



مجلة كلية التربية للعلوم الانسانية

مجلة علمية فصلية محكمة تصدرها كلية
التربية للعلوم الانسانية - جامعة ذي قار

ISSN:2707-5672

المجلد (12) العدد (2) 2022

جامعة ذي قار – كلية التربية للعلوم الانسانية- مجلة كلية التربية للعلوم الانسانية

Vol (12) No.(2) 2022

✉ educationhumanities1@gmail.com
<https://iasj.net/iasj/journal/366/about>
utjedh@utq.edu.iq

هيئة التحرير			
أ.د انعام قاسم خفيف رئيس هيئة التحرير		ا.م.د احمد عبد الكاظم لجلاج مدير التحرير	
ت	الاسم	الجامعة	الاختصاص
1	أ.د. سعد علي زاير	جامعة بغداد	طرائق تدريس
2	أ.د. مصطفى لطيف عارف	جامعة ذي قار	اللغة العربية
3	أ.د. حيدر حسن اليعقوبي	جامعة كربلاء	علم النفس
4	أ.د. عماد ابراهيم داود	جامعة ذي قار	اللغة الانكليزية
5	أ.د. صلاح الدين احمد	جامعة عمان	علم النفس
6	أ.د. حسام الدين جاد الرب احمد	جامعة اسيوط	الجغرافية
7	أ.د. عثمان برهومي	جامعة صفاقس/تونس	التاريخ
8	أ.م.د. حيدر عبد الجليل عبد الحسين	جامعة ذي قار	التاريخ
9	أ.د. فاضل عبد الزهرة مزعل	جامعة البصرة	ارشاد تربوي
10	أ.م. انتصار سكر خيون	جامعة ذي قار	الجغرافية
الاشراف اللغوي			
م.د اسعد رزاق يوسف		اللغة العربية	
م.د حسن كاظم حسن		اللغة الانجليزية	
ادارة النظام الالكتروني: محمد كاظم			
الاخراج الفني: م. علي سلمان الشويلي			

المحتويات

ت	اسم الباحث و عنوان البحث
1	نمذجة العلاقات السببية بين الانفعالات الاكاديمية (السارة وغير السارة) المصاحبة للتعليم الإلكتروني لدى طلبة المرحلة الاعدادية م.د. ابراهيم خليل عيدان الجارالله
2	الشعراء الرواد العراقيون نقادًا للغة الشعر الحر م.م. نغم عدنان ناجي أ.د. علي حسين جلود
3	القرآنيّة التوافقية في شعر مهدي النّهيري 1 م.م. عبد الأمير دلي مجباس 2- أ.د. أحمد رضا حيدر يان شهري 3- أ.م.د. يحيى حسن خضير
4	التحولات الفكرية والتوجهات السياسية عند بدر شاكر السياب م . د سلمان رشيد محمد الهلالي
5	قضية الكردية في بيانات حزب البعث والحزب الشيوعي (السرية والعلنية) 1968-1973 (دراسة وثائقية) م . د . مناف جاسب محمد علي
6	شعرية الانزياح في شعر الجواهري م. د. جواد هادي حسين الفضلي
7	الاتجاه الاجتماعي في دراسات الأمثال العربية الحديثة أ.د. عباس جخيور سدخان م.م. وسام مهدي أحمد
8	البعد المكاني للنمو السكاني وتأثيره على المعيار المستدام للمناطق الخضراء في مركز مدينة الناصرية أ.د. حسن جبار هميم سعود خمات صكبان

أثر عمليات التجوية على الطرق البرية في محافظة ذي قار أ . د سرحان نعيم الخفاجي - ابتهاج حامد حسن	9
معاني المدن العراقية الكبرى في معجم البلدان م.م. محمد قاسم فرحان	10
المشاركة السياسية للأمة عند العلامة الشيخ محمد مهدي الآصفي دراسة فقهية ا.م.د. رعد كاظم كاكه الله	11
لغة النُّقْد في التُّرَاث الأدبي كِتَابُ (الْوَشْي المَرْقُوم في حَلِّ المَنْظُوم) لضياء الدين بن الأثير (ت 637هـ) أنموذجاً م.د. صباح حسن عبيد التميمي	12
موقف الأحزاب السياسية العراقية من القضايا الدولية في العهد الملكي م . م . أبازر راضي كريدي العامري	13
طرق المعرفة الاجــــرائية وعلاقتها بمهارات ما وراء الذاكرة م. فاطمة عادل داخل	14
القلق من المستقبل وعلاقته باتخاذ القرار لدى طلبة المرحلة الإعدادية م . د علي رسن شندوخ	15
أسلوب التعظيم في التعبير القرآني/ دراسة دلالية م. د . خالد خضير عباس	16
المقدس التاريخي وأثره في تصدع الظاهرة النقدية للاستشراق مقاربات في كتابات النقد الإسلامية أ.م. د شهيد كريم محمد	17
العلاقات البريطانية - الليبية من الاحتلال الايطالي لنهاية الحرب العالمية الاولى (1911 - 1918) م.م. فلاح علي دليل	18
روايات سالم حميد وخطاب التفكيك ومظاهر التجريب م.د. مسار غازي شناوه	19

المهدية وأحداثها الداخلية والخارجية في عهد عبد الله المهدي الفاطمي 303-322هـ / 915-933م ا.م. د. علي فيصل عبد النبي العامري	20
موجّهات التّلقّي النصّيّة في الخطاب التّقسيري "مواهب الرحمن اختياراً ا.د. حسين علي عبد الحسين الدخيلي د. علياء حميد الغرابي	21
العلاقات التجارية الأمريكية غير الرسمية مع الاتحاد السوفيتي 1922-1933 ا.م.د. حيدر سلام لازم عزيز	22
الأنا المنكسرة ونسق التعويض في (ما ينقص شاعراً) لعمر الدليمي أ.م.د. حسين علي جبار القاصد	23
التوزيع المكاني للمرائب في محافظة ذي قار لعام 2020-2021 م. م علي عبد الكريم جواد الحجامي	24
شجاعة الرسول (ص) عند شعراء صدر الإسلام م.د. وضاح حسن خضر الحديدي	25
الأبعاد الجغرافية لظاهرة الهجرة الداخلية للسكان في محافظات الفرات الأوسط للمدة 2003 - 2020 م. د. حسام صبار هادي الزيايدي	26
رواية الحفيدة الأمريكية، دراسة في النقد الايديولوجي م. د. واثق حسن مجهول الحساوي	27
العلاقات الأمريكية - الألبانية 1912 - 1939 م. محمد عبود مهاوش	28

رئيسه معوض ودوره السياسي في لبنان (1925 - 1989) م.د.قاسم جبّاري لطيف زاحم المرشدي	29
Misordered Words: A Study in Iraqi EFL Learners' Written Production م. رانية عدنان عزيز م. وفاء حسين جبر التميمي	30
Supporting Communicative Approach Using YouTube to Teach the Apology Strategies to Secondary School Students: An Experimental Study م.م. امال صبار جليد م.م. احمد ابراهيم الطيف	31
The Contextual Uses of the Impoliteness in Ernst Hemingway's <i>The Snow of Kilimanjaro</i> Sahab Salih Fenjan	32
A Discourse Analysis of Sectarian Discourse on Some Selected News Websites Asst. Prof. Saddam Salim Hmood	33
Translation Students Mistakes in translating commonly used English sentences and phrases into Arabic (comparing graduates of the scientific branch with graduates of literary branch) م.م. شهلاء خالد جاسم	34

المقدس التاريخي وأثره في تصدع الظاهرة النقدية للاستشراق
مقاربات في كتابات النقد الإسلامية

**The historical sacred and its impact on the cracking of
the critical phenomenon of Orientalism**
Approaches in the writings of Islamic criticism

أ.م. د شهيد كريم محمد Dr. Shahid Karim Mohamed

قسم التاريخ- كلية التربية- جامعة ميسان- ميسان- العراق

**Department of history- college of Education - University of Maysan -
Maysan – Iraq**

Shaheedkareem28@gmail.com

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، السيرة النبوية، النقد التاريخي

key words :Orientalism, Biography of the Prophet, Historical Criticism.

ملخص البحث

في الوقت الذي ألح النقد الاستشراقي على مساءلة التراث الإسلامي بنبرته التشكيكية الحادة وصولاً لبداياته المستقرة في الوعي والذاكرة، ظلت الردود الإسلامية تكشف عن خلل بنيوي ومنهجي في طروحاتها الجدالية؛ كونها تقع غالباً في أسار المعطى التاريخي، صادرة عن منحه مكانة المقدس الذي يمثل الحقيقة المطلقة وإن كان أبعد ما يكون عن ذلك؛ فبدت الردود واهية إلى حد التهافت أمام النقد الاستشراقي، الذي يكتسح هذا المعطى دفعة واحدة من خلال التشكيك بمصادقيته وتمثيله للواقع الكائن، حاشراً المجادل الإسلامي بين زاويتي ضغط؛ فقداسة الشخصية النبوية تفرض عليه الدفاع عنها ورد التهم المكالة ضدها، وقداسة المورث المترسب في الوعي تمسك بخناق وتحدد خياره، ولا تمنحه حرية الرأي في نبذ ما يراه متعارضاً منها مع العقل والمنهج التاريخي، بل وحتى قدسية النبي؛ وكأنه يعيش حالة من تعارض المقدسات وتصادمها، فتراه يلجأ للاجترار والتأويل والانتقاء والانفعال الفارغ والحماسة العاطلة؛ وبالتالي تصدع الرد المجادل، وهو ما يحاول البحث لفت النظر إليه كمهمة في نقد النقد، والإشارة لاختيارات فكرية بديلة للمعاني حيال الموضوعات المطروحة.

Research Summary

**At a time when Orientalist criticism insisted on questioning the
Islamic heritage with its sharp and skeptical tone to its stable intuitions in**

consciousness and memory, the Islamic responses continued to reveal a structural and systemic defect in its arguments of argument that it often falls in the historical facts given by granting him the status of the sacred, which represents the ultimate truth, even if it is far What about that! These responses seemed frail to the point of incoherence in front of the Orientalist opinion, which sweeps this data at one time by questioning its credibility and its representation of the existing reality. His choice does not give him freedom of opinion to reject what he sees as incompatible with reason and the historical approach, and even the sanctity of the Prophet as if he were living in a state of conflict and collision of sanctities, so he sees resort to rumination, interpretation, selection, empty emotion and idle enthusiasm and thus cracks the argument response . This is what the research tries to draw attention to as an important task in criticizing criticism, and to point out alternative intellectual choices for meanings regarding the topics raised.

في تشكل المقدس التاريخي:

غالبا ما يصدر العقل الإسلامي في تعامله مع المدونة التاريخية لمرحلة التأسيس- سيما منظومة الأدبيات التراثية المؤتثة لحقل السيرة النبوية- عن توجس من الخوض في بعض حيثياتها، ومع فرض أن ذلك متأث من خصوصية مدونة السيرة؛ بعدها مصدراً من مصادر التشريع؛ لاحتوائها على أفعال وتقريرات النبي وأقواله، يبقى ما يُحرج فكرة القبول بالجزء الأكبر من هذه المدونة، أن الفضاء الزمني لتداول الرواية الشفاهية حتى استقرارها في المدون التاريخي في القرن الثاني الهجري⁽¹⁾، وما استجد خلال هذه المدة من تيارات فكرية ورؤى سياسية وتشظيات عقدية، وغياب المعطيات التاريخية المطمئنة والكافية لبدايات حياة النبي ومرحلة ما قبل البعثة، قد ترك فيها مساحات واسعة من البياضات التي عُمِلَ على ملئها بمعطيات تتضح بالخيال، وأولوان فاقعة من الغرائبية بدعوى الاعجاز!، وهو ما يدعو لإعادة فحص هذه المدونة بشكل مكثف وفرز غثها من سمينها وصحيحها من سقيمها.

ومما يدعو لهذا الضرب من المراجعة أيضاً، ما أججته أزمة الهوية الإسلامية والمآزق التي تعيشها جراء صدمة الحداثة، و محاولات إثبات الوجود في ساحات الصراع الثقافي الذي خاضته مع الفكر الاستشراقي وطروحاته

في السيرة النبوية، و إلحاحه على مساءلة أكثر البدايات والمسلمات الإسلامية رسوخاً في الوعي الجماعي ومسارب الفكر، ابتداءً من مصدرية النص القرآني وطبيعة انتظام الدعوة الإسلامية في هيكلية التوحيد الإبراهيمي، مروراً بطبيعة هذا النص مقارنة بالإرث النصي اليهودي والمسيحي (التوراة والإنجيل)، وصولاً لمناقشة ماهية النبوة والوحي، وليس انتهاءً بصورة النبي وشخصيته ومساره التاريخي، على أن هذه المسألة غالباً ما كانت تعج بحمولات التقاطع والرفض، وتطفح بترسبات الصورة النمطية القديمة التي صاغتها المخيلة المسيحية للنبي في الوعي الغربي منذ ملحمة الشاعر الإيطالي (*Dante Alighier* = دانتي الليجري 1265-1321م) في العصور الوسطى، مروراً بمسرحية الكاتب والفيلسوف الفرنسي (*Voltaire* = فولتير 1694 - 1778م)، ومحاضرة المؤرخ والكاتب الفرنسي (*Ernest Renan* = آرنست رينان 1823 - 1892م) ⁽²⁾ الإسلام والعلم، التي ألقاها في السوربون عام (1883م)، فحاوره جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، ومحمد عبده (1849-1905م)، ومحمد بيرم الخامس (1840-1889م) في رسالته **تجريد السنان في الرد على الخطيب رينان**، وخالفوا آراءه في إن الإسلام يتعارض مع العلم والتقدم، وبينوا إن أعراض الجمود والخمول التي عرضت للمسلمين لا تقوم دليلاً على ذلك ولا صلة لها بدين الإسلام ⁽³⁾؛ وعليه فمنذ ذلك الوقت وحتى مقالات الاستشراق ودراساته في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ⁽⁴⁾، لا يزال هذا الكائن الثقافي يدعي فرض المركزية الدينية والثقافية، ويركز على طرح خطاب وسلطة معرفية موجهة من ذات أعلى هي الغرب إلى ذات أدنى هي الشرق ⁽⁵⁾، وهو لاشك خطاب مفعم بالأنثى الثقافية، وينطوي على مفاهيم الهيمنة العلمية والتسلط المعرفي، ولغة التجريح.

دفع التداخل-الذي فرضه عصر التدوين- بين التاريخي والمقدس، وغياب المعطيات التاريخية الموثوقة للمراحل الأولى لحياة النبي لاستدعائها من النص القرآني ⁽⁶⁾، ولكنه هو الآخر يشح بمعطيات هذه المراحل إلا من إشارات العامة في سورة الضحى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾، وقد شكل هذا التداخل ميداناً خصباً ومغرياً لعمل الرؤية الاستشراقية الحديثة والمعاصرة التي قلبت صفحات التاريخ والفكر والثقافة الإسلامية لما يربو على قرن من الزمان (1860-1960م) ⁽⁷⁾، وسلطت عليها مناهجها البحثية ودروسها النقدية الحادة؛ مما أرغم المسلمين المحدثين على التصدي لها ومساجلتها ⁽⁸⁾. إلا إن مما يؤخذ على قطاع عريض جداً من الدراسات النقدية للاستشراق أنها تصدر عن عقلية مأسورة للتأريخ والموروث والفروض الدينية والروحية المسبقة، التي تحكم الإمساك بخناقها وتضييق عليها فرص الاختيار بين الألوان وطرح البدائل ⁽⁹⁾؛ وهذا الإنشداد السلبي للماضي يعني- من وجهة أخرى- تقويت الفرصة في الاستفادة من الآراء النقدية ومناهجها العلمية الحديثة، فلا يزري بالحق أن تسمعه من المشركين، ولا بالنصيحة أن تستنبط من الكاشحين على حد عبارة ابن قتيبة ⁽¹⁰⁾.

على أنه يجدر التنبيه هنا إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أنه على الرغم من اختلاف المستشرقين ومجادليهم في وجهات النظر، إلا إن التعويل على المنهج الانتقائي في اختيار النصوص التاريخية يجمع بين الفريقين، فالاستشراق الذي يرفض النصوص التراثية الممجة بالنبي عاداً إياها موضوعة ومفتعلة ومشوبة بالخيال والغرائب بحثاً عن ترسيخ عنصر الإعجاز في سيرة النبي، غالباً ما تراه لا يجد حرجاً في تبني النصوص المخالفة حيثما وجدها تخدم طروحاته في الانتقاص منه والإساءة إليه، وهو بذلك يرتكب خطأ فادحاً ويقع في مغالطة نقدية فاضحة ويتناسى منهجيته الصارمة التي يدعيها. و بالضد من ذلك فإن المجادلين المسلمون الذين لا ينفكون يفزعون للتراث بحثاً عن النصوص التمجيدية وإن كانت مشوبة بالأسطورية وتعج بالخيال والتناقض أو على الأقل تدعو للتساؤل، نجدهم يعلنون مباشرة القطيعة والبراءة من النصوص التي تحمل الغمز واللمز في شخصية النبي!.

فعلى سبيل المثال عندما تتبنى مصادر السيرة النبوية قديماً⁽¹¹⁾ وحديثاً⁽¹²⁾: أن النبي عندما حل في ديار بني ساعدة عند مرضعته حليلة السعدية بانث تباشير اصطفائه وبركات حلوله في بيتها، فبمجرد أن وضعته في حجرها در صدرها باللبن وهو ما كاد يغني رضيعها الذي يقضي الليل يبكي ويتضور جوعاً فكان يشرب حتى يرتوي هو والنبي- على أن هذه القضية بحد ذاتها تفرض تساؤلاً تاريخياً لازعاً عن جدوى قدوم حليلة لالتماس الرضعاء وهي بهذه الحالة من جفاف اللبن في صدرها؟! -، فضلاً عن ذلك فإن ناقثها التي كانت هزيلة ضعيفة لا لبن فيها قد در ضرعها باللبن بمجرد أن أخذوا النبي، كما إن الدابة التي قدمت بها كانت هي الأخرى في غاية الضعف والهزال وبمجرد أن أخذت النبي وركبتها ورجعت تغير حالها، حتى إن النساء اللاتي كن معها تعجبين من وضعها، وإن مراعي بني سعد كانت في غاية الجذب والفقر (وما أعلم أرضاً من أرض الله عز وجل أجذب منها) وغنمهم تشكو الجوع، فلما قدموا بالنبي كانت غنم حليلة تعود وهي شباع وممتلئة باللبن وأغنام باقي بني ساعدة ترجع كما ذهبت، فتعجب قومها وطلبوا من رعاتهم أن يرعون في نفس المكان الذي ترعى به غنم حليلة ولكن دون جدوى، إذ كانت تعود غنمهم جائعة هزيلة وتعود غنم حليلة شباعاً ممتلئة!؟.

عندما تتبنى السيرة النبوية وتواريخها هذه البركات والكرامات عادة إياها من معاجز ودلائل النبوة، فإنها تتعافل بشكل فظ عما تصوره وتلمح إليه من فقر عائلة النبي وأسرته الخاصة، فضلاً عن عشيرته قريش؟!، بل وانعدام بركته لدرجة جفاف ثدي أمه من اللبن!؟. أي أنها تتجاهل حكم ومبدأ المنطق التاريخي من أولوية أن تكون بركته ومعاجزه وكراماته شاملة لأهله أولاً ولجميع بني ساعدة لا حليلة وحدها ثانياً!؟.

وفي الوقت الذي تحاول إحدى المجادلات الإسلامية الانفعالية الحديثة إثبات إن النبي لم يسجد ولم يتمسح بصنم، ولم يأكل مما ذبح للأصنام قط، وتحشد ما تستطيع حشده من حجج وأدلة ومرافعات لدعم ذلك، وتقدم إجابة

دامغة مطلقة عبر القول: بأن المقطوع به بين المسلمين، والمجمع عليه بين المؤرخين، أن النبي لم يسجد لصنم قط، ولم يقدم قرباناً لصنم البتة⁽¹³⁾؛ وذلك بعد أن استفزها ما طرحه أحد المستشرقين حول الحياة الروحية للنبي قبل البعثة، واستلله لبعض النصوص المخالفة لوجهة نظر المجادل، الذي حكم على النصوص دفعة واحدة بأنها ضعيفة وغير محصنة!، فإن هذا المجادل العنيد، والمشتعل حماسة وغيره في الدفاع عن النبي، غض الطرف عن تقرير عشرات المصادر الإسلامية المؤسّسة والمعتبرة لحضور هذه المسائل في حياة النبي قبل البعثة تصريحاً وتلميحاً⁽¹⁴⁾.

وبذلك فإن هذه المجادلة ومثيلاتها-كما سيتبين من خلال البحث- إن كانت تؤكد على شيء فإنها تؤكد على تصدع الظاهرة النقدية للطروحات الاستشراقية، بسبب الانتسار للموروث وقداسته الموهومة، وعدم التفريق بين صورة النبي و شخصيته الكائنة وصورته وشخصيته المكونة في التراث. على إن هذا ليس دعوة لنبد المنظومة التراثية ككل، إنما هو دعوة للتجرد والوسطية في البحث عن أسباب تشكل تلك النصوص الممجة والمسيئة على حد سواء، وعدم الاكتفاء بالإجابة عن ذلك دفعة واحدة وبصورة دامغة وشمولية بأنها أخبار تدل على الإعجاز أو إرهاصات لعصر النبوة(في الصنف الأول= الممجد)، أو إنها أخبار ضعيفة وواهية ومن وضع الزنادقة أو الإسرائيليات(في الصنف الثاني= القادح) كما كان يفعل الأقدمون، بل يجب التوقف عند أسباب تشكل تلك الأخبار، كما فعل المفكر والمؤرخ التونسي القدير هشام جعيط⁽¹⁵⁾ ومواطنه الباحث الناقد منصف الجزار⁽¹⁶⁾.

صفوة القول إن العقلية الإسلامية تشكلت وفق تداخل التاريخ بالمقدس والمعطيات التدوينية التي رسخته، فكانت على الدوام تحجم عن الخوض في اللحظات التأسيسية للتراث؛ كونها من البدايات القارة في الوعي، والمفاهيم المتكلسة التي أنزلت بمنزلة المقدس المحظور على أن هناك مشاريع فكرية وعلمية جريئة ما فتئت تحاول زحزحة هذا الراكد وتحريكه⁽¹⁷⁾ وسيعمد البحث لرصد انعكاس هذا التشكل في نماذج من كتابات السيرة النبوية الحديثة(الردود على الكتابات الاستشراقية تحديداً)، لبيان حقيقة تصدع الظاهرة النقدية الموجهة للاستشراق؛ بسبب إصرار تلك الردود والمجادلات على الارتهان للرؤية التراثية، وقوالبها النمطية الجاهزة، عبر إنزالها بمنزلة البديهي والحقيقة التي لا يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها!. ونظراً لسعة الحقل التطبيقي لعملية رصد مماثلة، فإن البحث سيلجأ لاختبار فرضيته عبر بعض النماذج من موضوعات السيرة النبوية ومفرداتها الأساس:

1/ بواكير حياة النبي: شحة المعلومات والاستفاضة بمعاجز الولادة:

في كتابه(مختصر حياة محمد)⁽¹⁸⁾ تعرض

المستشرق الفرنسي (Claude Etinne Savary=كلود آتين سفاري1750-1788م)⁽¹⁹⁾ للحديث عن ولادة النبي

فقال: "ولقد أحاطت الخوارق بنبأ ميلاد محمد مثله مثل مشاهير الرجال الذين أدهشوا الدنيا. ولا يمل الكتاب العرب من سرد هذه الخوارق، وإذا صحت شهادتهم، ففي لحظة ميلاده غمرت الضواحي والمدن القريبة بضوء ساطع، وطردت الشياطين من أقطار السماء، وزلزل قصر كسرى زلزلاً شديداً، وسقط أربعة من أبراجه، وخمدت النار المقدسة في بلاد فارس وقد كانت مشتعلة منذ أكثر من ألف سنة، وجفت بحيرة ساوة فجأة"⁽²⁰⁾. وفضل مواطنه المستشرق (Emil Dermenghem = إميل درمنغم 1892-1971م)⁽²¹⁾ تجاوز هذه الخوارق دفعة واحدة دون الإشارة إليها أو التعليق عليها فقال في مقدمة كتابه: "قد ابتعدت عمداً عما هو ظاهر الوضع، وعن المعجزات التي اخترعت بعد وفاة النبي بقرنين، وعما هو غير محتمل"⁽²²⁾.

إن محاولة سفاري خلخلة هذه البدايات والمسلمات المتكلسة في ذهنية محقق الكتاب وناقده (الدكتور عبد المتعال محمد الجبري)، وهو المتخصص في حقل السيرة النبوية، جعلته يتصدى للمجادلة حفاظاً على المروي المترسخ في الذاكرة الإسلامية على إنه من الخوارق التي تمثل تمهيداً للرسالة وإرهاصاً للنبوة بحسب الجبري-، وإن زوال بحيرة ساوة من الوجود، وسقوط إيوان كسرى يشير إلى تخليص الفرس من الوثنية، التي لو قدر لها البقاء لكانت ستشكل عقبة كؤودا يجتمع حولها الوثنيون لمقاومة التوحيد الإسلامي، وإن سقوط معقل الوثنية يمهد الطريق لانتشار التوحيد، وبالتالي فإن حدوث هذه الخوارق والمعجزات دليل على صدق النبي (ص) ورسالته، وإن كانت دلالتها أو مصاديقها التاريخية التي أشار إليها قد حدثت بعد وفاته⁽²³⁾.

كما عاب (عبد الله محمد الأمين النعيم) في رسالته للماجستير عن أعمال المستشرقين (وات وبروكلمان وفلهاوزن في السيرة النبوية) في جامعة أم درمان في السودان والتي قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ولاية فيرجينيا الأميركية بطباعتها بعنوان (الاستشراق في السيرة النبوية-دراسة تأريخية لآراء وات وبروكلمان وفلهاوزن مقارنة بالرؤية الإسلامية، 1997م) عاب تشكيك وات وبروكلمان في الروايات الواردة عن سيرة النبي (ص) بمرحلة طفولته وشبابه، وعدها من المختلقات اللاحقة نظراً لسمتها الغرائبية والخيالية وعدم الوثوق بصحة شيء منها سوى ما أشارت إليه صورة الضحى، ومن ذلك المعجزات المقترنة بولادته من خروج النور، وارتجاس إيوان كسرى، وانطفاء نار المجوس، وهي حسب النعيم من (إرهاصات النبوة) التي تشذ عن معطيات المنهج المادي ولا تخضع لمنطقه ومجساته البحثية، عازياً رفض المستشرقين لهذه المعجزات والخوارق انسياقاً سلبياً أمام المنهج المادي في تفسير التاريخ، مشيراً إلى: أنه لا بد لكل أمر عظيم من مقدمات تخلق ظروفه وتهيئ الأرضية لاستقباله، وهذه الخوارق والمعجزات كانت مقدمة للتبشير بالنبوة ودليلاً عليها⁽²⁴⁾.

كذلك فإن (محمد أبو ليلة) في كتابه (محمد بين الحقيقة والافتراء في الرد على الكاتب اليهودي الفرنسي مكسيم رودنسون)، الذي يعج كما هو واضح من عنوانه بالمدافعات والمنافحات الانفعالية تجاه (Maxim Rodinson = مكسيم رودنسون 1915-2004م)⁽²⁵⁾، عاب على الأخير تطبيقه للمنهجية المادية في تحليل الأحداث التاريخية، التي أفضت بالضرورة لتشكيكه ببعض الأخبار الخاصة بطفولة النبي، والتشديد على أنها كانت تتوخى إظهار المنحى الإعجازي في سيرته كما عيسى وباقي الأنبياء⁽²⁶⁾.

إن تقييد العقل بالمعطى التاريخي والوقوع في إسهاره؛ يؤدي -في كثير من الأحيان- إلى هشاشة الرد وانفعاليته وحماسه العاطلة، وبالنتيجة غياب المهارة في تقديم الحجج المخالفة والمقنعة، فلم تكن تلك المحاجبات سوى ترديد لما استقر في مدونة السيرة منذ نشأتها. بمعنى أن المجادل ليس فقط يهرع للتأريخ ليستنجد به، ويأخذ منه ما يجده داعماً وسانداً لرأيه وموقفه، وإنما يهب التاريخ لسانه وعقله وفكره ومنطقه!، فيتوارى هو تماماً خلف الماضي، ظناً منه أنه يستحضر إراثاً مقدساً مهاباً من طرف الآخر المهاجم!، ومن دون أن يلتفت إلى أن المدونة التراثية نفسها إنما جاءت بهذه الروايات والأخبار، لتواجه عدواً مشككاً ومهاجماً أقدم، ولتشي بتدخل العناية الإلهية منذ اللحظات الأولى لميلاد النبي(ص)، وبالتالي تقرير حالة التداخل بين التاريخي والمقدس بشكل دائري مستمر.

لقد أسهم استحكام الغريب والمعجز والمقدس التاريخي في ذهنية الجبري؛ بمنعه من إقامة مقارنة بسيطة أو لنقل مفارقة بليغة بين دقة الرصد التاريخي للأحداث التي وقعت في بلاد فارس ومستعمراتها البعيدة والنائية عن تصور العرب حين ولادة النبي، وبين اضطرابية النقل وتقاطعه بشأن ولادة النبي نفسه؟!؛ فالمدونة التاريخية لا تكاد تتفق على تحديد الوقت الذي ولد فيه النبي فقيل: ولد قبل عام الفيل بخمس عشرة سنة، وقيل: في عام الفيل، وقيل: في يوم الفيل، وقيل: بعده بشهر، وقيل: بأربعين يوماً، وقيل: بخمسين يوماً، وقيل: بخمس وخمسين يوماً، وقيل: بعشر سنين، وقيل: بثلاث وعشرين سنة، وقيل: بثلاثين سنة، وقيل: بأربعين سنة، وقيل: بسبعين سنة⁽²⁷⁾.

وإذا ما حُسب عدد السنين مما قبل الفيل بخمس عشر سنة إلى ما بعده بسبعين سنة يكون المجموع خمس وثمانون سنة، وهي مدة تزيد على عمر النبي(ص) المتعارف بـ(22 سنة)؟!⁽²⁸⁾.

ومن الغريب في هذا المقام أن الطبري ينص على أن عبد الله بن عبد المطلب ولد في السنة (42) من حكم كسرى أنو شروان، الذي حكم (47-48 سنة)، ثم يعود ويذكر في نفس الموضع أن النبي ولد في أواخر حكمه⁽²⁹⁾، مما يعني أن عبد الله تزوج بآمنة بنت وهب وأولدها النبي وهو بعمر (6 سنوات)؟!، فالمصادر تشير إلى إن حكم كسرى أنو شروان بدأ عام (531م) وانتهى عام (579م)⁽³⁰⁾، مما يعني أن ولادة عبد الله كانت في حدود سنة (573م)،

وهنا نفع في إشكالية أخرى مفادها أن النبي الذي درج المؤرخون على تحديد ولادته بعام (570م)، أو ما يقرب منها يكون قد ولد قبل أبيه عبد الله؟! وعليه يظهر أن هناك ثمة خطأ أو نقص في نسخ الخبر الذي ذكره الطبري، وإلا فليس من المعقول أن لا يلتفت الطبري لهذا التناقض الواضح!؟.

ومن الغريب أن محقق الكتاب (محمد أبو الفضل ابراهيم) لم ينتبه لذلك أيضاً! ولعل مما يرجح ذلك أن المؤرخين اللاحقين للطبري أوردوا خبر ولادة النبي وأبيه عبد الله في عهد كسرى أنوشروان بنحو أكثر دقة، فقد ورد أن عبد الله ولد في السنة (15) لحكم أنوشروان أي عام (546م)، في حين ولد النبي بعد (40 سنة) من حكمه أي عام (571م)⁽³¹⁾. وقال ابن الأثير في حديثه عن أنوشروان: كان ملكه ثمان وأربعين سنة، وقيل: سبعا وأربعين سنة. وكان مولد النبي في آخر ملكه. وقيل: ولد عبد الله بن عبد المطلب لأربع وعشرين سنة مضت من ملكه، وولد النبي سنة اثنين وأربعين من ملكه⁽³²⁾.

وبحسب هذا النص كانت ولادة عبد الله عام (555م) وهي السنة (24) من حكم أنوشروان، بينما ولد النبي بعد ذلك بـ (18 سنة)، أي عام (573م)، أو في السنة الأخيرة من حكم أنوشروان أي عام (579م)، وذهب لذلك ابن خلدون أيضاً⁽³³⁾. ونص المسعودي على أنه ولد في السنة (39) من حكم أنوشروان⁽³⁴⁾، أي عام (570م). وقال الأصفهاني: أنه ولد في السنة (38) من حكمه أي عام (569م)⁽³⁵⁾. وقال المقدسي: إنه ولد في السنة (44) لحكمه أي عام (575م)⁽³⁶⁾ وهذه التحديدات لولادتهما هي الأقرب للصحة لتطابقها مع المشهور من أن عبد الله توفي بعمر (25-28 سنة)⁽³⁷⁾. فضلاً عن ذلك فقد اختلف في اليوم والشهر المقابل لولادته في التاريخ الإسلامي ف قيل في اليوم الثاني⁽³⁸⁾، أو الثالث⁽³⁹⁾، أو الثامن⁽⁴⁰⁾، أو العاشر⁽⁴¹⁾، أو الثاني عشر⁽⁴²⁾، أو السابع عشر من ربيع الأول⁽⁴³⁾، وقيل: في محرم⁽⁴⁴⁾، وقيل: في صفر⁽⁴⁵⁾. كما اختلف في اليوم الذي ولد فيه فقيل: يوم الجمعة⁽⁴⁶⁾، وقيل: الاثنين⁽⁴⁷⁾.

وبالنتيجة كان على الجبري، ومن يعتنق بتاريخية ودقة الأخبار المتعلقة بإرهاصات ومعاجز النبوة في بلاد فارس..، أن يقارنوا ويسألوا عن العلة بين دقة الرصد في المساحة الأبعد النائية، واضطرابه وتقاطعه واختلافه..، في مركز الحدث!؟.

ومن باب المدافعات الحماسية الانفعالية في هذا المقام أن الباحث الجزائري (الخضر شايب) في كتابه (نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر) وفي معرض محاججاته للمستشرقين وردوده عليهم يوجه التهمة للمستشرقين بأنهم يحاولون التشكيك بتاريخ ميلاد النبي (ص) خلافاً لعلماء السيرة الذين حددها باليوم والشهر والسنة!، وإنهم يسعون من وراء ذلك -سيما المستشرق (Henri Lammens = هنري لامنس 1862-1937م)⁽⁴⁸⁾ لنقض الرأي القائل بأن

النبي(ص)بعث بعمر(40سنة)، ثم يعود ويقول بعد سطرين: ورغم إننا نشك في علم أحد من الخلق بالتاريخ الدقيق - أي المحدد بالشهر والسنة-لمولده عليه الصلاة والسلام، إلا إن جميع الدلائل تؤكد مولده عام الفيل، ونستدل على ذلك بجميع الروايات التي تؤكد، إضافة إلى إن الحادث الذي اقترن به مولده كان حدثاً مهماً في حياة الحجاز كله، وخصوصاً المكيين، وبالتالي فإن حفظه كان ميسوراً لكل أحد حتى إنه ليستحيل أن يشك فيه باحث⁽⁴⁹⁾. وكذلك كانت هذه المحاجة والردود الحماسية المنفعلة حاضرة عند(عبد الله النعيم)في معرض رده على آراء وات وبركلمان في كتابه سالف الذكر⁽⁵⁰⁾. وأيضاً في رد(أمل الثبتي)في رسالتها للماجستير(السيرة النبوية في كتابات المستشرقين البريطانيين - دراسة نقدية مقارنة)⁽⁵¹⁾.

كان يجدر بـ:(الجبري ولخضر شايب وعبد الله النعيم)وغيرهم ممن يتبنى رأي الدفاع عن المعجزات المصاحبة لولادة النبي(ص)التوقف ملياً عند متبينة الحضور والغياب في رصد الحثثيات المتعلقة بحدث الولادة، فإذا كان حدث الولادة بحد ذاته وفي محيطه يحمل هذا التعامد والتناقض والاضطراب في النقل(لدرجة عدم الاهتداء لتحديده بشكل دقيق)، مع الالتفات إلى كونه الموضوع الأساس والمنطلق في تأكيد وقوع الأحداث الثانوية الأخرى، أو السبب المباشر لها(الخوارق والمعجزات المرافقة له)حتى البعيدة منها في بلاد فارس(انهدام الايوان وسقوط شرفاته وغيض بحيرة ساوة وخمود النار)، فكيف لنا أن نسلم بهذه الأخيرة في المحيط الأبعد، لا سيما وأنها لم تتحقق رمزياتها المتعلقة بزوال الامبراطورية الفارسية-حسبما حاولت المدونة التأريخية الإيحاء بذلك-إلا بعد سبعة عقود من الزمن، في عهد خلفاء النبي؟! أم أن العقل العربي جبل على الولع بكل معجز وخارق للطبيعة والعادة؟!.

ثم أليس من الأنسب-بحسب ما بثه الموروث التأريخي وتبناه المحاججون- أن تقتصر هذه الخوارق بوقت مبعثه لتكون دلالتها الرمزية أقرب لما أريد منها أن تأسسه في الذاكرة العربية؟! أم أن المسألة هنا متعلقة بنقطة غاية في الأهمية وهي إن الوجدان الإسلامي في معرض تأنيثه للسيرة النبوية صدم بحقيقة الولادة الطبيعية للنبي(ص)، في الوقت الذي تحدث القرآن الكريم عن ولادة أنبياء المنافس الديني(اليهود/المسيحيين)بشيء من الإعجاز والتدخل والرعاية الإلهية، فموسى(ع)ولد و رمي في البحر ونجى من الغرق، ورفض قبول المرضعات فأعيد إلى أمه، وتربى في بيت عدوه..الخ، أما السيد المسيح(ع) فولد من غير أب، وتكلم وهو في المهد، ومن ثم منح عدداً من المعاجز كما للنبي موسى(ع)وغيره من أنبياء بني إسرائيل كما قص ذلك القرآن الكريم. وأمام هذه الحقائق الدامغة والعناية الإلهية الدقيقة والمبدئية بهؤلاء الأنبياء منذ ولادتهم، كان لابد أن يكون للنبي(ص)العربي شيء من تلك العناية، ولما لم يرد شيء منها في القرآن، لم يكن هنالك بدٌّ من اختراعها عن طريق الروايات!؟.

وقد تبنى المفكر التونسي المختص بالسيرة النبوية والإسلام المبكر (هشام جعيط) بشدة فكرة إن القرآن الكريم ينفي عن النبي (ص) أي صفة اعجازية وخارقة للطبيعة ولا ينفك يؤكد على بشريته، وإن الرواة ومؤرخو السيرة اختلقوا هذه الخوارق وغيرها وعدوها علامات وارهافات للنبوة، وهي تدخل في باب المخيال الديني الشعبي الذي أخذ يتنامى في آخر العهد الأموي، فالنبي الذي يتحدث عنه القرآن عقلاني إلى آخر درجة⁽⁵²⁾. ولعلنا نلاحظ بوضوح تام هذا الهاجس الذي مارس ضغطاً كبيراً على العقلية الإسلامية في عبارة القاضي عياض (ت544هـ) الذي حاول جاهداً احكام مسألة الخوارق والمعجزات وتأكيدها في سيرة النبي (ص) إذ قال: كل آية أوتيها نبي من الأنبياء (ع) فقد أوتي مثلها نبينا (ص)، و خص من بينهم بتفضيل الرؤية⁽⁵³⁾.

وبالعودة إلى المنظومة التراثية حول الخوارق التي رافقت الولادة النبوية⁽⁵⁴⁾ نجد المؤرخين يركزون على النور الذي رافق الولادة وأضاءت له قصور الشام⁽⁵⁵⁾، ولكن متابعة هذه المعجزة في الموروث الإسلامي تكشف عن تنوع صورها⁽⁵⁶⁾، بحيث لا يمكن الاهتداء لتثبتها التاريخي، فتارة كان ذلك النور بادياً في جبهة عبد الله والد النبي قبل أن يتزوج بالسيدة آمنة بنت وهب؛ ولذلك عرضت عليه زوجة مملوكة له، وقيل امرأة التقاها وهو في طريقه إلى بيته (من بني أسد بن عبد العزى أو من بني عدي أو من بني خثعم) أن يواقعها؛ لتصيب ذلك النور الذي في جبهته!⁽⁵⁷⁾.

وتارة تُسبب الكشف عن هذه المعجزة للنبي نفسه، فروي أنه تحدث عن النور المصاحب لولادته⁽⁵⁸⁾. بمعنى تحويل الرواية أو الخبر من مجرد خبر إلى حديث نبوي؟! وهذا يعني كذب كل الذين ادعوا رؤية ذلك النور، وأنه أضاء قصور الشام، وأنه خرج أثناء ولادته، فهم بالنتيجة لم يعلموا بهذا الخبر حتى تحدث به النبي (ص) بعد بعثته أي بعد عشرات السنين!؟.

كما تُسبب لآمنة بنت وهب أنها هي من تحدثت عن ذلك النور، وأنها شاهدته في عالم الرؤيا وهي حامل بالنبي⁽⁵⁹⁾، أو أنها شاهدته أثناء ولادتها للنبي⁽⁶⁰⁾؛ مما يعني أنها الوحيدة التي رأت ذلك النور، وهذا ما يناقض الحالات الروائية الأخرى التي نصت على أن مجموعة من الناس قد رأوا النور وضيائه، بل إنه وصل من مكة إلى الشام فأضاء قصورها!.

وحقيقة الحال إن الروايات المتحدثة عن ذلك النور مشبعة بالاختلافات والتناقض حول طبيعة وقوع الحدث، فهل تم في الواقع أم في الرؤيا، وهل هو مقترن بالولادة أم سابق لها، وهل تبدأ في جبين عبد الله أم في جبين النبي نفسه، ومن هو راوي الخبر الفعلي (آمنة/النبي/النساء المعترضات لنكاح عبد الله/عبد الله نفسه)؟، هذا فضلاً عن الاختلاف بتسمية وقبيلة

المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله؟.

وهنا يجدر التساؤل أيضاً هل أن كل هؤلاء النسوة عرضن أنفسهن على عبد الله، أم هي امرأة واحدة اختلف بها الرواة؟، وهل هي الوحيدة التي رأت ذلك النور؟، وما الذي جعلها تظن أن ذلك النور يشي بمولود عظيم؟، وهو ما دعا إحدى الروايات لتحديده بأنه نور النبوة؟! ثم هل أن هذا النور مادي بطبيعته (ضياء / شعاع) أم أنه نور معنوي؟! ولماذا يا ترى تزامن ظهوره مع وقت زواج عبد الله بآمنة؟!

ثم إن الكيفية التي عرضتها الروايات لا تتسجم مع المستوى الأخلاقي الذي كان عليه عبد الله (ع). أما تكريم قصور بصرى (الشام) بالإضاءة بفعل ذلك النور، وجعل نصيب فارس أن تزلزل أرضها ويهدم إيوان كسرى فتسقط منه (13-14 شرفة)، وتخدم نارها التي لم تكن خدمت قبل ذلك منذ ألف عام، وإن الموبدان رأى إبلا صعباً تقود خيلاً عرباً قد قطعت دجلة وانتشرت في بلاده⁽⁶¹⁾؛ فهو يشي بالارتداد لفواعل الروح المشبعة بالحمولات السياسية اللاحقة لعصر النبوة (مرحلة التوسع/الفتوح) والانتماءات السياسية والعرقية التي كرست خلالها.

صفوة القول إن كان هناك ثمة جذر روائي حقيقي لهذا النور فهو لا يدعو كونه رؤياً (حلم) رآته آمنة بنت وهب أثناء حملها بالنبي (ص) ومن ثم ضخمت وتراكمت دلالات هذه الرؤيا حتى عُدت مشاهدة عيانية واقعية!. ولعل هذا ما تشي به بعض الروايات التي نصت على أن تلك المشاهدة لم تكن في عالم الواقع⁽⁶²⁾، وهي بهذا اللحاظ منسجمة مع حديث النص القرآني عن الرؤى والأحلام التي شاهدها بعض الأنبياء أو الأشخاص العاديين كإبراهيم (ع) ورؤيا ذبح ولده، ويوسف ورؤيا سجود أخوته وأبويه، وملك مصر ورؤياه للبقرات والسنابل السبع.

ويبقى هناك ثمة احتمال قائم هو إن وُضّاعها نسجوها على وقع النص القرآني في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الأعراف/157. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾ النساء / 174. وقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ المائدة/15. وجرى توظيفها بتعسف وصبائية واضحة تداخل فيها العامل السياسي بالقصصي، وعليه فالباحث في تأريخية هذه الأخبار والروايات عليه ابتداءً سلخ المقدس، حتى يستطيع مناقشتها ونقدها.

2/ ميثولوجيا التطهير: (حادثة شق الصدر):...

يمنح الباحث التونسي (حسن بزاينية) في كتابه (كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين اتجاهاتها ووظائفها) قدم السبق في التأليف في السيرة النبوية في العصر الحديث لرفاعة رافع الطهطاوي (ت1873م) عن كتابه (نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز)، عاداً إياه رائد الخطاب التمجيدي الحديث في السيرة النبوية، وناعياً عليه اغراقه في تبني الخطاب التمجيدي، وتمسكه بالموروث، واستهلاكه إلى حد عدم

الاستكفاف من نقل الخبر الضعيف حيثما كان يخدم غرض التمجيد، وهذا ما يتقاطع - بحسب بزاينية - مع ما يفترض أن يكون عليه خطاب الطهطاوي، سيما بعد تعليمه الأوربي، ومع ما يفترض من تأليفه هذا الكتاب للرد على تقولات المستشرقين ومطاعنهم في السيرة النبوية. وكان مما أثبتته وسلم به في محاجته بشأن موضوعه شق الصدر قوله: "وقد وقع في شق صدره الشريف من الخوارق ما يدهش السامع، فسبيلك الإيمان والتسليم، من غير أن تتكلف إلى التوفيق بين المنقول والمعقول، للتبري مما يُتوهم أنه محال من شق البطن، وإخراج القلب المؤديين إلى الموت لا محالة"⁽⁶³⁾. بل إن الطهطاوي تبني فكرة تكرر وقوع هذه الحادثة أكثر من مرة؛ إذ قال: "وشق صدره الشريف أيضاً وهو ابن عشر سنين، ثم عند مبعثه، ثم عند الإسراء، و الشق الأول الذي عند حليلة كان في السنة الثالثة من مولده، وقيل: كان في الرابعة"⁽⁶⁴⁾. على أنه تجدر المبادرة هنا إلى القول بأنه لا تكاد تخلو سيرة قديمة (تراثية) من ذكره هذه الحادثة الاعجازية⁽⁶⁵⁾.

وعلى الرغم من المرافعات الجريئة والعديدة التي أقامها (محمد حسين هيكل) ضد المستشرقين على امتداد كتابه (حياة محمد)، واسهابه في تقنيد مطاعنهم، فإن استحكام المقدس التاريخي ألح على نقاده في توجيه الطعن إليه؛ لأنه أنكر بعض الأخبار التي تتضح بالغرائية والخرافة⁽⁶⁶⁾، وكان إنكاره لحادثة شق الصدر إحدى المطاعن التي سجلها عليه أحد أشد نقاده وهو الباحث السعودي (عبد الله القصيمي) في كتابه (نقد حياة محمد) الذي خصصه لنقد كتاب هيكل، وقد عنون القصيمي حديثه عن هذه الموضوعية بعبارة (قصة شق الصدر ومنطق الدكتور) وقال في معرض رده المطول على هيكل: تحت عنوان اسطورة شق الصدر⁽⁶⁷⁾: ذكر هيكل أن هناك رواية تقول أن الملائكة جاؤوا محمداً وأناموه وشقوا صدره وخاطوه، ثم ذكر إن المستشرقين لم يطمئنوا إلى صدق هذه الحادثة، ثم اختار هو أنها اسطورة كما ذكر في العنوان، ولم يعبأ بالرواية كما لم يعبأ برواية أصدق الرواة وأعلمهم بالروايات لها وهم شيوخ المحدثين البخاري ومسلم وغيرهما. ثم نقل حجة هيكل في رد هذا الخبر واعتباره من الأساطير (لأنه لا يتفق مع إنسانية محمد وعدم لجوئه للمعجزات والخوارق في إثبات رسالته) وعقب بالقول: ونحن لا نعني بمسألة شق الصدر، ولا يعنينا قبول الدكتور لها أو رده إياها، فهي مسألة فردية، وإن كان غيرنا يؤاخذ على ذلك ويعدها جناية أو شبه جناية على الروايات، ويرى فيها تشجيعاً على رد الأخبار الصحاح لأهون الأسباب، لمجرد شبهة تشب في الرأس أو تلجلج في الضمير، وما أكثر الشبهات على كل صحيح لدى من يطاوعها وينسب معها، كما أن في نفي الحادثة ما يهون من شأن الحديث ورجال الحديث، في عصر أظهر ميزات أهله الشك والتفاخر بالشك والقدح في الأسلاف وما قالوه. إن ما يهمنا هنا هو منطق نفي القصة (الدليل على نفيها) إذ يرى إن شق الصدر ينافي الحياة الإنسانية، فكيف ينافي شق الصدر الحياة الإنسانية، ونحن نرى الطب الآن يشق ما يشاء من الصدور، بل يشق ما يشاء من جسم

الإنسان؟!، فكيف لا يشق الله صدر من شاء من عباده ويخصه بما يشاء؟! ثم راح يشير إلى بعض الحوادث الخارقة التي وقعت للنبي في وقت لاحق كقصة الإسراء والمعراج، وبعض معاجز الأنبياء كإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، وتحول عصى موسى(ع) وعدم احتراق إبراهيم(ع) وأخذ على هيكلي إيمانه واعتقاده بهذه المعاجز وتكذيبه لشق الصدر⁽⁶⁸⁾.

صفوة القول إن القصيمي يُنكر وبصورة لاذعة على هيكلي عدم احتفائه بحادثة شق الصدر، وعدها مجرد أسطورة لعدم توافقها مع المعطيات الإنسانية في السيرة النبوية وعدم تعويلها على الخوارق، عاداً هذا الإنكار تجاوزاً على البدايات التي أثبتتها كتب الصحاح(سيما البخاري ومسلم) وكتب السيرة والتاريخ، وطريقاً ممهداً لإنكار كل المعجزات التي تضمنها القرآن، سيما وأنه نص على معاجز الأنبياء التي كانت على الدوام مصدراً لتأييد وتأكيد صدق نبواتهم ورسالاتهم، وبالتالي فإن هذه الحادثة من إرهاصات النبوة ودلائل اعجازها، وإن كانت متقدمة على مرحلة البعثة، وهي وإن شذت عن المنحى الطبيعي والبشري في سيرة النبي فإن هذا لا يدعو لإنكارها!.

وكان(الجبري)في تعليقه على المستشرق سفاري الذي أشار لشككه بهذه القصة؛ لأنها من المعجزات التي يخطئها المؤرخون العرب بحياة محمد، قد حاول التفريق بين(مفهوم المعجزة= على أنها الأمر الخارق للعادة الذي يوقعه الله على يدي النبي أثناء نبوته لإقناع وتحدي من ينكرون نبوته) وبين(مفهوم الارهاصات= على أنها الخوارق التي تقع للنبي قبل بعثته)، وبحسب هذا التفريق نص الجبري على إنكار المستشرقين لهذه الحادثة وتسميتها بالمعجزة دليل على جهلهم بمصطلحات الفكر الإسلامي. وأخذ على المستشرق سفاري بأنه أخطأ في نقل اسم ابن حليلة السعدية الذي كان مرافقاً للنبي أثناء وقوع الحادثة، فإن سفاري نص على أنه(مسروح)وكان اعترض الجبري إن ابن سعد في الطبقات يقول إنه(عبد الله بن أبي ذؤيب) وقد أثار هذا الاكتشاف حماسة الجبري، فعقب بالقول: إن هذا صورة أخرى لاختلاط عقليات المستشرقين، وعدم قدرتهم التامة أو الاهتمام بتحرير المسائل، واتهم سفاري بأنه لم يذكر المصدر الذي أخذ عنه ذلك، وإنه كغيره من المستشرقين، واتباعهم كمحمد حسين هيكلي يعتمدون في تكذيب هذه الحادثة على أسانيد ضعيفة، وإنها إنما نسجت على وقع النص القرآني في سورة الانشراح، محاولاً التأكيد على صحة أسانيدها عبر الإحالة إلى نقلها في كتب الصحاح وغيرها من كتب الحديث ودلائل النبوة ومصادر السيرة والتاريخ!⁽⁶⁹⁾.

كما رفض(محمد أبو ليلة)تفسير المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون لهذه الحادثة على أنها أسطورة موضوعة، وأنها حُشرت في حياة النبي لتشير إلى سموه ورفعته وتميزه منذ الصغر، معولاً في ذلك على منهج التحليل النفسي والمنهج المقارن الذي يشير إلى إن بعض السحرة والكهنة في شمال ووسط آسيا وسحرة أستراليا كانوا أثناء تأديتهم

بعض الطقوس يشعرون بأن روحاً خارجية تستولي على بعض أعضاءهم الداخلية وتضع مكانها أعضاء أخرى، مرجحاً أن هذه التخيلات هي التي قادت اعداء محمد إلى اتهامه بالصرع. وأخذ الكاتب يفند غلط هذا الزعم المادي والماركسي- وهي عبارة طالما ردها في كتابه-، وإنه أراد قراءة الشخصية النبوية بمقتضى تحليلات فرويد النفسية وادعاء اصابته بنوبات الصرع والأزمات العصبية، محتجاً بأن النبي لم يكن ساحراً ولا كاهناً ولا صوفياً، وإن الله عصمه من آفات السحرة والكهنة والمشعوذة، ومن رعونات أهل الباطن والمتصوفة، مقيماً مرافعة مطولة جداً حول الكهانة والعرافة واختلافها عن النبوة، استدعى فيها ما استطاع من المصادر التاريخية الإسلامية والنصوص القرآنية⁽⁷⁰⁾.

ولكن (محمد أبو ليلة) يتغافل عن حقيقة مفادها أن النصوص التراثية هي من زودت رودنسون وغيره بمادتهم البحثية بهذا الشأن، فهي تتحدث عن حالات الإغماء التي كانت تصيب النبي، وحالات الخوف، والرعدة، والتعرق، وتغير لون وجهه، والغطيط كغطيط البكر (صوت كالمخنوق يتردد فيه النفس صاعداً إلى الحلق)، واحمرار العين، والنقل حتى أن ناقته لم تستطع حمله..، وهي مجملاً تشير إلى حالات نفسية وعصبية مصاحبة لنزول الوحي كما حكم بذلك (معروف الرصافي) في كتابه (الشخصية المحمدية)⁽⁷¹⁾.

كما اعتصم (عبد الله النعيم) في رده على (وات وبروكلمان) في تكذيب هذه القصة بالموروث التراثي الذي نقلها⁽⁷²⁾، وكذلك فعلت (أمل الشيبتي) في معرض ردها على المستشرق البريطاني ألفرد جيوم الذي أنكر هذه القصة، عاداً إياها مما نسج على وقع سورة الانشراح، وقد لجأت الباحثة لاجترار رأي السهيلي في هذا المقام من أن الحكمة في ذلك كانت لتنقية قلبه من مغمز الشيطان، وليظهر ويقدس من كل خلق ذميم، حتى لا يلتبس مما يعاب على الرجال، ولا يكون في قلبه شيء إلا التوحيد⁽⁷³⁾.

وحقيقة الحال إن كانت ردود المجادلين (المدافعين عن الحادثة) تؤكد شيئاً فهو أنها تعج باستحكام الإرث التاريخي على حساب العقل، وأن هذا الإرث اكتسب قداسته بالتواتر وبتضمينه المجاميع الحديثة (سيما كتب الصحاح) التي صارت هي الأخرى مقدسة لاحتفاظها بهذا الإرث، حتى في مناطقه الأكثر عتمة ووعورة، وبالتالي تلحظ العقل الإسلامي كلما حاصرت استنكارات المستشرقين وغيرهم يهرع للاعتصام بالتراث واجتراره واستهلاكه مراراً وتكراراً، من دون الأخذ بنظر الاعتبار أن المستشرقين يحكمون على هذا الإرث بالمجمل بأنه اسطوري ومختلق. وهنا تتصدع الظاهرة النقدية للاستشراق إلى حد السماجة والجدل الساذج، فضلاً عن ذلك فإن تلك الردود النقدية ينتهب بعضها بعضاً، ويأخذ بعضها عن بعض بحركة دائرية لا تمل من الالتفاف على نفسها، حتى لا تجد في

جديدها جديد. على أننا يمكن أن نعثر على أفضل المناقشات التي عقدت حول الموضوع، وأكثرها استفاضة وجدية في بحث المعطيات واستخلاص النتائج عند منصف الجزار في كتابه (المخيال العربي..)*.

لقد شغلت الحادثة مساحة واسعة من المروي التراثي في شتى حقول التدوين المتعلقة بحياة النبي (ص)، فهي ماثورة في كتب الحديث والتاريخ والسيرة والأدب (مجلد التراث التأسيسي)، ولكن تبقى كتب الحديث تكتسب الأهمية من بينها إذ حولت الحادثة من نطاق الأخبار والحكايات، ووسمتها بسمه الحديث النبوي- كما لاحظنا ذلك في معجزة النور المصاحب لولادته- وسنركز منها على (صحيح البخاري ومسلم) ثم نخرج على الحادثة في السيرة النبوية، فعن هذين الأصلين انبثقت جميع الصور النصية اللاحقة لها، والملاحظ على صورة الحادثة في (البخاري ومسلم) أنها تأتي بصور مختلفة في التفاصيل و الألفاظ، وهي منقولة عن أنس بن مالك⁽⁷⁴⁾، وهي ترد في سياق الحديث عن الإسراء والمعراج، وقد جاءت عند البخاري بصيغة واحدة، بينما جاءت عند مسلم بأربع صيغ مختلفة:

- يفيد نص البخاري بأن النبي (ص) بينما كان عند البيت بين النائم واليقظان، جاءه رجل بطست من ذهب ملأ حكمة وإيماناً، فشق صدره من النحر إلى البطن، ثم غسل البطن بماء زمزم، ثم ملأ قلبه حكمة وإيماناً، ثم عرج به إلى السماء⁽⁷⁵⁾.

- يفيد النص الأول عند مسلم بإبهام من قام بالعملية، ويذكر فقط قول النبي (ص): أتيت فانطلقوا بي إلى زمزم،

فشرح

عن صدري، ثم غسل بماء زمزم، ثم أنزلت⁽⁷⁶⁾.

- أما النص الثاني فينسب الفعل لجبريل (ع) فيذكر عن النبي (ص) قوله: أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه فشق عن قلبه، واستخرج القلب، واستخرج منه علقه، فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لامه، ثم أعاده في مكانه. وقال أنس بن مالك: كنت أرى أثر ذلك المخيط في صدره⁽⁷⁷⁾.

- يتشابه النص الثالث مع الثاني مع اختلاف في بعض الألفاظ وتقدير وتأخير فيها، لكنه يشير إلى أن العملية حدثت ليلة أسري به من المسجد الحرام، وإن الذين قاموا بها ثلاثة أشخاص⁽⁷⁸⁾.

- النص الرابع يحكي عن النبي (ص) أنه قال لبعض أصحابه: رج سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل، ففرج صدري، ثم غسله من ماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فخرج بي إلى السماء⁽⁷⁹⁾.

ومثلما اختلفت تفاصيل الحادثة وحيثياتها في كتب الحديث، فهي مختلفة في مصادر السيرة أيضاً، وهي منسوبة للنبي (ص) أيضاً الأولى ترد عند ابن إسحاق، وتتص على إن من قام بالعملية هما ملكين بهيئة

كركيين(طائر الكركي)معهما ثلج وبرد وماء بارد، فشرح أحدهما صدر النبي، ومج الآخر منقاره فغسله⁽⁸⁰⁾. أما الثانية: فنزل عليه رجلان عليهما ثياب بيض فشقا بطنه وغسلا قلبه، أما الرواية الثالثة فبتفصيلات أوسع: أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطست من ذهب مملوءة ثلجا، ثم أخذاني فشقا بطني واستخرجا قلبي فشقا، فاستخرجا منه علقمة سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه: زنه بعشرة من أمته فوزنني بهم فوزنتهم، ثم قال: زنه بمئة من أمته فوزنني بهم فوزنتهم، ثم قال: زنه بألف من أمته فوزنني بهم فوزنتهم، فقال: دعه عنك فو الله لو وزنته بأمته لوزنها⁽⁸¹⁾.

إن المقاربة بين متون الروايات تشير إلى الاختلاف في وقت وقوع الحادثة، ومكانها، وكيفيةها، والقائمين بها، إلا إنها تتفق على غسل القلب وتنقيته بماء زمزم أو الثلج، وهي ترمز إلى التطهير قبل الإقبال على تجربة التحول إلى السماء، فالخروج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب تطلب تهيؤاً مفارقاً، كما استوجب التواصل في دورة النبوة الواصلة بين إبراهيم ومحمد عن طريق التطهر غسلاً بماء زمزم، وليس أجدر من أن يقوم بذلك جبرائيل(ع)أو بعض الملائكة إشارة لسمو الحادثة وخصوصيتها⁽⁸²⁾.

وقد أشار منصف الجزار لمقاربة غاية في الأهمية بخصوص هذه الحادثة، وهي الاقتران بين(استئصال العلقمة وادخال خاتم النبوة)في اشارة تداولية لامتيازات النبوة، فهي تلمح لقصة سليمان وفقدانه لخاتم النبوة وكيف أخذه الشيطان من زوجته جرادة فخرج سليمان تائهاً، ومكث الشيطان يحكم بين الناس لمدة أربعين يوماً...، ثم جاء بنو إسرائيل ونشروا التوراة وأخذوا يقرأون، فطار الشيطان وسقط الخاتم في البحر، وبينما كان سليمان تائهاً تشاجر مع أحد الصيادين فضربه الصياد فلامه أصدقاؤه، ثم أعطوا سليمان سمكتين مما فسد عندهم، فبينما هو يغسلهما ليأكلهما وجد الخاتم في بطن إحداهما⁽⁸³⁾. والخاتم هنا يرمز إلى السلطة والسلطان والنفوذ والقدرة، وقد أرادت رواية شق الصدر التأكيد على حصول النبي على سلطتين، الأولى مدرجة في دائرة النبوة والانسلاخ عن البشرية، والثانية قائمة على الملك والسلطان والقيادة، وهي تريد الجمع بين كرامات ومعجزات الأنبياء السابقين، فعيى الذي كان محاطاً بالعناية الإلهية منذ الحمل ولحظة ولادته لن يتميز عن نبينا الذي سيستخرج منه حظ الشيطان منذ وقت مبكر وبأيدي رسل الله وملائكته، وسليمان الذي فقد خاتمه وفقد سلطانه سيتفوق عليه نبينا لأن خاتم النفوذ والقوة والسلطان قد أودعه الملاك في قلبه وستظهر علامته بشكل دائم على ظهره أو بين كتفيه(بشكل نتوء لحمي أو شعرات مجتمعة أو جلد متيبس)،وقد أجمل السهيلي الأخبار الواردة في صفته⁽⁸⁴⁾. أما الطست الذي أنزل مع الملك أو الملائكة فهو أحد المصايدق المادية للسكينة الواردة في قوله تعالى(قَالَ لَهُمُ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ)البقرة/248.بحسب ما تنص كتب التفسير

في تأويلها لمفردة السكينة (إنما هي طست من ذهب من الجنة كان يغسل فيه قلوب الأنبياء)⁽⁸⁵⁾. وعليه فإن الطست الذي كان في تابوت بني إسرائيل والذي غسلت به قلوب الأنبياء جرى استخدامه في غسل قلب نبينا، على أن ثمة نقطة جوهريّة أخرى هنا، وهي إن الأنبياء السابقين إنما غسلت قلوبهم في الظاهر (ظاهر قلوبهم على حد تعبير الحلبي)⁽⁸⁶⁾، بينما كان غسل قلب نبينا قد نفذ إلى العمق فغسل مادياً⁽⁸⁷⁾.

فضلاً عن ذلك يمكن أن ينظر إلى مرويّات شق الصدر من زاوية التاريخ، إذ يذكر أبو الفرج الأصفهاني أن أمية بن أبي الصلت الشاعر الجاهلي كان قد شق صدره في الجاهلية لأكثر من مرة في وقت واحد، إذ دخل في يوم من الأيام على أخته، فنام على سرير في ناحية البيت، فانشق جانب من السقف، وإذا بطائرين قد وقع أحدهما على صدره، ووقف الآخر مكانه، فشق الواقع على صدره فأخرج قلبه فشقه، فقال الطائر الواقف للطائر الذي على صدره: أوعى؟ قال: وعى. قال: أقبل؟ قال: أبى. قال: فرّد قلبه في موضعه فنهض، فأتبعهما أمية طرفه فقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، لا بريء فأعتذر، ولا ذو عشيرة فأنتصر. فرجع الطائر فوقع على صدره فشقه ثم أخرج قلبه فشقه فقال الطائر الأعلى: أوعى؟ قال: وعى. قال: أقبل؟ قال: أبى، ونهض فأتبعهما أمية بصره وقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، لا مال يغنيني، ولا عشيرة تحميني. فرجع الطائر فوقع على صدره فشقه ثم أخرج قلبه فشقه، فقال الطائر الأعلى: أوعى؟ قال: وعى. قال: أقبل؟ قال: أبى، ونهض فأتبعهما أمية بصره وقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، محفوف بالنعم، محوط من الريب. فرجع الطائر فوقع على صدره فشقه وأخرج قلبه فشقه، فقال الأعلى: أوعى؟ فقال: وعى. قال: أقبل؟ قال: أبى. ونهض فأتبعهما أمية بصره وقال:

لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، إن تغفر اللهم تغفر جمّا، وأي عبد لك لا ألما

قالت أخته: ثم انطبق السقف وجلس أمية يمسح صدره. فقلت: يا أخي، هل تجد شيئاً؟ قال: لا، ولكنّي أجد حرّاً في صدري. ثم أنشأ يقول:

ليتني كنت قبل ما قد بدا لي في قنان الجبال أرعى الوعولا

اجعل الموت نصب عينك واحذر غولة الدّهر إنّ للدّهر غولا⁽⁸⁸⁾

كما إن المستشرقين الذين فعلوا المنهج المقارن في بحث هذه المسألة يشيرون إلى حضور هذه القصة في تراث الشعوب الأخرى، إذ يدعي السحرة في أستراليا إن ملكاً يستحوذ عليهم فيشق بطونهم، ويثبت فيها نوعاً من الحجارة (Cristal de roche) تمنحهم القدرة على التنبؤ⁽⁸⁹⁾.

كما يجدر الانتباه مقدماً إلى اشتراك أسانيد الحادثة في (الصحيحين) بالانتهاء إلى أنس بن مالك الذي حاول جاهداً التأكيد بما روي عنه -على مكانته وقربه من النبي (ص)!؟- فقد شدد على أنه خدّم النبي لمدة (9-9-

10سنين) وهذا ما تشي به بعض عباراته التي ضمنت ترجمته (فخدمته تسع سنين، فما قال لشيء قط صنعته أسأت، أو بنس ما صنعت)⁽⁹⁰⁾، (خدمت رسول الله تسع سنين، فما أعلمه قال لي قط: هلا فعلت كذا وكذا، ولا عاب علي شيء قط)، (خدمت النبي عشر سنين، فما قال لي أف قط، ولا قال لشيء لم أفعله ألا كنت فعلت كذا وكذا، ولا لشيء فعلته لم فعلت كذا وكذا، لما يصنع الخادم)⁽⁹¹⁾.

فضلاً عن ذلك يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار السمة الغرائبية التي طبعت عدداً من الأحاديث المنسوبة لأنس ومنها ما أورده الحاكم النيسابوري أن أنساً قال: كنا مع رسول الله في سفر فنزلنا منزلاً، فإذا رجل في الوادي يقول: اللهم اجعلني من أمة محمد المرحومة المغفورة المثاب لها، فأشرفت على الوادي فإذا رجل طوله أكثر من ثلاثمائة ذراع، فقال لي: من أنت؟. فقلت: أنس بن مالك خادم رسول الله. فقال: أين هو؟. فقلت: هو ذا يسمع كلامك. فقال: فأته واقراه مني السلام وقل له: أخوك النياس يقرئك السلام، فأتيت النبي فأخبرته فجاء حتى لقيه فعانقه وسلم عليه ثم قعدا يتحدثان، فقال له: يا رسول الله إني إنما آكل في كل سنة يوماً، وهذا يوم فطري فأكل أنا وأنت، فنزلت عليهما مائدة من السماء عليها خبز وحب وكرفس، فأكلا وأطعماني، وصلينا العصر، ثم ودعه فرأيت أنه مر على السحاب نحو السماء⁽⁹²⁾.

وقد علق الذهبي على هذه الرواية بالقول: "فما استحيى الحاكم من الله يصح مثل هذا"⁽⁹³⁾. وفي لفظ: هو موضوع قبح الله من وضعه، وما كنت أحسب ولا أجوز أن الجهل يبلغ بالحاكم إلى أن يصح هذا"⁽⁹⁴⁾. وخرجها ابن الجوزي في الموضوعات. وقال: "هذا حديث موضوع لا أصل له"⁽⁹⁵⁾. وقال ابن كثير: "هذا حديث ضعيف بالمرة، والعجب أن الحاكم أبا عبد الله النيسابوري أخرجه في مستدركه على الصحيحين وهذا مما يستدرك به على المستدرك، فإنه حديث موضوع مخالف للأحاديث الصحاح من وجوه، ومعناه لا يصح أيضاً"⁽⁹⁶⁾. كما نقل الصالحي الشامي تكذيب العلماء للرواية وبيان وضعها⁽⁹⁷⁾.

على إن الحاكم النيسابوري لم يكن يريد من نقله للرواية تصحيحها فأسطوريتهما أظهر أدلة زيفها وكذبها، ولكنه كان يريد بيان أنها- بحسب الشروط الموضوعية لتخريج الأحاديث في صحيح البخاري ومسلم- كان من المفترض أن تخرج فيهما، فهي مستكملة لتلك الشروط بحسب عنوان الكتاب وموضوعه⁽⁹⁸⁾. وعلى أية حال فإن حادثة شق الصدر تمثل تجلياً واضحاً لتداخل التاريخي بالمقدس، لاستحضار المعجزة التي تفرض مفهوم التداول بين النبوات وتركيزها في المخيال الإسلامي.

3/ المقدس كمعضلة تاريخية: قصة الغرائيق بين النفي والإقرار:

بعد مدة قصيرة من مهاجرة المسلمين إلى

الحبشة عاد منهم (33 شخصاً) موزعين على عدد من بطون قريش، كبنو عبد شمس (عثمان بن عفان) وبنو أسد بن عبد العزى (الزبير بن العوام) وبنو عبد الدار (مصعب بن عمير) وهكذا بقية البطون القرشية وحلفائها. ولكن ابن هشام يكتفي بالقول أنهم رجعوا لما سمعوا بإسلام قريش دون أن يذكر سبباً لإسلامهم⁽⁹⁹⁾، ويظهر أنه قد تصرف بالنص الذي قدمه ابن إسحاق في تهذيبه لسيرته ربما لرفضه قصة الغرانيق التي على أساسها أسلم مشركي قريش، ففي إحدى القطع التي عثر عليها من سيرة الأخير ينص أن مهاجري رجعوا إلى مكة بعدما سمعوا بقصة الغرانيق، وإسلام أهل مكة، وذكر ذلك ابن سعد أيضاً⁽¹⁰⁰⁾. كما ذكرت القصة في جل المصادر التراثية الأخرى تلميحاً أو تصريحاً.

وتدعي قصة الغرانيق: أن النبي جلس في يوم من الأيام في مجلس قريش، وأخذ يقرأ عليهم آيات سورة النجم ﴿وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ...﴾ حتى بلغ قوله: أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، ألقى الشيطان كلمتين على لسان النبي وهما: تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى. ثم أكمل السورة وسجد فسجد معه مشركي قريش وفرحوا أشد الفرح لأنه ذكر آلهتهم بخير، وقالوا له: بما انك ذكرت آلهتنا بخير، وجعلتها شفيعة لنا فنحن نصدق بك ولن نعاديك بعد اليوم، فأنتبه عند ذلك النبي بأنه زاد على الآيات تلك الكلمات، فاعتم لذلك، وعند المساء نزل عليه جبريل وطلب منه أن يقرأ سورة النجم، فقرأ النبي فقال له جبرائيل: من أين جئت بهاتين الكلمتين؟. أنا لم أقرأهما عليك فازداد غم النبي وقال: قلت على الله ما لم يقل. فأوحى إليه الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلَقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الحج/52. وقد انتشر أمر هذه الحادثة فوصل خبرها لمهاجري الحبشة وإن أهل مكة أسلموا، فرجعوا إلى مكة، فلما وصلوا قريباً منها التقوا بجماعة فسألوهم عن الخبر، فأخبروهم أن النبي ذكر آلهة قريش بخير فأسلموا، ولكنه تراجع عن ذلك فعادوا لمعاداته، فاتفق أولئك المهاجرون على دخول مكة لرؤية أهلهم ثم الخروج منها مرة أخرى إلى الحبشة⁽¹⁰¹⁾.

في معرض رده على خوض المستشرقين وغيرهم حول هذه القضية يعلق (علي العربي) في كتابه (أضواء على كتب السيرة النبوية/الدار التونسية للنشر 1991م) بالقول: (وقد استغلوا قصة الغرانيق وخاضوا فيها لأنها توافق أهواءهم، في حين إن المسألة مكذوبة من أساسها، ونبه إلى ذلك ابن سعد قائلاً: إنها من وضع الزنادقة)، ولكن العربي لم يحل إلى ابن سعد، ولم يبين موضع تكذيبه لهذه القصة في طبقاته، وحقيقة الحال إن ابن سعد يورد

قصة الغرائق بأسرها، ولم يعلق عليها ولم يكذبها البتة⁽¹⁰²⁾، بل لعله يشير لوقوعها إذ ذكرها في معرض حديثه عن سبب رجوع المهاجرين من أرض الحبشة متفقاً في ذلك مع كتب السيرة.

ومن المرافعات الفارغة بهذا اللحاظ ما قدمه (محمد أبو ليلة) في رده على المستشرق مكسيم رودنسون الذي أشار إلى إن القصة واقعية، وإن النبي أدرك خطورة هذه الآيات على دعوته فاخترع فكرة كونها مما ألقاه الشيطان على لسانه، وإن كل الأنبياء السابقين تعرضوا لمثل هذا الاغواء بحسب آية أخرى وضعها (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ...) ثم إنه انتزع الآيات الشيطانية من القرآن، ووضع بدلها آيات أخرى مخالفة... وكانت إحدى مدافعات (محمد أبو ليلة) حول هذه المسألة أنها لم ترد في الأحاديث الصحيحة ولا الضعيفة، ولم ترد في الكتابات المبكرة للإسلام، ولم يذكرها ابن إسحاق وهو الحجة في كتابة السيرة النبوية ولم تظهر إلا في تاريخ الطبري⁽¹⁰³⁾. متغافلاً عن إن الأخير إنما نقلها عن ابن إسحاق، وإنها حذفت من سيرة ابن إسحاق بفعل تهذيب ابن هشام، وإن ابن سعد (وهو من المصادر التأسيسية) ذكر القصة بتمامها. فضلاً عن ذلك فإن ادعاء (محمد أبو ليلة) إن القصة لم ترد في الأحاديث الصحيحة يعوزه التثبت، بل إنه يتعمد التغافل عن إن (البخاري) في صحيحه نص على أن النبي قرأ سورة النجم وسجد فسجد معه المسلمون والمشركون على حد سواء⁽¹⁰⁴⁾. مما يعني أنه ذكر القصة بتصرف فحذف منها نص الآيات الشيطانية، وهذا ما أشار إليه صراحة شارحيه (ابن حجر)⁽¹⁰⁵⁾. و (العيني)⁽¹⁰⁶⁾، فقد نص صراحة على إن السجود الذي عناه البخاري في صحيحه متعلق بالآيات الشيطانية التي يذكر أن الشيطان ألقاها على لسان النبي (ص) في سورة النجم. كما أشار لذلك ابن الجوزي في كتابه (كشف المشكل من حديث الصحيحين)⁽¹⁰⁷⁾.

على أننا في هذه القصة نقع على الاحتمالية ومنهج الانتقاء من قبل المسلمين والمستشرقين على حد سواء، ففي الوقت الذي نجد المستشرقين ينكرون الأخبار والروايات التمجيدية بالنبي بدعوى أنها خيالية وأسطورية، نراهم يلهثون وراء الروايات التي تضع من قدره وتسيء إلى مقامه النبوي ويسلمون بها تسليماً مطلقاً كقصة الغرائق⁽¹⁰⁸⁾، فقد اعتمدوها في بحوثهم ودراساتهم، بل ورفعوا من شأنها حتى أن المستشرق (Regis Blachere = ريجيس بلاشير 1900-1973م) أدرج تلك الآيات المنحولة في ترجمته للقرآن، فجاء بأمر لم يسبقه إليه أحد، صادراً في ذلك عن بؤس الاستشراق، ولهته وراء كل ما يسند رؤاه، وإن كان على حساب الخيانة والتصرف في النقل، ومنهم من صفق للقصة عاداً إياها إعراض عن فكر التوحيد ودبلوماسية في التعامل، ودليل على خداع محمد وضعف صدقه برسالته⁽¹⁰⁹⁾. وزعم بلاشير إن القرآن الذي بين أيدينا سقطت منه تلك الآيات⁽¹¹⁰⁾. كما أقرها المستشرق (Andrae . 7 = تور أندري 1885-1947م)⁽¹¹¹⁾، وقال: إنها ذات أصل تاريخي ثابت وإن الآية (19) من سورة النجم: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ كان لها صيغة أخرى دالة على التقرب من العقائد الوثنية، ثم قوى محمد وجهته

التوحيدية في المرحلة المدنية بإضافة آيات لسورة النجم⁽¹¹²⁾ مثل الآية (23) ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾.

وعلى العكس من ذلك فإزاء التسليم المطلق من قبل كتاب السيرة المحدثين (المحاجين) بأخبار الخوارق والمعجزات على أنها إرهابات للنبوّة ودلائل عليها، نجدهم يعرضون صفحاً عن كل ما يغط الصورة النبوية شيئاً من قداستها، ولذلك أعرض الطهطاوي عن ذكر قصة الغرانيق⁽¹¹³⁾، وحاول محمد حسين هيكل في كتابه تنفيذ هذه القصة والمزاعم الاستشراقية حولها، مشيراً إلى أنهم يتبنونها وبشدة لتأكيد فكرة بشرية القرآن، وإن النبي تصرف ببعض الآيات مراعاة للمصلحة العامة وحرصاً على إسلام قومه، وأشار إلى إن المستشرق البريطاني (William Muir = وليم ميور 1819-1905م)⁽¹¹⁴⁾ يرى إن عودة المهاجرين من أرض الحبشة⁽¹¹⁵⁾ بعد ثلاثة أشهر فقط، رغم الترحيب وحسن الجوار الذي لقوه من النجاشي، هو من أظهر أدلة وقوع الحادثة، فلو لم يتناهى إليهم خبر الصلح بين محمد ومشركي مكة لما رجعوا إلى مكة حرصاً على الاتصال بأهلهم وعشائهم، وبطبيعة الحال كان محمد هو المبادر للصلح؛ لأنه الجهة الأضعف في المحيط المكي⁽¹¹⁶⁾.

قدم هيكل سببين لعودة مهاجري الحبشة، في معرض رده على المستشرق وليم ميور فقال: هذه الحجج التي يسوقها من يقول بصحة حديث الغرانيق، هي حجج واهية لا تقوم أمام التمهيص، فالمسلمون الذين عادوا من الحبشة إنما دفعهم إلى العود إلى مكة سببان:

أولهما: إسلام عمر بن الخطاب، وأنه كان من الشجاعة بحيث أعلن إسلامه أمام أهل مكة، وهو الذي كان قبل ذلك ممن يؤذون المسلمين بشدة، وأنه راح يقاتل قريش لوحده، وأنه لم يرض عن اختفاء المسلمين وتسليمهم في شعاب مكة لكي يؤدوا صلاتهم وأنه صلى عند الكعبة وصلى معه المسلمون وإن قريش أيقنت بعد إسلام عمر بن الخطاب أنها إن استمرت بإيذاء النبي (ص) والمسلمين معه، فإن ذلك سيثير حرباً أهلية لا يعرف مداها، ولا على من تدور دائرتها، فقد أسلم من قبائل قريش وبيوتها رجال قد تنور قبائلهم لقتلهم أو إيذائهم، وبالتالي رأت قريش المشتركة أن تهادن المسلمين وأن لا تؤذيهم. فوصلت أخبار هذه التطورات إلى الحبشة فعاد المهاجرون منها!.

أما السبب الثاني: فهي الثورة التي نشبت في الحبشة بسبب تعاطفه مع المسلمين وقبوله لما وصف به المسيح في القرآن بأنه عبد من عباد الله، فهم يعتقدون أنه ابن الله، ولم يرد المسلمون أن يصبحوا طرفاً فيها، أو أنهم خافوا على أنفسهم من عواقبها إذا ما انتصر الثائرون على النجاشي⁽¹¹⁷⁾.

كما اعتمد هيكل في رده للحادثة على ما ظنه من تكذيب ابن إسحاق المطلبي (صاحب السيرة) لها، فقد سئل أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (223-311هـ) أحد أشهر أئمة الحديث حتى أنه لقب بإمام الأئمة⁽¹¹⁸⁾

وله كتاب في رد قصة الغرائيق⁽¹¹⁹⁾. وكتاب في الحديث بعنوان (صحيح ابن خزيمة) سئل عن قصة الغرائيق فقال: هي من وضع الزنادقة⁽¹²⁰⁾.

لقد توهم هيكل وغيره بسبب تشابه الأسماء بأن هذا المسئول هو محمد بن إسحاق صاحب السيرة⁽¹²¹⁾. كذلك عول هيكل في رد القصة على اختلاف الألفاظ الواردة في روايات الآيات الشيطانية (تلك الغرائيق العلاء/ تلك الغرائقة العلاء/ وإنما لهي الغرائيق العلاء/ وأنهن لهن الغرائيق العلاء)، وهذا التعدد في الروايات يدل زيفها، فضلاً عن أن سياق الآيات لا يحتمل التناقض في أن تمدح تلك الآلهة وتذم⁽¹²²⁾.

ولعل الذي قدمه هيكل في رد الحادثة أكثر تهافتاً من الحادثة نفسها، ولو كان ميور حياً وقرأ رد هيكل عليه لآزدد تمسكه برأيه، فهيكلاً إنما ساير الرواية التاريخية التي حاولت رسم صورة بطولية ومحورية لإسلام عمر بن الخطاب، فروت عن عبد الله بن مسعود أنه قال: أسلم عمر بن الخطاب وكان رجلاً ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره، امتنع به أصحاب رسول الله وبحمزة حتى عازوا قريشاً، وما كنا نقدر أن نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر، فلما أسلم قاتل قريشاً حتى صلى عند الكعبة وصلينا معه، وإن إسلام عمر كان فتحاً وهجرته نصراً، وإمارته رحمة⁽¹²³⁾. وفي نص إن عمر عندما أسلم قاتل قريشاً لوحده (فبادروه فقاتلهم وقاتلوه حتى قامت الشمس على رؤوسهم) فلم يستطيعوا القضاء عليه حتى جاء العاص بن وائل السهمي وفض ما بينهم⁽¹²⁴⁾.

والملاحظ على الروايتين أنهما تحاولان اصطناع دور بطولي ومحوري في إسلام الرجل الذي جاء متأخراً بحسب النقل التاريخي، ولعلها محاولة تعويض لتأخره وممانعته السابقة ومشاركته في تعذيب بعض المسلمين، وضربه أخته وزوجها بسبب إسلامهما⁽¹²⁵⁾، وتشبي الرواية الأولى بأنها تنتمي لمرحلة خلافة عمر (13-23هـ)، أي بما يبتعد عن حادثة الغرائيق بأكثر من (20 سنة).

ولنا أن نسأل هيكل ومن قبله ابن إسحاق وابن هشام وغيرهما، هلا حال إسلام عمر بن الخطاب - إن كان بهذه القوة وبهذه الأهمية - دون أن تقاطع قريش النبي والمسلمين في مكة، وتحاصرهم في شعب أبي طالب، وتمنع عنهم أسباب العيش من مأكلاً وحاجيات وغيرها، حتى أضربهم بذلك أشد الضرر؟! وهلا حال دون تعذيب العائدين مما اضطربهم للرجوع مرة أخرى - كما تنص الروايات القائلة بعودتهم - ثم أين هو عمر بن الخطاب في أحداث الإسلام في مكة، وفيما بعدها فيما واجه من تحديات؟.

ثم إن السيرة تثبت وتنص صراحة على مواقف بمنتهى البطولة والجرأة لغيره من المسلمين في الوقت الذي لا تذكر له إلا تلك الدعوى، فهي تروي أن أول من جهر بالقرآن بمكة هو عبد الله بن مسعود فقد اجتمع المسلمون فيها فقالوا: والله ما سمعت قريش هذا القرآن يجهر به قط، فمن رجل يسمعها إياه؟. فقال عبد الله بن مسعود: أنا. فقالوا:

نخشاهم عليك. إنما نريد رجلاً له عشيرة يمنعونه من القوم إن أرادوه بسوء. فقال: دعوني فإن الله سيمنعني. فذهب فقرأ بعض سورة الرحمن أمام مشركي قريش، فقاموا إليه فجعلوا يضربون في وجهه، وهو يقرأ حتى بلغ منها ما شاء الله أن يبلغ. ثم انصرف إلى أصحابه وقد أثروا في وجهه، فقالوا له: هذا الذي خشينا عليك. فقال: ما كان أعداء الله أهون على منهم الآن ولئن شئتم لأذهب غداً وأفعل مثلها فقالوا: قد أسمعتهم ما يكرهون⁽¹²⁶⁾.

وروت أن الحمزة بن عبد المطلب(ع) جاهر قريشاً بإسلامه، ولطم زعيمها أبا جهل أمام مرأى ومسمع قريش، وذلك أن أبا جهل آذى النبي (ص) فرأت ذلك إحدى نساء قريش وكان الحمزة(ع) غائباً، فأقبل متوشحاً قوسه وكان إذا رجع من قنصه لم يصل إلى أهله حتى يطوف بالكعبة، وكان أعز فتى في قريش وأشد شكيمه. فلما مر بتلك المرأة، قالت له: يا أبا عمار لو رأيت ما لقي ابن أخيك محمد آفا من أبي الحكم ابن هشام، وجده ها هنا جالساً فأذاه وسبه وبلغ منه ما يكره، ثم انصرف عنه ولم يكلمه محمد، فاحتمل حمزة الغضب وخرج يسعى معداً لأبي جهل إذا لقيه أن يوقع به، فلما دخل المسجد نظر إليه جالساً في القوم، فأقبل نحوه حتى إذا قام على رأسه رفع القوس فضربه بها فشجه شجة منكراً، ثم قال: أتشتمه وأنا على دينه أقول كما يقول، فرد ذلك علي إن استطعت⁽¹²⁷⁾.

وروت أن أبا ذر الغفاري(رض) هو الآخر جاهر قريشاً بإسلامه، إذ طلب منه النبي(ص) لما أسلم أن يرجع إلى قومه ويدعوهم للإسلام فقال: والذي نفسي بيده لا صرخن بها بين ظهرائهم، فخرج حتى أتى المسجد فنادى بأعلى صوته: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. فقام القوم فضر به حتى أضجعه، وأتى العباس فأكب عليه. وقال ويلكم أستم تعلمون أنه من غفار وطريق تجاركم إلى الشام يمر بهم فأنقذه منهم، ثم عاد من الغد لمثلها فضربوه وثاروا إليه فأكب العباس عليه و أنقذه منهم⁽¹²⁸⁾.

فإذا كان لعمر بن الخطاب كما تدعي الرواية شكيمه لا يرام ما وراء ظهره، وأنه لما أسلم امتنع به المسلمون فهلا امتنع به من نُسب إليه خبر اعتزاز المسلمين بإسلام عمر وهو(عبد الله بن مسعود)، فقد ذكر إنه ممن هاجر الهجرتين إلى الحبشة؟!⁽¹²⁹⁾. بمعنى أنه عندما رجع من الحبشة تعرض لإيذاء قريش أو مضايقتها، ولم ينفعه إسلام عمر فاضطر للعودة إلى الحبشة مرة أخرى، فضلاً عن إن من دخلوا مكة- بحسب رواية عودة بعضهم- إنما دخلوها بحماية وجوار بعض الشخصيات المكية⁽¹³⁰⁾.

فضلاً عن ذلك فإن الإسلام- كما رأينا من خلال النصوص الأنفة الذكر- بات معلناً وجاهر به المسلمون قريش وطغيانها قبل إسلام عمر؟. أم أن الرواية تريد أن تسرق شجاعة عبد الله بن مسعود(رض) وحمزة(ع) وأبا ذر الغفاري(رض) وتنسبها لعمر بن الخطاب؟. كما حاولت أن تختلق لصاحبه أبي بكر قصة بطولة أو تحدي مشابهة للروايات السابقة، فروت على لسان ابنته عائشة أنه حين ضاقت عليه مكة وأصابه فيها الأذى، ورأى من تظاهر قريش على

رسول الله وأصحابه ما رأى استأذن رسول الله في الهجرة فأذن له. فخرج مهاجراً. حتى إذا سار من مكة يوماً أو يومين، لقيه ابن الدغنة فقال: أين يا أبا بكر؟ قال: أخرجني قومي وآذوني، وضيقوا علي. فقال له: ارجع فأنت في جوار. وكان لأبي بكر مسجد عند باب داره فكان يصلى فيه، وكان رجلاً رقيقاً إذا قرأ القرآن استبكى. فيقف عليه الصبيان والعبيد والنساء يعجبون لما يرون من هيئته، فمشى رجال من قريش إلى ابن الدغنة، فقالوا: إنك لم تجر هذا الرجل ليؤذينا!. إنه رجل إذا صلى وقرأ ما جاء به محمد يرق ويبكي وكانت له هيئة ونحو، فنحن نتخوف على صبياننا ونسائنا وضعفتنا أن يفتنهم، فاته فمره أن يدخل بيته يصنع ما شاء. فطلب من ابن الدغنة ذلك فقال أبو بكر: أرد عليك جوارك وأرضى بجوار الله؟. فرد جواره. فلقية سفيه من سفهاء قريش، وهو عامد إلى الكعبة فحثا على رأسه تراباً، فمر بأبي بكر الوليد بن المغيرة أو العاص بن وائل. فقال أبو بكر: ألا ترى ما يصنع هذا السفيه؟. قال: أنت فعلت ذلك بنفسك. فقال أبو بكر: أي رب ما أحلمك! أي رب ما أحلمك، أي رب ما أحلمك⁽¹³¹⁾.

فهلا امتلك هذه الشجاعة قبل أن يخرج وظل في مكة وتحمل الأذى أسوة بالنبي وباقي المسلمين، فحتى

مهاجرو

الحبشة لم يهاجروا إلا بعد أن أمرهم النبي(ص) بذلك. فإذا كان من البداية قد طلب الخروج من مكة بسبب إيذاء قريش، ولم يعد إليها إلا بعد أن أجاره ابن الدغنة، أليس من الغريب أن تأتيه الشجاعة فجأة، ويرد جوار ابن الدغنة عليه، ويجاهر قريش بإسلامه وقراءة القرآن؟! ويفترض من خلال نص الرواية(استأذن رسول الله في الهجرة) أنها حدثت بعد هجرة المسلمين إلى الحبشة، فالسيرة لا تذكره ضمن قوائم المهاجرين إليها. أي أننا على أعتاب السنة السادسة أو السابعة للهجرة، وفيها بدأ حصار الشعب. أفلم يكن من الأولى، والأشجع أن يبقى أبو بكر في مكة، و يشارك المسلمين محنتهم القادمة؟! ففي الوقت الذي يعود عثمان بن مظعون من تلقاء نفسه، ليشرك المسلمين محنتهم وجهادهم في مكة، نرى أبا بكر يستأذن النبي في الخروج منها نجاة بنفسه؟! وإن صحت هذه الرواية، فهي تغند جملة وتفصيلاً ما سبق وادعاه رواة السيرة بأن المسلمين عزوا وقوي جانبهم بإسلام عمر بعد هجرة الحبشة، وأنه لما أسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة وصلى معه المسلمون، فهذا أبو بكر لا يستطيع قراءة القرآن بباب داره- مع بعدها عن مكة عند منازل بني جمح- فضلاً عن أن يقرأه وسطها.

إن المقارنة بين ما قدمه هيكل وما قدمه هشام جعيط من ردود ومحاجبة للمستشرقين في تبني هذه الحادثة تنبئ عن البون الشاسع بين الفكرين في التعامل مع المعطيات التاريخية المؤسسة، فبينما يبرز انتشار الأول لما قرره الأقدمون واعتماده دونما مساءلة تذكر رغم اضطرابه ولا معقوليته وتداخله التاريخي، نرى الثاني يعالج المسألة بفكر نقدي حصيف يزهد بالإجابات الجاهزة التي تتاغم أهواء المحاججين، فيبحث المسألة وكأنه يواجهها لأول مرة فينحت

ردوده وكأنها قطعة من الحجر الأصيل⁽¹³²⁾. وسنكتفي من مناقشته بما يكشف عن استلاب المقدس التاريخي للعقل التمجيدي المأسور للتراث ممثلاً بهيكل، والعقل الذي اعتق من سلطة النص التاريخي وساءله بكل جرأة وتجرد حتى في بداياته ومسلماته ممثلاً بجعيط⁽¹³³⁾.

فبينما حاول هيكل تجاوز نص الآيات الشيطانية سريعاً، معولاً على عدم انسجامها مع السياق القرآني لآيات سورة النجم من حيث المدح والذم في المقام الواح، وانشغل في ترديد ما بثته المنظومة التراثية من أسباب لعودة بعض مهاجري الحبشة. نرى هشام جعيط يبحث عن أسباب تشكل تلك الآيات صادراً عن معطياتها الداخلية (نص الآيات الشيطانية) في تنفيذ تلبسها بالنص القرآني، مؤكداً على عدم حدوث (العودة من بعض مهاجري الحبشة) وتوهم أو إيهام السيرة بوقوع ذلك⁽¹³⁴⁾. وقد سجل ردوده بمجموعة من النقاط منها:

1/ الآيتان المنحولتان (تلك الغرائق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى) يتسمان بالركاكة الشديدة، قبالة سورة من أجمل سور القرآن وأكثرها متانة وأدقها صياغة. فهل عجز القرآن أن يأتي بوصف آخر غير كون الآلهة من نوع الطيور؟. ويبدو أنه جرى تأنيثها (شفاعتهم) لتتسجم مع الآية (27) ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى﴾. ثم ما معنى الشفاعة لأناس لا يؤمنون بالحساب؟.

يمكن أن نضيف على تحليل جعيط هنا إن دمع الآلهة الشركية المذكورة في السورة (اللات/العزى/مناة) بصفة الأنوثة إنما جاء لأنها عبارة عن صخور مقدسة، ف(اللات = صخرة مربعة في الطائف وسدنتها من بني ثقيف)⁽¹³⁵⁾ و(العزى = قيل شجرات مجتمعة وقيل صخرة بيضاء قرب مكة وقد خصتها قريش بالعبادة لقربها منهم)⁽¹³⁶⁾ و(مناة = صخرة لهذيل وخزاعة)⁽¹³⁷⁾.

إلا إن الإشكال يقع في تسميتها بالغرائق فما الرابط بين هذه الصخور الثلاث وبين (الغرنوق)؟! وهو طائر مائي أبيض اللون أو أخضر ويسمى ابن الماء، وهو نفسه الكركي⁽¹³⁸⁾، وقيل هو الناعم اللين من النبات⁽¹³⁹⁾. و يبدو أن الآيات المنحولة كانت تشير إلى الطائر بدلالة لفظة (العلا/الارتفاع). على أنه من المناسب أن نشير إن مكة منطقة صحراوية لم تألف طيور الماء ولذلك كانت جل معبوداتها من الحجارة لانسجام المعبود المادي مع البيئة المعاشة، وبالتالي فليس من السهل تتركز وتتأصل عبادة أو صورة الغرائق بهذا الشكل في المحيط المكي قبالة (اللات والعزى ومناة) مما يشير إلى إقحام الآيتين لاحقاً في مساق الآيات من صورة النجم. ولذلك لا يميل البحث إلى التعويل كثيراً على نص ابن الكلبي بأن قريشاً في الجاهلية كانت تطوف بأصنامها وتقول: (واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى)⁽¹⁴⁰⁾. إذ يبدو أنها محاولة لتجاوز تسرب تلك الآيات لمساق النص القرآني بحسب رواية السيرة بصورة سريعة وعلى دفعة واحدة. ولعل هذا ما تشي به عبارة محمد

بن إسحاق بن خزيمة بأن القصة من وضع الزنادقة⁽¹⁴¹⁾ أي أنها لا تنتمي لا لعصر الجاهلية ولا لعصر النبوة وصدر الإسلام.

2/ لعل مما يقوي هذا الزعم أن جعيط نص على إن عروة بن الزبير كان قد بعث برسالة لعبد الملك بن مروان (وهي رسالة قديمة ومن نوع الرسائل التأليفية في السيرة) تحدث فيها عن إيذاء قريش للمسلمين بعد أن مس القرآن آلهتهم سيما اللات، فقمعوا المسلمين وأذوهم فأمرهم النبي بالهجرة إلى الحبشة، وليس في هذه الرسالة ذكر لقصة الغرانيق ولا لرجوع المهاجرين⁽¹⁴²⁾.

ويمكن أن نضيف هنا إن الترتيب الزمني للأحداث (بالالتفات إلى رسالة عروة) يجعل القصة غير متماسكة ومضطربة زمنياً، فمن المعلوم إن المشركين قمعوا المسلمين بعد أن تعرض القرآن لآلهتهم (سيما اللات بحسب رسالة عروة أي من خلال سورة النجم) ولذلك أمرهم النبي بالهجرة إلى الحبشة، بمعنى أن الهجرة حدثت بعد نزول سورة النجم؟! ومن المتفق عليه في كل الروايات أن النبي عندما قرأ سورة النجم قرأها كاملة، وتدعي الروايات التي قالت بتضمينه للآيات الشيطانية في مساق السورة أنه بعد أن أتمها سجد وسجد معه المشركون لأنه ذكر آلهتهم بخير. في حين إن مساق الأحداث في روايات السيرة (التي ذكرت الحادثة) تنص على إن المسلمين كانوا متواجدين في الحبشة عند نزول سورة النجم، وبما أنها قرئت دفعة واحدة ثم جاء التصحيح في المساء من قبل جبريل، فهنا يجدر التساؤل: لماذا وصل خبر تضمين الآيات الشيطانية وسجود المشركين إلى مهاجري الحبشة ولم يصلهم معاتبه السماء وتصحيحها لمساق السورة على الرغم من أن الحداث وقعوا في وقت واحد، والأجدر أن يسمعوها بكليهما بل الأولى بالتصحيح، وبالتالي لا يعودون إلى مكة؟!.

3/ يسترجع جعيط ولكن بتحليل أكثر دقة ما قدمه السابقون من عبثية الربط بين الآيات من سورتي الحج (52-53) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۖ﴾، والإسراء (73-74) ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَجِدُكَ خَلِيلاً، وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ وبين سورة النجم وحادثة الغرانيق كما حاولت إقامة ذلك الروايات القائلة بالآيات الشيطانية، مشيراً إلى أن آيتي سورة الحج مدنية وهي تشير إلى المنافقين واليهود في المدينة ولا علاقة لها بمشركي مكة، أما آيتي سورة الإسراء فهي تشير إلى محاولة مشركي مكة اغراء النبي (ص) بالضغط عليه وعلى المسلمين واجتذابه إليهم، وإنه كاد يركن إليهم (وإن قليلاً) ولكن الله ثبته وعصمه منهم⁽¹⁴³⁾.

ويجدر أن نلمح هنا إلى مسألة جوهرية هامة، وهي إن الآيتين في سورة الإسراء تشير إلى محاولة المشركين اغراء النبي، بينما الآيات الشيطانية نسبت فعل التمويه والاغراء للشيطان؟! وهذا ما يقود لفك الترابط الذي حاولت عقده روايات السيرة بين الحادثة وآيتي سورة الإسراء. ويبقى أن نشير في ختام الحديث عن هذه القصة إنها عن محمد بن كعب القرظي (من يهود بني قريظة) وإن كان ابن إسحاق لم يذكر عن أخذ هذه القصة، ولكن الطبري الذي ذكرها عن ابن إسحاق بين طريق وصولها إليه. ومحمد القرظي متوفى عام (110هـ) عن عمر (87 سنة) أي أنه ولد عام (32هـ) وفي رواية أنه توفي بين (117-118هـ) وبذلك تكون ولادته عام (39هـ - 40هـ) وهناك رواية تقول أنه مات عام (108هـ) أي أن ولادته تتراجع لعام (30هـ)⁽¹⁴⁴⁾ وبالمجمل - على أقل تقدير - هناك (38 سنة) فاصلة بين ولادة الراوي و الحادثة المدعاة، فضلاً عن ذلك فإن الحادثة مكية ومحمد هذا من أهل المدينة، وفوق هذا وذاك هو ممن يروون عن أبي هريرة⁽¹⁴⁵⁾. ونعود لنقرر هنا إن المنظومة التراثية التي صاغت تأريخ مرحلة التأسيس، سيما نقلة هذه الحادثة كابن إسحاق وابن سعد والبخاري والطبري وغيرهم، لم يعنوا بالتثبت التاريخي فنقلوا الأخبار على علاتها وعواهنها، ولم يعيروا مصدر الرواية شيئاً من الأهمية مادامت تتضح بشيء من الخيال والغرائبية، وتقيد (في اللحظات الحاسمة) بالعناية والتسديد الإلهي للنبي (ص). أما المحدثون الذين أخرجتهم طروحات الاستشراق في عد الحادثة دليلاً على خدش مقام النبوة، وبشرية القرآن، فسارعوا لردّها وتكذيبها صادّرين بذلك - كما المستشرقين - عن انتقائية في التعامل مع الموروث حيثما يخدم التوجه المطروح.

4/ التأويل وأثره في صناعة المقدس (أمية النبي والإعجاز):

وصف النبي في النص القرآني بأنه أُمِّي، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي

النُّورَةِ وَالْإِنْجِيلِ...﴾، وقال تعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ...﴾ الأعراف/157-158. وقد شكلت أمية النبي محوراً مهماً من محاور الجدل الإسلامي النصراني منذ القديم⁽¹⁴⁶⁾ منذ أن استقر في الوعي الإسلامي إن مفهوم الأمي المذكور يحيل إلى معنى الجهل بالقراءة والكتابة، وإنه معجزة من معاجز النبي⁽¹⁴⁷⁾ تأويلاً لقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَزَّتَابِ الْمُبْطِلُونَ﴾. العنكبوت/48. على الرغم من أن بعض الروايات تشير إلى معرفته بالكتابة والقراءة وممارسته لها، كما في الحديثية⁽¹⁴⁸⁾ وفي أيام مرضه⁽¹⁴⁹⁾ وطبيعة عمله بالتجارة التي لاشك كان معها يعرف لغة الأرقام وتتطلب عادة أن يكتب بعض الأشياء. ومن الغريب في هذا المقام أن المفسر والفقهاء والأديب أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)⁽¹⁵⁰⁾ الذي ذهب إلى إن النبي عرف القراءة

والكتابة بعد نبوته قد شنع عليه علماء الأندلس في زمانه ورموه بالزندقة، وأن الذي قاله يخالف القرآن حتى قال قائلهم:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتب

فجمعهم الأمير للمناظرة فغلبهم الباجي، وقال للأمير: هذا لا ينافي القرآن بل يؤخذ من مفهوم القرآن، لأنه قيد النفي بما قبل ورود القرآن فقال (وما كنت تتلو من قبله..)، وبعد أن تحققت أميته وتقررت بذلك معجزته وأمن الارتياح في ذلك، فلا مانع من أن يعرف الكتابة بعد ذلك من غير تعليم فتكون معجزة أخرى⁽¹⁵¹⁾.

يتابع المسلمون المحدثون آراء الأقدمين في التشديد على جهل النبي بالقراءة والكتابة بناء على المعطيات ذاتها، فيُنكر (محمد أبو ليلة) في كتابه (محمد بين الحقيقة والافتراء..) على المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون قوله: إن المسلمين قد بنو وهمهم في عدم معرفة محمد بالقراءة والكتابة على تفسير خاطئ لكلمة قرآنية (النبي الأمي). عداً هذه العبارة من المستشرق فرية يجب التصدي لها، فعقب بالقول: إن دعوى رودنسون معرفة النبي بالقراءة والكتابة تأثراً بالحركة العلمية في البيئة التي كان يعيش بها، فإنه لم يكن يوجد في مكة بيئة علمية يتأثر بها النبي، ولم تكن القراءة والكتابة بالمعرفة الرائجة عند العرب حتى يتعلمها النبي بسهولة كما يتخيل الكاتب الفرنسي. ولو تعلمهما النبي لأخبرنا الله ورسوله بذلك فالعلم والتعلم شرف وكمال... وهو لا يتعارض مع النبوة فكل الأنبياء تقريباً بعثوا قارئين كاتبين ولم يقدح ذلك بنبوتهم. ثم استدل بأن الله نفى المعرفة بالكتابة والقراءة عن النبي في قوله (ما كنت تتلو من قبله...) وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ...﴾. الشورى/52. وهذا - بحسب أبو ليلة - ينفي بالكلية وجود بيئة علمية أو دور تعليمية في مكة كما يزعم المستشرقون⁽¹⁵²⁾.

كما رفض (جواد علي) تبني المستشرقين لفكرة معرفة النبي بالقراءة والكتابة على الرغم من استشهاده بالمقاربات الحصيفة والعلمية التي عقدها بعض المستشرقين بين لفظة (الأمي/الأميين) في العربية وما يقابلها في اللغات السريانية و العبرانية كلفظة (أموت ها عولام = *Ummot ha Olam*) التي كان يطلقها العبرانيون على غيرهم ويقصدون بها الوثنيين، ولفظة (اميثا = *Ummetha*) التي تعني الأمة والجماعة في السريانية وغيرها من الألفاظ⁽¹⁵³⁾. وكان التأرجح في المسألة بادياً على موقف (محمد عزة دروزة) في كتابه (سيرة الرسول (ص)) - صور مقتبسة من القرآن الكريم⁽¹⁵⁴⁾، فلا نكاد نخرج من مناقشته بتبني أحد الرأيين وإن كان يميل لمسيرة الجهل بهما⁽¹⁵⁵⁾.

يقرر الباحث التونسي (عبد المجيد الشرفي) في كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري) أننا لا نعرف على وجه الدقة كيف فهمت الأجيال الإسلامية الأولى (أمية النبي)، لأن الوثائق التي

وصلتنا إنما تعكس آراء مسلمي القرن الثالث وما بعده، ولا يمكن الاطمئنان إليها في فهم تصور مسلمي القرن الأول أو الجيل الأول من المسلمين لافتاً النظر إلى أن اليهود كانوا يقسمون البشر إلى صنفين (اليهود/شعب الله المختار) و(الأمم الشعوب الأخرى/الأميين) وكانت النظرة الاستعلائية من جانب اليهود تسود هذا التصنيف، فلما ظهرت دعوة الإسلام وكان نبيه من غير بني إسرائيل، ووجه دعوته للناس كافة (اليهود/الأميين) على السواء فلا شك أن اليهود الذين خاطبهم القرآن بالآيات التي تذكر الأميين كانوا يتبنون النظرة التي ترفض النبوة في غيرهم⁽¹⁵⁶⁾. وهذا ما يشي به قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾. (آل عمران/75).

إن نفي معرفة النبي بالقراءة والكتابة بحسب المعطيات التي تنبأها المجادلون لا تبعد عن كونها احتكار لتأويل النص و إخضاعه لمزاجية خاصة، فالآية القرآنية (مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِمِيمِنِكَ..) لا تنفي عدم معرفة أو تمكن النبي من القراءة والكتابة إنما تنفي عدم قيامه بذلك، وهي بهذا اللحاظ منسجمة مع عدم اطلاع النبي على كتب أو شرائع سابقة، فخصوصية لفظتي التلاوة و الكتاب كإنما تحيل إلى جنس معين من الكتب وهي الكتب الدينية أو التشريعية. كما إن لفظة (الأمي/الأميين) وتفسير المسلمين لها بمعنى الجهل بالقراءة والكتابة قد حاد عن المقصد القرآني الذي كان يتغيا كسر احتكار النبوة الذي ادعاه اليهود، وتأهيل من وسموهم ب(الأميين) إلى أن يكون منهم نبي فيكونون متساويين معهم⁽¹⁵⁷⁾!، فبالاحتكام لظاهر الآيات القرآنية: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ..﴾ وقوله تعالى: ﴿فَأَمْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ.. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ يكون وصف النبي بالأمي مخصوص ب(التوراة والإنجيل) دون غيرهما بحسب الآية الأولى، ويكون كل غير أهل الكتاب أميين لا يعرفون القراءة والكتابة بحسب الآية الثانية، وهو ما يتعارض مع الواقع التاريخي من إن العرب وأهل مكة خصوصاً كان فيهم من يكتب كالإمام علي(ع)⁽¹⁵⁸⁾. بل إن ملازمة الأخير للنبي منذ صغره، وعدم الإشارة إلى أنه تعلم الكتابة من أحد لتفضي إلى خيارين لا ثالث لهما، فإما أن يكون علمه النبي، وإما أن يكون تعلمها أو بقدراته الذاتية؟! وبمقتضى قاعدة الظاهر يكون أساس المفاضلة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾. آل عمران /20. غير بليغ وغير دقيق وهذا ما يستحيل في القرآن فمن مقومات اعجازه البلاغة والدقة؟!، فعند المقارنة بين شخصين أو فئتين لابد من توفر وجه مقارنة موحد، بمعنى صفة أو ميزة يتوافر عليها طرفا المقارنة، ولكن بنسب متفاوتة ليصح وجه المقارنة على أساس امتلاكها بنسبة أكبر عند هذا الطرف أو ذاك؟!، فلا نقول لفلان أنت أفضل من فلان لأنك

شجاع وهو بخيل، أو لأنك نحيف وهو جبان، أو لأنك مؤمن وهو لا يعرف القراءة والكتابة. وفي الآية كان مقياس الأفضلية هو التسليم لله في حين كان المتفاضلون هم: (النبي والمسلمون/الذين أوتوا الكتاب/الأميون)!. فما وجه الربط بين (الذين عندهم كتاب=دين) و بين (الأميين=الذين لا يعرفون القراءة والكتابة) وبين (النبي والمسلمين) إلا أن يكون معنى (الأميين=الذين ليس لهم كتاب=دين سماوي)؟! وهو حال العرب عموماً قبل عصر البعثة النبوية، وهو ما تشي به مقارنة ابن إسحاق بين العرب واليهود في سيرته⁽¹⁵⁹⁾.

طالما استأنس البحث بتحليلات وآراء المفكر والمؤرخ هشام جعيط الحصيفة، وهو يقرر في هذه الموضوع إن مقابلة أمية النبي بمعنى جهله القراءة والكتابة إنما هو تأويل لاحق للكلمة، فمفهومها القرآني في عصر النزول لم يكن يعني الجهل بهما، وهكذا فسرهما المسلمون الأوائل. وهي إنما فسرت بهذا الشكل لاحقاً لتكون سلاحاً ضد اليهود والمسيحيين وغيرهم من أهل الملل لا ضد مشركي قريش. فضلاً عن ذلك فإن تأويل الأمر في سورة العلق (اقرأ) بمعنى قراءة نص وجواب النبي (ما أنى بقارئ) على أنه ليس برفض للقراءة وإنما إعلام بجهل القراءة بالمعنى المعتاد، فيه تعسف كبير في تأويل النص، فالمقصود هو التبشير الشفوي بما سيكون القرآن وتلاوته على الغير وتبليغه⁽¹⁶⁰⁾. وبين أن المسألة لا تحتاج إلى الجدل الطويل فالنبي الأمي يعني النبي المبعوث من غير بني إسرائيل بحسب وسمهم لغيرهم بالأميين، معولاً في ذلك - كما جواد علي - على المقاربة بين لفظة الأميين العربية وما يقابلها في العبرية، وعلى السمات الذاتية لشخصية النبي من ذكائه الوقاد ونبوغه وعبقريته وسرعة حفظه، وعلى أن القرآن لم يقطع بجهله للقراءة والكتابة، وعلى أن تفسير اللفظة بالجهل بالقراءة والكتابة كان يريد انتزاع الاعتراف بالهية القرآن⁽¹⁶¹⁾.

صفوة القول إن تبني النقد الإسلامي لمعنى أمية النبي بأنه الجهل بالقراءة والكتابة، لم يستطع دفع الحجج والطروحات الاستشراقية القائلة بمعرفته بذلك، بل إنه يقدم في هذا اللحاظ مرة أخرى نقداً واهياً وركيكاً ومتصدعاً إلى أبعد الحدود لأنه يصر على الإمساك بتأويل النص القرآني وحشره بتعسف واضح في إطار المقدس التاريخي، فالقول بأمية النبي بمعنى الجهل بالقراءة والكتابة إنما أنتجها عصر التدوين لا عصر الرسالة ولا العهد القريب منه، فقد غابت المعطيات التاريخية التي تشير إليه خلالهما بل رجحت خلافه.

5/ استحكام الموروث (النبي والنساء - النقد والتبرير):

في رده على (المشهرين) كما يسميهم قال العقاد في كتابه (عبقريّة محمد): "قال لنا المستشرقين إن تسع زوجات

لدليل

على فرط الميول الجنسية قلنا إنك لا تصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية *Undersexed* لأنه لم يتزوج قط فلا ينبغي أن تصف محمداً بأنه مفرط الجنسية *Oversexed* لأنه جمع بين تسع نساء⁽¹⁶²⁾. وتتلخص مآخذ المستشرقين على النبي(ص) في هذه الموضوعات باتخاذ تسع زوجات، وزواجه وهو بعمر الخمسين بصبية بعمر التاسعة(عائشة) وزواجه من زينب بنت جحش بعد طلاقها من ربيبه(ولده بالتبني) زيد بن حارثة وإقرار هذا الزواج بنص قرآني يفترض المستشرقون إن النبي وضعه لتمرير هذه القضية⁽¹⁶³⁾ وهكذا شكلت هذه القضية مادة خصبة طالما توسل بها الوعي الغربي لوصف الإسلام بأنه دين حسي وشهواني، والتشديد على أن نبيه هو من كان السبب في ذلك⁽¹⁶⁴⁾. وظل الوعي الاستشراقي والأوربي يوجه للنبي تهمة الشهوانية والتلذذ فوسمه بأنه أباح لنفسه(الرخص الجنسية)⁽¹⁶⁵⁾. وإنه بحسب هنري لامنس(غليم= *Libidineux*)⁽¹⁶⁶⁾ وإنه(فحاش مسن)⁽¹⁶⁷⁾.

ولعناية الوعي الاستشراقي بتهمة الشهوانية منح المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون مساحة واسعة من كتابه(مجد)

لتحليل حادثة الأفك وزواج النبي من زينب بنت جحش، وهو في تحليله هذا لا يخرج عن اطار الحكم المسبق المتداول في الوعي الغربي بأن النبي رجل مفرط بحب النساء وممعن في اللهث وراء شهوانيته، وبحسب(*Montgomery Wat*=مونتغمري وات 1909-2006)⁽¹⁶⁸⁾ فإنه هو من أرسى بالتالي نظام تعدد الزوجات الذي اعتبره الوعي المسيحي خطأ وبدعة مجدية بامتياز⁽¹⁶⁹⁾.

وتشكل مسألة الزواج من السيدة عائشة بعمر تسع سنوات والزواج من السيدة زينب بنت جحش زوجة زيد بن حارثة ربيب النبي(ص) هما الأساس الأول والأخير لهذه الموضوعات. فكان وما زال الزواج بعائشة بهذا العمر-حسب الموروث الإسلامي- يفتح باباً للطعن بالنبي وإنه جعل من زواج القاصرات سنة إسلامية، ولعل هذا ما نلمسه في عبارة المستشرق بودلي بأن كثيراً من المؤرخين لاموا محمداً على هذا الزواج الذي جمع بينه وهو كهل وبين عائشة وهي طفلة⁽¹⁷⁰⁾. كما نلمس هذ الشعور في انفعال الدكتور(بنت الشاطئ)وهي تناقش هذه المسألة، معولة على أن معاصري النبي لم حتى من أعداءه وخصومه لم يطعنوا به لهذا الزواج، ثم إنها تقول: وماذا عساهم أن يقولوا؟. هل ينكرون أن تخطب صببية كعائشة؟، لم تتجاوز السابعة من عمرها على أبعد تقدير؟. أو ينكرون ان يكون زواج بين صببية في سنها وبين رجل اكتهل وبلغ الثالثة والخمسين؟. وأي عجب في هذا؟. وما كانت أول صببية في تلك البيئة تزف إلى رجل في سن أبيها، ولن تكون أخواهن؟. ثم راحت تقيس هذا الزواج على زواج عبد المطلب من هالة وهي بعمر آمنة، وزواج عمر بن الخطاب وهو شيخ من أم كلثوم وهي أصغر منه بكثير، وعرض الأخير على أبي بكر أن يتزوج ابنته حفصة مع فارق السن بينهما. ثم قالت: لكن نغراً من المستشرقين يأتون بعد نحو ألف وثلاثمائة عام

من ذلك الزواج، فيهدرون فروق العصر والبيئة، ويطيلون القول بما وصفوه بأنه (الجمع الغريب بين الزوج الكهل والطفلة الغريبة العذراء) ويقيسون بعين الهوى زواجاً عقد في مكة قبل الهجرة بما يحدث اليوم في الغرب المتحضر، حيث لا تتزوج الفتاة عادة قبل سن الخامسة والعشرين، وهي سن تعتبر حتى وقتنا هذا جد متأخرة في الجزيرة العربية⁽¹⁷¹⁾. وأشار العقاد أيضاً لمغامز المستشرقين بالنبي من خلال هذا الزواج⁽¹⁷²⁾.

كما تجرد الدكتور (محمد رمضان أبو بكر محمود) الأستاذ المساعد بجامعة الأزهر وجامعة حائل السعودية للرد على الآراء الرافضة لزواجها بهذا السن والتي أثارت الرأي العام مؤخراً، وذلك في مؤتمر (الانتصار للصحيحين) الذي عقد في (كلية الشريعة بالجامعة الأردنية يومي 14-15/7/2010م)، وذلك في بحثه (رواية الصحيحين لعمر السيدة عائشة عند زواجها بالنبي (ص) بين صدق الحقيقة وافتراء المشككين). ووضح من عنوان البحث أن الباحث كان مأخوذاً في الدفاع عن الصحيحين وروايتهما في ذلك، فحشد ما استطاع حشده من الحجج والمجادلات لإقرار رواية الصحيحين وتقنيده الآراء المعارضة لها سيما آراء العقاد⁽¹⁷³⁾ وحسين مؤنس⁽¹⁷⁴⁾ وعبد المنعم الحفني⁽¹⁷⁵⁾ وغيرهم ممن رفضوا روايتها أن يكون النبي تزوجها وهي بعمر تسع سنوات.

إن المدافعة الانفعالية عن رواية ما سمي بالصحيحين، وما اعتبر منقبة للسيدة عائشة بأن النبي تزوجها وهي صغيرة السن بحسب ما ورد من إنه جاء إلى بيتهم وكانت هي تلعب بأرجوحة مع صديقاتها، فأنزلتها أمها (أم رومان) من الأرجوحة وهي تبكي، فأدخلتها على النبي بعد أن غسلت وجهها، فواقعها النبي في بيت أبيها وكانت حينها بعمر (9 سنوات)⁽¹⁷⁶⁾ وأنها زفت إليه ولعبها معها!⁽¹⁷⁷⁾ وإنها كانت تحتفظ ببعض الدمى أو العرائس (بنات عائشة) حتى السنة (8هـ)⁽¹⁷⁸⁾ وإن النبي كان ينسبط لها ويرضى بلعبها بالبنات، ويرسل إليها صواحبها حتى يلعبن معها⁽¹⁷⁹⁾. وأنها كانت أحب أزواجه له وأكثرهن حظوة عنده وما شابه مما كانت تشيعه هي وتفخر به من أنها صغيرة السن مقارنة بأزواج النبي لأخريات ونساء قومها، وهو مما يعجب النساء اظهاره والحديث به وقد سماه العقاد (سن الأنوثة الخالدة)⁽¹⁸⁰⁾.

حقيقة الحال إنها مدافعة قديمة جداً وليست بالجديدة، ولعل هذا ما تشي به عبارة ابن كثير: تزوجها وهي ابنة ست سنين وبني بها وهي ابنة تسع ما لا خلاف فيه بين الناس وقد ثبت في الصحيحين وغيرها⁽¹⁸¹⁾. إن التمسك بهذا الموروث ومحاولة تبريره (قديماً وحديثاً) ينبئ عن استحكام المقدس التاريخي في العقلية المدافعة، وفرضه الخيارات التي ينتجها حيثما وجدت انتظامها وفق المعطى الأيديولوجي الذي يتبناه المدافع وإن كان على حساب حقائق أخرى أكثر أهمية وأكثر وضوحاً، فالمسألة هنا فضلاً عن أنها لا تُعد منقبة وتميزاً للسيدة عائشة، بل على العكس هي مما يسيء للنبي ولها وللإسلام على حد سواء، نجد العقل النقديسي لموروث ما سمي بالصحيحين لا يعبأ بهذه الحقيقة

فينتصر للصاح على حساب النبي وعائشة والإسلام؟!، فهو لا يستطيع ابصار صورة النبي إلا من خلال هذه النصوص المقيدة للعقل والتفكير، والتي تمارس على الدوام مهمة الاخضاع الفكري القسري للعقل الإسلامي، عبر المركزية التي منحت لها لاحقاً.

إن محاولة تبرير هذا الزواج يقدم- تجاه المنظومة الاستشراقية الطاعنة- مجادلة مخجلة وسمجة إلى أبعد الحدود، بل يسهم في تعميق رؤاها ومطاعنها، فضلاً عن أنه يصدر عن انتقائية تامة في التعامل مع الخيارات التاريخية المطروحة، فهو يغفل عن عمد الروايات القائلة بأن عائشة كانت أكبر من هذا السن بكثير عند زواجها، فقد نص ابن عبد البر على أنها أسلمت بدعوة أبيها وهي صغيرة⁽¹⁸²⁾ مما يعني أنها ولدت قبل البعثة؟! ونُص على أن جميع أولاد أبي بكر ولدوا في الجاهلية: تزوج أبو بكر في الجاهلية قتيلة ابنة عبد العزى فولدت له عبد الله وأسماء، وتزوج في الجاهلية أم رومان فولدت له عبد الرحمن وعائشة، فكل هؤلاء الأربعة من أولاده ولدوا من زوجتيه اللتين سميانهما في الجاهلية⁽¹⁸³⁾. و نُص على أن عائشة كانت أصغر من أختها أسماء بـ(10 سنوات) وإن أسماء ولدت قبل الهجرة بـ(27 سنة) وتوفيت عام(73هـ) عن مائة سنة⁽¹⁸⁴⁾. وعلى هذا تكون عائشة قد ولدت عام البعثة أو قبلها بقليل، فيكون عمرها عند زواجها بالنبي في السنة الثانية للهجرة(15 سنة). ونُص على أنها أسلمت في السنة الرابعة للبعثة قبل خروج النبي من دار الأرقم بن أبي الأرقم وهي صغيرة⁽¹⁸⁵⁾. ومن المتفق عليه أيضاً أنها كانت مخطوبة لجبير بن مطعم، وأن أبا بكر قال للنبي حين خطبها: دعني أسلمها منهم. فيا ترى كم كان عمرها حين خطبت لجبير بن مطعم؟! فمن المعلوم أن جبير بن مطعم كان سيداً لوحشي الذي قتل حمزة في معركة أحد وهو من أمره بذلك وكافأه على فعله بأن أعتقه⁽¹⁸⁶⁾. أي أنه كان كبيراً بالسن وكان مشركاً إذ أسلم يوم الفتح⁽¹⁸⁷⁾. فكيف يجوز لأبي بكر أن يعطي ابنته المسلمة لكافر على فرض أنها- بحسب رواياتها- ولدت في السنة الرابعة للبعثة أي أنها ولدت في بيت مسلم؟! صفوة القول إننا نقع مع هذه الموضوعية على بنس الظاهرة النقدية للآراء والمطاعن الاستشراقية التي أحسنت استغلالها من المنظومة التراثية الإسلامية، وذلك لإصرار المجادلين على التمسك بقراءة موهومة للموروث، لا لشيء إلا لأنه وارد في الصحيحين أو مروي عن السيدة عائشة أو غيرها من الصحابة؟!.

وكذلك هي التبريرات والتمسك بالموروث في مسألة زواج النبي من السيدة زينب بنت جحش، إذ خصص

هيكلاً

لفصل السابع من كتابه(حياة محمد) لأزواج النبي مركزاً على زواجه من زينب بنت جحش و تقولات المستشرقين بخصوصها بأنه انقلب من محمد الداعي إلى التوحيد والقناعة والزهد والرغبة عن شهوات هذه الدنيا إلى رجل شهوة يسيل منظر المرأة لعابه ولا يكفيه ثلاث نسوة في بيته(سودة /عائشة/حفصة)فيتزوج بثلاث غيرهن(زينب بنت

خزيمة/أم سلمة/زينب بنت جحش). ولا يكفيه بأن يتزوج ممن لا بعولة له، بل يشغف حباً بزينب بنت جحش و هي تحت مولاه زيد، لأنه مر ببيت زيد وهو غائب فاستقبلته زينب وكانت في ثياب تبدي محاسنها، فوقع منها في قلبه شيء لجمالها، فأخذ يردد (سبحان مقلب القلوب) ورأت زينب في عينيه وهج الحب، فأعجبت بنفسها وأبلغت زيدا بما سمعت، فذهب إلى النبي وعرض عليه استعداده لتطليقها، فقال له: أمسك عليك زوجك واتق الله، لكن زينب لم تحسن عشرته بعد ذلك فطلقها، وأمسك محمد عن زواجها وقلبه مشغول بها، حتى نزلت الآيات من سورة الأحزاب ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ..﴾ فتروجها محمد فأطفاً لاذع حبه ومتوهج غرامه. ويطلق المبشرون والمستشرقون لخيالهم العنان حين يتحدثون في هذا الموضوع، حتى يصور بعضهم زينب ساعة رآها النبي وهي نصف عارية أو تكاد، وقد انسدل ليل شعرها على ناعم جسمها الناطق بما يمكنه من كل معاني الهوى، ويذكر آخرون أنها كانت ممددة على فراشها في ثياب نومها، فعصف منظرها بقلب هذا الرجل الشديد الولوج بالمرأة ومفاتها. وأمثال هذه الصور التي أبدع الخيال كثير، تراه عند (ميور/درمنغم/واشنطن إرفنج/لامنس) وغيرهم من المستشرقين والمبشرين، ومما يدعو للأسف أن هؤلاء جميعاً اعتمدوا على ما ورد في بعض كتب السيرة والتفسير⁽¹⁸⁸⁾. وأضاف إنه يمكن الإجابة على هذه المطاعن والروايات بأن ذلك من خصوصية النبي، وهي لا تطعن بنبوته ورسالته، فالقوانين التي تجري على الناس لا سلطان لها على الأنبياء والعظماء، كما لم يطعن بنبوته موسى قتله لذلك القبطي من غير حرب ولا شبه حرب، وكما لم يطعن بعيسى ومريم أنها حملت به خارج نواويس الطبيعة وسننها وبالتالي فإن محمد سما أن يخضع لقانون المجتمع كما هو حال كل عظيم⁽¹⁸⁹⁾.

كما استعاد هيكل حجة اقتصاره على الزواج بخديجة طيلة شبابه، وأضاف أن تعد الزوجات كان أمراً طبيعياً في المجتمع حينها، وأشار إلى أن زيجاته تلك كانت بدافع الحصول على الذرية (الولد الذكر) فقد كانت نفسه تهفو كأي إنسان للحصول على ولد يحمل اسمه، وأشار إلى أن بعض نساءه لم تكن جميلة كسودة بنت زمعة، أما عائشة وحفصة فكانتا ابنتي وزيريه، وأما زينب بنت خزيمة فهي الأخرى لم تكن جميلة وكانت كبيرة بالسن وتلقب بأم المساكين، وكذلك كانت أم سلمة كبيرة بالسن وكثيرة العيال. وهكذا يستمر هيكل في نفي تهمة الشهوانية بتلك الزيجات عن النبي⁽¹⁹⁰⁾. أما زواجه من زينب بنت جحش فيسترجع فيه هيكل الرد الذي طالما عول عليه المدافعون عن النبي، من أنها لم تكن غريبة عنه فهي ابنة عمته (أميمة بنت عبد المطلب) ولا شك أنه قد رآها مراراً وتكراراً فلا معنى لإعجابه بها عندما رآها في بيت زيد وكأنه يراها لأول مرة، فضلاً عن ذلك فإنه هو من خطبها وزوجها لزيد

وبالتالي فلا معنى لأن يقع في حبها و عشقها لاحقاً، وإن زواجه منها إنما كان لإقامة حكم شرعي وكسر عادة قديمة بأن الربيب كالأبن، وما كان ليكسر هذا التقليد إلا بزواجه من زينب⁽¹⁹¹⁾.

وردد العقاد نفس الحجج التي قدمها هيكل ومن كان قبلهما في تبرير تعدد زيجات النبي⁽¹⁹²⁾. كما ردها وبحماسة رئيس محكمة الاستئناف العالي بمصر والاستاذ الجامعي (الدكتور محمد شتا) في كتابه في تابه (تعدد الزوجات إعجاز تشريعي يوقف المد الاستشراقي) وكذلك فعل (الدكتور محمد أبو ليلة) في كتابه (محمد بين الحقيقة والافتراء) في رده على المستشرق مكسيم رودنسون⁽¹⁹³⁾.

لا تتفك ردود المجادلين المحدثين بشأن زوجات النبي المتعددة من الاطراد الممل فهم يستدلون على نفي تهمة عشقه للنساء بأنه ظل وفياً لخديجة التي تكبره بـ (15 سنة) ولأكثر من (20 سنة) وهو في أوج شبابه، وبالتالي فإن زواجه التالفة لا تعبر عن ميول جنسية بقدر ما تعبر بواعث إنسانية واجتماعية (كفالة وإعالة) وترسيخ للدعوة⁽¹⁹⁴⁾ وهم يستحضرون على الدوام استفزاز التهم الاستشراقية والمطاعن الغربية، فيردون بعديها مديحاً ومنافحة، ولكنها بالمجمل تظل تدور ببعضها وتستعيد ما دونه العرب القدامى كقول محمد عطية الابراشي في كتابه (عظمة الرسول): إن تعدد الزوجات لا يناقض الطهارة والعفة، فإبراهيم تزوج أكثر من واحدة، وكذلك فعل يعقوب وداود وموسى من أنبياء بني إسرائيل. وكان محمد العربي القروي في كتابه (ذكرى السلف) قد اختصر ردود سابقه بشأن زواج النبي من زينب بنت جحش بمسائل أساسية هي: (ابطال عادة التبني)، (النبي كان يعرف زينب مسبقاً)، (لم يكن النبي ليخالف ما أمر به القرآن في سورة طه (131): وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ). وهكذا كانت حجج المجادلين في الرد على هذه القضية منتهبة ومكتنزة لبعضها البعض، ويردد لاحقها سابقها باطراد ممل⁽¹⁹⁵⁾.

وحقيقة الحال إن الصور التي أبدعها الخيال والتي نَسَبَ هيكل انتاجها للمستشرقين في الموضوع، هي من إنتاج المفسرين المسلمين للنص القرآني المتعلق بقصة زينب ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ...﴾ إذ قال الطبري: رآها رسول الله فأعجبته وهي في حبال مولاه فألقي في نفس زيد كراحتها، لما علم الله مما وقع في نفس نبيه ما وقع فأراد فراقها⁽¹⁹⁶⁾ وقال الثعلبي والواحدي: فأبصرها قائمة في درع وخمار فأعجبته وكأنها وقعت في نفسه⁽¹⁹⁷⁾. وقال البغوي: فأبصر زينب قائمة في درع وخمار وكانت بيضاء جميلة ذات خلق من أتم نساء قريش فوقع في نفسه وأعجبه حسن⁽¹⁹⁸⁾. وقال القرطبي: فأبصر زينب قائمة وكانت بيضاء جميلة جسيمة من أتم نساء قريش فهوها، وقيل إن الله بعث ريحا فرفعت الستر وزينب متفضلة⁽¹⁹⁹⁾ في منزلها، فرأى زينب فوقع في نفسه، ووقع في نفس زينب أنها وقعت في نفس النبي، و ذلك لما جاء يطلب زيدا⁽²⁰⁰⁾. وهناك روايات أخرى مشابهة ذكر بعض منها (زاهر عواض الألمعي) في كتابه (مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي بزينب بنت جحش - دراسة تحليلية) وهو الآخر نقل

بعض نصوص المستشرقين متهماً إياهم بالتمادي في نسجها⁽²⁰¹⁾ وفي الواقع إن المستشرقين الطاعنين لم يأتوا بشيء من عندهم في هذه القضية، إنما نقلوا الصور التي ينضح بها الموروث التفسيري الإسلامي، الذي كفاهم مؤونة البحث عما يجعل هذه القضية مموجة وسمجة في الوعي الغربي اللاهث خلف كل ما يشوه صورة النبي.

نعود هنا لاستئناس بطروحات هشام جعيط فنجد أنه يأتي بشيء جديد في موضوعة زينب بنت جحش اعتماداً على المقاربة القرآنية، فهو لا يكتفي بما تصرح به الآية الكريمة من إن السبب في تزويج زينب من النبي كان لإبطال عادة التبني، وإعلان القطيعة مع حكم المتبني القار في الثقافة العربية بأنه يلحق بمقام الابن ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا... مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾. الأحزاب/37،40. كما إنه لا يعبا كثيراً بما تقدمه المصادر التفسيرية لسبب خشية النبي في تلك القصة: ﴿وَإِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾. الأحزاب/37. بأن النبي كان يخشى أن يحدث المنافقون واليهود وغيرهم بأنه تزوج بزوجة ولده إن هو أمره بطلاقها⁽²⁰²⁾.

فيجترح هنا رأياً طريفاً انطلاقاً من المقاربة القرآنية مفاده إن الخشية فضلاً عن أنها متعلقة بعبادة بنوة المتبني في الثقافة العربية وبالتالي اعتبار زوجته من المحارم على المتبني، فإنها متعلقة أيضاً بعبادة وثقافة أخرى سائدة عند المجتمع العربي وهي حرمة الزواج من بنات الأعمام والعمات (السلالة الواحدة) وإن الزواج ببنت العم والعمة إنما أشاعته الفترة الإسلامية، فراج شيئاً فشيئاً مع الزمان حتى صار ينعت بالزواج العربي من قبل الانتروبولوجيين الآن. بينما كان من المحارم في الجاهلية في قريش، وكذلك الحال فيما يتعلق ببنات الأخوال والخالات، فجاء الإسلام ليمحو هذا العرف القديم ويعلم القطيعة معه، ولعل هذا ما يشي به قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. الأحزاب/50. وهذا التحليل ليس خاصاً بالنبي بالطبع، فما خص به من بين المسلمين هو المقطع المتضمن للنساء اللاتي وهبن أنفسهن للنبي، ويجدر الانتباه هنا إن آية التحريم (23) في سورة النساء، تضبط كل شيء فلا تقم في القائمة ما حلل في الآية أعلاه، لأن التحليل قد حصل ولم يعد محارم كما في السابق، فآية التحريم تحصره في القرابة القريبة، وتحد من توسيعها القديم الذي كان يطال بنات الأعمام والعمات والأخوال والخالات. وبذلك فإن المسألة لا تتعلق فقط بحكم وعادة المتبني، إنما كانت تهدف لتنظيم العلاقات اللاواعية في

مؤسسة الزواج القديمة والتي أفرزها العقل الجماعي والعادة والتقليد، وتخضعها لعقلانية إرادية، كما حرر القرآن الموانع الخاصة بالمآكل مقارنة مع بني إسرائيل⁽²⁰³⁾.

إن تحليل جعيط الحضيف يريد التشديد على إنه يجدر الانتباه إلى أن آية التحليل(لبنات الأعمام والعمات..) جاء في سورة الأحزاب(الآية 50)بينما وردت فئات القربات المحرمة في سورة النساء. فلعل في ذلك إشارة لرفع خشية النبي من كسر العادة والعرف القديم في التزوج من طليقة ربيبه وابنة عمته في وقت واحد. وبذلك نلاحظ متانة الردود والمقاربات التي عقدها جعيط في موضوعاته مقارنة بالردود المتداولة التي يستدعيها غيره في مناقشتهم لذات الموضوعات فتبدو باردة وباهتة الألوان وتتضح بالاطراد الممل، مما يجعلها تتضاءل أمام الطروحات الاستشراقية ولا تشكل منافساً خطابياً في الساحة الجدالية بين الطرفين⁽²⁰⁴⁾.

هوامش البحث

(1) باعتبار إن أول ما وصل إلينا من مونات السيرة النبوية هو بقايا كتاب(المبتدأ والمبعث والمغازي)لابن إسحاق المتوفى(150- 151هـ)بتهذيب ابن هشام المتوفى عام(218هـ).

(2) عن استقرار الصورة النمطية المتداولة للنبي والإسلام في الوعي الغربي ينظر بدوي: دفاع عن محمد ضد المنتقدين من قدره، 48/3؛ بزائنية: كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين، 316-323.

(3) بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 314-315.

(4) عن أبرز رواد ومقالات الاستشراق في السيرة النبوية خلال هذه المدة والردود الإسلامية عليها ينظر، بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 323-378.

(5) لتفاصيل أوفى عن هذه النظرة المستقرة في الخطاب الاستشراقي ينظر: كتاب إدوارد سعيد(لاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق).

(6) أبرز الأعمال في هذا اللحاظ هي:(سيرة الرسول(ص)- صور مقتبسة من القرآن/ ثلاثة أجزاء)لمحمد عزة دروزة (في السيرة النبوية ثلاثة أجزاء=الوحي والقرآن والنبوة/ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة/مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام)لهشام جعيط، و(السيرة النبوية المعطرة في الآيات القرآنية المسطرة)لمحمد إبراهيم شقرة.

(7) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية، 9.

(8) ينظر في هذا الصدد العمل الحضيف للباحث التونسي حسن بزائنية(كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين).

(9) يمثل عمل جعيط سالف الذكر استثناء فريداً في هذا المجال. ينظر نبيل فازيو: الرسول المتخيل، 62، 124-

132؛ بزائنية: كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين، 312.

(10) عيون الأخبار، 48/1.

(11) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 26- 27؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 105/1- 106؛ الطبري: تاريخ، 573/1-

574؛ البيهقي: دلائل النبوة، 133/1- 134؛ ابن سيد الناس: عيون الأثر، 48/1- 49.

(12) ينظر. نبيل فازيو: الرسول المتخيل، 63-66.

(13) ينظر. محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والافتراء في الرد على المستشرق اليهودي مكسيم رودنسون، 68.

(14) ابن إسحاق: المبتدأ، 98؛ أحمد بن حنبل: مسند، 189/1؛ 222/4؛ 362/5؛ البخاري: صحيح البخاري، 225/6؛ 233/4؛

الضحاك: الأحاد والمثاني، 199/1؛ النسائي: السنن الكبرى، 54/5؛ الطبراني: المعجم الكبير، 151-152؛ الحاكم النيسابوري:

المستدرک، 216/3؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، 616-617؛ الأصبهاني: دلائل النبوة، 686-687؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء،

134/1؛ المقرئ: إمتاع الأسماع، 351/2؛ الحلبي: السيرة الحلبية، 201/1.

(15) في كتبه: (الوحي والقرآن والنبوة/تاريخية الدعوة المحمدية في مكة/مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام).

(16) في كتابه القيم والرائع المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للنبي.

(17) نخص بالذكر منها: مشاريع محمد أركون في مؤلفاته: (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) و (تاريخية الفكر العربي

الإسلامي) و(الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) و(قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم

- الإسلام اليوم). وأعمال محمد عابد الجابري سيما: (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية). والردود التي وجهها جورج طرابيشي لأعمال الجابري سيما (نقد نقد العقل العربي-اشكاليات العقل العربي) و(نقد نقد العقل العربي-وحدة العقل العربي الإسلامي). وكتاب (ثقافتنا في ضوء التاريخ) لعبد الله العروي. وكتاب (نقد التراث) لعبد الإله بلقزيز. وكتاب (العقل العربي- عوائق التحرر وتحديات الانبعاث) لعز الدين عناية.
- (18) ألف الكتاب عام (1782م) وألحقه بترجمته للقرآن الكريم للفرنسية، وقد ترجم الكتاب من قبل (محمد عبد العظيم علي) عن طبعة عام (1923م/باريس) ودقق وحقق من قبل (عبد المتعال محمد الجبري) ونشرت دراستهما بعنوان (السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون /دار الدعوة :الاسكندرية- مصر 1994م).
- (19) تنتظر ترجمته بقلم مترجم كتابه (محمد عبد العظيم علي): السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، 7.
- (20) السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، 23-24.
- (21) مستشرق فرنسي، عمل مديراً لمكتبة الجزائر، من أهم مؤلفاته: كتاب (حياة محمد 1929م)، و(قصص القبيلة 1945م) و(أروع النصوص العربية 1951م) و(تكريم أولياء الإسلام في المغرب 1954م) و(محمد والسنة الإسلامية 1955م).
- يحيى مراد: معجم، 330-331.
- (2) حياة محمد، 12.
- (3) السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، 24-25.
- (4) النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية- دراسة لأراء وات وبروكلمان وفلهاوزن مقارنة بالرؤية الإسلامية، 59-60.
- (5) تنتظر ترجمته عند: يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين، 394-396.
- (6) محمد بين الحقيقة والافتراء، 64-69.
- (7) الحلبي: السيرة الحلبي، 95/1-96.
- (8) معروف الرصافي: الشخصية المحمدية، 72-73.
- (9) ينظر. تاريخ الرسل والملوك، 103/2.
- (10) ينظر. كرستنس: ايران في عهد الساسانيين، 346-348، 425.
- (11) المنتظم، 118/2.
- (12) الكامل في التاريخ، 1/439. ورجح المقرئ ولادته في السنة (42) لحكم أنوشروان. ينظر. امتاع الأسماع، 7/1.
- (13) المبتدأ والخبر، 177/2.
- (14) ينظر. التنبيه والإشراف، 196.
- (15) ينظر. الأزمنة والأمكنة، 465.
- (16) ينظر. البدء والتاريخ، 4/131-132.
- (17) ينظر. ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/79-80؛ البلاذري: أنساب الأشراف، 1/92؛ اليعقوبي: تاريخ، 2/10؛ المسعودي: التنبيه والإشراف، 196.
- (18) ابن حبيب: المحبر، 8؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد، 5/3؛ ابن الجوزي: المنتظم، 2/425.
- (19) ابن سيد الناس: نور العيون، 25.
- (20) ابن حبيب: المحبر، 8؛ المسعودي: مروج الذهب، 2/274؛ المقدسي: البدء والتاريخ، 4/134.
- (21) ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/100؛ ابن الجوزي: المنتظم، 2/245؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، 1/27.
- (22) ابن هشام: السيرة النبوية، 1/154؛ اليعقوبي: تاريخ، 2/7؛ الطبري: تاريخ، 2/156.
- (23) الطبرسي: اعلام الوري، 19؛ الاربلي: كشف الغمة، 1/13.
- (24) المقدسي: البدء والتاريخ، 4/131؛ الحلبي: السيرة الحلبي، 1/67؛ المقرئ: امتاع الاسماع، 1/18.
- (25) المقدسي: البدء والتاريخ، 4/135؛ الحلبي: السيرة الحلبي، 1/70؛ المقرئ: امتاع الاسماع، 1/25.
- (26) اليعقوبي: تاريخ، 2/7؛ الكليني: الكافي، 1/509؛ ابن الجوزي: المنتظم، 2/245.
- (27) ابن هشام: السيرة النبوية، 1/154؛ ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/100؛ ابن حبيب: المحبر، 8.
- (28) عن مجمل طروحاته في السيرة النبوية ينظر. الكعبي: صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي- هنري لامنس أنموذجاً.
- (29) لخضر شايب: نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، 385.
- (30) النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية، 58-59.
- (31) تنتظر الصفحتان (134-135).
- (32) الوحي والقرآن والنبوة، 124، 71-125 (هامش 47).
- (33) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، 1/198.

(54) فصل البحث بهذه الموضوعة وكل تجلياتها في عصر النبوة الباحث التونسي(منصف الجزار) في أطروحته للدكتوراه في الجامعة التونسية والمطبوعة على شكل كتاب بعنوان(المخيل العربي في الأحاديث المنسوبة للنبي/دار الانتشار العربي: بيروت- لبنان 2007م).

(55) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 26-28؛ ابن سعد: الطبقات، 1/102؛ أحمد بن حنبل: مسند، 4/128؛ البخاري: التاريخ الصغير، 1/39؛ ابن حبان: صحيح، 14/247؛ الطبراني: المعجم الكبير، 8/175؛ الحاكم النيسابوري: المستدرک، 2/600؛ البيهقي: دلائل النبوة، 1/80؛ الأصبهاني: دلائل النبوة، 1/239؛ الطبرسي: إعلام الوری، 1/55-56؛ ابن الأثير: أسد الغابة، 1/14؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، 1/42؛ ابن كثير: السيرة النبوية، 1/206؛ المقرئ: إمتاع الأسماع، 3/170.

(56) ينظر على سبيل المثال. ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/149؛ أحمد بن حنبل: مسند، 4/127-128؛ البخاري: التاريخ الكبير، 6/68-69؛ ابن شبة النميري: تاريخ المدينة، 2/636؛ الطبراني: المعجم الكبير، 18/252-253؛ الحاكم النيسابوري: المستدرک، 2/418؛ ابن سيد الناس: عيون الأثر، 1/50؛ ابن كثير: السيرة النبوية، 1/288.

(57) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 19-20؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 2/101-103؛ ابن سعد: الطبقات، 1/96؛ ابن حبيب: المنق، 221-222؛ البلاذري: أنساب الأشراف، 1/80-79؛ الطبري: تاريخ، 2/5-6؛ البيهقي: دلائل النبوة، 1/102-103.

(58) سيرة ابن اسحاق ، 51.

(59) سيرة ابن اسحاق ، 51.

(60) ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/102؛ الكليني: الكافي، 8/238.

(61) البيهقي: تاريخ يعقوبي، 2/8؛ الطبري: تاريخ، 2/166؛ الأصفهاني: الأزمنة والأمكنة، 407؛ البيهقي: دلائل النبوة، 1/126-127؛ الأصبهاني: دلائل النبوة، 4/1222.

(62) ينظر. ابن هشام: السيرة النبوية، 1/103؛ ابن سعد: الطبقات الكبير، 1/102؛ الطبري: جامع البيان، 28/111.

(63) ينظر. بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 108-119.

(64) ينظر. بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 122.

(65) ينظر. بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 122.

(66) أثار كتاب هيكل روداً متباينة في النقد والتأييد. ينظر: بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 90-93، 128-152.

(67) تنظر مناقشة هيكل لهذه الموضوعة في كتابه حياة محمد، 72-73.

(68) نقد حياة محمد، 32-38.

(69) السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، 27-31.

(70) محمد بين الحقيقة والافتراء، 86-104.

(71) الرصافي: الشخصية المحمدية، 114-117؛ 147-148.

(72) الاستشراق في السيرة النبوية، 60-61.

(73) السيرة النبوية في كتابات المستشرقين البريطانيين، 138-139. وينظر السهيلي: الروض الأنف، 1/291.

* تنظر الصفحات (179-224)

(74) من بني عدي بن النجار. يذكر إن أمه(ام سليم بنت ملحان وهي أيضاً من بني عدي بن النجار)أخذته للنبي(ص)بعد أن قدم إلى المدينة، فقالت له: يا رسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب، قال أنس فخدمته لمدة(9سنتين)فما قال لشيء قط صنعته أسأت أو بئس ما صنعت. توفي عام(92هـ)وقد بلغ من العمر أكثر من(100عام). تنظر ترجمته المطولة عند: ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، 5/325-348.

(75) البخاري: صحيح البخاري، 4/77؛ مسلم: صحيح، 1/104.

(76) مسلم: صحيح، 1/101.

(77) مسلم: صحيح، 1/101-102.

(78) مسلم: صحيح، 1/102.

(79) مسلم: صحيح، 1/102.

(80) المبتدأ والمبعث والمغازي، 28.

(81) ابن هشام: السيرة النبوية، 1/106-108.

(82) منصف الجزار: المخيل العربي، 184، 218.

(83) ينظر: الطبري: جامع البيان، 23/188-189؛ الثعلبي: الكشف والبيان، 8/204-205؛ البغوي: معالم التنزيل، 4/63.

(84) الروض الأنف، 1/206-207.

(85) ينظر. الطبري: جامع البيان، 2/228؛ البغوي: معالم التنزيل، 1/229؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 3/249.

(86) السيرة الحلبية، 1/167.

(87) منصف الجزار: المخيل العربي، 218-220.

- (8) الأغاني، 4/347-348.
- (9) بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 124-125.
- (90) كتاب الطبقات الكبير، 5/325.
- (91) كتاب الطبقات الكبير، 5/326.
- (92) المستدرک، 2/617. وينظر: ابن أبي الدنيا: الهواتف، 79؛ القرطبي: الجامع، 15/116؛ ابن حجر: الإصابة، 2/263-264.
- (93) ميزان الاعتدال، 4/441؛ ابن حجر: لسان الميزان، 6/296.
- (94) سبط ابن العجمي: الكشف الحثيث، 282؛ السيوطي: الدر المنثور، 5/286.
- (95) الموضوعات، 1/200.
- (96) البداية والنهاية، 1/395؛ قصص الأنبياء، 2/244.
- (97) سبل الهدى والرشاد، 6/435.
- (98) المستدرک، 1/2-3.
- (99) ينظر: ابن هشام: السيرة النبوية، 1/245.
- (100) ابن إسحاق: سيرة، 2/156-158؛ الطبقات الكبرى، 1/172-177.
- (101) ابن إسحاق: سيرة، 2/156-158؛ الطبقات الكبرى، 1/174-177.
- (102) حسن بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 80-81.
- (103⁴) محمد بين الحقيقة والافتراء، 140-143.
- (104) صحيح البخاري، 6/51-52.
- (105) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 2/457؛ 8/332-334.
- (106) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، 7/99-100؛ 19/66.
- (107) 1/164.
- (108) هیکل: حياة محمد، 123.
- (109) ينظر: هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية، 272، 275 بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 377.
- (110) بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 195.
- (111) تنظر ترجمته عند: يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين، 105-106.
- (112) بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 377.
- (113) حسن بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 119-120، 126.
- (114) عن حياته ونتاجه الاستشراقي في حقل السيرة النبوية ينظر: العلي: حيدر مجيد: الوحي والنبوة في رؤية المستشرق William Muir = وليم ميور (أطروحة دكتوراه غير منشورة/جامعة البصر - كلية التربية للعلوم الإنسانية).
- (115) تنظر تفصيلات الهجرة عند: ابن هشام: السيرة النبوية، 1/213-220.
- (116) هیکل: حياة محمد، 125-126.
- (117) حياة محمد، 125-128.
- (118) ابن حبان: الثقات، 9/156؛ ابن ماکولا: إكمال الکمال، 3/243-244.
- (119) ابن حبان: الثقات، 9/156؛ ابن ماکولا: إكمال الکمال، 3/243-244. وينظر: ابن حبان الأندلسي: البحر المحيط، 6/352. فقد نص على أن ابن إسحاق ألف كتاباً في نفي القصة. ولكنه توهم في أنه ابن إسحاق صاحب السيرة!
- (120) الرازي: مفاتيح الغيب، 23/50؛ الشوكاني: فتح القدير، 3/462؛ الشنقيطي: أضواء البيان، 5/287.
- (121) ينظر: ابن حبان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، 6/352؛ الألوسي: تفسير الألوسي، 17/177؛ مرتضى العاملي: الصحيح من سيرة النبي، 3/139؛ هیکل: حياة محمد، 180. كما توهم بزائنية في معرض نقده لمنهجية هیکل الإنتقائية بأن المقصود هو ابن إسحاق صاحب السيرة، ولذلك عقب بالقول: لم نعثر في سيرة ابن إسحاق على موضعه تكذيبها إذ اكتفى بسردها، ولا نعرف مصدر هیکل ما هو؟ فهل هو موضع آخر من الكتاب؟ أم بعض المراجع التي اعتمد عليها؟ ونحن نميل إلى حصول الوهم لدى الكاتب. بزائنية: كتابة السيرة النبوية، 144 (هامش 3). ويبدو أن هیکل اعتمد في نسبة ذلك إلى ابن إسحاق صاحب السيرة على عبارة ابن حبان الأندلسي أو عبارة الألوسي في تفسيريهما أعلاه.
- (122) حياة محمد، 128، 125-130.
- (123) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 165-166؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 1/228-229.
- (124) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 164.
- (125) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 160-162؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 1/229-230.
- (126) ابن هشام: السيرة النبوية، 1/206-207.
- (127) ابن هشام: السيرة النبوية، 1/188-189.

- (128) البخاري: صحيح، 242-241/4؛ مسلم: صحيح، 156/7؛ ابن كثير: السيرة النبوية، 448/1.
- (129) ابن سعد: الطبقات، 151/3؛ ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، 55/33.
- (130) ابن هشام: السيرة النبوية، 248-247/1.
- (131) ابن هشام: السيرة النبوية، 251-249/1.
- (132) تنتظر مناقشته لهذه الموضوع في كتابه: تاريخية الدعوة المحمدية، 281-272.
- (133) يذهب هشام جعيط في نقده للمنظومة التراثية المؤسسة إلى أبعد الحدود، ويعلن عن ارتياحه في أشد موضوعاتها بداهة وترسخاً في الفكر الإسلامي، فكانت طروحاته في هذا المجال من أبرز ما تجرأ عليه البحث العربي المعاصر، إذ يرى أن النبي(ص) لم يولد في عام الفيل، وإن بعثته لم تكن بعمر الأربعين، وإنه لم يعمر إلا خمسين سنة أو أكثر بقليل. تاريخية الدعوة المحمدية، 144-143؛ نبيل فازیو: الرسول المتخيل، 62. كما أنه حكم على قصة الغار بأنها مختلقة ولا أصل لها. الوحي والقرآن والنبوة، 35-46.
- (134) وقد ركز نبيل فازیو على مناقشة جعيط لهذه الحادثة عاداً إياه أفضل من بحث المسألة. الرسول المتخيل، 132-124.
- (135) ابن الكلبي: الأضنام، 16.
- (136) الطبري: جامع البيان، 78/27. وينظر ابن الكلبي: الأضنام، 17-27.
- (137) النسفي: مدارك التنزيل، 189/4؛ الرازي: تفسير الرازي، 269/28. وينظر ابن الكلبي: الأضنام، 14.
- (138) ابن سيده: المخصص، 163/2؛ ابن أبي حاتم الرازي: تفسير القرآن العظيم، 511/2؛ القلقشندي: صبح الأعشى، 74/2-75؛ 171/5. وينظر الفراهيدي: العين، 458/4.
- (139) ابن سيده: المخصص، 213/3، 186؛ ابن منظور: لسان العرب، 286/10-287.
- (140) كتاب الأضنام، 19.
- (141) الرازي: مفاتيح الغيب، 50/23؛ الشوكاني: فتح القدير، 462/3؛ الشنقيطي: أضواء البيان، 287/5.
- (142) تاريخية الدعوة المحمدية، 278.
- (143) تاريخية الدعوة المحمدية، 276.
- (144) ينظر ابن عبد البر: التمهيد، 78/23-79.
- (145) ينظر على سبيل المثال. ابن أبي شيبه: المصنف، 98/6؛ أحمد بن حنبل: مسند، 295/2؛ ابن حبان: صحيح، 185/2؛ الطبراني: الأحاديث الطوال، 94-95؛ المعجم الأوسط، 83/1-84؛ المعجم الكبير، 43/3؛ الحاكم النيسابوري: المستدرک، 542/1، 248.
- (146) بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 367.
- (147) الطبري: جامع البيان، 7/21؛ المفيد: أوائل المقالات، 405؛ البيهقي: السنن الكبرى، 42/7؛ الشريف المرتضى: رسائل الشريف المرتضى، 108-104/1؛ البغوي: معالم التنزيل، 471/3؛ القاضي عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، 358-357/1؛ النووي: شرح صحيح مسلم، 138-137/12؛ ابن حجر: فتح الباري، 386/7؛ الحلبي: السيرة الحلبية، 709/2.
- (148) ابن هشام: السيرة النبوية، 783/3؛ الجاحظ: العثمانية، 78؛ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، 115/1؛ الطبري: تاريخ، 281/2.
- (149) عبد الرزاق الصنعاني: المصنف، 438/5؛ ابن سعد: الطبقات، 224/2؛ أحمد بن حنبل، 325/1؛ البخاري: صحيح، 9/7؛ مسلم: صحيح، 76/5.
- (150) تنتظر ترجمته عند، السيوطي: طبقات المفسرين، 43-41.
- (151) ابن حجر: فتح الباري، 386/7.
- (152) محمد بين الحقيقة والافتراء، 72-70.
- (153) تاريخ العرب، 169-174.
- (154) تنتظر مناقشته للموضوع في الجزء الأول من كتابه الصفحات (41-44).
- (155) كتابة السيرة النبوية، 367-374.
- (156) الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، 471.
- (157) الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، 473-472.
- (158) تشير المصادر إلى أنه هو من تولى كتابة صلح الحديبية. ابن هشام: السيرة النبوية، 783/3؛ الجاحظ: العثمانية، 78؛ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، 115/1؛ الطبري: تاريخ، 281/2.
- (159) المبتدأ والمبعث والمغازي، 63-62/2.
- (160) الوحي والقرآن والنبوة، 41-42.
- (161) الوحي والقرآن والنبوة، 42-46.
- (162) عبقرية محمد، 100.

- (163) محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والافتراء، 77-78؛ وات: محمد في المدينة، 496-498؛ بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 319-323.
- (164) نبيل فازيو: الرسول المتخيل، 256.
- (165) بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 319.
- (166) بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 326.
- (167) مونتغمري وات: محمد في المدينة، 501-506.
- (168) تنظر ترجمته في مقدمة كتابه (الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي) بقلم المترجم (كاظم سعد الدين)، 7-9.
- (169) نبيل فازيو: الرسول المتخيل، 256-258.
- (170) حياة محمد، 102.
- (171) نساء النبي، 74-75.
- (172) الصديقة بنت الصديق، 49.
- (173) ينظر رأيه في: الصديقة بنت الصديق، 31.
- (174) ينظر رأيه في: تنقية أصول التاريخ الإسلامي، 6.
- (175) ينظر رأيه في: موسوعة أم المؤمنين عائشة، 75-76، 78.
- (176) أحمد بن حنبل: مسند، 211/6؛ البخاري: صحيح البخاري، 251/4-252؛ مسلم: صحيح مسلم، 141/4-142.
- (177) مسلم: صحيح مسلم، 142/4؛ البيهقي: السنن الكبرى، 220/10؛ النسائي: السنن الكبرى، 333/3.
- (178) أبو داود: سنن، 463/2؛ البيهقي: السنن الكبرى، 219/10؛ النسائي: السنن الكبرى، 306/5-307.
- (179) العيني: عمدة القاري، 170/22.
- (180) الصديقة بنت الصديق، 20-30.
- (181) البداية والنهاية، 161/3.
- (182) الدرر، 41.
- (183) الطبري: تاريخ، 616/2. وينظر: ابن الأثير: الكامل، 420/2؛ المقرئ: امتاع الأسماع، 182/6.
- (184) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، 69/8-10؛ ابن الأثير: أسد الغابة، 392/5؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، 354/5-355.
- (185) ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، 124؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 166/1؛ المقدسي: البدء والتاريخ، 146/4؛ البيهقي: دلائل النبوة، 174/2؛ الكلاعي: الاكتفاء، 173/1؛ ابن سيد الناس: عيون الأثر، 127/1؛ ابن كثير: البداية والنهاية، 49/3؛ السيرة النبوية، 453/1؛ المقرئ: امتاع الأسماع، 99/9.
- (186) ابن إسحاق: سيرة، 302/3-303؛ ابن هشام: السيرة النبوية، 61/2؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، 1564/4؛ الدرر، 153.
- (187) خليفة بن خياط: طبقات، 548؛ ابن قتيبة: المعارف، 285؛ ابن حبان: الثقات، 50/3؛ ابن حجر: تهذيب التهذيب، 56/2.
- (188) حياة محمد، 283-284.
- (189) حياة محمد، 285.
- (190) حياة محمد، 286-290.
- (191) حياة محمد، 290-293.
- (192) عبقريّة محمد، 104-108.
- (193) محمد بين الحقيقة والافتراء، 77-80.
- (194) بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 331-334.
- (195) بزاينية: كتابة السيرة النبوية، 336-342.
- (196) جامع البيان، 17/22.
- (197) الثعلبي: الكشف والبيان، 47/8؛ الواحدي: الوجيز، 866/2.
- (198) معالم التنزيل، 531/3.
- (199) لابسّة للثياب التي تبتذل للنوم لأنها فضلت عن ثياب التصرف. والتفضل: التوشح، وأن يخالف اللابس بين أطراف ثوبه على عاتقه. تفضلت المرأة في بيتها إذا كانت في ثوب واحد أو إذا لبست ثياب مهنتها. ابن منظور: لسان العرب، 526/11.
- (200) الجامع لأحكام القرآن، 190/14.
- (201) تنظر الصفحات (22-25).
- (202) ينظر: الطبري: جامع البيان، 17/22؛ الثعلبي: الكشف والبيان، 48/8؛ الواحدي: الوجيز، 867/2؛ البغوي: معالم التنزيل، 531/3-532.
- (203) تاريخية الدعوة المحمدية، 62-66.

(204) نص بزاينية في أكثر من موضع في كتاب (كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين) إلى حصة أعمال جعيط، وعدته المنهجية والنقدية الصارمة المضارعة للاستشراق، 162، 184-186، 312. وينظر. نبيل فازيو: الرسول المتخيل، 26-27، 36، 257-258، 261-263.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- المصادر الأولية:
- ابن الأثير: عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم. ت (630هـ/1232م).
- 1/ أسد الغابة في معرفة الصحابة (المطبعة الوهبية: مصر - القاهرة 1280هـ/1863م).
- 2/ الكامل في التاريخ (دار صادر: بيروت - لبنان 1385هـ/1965م).
- ابن إسحاق: محمد بن يسار. ت (151هـ/768م).
- 3/ المبتدأ والمبعث والمغازي. تحقيق: محمد حميد الله، تقديم: محمد الفاسي (ط1)، معهد الدراسات و الأبحاث للتعريب: فاس - المغرب 1396هـ/1976م).
- الأربلي: أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح. ت (693هـ/1293م).
- 4/ كشف الغمة في معرفة الأئمة (ط2، دار الأضواء: بيروت - لبنان 1405هـ/1985م).
- الأصبهاني: موفق الدين أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل. ت (535هـ/1140م).

- 5/دلائل النبوة. تحقيق: مساعد سليمان الراشد(دار العاصمة: الرياض – السعودية د. ت).
-الأصفهاني: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي(ت421هـ/1030م).
6/الأزمنة والأمكنة ضبط وتخرّيج: خليل المنصور(ط1، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان1417هـ/1996م).
-البخاري: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل. ت(256هـ/869م).
7/التاريخ الصغير، تح: محمود إبراهيم، فهرس أحاديثه: يوسف المرعشي(ط1، دار المعرفة: بيروت- لبنان 1406هـ/1986م).
8/صحيح البخاري(دار الفكر. بيروت-لبنان 1401هـ/1981م).
-البغوي: أبو محمد حسين بن مسعود. ت(516هـ/1122م).
9/معالم التنزيل. تح: خالد عبد الرحمن العك(ط، دار المعرفة: بيروت- لبنان د.ت).
-البلاذري: أبو جعفر أحمد بن جابر. ت(279هـ/892م).
10/أنساب الاشراف. تح: محمد حميد الله(دار المعارف: مصر-القاهرة ط1/1379هـ/1959م).
-البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين. ت(458هـ/1065م).
11/السنن الكبرى.(دائرة المعارف النظامية: حيدر آباد الدكن- الهند/1344هـ/1925م).
-الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري. ت(427هـ/1035م).
12/الكشف والبيان. تح: محمد بن عاشور، تدقيق: نظير الساعدي(ط1، دار إحياء التراث العربي: بيروت-لبنان 1422هـ/2001م).
-الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. ت(255هـ/868م).
13/العثمانية. تحقيق:عبد السلام محمد هارون(ط1، دار الكتاب العربي:القاهرة-مصر1374هـ/1955م).
-ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد(ت597هـ/1200م).
14/المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. دراسة وتحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور (ط1، دار الكتب العلمية : بيروت-لبنان 1412هـ/1992م).
-الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد. ت(405هـ/1014م).
15/المستدرک علی الصحيحین.(دار المعرفة: بيروت-لبنان. د.ت).
-ابن حبان: أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي البستي السجستاني. ت(354هـ/965م).
16/كتاب الثقات(ط1، دائرة المعارف النظامية: حيدر آباد الدكن- الهند 1393هـ/1973م).

- 17/ صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الارنؤوط (ط2)، مؤسسة الرسالة: بيروت-لبنان 1414هـ/1993م).
- ابن حبيب: أبو جعفر محمد. ت (245هـ/859م).
- 18/ كتاب المحبر (ط1)، دائرة المعارف النظامية: حيدر آباد الدكن - الهند 1361هـ/1942م).
- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني. ت (852هـ/1448م).
- 19/ الإصابة في تميز الصحابة. دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان 1415هـ/1995م).
- 20/ تهذيب التهذيب. تقديم: خليل الميس (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان 1404هـ/1984م).
- 21/ لسان الميزان (ط2)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: بيروت- لبنان 1390هـ/1971م).
- الحلبي: نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد بن علي بن عمر. ت (975هـ/1567م).
- 22/ إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون/السيرة الحلبية (دار المعرفة: بيروت-لبنان 1400هـ/1980م).
- أبن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. ت (241هـ/855م).
- 23/ المسند. (ط1)، المطبعة الميمنية: القاهرة- مصر 1313هـ/1895م).
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد. ت (808هـ/1405م).
- 24/ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. ضبط وفهرست: خليل شحادة (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان 1431هـ/2001م).
- خليفة بن خياط: أبو عمرو شبيب العصفري. ت (240هـ/854م).
- 25/ الطبقات. تحقيق وتقديم: سهيل زكار (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان 1414هـ/1993م).
- أبو داود السجستاني: سليمان بن الأشعث. ت (275هـ/888م).
- 26/ سنن أبي داود. تحقيق: سعيد محمد اللحام (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان 1410هـ/1990م).
- ابن أبي الدنيا: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد. ت (281هـ/894م).
- 27/ كتاب المواتف. دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (ط1)، مؤسسة الكتب الثقافية: بيروت- لبنان 1413هـ/1993م).
- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. ت (748هـ/1347م).
- 28/ تاريخ الإسلام. تح: عمر عبد السلام تدمري (ط1)، دار الكتاب العربي: بيروت-لبنان 1407هـ/1987م).
- 29/ سير أعلام النبلاء. تح: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد (ط9)، مؤسسة الرسالة: بيروت- لبنان

1413هـ/1993م).

30/ ميزان الاعتدال. تح: علي مُحمَّد البجاوي (ط1، دار المعرفة: بيروت – لبنان 1382هـ/1963م).

– سبط ابن العجمي: أبو الوفاء إبراهيم بن خليل الطرابلسي. ت (841هـ/1437م).

31/ الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث. تح: صبحي السامرائي (ط1، مكتبة النهضة العربية: بغداد – العراق 1407هـ/1987م).

– ابن سعد: مُحمَّد بن سعد بن منيع. ت (230هـ/941م).

32/ الطبقات الكبير، تح: علي مُحمَّد عمر (ط1، مكتبة الخانجي: القاهرة – مصر 1421هـ/2001م).

– ابن سيد الناس: مُحمَّد بن عبد الله بن يحيى. ت (734هـ/1333م).

33/ عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير (ط1، مؤسسة عز الدين: بيروت – لبنان 1406هـ/1986م).

– السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر مُحمَّد. ت (911هـ/1505م).

34/ الدر المنثور في التفسير بالمأثور. (ط1، المطبعة الميمنية: القاهرة – مصر 1314هـ/1896م).

35/ طبقات المفسرين. (ط1، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان 1403هـ/1982م).

– ابن شبة النميري: أبو زيد عمر. ت (262هـ/875م).

36/ تاريخ المدينة المنورة. تح: فهد مُحمَّد شلتوت (ط1، دار الفكر: قم – إيران 1410هـ/1989م).

– الطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد. ت (360هـ/970م).

37/ المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي (ط2، دار إحياء التراث العربي: بيروت – لبنان 1397هـ/1976م).

– الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن. ت (548هـ/1153م).

38/ إعلام الوري بأعلام الهدى. تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث (ط1، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: قم – إيران 1417هـ/1996م).

-الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير. ت(310هـ/922م).

39/ تاريخ الرسل والملوك. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم(ط2، دار المعارف: القاهرة-مصر 1387هـ/ 1967م).

40/ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس. ضبط وتخرّيج: صدقي جميل العطار(دار الفكر: بيروت- لبنان 1415هـ/1995م).

-ابن أبي عاصم: أبو بكر أحمد بن عمرو الضحاك. ت(287هـ/900م).

41/ الآحاد والمثاني. تح: باسم فيصل أحمد الجوابرة(ط1، دار الدراية: الرياض-السعودية 1411هـ/ 1991م).

-ابن عبد البر: أبو عمر يوسف أحمد بن عبد الله أحمد بن محمد. ت(463هـ/1070م).

42/ الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تح: علي محمد البجاوي(ط1، دار الجيل: بيروت- لبنان 1412هـ/1991م).

43/ الدرر في اختصار المغازي والسير. تحقيق: شوقي ضيف(ط1، لجنة إحياء التراث: القاهرة- مصر 1386هـ/1966م).

-ابن عبد ربه الأندلسي: أحمد بن محمد. ت(328هـ/939م).

44/ العقد الفريد. تح: مفيد محمد قميحة(ط1، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان 1404هـ/1983م).

-ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله. ت(571هـ/1175م).

45/ تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها. تح: علي شيري(ط1، دار الفكر: بيروت- لبنان 1415هـ/1995م).

-اليعني: أبو محمد محمود بن أحمد. ت(855هـ/1451م).

46/عمدة القاري في شرح صحيح البخاري. (دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان 1316هـ/ 1998م).

-أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين بن مُجَدِّد بن أحمد. ت(356هـ/966م).

47/الأغاني. تح: عبد الرحيم محمود(ط2، دار الكتب المصرية: القاهرة- مصر 1371هـ/1952م).

-القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي(ت544هـ/1149م).

48/الشفاء بتعريف حقوق المصطفى(ط1، دار الفكر: بيروت- لبنان 1409هـ/1988م).

-ابن قتيبة: : أبو مُجَدِّد عبد الله بن مسلم. ت(276هـ/889م).

49/عيون الأخبار(ط1، دار الكتب المصرية: القاهرة- مصر 1417هـ/1996م).

50/الإمامة والسياسة. تح: طه مُجَدِّد الزيني (مؤسسة الحلبي: القاهرة- مصر 1387هـ/1967م).

51/المعارف. حققه وقدم له: ثروت عكاشة(ط4، دار المعارف: القاهرة- مصر 1388هـ/1969م).

-القرطبي: أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد الأنصاري. ت(671هـ/1272م).

52/الجامع لأحكام القرآن(دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان 1405هـ/1985م).

-ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل الدمشقي. ت(774هـ/1372م).

53/البداية والنهاية في التاريخ. تح: علي شيري(ط1، دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان

1408هـ/ 1988م).

54/السيرة النبوية. تح: مصطفى عبد الواحد(ط1، دار المعرفة: بيروت- لبنان 1396هـ/1971م).

-الكليني: أبو جعفر مُجَدِّد بن يعقوب بن إسحاق. ت(329هـ/950م).

55/الكافي. صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري (ط5، دار الكتب الاسلامية: طهران- إيران
1363هـ/1943م).

-المقريري: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن مُجَد. ت(845هـ/1441م).

56/إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. تح: مُجَد عبد الحميد النميسي
(ط1، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان1420هـ/1999م).

-المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. ت(346هـ/957م).

57/التنبيه والإشراف(ط1، دار صعب: بيروت- لبنان د.ت).

58/مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتناء ومراجعة: كمال حسن مرعي(ط1، المكتبة العصرية: بيروت-
لبنان 1425هـ/2005م).

-مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. ت(261هـ/874م).

59/الجامع الصحيح(ط1، دار الفكر: بيروت- لبنان د.ت).

-المقدسي: مطهر بن طاهر. ت(بعد 355هـ/965م).

60/البدء والتاريخ(ط1، مكتبة الثقافة الدينية: بور سعيد- مصر 1963م).

-ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين مُجَد بن مكرم. ت(711هـ/1311م).

61/لسان العرب. تقديم: أحمد فارس(ط1، أدب الحوزة: قم- إيران 1405هـ/1984م).

-النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر. ت(303هـ/915م).

62/السنن(ط1، دار الفكر: بيروت- لبنان 1348هـ/1930م).

-ابن هشام: أبو مُجَد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. ت(218هـ/833م).

63/السيرة النبوية. تحقيق وضبط: مُجَد محيي الدين عبد الحميد(ط1، مكتبة مُجَد علي صبيح: مصر-
القاهرة 1383هـ/1963م).

-الواحدي النيسابوري: أبو الحسن علي بن أحمد. ت(468هـ/1075م).

64/الوجيز في تفسير الكتاب العزيز(ط1، دار القلم: دمشق - سوريا 1415هـ/1994م).

-اليقوي: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح. كان حياً عام(292هـ/904م).

65/تاريخ اليقوي(ط6، دار صادر: بيروت - لبنان 1416هـ/1995م).

■ المصادر الثانوية:

-بدوي: عبد الرحمن.

66/دفاع عن مُحمَّد(ص) ضد المنتقذين من قدره. ترجمة: كمال جاد الله.(ط1، الدار العالمية للكتب والنشر:

القاهرة - مصر 1999م).

-بزاينية: حسن

67/كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين.(ط1، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء - المغرب 2014م).

-الجبري: عبد العال مُحمَّد و مُحمَّد عبد العظيم علي.

68/السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون(ط1، دار الدعوة: الاسكندرية - مصر 1994م).

-الجزار: منصف.

69/المخيل العربي في الأحاديث المنسوبة للنبي.(ط1، دار الانتشار العربي: بيروت - لبنان 2007م).

-جعيط: هشام.

70/تاريخية الدعوة المحمدية في مكة(ط1، دار الطليعة: بيروت - لبنان 2007م).

71/الوحي والقرآن والنبوة(ط2، دار الطليعة: بيروت - لبنان 2000م).

-جواد علي.

72/تاريخ العرب في الإسلام - في السيرة النبوية(ط1، دار الحديث 1988م).

-حسين مؤنس.

73/تنقية أصول التاريخ الإسلامي(ط1، دار الرشاد: القاهرة - مصر 1417هـ/1997م).

-درمنغم: إميل.

74/حياة مُحمَّد. ترجمة: عادل زعيتر(ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت - لبنان 1409هـ/1988م).

-الرصافي: معروف عبد الغني.

75/ كتاب الشخصية المحمدية- حل اللغز المقدس(ط1، منشورات الجمل: ألمانيا 2002م).

-سعيد: إدوارد.

76/الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة: ترجمة: مُجَدَّ عناني(ط2، دار رؤية: القاهرة- مصر

1427هـ/2006م).

-شايب: لخضر.

77/نبوة مُجَدَّ في الفكر الاستشراقي المعاصر(ط1، مكتبة العبيكان: الرياض- السعودية 1422هـ/

2001م).

-الشرفي: عبد المجيد.

78/الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي(ط1، الدار

التونسية للنشر: تونس 1407هـ/1986م).

-عبد المنعم الحفني.

79/موسوعة أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر(ط1، مكتبة مدبولي: القاهرة- مصر 1423هـ/ 2003).

-العقاد: عباس محمود.

80/ عبقرية مُجَدَّ(ط1، دار النهضة للطباعة والنشر: القاهرة- مصر د. ت).

81/ الصديقة بنت الصديق(ط4، دار نهضة مصر: القاهرة- مصر 2005م).

-فازيو: نبيل.

82/الرسول المتخيل:قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق: مونتغمري واط ومكسيم رودنسون

(ط1، منتدى المعارف: بيروت- لبنان 2011م).

-القصيمي: عبد الله.

83/نقد كتاب حياة مُجَدَّ(ط2، الانتشار العربي: بيروت- لبنان 2007م).

-كريستنسن: آرثر.

84/إيران في عهد الساسانيين. ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام.(ط1، دار النهضة

العربية: بيروت- لبنان 1401هـ/1980م).

-أبو ليلة: مُجَدَّ مُجَدَّ.

85/مُجَدَّ بين الحقيقة والافتراء في الرد على المستشرق اليهودي مكسيم رودنسون(ط1، دار النشر

للجامعات: القاهرة- مصر 1420هـ/1999م).

-النعيم: عبد الله مُجَدَّ الأمين.

86/الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء(وات- بروكلمان- فلهاوزن)مقارنة بالرؤية

الإسلامية(ط1،المعهد العالمي للفكر الإسلامي: القاهرة- مصر 1417هـ/1997م).

-هيكل: مُجد حسين.

87/حياة مُجد(ط14،دار المعارف: القاهرة- مصر 1398هـ/1977م).

-وات: مونتغمري.

88/الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي. ترجمة: كاظم سعد الدين(ط1، بيت الحكمة: بغداد-العراق 2010

م).

89/مُجد في المدينة. ترجمة: شعبان بركات(ط1،المكتبة العصرية: بيروت-لبنان1406هـ/1985م).

-يحيى مراد.

90/معجم اسماء المستشرقين(ط1،دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان 1425هـ/2004م).

■ الرسائل والأطاريح الجامعية:

-الثبتي: أمل عواض عبيد.

91/السيرة النبوية في كتابات المستشرقين البريطانيين دراسة نقدية مقارنة(رسالة ماجستير غير منشورة)

جامعة أم القرى- السعودية 1424هـ/2003م).

-العليلي: حيدر مجيد.

92/الوحي والنبوة في رؤية المستشرق William Muir=وليم ميور(أطروحة دكتوراه غير منشورة- جامعة

البصر- كلية التربية للعلوم الإنسانية 2014م).