

Muhammad and the Empires of Faith

The Making of the Prophet of Islam

مُحَمَّدٌ وَإِمْبِرَاطُورِيَّاتِ الْإِيمَانِ

تَشَكُّلُ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ

أ. د. شون ويليام أنتوني
ترجمة: د. عبد الكريم الوظائف



مُحَمَّدٌ وَإِمْرَاطُورِيَّاتُ الْإِيمَانِ
تَشَكُّلُ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ

تأليف
أ. د. شُون ويليام أنتوني

ترجمة
د. عَبْدُ الْكَرِيمِ مُحَمَّدُ عَبْدُ اللَّهِ الْوُظَّافِ

الطبعة الأولى: 2023

ISBN: 978-9922-9985-0-3

تصميم الغلاف: إلهام ذبيحي

© 2020 Sean Anthony
Published by arrangement with University of California Press

جميع الحقوق محفوظة
لدار أبكالو

للنشر والتوزيع بالعراق - بغداد

009647811898461 : بغداد

Email: Abkallu91@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل
الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو بأية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات،
واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

أ. د. شُون وَيْلِيَام أَتُونِي

مُحَمَّدٌ وَإِمْرَاطُورِيَّاتُ
الْإِيْمَانِ
تَشْكُلُ نَبِيَّ الْإِسْلَامِ

ترجمة

د. عَبْدُ الْكَرِيمِ مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ الْوِظَّافُ

أبكالو 2023

المحتوى

٧	الرسوم التوضيحية
٩	مقدمة المؤلف للترجمة العربية
١١	مقدمة المترجم
١٧	شكر وتبوية
٢١	الخلفاء: (٦٣٢-٨٠٩م)
٢١	الخلافة العبّاسية (٦٦١-٦٦١) (المدينة المنورة)
٢١	الأسرة الأموية (٦٦١-٧٥٠) (مروية)
٢٢	الأسرة العباسية (العراق)
٢٣	أبرز من كتب في المير والمغازي
٢٧	مقدمة
٢٧	كتابة تاريخ محمد
٥٩	الجزء الأول: ما قبل تراث المير والمغازي
٦١	١ - أقدم الأدلة
٧٨	ثلاث شهادات عبّاسية من غير المسلمين لمحمد
٨٥	إعادة النظر في تعاليم يعقوب
٩١	"مفتاح الجنة" في الخطاب الديني المتأخر
٩٨	مفتاح الجنة" في الدعوة الإسلامية العبّاسية
١٠٥	تعاليم يعقوب ومحمد التاريخي
١١٢	٢ - محمد التاجر
١١٣	أقدم تصورات محمد كتاجر
١٢١	مهنة محمد في روايات الحديث والمير والمغازي
١٢٥	محمد كتاجر في المصادر العربية
١٣٢	محمد والراهب
١٣٩	تجار مكة
١٤٧	الجزء الثاني: بدايات تراث المير والمغازي
١٤٩	٣ - بدايات التكوين
١٥٠	الأمويون وبدايات تراث المير والمغازي
١٦٢	عبد الملك بن مروان وعروة بن الزبير
١٧٠	٤ - رسائل عروة بن الزبير
١٧٥	سلامة رواية رسائل عروة
١٧٦	السلسلة ١: الرواية البصرية
١٧٨	السلسلة ٢: الرواية المدنية
١٨٠	السلسلة ٣: رواية الزفرعي
١٨٠	ترجمة الرسائل المنسوبة إلى عروة بن الزبير
١٨١	الرسالة الأولى: من الاضطهاد في مكة إلى الهجرة إلى يثرب
١٨٦	الرسالة الثانية: وفاة خديجة وزواج النبي بن عائشة
١٨٨	الرسالة الثالثة: معركة بدر

١٩١	الرسالة الرابعة: عن الحديبية، وتفسير الآيات: ١٠-١٢ من سورة الممتحنة ٦٠
١٩٢	الرسالة الخامسة: فتح مكة والطف
١٩٦	الرسالة السادسة: الخُفَيْن
١٩٨	الرسالة السابعة: اتهام عائشة
١٩٨	الرسالة الثامنة: عن حويّلة، زوجة أوس بن الصامت، غموص في الآيات (١-٤) من سورة
١٩٩	المجادلة ٥٠
١٩٩	الرسالة التاسعة: عن الزواج النبوي بأخت الأشعث بن قيس
٢٠١	٥- دوافع بلاط الحكم
٢٠٥	ابن شهاب الزُّهري والامويين
٢١٥	مدونة ابن شهاب الزُّهري
٢٢٩	ابن إسحاق والعباسيين
٢٤٠	مدونة ابن إسحاق
٢٥٩	الجزء الثالث: تحديد موقع تراث المتير والمغازي في أواخر العصور القديمة
٢٦١	٦- النبوة وإمبراطوريات الإيمان
٢٦٢	النبوة وخطاب الإمبراطورية
٢٦٩	زُويّا هرقل
٢٧٥	توقع هرقل لملكة المختونين
٢٨٨	رسالة مُخْتَد إلى هرقل
٢٩١	المصدر المسيحي لابن شهاب الزُّهري
٢٩٩	نقل السيطرة TRANSLATIO IMPERII في تراث المتير والمغازي الخبيكة
٣٠٢	٧ - مُخْتَد وكيمون
٣٠٦	نداء كيمون وقصة بدء الوحي
٣١٣	من نداء مُخْتَد إلى نداء كيمون
٣١٧	رواية ابن إسحاق لنداء مُخْتَد، ورواية بيداء لنداء كيمون
٣٢٧	آليات التأثير المردي
٣٣٧	قصة بدء الوحي الخبيكة غير التاريخية
٣٤٠	ملحق: روايات بديلة لوعي مُخْتَد الأول
٣٤٥	الخاتمة
٣٤٥	مستقبل مُخْتَد التاريخي
٣٥١	قائمة المصادر والمراجع
٣٩٧	عن المؤلف
٣٩٨	عن المترجم

مُقَدِّمَةُ الْمُؤَلِّفِ لِلتَّرْجُمَةِ الْعَرَبِيَّةِ

بين يديكم الترجمة العربية لكتابي "Muhammad and the Empires of Faith" الذي ظهر للمرة الأولى باللغة الإنجليزية سنة ٢٠٢٠. وهو باختصار كتاب يتعلق بالدراسة التاريخية للنبي العربي الشريف مُحَمَّد بن عبد الله القرشي، وكيف غيّرت رسالته الشرق الأدنى في أواخر العصر العتيق. وقد ألفته بمهدفين: كان أولهما: إحياء الاهتمام بمسألة "مُحَمَّدٍ التاريخي" عند المؤرخين الغربيين، وخصوصاً المستشرقين والمستعربين منهم، الذين تخلّوا عن هذه المسألة إلى حدٍ كبير - كما يبدو لي على الأقل - وضعوها جانباً.

وماذا أعني بـ "مُحَمَّدٍ التاريخي"؟ المقصود بتلك العبارة هو ما نعرفه عن شخصيّة النبي الشريف من جهود المؤرخين المعاصرين ومحاولاتهم في معرفة سيرة وتعاليم الرسول وأحوال قومه، مما وصل إلى يومنا هذا، من الكتابات والوثائق والآثار عامة، ومعرفة تجاربهم التاريخية، وفهم أفكارهم الدينيّة حسب طُرُق المنهج التاريخي النقديّ خاصّة.

أما هديي الآخر: فإنه كان لإعطاء جواب وَرَدَ على من يقول من المؤرخين المشكّكين الغربيين بأن المنهج التاريخي النقدي لا يُقَدِّم في هذه المسألة شيئاً إلا التشكيك بذاته، والذين يظنون أن كتابة تاريخ نقديّ أمرٌ مستحيلٌ من جهة المنهج التاريخي النقديّ المعاصر. فهذا الكتاب نتيجة جهودي في هذه الشؤون.

ولكن فوق ذلك كله، فإني أود أن أقول إنه يسرني بالغ السرور أن أتقدم بأصدق الشكر والتقدير إلى المترجم العزيز الدكتور عبد الكريم مُحَمَّد عبد الله الوظّاف الذي عمل بجِد واجتهادٍ لتحويل هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة. لقد أتاح الفرصة لدائرة أوسع من القُراء العرب للوصول إلى هذه البحوث التاريخيّة.

كما أود أيضًا أن أعبر عن شكري وامتناني لدار النشر الرائعة (دار أبكالو) ومديريها العام (محمد رسول الربيعي). فقد قامت الدار بجهود كبيرة لنشر هذا الكتاب وترجمته وجعله متاحًا للقراء في الوطن العربي. إن دعمهم المتواصل واهتمامهم بالثقافة والمعرفة يعكس رؤيتهم الطموحة لنشر العلم والفهم. فتمثل هذه الترجمة ونشر الكتاب لي شرقًا كبيرًا، وأتمنى من صميم قلبي أن يكون للقراء العرب فائدة كبيرة من هذا العمل.

د. شون وليام آنتوني

كولومبوس (أوهايو)، الولايات المتحدة

٣ أغسطس (آب) ٢٠٢٣

مقدمة المترجم

إن دراسات الإسلام المبكر بدأت منذ فترة طويلة، منها ما له علاقة بتحقيق المخطوطات العربية (سريانية - يهودية - مسيحية) الإسلامية، أو بدراسة الآثار والتفويض والعلاقات العربية الإسلامية، ومنها الدراسات العلمية التأليفية في شأن الإسلام.

من تلك الدراسات العلمية ما تعلقت بالقرآن الكريم وتأويله، كما قام بها، على سبيل المثال، ثيودور نولدكه في كتابه الشهير تاريخ القرآن، أو ما له علاقة بالفقه الإسلامي وأصوله، كما هي أعمال جوزيف شاخت، أو في كتابات إغناز غولدينسيهر في التفسير أو الحديث أو علم اللاهوت أو سيرة النبي محمد.

لقد إختللت سيرة النبي محمد حيناً كبيراً في الدراسات العربية، فمنهم من نفى وجوده، ومنهم من أثبتها. ولكن المثبتين تعددت مذاهبهم ومذارسهم. فمنها مدرسة إشتقت مع المدرسة الإسلامية التقليدية، وبذلك فلم يخرج دراساتهما عما هو مألوف في الكتابات الإسلامية. ومنها مدرسة ناهضت وشككت في التراث الإسلامي، وحاولت وضع هذا التراث تحت دراسة علمية منهجية، ويمكن تسميتهم بالمراجعين.

ومن أولئك المراجعين الأستاذ الدكتور/ كزون باتريشيا والأستاذ الدكتور/ ميخائيل كوك، اللذين خرجا بدراسات عن الإسلام المبكر؛ محاولاً دراسة الإسلام من خلال الكتابات والأدلة غير الإسلامية التي كتبت في فترة منعت النبي محمد. وزعم ما لجذبه الدراسات من تجاوزه؛ عندما تبين دراسة الإسلام والقرآن ومحمد من خلال عيون غير إسلامية؛ فعمل له القداء وتصف النبي محمد بالكاذب وسافك للدماء؛ إلا أنها دراسة علمية أكاديمية تحضغ للمراجعة، وهي قابلة للخطأ كما هي في نظر صاحبها قابلة للصواب.

لقد تأثر كثير من الباحثين الغربيين بمنهجية الدكتور/ كزون والدكتور/ كوك، ومن أولئك: الأستاذ الدكتور/ شون ويليام انتوني، صاحب هذا الكتاب الذي نحن بصدد ترجمته للقاري العربي.

يبحث هذا الكتاب، والذي عنوانه مؤلفه: **المحمد والإمبراطوريات الأوربية: تمثيل نسبي للإسلام**، في مسألة وجود النبي محمد من عدمها. هل محمد شخصية حقيقية أم شخصية أسطورية؟

يحاول الدكتور/ الثوري الإحاجة على هذه المسئلة، ولكنه عندما يدرس النبي محمد يدرسه من خلال عيون إسلامية، كما يدرسه من خلال عيون غير إسلامية. أي أن المؤلف حاول إيجاد ما يدل أو ينفي وجود محمد كشخصية تاريخية حقيقية لها تأثيرها على العالم حتى اليوم. وهو في دراسته هذه حاول البحث عن أدلة أثرية (نقوش ونزديات وعملات) إسلامية أو غير إسلامية تؤيد وجود النبي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الذي استطاع تغيير العالم والقيام بثورة إنسانية في أقل من عشرين عاماً أو أكثر.

قسم المؤلف كتابه، هذا، في مئة مقدمة و ٧ فصول (مرتبة في ثلاثة أجزاء) وخاتمة. أما المقدمة؛ فقد استعرض فيها تأريخية الكتاب عن تاريخ النبي محمد. ثم بدأ في فصوله السبعة.

رغم أن الجزء الأول على ثواب ما قبل ما يستحق ثواب السيرة والمغازي، أي عن الأدلة غير الإسلامية لوجود محمد من خلال كتابات غير إسلامية كانت معاصرة لمبعث النبي محمد أو عقب وقايه بفترة وجيزة. وجعل هذا الجزء مكوناً من فصلين.

جاء عنوان الفصل الأول: **أقدم الأدلة**. وفيه سرد وتحليل للكتابات غير الإسلامية عن الإسلام والنبي محمد، والتي من أشهرها كتاب **معاليم يعقوب**. وعالج في الفصل الثاني مهنة النبي محمد كحاجر. أهو أمهات التجارة أم أن ذلك تخض خيال؟ وما علاقة مهنة الرعي في صبا النبي محمد؟ هذا الفصل حساس ودقيق، ويكاد يقلب الطاولة في شأن مهنة محمد، ويتناقش الروايات الإسلامية في شأن ذلك، كحكاية لقاء النبي محمد بالراهب.

أما الجزء الثاني من الكتاب، والذي جاء بعنوان: **بدايات ثواب السيرة والمغازي**، فقد استعرض تأريخية تدوين السيرة والمغازي، كسيرة ابن إسحاق وسيرة ابن هشام، في ٣ فصول. الفصل الثالث يحمل عنواناً: **بدايات التدوين**، وعلاقة الأمويين بكتابة هذا التراث.

ثم جعل الفصل الرابع متعلّقاً برسائل عروة بن الزبير، التي يمكن إغنيائنا عماد السيرة النبوية التي لمحتت نالها. سرد المؤلف ٩ رسائل لعروة بن الزبير، وهي عبارة عن أسئلة كانت

تَأْيِيدٍ مِنَ الْخَلِيفَةِ الْأُمَوِيِّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، وَكَانَ عُرْوَةُ بْنُ الرُّبَيْعِ مُجِيبَ عَلَيْهِمَا. قَدْ يَسْتَفْرِغُ الْقَارِئُ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ عُرْوَةَ بْنِ الرُّبَيْعِ وَعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ فِي ظِلِّ قِطْرَةٍ مَا يُمْكِنُ تَسْمِيئُهُ بِقُصَّةِ أَخِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرُّبَيْعِ عَلَى الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ وَالْخَلِيفَةِ الْأُمَوِيِّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ. لَا تَعْجَلْ أَهْلُ الْقَارِئِ؛ فَسَتَجِدُ أَنَّ الْمُؤَلِّفَ قَدْ بَحَثَ فِي هَذِهِ الْعِلَاقَةِ وَأَعْطَاكَ الْجَوَابَ الشَّافِي.

مَا يُلَوِّصُ الْإِتِّبَاعَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ أَنَّهَا كَانَتْ مُوجَّهَةً، بِمَعْنَى أَنَّ أَسْئَلَةَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ لِعُرْوَةَ بْنِ الرُّبَيْعِ كَانَتْ لِحَدِّبِ غُفِيٍّ مِنْ وَرَائِهَا، وَهُوَ هَدَفَ سَيِّطَرَهُ فِي تَنْوِينِ السِّبْرِ وَالْمُعَارِزَةِ فِي عَهْدِ الْأُمَوِيِّينَ وَمِنْ تَعْدِيهِمْ حَتَّى يُؤْمِنَا هَذَا.

بِأَيِّ الْفَضْلِ الْخَاصِّ مُؤَسَّسًا: ذَوَائِعُ بِلَاطِ الْحُكْمِ، وَهَذَا يَغْنِي ذَوَائِعَ الْأُمَوِيِّينَ مِنْ وَرَاءِ تَنْوِينِ السِّبْرِ وَالْمُعَارِزَةِ، كَمَا أَلَمَحْتُ أَيْضًا، وَعِلَاقَةُ ابْنِ شِهَابِ الزُّهْرِيِّ بِالْأُمَوِيِّينَ. وَلَنْ يَكْتَفِيَ الْمُؤَلِّفُ بِذَلِكَ؛ بَلْ سَيَذَرُ عِلَاقَةَ الْبِلَاطِ الْعَبَّاسِيِّ بِتَنْوِينِ السِّبْرِ وَالْمُعَارِزَةِ، وَسَيُوضِّحُ أَكَانَ لِلْعَبَّاسِيِّينَ عِلَاقَةً بِتَنْوِينِ السِّبْرِ وَالْمُعَارِزَةِ أَمْ لَا؟ أَلَا يُبْهِئُ ابْنَ إِسْحَاقَ، فِي عَصْرِ الْعَبَّاسِيِّينَ، سَلَفَهُ ابْنَ شِهَابِ الزُّهْرِيِّ فِي عَهْدِ الْأُمَوِيِّينَ؟

أَمَّا الْجُزْءُ الثَّالِثُ وَالْأَخِيرُ مِنَ الْكِتَابِ، فَقَدْ اخْتَوَى عَلَى فَصْلَيْنِ. الْأَوَّلُ تَحَدَّثَ عَنْ الثَّبُوتِ بِالْمُسْتَقْبَلِ وَعِلَاقَتِهَا بِسَيِّطَرَةِ الْعَرَبِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى بَقَاعِ الْعَالَمِ الْقَدِيمِ، آنَذَاكَ. يَذْكُرُ الْمُؤَلِّفُ، هُنَا، رُؤْيَا هِرَثْلَ مُسْتَقْبَلِهِ، وَسَبَبَ إِسْطِهَاذِهِ لِلْعَوَاطِينِ الْيَهُودِ لَدَيْهِ، ثُمَّ إِحْشَاؤُهُ مَا تَغْنِي حَقِيقَةُ هَذِهِ الرُّؤْيَا؛ بِمَا يُؤَدِّي إِلَى تَغْيِيرَاتٍ فِي تَلَكِّي وَاسْتِقْبَالِ الرِّسَالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ الْخَاتِمَةِ، وَعَدَمَ وَجُودِ صِرَاحٍ دَمَوِيٍّ فِي عَهْدِ هِرَثْلَ (كَمَا تَحْكِي السِّبْرِ وَالْمُعَارِزَةِ عَنْ مَوْقِفِ هِرَثْلَ مِنْ رِسَالَةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ).

أَمَّا الْفَصْلُ الْأَخِيرُ، مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، وَهُوَ الْفَصْلُ السَّابِعُ، فَقَدْ جَاءَ بِغُرُوبٍ: مُحَمَّدٌ وَكِيدُمُون، وَكِيدُمُونُ هُوَ شَخْصِيَّةٌ تَارِيخِيَّةٌ شَهِيرَةٌ فِي شِمَالِ الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَيَسْتَضَاءُ خَالِدًا مَعَ خَالَةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ. فِكَلَامُهَا أَتَاهَا الْوُحْيُ فِي الْعَنَامِ، وَكَلَامُهَا اخْتَسَبَ بَعْدَ الْوُحْيِ إِشْكَكَاتٍ مَفْرُجَةً إِعْجَازِيَّةً. وَهَذَا يَنَاقِشُ الْمُؤَلِّفُ هَذَا الشَّكَّ، هَلْ قِصَّةُ بَدْءِ الْوُحْيِ الْخَاصَّةِ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ مُتَنَبِّسَةٌ أَوْ مُخْتَلَفَةٌ مِنْ قِصَّةِ بَدْءِ كِيدُمُونِ؟ هَذَا الْفَصْلُ دَقِيقٌ، وَلَكِنْ لِيَتَأَنَّ الْقَارِئُ حَتَّى يَنْهِيَ هَذَا الْفَصْلَ؛ فَسَيَجِدُ مَا يُلْبِغُ صَدْرَهُ. وَقَدْ خَتَمَ الْمُؤَلِّفُ كِتَابَهُ بِخَاتَمَةٍ عَنْ مُسْتَقْبَلِ مُحَمَّدٍ النَّارِيحِيِّ.

الكتاب قِيمٌ، وَتَمَكَّنِي الْحُكْمُ عَلَى كِتَابَاتِ الدُّكْتُورِ/ ائْتُونِي، مِنْ جَلَالِ كِتَابِهِ هَذَا، بِأَنَّهُ مِقَالٌ عَلَى الدِّرَاسَةِ الْقُرْآنِيَّةِ لِلْإِسْلَامِ الَّتِي تَقُومُ عَلَى الْمَنْهَجِ السَّلِيمِ وَالذَّلِيلِ الْقَوِي. لَقَدْ كَانَ، بِلا شَكٍّ، يَحْتَرِمُ الْعُقَايِدَ وَالْمَلَلَ، بِمَا فِيهَا مِنَ الْإِسْلَامِ، وَلَكِنَّهُ كِتَابٌ مُعَيَّنٌ بِالْمَنْهَجِ الْعِلْمِيِّ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَضَعَ الْأَسْفَلَ وَيُزِيلَ الشُّكَّ حَتَّى يَصِلَ إِلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْبَاحِثِ عَنْهَا.

وَشَوْنٌ وَبَلَنَامُ ائْتُونِي هُوَ مُؤَرَّخٌ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُبَكِّرِ وَالْأَدَبِ الْقُرْآنِيِّ. قَبْعُدُ خُصُولِهِ عَلَى الدُّكْتُورَاةِ مِنْ جَامِعَةِ شِيكََاغُو، فِي عَامِ ٢٠٠٩؛ قَامَ ائْتُونِي بِالتَّدْرِيسِ فِي جَامِعَةِ أَوِيغُون (يُوجِين) وَجَامِعَةِ وَلايَةِ أَوَهَايُو، حَيْثُ يَعْمَلُ، حَالِيًا، أَسَاسًا لِللُّغَاتِ وَتَفَاسَاتِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى. لَهُ عِدَّةُ مَوَاقِفَ (لَمْ تُتَرْجَمْ بَعْدُ)، مِنْهَا: كِتَابُ التَّحْلِيلَةِ وَالزُّبْدِي: إِبْنُ سَبَا وَأَصُولُ الشِّيْعِي، *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba and the Origins of Shiism* (2011)، وَالصُّلْبُ وَالْمَوْتُ كَمَشْهَدٍ: الصُّلْبُ الْأُمَوِيُّ فِي سِيَاقِهِ الْعَقِيدِيِّ الْمُتَأَخِّرِ، *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in its Late Antique Context* (2014)، وَغَيْرُهَا.

وَإِذْ بِي أَوْفَى مِنْ اللَّهِ فِي إِخْرَاجِ هَذَا الْكِتَابِ لِلْقَارِئِ الْقُرْآنِيِّ، فَإِنِّي حَاوَلْتُ تَرْجُمَتَهُ بِطَرِيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَأَكَادِمِيَّةٍ. فَإِنِ لَاقَتْ تَرْجُمَتِي الرِّضَا؛ فَذَلِكَ مِنَ اللَّهِ، وَإِنِ كَانَ مِنْ خَطَأٍ أَوْ تَقْصِيرٍ؛ فَهُوَ مِنِّي.

وَبِى خَتَامِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ الْمَوْجِزَةِ، أَوَدُّ أَنْ أُعَبِّرَ عَنْ شُكْرِي الدَّائِمِ وَالْأَبَدِيِّ لِعَائِلَتِي الْقُرْبَى؛ لِمُؤَازَرَتِهَا الْمُسْتَمِرَّةِ، وَلِمَا نَهَا الْعَمِيْقُ بِي.

تَنْوِيَّةُ لِلْقَارِئِ:

أولاً: أَحَادِلُ حُبِّ الأَخْطَاءِ الشَّائِعَةِ فِي الْعَرَبِيَّةِ الْمُفْصَحَى، وَكَيْفَالِ عَلَى ذَلِكَ كَلِمَةُ تَارِيخٍ، وَالَّتِي تَعْنِي تَنْوِينَ الأَخْذَاتِ، بِخِلَافِ دِرَاسَةِ التَّارِيخِ، وَالَّتِي هِيَ تَارِيخٌ (يُؤْنِ الْمُنْعَزِ). وَلَكِنْ تُصَادِفُنِي بَعْضُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ الَّتِي بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي صَدَرَتْ، بِقَصْدٍ أَوْ بِؤُونٍ قَصْدٍ، إِلَى أَنَّ تَحْمُلَ عِنَاوَنَ تَارِيخٍ (يُؤْنِ هُنَا)، وَهِيَ تَعْنِي عَمَلِيَّةَ التَّنْوِينِ، لِيَا إِذَا تَأَثَّبْتُ أَنَّ أَضَعَهَا كَمَا هِيَ.

ثانياً: قَامَ الْمُؤَلِّفُ بِالتَّغْلِيْقِ عَلَى النُّصُوصِ الْمُتَعَبِّسَةِ، وَوَضَعَ تَغْلِيْقَهُ بَيْنَ مَعْقُوفَتَيْنِ []، فَمَا كَانَ مِنْ تَغْلِيْقٍ أَوْ إِضَافَةٍ أَوْ تَضْوِيٍّ مُنِي؛ فَقَدْ وَضَعْتُهُ بَيْنَ حَاصِرَتَيْنِ { }، أَوْ وَضَعْتُ لَهُ عَامِشًا بِشَكْلِ نَجْمَةٍ (*).

ثالثاً: فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِإِقْتِصَاصِ النُّصُوصِ مِنَ الْمَصَادِرِ الْعَرَبِيَّةِ، فَقَدْ حَاولْتُ تَقْلِيدَهَا كَمَا هِيَ مِنَ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ الرَّئِيسَةِ الَّتِي بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، مَا اسْتَطَعْتُ.

رابعاً: مَا وَرَدَ مِنْ أَسْمَاءٍ لِأَعْلَامِ أَجَانِبٍ، لِأَوَّلِ مَرَّةٍ فِي ثَنَائَا الْكِتَابِ؛ فَقَدْ ذَكَرْتُ اسْمَهُمْ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ (الشَّكْلُ الصُّوْرِيُّ لِلْأَسْمِ)، ثُمَّ أَعَقَّبْتُهُ بِذِكْرِ اسْمِهِ كَمَا هُوَ بِاللُّغَةِ الأُجْنَبِيَّةِ، وَإِذَا تَكَرَّرَ ذِكْرُ اسْمِهِ فِيمَا بَعْدُ؛ فَقَدْ أَكْثَفْتُ بِذِكْرِ الْإِسْمِ بِالرَّسْمِ الصُّوْرِيِّ بِالْعَرَبِيَّةِ.

خامساً: أَمَّا قَائِمَةُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ، فَقَدْ قُتِلَتْ بِفَرْزِهَا عَلَى قَائِمَتَيْنِ، فَمَا كَانَتْ مَصَادِرَ عَرَبِيَّةٍ؛ فَقَدْ وَضَعْتُهَا فِي قَائِمَةٍ خَاصَّةٍ بِالْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمَا كَانَتْ مَصَادِرَ بَغَيْرِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَقَدْ جَعَلْتُهَا فِي قَائِمَةِ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ الَّتِي بِاللُّغَةِ الأُجْنَبِيَّةِ.

سادساً: قَامَ الْمُؤَلِّفُ، عِنْدَ التَّنْوِينِ فِي الْهَامِشِ، بِإِخْتِصَارِ الْمَصَادِرِ بِذِكْرِ الْمُؤَلِّفِ ثُمَّ تَارِيخِ النَّشْرِ، لِيَا، وَلِلْمَنْهَجِيَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَهَا فِي تَرْجُمَتِي، فَقَدْ قُتِلَتْ بِتَفْصِيلِ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ بِذِكْرِ الْمَصَادِرِ مُفَصَّلَةً بِاللُّغَةِ الأَنْجَلِيزِيَّةِ، وَسَبَقْتُهَا بِتَرْجُمَتِهَا بِالْعَرَبِيَّةِ، بِذِكْرِ اسْمِ الْمُؤَلِّفِ وَاسْمِ كِتَابِهِ، حَتَّى يَتَنَبَّسَ لِلْقَارِئِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْتِيفَادَةُ مِنَ الْهَوَامِشِ قَدْرَ الْإِمْكَانِ.

سابعاً: فِي كُلِّ أَنْحَاءِ التَّرْجُمَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِهَذَا الْكِتَابِ، سَأَسْتَخْدِمُ عَلَامَةَ الْمَدَّةِ (ـ) بَدَلًا عَنْ الْإِشَارَةِ (-) أَوْ (/) عِنْدَمَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِبَيَانِ الْحَالَاتِ الَّتِي يَتِمُّ فِيهَا إِعْطَاءُ تَجْمُوعَةٍ مِنْ السَّنَوَاتِ لَوَفَاءَ شَخْصٍ مَا، وَكَذَلِكَ الْحَالَاتِ الَّتِي تَتَضَعُّ فِيهَا السَّنَةُ الْمِجْرِيَّةُ الْقَمَرِيَّةُ سَنَتَيْنِ

مُعْتَدَةٌ فِي تَرْجُمَاتِهَا. وَيَرْجِعُ الْقَصْدُ فِي إِسْتِخْدَامِي هَذَا الزَّمَنَ إِلَى الْأَسْتَاذِ الْكَثُورِ / بَافِلِ
بِالْفُلُوفِشْتِ، الَّذِي يَسْتَعْدِمُ فِي بَعْضِ كِتَابَاتِهِ الَّتِي تَرْجُمُهَا أَوْ إِطْلَعْتُ عَلَيْهَا.

وَأَخِيرًا: لَمْ أَتْرُكْ الْأَشْكَالَ، الْوَارِدَةَ فِي هَذَا الْكِتَابِ، شَأْنَهَا كَمَا هِيَ؛ بَلْ قُمْتُ بِتَغْيِيرِ
سَلَابِلِ الْأَنْسَابِ وَكَذَلِكَ الْمَغْلُومَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِسَرِّهِ الْقُشُوفِ وَالنَّبَزَاتِ وَالْعُمَلَاتِ، وَمَا
تُوجِبُ مِنْ تَرْجُمَاتِهَا مِنَ الْيَمِينِ إِلَى الْبَسَارِ.

هَذَا مَا لَزِمَ التَّنْوِيهِ عَلَيْهِ...

وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِ الْقَصْدِ،

د. عَبْدُ الْكَرِيمِ مُحَمَّدُ عَبْدُ اللَّهِ الْوُطَّافُ

شكراً وتنبؤاً

بدأت العديد من الأفكار، الكامنة وراء هذا الكتاب، في الظهور في وقت مبكر من العام ٢٠١٢، عندما بدأت، لأول مرة، في ترجمة واحدة من الكتابات الموجودة، والمتعلقة بسيرة حياة النبي محمد: من القرن الثامن للميلادي، كتاب المغازي، لشعمر بن راشد، والذي نُشر، لاحقاً، ضمن سلسلة مكتبة الأدب العربي، الصادرة عن جامعة نيويورك New York University Press's Library of Arabic Literature، في العام ٢٠١٥.

وبعد فترة وجيزة من انتهائي من هذا المشروع؛ أخذني مجلس تحرير مكتبة الأدب العربي (وهذا أدهشني للغاية) تحت جناحه، بل ودعاني إلى الانضمام إلى صفوفهم. ومنذ ذلك الحين، أجريت معهم مناقشات، لا حصر لها، حول الأفكار الواردة في هذا الكتاب، وفي الأدب العربي، بشكل عام، وفي الحياة، عمومًا، لدرجة أنه من المستحيل حصر ما يدين به هذا الكتاب لهم. كل ما أعرفه هو أن الدين كبير. لذلك فإنني أقدم بأعمق آيات الشكر لكل من: فيل كينيدي Phil Kennedy، وجيمس مونتغمري James Montgomery، وشوكت تورواوا Shawkat Toorawa، وجوليا براي Julia Bray، ومايكل كوبسون Michael Cooperson، وجوزيف لاوري Joseph Lowry، وطاهرة قطب الدين، وديفين ستewart Devin Stewart، وموريس بوميرانز Maurice Pomerantz، لإبقائهم النار مشتعلة في داخلي تجاه اللغة العربية وتراثها الأدبي.

وفي خريف عام ٢٠١٣، وصلت إلى جامعة برينستون Princeton University مع زمالة ميلون في كلية الدراسات التاريخية، في معهد الدراسات المتقدمة Institute for Advanced Study. كانت نيتي أن أعمل على كتابي؛ الذي لم يكتمل بعد، حول نهاية العالم الشيعي (الشيعي المبكر)، ولكن كون ترجمتي لمغازي معمر لا تزال حاضرة في ذهني؛ انتهى بي الأمر، في أغلب الأحوال، إلى العمل والبحث في المواضيع والقضايا التي تظهر في هذا الكتاب. والواقع أن صديقي العزيز ستيفن شوميكر Stephen Shoemaker يتقاسم

جزءًا من اللوم عن هذا، وانتهى بنا المطاف إلى مطالعة كل الكتب الموجودة في رفوف القاعة، وذلك في خريف هذا العام، ولم يكن بوسعنا أن نقاوم المناقشة المستمرة لتاريخ تحكُّد، ولا نزال نناقش هذا الأمر، ولا يزال، أيضًا، يُعلمي شيئًا أو شيئين.

لقد استفادت للمراحل الأولى، من هذا الكتاب، إلى حد كبير، من المصادر الهائلة لمعهد الدراسات المتقدمة وجامعة برينستون. بل أكثر من ذلك، من أعضاء هيئة التدريس والزملاء هنالك. ويتعين عليّ أن أشكر: حسن أنصاري، وستيفان إسدارز Stefan Esdars، وزاينه اشميته Sabine Schmidtke، وديبورا تور Deborah Tor، وجاك تانوس Jack Tannous (الذي، دومًا، أمدني بأسلوب عظيم للبحث؛ قمْتُ باتباعه) من أجل تقديمهم المساعدة وتذليل الصعاب في المراحل المبكرة من المشروع. وفي المقام الأول، أود أن أعرب عن عميق امتناني لباتريشيا كرون Patricia Crone (التي رحلت عَنَّا بسبب إصابتها بالسرطان)، والتي نفتقدها بشدة. لقد كانت، دائمًا، باحثةً معطاءةً. وحتى عندما كنتُ طالب دكتوراة غير معروفٍ وغير مُبْتِى في جامعة شيكاغو University of Chicago، فقد شاركتُ معي، بكل سخاء، بعملها ورؤيتها الثاقبة، ولم تتوقع أي شيءٍ في المقابل، وكانت تعليقاتها المشجعة وانتقاداتها مفيدةً جدًا للمشروع في المرحلة الأولى. كنتُ أتمنى لو كان طالع العمر بما لرؤية المنتج النهائي.

والعديد من الزملاء والأصدقاء الآخرين، الذين قرأوا مسودات الفصول أو أقسام منها؛ يستحقون، أيضًا، كلمة شكرٍ خاصة. وأشعر بالامتنان العميق لأمثال: إيهاب بدوي، وأندرياس غورك Andreas Görke، وأنطوني كالدليس Anthony Kaldellis، وإيلا لاندو-تاسرون Ella Landau-Tasserion، وبافل بافلوفيتش Pavel Pavlovitch، وتيس روبنسون Chase Robinson، وباربرا روجيما Barbara Roggema، وماي شاديل May Shaddel، وكيفن فان بلادل Kevin van Bladel، فقد استقطعوا، كلهم، من وقتهم وجداولهم المزدحمة لإعارتي أفكارهم وملاحظاتهم. وكذلك، أود أن أعرب عن خالص تقديري للمحررين في مطبعة جامعة كاليفورنيا University of California Press، لا سيما إريك شميدت Eric Schmidt، لوقوفهم وراء إصدار هذا الكتاب، وكذلك على تشجيعهم ومساعدتهم على نشره.

لقد ساهم كل هؤلاء الناس، بشكل كبير، في تحسين هذا المشروع، إلا أنه ما كان ليصبح ممكناً، أو حتى مجدياً، دون الحب والدعم في الأوقات العصيبة من زوجتي كاترين برونسون Catherine Bronson، وأطفالنا: يوليوس Julius، وسرايا Suraya، وسوويم Sawim. ولا أعرب لهم عن خالص امتناني، فحسب. بل، أيضاً، عن خالص حيي ومودتي. لقد قاتلنا التنانين سوياً - وفزنا.

الخلفاء: (٦٣٢-٨٠٩م)

لقد لعب الخلفاء، الذين أمام أسمائهم علامة نجمية (*) دورًا أساسيًا في تجميع وتسجيل أقدم الكتابات فيما يتعلق بالسيرة النبوية والمغازي. السنوات بالتقويم الميلادي.

الخلافة المبكرة (٦٣٢-٦٦١) (المدينة المنورة)،

أبو بكر الصديق:

٦٣٢-٦٣٤.

عمر بن الخطاب:

٦٣٤-٦٤٤.

عثمان بن عفان:

٦٤٤-٦٥٦.

في الكوفة:

علي بن أبي طالب: (الحرب الأهلية الأولى ٦٥٦-٦٦١: بدأت باغتيال عثمان، وانتهت باغتيال علي وصُلح الحسن بن علي مع معاوية).

٦٥٦-٦٦١.

الأسرة الأموية (٦٦١-٧٥٠) (سورية)،

السفليانيون:

معاوية بن أبي سفيان:

٦٦١-٦٨٠.

يزيد الأول بن معاوية: (الحرب الأهلية الثانية ٦٨٣ - ٦٩٢، بدأت بتمرد عبد الله بن الزبير، وإقامة خلافة منافسة له في مكة، وتنتهي بهزيمته وقصف قوات الأمويين للكعبة في مكة في ٦٩٢).

٦٨٠-٦٨٣.

المروانيون:

مروان الأول بن الحكم:

٦٨٤-٦٨٥.

* عبد الملك بن مروان:

٦٨٥/٦٩٢-٧٠٥.

* الوليد الأول بن عبد الملك:

٧٠٥-٧١٥.

* سليمان بن عبد الملك:

٧١٥-٧١٧.

* عمر الثاني بن عبد العزيز:

٧١٧-٧٢٠.

يزيد الثاني بن عبد الملك:

٧٢٠-٧٢٤.

* هشام بن عبد الملك:

٧٢٤-٧٤٣.

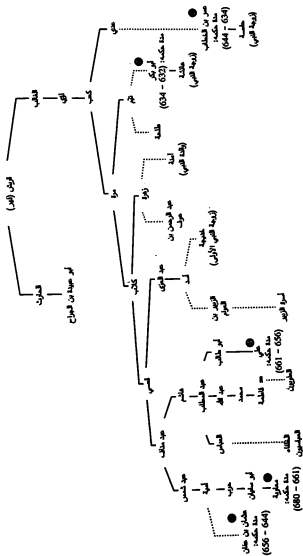
الوليد الثاني بن يزيد:

٧٤٣-٧٤٤.

(الحرب الأهلية الثالثة ٢٧٥-٤٤٧، يقوم يزيد الثالث باغتيال الوليد الثاني في محاولة انقلاب، وفي الشرق، تظهر حركة هاشمية في خراسان، وتدعو لمبايعة سليل من عشيرة النجى كخليفة. وفي نهاية المطاف، يحل العباسيون محل الأمويين).

يزيد الثالث بن الوليد:

٧٤٤.



الشكل ١. جدول أنساب القرشيين والخلفاء الأوائل.

ابن شهاب الزُّهْرِيُّ (ولد عام ٦٧٠، بالمدينة المنورة؛ وتوفي عام ٧٤٢، بأدماء، بالبحجاز):

ولعل الشخصية الأكثر أهمية في تاريخ الفقه الإسلامي هو الزُّهْرِيُّ، حيث كان أحد أبناء قبيلة بني زُهرة القُرَشِيَّة البارزين، ومسؤولاً بارزاً في البلاط منذ عهد عبد الملك حتى نهاية حياته. وفي عهد هشام، تم تسجيل وتلويح فقه الزُّهْرِيِّ؛ مما أدى إلى تغيير هائل في المواقف المُبَكِّرة إزاء تدوين الفتاوى الشفهية.

مُعمر بن راشد الأزدي (ولد عام ٦٨٧، بالبصرة (البصرة، العراق)، وتوفي عام ٧٧٠، بصنعاء):

كان أحد تجار القماش الفارسي، وأحد موالي قبيلة الأزد بالبصرة. سافر على نطاق واسع من جنوب العراق إلى سُورِيَّة (حيث تتلمذ على يد الزُّهْرِيِّ) بالبحجاز، وانتهى به المطاف باليمن، حيث استقر بها، وفيها نقل أحد أوائل الروايات الموجودة عن حياة النبي مُحَمَّد، (كتاب المغازي)، إلى تلميذه البارز عبد الرزاق الصنعائي.

موسى بن عُقبة (ولد بعد ٦٧٥، بالمدينة المنورة، وتوفي عام ٧٥٨، بالمدينة المنورة):

أحد موالي أسرة الزبير، قام بكتابة واحدة من أوائل الكتابات عن حياة النبي تحت عنوان (كتاب المغازي)، وهي صغيرة الحجم، والتي فقد أصلها، إلا أن مادتها جُمِعَتْ في اقتباسات لاحقة. وهو معلم ولديه حلقة علمية خاصة به في المسجد النبوي بالمدينة المنورة، وله سمعة طيبة بين علماء المدينة ومدارسها، وخاصة عميدها مالك بن أنس.

مُحمَّد بن إسحاق (ولد عام ٧٠٤، بالمدينة المنورة، وتوفي عام ٧٦٧، ببغداد):

كان أعظم من كتب في مجال السير والمغازي. كان ابن إسحاق مولد لأسرة القرشي قيس بن مخزومة. عاش حياة مضطربة في المدينة المنورة، على الرغم من أنه نال إعجاب وإشادة للمعلمين البارزين، آنذاك، أمثال الزُّهْرِيِّ. نال الشهرة بعد أن ترك المدينة المنورة وتوجه إلى بلاط الخليفة العباسي المنصور، الذي ازدهر هو وعمله تحت رعايته حتى نهاية أيامه.

مقدمة

كتابة تاريخ مُحَمَّد

هذا كتابٌ عن نشأة وبدايات تراث السَّير والمغازي، وهو نوعٌ مُبكر من الكتابة العربيَّة عن حياة مُحَمَّد النبيِّ ومؤسس الإسلام. ويتعلق الأمر، أيضًا، حول كيفيَّة وضع هذا النوع تاريخيًّا في عالم الفكر في أواخر العصور القديمة (حوالي ٢٥٠-٧٥٠م)، وهي الفترة التي شهدت صعود الشرائع التوحيدويَّة الكبرى، اليوم، (المسيحيَّة، واليهوديَّة الماخابيَّة، والإسلام)، فضلًا عن غيرها من الشرائع التي لم تعد بارزةً (مثل المانويَّة، والزرادشتيَّة، والشرائع الإبرائيَّة الأخرى). وبالإضافة إلى ازدهار هذه المعتقدات؛ شهدت أواخر العصور القديمة، أيضًا، صعود ثرواتها السياسيَّة، التي كانت، غالبًا، عن طريق التوسع الإمبراطوريِّ، والتعبير عن تراثها الفكريِّ والأدبيِّ والقانونيِّ؛ مما أدى إلى تحول مجموعةٍ واسعةٍ من الأفكار المدينيَّة، مثل الإمبراطوريَّة والقانون والمجتمع السياسيِّ.

إن هذه الدراسة، التي تستخدم استراتيجيات قراءة فقه اللغة التاريخيِّ والمقارن، تستكشف ما يمكن أن تُقدمه من رؤى حول تراث السَّير والمغازي في سياقٍ قديمٍ متأخر. ومن ثم، فقد كُتب العمل مع وضع هدفين أساسيين في الاعتبار: أولاً: استكشاف كيف يمكن للقراءات التاريخيَّة والمقارنة، لأقدم المصادر العربيَّة عن سيرة مُحَمَّد، أن تعمل، جنبًا إلى جنب، مع المصادر غير الإسلاميَّة في القرنين السادس والثامن الميلاديين في إعادة الحيويَّة إلى البحوث التاريخيَّة المتعلقة بحياة مُحَمَّد وزمنه. ثانيًا: تسليط ضوءٍ جديدٍ على الظروف التاريخيَّة والتيارات الفكرية التي أدت إلى ظهور أسلوب كتابة السَّير والمغازي، كنوعٍ مستقلٍّ عن الكتابات العربيَّة، منذ العقد الأخير من القرن السابع الميلاديِّ وحتى نهاية القرن الثامن الميلاديِّ. باختصار، هذا كتابٌ عما يمكن أن يُحقِّقه، حاليًّا، باحثون مكرِّسون لاستقصاء تاريخ مُحَمَّد باستخدام الأساليب التاريخيَّة الحديثة والقراءات الدقيقة لأقدم نصوصنا الأصليَّة. إنَّها ليست سيرة شاملة لَمُحَمَّد؛ بل هي محاولةٌ لفتح مساراتٍ جديدهٍ للبحث في المدى القريب، ووضع الأساس المنهجيِّ للروايات الشاملة المستقبلية عنه كشخصيةٍ تاريخيَّة.

وعلى الرغم من أن تراث السّير والمغازي لا يزال مصدراً لا غنى عنه لدراسة تاريخ مُحمَّد، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن مصنفات الحديث النبوي التي يحتفظ بها هذا الأدب لا تُشكل، بأي حالٍ من الأحوال، المصدر الوحيد للبيانات عن حياته. إن الكثير من هذه الدراسة تحتم، وبالتالي، فإن الكثير من هذه الدراسة لا تتعلق، بمجرد فهم تراث السّير والمغازي، ولكن، أيضاً، بكيفية ارتباط هذا النوع من الدراسة بمذه المصادر الأخرى. هناك أربعة مصادر رئيسة تعتمد عليها جميع الأبحاث في تاريخ مُحمَّد: (١) القرآن. (٢) النقوش والوثائق والأدلة الأثرية. (٣) الروايات غير الإسلامية المعاصرة، وشبه المعاصرة، المكتوبة في المقام الأول باللغة الأرمنية واليونانية والسريانية^(١). و(٤) المصادر الأدبية العربية المحفوظة، والتي، في الغالب وليس حصرياً، متعلقة بتراث السّير والمغازي، ومرويات الحديث النبوي^(٢).

ومن الناحية للمثالية، ينبغي أن يُنظر إلى هذه المصادر الأساسية على أنها طبقات من الأدلة التاريخية، تُكمل بعضها بعضاً وليست معادية لبعضها بعضاً^(٣). ومع ذلك، فمن الناحية العملية، يثبت أن تحقيق هذه الغاية أمر بالغ الصعوبة. ومن بين هذه المصادر الأربعة الأساسية كانت المصادر الثلاثة الأولى، في أغلبها، مُبكرة جداً، حيث تمت كتابتها أو تدوينها أو (في بعض الحالات) تم التخلص منها في غضون المائة عام الأولى التي أعقبت وفاة مُحمَّد عام ٦٣٢م. آخر هذه المصادر -التي تضم المصادر الأدبية العربية، بشكل عام،

(١) آخر هنا، فحسب، إلى المصادر للكتابة قبل نهاية القرن السابع لليلادي، وقد تم مناقشة أهم الإشارات عن مُحمَّد في الفصل الثاني أدناه. إن الأسس للنطق لا استبعاد للمصادر اللاحقة الأخرى بسيط، نسبياً؛ فيحلول القرن السابع لليلادي، أصبح التقسيم الصارم بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية تقسيماً خاطئاً، حيث أن مؤلفي هذا العصر، بغض النظر عن هويتهم الدينية، بدأوا في قراءة كتابات بعضهم بعضاً، وكتابة الردود على مناسيهم بشكل متزايد ومتنوع (انظر: روبرت هويلاند، تاريخ روما وتداول المعرفة التاريخية في أواخر العصور القديمة والإسلام المُبكر، *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Hoiyland, Robert, 26ff*; *Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*، وهويلاند، تأملات في هوية الفاتحين العرب في الشرق الأوسط في القرن السابع، *Reflections on the Identity of Hoyland, Robert, 114-115*. (the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East).

(٢) يُقدم جوناثان بروكوب في وثقة مُحمَّد: صعود المجتمعات العلمية الإسلامية، ٢٢٢-٩٥٠، Brockopp, Jonathan, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950, 11ff*, تفصيلاً مشابهاً للمصادر.

(٣) انظر: التعليقات الفطنة للنبا سليمة، بملامات الشريعة الإسلامية: التراث الفقهي العتيق للتأخر، Salaymeh, Lena, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions, 25-28*.

وكتابة تراث السير والمغازي، بشكل خاص - كثيرًا ما يُنظر إليها على أنها الأكثر صعوبةً وتبنيًا للهمة. وعلى الرغم من أن جميع المصادر التاريخية تُشكل تحدياتٍ في التفسير للمؤرخين؛ إلا أن تحديات تراث السير والمغازي تبدو بالغة الحدة. قد تكون هذه الملاحظة المضجرة لازمةً شائعةً بين مؤرخي العصر الإسلامي المُبكر. ومع ذلك، فإن التحديات التي تواجه الاعتماد على تراث السير والمغازي بارزةٌ، ولا تزال تستحق التوضيح.

ومن ناحيةٍ، فإن تراث السير والمغازي هي الأحداث من بين المصادر الأساسية الأربعة، فلا توجد كتبٌ، تُحافظ على تراث السير والمغازي، تعود إلى ما قبل الفترة الممتدة من أواخر القرن الثامن الميلاديّ إلى أوائل القرن التاسع الميلاديّ - حوالي ١٥٠ إلى ٢٥٠ عامًا بعد وفاة مُحمّد - والأعمال التي لا تزال موجودةً، مليئةٌ بدرجاتٍ متفاوتةٍ بموادٍ دينيّةٍ مُفرضةٍ. بل وحتى أسطورةٌ صريحةٌ. ولهذا السبب، فقد توصل عددٌ كبيرٌ من المؤرخين المعاصرين إلى أن تراث السير والمغازي يُخبرنا، بشكلٍ كبير، عن تكوين الذاكرة الثقافية المُبكرة لمُحمّدٍ أكثر مما تُخبرنا عن الشخصية التاريخية له. وبعبارةٍ أخرى، فإن تراث السير والمغازي هو مصدرٌ أساسيٌ لا يتعلق بالشخصية التاريخية لمُحمّدٍ بقدر ما هو فهمٌ لكيفيّة فهم المسلمين الأوائل لمُحمّدٍ ورسالته، فضلًا عن الكيفيّة التي اختار بها هؤلاء تصوير كشف الله لحظته الإلهيّة لخلاص الإنسان من خلال مُحمّد ورسالته. نتعلم من تراث السير والمغازي، في الغالب، عن رغبة مسلمي القرنين الثامن والتاسع الميلاديين في التعريف بمُحمّد، وكيف استخدموا صورههم للمبنيّة له لتشكيل هوياتهم المذهبيّة والطائفيّة، ولكن ربما ليس كثيرًا.

ثانيًا، يُمثل تراث السير والمغازي إشكاليّةً، لأنه مصدرٌ صاخبٌ - إذ تميل نسخته من التاريخ إلى إغراق المصادر الأخرى أو المطالبة بقراءتها ضمن الإطار الذي تُوفّره. وينطبق هذا، بشكلٍ خاص، على كيفيّة قراءة المرء للقرآن، وهو في حد ذاته مصدرٌ خالي، نسبيًا، من السرد التاريخي (وهذا لا يعني أنه غير مهتم بالتاريخ، أو أنه يفتقر إلى رؤيته التاريخية الخاصة)^(١). ولاكثر من قرنٍ من الزمان، شهدت الدراسات العلميّة الحديثة جهودًا إسلاميّةً مُبكرةً لتفسير القرآن وتاريخه باعتباره المنبع الأساسي لتراث السير والمغازي. بعبارةٍ أخرى،

(١) رودى بارت، "القرآن كمصدرٍ للتاريخ"، 24-42؛ Paret, Rudi, "Der Koran als Geschichtsquelle."، 24-42؛ وأغليكا نويغرت، "القرآن كنصٍ من العصور القديمة للتأخّر: نهج أوروبّي"، Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, 223-234.

على الرغم من أن تراث السير والمغازي قد يبدو وكأنه سرٌّ تاريخيٌّ؛ فإن هذا التيار، في الدراسات الحديثة، يرى أن هذه الروايات هي، في الواقع، تفسيريةٌ في الأساس، وليست تاريخيةٌ في طبيعتها^(١). ولكن إذا كانت سلبات تراث السير والمغازي؛ فإن إصدارات التاريخ، التي تقدمها الكتابات التمثيلية، كانت مقنعةً، إلى حدٍّ ما، ومفيدةً، لذا فإن سردياته وأطره هي، حتمًا، الروايات الأولى التي يتعلمها المرء باعتباره مبتدئًا. ومن ثم، فإن قوس سرد هذه الروايات، غالبًا، ما يكون صعبًا (وبالنسبة لبعضهم مستحيلًا) التخلص منه. وحتى اليوم، بدأ الباحثون المعاصرون، بالكاد، يتخللون ما قد يكون الحال عند قراءة القرآن دون الاستعانة بالإطار التفسيري والتسلسل الزمني لتراث السير والمغازي.

لقد عبّرت الراحلة باتريشيا كرون، أكثر المشككين في مجالنا، ذات مرة عن مدى حدة المشكلة، بالنسبة للمؤرخين المعاصرين، عندما وصفت أهم ممثل لأدب السيرة والمغازي؛ وهو كتاب للمغازي، لابن إسحاق (المُتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م) على النحو الآتي:

تأخر العمل: لم يكتبه أحد الأحفاد، بل كتبه أحد أبناء أحفاد جيل النبي، فهو يُطغنا وجهة النظر التي استقر عليها الإسلام التقليدي. وكتبه أحد العلماء الذين ظهروا في ذلك الوقت كحاملين لتقليدين للتراث الإسلامي، والصورة التي يعرضها هي، أيضًا، من جانب واحد: كيف يتذكر الخلفاء الأمويين [في مقابل أنصار الدولة العباسية] النبي الذي لن نعرفه أبدًا. إن كون الأمر غير تاريخي هو ما يتوقعه المرء، ولكن لديه قدرة غير عادية على مقاومة الانتقادات الداخلية... يمكن للمرء أن يأخذ الصورة للمعرضة أو أن يتركها، لكن لا يمكن للمرء للعمل معها^(٢).

(١) سي باكر، "مبادئ دراسات سورا لامنس"، Becker, C., "Prinzipiellen zu Lammens", *Strastudien*, 261-269; Blachère, Régis, *Le problème de*, 10-11. *Mahomet*, وراجع وجهة النظر التعويضية، التي عبر عنها أوربي روبين، "سيرة محمد والقرآن: حجة محمد"، Rubin, Uri, "The Life of Muhammad and the Qur'an: The Case of Muhammad's", 40-64. *Hijra*, الذي يقدم رؤى مهمًا على الموضع الوحي الذي يتمسك، بشكلٍ أعمى، بفرضية أن جميع روايات السير والمغازي هي في الأصل تفسيرية، ويوضح، بشكلٍ مقنع، أن العديد من الروايات كانت، بالأحرى، "مصفولة" في مرحلة ثانوية من تطورها، بدلًا من اختراعها لأغراض تفسيرية.

(٢) باتريشيا كرون، العبيد على الخيول: تطور السياسة الإسلامية، Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, 4.

تصف كرون ابنَ إسحاق بأنه مصدرنا الوحيد، من الناحية العملية، وهذا الوصف، من المرجح، أن يصدّم المتخصصين، في الوقت الحاضر، باعتبار أنه عفا عليه الزمن، إلى حدٍ ما^(١). لم يعد من الممكن النظر إلى ابن إسحاق باعتباره عنق الزجاجة التاريخي، كما كان عليه في السابق. لقد قمْتُ، بنفسِي، بنشر نسخةٍ عربيّةٍ جديدهُ، وترجمهُ إنجليزيّةٌ لكتاب *المغازي* لمعاصره، الأصغر سنًا، مُعمر بن راشد (المتوفى ١٥٣هـ/٧٧٠م)، والذي لا يُوفّر مصدرًا إضافيًا مهمًا، فحسب، بل يُساعد، أيضًا، في إعادة بناء أسلوب أبرز معلمين المدينة للنورة الرئيسين: ابن إسحاق ومُعمر، وهو: ابن شهاب الزُّهري (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٤م). وفي الوقت الذي تُشرّت كرون فيه هذه الكلمات، في العام ١٩٨٠، كان تدخلها لا غنى عنه في هذا المجال، وهو تمرّدٌ تمس الحاجة إليه ضد سلاسلٍ مهيمنةٍ، بعناد، على الموقف الاستشراقي؛ التي اتخذت هذه النصوص كسجلاتٍ بسيطةٍ للحقيقة التاريخية - وفي الواقع، تظل الروح المتمردة، في تدخلها، أمرًا حيويًا للمضي قدمًا في هذا المجال^(٢). ولكن هل المشكلة، حقًا، مستعصيةٌ على الحل، كما وصفتها كرون قبل أربعة عقود؟ هل يستطيع المؤرخ، حقًا، أن لا يتعامل مع تراث السّير والمغازي؟ تمت كتابة جزءٍ كبيرٍ، من هذه الدراسة، لمواجهة هذا التشاؤم وإثبات أنه: نعم، يمكن للمرء، بالفعل، العمل مع هذه اللدونات. لكن السؤال هو كيف؟

غالبًا ما تحجب الكتابات المميزة لكرون حقيقة أن موقفها للتشائم، من مادة السّير والمغازي، لم يكن معزولًا، أو حتى جديدًا، بشكلٍ خاص. فقبل ثلاثة عقود، وصف المستشرق الألمانيّ رودّي باريت Rudi Paret الفترة التي سبقت انقراض الخلافة الأمويّة عام ٧٥٠م بأنها "قائمةٌ فارغةٌ"^(٣). هذا ليس بسبب عدم كتابة أي شيءٍ عنها - بل على

(١) لوحظ في وقتٍ مُبكر أن ابن إسحاق لم يكن اللاعب الوحيد فيما يتعلق بالمدينة المنورة. ميخائيل كوك، *محمد*، Cook, Michael, *Muhammad*, 62, 91.

(٢) تيشيس إف رونسون، "كرون ونهاية الاستشراق"، Robinson, Chase F, "Crone and the End of", 606. *Orientalism*.

(٣) رودّي باريت، "الفجوة في تراث الإسلام القديم، *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*، "إن الفترة التي تسبق انتهاء الحكم الأموي هي... قائمةٌ فارغةٌ... وفيما يتعلق ببداية الروايات حول الإسلام البدائي؛ فهناك فجوة". ورد ذكرها في ماركو شور، *التفكير التفسيري والسيرة النبويّة*، Schöllner, Marco, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 53n14.

النقيض تمامًا، فالهجوم الهائل للمصادر التي تُناقش هذه الفترة هي، في الواقع، مخيفة، وتُشكل أحداثها وأزماتها موضوعًا تقليديًا للمناقشات الطائفية واللاهوتية حول التاريخ الإسلامي المُبكر. وبدلاً من ذلك، كان باريت يُشير إلى فجوة كبيرة بين المصادر الأولى للتراث العربي الإسلامي المكتوب في أواخر القرن الثامن والتاسع الميلاديين والتاريخ الإسلامي المُبكر في أوائل القرن السابع الميلادي. وبغض النظر عن عدد المصادر المتأخرة لدينا، فإن عددها الهائل لا يُخفف من تأخرها. هذه الفجوة في المصادر الزمنية، ناهيك عن النزعة الأيديولوجية للمصادر اللاحقة التي لا تزال قائمة قد وصفها بعض الباحثين المعاصرين بأنها بالغة الخطورة؛ لدرجة تجعل المقاربة التاريخية لمُحَمَّدٍ مستحيلة^(١) - وهو إنكارٌ عديمٌ لأهمية التحقيق التاريخي، إذا كان هناك بحثٌ. ففي غاية المطاف، فالاستنتاجات حول ما قد يمكن أو لا يمكن معرفته عن الماضي نفسه تنشأ من البحث التاريخي. إذا كان هذا هو المكان الذي يأخذنا فيه السعي وراء تاريخ مُحَمَّدٍ - فهو غير معروف تاريخيًا، على سبيل المثال: الملك آرثر، من الأساطير الآثرية، أو البطريق إبراهيم من الأساطير التوراتية - فليكن كذلك. بيد أن ذلك، أيضًا، سيشكل نوعًا من التقدم.

لقد خففت الأبحاث الحديثة جانبًا رئيسًا واحدًا، على الأقل، من معرفتنا بتراث السيرة والمغازي، وفائدته كقاعدةٍ مصدرٍ. وأحد الأسباب التي تجعل مصادرها ضخمةً للغاية هو أنها تقوم بتجميع المصادر السابقة وتُفحصها وتحافظ عليها، مثل الناقد التوراتي الذي يُمارن روايات الأناجيل الإزائية^(٢) للكشف عن المصدر (المصادر) الكامنة وراءها، لقد استفاد علماء التراث الأدبي العربي المعاصرون من "المشكلة الإزائية" لهذه الروايات - وهي مشكلة الاعتماد على ملوناتٍ كبيرة من الأحاديث النبوية المتباينة، التي تربط الحدث التاريخي نفسه بطرقٍ مختلفةٍ قليلًا - لاكتشاف ما إذا كانت المصادر القديمة تكمن تحت هذه الروايات أو

(١) جاكلين شابي، التاريخ والتقليد للقدس: السيرة الذاتية للمستحيلة لمُحَمَّدٍ، Chabbi, Jacqueline, 189-205. "Histoire et tradition sacrée: La biographie impossible de Mahomet."

(٢) الأناجيل الإزائية أو الأناجيل السينوثية، وهي الأناجيل الرسمية الثلاثة الأولى: متى ومرقس ولوقا. سُميت كذلك لأنه يمكن وضعها بإزاء بعضها بعضًا، فهي متألّفة أو متشابهة، حيث تغير القصص نفسها عن المسيح عيسى ابن مريم، وتبيح ترتيب الأحداث نفسه، بشكل عام. يُشار لأسباب تشابهات واختلافات هذه الأناجيل بالمشكلة السينوثية. ويتقابل هذه الأناجيل إنجيل يوحنا "للسفلى".

لم تكن موجودة في النصوص اللاحقة. ولكن إلى أي مدى يمكن للمرء أن يعود إلى الوراء؟ يظل هذا مثيراً للجدل، ولكن تتوافق الآراء، حالياً، على أقل تقدير، بأن لدينا إحساساً قوياً بما يقوله أحد معلمي ابن إسحاق؛ وهو العالم ابن شهاب الزُّهري (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م) عن مُحَمَّد. وكما ورد في الفصل الخامس، أدناه، فإننا نعرف، أيضاً، ما يقوله أحد معلمي الزُّهري؛ وهو عروة بن الزبير^(١). إن هذه الرؤية تأخذنا، بشكل جيد، إلى البيئة الثقافية والفكرية في أواخر الفترة الأموية، والتي انتهت عام ٧٥٠م. لقد اتضح لنا، بعد كل شيء، أن لدينا إحساساً جيداً بالكيفية التي نظر بها الأمويون الراحلون (ناهيك عن عدد كبير من معاصريهم) لمُحَمَّد.

إن المنهجية الرئيسة التي تم استخدامها، في العقود الأخيرة، لتحقيق هذا التضييق في نجوة المصادر تسمى، إلى حد ما، تحليل السند والمُتن^(٢). وتستغل المنهجية التي ابتكرها

(١) أندرياس غوركي وغريغور شور، أقدم الروايات عن حياة مُحَمَّد: كتاب عروة بن الزبير، Görke, Andreas, and Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: Das Korpus Urwa ibn az-Zubair*.

(٢) وقد استخدم شور في غريغور شور، شخصية وأصالة التراث الإسلامي حول حياة مُحَمَّد، Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammads*; وهارالد موتزكي، الحديث إلى أين - بحث؟ فحص نقدي لجي إتش أي يونبول: مولد ابن عمر ومكانته في الحديث الإسلامي، "Quo vadis Hadīf - Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim hadīth Literature.", 40-80, 193-231. نطائي واسع، ورغم أن دراسي شور وموتزكي وضعنا الأسس للمنهجية؛ فقد استخدم علماء سابقون أساليب مماثلة؛ وانظر: بافل بافلوفيتش، تكوين المفهوم الإسلامي للكاللة في القرن الثاني الهجري (٧١٨-٨١٦م)، Pavlovitch, Pavel, *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century AH (718-816 CE)*, 24; Zaman, Iftikhar, "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of *Rijal* in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas.", وذلك في بافل بافلوفيتش وديفيد باورز، لا تصح الوصية بأكثر من الثلث: تحليل السند والمُتن وما وراءهما، Pavlovitch, Pavel, and David S. Powers, "A Bequest May Not Exceed One-Third": An *Isnād-cum-Matn* Analysis and Beyond". انظر: هارالد موتزكي، تدوين التراث الإسلامي: مسح، Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey.", 204-253; Sadeghi, Behnam, "The Traveling Tradition Test: A Method for Dating, Traditions.", 203-242; Haider, Najam Iftikhar, "The Geography of the

هذه الأعمال سمة من سمات روايات الحديث النبوي والسير والمغازي؛ مما يجعلها مناسبة، بشكل مثالي، للتحليل النقدي للمصادر. وتتكون هذه المصنفات، في الغالب، من روايات قصيرة ومنفصلة وقصص وحكايات وأقوال تُشكل وحدات نصية يسهل التعرف عليها. وهذا ينطبق، بشكل خاص، على روايات الحديث النبوي، التي على عكس تراث السير والمغازي، عادةً، ما تُستبعد البيانات "الخارجية"؛ مثل قوائم المشاركين في المعركة، وأنساب القبائل، والشعر^(١). وتختلف كل من هذه الوحدات النصية، التي تُسمى المتن، في الحجم، وبالتالي، يمكن أن تكون مجرد جملة طويلة أو حتى تمتد لبضع صفحات. ويُصاحب كل متن، أيضًا، سلسلة من المراجع، تُسمى السند، الذي يسرد ناقلي النص، من المعلم إلى التلميذ، وهكذا عبر الأجيال. وتُورد أفضل الأسانيد سلسلة من العلاقات بين التلاميذ والمعلمين؛ تمتد من المؤلف إلى مُتَحَدِّ نفسه، أو إلى شخصي عَرَفَهُ أو شاهد الأحداث التي تُروى. بالإمكان، بطبيعة الحال، تزيف السند. بل، غالبًا، ما تم تزيفه وتحسينه بمرور العصور - وهو أمرُ اعترف به علماء الإسلام والغرب، على حدٍ سواء، منذ فترة طويلة، وإن كان يُمكن معالجة المشكلة بتابعٍ منهجٍ وافتراضاتٍ مختلفة^(٢). إن ما يقوم به الدارسون، الذين يمارسون هذه الطريقة، هو مقارنة المتن ذات العلاقة، وذلك بربط بعضها ببعض فيما يتعلق بالموضوع نفسه و/أو الحدث، ثم يقومون بتحليل ما يرافقه من أسانيد مصاحبة له من أجل تتبع تطور المتن مع مرور الوقت، وتحديد أصالة الإرسال المتمثل في الأسانيد. وقد تبين أن بعض الروايات زائفة ومزورة، في حين تبين أن بعضها الآخر قد تم نقله وتسجيله بأمانة بواسطة الرواة، الذين قاموا بذلك، في معظم الحالات، دون محاولةٍ للتوفيق بين الروايات المتباينة.

Isnād: Possibilities for the Reconstruction of Local Ritual Practice in the 2nd/8th Century., 306-346.

(١) وبطبيعة الحال، في إطار روايات السير والمغازي نفسها، فإن هذه الروايات للرافقة لا أهمية لها، بل هي "خارجية"، بل هي جزء لا يتجزأ من مشروع موسع، ويشمل كل الزمن البشري في الإطار الدعوي للإسلام المبكر.

(٢) يُقدم جوناثان أ. س. براون، الحديث: إرث نُحْتَدُّ في القرون الوسطى والعالم الحديث، Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, A.C., حتى الآن، أفضل مقارنة للروايات الإسلامية والغربية إزاء مشكلة تزيف الحديث النبوي.

ومع ذلك، فإن تشاؤم الباحثين السابقين يظل معنا؛ على الرغم من هذه الإنجازات الأخيرة في التحليل الناقد للمصادر الأدبية العربية. ولا يزال بعض الباحثين يستبعدون الأفكار المستترة لهذه الطريقة، حتى وإن كان نادراً ما يُقِيمُونَ تفسيراً أفضل للأدلة^(١). ومع ذلك، فإن هذه الطريقة ليست حلاً سحرياً، على الرغم من رؤاها الثاقبة، وهي حقيقة يُعترف بها، بسهولة، حتى ممارسوها الأكثر حساسية وخبرة. وإلى جانب كونها شاقّة جداً، وتستغرق وقتاً طويلاً؛ فإن لها قيوداً حقيقية للغاية. وفيما يلي بعض أهم هذه الأشياء^(٢) التي تستحق أن نأخذها في الاعتبار:

١. فيما يتعلق بمحادثات من حياة مُحَمَّد، فإن تحليل السند والمتن يُحقق أكثر النتائج موثوقية عندما يكون عدد الروايات المختلفة في حادثة معينة مرتفعاً، وعندما يتم نقلها بواسطة العديد من المراجع. إن العديد من الأحداث، إن لم يكن معظمها، التي تم سردها في تراث السير والمغازي لم يتم إثباتها بشكلٍ واعدٍ كافٍ من المتغيرات لتحقيق نتائج مهمة.

٢. تختلف الروايات، بشكلٍ كبير، من حيث الصياغة، وغالباً ما يرجع ذلك إلى عملية الإرسال والاستقبال. وقد نتجت هذه المتغيرات، لا عن تقلبات النقل الشفوي، فحسب، بل، أيضاً، عن نقل الروايات في المخطوطات. وحتى إذا أمكن إثبات وجود نصي أو نموذج مُبكر للمصادر بدرجة معقولة من اليقين؛ فغالباً ما يتم فقد بعض الصياغة "الأصلية" للعديد من الروايات المنقولة من المعلم إلى التلميذ.

٣. يرجع تاريخ أقدم روايات الحديث النبوي والسير والمغازي، التي يمكن إعادة بنائها، بشكلٍ عام، إلى ما لا يزيد عن ستين عاماً بعد وفاة مُحَمَّد، ومع

(١) على سبيل المثال، شبه تيلمان ناغل، "الأصالة" في بحث حياة مُحَمَّد، Nagel, Tilman, "Authentizität" in der Leben-Mohammed Forschung", 568, الكنوز الذين يفرحون، بعد أن انطلقوا في اكتشاف الذهب، عندما يصطادون الديدان. إن توصيف ناغل يشوه، بشكلٍ صارخ، طرق ونتائج تحليل السند والمتن؛ وانظر: رد أندرياس غورك وهارالد موتزكي، "نقد تيلمان ناغل لتحليل السند والمتن"، Tilman Nagels, "Görke, Andreas, and Harald Motzki, Kritik an der Isnad-cum-matn- Analyse. Eine Replik.", 497-518. (٢) اعتمدت هنا على أندرياس غورك، "الآفاق والحدود في دراسة مُحَمَّد التاريخية"، Görke, Andreas, "Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad.", 143.

استثناءات قليلة جداً؛ فهي ليست تقارير شهداء عيان. ومن ثم، فإن الهوية بين المصدر والحدث لم يتم القضاء عليها تماماً، إنما يتم تضييقها، فحسب.

٤. يمكن للتحليل أن يتحقق من صحة الانتقال (أي أن المعلم (س) نقل الرواية (ص) إلى التلميذ (ع))، إلا أنه لا يمكنه التحقق من تأريخية نقل رواية معينة. نحن نفهم، فحسب، بدايتها. وعلاوة على ذلك، فإن المشاكل الناتجة لجميع المشاريع التأريخية لا تُحل بالكامل، إطلاقاً، مجرد أن بدايات الروايات يمكن وضعها في وقت مبكر. إن رواية الأحداث المبكرة ليست بالضرورة رواية دقيقة من الناحية التأريخية ولا حتى تأريخية^(١).

وإجمالاً، فإن طريقة السند والمتن أعطت الباحثين المعاصرين فهماً أفضل لكيفية ظهور مصادرنا الأولى، وأساليب موثوقة لتأريخ الروايات التي تمأل هذه المصادر. غير أن هذه الأفكار الجديدة قد أعادت صياغة شروط النقاش بدلاً من تسوية أقدم الأسئلة. يُحدد تيس رونسون ("التأريخ والخلاص في الإسلام المبكر، *History and Heilsgeschichte in Early Islam*") ما يراه على أنه ظهور حديثٍ لفرقتين من مؤرخي الإسلام المبكر، وتطبيق ملاحظاته، أيضاً، على التحقيقات التأريخية في سيرة محمد. يحتل الفريق الأول المؤرخون الذين عقدوا العزم على التحقق من الخطوط العريضة العامة للأحداث التي شكلت حياة محمد، والذين يثقون في قدرتهم على القيام بذلك بنجاح، وربما حتى لتفسير طبقات الأسطورة المتدنية للوصول إلى حجر الأساس للحقائق التأريخية الختام^(٢). وفي الفريق الآخر،

(١) غورك وموتزكي، "تعد تيلمان ناغل لتحليل السند والمتن"، Görke and Motzki, "Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn- Analyse, 499ff; تكوين المفهوم الإسلامي للكتابة،

Pavlovitch, *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla*, 22-49.

(٢) الطبقة الأساسية التي تم الحصول عليها بشق النفس من رودلف زلمان، "التي والخليفة والتأريخ: سيرة محمد بن إسحاق"، Sellheim, Rudolf, "Prophet, Chalif, und Geschichte: Die Muhammed-Biographie. des Ibn Ishāq", 73ff. وعلى الرغم من أن هويلاند، كتابة السيرة للنبي محمد: المشاكل والحلول، Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions.", 5. وقد تم

التنزع بهذا النوع من التصوير الطبقي النصي باعتباره تأسيساً مؤخرًا من قبل أطراف، مثل جاكوب لاسنر، تذكر الشرق الأوسط: هويات مزورة، روايات متنافسة، مساحات متنازع عليها، Lassner, Jacob, *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, 45ff.; وعزير العظمة، العرب والإسلام في أواخر العصور القديمة: نقد للمقاربات مع المصادر العربية،

نجد أولئك المؤرخين الذين يكتفون بتوثيق كيفية اندماج الذاكرة الثقافية للمجتمعات الإسلامية المبكرة وتشكيل الأشكال الأدبية التي حافظت على هذه الذاكرة الثقافية^(١). ويُعرب روبنسون عن تشاؤمه من الفريق الثاني، ولكن من بين الفريقين، فإن الفريق الثاني يحمل الرسالة الأكثر تشاؤماً في رأيه. ويبدو أن رسالته هي أن المؤرخين المعاصرين يمكنهم فرز ذكريات الماضي وغربلتها - أو بشكلٍ أكثر دقة، التمثيلات الأدبية للماضي التي استخدمتها النخب لبناء الذاكرة الثقافية لمجتمعاتهم، وبالتالي، الحفاظ على هويات المجتمعات الإسلامية اللاحقة وتشكيلها، ولكنهم لا يستطيعون أن ينظروا إلى ما وراءهم.

إن موقف روبنسون مفهومٌ ومبررٌ من عدة نواحي - ليس مجرد أنه متشائم؛ أن يعني أنه مخطف. والعادات التي يُعَمِّها المؤرخون تخلق نفوراً من اتباع النهج البسيط والساذج في التعامل مع المصادر، والشك الصحي هو تحصيلٌ قويٌ ولا غنى عنه ضد هذه السذاجة^(٢). ولكن حتى الشك له حدوده^(٣). والأهم من ذلك، أن ملاحظات روبنسون تساعدنا على التركيز على النقطة البارزة: فالفجوة بين أحداث التاريخ الإسلامي المبكر والمصادر التي

Azmeh, Aziz al-. *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*, 83ff. ومن المرجح أن هويلاند يرد حكم كرون، العبيد على التحويل، Crone, *Slaves on Horses*, 14. "نشر زلهايم كتابه حول طبقات السيرة، وهو عمل ملحوظ، وتعريفه للطبقة الأساسية واسع للغاية؛ بحيث تم تجنب للمشاكل الأساسية لتكوين السيرة النبوية". وقد أفرد زلهايم، فيما بعد، ما يتعلق بالفرض الذي قام به م. ج. كستر، على أنه يقدم مفتاحاً لمقاربة التاريخ الإسلامي المبكر. انظر: رودلف زلهايم، "الكفاح ضد مسلمة لكستر"، *against Musaylima*, 158-168.

(١) تيسيس إف روبنسون، "التاريخ والحلاص في الإسلام المبكر: بعض الملاحظات على التاريخ والسيرة النبوية"، Robinson, Chase F, "History and *Heilsgeschichte* in Early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography.", 122.

(٢) راجع تطبيقات عزيز العظمة: "تبدو شروط النقاش بسيطة بشكلٍ صارخ؛ مما يقابل الثقة في المصادر العربية؛ النقدية أو غير النقدية، لاستخدام النقد المفرط كأكسير ضد السذاجة". العظمة، العرب والإسلام في أواخر

العصور القديمة، 3. *Azmeh, The Arabs and Islam in Late Antiquity*, 3.

(٣) روبنسون، "التاريخ والحلاص في الإسلام المبكر"، Robinson, "History and *Heilsgeschichte* in Early Islam", 122. "لا يوجد موشجٌ، على دراية بالأدلة ذات الصلة، يشك في أنه في أوائل القرن السابع الميلادي اعترف العديد من العرب برجلٍ يُدعى مُحمَّد؛ باعتباره نبياً شرعياً في سلالة من الأنبياء التوحيديين، وأنه شكَّل وقاد جماعةً من نوع ما في الجزيرة العربية. وأخيراً، إن هذا البناء المجتمعي كان يعمل... لإطلاق الفتوحات التي أسست الحكم الإسلامي في معظم منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط في الثلث الأوسط من القرن السابع".

تسرد هذه الأحداث لا يمكن سدها، بالكامل، بالطرق الحديثة. ولا يزال يتعين علينا أن نتصارع مع كيفية استخدام التاريخ العربي الإسلامي المبكر، بشكل عام، وتراث السيرة والمغازي، بشكل خاص، باستخدام الروايات الأدبية لصياغة ذكريات مجتمعية متنافسة عن الماضي. ولكن حتى لو اضطلع للمؤرخون، بمساعدة، بهذه المهمة العبيية؛ فهل العملية المتعلقة بكيفية بناء النخب الإسلامية الأوائل لهذه الذاكرة الثقافية هي في الحقيقة كل ما يمكنهم التفكير فيه^(١)؟ بالتأكيد لا.

وكما لاحظ آلان ميغيل Alan Meg، "بعيدًا عن كونه استمرارًا للذاكرة، فإن التاريخ الحقيقي يكاد يكون معارضًا للذاكرة"^(٢). لا ينبغي الخلط بين الذاكرة وحرفة التأريخ. ومع ذلك، فما هو المقصود، حقًا، بـ "الذاكرة" يمثل هذه اللغة؟ كما يستخدمه المؤرخون المعاصرون، فقد أصبح هذا المصطلح زلقًا على نحو متزايد، بل وربما أصبح، في نظر بعضهم، معرضًا لخطر فقدان القيمة التحليلية بالكامل^(٣)، ولكن في سياق الخطاب الذي يسود العلم التاريخي الحديث؛ فإن "الذاكرة"، لا بد وأن تعني، بكل تأكيد، قصص صنع للمعنى التي تنقل المعنى (المعاني) عن الماضي لفئات المجتمع. إن تكوين شخصية الفرد والهوية الجماعية للمجموعة، عندما تؤدي هذه الوظيفة بمعزل عن أي شأن أكاديمي أو حرفي مهنية؛ تُسمى "التأريخ"^(٤). ومن المؤكد أن هذه الوظيفة الاجتماعية للذاكرة الثقافية والتاريخية تستحق الاهتمام الدقيق من جانب المؤرخين، ولكن ليس من حقهم أن يُمارسوه.

(١) العظمة، العرب والإسلام في أواخر العصور القديمة، Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity*, 6. "بعض الدراسات الحديثة التي أسست من إعادة البناء التاريخي للتمثيلات الأدبية اللاحقة في

فترة العصر القديم الإسلامي، كمساهمة فيما يمكن تسميته بتاريخ العقلية". وحول علاقة انتشار الذاكرة بفقدان الثقة في التاريخ، انظر: عارف ديرليك، "إلى أين التاريخ؟ مواجهات مع التاريخ وما بعد الحداثة وما

بعد الاستعمار"، *Postmodernism, Post-colonialism*, 83-84. Dirlik, Arif, "Whither History? Encounters with Historicism,

(٢) آلان ميغيل، المعرفة التاريخية، خطأ تاريخي: دليل معاصر للممارسة، Megill, Allan, *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*, 18.

(٣) غادي الغازي، تنسى الذاكرة: بعض للملاحظات النقدية حول الذاكرة والنسيان والتاريخ، Algazi, Gadi, "Forget Memory: Some Critical Remarks on Memory, Forgetting and History".

(٤) "يتحول التاريخ إلى أسطورة بمجرد تذكره وروايته واستخدامه؛ أي تركيزه في نسيج الحاضر". (بان أسمان،

موسى المصري: ذكرى مصر في التوحيد الغربي، Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, 14.)

يُشير جان أسمان Jan Assmann إلى أن الذاكرة الثقافية؛ باعتبارها "سمة أنثروبولوجية أساسية" للمجتمعات البشرية، ينبغي أن لا تختلط بمهمة المؤرخ ومطالبه الاستدلالية. ويُحذّر بأن "على المرء، ببساطة، أن يضع في اعتباره" أن تلك الذاكرة لا علاقة لها بدراسة التاريخ^(١). لا يعني أسمان أن المؤرخين المحترفين ينبغي أن لا يشعروا بالقلق إزاء عملية تكوين الذاكرة الثقافية - بل على النقيض من ذلك، فإن هذه العملية هي ذات أهمية قصوى للمؤرخين (وعلى وجه الخصوص، بالنسبة لأسمان نفسه). والعلامة الفارقة، ببساطة، هي: ينبغي عدم الخلط بين التوجه البشري والمجتمعي لبناء ذاكرة ثقافية للماضي مع الحرفة الفعلية للبحث التاريخي^(٢).

وهذه، بطبيعة الحال، مجرد كلمة تحذيرية، وليس القصد منها إلقاء الشك على مؤرخي الذاكرة الثقافية أو دراسات الذاكرة على نطاق أوسع - فقد كانت إسهاماتهم، في فهمنا لبناء الماضي ومعرفتنا بما، لا تُقدر بثمن. إن ولعنا الواسع باستخدام "الذاكرة" كثقة تحليلية شاملة يُخاطر بأن يضلنا، فمن خلال وصف مثل هذه الروايات عن الماضي، ببساطة، على أنها "ذكريات"؛ يُخاطر المرء بترك انطباع بأن هذه الروايات هي، في الواقع، ذكريات معروفة حرقية انتقلت من قِبل الأشخاص الذين عايشوا الأحداث المعينة. ففي كثير من الأحيان، لا تكفي هذه الروايات بالظهور بمظهر تقارير شهود العيان، بدلاً من الحفاظ عليها فعلاً. وحتى عندما يكشف المؤرخون، في حالات نادرة، عن سجلات حقيقية للذكريات الحرقية العامة؛ لا يستطيع المرء، بالضرورة، استخدامها بعيداً عن التدقيق التاريخي. ويكتب دالي أليسون Dale Allison^(٣): "إن ضعف الذاكرة البشرية ينبغي أن يُزعج كل من يسعى إلى ما ما يُسمى بالمسيح التاريخي" - ونحن الذين ندرس ما يسمى بمُعتقد التاريخي، من الجيد إذا

(١) جان أسمان، *الذاكرة الثقافية والحضارة المبكرة: الكتابة والذكرى والخيال السياسي*، Assmann, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, 60.

(٢) دالي أليسون، *بناء عيسى المسيح: الذاكرة والخيال والتاريخ*، Allison, Dale C, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, 1; تذكر المسيحيون الأوائل قصصهم عن المخلص وتغييرها واختراعها، Ehrman, Bart, *Jesus before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*. للحالة الأكثر تدميراً.

ما أخذنا في الاعتبار عيوب الذاكرة^(١). وبالرغم من أن التاريخ يحتاج إلى ذاكرة؛ فإن الذاكرة تحتاج إلى التاريخ، أيضًا. ونظرًا لأهمية الذاكرة الثقافية لجميع المشاريع التاريخية؛ فإنني أشك في أن المؤرخين سيتوقعون عن الإفراط في استخدام "الذاكرة" كمصطلح فني في أي وقت قريب^(٢). النقطة البارزة هي أن التاريخ، كحرفة ونظام، لا يتعلق بمجرد تصنيف صنع قصص تحكي عن الماضي. فالتاريخ يستخدم الذاكرة وإعادة بنائها للماضي كمصدر، بل كمصدر مهم للغاية، ولكن لا يزال مجرد مصدر وحيد يمكن قراءته واستخدامه في ضوء العديد من المصادر الأخرى^(٣). إن التركيز المفرط على الذاكرة يُشكل خطرًا محددًا بالنسبة للمؤرخين المعاصرين للإسلام المُبكر الذين يُخاطرون بأن يكتفوا بمجرد "التاريخ الإيجابي"؛ الذي يُقدر الذكريات من أجل مصلحتهم، ويرفع الذاكرة والرواية إلى النظرة الأكثر أصالة للماضي. هذا، في الواقع، للتهرب من التاريخ.

والهدف من هذه المناقشة هو تسليط الضوء على أن بناء الماضي، الوارد في تراث السيرة والمغازي، لا ينبغي أن يُنظر إليه، ببساطة، على أنه مجرد كتابة "تاريخية"؛ بل إن هذه الأعمال تعتمد على الخطأ التاريخي من أجل بناء سرد لاهوتي متطور عن الماضي^(٤). إن

(١) راجع: غريغور شولر، *سيرة محمد، Schoeler, Gregor, The Biography of Muhammad. Nature and Authenticity*, 113، حتى في حالة الروايات الأصلية؛ يجب أن لا نتوقع الحصول على تقارير موضوعية عن الأحداث الفعلية، وما لدينا هو "ذكريات"، في أحسن الأحوال؛ إن لم تكن، في الواقع، "ذكريات من الذكريات".

(٢) حول القوة الباقية لدراسات الذاكرة؛ انظر: غافريل ديفيد روزنفلد، *مُعْتَدٌ تَهْتَرِكُ بِكَ الْهَيْدَانِ*؟ مستقبل "صناعة" الذاكرة، Rosenfeld, Gavriel D, "ALooming Crash or a Soft Landing? Forecasting the Future of the Memory 'Industry.'", 122-158. Le Goff, Jacques, *History and Memory*, xi: "الذاكرة هي كتب جاك لوفوف، التاريخ والذاكرة، xi، ومع ذلك، فإن المواد الأولية للتاريخ، لا المادة الخام للتاريخ... للمصدر الحي الذي يستقي منه المؤرخون". وتشمل بالضرورة الذاكرة، فحسب، بل تشمل، أيضًا، بقايا الماضي، سواء تم تذكرها أو نسيانها (ميفيل، المعرفة التاريخية، (Megill, *Historical Knowledge*, 25-26). وفي الواقع، حتى جاك لوفوف قد حذر بقوله: "إن إعطاء الأفضلية للذاكرة، بشكل مفرط؛ يعني الانغماس في تدفق الزمن الذي لا يُقهر" (المصدر السابق، xii؛ وراجع: بول ريكور، *الذاكرة، التاريخ، النسيان*، Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, 385-386).

(٤) روبنسون، "التاريخ والخلاص في الإسلام المُبكر"، Robinson, "History and Heilsgeschichte in Early Islam", 129.

الكثير عما يسمى بروايات "الذاكرة التاريخية"، هي في الواقع شبيهة بـ "علم اللاهوت السردي"، ويؤدي الفشل في التعرف عليها، على هذا النحو، إلى أخطاء تاريخية جسيمة. وهذا يعني أن اعتبار ذاكرة الروايات مصدراً رئيساً والأهم للتاريخ هو استرجاع المشاريع اللاهوت والسياسية في الماضي في الحاضر، ولكنه بعد ذلك التاريخ يتوقف عن أن يكون التاريخ. وينهار إلى روايات تهدف إلى دفع الروايات الماضية إلى الروايات المستقبلية لمجموعات معينة (مذهبية، طائفية، قبلية، قومية، أو غير ذلك)، أو أنها تنهار في الذاكرة، وتستخدم للترويج للذكريات المتبجحة للجماعات ضيقة الأفق^(١). وعادةً، فالحديث عن قيام العلماء المسلمين في العصر العباسي برعاية ذاكرة مجتمعية مبكرة ونقلها قد أدى إلى حقيقة مهمة: هذه "الذاكرة" لم تكن سلسلة متواصلة تنقلهم إلى ماضي أصيل، بل كانت قصة متخيلة، ليس عن الماضي الإسلامي القريب، فحسب، بل عن الماضي الإنساني العميق، وترتيب وتوجيه الخلق والزمن التاريخي عن طريق العناية الإلهية. لقد كان، باختصار، بناءً لاهوتياً يخدم الأهداف اللاهوتية. وإذا حصرنا، نحن المورخين، مهمتنا في تصنيف مثل هذه "الذاكرة"؛ فإننا نجازف بتعظيم بعض الجوانب الأكثر إشكالية في الماضي وفي حرفة الكتابة التاريخية: كيف نتجنب الخطأ التاريخي، وكيف نحسن (أو نتحدى) الروايات الموثوقة عن الماضي، وكيف نتصور وجود أدلة باقية عن الماضي، وبالتالي، نقيس معرفتنا بما؟ وكما يشير ميغيل: "إذا دخل المورخ في خدمة الذاكرة؛ فإن الذكريات التي تخدم مصالح الأفراد والجماعات، بوعي أو دون وعي، تصبح هي الحاكمة النهائية للمعرفة التاريخية"^(٢).

كيف إذن يمكن للمورخين الإفلات من الحلقة المعرفية لأفق الذاكرة؟ إن الإجابة تبحث على الدهشة: توسيع قاعدة المصدر وتوسيع المحفوظات. ومع ذلك، فإن تنفيذ الحل مخوف بالمخاطر، أيضاً؛ فالحدود بين التاريخ والذاكرة، غالباً، ما تكون بعيدة المنال، ولا يمكن للتاريخ، أبداً، أن يقهر الذاكرة أو تعدداتها (على سبيل المثال: أي الوجود الدائم لـ "التاريخ"

(١) ميغيل، للمعرفة التاريخية، 33، McGill, Historical Knowledge.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧، ويمكن رؤية هذه الظاهرة في أعمال الترويج الحديثة، مثل كتاب علي غطسني (٢٠٠٧)، لطارق رمضان، وللمسلمون الأوائل (٢٠٠٨)، لأسماء أنصار الدين، وذاكرات محمد (٢٠٠٩)، لأوميد صاني. هذه "الذاكرة" التي تخدم أغراض حراسة البوابة، والتي يمكن تمييزها بسهولة في مدى ندرتها، إن وجدت، للمصادر غير الإسلامية التي يُقال إنها تعكس الذاكرة التاريخية لمُخْتَد أو الفتوحات الإسلامية المبكرة.

بدلاً عن السرد الشامل والكبير للتأريخ^(١). يرى المرء ذلك في أول استراتيجيته، من هذا القبيل، يتم اعتمادها في العصر الحديث - ألا وهي تنحية تراث السير والمغازي عن مُتَحَدِّدِ التأريخي، والتحول إلى المصادر الرئيسة الأخرى، خاصة القرآن والمصادر غير الإسلامية المُبَكِّرة. وبما أن جزءاً كبيراً من الكتابات حول مُتَحَدِّدِ وإمبراطوريات الإيمان تتنازعان، في الواقع، حول أهمية دمج المواد المصدرة غير إسلامية، فسأقوم، هنا، بإيجاز، بتحديد التحديات التي يفرضها القرآن في مقابل تراث السير والمغازي.

القرآن هو أقدم وأهم قطعة أثرية في حياة مُتَحَدِّدِ، وبالتالي، فهو أفضل شهيد على التدين والبيئة الاجتماعية والثقافية لأتباعه الأوائل. بالإضافة إلى ذلك، فإن توثيق القرآن والأدلة المادية على تنقيحه ونقله فريدة فيما يتعلق بتراث السير والمغازي. وهذا التأكيد لا يعكس المشاعر البسيطة للمؤمنين أو المستشرقين، بل يعكس توافقاً ناشئاً في الآراء يستند إلى أكثر من قرن ونصف القرن من البحث والنقاش الغربي، الذي بدأ بنشر الطبعة الأولى من كتاب تيودور نولدك Theodor Nöldeke، تاريخ القرآن، في عام ١٨٦٠. لقد تم إثبات أن نص القرآن قد تم إنشاؤه كوثيقة مكتوبة بعد عقود، فحسب، من وفاة مُتَحَدِّدِ على أساس الصوت المسموع للقرآن نفسه^(٢). بيد أن الحجج المتعلقة بآثار القرآن تعززت، في العقود الأخيرة، إلى حد كبير، من خلال الفتوحات التي شهدتها التحليل البليوغرافي^(٣) للنص العربي المُبَكِّر، والتحليل الكوديكولوجي^(٤) والكربون المشع لأقدم الأجزاء الباقية من

(١) ميغيل، للفرقة التاريخية، Megill, Historical Knowledge, 58-59.

(٢) بداية، بواسطة فريد ماكجرو دونر، روايات الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، Donner, Fred M, Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing, 35-63, ثم نوبفرت، القرآن كنص من العصور القديمة للتأخر، Sinai, Nicolai, Text der Spätantike, 235-275, مقدمة تاريخية نقدية، The Qur'an: An Historical-Critical Introduction, 40-77.

(٣) البليوغرافيا، وهو مصطلح من أصل يوناني، ويتكون من مصطلحين أساسيين "بليو" ومعناها كتاب، و"غرافيا" وتعني نسخ، لذا فإن البليوغرافيا كانت تعني، قديماً، "نسخ الكتب". والبليوغرافيا تعني، بمفاهيمها الحديثة، الإعداد الفني للمواد والوصف للمادي للكتب والمصادر الأخرى والنشر وتنظيم البيانات البليوغرافية.... وهي: قائمة للوثائق والكتب ومصادر للمعلومات الأخرى.

(٤) علم الكتب المخطوطة أو الكوديكولوجيا، وهو دراسة الكتب المخطوطة ك أشياء مادية، وخاصةً للمخطوطات المكتوبة على الرق، ومنها المأثورة أو الأسفار القديمة. وغالباً ما يُشار إلى هذا العلم باسم "علم آثار الكتاب"، حيث يهتم هذا العلم بالمواد والطرق المستخدمة في صناعة الكتب وتحليلها.

القرآن على المخطوطات والبردي^(١). كل هذا يقود المؤرخين المعاصرين إلى نتيجة مشجعة: فالسرد اللاهوتي، الذي يجعل من تراث السيرة والمغازي مصدراً تاريخياً مثيراً للإشكال، لم يحس القرآن، الوثيقة الأولى للتدين الإسلامي.

وهذا لا يعني أن جميع المشاكل التاريخية المحيطة بالقرآن قد تم حلها - لم يتم حلها، وليس على المدى البعيد. نُسخَت أقدم مخطوطات القرآن بلغة عربية "معيبة"؛ خالية من علامات التشكيل {التنقيط}، وغالباً ما تفتقر إلى الإعجام الذي يُساعد على التفرقة بين الحروف المتشابهة. ونتيجة لذلك، لم يتم بعد تحديد مدى ارتباط القراءات الشفهية من القرآن بالنص العتيق لأقدم المخطوطات^(٢). وفي الوقت نفسه، لقد حدد علم المخطوطات التاريخ المُبكر للقرآن، وأثار التساؤل عن الظروف والدوافع وراء تجميعه على النحو الوارد في الروايات التاريخية لتدوينه التي ترجع إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي^(٣).

- (١) آلان جورج، صعود الخط الإسلامي، London: George, Alain, *The Rise of Islamic Calligraphy*. London: Saqi; Behnam Sadeghi, and Mohsen, "صنعا، ١ وأصول القرآن"، Goudarzi, "Šan'ā 1 and the Origins of the Qur'ān.", 1-129; الأسويين: نظرة عامة أولية، Déroche, François, *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*; وإيفا ميلا يوسف غروب، "الكربون المشع (١٤ سي) تاريخ الوثائق الإسلامية المبكرة: الخلفية والأفاق"، Youssef-Grob, Eva Mira, "Radiocarbon (14C) Dating of Early Islamic Documents: Background and Prospects.", 139-187. Leiden: Brill; وتوبيز جي. جوشام، "الكربون المشع (١٤ سي) تاريخ المخطوطات القرآنية"، Marx, Michael Josef, and Tobias J. Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ān Manuscripts." (٢) لخطوات مهمة إلى الأمام؛ انظر: شادي جيمس ناصر، انتقال القراءات المختلفة: مشكلة التواتر وظهور الشواذ، Shady H, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Shawādh*; والأحرف السبعة، Dutton, Yasin, "Orality, Literacy and the 'Seven Ahruf' Hadīth.", 1-49; وأندرياس كابلوني، مقارنة السورة القرآنية بوثائق ما قبل ٨٠٠ (مع ملحق لأنواع فرعية في وثائق كتاب ما قبل ٨٠٠)، Kaplony, Andreas, "Comparing Qur'ānic Sura with Pre-800 Documents (with an appendix on subtypes on pre-800 kitāb documents).", 342-343. (٣) شون ويليام ألتوني وكاثارين برونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن؟ رد بملاحظات على مصورات زوجات النبي"، Anthony, Sean W., and Catherine Bronson, "Did Ḥafṣah bint 'Umar Edit the Qur'ān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives.", 93-126; وشون ويليام ألتوني، "سورتان ضالعتان من القرآن: سورة الخلق وسورة الحمد بين النص والطقوس (القرن الأول-الثالث الهجريين/السابع-التاسع الميلاديين)"، Anthony, Sean W., "Two 'Lost' --

ويتشابهك، بعمق، مع مسألة القرآن، أيضاً، تأريخ اللغة العربية. بفضل الاكتشافات الجديدة في علم النقوش واللغويات التاريخية؛ أصبح هذا التأريخ على وشك إعادة كتابته؛ مما يقلب الحقائق القديمة^(١). والقائمة تطول. لكن هذا يعني أنه لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعين على العلماء القيام به.

فلماذا لا نتخلى عن تراث السِّرِّ والمغازي، ونعتمد على القرآن، فحسب، كمصدرٍ رئيسٍ لنا عن مُحمَّدٍ التاريخي؟ على الرغم من أنه يمكن للمؤرخين، بل ينبغي عليهم، بالفعل، الاعتماد على القرآن عند الكتابة عن مُحمَّدٍ التاريخي باعتباره "مصدراً تاريخي غير عادي"^(٢). إن ما تم تضمينه في القرآن هو قدرٌ كبيرٌ من المعلومات حول نظرة الرسول للعالم وعن مجتمعه، وحتى عن المعارضين، ولكن النص يحتوي على تفاصيل قليلة عن مُحمَّدٍ مما يمكن للمرء أن ينظمها، بسهولة، في سردٍ تاريخي. لا يروي القرآن أي قصصٍ عن حياة مُحمَّدٍ، ولا يُقدم أي سردٍ لأصحابه أو أعدائه. وبشكل عام، لا يهتم كثيراً بتقديم السياق التاريخي المباشر لرسالته. وفي حين تم تقسيم القرآن إلى فصول تُسمى "سورة"، في مرحلته الأولى (على سبيل المثال، راجع: سورة نوح، الآيات: ١-٢٤)، ففي شكلها الحالي، لا تُقدَّم إلينا هذه السور بترتيب زمني، بل بترتيب تقريبي للسور حسب الحجم، مع وضع أطول سور

Sūras of the Qur'ān: Sūrat al-Khal' and Sūrat al-Hafid between Textual and Ritual Canon (1st-3rd/7th-9th Centuries)., 67-112.

(١) على سبيل المثال، انظر: أحمد الجلاّد، "هل كانت سورة البقرة؟ الدليل على التركيز المضاد للكلمة في النص

القرآني ومدى ملائمة الأسماء من نوع صلوه"، Al-Jallad, Ahmad, "Was It *sūrat al-baqarah*?", 81-90; Type Nouns, "ماريجين فان بوتين وفيليب و. ستوكس، "قضية النص القرآني"، Van Putten, Marijn, and Phillip W. Stokes, "Case in the Qur'ānic Consonantal Text," 143-79; وماريجين فان بوتين، "تطور الصائت الثلاثي في القرآن والعربية الفصحى"، Van Putten, Marijn, "The Development of Triphthongs in Quranic and Classical Arabic," 47-74; وماريجين

فان بوتين، النهاية الأتوبية - المتنوع من الصرف في النص القرآني وآثارها في اللغتين العربية والسامية

الأوليين، Van Putten, Marijn, "The Feminine Ending -at as a Diptote in the Qur'ānic Consonantal Text and its Implication for Proto-Arabic and Proto-Semitic," 695-705; وماريجين فان بوتين، "رحمة الله" كدليل على النموذج الأصلي العشوائي المكتوب: أهمية الخصائص الإملائية

للمشركة، Van Putten, Marijn, "The Grace of God' as evidence for a written Uthmanic archetype: the importance of shared orthographic idiosyncrasies," 271-288.

(٢) ألفورد ت. وِلش، "نعم مُحمَّد عن نفسه: للمعطيات القرآنية"، Welch, Alford T, "Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data.", 15.

بالقرب من البداية، والأقصر نحو النهاية. وليس من المستغرب أن القرآن قد تم صونه مع مراعاة احتياجات واهتمامات المؤمنين وليس المؤرخين.

للهولة الأولى، إذن، فالقرآن يحتوي على القليل من البيانات التاريخية الملموسة، على الرغم من طوله الكبير^(١). يذكر القرآن ست شخصيات تاريخية، فقط، بالاسم: شخصيتين منها من معاصري مُحَمَّد^(٢)؛ وأربعة عشر معلماً جغرافياً وأثرياً^(٣)، وثمانية من ال قبائل

(١) لقد عدلت القائمة التالية من كريستيان روبن، "الجزيرة العربية في القرآن: إعادة فحص بعض المصطلحات في ضوء النقوش السابقة للإسلام"، Robin, Christian Julien, "L'Arabie dans le Coran: Réexamen de quelques termes à lumière des inscriptions préislamiques.", 27-28. على بارت، "القرآن كمصدر للتاريخ"، 24-42؛ و Horowitz, Josef, "Jewish Proper Names in the Quran", and Derivatives in the Quran.", 145-227; Horowitz 1926. كما أن حصيلي تختلف قليلاً عن روبن، وحتى القوائم الواضحة ستعكس قرارات خاصة بواسطة المترجم. فعلى سبيل المثال: هل يجب اعتبار "يدى" حدثاً أم مكاناً أم كليهما؟

(٢) هؤلاء الأشخاص المدعوون هم: أبو لهب (الآية ١ من سورة المسد ١١١)؛ وأحمد (الآية ٦ من سورة الصف ٦٦)؛ ومُحَمَّد (الآية ١٤٤ من سورة آل عمران ٣؛ والآية ٤٧ من سورة مُحَمَّد ٤٧)؛ وزيد (الآية ٣٧ من سورة الأحزاب ٣٣). وحتى هذه القائمة يمكن أن تكون أقصر. فـ "أحمد"، الذي يُفْهَر، عادةً، على أنه اسم النبي مُحَمَّد، كما أعلنه عيسى، قد لا يكون اسماً مناسباً على الإطلاق، كما جادلني أنتوني وبرونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن"، Anthony and Bronson, "Did Hafsaah", bint 'Umar Edit the Qur'an?", 93-126. بالإضافة إلى هذه الشخصيات الأربع، يذكر القرآن، بالاسم، شخصيتين شبه تاريخيتين: ذا القرنين، وتُجَّع، وخمسة من الأنبياء "العرب": (هود وإدريس ولقمان وصالح وشعيب)، وأربعة وعشرين شخصية توراتية.

(٣) الأماكن والمناطق هي: الأحقاف (الآية ٢١ من سورة الأحقاف ٤٦)، والقرم (الآية ١٦ من سورة سبأ ٣٤)، وأرض المقدس/الأرض المقدسة (الآية ٢١ من سورة المائدة ٥)، وبابل (الآية ١٠٢ من سورة البقرة ٢)، وبكة (الآية ٩٦ من سورة آل عمران ٣)، ومصر (الآية ٨٧ من سورة يونس ١٠)، والمجمر (الآية ٨٠ من سورة الحجر ١٥)، وإرم ذات العماد (الآية ٧ من سورة الفجر ٨٩)، والكعبة (الآيتين ٩٥، ٩٧ من سورة المائدة)، والمدينة المنورة (الآيتين ١٠١، ١٢٠ من سورة التوبة ٩)، والآية ٦٠ من سورة الأحزاب ٣٣، والآية ٨ من سورة المنافقون ٦٣)، ومكة (الآية ٢٤ من سورة الفتح ٤٨)، وجبل سيناء (جاء باسم طور سيناء في الآية ٢٠ من سورة المؤمنون ٢٣، وورد باسم طور سيناء في الآية ٢ من سورة التين ٩٥، وورد باسم الطور في الآيتين ٦٣، ٩٣ من سورة البقرة ٢، والآية ١٥٤ من سورة النساء ٤، والآية ٨٠ من سورة طه ٢٠)، والوادي المقدس طوى (الآية ١٢ من سورة طه ٢٠، والآية ١٦ من سورة النازعات ٧٩)، ويثرب (الآية ١٣ من سورة الأحزاب ٣٣).

والشعوب، وكثيرٌ منهم من الماضي التاريخي البعيد^(١)، ويُشير، فحسب، صراحةً إلى خمسة أحداثٍ تاريخيةٍ؛ ثلاثة منها كانت معاصرة^(٢). وهذا يصل إلى مجرد ٣٣ نقطة بياناً؛ يُمكن من خلالها وضع القرآن في سياقٍ تاريخيٍّ. كل هذا لا يعني أن القرآن لا يُقدم وجهة نظره الخاصة عن الماضي البشري - بل، إنه ينقل رؤيةً كوشيةً؛ ليست عن الماضي البدائي والإنساني، فحسب، ولكن، أيضاً، عن المستقبل الأخروي، كما تُصيِّه العناية الإلهية والنبوة^(٣). ما أقصد قوله هو أنه حتى عندما يتناول مادةً "تاريخيةً"؛ فإن القرآن لا يهدف إلى نقل الحقائق التاريخية أو توضيحها أو تسجيلها بقدر ما هو تهذيبٌ ووعظٌ - إنه بالتأكيد نصٌّ خطابيٌّ وطقسيٌّ وليس تاريخيًّا^(٤).

(١) عاُدَ (ذُكرت عشرين مرةً، الآية ٦٥ من سورة الأعراف، وغيرها)، والبلدو الرحل/الأعراب (ذُكروا عشر مرات، الآيات ٩، ٩٧-٩٩، ١٠١، ١٢٠، من سورة التوبة، وغيرها)، وبنو إسرائيل (ذُكروا ثلاثاً وأربعين مرةً، الآية ٤٠ من سورة البقرة، وغيرها)، ومدین (ذُكرت عشر مرات، الآية ٨٥ من سورة الأعراف، وغيرها)، وقریش (الآية ١ من سورة قریش ١٠٦)، والروم (الآية ٢ من سورة الروم ٣٠)، وسبأ (الآية ٢٢ من سورة النحل ٢٧، والآية ١٥ من سورة سبأ ٣٤)، ولعمدو (ذُكرت ستاً وعشرين مرةً، الآية ٧٣ من سورة الأعراف، وغيرها). يُستثنى هذا الإحصاء للمصطلحات القرآنية التي تُحدد مجموعات دينيةً مُعيَّنة، مثل: المؤمنين، المسلمين، اليهود، المسيحيون (النصارى)، المجوس، الصابئة (الصابئون)، الكفار (الكافرون)، الوثنيين (المشركون)، الرسل (المُرسلون)، للمهاجرين، الأنصار.

(٢) هذه الأحداث هي: معركة بدر (الآية ١٢٣ من سورة آل عمران ٣)، ومعركة حُنين (الآية ٢٥ من سورة التوبة ٩)، والحرب البيزنطية الساسانية (الآيتين ٢-٣ من سورة الروم ٣٠)، ومذبحة المسيحيين في نجران (الآيات ٤-٨ من سورة البقرة ٨٥)، وهزيمة كتائب فيل أبرهة (أصحاب الفيل، سورة الفيل ١٠٥). كما لاحظ روبن (٢٠١٤، ٧٤٢٧، N4٢٧)، فيمكن للمرء، أيضاً، الاستشهاد بأحداثٍ أخرى يُجرد التلميح إليها في القرآن. فعلى سبيل المثال: معركة الخندق (الآيات ٧-٢٧ من سورة الأحزاب ٣٣)، وطرد بني النضير (الآيات ٨-١ من سورة الحشر ٥٩)، وهجرة بني قريظة (الآيتين ٢٦-٢٧ من سورة الأحزاب ٣٣)، ومعاهدة الحديبية (الآيات ١-١٠ من سورة الفتح ٤٨). ومع ذلك، للتأكيد على أن هذه المقاطع تُشير، في الواقع، إلى الأحداث للعتبة؛ يجب على المرء أن يُوافق على تفسير التراث اللاحق.

(٣) راجع: رودى بارت، "تأريخ مُحمَّد"، 214- Paret, Rudi, "Die Geschichtsbild Mohammeds.", وعبد السلام الشدادي، العرب والاستيلاء على التاريخ: ظهور أول تطورات التأريخ الإسلامي حتى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، Cheddadi, Abdesselam, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire: Émergence et pre-miers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe (VIIIe) siècle*, 101ff

(٤) روبن، "الجزيرة العربية في القرآن"، 31. Robin, "L'Arabie dans le Coran", 31.

ولتوضيح هذه المشكلة وتأثيراتها العملية بالنسبة للمؤرخين؛ لتأمل المثال الشهير، الذي استشهد به الراحل أندرو ريبين Andrew Rippin، للسورة المكية القصيرة والمُبكرة: سورة الضحى ٩٣:

وَالضُّحَى

وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى.

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى.

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى؟

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى؟

وَوَجَدَكَ غَائِبًا فَأَفْغَى؟

فَأَنَّا النَّبِيَّمْ فَلَا تَفْهَرْ،

وَأَنَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ.

وَأَنَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ.

كيف يمكن للمؤرخ أن يقرأ هذا النص كنص تاريخي؟ تُخاطب هذه السورة، بأكملها، شخصاً مفرداً "أنت" بدلاً من الجمع "أنتم". فهل هي تُخاطب من نزلت عليه السورة، أو أي مؤمن يسمع الرسالة بشكل فردي؟ لقد استخدم تراث السِّر والمغازي هذه السورة لترسيخ رواياتها عن بداية حياة الرسول في النص الحكيم، كما أن بعض القراءات التاريخية الحديثة للسورة قد تبنت هذه الإستراتيجية، أيضاً؛ وبالتالي، فقد ادعت العُشور في تلك الآيات على مراجع مباشرة إلى البيانات الواقعية عن بداية حياة مُحَمَّد. فعلى سبيل المثال، فإن الآية السادسة من السورة تستفسر من المخاطَب: (أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى). فتراث السِّر والمغازي ترى أن مُحَمَّدًا قد تبتم في سنٍ مُبكرة؛ بوفاة والده ووالدته، وهذه السورة تؤكد ذلك:

فقد كان مُحَمَّدٌ نَبِيًّا^(١). وهذا بسيطٌ جدًا. ومع ذلك، إذا استمر المرء في هذا للبَاطِلِ؛ فإن الآية السابعة تكون أكثر إشكالية، حيث تسأل: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى». لكن هل كان من الممكن أن يسمح الله لرسوله بأن يضل أو يُخطئ؟ الآن، مجرد خطوتين في التحليل؛ يدخل المورخ، عن غير قصد، إلى ساحة النقاش اللاهوتي. يؤمن اللاهوت الإسلامي، لجميع المذاهب الطائفية تقريبًا، أن مُحَمَّدًا قد مُنح الحماية الإلهية من الخطيئة (العصاة)؛ وبالتالي، لا يمكن أن يضل أو يُخطئ (الضلالة)، وهو المصطلح الذي استُخدم لوصف الكفار؛ فكيف وجد الله رسوله ضالًّا أو مخطئًا؟ قد تفترض القراءة، ذات الدوافع اللاهوتية، أن الآية ينبغي أن تُقرأ على عكس المعنى الظاهر لمصطلح الضلالة (الادعاء، على سبيل المثال، بأن مُحَمَّدًا كان "مُوجهًا" بعيدًا عن اعتراف "الخطأ"؛ كونه شخصًا عاديًا مُعدًا لحمل الرسالة)^(٢). قد يُجيب المورخ بأن هذه الشواغل اللاهوتية اللاحقة ليست ذات صلة، وأن العديد من روايات الحديث المبكرة تعتقد، بالفعل، أن مُحَمَّدًا قد انتقل من فترة "الخطأ" (الضلالة) إلى "الهدى"^(٣)، ولكن هذه الملاحظة من قبل مورخنا الافتراضي هي، في الحقيقة، خارج الموضوع. فبافتراض أن مُحَمَّدًا هو "اليتيم" في هذه السورة؛ فإن المورخ قد قدم، بالفعل، اقتراحًا لاهوتيًا صادرًا عن تراث السيرة والمغازي، ودخل في فخ مناظرته اللاهوتية؛ لا يرتكز الافتراض على الأساس الشرعي المحض الذي قد يفترضه المرء بخلاف ذلك.

يهدف مثال ريبن إلى توضيح إلى أي مدى يمكن أن يكون خطورة احتمال تأريخ القرآن محفوفًا بالمخاطر. ويبدو أنه هو نفسه اعتُبر المشروع مستحيلًا بما أن الحقائق المبتلة ظاهريًا تستمد واقعيته المُدركة من افتراض لاهوتي أو آخر. هذه الآيات من سورة الضحى ٩٣، وفقًا لريبن، "لا ينبغي أن تؤخذ لتعكس 'الواقع' التاريخي على هذا النحو،

(١) رودي بارت، "القرآن-أنا"، *Paret, Rudi, "The Qur'ān—I. In Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 194; Watt, W. *the Umayyad Period*, 48-49; *Montgomery, Muhammad's Mecca: History in the Qur'ān*, 48-49.

(٢) على سبيل المثال، انظر: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ص ١٥٠-١٥١ وفخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء، ص ١٣٧؛ والصابوني، للتقى من عصمة الأنبياء، ص ٢١٦.

(٣) على سبيل المثال، انظر: مير جاكوب كاستر، "كيس من اللحم": دراسة حديثة مبكرة، Kister, M.J., "A Bag of Meat: A Study of an Early Hadith.", 267-275; Rubin, *The Eye of the Beholder*, 76ff.; وريبن، عين الناظر، ص ١١٨-١٢٠.

ولكن، بدلاً من ذلك، يمكن فهمها على أنها المادة الأساسية للوعظ الديني التوحيد^(١). وهكذا، يبدو أن الحكم النهائي لريبن كان ضد القراءات التاريخية للقرآن تماماً؛ فكذب: "لا يمكن، بأي حال من الأحوال، افتراض أن القرآن هو وثيقة أساسية في بناء حياة محمد. النص شديد الغموض عندما يتعلق الأمر بالتاريخ. إن المراجع المتغيرة للنص تترك النص مشوشاً تاريخياً من أجل الأغراض التاريخية". وتدين حجة ريبن، بشدة، ادعاء جون وانسبرو John Wansbrough بأن فرضية "أن التسلسل الزمني للوحي ممكن"^(٢) تستوعب البديهيات المشكوك فيها للمشايخ اللاهوتية التي قام بها المفسرون المسلمون في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي^(٣). كان ريبن محقاً في قوله إن هذه الآية، وآيات أخرى مثلها، لا تتطلب، بطبيعتها، أن تُقرأ بطريقة تستخلص البيانات التاريخية عن محمد. لكن هل هو محق في التأكيد على أن أي قراءة، من هذا القبيل، تكون متوقفة، بالضرورة، على أو، في أسوأ الأحوال، منحيزة كلياً، في اعتمادها على تراث السير والمغازي؛ باعتبارها بمثابة عدسة ينبغي من خلالها قراءة القرآن؟

وأنا أعتقد أن الفائدة والإثراء من القرآن، كمصدر تاريخي، كان منقوصاً^(٤). فمن الممكن، على سبيل المثال، قراءة القرآن قراءة تاريخية، حتى ولو رفض المرء الافتراض القائل بأنه قد يتم استخراج معلومات تاريخية من أجل إثباتات لتأكيد تاريخية هذا السرد أو ذاك من سرديات تراث السير والمغازي. وعلى نحو متزايد، أصبحت قراءة القرآن تاريخياً تعني إثراء فهمنا لسياقه التاريخي. ونظراً لتغير فهمنا للجزيرة العربية القديمة، بشكل جذري، في السنوات الأخيرة بسبب الاكتشافات الجديدة في علم الآثار والنقوش؛ فقد تغير فهمنا للقرآن، أيضاً. لم يعد من الممكن اعتبار القرآن وسياقه العربي، وبالتالي، محمد نفسه، بمعزل

(١) أندرو ريبين، "محمد في القرآن: قراءة الكتاب المقدس في القرن الحادي والعشرين"، Rippin, Andrew, "Muhammad in the Qur'an: Reading the Scripture in the 21st Century.", 299-300.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٣) جون إدوارد وانسبرو، الدراسات القرآنية: مصادر وطرق تفسير الأسفار المقدسة، Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, 38; بافلوفيتش، "السورة"، 68، Pavlovitch, Pavel, "The Sira".

(٤) نقطة أخرى أثارها، أيضاً، العظمة، العرب والإسلام في أواخر العصور القديمة، Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity*, 113ff.

عن الرهانات السياسيّة والمكائد الإمبراطوريّة في منطقة الإمبراطوريّة الروميّة الشرقيّة وبلاد فارس السياسيّة^(١). إن مقارنة القوانين القرآنيّة بالثقافات القانونيّة المعاصرة في أواخر العصور القديمة قد ألفت ضوءاً كبيراً على السبب الذي جعل القرآن مهتماً بالقانون الإلهي بالشكل الذي كان عليه^(٢). إن فهم تاريخ القرآن والسياق التاريخي والثقافي، الذي نشأ منه، سيُثري، حتماً، ويُعيد فهمنا لمُحمَّد.

لقد قيل الكثير عن "التحول الأدبي"، الذي حدث مؤخراً في الدراسات القرآنيّة^(٣)، والذي أسفر، أيضاً، عن رؤية تاريخيّة كبيرة. لقد دُكر التحليل الأدبي للقرآن المورخين بعدم تجانسه النصي، وما يترتب على ذلك من عواقب على كميّة قراءة النص باعتباره نتاج أواخر فترة الجزيرة العربيّة. وعلى الرغم من قصر التاريخ؛ إلا أن القرآن يحتوي على مدونات مذهبة من الموضوعات والأنواع النصيّة، مثل التحذيرات المتعلقة بالحياة الآخرة، وأوصاف الطبيعة، والكون، والنصائح الأخلاقيّة، وروايات أساطير الأنبياء، وأساطير الخلق، والأمثال، والترانيم، والعقائد، والأدعيّة، وحتى القوانين. تم تأطير هذا التغير من خلال وحدانيّة نصيّة متماسكة، يمكن تحليل سماتها الأدبيّة، بشكلٍ فرديّ، ووضعها في حوارٍ مع سياقها التاريخي الأوسع والتيارات الدينيّة في أواخر العصور القديمة. في الأساس، يعتقد علماء الدراسات القرآنيّة المعاصرون، حالياً، أنه من خلال هذا التباين في المواد؛ يمكن للمرء، أيضاً، أن يُوفر الأساس لإعادة بناء التسلسل الزمنيّ لتكوين القرآن استناداً إلى معايير النص الداخليّة، فحسب^(٤). ولا يعني، بالضرورة، الافتقار إلى الترتيب الزمنيّ الخارجي في القرآن، بعد

(١) يتضمن روبن، "الجزيرة العربيّة في القرآن"، Robin, "L'Arabie dans le Coran"، على ثلاثة أمثلة. وللحصول على نظرة عامة جيّدة على هذه الاكتشافات الحديثة، باللغة الإنجليزيّة؛ انظر: كريستيان روبن، "الجزيرة العربيّة واليوبيا"،

Robin, Christian Julien, "Arabia and Ethiopia".

(٢) هولغر زلنتين، *The Qur'ān's Legal Culture*. Zellentin, Holger, *The Qur'ān's Legal Culture*.

(٣) ترافيس زاده، "الدراسات القرآنيّة والانعطاف الأدبي"، Zadeh, Travis, "Quranic Studies and the Literary Turn", 329-342.

(٤) جبرئيل سعيد رينولدز، "مشكلة التسلسل الزمنيّ للقرآن"، Reynolds, Gabriel Said, "Le problème de la chronologie du Coran.", 477-502.

الكونولوجيّة تعتمد على وأو تعيد إنتاج التسلسل الزمنيّ لروايات السير والمغازي هي كذبة شائعة لنتقدها - وهو نقد قد يُوجه ضد الرواد الأوائل لهذه الطريقة، أمثال: غوستاف فايل وبيودور تولدك، ولكن،

التنقيح، إلى عدم وجود نظام داخلي^(١): تقارب السمات الداخلية داخل السورة - بما في ذلك الأسلوب (مثل طول الآية والقافية النهائية)، والبنية الأدبية، والمصطلحات، والمضمون - وتكشف الإحالة الذاتية للقرآن عن أربع فئات متميزة من السور (مكة في وقت مبكر، ومكة في وقت وسيط، ومكة في وقت متأخر، والمدينة المنورة)، والتي يمكن ترتيبها بشكل عشوائي، وبالتالي، يتم تفسيرها تاريخياً^(٢).

وعلى الرغم من أن النهج، غير المتزامن، للقرآن لا يزال في طور الإعداد؛ إلا أن النتائج الأخيرة واعدة للغاية. كشفت أعمال باتريشيا كرون عن الوثنيين (المشركون) من القرآن، وهو آخر مشروع أكملته قبل وفاتها، عن معلومات غير عادية؛ ليس عن معتقداتهم وعالمهم

بالتأكيد، ليس النهج الأكثر تحدياً، فعلى سبيل المثال نيكول سيناي. انظر: إيمانويل ستيفانيديس، "كتابة القرآن: دراسة لتأريخ إعادة الترتيب الزمني للقرآن"، Stefanidis, Emmanuelle, "The Qur'an Made Linear: A Study of the Geschichte des Qurāns' Chronological Reordering.", 1-22. وتلاحظ نويفرت، فإن المرجعية الذاتية للقرآن، وليست مدونات السير والمغازي، هي المفتاح، "فبمجرد أن تتنازل عن هذه المرجعية الذاتية؛ يجب علينا، أيضاً، التنازل عن تطوير تاريخي: وحده النص الذي ينمو حول نواة هو القادر على التعليق عن نفسه"، أنجليكا نويفرت، الكتاب المقدس والتشعر وخلق مجتمع: قراءة القرآن كنص أدبي، Neuwirth, Angelika, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*, 281.

(١) نويفرت، الكتاب المقدس والتشعر، Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, 280-281.

(٢) نيكول سيناي، "القرآن كعملية". القرآن في السياق: تحقيقات تاريخية وأدبية في الوسط القرآني، Sinai, Nicolai, "The Qur'an as Process." In *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, 410ff. دراسة التفسير المبكر للقرآن، Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien Zur frühen Koraninterpretation*; ونورا ك. شميد، "التحليل الكمي للنص وتطبيقه على القرآن: بعض الاعتبارات الأولية"، Schmid, Nora K, "Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations."، "التسلسل الزمني للقرآن: برنامج بحثي"، Sadeghi, Behnam, "The Chronology of the Qur'an: A Stylometric Research Program.", 210-299. كما يُجادل نويفرت، فإن هذا يستلزم تجاوز فحص القرآن، فحسب "في شكله بعد التنقيح؛ وكوثيق موحدة تتكون من أجزاء من الأدلة ذات القيمة الزمنية والتسلسل الهرمي للتساوية، وبغض النظر عن عملية التغيير التي تنعكس داخل لغة القرآن وأسلوبه ومرجعياته الذاتية" (نويفرت، الكتاب المقدس والتشعر، Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, 279).

الثقافي، فحسب، بل، وأيضاً، عن سبل عيشهم^(١). يمكن إعادة بناء السمات المميزة لجماعة المؤمنين الأوائل، على نطاقٍ واسع، على أساس القرآن وحده، من حيث معتقداتهم الأساسية وتقواهم وطقوسهم ومكانة مُعْتَدٍ بينهم ونضالهم (وإن كان الأمر أكثر إثارة للجدل حول هذه النقطة الأخيرة)، وانفتاحهم المُبكر على انضمام اليهود والمسيحيين إلى حركة مجتمعتهم^(٢). ومن ثم، لا ينبغي أن يردعنا أن المحاولات المُبكرة لتكوين سيرة مُعْتَدٍ، باستخدام البيانات القرآنية فحسب، قد فشلت بشكلٍ أو بآخر في كسب التأييد. وكانت هذه الدراسات الأولى، في معظمها، ركيكة وليست مقارنة أصلاً، والأسوأ من ذلك كله أنها تتعامل مع القرآن كأداةٍ مخصصة لتأكيد الخطوط العريضة لتراث السير والمغازي^(٣).

- (١) باتريشيا كرون، الوثنيون القرآنيون والمسائل ذات الصلة، Crone, Patricia, *The Qur'anic Pagans and Related Matters*.
- (٢) فريد ماكجرو دونر، مُعْتَدٍ وللمؤمنين: في أصول الإسلام، Donner, Fred M, *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*, 56-89. نيكول سيناى، "المعروف المجهول: بعض الأسس لتفسير القرآن للدين"، Sinai, Nicolai, "The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an.", 76-80.
- (٣) على سبيل المثال، مشكلة مُعْتَدٍ لريفي بلاشير (١٩٥٢)، وسكة مُعْتَدٍ: التاريخ في القرآن لوليام مونتغمري واط (١٩٨٨). وبالمثل، ذكر تيلمان ناغل، "الطريق إلى مُعْتَدٍ التاريخي"، Nagel, Tilman, "Der Weg zum geschichtlichen Mohammed.", 453-68. لكن كتابه للولف من ١٠٠٠ صفحة مُعْتَدٍ: الحياة والأسطورة (٢٠٠٨)، يستخدم الواقديّ (المتوفى ٨٢٣/٢٠٧م)، الذي يُقدِّد عليه التناء غير المعادي، كمصدرٍ تاريخي، انظر: تيلمان ناغل، مُعْتَدٍ: الحياة والأسطورة، Nagel, Tilman, *Mohammed: Leben und Legende*, 902ff. ومع ذلك، فقد تم إثبات أن الواقدي، على وجه الخصوص، مراراً وتكراراً، مصدر متأخر نسبياً ومنحازاً. وعلى سبيل المثال، انظر: غوتفريد هافن، "مُعْتَدٍ للتخيل والتاريخي"، Hagen, Gottfried, "The Imagined and the Historical Muhammad.", 104-105; أنثوني، تحليل التراث الإسلامي: دراسات في الحديث الشرعي والتفسير والمغازي، Motzki, Harald, with Nicolet Boekhoff-van der Voort and S. W. Anthony, *Analysing Muslim Tradition: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Hadīth*, 458ff., 464-465; (ت ٨٢٢م) مقابل الأثري (ت ٧٤٢م): مصير اليهود بنو أبي الحقيق"، Lecker, Michael, "Wāqidi (d. 742): The Fate of the Jewish Banū Abī l-Huqayq.", 495-509. 822) vs. Zuhri (d. 742): The Fate of the Jewish Banū Abī l-Huqayq. Brepols; Turnhout: Harald Motzki، إعادة بناء مصدر من سيرة ابن إسحاق النبوية والتفسير المُبكر للقرآن: دراسة في أحاديث ابن عباس المُبكرة، Motzki, Harald, *Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn Abbās Traditions*, 12-14.

إن عدم اهتمام القرآن بسرد الأحداث المعاصرة، بأي شكل، ولكن بأكبر قدر من التلميح، وبالتالي، صعوبة قراءته بوصفه نصّاً تاريخيّاً؛ لا ينبغي أن يمنع المؤرخين المعاصرين من السعي وراء الرؤى الكبيرة التي يحتويها. ويستلزم هذا، بشكلٍ أساسي، تبني نهج غير متزامن لقراءة القرآن، وفي الوقت نفسه رفض محاولات التعامل معه على أنه دليلٌ للتحقق من تاريخيّة تراث السّير والمغازي، والذي لا يشكل نوعاً مختلفاً، تماماً، من التعبير الأدبيّ العربيّ، فحسب، بل، أيضاً، يجري عبر عمليّة تاريخيّة مختلفة اختلافاً جذرياً. إن تراث السّير والمغازي والقرآن ليسا لوحين في لوحة مزدوجة، فتراث السّير والمغازي هو مصدرٌ ثانويّ؛ يُقرأ في ضوء القرآن، ولا ينبغي له أن يُوفّر إطاراً لقراءة القرآن، لأنه، على النقيض من القرآن، ليس قطعةً أثريةً من المرحلة الأولى من التدين الإسلاميّ؛ بل هو عبارة عن مدوناتٍ تشهد على تكوين الهويات والأيديولوجيات الإسلاميّة على مدى قرون. تقول مقولة مشهورة (إلى حد ما)، منسوبة إلى العالم السوريّ الأوزاعيّ (المتوفى ١٥٧هـ/٧٧٣م)، يُعلن فيها بجرأة: "الشّئ قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاضي على الشّئ"^(١). وبصفتي مؤرخاً، فإن ما أدافع عنه أساساً، هو على النقيض من مبدأ الأوزاعيّ - لأخذ الرؤى التاريخيّة واللغويّة، المكتسبة من قراءة القرآن، لإعادة تفسير تراث السّير والمغازي^(٢).

ينبغي قراءة كلٍّ من القرآن وتراث السّير والمغازي تاريخيّاً ولغويّاً. وتستلزم هذه العمليّة إخضاع هذين المصدرين للعوامل التقليديّة للبحث اللغويّ، مثل الدراسة المقارنة للنصوص وأنواعها، والتطور التاريخيّ للغات، والمجموعات اللغويّة أثناء تطورها وتفاعلها مع بعضها بعضاً بمرور الوقت. ولكن القيام بذلك يعتمد على منهجيّة تعدديّة، من الناحية المفاهيميّة، تعتمد على مناهج نقدية للنص، ودراسة علم المخطوطات، ودراسة بلاغيّة وتاريخيّة، وما إلى

(١) العامري. سنن العامري. تحقيق: الداراني، ١: ٤٧٣-٤٧٥.

(٢) انظر: إسلام دايه، الحوام: التماس والزباط في السور المكيّة، Dayeh, Islam, "Al-Hawāmim: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs.", 461-498. Leiden: Brill; صالح، "غاية الأمل: السور ١٠-١٥: البأس وطريق للخروج من مكة"، Saleh, Walid A, "End of Hope: Sūras 10-15: Despair and a Way out of Mecca." In *Qur'anic Studies Today*. كدراسين تحقّقان ذلك. وبعبارة أخرى، قد يكون من المأمول أن تشابه السور النائية التاريخيّة للمستقبلية للشّخص مع تحمّد والقرآن (١٩٥٧) لرودي بارت، وتحمّد (١٩٨٣) لمايكل كوك، أكثر مما تشبه أعمال دبليو مونتغمري وايط.

ذلك^(١). وأخيراً، يتطلب هذا النوع من القراءة اللغوية تأملاً ذاتياً من جانب عالم فقه اللغة والتأريخ. لا توجد قراءة لغوية مطلقة وغير قابلة للتغيير. وتعتمد كل قراءة، بدلاً من ذلك، على وصول عالم اللغة إلى مجموعة مُعَيَّنَةٍ من المواد المصدرة المتاحة لها، فضلاً عن تضمينها في زمنها ومكانها وسياقها الثقافي الخاص بها - فهي ليست نتاج "وجهة نظر من العدم". فالباحثة ومشروعها مرتبطان تاريخياً، كما هو شأن تلازم مصادرها تاريخياً^(٢). فينبغي على كل باحث أن يتعامل مع "النطاق الواسع لعدم المعرفة التاريخية"^(٣).

يطلق شيلدون بولوك Sheldon Pollock على مثل هذا النهج "فقه اللغة ثلاثي الأبعاد"، وهو ممارسة علمية تأخذ، على محمل الجد، "حقيقته وتاريخه كشكلٍ من أشكال المعرفة". وكما تصور بولوك، فإن فقه اللغة ثلاثي الأبعاد يرسم ممارسة لقراءة النصوص لغوياً عبر ثلاث مستويات؛ تفترض الأبعاد المتداخلة للزمان والمكان، والتي يواجهها، من خلالها، كل قارئ نصاً: "١" نشأة النص، ٢) قرائها السابقين، ٣) أنا أقرأ هنا والآن^(٤). تفتخر الدراسات الحديثة للروايات العربية الإسلامية، بالفعل، بالممارسين المهرة الذين يُشاركون في هذا البعد الثاني من الدراسات اللغوية. البحث الحديث في تراث السير والمغازي، الذي يُحْمَلُ الأسانيد ويجمع ويقارن كل روايات حديث معين ويضع معايير لتمييز المصادر الموثوق بها عن المصادر غير الموثوق بها، هي متصلةٌ بعمق (ولا يمكن تصورها بدونها) الأدوات والأساليب الموروثة من التمهيدات اللغوية الضخمة للعلماء المسلمين الإسلامية من الماضي أو الحاضر^(٥). وفي الواقع، إن الاعتراف بذلك يعود إلى التعددية المنهجية والمفاهيمية للممارسة اللغوية الحديثة في أفضل حالاتها. إن الممارسة اللغوية، كما لاحظ بولوك، هي شكلٌ من

(١) جيمس ترنر، أصول العلوم الإنسانية الحديثة للنسبة، Turner, James, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, x; Pollock, Sheldon, "Philology and Freedom", 14-15.

(٢) ويمكن الاطلاع على استكشافاتٍ حيّة، بشكلٍ خاصٍ، لهذه المواضع في كسبا غلّي، حياة محمد، Ali, *Kecia, Lives of Muhammad*.

(٣) ميغيل، للفرقة التاريخية، Megill, *Historical Knowledge*, 58.

(٤) شيلدون بولوك، "فقه اللغة في ثلاثة أبعاد"، Pollock, Sheldon, "Philology in Three Dimensions".

Pollock, Sheldon, "Philology and Freedom", 20. "فقه اللغة والحريّة"، 398-413.

(٥) هويلاند، ٢٠٠٨، ص ٦-١٠. لقد رأى، بحق، هذا الجانب من الدراسة الحديثة على أنه شيءٌ جيد، وإن لم يتم الاعتراف به بشكلٍ متكرر، بما فيه الكفاية..

أشكال للعرفة؛ يظهر أينما ظهرت النصوص واستشكل تفسيرها، ولا يمكن أن تكون مملوكة أو قائمة كمشروع دراسي قائم بذاته في مجتمع استطرادي واحد. ومن ثم، فإن فهم النصوص يستلزم، حتماً، معرفة كيف فعل الآخرون ذلك، وغالباً ما فعلوا ذلك بشكل مختلف تماماً^(١).

لقد برع المجال في تحليل هذه النصوص المبكرة في أبعادها الرأسيّة-الطريقة التي كانت بها الأجيال اللاحقة من المسلمين يتلمسون هذه النصوص، وتُعلّق عليها وتتقدّمها، وتناقشها على مر القرون. ولكن ذلك لم يتم بعد قراءة كافية لهذه النصوص في أبعادها الأفقيّة: في سياقها التاريخي الأصلي، ونسبياً عبر الروايات الأدبيّة الماثلة. وتحتاج القراءات التاريخيّة المستتيرة، من الناحية اللغويّة، إلى إعادة بناء شاملة لاستقبال النص وإعادة بناء سياقه الأصلي - لا يمكن تحقيق إعادة بناء واحد دون الأخرى. وعلى الرغم من أن هناك توافقاً واسعاً في الآراء، منذ أمدٍ بعيدٍ؛ إلا أنه لا غنى عن القراءات القريبة للقرآن وتراث السّير والمغازي باللغة العربيّة؛ التي تعتمد على الرّؤى الكاملة للجهاز اللغويّ للروايات الإسلاميّة، إلا أن التوافق الناشئ، الذي ينبغي على المرء أن يعرفه أيضاً، أن التعامل نسبياً مع اللغات والروايات الأدبيّة المتأخرة في أواخر العصور القديمة، والبحث الحديث عنها، ليس كمجرد رغبة في هذا المجال، ولكن كشرط أساسي للتحليل العلمي، فهو أقل رسوخاً. وفي مقال مهم، وصفت أنجليكا نيويرث Angelika Neuwirth، بشكلٍ بليغ، أوجه القصور في انعزال مجالنا، بأنه فشل في وضع القرآن في "عالم الفكر" و "الفضاء المعرفي" في أواخر العصور القديمة - وهو فشلٌ تشخصه على أنه متأصلٌ في اللاوعي، ولكنه، مع ذلك، مستمرٌ. ولكن مع ذلك، فإن ميل الدراسات الحديثة إلى إعادة إنتاج النظرة القديمة للتأريخ الإسلامي المبكر؛ باعتباره تاريخياً بالغ الأهيمية ولكنه "أجنبي"، وبطريقة ما خارج ويتجاوز القوى التي ثمارسها أواخر العصور القديمة على التاريخ الغربي والأوروبي^(٢). وكما لاحظ غارث فودن Garth Fowden، مؤخرًا، فإن الرائد العظيم في مجال السّير والمغازي، ابن إسحاق، لم يضع محمّداً في منطقة شبه عربيّة ضيقة الأفق؛ بل

(١) بولوك، "فقه اللغة والحرية"، 15، Pollock, "Philology and Freedom".

(٢) أنجليكا نيويرث، "تحديد موقع القرآن والإسلام المبكر في 'الفضاء المعرفي' في العصور القديمة المتأخرة"، Neuwirth, Angelika, "Locating the Qur'an and Early Islam in the 'Epistemic Space' of Late Antiquity.", 167; راجع: روبرت هولاند، "الإسلام المبكر كدين عتيق متأخر"، Hoyland, Robert G, "Early Islam as a Late Antique Religion".

في عالم رحيب من "السياق التاريخي السخي". إن عالم تراث السير والمغازي ليس مجرد عالم من القبائل الوثنية العربية والكُهان؛ بل يصل نطاقها إلى الماضي الكوفي والأساسي لسفر التكوين لبني إسرائيل وآباءهم وأمهاتهم، وتشمل رواياته الشخصيات التي تقطن وتساfer في مصر وأكسوم وسورية وإيران، والذين وطأت أقدامهم الأديرة والمعابد اليهودية ومعابد زرادشت، وحتى بلاط الحكام الروم والساسانيين. ويهتم تراث السير والمغازي بالأحبار والرهبان، وكيف أعادت ثقافتهم التفسيرية تصور الكون ومكانة الإنسانية فيه، كما هو الحال في عالم البربرية العربية (العربية الجاهلية)؛ التي يُعتقد أن مُحمَّدًا ولد فيها^(١). إن تضمين السير والمغازي في السياقات المجتمعية والأدبية والثقافية في أواخر العصور القديمة ليس مجرد تصحيح للانحراف المنهجي؛ بل لإلقاء الضوء على العملية الإنسانية الأساسية في العمل مع النصوص الإسلامية المُكررة نفسها - أي الطريقة التي تُفسر بها المجتمعات البشرية المترابطة تجاربها التاريخية، وتُضفي عليها معنى^(٢).

وبالتالي، لا يمكن أن يكون الحل هو إعادة، ما أسماه جوزيف شاخت Joseph Schacht، "الافتراضات غير المبررة" للأجيال السابقة من العلماء^(٣) - أي أن هناك جوهرٌ نقيٌّ أصليٌّ أو قديمٌ من المصادر، وهو "النواة التاريخية" لحياة وزمن مُحمَّد. ومثل هذه النظرة ليست ساذجةً من الناحية التاريخية، فحسب، بل إنها غير سليمةٍ من الناحية المعرفية، وخيانةٌ للمنهج اللغوي. يبدو أن هناك تصوّر خاطئٌ مستمرٌ بأن كل آمال الرّوى المستقبلية تعتمد على قدرة مجالنا على التخلص من أساليب وأدوات الدراسات التوراتية. وليس الأمر كذلك - فينبغي قول الحقيقة لأن الدراسات الحالية تُظهر اتجاهًا ناشئًا، غير مرغوب فيه، لإهمال الروايات اللغوية التي امتدت لقرون في الدراسات الإسلامية، أو تداول ما تحويه هذه الروايات بالفعل. وسيتعين على المجال تطوير أدواته الخاصة، والتي تتناسب، بشكلٍ أفضل، مع المؤسسات التي نعمل معها.

(١) غارث لوثر فودن، قبل مُحمَّد وبعده: إعادة تركيز الألفية الأولى، Fowden, Garth, *Before and after Muhammad: The First Millennium Refocused*, 76-77.

(٢) نويفرت، "تحديد موقع القرآن والإسلام المُبكر"، Neuwirth, "Locating the Qur'an and Early Islam", 169.

(٣) جوزيف شاخت، "إحياء التراث الإسلامي"، Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions.", 146.

كما أن الحل ليس هو الاستسلام لدور القيمين على الذاكرة التاريخية والمفهرسين. فغالبًا ما يُساء فهم البحث التاريخي في الشخصيات المؤسسة للأديان (موسى أو بوذا أو عيسى أو مُحَمَّد أو أي شخص آخر)، على أنه مشروع يهدف لمجرد تقويض حقائق الكتاب المقدس، وهدم مزاعم الروايات الدينية التي تم التباهي بها، ذات مرة، على أنها بديهيّة. بيد أن أهداف مثل هذه البحوث التاريخية، في مجال موسسي الملل والشرائع، هي أكثر ابتذالًا بكثير: استخلاص معارف جديدة من المصادر القديمة باستخدام أدوات ومنهجيات البحث التاريخي. إن كون هذا البحث التاريخي لا يُشكل أي تحديات بالنسبة للمعاصرين، سواءً أكانوا مؤمنين أم لا، هو، أيضًا، أمرٌ شائع، والمعرفة الجديدة تنطوي، دائمًا، على طريقة جديدة للنظر إلى العالم وإلى الإنسانية نفسها. والواقع، إن البحوث الإنسانية الحديثة المُبكرة في تاريخ المُحَمَّد أدت إلى تفكيك وجهات النظر الأوروبية الساخرة به؛ باعتباره شيطانًا يمتلك الأرواح الخبيثة في ذلك العصر (مثل المهرطقة والنبوة الزائفة)، وجعل وجهة النظر، على أنه العدو اللدود للمسيحيّة، غير مقبولة. ولذا، فإن البحث المعاصر في الشخصية التاريخية لمُحَمَّد قد يُفكك خطابات الخوف المروعة بجنون العظمة، والمثيرة للخوف التي صُبّت على مُحَمَّد، وبالتالي، على المسلمين، كما هو الحال في شأن الشياطين التي تُعذب عصرنا، مثل الإرهاب والتعصب الديني. ولكن، وهذه ليست دعوة إلى تسييس البحوث الدراسيّة المتعلقة بالإسلام المُبكر؛ بل هي مجرد إدراك أن ليست مجرد نتائج البحث التاريخي، ولكن مهمته ذاتها لها تداعيات على عصرنا^(١). وفي السعي العالمي لفهم حياة مُحَمَّد، كشخصيّة تاريخيّة وتشكيل صورته بين المسلمين الأوائل، والصديقة التاريخية لمعرفتنا عنه وقصص حياته، نجد إنسانيّة مشتركة. كما جادل غي سترومسا Guy Stroumsa، بشكل مقنع، عندما قام مفكرو التنوير بتشويه صورة مُحَمَّد على أنه مجرد رجل وليس نبيًا كاذبًا شيطانًا، مما أدى إلى تكوين بيئة فكرية إنسانيّة؛ أدت إلى تشويه صورتي موسى وعيسى كرجال تاريخهم وعصرهم، أيضًا. ومن ثم، أصبح المؤسسون الثلاثة لليهوديّة

(١) التعليقات الإرشاديّة في تيشيس إف روبنسون، "الاستخدامات الأيديولوجيّة للإسلام المُبكر"، Robinson, Chase F, "The Ideological Uses of Early Islam.", 205-228.

والمسيحية والإسلام، فجأة، يقفون على قدم المساواة مع بعضهم بعضاً في الخيال الإنساني، وهو التكافؤ والتوازن الذي أرسى أسس مشروع الدراسة المقارنة للعلم والشرائع نفسها^(١).

إن العملية التي يصفها سترومسا، وإن كانت قد تغيرت بشكل كبير بواسطة الأجيال المتعاقبة من العلماء، لا تزال قائمة. وليس هناك ما يدعو إلى العمل في سحابة التشاؤم التي عبّر عنها ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، الذي بدأ، منذ عقود، كتابه عن محمد التاريخي بهذا الاعتذار الموجز: "لا يقترح كتابي إبراز حقائق جديدة حول هذا الموضوع، ولم يتم اكتشاف أيّا منها، لفترة طويلة. ومن غير المحتمل أن يتم اكتشاف أيّا منها"^(٢). لقد انتهى عصر سُبُات رودنسون وأمثاله، ونأمل أن يظل بعيداً وراءنا في المستقبل المنظور. إن دراسة أي مؤسس، لأي تقليد ديني قديم، يُشكل تحديات هائلة، ولكن بالنسبة لجميع الصعوبات التي تطرحها مصادراتنا؛ فإن الباحثين المعاصرين لديهم الكثير من المبررات للتفاؤل بما يمكن تحقيقه في هذا المجال وأهمية هذا العمل. لقد لاحظت الراحلة باتريشيا كرون قائلة: "ربما نعرف عن محمد أكثر مما نعرف عن عيسى (ناهيك عن موسى أو بوذا)، ولدينا القدرة على معرفة المزيد"^(٣). وإذا نجحت هذه الدراسة في إقناع قرائها بأن هذا التفاؤل، بشأن مستقبل المجال، له ما يبرره، بالفعل؛ فساكون راضياً تماماً عن ثمار عملي.

(١) غي قلداليا سترومسا، علم جديد: اكتشاف الدين في عصر العقل، Stroumsa, Guy, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, 137.

(٢) رودنسون، ix، ١٩٧١، تم الاستشهاد به في مايكل ليكر، المسلمون واليهود الوثنيون: دراسات عن المدينة الإسلامية الشبكية، Lecker, Michael, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, الذي يسخر، بحق، بشأن "تشاؤم رودنسون غير مبرر على الإطلاق".

(٣) باتريشيا كرون، "ماذا نعرف بالفعل عن محمد؟"، Crone, Patricia, "What Do We Actually Know about Mohammed?" www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp (تمت الزبارة في ١٩ أغسطس (آب) ٢٠١٩م)، para. 2.

مَا قَبْلَ ثُرَاثِ السَّيْرِ وَالْمَغَازِي

١

أَقْدَمُ الْأَدْلَةِ

على الرغم من محدودية القرآن في إعادة بناء أحداث حياة مُحَمَّد؛ إلا أنه لا يزال خير شاهدٍ على الوجود التاريخي لرجلٍ يُدعى مُحَمَّد؛ كانت ثُوقه طائفةً مؤمنةً من الناطقين باللغة العربية؛ باعتباره رسول الله ونبه، ناهيك عن الرسالة التي بُشِّر بها، والتدين الذي اعتنقه. ومع ذلك، فهل القيود المفروضة على القرآن، كمصدرٍ تاريخيٍّ في حد ذاته، تتطلب أن نعود، حتمًا، إلى روايات الحديث النبوي، وتراث السير والمغازي، كخيارنا الوحيد الآخر لمعرفة تاريخ مُحَمَّد؟ وبصرف النظر عن القرآن؛ هل هناك أي معلومات يُمكن الحصول عليها في كل ما يتعلق بشخصية مُحَمَّد التاريخية من مصادر تسبق تراث السير والمغازي وروايات الحديث النبوي؟ بوسع المرء أن يطرح السؤال بعباراتٍ أبسط: بصرف النظر عن القرآن، ما هي أقدم الإشارات إلى وجود مُحَمَّد كشخصيةٍ تاريخيةٍ، وأين وُجدت؟ والأهم من ذلك، ما الذي نقوله هذه الشهادات الأولى عنه، وكيف يمكن لمختلف هذه الشهادات، على أي حال، أن تُصور مُحَمَّدًا؛ إما في تراث السير والمغازي المبكر أو روايات الحديث النبوي؟

يُقدم الفصلان: الأول والثاني بعض الإجابات عن هذه الأسئلة الهائلة، ويهدف هذا الفصل، على وجه الخصوص، إلى توضيح ما يمكن أن يتعلمه المؤرخون من خلال فحص أقدم الشهادات الوثائقية لمُحَمَّد كشخصٍ تاريخيٍّ، فضلًا عما يمكن استخلاصه من المصادر الثلاثة الأولى، غير الإسلامية، عن ذِكر مُحَمَّد وأنشطته.

إن مجموعة الأدلة المادية على الوجود التاريخي لمُحَمَّد، التي ظلت على هيئة قطع أثرية، تعود إلى القرن السابع الميلادي. سواءً كانت على هيئة برديات عربية إسلامية أو كتاباتٍ على الجدران، أو نقوشٍ رمزيةٍ - فهي ثريّةٌ بشكلٍ مذهي، لا سيما بالنظر إلى حجم أعمال المسح والتوثيق التي لا يزال يتعيّن على علماء الآثار وعلماء البرديات والنقوش والمؤرخين القيام بها. ومع استمرار عمليات المسح والبعثات الجارية في اكتشاف نتائج جديدة، لا سيما في مجال النقوش العربية، بصفة خاصة، فمن الحكمة البدء بتسليط الضوء

على هذه المادة؛ لأنها تُقدم دليلاً مقنعاً، ليس على وجود مُتحدّد كشخصية تاريخية، فحسب، ولكن، أيضاً، على أهمية رسالته وشخصيته بين الناطقين بالعربية في القرن الأول بعد وفاته.

الوثائق والنقوش العربية الإسلامية - أي الأدلة المادية التي تحمل كلمات مكتوبة باللغة العربية، أو تحمل أسماء المسلمين و/أو حكامهم، أو التي تحتوي على سمات محورية للتدين الإسلامي، مثل الدعاء والصلوات حسب المصطلح الديني للقرآن - تظهر في السجل التاريخي في غضون عقود فقط من وفاة مُتحدّد، في عام 632م^(١). وقد تم التعرف على أقدم الوثائق والنقوش المؤرخة من هذا النوع، المكتشفة حتى الآن على هذا النحو، بواسطة المؤرخين المعاصرين؛ لأنها إما تُشير، صراحةً، إلى أحداثٍ معاصرة، أحداثٍ تاريخية و/أو لأنها تستخدم التاريخ المجريّ الجديد، أو عام الهجرة (يُشار إليه في الدراسات الغربية الحديثة باختصار A.H). إن أهمية التاريخ المجريّ، وهو أحد العلامات الأولى والأكثر وضوحاً للهوية الإسلامية، كبيرة. فبوصفها وسيلة مُميّزة لضبط الوقت وحساب السنوات وفقاً لدورة الأشهر القمرية؛ فهي تُنظم الطقوس الإسلامية ومراعاتها، كما استخدمها النظام الإسلامي المُبكر في نهاية المطاف لأغراضٍ إداريةٍ ومجتمعيةٍ أوسع نطاقاً، أيضاً^(٢). ومن المهم

(١) تعد استطلاعات هويلاند ٢٠١٦ وفريدريك إمبرت، "إسلام الحجارة: التعبير عن الإيمان في الجرافيتي العربي في القرون الأولى"، Imbert, Frédéric, "L'Islam des pierres: L'expression de la foi dans les graffiti, arabes des premiers siècles." <http://remmm.revues.org/7067>. (Ahcttpe:s/s/erdm2m0 2019; mAu.rgevuusts.org/7067.) وفريدريك إمبرت، "للمصحف الحجريّ: إحصاء كتابيّ وتعليل أول"، Imbert, Frédéric, "Le Coran des pierres: Statistiques épigraphiques et première analyses.", وزيلكا ليندستيدت، "الحرب الدينية والاستشهاد بالكتابات العربية (٧٠-١١٠هـ/٦٩٠-٧٣٠ CE)."; Lindstedt, Ilkka, "Religious Warfare and Martyrdom in Arabic Graffiti (70s-110s CE)."; "من هو في الداخل، ومن هو في الخارج؟ الهوية الإسلامية المُبكرة من خلال الكتابة والنظرية"، Lindstedt, "Who Is In, Who Is Out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory.". وهي مفيدة، بشكلٍ خاص. وتُوضح قائمة إمبرت، "إسلام الحجارة"، Imbert, "Le Coran des pierres." للاقتباسات من القرآن، الواردة في النقوش العربية من القرنين الأولين للإسلام، على مدى سرعة نشر القرآن، ومدى أهمية السجل الكتابيّ لتاريخه النصّي.

(٢) روبرت هويلاند، "نصوص وثائقية جديدة والدولة الإسلامية المُبكرة"، Hoyland, Robert G, "New Documentary Texts and the Early Islamic State.", 396; شاديل، "السنة في حساب المؤمنين": برديّة اللوفر ج. ديفيد ويل ٢٠ وأصول التاريخ المجريّ"، Shaddel, Mehdy, "The Year According to the Reckoning of the Believers: Papyrus Louvre inv. J. David-Weill 20 and the Origins of the hijri Era.", 291-311.

الإشارة إلى أن استخدام هذا التاريخ، وكذلك أسماء الأشهر التي يستخدمها، من جهة، غير مُوثَّق في أية نقوش عربية تسبق الفتوحات الإسلامية^(١)، ومن جهة أخرى، فإن التاريخ يبدأ، افتراضياً، في احتساب السنوات التي انقضت مع العام الأول الهجري (٦٢٢~٦٢٣م)، وهو العام الذي يُعتقد أن مُحمّداً فرّ من الاضطهاد في مدينته الأصلية مكة، وقام بالهجرة إلى يثرب (أعيد تسميتها، فيما بعد، باسم المدينة)، حيث سيصبح حاكماً، وسُيُدشن المجتمع أو الأمة الإسلامية. وبالتالي، فإن الأهمية الأيديولوجية للتاريخ هائلة - فهي لا تمثل أقل من إعادة توجيه ضبط الوقت البشري حول حدث يُعتبر بالغ الأهمية؛ لدرجة أنه تم وضعه في محور الوعي التاريخي للمجتمع.

وعلى الرغم من اعتماد التاريخ الهجري في وقت مبكر؛ فلم يكن عدّ السنوات، التي بدأت بمجرة مُحمّد إلى يثرب، ابتكاراً من مُحمّد نفسه. وإذا كانت مصادرنا الأولى أن تغطي بالثقة؛ فإن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (فترة حكمه: ١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٤م) بدأ استخدامه في وقت ما بين (١٦هـ/٦٣٨م)، و(١٨هـ/٦٣٩م)^(٢). ويبدو أن أقدم الوثائق التي تحمل تاريخاً هجرياً - برديتان تعرفان باسم P. Berol ١٥٠٠٢ و PERف 558، قام بنشرهما، لأول مرة، العالم النمساوي أدولف غرومان Adolf Grohmann في عام ١٩٣٢ م - يبدو أنهما تؤكد ذلك؛ لأنهما تعود إلى السنوات الأخيرة من حكم عمر. أول بردية، وهي عبارة عن إيصال ضريبي مجزأ، مكتوب باللغة العربية فحسب، ويذكر "العام الثاني والعشرون"، فقط^(٣). ومع ذلك، فإن البردية الأخرى محفوظة بشكل أفضل، وهي ثنائية

(١) كريستيان روبن، "تقاويم العرب قبل الإسلام"، Robin, Christian Julien, "Die Kalender der Araber vor dem Islam".

(٢) ألفريد لويس دي بريمر، أسس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ، Prémare, Alfred-Louis de, *Les fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire*, 272, 6, <http://remmm.revues.org/7067>. (Ahtctpe:s/s/erdem2m0 mA.urgevuustes.org/7067.) 2019. إن الملاحم الرئيسة للتاريخ تعود إلى و/أو تسبق عُمَر مُحمّد، وهي مؤلفة جزئياً في القرآن، مثل دورة الأشهر الدينية والنصوص القرآنية، وتجرم الجماع.

(٣) أدولف غرومان، "لمحة عامة عن علم البرديات العربية"، Grohmann, Adolf, "Aperçu de papyrology", 44; Diem, Werner, "arabe.", 272-273; "فيلسوفياً لبرديات أفروديتو العربية"، Diem, Werner, "Philologisches zu den arabischen Aphrodito-Papyri.", 272-273; "بردية عربية من عام ٢٢هـ"، Rāgib, Yūsuf, "Un papyrus arabe de l'an 22 de l'hégire.", 272-273; "بردية

اللغة، أيضاً، وهي مكتوبة باللغتين اليونانية والعربية، وهو إيصال لتسليم خمسة وستين رأساً من الأغنام من قبل مسؤولين محليين (Pagarch) لمنطقة إهناسيا (Herakleopolis)^(١) إلى قائلي عربي (أمير)، في مصر، يُدعى عبد الله بن جابر. يُقدم لنا الجزء العربي من النص تفاصيل، مثل اسم الكاتب الناطق بالعربية (ابن حديد) وتاريخ الصفقة: جمادى الأولى، سنة ٢٢٢هـ/مارس-أبريل (آذار-نيسان)، سنة ٦٤٣م. ومن الجدير بالذكر، أن الطرف الآخر من الوثيقة، يُطلق أيضاً على الفاتحين الأوائل، الذين يتم تسليمهم الخراف باسم مهم: فهو يُشير إليهم، كما في اللغة اليونانية باسم (magaritais)، وهو تعبيرٌ جديدٌ؛ نشأ كوصفٍ للمهاجرين العرب، وتعني "المهاجرين"، أو "أولئك الذين قاموا بالهجرة [للاتضمام إلى المجتمع و/أو الفتوحات]"^(٢). ورغم أهمية الوثيقتين؛ فإنهما تتركنا سؤالاً واحداً دون إجابة: اثنان وعشرون عامًا في أي حقبةٍ بالتحديد؟ ويبقى الجواب الأكثر إلحاحاً على هذا السؤال هو "بعد عشرين عامًا من هجرة محمد"، وهي الهجرة التي أصبحت نموذجاً للهجرة اللاحقة لرجال القبائل العربية إلى الأراضي التي تم فتحها^(٣). وفي الواقع، وفي هذه المرحلة، تظل هذه الإجابة هي الإجابة الوحيدة للممكنة - لا سيما عند قراءتها في بيان الدور المفاهيمي المحوري للهجرة في النص القرآني، مما يجعل هذا الاستنتاج غير قابلٍ للدحض، تقريباً^(٤).

راغب، "الوثائق العربية الأولى للمصر الإسلامي"، Rāḡib, Yūsuf, "Les premier documents arabes de l'ère musulmane.", 702ff.

(*) يُطلق عليه، اليوم، مركز إهناسيا، هو من أهم مراكز محافظة بني سويف في مصر.

(١) غرومان، "لمحة عامة عن علم البرديات العربية"، 40-، Grohmann, "Aperçu de papyrologie arabe.", 43 وراجع: إيلكا ليندستيدت، "المهاجرون كاسم لمسلمي القرن الأول الهجري/السابع

للملاديين"، 67-73. Lindstedt, Ilkka, "Muhājirūn as a Name for the First/Seventh-Century Muslims.", 67-73.

(٢) باتريشيا كرون، "مفهوم الهجرة في القرن الأول"، Crone, Patricia, "The First-Century Concept of the First Century of Islam: A Re-examination of the Hīḡra.", 352-387.

(٣) سيناى، "للمعروف المجهول"، 54-55؛ Sinai, Nicolai, "The Unknown Known", 54-55; وراجع: هولاند،

"نصوص ووثائق جديدة"، 396؛ Hoyland, "New Documentary Texts", 396; ووليد أحمد صالح، "ماذا

لو رفضت، عندما أمرت بالقتال؟" لللك شاول (طالوت) في القرآن والأدب ما بعد القرآن"، Saleh,

Walid A., "What if you refuse, when ordered to fight? King Saul (Tālūt) in the Qur'ān and Post-Quranic Literature.", 270. يبدو أن عهداً أخرى قد تم إثباتها في السجل الوثائقي لهذه

إن أقدم النقوش العربية الإسلامية المعروفة لاستخدام التاريخ تأتي سريفا في كعوب البرديات: وهما نقشان قديمان؛ يعودان إلى 23 هـ (643-644م)، و24 هـ (644-645م)، على التوالي^(١). أولهما، وهو الأقدم، هو رسم مقتضب؛ تم اكتشافه غرب المدينة المنورة، بالقرب من ينبع، ويقرأ، ببساطة، "كتب [هذا] سلامة في العام الثالث والعشرين"^(٢). والنقش الآخر، اكتشف، لأول مرة، بواسطة علي الغبان، وهو شخصية مشهورة بشكل خاص، ودكبه زهير، ولا يذكر التاريخ الهجري، فحسب، بل يذكر، أيضاً، وفاة الخليفة عمر بن الخطاب، "أنا زهير، كتب في زمن توفي عمر، سنة أربع وعشرين"^(٣). وتشهد هذه الكتابات المبكرة على استخدام التاريخ الهجري، ليس بصفة إدارية رسمية، فحسب (كما هو موثق في البرديات)، ولكن، أيضاً، بصفة غير رسمية.

- الحقيقة، مثل قضاء المؤمنين الغامض. ومع ذلك، فإن نوع العصر الذي تشير إليه عبارة "قضاء المؤمنين"، وما إذا كانت تشير إلى حقيقة أصلاً أم لا، لا يزال غير واضح، انظر: شادبل، "السنة في حساب المؤمنين"، Shaddel, "The Year According to the Reckoning of the Believers", 291-311.
- (١) إيسبرت، "إسلام الحجارة"، 6-7. Imbert, "Le Coran des pierres.", 6-7. (<http://remmm.revues.org/7067>). (Ahcttpe:s/s/erdem2m0 mA.urgevuustes.org/7067.)
2019. لا يزال ادعاء علي من أوائل القرن الثالث عشر الهجري، يُدعى أبو بكر المرواني، غامضاً، وأنه عشر على صريح مؤرخ يعود إلى ٢٩ هـ على شاهد قبر لعروة بن ثابت على جدار إحدى الكنائس في قبرص، والذي تم تحويله، لاحقاً، إلى مزار مخصص للشهيدة الأولى أم حرام. ولم يتم التحقق من شهادته من قبل للراقيين المعاصرين. ومع ذلك، إذا كان النقش أصلياً؛ فهو ليس مجرد نقش مُبكر بشكل غير عادي: فهو يحمل، أيضاً، أقدم شهادة مكتوبة على السورة ١١٢ (الإخلاص) من القرآن. راجع: أميكام إيلاد، "مجتمع المؤمنين من 'رجال الدين' و 'الأولياء' أو مجتمع للمسلمين؟ صعود وتطور التاريخ الإسلامي المبكر"، Elad, "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography", 284-387; أميكام، "مجتمع المؤمنين من إبراهيم النخعي وروبرت هويلاند، "نقش زهير، أقدم نقش إسلامي (٦٤٤-٦٤٥م)، صعود النص العربي وطبيعة الدولة الإسلامية المبكرة"، Ghabban, 'Ali ibn Ibrahim, with Robert Hoyland, "The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (AH24/AD644-645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State.", 215 n 15. والمسوحات الأخيرة في المنطقة لم تكشف عن أي أثر للنقش؛ انظر: زكي أكسام وعابشلول أكسام، "الدمار المنهجي للصحابي" عمرو بن ثابت "وقبره في دير أبوستولوس أندرياس القبرصي"، Akcam, Zeki, and Aysegül Akcam, "Kbrns Apostolos Andreas Manastırı'ndaki Sahabe "Urve Bin Sabit" ve Mezarının Sistematik Bir Şekilde YokEdilmesi.", 75-104.
- (٢) موتسو كواتوكو، "للمسح الأثري لنجران والمدينة المنورة ٢٠٠٢"، Kawatoko, Mutsuo, "Archaeological Survey of Najran and Madinah 2002.", 51.
- (٣) الغبان وهويلاند، "نقش زهير"، 211. Ghabban with Hoyland, "The Inscription of Zuhayr", 211.

وهذه الأدلة المادية على التدين الإسلامي المبكر هي مُبكرة بشكل غير عادي. بل، في الواقع، إنها مُبكرة جدًا حتى أنها تسبق التاريخ التقليدي المخصص للتجميع المنهجي للقرآن أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان (حكم في الفترة ٢٣-٣٥هـ/٦٤٤-٦٥٦م)^(١). وهذه الشهادات، بشأن التدين الإسلامي المبكر، قد لا تذكر مُحمَّدًا مباشرةً، ولكن يمكن للمرء أن يُجادل أن أهميته فيها ضمنية مع ذلك، ويمكن استنتاجها بديهياً: نقش لا يذكر مُحمَّدًا، ولكنه يُسجل تاريخ استخدم التاريخ الهجري، والذي من المرجح أنه يفترض أن تاريخ هجرة مُحمَّد من مكة إلى يثرب كان في ٦٢٢م، وإلى الأهمية الهائلة لذلك الحدث في تكوين مجتمعه. ومع ذلك، بقدر ما يعتمد هذا الخط من الحجج على الاستدلال بدلاً من الأدلة المباشرة؛ فإنه ليس مُحمَّدًا تمامًا. وعلى الرغم من أن الأدلة على التاريخ الهجري، في القرن السابع الميلادي، كانت مُبكرة ووافرة في آي واحد^(٢)؛ إلا أن من أوائل النقوش والوثائق، في واقع الأمر، مجرد قراءة "في العام العاشر"، ولم تذكر، صراحةً، هجرة مُحمَّد أو مُحمَّد نفسه، سواءً بالاسم أو باللقب كرسول أو كنبي. والواقع، أن ذكر مُحمَّد غائب، تمامًا، في أقدم طبعة كرونولوجية^(٣) من الكتابات والبرديات العربية الإسلامية. وهكذا، يظل وجود مُحمَّد، في الطبقة الأولى من

(١) حول تأريخية هذا التجميع؛ انظر: هارالد موتزكي، "جمع القرآن: إعادة النظر في وجهات النظر الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة"، *Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments."*, 34-1 وميخائيل كوك، "جذور للخطوط الإقليمية للقرآن"، *Regional Codices of the Koran.*, 89-104؛ أنتوني وبرونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن؟"، *Anthony and Bronson, "Did Ḥafṣah bint 'Umar Edit the Qur'ān?"*, 93-126. ومن الصعب تحديد السنة المحددة التي قام بها عثمان بهذا التجميع، انظر: ثيودور نولدكه، وفريدريك شوال، وغوتفريد بيرجستراسر، ووأوتو بريتر، *تاريخ القرآن*، Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl, *Geschichte des Qorāns*, 2: 49.

(٢) في آخر إحصاء قام به خالد يونس وجي برونيغ، هناك أربعة وتسعون بردية؛ يرجع تاريخها إلى القرن الأول الهجري، إضافة لأوراق بردي غير مؤرخة، والتي تحمل السمات القديمة لوثائق القرن الأول الهجري، إلى هذا العدد أكثر من ثلاثة أضعاف هذا الرقم، انظر: www.universiteitleiden.nl/binaries/content/assets/geesteswetenschappen/onderzoeksprojecten/foi-arab-docs.pdf (تمت الزيارة في ١٢ سبتمبر (اليلول) ٢٠١٩م).

(٣) علم التسلسل الزمني أو للمقايضة أو تاريخ الوقائع أو كرونولوجيا، وهي تاريخ الحوادث وفقًا لتسلسل وقوعها، وتقسيم الزمن إلى فترات، وتحديد التواريخ الدقيقة للأحداث.

السجل الكتابي والبردي يعني ضمناً: فالأرقام المعروضة، في هذه النقوش والبرديات الميكروية، تُثبت وجود تاريخ جديد لتمييز حقبة جديدة، لكنها لا تُقدم أي أساس منطقي واضح لاستخدامها. ولا بد من استنتاج اليقينة من أدلة خارجية عن البرديات والنقوش.^(١)

من الصعب العثور على الإشارات الصريحة لاسم تَحْمَد أو الصفات القرآنية (على سبيل المثال، النبي/رسول الله) في الطبقات الأولى من الأدلة للمادية. وفي الواقع، لم يبدأ تَحْمَد، سواءً بالاسم أو التشريف، بالظهور بشكل موثوق في السجل الكتابي حتى سبعينيات العام ٦٩٠م، وحتى ذلك الحين، لا يبدأ في الظهور، بكثرة، إلا بحلول القرن الثاني الهجري^(٢). ومع ذلك، وعلى الرغم من أن أول كتابة عربية على الجدران والبرديات الإسلامية لا تذكر اسم تَحْمَد أو تستدعي ألقابه المشتركة؛ فهي لا تزال تحشد للمصطلحات والتعابير القرآنية. فهي مليئة باعترافات الإيمان بالله وحده، والدعاء من أجل البركة الإلهية، والتماسات للمغفرة من الذنوب، والتماسات لدخول الفردوس (الجنة)، والنجاة من الجحيم (النار)^(٣).

البيانات المذكورة، أعلاه، دقيقة حتى وقت كتابة هذا التقرير، لكن حدسي القوي يُبني أن دقة بعض هذه العبارات قد تنقلب قريباً بسبب الاكتشافات المستقبلية. وفي الآونة الأخيرة، ظهر زوجان من الأخطاء الوشيكة في استطلاعات كتابية. ويمكن استخدام مثال بسيط لتوضيح ذلك^(٤). ومن بين أقدم النقوش غير المؤرخة، التي تذكر تَحْمَدًا، سلسلة من

(١) ومع ذلك، تظل الحقيقة أن التفسيرات البديلة لوجود التاريخ الهجري قد باءت بالفشل، انظر، بشكل خاص، إلى الحالة التي وضعها شادل، "السنة في حساب المؤمنين"، Shaddel, "The Year According to the Reckoning of the Believers", 301ff.

(٢) من أهم الدراسات الاستقصائية للمفيدة، في هذا الصدد، ما نُشر مؤخرًا للدكتور تَحْمَد الثنيان، في قسم الآثار بجامعة الملك سعود. حيث كشف مسح الثنيان للكشف للكتابات المؤرخة من القرن الأول الهجري عن مجموعة من المواد التي تشهد على التدين الإسلامي المبكر وحتى نص القرآن، ومع ذلك؛ لم تذكر أي من نقوش هذه الفترة (بخلاف تلك الموجودة في القرن التالي) تَحْمَدًا، بالاسم أو اللقب، انظر: تَحْمَد عبد الرحمن الثنيان، نقوش القرن الهجري الأول (القرن السابع الميلادي) للمؤرخة في المملكة العربية السعودية: في دراسه تحليلة جديدة، ص ١٤٥-١٤٩.

(٣) إمبرت، "المصحف الهجري"، Imbert, "Le Coran des pierres".

(٤) لمناقشة التحديات التي تواجه تاريخ هذه النقوش؛ انظر: شون ويليام أنتوني، "الكتابات العربية الإسلامية المبكرة والمغالطة الوضعية: رسالة موجزة"، Anthony, Sean W, "Early Arabo-Islamic Epigraphy and the Positivist Fallacy: A Brief Communication.", 104-110.

النقوش التي اكتشفتها ميساء الغُبَّان أثناء دراسة استقصائية في منطقة حسمى، بالقرب من تبوك^(١). يحمل نقشان، من هذه النقوش، اسم يزيد بن عُمر الأنصاري الخطمي. ومن لقبه "الأنصاري"، يُمكن للمرء أن يظن أنه كان من نسل إحدى قبيلتي يرب، اللتين استقبلتا مُحَمَّدٌ وأتباعه المبكين الأوائل في مدينتهم عام ٦٢٢م. ومن لقب "الخطمي"، يُمكن للمرء أن يُخَيَّر أنه ينحدر من عشيرة من قبيلة الأوس، من الأنصار، على عكس قبيلة الخزرج. وعلى الرغم من كونه شخصية غامضة؛ إلا أنه يبدو أنه من الممكن، بديهياً، التعرف عليه في المصادر الأدبية العربية: فقد كان والد يزيد بن عُمر معاصراً للنبي، كما كان ابن يزيد معروفاً كراي موثوق للأحاديث النبوية في القرن الثاني الهجري^(٢). ومن بين النقشين الخاصين بيزيد، يتم ذكر اسم مُحَمَّد. فأحد نقشَي يزيد يحتوي على شهادة الإيمان الثنائية (الشهادتان)^(٣)، والأخرى تحتوي على نسخة من الدعاء بالبركة على مُحَمَّد، والتي تُسمى الصلاة، والمستمدة من الأمر القرآني (الآية ٥٦ من سورة الأحزاب ٣٣)^(٤). وتُورِث ميساء الغُبَّان نقوش يزيد، بمحذر، إلى نهاية القرن الأول الهجري^(٥)، حيث لا يزال يتعين إجراء دراسات استقصائية شاملة للعديد من مناطق الحجاز، لذا فإن المرء قد يتوقع، على نحو معقول، أن تُقدم مثل هذه النقوش للمستقبلية شهادات مُبكرة.

ومع ذلك، فإن مثل هذه الشهادات الكتابية لمُحَمَّد ليست أقدم نصوص وثائقية إسلامية تذكر اسمه - وبالتأكيد ليست الأقدم التي يمكن تأريخها بدقة. فأقدم شهادات التأريخ المكتشفة، حتى الآن، تأتي من العملات المعدنية بدلاً من الأدلة الكتابية. ومن ثم، فإن اسم مُحَمَّد ولقبه "رسول الله" قد تم توثيقهما، لأول مرة، على عملات فضية ضربت في يمشاور، بمحافظة فارس في جنوب إيران. وقد تم ضرب العملات المعدنية في وقت مُبكر من

(١) ميساء بنت عَلِيٍّ إبراهيم الغُبَّان. ٢٠١٦-٢٠١٧. "الكتابات الإسلامية المبكرة في هضبة حسمى بمنطقة تبوك: دراسة تحليلية أثرية ولغوية"، ص ١٠٣-١٠٤، ٣٨٦، وما بعدها.

(٢) ابن أبي حاتم، المجلد ٣، ٣٧٩/(٢)؛ والمزي، التهذيب، تحقيق: معروف، ٢٢: ٣٩١-٣٩٣.

(٣) الغُبَّان، "الكتابات الإسلامية المبكرة"، ص ٢١٢-٢١٣، رقم ١٤٧. يشهد على "أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن مُحَمَّدًا عبد الله ورسوله".

(٤) للصدر السابق: ص ٢٣-٢٣١، رقم ١٧٠، "صلى الله على مُحَمَّد رسول الله".

(٥) للصدر السابق: ص ٣٢٣-٣٢٤.

الحرب الأهلية الثانية بين الأمويين والزبيريين، والتي وضعت عائلتين من قريش ضد بعضهما بعضاً في منافسة سياسية لقيادة النظام السياسي الإسلامي المبكر. وبين سنة ٦٨٥/٥٦٦م و٦٩٠/٥٦٩م، تم طرح هذه العملات المعدنية للتداول كإصدار جديد ثم سكه نيابة عن الخليفة المحتمل وزعيم فصيل الزبيريين، عبد الله بن الزبير، من قبل زوج أخته وحاكم المشرق عبد الملك بن عبد الله بن عمر. وتعمل هوامش هذه القطع النقدية الاعتراف البسيط "بسم الله، تحمّد رسول الله" (انظر: الشكل ٢). وعلى الرغم من أن عملات الزبير، هذه، تقدم، أيضاً، أقدم شهادة معروفة على اعتراف الإسلام بالإيمان (الشهادة)؛ إلا أنها تحتوي على مجرد تأكيد نبوة تحمّد، وتفتقر إلى العبارة المصاحبة المنتشرة في كل مكان بشكل غريب: "لا إله إلا الله"، والتي برزت، لاحقاً، في السجل الوثائقي بعد سبعينيات العام ٦٩٠م^(١). ويبدو أن الاعتراف بالرسول تحمّد، على هذه القطع النقدية المبكرة، قد لعب دوراً أساسياً في محاولات الزبيريين لتعزيز شرعية ابن الزبير وادعائه لقب "أمير المؤمنين"، وبالتالي، إلى جهود الزبيريين في صياغة خطاب مضاد ضد خصومهم الأمويين، الذين سعوا إلى تهجيرهم^(٢). وستكرر ذكر الزبيريين مراراً وتكراراً في سياق هذه الدراسة، ولكن يكفي في الوقت الراهن ملاحظة ما يلي: فبالرغم من أن الزبيريين شكلوا تحدياً عسكرياً وأيديولوجياً هائلاً لزعامة الأمويين على نظام الحكم الإسلامي المبكر؛ فإنهم فشلوا في نهاية المطاف في

(١) هويلاند، "أمّلات في هوية الفاتحين العرب"، *Reflections on the Identity of the Hoyland*, (Arabian Conquerors, 122).

(٢) ستيفان هايدمان، "التمثيل المتطور للإمبراطورية الإسلامية المبكرة ودينها على صور العملات". Heidemann, Stefan, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery.", 167. قد يكون الغريب عن هذا التسلسل الزمني سلسلة من المسكوكات النحاسية من نوع "الخليفة الدائم" غير المؤرخة، والتي يبدو أنها تحمل أسماء حكام وقادة عليين، أمثال سعيد وعبد الرحمن. وأحدما يحمل اسم تحمّد، لكنه يفتقر إلى التكريم بجانب الاسم؛ مما يوحي، بالأحرى، أن العملة تشير إلى حاكم علي بدلاً من النبي. انظر: توني غودوين، "فلس الخليفة الدائم لعبد الرحمن في سمرقند"، Goodwin, Tony, "A Standing Caliph fals issued by Abd al-Rahman at Sarmin."؛ توني غودوين، "التسلسل الزمني لعملية الصورة الإمبراطورية الأموية: التقدم على مدى السنوات العشر الماضية"، Goodwin, Tony, "The Chronology of the Umayyad Imperial Image, Coinage: Progress over the Last 10 years.", 95-96. نقوش القرن المجري الأول، ص ٨١، لكتابة مؤرخة العام ٨٣٢هـ، والذي يحمل اسم "تحمّد بن إبراهيم".

هزيمة الأمويين أو طردهم بشكل دائم من الخلافة. ومع ذلك، وبغض النظر عن الفترة القصيرة التي حكم فيها الزبيريين، فإن تأثير إبداعاتهم الأيديولوجية وفي مجال العملات المعدنية ترك بصمة لا تُحصى على كيفية صياغة الشرعية السياسية من قبل نُخب النظام الإسلامي المُبكر بعد ذلك.



الشكل ٢. تم ضرب الدرهم الزبيرى الفضى عام ٦٨٦-٦٨٧ م في بيشاور (إيران)، بواسطة عبد الملك بن عبد الله بن عمر. تحمل الحاشية على مهبش الوجه المقابل: {بسم الله}، عُثِد رسول الله. ويُشير السهم إلى المكان الذي يظهر فيه اسم "عُثِد". هذه العينة هي مثال عن "النقش الساساني" لعملة ما قبل الإصلاح: يُمثل الشكل المحتج على الوجه الشاه الفارسي كسرى، والشخصيتان على ظهره يُمثلان كهنة زرادشتية يُحيطون بمذبح النار. <http://numismatics.org/collection/1975.238.12> (الوثائق العامة). إعلان من جمعية النقود الأمريكية.

ونُحِت قيادة الخليفة عبد الملك بن مروان (حكم في الفترة ٦٥-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥م)، قاد فرع مرواني، من الأمويين، الجهود الرامية للقضاء على تحديد الزبيريين للهيمنة على الحكم الإسلامي، وبحلول عام ٦٩٢هـ/٦٩٢م، استطاع عبد الملك القضاء على التهديد السياسي للزبيريين، وأصبح الحاكم الوحيد لنظام الحكم الإسلامي المُبكر. وطوال سبعينيات العام ٦٩٠م - خلال منافسته مع الزبيريين وبعد ذلك بفترة طويلة - أجرى عبد الملك سلسلة من الإصلاحات في الجهاز الإداري للإمبراطورية الإسلامية المُبكرة. ومن أشهر هذه الإجراءات: إصلاحه للعملة وتكييفه، والتوسع في التكتيك الزبيرى المتمثل في إبراز اسم مُتَحَدِّد والاعتراف بالإيمان في النقوش الرسمية (انظر: الشكل ٣).



الشكل ٣. عملة ذهبية أموية، ضربت في ٦٩١-٦٩٢م، على الأرجح، في دمشق. ونقرأ الوجه العكسي (اليمين) على طول الهوامش: بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ. مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. بإذن من جمعية النقود الأمريكية. <http://numismatics.org/collection/1968.225.1> (الوثائق العامة). بإذن من

ومع ذلك، كانت إصلاحات عبد الملك أكثر جذرية من تلك التي قام بها الزبيريون. وعلى الرغم من أن الأمويين تبنا، في نهاية المطاف، جمالية عقائدية غريبة لعملائهم المعدنية؛ إلا أن أقدم العملات المعدنية، في المراحل التجريبية، تُصور الخليفة وهو يقف في ثوب عربي مع وجود سيف في غمده، وسوط يتدلى من كتفه الأيمن (انظر: الشكل ٤) ^(١).

(١) لوك تريمبول، "إصلاحات عبد الملك للعملات: دور دار سك النقود الدمشقية"، Treadwell, Luke, "Abd al-Malik's Coinage Reforms: The Role of the Damascus Mint.", 357-381; وهابيدمان، "التشغيل للتطور للإمبراطورية الإسلامية المبكرة". Heidemann, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire", 170ff.



الشكل ٤. عملة ذهبية أموية من نوع "الخليفة القائم"، ضربت عام ٦٩٤/٨٧٥-٦٩٥ م، على الأرجح، في سوريا. يأتي على الحاشية شخصية "الخليفة القائم" على الوجه (على اليسار): بسم الله. لا إله إلا الله وحده. محمد رسول الله. وتقول الحاشية، التي تحيط بالعمود على الدرجات الخلفية (على اليمين): بسم الله. ضرب هذا الدينار في السنة الخامسة والسبعين. <http://numismatics.org/collection/1970.63.1> (الوثائق العامة). بإذن من جمعية النقود الأمريكية.

وتُظهر مسكوكات "الخليفة القائم" في إصدارات مختلفة، والتي لم يتم ضربها بالذهب، فحسب، بل بالفضة، أيضًا، و(بشكلٍ وثير) بالنحاس عندما يصل إلى تسعة عشر سكا منفصلاً (انظر: الشكل ٥)^(١). حتى أن الأقنونات المدهشة لعملات "الخليفة القائم" وبروز تصريحات مُحمَّد عليها قد ألهمت بعض العلماء، أمثال كلايف فوس Clive Foss وروبرت هويلاند Robert Hoyland للتخمين بأن بعض العملات المعدنية، على الأقل، تحمل ما يسمى بالخليفة الدائم، أو بالأحرى تُصور الشخصيات "نبيًا قائمًا" - أي أن هذه القطع النقدية تُصور النبي مُحمَّدًا وليس عبد الملك. ومع ذلك، فقد رفض علماء العملات هذا التفسير بشكل عام^(٢). وفي الواقع، تبدو أقنونات العملات المعدنية ذات طابع خليفي

(١) توني غودوين، عملة الخليفة الدائم، Goodwin, Tony, *The Standing Caliph Coinage*.

(٢) إنغريد شولز وفولفغانغ شولز، "عملات الجزيرة للخليفة الدائم: بعض المشاكل والاقتراحات"، Schulze, Ingrid, and Wolfgang Schulze, "The Standing Caliph Coins of al-Jazira: Some

وليس نبوي. ولكن هذا لا يعني أن هذا التفسير غير صحيح. وغالباً ما يحمل الشكل الواقع، المرسوم على العملات المعدنية، سوطاً وسيفاً، وهو ما يتوافق جيداً مع الصورة الموجودة في المصادر الأدبية العربية للخليفة عبد الملك^(١).



الشكل ٥. نماذج من تنوع عملات ذات نوع "الخليفة القائم" من العملات الأموية: (أ) وجه من سبيكة نحاسية مضروبة من الرها، (حوالي ٦٩٤-٦٩٧ م)، والتي تقول حاشيتها "نجد" (على اليسار) و "رسول الله". الله "يعين"؛ (ب) وجه مسكوك من سبائك النحاس من حران (حوالي ٦٩٤-٦٩٧ م)، والتي تقول حاشيتها "نجد" (يسار) و "حران" (يمين)؛ (ج) وجه مسكوك من سبيكة نحاسية من القدس (حوالي ٦٩٤-٦٩٧ م)، تقول حاشيتها "نجد رس" (يمين) و "ول الله" (على اليسار)؛ (د) ظهر الدرهم الفضي الذي تم سكّه عام ٦٩٤/هـ-٦٩٥ م، تقول حاشيتها "أمير المؤمنين" (على اليسار) و "خليفة الله" (على اليمين). صورة (أ) من <http://numismatics.org/collection/1998.25.77> صورة (ب) من <http://numismatics.org/collection/1917.215.3376> صورة (ج) من <http://numismatics.org/collection/1971.316.288> صورة (د) من <http://numismatics.org/collection/1966.151.1> (كلها في الوثائق العامة). بإذن من جمعية النقود الأمريكية.

Problems and Suggestions.", 342ff.; Treadwell, Luke, "Symbolism and Meaning in the Early Islamic الشبكية في سورة الكهف"، *Copper Coinage of Greater Syria*, 29-30. (الطبري: التاريخ)، بعناية: دي خويه، (١: ٨٥٨)، "عبد الملك أمير المؤمنين... سوطه على من عصي، وعلى من خالف سيفه"، كما ورد في غودوين، *عملة الخليفة الدائم*, Goodwin, *The Standing Caliph*, 27. *Coinage*, وكما وصف علي بن أبي طالب بصورة مماثلة لابن سبأ في سعيد القمي، مقالات، ص ٢١؛ وانظر: شون ويليام أنثوني، "الخليفة والزنديق: ابن سبأ وأصول التشيع"، *Anthony, Sean W., The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, 155.

وكما لاحظ تشيس روبنسون، "يبدو أن المروانين قد تعلموا درساً من الزبيريين - في أنه... ينبغي الإعلان عن مواد العقيدة الرئيسة ونشرها علناً^(١). وأصبح اسم مُحَمَّد ولقبه، فجأةً، في كل مكانٍ في النقوش الرسمية - وهو عكس النقود الأموية وآثارها، وعلامة بارزة في جهودهم لتوحيد النظام السياسي الإسلامي من الناحية اللاهوتية والسياسية حول شخصية مُحَمَّد كرسول. ولعل أبرز وأشهر مثالٍ على ذلك هو قبة الصخرة العريقة في القدس، وهي النصب التذكاري لعبد الملك لسيادة العقيدة الإسلامية ونظام الحكم الإسلامي على أسلافها التوحيديين^(٢). إن قبة الفسيفساء الداخلية للصخرة، والتي تحمل أطول تسجيل رسمي موجود في القرن الأول الهجري، يعود إلى عام ٧٢هـ/٦٩٢م. وتُشير إلى عقيدة إسلامية جديدة بدلاً من الاهتمامات السياسية^(٣). وتظهر عبارة "مُحَمَّد رسول الله" ست مراتٍ في النقوش الفسيفسائية للأروقة الداخلية والخارجية للمئمنة الأضلاع لقبة الصخرة. ومن بين الأمثلة، الأكثر لغاً للانتباه، النقش الموجود على القسم الشمالي الشرقي من الرواق للمئمنة الخارجية.

وكما لاحظ تشيس روبنسون، "يبدو أن المروانين قد تعلموا درساً من الزبيريين - في أنه... ينبغي الإعلان عن مواد العقيدة الرئيسة ونشرها علناً^(٤). وأصبح اسم مُحَمَّد ولقبه، فجأةً، في كل مكانٍ في النقوش الرسمية - وهو عكس النقود الأموية وآثارها، وعلامة بارزة في جهودهم لتوحيد النظام السياسي الإسلامي من الناحية اللاهوتية والسياسية حول شخصية مُحَمَّد كرسول. ولعل أبرز وأشهر مثالٍ على ذلك هو قبة الصخرة العريقة في القدس، وهي النصب التذكاري لعبد الملك لسيادة العقيدة الإسلامية ونظام الحكم الإسلامي على أسلافها التوحيديين^(٥). إن قبة الفسيفساء الداخلية للصخرة، والتي تحمل أطول تسجيل رسمي موجود في القرن الأول الهجري، يعود إلى عام ٧٢هـ/٦٩٢م. وتُشير إلى عقيدة

(١) تشيس إف روبنسون، عبد الملك، 39، Robinson, Chase F, 'Abd al-Malik, 39.

(٢) أوليفر غرابار، قبة الصخرة، 118-119، Grabar, Oleg, *The Dome of the Rock*, 118-119.

(٣) دونر، مُحَمَّد والمؤمنون، 205ff., 233ff., Donner, *Muhammad and the Believers*, 205ff., 233ff.

(٤) روبنسون، عبد الملك، 39، Robinson, 'Abd al-Malik, 39.

(٥) غرابار، قبة الصخرة، 118-119، Grabar, *The Dome of the Rock*, 118-119.

إسلامية جديدة بدلاً من الاهتمامات السياسية^(١). تظهر عبارة "محمد رسول الله" ست مرات في النقوش الفسيفسائية للأروقة الداخلية والخارجية للمئذنة الأضلاع لقبة الصخرة. ومن بين الأمثلة الأكثر لفتاً للانتباه، النقش الموجود على القسم الشمالي الشرقي من الرواق المئذنة الخارجي:

بسم الله الرحمن الرحيم. لا إله الا الله وحده. لا شريك. له الملك وله الحمد. يُحْيِي ويميت، وهو على كل شيء قدير. محمد رسول الله ﷺ، وتقبل شفاعته يوم القيامة في أمته^(٢).

وهنا، لا يرى المرء مجرد إعلان إيمان بوحدة الله ورسالة محمد بصفته رسول سام وخاتم الإيمان التوحيدي؛ بل يرى، أيضاً، عقيدة أخروية كاملة، تُضيف عقيدة جديدة غير مذكورة في نبوءة القرآن. وفي هذه العقيدة، التي تم تبنيها حديثاً، لم يكن محمد مجرد مبلغ الشرع عن الله ورسول الوحي الأخير من الله للبشرية؛ بل إنه شفيع جماعته ومحور كل آماله في الخلاص يوم القيامة^(٣).

إن استحضار اسم محمد وألقابه ليست هي الحقيقة الأكثر لفتاً للنظر هنا - برديّة من نيتسانا في جنوب فلسطين تعود إلى أواخر ثمانينيات القرن السادس الميلادي تحمل عبارة "ذمة الله وذمة رسوله"، يُشير إلى أن مثل هذه الدعوات من قبل المسؤولين قد لا تكون غير مسبوقة تماماً في سورة^(٤) - بل كيف أصبحت مثل هذه التصريحات، في السجل الوثائقي،

(١) دونر، محمد والمؤمنون، Donner, Muhammad and the Believers, 205ff., 233ff.

(٢) كريستل كيسلر، "نقش عبد الملك في قبة الصخرة: إعادة نظر"، Kessler, Christel, "Abd al-Malik's",

Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration.", 2-14;

الصخرة ونقوشها المرسومة الأموية، Milwright, Marcus, The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions, 67-75.

(٣) ماتيو تيلير، "القاضي والاستخدام السياسي لسلطة المخاض في عهد العباسيين"، Tillier, Mathieu,

Qādis and the Political Use of maẓālim Jurisdiction under the 'Abbāsids.", 7-9.

منتصف القرن الثامن الميلادي، تم تطوير موضوع شفاعته محمد بالكمال في روايات الحديث النبوي؛ انظر:

"الشفاعة"، موسوعة الإسلام، E12, art, "Shafā'a" (A.J. Wensinck [D. Gimaret]).

(٤) روبرت هويلاند، "أقدم شهادة على ذمة الله ورسوله وإعادة اكتشاف ب. نيسانا ٧٧

Hoyland, Robert G, "The Earliest Attestation of the Dhimma of (٦٠٠هـ/١٨٠٠م)،"

God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60sAH/680CE).".

كعلاماتٍ على التفوق السياسي والديني والانتماء المجتمعي، وحتى الأمل الشخصي. وقد أدرج الأمويون، بشكلٍ دائم، التصريحات العلنية لرسالة محمد ونبوته في الأيديولوجية الإمبريالية المنتصرة للنظام السياسي الإسلامي المبكر، وجعلوا البديهيّات اللاهوتية، التي تدعم مثل هذه الإعلانات، من بين السمات المميزة لها. وبعد ذلك، ظل محمد ونبوته جزءاً لا يتجزأ من الخطابات الأيديولوجية للشرعية الأموية، وأساساً متيناً لمطالبهم بالمهيمنة على النظام السياسي الإسلامي والأراضي التي سقطت في ظلها.

وعلاوةً على ذلك، لم تكن الأهمية المتزايدة للتصريحات العلنية لرسول محمد ونبوته مجرد ظاهرة مقصورة على السلطة الرسمية - على الأقل ليس لفترة طويلة. كما أنها انعكست، في الوقت نفسه، في أجزاء أخرى من السجل الكتابي العربي غير المرتبط مباشرةً بالمسؤولين، كما هو الحال في المراثي والكتابات التي خلفها المسلمون الأوائل، الذين عاشوا بعيداً عن مراكز القوة الإمبريالية، والذين لم يُشاركوا، بالضرورة، في صيانتها وتوسعها. ويظهر اسم محمد، لأول مرة، في نقشٍ غير رسمي على ضريح مكتوب لشاهدة قبر عُثر عليها في أسوان بمصر، والتي تخص امرأة تُدعى عباة بنت جريح. يذكر النقش الموجود على شاهد القبر أن عباة تُوفيت في ١٤ ذي القعدة ٧١هـ/٢١ أبريل (نيسان) ٦٩١م، ويبدأ: "أكبر خسارة أصابت أهل الإسلام هي فقدانهم للنبي محمد ﷺ". ويواصل النقش تزويدنا بواحدٍ من أقدم شهادتنا على اعتراف المسلمين بالإيمان: "تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، ﷺ". ومن هذه الحقبة، أيضاً، لدينا نقشٌ يحمل اعترافاً مزدوجاً بالإيمان، مشابهاً في

موشيه شارون، "شهادة ثلاثة تلامذة: القدس ٣٢ نقش من ٦٥٢/٣٢٢م"، Sharon, Moshe, "Witnessed by Three Disciples of the Prophet: The Jerusalem 32 Inscription from 32AH/652CE", 100-111. للاطلاع على عبارة "دعة الله ورضاه رسول" في نقشٍ على لوح من الحجر الجيري؛ تم اكتشافه أثناء التنقيب في "الوادي الجنوبية الغربية من الحرم القدسي عام ١٩٦٨م. ويؤرخ شارون النقش إلى ٦٥٢/٦٣٢م، ومع ذلك، فإن معظم النص على الحجر الجيري غير مقروء؛ لا سيما تاريخ الكتابة في السطر الأخير، وقراءة شارون للفترة لـ "العام الثاني والثلاثين"، في رأيي، لا يمكن الدفاع عنها بالبايوغرافيا (علم الكتابات القديمة). وكما يلاحظ شارون نفسه (الرجع السابق، ص ١٠٠)، فإن طبقات للسجد المحفور، حيث عُثر بنجامين مزار على بلاطة الحجر الجيري، لأول مرة، يبدو أنها تعود إلى القرن التاسع الميلادي، ولا أرى أي سببٍ لادعاء شارون بأن "النقش مؤرخ قبل أكثر من مائة عام، ولم يكن له صلة بملك" (المصدر السابق).

(١) جيري ل. باشاراش وشريف أنور، "الإصدارات المبكرة من الشهادة: شاهد قبر من أسوان في العام ٧١هـ وفي الصخرة والعملية الممدّية للماصرة"، Bacharach, Jere L., and Sherif Anwar, "Early Versions of the shahāda: A Tombstone from Aswan of 71A.H., the Dome of the Rock, and

الصياغة، أكتشف في الحجاز بالقرب من الطائف على بعد حوالي خمسة وسبعين ميلاً، جنوب شرق مكة (الشكل ٦). صاحب هذه الكتابة هو الريان بن عبد الله، ويرجع تأريخه إلى عام ٧٨هـ (٦٩٧-٦٩٨م)، والذي حدده بأنه عام "[إعادة] بناء المسجد الحرام" - على الأرجح بواسطة الخليفة الأموي عبد الملك، بعد حصار مكة وهزيمة ابن الزبير في ٧٤/٦٩٣م^(١). ويشهد على أن لا إله إلا الله، وأن مُحَمَّدًا رسول الله. وتضريح ابن الريان من الله رحته، وإدخاله الجنة، والاستشهاد في سبيله^(٢). وبحلول الوقت الذي اكتملت فيه هذه النقوش، كان هناك تغيير جذري لا رجعة فيه، حيث أصبح الدعوات بِمُحَمَّدٍ كَتَبِي ورسول الله منتشرة في كل مكان، تقريباً، في التدين العام للثقافة المادية الإسلامية.

Contemporary Coinage", 60-69; لور هاليفي، "مفارقة الأسلمة: نقوش شواهد القبور، والتلاوات القرآنية، وعملية التغير الديني"، Halevi, Leon, "The Paradox of Islamization: Tombstone Inscriptions, Qur'anic Recitations, and the Process of Religious Change.", 125ff.; وبروكوب، ورثة مُحَمَّد، Brockopp, Muhammad's Heirs, 65-67. وانظر أيضاً: روبرت هويلاند، "محتوى وسياق النقوش العربية الشكرية"، Hoyland, Robert G., "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions.", 87n65, of Early Arabic Inscriptions.، حيث يقترح أن المروثة، بناءً على محتواها وصياغتها، قد تعود، في الواقع، إلى ١٧١هـ بدلاً من ١٧١هـ.

- (١) هذا التجديد للمسجد الحرام في مكة هو، على الأرجح، التجديد نفسه المشار إليه في ثيوفانيس، الكونوغراف، Theophanes, Chronographia، حيث قرر الخليفة عبد الملك نهب أعمدة الكنيسة الجسيمائية لتجديد المسجد في مكة، ولكن أمين خزنه للمسيحي، سرجيوس مانور، شبه عن القيام بذلك. للاطلاع على السياق التاريخي الأوسع، انظر: شون ويليام ألتوني، "من كان راعي دمشق؟ لغز الردود اليهودية المسيحية على الفتوحات الإسلامية في سورية الأموية وبلاد الرافدين"، Anthony, Sean W., "Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background.", 613-618; وماتيا غويديتي، "الترات البيزنطية في دار الإسلام: الكنائس والمساجد في الروعة بين القرنين السادس والثاني عشر، Guidetti, Mattia, "The Byzantine Heritage in the Dār al-Islām: Churches and Mosques in al-Ruha between the Sixth and Twelfth Centuries.", 9.
- (٢) ناصر بن علي الحارثي. ٢٠١٧. "نقش كتاب نادر يُلوِّحُ عمارة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان للمسجد الحرام عام ٧٨هـ"، عالم للخطوط والنواذر ١٢، ص ٥٣٥. وتذكر المصادر العربية رجلاً يُدعى الريان بن عبد الله الشكوري، الحروري/الخارجي، الذي ثُوِّبَ في ١٠١هـ/٧١٩-٧٢٠م في القتال ضد القوات الأموية إلى جانب بسطام الشيباني، وقام أخوه بتأليف مراثي في ذكرى له؛ محفوظة في (الطبري: التاريخ)، بعناية: دي خوبه: (٢: ١٣٧٨). انظر: إحسان عباس، شعر الخوارج. بيروت: دار الثقافة (١٩٧٤)، ص ٢٥٨؛ وتشيس إف روبنسون، الإمبراطورية والنخب بعد الفتح الإسلامي: تحول شمال بلاد ما بين النهرين، Robinson, Chase F., Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia, 125.

ثلاث شهادات مُبكرة من غير المسلمين لمُحمَّد،

وبالانتقال إلى المصادر غير الإسلامية وغير العربية، فإن الأدلة النصية والمادية لمُحمَّد كشخصية تاريخية ليست وفيرة، ولكنها تظهر في وقت مُبكر جدًا، قبل عقود من الزمن، في الواقع، من دليل الكتابات العربية الإسلامية المُبكرة. والبرديات والعملات الذهبية. لذلك، فإن الشهادات المُبكرة لمُحمَّد، الباقية على قيد الحياة، ليست باللغة العربية، بل بالأحرى في الأعمال المكتوبة بلغات مثل اليونانية والسريانية. ويمكن العثور على واحدة من أقدم وأهم الشهادات التاريخية للنبي مُحمَّد في جزء اعتذارني بيزنطي؛ يُعرف بتعاليم يعقوب، السُعمد مؤخرًا. وكثيرًا ما يُؤرخ المؤرخون المعاصرون لهذه الشهادة إلى شهر يوليو (تموز) ٦٣٤ م - أي بعد عامين، فقط، من وفاة مُحمَّد - تؤكد الكتابة، بشكل غريب، أن نبيًا قد ظهر من "بين الساراسين"، يدعي امتلاكه "مفاتيح الجنة". ("الساراسين" هو الاسم اليوناني المعاصر، الأكثر شيوعًا، للبدو الرحل وسكان الواحات في الجزيرة العربية)^(١). لم يرد ذكر اسم النبي المسلم في العمل، ولكن يمكن التعرف عليه بسهولة من وصفه لرسالته^(٢). ومنذ فترة طويلة، اعتبرت تعاليم يعقوب من أهم الشهادات على الفتوحات الإسلامية المُبكرة. والواقع، أن معظم العلماء لا يزالون يعتبرونها واحدة من الشهادات المعاصرة القليلة والثمينة، ليس في المراحل الأولى من الفتوحات الإسلامية لفلسطين، فحسب، ولكن، أيضًا، لإلهام هذه الفتوحات من قبل النبي "المسلم". وإذا تم قبول التاريخ المُبكر لها؛ فيمكن القول إن تعاليم يعقوب أقدم قطعة كتابية معروفة، بصرف النظر عن القرآن نفسه، لتأكيد أن تعاليم النبي

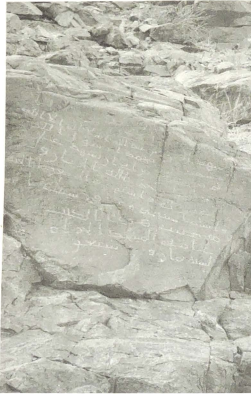
(١) فيما يتعلق بمصطلح "الساراسين، Saracen"؛ انظر: والتر جي وارد، سراب الساراسين: المسيحيون والبدو

في شبه جزيرة سيناء في العصور القديمة للتأخرة، Ward, Walter D., *Mirage of the Saracen: Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity*, chap. 1.

(٢) من الاعتراضات الشائعة على هذا التفسير: أنه حتى مؤلفات السُمر وللغاري تشير إلى أنبياء عرب غير مُحمَّد، الذين كانوا نشطاء خلال حياته، وأن الإشارة ربما قد تكون إلى أحدهم بدلًا من ذلك. ومع ذلك، لم ينشط أي من هؤلاء للعاصرين للطلابين بالنبوة الذين بالقرب من فلسطين، ولم يشاركوا طموحات مُحمَّد الوحشية داخل الجزيرة العربية أو يسعون إلى قيادة الفتوحات خارجها. راجع: مير جاكوب كيستر، "الكفاح ضد مسيلة وفتح اليمامة"، 1-56، وكريستيان روبن، "علامات نبوة في الجزيرة العربية في زمن مُحمَّد (نماذج الحياة وبداية القرن السابع الميلادي)"، Robin, Christian Julien, "Lessignes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin du vie et début du vie siècle de l'ère chrétienne)". هوتنغ، هل كان هناك أنبياء في الجاهلية؟، Hawting, Gerald, "Were There Prophets in the Jahiliyya?";

العربي كانت الدافع للفتوحات. وفي هذا الصدد، فإن تعاليم يعقوب، التي تم تحليلها بالتفصيل الشامل أدناه، لديها عددٌ قليل من النظراء.

نقش الريان بن عبد الله:



الشكل ٦. النقش العربي للريان بن عبد الله، يذكر فيه بناء المسجد الحرام (٥٧٨/٦٩٧ ~ ٦٩٨ م)، في

حامي النمر بالقرب من الطائف. <https://pbs.twimg.com/media/DYGvKTAXkAEftY.jpg>

. بإذن من عبد الله التوماني.

ومع ذلك، فإن تعاليم يعقوب ليست المصدر الوحيد الذي يذكر النبي العربي في غضون عقده من وفاته، أي في ٦٣٢م. فأقدم وثيقة موجودة لذكر حكم محمد بالاسم لم يكتبها أحد أتباعه الأوائل، بل كتبها مراقب في فلسطين. وقد تم التفاوض عن هذه الإشارة لشخص لمدة قرون، وقد ظهرت على الصفحة العلوية الافتتاحية لمخطوطة سرماية من القرن السادس لإنجيل ماثيو ومرقس، وللوجود حاليًا في المكتبة البريطانية في لندن. مخطوطة الإنجيل، المذكورة، تسبق الفترة الإسلامية، ولكن حوالي عام ٦٣٧م كتب مراقب سوري مجهول العديد من الأحداث الأخيرة، والتي ربما يكون قد شاهدها بنفسه، على الصفحة

Translation

Arabic text adapted from Hārithi 2007, 535

1. al-Rayyān ibn 'Abdallāh bears witness that
there is no god but God

(١) شهد الرين بن عبد الله لا إله إلا الله

2. and bears witness that Muhammad is the
Messenger of God

(٢) وشهد أن مصدا رسول الله

3. Afterwards it suffices any who come to bear
witness to

(٣) ثم هو يكفي أن من أتى أن يشهد على

4. that. May God show mercy to al-Rayyān and

(٤) ذلك رحم الله الرين و

5. forgive him and guide him to the passage to
Paradise

(٥) غفر له وأهديه إلى صراط الجنة

6. and I ask him to be martyred in His path, A-

(٦) وأسال الله الشهادته في سبيله أ

7. men. He wrote this writing

(٧) من كتب هذا الكتاب

8. the year the Sacred Mosque was [re]built

(٨) عام بني المسجد الحرام

9. in the year eight and seventy

(٩) لسنة ثمان وسبعين

الفارغة التي تسبقها^(١). نُكِبَتْ هذه الوثيقة بعد خمس سنواتٍ، فقط، من وفاة مُحمَّد، وبالتالي، فمن خلال معاصر للنبي العربي؛ فإن الإشعار مثير للاهتمام لما لا يقوله كما هو لما يفعله. للأسف، هذه الصفحة الافتتاحية للمخطوطة - والتي تم تصنيفها، اليوم، تحت اسم إضافات المكتبة البريطانية ١٤٤٦١ - تم حفظها بشكل سيء، ولا يمكن فك تشفيرها إلا بصعوبة (الشكل ٧). وتعكس الترجمة، أدناه، قراءةً متحفظةً قليلاً لما يمكن اعتباره فُكاً لرموز النص (التواريخ تتبع التقويم السلوقي):

... محمد [د] ...

[الكا] هن مار إيليا ...

... وجاءوا

... و ومن

... قوي شهر

... وهرب الروم ...

وفي كانون الثاني (يناير) أخذ [أهالي] حمص عهداً على حياتهم

وُدِّمَت العديد من القرى

... وقتل مُحمَّد (صهصهص) العديد من الناس ...

... وأخذوا أسرى من الجليل حتى بيت ...

... أولئك الطيايا الذين تحموا ...

... وراينا/ابتهجنا [صهصهص ; Or, صهصهص] في كل مرة [إعادة] ...

... وال[زي]تون الذي هم ... منهم وعلى العشر[ين]

وفي [الساد]س من أيار (مايو) ذهب سيلانيوس؟ ...

وطارد الروم ...

(١) مايكل بن، "الزعمان والمخطوطات والمسلمون: تغييرات نصية سرية في رد الفعل على صعود الإسلام"، Penn, Michael, "Monks, Manuscripts, and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam", 240.

... وَفُتِلَ الرُّومَ، والكثير من الناس، [ومن]

الرُّوم [ح]وَالِي خَمْسِينَ أَلْفَ...

... فِي عَامِ تَسْمَعَاةَ وَ [تَمَاتِيَّةَ وَتَسْمَعَاةَ؟]...^(١)

كان سكان فلسطين، في أوائل القرن السابع الميلادي، على دراية عميقة بخَطِّ السلب والنهب من جانب سكان الجزيرة العربية، لا سيما في أوقات الفوضى السياسيَّة^(٢)، ومع ذلك، فإن حجم الأحداث المسرودة هنا استثنائي حَقًّا. فعلى الرغم من حالة حفظ النص السيئة وطبيعته المجزأة؛ فإنه يُقدِّم نظراتٍ ثاقبةً رائعةً من شهادةٍ معاصرة. أولاً، لدينا شهادة مُبكرة، بشكلٍ غير عادي، على اسم مُحمَّد، مكتوبةً هنا بأحرف سريانيَّة كمُوحَّد (~~مُوحَّد~~)، بدلاً مما كان سيصبح الأكثر انتشارًا في الترجمة السريانيَّة مُحمَّد (~~مُوحَّد~~)^(٣)، وما قد يكون رواية شاهد عيانٍ على المعارك الأولى بين "الرُّوم" (أي البيزنطيين) والقوات العربيَّة، وتسمى هنا "طيء"، وهو الاسم العرقي السرياني القياسي للشعوب القبليَّة في الجزيرة

(١) إي دبليو بروكس، كرونكيل مينور الثاني Brooks, E.W., *Chronica Minora II*. CSCO 2, scr. syri 75. 4، لقد أُنمت بتعديل ترجمتي اعتمادًا على مايكل بن، عندما التقى المسيحيين بالمسلمين لأول مرة:

Penn, Michael, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, 23-24.

(٢) هويلاند، ٢٠١٥، ص ٤١.

(٣) من النادر، ولكن ليس فريدًا، في النصوص السريانيَّة المُبكرة أن يتم تَجْجِة اسم مُحمَّد كمُوحَّد (~~مُوحَّد~~). وهكذا ورد اسم مُحمَّد في المجلدات الشرق سريانيَّة، في القرن الثامن الميلادي، في بين

مسلم وراهب من بيت حالي؛ انظر: ديفيد جي كاي تايلور، "الخلاف بين مسلم وراهب بيت حالي: نص سرياني وترجمة إنجليزية مشروحة"، Taylor, David G.K., "The Disputation between a Muslim

and a Monk of Bēt Hālē: Syriac Text and Annotated English Translation."

يمكن مقارنتها، أيضًا، بالصورة العربيَّة الشائع لَشَحْمَد. ~~مُوحَّد~~، حيث يجب أن يكون هذا الدليل بمثابة

تصحيح للفرضيات حول النطق المُبكر لاسم مُحمَّد في أندرياس كابلوني، "في التهجئة ونطق الأسماء العربيَّة

Kaplon, Andreas, "On the Orthography of the Greek Petra, Nessana, Qurra, and the Pronunciation of Arabic Names and Terms in the First Islamic Century,"

Senouthios Letters", 11-12; "لغة الفتوحات الإسلاميَّة: ملاحظات فيم يتعلق

بعلم الأصوات وعلم التشكيل استنادًا إلى النسخ اليونانيَّة من القرن الإسلامي الأول"، Al-Jallad, Ahmad, "The Arabic of the Islamic Conquests: Notes on Phonology and Morphology Based on

the Greek Transcriptions from the First Islamic Century", 433-434n25.

العريئة^(١). ومن المرجح أن يُشير تجمع القوات بالقرب من الجابية، المذكورة في النص، إلى ما تُسميه المصادر العريئة، عادةً، بمعركة اليرموك: الهزيمة الحاسمة التي تعرض لها الروم، والتي أدت إلى انسحابهم الكامل من سورية. حتى أن تأريخ الحساب للمعركة يتوافق مع التأريخ القياسي الوارد في السجلات العريئة المبكرة - أي ١٥ رجب/أغسطس (آب) ٤٥هـ/٦٣٦م^(٢). وبصرف النظر عن كونها شهادة مُبكرة على اسم مُحَمَّد؛ فإن المرء يشعر أنه زعيم "طيء"، الذين يُهاجمون السكان الأصليين، ويسحقون القوات الرومية المحلية. ولا يوجد أي ذكر عن أي فكرة عن سلطة نبوية تدعم قيادته أو، في هذا الصدد، أي إلهام ديني يُحفز الذين يتبعونه في انتصارات "طيء".

وقد نُضيف إلى هذا الحساب الجزء إشعارًا تاريخيًا مختصرًا آخر مكتوبًا باللغة السريانية حوالي عام ٦٤٠م، وغالبًا ما يُسبب إلى "توماس القسيس". تروي الرواية السريانية الأخرى، أيضًا، سلسلة من الغارات التي قامت بها طييء، الذين يتبعون مُحَمَّدًا (بِسْمِ اللَّهِ مُحَمَّدٍ) على فلسطين وسورية، فضلًا عن اشتباكات طييء مع القوات الرومية وانتصارهم:

في عام ٩٥٤ [٦٣٤م]... وفي الساعة التاسعة من صباح يوم الجمعة، الرابع من فبراير/شباط، دارت معركة بين الروم وطييء مُحَمَّد في فلسطين، على بعد اثني عشر ميلًا شرق غزة. هرب الروم. لقد تغلوا عن الأرستقراطي البيزنطي (كُتَاتِي)، وقتله الطبايا. وقُتل حوالي أربعة آلاف من القرويين المعوزين من فلسطين - المسيحيون، واليهود والسامريون - ودمرت طييء المنطقة بأكملها^(٣).

(١) جاك طنوس، صنع الشرق الأوسط في العصور الوسطى: الدين والمجتمع والمؤمنون البسطاء، Tannous, Jack, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, 525-531.

(٢) "اليرموك"، موسوعة الإسلام، (W. Kaegi), *El2*, s.v. "Yarmūk".

(٣) بروكس، كرونیکل مينور الثاني، Brooks, *Chronica Minora II*, 147-148. لقد قمْتُ بتعديل ترجمة بن، عندما التقى للمسيحيين بالمسلمين لأول مرة، Penn, *When Christians First Met Muslims*, 28. وراجع: روبرت هويلاند، الإسلام في عيون الآخرين: مسح وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, 116-120; وبمكر، أسس الإسلام، Prémare, *Les fondations de l'Islam*, 146-148.

وكما سبق ذكره، وبالإضافة إلى وصف سفك الدماء والدمار الذي أحدثته الغارات؛ نجد المرء، في هذا المقطع، وعيًا حادًا بالأصول العرقية للقوات كرجال قبائل عربية، أو "طيء"، وأن هؤلاء الرجال كانوا يتبعوا رجلًا اسمه محمد. وعلى النقيض مما جاء في تعاليم يعقوب، فإن هذين المصدرين الآخرين شبه المعاصرين - وإن كانا مدركين لرقيم القبائل العرقية المسمى محمد - لا يظهران ظلاً لإدراك أن الفتوحات كانت مستوحاة من نبي أو، في هذا الصدد، من أي رسالة دينية أصلاً. وهكذا تظهر الفتوحات الأولية للطيباء، في هذه المصادر، على أنها مجرد موجة عرقية: قد تتبع افتراسهم من أراضي الطيباء، ولكن من وجهة نظر هذين المؤلفين الأوائل، يبدو أنهما غير مرتبطتين بأي أيديولوجية دينية أو حماسية تقوية^(١). ومع ذلك، فإن هؤلاء المؤلفين يربطان اسم محمد بهذه الأحداث ويعرفانه، صراحةً، كشخصية مركزية، تؤكد، تمامًا، مدى ارتباط الحركة به في وقت مبكر، حتى في نظر الغرباء الذين لديهم معرفة محدودة، نسبيًا، بمعتقدات ودوافع أتباعه عندما واجهوها لأول مرة.

إعادة النظر في تعاليم يعقوب،

مع هذين النصين السريانيين الموجزين كنقطة للمقارنة؛ يمكن إبراز أهمية وتميز تعاليم يعقوب بشكل صارخ. فجميع هذه المصادر الثلاثة استثنائية؛ لأنها خصصت من بين "ذئاب الجزيرة العربية" المجهولين، الذين صُوروا في مصادر مبكرة أخرى، فردًا كان الغزاة الأوائل يوقرونه كقائد^(٢). ومع ذلك، فإن تعاليم يعقوب تختلف، أيضًا، بشكل كبير عن

(١) انظر: للملخص للمقنعة للبيانات من الكتابات السريانية في مايكل بن، "حرب الله وعمازيه: أول مائة عام من الروايات السريانية للفتوحات الإسلامية"، Penn, Michael, "God's War and His Warriors: The First Hundred Years of Syriac Accounts of the Islamic Conquests.", 71ff, نص سرياني يشير إلى محمد كتنبي، بشكل لا لبس فيه، في انجيل الرسل الاثني عشر Twelve Apostles, حتى عام ٦٩٠م؛ وانظر: غريث رينينك، "من نهاية العالم إلى الاعتذرات: ردود الفعل السريانية المبكرة على الإسلام"، Reinink, Gerrit "From Apocalypitics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam.", 77.

(٢) إن عبارة "ذئاب العرب" مشتقة من الترجمة السبعينية (انظر: الآية ٣ من الأصحاح ٣ من سفر صغيا، والآية ٨ من الأصحاح ١ من سفر حزقيال)، ويبدو أن مكسيموس للتعرف قد استخدمها في رسالة مكتوبة، في وقت مبكر من ٦٣٢م، للإشارة إلى التوغلات الأولى لأتباع محمد العرب في فلسطين؛ وريان ستركلر، "ذئاب العرب": إعادة النظر في رسالة ماكسيموس للتعرف ٨، Strickler, Ryan, "The Wolves of Arabia: A Reconsideration of Maximus the Confessor's Epistula 8.", 430-

هاتين الروايتين السريائيتين القديمتين، ليس في المحتوى، فحسب، ولكن، أيضاً، في النوع والشكل.

إن تعاليم يعقوب هي في حد ذاتها عبارة عن مسارات اعتناز مسيحية مكتوبة باليونانية، مع القليل من الاهتمام المباشر الواضح بالإسلام أو الفتوحات الإسلامية أو النبي الذي ألهمهم. وبدلاً من ذلك، يبدو أن الجمهور الرئيس للمنشور هم اليهود البيزنطيون، الذين وقعوا في شباك مرسوم إمبراطوري للإمبراطور البيزنطي هرقل (حكم في الفترة ٦١٠-٦٤١م)، والذي فرض المعمودية القسرية على يهود الإمبراطورية باعتناق المسيحية^(١). وهكذا، تسرد تعاليم يعقوب قصة يهودي فلسطيني مُعَيَّن يُدعى يعقوب، الذي عند وصوله إلى قرطاج من القسطنطينية لممارسة عمله هناك؛ ثم أسره وسجنه وتعميده قسراً من قبل السلطات البيزنطية في يوم الخميس (٣١ مايو/أيار) ٦٣٢م، جنباً إلى جنب مع بقية اليهود البيزنطيين في تلك المدينة الواقعة في شمال إفريقيا^(٢). كان التعميد القسري جزءاً من مرسوم شامل من الإمبراطور هرقل، الذي أصدر مرسوماً بالتعميد القسري ليهود الإمبراطورية البيزنطية في أعقاب انتصاره الأخير على الساسانيين، واستعادته للقدس وبقايا الصليب

434. ومن المحتمل أن تكون العبارة التوراتية قد دخلت في مدونات الشر والمغازي، وكذلك ذوبان العرب. ثمر، المغازي، ص ٥٤-٥٥ (٣.٣.٦).

- (١) بعد ملاحظات ديفيد أولستر، الحرية الرومانية والاستجابة المسيحية والبناء الأدبي لليهودي، Olster, David, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, 158-175; وأفريل ميليسنت كامرون، "البيزنطيون واليهود: بعض الأعمال الحديثة عن بيزنطة المبكرة"، Cameron, Averil, "Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium", 258-265 فإن تعاليم يعقوب هي خيال مسيحي بشفائقي، ومع ذلك، فقد لاحظ العلماء، مراراً وتكراراً، أن المسار يظهر معرفة مُفضلة، بشكل ملحوظ، وحتى "متأصلة" مع الشتات اليهودي في بيزنطة. وعلى الرغم من أنه تم تحديده في قرطاج؛ فإن اختيار اليونانية، بدلاً من اللاتينية، كوسيلة أدبية لها، يعكس انتشار اليونانية كلفة يومية لليهود البيزنطيين. انظر: بيتر ويليم فان دير هورست، "ملاحظة قصيرة عن تعاليم يعقوب للمعمد للتأخر"، Van der Horst, Pieter W., "A Short Note on the *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*.", 1-6; و Joshua Holo, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, 4ff. (٢) التاريخ موكّد برسالة مكتوبة عن الحدث بواسطة مكسيموس المتعرف. انظر: فيل بوث، أزمة الإمبراطورية: العقيدة والمعارضة في نهاية العصور القديمة للتأخر، Booth, Phil, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, 171n131.

الحقيقي من الفرس. تسرد تعاليم يعقوب استجابة يعقوب هذا، "الذي عُمد حديثاً"، وكيف يتعمق في الكتاب المقدس لبحث عن العون والبصيرة في محنته. وبينما يقرأ الكتاب المقدس؛ يجد أنه بدلاً من الاستياء من مصيره كرجل عُمد قسراً للعقيدة المسيحية؛ يجد العزاء. إذ سرعان ما يكشف يعقوب أنه لا يحتاج إلى التظاهر بالإيمان الصادق خوفاً من السلطات. بل، بالأحرى، أدرك أنه وجد نفسه، الآن، سعيداً في أحضان الإيمان الحقيقي، دين أتباع عيسى المسيح. إن إيمان يعقوب الجديد بالمسيح الناصري بصفته المسيح الإلهي الحقيقي هو الذي يدفع السرد إلى الأمام، وطوال تعاليم يعقوب، تم تصوير يعقوب على أنه سيّد متحمس في تقديم الحجج من الكتاب المقدس لإقناع زملائه اليهود، الذين تم تعميدهم في الآونة الأخيرة، على الرغم من شكوكهم، قادتهم العناية الإلهية إلى صدق الإيمان. وفي يعقوب، ستجعلنا المسالك نعتقد أن المسيحيين قد اكتسبوا مُدافِعاً حاداً وهائلاً، كان أكثر قدرةً على إقناع اليهود المُعمدين قسراً بالبقاء مخلصين للمسيح.

إن الجزء الأكثر إثارة للاهتمام للإسلاميين من تعاليم يعقوب يأتي في نهاية النصف الأخير من المسالك، والذي يبدأ بوصول جوستس Justus، وهو يهودي فلسطيني آخر إلى قرطاج، والذي عرف يعقوب منذ طفولته، وهو مستاء من العثور على يعقوب ورفاقه اليهود الذين عُمدوا كمسيحيين. ويثبت جوستس أنه أكثر خصوم يعقوب عناداً في النقاش - على الرغم من أن يعقوب يتفوق عليه في النهاية. كما أن جوستس هذا هو الذي يروي قصص المشاكل الأخيرة التي يُعاني منها وطنه في فلسطين. يروي جوستس أمام يعقوب واليهود الآخرين أن أخاه إبراهيم قد كتب له تقارير عن نبي ظهر بين "المسلمين"، ووفقاً لما قاله إبراهيم، "فإنه يُعلن عند قدوم الممسوح والمسيح"^(١). ثم يروي إبراهيم كيف اضطر إلى الفرار بالقارب من قيسارية بعد أن أدى توغل المسلمين إلى مقتل الحرس الإمبراطوري المحلي (كانداتوس candidatus). وبعد وصوله بأمان إلى الشمال تل السمك؛ سأل إبراهيم رجلاً على دراية جيدة بالكتاب المقدس عن هذا النبي المسلم، وأضاف "إنه مخادع" [πλάναος]^(٢)،

(١) غيلبرت داغرون وفرانسوا ديروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron, Gilbert, and Vincent Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 208-209 (v-16).

(٢) اجمع: الآية ١ من الأصحاح ٧ من رسالة يوحنا الثانية.

وقال إنه "هل يأتي الأنبياء بالسيف والعربة [μετὰ ξίφους καὶ ἄρματος]؟"^(١). وشجع إبراهيم على إجراء المزيد من البحث عن هذا النبي المسلم. وفي ختام رسالته إلى أخيه جوستس؛ يكتب عما اكتشفه: "لذلك سألتُ وسمعتُ من الذين قابلوه أنه لا توجد حقيقة فيما يسمى بالنبي إلا سفك دماء الرجال. وكما يقول، أيضاً، إن لديه مفاتيح الجنة [τὰς] κλεῖς τοῦ παραδείσου". وهذا أمر لا يُصدق"^(٢).

ومن خلال رسالة إبراهيم، تؤكد تعاليم يعقوب لقراءتها أنه لا يمكن وضع آمالي مسيحية على هذا النبي المسلم، الذي يدعي امتلاك مفاتيح الجنة. ومع ذلك، يمكن التعرف على هويّة النبي الذي لم يُذكر اسمه على الفور. إذ لا بد أنه مُحمّد بالتأكيد، وقد تمكن القراء اللاحقون، في العصور الوسطى والحديثة، من الربط بسهولة. ولم يقتصر الجدل المعادي للإسلام على تعاليم يعقوب في وقت مُبكر، فحسب، بل يبلو، أيضاً، أنه كان مؤثراً^(٣). وفي القرون التالية، استمر المجادلون البيزنطيون في الاستهزاء بفكرة مُحمّد باعتباره "حامل مفتاح" سماوي (κλειδοῦχος)، الذي يستطيع إدخال أتباعه إلى الجنة^(٤).

وإذا افترضنا، في الوقت الراهن، أن التواريخ التقليدية، التي أسندتها تعاليم يعقوب، من خلال الدراسة الحديثة هي تواريخ صحيحة؛ فإن هذه الشهادة المُبكرة لمُحمّد ربما تعتمد

(١) إن ذكر "عربة" هو إشارة مجازية أكثر من كونها حرفية؛ لأن الفاتحين العرب لم يستخدموا العربات، سواء في المعركة أو في الحياة اليومية. انظر: باتريشيا كرون، "حفاة وعراة": كيف كان شكل بدو الفتوحات العربية؟، Crone, Patricia, "Barefoot and Naked": What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like?, 1-9.

(٢) داغرون ودبروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 208-210 (v-16).

(٣) تُرجمت تعاليم يعقوب، أيضاً، إلى عدة لغات، على الأقل منذ القرن الثاني عشر الميلادي فصاعداً، بما في ذلك العربية والإبونية والسلاوية. انظر: مورييس جواراد (تحرير)، مفتاح ولادة اليونانيين، Maurice Geerard, ed., *Clavis partum Graecorum*. 3: 466 (no. 7793); القرن السابع الشرقي، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 51-55. كما تم افتراض ترجمة جزئية إلى السريانية. ومع ذلك، فإن الأدلة على ذلك ضئيلة.

(٤) إي. مونتيه، "طقوس نبذ المسلمين في الكنيسة اليونانية"، Montet, E., "Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque.", 151.14. الآخرين، Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 517-518; وأنطونيو ريجو، "طقوس النبذ"، Rigo, Antonio, "Ritual of Abjuration."

على شهود عيان على المراحل الأولى من الفتوحات الإسلامية. وقد وضع العالم البيزنطي الفرنسي الراحل جيلبرت داغرون Gilbert Dagron نقطة بداية النص في ٦٤٦/٦٤٧م. وكان العلماء، الذين يكتبون عن تعاليم يعقوب لاحقاً، أكثر جرأة، ووضعوا تكوينه في وقت أبكر من يوليو (تموز) ٦٣٤م، أي في أعقاب الأحداث المباشرة التي وصفتها رسالة إبراهيم، والتي حدثت في فلسطين^(١). ولم يتم، حتى الآن، تحدي تاريخ داغرون لتعاليم يعقوب بشكل جدي إلا من قبل بول سيك Paul Speck، الذي يؤكد أنه تم تجميعها في نص واحد فقط في وقت لاحق من القرن الثامن^(٢). ومع ذلك، فإن استنتاجات سيك، وعلى وجه الخصوص الأساليب والافتراضات الكامنة وراءها، لم يتم اتباعها على نطاق واسع^(٣).

ومن المؤكد أن تعاليم يعقوب تُقدّم تصوّرًا مثيّرًا للاهتمام بنبيها المسلم، حتى لو وجد المؤرخون المعاصرون أنها إما مشوهة بشكل صارخ عند وضعها على خلفية كتاب السيرة والحديث أو، على الأقل، تتعارض بشكل غامض مع الكتاب المذكور. ومع ذلك، فإن تعاليم يعقوب تقدم لنا أربعة تفاصيل أساسية عن النبي تستحق دراسة جادة: (١) أن نبوته تبدأ بين المسلمين؛ و(٢) أنه يؤيد الحرب والغزو كجزء لا يتجزأ من رسالته النبوية؛ و(٣) أنه

(١) هويلاند، الإسلام في عيون الآخرين، 58-59؛ Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 58-59؛ وبرمير،

أسس الإسلام، (§13)، 148-150, 352؛ Prémare, *Les fondations de l'Islam*, 148-150, 352؛ وراجع: باتريشيا كرون

وميخائيل كوك، المهاجرون: صنع العالم الإسلامي، Crone, Patricia, and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, 3؛ وكامرون، "البيزنطيون"، Cameron, *The Byzantines*, 182؛

وستيفن شوميكر، "بحثاً عن سيرة عروة"، Shoemaker, Stephen J., "In Search of 'Urwa's Sīra: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of

Muhammad", 21ff.; وكرستيان بوديغنون، "وقت المعمودية المقدسة لم يكن بعد"، اعتبار جديد لعقائد

يعقوب، Boudignon, Christian, "Le temps du saint baptême n'est pas encore venu: Nouvelles considerations sur la Doctrina Jacobi", 255.

(٢) بول سيك، مساهمات في موضوع المعاد البيزنطي لليهود في أوائل القرن السابع، Speck, Paul, *Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, 263-439.

(٣) انظر: أندرياس كُولزر، "مراجعة بول سيك، المعاد البيزنطي"، Külzer, Andreas, "Review of Paul Holo, *Byzantine*", 583-586؛

وهولو، *يهود بيزنطيون*، Holo, *Byzantine*, 583-586؛ ووالتر إميل كايجي، التوسع الإسلامي والانحيار

البيزنطي في شمال إفريقيا، Kaegi, Walter, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, 35-36.

يؤكد الوصول الأخرى للممسوح والمسيح. و(٤) أنه يدعي امتلاكه لمفاتيح الجنة. وجدالاً كما قد يكون عند عرضها، فإن البند من ١ إلى ٣ تجد قدراً كبيراً من التأكيد، كما قد يتوقعه المرء، في القرآن نفسه - أو بعبارة أخرى، فإن تصوير تعاليم يعقوب تحقداً، على الأقل في هذه النقاط، دقيق بشكل أساسي^(١). وتكمن المشكلة، الأكثر استعصاءً، في البند الرابع: ادعاء النبي امتلاك مفاتيح الجنة. فهذا هو الجزء الذي لا يمكن فهمه.

تحل فكرة مفاتيح الجنة، التي توليها تعاليم يعقوب، على تحقّد صدارة التحليل في باقي هذا الفصل. إذ لا بد من قراءة تحفاً على خلفيّة روايات أدبيّة: الروايات المسيحيّة في أواخر العصور القديمة، وخاصةً روايات الشرق الناطق باللغة السريانيّة، ومن زاوية كانت مهمة، حتى الآن، من الروايات الإسلاميّة المبكرة، لا سيما روايات الحديث النبوي التي ظهرت في

(١) من المؤكّد أن القرآن يظهر، بالتأكيد بين "السراسين"، وهو ما ينعكس على الأقل في تسميته الذاتيّة على أنه جاء باللغة العربيّة ((إِلْسَانُ غَزِيٍّ مُبِينٍ))، الآية ١٩٥ من سورة الشعراء (٢٦)، على أنه بتنى عقيدة أجداد إبراهيم، ونسل إسماعيل ((وَبَلَدٌ أُنَبِّئُكُمْ إِبراهيمَ))، الآية ٧٨ من سورة الحج (٢٢)، وأنه من رسول من قومهم ((لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ))، الآية ١٢٨ من سورة التوبة (٩). لقد تم، بالفعل، تحديد هويّة السراسين بالإسماعيليين (وبالتالي اعتبارهم من نسل إبراهيم) منذ فترة طويلة في الخيال الإثنوغرافي في أواخر العصور القديمة. انظر: وارد، سراب السراسين، Ward, *Mirage of the Saracen*, 25ff. وفيما يتعلق بالنقطة الثانية، فإن إقرار القرآن للحرب الدينيّة وتأنيها على الدين الإسلاميّ المبكر مؤنفة توفيقاً جيداً ولا جدال فيها. وعلى سبيل المثال: انظر: دونر، تحمّد والمؤمنون، Donner, *Muhammad and the Believers*, 56-89. وللحصول على نقد لفرضيّة دونر "للسكوتية" انظر: سيناى، "المعروف المجهول"، Sinai, Nicolai, "The Unknown Known", 82ff.; 188-196 وليندستيدت، "الحرب الدينيّة"، Lindstedt, "Religious Warfare and Martyrdom"، فإن إشارة كتاب الحقيقة إلى النبيّ الشرقيّ، الذي تنبأ بوصول "المسوح" [μῆσος] غامضة؛ لأنه من غير الواضح ما إذا كان يُعلن مجيء المسيح اليهودي أو المجيء الثاني لمسيح. وبغض النظر عن ذلك، فقد قرأه العديد من قراء القرآن الأوائل على أنه تأكيدٌ لمجيء المسيح الثاني باعتباره المسيح "علامةٌ للساعة" وليس مجرد "جلم الساعة". انظر: الطويري، الجامع، تحقيق: تركي، ٢٠: ٦٣١-٦٣٣؛ وعبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، ٨: ٣٩٢-٣٩٣. وتأكيد المجيء الثاني لمسيح، في المجموعات الحديثيّة لا يقلل الشك (على سبيل المثال، عبد الرزاق، المُصَنَّف، ١١، ٣٩٩-٤٠٢). وفي هذه النقطة الأخيرة، يمكن الاستشهاد بمحدث أخرجه ابن أبي شيبة (المتوفى ٢٣٥هـ/٨٤٩م)؛ الذي ينص على أنه لما اشتد حزن أصحاب رسول الله على من أصيب منهم في ٨/٦٢٩ م، يوم مؤتة - أول غزوة شماليّة إلى شرق الأردن - قال رسول الله: "ليدركن للمسيح من هذه الأمة أقوام إنعم لملككم أو خير... ولن يجزى الله أنا أولها والمسيح آخرها"، (المُصَنَّف، ١٣: ٤١٩-٤٢٠).

وقت مُبكر، وإشارتها لمفاتيح الجنة. ومن جهة أخرى، كما سيتضح أدناه، فإن النتائج النهائية لمثل هذا التحليل لافتة للنظر، وفي رأبي أن لها القدرة على تغيير تقييم للدراسية الحديثة للعلاقة بين تعاليم يعقوب والروايات الإسلامية المُبكرة.

"مفاتيح الجنة" في الخطاب الديني المتأخر،

وفي سياق تعاليم يعقوب ودعايتها المؤيدة للمسيحية بلا هوادة، تُثير فكرة مفاتيح الجنة للمفاهيم المسيحية للسلطة الرسولية^(١). ففي روايات الأدب القديم المتأخر، يرتبط امتلاك مفاتيح (ملككة) السماء بقيادة رجال دين الكنيسة وإدارتهم للسلطة التي منحها المسيح لتلاميذه^(٢). ويُشير الزاهد أفرهاط Aphrahat الناطق بالسريانية، والذي عاش في القرن الرابع إلى الأساقفة المسيحيين بأنهم "حراس المفاتيح"^(٣)؛ لأنه اعتبرهم قد ورثوا إرث الرسول بطرس، الذي قال له عيسى: "وَأُعْطِيكَ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ، فَمَنْكُ مَا تَرْبُطُهُ عَلَى الْأَرْضِ، يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاوَاتِ. وَمَنْكُ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الْأَرْضِ، يَكُونُ مَحْلُولًا فِي السَّمَاوَاتِ" (الآية ١٩، من الأصحاح ١٦ من إنجيل متى) - وهي وجهة نظر معتمدة على نطاق واسع في التراث الأبائي، وفي الشرق والغرب على حد سواء^(٤). إن أهمية بطرس باعتباره "الحامل الرئيس"، الذي يمنح البشرية إمكانية الوصول إلى ملكوت السموات، هي أكثر وضوحاً؛ نظراً لأن عيسى الناصري يُوبخ الكبة والفريسيين^(٥) لإغلاقهم ملكوت

(١) ملاحظة بواسطة سبيك، مساهمات في موضوع العداء البيزنطي لليهود، *Speck, Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, 40.

(٢) روبرت موراي، رموز الكنيسة والملوكوت: دراسة التراث السرياني المُبكر، *Murray, Robert, Symbols of the Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*, 182-187, 217-218.

(٣) أفرهاط (النصف الأول من القرن الرابع الميلادي)، المظاهرات الفارسية لأفرهاط الحكيم، *Aphrahat (ca. first half of the fourth century). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, xix, 612.23, 680.7-8.

(٤) جورج إي ديماكوبولوس، اختراع بطرس: الخطاب الرسولي والسلطة البابوية في أواخر العصور القديمة، *Demacopoulos, George E., The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, 43, 51 et passim.

(٥) أما الكبة، فهم: يُطلق عليهم التاموسيون، أو الرباتيون، وغالبهم، أصلاً، من الفريسيين، وهم الذين اعتنوا بالمعهد القديم ونسخه، وأبرزهم عزرا.

وأما الفريسيون: ويُسمون بالحسديم والسوفريم، أي الفقهاء، وهي طائفة متعمقة في الشريعة الموسوية. نشأوا في القرن 2 ق. م. يُؤمنون باليوم الآخر.

السموات لاحقاً في الآية ١٣، من الأصحاح ٢٣ من الإنجيل متى^(١)، واحتجاجاً بتوبيخ عيسى للفريريين؛ قام أفراهام، أيضاً، بتعبئة هذا المقطع الإنجيلي في تحذيره للكنيسة: "دع حُرّاس المفاتيح يفتحون الباب أمام من يدخلون. لا تُغلق أبواب الملكوت في وجوههم"^(٢). إن استعارة بطرس، التي تساوي بين السلطة الرسولية وحمل مفاتيح ملكوت السموات، شائعة بشكل غير عادي، ومعروفة في كتابات آباء الكنيسة، وخاصة في فلسطين. يُشير أب الكنيسة الموقر كيرلس Cyril من القس، (المتوفى ٣٨٦م) إلى بطرس في تعليمه المسيحي على أنه "الذي يحمل مفاتيح السماء"^(٣)، ويدعوه "حامل المفتاح" (κλειδοῦχος)^(٤). ويُطبق لقب "حامل المفتاح"، أيضاً، على تَحَمُّد في المظاهر المضادة لخاصية نبوءته للمِيزَة للجدل البيزنطي. إن تصوير كيرلس لبطرس، باعتباره المعهود إليه بمفاتيح السماء، هو أمر أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لأغراضنا، حيث أن أجزاء من تعليمه المسيحي المترجم إلى الآرامية الفلسطينية المسيحية يعود من القرن الخامس إلى السابع الميلاديين، حيث تُصبح المقاطع، التي يتحدث فيها كيرلس عن بطرس على أنه الشخص الذي "يحمل مفاتيح السماء"، مترجمة إلى syd mptḥwhy d-swm 'y، وترجمة κλεις اليونانية مع إدراك اللغة الآرامية المتشابهة للكلمة العبرية للمفتاح، وهو أمر محوري جداً في الفكرة في الروايات الإسلامية^(٥).

- (١) وأيضاً، الآية ٣٩ من الإنجيل توما؛ وراجع التشابهات التلمودية التي نوقشت في بيتر بوش، المسيح في التلمود، Schöfer, Peter, *Jesus in the Talmud*, 166n66؛ وويليام ديفيد ديفيز واليسون جونيور، تعليق تدعي وتفسيري على الإنجيل وفقاً للقديس متى، Davies, W.D., and D.C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 3: 287.
- (٢) أفراهام، المظاهر الفارسية لأفراهام الحكيم، Aphrahat, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, xiv, 612.23-25.
- (٣) الكنيسة والملكوت، Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 185.
- (٤) القديس كيرلس، أسقف القدس (حوالي ٣١٣-٣٨٦). كل ما تبقى هو أعمال كيرلس، رئيس أساقفة القدس، Cyril, Saint, Bishop of Jerusalem (ca. 313-386). *Cyrrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, Cat, vi, 15, 1: 176.
- (٥) المرجع السابق، xvii26: ٢؛ ٢٨٢: وراجع: جيوفري ويليام هوجو لامي، معجم يوناني آرائي، Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, 755b.
- (٥) مولر كيسلر ولام سوكولوف، المجموعة الآرامية الفلسطينية المسيحية، C. Müller-Kessler and M. Sokoloff, eds., *Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, 5: 61b. 19.

لا تبقى الفكرة الأساسية في الأدب المسيحي مجرد استعارة للسلطة الرسولية. ودورها كاستعارة لفعالية المسيحية في منح المؤمنين الدخول في ملكوت الله هو أمر شائع في الروايات المسيحية بحلول القرن السابع الميلادي. وهكذا، يعلن أحد القساوسة الناطقين بالسريانية، في عظة، أن المسيح "أعطى [الرسول] سلطة على المملكة، وبايديهم أعطوا مفاتيح السماء للبشرية"^(١). وفي جميع ترانيمه، استخدم أفرام السوري Ephrem (المتوفى ٣٧٣م) المفاتيح، مرارًا وتكرارًا، باعتبارها استعارة مركزية ومفعلة بالحياة في الصور المشرقة التي تُبدي كتاباته استحضارًا. ويحرص أفرام، بشكل خاص، على تصوير الصليب نفسه على أنه المفتاح الذي فتح أبواب الجنة (الفردوس) للمؤمنين، قائلاً:

إنه يعرف حجم خزائن كنوزه المتعددة

مفاتيح خزائنه التي وضعها في أيدينا

جعل صليبه حارس كنزنا

التي بما تفتح لنا أبواب الجنة

النسخة الآرامية الحديثة للآية ١٩ من الأصحاح ١٩ من سفر متى، حيث يتم تقديم "مفاتيح ملكوت السموات" **ܡܦܬܝܚܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ** على عكس الترجمة السريانية **ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܬܝܐ**. انظر: أغنيس س سميث ومارغريتا دنلب غيبسون، كتاب

الأنجيل السريانية الفلسطينية، Smith, Agnes S., and Margaret D. Gibson, *The Palestinian*

Syriac Lectionary of the Gospels, 287.19. إن تصوير بطرس على أنه الرسول الذي أوكلت إليه

"مفاتيح الجنة" كان حاضرًا وواسع الانتشار في فلسطين، في القرن السابع الميلادي، وهو ما تؤكد، أيضًا،

مذكرة كتبها ستيفن الدوري Stephen of Dora، المندوب البابوي والتعليم للنهوض للمونوثليتي، تلميذ

صفرونيوس القدس، من أجل مجمع لابران عام ٦٤٩م. انظر: أندرو جون إيكونوسو، الرومانية البيزنطية

والباباوات اليونانيون: التأثيرات الشرقية على روما والبابوية من غريغوري القبريات إلى زكريا، ٥٩٠-٧٥٢م،

Ekonomou, Andrew J., *Byzantine Roman and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, AD 590-752*, 113-114, 131-133;

وميلكا ليفي روبين، "دور أديرة الصحراء اليهودية في الجدل للمونوثليتي في فلسطين في القرن

السابع"، Levy-Rubin, Milka, "The Role of the Judean Desert Monasteries in the

Monothelite Controversy in Seventh-Century Palestine.", 293.

(١) مايكل كموسكو، "مقتطفات من المختارات السريانية من مخطوطات المتحف البريطاني"، ٣. الملاحظ للنسبة

إلى يوم الأحد الجديد لمارثا، Kmosko, Michael, "Analecta Syriaca e codicibus Musei Britannici excerpta, III. Homilia in 'Dominicam novam' Mārthae adscripta.", 406.

كما فتح آدم أبواب جهنم^(١).

ويتوسع أفرام في هذه الموضوعات إلى أبعد من ذلك، في ترنيمة في الجنة، حيث كتب:

... وبيت كنوزه ليس شحيحاً أبداً

حتى نملك في وعده.

لقد أسلم ابنه من أجلنا.

حتى نؤمن به.

جسده معنا

تأكيده معنا،

جاء وأعطانا مفاتيحه،

حيث أن كنوزه تنتظرنا

الرد: طوبى لمن بمفاتيحه،

فُتحت حديقة الحياة^(٢).

وفيما يتعلق بالنصوص التي حشد فيها المؤلفون للمسيحيون الأثريون للتأخرون فكرة للمفاتيح، ينصب التركيز، باستمرار، إما على دور الرسل وخلفائهم، بوصفهم الوكلاء للوكلاء بتعاليم عيسى الناصري الخلاصية، أو على التضحية الفدائية بالصليب الذي يمنح وصول البشرية إلى السعادة الأبدية للصالحين. ومع ذلك، فإن صياغة تعاليم يعقوب تُعطينا سبباً للتوقف من أجل تقديم تمييز دقيق للنتائج المحتملة: لا تتحدث تعاليم يعقوب عن نبي للمسلمين، الذي يدعي امتلاكه مفاتيح السماء (باليونانية: οὐρανός)، كما هو موجود في كل مكان، تقريباً، في الروايات للمسيحي، بل بالأحرى "مفاتيح الجنة" (باليونانية: παράδεισος). صحيح أنه فرق بسيط، لكنه، أيضاً، فرق في القدرة على إحداث فرق كبير.

(١) القديس أفرام السرياني (ت ٣٧٣م)، ترانيم للوليد (عيد الغطاس) لأفرام السرياني، Ephrem the Syrian, Saint (d. 373 C.E.). *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, 1959, x.16, 183-184.

(٢) القديس أفرام السرياني (ت ٣٧٣م)، ترانيم باراديسو وكونترا جوليانوم لأفرام السرياني، Ephrem the Syrian, Saint (d. 373 C.E.). *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, 1957, vii. 1, 3-7, 119.

إن الفكرة الكوثية للبشرية التي تجعل البوابات عائناً لدخول الجنة، وبالتالي، فإن وجود حارس سماوي هي فكرة قديمة، تماماً، ولا تقتصر، بأي حال من الأحوال، على علم الكوثيات المقدس اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي^(١). وفي الواقع، تظهر "مفاتيح السماء" في مقابل "مفاتيح الجنة" أولاً في الروايات الإسلامية، في القرآن نفسه. ولكن وفقاً للقرآن، فإن الله وحده هو الذي يملك "مفاتيح السماوات والأرض (مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)" (الآية ٦٣ من سورة الزمر ٣٩، والآية ١٢ من سورة الشورى ٤٢). وفي القرآن، مفاتيح السماوات والأرض هي مفاتيح كوثية، ولا تضطلع بوظيفة لاهوتية صريحة - بل إن التركيز يقع على سيادة الله التي لا تُضاهى على الكون بصفته الخالق الوحيد. ومع ذلك، فإن القرآن يتحدث عن أبواب السماء بشكل مذهل^(٢). وما يدل على ذلك الآية الوحيدة التي يذكر فيها الجنة والسماء معاً: «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (الآية ٤٠ من سورة الأعراف ٧). إذا تم التمييز بين السماء والجنة في علم الكوثيات القرآنية؛ فالجنة تبدو وكأنها المسكن السعيد الذي يقع وراء مظلة السماء فوق الأرض^(٣).

(١) جيرهارد كيتل (محرر)، القاموس اللاهوتي للعهد الجديد، Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, 3: 744-53, s.v. κλεις (Joachim Jeremias).

(٢) وبالتالي، «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَتَخِفُّونَ»، (الآية ١٦ {الصواب ١٤ (المترجم)} من سورة الحجر ١٥)، و«وَلْيُخَبِّ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا»، (الآية ١٩ من سورة النبأ ٧٨). راجع: أنجليكا نيويرث، القرآن الأول: السور المكية المبكرة، Neuwirth, Angelika, *Der Koran I: Frühmekkanische Suren*, 466-467. وارتبطت هذه المفاتيح القرآنية بالمفاتيح الثلاثة التي يمتلكها الله في الأدب المخامي (راجع: كتاب طانيس 2a 1٢ b.Ta'anit): مفتاح المطر، ومفتاح الولادة، ومفتاح قيامة الأموات. راجع: هاينريش شباير، الروايات التوراتية في القرآن، Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Quran*, 37.

(٣) الرثيات الإسلامية المبكرة، التي تذكر فتح "أبواب السماء" للمؤمنين، ترك انطباعاً مشابهاً؛ انظر: فيرنر ديم وماركو شورلر، الأحياء والأموات في الإسلام: دراسات في النصوص العربية، Diem, Werner, and Marco Schöllner, *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs*, 1: 151-152؛ وكريستيان لانغ، اكتشاف الجنة في الإسلام: الدنيا والآخرة في التراث الإسلامي، Lange, Christian, *The Discovery of Paradise in Islam: The Here and Hereafter in Islamic Traditions*, 9-11. يذكر الشعر المنسوب إلى أمية بن أبي الصلت - السُدعي النبوة لقبيلة ثقيف الطائف، أقرب جيران قريش مكة - "أبواب الجنة". وتتحدث إحدى قصائد أمية عن مفاتيح السماء على أنها ممسوكة بواسطة حراس ملائكيين متمركزين تحت عرش الله:

وبالعودة إلى تعاليم يعقوب، وفي ضوء البيانات التي تم فحصها أعلاه؛ أعتقد أنه من غير المرجح أنه عند الإشارة إلى النبيّ للمسلم على أنه يدّعي امتلاك "مفاتيح السماء"، فإن تعاليم يعقوب تُقدم لنا مجرد محاكاة ساخرة بطرسيّة لما يُسمى النبيّ الكذاب. وفي الإشارة إلى مفاتيح الجنة بدلاً من مفاتيح السماء؛ فإن التركيز يلفت نظري على أنه أخرويّ بحث. وهذا يعني أننا نتعامل، هنا على الأرجح، مع بياناتٍ حقيقيّةٍ حول المعتقد الإسلاميّ المُبكر بدلاً من محاكاةٍ بطرسيّةٍ ساخرةٍ لها، وذلك على الرغم من التشوهات التي تم إدخالها من خلال السجلّ الجدليّ^(١).

ويمكن، أيضاً، الاستدلال على الفرضيّة القائلة بأن مفاتيح الجنة تختلف عن مفاتيح ملكوت السماوات من خلال التراث السرّياني. ومن الجدر بالذكر، أيضاً، أن أفرام يحدد "مفاتيح السماء" (بالرسيّة: *[a]glidē d-paradaysā*) بشكلٍ متكررٍ جداً، وفي كتاباته؛ لا يبدو هذا الطرح على أنه استعارةٌ رسيّويّةٌ، بل بالأحرى كاستعارةٍ أخرويّةٍ. ومن ثمّ، ففي صورةٍ تراجيديّةٍ عن مصير اللص الصالح المصلوب مع المسيح (انظر: الآية ٤٣، من الأصحاح ٢٤ من انجيل لوقا) كتب أفرام:

رَأَيْتُ مَسْكَنًا هُنَاكَ

وَحُزْنًا أَسْوَابِ السَّمَوَاتِ دُونَهُمْ قِيَامَ عَلَيْهِمْ بِالْمَقَالِيدِ رُمُذُ.

(ابن داود، الزمّر، ٢: ٤٩٨.٣؛ وراجع الآية ٢٧ من سورة الجن ٧٢؛ وتيلمان سيدنستِكر، "أصالة القصائد المنسوبة إلى أمية بن أبي الصلت الثاني"، Seidensticker, Tilman, "Die Authentizität der Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt zugeschrieben Gedichte II.", 47-49. (المتوفى ١٢٤٢هـ/٧٤٢م)، عند سماعه خير انتصار تحمّد في بدر؛ شعر أميّة بأنه مضطّر للتخلي عن تجواله في سُورِيّة من أجل البحث عنه في المدينة للنوّة، والانضمام إلى أتباعه. وعندما سأله رفيقٌ له في سُورِيّة عن وجهته؛ أجاب أميّة: "أؤمن به وألقي إليه مقاليد هذا الأمر". معنى هذا الأمر، هنا، غير واضح، لكن يبدو أن العبارة تُشير إلى النبوة. على أي حال، تُشير الرواية إلى أن أميّة غيّر رأيه عندما علم أن أقاربه كانوا من بين القتلى في بدر، وأن تحمّداً قد ألقى بهم في القليب، وهي بدرٌ جافة كانت بمثابة مقبرةٍ جماعيّةٍ لجثث العدو. وتخلّى أميّة عن خطئه، وعاد إلى الطائف حيث تُوفي بها. انظر: ابن عسّكر، دمشق، ٩: ٢٨٦ (مع الشكر لمي شادل على توجيهها لي لهذه الرواية).

(١) كتب باتريشيا كرون وميخائيل كوك: "مفاتيح تعاليم يعقوب، إن جاز التعبير، مسيحيّة وليست هاجريّة".

كرون وكوك، *Hagarism*, 203n16. Crone and Cook, *Hagarism*, 203n16.

ومسكنًا من نور،

صوتٌ يُعلن

"طوبى للسارق

الذي حصل بحرّة

على مفاتيح السماء [qlīdē d-pardāysā] ^(١)!

وفي المقطع أعلاه، من الواضح أن "مفاتيح اللص الصالح إلى الجنة" هي وعدٌ للمسيح على الصليب بأن اللص الثائب سيكون معه في الجنة، وليس، كما رأينا أعلاه، أي وعدٍ أو مواعظٍ للسلطة الرسوليّة ^(٢). يظهر موضوع المفاتيح، مجددًا، في ترنيمةٍ لأفرام على الكنيسة، تظهر فيها شخصيّة أخنوخ Enoch التوراتيّة. وهناك يكتب:

رأى في أخنوخ آدم

تصوّر مسبقٌ لمخلصنا

الذي فتح ومنح الدخول إلى

رمز البستاني

الذي به أخفى الرحمة [تحمل].

مفاتيح الجنة [aqīdēh d-pardāysā] ^(٣).

(١) القديس أفرام السرياني، ترانيم باراديسو وكونترا جوليانوم لأفرام السرياني، Ephrem the Syrian, Sain., *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, 1957, vii. 2, 33, 131-132.

(٢) تم توسيع الفكرة، بشكل أكبر، في قصيدة حوارٍ سريانيّة تتحدث عن الخلاف بين اللص الصالح للصلوب بجانب يسوع والشعوبيين الذين يمتنعون البشرّة من الجنة/عدن. على الرغم من أن الشعوبيين يسعون إلى منع طريق اللص الصالح؛ ففي نهاية الحوار يجب أن يدّعوا له؛ لأن اللص ينتج صليبه-مفتاحه لدخول عدن (ملحدٌ محمّد) - للدخول إلى الفردوس. انظر: سياستيان بروت، "شمال بلاد ما بين النهرين في أواخر القرن السابع: الكتاب الخامس عشر لجون بار بينكاويو ريش ميلي"، Brock, Sebastian P, "The Dispute between the Cherub and the Thief.", 169-193. الإشارة.

(٣) القديس أفرام السرياني (ت ٣٧٣م)، ترانيم الكنيسة لأفرام السرياني، Ephrem the Syrian, Saint (d. 373 C.E.). *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de ecclesia*, 1960, i.6, 129.

ومجدداً، يتم الحديث عن مفاتيح الجنة بطريقةً أخرى، وليس رسوليّة. ومن ثم، فإن تعاليم يعقوب، وتصويرها للنبي المسلم باعتباره يدّعي امتلاك مفاتيح الجنة؛ فإنه يُنسب إليه، مع مراعاة ما يتفرضه اختلاف الحال، فلا يعدو الادعاء بالسلطة الرسوليّة على مملكة السماء أن يكون مجرد وعدٍ لأتباعه بالخلاص الأخرى.

مفاتيح الجنة في الدعوة الإسلامية المبكرة،

في حين أن "مفاتيح السماوات والأرض" هي الحياة المحصورة للألوهيّة في القرآن، فإن الحديث النبوي يدعي كثيراً أن مُحَمَّدًا، كَسِي، يمتلك "مفاتيح كوز الأرض"، و "مفاتيح الجنة". وفي الحديث النبوي، وبينما تُمثل المفاتيح السابقة تفويضٌ للنبي في الغزو^(١)؛ تم تصوير "مفاتيح الجنة" بعبارةٍ متعددة. ففي الحديث النبوي، يُقال إما أنها الصلاة الشعائريّة (الصلاة) أو الاعتراف (الشهادة) بأنه لا إله إلا الله^(٢). إن أحد التقاليد الرائعة، بشكلٍ خاص، تلك التي سجلها ابن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٨م) في كتابه "كتاب المغازي"، أن اليهودي، شبه الأسطوري، كعب الأحبار صرّح بأن النبي "أعطى المفاتيح ليُبصر الله به أعيناً عوراً، ويسمع به أذاناً صماً، ويُقيم به السنة معوجة، حتى يشهد أن لا إله إلا الله"^(٣).

وهناك اقتباسٌ لاحق لهذا الحديث المجازي، يظهر في رواية حول حصول جدالٍ بين اليهود والمسلمين خلال حياة مُحَمَّد. وبحسب هذه الرواية، فعندما أرسل مُحَمَّد معاذاً بن جبل إلى مدينة الجند اليمينيّة، في ٩ رجب/أكتوبر (تشرين الأول) ٦٣٠م؛ نجح الصحابي

(١) إغناز غولدتسيهر، دراسات إسلاميّة، *Goldziher, Ignaz, Muslim Studies*, 2: 127, 261. راجع: ابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرنؤوط، ٣٠: ٦٢٥-٦٢٦، حيث كان لِمُحَمَّد رؤيا بأنه سيُمنح للمفاتيح لفتح بلاد الشام وبلاد فارس واليمن قبل معركة الخندق مباشرة. ووفقاً لروايةٍ أخرى، فقد قُبِل للنبي "مفاتيح الجنة والخلود فيها"، ولكنه اختار الحياة الفانيّة للملاقاة به، انظر: المرجع السابق، ٢٥: ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) راجع: أرنود غان فَنِبْسُك، التوافق وموشرات التراث الإسلامي: الكتب الستة، ومُسند الدارمي، وموطأ مالك، ومُسند أحمد بن حنبل، *Wensinck, A. J., et al., Concordance et indices de la tradition musulmane: Les six livres, le Musnad d'Al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*, 5: 55a-56b.

(٣) يونس بن بكير، السهر، ص ١٤١-١٤٢ (مذكور في روبين، عين الناظر، *Rubin, The Eye of the Beholder*, 30)؛ وابن أبي خيثمة: التاريخ، ١: ١٥٥ (نقلًا عن حديث ابن إسحاق نفسه من خلال رواية الرئي لسلمة الأبرش). والرواية تُرد ما جاء في الآية ٧ من الأصحاح ٢٣ من سفر لوقا.

معاذ في إقناع يهود كيندا، المقيمين فيها، بالتحول بشكل جماعي. ولم يحقق معاذ هذا العمل الفذ إلا بعد أن استجوبه اليهود حول مفاتيح الجنة. ويُجيب معاذ على اليهود، كما أمره الرسول من قبل، حسب الحديث المشهور: مفاتيح الجنة، كما يقول معاذ، هي "أن تشهد أن لا إله إلا الله"^(١).

ونظراً، لأن مثل هذه القواعد البسيطة تبدو من غير المحتمل أن يكون التعليم الذي يُلهم الجدل الساخر لتعاليم يعقوب؛ فإن باتريشيا كرون ومايكل كوك Michael Cook يرفضان تحديد المفاتيح على أنها الشهادة والصلاة الشعائرية، وعزايها إلى عملية تم فيها التحول من التشدد، الذي أُنقذ في تعاليم يعقوب، إلى استعارة غير مؤذية^(٢). وهذا التقييم يصب في الجدل الذي بين هذا الحديث وتعاليم يعقوب. ففي المصادر المسيحية، يكون الجدل ذا حل أقوى عندما يكون موجهاً ضد وعود تحمّد بالجنة. وهكذا، عندما يتحول جوستس على يد يعقوب؛ فإنه يتذرع، على الفور، في احتمال تعرضه للاستشهاد على يد اليهود والعرب، الذين يتعهد بتحديدهم حتى لو هددوا بتقطيعه إلى قطع^(٣). وفي هذا السياق، أيضاً، فإن تيوفان للمعترف Theophanes the Confessor (المتوفى عام ٨١٨م) يكتب أن تحمّداً "عَلِمَ رعاياه أن من يقتل عدواً أو يُقتل على يد عدو؛ فإن جزاء الجنة"^(٤) - ربما تكون هذه إشارة جدلية إلى الآية ١١١ من سورة التوبة ٩. ومن ثم، فإن فكرة "مفاتيح الجنة" تظهر في سياقين إضافيين ينبغي، أيضاً، أن يؤثرا على تصوير تعاليم يعقوب لنبيه

(١) الجندي، السلوك، ١: ٨١-٨٢؛ ومايكل ليكر، "اليهودية بين كنده ورضا كنده"، Lecker, Michael, "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda", 638-639; على الفتوحات الإسلامية، "The Jewish Reaction to the Islamic Conquests", 177-178. (٢) كرون وكوك، الهاجرين، 4. (٣) داغرون وديروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 212-213 (v-17)، لاحظ أن اليهود والعرب، هنا، يُنظر إليهم على أنهم متوطنون. (٤) ثيوفانيس، الكرونوغراف، Theophanes, Chronographia; وراجع: هويلاند، تاريخ روما، Hoyland, Theophilus of Edessa's Chronicle, 87-90.

المسلم، وإضافة فارق بسيط إلى المناقشة التي كان المسيحيون يُسيطرون عليها، حتى الآن. الأول: هو ارتباط الدوافع بالأمويين وحملات الفتح التي قاموا بها في التأريخ الإسلامي المُبكر، والآخر: هو بروز الدوافع في علم النبوءات الإسلامية.

وفي تعاليم يعقوب، تم ازدياد النقيض للمسلم؛ لأنه جاء "بالسيف والعربة"، وسفك الدماء، ولإدعائه بامتلاك مفاتيح الجنة، ولكن هذه عناصر منفصلة لا ينبغي، بالضرورة، الخلط بينها^(١). ومع ذلك، فإن الانتقاد الصريح لنبي المسلمين لاعتقائه وسائل عسكرية لتوسيع سلطته يُلَوَّن، حثًا، كيف يقرأ المرء اليهودي الفلسطيني ذكر إبراهيم الرافض لمفاتيح الجنة. وهل تستطيع تعاليم يعقوب، إذن، أن تُقدم شهادة مُبكرة على عقيدة الجهاد، التي تجعل للمؤمنين يدخلون الجنة؟

وتُضفي البيانات المتعلقة بالدعاية للفتح الأموي بعض المصادقية على هذا التفسير. ففي رواية، احتفظ بها ابن أئتم الكوفي (كُتِبَ كتابه في منتصف القرن التاسع الميلادي)، أن الأمير الأموي مروان بن مُحمَّد قام (الذي أصبح فيما بعد الخليفة مروان الثاني الحمار، حكم في الفترة ١٢٧-١٣٢هـ/٧٤٤-٧٥٠م) بتحفيز جنوده، أثناء حملتهم ضد الخنزير، بقوله: "اعلموا أنه قد أُنتمت مفاتيح الجنة، ولكم ما وعدكم الله من جزيل ثوابه"^(٢).

إن مثل هذا الاقتراح بين عقيدة الأمويين القتالية المزعومة، التي تُحفز أيديولوجية الغزو، مع فكرة المفاتيح يُحدث، مجددًا، في مقولة منسوبة إلى القائد الأموي يزيد بن شجرة، الذي يُبحث جنوده بمقولته الشهيرة: "السيوف مفاتيح الجنة". يُعتبر يزيد بن شجرة أحد الشخصيات العربية البارزة من قبيلة الرهاء، التي استقرت أولاً في الكوفة خلال الفتوحات المُبكرة، وقد أسس يزيد بن شجرة، بعد ذلك، شهرته العسكرية كقاتل بحري مشهور بوعظه العسكري في عهد مُعاوية بن أبي سُفيان (حكم في الفترة ٦٦١-٦٨٠م)^(٣). أمضى يزيد،

(١) راجع: آمال بطريرك القدس صوفرونوس 639-634، بمجرد عودة المؤمنين إلى الإيمان الأرثوذكسي؛ "سنقوم بتفتيت السيف الإسماعيلي، ونطرد السكين المسلم، ونكسر القوس العربي"، مذكور في فيل بوت، "صوفرونوس أورشليم ونهاية التأريخ الروماني"، Booth, Phil, "Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History.", 22.

(٢) ابن أئتم، الفتح، ٨: ٢٥٦.

(٣) ليال آر أرمسترونغ، مُصاحف الإسلام المُبكر. Armstrong, Lyall, *The Qurʾān of Early Islam*, 49ff. (esp. 60-64).

الذي لا يعرف الكلل، فصول الشتاء في حملته البرية ضد البيزنطيين، ولكن انتهى به الأمر في عرض البحر في عام ٦٧٩م/٥٥٨م^(١). وكان ولاءه لمعاوية أسطورية، وكان يرأس قافلة للحج؛ كادت أن تتعارض مع قافلة منافسة أرسلها علي بن أبي طالب من الكوفة، وذلك في ٦٦٠م/٥٣٩م^(٢). وبدلاً من كونه من أنصار الأمويين؛ فإن علماء الحديث يذكرونه، في المقام الأول، على أنه خطيب ذي لسان فضي، حث جنوده على القتال بقناعة دينية راسخة. ومن ثم، يروي راوية الحديث مجاهد بن جبر (المُتوفى ١٠٤هـ/٧٢٢-٧٢٣م):

وروى مجاهد عن يزيد بن شجرة، وهو رجلٌ أكَّدت أفعاله صدق كلامه، فقال: كان يزيد يحثنا على ما يلي: "اذكروا نعمة الله عليكم، ما أحسن أثر نعمة الله عليكم، لو ترون ما أرى من بين أحمر وأصفر وأبيض وأسود، وما يمكن في خيول الحرب، وفي الرجال ما فيها!"^(٣).

وكان يقول^(٤): "إنه إذا أُقيمت الصلاة؛ فُتحت أبواب السماء وأبواب الجنة وأبواب النار، فإذا التقى الصفان؛ فُتحت أبواب السماء وأبواب الجنة وأبواب النار، ويُزَن الحور العين فيطلعن، فإذا أقبل أحدكم بوجهه إلى القتال؛ قلن: اللهم نبته، اللهم انصروا وإذا أدير؛ احتجبن عنه، وقلن: اللهم اغفر له! فأضحكوا وجوه القوم، فداءً لكم أبي وأمي! فإن أول قطرة تقطر من دم أحدكم؛ يحط بما عنه خطاياها كما يحط الغصن من ورق الشجرة، وتبتدره اثنتان من الحور العين، وتمسحان العراب عن وجهه، وتقولان: "فدانا لك، ويقول: فدانا لكما"، فيكسى مئة حلة، ولو وضعت بين أصبعي هاتين؛ لوسعتاهما، ليست من نسج بني آدم، ولكنها من ثياب الجنة".

ويقول: بُثَّت أن السيوف مفاتيح الجنة.

(١) الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٢: ١٧٣، ١٨١؛ وراجع: خليفة، الطبقات، ص ١٣٧؛ وابن سعد

(بيروت) ٧: ٤٤٦. والترجمة الشاملة المذكورة في ابن عساکر، دمشق، ٦٥: ٢٢٠-٢٣٣.

(٢) ابن أعثم، الفتح، ٤: ٢٢٠-٢٢٤؛ والبلاذري، الأنساب، ٢: ٤٠٦، وما بعدها.

(٣) عبد الرزاق، المصنف، ٥: ٢٥٦-٢٥٨.

(٤) للقراءة كان يقول بدلاً عن كان يقال، راجع: الطبراني، المعجم، ٢٢: ٢٤٦؛ وهناد بن السري، الزهد،

ص ١٢٣-١٢٤.

ينتشر القول المأثور لـ يزيد بأن "السيف هي مفاتيح الجنة" بشكل مستقل كمبدأ متدين قائم بذاته^(١)، وقد تمت ترقبته إلى حديث نبوي في بعض المصنفات، وإن كان ذلك نادراً^(٢). واللائق للنظر، في خطبة يزيد، أن "سيف" المؤمنين قد حلت محل صليب مخلص أفرام كمفتاح لفتح الأبواب السماوية إلى الجنة.

وتُظهر مقولة مشابهة لمقولة يزيد في الحديث الشيعي، أيضاً؛ غير أن هذه المقولة في المصنفات الشيعية تأتي تماثياً مع تورعهم المذهبي، ويُنسب هذا القول مباشرة إلى النبي، وليس إلى قائله أموي. وهكذا يُخبر الإمام السادس جعفر الصادق (المتوفى ١٤٨هـ/٧٦٥م) برواية عن أجداده: "قال رسول الله: الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يُقيم الناس إلا السيف، والسيف مقاليد الجنة والنار"^(٣). وتتناسب الصور، في هذا الحديث الشيعي، جيداً مع قول عليّ المشهور، "أما بعد، فإن الجهاد بابٌ من أبواب الجنة"^(٤)، ولكن يبدو أيضاً أنه يدمج قول يزيد بن شجرة مع حديث أهل السنة الشهير، حيث نصح النبي أتباعه قبل المعركة بأن "أبواب الجنة تحت ظل السيف"^(٥).

وفي سياقٍ مختلف تماماً، يُمكن ملاحظة ارتباط الدوافع بالأمويين، في رواية مُبكرة عن الخليفة عثمان بن عفان (حكم في الفترة ٢٣-٣٥هـ/٦٤٤-٦٥٦م)، وجمعه لأصحاب الرسول للاستشارة عند ظهور علامات حرب أهلية وشيكة (فتنة). يتم انتقاد سياسية عثمان بتولية أقاربه من بني أمية أثناء خلافته، وذلك من قبل عمار بن ياسر -الذي عادةً ما يكون المتحدث باسم الأنصار في مثل هذه الروايات - ويُخاطب عثمان أولئك الجمع، قائلاً: إني سألتكم، أنشدكم الله، هل تعلمون أن رسول الله كان يؤثر قريشاً على سائر الناس، ويؤثر بني هاشم على سائر قريش؟ فسكت القوم، فيقول عثمان بتحدٍ: لو أن

(١) مثال: انظر: أبي نعيم، الجنة، ص ٧٠. وابن عساکر (المتوفى ١١٧٦م)، على سبيل المثال، يُسجل ثلاث نسخ من الحظيرة القتيبة، أعلاه، بدون شعار "مفاتيح الجنة" (دمشق، ٦٥: ٢٣٠-٢٣٢).

(٢) ابن أبي شيبة، المصنف، ٧: ١٠؛ والحاكم النيسابوري، المستدرک، ٣: ٥٣٣.

(٣) الكليني، الكافي، ٥: ٤٢؛ وراجع ابن بابويه، الثواب، ص ١٩٠، والطوسي، التهذيب، ٦: ١٢.

(٤) العمود الكامل، تحقيق: إبراهيم وشحاتة، ١: ٤٢٠؛ وابن أبي الحديد، الشرح، ٢: ٦٠ (خطبة رقم ٢٧).

(٥) مسلم، الصحيح، ٢: ٨٣٣ (رقم ٥٠٢٥، باب الإمارة). راجع: فيسنيك، التوافق ومؤشرات التراث

الإسلامي، Wensinck, Concordance et indices de la tradition musulmane, 4: 79b.

مفاتيح الجنة في يدي؛ لأعطيها بني أمية حتى يدخلوا من عند آخرهم، والله لأعطينهم ولأستعملنهم على رغم أنف من رغم^(١)!

ويدو لي أن النص، المذكور أعلاه، يُفاجأني كهجوم مناهض لعثمان على مُطالبات الأمويين: لم يكن لدى الخلفاء الأمويين المؤسسين للمفاتيح، وليست لعثمان حتى يُقدمها لهم، ويُشير السياق إلى عدم كفاءة خلافة عثمان المشحونة. إن غياب الشرعية الحقيقية لقيادة أمة مُتحد يتضح من حقيقة أن عثمان لا يمكن إلا أن يرغب في الحصول على نوع من السلطة الأخروية التي يمنحها امتلاك مفاتيح الجنة. إن الآثار المترتبة على هذه الرواية هي أكثر إثارة للاهتمام، بالنظر إلى تأكيدات الشيعة بأن زعيم القبيلة القرشيّة المنافسة للأمويين - صهر النبيّ عليّ بن أبي طالب - قد تسلم مفاتيح الجنة من النبيّ نفسه (انظر أدناه).

وفي حين أن الروايات التي تجعل السيوف كناية عن المفاتيح، وبالتالي تؤكد على الخلاص الموعود بالجهاد في سبيل الله؛ فإن روايات أخرى تستخدم الدوافع الرئيسة لإبراز سلطة مُتحد النبويّة، ليس في هذه الحياة، فحسب، بل وأيضاً في الحياة الآخرة. هكذا يعلن مُتحد في أحد هذه الأحاديث المتعلقة بالآخرة:

أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا، وأنا خطيبهم إذا أنصتوا، وقائدهم إذا وفدوا، وشافعهم إذا حسبوا، وأنا مُبشرهم إذا يسوا. لواء الحمد بيدي، ومفاتيح الجنة، يومئذ، بيدي^(٢).

وهناك سردٌ مماثلٌ لهذا الإعلان في نهاية رواية المعراج المحفوظة في تفسير القرآن لأبي إسحاق الثعلبي (المتوفى ٤٢٧هـ/١٠٣٥م)؛ مما يُشير إلى أن هذه الصلاحيات لم يمنحها الله لمُتحدٍ إلا بعد أن زار الجنة خلال رحلته الليلية^(٣). ويظهر هذا الموضوع، بشكل بارز، في الروايات الشيعة المُبكر، أيضاً، حيث يُقال إن عليّ، بأسلوبٍ شيعيٍّ نموذجيٍّ، ساعد مُتحدًا في مهمته النبويّة المتمثلة في حل مفاتيح الجنة^(٤). وفي إحدى روايات حديث المعراج

(١) ابن شبة، المدينة، ٣: ١٠٩٩ وابن حنبل، المسند، تحقيق: الأرناؤوط، ١: ٤٩٢-٤٩٣.

(٢) أبو نعيم، الدلائل، ١: ٦٤. راجع: الدارمي، السنن، تحقيق: الداراني، ١: ١٩٦ وأبو يعلى، للمعجم، ص ٢٠٦ (رقم ١٦٠)، والبيهقي، دلائل النبوة، ٥: ٤٨٤.

(٣) الكشف، ٦: ٦٧.

(٤) الطوسي، الأمالي، ص ٢٠٩؛ وراجع: ابن بابويه، الخصال، ص ٤١٥؛ وشهر آشوب، للناقب، ٣: ١٥٥ وشاذان، الفضائل، ١٢١. الرواية التي يُشير فيها مُتحد لـ "عليّ" عونٌ لي في حل مفاتيح الجنة؛ وتظهر في

الشيعية المبكرة، يُرافق "عليّ" مُحمَّدًا في رحلته السماوية، وعندما يُسلم رضوان، خازن الجنة، مفاتيح الجنة لمُحمَّد، ومن ثم يُسلمه خازن الجحيم مفاتيح النار. (مقاليذ النار)؛ يشرع النبي في تسليم مجموعتي المفاتيح لـ "عليّ"^(١).

وغالبًا ما يتم رفض الروايات الأخروية، من هذا النوع، باعتبارها أحاديث موضوعة من العصر العباسي؛ تم إنتاجها ردًا على التوسع في الأبعاد الخارقة الإنسانية لمُحمَّد في علم النبوءات الإسلامية اللاحقة. ومع ذلك، فإن مركزية الأمور الأخروية لمُحمَّد، كسبي لجماعته، تتمتع بشهادات قوية منذ تاريخ مبكر بشكل ملحوظ. ويمكن العثور على أدلة دامغة، على مثل هذه الرؤية الأخروية القوية لمُحمَّد، في نقوش العصر الأموي. لقد سبق أن صادفنا أشهر هذه النقوش: النقوش الفسيفسائية الخارجية والداخلية لقبة الصخرة، التي اكتملت عام ٧٢٢هـ. وبعد سلسلة من النقوش القرآنية يأتي الإعلان: "مُحمَّد رسول الله، ﷺ، وتقبل شفاعة يوم القيامة في أمته"، إعلان مكرر، مرة أخرى، على نقش اللوحة النحاسية عند المدخل الشرقي^(٢).

وهناك كتابتان أخريان، من العصر الأموي، أقل شهرة بكثير، والثتان تعودان إلى أوائل القرن السابع الميلادي، يستدعيان الدور الأخروي لمُحمَّد. الأول، المكتشف عام ١٨٨٦م، في خربة نيتيل، هو نقش قبري مؤلف من عبارات مُعَيَّنة لعبد العزيز بن الحارث بن الحكم؛ يسأل الله المغفرة له، ثم يُشجع يسأل الله "أن يُسقيه من حوض مُحمَّد"^(٣). والنقش الآخر،

المصادر الشيعية بعد أن استحوذت هذه الرواية على نوع من مناقب الصحابة. مثال: ابن عساکر، دمشق، ٤٢: ٣٣١. راجع، أيضًا، ٣: 48(C) Enoch، ولتختلف هو: "عوني لي على مفاتيح خزائن رحمة ربي"، في ابن عساکر، دمشق، ٤٢: ٣٣٠، وأبي نعيم، حلية الأولياء، ١: ٦٦.

(١) الصقار، البصائر، ص ٤١٧-٤١٨؛ وراجع: القمي، التفسير، ٢: ٣٢٦؛ وابن بابويه، للعاني، ص ١١٧؛ وشهر آشوب، المناقب، ٢: ٩-١١.

(٢) ميلورايت، قبة الصخرة ونقوشها الموسومة الأموية، Milwright, *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*, 67-75; وأميكام إيلاد، "عبد الملك وقبة الصخرة: دراسة أخرى للمصادر الإسلامية"، Elad, Amikam, "Abd al-Malik and the Dome of the Rock: a further examination of the Muslim sources", 186.

(٣) ديم وشولر، الأحياء والأموات في الإسلام، Diem and Schöllner, *The Living and the Dead in Islam*, 1: 168-170.

المكتشف في منطقة عسير، والذي نشره مؤخرًا سعد الراشد، هو أكثر شمولاً^(١)؛ كسبه عثمان بن قيس، يستحضر النقش بركات الله والملائكة على محمد "النبي الأمي المبروك"، ويتوسل: "يا رب، اهدنا إلى حوضه، غير خزايا ولا نادمين، غير ضالين ولا مضلين"^(٢). والحوض المذكور في هذه النقوش هو، بلا شك، الحوض المذكور في روايات الحديث النبوي: حوض أخروي ضخم، سيسمح محمد لأتباعه الحقيقيين، فحسب، بالشرب، وبالتالي، الدخول إلى الجنة^(٣). ومن الغريب في الأمر، أنه من بين النصوص النادرة الأخرى التي يظهر فيها الحوض الأخروي بشكل بارز؛ تظهر مفاتيح الجنة أيضًا. وفي سفر باروخ ١١: ٢، ٨، لم يكن رئيس الملائكة ميكائيل مجرد حارس الحوض السماوي (φύλαξ)، بل هو "حامل المفتاح" للملكوت السماوات^(٤)، مثل حوض محمد الشهر. هل يمكن أن يكون تكوين صورته كحامل المفتاح السماوية يعود إلى القرن الأول الهجري أيضًا؟

تعاليم يعقوب ومحمد التاريخي

وبالعودة، للمرة الأخيرة، إلى تعاليم يعقوب ومفاتيح الجنة، التي يدعي نبيها المسلم امتلاكها؛ تنتشر أمانا مجموعة من الاحتمالات التفسيرية: هل كان القصد منا أن نعتقد أن نبي المسلمين، بإعلانه أن تعاليمه تقدم مفاتيح الجنة، يقدم ادعاء مزعجًا للسلطة الرسولية؟ أم أن نبي المسلمين، لمجرد تأييد الفتح العسكري باسم دينه، ويعددهم بأنه سيكسب المجاهدين المخلصين العبور إلى الجنة؟ أو، أخيرًا، هل يدعي هذا النبي المسلم سلطة أخروية للسماح أو لمنع دخول الجنة لأي شخص يشاء بطريقة لا تتطوي، بالضرورة، على حرب؟

(١) انظر: سعد بن عبد العزيز الراشد. ٢٠٠٨. مدونات خطية على الحجر من منطقة عسير: دراسة تحليلية ومقارنة، ص ٤٦، حيث يقترح، مبدئيًا، أن نقش عثمان بن قيس يمكن تحديده على أنه كان كاتبًا، وأنه خدم في أواخر البيروقراطية الأموية في عهد مروان الثاني.

(٢) الراشد، المدونات، ص ٢٥.

(٣) للرجع السابق؛ وراجع: فيسينك، التوافق وموشرات التراث الإسلامي، Wensinck, Concordance et indices de la tradition musulmane, I: 537-538.

(٤) أليكساندر كوليك، ٣ باروخ: سفر الرؤيا اليوناني السلافي لباروخ، Kulik, Alexander, 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch, 304ff., تُوصف هذه المفاتيح بأنها "مفاتيح ملكوت السماوات"، وبالتالي، من غير المحتمل أن تكون هي مفاتيح الهيكل نفسها التي سلمها الكهنة إلى السماء وإرميا؛ والمذكورة في الآية ١٨ من الأصحاح ١٠، والآية ٣ من الأصحاح ٤ من سفر باروخ الثاني.

وقد سعى التحليل السابق إلى إظهار كيف أن قراءة مُصنَّفات الحديث النبوي، جنباً إلى جنب مع تعاليم يعقوب، يُمكن أن تُقدم إجاباتٍ لمثل هذه الأسئلة. وهنا، أود أن أقترح أن كسب الحديث النبوي يجعل كل هذه الخيارات معقولة، أو حتى مرجحاً منها. ومن وجهة نظري، لا توجد طريقة لاستخلاص المياه الصائفة لليقين التاريخي من الأنهار الموحلة لهذه الاستعارات الأدبية. ومع ذلك، فإن ما يثير تساؤلي، أيضاً، في هذا الصدد هو كيف أن قراءة هذه المقاطع، من تعاليم يعقوب، في ضوء البيانات التي تمت مناقشتها أعلاه، تُقدم لنا طريقتين متعارضتين، بشكل صارخ إلى حد ما، للتعامل مع تصويرها "للنبي المسلم".

وتذهب وجهة نظري، كما تراها كرون وكوك، "أن لدينا، في تعاليم يعقوب، طبقةً من الإيمان أقدم من الروايات الإسلامية نفسها"^(١). وهذا يعني أن هناك صورةً في تعاليم يعقوب عن النبي المسلم ينبغي أن تؤخذ على محمل الجد، بما في ذلك تأكيدها أن النبي المسلم ادّعى أنه يمتلك مفاتيح الجنة. ومن ثم، لا ينبغي التخلي عن صورة تعاليم يعقوب لمُحمَّد باعتبارها مجرد جدالٍ ديني خيبي. وإذا قبل المرء تحفظ داغرون على التاريخ المُبكر للنص؛ فإن تعاليم يعقوب تُقدم لنا نوعاً من "الحديث النبوي ما قبل الرسالة"، وهذا ما يؤكد أصالة الدوافع الثانوية في الروايات الإسلامية التي كان المؤرخون المعاصرون يميلون إلى رفضها بسبب أنها متأخرة ومفرضة. وبناءً على ذلك؛ فإن تعاليم يعقوب ستعمل على ترسيخ الأهمية التاريخية لنبيو مُحمَّد في علم الأمور الأخروية الإسلامية في البداية، وبالتالي، تقديم نظرة ثابتة على الطابع الأخروي للدعوة الإسلامية المبكرة، واستقباله خارج الجزيرة العربية. فيدون منظور تعاليم يعقوب؛ فإن ظهور "مفاتيح الجنة"، في الروايات الإسلامية، سيبدو مجرد مثالٍ آخر، وإن كان رائعاً، لعنصرٍ ديني قديم متأخرٍ لَمَّا قبل الإسلام؛ دخلت في الروايات الإسلامية - وإن كانت قد تحولت تاريخياً من خلال ممثليها المخضرمين - من خلال آلة الاستيعاب الهائلة التي تُسميها التصنيف الحديث.

أما الاحتمال التفسيري الآخر، فلسوء الحظ، بالنسبة لقيمة تعاليم يعقوب للإسلاميين؛ فيتلخص في أن الدعوة الإسلامية والخطاب الديني في العصر الأموي - أي في أواخر القرن السابع أو، على الأرجح، في أوائل القرن الثامن الميلادي - قد أثرت على

(١) كرون وكوك، *Hagarism*, 4, Crone and Cook, *Hagarism*.

الصورة المثيرة للجدل لنبى العرب في تعاليم يعقوب. وفي هذه الحالة، لا بد أن تعاليم يعقوب قد اتخذت فكرة المفاتيح إما من دعوة الجهاد المبكرة أو من سلف أحد الأحاديث المتنوعة التي تظهر فيها الفكرة. وإذا تم قبول هذا الخيار الثاني؛ فإن تعاليم يعقوب تظل شهادة أساسية على الدعوة الإسلامية المبكرة. ومع ذلك، فإن تأريخ الإجماع المخصص لهذا المسلك الاعتدالي المسيحي، سواء أكان كلياً أم جزئياً، هو مبكر جداً - وهو استنتج يؤكد الشكوك حول منتصف القرن السابع التي عبر عنها بول سيبك لأول مرة، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة جذرياً.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظة الثانية تقود المؤرخ إلى المشكلة الدووية، المتمثلة في تنقيح تأريخ تعاليم يعقوب وإلغاء الإجماع القديم حول تكوينها المبكر. وبمجرد ترسيخ هذا الإجماع؛ قد يكون من الصعب نقضه. وكما لاحظ العلماء السابقون، فإن احتمال التأريخ المتأخر جداً لتعاليم يعقوب ينطوي على إشكالية؛ بالنظر للسمات الداخلية للنص. وهناك الكثير في النص الغني بالتفاصيل التاريخية؛ مما يوحي بأنه لا يمكن أن يكون قد تم تأليفه من أحداث تاريخية عظيمة حقاً. ولا يمكن إنكار أن تعاليم يعقوب ترسم حياة التجار، والتجار اليهود في أوائل القرن السابع الميلادي، ودورهم في الانتشار الواسع لاقتصاد شرق البحر الأبيض المتوسط إلى غرب وشمال إفريقيا، مع وجود حالات نادرة. وإن عالمنا، كهذا، من التجارة الواسعة دون عوائق؛ يصعب تصور أن يُصوره المؤلف بشكلٍ مقنع خلال العام ٦٩٠م^(١). ومع ذلك، فإن هذا النوع من الحجج حول العصور القديمة للنص لا يحتاج إلا إلى حجة واحدة، حتى الآن. وقد أعرب هويلاند عن قلقه من أن تعاليم يعقوب: "بعد عقد أو نحو ذلك من [التمديد القسري ليهود قرطاج]؛ تجعلها غير ذات صلة، ولا يمكن تفسيرها"^(٢)، ولكنه بالتأكيد يُبالغ في تقدير القضية هنا.

هل لدينا أدلة كافية لاقتراح تأريخ جديد لاحتق لتعاليم يعقوب؟ أود أن أقترح بأن لدينا. لقد أعلنت تعاليم يعقوب بأن اليهود، الذين تخلى عنهم الروح القدس، "تم دوسهم

(١) مايكل ماكورميك، ٢٠٠١، ص ١٠٦-١٠٨؛ وكريستوفر ويكهام، ميرات روما، Wickham, Chris, *The Inheritance of Rome*, 224-225.

(٢) هويلاند، *Seeing Islam as Others Saw It*, 59. "في عيون الآخرين".

بالأقدام من قبل الأمم لمدة ٦٤٠ عامًا^(١). يبدو أن هذا المقطع يكشف، عن غير قصد، تاريخ تكوين المدونة؛ لأنه يُفهر رقمًا من شأنه، بحسب السنوات التي انقضت على الصلب، أن يُنتج تاريخًا في وقتٍ من العام ٦٧٠ م^(٢). إن التاريخ المعقول لتكوين المدونة، بالنظر إلى أن تعاليم يعقوب لا تُظهر ظلاً لإدراك أن المسلمين قد أخذوا قرطاج؛ فمن المحتمل أن مرورها بمُحمَّد يسبق العام ٦٩٠ م، وبالتأكيد غزو حسان بن النعمان لقرطاج لصالح الأمويين في الفترة ٦٩٥-٦٩٦ م. ولا تُظهر الرسالة، على وجه الخصوص، أي معرفة بالتدمير الكامل لقرطاج من قبل القوات الأموية^(٣). قبل العام ٦٩٠ م، كانت المجتمعات اليهودية في قرطاج لا تزال تعيش تحت السيطرة البيزنطية، وهي، بلا شك، على دراية بالأحداث الأخيرة في فلسطين من خلال اتصالاتهم في المنطقة وعبر اللاجئين؛ كما يتجلى في تصوير تعاليم يعقوب لمحنة يعقوب والمراسلات بين جوستنس وأخيه إبراهيم. ويبدو أن محتويات تعاليم يعقوب تُشير إلى أن مؤلفها كان يخشى أن يكون يهود قرطاج، للمعمدين

(١) دافرون وديروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 100-101 (i-22).

(٢) راجع. المرجع السابق، ص ١٤٦-١٤٧ (ii. 6). حيث يُعلن يعقوب، "نحن [اليهود] أساءنا فعلاً للمسيح بكفرتنا لمدة ستمائة عام." ويُشير هويلاند نفسه إلى هذه المقاطع، لكنه يتجاهل أهميتها في تعاليم يعقوب، حيث يكتب، "نظراً لأن هذه الإحصائيات يتم تقديمها، عادةً، في شكل رقم دائري، ويتم تحديثها، غالباً، من قبل الناسخين؛ فلا يمكن أن تكون سوى دليل تقريبي لتاريخ النص" (هويلاند، الإسلام في عيون الآخرين، 58; Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*), ويُظهر هذا التاريخ في مسلكٍ جدليٍّ مُماثلٍ لمعاد اليهودية، خمسة وعشرون سؤالاً في احتقار اليهود، ومن المحتمل أن تكون مُؤلفة في منتصف القرن السابع الميلادي، حيث تبدأ بداية ستة قرون من إذلال اليهود، أيضاً، بصلب المسيح في عام ٣٠، كما هو معتاد في الأدب البيزنطي للنهوض لليهودية؛ وانظر: بيتر ويليم فان دير هورست، "خمسة وعشرون سؤالاً لاحتقار اليهود: وثيقة بيزنطية لمعادية لليهود من القرن السابع"، Van der Horst, Pieter W., "Twenty-Five Questions to Corner the Jews: A Byzantine Anti-Jewish Document from the Seventh Century.", 291-292. (7, 11).

(٣) حول هذه الأحداث، انظر: كايجي، التوسع الإسلامي والانهيار البيزنطي في شمال إفريقيا، Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, 247-256; وعن الأدلة الأثرية على كسوف قرطاج بعد الفتوحات الإسلامية؛ انظر: كوريساندي فينيوك، "من أفريقيا إلى إفريقيا: الاستيطان والمجتمع في شمال إفريقيا في العصور الوسطى المبكرة (650-800)." Fenwick, Corisande. 2013. "From Africa to Ifriqiya: Settlement and Society in Early Medieval North Africa (650-800)." *Al-Masāq* 25: 16 et passim.

فترًا، غير مواليين؛ وبالتالي يميلون إلى التعاون مع، أو ربما حتى الانضمام، إلى القوات الأموية، التي تسير غربًا إلى خارج مصر. علاوة على ذلك، يهدف الكتاب، بوضوح، من ناحية، إلى دحض الموقف الذي عبر عنه بحماس أمثال ماكسيموس، الذي ذهب إلى أن التعميد القسري لليهود كان باطلاً، ومن ناحية أخرى، لإقناع يهود قرطاج للمعدين بالبقاء على ولائهم للعقيدة المسيحية الذي عُمدوا إليها، وبالتالي، رفض الدعوة من النبي العربي الذي يُعلن أن مجيء المسيح قد اقترب^(١).

وربما يكون من المهم، أيضًا، أن أول نصي غير مسلم، إلى جانب تعاليم يعقوب، يتحدث عن تَحْمِيلِ كرسول، وإن كان كاذبًا، يعود إلى حوالي ٦٩٠-٧٠٠م. وهذه الرؤيا السريانية المعروفة باسم إنجيل الرسل الاثني عشر، والتي تحدث، أيضًا، عن تَحْمِيلِ كَمَحَارِبٍ وَنَبِي (كاذب). فبالنسبة لمؤلف سفر الرؤيا السرياني، هذا، فإن تَحْمِيلًا هو مجرد "رجل حرب (حَكَمَ مَحَارِبَهُمْ)"، ويُسمونه نَبِيًا (حَكَمَ)^(٢). إن المضمون المروع لتعاليم يعقوب شديد النبرة، بشكل خاص، حيث وُصِفَ الإمبراطورية الرومانية بأنها "مهزومة، ومُدمرة، ومُطاحَة"، وهي عملية يُنظر إليها على أنها بدأت مع الإطاحة بالإمبراطور موريس Maurice من قبل فوكاس Phocas في 602م. بالإضافة إلى ذلك، فإن صاحب كتاب تعاليم يعقوب مقتنع بأن معاصره قد يكونون، بالفعل، شهداء على أفعال الإمبراطورية الزومائية - التي تم تحديدها مع المملكة الرابعة (والأخيرة) من رؤية دانيال للنبي التوراتي للممالك الأربع، التي تسبق يوم القيامة - ويُحذر، على وجه السرعة، معاصره من أنهم يقفون في ذروة مخطط دانيال للتاريخ، الذي يسبق عودة المسيح^(٣). وكما يقول جوستس،

(١) بوديغنون، "وقت المعمودية المقدسة لم يكن بعد"، Boudignon, "Le temps du saint baptême n'est pas encore venu", 251ff.

(٢) جيمس رندل هاريس، إنجيل الرسل الاثني عشر مع رؤى كل واحد منهم، Harris, J. Rendel, *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them*, 18 (Syr.). يدعو المورخ الأرمني سيبيوس (خلال عام ٦٦٠، تقريبًا) تَحْمِيلًا بـ "الناجر" و"للعلم"، ولا يدعو بالنبي: روبرت ديليو. تومسون وجيمس دوجلاس هوارد جوستون، التاريخ الأرمني للنسب إلى سيبيوس، Thomson, Robert W., and James Howard-Johnston, *The Armenian History*, Attributed to Sebeos, chap. 42, 1: 95-96.

(٣) راجع: أليكسي سيفرتسيف، اليهودية والأيدولوجية الإمبراطورية في أواخر العصور القديمة، Sivertsev, راجع: أليكسي سيفرتسيف، اليهودية والأيدولوجية الإمبراطورية في أواخر العصور القديمة، Alexei M., *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, 18-19; وستيفن شومير،

معتقاً بخوفه ليعقوب: "وإذا حدثت (النهاية)، فقد أخطأنا نحن [اليهود] بعدم قبولنا للمسيح الذي جاء، بالفعل؛ لأنه كان قبل دمار الوحش الرابع وتصفيته، ومن القرون العشرة، يأتي الممسوح باسم الرب الآتي من نسل عيسى الرب الإله^(١).

وعلى الرغم من أن النتائج المعروضة، هنا، فمن المحتمل أن تؤدي إلى تقويض أقدم تأريخ تم تقديمه حتى الآن للنص - أي منذ عام ٦٣٤-٦٤٧ م - إلا أنه ينبغي احترام تعاليم يعقوب باعتبارها واحدة من أقدم الشهادات غير العريئة وغير الإسلامية للإيمان بنبوة مُحمَّد، وأهمية هذا الاعتقاد للفتوحات الجارية باسم رسالته. وبغض النظر عن التأريخ الحقيقي للنص؛ فإن المخاوف بشأن النبي للمسلم، التي تُعبر عنها تعاليم يعقوب، تظل لا تزال قائمة: وتحذف تعاليم يعقوب إلى حدّ كل الآمال اليهودية في أن يكون مُحمَّد نوعاً من الرواد المسيحيين، وهو يجسده الدور الذي قام به في نهاية القرن الثامن اليهودي كتاب *أسرار الحاخام سيمون بن يوهاي The Secrets of Rabbi Shim'on bar Yohai*، وللمحركات اليهودية للمسيحية في الشرق الأدنى في القرن الثامن^(٢). إن المعنى الضمني لمقطع تعاليم يعقوب على نبي المسلمين واضح: العقيدة المسيحية ومسيحها يُقدّمان للبشرية مفاتيح الجنة - ومن المؤكد، أنه لا يمكن لأي نبي عربي مبتدئ أن يطالب بها - وسيتم تبرير علم الأمور

"لقد حان عهد الله": علم الأخرويات والإمبراطورية في أواخر العصور القديمة والإسلام

الشُّكر. "Shoemaker, Stephen J, "The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam.", 539-541.

(١) داغرون ودبروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII e siècle.", 172-173 (iii-12).

(٢) جون سي ريفيس، المسارات في نهاية العالم في الشرق الأدنى، Reeves, John C. 2005. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 79-80n20; وشوميك، وفاة نبي، Shoemaker, *The Death of a Prophet*, 27ff. وهو تأريخ يُكرّر لا يمرّ له من وجهة نظري. ويتحدث نظري. بوضوح، عن الأحداث ٦٣٥-٦٤٥ م، وبداية الفتوحات الإسلامية إلى الثورة العباسية عام ١٣٢ هـ/٧٥٠ م، لذلك لا اعتبر هذا التاريخ الشُّكر أمراً يمكن الدفاع عنه. وفي جميع الاحتمالات، يعود تأريخ نهاية العالم اليهودي إلى الفترة التي تلت صعود العباسيين. ومن وجهة نظري، يجب قراءة النص في ضوء الالفاظ اليهودية والمحركات المسيحية في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي. وحول المحركات اليهودية في الفترة الإسلامية الشُّكر، التي اعترفت بمُحمَّد كنبي ورأى مسيحاً؛ انظر: أنتوني، "من كان راعي دمشق؟"، Anthony, "Who Was the Shepherd of Damascus?"

الأخروية المسيحية؛ على الرغم من كل المؤشرات على عكس ذلك في أعقاب الانسحاب البيزنطي من فلسطين والاختيار الوشيك للإمبراطورية الرومانية^(١).

ولعل الأهم من ذلك، هو أن ملامح هذا الجدل تسمح باستنتاجات قوية حول ما آمن به تَحَدُّد وأتباعه الأوائل، أيضًا. وتشهد تعاليم يعقوب، رغم ذلك، أنه بالنسبة لأولئك الذين اعتنقوا تعاليم يعقوب الجديدة ورؤيتها السياسية؛ لم يكن هذا النبي الجديد مجرد منافس سياسي متمرّد مع أومهم من العظمة الإمبراطورية، ولم يكن توسع قومه مجرد استيلاء جشع على بلاد الشام من قبل موجة عرقية من المسلمين اللصوص. بل بالأحرى، كانت رسالة هذا النبي تُفصح عن إمبراطورية الله الحقيقية الأخروية. وعلى حد تعبير شاعر المدح الأموي جرير (المتوفى ١١٠هـ/٧٢٨م)، "لقد ورثنا الله [أبناء إسماعيل] المجد والسلطان الأبدي"^(٢). وخلافًا للإمبراطورية الرومانية، تم إقناع أتباع تَحَدُّد بأن الهيمنة الإسلامية الجديدة منيعة، وستنتشر بلا عوائق، مُحملة في صدرها مفاتيح الجنة لكل من وضعوا آمالهم فيها. وكانت وجهة النظر هذه هي أن هذه المقاطع من تعاليم يعقوب تهدف إلى دحضها، وفي أثناء ذلك، قُدمت واحدة من أكثر صور الدعوة الإسلامية وضوحًا وإقناعًا في القرن السابع الميلادي. إن هذا الوصف لدعوة تَحَدُّد المُبَكِّرة ومجتمعه يُفاجئنا اليوم؛ لأنه غريب نوعًا ما عن العصور القديمة، ولكن معظم تفاصيلها يتردّد صداها، إلى حد كبير، مع المعتقدات التي يمكن للمرء أن يُجددها في القرآن والحديث النبوي، وينبغي أن يُطمئننا إلى أنها، أيضًا، أصليّة تاريخيًا.

(١) راجع: سبيك، مساهمات في موضوع العداوة البيزنطية لليهود، *Speck, Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, 406; وغريتر رينينك، "يرقل، الإسكندر الجديد: نبوءات نهاية العالم في عهد يرقل"، *Reinink, Gerrit, "Heraclius, the New Alexander: Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius"*, 93.

(٢) أبو عبيدة، *التفاضل*، بناية: ييفان، ٩٩٤، ٢٨. ١، فأورثنا عزًا ومُلْكًا معمرًا (رقم ١٠٤).

مُحَمَّد التاجر

هناك القليل من الحقائق المزعومة عن الشخصية التاريخية لمُحَمَّد أصبحت تُعتبر بديهية، مثل الادعاء على أنه كان يكسب رزقه بالتجارة قبل تلقي دعوته إلى النبوة والشروع في رسالته النبوية. وفي الروايات الحديثة، أصبح هذا الادعاء متداخلاً، إلى حد كبير، في الافتراضات حول من كانت الشخصية التاريخية لمُحَمَّد، حتى أنه من النادر، الآن، أن نرى المؤرخين يتساءلون عن مصدر هذا الادعاء أو، في هذا الصدد، ما إذا كان صحيحاً بالفعل. وبالنسبة للدراسات الحديثة المبكرة في الغرب، يبدو أن صورة مُحَمَّد كساجر قد اكتسبت موطئ قدم راسخ، لأول مرة، في عام ١٦٥٠م، عندما نشر إدوارد بوكوك Edward Pococke، عالم اللغة العربية في أكسفورد، ترجمته اللاتينية المؤثرة للتاريخ العربي للأقف السرياني الأرثوذكسي ابن العبري (١٢٢٦-١٢٨٦م). بيد أن صورة مُحَمَّد كساجر لها جذور أعمق بكثير في الماضي من ذلك، سواءً نظر المرء إلى أوروبا أو الشرق الأدنى^(١).

(١) هارتموت بوبزين، مُحَمَّد، Munich: C.H. Beck, 32-34. Bobzin, Hartmut. 2000. *Mohammed*. وُشير الروايات الأوروبية في العصور الوسطى إلى مُحَمَّد، بشكل لا لبس فيه، على أنه تاجر، على الأقل، منذ تاريخ الكنيسة لوهغو فلوري، والذي اكتمل حوالي ١١٠٩-١١١٠م؛ وانظر: ميشيلينا دي سيزار، الصورة التاريخية الزائفة للنبي مُحَمَّد في الأدب اللاتيني في العصور الوسطى: مرجع، Di Cesare, Michelina, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, 3-4, 72. كما لعبت مهنة كساجر دوراً رئيساً في تصوير مُحَمَّد في كتاب *الأسطورة الشعبية* *Legenda aurea* للمشهور على نطاق واسع، والذي قام بتجميعه يعقوب دي فراغسي، لسير القديسين في القرن الثالث عشر. وأقدم حياة لاتينية معروفة لمُحَمَّد هي كتاب قصة مُحَمَّد *Storia de Mahometh*، والتي يبدو أنها تعود إلى منتصف القرن الثامن الميلادي/منتصف القرن التاسع الميلادي. والواقع أن القصة التي من المرجح أنها تستنسخ جدول التاريخ البيزنطي، تزعم، بالفعل، أن نبي الساسانيين كان "مختصاً شهواتاً، سافر في رحلة أعمال تجارية، وبدأ، بلا كلل، لحضور تجمعات المسيحيين" (كينيث باكستر وولف، "أقدم حياة لاتينية لمُحَمَّد"، Wolf, Kenneth Baxter, "Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad.", 15; وانظر: جونا بيانشي، "حياة مُحَمَّد" في أولوجيوس بقرطبة: بعض الأدلة على انتقال

يبحث هذا الفصل في الأساس الذي يُمكن المؤرخين المعاصرين أن يزعموا، بالفعل، أن مُحمَّدًا كان تاجرًا، كما ويعيد النظر في ميراث الإثبات لتأكيد ذلك. وتُبين أن الإجابة كانت مفاجئة إلى حدٍ ما.

إن التأكيد على أن مُحمَّدًا كان تاجرًا هي أحد أقدم الادعاءات التاريخية التي تشهد على حياته. فهذا الادعاء مُبكر جدًا، وفي الواقع، حتى أن الدليل عليه يسبق ظهور المُصنَّفات الحديثة أو تراث السيرة والمغازي كُصنَّفاتٍ تراثيةٍ مستقلةٍ. وبعبارةٍ أخرى، لا تحتاج حقيقة التأكيد ذاتها إلى الاعتماد على الروايات التاريخية والنبوءة، العريضة الإسلامية، أصلًا. وفي الواقع، يُعتبر احتلال مُحمَّد كاجرٍ من بين المزايم القليلة عن حياته، التي يمكن التأكيد منها، بالاعتماد على مجرد أقدم المصادر المتاحة، ودون اللجوء إلى المصادر العريضة الأولى. مصدران من أوائل مصادرنا، التي وصفتنا مُحمَّد بأنه شخصٌ تاريخيٌّ، هما، أيضًا، من أوائل المصادر التي تشهد على أنه كان تاجرًا. ويمكن تأريخ كليهما، بشكلٍ آمنٍ، إلى القرن السابع الميلادي.

أقدم تصورات مُحمَّد كتاجرٍ

من هذين المصدرين، أقدمهما هو سرد للفتوحات "الإسماعيلية" لمُحمَّد، والذي كتبه المؤرخ الأرمني، في القرن السابع الميلادي، والمعروف اليوم باسم سيبيوس-Pseudo Sebeos^(١). ففي أعقاب انتصار معاوية بن أبي سُفيان على صهر مُحمَّد، غلبَ بن أبي طالب، في الحرب الأهلية الأولى (٦٥٦-٦٦١م)، يصف سيبيوس، بشكلٍ ملحوظ، حياة

الجدل اليوناني إلى الغرب اللاتيني، "The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West." 333-353.)

(١) اسم مشتق من خطأ تُبكر في التعرف لمؤلف بشخص يُدعى سيبيوس، وهو أسقفٌ أرمنيٌّ مذكورٌ في الرواية الخاصة بشرايع مجلس دفين، الصادرة عام ٦٤٥ م، وعلى الرغم من أن هوية مؤلف هذا السجل الأرمني غير معروفة؛ فالأدلة تؤكد على أن تأريخ العمل يعود إلى القرن السابع للميلاد. انظر: تومسون وهوارد-جونستون، *التاريخ الأرمني للنسب إلى سيبيوس، The Armenian History*, Thomson and Howard-Johnston, *Attributed to Sebeos*, 1: xxxiii-xxxix; *مؤرخو وتاريخ الشرق الأوسط في القرن السابع، Howard-Johnston, James, Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, 71-74.

مُحَمَّدٌ ورسالته، بالعبارات الآتية، بعد ثلاثة عقود، فقط من وفاته في عام ٦٣٢م:

وفي ذلك الوقت، كان هناك رجلٌ من أبناء إسماعيل اسمه مُحَمَّدٌ، تاجرٌ، قَدَّمَ نفسه لهم كواعظٍ يدعو للصراف المستقيم، وعلمهم أن يعرفوا إله إبراهيم؛ لأنه كان متعلماً جداً، و متمرساً في تاريخ موسى^(١). وعندما جاء الأمر من الأعلى؛ اجتمعوا جميعاً على دين واحد، وتخلوا عن طوائفهم الباطلة، واتجهوا إلى الله الحي الذي كشف نفسه لأبيهم إبراهيم. فشرع لهم مُحَمَّدٌ: أن لا يأكلوا لحم الميتة، ولا يشربوا الخمر، ولا يكذبون، ولا يزنون. وقال: "لقد أعطى الله هذه الأرض لإبراهيم ونسله من بعده إلى الأبد... والله يُدرك فيك الوعد الذي قطعه لإبراهيم ونسله، من أجلك أحب، بصدق، إله إبراهيم، فحسب. اذهب واغتنم أرضك، التي وهبها الله لأبيك إبراهيم، ولا أحد يستطيع أن يقاومك في القتال، لأن الله معك"^(٢).

وقد سَاطَ العلماء المعاصرون الضوء على جوانب مُعَيَّنَةٍ من رواية سيبوس عن الفتوحات الإسلامية المبكرة بسبب "خصوصياتها" المزعومة في مقابل روايات التاريخ العربي الإسلامي المُبكر. غير أنه كثيراً ما كانت هناك مبالغة في وجود اختلافاتٍ مزعومة بين سرد سيبوس عن دعوة مُحَمَّدٌ وقوانينه وبين سرد الفتوحات العربية المبكرة^(٣). ومن نواحٍ عديدة، فوصف سيبوس لدعوة مُحَمَّدٌ وقوانينه^(٤) وعن الفتوحات العربية المبكرة (أو الفتوحات

(١) أي التوراة، وهي أول خسة أسفارٍ من الكتاب المقدس العبري.

(٢) انظر: تومسون وهوارد جونستون، التاريخ الأرمني للنسب إلى سيبوس، Thomson and Howard-Johnston, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, chap. 42, 1: 95-96.

(٣) راجع: كرون وكوك، الما جيرون، Crone and Cook, *Hagarism*, 7-8؛ وتومسون وهوارد جونستون، التاريخ الأرمني للنسب إلى سيبوس، Thomson and Howard-Johnston, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 2: 233-240.

(٤) وصف سيبوس قوانين مُحَمَّدٌ القرآنية بقوله: "تظهر الأوامر بالتخلي عن العبادات الباطلة المناقضة لعقيدة أبيهم إبراهيم وللطائفة بموالاته في الآيات ٣٥-٤١ من سورة إبراهيم ١٢٥-١٢٩ من سورة البقرة ٢، والآية ٥٥ من سورة النور ٢٤؛ وتظهر النواهي ضد أكل الميتة في الآية ١٧٣ من سورة البقرة ٢، والآية ٣ من سورة المائدة ٥، وضد شرب الخمر في الآيتين ٩٠-٩١ من سورة المائدة ٥، وضد الكذب في الآية ٣٠ من سورة الحجج ٢٢ (إلخ)، وضد الزنا في الآيتين ٢-٣ من سورة النور ٢٤، والآية ٨٦ من سورة الفرقان ٢٥. وبأن تأكيداً أكبر مما كتبه سيبوس في كتابات الراهب جون بار بينكاي (تم كتابتها حوالي ٦٨٧)، والذي يصف مُحَمَّدًا بأنه "مرشد الفاتحين" و"معلمهم"، ويتحدث عن "حاديث مُحَمَّدٌ" و"قوانينه [الناسوس]". انظر: بروك، "شمال بلاد ما بين النهرين في أواخر القرن السابع"، Brock, "North

"الإسماعيلية"، كما يسميها مؤرخنا الأرميني) هي أعجوبة في مدى توافقهما، ليس مع المخطوط العريضة للتاريخ العربي الإسلامي المبكر،^(١) ولكن أيضاً مع التفاصيل الدقيقة لإعلان القرآن والدعوة الإسلامية المبكرة^(٢). ولا ينبغي لهذه المناقشات أن تحجزنا هنا. ويكفي، للأغراض الحالية، تسليط الضوء على التأكيد الواقعي للروايات على أن مُحَمَّداً كان يكسب رزقه كساجر.

أما المصدر الآخر، من القرن السابع الميلادي، الذي يذكر مهنة مُحمَّد، فهو يعقوب الرهاوي، وهو رجل كنيسة الذي لا يُقدِّم تاريخه السرياني مجرد شهادة مُبكرة على مهنة مُحمَّد كساجر، ولكن، أيضًا، وصفًا مفصلاً، بشكلٍ مدعني، للنطاق الجغرافي لرحلاته التجارية. كان يعقوب الرهاوي شامدًا مُطلقًا على العالم الأموي، بالإضافة إلى الاضطرابات المجتمعية التي بدأت بفعل الهيمنة الجديدة للنظام السياسي الإسلامي المُبكر. وكان يعقوب مراقبًا حادًا لعصره، وقد امتلك خبرة مباشرة في التحولات الاجتماعية والدينية المهمة التي تحدث في المجتمعات المسيحية المحلية تحت رعايته. وتجمع كتاباته الموجودة، بشكل عام، بين الملاحظات الدعوية القوية لأسفُفِ أوجه تحديات زمانه ومكانه، مع معرفة متطورة، بشكلٍ مدعني، بالطقوس والمعتقدات الإسلامية. ويمكن رؤية هذه السمة، من كتاباته، بسهولة في رسائله الباقية، والتي يعود تاريخ معظمها إلى وقته كأسقف الرها (٦٨٤-٦٨٨ م)^(٦). ومع

Lowery, Joseph E, "The Prophet as Lawgiver and Legal Authority", *Mesopotamia in the Late Seventh Century*, 61; *When Christians First Met Muslims*, 82. ^{١٠٠} *عندما التقى المسيحيون بالمسلمين لأول مرة*، Penn، *When Christians First Met Muslims*، 82. وهذه التفسيرات السابقة للحدث، بصفته *مُشرِّعًا*، تنسق التصورات الإسلامية له على هذا النحو؛ لأن القرآن لا يُسميه، بشكل واضح، *مُشرِّعًا*. انظر: جوزيف إي لوري، "التي كقائم بالقانون والسلطة القانونية"، *The Prophet as Lawgiver and Legal Authority*.

(١) انظر: هولاند، ١٩٩٥؛ ورسن، ١٩٩٩، ص ٤٩-٥٢؛ وستيفن شومبكر، *نخبة العالم للإمبراطورية*: علم

Shoemaker, Stephen J., *The أخسريات الإمبراطوري في أواخر العصور القديمة والإسلام المبكر، Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, 154-158.

(٢) انظر: شون و بليام أنتوني، "السيادة الإبراهيمية، للملكية الأموية: أنواع الملك في نظام الحكم الإسلامي

Anthony, Sean W., "Abrahamic Dominion, Umayyad Kingship: Species of", *المُبَكَّر*, MulK in the Early Islamic Polity.", *وراجم: صالح*, ٢٠١٥; وشومبكر, "لقد حان عهد

Shoemaker, "The Reign of God Has Come", 539-541.. الله

(٢) انظر: روبرت هويلاند، "يعقوب الرهاوي عن الإسلام"، Hoyland, Robert G., "Jacob of Edessa on

Tannous, *The Making of the Islam. وطنوس، صنع الشرق الأوسط في العصور الوسطى، Medieval Middle East*, 439-460.

ذلك، لا يذكر يعقوب مُتَحَدِّدًا بالاسم في هذه الرسائل. وبشأن تعليقاته على مُتَحَدِّدٍ؛ ينبغي على المرء أن يلجأ إلى تاريخه الذي أكمله، على الأرجح، حوالي عام ٦٩٢م. ويُشير تاريخه، مباشرةً، إلى مُتَحَدِّدٍ، ويُصفه بأنه مؤسس السيادة الجديدة للعرب. كتب يعقوب في مشاركته للأولبياد ٣٤٩ من جدول الزمني (الموافق ٦١٧~٦١٨م تقريبًا): "يسافر مُتَحَدِّدٌ لممارسة التجارة في ولايات فلسطين، من العرب^(١)، من فينيقيا، ومن سكان صور". إن النطاق الذي وصفه يعقوب يتبع دائرة تجارية بعيدة المدى؛ تركز، في الغالب، على أسماء المقاطعات الرومانية المتأخرة، حيث جلبت الشبكات الإقليمية لشورية وفلسطين رجال القبائل العربية إلى معارضهم التجارية السنوية^(٢). ويبدو أن يعقوب يُشير، أيضًا، إلى أن تجارة مُتَحَدِّدٍ سبقت صعوده إلى السلطة؛ لأنه يُؤرخ بداية هيمنة العرب (الملكية العربية) وصعود مُتَحَدِّدٍ كأول ملك للعرب إلى العام ٦٢٢م، بعد أربع سنوات فقط. وهذا التاريخ يتماشى، بالطبع تمامًا، مع عام هجرة مُتَحَدِّدٍ من مكة إلى يثرب^(٣). وعلى الرغم من أن هذا الحدث لم يذكره يعقوب صراحةً؛ إلا أن النقوش السريانية، من عصره، تؤكد أنه من بين هذه المجتمعات المسيحية، يُؤرخ وفقًا للتاريخ المجرى -أو، كما هي عبارات الكتابة السريانية الأولى، "عصر المهاجرين" - والتي أصبحت سائدة بالفعل^(٤).

(١) يخطئ ألفريد لويس دي بيهو، للأسف، بين الكلمات السريانية *arabāy* (ܐܪܒܝܐ) و *arabāy* (ܐܪܒܝܐ) (بيهو، *أسس الإسلام*، 38-39، *Prémare, Les fondations de l'Islam*)، وبالتالي، فهو يخطئ في إشارة يعقوب إلى هذه المنطقة على أنها إشارة إلى مقاطعة بيت أربيا في بلاد ما بين النهرين. وبدلاً من ذلك؛ يُشير هذا للقطر، فحسب، إلى أن مُتَحَدِّدًا كان يتاجر في مقاطعات الجزيرة العربية. وخلالاً لادعاء بيهو؛ فإنه لا يُشير إلى أنه فعل ذلك بالقرب من نصيبين أو في أي مكانٍ من أنحاء شمال بلاد ما بين النهرين.

(٢) انظر: بينجلي، 2012. Binggeli.

(٣) انظر: إي ديليو بروكس، "القانون الزمني لجيمس الرهاوي"، Brooks, E.W., "The Chronological Canon of James of Edessa"، 306 (col. a). وانظر: أمير هاراك، *تاريخ بونتين، الجزيران الثالث والرابع*، ٤٨٨-٤٨٧م، Harrak, Amir, *The Chronicle of Buqnīn, Parts III and IV, AD 488-775*, 141-142 (trans. Harrak, 141-142).

(٤) انظر: يوسف راشب، "عصر مجهول لمصر الإسلامية: عصر ولاية للمؤمنين"، Rāgib, Yūsuf, "Un ère inconnue d'Égypte musulmane: L'ère de la juridiction des croyants"، 192. عندما التقى المسيحيون بالمسلمين لأول مرة، Penn, *When Christians First Met Muslims*, 188-190. حيث يُفضل تقديم المهاجرين كـ"هاجرين". في هذه المرحلة الشبكية، من وجهة نظري، فإن المهاجرين

وكل هذا يقودنا إلى ملاحظة ملفتة للنظر قدمها، لأول مرة، عالم اللغة العربية الفرنسي ألفريد لويز دي بريريم Alfred-Louise de Prémare: من أولى المعلومات التاريخية الملموسة عن تَحْمُد كُفِرَ أنه كان تاجرًا^(١). وبالتالي، فإن مهنة تَحْمُد بوصفه تاجرًا، بل وحتى تاجرًا أجرى تجارة عبر رقعة واسعة من الجغرافيا، ويدعو، للوهلة الأولى أنه أحد أبرز الحقائق عنه كشخصية تاريخية. ولكن من أين حصل سيوس ويعقوب الرهاوي على معلوماتهم حول مهنة تَحْمُد؟ فقط سبيوس يُلَمَح إلى إجابة محتملة. فقد زعم المؤرخ الأرميني (أو ربما مصدره) أنه استمد روايته، عن تَحْمُد ودعوته، من الأسرى الذين أخذهم الغزاة الإسماعيليون أثناء حملاتهم. وقال: "نظرًا، لأنهم كانوا هم أنفسهم شهداء عيان على هذه الأحداث؛ فقد قدموا لنا هذه الرواية"^(٢). وقد افترض أحد الباحثين، على الأقل، أن يعقوب الرهاوي اعتمد، أيضًا، على مصدر سابق، بدلًا من المخبر المعاصر، على الرغم من أنه من المستحيل

عبارة عن كتاب سريان للمهاجرين العرب، على الرغم من أنه لا يمكن إنكار أن مصطلح *comesto* بالنسبة للكتاب السريان، يقترب من "أبناء هاجر". راجع: سياستيان بروك، "الآراء السريانية للإسلام الناشئ"، 15، *"Syriac Views of Emergent Islam"*, Brock, Sebastian P., وهناك مخطوطتان سريانيتان للمهد الجديد يعودان إلى القرن السابع الميلادي؛ يحملان تاريخًا هجريًا، ويتحدثان عن السنة الثالثة والستين "للمهاجرين، أبناء إسماعيل، ابن هاجر وإبراهيم" (٦٨٢م)، والسنة الثمانين "للطيايا في عهد ملكوت البيت المرواني، في أيام... الإسماعيليين" (٦٩٩م)، على التوالي. انظر: سياستيان بروك، "استخدام الهجرة في المخطوطات السريانية: تحقيق أولي"، Brock, Sebastian P., *"The Use of Hijra in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation"*, 278, 283; *Dating in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation*, Penn, *When Christians First Met Muslims*, 77-78, 144-145. وتظهر ممارسة تأريخ بداية العصر الإسلامي منذ هجرة تَحْمُد، أيضًا، في السجل السرياني عام ٧٢٤م. انظر: مايكل بن، "الانتقال إلى ما وراء الطرس: نحو المخطوطات السريانية"، Penn, Michael, *"Moving Beyond the Palimpsest: Erasure in Syriac Manuscripts"*, 290ff. انظر: بريريم، *أسس الإسلام*, 38, *Prémare, Les fondations de l'Islam*.

(٢) انظر: تومسون وهوارد جونستون، *التاريخ الأرميني للنسوب إلى سيوس*، Thomson and Howard, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, chap. 42, 1: 102, وجود مصدر فلسطيني. ويشك هوارد جونستون في أن المصدر الفلسطيني نفسه، الذي يستخدمه سيوس، تم إثباته بشكل مستقل في التاريخ الأرميني للقرن التاسع لليوند، لكن هذا الخلاف غير مرجح بسبب حقيقة أن ليوند، على الأرجح، قد استند إلى رواية سيوس ومراجعته بدلًا من إعادة إنتاج أحد مصادره. وعلى أي حال، لم تذكر رواية ليوند أنه كان تاجرًا، وحول العلاقة بين تاريخ سيوس وليوند، انظر: تيم غرينوود، *تقييم لتاريخ ليوند*، Greenwood, Tim, *"A Reassessment of the History of Lewond"*, 133-138.

التأكيد^(١). والأهم من ذلك، هو التأكيد على أن الروايتين، وفي وقت مبكر، أوضحنا بما يكفي عدم اعتمادهما على الحديث النبوي أو تراث السير والمغازي، لأن أيًا من الكتّابين لم يلتزم بالكتابة. ومن ثم، فإن الادعاء بأن مُحَمَّدًا كان تاجرًا يبدو أنه من أقدم الحقائق التي تشهد عن حياته كشخصية تاريخية.

ومع ذلك، هل يمكن للمرء أن يعزو الانتشار المبكر لهذا التأكيد إلى شيء آخر غير الشاهد التاريخي الحقيقي؟ أحد الاحتمالات هو أن هؤلاء الكتّاب المسيحيين، الذين وصفوا مُحَمَّدًا بأنه تاجر، فعلوا ذلك تحت تأثير الصورة النمطية الشائعة المرتبطة بسكان الجزيرة العربية العريثة - ربما مستمدة من تصوير الإسماعيليين/المندنيين في سفر التكوين الآيات ٢٥-٣٦ من الأصحاح ٣٧، فللقطع التوراتي الذي يبيعه فيه إخوة يوسف لقافلة تجاري متجهين إلى مصر. وفي الواقع، عندما ينظر المرء إلى الأدلة الأيقونية من أواخر العصور القديمة؛ فإن البدو الرحل الصحراويين، في تلك الحقبة، يشيرون الصور الشعبية للمشاهد التوراتي لأسر يوسف، تمامًا، كما يُشار إلى المقيمين في الجزيرة العربية باستمرار بالاسم "الإسماعيليون"^(٢). ومع ذلك، لا ينبغي التسرع في تبني هذا التفسير: ذلك أن المؤلفين المتأخرين في علم الآثار يميلون إلى التركيز على دور الإسماعيليين في سفر التكوين كخاطفين ليوسف، وليس دورهم كتجار. ومن ثم، لَقَّت علماء الآثار المتأخرون الانتباه إلى النموذج الأصلي لأسر يوسف كنموذج لمصير الشهداء والقديسين الذين أسره الإسماعيليون، والذين تم تصويرهم ليس كتجار، بل على أنهم بدو رحل شرسون؛ تتطابق طبيعتهم مع طبيعة سلفهم العنيف إسماعيل، "حمار الصحراء الوحشي" (انظر: الشكل ٨)^(٣). علاوة على ذلك، على الرغم من أن تجارة العرب

(١) راجع: أمير هاراك، "يعقوب الرهاوي كمؤرخ"، 58، الذي افترض أن يعقوب اعتمد على مصدر سابق لهذا التأكيد على أساس أن حكمًا مدته سبع سنوات يُسب، أيضًا، إلى مُحَمَّد في تاريخ زقنون للشرق السرياني، والذي تم تدوينه في ٧٧٥ م.

(٢) انظر: كرون، "حفاة وعراة"، 2-4، Crone, "Barefoot and Naked".

(٣) انظر: غريغ رينيك، "إسماعيل، الحمار البري في الصحراء: تصنيف غامضة العالم للميثوديوس الرائف"، 342-344; Reinink, Gerrit, "Ismael, der Wildesel in der Wüste: Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius", 342-344; Fisher, Greg, and Walter Ward, "Arabs and Miracles Conversion and Raiding", 290-293; Christianity before the Sixth Century: Miracles Conversion and Raiding", 290-293; وكونستانتين كلاين، "الغزاة والمتحشرون والتهربون: تصورات البدو العرب في كتابات الروايات القلمية

في السلع الكمالية ومناطقهم التجارية كانت معروفة منذ العصور القديمة^(١)، وكان سكان الجزيرة العربية معروفين، على حد سواء، بالعديد من الحرف والمهن الأخرى، أيضًا، وكوغم تجارًا؛ لم يكن صورة نمطية ولا صورة سائدة، بشكل خاص، عن الشعوب البدوية والقبلية في الجزيرة العربية. لقد كان يُنظر إلى بعض المهن وسبل العيش على أنها خاصة بطريقتهم في الحياة كسكان في الأراضي القاحلة والواحات في الجزيرة العربية (على سبيل المثال، تَوسم الطيور، وقطع الطرق، ومرعي الجمال والأغنام)، ولكن بعضهم الآخر لم يتم تحديده جغرافيًا (على سبيل المثال، الحلاقين، والحراس، والفلاحين، والتجار، وجبة الضرائب)^(٢). إن وصف البدو العرب وسكان الواحات من قبل علماء الآثار ومؤرخي الشرق الأدنى (في الغالب ومن المرجح) على أنهم بربريون ووثنيون وخرافيون وعنيفون، ولكن نادرًا ما يكونون تجارًا^(٣). وبالتالي، يبدو أنه من المرجح أن المعلومات الموجودة في روايات سيبوس ويعقوب الرهاوي تستند إلى تقارير المخبرين الفعليين، وليست مجرد صورًا نمطية عربية للعرب.

للشأخة"، Klein, Konstantin, "Marauders, Daredevils, and Noble Savages: Perceptions of Arab Nomads in Late Antique Hagiography," 13-41.

(١) انظر: مايكل أ. ماكدونالد، *محو الأمية والمحوية في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام*، MacDonald, Michael,

C.A., *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, V 21-27 et passim.

(٢) انظر: للصدر السابق، ص ٢٨٣-٢٨٥.

(٣) انظر: سيجال، Segal 1984, 102ff.



الشكل ٨: يصور رجلاً مسلحاً بقوس وسيف وسوط يقود جملاً. لوحة فسيفسائية من القرن السادس الميلادي، موجودة في كنيسة كيانوس في عين موسى. [www.manar-al-athar.ox.ac.uk/dams/](http://www.manar-al-athar.ox.ac.uk/dams/pages/)

[/ref=51490&search=view.php](http://www.manar-al-athar.ox.ac.uk/dams/pages/%ref=51490&search=view.php)

[. &collection=2333&offset=0&order_by=field8&sort=ASC&archive=0&k](http://www.manar-al-athar.ox.ac.uk/dams/pages/%ref=51490&search=view.php&collection=2333&offset=0&order_by=field8&sort=ASC&archive=0&k)

الوصول المفتوح: www.manar-al-athar.ox.ac.uk/copyright.html. © مارينا

وايتنج/منار الآثار.

مهنة مُحَمَّد في روايات الحديث والتسير والمغازي،

ونظراً لأن سمعة مُحَمَّد كاجتر اكتسبت مكانة واسعة النطاق مثل مرحلة تاريخية في التصورات الحديثة له؛ فقد افترض العلماء، في كثير من الأحيان، أن روايات سيبوس ويعقوب الرهاوي تجد نتائج طبيعية وواضحة في كتابات الحديث والتسير والمغازي، وأن هذه الشهادات السابقة، لغیر المسلمين، تؤكد ادعاءات روايات الحديث والتسير والمغازي. ومع ذلك، تبين أن هذا الافتراض كاذب تاريخياً، مع القليل من الأسس في الأدلة النصية: فروايات الحديث المبكرة، كقاعدة عامة، لا تُصور مُحَمَّد على أنه تاجر. وبدلاً من ذلك، عندما تذكر هذه الأدبيات، صراحةً، كيف كان مُحَمَّدًا يكسب رزقه؛ يكون راعياً وليس تاجراً.

وتزرع روايات الحديث والسيرة المغازي هذه الصورة عن مُحَمَّد كراعٍ بعناية، وتُصوره على أنه يُلخص نموذج الأنبياء الإبراهيميين السابقين. ومن رواية الحديث التالي، المشهود لها على نطاق واسع، من صحيح البخاري (المُتوفى ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، مثلاً على هذا الاتجاه:

... قال ابن شهاب [الزُّهري]: حدثني أبو سلمة [بن عبد الرحمن بن عوف] فقال:

قال جابر بن عبد الله [الأنصاري]:

كنا مع رسول الله بمر الظهران نجني الكُباث، فقال: عليكم بالأسود منه، فإنه أطيب.

فسأله جابر: "أكنت ترعى الغنم؟"

أجاب: "نعم، وهل من نبي إلا ورعاها؟"^(١).

وتكثر التقارير حول هذا الموضوع في روايات الحديث النبوي. وفي رواية أخرى، تضمنها البخاري، أيضاً، في صحيحه، يقول النبي لأتباعه: "كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة"^(٢). وحتى أن النبي، في رواية في كتاب الغصب، المنسوب إلى مُحَمَّد الشيباني

(١) البخاري، الصحيح، كتاب: الأطعمة، ٣: ١١٣٨-١١٣٩ (باب الكباث)؛ وراجع: وكيع، الزهد، ١: ١٣٤٧ وابن سعد (بيروت) ١: ١٢٥، وما بعدها؛ وفتنك، التوافيق ومؤشرات التراث الإسلامي، Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 2: 272b.

(٢) البخاري، الصحيح، كتاب: الإجارة، ١: ٤١٨ (باب رعي الغنم على قراريط). ابن سعد (بيروت)، ١: ١٢٥. وأحياناً يتم إخفاء معنى القراريط بواسطة المفسرين في العصور الوسطى على أنه اسم مكان غير معروف في مكة، ولكن، من الواضح، أن الكلمة هي صيغة الجمع للقراريط، وهي كلمة عربية من الكلمة

(الْخُتُوبُ ١٨٩هـ/٨٠٤م)، يُسَمَّى صَاحِبَ عَمَلِهِ قَاتِلًا: "كُنْتُ أَرعى الْأَغْنَامَ لِعَقْبَةِ بْنِ أَبِي مَعِيْطٍ، وَمَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا اسْتَرْعَاهُ"^(١). وَكَانَ عَقْبَةُ بْنُ أَبِي مَعِيْطٍ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ الْأَثَرِيَاءِ، مِنْ بَنِي أُمَيَّةِ الْقُرَشِيِّينَ، وَقَدْ اسْتَشْهَرَ بِمَعَارَضَتِهِ الشُّبُكَةَ لِلنَّبِيِّ، وَفِي غَايَةِ عَمَرِهِ؛ قَاتَلَ ضِدَّ أَنْبَاءِ مُحَمَّدٍ فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ عَامَ ٦٢٤م. وَلَكِنْ يُعْتَقَدُ، أَيْضًا، أَنَّ عَقْبَةَ اسْتَأْجَرَ الصَّحَابِيَّ الْأَوَّلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ لِرِعَايَةِ قِطْعَانِهِ قَبْلَ وَقْتِ طَوِيلٍ مِنْ تَلْقَائِهِ مُحَمَّدَ آبَائِهِ الْأَوَّلَى. وَوَقْفًا لِمُعْظَمِ رَوَايَاتِ الْحَدِيثِ الشُّبُكَةَ، التَّقَى ابْنُ مَسْعُودٍ بِالنَّبِيِّ وَأَبِي بَكْرٍ، أَوَّلًا، وَاعْتَنَقَ رِسَالَةَ النَّبِيِّ، بَيْنَمَا كَانَ مُنْشَغَلًا بِرِعَايَةِ قِطْعَانِ عَقْبَةَ^(٢).

وَتُصْنِفُ الرِّوَايَاتُ، الْمُنْسُوبَةُ إِلَى الصَّحَابَةِ، مَزِيدًا مِنَ التَّفَاصِيلِ عَنْ زَمَنِ مُحَمَّدٍ كِرَامٍ. وَتَأْتِي هَذِهِ الرِّوَايَاتُ فِي شَكْلِ حِكَايَاتٍ عَنْ مَوْهَبَتِهِ فِي جَلْبِ جَمَالِ جَدِّهِ الضَّالَّةِ^(٣)، أَوْ فِي الرِّوَايَاتِ الَّتِي تُصَوِّرُهُ عَلَى أَنَّهُ مَجْرَدُ رَاعِي غَنَمٍ. وَبِمَكْنِ الثُّبُورِ عَلَى مِثَالِ هَذَا الْآخِرِ فِي الرِّوَايَةِ التَّالِيَةِ لِلْمُنْسُوبَةِ إِلَى الصَّحَابِيِّ عِمَارِ بْنِ يَاسِرٍ، الَّذِي رَوَى الْحِكَايَةَ لِيُبَيِّنَ مَدَى إِخْلَاصِ النَّبِيِّ فِي حِفْظِ كَلِمَتِهِ:

...الْهِثْمُ بْنُ عَدِيٍّ، عَنْ أَبِي الْيَقْظَانَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمَارِ بْنِ يَاسِرٍ، عَنْ لَوْلُؤَةَ مَوْلَاةٍ عَامِرٍ، قَالَتْ:

الْيُونَانِيَّةُ *keration*، وَهِيَ عَمَلَةٌ فُضِيَّةٌ. وَتُصَوِّرُ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ الشُّبُكَةَ التَّقْوَدَ عَلَى أَنْهَا، نَادِرًا، مَا يَسْتَعْمِلُهَا الْمَكُونُ، الَّذِي يُزْعَمُ أَنَّهُ اسْتَعْمَلَهَا لِلْعَدَنِ الْحَامِ (الَّذِي لِمُسْتَخْرَجٍ مِنَ التَّرْسِيَاتِ لِلْحَلِيَّةِ، بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ، وَمَعَ ذَلِكَ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَشْهَدُ، أَيْضًا بِوُضُوحٍ، عَلَى الدَّنَانِيرِ وَالْدِرْهَمِ) (الْآيَةُ ٧٥ مِنْ سُورَةِ الْمَائِدَةِ ٣ {الصَّوَابُ ٥، لِلْمُتَرَجِّمِ})، وَالْآيَةُ ٢٠ مِنْ سُورَةِ يُوسُفَ (١٢). رَاجِعٌ: جَيْن دَهْلِيُو هِيك، "الْعَمَلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْأَوَّلَى: إِنْقِازُ رِسَالَةِ الْحَالِ"، Heck, Gene W., "The First Islamic Currency: Mastering the Message of Money.", 105.

(١) الشَّيْبَانِيُّ، الْكَسْبُ، ص ٣٦، وَرَاجِعٌ: ابْنُ حَنْبَلٍ، الزُّعَدُ، ص ٤٦٨. إِنَّ إِسْنَادَ هَذَا النَّصِّ بِالْكَامِلِ إِلَى الشَّيْبَانِيِّ غَيْرُ وَارِدٍ (انْتَظِرْ: مَايْكِل بُونَر، "كِتَابُ الْكَسْبِ لِلْمُنْسُوبِ إِلَى الشَّيْبَانِيِّ: الْفَقْرُ وَالْفَاضِلُ وَتَدَاوُلُ الثَّرْوَةِ"، Bonner, Michael, "The *Kitāb al-kasb* Attributed to al-Shaybānī: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth.", 412-415)، وَلَكِنْ مِنْ الْمُحْتَمَلِ أَنَّ يَكُونُ جُزْءُ الْعَمَلِ، الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ هَذَا الْاِقْتِبَالُ، مُشْتَقًّا مِنْ قِسْمِ النَّصِّ لِلْمُنْسُوبِ إِلَيْهِ.

(٢) ابْنُ سَعْدٍ (بِهَرُوت) ٣: ١٥٠ وما بَعْدَهَا؛ رَاجِعٌ: "ابْنُ مَسْعُودٍ" مُوسَعَةُ الْإِسْلَامِ، Ibn "E13, s.v (S. W. Anthony). "Mas'ūd

(٣) الْفُسْوَيْقِيُّ، لِلْعَرَفَةِ، ٣: ٢٥٥، وما بَعْدَهَا؛ وَرَاجِعٌ: أَبُو زُرْعَةَ، التَّارِيخُ، ١: ١٤٤.

حدثنا عمار بن ياسر، قال: كنت ثرباً للنبي في الجاهلية، وكنت أرى غنم أهلي، ويرعى غنم أهله، فوعدني بموضع نرعى فيه غنمنا؛ فأتيته وقد سبقني إليها، وإذا هو يخلّي غنمه عن الرعي، فقلت: "يا محمد، مالك تخلّي غنمك عن الرعي؟ فقال: واعدتكم ولم أكن لأدعها ترعى حتى تأتي" (١).

تخلل صورة محمد كراع كلاً من روايات الحديث والسيرة المغازي، حيث، غالباً، ما تُوفّر مهنته كراع الخلفيّة المفترضة لعددٍ من القصص في تراث السّير والمغازي. ويمكن ملاحظة ذلك في القصة الشهيرة التي رواها ابن إسحاق (المُتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م)، حيث يدفع الله رسوله إلى فقدان وعيه لمنعه من الانضمام، عن غير قصد، إلى حفلةٍ صاخبةٍ في مكة: قبل أن يروي كيف أن الله يُخلص مُحمّداً من التسكع لمكي، والقصة تضعه بين رعاة الأغنام في مرتفعات مكة (٢). وفي روايةٍ أخرى، رواها البخاري، تُدخل النبي أثناء نزاع بين رعاة الإبل، الأكثر ثراءً، ورعاة الأغنام والماعز، الأفقر على أرضهم حول مرزبةٍ كلٍ منهم؛ فيقف مُحمّد مع الرعاة الذين يرعون قطعان الغنم والماعز، قائلاً: "بُعث موسى وهو راعي غنم، وبُعث داود وهو راعي غنم، وبُعث وأنا أرى غنم أهلي يجياد" (٣).

هذا التقرير الأخير مثير للاهتمام، بشكلٍ خاص، من حيث أنه يُشير إلى أن مُحمّداً تلقى دعوته إلى النبوة، وليس - كما تقول أشهر الروايات - على قمة جبل حراء، الذي كان منقطعاً للتأمل، ولكن بينما كان يرعى قطعان المكيين الأثرياء. ومن ثم، تُشير هذه الرواية إلى أنه كما ظهر السّلاك لموسى أثناء رعايته للأغنام في حوريب (الآية ١ من الأصحاح ٣ من سفر الخروج)، تماماً كما بارك النبي صموئيل داود أثناء رعايته لقطعان في

(١) الفاكهي، مكة، ٤: ١١.

(٢) يونس بن بكير، السّير، ص ٧٩. والطبري، التاريخ، عناية: دي خويه، ١: ١١٢٦ وراجع: روبن، عين

الناظر، Rubin, *The Eye of the Beholder*, 86-87.

(٣) البخاري، الأدب، ص ٢٩٧. وراجع: ابن المبارك، الزهد، ص ٣٣٧ والمعالي بن عمران، الزهد، ص ١٢٦٧ والطبائسي، للسند، ٢: ١٤٥٠ ويونس بن بكير، السّير، ص ١٢٤ وابن سعد (بيروت) ١: ١٢٦، وابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرنؤوط، ١٨: ٤٠٩.

بيت لحم (الآيات ١١-١٣ من الأصحاح ١٦ من سفر صموئيل الأول)؛ تلقى مُحَمَّد أمر النبوة أثناء رعايته لقطعان الأغنام في الأجياد في ضواحي مكة^(١).

وفي حين تؤكد الروايات، الواردة في المُصَنَّفَات الحديثية، أن مُحَمَّدًا كان قد كسب رزقه في يوم من الأيام كراعٍ، وحتى أنه يُقدَّم إثباتًا روائيًا لهذا التأكيد، ولا توجد بياناتٍ موازنةٍ تؤكد أنه كسب رزقه كتاجر^(٢). بل إن بعض الروايات الحديثية تصل إلى حد الإنكار القاطع بأن مُحَمَّدًا كان تاجرًا أو أنه تاجر بأي شكلٍ من الأشكال. وفي رواية في كتاب الزهد لأحمد بن حنبل (المُتَوَفَّى ٢٤١هـ/٨٥٥م) يقول النبي: بِشَكْلٍ قَاطِعٍ: "مَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ أَجْمَعَ الْمَالَ وَأَكُنْ مِنَ التَّاجِرِينَ، وَلَكِنْ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ"، (الآية: ٩٨، ٩٩ من سورة الحجر: ١٥)^(٣). وهناك رواية أخرى يُدَيِّ رَفْضًا مِثَالًا لفكرة أن مُحَمَّدًا كان تاجرًا، ولكن له إجماعات تنبؤة: "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي نَبِيًّا بِرَحْمَةٍ وَمِلْحَمَةٍ، وَلَمْ يَعْنِي تَاجِرًا وَلَا زَرْعًا، وَإِنَّ شِرَارَ هَذِهِ الْأُمَةِ الشُّجَارُ وَالزَّرَاعُونَ؛ إِلَّا مَنْ شَغَّ عَلَى دِينِهِ"^(٤). وبوجه عام، فإن الروايات الحديثية تُصوِّرُ التَّجَارَ بِعِبَارَاتٍ سَلْبِيَّةٍ وَغَيْرِ اخْلَاقِيَّةٍ وَمُسْرِفَةٍ^(٥).

إن تنوع وانتشار الروايات التي تُصوِّرُ مُحَمَّدًا على أنه راعٍ في روايات الحديث والسيرة والمغازي تُوضِّحُ مدى أهمية صورة مُحَمَّد كراعٍ، لا سيما من حيث أن رعاة الأغنام يُحْتَلَمُونَ

(١) راجع: الفسوي، المعرفة، ٣: ٢٥٩؛ والحركوشي، الشرف، ١: ٤١٩-٤٢٠؛ وأوربي، روبين، أغمر باسم ربك... 219-220، "Rubin, Uri, 'Iqra' bi-smi rabbika...". ويُشير للموقع للمسمى أجياد (معنى، الجياد)، هنا، إلى امتدادٍ من الأرض بالقرب من مكة؛ يقع غرب تلال الصفا.

(٢) القاضي عياض، الشفا، ٢: ٩٤٢، وما بعدها، ٩٩٣، ١٠٠٤، حيث ذكر عدة إهانات للنبي تستحق القتل دون فرصة للتوبة، بما في ذلك "من غصه أو عوّه برعاية الغنم"، لكنه لم يذكر شيئًا عن مُحَمَّد كتاجرٍ، ولا من طعن في ذلك.

(٣) ابن حنبل، الزهد، ص ٤٦٨؛ والشيبي، الكسب، ص ٢٨؛ وراجع: بونز، مكتاب الكسب المنسوب إلى الشيبي، "The Kitāb al-kasb Attributed to al-Shaybānī", 415. Bonner,

(٤) ابن عسّكر، دمشق، ١٤: ٣٠٢؛ وراجع: أبي نعيم، حلية الأولياء، ٤: ٧٢؛ ومرو جاكوب كيستر، "ملكية الأرض والجهاد: مناقشة بعض الروايات المُبَكِّرة"، Kister, M.J., "Land Property and Jihād: A Discussion of Some Early Traditions.", 280-281.

(٥) عبد الرزاق، المُصَنَّف، ١٠: ٢٨٧، إن التَّجَارَ هُمُ الْفَجَارُ، وللصدر السابق، ١١: ٤٥٨.

نُعْذِرُهَا لِلنَّبْوَ. وَلَكِنْ يَبْقَى السُّؤَالُ الرَّئِيسُ فِي مَسَارِ التَّحْقِيقِ هَذَا دُونَ إِجَابَةٍ: مِنْ أَيْنَ يَأْتِي التَّكْيِيدُ عَلَى أَنَّ مُحَمَّدًا كَانَ تَاجِرًا عَرَبِيًّا؟ هَلْ تُقَدِّمُ رَوَايَاتُ الْحَدِيثِ أَوْ السِّيَرِ وَالْمَغَازِي أَيْ تَصَوُّرٍ لِلنَّشِطَةِ التَّجَارِيَّةِ لِمُحَمَّدٍ؟

مُحَمَّدٌ كَتَّاجِرٌ فِي الْمَصَادِرِ الْعَرَبِيَّةِ:

أَكْثَرُ الْأَدْلَةِ الَّتِي يَتِمُّ الِاسْتِشْهَادُ بِهَا عَلَى نَشَاطِ مُحَمَّدٍ التَّجَارِي تَعْلُقُ بِعَلَاقَتِهِ بِزَوْجَتِهِ الْأُولَى، وَهِيَ نَبِيلَةٌ مِنْ قَبِيلَةِ أَسَدِ الْقُرَشِيَّةِ، تُدْعَى خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، وَالَّتِي كَانَتْ هِيَ نَفْسُهَا تَاجِرَةً ثَرِيَّةً. وَغَالِبًا مَا يُسْتَشْهَدُ بِعَلَاقَةِ مُحَمَّدٍ بِخَدِيجَةَ كَمْوَشَرِ رَئِيسٍ عَلَى مِهْنَتِهِ، وَلَكِنْ حَتَّى عِنْدَمَا تَصَوِّرُهُ رَوَايَاتُ الْحَدِيثِ أَوْ السِّيَرِ وَالْمَغَازِي عَلَى أَنَّهُ شَارِكٌ فِي أَنْشِطَةِ تِجَارَتِهِ نِيَابَةً عَنْهَا؛ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَدْبِيَّاتِ لَا تُصَوِّرُهُ، صَرَاحَةً، كَتَّاجِرٍ عَنْ طَرِيقِ التَّجَارَةِ - عَلَى الْأَقْلَى لَيْسَ بِالطَّرِيقَةِ نَفْسُهَا الْمُؤَكَّدَةِ الَّتِي تَصَوِّرُهُ كَرَاعٍ.

قَبْلَ وَقْتٍ طَوِيلٍ مِنْ زَوَاجِهَا مِنْ مُحَمَّدٍ، يُمَكِّنُ الْعَثُورُ عَلَى خَدِيجَةَ وَشَقِيقَتِهَا هَالَةَ يَبِيعَانِ الْجُلُودَ فِي أَحَدِ أَسْوَاقِ مَكَّةَ؛ وَالَّذِي يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْحَزْرَةِ^(١). وَمِنْ الْوَاضِحِ، أَيْضًا، أَنَّ خَدِيجَةَ كَانَتْ تَتَمَتَّعُ بِسَمْعَةٍ طَيِّبَةٍ، سَوَاءً لَثَرَوَتِهَا الْكَبِيرَةِ أَوْ لِتَوْطِيفِ رَجَالٍ لِلْقِيَامِ بِرَحَلَاتٍ نِيَابَةً عَنْهَا. وَلَيْسَ هُنَاكَ مَا يُشِيرُ إِلَى أَنَّهَا قَامَتْ بِمِثْلِ هَذِهِ الرَّحَلَاتِ بِنَفْسِهَا قَبْلَ زَوَاجِهَا^(٢). خَدِمَ مُحَمَّدُ خَدِيجَةَ كَوَكِيلٍ مُسْتَأْجَرٍ. وَالْمَصَادِرُ لَيْسَتْ مُتَسَقَّةً، تَمَامًا، فِي إِخْبَارِنَا بِالْأَمَاكِنِ الَّتِي يُتَاجَرُ بِهَا أَوْ كَمِّ عِدَدِ الْمَرَاتِ، وَعِنْدَمَا تَأْتِي الرِّوَايَاتُ؛ فَإِنَّهَا تُنْتِجُ قَدْرًا ضَعِيفًا مِنَ الْمَعْلُومَاتِ، إِلَى حِدٍّ مَا. جَاءَتْ رَوَايَاتُ، الَّتِي تَمَّ تَدَاوُلُهَا، بِنَاءً عَلَى مَرْوِيَّاتِ عَالِمِ الْمَدِينَةِ ابْنِ شِهَابٍ الرَّهْرِيِّ (الْمُتَوَفَّى ١٢٤هـ/٧٤٢م) عَلَى أَنَّهَا مَجْرَدُ رَحْلَةٍ وَاحِدَةٍ جَنُوبًا إِلَى تَهَامَةِ لِلتَّجَارَةِ نِيَابَةً عَنْهَا فِي السُّوقِ الْمَسْمَاةِ حَبَاشَةَ، وَهِيَ رَوَايَةٌ سَنَعُدُّ إِلَيْهَا بَعْدَ قَلِيلٍ^(٣). تَتَجَاهَلُ الرِّوَايَةُ الْمُبَكِّرَةُ لِلْعَالِمِ الْمِصْرِيِّ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ (الْمُتَوَفَّى ١٧٥هـ/٧٩١م) تَحْدِيدَ الْمَكَانِ الَّذِي سَافَرَ إِلَيْهِ مُحَمَّدُ نِيَابَةً عَنْهَا، وَلَكِنَّهُ يُقَدِّمُ تَفَاصِيلَ عَنِ الْأَجْرِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ عَنْ رَحْلَةٍ وَاحِدَةٍ، حَيْثُ ذَكَرَ

(١) ابْنُ بَكَارٍ، الْمُتَخَبَّرُ، ص ٢٨؛ وَالْفَسَوِيُّ، لِلْعَرَفَةِ، ٣: ١٥٨.

(٢) إِنْ مَدَى نَرَاهُ خَدِيجَةَ هُوَ، إِلَى حِدٍّ مَا، بَعِيدٌ أَوْ أَقْلَى عَنِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، وَلَكِنَّ التَّفَاقِيرَ الْأُسْطُورِيَّةَ تَزْعُمُ أَنَّهَا إِذَا أَصَابَهَا الْحَرُّ كَانَتْ تُحْمَلُ حَتَّى تَصْعَدَ عَلَيْهَا لَهَا فَوْقَ الْبَيْتِ، وَاسْتَنْدَتْ إِلَى سَرِيرِهَا، يَرُوحُهَا كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ جَارِيَّةً بِالْفُلُوبِ، فَكَانَتْ لَا تَمُشِي عَلَى الْأَرْضِ، وَلَكِنَّهَا تُحْمَلُ عَلَى السَّرِيرِ، رَاجِعُ: الْحَرْكُوشِيُّ، الْهَرَفُ، ١: ٤٠٨، ٤١١.

(٣) مُعَمَّرُ، الْمَغَازِي، ص ١٠-١١ (١.١.٧).

أن خديجة استأجرت مُحَمَّدًا للقيام بالرحلة مع رجلٍ آخر مستأجرٍ من قريش اسمه ميسرة، وذلك مقابل جلي صغير السن. ولقد فاقت أرباح رحلتها توقعاتها، لدرجة أنها كافأت مُحَمَّدًا بجملين صغيرين بدلاً من واحد^(١). ومرةً أخرى، لا تتعلق هذه الرواية إلا برحلةٍ واحدةٍ - لا ذكر لحياةٍ أو فترةٍ منها مشغولةٍ بالتجارة. كما أن هناك رواياتٍ أخرى معظمها جاء في مُصَنَّفَاتِ الحديث اللاحقة تُعيد إنتاج هذه المعلومات، ولكن مع وجود اختلافاتٍ طفيفةٍ في التفاصيل. وتؤكد إحدى هذه الروايات أن مُحَمَّدًا قام برحلتين للتجارة نيابةً عنها في جرش، أيضاً، في جنوب الجزيرة العربية، وليس بعيداً جنوباً من حياشة، مقابل ناقيةٍ صغيرةٍ لكل رحلة^(٢). وبعد الزواج من خديجة، يتوقع المرء أن ينخرط مُحَمَّدُ في عمليات البيع والشراء نفسها التي مارسها خديجة والتي جعلتها غنيّةً جداً؛ ولكن مثل هذه المعاملات لا ينبغي أن تنطوي على رحلاتٍ مكثفةٍ. وفي رواياتٍ أخباريةٍ عن فتح مُحَمَّدُ لمكة في ٨/٦٣٠م، وَرَدَ أن رجلاً من قبيلة مخزوم الثُرثُية، يُدعى السائب بن أبي السائب، قد أتى مُحَمَّدًا، وادعى أنه كان يتاجر بالجلد إلى جانبه. وقال: "مرحباً بأخي وشريكي، كان لا يُداري ولا يُماري"^(٣). إن للمؤرخين الأوائل لمكة، أمثال الأزرقي^(٤) (المتوفى ٨٢٥/٨٦٤م)، والفاكهي^(٥) (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي)^(٦) يضعون الجمع السكبي المملوك للسائب بن أبي السائب في بادئةٍ عشيرةٍ مخزوم، بالقرب من الأبياد، وشهد أن الهيكل كان لا يزال قائماً في مكة، خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. نظرًا لموقع منزل شريكه بالقرب من الأبياد، وهو المكان، ذاته، الذي ادعى فيه مُحَمَّدُ، في رواياتٍ أخرى أنه رعى قطعاناً لأثرياء المكيين؛ فإن الشراكة، في الواقع، تكون أكثر ارتباطاً بأيام مُحَمَّدُ كراعٍ من تلك السنوات التي كان متزوجاً فيها من خديجة.

(١) ابن بكار، للتخبط، ص ٢٤.

(٢) البيهقي، السنن، ١٢: ١١٦؛ وراجع: ابن عدي، الكامل، ٣: ١٩٩٢ وابن حبان، الثقات، ٨: ٣١٧. راجع: ابن سعد (بيروت) ١: ١٣٠، والحركوشي، ١: ٤٠٧-٤٠٨. ويمكن قراءة الاسم العربي جرش في هذه الرواية، إما باسم جرش (الواقعة في جنوب الجزيرة العربية) أو جرش، التي تقع في الروافد الشمالية للجزيرة العربية، فيما يُعرف اليوم، بدولة الأردن الحديثة. لقد اتبع القراءة التقليدية "جرش" Jurash أعلاه.

(٣) الشيباني، الكسب، ص ٣٦؛ وابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرنؤوط، ٢٤: ٢٥٨-٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٤ (٢٦٤ والطبراني، للمعجم، ٧: ١٦٥-١٦٦).

(٤) الأزرقي، مكة، ٢: ٨٩٨-٨٩٩ والفاكهي، مكة، ٣: ٣٢٦.

إن مثل هذه الروايات حول قيام مُحَمَّدٍ بالممارسات التجارية والقيام برحلاتٍ تجاريةٍ موجودةٌ بالفعل، هي روايات متناثرةٌ مبشرةٌ وليست موثقةٌ جيدًا. وبالتالي، فإن هذه الروايات، وبقدر كبيرٍ من الدقة، معقدةٌ، حتى الآن. ومع ذلك، فإن الروايتين التي نقلهما العالمان ابن شهاب الزُّهريّ (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م) وابن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م) يمكن أن تكون مُؤرّخةً بشكلٍ آمنٍ، إلى حدٍّ ما، وتتعلق ببعضها بعضًا بطرقٍ مفيدةٍ تُتيح للمؤرخين المعاصرين اكتساب نظرةٍ ثاقبةٍ حول كيفية تطور روايات رحلات مُحَمَّدٍ التجارية بمرور الوقت. ولا تذكر الروايات المنقولة على لسان العالم السابق، ابن شهاب الزُّهريّ، سوى رحلتين تجاريتين، تم القيام بهما خلال حياة مُحَمَّدٍ. بدأ مُحَمَّدُ الأول في شبابه، إلى جانب عمه وولي أمره أبو طالب، الذي انطلق لممارسة التجارة في سُورَة (الشام). ولكن وفقًا لقصة الزُّهريّ، لم يصل مُحَمَّدُ وعمه إلى وجهتهما، كما كان مخططًا لها في الأصل. فقد التقى حاخام بأبي طالب في واحة تيماء في شمال الجزيرة العربية، وبعد الاعتراف بِمُحَمَّدٍ كَنَسِيٍّ مستقبليٍّ؛ حذر عمه من أن مُحَمَّدًا سيقتل، بالتأكيد، إذا استمرّا في رحلتهم إلى سُورَة، وحشه على العودة مباشرةً إلى مكة مع ابن أخيه. واستجاب أبو طالب لتحذير الحاخام، وسرعان ما عاد إلى مكة^(١). أما الرحلة الأخيرة، فكانت، بحسب الزُّهريّ، بعد أن عينت خديجة مُحَمَّدًا وكيلًا لها. وسافرت هذه الرحلة الأخيرة مع وكيلٍ مستأجرٍ آخر جنوبًا إلى حباشة، وهو سوقٌ في تِهامَة، حيث حقق نجاحًا كبيرًا أثناء إدارة الأعمال نيابةً عنها. وقد أثار الربح الذي كسبه وصدقه إعجاب سيدته، التي قررت الزواج منه بعد ذلك بوقتٍ قصيرٍ، بالرغم من فقره^(٢). ويقدم الزُّهريّ روايتين شحيحتين في التفاصيل، ومقتضبتين في السرد، وهما لا تنقلان، كحكاياتٍ، معنى أن مُحَمَّدًا كان رجلًا، غالبًا، ما يكسب رزقه من التجارة، ناهيك عن أنه كان تاجرًا رائدًا وسافر كثيرًا. وتفترض هاتين الروايتين المُبكرتين، أيضًا، أن مُحَمَّدًا لم يترك، أبدًا، الحدود الجغرافية للجزيرة العربية.

(١) مُعمر، للغازي، ص ٨-٩ (١٠١٠). راجع: الذهبي، التاريخ، ١: ٥٠٥ (حيث يُقال إن التهديد من اليهود).

(٢) مُعمر، للغازي، ص ١٠-١١ (١٠١٧)، وابن بكار، للتخبط، ص ٢٥ والطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١١٢٩ والبیهقي، دلائل النبوة، ٢: ٦٨.

ويتبع ابن إسحاق، أحد تلاميذ الزُّهريِّ البارزين، للمخطط الأساسي لسرد رحلتين قام بهما النبي قبل دعوته إلى النبوة: الأولى مع عمه أبي طالب، والأخيرة في خدمة زوجته المستقبلية خديجة. ومع ذلك، تختلف الأحداث، تمامًا، من حيث النطاق والأهمية. فروايات ابن إسحاق، عن هاتين المسيرتين، تُمثل تحولًا جليًّا عميقًا. فقد تحيل هاتين الرحلتين وأعاد سردهما على أنهما روايتين أكثر فخامة، والتي تلعبان دورًا أكبر، بشكلٍ متزايدٍ، في صياغة علم النبوة الإسلامية المبكرة. وفي هذا الصدد، تُعتبر روايات ابن إسحاق أكثر أهميةً بكثير. وكما هو الحال في رواية الزُّهريِّ، فإن الرحلة الأولى تحدث، أيضًا، في فترة شباب مُحَمَّدٍ ومعه عمه أبو طالب، ولكن في رواية ابن إسحاق، فإن أبا طالب لم يُقابل حاخام تيماء، ولم يمنع من السفر خارج الجزيرة العربية. وبدلًا من ذلك، أخذ ابن أخيه الشاب مُحَمَّدٌ إلى نقطةٍ تجاريةٍ في بَصْرَى في سُورِيَّة، حيث تُقابل قافلتهُم راهبًا مسيحيًا يُدعى بُحْرا. ومن صومعته، يتجسس بحيرا قافلة أبي طالب من بعيدٍ بلا مبالاةٍ معنادةٍ حتى يلاحظ الشاب مُحَمَّدًا في القافلة، ويُلقِي نظرةً خاطفةً على مشهدهٍ مذهلٍ: سحابةٍ تتبع الصبي الصغير، وتحميه من حرارة الشمس أينما كان. وبعد توقف القافلة عند شجرةٍ قريبةٍ من صومعة الراهب؛ تستقر السحابة فوق الشجرة ويستريح الصبي تحت ظلها. وحرصًا على مقابلة الصبي، يقوم بحيرا بصنع وليمةٍ للتجار العرب كخدعةٍ للتحدث مع الصبي ورؤيته عن قرب. وفي نهاية المطاف، يكشف الراهب أنه يمتلك علامات جسديةٍ لنبيٍّ؛ الذي يتطابق وصفه مع نبوءة نص (الكتاب) الذي انتقل من شيخٍ إلى شيخٍ في الصومعة، والذي درسه الراهب لسنوات. وبعد أن أدرك بحيرا مصير الشاب؛ يُحذِر أبا طالب، ويطلب منه العودة مباشرةً إلى مكة قبل أن يُقتل اليهودُ الصبي. يستجيب أبو طالب للتحذير، كما في حكاية الزُّهريِّ، ويعود إلى مكة مع مُحَمَّدٍ. ومن بين جميع الاسترداد الرئيسة لمغازي ابن إسحاق الباقية على قيد الحياة، فإن كتاب يونس بن بُكير (المُتوفى ١٩٩هـ/٨١٥م) يُقدم الرواية الأكثر اكتمالًا، وتُختتم بثلاث قصائدٍ عن الحدث المنسوب لأبي طالب، والتي تحذفها عملية الاسترداد الأخرى^(١). وبخلاف ذلك، تتلاقى الروايات الثلاثة الرئيسة للسرد في معظم تفاصيل القصة^(٢). فقد أدرج

(١) يونس بن بُكير، السمر، ص ٧٦-٧٨.

(٢) ابن هشام، السيرة، ١: ١٨٠-١٨٢؛ ويونس بن بُكير، السمر، ص ٧٣-٧٨؛ والطبري، التاريخ، بعناية: دي غوييه، ١: ١١٢٣-١١٢٥.

ابن إسحاق، بوضوح، الكتاب المقدس في قصة الزُّهْرِيِّ الأصلية، ونمذجة قصة بحيرا الموسعة بإشارة نبوة الشاب مُحَمَّد، وذلك على القصة التوراتية بمباركة النبي صموئيل لداود كملك جديد لإسرائيل (الآيات ١٢-١٥ من الأصحاح ١٦ من سفر صموئيل الأول)^(١). هذا التطور يُجسّد ميل ابن إسحاق إلى التوسع في الزخم النبوي وراء روايات الزُّهْرِيِّ.

وكما هو الحال في رواية الزُّهْرِيِّ لرحلة مُحَمَّد التجارية الأخيرة، يقوم ابن إسحاق، أيضاً، بالرحلة الاخيرة، في تحفيز زوجته المستقبلية خديجة، ولكن بتغير الملامح الرئيسة، التي تُشير مرة أخرى إلى تحول مهم في الأجيال. فيُضيف ابن إسحاق اسم ميسرة، رفيق سفر مُحَمَّد، الذي لم يعد رجلاً آخرًا من قريش، ويبدو ظاهرياً مثل مُحَمَّد، كما في رواية الزُّهْرِيِّ، ولكنه أصبح الآن عبداً لخديجة (عُلام). ولا يسافر الرجلان جنوباً إلى حياشة، بل إلى سُورَة، وتعد خديجة، الآن، بدفع أجر لِمُحَمَّد، "يزيد عما أعطته لأي من التجار الآخرين" في عملهم. وبمجرد وصول الرجلين إلى سُورَة؛ تتكشف حكاية مماثلة، كما ورد أعلاه: يرى زاهب مُحَمَّداً جالساً تحت ظل شجرة، ويُخبر ميسرة أنه "لم ينزل تحت هذه الشجرة إلا نبي". وفي رحلة عودة القافلة، يرى ميسرة ملاكين يحميان مُحَمَّداً من حرارة أشعة الشمس الشديدة. وإن رواية ميسرة عن هذه الأحداث إلى خديجة يدفعها إلى اقتراح الزواج من مُحَمَّداً.

وعلى الرغم من الاعتماد، جزئياً، على مخطط الزُّهْرِيِّ الأساسي؛ فإن رواية رحلة مُحَمَّد مع أبي طالب ورحلته مع ميسرة تبدو، للوهلة الأولى، أنها اختراع ابن إسحاق بالكامل^(٢). وتفتقر الروايات إلى سلاسل من المراجع (أي السند) في معظم كتاب مغازي ابن إسحاق، باستثناء واحد مهم: رواية الري للمغازي، الذي نقله سلمة بن الفضل (السُّنُوفِي بعد ١٩٠هـ/٨٠٥م). وفي رواية سلامة، يستشهد ابن إسحاق، بالفعل، بمصدر واحد، على الأقل، لروايته عن رحلات مُحَمَّد - وهي رحلته كشابٍ إلى بُسْرَى، جنباً إلى جنب، مع عمه أبي طالب، التي مهدت الطريق لقصة بحيرا المشهورة. والمراجع المذكور في قصة بحيرا في

(١) انظر: زليف ماغن، "الزخارف الداودية في سورة مُحَمَّد". Maghen, Ze'ev, "Davidic Motifs in the Biography of Muhammad.", 100-104.

(٢) يُسجل الزهير بن بكار روايةً مشابهةً عن ميسرة، بإسناد هشام بن عروة عن والده [عروة بن الزبير] ص ٢٤؛ ومع ذلك، فإن صياغة هذا الرواية تتطابق، تماماً، مع ابن إسحاق، وبالتالي، ينبغي أن تُنسب، خطأً، إلى هشام بن عروة.

رواية الريّ هو العلامة للمدني عبد الله بن أبي بكر الأنصاري (المتوفى ١٣٠هـ/٧٤٧-٧٤٨م)^(١). كان عبد الله بن أبي بكر، كما أشار جوزيف هوروفتس Josef Horovitz، مُعلِّماً مهتماً لابن إسحاق. وقد قدم عبد الله بن أبي بكر لابن إسحاق قدراً كبيراً من المواد الموجودة في مغازيه، بما في ذلك العديد من المخططات الزمنية والوثائق والشعر الذي ذكرته شخصيات بارزة في القصة^(٢). ولذلك قد يكون العالم للمدني مصدر ابن إسحاق لقصة بحير^(٣).

أصبحت قصة ابن إسحاق عن مواجهات مُحمَّد مع الرهبان، خلال رحلتيه إلى سُورِيَة، من العناصر الأساسية لروايات السير والمغازي في تكرار أو آخر. غير أن معايير نقاد الحديث كانت مفقودة إلى حد كبير، وكما هو معتاد في كتابه، يُقدم الواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، فيما بعد، رواية أكثر شمولاً من قصتي ابن إسحاق، وإن كان ذلك بأسانيد مطورة، إلى حد ما؛ تمتع اعتماده على رواية ابن إسحاق السابقة^(٤). اعتبرت القصة أنها تحمل سلسلة من المراجع الصحيحة (الأسانيد) في نظر علماء الحديث: رواية قام بنقلها أبو نوح عبد الرحمن بن غزوان (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، الذي يروي قصة رحلة الشاب مُحمَّد مع أبي طالب إلى بَصْرَى، أيضاً. ولكن الغريب أن هذه الرواية تُصور، أيضاً،

(١) الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١١٢٣.

(٢) انظر: جوزيف هوروفتس، أقدم السير المُؤنَّبة للنبِيِّ ومُؤلفيها، Horovitz, Josef, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 44، الذي يلاحظ ولع عالم المدينة بالسير. وفي قراءة يونس بن بكير لقصة بَصْرَى (مُفرَّدة) ثلاث قصائد منسوبة لأبي طالب، تتبع مباشرة بعد السرد. وعلى الرغم من أن اسم عبد الله بن أبي بكر لم يُذكر في كتابه المُنفَّح؛ إلا أنه من المتصور أن هذه القصائد تحمل بصمة تأثيره. ووفقاً لابن النديم (المُفهرست، ٢: ٨٦)، فإن ابن أخيه عبد الملك بن مُحمَّد بن أبي بكر (المتوفى ١٧٦هـ/٧٩٢-٧٩٣م) قام بتأليف كتاب للمغازي. ومع ذلك، فإن (المُخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ/١٠٧١م) يُقرِّفه، فحسب، باعتباره أحد أعيان المدينة الذين استقروا في بغداد، وحصل على منصب قاضي من قِبَل الخليفة هارون الرشيد، ويقال إنه نقل القليل من الأحاديث (المُخطيب، بغداد، ١٢: ١٥٥).

(٣) حول ميل للتفحيز اللاحقين لمواد ابن إسحاق إلى اختصار أسانيدِه؛ انظر: موتزكي وبوخوف فان دير فورث وأنثوني، تحليل التراث الإسلامي، Motzki with Boekhoff-van der Voort and Anthony, *Analysing Muslim Tradition*, 261-267; "جمع القرآن"، موتزكي، "Dating Muslim Traditions", 379.

(٤) ابن سعد (بيروت)، ١: ١٢٩-١٣١؛ والبلاذري، الأنساب، ١: (١): ٢٤٠-٢٤٣.

الرفيق الشهير أبو بكر وعبد بلال على أنهما يُرافقان أبا طالب ومُحمَّدًا إلى سُورَة، ويشهدان الأحداث العجبية التي وقعت. ومن الواضح أن هذه الرواية مشتقة من رواية ابن إسحاق، ويبدو أنه تم اختراعها من أجل دعم الحجج المؤيدة لمناقب كل من أبي بكر في مواجهة صهر مُحمَّد، عَلِيّ بن أبي طالب. وبحلول النصف الأخير من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، دخلت ثلاث روايات، على الأقل، من قصة بحرا، التي تُظهر أبو بكر في الروايات في أوائل الدولة العباسية، في العراق، حيث لعبت دورًا بارزًا في الجدل المناهض للشيعة. وكنص مؤكد، كانت الحجة التي تُعززها مثل هذه الروايات بسيطة، إلى حد ما: فقد شهد أبو بكر بشارة نبوة مُحمَّد من قبل الراهب بحرا، وبالتالي، آمن بنبوته قبل ولادة عَلِيّ بوقتٍ طويل. فكيف، إذن، يمكن للمرء أن يؤكد أن مناقب "عَلِيّ" تفوقت على مناقب أبي بكر، كما يزعم الشيعة^(١)؟ وبطبيعة الحال، كانت الرواية موضوعًا بشكلٍ واضح، تم جرحها بمفارقات تاريخية، وهي الحقيقة التي سبق أن لاحظها، بالفعل، بعض نقاد الحديث المسلمين في عصور الإسلام الوسطى. وقد رفض عالم الحديث الدمشقي الشهير الذهبي (المتوفى ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) هذا الرواية، بل كل روايات بحرا، بأسلوبه النموذجي، وعلى هذا الأسس، فحسب، كتب:

أين كان أبو بكر [في زمن رحلة مُحمَّد المزعومة مع أبي طالب]؟ كان عمره عشر سنوات فقط! كان أصغر من رسول الله بستين ونصف. وأين كان بلال في هذا الوقت؟ اشتراه أبو بكر بعد البعثة النبوية. أي عندما كان مُحمَّد في الأربعين من عمره!

(١) الترمذي، السنن، كتاب المناقب، ٢: ٩٢٧-٩٢٨ (رقم ٣٩٨٠). راجع: ابن عساکر، دمشق، ٣: ٤، وما بعدها. وكان الترمذي (المتوفى ٢٧٩هـ/٨٩٢م) أول من نقل الأحاديث بمصطلح "صحیح" وانظر: مهدي رزق الله أحمد، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، ص ١١٩-١٢٢. ويُوضح محمّدان أكينار، "التشيلات السردية لأبي بكر (ت ٦٣٤هـ/١٣٤م) في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي"، Akpinar, Mehmedcan, "Narrative Representations of Abū Bakr (d. 13/634) in the Second/Eighth Century.", 19-76. كيف أن روايات قصة بصرى، التي ظهر فيها أبو بكر، تلعب دورًا أساسيًا في المناقشات حول مزاي كل من عَلِيّ وأبي بكر. ومن خلال وضع أبي بكر في مكان بشارة الشاب مُحمَّد؛ تؤكد هذه الروايات أن أبا بكر كان يؤمن بنبوته مُحمَّد قبل ولادة عَلِيّ بوقتٍ طويل. وأقدم الشهادات على هذه الرواية مأخوذة من مُصنّفين في علم اللاهوت (الكلام)، من أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وهما كتاب التحريش، لضرار بن عمرو، والرد على الروافض، للعالم الإباضي عبد الله بن يزيد (ضرار، التحريش، ص ٥٤؛ وابن سلام، بدء الإسلام، ص ٧٢).

- وبلال لم يكن قد وُلِدَ بعداً علاوةً على ذلك، إذا كانت هناك سحابةٌ تُلقِي بظلالها على [الرسول]، فكيف يمكن تصور أن ظل الشجرة ستحول؛ لأن ظل السحابة سيظمن ظل الشجرة حيث استراح؟ كما أننا لم نر النبي يُذكر أبداً طالب بما قاله الراهب، ولا تذكره قريش له، ولا أي من هؤلاء الكبار يروي الحكاية، رغم شغفهم ودعوتهم لقصة كهذه. وإذا حدث ذلك، لكان قد أصبح مشهوراً بشكلٍ غير عادي بينهم. وأيضاً، كان سيقى عند النبي إحساسٌ من نبوته. وبالتالي، لم يكن ليشك في قدوم الوحي، لأول مرة، إليه في غار حراء. ولم يكن ليأتي إلى خديجة خوفاً على عقله، ولن يكن لينذهب إلى قمم الجبال ليلقي بنفسه إلى الأسفل. وإذا ترك الخوف على سلامة النبي انطباعاً لدى أبي طالب لدرجة أنه أعاده [إلى مكة]، فكيف يكون [لاحقاً] قانعاً بالسفر إلى سوربة للتجارة نيابةً عن خديجة^(١).

ولقد قالت باتريشيا كرون، ساخرةً، فيما يتعلق برحلات مُحَمَّد التجارية في تراث السيرة والمغازي، "ما تقدمه المصادر [العربية] هي خمسة عشر روايةً مُتخيلةً، بالقدر نفسه، لحدثٍ لم يحدث أبداً"^(٢). وحتى معايير نُعد الحديث النبوي الإسلامي في عصور الإسلام الوسطي، فيبدو أن تلك الروايات كانت تحظ بتقدير.

مُحَمَّدٌ وَالرَّاهِبُ

ولتلخيص النتائج التي توصلنا إليها، حتى الآن: فعلى الرغم من أن أقدم مصادرنا غير الإسلامية تُصور مُحَمَّدًا على أنه تاجرٌ، وكان يُتاجر في جميع أنحاء الجزيرة العربية والشام؛ إلا أن روايات الحديث والسيرة والمغازي لا تتفق، بشكلٍ عام، ويظهرانه، بشكلٍ واضح، على أنه راعٍ. والذي وفرت رعايته لقطعان مكة الوسيلة الأساسية التي كسب من خلالها رزقه قبل أن يُصبح

(١) الذهبي، التاريخ، ١: ٥٠٣-٥٠٤. ومع ذلك، يبدو أن نسخة أخرى من القصة قد تم تداولها لحل هذه المشاكل. راجع: ابن مندة، للمعرفة، ١: ٣١٤، حيث يسافرون معاً في شبابه، ويبدو أن الإسناد مكتمل. ومع ذلك، فمن المحتمل أن يكون قد تم تزويره بواسطة أحد مفسري أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، للدعوة موسى بن عبد الرحمن الصنعاني، الذي اشتهر بتزوير كتاب به العديد من الأحاديث التي تحمل سلسلة ابن عباس ← عطاء ← ابن جريج. انظر: ابن عدي، الكامل، ٦: ٢٣٤٨، وابن حجر، لسان، ٨: ٢١٠.

(٢) انظر: باتريشيا كرون، التجارة للكنية وقيام الإسلام، Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 220.

نيبًا. وتُشير المراجع المتناثرة في مواد المصادر العربية إلى أن مُحْتَمَدًا أجزى بعض التجارة حليًا، ولكن تراث السير والمغازي هي التي ذكرت أنه قام برحلاتٍ تجارية خارج الجزيرة العربية. وحتى في ذلك الوقت، فإن أول روايةٍ من تراث السير والمغازي (أي التي تُنسب بشكلٍ بديهيٍّ إلى ابن شهاب الزُّهري، المُتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م) لا تذكر سوى رحلتين قصيرتين، نسيًا، الأولى ليست أبعد من تيماء، والأخرى لا تبعد جنوبًا عن حباشة. فقط مع مغازي ابن إسحاق (المُتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م) يُواجه المرء رواياتٍ تُصور مُحْتَمَدًا على أنه يُسافر إلى بلاد الشام خارج الجزيرة العربية. وبالعودة إلى روايات سيبوس ويعقوب الرهاوي، وقيل إنه بسبب تأريخهما المُبكر، فإن تصويرهما لمُحْتَمَدٍ كتاجرٍ لا يمكن أن يتأثر بأيٍّ من روايات السيرة أو للمغازي أو الحديث، والواقع أن هذه الروايات غير الإسلامية، بشأن مهنة مُحْتَمَدٍ، في القرن السابع الميلادي هي أكثر اختلافًا مع تراث السير والمغازي مما تتفق معها.

وعلى سبيل المقارنة، تُقدم السجلات اليونانية للمؤرخ البيزنطي تيوفان Theophanes المعترف (المُتوفى ٨١٨م) مثالًا مضادًا مثيرًا للاهتمام لأقدم الروايات غير الإسلامية عن مُحْتَمَدٍ كتاجرٍ، مكتوبةً باللغتين الأرمينية والسريانية. وكما لاحظ لورانس كونراد Conrad، لأول مرة، فإن رواية تيوفان لمُحْتَمَدٍ هي أول مصدرٍ غير مسلمٍ يحمل علاماتٍ لا لبس فيها من تأثره بأقدم تراث السير والمغازي^(١). ونحن هنا لا نعتَمِدُ إلا بما كتبه تيوفان بشأن مهنة مُحْتَمَدٍ:

ولكونه معوزًا وبنيمًا؛ قرر مُحْتَمَدُ، المذكور أعلاه، أن يدخل في خدمة امرأةٍ ثريةٍ من أقاربه، تُدعى خديجة، كعاملٍ مستأجرٍ بهدف التجارة بالجمال في مصر وفلسطين. وشيئًا فشيئًا أصبح أكثر جرأةً وتعاطفًا مع تلك المرأة التي كانت أرملة، واتخذها كزوجة، واكتسب جمالها وممتلكاتها. وكلما جاء إلى فلسطين، كان يُرافق اليهود والمسيحيين، ويطلب منهم بعض النصوص المكتوبة^(٢).

(١) انظر: لورانس كونراد، "تيوفانيس والتقليد التاريخي العربي: بعض مؤشرات الانتقال بين الثقافات"، Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission.", 16-26; وراجع: ماريا كونطينو، "نيوفيلوس، "المرشح الأكثر احتمالاً؟" نحو إعادة تقييم مسألة المصدر الشرقي (المصادر الشرقية) لتيوفانيس"، Contorno, Maria, "Theophilos, "the more likely candidate"? Towards a Reappraisal of the Question of Theophanes' Oriental Source(s).", 393-395.

(٢) انظر: تيوفانيس، الكونوغرافيا، Theophanes, Chronographia.,

ومعظم التفاصيل، التي قدمها تيوفان عن زواج مُحَمَّد من خديجة، مستمدةً، مباشرةً، من تراث السِّير والمغازي بالشكل الموثَّق في مغازي ابن إسحاق. وهناك تفصيلان غريبان أضافهما تيوفان، أو مصدره، وهما أن مُحَمَّدًا كان يعمل كخادم مستأجرٍ في مصر وفلسطين، بدلًا من بصرى، وأنه اجتمع مع اليهود والمسيحيين بشأن كتبهم المقدسة.

إن هذه الاختلافات الطفيفة في رواية تيوفان ناتجة عن إعادة صياغة تراث السِّير والمغازي، وتكشف عن رؤى رابعة حول استقبالهم. وقد تُقدم رواية تيوفان نظرةً ثابتةً عن سبب إبقاء الروايات الإسلامية المبكرة، عن مُحَمَّد، مقيدةً نسبيًا، عندما يتعلق الأمر بتصويره على أنه تاجرٌ مغامرٌ سافر خارج حدود الحجاز، كما فعلت قريش المرموقة. وأولًا، وعلى الرغم من أن تيوفان يُصور مُحَمَّدًا على أنه منشغلٌ بالأعمال التجارية، فبدلًا من الإشارة إليه على أنه تاجرٌ؛ فإنه يحط من قدره على أنه مجرد "خادم مستأجرٍ" (باليونانية: *μισθωτός*)^(١). ومن ثم، وعلى خلاف معظم المؤرخين المعاصرين، فسر تيوفان، أو مصدره، علاقة مُحَمَّد بخديجة في تراث السِّير والمغازي كمؤشرٍ على استعباد مُحَمَّد، وليس كمؤشرٍ على أنه كان تاجرًا مغامرًا. وبالاعتماد على تيوفان؛ دفع المؤرخ الأرميني، في القرن العاشر، جون كاثوليكوس دراكساناكيرتش John Catholicos Draxanakertc هذا الادعاء إلى أبعد من ذلك، مُعلنًا أن مُحَمَّدًا ولد ونشأ في العبودية^(٢).

والمثير للدهشة، إلى حدٍ ما، أن وجهة النظر القائلة بأن قصة توظيف خديجة لمُحَمَّد قد أساءت إليه؛ تجده مبررًا في روايةٍ موثقةٍ في تراث السِّير والمغازي، أيضًا. ويُزعم أن الصحابي عمار بن ياسر قد غضب إذا سمع أحدهم يزعم أن خديجة قد استأجرت النبي وأرسلته في مهمات. ووفقًا لما قاله عمار، فإن جمال مُحَمَّد، وحده، كان كافيًا لإلهام خديجة

(١) وبالمثل، في الترجمة اللاتينية للقرن التاسع الميلادي لتأريخ الأحداث التي كتبها أنستاسيوس Anastasius، أمين المكتبة، مرتزةً للتجارة مع الإبل في مصر وفلسطين، *mercennarius ad negotiandum cum camelis apud Aegyptum et Palestinam*؛ وانظر: جوليان يوليس وجيسكا فايس، حياة مُحَمَّد اللاتينية في العصور الوسطى، *Medieval Latin Lives of Muhammad*, 18-19, §4.

(٢) انظر: Thomas 1986, 840.

الزواج من تَحْمَدُ وليس للأعمال التجارية أية علاقة^(١). وأما الإشارات إلى استدلال تَحْمَدُ أو الوضع اللندني، فإنها تتعارض مع المقدسات الراسخة، ويمكن أن يكون لها عواقب وخيمة^(٢).

وثانيًا، في الروايات غير الإسلامية عن مسيرة تَحْمَدُ المهنيّة، التي تعود إلى أوائل القرن التاسع الميلادي وما بعده، أصبحت رحلات تَحْمَدُ المزعومة خارج الجزيرة العربيّة بمثابة ذريعة للتفسيرات الجدليّة لكيفيّة اكتساب معرفته الدينيّة. وعلى سبيل المثال، يزعم تيوفان أن تَحْمَدُ قد تعلم الكسب المقدسة من اليهود والمسيحيين خلال رحلاته. ويظهر مثل هذا الادعاء، أيضًا، في سرد موازٍ في السجل السرياني للمؤرخ ديونيسيوس Dionysius من تل ماهري (المتوفى ٨٤٥م)، والذي ربما يكون لديه مصدرًا مشتركًا مع تيوفان. ويكتب ديونيسيوس، أنه في "شبابه [صحبته] حمله إلى مصر، بدأ تَحْمَدُ في المغادرة" من مدينته يشرب إلى فلسطين، للعمل في البيع والشراء [صحبته]، وبينما كان منخرطًا في هذا البلد، رأى الإيمان بإله واحد، وكان ذلك يُرضي عينيه^(٣).

(١) ابن بكار، المختب، ص ٢٨، ويغضب إذا قيل استأجرته وأرسلته (نقلًا عن رواية أحد علماء الحديث للكهين، معروف بن خربوذ، من أتباع الإمام الشيعي تَحْمَدُ الباقر)؛ وراجع: اليعقوبي، التاريخ، تحقيق: هوتسا، ٢٠: ٢٠.

(٢) على سبيل المثال، أبو الحسن القاسبي (المتوفى ٤٠٣هـ/١٠٤١م)، فقيه مالكي من القيروان، قضى بقتل كل من يقول عن تَحْمَدُ أنه "الحمال، يتيم أبي طالب" (القاضي عياض، الشفا، ص ٩٣٨). وفي الواقع، عام ٤٥٧-٤٦٤هـ/١٠٦٤-١٠٧٢م، حوكم ابن حاتم الطليطلي، وحُلب لقوله على تَحْمَدُ إنه يتيم. انظر: المصدر السابق، ص ٩٤٠؛ وماريا إيزابيل فييرو، "محاكمة ابن حاتم الطليطلي" (٤٥٧هـ/١٠٦٤-٤٦٤هـ/١٠٧٢م)، "Elproceso contra Ibn Hätim al- Tulaytulī (años 457/1064-464/1072)".

(٣) مفتيّن في التاريخ، Chron. 1234, 1: 227، وكان تنقيح ميخائيل السرياني لنص ديونيسيوس، كما يأتي: "ثناء تعامله مع اليهود؛ تعلم منهم الإيمان بإله واحد، ورأى أن رجال قبيلته يعمدون الحجارة والخشب وكل شيء غلطي؛ فالآنزم باعتقاد اليهود، الأمر الذي سرّه". انظر: هويلاند، تاريخ الروما، Hoyland, Theophilus of Edessa's Chronicle, 89n161. وقد حاول هويلاند ربط هذه الرواية المحددة بما يُسمى بالمصدر الشرقي، والذي يتماشى مع منجم بلاط الخليفة العباسي للمهديّ ثيوفيلوس الرهاوي (المتوفى ٧٨٥م)؛ وانظر: روبرت هويلاند، "أقدم الكتابات عن تَحْمَدُ: تقييم"، Hoyland, Robert G., "The Earliest Writings on Muhammad: An Appraisal.", 281؛ وهويلاند، تاريخ الروما، Theophilus of Edessa's Chronicle, 86-92n49. Hoyland، وإذا كان مثل هذا المصدر الشرقي، الذي ربما يكون من تأليف ثيوفيلوس، يمكن تحت هذه الرواية؛ فهو قليل التفاصيل تمامًا، ويبدو أن الكثير من التفاصيل مستمدة من ديونيسيوس؛ انظر: ولفرام برانديز، "الإسلام المبكر في التاريخ البيزنطي".

وتنشأ جدالات التأثير هذه، في نهاية المطاف، من الخطاب المضاد لأعداء مُتَحَدِّد، كما هو مسجلٌ في القرآن نفسه، حيث يتهمه خصومه بأنه لديه مُعْلَم (راجع: الآية ١٠٣ من سورة النحل ١٦؛ والآية ٥ من سورة الفرقان ٢٥)^(١)، ولكن هذا الجدل الخاص أصبح، أيضاً، حافِظاً مُبَكِّراً في الكتابات للسِّيحية عن مُتَحَدِّد طوال الفترة الفاصلة بين سيبوس ويعقوب الرهاوي من جهة، وتيوفان وديونيسيوس من تل ماهري من جهة أخرى. وفي الكتابات للسِّيحية عن مُتَحَدِّد منذ القرن الثامن الميلادي، اشتهر مُتَحَدِّد بأنه تلقى تعليماتٍ من راهب، ويُقال، أحياناً، أنه كان "أريوسياً"، ومن ثَمَّ، فهو مهروطق بريري توراتي^(٢). ويتحدث اللاهوتي لللكاني^(٣) يوحنا الدمشقي (المُتوفى بعد ٧٥٠م) عن مُتَحَدِّد، بأنه "عَرَضِي، بشكلٍ عَرَضِي، للعهد القديم والجديد"، وباعتباره رجلاً "من المفترض أنه واجه راهباً أريوسياً، وقد شكل هرطقة خاصة به"^(٤). ووفقاً للنص السرياني الشرقي، الذي يعود للقرن الثامن الميلادي، والمعروف اليوم باسم الخلاف بين العرب (الطيايا) وراهب بيت هليل، فقد علَّم مُتَحَدِّد قومه "معرفة الإله الواحد الحقيقي، وهي تعاليم تلقاها من سرجس بحراً [هناك حصة]"^(٥). إن الكلمة السريانية 'bhyr- والتي

ملاحظات حول مشاكل مصدر كرونوغرافيا تيوفانيس"، Brandes, Wolfram, "Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie: Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes", 339.

(١) أنا مدِين بفكرة الخطاب المضاد للقرآن لمهدي عزابز، الخطاب القرآني للمضاد، Azaiez, Mehdi, *Le contre-discours coranique*.

(٢) حول الأريوسية، باعتبارها "هرطقة نموذجية"؛ انظر: موريس وايلز، النموذج الأصلي جيري سي: الأريوسية عبر القرون، Wiles, Maurice, *Archetypal Geresy: Arianism through the Centuries*.
(٣) الأريوسية هي: مذهبٌ مسيحي، واحدى الطوائف التي لم يعد لها وجودٌ في الوقت الراهن، تُنسب إلى أريوس، أحد كهنة الاسكندرية، وتتمحور تعاليمها، للختلفة عن سائر الطوائف، في علاقة أقاتيم الثالوث الأقدس ببعضها بعضاً، وطبيعة هذه الأقاتيم.

وللكانيون أو لللكيون، بمعنى أتباع لللك، وهي تسمية تُطلق على الروم الأرثوذكس والكنائس، الذين يَيعون الطقس البيزنطي. وهي عقيدة تُؤمن بأن الكلمة (القول العلم) قد اتحدت بجسد عيسى وتدرجت بنابوته، فتم التنازع كما يمتزج لاء بالان، وتنعب لللكاني إلى أن الجبر غير الأقاتيم. ويؤمنون بأن مريم وُلدت إلهاً أنثياً.

(٣) ساهس، دمشق في الإسلام، 132-133، 1972، SAHAS كتب العالم المسيحي ثيودور أبو قرة بعد ذلك بجلي: "فقط لأن نبي [الساراسين] الكذاب كان تلميذاً لأحد الأريوسيين؛ فقد أعطاهم هذه التعليم الكافرة الفاجرة". (مقال ٢٥، 118؛ *Opusculum* 25، ed. Gleis and Khoury، 118؛ في ثيودور أبو قرة، in Theodore Abū Qurrah, 2005)، 225.

(٤) انظر: تايلور، "الخلاف بين مسلم وراهب بيت حالي"، Taylor, "The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē".

تعني "مُجَرَّب" أو "مُتَخَب" أو "مشهور" - تشهد على أنها لقب للرهبان^(١)، ويبدو أن وجودها، هنا، يُشير إلى أن معلم مُتَّحَد كان رهبانيًا. ولذلك، من المحتمل أن يُطلق عليه اسم "سرجس المنتخب/المشهور" بدلًا من الترجمة الشائعة "سرجس بحيرا"^(٢). ومن قبيل المصادفة، فإن اسم "بحيرا"، الذي ينسب ابن إسحاق إلى الراهب الذي أعلن نبوة مُتَّحَد المستقبلية، هو عبارة عن نسخ مباشر إلى الحروف العربية لهذا اللقب الرهباني السرياني بحيرا (صحة ٢٢٠ بحيرا)، وإن كان يتم التعامل معه على أنه اسم شخصي وليس لقب.

وبحلول منتصف القرن التاسع الميلادي، ظهرت مثل هذه الإجماعات الجدلوية للمؤلفين المسيحيين في التاريخ الجدلي لأصول الإسلام، وسرد نهاية العالم لمستقبله المعروف باسم أسطورة سرجس بحيرا. ويرجع تاريخ الرواية الأقدم إلى الفترة التي تلت نهاية خلافة المأمون، بفترة وجيزة، في عام ٨٣٣م^(٣)، ولكن من المحتمل أن تعود الطبقة الأولى، من هذا النص، إلى فترة تمتد من ٨١٠ إلى ٨١٩م^(٤). ويروي الراوي المفترض لهذا الجزء الأول من النص، مار ياهب ألاها للمتجول Mār Yahb Alāhā the Wandered، قصة لقاء مع راهب اسمه سرجس، الذي استقر في صحراء "الإسماعيليين" بالقرب من يثرب بعد أن تلقى رؤية نهاية العالم على قمة جبل سيناء. وتنبأ بالفتوحات المستقبلية للإسماعيليين ومصر سيطرهم. وهناك في صحراء يثرب، أخبر سرجس مار ياهب أنه "نبا [الإسماعيليين] بشيء أحبوه، وكتبه وسلمهم هذا الكتاب، الذي يُسمونه القرآن"^(٥).

(١) انظر: باربرا روجيما، أسطورة سرجيوس بحيرا: دفاعات مسيحية شرقية ونهاية العالم رداً على الإسلام، Roggema, Barbara, *The Legend of Sergius Bahirā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, 57n71.
(٢) في رأيي، إن رفض زيلوجي Sziługyi (كوسيتا زيلوجي، "مُتَّحَد والراهب: صنع الأسطورة المسيحية"، Sziługyi, Kirsztina. 2008. "Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahirā Legend." *JSAL* 34: 155-200) لهذا المقطع، باعتباره إقحاماً محتمل، هو أمر متحيز، ويفتقر إلى التعديل الاستدلالي الكافي في رواية المخطوطات.

(٣) انظر: روجيما، أسطورة سرجيوس بحيرا، 3، chap. 3. Roggema, *The Legend of Sergius Bahirā*.

(٤) انظر: زيلوجي، "مُتَّحَد والراهب"، 171-174, 186-187. Sziługyi, "Muhammad and the Monk".

(٥) انظر: روجيما، أسطورة سرجيوس بحيرا، 266-267. Roggema, *The Legend of Sergius Bahirā*, (7.2-3).

إن الأساطير المسيحية التي تُشير إلى الشاب مُحمَّد، الذي يقع تحت تأثير راهب أو مُستضعف، تسبق أسطورة سرجس بحيرا بقرن، على الأقل^(١)، ومع ذلك، ففي الحالة الراهنة للأدلة لا يمكن للمرء أن يؤكد، بثقة، فيما أن ابن إسحاق قد ألف روايته عن الراهب بحيرا للرد على الادعاءات بأن مُحمَّدًا قد سقط تحت تأثير تعاليم الراهب^(٢). والأكثر تأكيدًا هو أنه عندما تقاطع قصة بحيرا ابن إسحاق مع قصة نهاية العالم للراهب سرجس، فإن هذا التقاطع يُنتج واحدة من أكثر الروايات الجدلية أصلًا لأصول نبوة مُحمَّد وكتابه المقدس. وفي حين أن معرفة ابن إسحاق بهذه الجدالات للمسيحية المبكرة ضد مُحمَّد قد تكون موضع شك؛ فإن المؤلفين المسلمين اللاحقين، بالتأكيد، لم يكونوا جاهلين بذلك. ويقول المؤرخ المسعودي (المتوفى ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، وبشكل لا لبس فيه: "واسم بحيرا في النصارى سرجس"^(٣). وفي كتابه الباطني عن النبوة والأنبياء؛ سرائر وأسرار النطقاء، لجعفر بن منصور اليميني، للمؤلف الشيعي الإسماعيلي والداعي الفاطمي (المتوفى بعد فترة قصيرة من ٣٤١هـ/٩٥٣م)، يقبل كحقيقة تاريخية عرضية مفادها أن بحيرا كان، بالفعل، معلم الشاب مُحمَّد^(٤). وفي كتاب كمال الدين وتمام النعمة، للعالم الاثني عشري ابن بابويه الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ/٩٩١م)، يُصادف المرء رواية من قصة بحيرا، حيث يُدعى الراهب الذي التقى به مُحمَّد بدلًا من ذلك بأبي الموهب الراهب - وهو تحريف واضح لاسم راوي الأسطورة سرجس بحيرا، حيث أن اسم "موهيب" (موهيب) نتج عن قراءة خاطئة للمرء على أنه الواو عند كتابة النص السرياني "مار ياهب" (مار ياهب) (مار ياهب)، أو ما يُعادل في النص العربي للأسطورة (موهيب). ووفقًا لرواية ابن بابويه، "قضى الراهب ساعة مع [النبي]، يُناجيه ويُكلمه"، وعندما غادر الشاب مُحمَّد؛ فإن الراهب "أخذ يُقبل بين عينيه،

(١) للرجع السابق، ص ١٥١-١٦٦.

(٢) انظر: زيلوحي، "مُحمَّد والراهب"، 192-199، Szilögyi, "Muhammad and the Monk"، يظهر، بالأحرى، أن أقدم روايات السير والمغازي أثرت على الأسطورة، وليس العكس.

(٣) للمسعودي، المرجع، طبعة: بلا، ٨٣: ١ (١٥٠).

(٤) السرائر، ص ٢٢٩، وما بعدها؛ ودفيد هولنبرغ، ما وراء القرآن: التأويل الإسماعيلي المبكر وأسرار الأنبياء، Hollenberg, David, *Beyond the Qur'an: Early Ismā'īlī Ta'wīl and the Secrets of the Prophets*, 94-95, 97-98.

وأخرج شيئاً من كفه، لا ندري ما هو، ورسول الله يأتي أن يقبله"^(١). ويبدو أن هذه التفاصيل الصغيرة تقدم رفضاً دقيقاً للدعاء بأن مُحَمَّداً تلقى أي تعليم، أصلاً، من الراهب الذي اكتفى، بدلاً من ذلك، بتأكيد حقيقة نبوته.

تجار مكة،

وعلى الرغم من أن تراث السَّير والمغازي لا يُصور، صراحةً، مُحَمَّداً على أنه تاجر؛ فلا يمكن قول الشيء نفسه عن قومه قريش مكة. إن كون قريش مكة شعباً تجارياً، ومعروفةً على نطاقٍ واسع، على هذا النحو، هو عنصرٌ أساسيٌّ في التاريخ العربيِّ المُبكر. فيمكن للمرء أن يتكهن، بأن مؤرخي القرن السابع الميلادي، الذين وصفوا مُحَمَّداً، لأول مرة، بأنه تاجر، نسبوا إليه سمعة قبيلته التي شكلت، في نهاية المطاف، أعلى سلطة مهيمنة على نظام الحكم. وفي منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، كان ابن إسحاق لا يزال يرى أنه من المفيد أن "قريش كانت قوم تجاراً"^(٢). وقد ينظر بعض المؤرخين إلى أهمية أنشطة قريش التجارية، بالنسبة لتاريخ الخلاص العربي، التي ينسجها ابن إسحاق في روايته في جميع أنحاء مغازيه، على أنها مجرد تاريخ دعويٍّ أخرى. ما هو رأي المؤرخين، على سبيل المثال، في مقطع يستشهد فيه ابن إسحاق بنقش مكتوب بالخط العربيِّ الجنوبيِّ القديم، يتنبأ بالحكام المستقبلين على إقليم يُدعى "ذمار"؟ ويُزعم أن النقش كان مؤلفاً في الخطاب الإيقاعيِّ للمقفي، الذي ألقاه الكهان العرب:

لمن مُلك ذمار؟/لحمير الأخيار/لمن مُلك ذمار؟/للحيشة الأشرار/لمن مُلك
ذمار؟/لفارس الأحرار/لمن مُلك ذمار؟/لقريش التجار^(٣)

(١) انظر: كمال الدين ابن العديم، بقية الطلب في تاريخ حلب، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) ابن هشام، السيرة، ١: ١٨٨ ويونس بن بكير، السير، ص ٨١ والطبري، التاريخ، بغناية: دي خويه، ١: ١١٢٧.

(٣) ابن هشام، السيرة، ١: ٧٠ ومقتبس في بركات، أسس الإسلام، Prémare, Les fondations de l'Islam, 66-67. راجع: ابن دريد، جمهرة اللغة، ٢: ٦٩٥ أ، حيث وُجد النص مكتوباً على لوح من الحجر، واكتشف داخل الكعبة.

يعني ابن إسحاق بكلمة "ذمار" في إشارة إلى اليمن أو مدينة صنعاء. ومن ثم، فإن النقش يُدرّ بسلسلة من الحكام على اليمن، وهي سلسلة تبلغ ذروتها في قريش وسيطرته، وهي قبيلة تم تحديدها، أولاً وقبل كل شيء، على أنها شعب تجاري. ومن الواضح أن الرواية مغرضة - فمغازي ابن إسحاق مليئة بمثل هذه النبوءات الوثيئة عن سيطرة قريش في المستقبل، وهي السيادة التي ورثها لهم النبي محمد^(١). ومع ذلك، حتى لو رفضنا تأريخية النقش، فهل ينبغي علينا، أيضاً، رفض تصويره لقريش كتجار؟

وبالمثل، فإن التاريخ العربي المبكر يُصور نطاق الأنشطة التجارية لقريش، قبل ظهور الإسلام، على أنه واسع جغرافياً. ويُذهب إلى أن تجار قريش سافروا شمالاً للتجارة في مناطق مثل فلسطين، وشرق الأردن، والعراق، ومصر، فضلاً عن مناطق مثل اليمن والحبشة في الجنوب. وقد قام علماء العصر العباسي بتجميع قوائم بأسلاف قريش والحرف الخاصة بأعيانهم القبليّة (صناعة الأشراف). وتدّعي هذه القوائم، على سبيل المثال، أن عم محمد وولي أمره، أبو طالب، كان يُساجر في العطور والقمح. وكان أبو بكر الصديق تاجر أقمشة، وكذلك عثمان بن عفّان، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف. وكان أبو سفيان بن حرب يُساجر في زيت الزيتون والجلود^(٢). ويبدو أن مثل المزاعم معقولة إذا ما نظرنا إليها في مجملها على أنها مجموعة من الوقائع، ومع ذلك، فإن القصص الفعلية للرحلات التي قام بها أعيان قريش مكة تُثافي العقل. فعلى سبيل المثال، هل تُصدق، حقاً، أن هاشماً، جد محمد، قد أثار إعجاب الإمبراطور الروماني بتعليمه الطبق العربي المسمى الشريد، أو أن أبو سفيان ناقش نبوة محمد مع الإمبراطور هرقل في طريق عودته إلى مكة من رحلة تجارية إلى سورية^(٣)؟ ومع ذلك، لا يمكن استبعاد جميع المعلومات الواردة في المصادر التراثية على أنها مجرد

(١) انظر: نورا ك. شميد، "السياق القديم للتأخر المزودج لأقوال الراي العربي القديم"، Schmid, Nora K., "Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche".

(٢) ابن قتيبة، للمعارف، ص ٥٧٥-٥٧٦. وراجع: ابن الكلبي، مثالب العرب، ص ٨٧-٩٠، والتوحيدي، البصائر، ص ٤٢-٤٣؛ والبيهقي، المحاسن والمساوي، ص ٩٨؛ والجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٩٣.

(٣) انظر: كرون، التجارة المكيّة وقيام الإسلام؛ Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, chap. 5؛ وباريشيا كرون، "قريش والجيش الروماني: محاولة لفهم تجارة الجلد المكي"، Crone, Patricia, "Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade.", 78-86؛ و برهم، أسس الإسلام، Prémare, Les fondations de l'Islam, 48ff., 68-81.

تفاعلاً^(١). وعلى سبيل المثال، فإن صور قوافل قريش، التي تُسافر إلى داخل وخارج الحجاز محملةً بكثير من الفضة - "التي كانت الجزء الأكبر من تجارتهم [وهي أم تجارتهم]"، فإن ملاحظات ابن إسحاق، في كتابه *المغازي*^(٢) - تضعنا على أرض صلبة. فإن هذا الادعاء يجد بعض الدعم في الأدلة الأثرية للتعدين والثراء الجيولوجي لرواسب الذهب في الحجاز^(٣). وعلى نحو مماثل، يتحدث القرآن عن مصداقية بعض "أهل الكتاب" الذين يمكن أن يؤمنوا على "مائة وزن من الذهب [قناطر]"، (الآية ٨٥ من سورة المائدة)^(٤).

وفي هذا الصدد، وعلى وجه الخصوص، لا غنى عن الأدلة القرآنية. فتظهر رحلات قريش في واحدة من أقدم السور المكية - السورة التي تحمل اسم القبيلة في القرآن (سورة قريش ١٠٦):

(١) انظر: عزيز العظمة، *ظهور الإسلام في أواخر العصور القديمة: الله وشعبه*، Azmeh, Aziz al-, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*, 158.

(٢) ابن هشام، *السيرة*، ٢: ٥٠ والطبري: *التاريخ*، بناية: دي خويه، ١: ١٣٧٤، والبيهقي، *دلائل النبوة*، ٣: ١٧٠.

(٣) يُوفر أطلس توبوغرافي للشرق الأوسط A.II.2 *Tübingen Atlas des Vorderen Orients*، لوحة عامة مفيدة عن رواسب الذهب التي ربما تعود إلى أواخر العصور القديمة، وبالتأكيد في أوائل العصر العباسي. انظر: هيك، "العملة الإسلامية الأولى"، 104-107; Heck, "The First Islamic Currency"، 104-107; جوزيف باور، *البحر الأحمر من بيزنطة إلى الخلافة: ٥٠٠-١٠٠٠ م*، Power, Timothy, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000*, 118-134; العظمة، *ظهور الإسلام في أواخر العصور القديمة*، 154-163; Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*، 154-163; "التجارات في التاريخ الاقتصادي الإسلامي المبكر للحجاز: المدينة المنورة خلال القرن الثاني الهجري/الثامن للميلادي"، Munt, Harry, "Trends in the Economic History of the Early Islamic Hijaz: Medina during the Second/Eighth Century.", 205-125; موروني، "طفرة التعدين الإسلامية المبكرة"، Morony, Michael, "The Early Islamic Mining Boom.", 174-177, 184-185، من أجل التوليفات المفيدة للأدلة للمادّة والأدوية.

(٤) يُشتق القنطار العربي من *centenarius* الروماني، على الأرجح، عن طريق اليونانية أو الآرامية. انظر: مايكل سوكولوف، *قاموس الآرامية الفلسطينية اليهودية*، Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 491a. وراجع: باتريشيا كرون، "كيف كان يكسب الوثنيون القرآنيون قوت يومهم؟"، 398; Crone, Patricia, "How Did the Quranic Pagans Make a Living?", 398; وكرون، "قريش والجيش الروماني"، 64. Crone, "Quraysh and the Roman Army", 64.

[يَسْمُ اللَّهُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ]

١. لِإِيلَافٍ قُرَيْشٍ،

٢. لِإِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

٣. فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ،

٤. الَّذِي أَطَقَهُمُ مِنَ الْجُوعِ وَأَعْتَهُمْ مِمَّنْ خَوْفٍ!

وفي حين أن تفسير هذه السورة، لا سيما معنى كلمة "إيلاف"، (المترجمة "حماية") يطرح تحديات صعبة الحل^(١)، فإن فكرة الرحلة التجارية لقريش، في الشتاء والصيف، تظل ذات أهمية جوهرية لأغراضنا. ومن المؤكد، بأن السورة تُدرّس أسئلة أخرى، أيضاً: لماذا رحلة في الصيف وأخرى في الشتاء؟ هل لأن موسم الحصاد في اليمن، جنوباً، يأتي في الخريف بعد هطول الأمطار الصيفية، والحصاد في سورية، شمالاً، يأتي في نهاية الربيع بعد الأمطار الشتوية؟ يمكننا تأجيل مثل هذه الأسئلة في الوقت الراهن^(٢)، وما يبقى من المهم التأكيد عليه، هو أن القيام بهذه الرحلات هي السمة المميزة لقريش.

وتُضيف سور القرآن المكية الأخرى المزيد من البيانات، وتقدم صورة أكثر اكتمالاً. فإن أوائل السور تُطلب من غير المؤمنين، مراراً وتكراراً، بأن يأخذوا في الاعتبار رحمة ربهم الذي يهدمهم بمباشية (وَتَحْمِلْ أَنْفُسَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْإِنْسَانِ إِلَّا يَشِقُّ الْإِنْفُسِ) (الآية ٧ من سورة النحل ١٦)، و(يَجْعَلْ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاءً وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ) (الآية ٨٠ من سورة النحل ١٦). وعلى نحو مماثل، فيُناشد القرآن المسافرين، من غير المؤمنين: (أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ؟) (الآية ٩ من سورة الروم ٣٠)، ويحثهم على التأمل في

(١) انظر: كرون، التجارة المكية وقيام الإسلام، 204-414، Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 414 وأوري روبين، "الأنبياء والخلفاء: الأسس التوراثية للسلطة الأموية"، Rubin, Uri, "Quraysh and the Winter and Summer Journey: On the Interpretation of Sūra 106.", ولما ريفين فان بونين، "هجرة في النص القرآني"، Van Putten, Marijn, "Hamzah in the Quranic Consonantal Text.", 110-111 تفسيراً مقنعاً للتناقض في كيفية تمجيد ألف في ١٠٦: ١، ٢.

(٢) ومع ذلك؛ انظر: كريستيان روبن، "الجزيرة العربية عشية الإسلام في رواية عزيز العظمة، ظهور الإسلام في أواخر العصور القديمة"، Robin, Christian Julien, "L'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity.", 303-304.

المصير المؤسف للظالمين والأسم الشريرة في الماضي، الذين كانت الطرق التي يسلكونها تمر على أطلالهم^(١). وعندما يسخر، غير المؤمنين، الذين يُكْرَهُونَ صدق مُحَمَّد، من ادعاءاته بأنه رسول مرسل من الله نفسه؛ فإن الوحي يواسي الرسول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾، (الآية ٢٠ من سورة الفرقان ٢٥)^(٢).

ويستخدم القرآن المشهد الجغرافي الذي تحتازه القوافل العربية، ويبحث جمهوره على التأمل في المشاهد الصارخة والمائلة التي تقبع في الأراضي التي يجتازونها، ويناشد، بشكل متكرر، العقلية الأخلاقية للروح التجارية لهؤلاء المسافرين التجار. وهذه ملاحظة، طالما طرحها العلماء^(٣)، ولكن ما يثير الدهشة، بشكل خاص، هو أن أولئك غير المؤمنين، الذين يُخاطَبهم القرآن، كما لاحظت كرون، ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (الآية ٢٢ من سورة المؤمنون ٢٣؛ والآية ٨٠ من سورة غافر ٤٠؛ والآية ١٢ من سورة الزخرف ٤٣)، و﴿وَقَوْمُ الْاِذْيِ جَعَلَ لَكُمُ التَّجَارَ لِيَتَقْتَفِسُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (والآية ٩٧ من سورة الأنعام ٦؛ والآية ٢٢ من سورة يونس ١٠)^(٤). والواقع، أن القرآن يكشف عن إلحاح مذهل بالبحر والملاحة البحرية، حيث يُصور البحر وعواصفه العارمة بوضوح، لدرجة أن بعض العلماء استنتجوا أن هذه الصور ينبغي أن تُستمد من تجربة مباشرة للملاحة البحرية^(٥) - وهي

(١) انظر: كرون، "كيف كان يكسب الوثنيون القرآنيون قوت يومهم؟"، Crone, "How Did the Quranic Pagans Make a Living?", 395-396.

(٢) انظر: باتريشيا كرون، "الملائكة ضد البشر بوصفهم رسل الله"، Crone, Patricia, "Angels versus Humans as Messengers of God.", 320.

(٣) انظر: رودى بارت، مُحَمَّد وَالْقُرْآن، Paret, Rudi, Mohammed und der Koran. Stuttgart: W.

(٤) انظر: كرون، "كيف كان يكسب الوثنيون القرآنيون قوت يومهم؟"، Crone, "How Did the Quranic Pagans Make a Living?", 396-397.

(٥) انظر: فاسيلي فلايميروفتش بارتولد، "القرآن والبحر"، Barthold, W.W., "Der Koran und das Meer.", 37, 38.

Meer.", 37, 38. وهناك تفسير آخر - ربما يكون الأكثر ترجيحاً في رأيي - هو أن هذه المقاطع الحثية من القرآن تعتمد على المقاطع الحثية، بالقدر نفسه، للموجودات في الزماني. على سبيل المثال، قارن الآيات ٢٣-٢٨ من الزمور ١٠٧ من سفر الزمور والآية ٢٢ من سورة يونس ١٠، وللمناقشة في شياير، الروايات التوراتية في القرآن؛ Speyer, Die biblischen Erzählungen im Quran. Hildesheim, 448؛ وأنجليكا

ملاحظة أبدت غرابةً من خلال الروايات الضعيفة للملاحاة البحرية في تراث السير والمغازي. ربما كان المرء يتوقع من العلماء والمفسرين الأوائل للقرآن أن يستنبطوا من هذه المادة أن تحمداً لا بد أن يكون تاجراً و/أو مسافراً عبر البحار. ومع ذلك، لم يفعلوا ذلك. وعند النظر إليها، في ضوء مثل هذه الآيات القرآنية، فإن ادعاء يعقوب الرهاوي بأن تحمداً كان يتاجر في المراكز التجارية مثل فينيقيا وصور لا يبدو بعيد المنال. وفي الواقع، بقدر ما تتوافق ادعاءاته مع هذه البيانات القرآنية؛ فإن تصوير يعقوب لرحلات تحمداً ينبغي أن يُقبل على أنه أكثر معقولة، وربما أكثر تاريخية، من تصوير تحمداً، كرجل نادراً ما يكسه رزقه من التجارة أو السفر المذكور في تراث السير والمغازي. بل ينبغي أن يُنظر إلى هذا الاستنتاج على أنه صدقٌ لادعاء ستيفن شوميكير الجريء بأن بعض مزاعم الروايات غير الإسلامية المُبكرة، عن حياة تحمداً، تكشف أن الروايات يمكن أن تكون "مضللة، بشكلي خطير، فيما يتعلق بجوانب مهمة من حياة تحمداً"^(١).

نوفيرث، أنجليكا، "للزامو - أعيدوا قراءتها في القرآن (مزسور ١٠٤، ١٣٦)", 160. "Psalmem—im Koran neu gelesen (Ps 104 and 136)", 160. (١) انظر: ستيفن شوميكير، وفاة نبي: حماية حياة تحمداً ونبأاته الإسلام. Shoemaker, Stephen J, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, 277. ويمكن العثور على استثناء مثير للاهتمام لجيل الحديث النبوي والسير والمغازي لتقليل رحلات تحمداً؛ وذلك في مقطع قصير من حديث يروي قصة وفد قبيلة عبد القيس من شرق الجزيرة العربية إلى المدينة المنورة في السنوات الأخيرة من حياة تحمداً. وحول هذه القبيلة ووفدها؛ انظر: "عبد القيس"، موسوعة الإسلام، ١٢: ٤١٢. (W. Caskel). "Abd al-Qays" (s.v., "Abd al-Qays" (W. Caskel). وبحسب بعض الروايات، وبينما يتبادل مندوبو القبيلة المجاملات والهدايا مع الرسول، فإن الوفد فوجئ بمدى معرفة تحمداً بأراضيهم وعاداتهم، ويعلم النبي: "إني قد وطئت بلادكم، وُسمت لي فيها"، وفي رواية أخرى يقول: "قوله لقد دخلتها وأخذت أقليدتها... وقمت على عين الزارة، على الحجر من حيث يخرج الماء". الفسوي، للفرقة، ١: ٢٩٨ وابن حنبل، المسند، تحقيق: الأرنؤوط ٢٤: ٢٢٧ و ٢٢٨-٢٢٩. راجع: تحمداً حميد الله، "رحلات الرسول قبل الإسلام"، Hamidullah, Muhammad, "Les voyages du prophète avant l'Islam", 225-228. وليكر، "رد الفعل اليهودي على الفتوحات الإسلامية"، Lecker, "The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina", 120-123. ينطلق تحمداً إلى جبل حراء، وحيث رأى للملاك جبريل للمرة الأولى؛ "ترك التجارة إلى الشام، وتصدق بكل ما رزقه الله تعالى من تلك التجارات". (المسكوي، التفسير، ص ١٥٤). وفيما يتعلق بتاريخ التفسير المنسوب إلى الإمام الشيعي الحسن العسكري (المتوفى ٢٦٠/٨٧٣م)؛ انظر: معبر ميخائيل بار آشر، "تفسير القرآن المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري"، Bar-Asher, Meir M., "The Qur'an Commentary", Ascribed to Imam Hasan al-Askari", 358-379.

وهذا الاستجواب لواحدة من أكثر الصور التاريخية بلاغية المنتشرة عن تحمُّد - أي أنه تاجر - ولا يسمى هذا الاستجواب إلى إثبات صحة أو إمكانية التحقق من حقيقة شائكة. بل إنه موجه إلى سؤال أكثر جوهرية: ماذا يعني النظر إلى تحمُّد كشخصية تاريخية؟ ومن الأمور الجوهرية للإجابات التي قدمها المؤرخون على هذا السؤال الأوسع البديهية أنه ينبغي على المرء، أولاً، أن يستنتج أقل البيانات الواقعية التي، مهما كانت متفرقة أو متقطعة، تُشكل الأسس الميكثية لأي تحليل تاريخي. وتعمل هذه الأساسيات، بدورها، على أنما الحقائق الأساسية التي يبنى عليها المرء الاستنتاجات اللاحقة التي يمكن مناقشتها بعقلانية باعتبارها معقولة و/أو من المحتمل أن تكون كذلك بدرجات متفاوتة. وكلما كانت هذه الحقيقتات الأساسية أكثر قوة وعدداً؛ كان ذلك أفضل؛ لأنما تخلق إمكانيات أكبر للاستنتاجات اللاحقة والاكتشافات المحتملة.

وغالباً ما تكون هذه البيانات عادية: تواريخ الميلاد والوفاة، والأصل الجغرافي، واللغة الأم، والحالة الاجتماعية، والمهنة، وما إلى ذلك. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن مثل هذه المزايا تتسم بالبساطة؛ إلا أنها قد تكون بعيدة المنال بشكلٍ مدهش. بيد أن الخطر يكمن، بالنسبة للمؤرخين، في إمكانية نسيان أو إهمال إمكانية نسيان أو إهمال احتمال معرفتنا كأشخاص مرتبطين بتاريخنا. وغالباً ما يتم نسيان المسار من "المرجع" إلى "الحقيقة" أو تجاهله أو حجبهِ من خلال الإجماع النائم للمؤرخين. وفي هذا الفصل، سعيثُ إلى استجواب حقيقة الادعاءات الحديثة بأن تحمُّداً كان تاجراً. ولم يود هذا الاستجواب إلى إنكار التأكيد على أنه كان تاجراً؛ بل إلى ما اعتقد أنه فكرة غير بديهية، إلى حدٍ ما: فإذا كان المؤرخون المعاصرون يرغبون في التأكيد على أن تحمُّداً كان تاجراً عن طريق التجارة، باعتبارها واحدة من الحقائق العديدة العارضة عن حياته؛ فلا بد أن يدركوا أن هذه "الحقيقة" لا تنشأ على هذا النحو من تراث السير والمغازي، والتي تُصوره على أنه راع، بل إن رؤيتنا الحديثة لمحمَّد، باعتباره تاجراً، تحول، في نهاية المطاف، إلى نبي، تستند إلى روايات غير مسلمة عن حياة تحمُّد؛ تعود إلى القرن السابع الميلادي، والتي سبقت كلاً من التاريخ العربي الإسلامي وحتى الذاكرة التاريخية، ذاتها، للمجتمع الإسلامي المبكر.

بِداياتِ ثُراثِ السَّيرِ وَالْمَغَازِي

٣

بدايات التدوين

تشابك بدايات تراث السير والمغازي، بشكل لا ينقسم، مع قصة كيف أن مدونات تعليمية منتشرة ومتناقلة شفهيًا ومتميزة عن القرآن ملتزمة بالكتابة ومعتمدة كمصدر موثوق للمعرفة يكمل الكتاب المقدس. ففي المراحل الأولى، كان يُشار إلى مدونات المعارف هذه، بشكل جماعي، باسم "العلم"، وكان تتألف، في الغالب، من قصص وأحاديث (حديث وأخبار وأثار) تنقل كلام النبي محمد وصحبه والطريقة التي يودون بها الطقوس الأساسية للتدين الإسلامي المبكر والأفعال والسلوك المثالي لأسلاف المجتمع (الشُّنن). وكانت هذه المدونات متناثرة؛ لأنها مشتقة بين العديد من الأفراد الذين أدت مشاركتهم في الفتوحات إلى تشتيتهم في جميع أنحاء الدولة الإسلامية، (ثم) لا يزال يتسع الامتداد الإقليمي للنظام الإسلامي ومستوطناته، ولكنها كانت، أيضًا، متنوعة من الناحية الموضوعية، حيث كانت تشمل على معرفة حول مجموعة من القضايا ذات الصلة بالإيمان المبكر، مثل الطقوس الشعائرية والقواعد القانونية وعلم الأمور الأخروية والأحداث الماضية، وغير ذلك الكثير.

إن خيوط هذا الروايات التعليمية، الذي يهمننا أكثر هنا، هو الذي ينقل المعرفة بشأن الماضي المقدس. كان العلم يتألف من مجموعة من المعارف، ولكنه لم يشكل كنوع أدبي روائي. وبدلاً من ذلك، أدت عملية تدوين العلم وتنظيمه البيوي وكماجه إلى ظهور أنواع مختلفة من الروايات العربية، في وقت مبكر، والتي وضعت العلم في استخدامات مختلفة: مجموعات الحديث النبوي مرتبة على شكل مُصَنَّفَاتٍ ومسائيل، وتُظهِم المدونات وفقاً لموضوعات كل راوٍ على حدة على التوالي - وتفسير القرآن، التي ربطت هذه الأحاديث بآيات قرآنية مُعَيَّنَة، والعمل على تفصيل السلوك السليم لشن الحرب وتقسيم غنائم الفتوحات، وروايات الأحداث المهمة من حياة النبي وأصحابه، وعادةً ما تُسمى بالمغازي. وعلى الرغم من أن المواد الخام للعلم لم تُحدد معايير هذه الأنواع؛ إلا أن هذه المواد قدمت

لبناتها الأساسية وحددت شكلها، بقدر ما كانت الوسيلة الأساسية لنقل العلم هي "التقرير" (الخبر) بمكوناته: النص (المن)، وسلسلة المرسلات المصاحبة له (السند)^(١). وفي الفترة المبكرة، كان العلم بمثابة الحام الذي اشتق منه العلماء المواد الخام المستخدمة في صياغة هذه الأنواع. ونظراً لأن هذا الأنواع الروائية مستمدة من هذا المنجم المشترك للمعرفة (سواءً تم تعلمها أو أدائها أو تضمينها)؛ فقد تداخلت، بالضرورة، مع بعضها بعضاً منذ وقت مبكر، حيث أنها تواصل القيام بذلك اليوم.

الأمويون ويدايات تراث السير والمغازي،

يُسجل مؤرخ العصر العباسي، الزبير بن بكار (المتوفى ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، قصة رائعة لما يبدو أنه أول محاولة مسجلة لتجميع تراث السير والمغازي في عمل أدبي، ونشرها خارج نطاق الأوساط العلمية. ويقدم السرد أقرب شيء قد يجده المرء في سرد ليدايات هذا النوع الأدبي. وتبدأ قصته بتجسّد الشتاء لولي العهد الأموي سليمان بن عبد الملك إلى مكة عام ٨٢هـ/٧٠٢م، إن القصة لا تتعلق بمجرد ميلاد نوع ما، بل تتعلق، أيضاً، بأقدم مثال معروف أظهر فيه حاكم مسلم و/أو عضو في دار الخلافة اهتماماً في التكليف بكتابة قصص النبي وأصحابه، وهو أمر له أهمية أكبر، والذي سنعود إليه أدناه. ويكفي في الوقت الراهن التأكيد على أن القصة تُدشّن الفصل الافتتاحي لكيفية تحول تراث السير والمغازي من روايات شفوية إلى روايات أدبية مكتوبة^(٢).

(١) حول الاستخدامات الأدبية للخبر؛ انظر: ستيفن ليدر، "الاستخدام الأدبي للخبر: شكل أساسي من الكتابة التاريخية"، *Historical Writing*.
Leder, Stefan, "The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of

(٢) الأخبار اللوثقيات، ص ٣٢٢-٣٢٣. ولا توجد مدونات لتراث المغازي تسبقها، كما ذهب إلى ذلك سركين، الذي رأى في الاقتباسات المبكرة من الروايات المنسوبة إلى أبي بكر القاسم بن محمد بن أبي بكر (٣٧-١٨٠هـ/٦٥٧-٧٢٥م)، "أناثاً لكتاب المغازي"، (فواد سركين، تاريخ الكتابة العربية، Fuat Sezgin, 279: *Geschichte des arabischen Schriftums*، ويلي دونر، روايات الأصول الإسلامية، Donner, 194: *Narratives of Islamic Origins*) ومع ذلك، لم يبق أي أثر لكتاب المغازي الذي كتبه؛ إنما هي مجرد بقايا روايات انتقلت بناءً على مرويات عن طريق مرويات لاحقة. إن كتاب القاسم مجرد نسج من تكتينات سركين التاريخية. راجع: إيلاد، "مجتمع المؤمنين"، 269, Elad, "Community of Believers"

الشخصي، وقال سليمان: "لقد أخذت القصص التي يمكن التحقق منها، من أولئك الذين أتق في شهادتهم".

فأمر سليمان، وعلى الفور، بنسخ أعمال أبان على رقي بواسطة عشرة كبة - وهي تفاصيل تحدف إلى الإشارة إلى أن مشروع ولي العهد قد تم بتكلفة كبيرة، وبهدف أكبر من مصالحه الشخصية. ومع ذلك، عندما تم تقديم المنتج النهائي إليه، أخيراً، شعر سليمان بالفرح من محتوياته: فالقصص الواردة فيه تتحدث قليلاً عن أقاربه الأمويين، لكنها تروي، بالأحرى، أعجاد أنصار المدينة - قبائل الأوس والحزرج، الذين كانوا، في الأصل، يسكنون المدينة قبل ظهور الإسلام، وكانوا قد رحبوا بمُحمَّد وأتباعه المكيين المضطهدين بالمقام في المدينة المنورة بعد هجرهم إليها عام ٦٢٢م. أما سليمان، فقد كان يعلم أن أنصار المدينة المنورة وذريتهم كانوا معروفين بكراماتهم للعشيرة الأموية القُرشيَّة المكيَّة. فقال سليمان مرتبكاً: "ما كنتُ أرى لهؤلاء القوم هذا الفضل، فلما أن يكون أهل بيتي غمصوا عليهم، وإما أن يكونوا ليس هكذا". فقلِّم أبان أن مخاوف سليمان تعود إلى الخلاف بين الأمويين والأنصار: فعلى الرغم من أن الأمويين كانوا يحتفظون بتقدير كبير لبعض الأنصارين - أمثال زيد بن ثابت، كاتب القرآن، الذي تم جمعه خلال خلافة والد أبان، عثمان بن عفَّان (حكم في الفترة ٢٣-٣٥هـ/٦٤٤-٦٥٦م) - فقد عارض العديد من الأنصار سياسات عثمان، وأيدوا مطالب منافسه عليّ بن أبي طالب لقيادة المجتمع، حتى بعد اغتيال عثمان من قِبل منشقين من مصر والعراق في ٣٥هـ/٦٥٦م^(١). ولكن أبان أكد لسليمان أنه، على الرغم من خيانتهم، لعثمان؛ فإن الكلمات التي قرأها في كتابه صحيحة. وأكد أن الأنصار "هم على ما وصفنا لك في كتابنا هذا".

وظل سليمان متردداً في مواصلة المشروع، بل فكر في إحراق الكتب، رغم أنه قرر، أولاً استشارة، والده أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان (حكم في الفترة ٦٥-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥م). وعندما عاد سليمان من الحج؛ قدَّم لوالده الكتب وروى كل ما أخبره به أبان؛ فغضب الخليفة عبد الملك. وعند سماع اقتراح سليمان؛ قال ساخراً: "وما حاجتك أن تقدّم

(١) راجع: ولفر دادلونج، خلافة مُحمَّد: دراسة الخلافة الحُكرية، Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, 146ff.

بكتاب ليس لنا فيه فضل، تُعرّف أهل الشام أمورًا لا نريد أن يعرفوها"، وهكذا، تأكد خوفه؛ فقام سليمان بإحراق نُسخ كتاب أبان^(١).

قصة أبان بن عثمان بن عَقَّان قد تكون صحيحة، وقد لا تكون صحيحة - فقد ظلت شهرة أبان في نقل روايات المغازي باقية، ولكن نادرًا ما كان أي منها يتخذ شكل مدوناتٍ حقيقيةٍ من الروايات المنسوبة إليه. وبافتراض أن القصة ليست مجرد عرض دعويّ خطائي؛ فلا بد أن سليمان قد أحرق الكتاب الذي كلف أبان بصنعه^(٢). كما تُروى قصة مماثلة عن الخليفة عبد الملك، ومصير عملي بعنوان "ثالث العرب"، والذي يُزعم أنه من تأليف الحاكم الأمويّ للعراق زياد بن أبيه (المتوفى ٥٣هـ/٦٧٣م). فقد كان زياد الأخ غير الشرعيّ للخليفة الأمويّ الأول معاوية بن أبي سفيان (حكم في الفترة ٤٠-٦٦هـ/٦٦١-٦٨٠م)، واكتسب سمعة سيئة بسبب وحشية حكمه في المقاطعة التي اشتهرت باستعصائها على الحل. وعلى الرغم من أن زياد كان ابن أبي معاوية، أبو سفيان؛ إلا أن العراقيين رفضوا الاعتراف بزياد باعتباره الأخ الشرعيّ لمعاوية؛ لأنه ولد في علاقة زنا. وكان في أن رفضهم

(١) ابن بكار، الأخبار للمؤلفيات، ص ٣٣٣؛ وراجع: البلاذري، الأنساب، ٤ (٢): ٤٩٠. ومع ذلك، فإن هذا التعلم يُصوّر على أنه أكثر شيعيًا بين اللدنيين، "كما نعلم مغازي النبي وسراياه كما نعلم السورة من القرآن"، هذا ما يقوله عليّ بن زين العابدين، والذي يُجمل باعتباره الإمام الرابع لدى الشيعة، كما يُزعم؛ وانظر: الخطيب، الجامع لأخلاق الروي، ٢: ٢٨٨.

(٢) الروايات التي نسبها العلماء للمعاصرون إلى العالم الأمويّ أبان بن عثمان تُعزى، في الواقع، إلى أبان بن عثمان الأحمر، وهو شخصيّة لاحقة وأول عالمٍ شيعيٍّ ألف كتابًا للمغازي. وقد ضاع عمله الآن، ولكن يبدو أن أجزاء منه بقيت موجودة في اقتباساتٍ مجزأةٍ لمؤلفين لاحقين. راجع: ماهر جزار، ٢٠٠٠؛ وحسين للدرسي، التقاليد والبقاء: مسح بيبليوغرافي للتراث الشيعي الشبكر، Modarressi, Hossein, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature, 129-130. عساکر (دمشق، ٦٠: ٧٢) من ابن سعد؛ بأنه كان يزعم أن القرشيّ للغيرة بن عبد الرحمن للخرمسيّ (المتوفى بين ١٠١هـ/٧٢٤م و١٢٥هـ/٧٤٢م) لديه نسخة مكتوبة من مغازي أبان بن عثمان بن عَقَّان. وأيضًا، في للزبي، التهذيب، ٩: ٧٧. ولكن انظر: ابن سعد (بيروت)، ٥: ٢١٠ حيث لا يُظهر ذكر النسخة المكتوبة من مغازي أبان. تحت الإشارة إليها، أولًا، في أميكام إيلاد، "بدايات الكتابة التاريخية للعرب: أوائل الكتاب السوريين في الفتوحات العربية"، Elad, Amikam, "The Beginnings of Historical Writing by the Arabs: The Earliest Syrian Writers on the Arab Conquests.", 127. وللحصول على أقوى حجة لتاريخية العمل؛ انظر: مُحمَّد أنور مُحمَّد عليّ البكري، علم المغازي بين الرواية والتشوين في القرنين الأول والثاني للهجرة، ص ٤٢٩-٤٤١.

له، أيضاً، متجذراً في مراعاتهم للسوابق النبوية^(١). وبهذا الإزدراء ونفي ادعائه الانتماء إلى الأشراف الأمويين والقرشيين، فقد زُعم أن زياداً قام بتأليف كتابه "مطالب العرب" للاتقاع من هذه الإهانة، ولتجهيز ذريته برح مناسب لمن يجرؤ على التشهير بنسبهم. وعندما تمت قراءة العمل، لاحقاً، بصوت عال على عبد الملك؛ وجد الخليفة أن محتوياته مرفوضة، لدرجة أنه أمر بحرقه^(٢).

ولكن المهم في القصة، المذكورة أعلاه، عن مغازي أبان بن عثمان بن عفان، هو ما نُحِثنا به عن التدوين المبكر وتسجيل روايات الماضي المقدس، بشكل عام، والقصص عن الماضي الإسلامي الحديث، بشكل خاص. أولاً، نرى الدور الذي تلعبه النخبة الملكية الثرية والعلماء الحاصلين الذين يتمتعون بمصانة سياسية في الإشراف وتوفير الدافع لجميع السيرة النبوية - والتي يُطلق عليها، على نطاق واسع في اللغة بـ العربية "السيرة والمغازي" (قوانين الحرب والحملات العسكرية) - من أجل نشرها على نطاق أوسع. ويتكرر موضوع مبادرات النخبة، هذه في جميع الأخبار، عن محاولات لاحقة وأكثر نجاحاً لتدوين الروايات حول حياة محمد. والجدير بالذكر، أيضاً، أن أبان بن عثمان بن عفان قد ألف كتاباً لاستخدامه الشخصي قبل تكليف سليمان. وكانت هذه النسخة خاصةً بأبان وحده، ولكن ما فعله سليمان هو السعي لنشر كتاب أبان بين النخبة الإمبراطورية - في الواقع، "نشره".

(١) وهذا يتفق مع القول للنسب للنبي: "الولد للفراس وللعامر الحجر". وعلى سبيل المثال، فيجب اعتبار الطفل للمولود من علاقة زنى عضواً شرعياً في الأسرة التي ولد فيها وليس نفعلاً، ومع ذلك، يُرجم الزاني للذنب حتى الموت على النحو المنصوص عليه. إن الاعتراف بأبي سفيان بصفته والد زياد، على الرغم من أنها حقيقة معروفة، فقد تم تنسيوه على أنه عملٌ خطيرٌ جانب الخليفة مُعاوية. انظر: أوربي روبين، "الولد للفراس"، في الحملة الإسلامية على الزين، *"Al-Walad li-l-Firās" on the Islamic Campaign against "Zinā"*, 13-17; Rubin, Uri, *Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies.*, 173-174, 178ff.

(٢) انظر: إيلاد، "مجتمع المؤمنين"، 269-370; Elad, "Community of Believers", 269-370; (نقلًا عن أبي الفرج، الأغاني، تحقيق: إبراهيم، ٢٠: ٧٨) وابن قتيبة، فضائل العرب، ص ٨-٩ (1.4.2). وراجع: غريغور شولر، الكتابة والإرسال في بدايات الإسلام *Les débuts de l'écriture et la transmission de l'islam*, 58; Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, 85-86.

ولا بد، أيضاً، من تسليط الضوء على ميزة رئيسة أخرى من سمات الرواية: فعلى الرغم من أن الدور الذي تلعبه النخبة في القصة، أعلاه، هو بالتأكيد حاسم؛ إلا أنه متناقض، أيضاً. ففي الواقع، أن هذه النخبة لم تكن تتحكم في هذا التدوين، ولا هي أنتحت هذه الروايات المدونة، لقد تدخلوا في مجرد نشرها، في وقتٍ حرج، للإشراف على العهد بالتدوين ونشره. ومن ثم، فبينما ازدهر الاهتمام بقصص النبي وأصحابه، وكذلك بالنسبة للتعليمات الواردة فيها، بصرف النظر عن بلاط الخلافة، فقد لعبت النخبة دوراً حاسماً في ماهية الروايات التي بقيت في شكلها المكتوب وليس الشفوي، وكيف تم تنقيح تلك الكتابة في ظل رعايتها.

وأخيراً، ينبغي للمرء، أيضاً، أن يلاحظ كيف أثارت إمكانيّة نشر المعارف الواردة في الكتب قلقاً كبيراً. وبشكل استثنائي في هذه الرواية، القلق هو قلق نخبة البلاط. وروايات أخرى تميل إلى التقيض من ذلك. كما سنرى أدناه، وعادةً ما يتم تصوير العلماء على أنهم أكثر تردداً في تحويل رواياتهم الشفويّة إلى روايات مكتوبة.

إن الحديث عن كتاب أبان يستدعي، أيضاً، الاستشهاد بنموذج سردي آخر. فقصّة ابن بكار تشبه، إلى حدٍ ما، قصّةً أخرى شهيرة - قصة كيف قام الخليفة الأموي عثمان بن عفّان (حكم في الفترة ٢٣-٣٤هـ/٦٤٤-٦٥٦م)، أولاً، بتدوين القرآن وجمعه، وهو مشروعٌ كلف به عالم المدينة والصحابي زيد بن ثابت الأنصاري ولجنةٌ مكونةٌ من أوائل السابقين إلى الإسلام من قريش مكة. وعند الانتهاء من المشروع، تم نسخ العديد من المخطوطات القرآنية الموحدة حديثاً (للمصحف) على رقوق وذلك في المدينة المنورة، ثم تم توزيعها، بعد ذلك، على مختلف الولايات الرئيسة عبر الأراضي التي تم فتحها^(١). وقد وضع سليمان مشروعه للمغازي، الذي جمعه أبان، على غرار ذلك، إلى حدٍ ما، ولكن مشروعه ولد ميتاً، وتم التخلي عنه في نهاية المطاف. والمعنى الفرعي للقصّة هو أن كتاب المغازي، الذي جمعه أبان، لم يكن مساوياً لسلطة القرآن الكريم.

وقبل وفاة الخليفة عبد الملك عام ٧٠٥م، روى ابنه سليمان، حسبما يُزعم، قصة مغازي أبان ومصيره للمؤسف لوزير والده الإمبراطوري الشهير قبيصة بن ذؤيب الخزاعي

(١) انظر: موتزكي، "جمع القرآن"، ٣٤-١، Motzki, "Dating Muslim Traditions",

(المُتَوَقَّعُ ٨٨٦هـ/٧٠٥م)، والذي كان فقيهاً مدنياً ذائع الصيت وراوي للحديث النبوي، في حد ذاته^(١). وقد تحسّر قبيصة على قرار الخليفة بتشجيع ابنه على تدمير كتاب أبان باعتبارها فرصة ضائعة - وهي وجهة نظر مستسود في الوقت المناسب. وقد علل قبيصة أنه كان من الأفضل لو أن سليمان نفسه قد تعلم هذه الروايات، ثم رتب لتعليمها أبنائه وذريتهم، أيضاً. ونصح ولي العهد:

إن [هذه الروايات] حظ أمير المؤمنين فيها لوافر، إن أهل بيت أمير المؤمنين [أي عشيرته الثُرثُية] لأكثر من شهد بدرًا: فشهداها من بني عبد شمس ستة عشر رجلاً، من أنفسهم وحلفائهم ومواليهم، وحليف القوم منهم، ومولى القوم منهم، وتوفي رسول الله وعماله من بني أمية أربعة: عتاب بن أسيد، على مكة، وأبان بن سعيد، على البحرين، وخالد بن سعيد، على اليمن، وأبو سُفيان بن حرب، على نجران^(٢)!

وناشد قبيصة الفائدة الكبيرة التي تتضمنها مثل هذه الروايات للأمويين أنفسهم - وغالبًا ما يتم التصوير، عن طريق الخطأ، على أن عشيرتهم الثُرثُية كانت صفوفهم مليئةً بالتأخرين إسلامًا، وكخصوصهم للنبي حتى فتح مكة في ١٠هـ/٦٣٠م - ومن ثم، فالاعتراض كان ضد إهمال الخليفة لمثل هذا التعلم لمجرد كراهية الأجيال لأنصار المدينة^(٣). وعندما سعى سليمان وقبيصة، لاحقًا، إلى تغليب وجهة النظر هذه ضد معارضة عبد الملك، ظل الخليفة مصرًا في معارضته للمشروع.

(١) حول أهمية قبيصة وابنه إسحاق في الإدارة الأموية؛ انظر: موشيه شارون (محرر)، مجموعة النقوش العربية لفلسطين، Moshe Sharon, ed., *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, 2: 207-214. وتذكره الروايات بأنه ناقل رئيس لتعاليم وأحكام زيد بن ثابت. انظر، على سبيل المثال، ابن اللديني، *الطلح*، ص ٤٥، وما بعدها. وبحسب أحد التقارير، فقد كان مدرّسًا. انظر: ابن أبي خيثمة، *التاريخ*، ٢: ١٤٥.

(٢) ابن بكار، *الأخبار للوفقيات*، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) بالفعل، من المفترض أن تكون وجهات نظر قبيصة صامدة، إلى حد ما، لأن أبناء المؤمنين، الذين هاجروا إلى المدينة للنزوة مع محمد عام ٦٢٢ م، نظروا إلى الروائيين باحتقار. وفي مجلس القلادة الشهير بالمدينة للنزوة، شوه موسى بن طلحة سمعة الروائيين قائلًا: "ما هم إلا عبيدكم [للهاجرين]؛ اعتقوهم عتاقاً بعد أن أحاطوا بهم وقدروا عليهم [عند فتح مكة]" انظر: ابن حبيب، *اللمع*، ص ٣٥٩؛ ومقتبس في أسد كيو أحمد، *التخبة الدينية الإسلامية المبكرة في الحجاز: خمس دراسات حالات إعلامية*، Ahmed, Asad Q., *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Cases Studies*, 96.

ومع ذلك، فإن النظر إلى الخليفة عبد الملك على أنه أب له معادي لنشر المعرفة أو يتجاهل التعلم سيكون خطأ فادحاً - فالروايات المُبكرة عن حياة الخليفة ترسم عكس هذه الصورة، تماماً. فقد ولد عبد الملك في المدينة المنورة عام ٢٤هـ/٦٤٦-٦٤٧م، في وقتٍ يُفكر بما فيه الكفاية، وفقاً لشهادته، لتذكر مشهد اغتيال الخليفة عثمان بن عفّان عام ٣٥هـ/٦٥٦م، وهو من أبناء القبيلة الأمويّة، ورجلٌ ادّعى أنه تعليم القرآن. وقيل، أيضاً، إن عبد الملك كان رجلاً تعلم منذ حداثة من أشهر أصحاب النبي، مثل أبي هريرة وأبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله الأنصاري، ونافع، مولى ابن عمر، الذي أعلن، ذات مرة، بشأن عبد الملك: "لقد رأيتُ المدينة ما فيها شاب أشدّ تشميماً ولا أفاقه ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان"^(١). ويصنف علماء المسلمين الأوائل عبد الملك - بشكلي فريدي من بين الخلفاء الأمويين - من أكثر المدنيين علماً في جيله، وتم ذكره، في الوقت نفسه، مع الشخصيات البارزة أمثال سعيد بن المسيب^(٢). وبغض النظر عن الإفراط في تبجيله، فقد كان عبد الملك ينتمي إلى الطبقات العليا من النخبة القرشيّة في المدينة المنورة، وكان رجلاً مثقفاً بعمق في أوساطهم؛ مما يجعل يعتبر تعليم المدينة في المقام الأول. فهناك شيء آخر يلعب دوراً في معارضته الشديدة لنشر مغازي أبان.

كان عبد الملك يُقدّر المدنيين وسلطتهم في المسائل الدينيّة، وكان يحذر، مثله مثل أهل المدينة، من أخذ المعرفة (العلم) من غير القرآن. ففي طبقات ابن سعد (المُتوفى ٢٣٠هـ/٨٤٥م) نجد خطاباً منسوباً لعبد الملك، حيث تم التعبير فيه عن هذا الحذر، من حيث الخوف من أن تُؤدي رواية الحديث النبويّ من الانتقاص من سلطة القرآن الذي جمعه سلفه الأمويّ الخليفة عثمان بن عفّان:

يا أهل المدينة! إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم^(٣)، وقد سألت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق؛ لا نعرفها ولا نعرف منها إلا قراءة القرآن. فإزمو ما في مصحفكم - الذي جمعكم عليه [عثمان] الإمام المظلوم. وعليكم بالفرائض، التي

(١) ابن سعد (بيروت) ٥: ٢٣٤.

(٢) ابن زنجويه، الطبقات، ص ٩٢-٩٣.

(٣) أي الإسلام كما مارسه الرسول وأصحابه لأول مرة.

جمعكم عليها إمامكم المظلوم، فإنه قد استشار في ذلك زيد ثابت، ونعم المشير كان للإسلام، فأحكما [عثمان وزيد] ما أحكما، وأسقطا ما شذ عنهما^(١).

وهذا الحذر من الأحاديث غير القرآنية، سواء كان الحديث للنسب للنبي في الأمور الشرعية والأخلاقية أو بما يتعلق بالمغازي بغزوات النبي وأصحابه، يعكس موقفاً مبكراً لنقل للمعرفة الدينية، التي في البداية على الأقل، أعانت تدوين الروايات عن حياة محمد. ومن هذا المنطلق، كانت معارضة البلاط الحاكم لتدوين الحديث النبوي والمغازي حقيقة متجذرة في للواقف من المعرفة الدينية المشتركة مع مجموعة واسعة من النخب العلمية، الذين كانت مواقفهم بحاجة، أولاً، إلى قلبها قبل أن يكون تأثير "دافع البلاط" ملموساً. ولذلك، فإن عداء عبد الملك لنشر مغازي أبان يعكس وجهة نظر الرجل الذي عاش في المدينة المنورة طوال حياته كسليبي متميز من قريش وتلقى تعليمه على يد من علمائها. وقد حكم والده مروان بن الحكم للمدينة للنورة لفترةين (٤١-٤٨هـ/٦٦١-٦٦٨م، و٥٤-٥٧هـ/٦٧٤-٦٧٧م). وهكذا يبدو أن عبد الملك قد تشاطر الافتراضات الراسخة بعني بشأن روايات علماء المدينة للنورة.

وعلى الرغم من إقامته في سورية البعيدة، عندما كان خليفة، إلا أن عبد الملك لم ينتقل هناك من المدينة المنورة حتى بلغ سن الرشد، لم يكد يبلغ الأربعين سنة. ومع ذلك، لم يترك المدينة إلا تحت الإكراه. ومثل معظم أقاربه الأمويين وأنصارهم؛ اضطر عبد الملك إلى هجر المدينة المنورة بسبب التمرد الذي انطلق من المدينة المنورة عام ٦٨٢/٦٨١م ضد الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (حكم في الفترة ٦٠-٦٤هـ/٦٧٩-٦٨٣م). وقد بلغ التمرد ذروته في وقعة الحرة الشهيرة، والتي وقعت في شهر ذي الحجة ٦٣هـ/أغسطس (آب) ٦٨٣م. وبالتالي، فتح أبواب الصراع الذي أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية الثانية بين الأمويين والزييريين^(٢). وعندما فقد فرع يزيد الأول الأمويون السُفْيَانِيُون قبضتهم على قيادة الأمة بعد ذلك بوقت قصير؛ وقع العبء على فرع آخر من الأمويين، ويسمون بالمروائيين، على اسم والد عبد الملك للحفاظ على بقاء الخلافة في أيدي قبيلة بني الأموية القرشيّة. وفي الحرب الأهلية الثانية،

(١) ابن سعد (موت) ٢٣٢: ٥. راجع: هوروفيتز، *أقدم السمر الفاتية للنبي ومؤلفها*، Horovitz, The *Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 42-43. من بين الأجيال الأولى للمدنيين، كانت أحكام الصحابي أنصاري زيد بن ثابت هي الأكثر تأثيراً، ويبدو أن المروائيين قد امتثلوا لهذه الروايات. انظر: ابن اللدني، *العلل*، ص ٤٤-٤٥.

(٢) حول هذه الأحداث؛ انظر: مهدي شاديل، "عبد الله بن الزبير والمهدئ: بين الدعاية والذاكرة التاريخية في الحرب الأهلية الثانية"، Shaddel, Mehdy, "Abd Allāh ibn al-Zubayr and the Mahdī: Between Propaganda and Historical Memory in the Second Civil War", 5ff

مُؤَرَّجٌ آخِرُ مِنَ الْعَصْرِ نَفْسُهُ، ابْنُ الْكَلْبِيِّ (الْمُتَوَفَّى ٢٠٤هـ/٨١٩م أو ٢٠٦هـ/٨٢١م)، يَصِفُ جُهُودَ الدَّعَايَةِ الزَّيْرِيَّةَ بِعِبَارَاتٍ مُشَابِهَةٍ:

وَاعْتَادَ ابْنُ الزَّيْرِ أَنْ يُقْلِي خُطْبَةً فِي أَيَّامِ مَنَى وَعَرَفَةَ، وَعِنْدَمَا كَانَ النَّاسُ فِي مَكَّةَ [أَيَّ فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ] ^(١)؛ أَزْدَرَى عَبْدُ الْمَلِكِ، وَذَكَرَ مَسَائِلَ الْأُمُومِيِّينَ. يَقُولُهُ: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الْحَكَمَ [جَدُّ عَبْدِ الْمَلِكِ لِأَبِيهِ] وَوَلَدَهُ. وَانْحَازَ إِلَيْهِ مَعْظَمُ رِجَالِ الْقَبَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ فِي سُورِيَّةَ [أَيَّ ابْنَ الزَّيْرِ]، وَصَارُوا مَعَهُ مُقَرَّبِينَ. وَقَدْ عَرَفَ ذَلِكَ عَبْدُ الْمَلِكِ؛ فَقَامَ بِمَنْعِ النَّاسِ مِنْ أَدَاءِ الْحَجِّ" ^(٢).

أَدَّتْ قَبِيضَةُ ابْنِ الزَّيْرِ عَلَى مَكَّةَ وَالْحَجِّ، وَالَّتِي اسْتَمَرَّتْ لَمَّا يَصِلُ إِلَى تِسْعِ سِنَوَاتٍ مُتَالِيَةٍ (٦٤-٧٢هـ) ^(٣)؛ إِلَى تَفَاقُمِ هَشَاشَةِ مَوْقِفِ عَبْدِ الْمَلِكِ فِي سُورِيَّةَ لِسِنَوَاتٍ قَادِمَةٍ. وَطَلَمَا ظَلَّ ابْنُ الزَّيْرِ فِي السُّلْطَةِ؛ فَإِنَّ هَذَا يَعْنِي، كَمَا يُشِيرُ رُونِسُونُ، أَنَّ "الْعَلِيدَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، خَارِجَ سُورِيَّةَ، لَمْ يَتَبَيَّرُوا عَبْدَ الْمَلِكِ سِوَى مُغْتَصَبٍ وَطَائِعِيَةٍ" ^(٤). وَلِخَوْفِ عَبْدِ الْمَلِكِ لِلزَّرْعِومِ مِنْ أَنَّهُ حَتَّى بَعْدَ هَزْمَةِ ابْنِ الزَّيْرِ؛ سَتُؤَدِّي قِصَصُ الرِّسُولِ وَأَصْحَابِهِ، فِي مَفَازِي أُنَابَ، إِلَى تَقْلِبَاتٍ غَيْرِ مُرَحِّبٍ بِهَا فِي مَزِيجِ الْجِيُوشِ السُّورِيَّةِ وَقَدْ تَقَوَّضَ حَتَّى ادِّعَاءُ الْأُمُومِيِّينَ بِالْخِلَافَةِ، الَّتِي تَبْدُو قَائِمَةً عَلَى أَسَاسٍ رَاسِخَةٍ، نَظَرًا لِلصَّرَاعَاتِ السِّيَاسِيَّةِ فِي الْمَاضِي الْقَرِيبِ.

وَالِى جَانِبِ الْقِسْوَةِ الَّتِي انْتَهَجَهَا عَبْدُ الْمَلِكِ لِهَزْمَةِ الزَّيْرِيِّينَ - وَالَّتِي بَلَغَتْ ذُرُوعَهَا فِي الْحَصَارِ الْمُرَوَّجَ لِمَكَّةَ مِنْ قِبَلِ الْقَائِدِ الْحِجَاجِ بْنِ يُوْسُفَ الثَّقَفِيِّ فِي ٧٣هـ/٦٩٢م - فَقَدْ اسْتَجَابَ لَتَحْدِيدِ الزَّيْرِ بِمَشَارِيعٍ أَكْثَرَ طُمُوحًا، مِنْ أَيِّ وَقْتٍ مَضَى، وَإِصْلَاحَاتٍ لَتَعَزِيزِ شَرْعِيَّتِهِ، وَالَّتِي اسْتَمَرَ فِي مُتَابَعَتِهَا حَتَّى بَعْدَ هَزْمَةِ ابْنِ الزَّيْرِ بِفَتْوَةٍ طَوِيلَةٍ، مِثْلَ بِنَاءِ قُبَةِ الصَّخْرَةِ

١٤٠-٣٩: ٩، *مِرْكَةُ الزَّمَانِ*، وَانْظُرْ: سَبِيحُ بْنُ الْجَوْزِيِّ، *the Muslim sources*, 34 (Eng.), 53 (Ar.);

وَالْيَقُوتِيُّ، *التَّارِيخُ*، تَحْقِيقُ: هَوْتِنَا، ٢: ٣١١.

(١) رَاجِعْ: غِرَالْدُ ر. هَوْتِنُغ، "الْحَجُّ فِي الْحَرْبِ الْأَهْلِيَّةِ الثَّانِيَةِ"، *Hawting, Gerald, "The Hajj in the Second Civil War."*

(٢) انْظُرْ: إِيلَادُ، "لِمَاذَا بَنَى عَبْدُ الْمَلِكِ قُبَةَ الصَّخْرَةِ؟"، *Elad, "Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock?," 34 (Eng.), 53 (Ar.);*

(٣) انْظُرْ: إِيلَادُ، "عَبْدُ الْمَلِكِ وَقُبَةُ الصَّخْرَةِ: دَرَاةٌ أُخْرَى لِلْمَصَادِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ"، *Elad, "Abd al-Malik and the Dome of the Rock, 191.*

(٤) انْظُرْ: رُونِسُونُ، *عَبْدُ الْمَلِكِ*، 35، *Robinson, 'Abd al-Malik*.

في القدس^(١)، وإصلاح وأسلمة عملة الإمبراطورية^(٢)؛ بإصلاح نصها، وإعادة تجميع القرآن^(٣)، وتعريب البيروقراطية الإدارية^(٤). وقد أعادت هذه المبادرات الشرعية للأمويين، وشكلت، بمعنى، مسار الإسلام المبكر، ولا تقتصر هذه المبادرات على الأيقونات الأولى لقومها الإمبراطورية، ولكن، أيضاً، أقدم رموز الهوية الإسلامية نفسها^(٥).

وكان هذا هو السياق السياسي لمعارضة عبد الملك لنشر كتاب المغازي لأبان بن عثمان، لذلك لا عجب أنه وجد المشروع مزعجاً. ومع ذلك، وعلى الرغم من معارضة الخليفة الواضحة لنشر روايات المغازي؛ إلا أنه لم يكن بمعزل عن موضوع حملات تحقُّد أو تفاصيل عن حياته. وفي الواقع، قد يعود تاريخ أقدم مُصنَّفات مكتوبة من روايات المغازي، والبالغة إلى يومنا هذا، إلى عصر عبد الملك، وإن لم تكن في شكل كتاب تم نشره علناً. وبدلاً من ذلك، نجت مدونة الحديث المبكرة هذه، بشكلٍ مفاجئٍ إلى حدٍ ما، في شكل سلسلة من الرسائل بين الخليفة عبد الملك وشقيق خصمه على الخلافة عروة بن الزبير (المتوفى ٩٣-٩٤هـ/٧١١-٧١٣م).

- (١) انظر: إيلاد، "عبد الملك وقبة الصخرة: دراسة أخرى للمصادر الإسلامية"، Abd al-Malik and the Dome of the Rock, 167-226; وميلكا ليفي روبين، "لماذا بُنيت قبة الصخرة؟ منظور جديد حول سؤال نقوش منذ فترة طويلة؟"، Levy-Rubin, Milka, "Why Was the Dome of the Rock Built? A New Perspective on a Long-Discussed Question.", 441-446.
- (٢) انظر: تيردويل، "إصلاحات عبد الملك للعملة"، Treadwell, "Abd al-Malik's Coinage", 357-381; Reforms, ومايدمان، "التنميط للتطور للإمبراطورية الإسلامية المبكرة"، Heidemann, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire", 170ff.; ولوك تيردويل، "تكوين الهوية الدينية والخلافة في العصر الأموي"، Treadwell, Luke, "The Formation of Religious and Caliphal Identity in the Umayyad Period."
- (٣) انظر: عمر حمدان، دراسات حول تقدس النص القرآني: مساهمات الحسن البصري في تاريخ القرآن، Hamdan, Omar, Studien zur Kanonisierung des Korantextes: al-Hasan al-Basri's Beiträge zur Geschichte des Korans; متى وصل هيكل القرآن إلى الإغلاق؟، Sinai, Nicolai, "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'an Reach Closure?", 273-292, 509-521.
- (٤) انظر: وداد القاضي، "أسماء العقارات في سجلات الدولة قبل تعريب الديوان وبعده"، Qādī, Wadād al-, "The Names of Estates in the State Registers before and after the Arabization of the 'Diwāns'."
- (٥) انظر: جوزيف فان إيس، اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في الإسلامي المبكر، Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert, 1: 9ff. Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denken im frühen Islam, 1: 9ff.

قد يبدو الاقتران بين عبد الملك وعروة بن الزبير - سليلي منزلين متنافسين في قريش لما تأريخ من العداء والعنف - غير محتمل، وبالنظر إلى الكراهية الشديدة بينهما طوال صراع الحرب الأهلية الثانية؛ إلا أن كلا الرجلين كانت نتاج النخبة القُرَشِيَّة المدنيَّة، وهي بيئة ربطتهم ببعضهم بعضاً في سنٍ مُبكرة بقدر ما قسمتهم منافساتهم فيما بعد في مرحلة البلوغ. على الرغم من أن الأمويين والزبيريين سيواجهون بعضهم بعضاً، في نهاية المطاف، في صراع عملاقي من أجل قيادة نظام الحكم الإسلامي المُبكر، وقد عرف عبد الملك، ذات مرة، الأخوة الزبيريين باعتبارهم مجرد رفقاء مدنيين، بل كان على علاقة حميمة معهم خلال شبابه في المدينة المنورة. وقد درس عبد الملك، جنباً إلى جنب، مع عروة كزميل له. وكان قبيصة بن ذؤيب يروي كيف كان عبد الملك بن مروان وعروة بن الزبير وآخرين يجتمعون كل ليلة في مسجد المدينة المنورة. في حلقة دراسية، تتألف من النخبة الشابة في المدينة. ويُزعم أن قبيصة تميَّز بالمعرفة التي اكتسبها من كاتب النبي زيد بن ثابت الأنصاري، ولكن قبيصة اعترف بأن عروة تفوق عليهم، جميعاً، في علمه؛ لأنه ابن شقيقة أرملة النبي عائشة بنت أبي بكر والذي بإمكانه زيارتها بحريَّة، والتعلم منها^(١).

إن الأسطورة الثقيَّة التالية، عن لقاء بين عبد الملك والأخوة الزبيريين، تُصور، بصراحة، مفارقة صراعهم المستقبلي في ضوء شبابهم الودي:

كان للمسجد الحرام [في مكة] قد جمع بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير وشقيقه في الأيام التي احتفظ كل منهما بالآخر بمودة متبادلة خلال حكم مُعاوية بن أبي سفيان. فقال أحدهم، "هلموا، الآن، وليتمن كل منا ما يجب!".

فقال عبد الله بن الزبير: "أمنيتي أن أملك، يوماً ما، الحرمين، وأن أُنال الخلافة!". وقال مصعب: "أما أنا، فأمنيتي أن أملك، يوماً ما، العراقين [أي البصرة والكوفة]، وأن أتزوج أشرف امرأتين قريش، سُكينة بنت الحكم^(٢) وعائشة بنت طلحة".

(١) ابن عساکر، دمشق، ٤٠: ٢٤٨-٢٤٩ (تقلاً عن مراجعة لطيفات ابن سعد التي لم تعد موجودة). كان عروة هو الوحيد من الرجال الذين يمكنهم الاقتراب من عائشة؛ لأنه بعد موت مُحمَّد كانت زوجاته منعزلات، ولا يمكن الاقتراب منهن إلا من قبل الذكور الذين هم من أقرانهم (الأجيين ٣٢، ٥٥ من سورة الأحزاب ٣٣).
(٢) الصواب: "سُكينة بنت الحسين".

ثم قال عبد الملك بن مروان: "أمنيتي أن أنال الخلافة بعد مُعاوية بن أبي سُفيان، وأن أملك الأرض كلها".

وعندها قال عروة، "أما أنا فلا أَسْعى وراء أي من هذه الأشياء التي نغتموها. أنا أتمنى أن أكون عالماً عاملاً، يأخذ الناس عني كتاب رِحم وسُنة نبيهم وأحكام دينهم، وأن أفوز في الآخرة برضا الله، وأن أحظى بجمته".

وَقَسَمَت الثروة حصتها حتى حصل كل واحد منهم على أمنيته. وفي ذلك قال عبد الملك: "من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة؛ فليُنظر إلى عروة بن الزبير"^(١).

وربما يكون القدر قد منح كل شاب رغبته، ولكن طموحات عبد الملك تمتعت بأطول عمر، وستأتي، في نهاية المطاف، على حساب عبد الله بن الزبير وأخويه. ففي عام ٦٩٢م، نجح القائد الأمويّ الحجاج بن يوسف الثقفيّ في محاصرة مكة، وعندما سقط عبد الله بن الزبير في ساحة المعركة؛ صُلب الحجاج جثته للإشارة إلى النهاية البائسة لطموحات الزبيريين. وطارد القائد الأمويّ شقيقه عروة، أيضاً؛ لأنه انضم إلى أخيه في مكة منذ سعيه للحصول على الخلافة. ولكن عروة هرب من مكة ليُنقذ حياته، وهرب بشرة الزبيريين، التي سارع بإيداعها في المدينة المنورة لحفظها. ومن المدينة، انطلق عروة، بعد ذلك، إلى بلاط عبد الملك في دمشق، حيث منحه الخليفة الرحمة التي أنكرها الأمويون وأنصارهم على أخويه^(٢). وبحسب رواية سجلها المؤرخ المدائني (المتوفى حوالي ٢٢٨هـ/٨٤٢م):

وركب عروة على جمل لا تُضاهي سرعته. ووصل إلى الشام قبل أن يُقتل رُسل الحجاج خير مقتل عبد الله بن الزبير لعبد الملك. ولما وصل عروة إلى عتبة عبد الملك وطلب الإذن بالدخول، وعندما دخل عروة؛ قدم التحية المستحقة للخليفة، ورد عبد الملك تحيته. ورَّحب بعروة وعانقه، وأجلسه على عرشه [سريه]... ثم تكلم عروة إلى أن أتى

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٥٨. كما لاحظ لورانس كوزراد (هرورفيس، أقدم السير الفاتية للشيخ ومؤلفيها، (Horowitz, The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors, 18n58)، قصة مُثاللة رُويّت، وحلّ فيها عبد الله بن عمر بن الخطاب محل عبد الملك بن مروان. راجع: أبو نعيم، حلية

الأولياء، ٢: ١١٧٦ وابن عساکر، دمشق، ٤٠: ٢٦٧؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣: ٢٩.

(٢) الفاكهي، أخبار مكة، ٢: ٣٧٧؛ والبلاذري، الأنساب، ٤: (٢): ٣٨٧ و ٥٢: ٥٢.

على ذكر [أخيه] عبد الله، ثم قال: "وصل أبو بكر [= عبد الله بن الزبير] إلى غايته". فسأل عبد الملك: "ماذا حدث؟" فأجاب: قُتل، رحمه الله.

ثم سجد عبد الملك لله. فتابع عروة: صلبه الحجاج. أعط جثته لأمه. قال: "أجل"، وكتب للحجاج يستكر ما سمعه في صلب ابن الزبير. فكتب له: اترك عروة؛ فقد منحته الأمان.

واستغرقت رحلة عودة عروة إلى مكة ثلاثين يوماً. وأخذ الحجاج جثة عبد الله من على صلبه وأرسلها إلى أمه [أسماء بنت أبي بكر]. فغسلته [لتجهيزه للدفن]، ولكن عندما لامس الماء الجسد؛ انهار. فقالت: في منامي أتاني صوتٌ ذات مرة يقول: يا أم الرجل مقطوع الأوصال! واعتقدت أنه المنذر؛ لأنه قُطع إلى قطعٍ بالسيف^(١)، ولم أكن أعتقد أنه ابني. ولكنني غسلتُ جسده قطعةً قطعةً، وبقي كاملاً حتى دفنته، وصلى عليه عروة^(٢).

من المفهوم أن عروة سئم من السياسة وانسحب إلى المدينة لتكريس ما تبقى من حياته للمساعي العلمية. وكانت رحلته الرئيسة والوحيدة خارج المدينة المنورة، في السنوات التي تلت ذلك، هي إلى مباينة ابن عبد الملك وخليفته، الوليد بن عبد الملك (حكم في الفترة ٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٥م)، الذي تبادل معه، أيضاً، رسائل حول روايات المغازي. وكلفت تلك الرحلة عروة غالباً، ففي طريقه إلى سورية؛ أصيبت قدمه بالغرغرينا، وبعد وصوله إلى بلاط الحكم؛ اضطر أحد أطباء الخليفة إلى بترها بمنشار. وبعد ذلك بوقتٍ قصير، سقط الابن، الذي رافقه في الرحلة الطويلة، من أعلى سطح في إسطبلات الخليفة، فضرته الخيول بقوائمها؛ فقتلته^(٣).

إن تقارب عروة مع عبد الملك وبيت أمية بالغ الأهمية بالنسبة لمخاوفنا؛ لأنه نتج عنه، على ما يبدو، سلسلة من الرسائل المتبادلة بينه وبين الخليفة وابنه الوليد. وأصبحت هذه

(١) كان ابنها المنذر بن الزبير قد سقط من قبل في معركة أو في مبارزة أثناء الحصار الأموي الأول لمكة. راجع: الطبري، التاريخ، بمثابة: دي خويه، ٤٢٦: ٢؛ ومصعب الزبيري، نسب قريش، ص ٢٤٥.

(٢) البلاذري، الأنساب، ٤: (٢): ٣٨٧-٣٨٨؛ وراجع: الفسوي، للفرقة، ١: ٥٥٣-٥٥٤، وهوروفيتس، أقدم السمر الفاتية للنبي ومؤلفيها، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 18ff.

(٣) ابن بكار، جمهرة اللغة، ص ٢٨٣-٢٨٤؛ والبلاذري، الأنساب، ٥: ٥٢-٥٣.

الرسائل مدونات "عرضية" من المواد المُبكرة لسيرة مُحَمَّد. وهذه المدونة هي عرضية، بقدر ما كانت الرسائل مكتوبة للاستهلاك الشخصي بواسطة الخلفاء ردًا على استفساراتهم، وليس للنشر أو التعليم^(١). وبهذه الطريقة، فإنها تختلف اختلافاً ملحوظاً عن كتاب أبان بن عثمان، الذي أمر الخليفة بإحرقه. وفي حين أن هذه الرسائل ليست هي روايات المغازي الوحيدة الخاصة بعروة التي بقيت على قيد الحياة - مثل معظم علماء عصره؛ فقد تم نقل علمه، شفهيًا، إلى تلامذته - فهي المدونة الوحيدة التي بقيت على قيد الحياة في شكلٍ شبيه بالوثائق.

وسناقش هذه الرسائل وطريقة حفظها وأصالتها، بشكلٍ أكثر استفاضة، في الفصل التالي، ولكن من المفيد، هنا، ملاحظة ما تحتويه، والكشف عن حالة المدونات العربية المُبكرة في حياة مُحَمَّد في ذلك الوقت. ولقد ذهب أندرياس غورك وغريغور شولر Gregor Schoeler، على نحوٍ دقيق، أن الروايات السردية للأحداث التالية من حياة مُحَمَّد يُمكن أن تُنسب إلى عروة بدرجةٍ عاليةٍ من اليقين:

١. رؤية مُحَمَّد للملاك جبريل على قمة جبل حراء، وبداية نزول القرآن.
٢. ردود فعل المكيين على دعوة مُحَمَّد، وهجرة بعض المؤمنين المكيين إلى أَكْسُوم، واجتماعات مُحَمَّد مع قبيلتي الأوس والخزرج، اليربوتين، في العقبة، وهجرة مُحَمَّد إلى يثرب برفقة أبي بكر.
٣. معركة بدر.
٤. معركة أحد.
٥. معركة الخندق، وقضية قبيلة بني قُرَيْظَة.
٦. الهدنة الموقعة بين مُحَمَّد وقريش الوثنية المكينة في الحديبية.
٧. جمعة الزنا ضد زوجة مُحَمَّد عائشة بنت أبي بكر، والوحي الذي أثبت براءتها.
٨. فتح مُحَمَّدًا لمكة، والمعركة اللاحقة في حنين^(٢).

(١) انظر: ميخائيل كوك، "معارضو كتابة التراث في الإسلام المُبكر"، Cook, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", 480-481.

(٢) انظر: أندرياس غورك وغريغور شولر، "إعادة بناء النصوص المُبكرة: الهجرة في مجموعة عروة بن الزبير"، Görke, Andreas, and Gregor Schoeler, "Reconstructing the Earliest *sīra* Texts: The Hīgra

والملاحظة الأكثر أهمية، هنا، هي كيف أن هذه المدونة، من روايات المغازي المنسوبة إلى عروة، تُوفر لنا، بالفعل، الخطوط العريضة التماسكة، وإن كانت غير مكتملة، لمسيرة مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ منذ هجرته من مكة إلى المدينة حتى فتحه لمكة بعد حوالي ثماني سنوات. وما لا يثير الدهشة، أن فترة حياة مُحَمَّدٍ المُبَكَّرَ، والفترة المكيَّة لدعوته تكاد تكون مجهولة، تمامًا - ولا تُظهر سوى قصة وحي مُحَمَّدٍ، وموقف المكيين من دعوته، واضطهاد وهجرة أتباعه الأوائل. وسنعود إلى رواية عروة عن وحي مُحَمَّدٍ الأول في الفصل السابع.

وبصورة عامة، وعلى الرغم من الكم الهائل من الروايات المنسوبة إلى عروة بن الزبير، سواءً في شكل رسائله أو في المعلومات المنقولة شفهيًا (أي الأحاديث والأخبار)؛ فيبدو أن عروة لم يُؤلف كتاب المغازي قط. وكما لاحظ غريغور شورل، لأول مرة، فإن الكثير من شهرة عروة، كُصِفَتْ لعمل يُسمى المغازي يعتمد على شخصيات لاحقة جمعت أعمالاً من روايات المغازي باسمه. ولا يوجد دليل يُشير إلى أن عروة جمع كتاباً من روايات المغازي التي قام بتدريسها أو رتبها بنفسه^(١). وبدلاً من ذلك، فعلى الأرجح، أن يكون عروة قد حصر نقله للأحاديث النبوية على طريق الأساليب الشفوية الشائعة خلال حياته - ويدعو أن تحويل الأحاديث النبوية إلى شكلٍ أدبيٍّ أو مكتوبٍ يُقصد به النشر، على نطاق واسع، لم يكن من الممكن تصوره، تقريباً، في جيله^(٢). ولا يمكن إعادة بناء سوى محتويات تعاليمه بشكلٍ مؤكدٍ نسبياً، ويعود الفضل في ذلك، إلى حدٍ كبير، إلى تحليل مصادر الروايات للمنقولة بناءً على سلطته، و، بدرجة أقل، بسبب بقاء الرسائل المنسوبة إليه.

وتكثر المواد المنسوبة، خطأً، إلى عروة بن الزبير. وبالتالي، فقد تم الاحتفاظ، أيضاً، بمدونة كبيرة من روايات المغازي المنسوبة إلى عروة تحت سلطة جناح يتييم يُزعم أنه نشأ في مصر، ويُدعى أبو الأسود مُحَمَّدُ بن عبد الرحمن (المُتوفى ١٣١هـ/٧٤٨م، أو ما بعدها)، والذي يُزعم أنه جمع روايات عروة في كتاب المغازي^(٣). ويُقبل العمل، دائماً، عن طريق

213. in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr'. وراجع: غورك وشورل، أقدم الروايات عن حياة مُحَمَّدٍ،

Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, 284-285.

(١) انظر: شورل، سيرة مُحَمَّدٍ، 22. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 22.

(٢) قيل إن عروة أحرق كتاباته قبل معركة الحرة. ومع ذلك، كما يلاحظ ماينكل كوك (-1997, 480. M. Cook

481)، فقد كانت مجرد استخدامه الخاص، وتم حرقها مجرد منعها من وقوعها في أيدي الآخرين في حالة وفاته.

(٣) الذهبي، السير، ٦: ١٥٠.

العلماء المصريين، أمثال ابن طيعة، الذي لا يمكن الاعتماد عليه (المتوفى ١٧٤هـ/ ٧٩٠م)، وهو، أيضاً، غير موثوق به. وقد أعربت دراسات العصور الوسطى، بالفعل، عن شكوكها بشأن هذه الروايات، ولم تلق الدراسات الحديثة سوى مزيداً من الشكوك حول صحة هذه المواد من خلال إثبات أنه تم سرقتها من كتاب للمغازي الذي جمعه عالم للمدينة، في وقت لاحق، موسى بن عقبة (المتوفى ١٤١هـ/ ٧٥٨م). وعلاوة على ذلك، فإن محتوياتها، غالباً، ما تتعارض، إلى حد كبير، مع مواد أخرى؛ تُعزى بدرجة أكبر من اليقين إلى عروة^(١). وعلى أي حال، إذا كان النص المصري المنقح لمغازي عروة مزوراً؛ فهو لا يزال مُبْكراً: أظهر مير جاكوب كيستر M.J. Kister أن قطعة بردية من القرن التاسع الميلادي تم تحريرها، لأول

(١) على سبيل المثال، غورك وشولر، أقدم الروايات عن حياة محمد، Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, 18-19; وموتزكي وبوخوف فان دير فورت وأنتوني، تحليل التراث الإسلامي، Motzki with Boekhoff-van der Voort and Anthony, *Analysing Muslim Tradition*, 411-415. وغالباً ما يتم التعبير عن الشكوك حول ما إذا كان عروة لم يعيش، بالفعل، في مصر؛ وفي تقديره، فهذا مبالغ فيه. فأفضل ما لدينا عن زمن عروة في مصر جاء من تصريح منسوب إليه عند البلاذري (الفتوح، ص ٢١٧-٢١٨): "أقمت بمصر سبع سنين، وتزوجت بها، فرأيت أهلها جماعهم، فُدَّ حُلَّ عليهم فوق طائفتهم، وإثما فتحها غُفرو [بن العاص] بصلح وعهد وشيء مفروض عليهم". يبدو أن هذا جاء من ابن سعد (الذي يقتبس من الواقدي)، ولكنه لا يظهر في النسخ المطبوعة من طبقاته. ووفقاً لرواية أخرى (ابن عساکر، دمشق، ٤٠: ٢٧١-٢٧٢؛ والذهبي، السير، ٤: ٣٢٣)، ترك عروة المدينة المنورة إلى البصرة ليحصل على راتب من ابن عباس؛ عندما رفض أخوه عبد الله توزيع رواتب إخوته الصغار حتى يُسدّدوا الدين الجماعي الذي تراكم على منزلهم في أعقاب اغتيال والدهم بعد فراره من ساحة المعركة في خضم معركة الجمل (٣٦هـ/ ٦٥٦م). وإذا كان هذا صحيحاً؛ فقد كان عُمرُ عروة، بالكاد، أكبر من أربعة عشر عاماً في ذلك الوقت، حيث قيل إن عروة ولد في العام الأخير من خلافة عمر (٢٣هـ)، وكان ابن عباس والياً للبصرة بعد فترة وجيزة من ٣٦ رجب/يناير (كانون الثاني) ٦٥٧م؛ وانظر: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ٣٣٩؛ و"عبد الله بن العباس"، موسوعة الإسلام، "Abdallāh ibn 'Abbās" (Cl. Gilliot). كما يذكر اللوخ المصري ابن يونس (المتوفى ٣٤٧هـ/ ٩٥٨م) زمن عروة في مصر، في كتابه "كتاب الغراء"، وهو عمل مخصص للعلماء الأجانب الذين أتوا إلى مصر. ووفقاً لابن يونس؛ فقد أمضى عروة سبع سنوات في مصر، حيث تزوج، أيضاً، بأميرة مصرية هاجرت عائلتها إلى هناك أثناء الفتوحات الإسلامية (ابن عساکر، دمشق، ٤٠: ٢٤٢). وعلى الرغم من أن ابن يونس يذكر نسبها، فحسب؛ إلا أنه يذكر، في مكان آخر، شقيقها عبد الرحمن بن أسميف بن واللة السبتي بالاسم، ويُشير إلى أنه أصبح، لاحقاً، نبيلاً (شريكاً) لمصر، ونافلاً لحديث له شهرة (البرقي، التهذيب، ١٧: ٤٧٨-٤٧٩). وكتب ابن سلام الجعفي (المتوفى ٢٢١هـ/ ٨٤٥م) أنه عندما أعلن أخوه ابن الزبير عن نيته عزل يزيد بن معاوية؛ كان عروة في مصر، حيث سافر ليتحقق بأخيه في الحجاز (الجمعي، طبقات فضول الشعراء، ١: ١٥٣).

مرة، بواسطة نبيهة عبود (انظر: الشكل ٩)، والتي تحتفظ بمقتطفاتٍ من المغازي الزائفة المنسوبة إلى عروة أو، على الأقل، من النص الذي اعتمد عليه التزوير.^(١) وعلى هذا، فمن المرجح، أن ينشأ التحرير المصري للمغازي في موعدٍ لا يتجاوز النصف الأخير من القرن الثامن الميلادي. كما أنما لم تكن حالة استثنائية: فقد قام عالمٌ من بغداد يُدعى أبو حسان الزياتي (١٥٦-٢٤٣هـ/٧٧٣-٨٥٧م) بتجميع وتنقيح كتاباته الخاصة بمغازي عروة بن الزبير، ولكنها، أيضاً، لم تنج، ويبدو أن الكثير من محتويات مُصنّفات أبي الحسن الزياتي قد نُسبت، بشكلٍ زائف، إلى عروة، أيضاً.^(٢) وقد انتشرت مثل هذه الكتب المشبوهة المنسوبة للعلماء الأوائل في القرن التاسع الميلادي. فعلى سبيل المثال، كتاب المغازي المنسوب إلى وهب بن منبه (المتوفى ١١٠هـ/٧٢٨م)، وهو عالمٌ بمخي من جيل عروة، بقي، أيضاً، على قيد الحياة بصورةٍ جريئة.^(٣) ومع ذلك، كما أوضح مايكل بريغيل Michael Pregill، فإن المغازي المنسوبة إلى وهب من المحتمل، أيضاً، أن تكون مزيفةً بواسطة الناقل الرئيس للعمل، عبد المنعم بن إدريس (المتوفى ٢٢٨هـ/٨٤٢م)، وهو رجلٌ جرحه علماء الحديث، أمثال ابن حبان البستي (المتوفى ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، واتهمه بوضع الحديث^(٤). وفي حالة عروة، يبدو أن

(١) انظر: مير جاكوب كيستر، "ملاحظات على نص البردية بشأن حلة تحمّد ضد بني النضير"، Kister, M.J., "Notes on the Papyrus Text about Muhammad's Campaign against the Banū al-Naḍir", 233-236 وبالنسبة لتأريخ قطعة البردي؛ انظر: نبيهة عبود، دراسات في البرديات الأدبية العربية ١: 236-233.

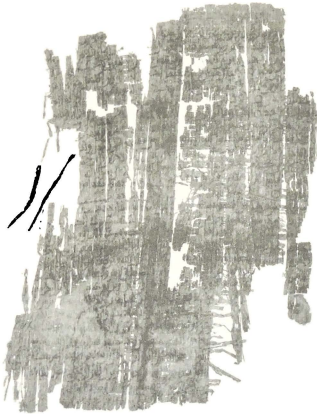
التخصص التاريخي، Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*, 65ff., OIP 75, التي جانبت الصواب في تعريف القطعة على أنها تنتمي إلى مغازي حمير بن راشد. راجع: البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٨٠-١٨١ (موسى بن عتبة)، وأبو نعيم، دلائل النبوة، ص ٤٩٠ (عروة).

(٢) ابن النديم، الفهرست، ١: ٣٢٩. يظهر أبو حسان الزياتي، أيضاً، ناقلاً لعمل ابن الكلبي (اليقيني)، التاريخ، تحقيق: هوتسم، ٢: ٤، وكان مصدراً مهماً لكتاب بغداد، لابن أبي طاهر (انظر: سزكين، تاريخ الكتابة العربية، ٣١٦: 1. *Sezgin. Geschichte des arabischen Schriftums*).

(٣) انظر: رليف جورجس خوري، وهب بن منبه، Khouri, Raif Georges, *Wahb b. Munabbih*; راجع: مير جاكوب كيستر، "ملاحظات على بردية وهب بن منبه"، Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", 547-571; Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih: An Addendum", 125-127. إضافة،

(٤) انظر: مايكل إي بريغيل، "الأساطير والكتابة الكاذبة: وهب بن منبه والنسخ الإسلامية المبكرة من سقوط آدم وحواء"، Pregill, Michael, "Isrā'īliyyāt, Myth, and Pseudepigraphy: The Fall of Adam and Eve", 250-253. وراجع: غورك وشولر، أقدم الروايات عن حياة تحمّد، Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, 269.

الطابع المبكر لنقل مدونة للمغازي هي الرسائل التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان. وهي ما سنستعرضه الآن.



الشكل ٩: المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو، رقم ١٧٦٥٣، وهي عبارة عن جزء من بردية مصريّة من أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلاديّ، من كتاب المغازي، ومن المرجح أن تكون مأخوذة من مغازي العالم فلدي موسى بن عقبة (المتوفى ١٤١هـ/٧٥٨م). بإذن من المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو.

٤

رسائل عروة بن الزبير:

قد تُشكّل تسع رسائل منسوبة إلى عروة بن الزبير، أحد "فقهاء المدينة السبعة" المشهورين (المتوفى ٩٣-٩٤هـ/٧١١-٧١٣م)، أقدم المصادر المكتوبة الباقية عن حياة مُحمَّد. ومن المحتمل أن تكون الرسائل غير عادية، ليس لمجرد قدمها، ولكن، أيضاً، لمن كتبها (بافتراض أنها أصليّة). كان عروة بن الزبير هو ابن أحد أبرز صحابة الرسول، الزبير بن عوام (المتوفى ٣٦هـ/٦٥٦م)، ومن خلال ووالدته أسماء، فهو حفيد الخليفة الأول أبو بكر الصديق (حكم في الفترة ١١-١٣هـ/٦٣٢-٦٣٤م). وهو ينتمي إلى قبيلة أسد القُرشيّة، ومن ثم إلى المراتب العليا لنخبة الفتح في المجتمع الإسلاميّ والأمويّ المُبكر، وعاش معظم حياته في الحجاز، للمقر الأصلي للحكم الإسلاميّ ومركزها الثقافيّ؛ لذا كان في وضع مثاليّ لمعرفة أقدم الروايات عن حياة مُحمَّد.

وعلى الرغم من أنها موجهة إلى خليفَتين أمويين، عبد الملك بن مروان (حكم في الفترة ٦٥-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥م) وابنه وخليفته الوليد الأول (حكم في الفترة ٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٥م)؛ فمن المفترض أن الرسائل المنسوبة إلى عروة تعكس ما علّمه لطلابه في مجلسه العام، أو "حلقات الدروس". وإذا كانت مراسلات عروة مع هذين الخلفتين صحيحة؛ فإن ذلك يعود، بالتأكيد، إلى تأريخ ٧٣هـ/٦٩٢م، وهو عام للمصالحة السياسيّة مع الأمويين في أعقاب الهزيمة الساحقة التي قام بها عبد الملك على أخيه الأكبر عبد الله بن الزبير، الذي فشل محاولته في أن يصبح زعيماً للنظام الإسلاميّ المُبكر، وقد أيده أخوه عروة.

وكان هذا الانتصار حدثاً فاصلاً بالنسبة للأمويين. ووضع حدّاً حاسماً لجهود الزبيريين للاستيلاء على الخلافة من قبضتهم، وافتتح مرحلةً جديدةً في التوجه الأيديولوجي للنظام الإسلاميّ المُبكر تحت القيادة الأمويّة. ومن الآن، فصاعداً، وضع الأمويون الاعترافات بوحدايّة الله ورسالة مُحمَّد في مقدمة ومركزيّة مجموعة من المظاهر العامة للدولة لبيان قوّم الإمبراطوريّة. وقد تخلّى عروة نفسه عن مكة وعاد إلى المدينة المنورة؛ للمدينة التي ولد فيها،

حيث أمضى بقية حياته عالماً ومعلماً. ويبدو أن تاريخ إقامة عروة بالمدينة المنورة خلال هذا الوقت لا يدع مجالاً للشك. وقد اكتشفت ميساء الغثان، حديثاً، نقشاً على هضبة حسمه، مورخاً في ٨٠هـ - أي خلال حياة عروة - يذكره بالاسم^(١).

إن النسخ الأصلية من رسائل عروة لم تبق على قيد الحياة، ومن المحتمل، أيضاً، أن تكون صياغتها غير دقيقة؛ نظراً لتقلبات نقلها. وكل ما تبقى منها هو الاستشهادات والمقتطفات التي تم تضمينها في أعمال لاحقة، ومعظمها، بالكامل، في أعمال أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٣م). وقد أيد كل من ألويس اشبرنجر Aloys Sprenger (١٨١٣-١٨٩٣م) وجوزيف هوروفيتس (١٨٧٤-١٩٣١م)^(٢)، صحة معظم هذه الرسائل (وإن لم يكن كلها)، وقد دافع عنها، في الآونة الأخيرة بقوة، أندرياس غورك وغريغور شولر^(٣)، ولكن تأليف عروة للرسائل محل نزاع شديد، أيضاً، وعلى الأخص في السنوات الأخيرة بواسطة ستيفن شوميكر^(٤).

ولا أعترض، هنا، تسوية هذا الجدل حول أصالة الرسائل، ولكن بدلاً من ذلك، جعلها أكثر سهولة في الوصول إلى عدد كبير من القراء، لأنه، على حد علمي، لم يتم إجراء أي

(١) الغثان، "الكتابات الإسلامية المبكرة"، ص ٢٠٦-٢٠٧ (رقم ١٣٩). شكري للسيد محمد سيف الله على لفت انتباهي إلى هذا النقش. وهذا الجرافيت، الذي رسمه حبيب بن أبي حبيب، وهو مول غير عربي لعروة، يستغفر الله ويطلب منحه شرف الاستشهاد في القتال في سبيل الله. وحول موضوع الاستشهاد والحرب الدينية في الكتابة على الجدران الإسلامية المبكرة، انظر: ليندستيدت، "الحرب الدينية"، Lindstedt, "Religious Warfare and Martyrdom".

(٢) انظر: ألويس اشبرنجر، "إشعار بنسخة من النص الأصلي للطبري" Sprenger, Aloys, "Notice of a Copy of the Original Text of Tabary.", 108; وهوروفيتس، أقدم السمر النافذة للنبي

ومؤلفها، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 26.

(٣) انظر: غورك وشولر، أقدم الروايات عن حياة محمد، Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*.

(٤) انظر: شوميكر، "بحثاً عن سورة عروة"، Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 257-341. "مصادر القرن الأول لحياة محمد؟ نقاش". وراجع الرد في أندرياس غورك وهارالد موتزكي وغريغور شولر، "مصادر القرن الأول لحياة محمد؟ نقاش". Görke, Andreas, Harald Motzki, and Gregor Schoeler, "First-Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate.", 2-59. الشكوك التي عمر عنها بيهيمر، أسس الإسلام، Prémare, *Les fondations de l'Islam*, 14-16، والثقة العرب عنها في العظمة، العرب والإسلام في أواخر العصور القديمة، Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity*, 34, 87ff.

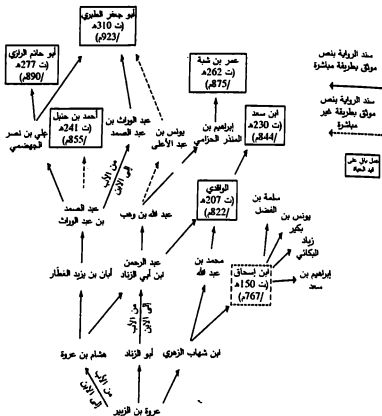
محاولَةٍ، حتَّى الآن، لتجميع هذه المدونة وترجمتها بكاملها إلى اللغة الإنجليزية^(١). ومع ذلك، ينبغي أن أعترف بأن عملية ترجمة هذه النصوص وجمعها قد خففت كثيراً من شكوكي حول مصداقية هذه المدونة - أو بالأحرى، ما تبقى منها. وهناك عددٌ من السمات الداخلية للحروف تدعم أصالتها، أو، على الأقل، معظمها. وكما لاحظ غورك، فيما يتعلق بالمحتوى، فإن الرسائل "أمر واقع... [و] لا تحتوي، تقريباً، على أي قصص معجزات، وعلى عدد قليل جداً من الزخارف - ومن ثم، فإنها تصمد من قرأ مجموعة السير والمغازي الأوسع، باعتبارها عيناً مُبَكِّرة، وحتى بدائية نسبياً، من الذاكرة التاريخية لنخب المدينة"^(٢). وبالتالي، فإن رسائل عروة لا تُقدم لمحةً عن أقدم سيرة ذاتية لمُحَمَّدٍ بقدر ما تقدمه عن "السيرة الذاتية الثرية"^(٣)، والتي تُشكل أساس الروايات الكاملة للأجيال اللاحقة. فضلاً عن ذلك، فإن الرسائل تُركز، بشكلٍ أساسي، على التفسير السردِي لآياتٍ محددة من القرآن، بدلاً من نقل الأحاديث النبوية ذاتها.

(١) ظهرت ترجمات لبعض الرسائل إلى الإيطالية في عمل ليون كاتاني الضخم "حوليات الإسلام"، انظر: ليون كاتاني، حوليات الإسلام، 307-308 (§269)، 267-268 (§269)، 307-308 (§269)، 151-152 (§ 113)، and 166-167 (§ 324)، 471 (§ 30) and 2 (1): 105-107 (§39)، 151-152 (§ 113)، and 166-167 (§ 324)، 471 (§ 30) and 2 (1): 105-107 (§39).

وظهرت ترجمةٌ للمائة للرسائل في أول دراسةٍ غربيّةٍ للروايات المنسوبة إلى عروة، يواكيم فون شتولنغل، عروة بن الزبير: حياته ومعناه مصدراً للتراث الإسلامي المُبَكِّر، Stölpmagel, Joachim von, 'Urwa ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung also Quelle frühislamischer Überlieferung. ولكن دراسة شتولنغل وترجمته تم إهمالها منذ فترةٍ طويلة، لا سيما في الدراسات الناطقة بالإنجليزية. ومم، أيضاً، ترجمة أقسام الرسائل التي تظهر متشعبةً في جميع أنحاء تاريخ الطبري إلى اللغة الإنجليزية.

(٢) انظر: غورك، "آفاق والحدود في دراسة مُحَمَّدٍ التاريخي"، Görke, "Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad.", 146. لا ينبغي أن تؤخذ هذه الملاحظة للإشارة إلى أن الروايات المنقولة على رواية عروة كانت خاليةً من أي معجزات أو تُقدم مادة تاريخية خام. انظر التعليقات على رواية الحديث في أنديس غورك، "التراث التاريخي في الحديثية: دراسة رواية عروة بن الزبير"، Görke, Andreas, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account.", 260-261.

(٣) العبارة مأخوذة من روبنسون، "التاريخ والخلاص في الإسلام المُبَكِّر"، Robinson, "History and Heilsgeschichte in Early Islam", 133.



الشكل ١٠ : سلاسل رواية الرسائل المنسوبة إلى العالم المجنّي عروة بن الزبير.

علاوۃً علی ذلك، فإن الكثير من محتویات الرسائل تستحضر موضوعاتٍ وقصصٍ قد تؤدي إلى مصالحٍ بین الزبیریین والأُموییین، أو، علی الأقل، تعكس مصالحهم المشتركة، كما نوقش في الفصل الثالث، والتي قد تبدو، إلى حد ما، في غير محلها في الأجيال اللاحقة التي عاشت تحت ظل حكم العباسیین وليس الأُموییین. وبخلاف النبی، الذي ينتمي إلى قبيلة هاشم القُرشیة، فإن أبرز الشخصیات الواردة في القصص، التي تم سردها في هذه الرسائل، هي إما من عشيرة بني أمیة القُرشیة، أو عشيرة أسد القُرشیة (التي ينتمي إليها الزبیریین)، أو قرابة عروة الأمویة، أمثال أبي بكر الصديق (جده لأمه) وابنتیه: أسماء وعائشة (والدة عروة وخالته، علی التوالي). ولذلك، نجد في هذه الرسائل تركيزًا موضوعيًا واعيًا بذاته؛ يتماشى مع حرص عروة المزعوم لإحداث مصالحٍ بین الأُموییین والزبیریین الذين نجوا من الحرب الأهلية التي طال أمدها. وقد كُتبت الرسائل ردًا علی استفسارات الخليفة، وتُبدى احتیاطًا لسعة اطلاع عروة علی الأسرار التاريخية والفقهية، التي تتناسب، أيضًا، مع صورة الخليفة عبد الملك الموجودة في مصادر أخرى.

ويمكن لو تم التدقيق في مسألة غياب بعض الأحداث في المدونة أن يستدعي مجلداتٍ. إذ إنه لوحظ، وبشكل واضح، استبعاد أي ذكرٍ لصهر النبی، عَلِيٍّ بن أبي طالب وقبيلة هاشم القُرشیة من رسائل عروة. ويتجلى هذا الغياب، بشكلٍ أكثر وضوحًا، عندما ينظر المرء إلى الشهرة الممنوحة لَعَلِيٍّ في رواياتٍ أخرى للأحداث التي تسردها الرسائل، مثل هجرة مُحمَّد إلى يثرب/المدينة المنورة، وفتح مكة^(١). ونظرًا لعداء عَلِيٍّ، ليس من جانب الزبیریین والأُموییین، فحسب، ولكن، أيضًا، من جانب علاقات عروة الأمویة؛ فإن كل هذا يُجادل بقوة لصالح أصالة الرسائل. وتستحق كل هذه القضايا مزيدًا من التحقيق^(٢).

(١) انظر: مير جاكوب كيستر، "ملاحظات علی بردية وهب بن منبه"، Kister, M.J. 1974. "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih." BSOAS 37: 569-570.
(٢) تم استكشاف آثار المواقف الحزبية والسياسية علی مدونة عروة وعلی نسل الزبير، علی نطاقٍ أوسع، في مُحمَّد رضا هدايت بنه، الزبيريون وتدوين السيرة النبوية، Hedāyatpanāh, Moḥammad-Rezā, Zabayriyān va tadvin-e sirah-ye nabavi.

سلسلةُ رواياتٍ رسائل عروة،

بقيت رسائل عروة بن الزبير باقيةً على قيد الحياة في أكمل صورها في أعمال أحد كبار العلماء في العصر العباسي، أبو جعفر الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٣م) -وتعديلاً في تاريخه العالمي، تاريخ الرسل والملوك، وفي تفسيره للقرآن الكريم، جامع البيان. ومع ذلك، فإن كتابات الطبري ليست الشهادة الوحيدة ولا الأقدم على رسائل عروة. وتظهر الاقتباسات الصريحة، وإن كانت مجزأة، للرسائل المنسوبة إلى عروة في روايات كتاب المغازي، لابن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م)، وفي كتاب المغازي، للواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، وفي كتاب الطبقات الكبرى، لابن سعد (المتوفى ٢٣٠هـ/٨٤٤-٨٤٥م)، وفي مسند أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م)، وفي عملين تاريخيين للمؤرخ البصري عمر بن شبة (المتوفى ٢٦٢هـ/٨٧٥م)، وفي تفسير أبي حاتم الرازي (المتوفى ٢٧٧هـ/٨٩٠م)، كما رواه ابنه ابن أبي حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٧هـ/٨٩٠م). وتضم هذه القائمة ما لا يقل عن ستة علماء من أصول جغرافية متنوعة يقولون بأنهم نقلوا رسائل عروة - أو مقتطفات منها، على الأقل - وبعضهم ظهر للوجود قبل ظهور الطبري على الحياة بعقود، على الأقل، وبعضهم الآخر بأكثر من قرن.

إن بقاء هذه الرسائل، بأي شكلٍ من الأشكال، هو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة. ولم يُشاطر علماء الحديث النبوي في ولع المؤرخين المعاصرين بالوثائق باعتبارها الحكم الأسمى للأصالة التاريخية. ومن ثم، فمن النادر جدًا العثور على الروايات المنقولة في شكل رسائل؛ لأنه يُحتمل أن يُنتقص من ادعاء أصالة الرواية في نظر المهتمين بالروايات الإسلامية المبكرة، بدلاً من إضافته إليها. وكان الشرط الأساسي، الذي لا غنى عنه، للمعرفة العلمية في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وهو بالأحرى، النقل الشفهي للروايات وسماعها عبر علاقة بين المعلم والتلميذ، والتي تتطلب التمكن من النصوص بواسطة حفظها. وفي الواقع، يمكن أن تكون المواقف عداوية، تمامًا، إزاء استخدام الرسائل للحفاظ على الروايات - وكما لاحظ مايكل كوك، فإنه، غالبًا، ما يتم حرق الرسائل الخاصة المتراكمة للعلماء لمنع وقوعها في أيدي الباحثين والمتلقين (المتلقين) الأصليين^(١). وفي أيام عروة، كانت السجلات المكتوبة

(١) انظر: كوك، "معارضة كتابة التراث في الإسلام المبكر"، Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.", 481.

للروايات تخدم أغراضًا خاصة، وليست عامة، وكان العلماء الأوائل من جيله، في كثير من الأحيان، يجدون صعوبة في منع نشر الرسائل التي كتبوها أو الكتابات التي يمتلكونها شخصيًا، حتى أنه يأمرهم بإتلافها بعد وفاتهم^(١). وعندما نجت النصوص المملوكة للعلماء بعد وفاتهم؛ كان ذلك، في كثير من الأحيان، بمثابة إرث عائلي. وقد لاحظ كلٌّ من نبيهة عبود ومايكل كوك التداخل التكرار بين أسانيد رواية العائلة ورواية المواد المكتوبة^(٢)، وهو النمط الذي يراه المرء، أيضًا، في نقل الجزء الأكبر من رسائل عروة من قبل ابنه هشام. وبقيت الرسائل المنسوبة إلى عروة بن الزبير حيّة في ثلاث سلاسل نقل؛ على الرغم من أن الأولى موثقة على نطاقٍ أوسع. وهي على النحو الآتي:

السلسلة ١: الرواية البصريّة،

عبد الصمد بن عبد الوارث ← أبان القطّار ← هشام بن عروة ← عروة بن الزبير؛
وسند الرواية البصريّة، المصدر الرئيس لرسائل عروة، موجودة في تفسير وتاريخ الطبريّ، وهو أكثر ما يشهد عليها. وتصور هذه السلسلة، من السند، الرسائل كما نُحِث رداً على استفسارات الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان إلى عروة. وعالم الحديث البصريّ، عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد التميميّ (المُتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢-٨٢٣م، في البصرة)، هو الرابط المشترك لهذا السند. ويستشهد الطبريّ بروايته عن طريق ابنه عبد الوارث بن عبد الصمد (المُتوفى ٢٥٢هـ/٨٦٦م، في البصرة) في تفسيره، ولكن عبد الوارث نقل الرسائل إلى عالم بصريّ آخر، وهو عليّ بن نصر الجهضمي (المُتوفى ٢٥٠هـ/٨٦٤م، في البصرة)، ويذكر الطبريّ سنده في تاريخه، أيضًا. إن نقل عليّ بن نصر للرسائل كان، بالفعل، نقلًا مباشرًا، وهو ما يؤكد الاستشهاد به في تفسير القرآن، لابن أبي حاتم الرازي (المُتوفى ٣٢٧هـ/٨٩٠م).

(١) انظر: كريستوفر ميلشوت، "تدمير كتب التقليديين"، Melchert, Christopher, "The Destruction of Books by Traditionists.", 219-220.

(٢) نبيهة عبود، دراسات في العرديات الأدبيّة العربيّة ٢: التفسير القرآني والتراث، Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition*, 36-37، معارضو كتابة التراث في الإسلام المبكر، Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.", 478-479، الخطاب: انظر: مايكل ليكر، دستور المدينة للنوّة: أول وثيقة شرعيّة للحكماء، Lecker, Michael, *The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*, 7.

قد يبدو غريباً، إلى حد ما، أن الرسائل بقيت على قيد الحياة في النقل البصريّ بالنظر إلى أن عروة وابنه هشام كانا سليلين من عائلة مدنيّة قُرشيّة مرموقة. وتُلقي سورة هشام العلميّة بعض الضوء على هذا. وفي أعقاب الثورة العباسيّة، قام هشام بعدة رحلاتٍ إلى العراق. ويبدو أن رحيله قد حدث، في وقت ما، بعد موسم الحج عام ١٤٠هـ/٧٥٨م، ولكنه ربما عاد إلى المدينة المنورة، حيث يُزعم أنه دعم ثورة مُحمّد النفس الزكيّة عام ١٤٥هـ/٧٦٢م. ومع ذلك، فإن الادعاءات بأن هشامًا دعم عمرد مُحمّد النفس الزكيّة تبدو مشكوكًا فيها في ضوء التكرم الذي منحه إياه الخليفة العباسيّ أبو جعفر المنصور عقب وفاته ببغداد^(١).

وقد جمع هشام بن عروة عددًا كبيرًا من الأتباع في الكوفة والبصرة، بل وانضم، في نهاية المطاف، إلى كوكبة العلماء الذين رعاهم في بغداد مؤسس مدينة بغداد المنصور^(٢). وقد شُوِّعت أنشطة هشام، في العراق، سمعته لدى مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ/٧٩٥م) وللمدنيين، الذين اتهموه بالتساهل في الرواية عن أهل العراق، ليس لمجرد الروايات التي سمعها مباشرة، من والده، ولكن، أيضًا، روايات الآخرين^(٣). ووفقًا لابن سعد (المتوفى ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، فقد التقى هشام، لأول مرة، بالخليفة في الكوفة^(٤)، وعلى الأرجح في الهاشميّة المجاورة، حيث أقام المنصور فيها قبل بناء بغداد^(٥). وخلال زيارة لاحقة إلى الخليفة في بغداد؛ توفي هشام فيها، حوالي ١٤٦هـ/٧٦٣-٧٦٤م، أثناء وجوده في مقر إقامة المنصور. ولقد كرم الخليفة هشامًا بجنّازةٍ لائقَةٍ ترأسها المنصور نفسه^(٦). وقد صنف البصريون هشامًا، إلى جانب ابن سيرين والحسن البصريّ، كأحد أكثر العلماء تَجِيلًا^(٧).

(١) انظر: أميكام إيلاد، ثورة مُحمّد النفس الزكيّة عام ١٤٥هـ/٧٦٢م: الصراع بين الطالبيين والعباسيين الأوائل، *Elad, Amikam, The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Tālibīs and Early 'Abbāsīs in Conflict, 367-369.*

(٢) ابن بكّار، جمهرة اللغة، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(٣) الخطيب، بغداد، ١٦: ٦٦؛ والبخاري، قبول الأخبار، ص ٢٥٣-٢٥٤. وبحسب إحدى الروايات، فقد ذهب مالك إلى حد إدانة هشام بالكاذب. انظر: الخطيب، بغداد، ٢: ٢٠.

(٤) ابن سعد (بيروت) ٧: ٣٢١.

(٥) انظر: إيلاد، ثورة مُحمّد النفس الزكيّة، 369. *Elad, The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, 369.*

(٦) الخطيب، بغداد، ١٦: ٦٢.

(٧) للمصدر السابق، ١٦: ٥٨.

وإذا افترضنا، في الوقت الراهن، أن سند رواية هشام أصيل؛ فمن المفترض، عندئذ، أن رواية الحديث أبان بن يزيد القطار البصري قد حصل على نسخة من الرسائل بوسيلة ما. ومع ذلك، يبدو، من غير المحتمل، أن يكون أبان قد فعل ذلك عبر السماع؛ لأنه لا يروي، بأي طريقة أخرى، روايات هشام، بصرف النظر عن الرسائل. ويُعتبر أبان القطار، بصفته أحد رواة الحديث في القرن الثاني الهجري/الثامن للميلادي، شخصية غامضة على نحوٍ مثيرٍ للخيية. فعلى الرغم من أن علماء الحديث، عادةً، ما يُوثقون أبان^(١)؛ إلا أنه لا توجد معلومات حول طبيعة العلاقة بين هشام وأبان. وأفضل ما يستطيع حتى ناقد الحديث العملاق ابن عدي الجرجاني (المتوفى ٣٦٥هـ/٩٧٥-٩٧٦م) قوله بخصوص أبان: "وأرجو أنه من أهل الصدق"^(٢).

السلسلة ٢، الرواية المدنية،

وهذا السند لا يُوثق سوى الرسالتين الخامسة والتاسعة. وفي هذه السلسلة المدنية، يُوجه عروة رسائله، ليس إلى عبد الملك، كما في النسخة البصرية، بل إلى ابن الخليفة، الوليد الأول (حكم في الفترة ٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٥م). وهناك سندان يشهدان على هذه الرواية؛ يتلحى كلاهما عند رواية الحديث عبد الرحمن بن أبي الزناد الدمشقي.

٢ أ. عبد الله بن وهب ← عبد الرحمن بن أبي الزناد ← أبو الزناد ← عروة بن الزبير:

هذا هو سند النقل للرسالة الخامسة. ومصدر الطبري لهذه النسخة هو المصري يونس بن عبد الأعلى (المتوفى ٢٦٤هـ/٨٧٧م، في مصر)، الذي نقله من تلميذ المدرسة المدنية، غزير الإنتاج والمؤثر، عبد الله بن وهب المصري (المتوفى ١٩٧هـ/٨١٣م، في مصر). وبالنظر إلى أن الطبري لا يستشهد إلا بهذا السند لهذه النسخة في تفسيره؛ فإن بعض العلماء قد

(١) يظهر أبان القطار كسلطة موثوقة بما في مُصَنَّفَاتِ حديث البخاري والمسلم (الذهبي، السير، ٧: ٤٣١-٤٣٣)، على الرغم من أن بعض علماء الحديث الأوائل اعترضوا على اتقانه باعتناق المعتقدات القدرية. انظر: البلخي، قبول الأخبار، ص ٤٠٤، ٤٠٧، وللقالات، ص ١٩٣، نقلاً عن مسالك الأبصار، للجاحظ (المتوفى ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، انظر: شارل بلا، "محاولة جرد جديدة للعمل الحاصل"، Pellat, Charles, "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre Gāhizienne.", 134, no. 55.

(٢) الكامل، ٢: ٣٨٢.

نظروا إلى وجودها المستقل بعين الشك. ومع ذلك، يستشهد مؤرخ القرن الثالث الهجري/الثامن الميلادي ابن شبة، أيضاً، بمقتطفات من هذه الرسالة في تاريخه عن مكة والمدينة قبل جيل من ظهور الطبري. تُظهر استشهادات ابن شبة، أيضاً، أن نص النسخة المدنية للرسالة يتماشى، إلى حد كبير، مع نصوص الطبري. ومصدر ابن شبة للرسالة هو المدني، إبراهيم بن المنذر الحزامي (المتوفى ٢٣٦هـ/٨٥٠م)^(١). ويروي عالم الحديث النبوي يحيى بن معين (المتوفى ٢٣٣هـ/٨٤٨م) روايةً مثيرةً للاهتمام: فقد ادعى ابن معين أنه نسخ كتاباً عن روايات ابن وهب بشأن المغازي عن إبراهيم بن المنذر^(٢). وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يعد موجوداً؛ إلا أن العديد من الأعمال الأخرى لابن وهب موجودة، جزئياً، وقام بتحريرها ميكلوس موراني Miklos Muranyi. ولذلك من الممكن أن تكون مغازي ابن وهب قد استمدت، أيضاً، من رسائل عروة.

ويستشهد ابن وهب نفسه برواية عبد الرحمن بن أبي الزناد (المتوفى ١٧٤هـ/٧٩٠-٧٩١م، في بغداد)، ووالده أبي الزناد عبد الله بن ذكوان (المتوفى ١٣٠هـ/٧٤٨م، في المدينة)، مولى عائلة الخليفة عثمان وعالم المدينة الشهير. وأبو الزناد شخصية تستحق المزيد من التدقيق. ويُفترض المرء أن هشاماً بن عروة ورث رسائل والده، ثم رواها، ولكن كيف حصل أبو الزناد على نسخة منها؟ كعالم؛ عُرف أبو الزناد بأنه "ماهرٌ في الكتابة والحساب"، وخدم في المدينة المنورة ككاتبٍ لخالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم وعبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب. وبعبارة أخرى، كان كاتباً محترفاً، وكان بإمكانه الوصول إلى الوثائق والمراسلات المحفوظة. وفي الواقع، عندما طلب منه الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك أن يفعل ذلك؛ عرف أبو الزناد كيفية الوصول إلى "حسابات ديوان المدينة" وجَلَبَها إلى الخليفة. وعندما اختير الخليفة عِلم أبي الزناد، ذات مرة؛ كان أبو الزناد يعلم ما لم يعلمه ابن شهاب الزهري بأن عثمان كان يُخرج العطاء لأهل المدينة في شهر محرم (أي الشهر

(١) تفسير القرآن، لإبراهيم بن المنذر موجوداً جزئياً، ومن المحتمل أن ابن شبة قد استشهد بروايته من الجزء الخاص بسورة التوبة، والذي، للأسف، لم ينجو في الجزء الموجود.

(٢) الخطيب، بغداد، ٦: ١٨١ والمرزوقي، التهذيب، ٢: ٢٠٩. ويستشهد عبد الملك بن حبيب الأندلسي بالحزامي في كتابه التاريخ. ومع ذلك، في هذا العمل، يعتمد الحزامي على مدونات من الواقدي بدلاً من ابن وهب. انظر: ابن حبيب، التاريخ، ص ٧٧-٧٨، ٨٢-٨٥، ٩٣، ٩٦، ٩٨، ١٠٢، ١١٧، ١٤٩.

الأول من السنة في التأريخ المجري^(١). ولعلم وجود وصف أفضل؛ فقد كان أبو الزناد، عملياً، عالماً بيروقراطياً^(٢) على معرفة جيدة بالوثائق الرسمية للمدينة المنورة.

٢ ب. عبد الرحمن بن أبي الزناد ← هشام بن عروة ← عروة بن الزبير:

هذا هو سند رواية الرسالة التاسعة. والمؤرخ الواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، هو العالم الوحيد الذي يستشهد برواية عبد الرحمن بن أبي الزناد مباشرة، فيما أن جميع المصادر التي استشهدت بهذه الرسالة - طبقات ابن سعد وأنساب البلاذري وتاريخ الطبري - تستشهد برواية الواقدي. وتجدر الإشارة، هنا، إلى غياب أبي الزناد في السند؛ نظراً لوجوده في ٢ أ. وفي هذا السند، يستشهد عبد الرحمن برواية هشام بن عروة بدلاً عن أبيه أبي الزناد.

السلسلة ٣، رواية الزُّهْرِي،

ولا تستشهد الرسالة الرابعة إلا من خلال رواية تلميذ عروة بن الزبير البارز، العالم المدني ابن شهاب الزُّهْرِي (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م). وتبقى هذه الرسالة على قيد الحياة في نسختين؛ نقلهما أكثر مؤلفي السير والمغازي أهمية: نسخة قصيرة مقتبسة في كتاب تلميذ الزُّهْرِي، ابن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م)، ونسخة طويلة، اقتبسها الواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٢م) برواية ابن أخت الزُّهْرِي، مُحَمَّد بن عبد الله. ويضمن كل من غورك وشولر بأصالة سند هذه الرواية^(٣).

ترجمة الرسائل المنسوبة إلى عروة بن الزبير،

الترجمات، أدناه، هي ترجمتي^(٤)، والتي تمت، مباشرة، من النصوص العربية، المشار إليها في الاستشهادات. ومع ذلك، فقد راجعتُ الترجمات الإنجليزية لتاريخ الطبري، وترجمة الفرد

(١) ابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٢٦٥؛ والبلاذري، الأنساب، ٥: ١٢٠.

(٢) البيروقراطي أو الدواويني أو الدوائيني، وهي: مفهوم يُستخدم في علم الاجتماع والعلوم السياسية للإشارة إلى تطبيق القوانين بالقوة في المجتمعات المنظمة. وتعتمد هذه الأنظمة على الإجراءات الموحدة وتوزيع المسؤوليات بطريقة هرمية والعلاقات الشخصية.

(٣) انظر: غورك وشولر، أقدم الروايات عن حياة مُحَمَّد، Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, 255-257, 285-286.

(٤) يتقصد المؤلف: من العربية إلى الإنجليزية.

جيم Alfred Guillaume لسيرة ابن إسحاق، فيما يتعلق بهذه المسألة، وكذلك الترجمات الألمانية التي كتبها يواكيم فون ستولبناغل Joachim von Stülpnagel. وترد للمراجع والاقباسات الكاملة لهذه النصوص العربية، بالإضافة إلى الترجمات الإنجليزية التي تم الرجوع إليها، في عنوان كل رسالة. ولا تُغفل المدونة، المقدمة هنا، إجمالي الروايات والرسائل المنسوبة إلى عروة، التاريخية أو غير التاريخية. وفي الواقع، فإن معظم الروايات بروايتها لا يتم نقلها في شكل رسائل، بل تظهر في الشكل المفضل للروايات المنقولة شفهيًا (أخبار). ولزيادة من التوثيق والتحليل لمدونات عروة، بخلاف الرسائل؛ فيُشار إلى عمل أندرياس غورك وغريغور شولر.

الرسالة الأولى: من الاضطهاد في مكة إلى الهجرة إلى يثرب

المصادر: الطبري، الجامع، تحقيق: التركي، ١١: ١٨٠-١٨٢؛ والطبري، التاريخ، بعباية: دي خويه، ١: ١٢٣٤-١٢٣٧ [تحقيق: ابراهيم ٢: ٣٧٥-٣٧٧ | ترجمة: واط وماكدونالد، ١٩٩٨م، ١٤٥-١٤٧]، وراجع الطبري، التاريخ، ١: ١١٨٠-١١٨١، ١٢٢٤-١٢٢٥ [تحقيق: ابراهيم، ٢: ٣٢٨-٣٢٩، ٣٦٦ | ترجمة: وات وماكدونالد، ١٩٩٨م، ٩٨-٩٩، ١٣٦-١٣٧]؛ وابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرنؤوط، ٤٢: ٥١٠.

١. حدثني عبد الوارث بن عبد الصمد، قال: ثنا أبي، قال: ثنا أبان العطار، قال: ثنا هشام بن عروة، عن أبيه، أن عبد الملك بن مروان كتب إليه [عروة بن الزبير] يسأله عن أشياء؛ فكتب إليه عروة:

٢. سلامٌ عليك، فإني أحمد الله إليك، الذي لا إله إلا هو. أما بعد: فإنك كُتبت إليّ تسألني عن مخرج رسول الله ﷺ من مكة، وسأخبرك به، ولا حول ولا قوة إلا بالله:

اضطهادات مِيكَرَة

٢. ١. كان من شأن خروج رسول الله من مكة، أن الله أعطاه النبوة، فنعيم النبي! ونعم السيد! ونعم العشيرة! فجزاه الله خيرًا، وعزفنا وجهه في الجنة! وأحيانًا على ملته، وأماتنا عليها، وبعتنا عليها!

٢. وإنه لما دعا قومه لما بعثه الله له من الهدى والنور، الذي أنزل عليه؛ لم يبعدهوا منه أول ما دعاهم إليه، وكادوا يسمعون له حتى ذكر طواغيتهم، وقَدِم ناسٌ من الطوائف من

قريش، لهم أموال - أنكر ذلك عليه ناس، واشتقوا عليه، وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم؛ فانصق عنه عامة الناس، فتركوه، إلا من حفظه الله منهم، وهم قليل.

٣. فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث، ثم التمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من أتبعه عن دين الله، من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم؛ فكانت فتنة شديدة الزلزال، فافتن من افتن، وعصم الله من شاء منهم^(١).

٤. فلما فُعل ذلك بالمسلمين؛ أمرهم رسول الله أن يَخرجوا إلى أرض الحبشة، وكان بالحبشة ملك صالح، يقال له النجاشي، لا يظلم أحد بأرضه، وكان يثنى عليه، مع صلاح، وكانت أرض الحبشة متجزاً لقريش يتجرون فيها، ومسكن لتجارهم، يجلون فيها رفاً من الرزق، وأمنًا ومتجزاً حسناً، فأمرهم بها النبي؛ فذهب إليها عاتمتهم لَمَّا قهرُوا بمكة وخافوا عليهم الفتن، ومكث هو فلم يبرح، فمكث بذلك سنوات يشتقون على من أسلم منهم، ثم إنه فشا الإسلام فيها، ودخل فيه رجال من أشرافهم ومنعتهم.

٥. فلَمَّا رأت قريش ذلك؛ استرخوا استرخاءً عن رسول الله وعن أصحابه، وكانت الفتنة الأولى هي أخرجت من خرج من أصحاب رسول الله قبل أرض الحبشة مخافتها وفراراً مما كانوا فيه من الفتن والزلازل.

لقاء العقبة:

٣٥. ١. فلَمَّا استرخى عنهم ودخل في الإسلام من دخل منهم؛ تُحدِث بهذا الاسترخاء عنهم، فبلغ ذلك من كان بأرض الحبشة، من أصحاب رسول الله، أنه قد استرخى عمن كان منهم بمكة، وأنهم لا يُفتنون؛ فرجعوا إلى مكة، وكادوا يأمنون بها^(٢).

(*) قام مؤلف الكتاب بترجمة الرسائل المنسوبة إلى عروة بن الزبير، من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية (وهي أصل لغة هذا الكتاب)، وأنا بدوري لن أنقل الترجمة الإنجليزية كما هي؛ بل سأقوم بترجمتها، مع الأخذ بمنهج الترجمة الذي اعتمدته طيلة ترجمة النصوص المذكورة في كتب التراث العربي والإسلامي.

(١) أضيفت عبارة "أهل الإسلام الذين تبعوا رسول الله" من الطبري، التاريخ، عناية: دي خويه، ١: ١١٨١ [تحقيق: إبراهيم، ٢، ٣٢٨]. تم توثيق تغيير أهل الإسلام، لأول مرة، عام ٨٧١/٦٩١م في ضريح في أسوان لعبادة بنت جريح. انظر الفصل ١ أعلاه.

(٢) هذه الرواية الطويلة - الذي يتم سردها، باستمرار، في تفسير الطبري - مفككة في التاريخ. ومن هنا، فصاعداً، يبدأ المختطف الثاني في تاريخ الطبري، لكن الجملة السابقة تختلف عن النص الموجود في نفسه؛

وجعلوا^(١) يزدادون ويكثرون، وإنه أسلم من الأنصار، بالمدينة، ناسٌ كثير، وفشا بالمدينة الإسلام، وطلق أهل المدينة يأتون رسول الله، ﷺ، بمكة، فلما رأت قريش ذلك؛ توأمرت على أن يفتنوه، ويشتتوا عليهم، فأخذوهم وحرسوا على أن يفتنوه [عن دينهم]؛ فأصاهم جهد شديد، وكانت الفتنة الآخرة، فكانت فتنتين: فتنة أخرجت من خرج منهم إلى أرض الحبشة، حين أمرهم رسول الله بها، وأذن لهم في الخروج إليها، وفتنة لما رجعوا وراوا [قريش] من يأتهم من أهل المدينة.

٢. ثم إنه جاء رسول الله من المدينة سبعون نقيبا/رؤوس الذين أسلموا، فوافوه بالحبش؛ فبايعوه بالعقبة، وأعطوه على: "إني منك وأنت منا، وعلى أن من جاء من أصحابك، أو جفتنا؛ فلنا نمنعك مما نمنع منه أنفسنا".

٣. فاشتدت عليهم قريش عند ذلك؛ فأمر رسول الله أصحابه أن يخرجوا إلى المدينة، وهي الفتنة الآخرة التي أخرج فيها رسول الله أصحابه وخرج هو، وهي التي أنزل الله فيها: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الآية ٣٩ من سورة الأنفال).

هجرة النبي مع أبي بكر

٣. ١. لما خرج أصحاب رسول الله إلى المدينة، وقيل أن يخرج - يعنى رسول الله - وقبل أن تنزل هذه الآية التي أمروا فيها بالقتال؛ استأذنه أبو بكر [إلى مغادرة مكة]؛ ولم يكن أمره بالخروج مع من خرج من أصحابه، حبسه رسول الله، وقال له: "أنظري، فإني لا أدري، لعل يؤذن لي بالخروج".

٢. وكان أبو بكر قد اشترى راحلتين؛ يعهدهما للخروج مع أصحاب رسول الله إلى المدينة، فلما استنظر رسول الله وأخيره بالذي يرجو من ربه أن يأذن له بالخروج؛ حبسهما وغلفهما انتظار صحبة رسول الله، حتى أمنتهما، فلما خبس عليه خروج النبي؛ قال أبو بكر: أتطمع أن يؤذن لك؟ قال: "نعم"؛ فانتظره، فمكث بذلك.

حيث يقول: "لما رجع من أرض الحبشة من رجع منها من كان هاجر إليها قبل هجرة النبي إلى المدينة..." (الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٢٢٤ [تحقيق: إبراهيم، ٢: ٣٦٦]). من المحتمل أن تكون هذه الجملة نتيجة تدخل محري من قبل الطبري؛ ثم إدخالها لجعل النص المجزا أكثر وضوحا.

(١) "أهل الإسلام..." من الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٢٢٥ [تحقيق: إبراهيم، ٢: ٣٦٦]. ثم حذفه في الطبري، الجاسع لأخلاق الرأوي، ١١: ١٨٢.

٣. فأخبرتني عائشة، أنهم بينا هم ظهروا في بيتهم، وليس عند أبي بكر إلا ابتاه: عائشة وأسماء؛ إذا هم برسول الله حين قام قائم الظهيرة - وكان لا يُحطّطه يوماً أن يأتي بيت أبي بكر أول النهار وآخره - فلما رأى أبو بكر النبيّ جاء ظهراً؛ قال له: "ما جاء بك، يا نبيّ الله، إلا أمرٌ حدث؟" فلما دخل عليهم النبيّ البيت؛ قال لأبي بكر:

"أخرج من عندك"،

قال: "ليس علينا عينٌ، إنما هما ابتائي"،

قال: "إن الله قد أذن لي بالخروج إلى المدينة"،

فقال أبو بكر: "يا رسول الله، الصّحابة، الصّحابة". قال: الصّحابة.

قال أبو بكر: "خذ إحدى الراحلتين"، وهما الراحلتان اللتان كان يُعلفهما أبو بكر، يُعدهما للخروج إذا أذن لرسول الله؛ فأعطاه إحدى الراحلتين، فقال خذها، يا رسول الله، فارتحلها، فقال النبيّ: "قد أخذتها باليمن".

٤. وكان عامر بن فهيرة مولداً من موالدي الأزد، كان للطفيل بن عبد الله بن سخيرة، وهو أبو الحارث بن الطفيل، وكان أخا عائشة بنت أبي بكر وعبد الرحمن بن أبي بكر لأمه؛ فأسلم عامر بن فهيرة، وهو مملوكٌ لهم؛ فاشتراه أبو بكر فأعتقه، وكان حسن الإسلام، فلما خرج النبيّ وأبو بكر؛ كان لأبي بكر منيعةٌ من غنم تُروح على أهله؛ فأرسل أبو بكر عامراً في الغنم إلى ثور، فكان عامر بن فهيرة يروح بتلك الغنم على رسول الله بالغار في ثور، وهو الغار الذي سمّاه الله في القرآن^(١)، فأرسل بظهرهما رجلاً من بني عبد بن عدي، حليفاً لقريش من بني سهم، ثم آل العاص بن وائل، وذلك العدوي، يومئذ، مشركاً، ولكنهما استأجراه، وهو هاذٍ بالطريق [للودي من مكة].

٥. وفي الليالي التي مكثا بالغار؛ كان يأتيهما عبد الله بن أبي بكر حين يُمسي بكل خير بمكة، ثم يُصبح بمكة ويُريح عامر الغنم كل ليلة؛ فيحلبان، ثم يسرح بُكرةً يُصباح في رعيان الناس، ولا يقطن له؛ حتى إذا هدأت عنهما الأصوات؛ وأتاها أن قد سكّت عنهما.

(١) انظر: الآية ٤٠ من سورة التوبة: ٩.

تَحْمُدُ الشَّيْخَةُ فِي الْمَدُونَاتِ الْأَوْسَعِ لَتَرَاثِ السِّرِّ وَالْمَغَارِي^(١). وَمِنْ الْجَدِيرِ بِالْمُلَاحَظَةِ، عَدَمُ وَجُودِ أَيِّ ذِكْرِ لِقَضِيَةِ "الآيَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ" فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ عَنِ الْمَرْحَلَةِ الْمَلِكِيَّةِ لِدَعْوَةِ تَحْمُدٍ، وَالَّتِي تَلْعَبُ دَوْرًا بَارِزًا فِي تَرَاثِ السِّرِّ وَالْمَغَارِي لِلْجِيلِ الْلاحِقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ^(٢).

الرَّسَالَةُ الثَّانِيَّةُ، وَهَؤُلَاءِ خَدِيجَةُ وَزَوْاجُ النَّبِيِّ مِنْ عَائِشَةَ،

المصادر: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٧٧٠ [تحقيق: إبراهيم ٣: ١٦٣-١٦٤ | ترجمة: بوناوالا، ١٩٩٠م، ١٣١].

١. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ نَصْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ - وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي - قَالَ: حَدَّثَنَا أَبَانُ الْقَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ عُرْوَةَ، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ:

١. ٢. إِنَّكَ كُتِبْتَ إِلَيَّ فِي خَدِيجَةٍ، تَسْأَلُنِي: مَتَى تُوفِّيتُ؟ وَإِنَّمَا تُوفِّيتُ قَبْلَ مَخْرَجِ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ مَكَّةَ بِثَلَاثِ سَنِينَ، أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، وَنَكَحَ عَائِشَةَ مَتَوَفَى خَدِيجَةٍ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ رَأَى عَائِشَةَ مَرَّتَيْنِ [قَبْلَ ذَلِكَ]، يُقَالُ لَهُ: هَذِهِ امْرَأَتُكَ^(٣)، وَعَائِشَةُ يَوْمَئِذٍ ابْنَةُ سِتِّ سَنِينَ. ثُمَّ إِنْ رَسُولُ اللَّهِ بَنَى بِعَائِشَةَ بَعْدَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ، وَهِيَ يَوْمَ بَنَى بِهَا ابْنَةُ تِسْعِ سَنِينَ.

(١) ابن أبي عاصم، الأحاد، ١: ٤٤٢-٤٤٣ والطبري، للمعجم، ٢٠: ٤٥ وابن عساکر، دمشق، ٥٧: ١٥٣-١٥٤. وتظهر رواية مشابهة - يُستشهد ظاهرياً من كتاب المغازي لموسى بن عوف، ويُقَالُ عَنْ رِوَايَةِ ابْنِ شَهَابِ الْإِفْرَيجِيِّ - فِي التَّيَمِّيِّ، الدَّلَالِ، ص ٨٦٤-٨٧١ (نَقْلًا عَنْ دَلَالِ النَّبِيِّ لِلطَّبْرَانِيِّ)؛ وَرَاجِعُ: الْبَيْهَقِيِّ، دَلَالِ النَّبِيِّ، ٢: ٢٨٥، وَمَا بَعْدَهَا.

(٢) إِنْ نَسَخَتْ مِنْ قِصَّةِ الْآيَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ نُسَبَ، فَعَمَلًا، إِلَى عُرْوَةَ، وَلَكِنْ صَحَّةُ نُسَبِهَا إِلَيْهِ مُشْكُوكَةٌ فِيهَا. رَاجِعُ: شَهَابُ أَحْمَدُ، قَبْلَ الْأَرْتُودُكْسِيَّةِ: الْآيَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ السُّبْحَرِ، Ahmed, Shahab. 2017. *The Satanic Verses in Early Islam, 105ff.*; *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam, 105ff.*; وَشَوْنُ وَبِلْيَامِ أَتْشُورِي، "الآيَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ فِي التَّرَاثِ الشَّيْعِيِّ السُّبْحَرِ: تَقْرِيرُ أَقْلِيَّةٍ عَنْ شَهَابِ أَحْمَدَ قَبْلَ الْأَرْتُودُكْسِيَّةِ"، Anthony, Sean W., "The Satanic Verses in Early Shi'ite Literature: A Minority Report on Shahab Ahmed's *Before Orthodoxy*," 241-245.

(٣) مِنَ الْمَحْتَمَلِ فِي رِوَايَةِ رُوحَانِيَّةٍ؛ وَانْظُرْ: ابْنُ سَعْدٍ (بِیْرُوتَ)، ٢: ٦٤-٦٥ حَيْثُ يَتَخَذُ جَرِيرِلُ صُورَةَ عَائِشَةَ، وَيُظْهِرُ لِمُحَمَّدٍ فِي نَوْمِهِ لِيُحِلَّ الزَّوَاجَ. فِي الْبِلَادَرِيِّ، فَحَسْبُ، الْأَنْسَابِ، ١ (٢): ١٠٣١، نَقْلًا عَنْ رِوَايَةِ الْمَلِكِ بْنِ أَنْسَ، هَلْ يَجِدُ لِمَرْ رِوَايَةَ "طَبِيعِيَّةٍ": يَرَى تَحْمُدُ عَائِشَةَ تَلْعَبُ عَلَى أَرْجُوْحَةٍ، ثُمَّ يَقْتَرِبُ مِنَ وَالِدَتِهَا، وَيَطَالِبُهَا، بِشِدْقٍ، أَنْ تَكُونَ عَطُوبَةً لَهُ.

تعلق: كان عمر عائشة، عند إتمام زواجها، مصدر كثير من الجدل الحديث، ولكن التأكيد على أنها كانت تبلغ من العمر ست سنوات عند الخطبة، وتسعة سنوات عند إتمام الزواج يشهد عليه الإجماع في الروايات للنسوبة إلى ابن أخيها عروة، وعالم المدينة ابن شهاب الزهري^(١). وعلى الرغم من أن الزواج ما قبل البلوغ لم يكن هو القاعدة في العصور القديمة الرومانية أو أواخر العصور القديمة؛ إلا أنه يشهد عليه بعض السكان في ذلك العصر، وخاصة أولئك الذين يعيشون خارج للمراكز الحضريّة. ويحظر القانون الروماني، ومن ثم القانون البيزنطي، زواج الفتيات قبل سن البلوغ (يُعرّف بأنهن فتيات دون سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، على التوالي)^(٢)، ولكن هذا لم يقض، بأي حال من الأحوال، على الزواج قبل سن البلوغ تمامًا^(٣). وعلى النقيض من ذلك، كانت القوانين اليهودية والإسلامية أكثر تساهلاً بكثير، بالنسبة للرجال، في عقد الزواج وإقامته للإناث قبل سن البلوغ^(٤). وبناءً على البيانات المتاحة، يبدو أن عمر عائشة في زواجها الأول لم يكن متطرفاً في حجاز القرن السابع^(٥).

(١) عبد الرزاق، المُصنّف، ١: ١٦٦؛ والفسي، للمعرفة، ٣: ٣٢١؛ والبيهقي، دلائل النبوة، ٧: ٢٨٤؛ والزبير بن يكان، للتخريب، ٣٥؛ والطبراني، للمعجم، ٢٣: ٢٨-٢٩.

(٢) تم مناقشة عقد زواج القرن السادس الميلادي في نيسانا لدى راتون كاتزوف ونفتالي لويس، "فهم نيسانا"، ١٨، 212، "Understanding P. Ness 18."، Katzoff, Ranon, and Naphtali Lewis، وفي وقت مبكر من القرن الثامن للميلادي، حدد القانون البيزنطي السن الأدنى لمواظبة الفتاة على الزواج، في الثالثة عشرة من عمرها، وحدد عقوبة قاسية لإغواء فتاة دون الثالثة عشرة: قطع أنف الرجل ومنع الفتاة نصف ممتلكاته (أي العقوبة النموذجية والأضرار للذخيرة). أنجليكي لايس، "الجنس والرضا والإكراه في بيزنطة"، Laïou, Angeliki E., "Sex, Consent, and Coercion in Byzantium", 122-123. وعندما تم عمل استقصاء لمثل هذه البيانات؛ كان عُمر الفتيات للمسيحيات، عند الزواج، مرتفعاً نسبياً مقارنةً ببغية السكان، ولكن عزو ذلك إلى المسيحية على هذا النحو يبدو مشكوكاً فيه. برنت شو، "عُمر الفتيات الرومانيات عند الزواج: بعض عمليات إعادة النظر"، Shaw, Brent D., "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations.", 41-42.

(٣) راجع: شو، "عُمر الفتيات الرومانيات عند الزواج"، Shaw, "The Age of Roman Girls at Marriage, 30-46؛ والتر شيدل، "الذكرى الجنائزية الرومانية والعمر عند الزواج الأول"، Scheidel, Walter, "Roman Funerary Commemoration and the Age at First Marriage.", 389-402. (٤) انظر: باو، 2017؛ Baugh وأيف كراكوسكي، بلوغ سن الرشد في مصر في العصور الوسطى: المرافقات والشريعة اليهودية والثقافة المعاصرة، Krakowski, Eve, Coming of Age in Medieval Egypt: Female Adolescence, Jewish Law, and Ordinary Culture, 113ff.

(٥) مثال، زوجة أخرى للنبي، شفاء بنت عمر، كانت قد تزوجت زوجها الأول عندما هربت في سن العاشرة من اضطهاد المؤمنين معه إلى الحبشة. راجع: أنثوني وبرونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن؟"، Anthony and Bronson, "Did Ḥafṣah bint 'Umar Edit the Qur'ān?", 96-97.

الرسالة الثالثة، معركة يدي

المصادر: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٢٨٤-١٢٨٨ [تحقيق: ابراهيم
٢: ٤٢١-٤٢٤ | ترجمة: وات وماكدونالد، ١٩٨٧م، ٢٨-٣٢]، وراجع الطبري،
الجامع، ٤١: ١١، ٨٤.

١. حدثنا علي بن نصر بن علي، وعبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث -
قال علي: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، وقال عبد الوارث: حدثني أبي - قال: حدثنا
أبان العطار، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عروة، أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان:
٢. أما بعد، فإنك كتبت إلي في أبي سفيان^(١) ومخرجه، تسألني كيف كان شأنه؟
كان من شأنه أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريش من سبعين راكباً، من قبائل
قريش كلها، كانوا تجاراً بالشام؛ فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم وتجارتهم.

٢. فذكروا لرسول الله وأصحابه، وقد كانت الحرب بينهم قبل ذلك؛ فقتلت
قتلى، وقتل ابن الحضرمي في ناسي بنخله، وأسرت أسارى من قريش فيهم بعض بني المغيرة،
وفيه ابن كيسان مولاهم؛ أصابهم عبد الله بن جحش، وواقد حليف بني عدي بن كعب،
في ناسي من أصحاب رسول الله بعثهم مع عبد الله بن جحش، وكانت تلك الواقعة
هاجست الحرب بين رسول الله وبين قريش، وأول ما أصاب به بعضهم بعضاً
من الحرب، وذلك قبل مخرج أبي سفيان وأصحابه إلى الشام.

٣. ثم إن أبا سفيان أقبل بعد ذلك، ومن معه من ركبان قريش مقبلين
من الشام؛ فسلكوا طريق الساحل، فلما سمع بهم رسول الله؛ ندب أصحابه وحدثهم بما
معه من الأموال وبقلة عددهم؛ فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، لا يروغوا إلا
غنيمة لهم، لا يظنون أن يكون كبير قتال إذا لقوهم، وهي التي أنزل الله عز وجل فيها:
(تَوَدُّونَ أَنَّ عَمِيرَ ذَاتِ الشُّوَكَةِ تَكُونُ لَكُمْ)، (الآية ٧ من سورة الأنفال).

٣. فلما سمع أبو سفيان أن أصحاب رسول الله معترضون له؛ بعث إلى قريش [في
مكة]: "إن حَقَّقْنَا وأصحابه معترضون لكم؛ فأجبروا تجارتكم". فلما أتى قريشاً الخير - وفي غير

(١) القرشي الأموي، وزعيم المعارضة للكيّة لشعث، أبو سفيان، وهو والد الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان.

أبي سُفْيَانٍ؛ من بطون كعب بن لؤي كلها^(١) - تَقَرُّ لها أهل مكة، وهي تَقَرُّ بَنِي كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍ لَيْسَ فِيهَا مِنْ بَنِي عَامِرٍ أَحَدٌ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ بَنِي مَالِكِ بْنِ حَسَلٍ، وَلَمْ يَسْمَعْ بِنَفَرَةٍ قَرِيشَ رَسُولُ اللَّهِ وَلَا أَصْحَابَهُ حَتَّى قَدِمَ النَّبِيُّ بِدْرًا - وَكَانَ طَرِيقَ رَكْبَانِ قَرِيشَ مِنْ أَخَذَ مِنْهُمْ طَرِيقَ السَّاحِلِ إِلَى الشَّامِ - فَيَخْفِضُ أَبُو سُفْيَانَ عَنْ بَدْرٍ، وَلَزِمَ طَرِيقَ السَّاحِلِ، وَخَافَ الرِّصْدَ عَلَى بَدْرٍ.

٢. وَسَارَ النَّبِيُّ حَتَّى غَرَسَ قَرِيشًا مِنْ بَدْرٍ، وَبَعَثَ النَّبِيُّ الزَّيْبَرَ بْنَ الْعَوَامِ فِي عَصَابَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى مَاءِ بَدْرٍ، وَلَيْسُوا بِحَسْبُونِ أَنْ قَرِيشًا خَرَجَتْ لَهُمْ، فَبَيْنَا النَّبِيُّ قَائِمٌ يَصَلِّي؛ إِذْ وَرَدَ بَعْضُ رَوَايَا قَرِيشَ مَاءِ بَدْرٍ، وَفِيهِمْ وَرَدَ مِنَ الرُّوَايَا غُلَامٌ لَبَنَى الْحِجَاجَ أَسْوَدُ؛ فَأَخَذَهُ النَّفَرُ الَّذِينَ بَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ مَعَ الزَّيْبَرِ إِلَى الْمَاءِ، وَأَقْلَتِ بَعْضُ أَصْحَابِ الْعَبْدِ نَحْوَ قَرِيشَ، فَأَقْبَلُوا بِهِ حَتَّى أَتَوْا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ، وَهُوَ فِي مُعْرَسِهِ؛ فَسَأَلُوهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ؛ لَا يَحْسِبُونَ إِلَّا أَنَّهُ مَعَهُمْ؛ فَطَفِقَ الْعَبْدُ يَحْدِثُهُمْ عَنْ قَرِيشَ وَمَنْ خَرَجَ مِنْهَا، وَعَنْ رُؤُوسِهِمْ، وَيَصْدَقُهُمُ الْخَيْرَ، وَهُمْ أَكْرَهُ شَيْءٍ إِلَيْهِمْ الْخَيْرَ الَّذِي يُخْبِرُهُمْ، وَإِنَّمَا يَطْلُبُونَ، حَيْثُ نَزَلُوا بِالرَّكْبِ أَبَا سُفْيَانَ وَأَصْحَابَهُ.

٣. وَكَانَ النَّبِيُّ يَصَلِّي، يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ يَرَى وَيَسْمَعُ مَا يُصْنَعُ بِالْعَبْدِ، فَطَفِقُوا إِذَا ذَكَرَ لَهُمْ أَنَّمَا قَرِيشَ جَاءَتْهُمْ؛ ضَرْبُهُ وَكَذَّبُوهُ، وَقَالُوا: إِنَّمَا تَكْتُمُنَا أَبَا سُفْيَانَ وَأَصْحَابَهُ، فَجَعَلَ الْعَبْدُ إِذَا أَذْلَقُوهُ بِالضَّرْبِ، وَسَأَلُوهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ - وَلَيْسَ لَهُ بِهِمْ عِلْمٌ؛ إِنَّمَا هُوَ مِنْ رَوَايَا قَرِيشَ - قَالَ: "نَعَمْ، هَذَا أَبُو سُفْيَانَ"، وَالرَّكْبُ، حَيْثُ نَزَلُوا، أَسْفَلَ مِنْهُمْ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ - حَتَّى بَلَغَ - ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾، (الآيَةُ ٤٢ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ ٨)، فَطَفِقُوا إِذَا قَالَ لَهُمُ الْعَبْدُ: "هَذِهِ قَرِيشٌ قَدْ أَتَتْكُمْ؛ ضَرْبُوهُ"، وَإِذَا قَالَ لَهُمْ: هَذَا أَبُو سُفْيَانَ؛ تَرَكَوهُ.

٤. فَلَمَّا رَأَى صَنِيعَهُمُ النَّبِيُّ؛ انْصَرَفَ مِنْ صَلَاتِهِ وَقَدْ سَمِعَ الَّذِي أَخْبَرَهُمْ، فَرَعَمُوا أَنْ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ! إِنِّكُمْ لَتَضُرُّوْنِي إِذَا صَدَقْتُ، وَتَتْرَكُونَنِي إِذَا كَذَبْتُ!" قَالُوا: "فَإِنَّهُ يَحْدِثُنَا أَنْ قَرِيشًا قَدْ جَاءَتْ [مِنْ مَكَّةَ]،

قَالَ النَّبِيُّ: "فَإِنَّهُ قَدْ صَدَّقَ؛ قَدْ خَرَجَتْ قَرِيشٌ يُجِيرُ رُكَابَهَا"، فَدَعَا الْغُلَامَ، فَسَأَلَهُ؛ فَأَخْبَرَهُ بِقَرِيشَ، وَقَالَ لَا عِلْمَ لِي بِأَبِي سُفْيَانَ،

(١) أي، تقريبًا، كل عشائر قريش الرئيسية.

فسأله: "كم القوم؟"

فقال: "لا أدري، والله هم كثير عددهم".

فزعوا أن النبي قال: من أطعمهم أول من أمس؟ فسمى رجلاً أطعمهم، فقال كم جزائر نحر لهم؟ قال: "تسع جزائر"، قال: "فمن أطعمهم أمس؟" فسمى رجلاً، فقال: "كم نحر لهم؟" قال: "عشر جزائر"، فزعوا أن النبي قال: "القوم ما بين التسعمائة إلى الألف". فكان نفرة قريش، يومئذ، خمسين وتسعمائة.

٥. فانطلق النبي، فنزل الماء وملاً الحياض [بالرمل]، وصف عليها أصحابه، حتى قدم عليه القوم. فلما ورد رسول الله بدرًا؛ قال: هذه مصارعهم، فوجدوا النبي قد سبقهم إليه ونزل عليه. فلما طلعا عليه، زعما أن النبي قال: "هذه قريش قد جاءت بجلبتها وفخرها تُحادك وتكذب رسولك! اللهم إني أسألك ما وعدتني!".

٦. فلما أقبلوا؛ استقبلهم، فحشا في وجوههم التراب؛ فهزمهم الله. وكانوا قبل أن يلقاهم النبي قد جاءهم راكبٌ من أبي سُفيان والركب الذين معه: "أن ارجعوا" - والركب الذين يأمرن قريشًا بالرجعة بالجحفة - فقالوا: والله لا نرجع حتى ننزل بدرًا، فنقيم به ثلاث ليال، ويرانا من غشنا من أهل الحجاز، فإنه لن يرانا أحد من العرب وما جمعنا؛ فيقاتلنا. وهم الذين قال الله عز وجل: ﴿خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِطَرَاوَرَاءِ النَّاسِ﴾، (الآية ٤٧ من سورة الأنفال ٨).

٧. فالتقوا هم والنبي، ففتح الله على رسوله، وأخزى أئمة الكفر وشفى صدور المسلمين منهم.

تعليق: وتحمدر الإشارة إلى أن رسالة عروة نُكِت ردًا على استفسار عن دور سلف الأمويين أبي سُفيان في أول معركة موضوعية رئيسة في مسيرة مُحَمَّد النبوية، وقعت معركة بدر في رمضان ١٢هـ/مارس (آذار) ٦٢٤م^(١)، ولا يزال أبو سُفيان غير منهزج في القصة في تناقض صريح مع الغافل أبي جهل، الذي تُبِت ثقته الزائدة في هلاكه. وفي الواقع، أنه وفقًا لثلاث

(١) انظر: "بدر"، موسوعة الإسلام، E13، s.v. (Khalil Athamina) "Badr".

السير والمغازي؛ لم يهزم محمد وأتباعه، مطلقاً، أباً سفيان في معركة ضارئة^(١). وعلى نحو مماثل، تُصور رسالة عروة أبو سفيان، على النقيض من حلفائه من قريش، على أنه حاذق بما يكفي لإنقاذ قافلته، ويعزف بدواء التعامل المباشر مع محمد في بدر.

الرسالة الرابعة: عن الحديبية، وتفسير الآيات، ١٠-١٢ من سورة الممتحنة ٦٠،

المصادر: ابن هشام، السيرة، الإصدار الأول، ٢: ٣٢٦-٣٢٧، (زياد البقاعي)، [ترجمة: غيوم، ٥٠٩]، ومصدر سابق: الطبري، الجوامع، ٢٢: ٥٧٩ (سلمة بن الفضل)، والبيهقي، السنن، ١٩: ١٤٩ (يونس بن بكير)، وأبو بكر الحازمي، الاعتبار، ٢٢٢ (إبراهيم بن سعد)^(٢).

١. قال ابن إسحاق: فحدثني الزهري، عن عروة، قال:

٢. دخلتُ عليه [عروة]، وهو يكتب كتاباً إلى ابن أبي هذيلة صاحب الوليد بن عبد الملك، وكُتب إليه يسأله عن قول الله تعالى (الآية ١٠ من سورة الممتحنة ٦٠): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَانْتَحِبُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلْنَ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآثُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُوزَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِوِصْمِ الْكُفَّارِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يُحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

٣. قال: فكتب إليه عروة بن الزبير: إن رسول الله كان صالح قريشاً يوم الحديبية على أن يرد عليهم من جاء [إلى المدينة] بغير إذن وليه، فلما هاجر النساء إلى رسول الله وإلى السلام؛ أبى الله أن يُرددن إلى المشركين إذا هنَّ أمُتحنَّ بمحنة الإسلام فعرفوا أنهم إنما جئن رغبة في الإسلام، وأمر برد صدقاتهن إليهم؛ إن احتسبن عنهم، إن هم ردوا على المسلمين صدقات من حبسوا عنهم من نسائهم، ذلكم حكم الله يحكم بينكم، والله عليم حكيم.

(١) راجع: رواية موسى بن عقبة، التي تُصور أباً سفيان على أنه للتصير (لزعوم) على أحد (٢٢٥/٥٣) ولخندق (٢٢٧/٥٥) في البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٣٨٦.

(٢) تظهر نسخة أطول قليلاً في الواقدي، للمغازي، ٢: ٦٣١-٦٣٣، وابن سعد (بيروت)، ٨: ١٢-١٣ وابن عساکر، دمشق، ٧٠: ٢٢٠.

٤٤. فأمسك رسول الله النساء ورد الرجال، وسأل الذي أمره الله به أن يسأل من صدقات النساء مَنْ حُجِسُوا مِنْهُنَّ، وأن يردّوا عليهم مثل الذي يردون عليهم إن هم فعلوا، ولولا الذي حكم الله به من هذا الحكم؛ لرد رسول الله النساء كما ردّ الرجال، ولولا الهدنة والعهد الذي كان بينه وبين قريش يوم الحديبية؛ لأمسك النساء، ولم يردن لهن صدقات، وكذلك كان يصنع بمن جاءه من المسلمات قبل العهد.

تعليق: يُقدّم الروايات المنقولة عن رواية عروة الخطوط العريضة، الأكثر تفصيلاً، للأحداث التاريخية المحيطة بالصلح المبرم بين محمد وقريش مكة في الحديبية في ٦٢٨/٥٦م، في مدونة السير والمغازي^(١). وتعطي شروط صلح الحديبية، بين المدينة المنورة ومكة، للمكيين الحرية في التعافي من الحرب المستمرة مع المدينة المنورة، وإعطاء المدينين، تحت توجيه محمد، يدهم الحرية لتركيز انتباههم على بسط سلطتهم إلى الشمال دون تدخل قريش في الجنوب. وأتاح صلح الحديبية لمحمد، بشكل فعال، تحيئة الظروف السياسية التي من شأنها أن تمكنه، لاحقاً، من غزو مكة، بأقل قدرٍ من المقاومة. وتتناول رسالة عروة، هنا، قضية تفسيرية حلت على تناقض في سياسة المدينة المنورة تجاه هؤلاء المكيين الذين سعوا لترك مكة والانضمام إلى مجتمع محمد. تم إبعاد الرجال الذين هجروا قريشاً المكينة - على الرغم من أن العديد من هؤلاء الرجال، في الواقع، لم يعودوا إلى ديارهم؛ بل شكّلوا نوعاً من حركة حرب العصابات - إلا أنه لم يتم إبعاد النساء وإجبارهن على العودة إلى مكة. وتقدم رسالة عروة تفسيراً للآية ١٠ من سورة الممتحنة ٦٠، التي تضع الوحي الإلهي في سياق الحديبية، وتتناول، بالتفصيل، الأساس المنطقي العلمي لسياسة محمد تجاه النساء.

الرسالة الخامسة، فتح مكة والطائف

المصادر: الطبري، التاريخ، ١: ١٦٣٤-١٦٣٦، ١٦٥٤-١٦٥٥، ١٦٦٩-١٦٧٠ [تحقيق: إبراهيم ٣: ٥٤-٥٦، ٧٠، ٨٢-٨٣ | ترجمة: فيشين، ١٩٩٧م، ١٧٤-١٧٦، وترجمة بوناوالا، ١٩٩٠م، ١-٣، ٢٠-٢١]؛ ومصدر سابق: ابن حجر، الفتح، ٨: ٢٧.

(١) انظر: غورك وشولر، أقدم الروايات عن حياة محمد، Görke, and Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, chap. 8.

(نقلًا عن كتاب مكة، لعمر بن شبة)؛ والطبري، المجامع، ١١: ٣٨٦؛ وابن أبي حاتم الرازي، التفسير، ٦: ١٧٧٣؛ وابن شبة، تاريخ المدينة، ٢: ٥٠٧.

١٩. حدثني عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا أبان القطار، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عروة، أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان^(١):

٢٠. ١. أما بعد، فإنك كتبت إليّ تسألني عن خالد بن الوليد^(٢): هل أغار يوم الفتح؟ وبأمر من أغار؟ وإنه كان من شأن خالد يوم الفتح أنه كان مع النبي، فلما ركب النبي بطن؛ مرّ عامدًا إلى مكة، وقد كانت قريش بعثوا أبا سفيان وحكيم بن حزام^(٣)، يلقيان رسول الله، وهم حين بعثوها لا يدرون أين يتوجه النبي إليهم أو إلى الطائف، وذلك أيام الفتح.

٢. واستبعب أبو سفيان وحكيم بن حزام بُدِيلَ بن ورقاء، وأحبا أن يصحبهما، ولم يكن غير أبي سفيان وحكيم بن حزام وبُديّل، وقالوا لهم، حين بعثوهم إلى رسول الله: لا تؤتينا ورائكم؛ فإننا لا ندري من يُريد مُحَمَّدًا إيانا يريد، أو هوازن يريد، أو ثقيفًا!

٣. وكان بين النبي وبين قريش صلح يوم الحديبية وعهد ومدة؛ فكانت بنو بكر في ذلك الصلح مع قريش، فاقتلت طائفةً من بني كعب وطائفة من بني بكر، وكان بين رسول الله وبين قريش، في ذلك الصلح الذي اصطلحوا عليه: "لا أغلال ولا أسلال"؛ فأعانت قريش بني بكر بالسلاح، فاتحمت بنو كعب قريشًا؛ فمئها غزا رسول الله أهل مكة.

٤. وفي غزوته تلك لقي أبا سفيان وحكيماً وبديلاً ممر الظهران، ولم يشعروا أن رسول الله نزل مرّ حتى طلوعوا عليه، فلما رأوه ممرّ؛ دخل عليه أبو سفيان وبُديّل وحكيم بمنزله ممر الظهران؛ فبايعوه، فلما بايعوه؛ بعثهم بين يديه إلى قريش يدعوهم إلى الإسلام، فأخبرته أنه

(١) وفقًا لرواية للمدينة؛ فإن الرسالة مكتوبة، بالأحرى، إلى ابن عبد الملك، الوليد الأول. انظر: ابن شبة، للمدينة،

٢: ٥٠٧؛ وابن أبي حاتم الرازي، التفسير، ٦: ١٧٧٣؛ وابن حجر، فتح الباري، ٨: ٢.

(٢) خالد بن الوليد للخزومي: القائد القرشي الشهير للفتوحات الإسلامية المبكرة، والملقب بـ "سيف الله السلول".

(٣) حكيم بن حزام بن عويلد الأسدي القرشي، ابن أخ خديجة، زوجة مُحَمَّد الأول، من بني أسد من قبيلة بني أسد القرشية، قبيلة عروة.

قال: "من دخل دار أبي سُفْيَان فهو آمن" - وهي بأعلى مكة - "ومن دخل دار حَكِيم - وهي بأسفل مكة - فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه وكف يده؛ فهو آمن".

٥. وأنه لما خرج أبو سُفْيَان وحَكِيم من عند النَّبِيِّ عامدين إلى مكة؛ بعث في أثرهما الزبير وأعطاه رايته، وأمره على خيل المهاجرين والأنصار، وأمره أن يفرز رايته بأعلى مكة بالحجون، وقال للزبير: لا ترح حيث أمرتك أن تفرز رايتي حتى آتيك، ومن ثم دخل رسول الله، وأمر خالد بن الوليد - فيمن كان أسلم من قضاة بني سليم وأناس، إنما أسلموا قبيل ذلك - أن يدخل من أسفل مكة، وبها بنو بكر قد استفرغهم قريش وبنو الحارث بن عبد مناة ومن كان من الأحابيش؛ أمرهم قريش أن يكونوا بأسفل مكة؛ فدخل عليهم خالد بن الوليد من أسفل مكة.

٦. وحدث أن النَّبِيَّ قال لخالد والزبير حين بعثهما: "لا تقاتلا إلا من قاتلكما"، فلما قدم خالد على بني بكر والأحابيش، بأسفل مكة؛ قاتلهم؛ فهزمهم الله عز وجل، ولم يكن بمكة قتال غير ذلك، غير أن كُرْز بن جابر، أحد بني عمار بن فهر وابن الأشعر - رجلاً من بني كعب - كانا في خيل الزبير؛ فسلكا كداء، ولم يسلكا طريق الزبير الذي سلك الذي أمر به، فقدموا على كيبية من قريش مهبط كداء؛ فقتلا؛ ولم يكن بأعلى مكة من قبل الزبير قتال، ومن ثم قدم النَّبِيُّ، وقام الناس إليه يُيَايَعُونَهُ؛ فأسلم أهل مكة.

٣٥. ١. أقام النَّبِيُّ بمكة، عام الفتح، نصف شهر، لم يزد على ذلك حتى جاءت هوازن وثقيف، فنزلوا بجنين - وهو وادٍ إلى جنب ذي المجاز - وهم، يومئذ، عامدون يُريدون قتال النَّبِيِّ، وكانوا قد جمعوا قبل ذلك حين سمعوا بمخرج رسول الله من المدينة، وهم يظنون أنه إنما يريدهم حيث خرج من المدينة، فلما أتاهم أنه قد نزل مكة؛ أقبلت هوازن عامدين إلى النَّبِيِّ، وأقبلوا معهم بالنساء والصبيان والأموال - ورئيس هوازن، يومئذ، مالك بن عوف، أحد بني نصر - وأقبلت معهم ثقيف حتى نزلوا حنينًا، يريدون النَّبِيَّ.

٢. فلما حُدِّثَ النَّبِيُّ، وهو بمكة، أن قد نزلت هوازن وثقيف بجنين يسوقهم مالك بن عوف، أحد بني نصر - وهو رئيسهم يومئذ - عمد النَّبِيُّ حتى قدم عليهم، فوافاهم بجنين؛

(*) في الأصل: (٣٥. ١)، وما أثبتته هو الصواب، وبتبعه الفقرة ٤. ١، أيضاً.

فهزمهم الله عز وجل، وكان فيها ما ذكر الله عز وجل في الكتاب^(١)، وكان الذي ساقوا من النساء والصبيان وللماشية غنيمَةً غنمها الله عز وجل رسولُهُ؛ ففَسَّمْ أَمْوَالَهُمْ فِيمَنْ كَانَ أَسْلَمَ معه مِنْ قَرِيشٍ.

٤. ١. سار رسول الله يوم حنين من فوره ذلك - يعني منصرفه من حنين - حتى نزل الطائف؛ فأقام نصف شهر يُقاتلهم رسول الله وأصحابه، وقاتلتهم ثقيف من وراء الحِصْنِ لم يخرج إليه في ذلك أحد منهم، وأسلم من حولهم من الناس كلهم، وجاءت رسول الله وفودهم.

٢. ثم رجع النبي ولم يُحاصِرهم إلا نصف شهر حتى نزل الجِعْرانة، وبها السبي الذي سبي رسول الله من حنين من نسائهم وأبنائهم - ويزعمون أن ذلك السبي الذي أصاب، يومئذٍ، من هوازن كانت عدته ستة آلاف من نسائهم وأبنائهم - فلما رجع النبي إلى الجِعْرانة؛ قدمت عليه وفود هوازن مسلمين؛ فأعتق أبناءهم ونساءهم كلهم، وأهل بعمرة من الجِعْرانة، وذلك في ذي القعدة.

٣. ثم إن رسول الله رجع إلى المدينة، واستخلف أبا بكر^(٢) على أهل مكة، وأمرَهُ أن يُقيم للناس الحج، ويُعلِّم الناس الإسلام، وأمره أن يؤمّن من حج من الناس.

٤. ورجع إلى المدينة، فلما قدمها؛ قُدِمَ عليه وفود ثقيف؛ ففاضوه على القضية التي ذكروا^(٣)؛ فبايعوه، وهو الكتاب الذي عندهم كاتبوه عليه.

تعلّيق: على الرغم من أن الرسالة دُفِّعت باستعلام عن القائد القرشي الشهير خالد بن الوليد؛ إلا أنها تُقدِّم سرّاً موسعاً لاستسلام المكيين، وبعد ذلك، بوقت قصير، انتصار المسلمين في حنين (٨هـ/٦٣٠م) على هوازن وثقيف، اللذين بشراً بسقوط معقل ثقيف المجاورة لمدينة الطائف. إن معركة حنين هي إحدى المعارك القليلة التي ورد ذكرها، صراحةً،

(١) سورة التوبة، الآيتان: ٢٥-٢٦.

(٢) تُشير معظم الروايات الأخرى إلى أنه كان عتاب بن أسيد، وهو قرشي من القبيلة الأموية. راجع: خليفة، التاريخ، ص ٨٨؛ وابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٢٥. عروة، هنا، يدعي، بدلاً من ذلك، أن جده لأمه، أبو بكر، هو من عيّنه مُحمَّد.

(٣) انظر: مير جاكوب كيستر، "بعض التقارير المتعلقة بالطائف"، Kister, M.J., "Some Reports Concerning al-Tā'if", 1-11. تُناقش هذه التنازلات.

في القرآن (انظر: الآية ٢٥ من سورة التوبة ٩)، ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الرسالة تُشير إلى حُنين القرآنيّة؛ إلا أنّها ليست تفسيريةً. ومن المثير للاهتمام، أن رسالة عروة، بصيغتها المحفوظة على الأقل، تُقدم الكثير من التفاصيل الإضافية حول استسلام هوازن وتقيف؛ إلا أنّها لا تُشير، صراحةً، إلى حلة خالد بن الوليد إلى الجنوب من مكة ضد قبيلة بني جذيمة، وهم بطون عبد مناة بن كنانة. وكانت السريّة شهيرةً، ويروي ابن شهاب الزهري كيف أن عبد الله بن عمر بن الخطاب (المُتوفى ٧٣/٦٩٢م) قد تساءل عن كيفية إرسال مُحَمّد خالدًا إلى القبيلة لدعوتهم إلى الإسلام، ولكن عندما اقترحوا منهم؛ أعلن رجال القبائل، "لقد صيئنا، لقد صيئنا"، بدلًا من "لقد أسلمنا"، وعلى ما يبدو أن خالدًا وجد أن إعلانهم مُحيرًا؛ فقتلهم وأسرهم، ثم أمر بعد ذلك بقتل الأسرى، أيضًا. وعندما عَلِمَ بما فعله خالد؛ رفع مُحَمّد يديه، وندد بأفعال خالد^(١). وفي كتابه للغزالي، يستشهد ابن إسحاق بروايةٍ منسوبة إلى الإمام الشيعي مُحَمّد الباقر (المُتوفى ١١٧/٧٣٥م)، الذي يدّعي أن الدافع وراء أفعال خالد كانت الرغبة في الانتقام من القبيلة؛ لقتلها عمه الفاكه بن المغيرة^(٢).

الرسالة السادسة، الضمّن،

المصادر: الطبري، الجامع، ٣: ٥٢٥-٥٢٦.

١. حدثنا عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا أبان، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عروة: أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان:
٢. كُتِبَ إليّ في قول النبي لرجلي من الأنصار: "إني أحمس"، وإني لا أدري أقالها النبي أم لا؟ غير أبي سمعتها تُحدث عنه. والحمس: ملة قريش، وهم مشركون، ومن وكّدت قريش من خزاعة وبني كنانة. كانوا لا يدفعون من عرفة، إنّما كانوا يدفعون من المزدلفة، وهو

(١) عبد الرزاق، المُصنّف، ١٠: ١٧٤ وابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرنؤوط، ٥: ٥٤٤-٥٤٥ (رقم ٦٣٨٢). ويشهد ابن عمر، الذي رافق خالد في هذه الرحلة، أنه رفض قتل أسيريه، وكذلك أصحابه. وتتوازي هذه الحادثة مع حادثةٍ لاحقٍ خلال حروب الردة في عهد أبي بكر؛ حيث قام خالد بأسر مالك بن نويرة البهليقي، وقد أعلن إسلامه، ونقله هو ورفاقه من رجال القبائل، ثم تزوج زوجة مالك. راجع: عبد الرزاق، المُصنّف، ١٠: ١٧٤-١٧٥ و"مالك بن نويرة"، موسوعة الإسلام، Mālik b. Nuwayra (E. Landau-Tasseron). EJ2, s.v.

(٢) ابن هشام، السيرة، ٢: ٤٣١ والبيهقي، دلائل النبوة، ٥: ١١٤.

للمحرم^(١)، وكانت بنو عامر حُجَّاء، وذلك أن قريشاً ولدتهم، ولم قيل: «يُحْمُ أَيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفْاضَ النَّاسُ» (الآية ١٩٩ من سورة البقرة ٢)، وأن العرب كلها كانت تفيض من عرفة إلا الحُجَّسَ، وكانوا يدفعون إذا أصبحوا من المزدلفة.

تعليق: يُلمح الحديث الخاص بالرجل الأنصاري إلى غموض في الآية ١٨٩ من سورة البقرة ٢، «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ عَنِ النَّفْسِ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا». فالآية تستتكر دخول البيوت بوسائل أخرى غير أبوابها؛ باعتبارها تقوى كاذبة، ثم تحض، أولئك الذين سيكونون مؤمنين حقاً، بدخول البيوت بالوسائل المعتادة. والغموض في هذه الآية القرآنية هو لماذا يتخيل أي شخص حتى أن دخول منزل بوسائل أخرى غير بابه سيكون تصرفاً لائقاً، في المقام الأول. وقد أجاب المفسرون بأن حظر دخول المنازل من أبوابها كان من المحرمات التي فرضها حُجَس مكة، وهم مجموعة من النخب الدينية، الذين احترموا المحرمات الدينية قبل الإسلام، والتي ألغاهما مُحَمَّد فيما بعد. والقصة وراء هذا التفسير منتشرة، نسبياً، بين المفسرين، حتى لو رفض عروة تأكيد صحتها. وفي القصة، فإن محاور مُحَمَّد هو رجل أنصاري يُراقب محرمات الحُجَس القاضية بعدم دخول البيوت من أبوابها. ويوضح مُحَمَّد أنه، على الرغم من كونه أيضاً حُجَسياً ونيباً، إلا أنه لم يعد ملتزماً بمحرمات الحُجَس. وهكذا، فإن كلمات مُحَمَّد تجعل الرجل يتخلى عن التزامه بالمحرمات، أيضاً^(٢).

(١) سورة البقرة ٢، الآية ١٩٨.

(٢) راجع: الطبري، المجلد ٣: ٢٨٣-٢٨٨، لعدة روايات للقصة. ويمكن العثور على نسخة إنجليزية من تبادل مُحَمَّد مع الأنصاري في فرنسيس إدوارد بيترز، حجج المسلمين إلى مكة للكرامة ولقدسات، Peters, F.E., 37-38. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, وحول الحُجَس، بشكل عام؛ انظر: مير جاكوب كيستر، "مكة ونعيم (جوانب العلاقة بينهما)"، Kister, M.J., 113-163; *Tamīm (Aspects of Their Relations)* and روبرت سيمون، "الحُجَس والإيلاف، أو التجارة بلا حرب: في نشأة التجارة في مكة وطابعها"، Simon, Róbert, 205-532; *الحُجَس*، موسوعة الإسلام، *EI3*, s.v. "Hums" (H. Munt).

١٥. حدثنا عبد الوارث بن عبد الصمد، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أبان القطار، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عروة: أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان:

٢٥. كَتَبْتُ إِلَيْكَ تَسَالِي فِي الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ، وَهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ: ﴿لِأَنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ﴾، (الآية ١١ من سورة النور ٢٤)، وأنه لم يُسَمَّ منهم إلا حسان بن ثابت، ومسطح بن أثانة، وخُتنة بنت جَحْش، وهو يُقال في آخرين؛ لا علم لي بهم، غير أنهم عصبةٌ كما قال الله.

تعليق: إن الإفك المُشار إليه، هنا، هو نشر قِصة الزنى ضد خالة عروة وزوجة مُحمَّد، عائشة بنت أبي بكر، التي بُنيت براءتها، فيما بعد، بالوحي، للمذكور أعلاه. ويبدو أن الخليفة كان حريصاً على حث عروة على ذكر أسماء كل الأشخاص المتورطين، بشكلٍ مباشرٍ، في التهم الموجهة إلى عائشة، ولكن عروة لم يذكر سوى ثلاثة أسماء: شاعر مُحمَّد: حُصَّان بن ثابت، وابن اخت أبي بكر^(١)، (وابن خالة عائشة^(٢)): مشطَّح، وشقيقة زوجة مُحمَّد: أمنة (شقيقة زوجته زينب بنت جحش). وقد يكون الخليفة يصطاد لتورط عليٍّ بن أبي طالب في هذه القضية، وهي قِصة؛ حاول الأمويون تكريسها ضد عليٍّ. وفي قصة تبادل بين ابن شهاب الزُّهريّ والخليفة الأمويّ الوليد بن عبد الملك؛ حاول الخليفة إجبار الزُّهريّ على الاعتراف بأن عليٍّ لم يكن من بين الذين نشرُوا الاتهام ضد العائشة فحسب، بل كان، أيضاً، المحرض الرئيس على نشر القصة. ويرفض الزُّهريّ اقتراح الخليفة، ويستشهد برواية عروة، من بين آخرين، من أجل تبرئة عليٍّ من أي فعل غير مشروع^(٣).

(٥٥) الصواب: اين ابنة خالة أيها.

(١) عبد الرزاق، التفسير، ٥١-٥٢، حيث يجد المرء، أيضاً، نقد عائشة لعليّ بقولها: "كان سيئاً في أمره". انظر: هوروفيتز، أقدم السير الذاتية للنبي ومولاه، Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and His Authors*, 57-58; Schoeler, *The Biography of the Prophet and His Authors*, 103-104.

الرسالة الثامنة، عن خويلة، زوجة أوس بن الصامت، مضمون في الآيات (١-٤) من سورة المجادلة ٥٨،

المصادر: الطبري، الجامع، ٢٢: ٤٥٣.

١٥. حدثني عبد الوارث بن عبد الصمد، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أبان القطار، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عروة، أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان:

٢٥. كتبت إليّ تسألني عن خويلة ابنة أوس بن الصامت، وأنها ليست بابنة أوس بن الصامت، ولكنها امرأة أوس، وكان أوس أمراً به لم، وكان إذا اشتد به لممه، تظاهر منها، وإذا ذهب عنه لممه، لم يقل من ذلك شيئاً؛ فجاءت رسول الله تستغيث وتشتكي إلى الله؛ فأنزله الله ما سمعت، وذلك شأنهما.

تعليق: تقدم هذه الرسالة لمحة عن النهي القرآني عن استخدام بمن الظهار، الذي كان موجوداً قبل الإسلام، عند طلاق الزوجة. ويُسمى بمن الظهار بهذا الاسم؛ لأن الزوج المُطلق يُعلن: "أنت عليّ كظهر أمي"، وبذلك يُعلن أن العلاقات الزوجية مع زوجته من المحرمات الجنسية؛ لأن مثل هذه العلاقات ستكون مع والدته^(١). وينص الوحي بالكفارة بحب علي من يخلف اليمين؛ إما بتحرير عبد، أو بصيام شهرين متتابعين، أو بإطعام ستين مسكيناً. كما ينبغي عليه الامتناع عن الجماع حتى تودي الكفارة. وقصة خويلة مشهورة جداً، وفي بعض الروايات تُروى قصة محنتها^(٢).

الرسالة التاسعة، عن الزواج النبوي بأخت الأشعث بن قيس:

المصادر: ابن سعد، الطبقات، ٨: ١٥٥، وراجع: البلاذري، الأنساب، ٢٠١: ١١٢٩-١١٢٨، والطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٣: ٢٤٥٨ [ترجمة: لاندوا تاسرون، ١٩٩٨م، ١٩٠].

(١) راجع: نولدكه وآخرين، تاريخ القرآن، Geschichte, Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzl, 212; des Qorāns, 1: 212; وغوت جان فان غيلدر، العلاقات الوثيقة: سفاح القربى وزواج الأقارب في الأدب العربي التقليدي، Van Gelder, Geert Jan, Close Relationships: Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature, 118-119.

(٢) انظر: "الكفارة"، موسوعة الإسلام، EI3, s.v. "Expiation" (Christian Lange).

(٣) انظر: أسماء سعيد، للمرأة ونقل المعارف الدينية في الإسلام، Sayeed, Asma, Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam, 20-21.

١٤. أخبرنا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو [الواقديّ]، حدثني عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن الوليد بن عبد الملك كتب إليه يسأله: هل تزوج رسول الله أخت الأشعث بن قيس، فثبلة؟ [فكتب إليه:]

٢٥. فقال: ما تزوجها رسول الله، قط، ولا تزوج كندة إلا أخت بني الجون، فملكها، فلما أتى بها وقدمت المدينة، نظر إليها؛ فطلقها ولم يبن بها.

تعليق: في هذا السؤال، الذي يبدو غامضاً، عن أخت زعيم قبيلة شهر من قبيلة كندة، الأشعث بن قيس، يطلب الخليفة الوليد من عروة تسوية مسألة تُثير بعض الجدل. وعلى الرغم من ارتباط ثبلة بنت قيس بِمُحَمَّدٍ سابقاً، بعد إسلام كندة في ١٠هـ؛ إلا أنها تزوجت، لاحقاً، من رجل آخر، عكرمة بن أبي جهل، بعد وفاة الرسول، الأمر الذي أدى إلى جدل كبير. ينشأ الجدل عن حقيقة مفادها منع زوجات مُحَمَّدٍ من الزواج مرةً أخرى بعد وفاته؛ لأن الوحي اعتبرهن "أمهات المؤمنين" (راجع: الآية ٦ من سورة الأحزاب ٣٣). وبالتالي، جعل أي زواج لاحق لمُحَمَّدٍ معادلاً لسفاح القرى. وعلى النقيض من ذلك، تقول السورة الشهيرة نفسها: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ (الآية ٤٠ من سورة الأحزاب ٣٣). وعندما سمع أبو بكر بخبر زواج ثبلة، في وقتٍ لاحقٍ؛ هدد، في البداية، بحرق منزل الزوجين وما بداخله، لكنه اقتنع بخلاف ذلك بعد إبلاغه بأن الرسول قد سمح لها بالزواج مرةً أخرى؛ لأن زواجهما لم يتم. وفي روايةٍ أخرى للقصة، يُقنع عمر بن الخطاب أبا بكر أن زواج ثبلة بِمُحَمَّدٍ قد فُسخ بسبب ارتدادها. ويُزعم أن الأطفال الذين أُنجبتهم، لاحقاً من زواجهما من عكرمة، ولدوا مُشوهين (خُل) ^(١). وفي رسالته، يُخفف عروة الجدل بإنكار أن مُحَمَّدًا تزوج بثبلة. وهو بذلك يُكرِّم مكانتها كزوجةٍ حقيقيَّةٍ لمُحَمَّدٍ. كما أنكر، لاحقاً، أن النبي قد أبرم زواجاً من امرأةٍ أخرى من كندة من قبيلة الجون. وهنا لم يذكر اسم المرأة، لكنها، غالباً، ما تُدعى أسماء بنت النعمان الجوثية. وتؤكد روايات أخرى أن مُحَمَّدًا رفض امرأة الجون بسبب تعاليها تجاهه، وأنه طلقها قبل إتمام الزواج ^(٢).

(١) أبو عبيدة، تسمية أزواج النبي، ص ٧٢-٧٣؛ وراجع: الكليني، الكافي، ٥: ٤٢١، حيث تنطبق هذه القصة على ابنة أبي الجون، من قبيلة كندة.

(٢) انظر: مايكل ليكر، "كندة عشية الإسلام وأثناء "الردة"، Lecker, Michael, "Kinda on the Eve of Islam and during the 'Ridda'", 351-353.

٥

دوافع بلاط الحكم

في قلب التاريخ المبكر لتراث السّير والمغازي هناك لغزٌ: ظهرت هذه المدونات، لأول مرة، كرواياتٍ للتعليم الشفويّ، الذي رفض علماءه في البداية، بل وأحبطوا بفعاليّة جهود نشر المعرفة به في شكلٍ مكتوب. ويكفي مجرد بقاء المُصنّفات الواسعة من مُصنّفات الحديث النبويّ وتراث السّير والمغازي كافية لإثبات أن الخوف المبكر من النشر العام لهذه الروايات قد تضاعف. ولكن إذا تغيرت المواقف تجاه تدوين الروايات (العلم)؛ فمتى وفي أي ظروفٍ تاريخيّةٍ حصل ذلك؟ إن دليلاً على أن الوقت الذي حدث فيه هذا التحول غير متكافئ، ولكن الأدلة الكافية، على الرغم من ذلك، لا تزال قائمة للإشارة إلى أن التغيير حدث بسرعة، إلى حدٍ ما، خلال النصف الأول من القرن الثامن الميلاديّ.

في دراسةٍ مهمّةٍ لرعاية الأمويين للعلماء وجهودهم في تدوين تراث السّير والمغازي، وضع حسين عطوان اللحظة الفاصلة خلال فترة الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز (حكم في الفترة ٩٩-١٠١هـ/٧١٧-٧٢٠م)^(١) - ومن المعروف أن عمر الثاني قام بالعديد من المبادرات لتدوين الروايات الشفهيّة ورعاية نشرها. وهو سليل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (حكم في الفترة ١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٤م) من خلال أمه، مثل عمر الثاني شخصيّةً مهميّةً بين الخلفاء الأمويين، وحصل على مكانةٍ مساويّةٍ، تقريباً، لمكانة من يحمل اسمه. وقد ميّز التاريخ الإسلاميّ المُبكر عمرَ الثاني عن رفاقه الأمويين كخليفةٍ مستقيمٍ لا مثيل له، ومثلاً إيجابيّاً أثبتت استثنائيته في حكم الأمويين المتصلب^(٢). كان توليه الخلافة، في حد ذاته، أمراً

(١) انظر: حسين عطوان، رواية الشاميّين للمغازي والسّير، ص ٢٧-٢٨.

(٢) راجع: أنطوان بوروت، بين الفلأكة والقوة: القضاء السوريّ تحت حكم الأمويين والعباسيين الأوائل (٧٢-١٩٣هـ/٦٩٢-٨٠٩م)، *Borrot, Antoine, Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et le premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), 283ff.; خالط، "إعادة تصور التاريخ الإسلاميّ المُبكر: سورة عمر بن عبد العزيز في تاريخ مدينة دمشق لابن

شاذاً - قصيراً وغير متوقع، وكانت فترة خلافته في وسط خلافة أربعة من أبناء عبد الملك بن مروان. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنه كان ابن أخ عبد الملك وليس ابنه؛ إلا أن عمر الثاني، من نواحي كثيرة، كانت له صفات مشتركة مع عمه عبد الملك أكثر بكثير مما كان لدى أبناء هذا الأخير. ومثل عبد الملك من قبله، إلى حلٍ كبير، تشكل عمر الثاني بمعنى بواسطة شخصيات خارج الدوائر النخبوية للبلاد الأموي في سورية. وعلى النقيض من إخوته، الذين أمضوا معظم شبابهم في مصر حيث كان والدهم عبد العزيز بن مروان (المتوفى ٨٦هـ/٧٠٥م) الحاكم المطلق؛ أمضى عمر الثاني معظم شبابه في المدينة المنورة، حيث تلقى تعليمه من قبل علماء المدينة وأقام علاقات وثيقة معهم^(١). حتى أنه حكم للمدنيين كحاكم لهم لنحو ست سنوات (٨٧-٩٣هـ/٧٠٦-٧١٢م)، وهو منصب اضطر للتخلي عنه، ليس بسبب استياء المدنيين منه؛ بل بسبب مكائد متطفي قوي استاء من مكانته. الحاكم الأموي القوي والقاسي للعراق، الحجاج بن يوسف الثقفي. لذلك، كان العديد من سكان المدينة ينظرون إلى عمر الثاني باعتزاز، ويتقنون به كواحد منهم.

ويمكن رؤية هذه الروابط الوثيقة بين عمر الثاني وعلماء المدينة المنورة الأوائل، فعلى سبيل المثال، في قرار العالم الأنصاري عاصم بن عمر بن قتادة (المتوفى ١٢٠هـ/٧٣٧م) بمغادرة المدينة المنورة والانطلاق إلى سورية للاستعانة بالخليفة الجديد عمر الثاني في تخفيف ديونه. ويروي المؤرخ ابن سعد كيف تعامل عمر الثاني بسخاء مع العالم المدني:

فقدناه عنه عمر. وأمر له بعد ذلك بمعونية. وأمره [أي عاصم] أن يجلس في جامع دمشق، فيحدث الناس بمغازي رسول الله ومناقب أصحابه. وقال عمر: إن بني مروان كانوا يكرهون هذا وينهون عنه؛ فاجلس، فحدث الناس بذلك؛ ففعل، ثم رجع إلى المدينة. فلم يزل بما حتى توفي سنة ١٢٠هـ^(٢).

عساکر، Khalek, Nancy, "Early Islamic History Reimagined: The Biography of 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz in Ibn 'Asākir's *Tārīkh madīnat Dimashq*," 431-451.
(١) على الأقل، هكذا يدعي كاتب سيرته الأقدم، ابن عبد الحكم (المتوفى ٢١٥هـ/٨٢٩م). ولما يدعو إلى الشك؛ انظر: فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد، "الخليفة عمر الثاني والتقارير للتضاربة عن شخصيته"، Barthold, W.W., "Caliph 'Umar II and the Conflicting Reports on His Personality," 71-73.
(٢) ابن سعد، (تحقيق: منصور)، ص ١٢٨؛ ومايكل ليكر، "للك أبي والقصاص"، Lecker, Michael, "King Ubayy and the *Qussas*," 65-69.

ويتردد صدى هذه الحكاية مع وتر مشترك في جميع الصور التاريخية لعمر الثاني، وخاصةً علاقته بعلماء المدينة المنورة. ومفتاح الصورة الأدبية عن وريع عمر الثاني هي مجموعة من الحكايات التي تنسب إليه مبادرات لتدوين الروايات الشفهية (العلم) للمدنيين، ونشرها من أجل سن سياسة إصلاحية (أو، في نظرهم، لاستعادة السياسة المتجذرة في الممارسات المعيارية لمُحَمَّدٍ وأتباعه الأوائل، الشُّعْنة، التي انقضت تحت إهمال من قبل أسلافه الأمويين).

ويُزعم أن عمر الثاني طلب، أيضاً، من سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (المتوفى ١٠٦هـ/٧٢٤-٧٢٥م) أن يجمع، في عمل واحد، أحكام ورسائل وسياسات سلفهم الخليفة عمر بن الخطاب^(١). ويُزعم أن هذه الطلبات قد أرسلها عمر الثاني إلى عالم للمدينة الموقر سعيد بن المسيب^(٢). وتُزعم روايات أخرى أن عمر الثاني كلّف والي للمدينة المنورة، أبو بكر بن مُحمَّد بن عمرو بن حزم (المتوفى ١٢٠هـ/٧٣٨م)، للقيام بمشروع مواز لنسخ وثائق النبي مُحمَّد في حوزة أهله^(٣)، وتسجيل علم امرأة متعلمة بالمدينة المنورة، اسمها عَمْرَة بنت عبد الرحمن، وهي مصدرٌ ثمينٌ لروايات خالتها عائشة بنت أبي بكر^(٤). ويُزعم تقرير آخر أن عمر الثاني كسب لأبي بكر بن حزم، مرةً أخرى على الأقل، أمراً "أن أفحص

(١) انظر: حسين عطوان، *رواية الشاميين*، ص ٢٨-٣٠. تُصوّر رسالة سالم، في بعض الروايات عن مراسلات عمر الثاني مع سالم، على أنها مُحمَّد الكثير من جدول أعمال خلافته؛ وانظر، على سبيل المثال: الأجرى، الأخبار، ص ٧١-٧٣. ويبدو أن خطأً عن الزكاة (الصدقة) للنسب إلى النبي قد نجا في مصادر لاحقاً في أحاديث الثوري وآخرين؛ وانظر، على سبيل المثال، ابن حنبل، *السند، تحقيق: الأرندوط* ٨: ٢٥٣-٥٥٨، وأبي عبيد، *الأموال*، ص ٤٩٧، وما يليها.

(٢) ابن رشد، *البيان والتحصيل*، ١٧: ٢٤.

(٣) انظر: مايكل ليكر، "عمرو بن حزم الأنصاري والآية ٢٥٦ من سورة البقرة (لا إكراه في الدين)"، Lecker, Michael, "Amr ibn Hazm al-Anṣārī and Qur'ān 2,256: 'No Compulsion in Religion.'"، 60-61.

(٤) ابن أبي خزيمة، *التاريخ*، ٢: ٢٧١-٢٧٢. وراجع: هوروفتس، *أقدم السور الفاتحة للنبي ومولفها*، Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 42; وكونك، "معارضو كتابة التراث في الإسلام المبكر"، Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.", 436; وسعيد، *المرأة ونقل المعارف الدينية في الإسلام*، Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, 66ff.; والعلاقات والروايات والأحكام: الشبكات العلمية ومساهمات فقيهة مسلمة مبكرة، Hassan, Mona, "Relations, Narrations, and Judgements: The Scholarly Networks and Contributions of an Early Female Muslim Jurist.", 332-333 et passim.

في عن أسماء خدام رسول الله، من الرجال والنساء ومواليه"، والرسالة التي أرسلها إليه أبو بكر بن حزم، في وقت لاحق، ردًا عليه؛ تقدم سردًا كاملاً لأسمائهم، وتشبه، إلى حد بعيد، شكل الرسائل المماثلة للنسوبة إلى عروة بن الزبير^(١). وهناك رواية أخرى تزعم أن عمر الثاني ذهب إلى حد أمر ابن شهاب الزُّهري (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م) ونجوم المدينة الآخرين "بجمع الشُّنن" على غرار الطريقة التي قام بها عثمان بن عفَّان (وبعد ذلك عبد الملك بن مروان)، بتلوين المصاحف الرسمية للقرآن. ويقول الزُّهري في هذه الرواية: "فكتبناها دفترًا دفترًا؛ فبعث إلى كل أرض، له عليها سلطان، دفترًا"^(٢).

وكان المؤرخون ينظرون إلى هذه الروايات بدرجة عالية من التشكك، حيث يبدو أنهم يستغلون حالة القناسة التي أحاطت بعمر الثاني بعد وفاته^(٣). ومع ذلك، فإن هذه الملونات حول عمر الثاني متنوعة ومفصلة. وبالتالي، فإن الملونات لا تعتمد على فكرة سيوة القديسين، فحسب - فالتفاصيل لا تزال تستحق مزيدًا من البحث التاريخي^(٤).

(١) حماد بن إسحاق، تركبة النبي، ص ١٠٩-١١١ وابن سعد (بيروت) ١: ٤٩٧-٤٩٨ وابن عسَّكر، دمشق، ٤: ٢٧٨-٢٧٩.

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ١: ٣٣١؛ وانظر، أيضًا: كستر، "مكة ونجم"، ومير جاكوب كستر، "... لا تقرأوا القرآن على المصحفين، ولا تأخذوا العلم من الصحفيين... بعض الملاحظات على نقل الحديث"، Kister, M.J., "... Lā taqra'ū l-qur'āna 'alā l-muṣḥafīyyīn wa-lā taḥmilū l-'ilm", 156; "Some Notes on the Transmission of Ḥadīth.", ani l-ṣaḥafīyyīn. وتُشَدُّ الزهراني، تدوين الشُّنن النبوية: نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ص ٧٦-٧٧؛ وشولر، الشَّعْبَةُ وَالْمَكْتُوبَةُ فِي الْإِسْلَامِ الشَّيْخ - 85 Schoeler, The Oral and the Written in Early Islam, 86. يُسَجَّل أبو زُرْعَةَ الدَّمَشَقِيُّ تعليلًا مماثلًا ومنسوبًا إلى القاضي، الذي عمل جنبًا إلى جنب مع الزُّهري، سليمان بن حبيب المِخَارِبِيُّ، الذي قال إن عمر الثاني حاول توحيد الأحكام الشرعية للناس وللجيوش الأمويَّة انظر: أبو زُرْعَةَ، التاريخ، ١: ٢٠٢.

(٣) انظر: غولدتسيهر، دراسات إسلامية، 2: 195-196؛ Goldziher, Muslim Studies، وبيروت، بين الفارقة والقرعة، 307ff. Borrut, Entre mémoire et pouvoir.

(٤) راجع: الرواية التي تزعم أنه بينما كان عبد العزيز بن مروان واليًا لمصر، في عهد أخيه عبد الملك؛ سمع أن علما من حصص، ويدعى كثير بن مرة الحضرمي قد لقي، هناك، سبعين رجلاً قاتلوا إلى جانب النبي في معركة بدر، وكان يُسمى بـ (الجند للمقدم). فكتب عبد العزيز إلى كثير أن يكتب إليه، وأمره أن يكتب له جميع الأخبار التي سمعها منهم "إلا أحاديث أبي هريرة؛ فإنه عندنا". ابن سعد (بيروت)، ٧: ٤٤٨؛ وابن عسَّكر، دمشق، ٥٠: ٥٨؛ وراجع: الفسوي، المعرفة، ٢: ٣٠٣؛ والدينوري، الأخبار، ص ١٨٠، واقترح كوك، "معارضو كتابة

ابن شهاب الزهري والأمويين

من الناحية الاستدلالية البحتة، فنحن على أرضية أكثر ثباتاً مع علامات التحول النقائي في المواقف تجاه تسجيل الشئ في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (حكم في الفترة ١٠٥-١٢٥هـ/٧٢٤-٧٤٣م). وتؤكد معظم الروايات أن الخليفة هشام قد اقترب من عالم المدينة، تحقّد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، من قبيلة بني زهرة القرشيّة، المعروف على نطاق واسع باسم ابن شهاب الزهري (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م)، وجعله يُدون علمه وعلمه بالشئ (العلم) بأمر من البلاط^(١). إن اختيار هشام للزهري لهذه المهمة لم يكن مفاجئاً: فقد أقام الزهري علاقات حميمة مع البلاط الأموي طوال حياته، وهي روابط سيكون لها تداعيات كبيرة بالنسبة له، شخصياً، وعلى نطاق واسع بالنسبة لتاريخ تدوين الروايات الشفوية للمدنيين.

يُسجل ابن سعد (المتوفى ٢٣٠هـ/٨٤٥م) ترجمة غير عادية للزهري، يروي فيها كيف نشأت علاقته بالبلاط الأموي، وكيف أثر في سعيه للمعرفة طوال حياته. وبما أن مثل هذه الروايات عن التراجم غير مسبوقة، تقريباً، في هذه الفترة؛ فهي تستحق الاقتباس بالكامل، ولو أنّها طويلة^(٢). يبدأ الزهري القصة بشبابه في المدينة المنورة، خلال الحرب الأهلية الثانية بين الزبيريين والأمويين:

الترت في الإسلام المبكر، "Cook, 'The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam', 474. كما كانت بمثابة النموذج الأولي للروايات المتعلقة بانه عمر بن عبد العزيز. ومع ذلك، كما هو مذكور أعلاه؛ فإن الروايات تبدو لي شديدة التشتت والتنوع لمثل هذا التفسير الأحادي. وفي مجموعة الرسائل المنسوبة إلى عمر الثاني؛ انظر: ماتيو تيلير، "الخلفاء والأمراء والقادة: قانون الخلافة وتوضيح السلطة القضائية في العصر الأموي"، Tillier, Mathieu, "Califes, émirs et cadis: Le droit caliphal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade.", 165ff. يمكن العثور على أكثر معالجتين شمولاً لترجمته في مايكل ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الزهري"، Lecker, Michael, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri.", 21-63؛ وستيفن جود، علماء الدين والأمويين: أنصار الخلافة المروانية للتشدد، Judd, Steven C., *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded Supporters of the Marwānīd Caliphate*. (٢) ابن سعد (تحقيق: منصور)، ١٥٧-١٦٢؛ وراجع: ابن عساکر، دمشق، ٥٥: ٣٢٢-٣٢٥، النعيمي، السمر، ٥٥: ٣٣٠-٣٣١.

نشأت وأنا غلام لا مال لي مُقطَّعاً من الديوان [أي سجل الأعيان العرب الذين حصلوا على راتب، إما بسبب مشاركتهم أو مشاركة أسلافهم في الفتوحات الإسلامية]. وكنتُ أتعلم نسب قومي من عبد الله بن ثعلبة بن صعير العدوي، وكان عالماً بنسب قومي، وهو ابن أختهم وحليفهم. فأناؤه رجل؛ فسأله عن مسألة من الطلاق، فعبي بها وأشار له إلى سعيد بن المسيب^(١). فقلتُ في نفسي: ألا أراي مع هذا الرجل لمن يعقل أن رسول الله مسح على رأسه وهو لا يدري ما هذا [الآخر]! فانطلقتُ مع السائل إلى سعيد بن المسيب؛ فسأله؛ فأخبره. فجلستُ إلى سعيد وتركْتُ عبد الله بن ثعلبة، وجالستُ عروة بن الزبير، وعبيد الله بن عتبة، وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام حتى فقهتُ.

رحلتُ إلى الشام، فدخلتُ مسجد دمشق في السَّحر، فأعمتُ حلقةً وجاه المقصورة عظيمة، فجلستُ فيها. فنسبني القوم، فقلتُ: [كنتُ] "رجلاً من قريش، من ساكني المدينة". قالوا: "هل لك علمٌ بالحكم [بالتَّيَّة] في أمهات الأولاد؟"^(٢)؛ فأخبرتهم بقول عمر بن الخطاب في أمهات الأولاد. فقال لي القوم: "هذا مجلس قبيصة بن ذؤيب، وهو جائيك، وقد سأله عبد الملك عن هذا، وسألنا؛ فلم يجد عندنا في ذلك علماً". فجاء قبيصة؛ فأخبروه الخبر. فنسبني؛ فانتسبتُ. وسألني عن سعيد بن المسيب ونظرائه؛ فأخبرته. فقال: "أنا أدخلك على أمير المؤمنين". فصلى الصبح، ثم انصرف؛ فتبعته. فدخل على عبد الملك بن مروان، وجلستُ على الباب ساعةً حتى ارتفعت الشمس، ثم خرج فقال: "أين هذا المديني القُرشي؟" قلتُ: "هأنذا". قال: فقمْتُ حتى [...]^(٣).

(١) يُنظر إلى سعيد بن المسيب، على نطاقٍ واسع، على أنه أكثر علماء المدينة علماً، في جيله، في سُنن النبي والأحكام الصادرة عن الخلفيتين عمر وعثمان. انظر: الفسوي، للمعرفة، ١: ٣٤٦؛ وابن نجويه، الطبقات، ص ٩٣. ووفقاً لقول مُعمر بن راشد، فقد درس الأُفريقي على يد سعيد بن المسيب مدة ثماني سنوات (الفسوي، للمعرفة، ١: ٦٣١)، ولكن طالِباً آخر قال إنها ست سنوات (ابن نجويه، الطبقات، ص ١٠١).

(٢) وتُفيد رواية أخرى، منسوبة إلى الأُفريقي، بأن الخلاف كان حول محاولة عروة بن الزبير إنكار نصب أم ولد في موات ابنها للنوف. الفسوي، للمعرفة، ١: ٦٢٦-٦٢٩ وأبو نعيم، جلية الأولياء، ٣: ٣٦٧-٦٩٣؛ وليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الأُفريقي"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri", 45-48.

(٣) يابض في النص.

فدخلت معه على أمير المؤمنين من جهة قبيصة، فأجد بين يديه المصحف قد أطيّقه، وأمر به يُرفع، وليس عنده غير قبيصة جالس؛ فسلمت عليه بالخلافة. فقال: "من أنت؟" قلت: "مُحَمَّد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زُهيرة". فقال: "أوه. قوم يُغارون في الفتن"^(١). وكان [والدي] مسلم بن عبيد الله مع [ابن] الزبير. ثم قال: "ما عندك [من الشئ] في أمهات الأولاد؟" فأخبرته. فقلت: "حدثني سعيد بن المسيب [...]". فقال: "كيف سعيد، وكيف حاله؟" فأخبرته. ثم قلت: "[...] وحدثني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام [...]". فقال عنه. قلت: "[...] وحدثني عروة بن الزبير [...]". فقال عنه، قلت: "[...] وحدثني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة [...]". فقال عنه. ثم حدثته الحديث في أمهات الأولاد عن عمر بن الخطاب؛ فالتفت إلى قبيصة بن ذؤيب. فقال: "هذا يُكتب به إلى الآفاق".

فقلت [لنفسى]: "لا أجدُه أخلا منه الساعة، ولعلني لا أدخل بعد هذه المرة". فقلت: "إن رأى أمير المؤمنين أن يصل رجلي، وأن يفرض لي فرائض أهل بيتي - فإني رجلٌ مقطّع لا ديوان - فعل". فقال: "أيها الآن! امض لشانك". فخرجت والله مونساً من كل شيء - خرجت له [من المدينة]، وأنا والله، حيثنّ، مُقلّ مرمّل. فجلست [عند الباب] حتى خرج قبيصة؛ فأقبل عليّ لائماً لي، فقال: "ما حملك على ما صنعت من غير أمرى، ألا استشرتني؟". قلت: "ظننت، والله، أن لا أعود إليه بعد ذلك للمقام".

فَأَلَّ قَبِيصَةَ: "ولم ظننت ذاك؟ تعود إليه. وتلتحق ببلاطه. آتني، الآن، في المنزل". قَالَ: فَمَشِيْتُ خَلْفَ دَابَّتِهِ، وَالنَّاسُ يَكْلُمُونَهُ حَتَّى دَخَلَ مَنْزِلَهُ. فَقُلْتُ مَا لَبِثَ حَتَّى خَرَجَ إِلَيَّ خَادِمٌ بِرَقْعَةٍ فِيهَا: "هذه مائة دينار، قد أمرت لك بها، وبغلةً تركبها. وغلّام يكون معك يخدمك، وعشرة أثواب كسوة". فقلت للرسول: "من أطلب هذا؟" فقال: "ألا ترى في الرقعة اسم الذي أمرك أن تأتبه؟" فنظرت في طرف الرقعة، فإذا فيها: تأتي

(١) نَحَرُوا قَوْمَ يَغَارُونَ فِي الْفِتَنِ بَدَلًا عَنْ قَوْمٍ نَقَارُونَ فِي الْفِتَنِ.

فلاناً فتأخذ ذلك منه. فسألت عنه. فقيل: "ها هو ذا". هو قهرمانة. فأتيت بالرقعة؛ فقال: "نعم"، فأمر لي بذلك من ساعته؛ فانصرفْتُ وقد ريشني وجبرني.

قَالَ: فغدوثُ إليه [قبیصة] من الغد، وأنا على بقلته. وسرجها، فسرْتُ إلى جانبهِ، فقال: "احضُرْ باب أمير المؤمنين حتى أوصلك إليه"، فحضرتُ للوقت الذي وعدني له؛ فأوصلني إليه، وقال: "إياك أن تكلمه بشيء حتى يتدنك، وأنا أكفيك أمره". فسلمتُ عليه بالخلافة؛ فأومأ إليَّ أن أجلس، فلما جلستُ؛ ابتدأ عبد الملك الكلام، فجعل يسألني عن أنساب قريش، وهو كان أعلم بما مني. وجعلتُ أتمنى أن يقطع ذلك، لتقدمه علي في العلم بالنسب. ثم قال لي: "فرضتُ لك فرائض أهل بيتك". ثم التفت إلى قبيصة؛ فأمره أن يبيت ذلك في الديوان. ثم قال: "أين تحب أن يكون ديوانك، أمع أمير المؤمنين هاهنا؟ أم تأخذه بيلدك؟" قلت: "يا أمير المؤمنين، أنا معك، فإذا أخذت الديوان أنت وأهل بيتك؛ أخذته" فأمر بإثباتي ونسخة كتابي أن يُوقع بالمدينة، فإذا خرج الديوان لأهل المدينة؛ قبض عبد الملك بن مروان وأهل بيته ديوانهم بالشام^(١). ففعلتُ أنا مثل ذلك. وربما أخذته بالمدينة لا أصد عنه.

ثم خرج قبيصة بعد ذلك. فقال: "إن أمير المؤمنين قد أمر أن تُثبت في صحابته، وأن يجرى عليك رزق الصحابة، وأن تُرفع فريضتك إلى أرفع منها؛ فالزم باب أمير المؤمنين". والآن، كان على عرض الصحابة رجلٌ فظٌ غليظٌ يعرض عرضاً شديداً. فتخلفتُ يوماً أو يومين، فجبهني جبهتها شديداً، فلم أجد لذلك التخلف. وكرهتُ أن أقول لقبيصة شيئاً في أول ذلك، ولزمتُ عسكر عبد الملك، وكنت أدخل عليه كثيراً. وجعل عبد الملك فيما يسألني يقول: "من لقيت؟" فجعلتُ أسمى له، وأخبره بمن لقيتُ من قريش، لا أعدوهم. فقال عبد الملك: "فأين أنت عن الأنصار؟ فإنك واجدٌ عندهم علماً. أين أنت عن ابن سيدهم خارجة بن زيد بن ثابت؟ أين أنت عن عبد الرحمن بن يزيد بن جارية؟" فسمي رجالاً منهم؛ فقدمتُ للمدينة، فسألتُ الأنصار وسمعتُ منهم [السُّنَنَ]، ووجدتُ عندهم علماً كثيراً.

(١) بمعنى آخر، تم تسجيل عبد الملك وعشيرته في البيروقراطية الإمبراطورية على أنهم مدنيون. ومع ذلك، فقد تم دفع راتبه في صورة؛ مما أدى إلى تجنب الحاجة إلى رحلة إلى المدينة المنورة.

وتوفي عبد الملك بن مروان؛ فلزمْتُ الوليد بن عبد الملك حتى تُوفي، ثم سليمان بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك، (فاستقضى يزيد بن عبد الملك على قضائه الزُّهْرِيَّ، وسليمان بن حبيب المحاربي جميعاً). ثم لزمْتُ هشام بن عبد الملك.

وحج هشام سنة ١٠٦هـ، وحج معه الزُّهْرِيَّ. فصَوَّرَ هشام مع ولده يُعْلَمُهُمْ ويُتَقَهَّمُهُمْ ويُحَدِّثُهُمْ ويحج معهم؛ فلم يفارقهم حتى مات بالمدينة.

ويصعب تحديد تاريخ وصول ابن شهاب الزُّهْرِيَّ للصَّوْرِيَّ إلى دمشق بدقة. ويدلُّ أن التأريخ، الأكثر موثوقيةً، هو ذلك الذي قدَّمه الملوخ السَّوْرِيَّ أبو زُرْعَةَ الدَّمَشَقِيَّ (المتوفى ٢٨٢هـ/٨٩٥م)، الذي يُؤرِّخ وصول الزُّهْرِيَّ إلى دمشق قُبَيْل حِلَّة عبد الملك إلى العراق لهُزْمَةِ مصعب بن الزبير، في جمادى الأولى ٧٢هـ/أكتوبر (تشرين الأول) ٦٩١هـ^(١). وروايات أخرى تُؤرِّخ وصوله إلى دمشق بعد عقْدٍ من الزمن إلى عام ثورة ابن الأُشعث في ٨٢هـ/٧٠١م. ولكن يصعب التوفيق بين هذه الروايات والتقارير التي تُفيد بأن الزُّهْرِيَّ شهد عبد الملك يُلقِي خطبةً في القدس قبل وصول الطاعون عام ٧٩هـ/٦٩٨م أو ٨٠هـ/٦٩٩م؛ مما دفع الخليفة إلى المغادرة إلى القصر في المُقَرَّ، على أطراف دمشق^(٢).

(١) أبو زُرْعَةَ، التاريخ، ٢: ٥٨٣-٥٨٤. وبحسب مصدر أبي زُرْعَةَ؛ فإن أحد تلاميذ الزُّهْرِيَّ، ويُدعى أحمد بن صالح للصَّوْرِيَّ، كان قد بلغ من العمر ما يكفي للمشاركة في معركة الحرة عام ٦٨٣/٨٦٣م وتذكرها. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ١٠: ٨، مقتبسٌ في ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الزُّهْرِيَّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri.", 44. ومع ذلك، فإن التقرير الذي استشهد به ابن عبد البر يجعل تاريخ الحرة إلى عام ٦١هـ، وعام الانتفاضة المبكرة للمدنيين التي عجلت بالمعركة، التي حدثت، في الواقع، بعد ثلاث سنوات. انظر: شاديل، "عبد الله بن الزبير ولهدهي"، Shaddel, "Abd Allah ibn al-Zubayr and the Mahdi", 5-13.

(٢) أبو زُرْعَةَ، التاريخ، ١: ٤٠٩ وابن عساكر، دمشق، ٣٧: ١٣٩؛ وراجع: ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الزُّهْرِيَّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri.", 43-47؛ وإميلاد، القدس في العصور الوسطى والعبادة الإسلامية: الأماكن للقدسة والأحداث والمناسبات، Elad, Amikam, Medieval Jerusalem: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, 155-156. بعض نسخ التقرير تضع خطبة الخليفة يوم الفطر - أي خلال الاحتفال بمناسبة اختتام صوم رمضان - لكنها لم تذكر مكانها (ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ١: ٤٩٣)، وبعضهم الآخر لا ينسب كلام الخطبة لعبد الملك مطلقاً (ابن المبارك، الزهد، ١٢٤٨ وأبو نعيم، حلية الأولياء، ٢: ٣٦٩).

وبالإضافة إلى كونه عالماً مفضلاً في البلاط؛ خدم الثُّقُفِيُّ، أيضاً، الأمويين في مجموعة متنوعة من الوظائف الرسمية طوال حياته، بما في ذلك عمله كقاضٍ^(١)، وجامعٍ للضرائب^(٢)، ورئيساً لقوات الخليفة العسكرية [الشُرطة]^(٣). وقال^(٤) العلامة المكيُّ سُفْيَانُ بن عُيَيْنَةَ (المتوفى ١٩٦هـ/٨١١م) عن الثُّقُفِيِّ: "كان محتشماً، جليلاً يزي الأجناد، له صورةٌ كبيرةٌ في دولة بني أمية"^(٥). قد تبدو هذه الكلمات مدحاً لبعض آذان العصر الحديث، ولكن هذه الصفات لم تكن من النوع الذي أعجب به زملاؤه العلماء. فعلى سبيل المثال، اعتبر معظم العلماء أن القسوة المطلوبة من وكيل مختص يعمل نيابةً عن حكومة الخلافة؛ لا تليق بمهمة العالم والتقوى المطلوبة فيه. وفي الواقع، هناك نحاتٌ من قسوة الثُّقُفِيِّ تجاه الأفراد ذوي المكانة الاجتماعية المنخفضة مصاحبةً لتوظيفه في السلطة الأموية. وأثناء قيامه بواجباته، كجبايٍ للضرائب، قام الثُّقُفِيُّ بجلد رجلٍ بشدةٍ حتى مات^(٦). وذكر تلميذه مُعَمَّر بن راشد اكتشافه أن الثُّقُفِيُّ كان يحتفظ بعبءٍ نوويٍّ (بربريٍّ)، مقيداً بالسلاسل في منزله في الرصافة، حيث تلمذ مُعَمَّر على يديه إبان خلافة هشام^(٧).

(١) انظر: هوروفيتس، *أقدم السمر الفاشية للنبي ومؤلفيها*، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 56; Lecker, "Amr ibn Hazm", *عمر بن حزم الأنصاري*, "Amr ibn Hazm", 37-38.

(٢) انظر: ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الثُّقُفِيِّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri", 38.

(٣) انظر: للرجع السابق، ص ٣٩-٤٠.

(٤) *اللقولة هي للهندي، وليست لسفيان بن عيينة.*

(٥) *الذهبي، السمر، ٥: ١٣٣٧؛ ومفتبس في ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الثُّقُفِيِّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri", 40.*

(٥) انظر: ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الثُّقُفِيِّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri", 38-39.

في تعيين الثُّقُفِيِّ إما جامعاً للضرائب أو والياً على الكوفة؛ لكنه عدل عن ذلك بسبب جرائمه السابقة. البلاذري، *تجمل من أنساب الأشراف*، ٨: ١٢٧، ١٨٤. تتضمن المصادر الشيعة الأثني عشرية القصة، وتُنسب دوراً بارزاً إلى إمامهم الرابع، عَلِيِّ زين العابدين، في تسهيل عقاب الثُّقُفِيِّ. انظر: فرحناز وحيدنا الشيعية، "Shi'a Rijali", Hasan Naqizadhi, and Gholamrida Raisian, *Views of Muhammad ibn Muslim ibn Shihab al-Zuhri*, 17n39.

(٦) عبد الرزاق، *الأمالي*، ص ١١٢. البربري، من اليونانية *barbaros*، والذي كان يعني "النبوي"، انظر: *الرابرة*، موسوعة الإسلام، *EI3*, s.v. "Barābra" (P. Sijpesteijn). سأل سُفْيَانُ الثُّورِي، ذات مرة،

وساد القلق، أيضاً، من أن الثُّقُرَيْيَّ خاطر، بصفته مقرَّباً لدى الحكام، بالمساس باستقلاليته العلميَّة، وبالتالي، أصبح "علماً مأجوراً". وهناك أمثلة شهيرة على رفض الثُّقُرَيْيَّ الانصياع للضغوط الأمويَّة للتلاعب بالروايات التي علَّمها، وغالباً ما كانت الحكايات تُسجل دفاعه^(١)؛ لكنها لم تُبدد كل الشبهات ضده^(٢). فلقد تحسَّر العالمُ الدمشقيُّ مكحول (المتوفى ١١٣هـ/٧٣١م) على كيفيَّة إفساد الثُّقُرَيْيَّ نفسه من خلال ارتباطه بالملك^(٣). وقد ذكر أحد العلماء من واسط، هُشَيْم بن بشير السلمي، كيف انتزع زميله العالمُ شعبة بن الحجاج (المتوفى ١٦٠هـ/٧٧٦م) لفافةً من الأحاديث التي كان قد تعلَّمها من الثُّقُرَيْيَّ، من يده، في نوبة غضبٍ وألقاها في بحرٍ دجلة، وبرر شعبة فعله، بالقول: إن الثُّقُرَيْيَّ كان شرطياً لبني أمية^(٤). وقد اشتهر أن الزاهد الشهير شيخ المدينة المنورة، أبو حازم الأعرج، قام بتوبيخ الثُّقُرَيْيَّ في وجهه أمام الخليفة سليمان بن عبد الملك (حكم في الفترة ٩٦-٩٩هـ/٧١٥-٧١٧م)، وبينما كان الرجلان يصرخان المدينة متجهين إلى مكة، قال أبو حازم: "إن خير الأمرء

- جعفر الصادق، الإمام السادس للشعبة، عن رأيه في تفيد العبد للعرض للهروب؛ فاجاب جعفر: لا ضرر فيه، وشبهه بمنع الطائر من الطوان (عبد الرزاق، *الأمالي*، ص ١١٢، لا بأس به، إنما هو كالمطائر).
- (١) على سبيل المثال، رفض إلقاء اللوم على "غليي" لنشره الافتراء على عائشة (هوروبتس، *أقدم السمر النقاشية للنبي ومولفها*، 57، *Horowitz, The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*، 58)، أو القول بأن كاتب اتفاقية الحديبية كان عثمان وليس غليي (شعمر، *لغزاري*، ص ٤٢-٤٣، ٢٠٥).
- (٢) اقم المورخُ الشيعيُّ ابن واضح اليقوني (التاريخ، تحقيق: هوتسما، ٢: ٣١١) الثُّقُرَيْيَّ باخترع حديثٍ؛ يتر بما حج المسلمين إلى مكة والقدس؛ لمساعدة عبد الملك في صراعه مع ابن الزبير. ومع ذلك، يبدو أن الاتهام لا أسس له من الصحة. فالحديث النبويُّ، المعني، موجودٌ في العديد من النسخ، بالإضافة إلى تلك الموجودة عند الثُّقُرَيْيَّ. انظر، على سبيل المثال، عبد الرزاق، *المُصَنَّف*، ٥: ١٣٢-١٣٥، ومير جاكوب كيستر، "لا تُشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد": دراسة عن رواية مُبكرة، Kister, M.J., "You Shall Only Set Out for Three Mosques": A Study of an Early Tradition", 173-196. فإن كرهلعة الثُّقُرَيْيَّ العميقة الوليد الثاني دفعته، بالفعل، إلى صياغة حديثٍ يُدَّع به باعتباره فروع أمية مُحمَّد. انظر: عبد الرزاق، *الأمالي*؛ وفان إس، *اللاهوت والمجتمع*، 1: 84-85. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*.
- (٣) الفسوي، *للعرفة*، ١: ٦٤٢.
- (٤) الذهبي، *السير*، ٧: ٢٢٦ و ٨: ٢٩١-٢٩٢. حتى أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أبدى يحيى بن معين تحفظاتٍ على روايات الثُّقُرَيْيَّ؛ لأنه "خدم السلطة الحاكمة [كان سلطاناً]" (ابن جنيد، *السُّؤلات*، ص ٣٥٥).

من أحب العلماء، وإن شر العلماء من أحب الأمراء^(١). وكتب الزاهد، فيما بعد، رسالة إلى الزُّهْرِيِّ وبيَّح فيها العالم، مجدداً، لعلاقته بالأمويين، قال فيها: "جعلوك قلباً تدور رحي باطلهم عليك، وجسراً يعبرون بك إلى بلادهم، وسلماً إلى ضلالتهم"^(٢)، ومع ذلك، فإن تأثير نفوذ الزُّهْرِيِّ ومكانته ظلاً ثابتين^(٣)؛ لم تؤثر فيهما مثل هذه الاتهامات، ويكشف ذلك عن مدى الأهمية العميقة لتأثيره ومدى تبجيل الأجيال اللاحقة من العلماء لدوره في نقل السُّنَنِ.

وعندما رحب عبد الملك بابن شهاب الزُّهْرِيِّ في بلاطه، وقرر أن يصبح نعتماً للعلماء؛ أقام علاقة ذات نتائج عميقة. ومع ذلك، وكما لوحظ أعلاه، فإن التحول الزلزالي في المواقف الإسلامية السُّبُكْرَة تجاه الحديث (العلم) لم يأت من عبد الملك، بل من ابنه الخليفة هشام (حكم في الفترة ١٠٥-١٢٥هـ/٧٢٤-٧٤٣م). فقد وضع هشام عجلاتٍ في حركة أحدثت تحولاً هائلاً في كميّة نقل وتدوين المعرفة بالسُّنَنِ، وأوكل الزُّهْرِيِّ، باعتباره العالم البارز، لهذه المهمة. وفي تصريح شهير، وصف الزُّهْرِيِّ نفسه هذا التحول، بأنه تحول، في الغالب، ضد إرادته، قائلاً: "كنا نكره كتاب العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء؛ فربما أن لا يُمنعه أحد من المسلمين"^(٤).

وفي رواية أخرى، قال الزُّهْرِيُّ: "استكبتني الملوك؛ فأكتبهم، فاستحييت الله إذ كتبها للملوك ألا أكتبها لغيرهم"^(٥). وهكذا، ألغى التحول الأيديولوجي للزُّهْرِيِّ، بدافع من بلاط الخلافة، المحظورات التي طال أمدها ضد تدوين الروايات - وبشكل أكثر تحديداً الحديث والسُّنَنِ اللذان وفرا الكثير من المواد الخام لتراث السُّنَنِ والمغازي - والنشر على نطاقٍ واسعٍ.

(١) أبو نعيم، *حلية الأولياء*، ٣: ٢٤٤. هذه الحادثة الشهيرة قد أعيد سردها في نسخ عديدة. راجع: ابن عسّكر، دمشق، ٢٢: ٢٧، وما بعدها.

(٢) أبو نعيم، *حلية الأولياء*، ٣: ٢٤٧.

(٣) رسالة مشاهمة موجهة إلى الزُّهْرِيِّ من عُلَيِّ زَيْن العابدين تُظهر في التراث الشيعي. انظر: ابن شعبة، *تحف العقول*، ص ٢٧٤-٢٧٨، ومقتبس في فرحناز وآخرين، "مُحمَّد بن مسلم بن شهاب الزُّهْرِيِّ في منظور رجال الحديث الشيعية"، Farahnaz, Naqizadih, and Gholamrida, "Shi'a Rijali Views of Muhammad ibn Muslim ibn Shihab al-Zuhri.", 8ff.

(٤) ابن سعد (بيروت) ٢: ٣٨٩. انظر: شولر، *الشفعية والمكتوبة في الإسلام السُّبُكْرَة* Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 122ff.

(٥) ابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، ١: ٣٣٤؛ ومقتبس في شولر، *الشفعية والمكتوبة في الإسلام السُّبُكْرَة* Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 124.

ولكن من الأهلية بمكانٍ أن تُعيد التأكيد على ما يلي: الكتابة، على هذا النحو، لم تكن معطوبةً - وتلوين القرآن في المخطوطات وكتابة الرسائل في مواضيع متنوعة لا يتعارض مع المخرمات العلمية. فتدوين الأحاديث، أو العلم، هو ما تم منعه، وقد تم التعبير عن هذا الموقف، بوضوح، في مقولة منسوبة إلى ابن عم النبي، ابن عباس: "فإنَّ لا نكتب في الصحف إلا الرسائل والقرآن"^(١). وقد اتخذ الأساس المنطقي لتحريم الكتابة أشكالاً متنوعة في الفترة المبكرة، ولكن أبرز المخاوف التي تم التعبير عنها هي أن اختلاط القرآن بالثبوت أو أن تدوين هذه الأحاديث قد يصرف الأنظار عن تعلم القرآن، أو حتى أن تلك المدونات المكتوبة للأحاديث قد تقع في أيدي غير جديرة بذلك، وبالتالي، يتم إساءة استخدامها من أجل غاياتٍ شائنة^(٢).

ثانيًا، إن إزعاج الزُّهري لهشام؛ لم يتسبب في قطعية جذرية مع الماضي لدرجة أن علماء الحديث، لاحقًا، قللوا من قيمة النقل الشفهي والاستقبال السمعي كليًا. ولا تزال الذاكرة العجيبة، التي سمحت للمرء بحفظ مخزونٍ ضخمٍ من الأحاديث، شرطًا لا غنى عنه للفتنة العلمية لأجيالٍ من علماء الحديث بعد ذلك. وبدلًا من ذلك، كان ما ظهر هو موقفٍ توفيقٍ، مع وجود الزُّهري وهشام في بؤرة البلاط، والذي استوعب النقل الشفهي للأحاديث، جنبًا إلى جنب، مع تدوينه المكتوب في الكتب^(٣). ومع ذلك، فمن الصعب التقليل من تأثير ذلك على التدوين للمكتوب للأحاديث لدى الأجيال القادمة.

وعلى وجه التحديد، فعندما رضخ ابن شهاب الزُّهري لرغبة البلاط بتدوين علمه بالأحاديث كتابةً؛ تم تخليد ذكره تلك في عدة رواياتٍ مختلفة، بالإضافة إلى قصة الزُّهري

(١) ابن أبي خيثمة، التاريخ، ١: ٣١٢.

(٢) انظر: شور، الشفعية والمكتوبة في الإسلام المبكر Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 117-118.

(٣) انظر: كوك، "معارضو كتابة التراث في الإسلام المبكر"، Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", 476-481; الإسلام: تاريخ اجتماعي وفكري، Ahmed El-Shamsy. 2013. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, 37, (الطبعة ١٧٩٠/١٧٩٥م)، "السماع... كان لا يزال هو المعيار في نقل الروايات، لكن للوطأ نفسه مثل خطوط حاشية نحو الكتابة كاسلوب للتعبير".

نفسه. ويروي تلميذ الزُّهْرِيِّ المدني، إبراهيم بن سعد الزُّهْرِيُّ (المتوفى ١٨٣هـ/٧٩٩م) القصة في كلمات الزُّهْرِيِّ، على النحو الآتي:

لقيني سالم [أبو العلاء] كاتب هشام، فقال لي: "إن أمير المؤمنين يأمر أن تكتب لولده حديثك.

قلت: لو سألتني عن حديثين؛ أتبع أحدهما الآخر؛ ما قدرت، ولكن ابعت إلي كتابي أو كتابين، فإنه قل يوم إلا يأتيني قوم يسألوني عما لم أسأل فيه بالأمس؛ فبعث بكتابين اختلفا إلي سنة^(١).

ووفقاً لرواية الحديث الوليد بن مسلم الدمشقي (المتوفى ١٩٥هـ/٨١٠م)، فقد شهد بنفسه دخول الزُّهْرِيِّ للمسجد الرئيس في دمشق، بعد لقائه بحشام بن عبد الملك، وأعلن للمجتمعين هناك أنه يمكن تلوين الأحاديث. وبعد مغادرته قصر الخليفة، كما يقول مكحول، جلس الزُّهْرِيُّ مع الخليفة بجانب عمود في المسجد، وقال لجميع الحاضرين: "خرج الزُّهْرِيُّ من الخضراء، فجلس ذلك العمود من عند عبد الملك، فقال: يا أيها الناس، إنا قد كنا منعناكم شيئاً قد بذلناه لولاء [الحكام]؛ فتعالوا حتى أحدثكم"^(٢).

ويسرد عالمٌ دمشقي آخر، من الجيل نفسه، وهو مرزوق بن أبي الهذيل الثقفي، ما يبدو أنه الحدث نفسه:

كان الزُّهْرِيُّ لا يترك أحداً يكتب بين يديه [الحديث]، فأكرمه هشام بن عبد الملك؛ فأملئ [الحديث] على بنيه، فلما خرج من عنده؛ دخل المسجد، فأستند إلى عمود

(١) أبو نعيم، جلية الأولياء، ٣: ٣٦١؛ وابن عساکر، دمشق، ٢٠: ٨٠. وراجع: الفسوي، للعرفة، ١: ٦٣٢، حيث لا يوجد ذكر لسالم أبي العلاء، كاتب هشام الإمبراطوري الشهير.

(٢) ابن عساکر، دمشق، ٥٥: ٣٣٣؛ والذهبي، السير، ٥: ٣٣٤. وفي قراءة لكلا النصين من عند [هشام بن] عبد الملك بدلاً عن من عند عبد الملك؛ يَعمَرُ ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الزُّهْرِيُّ"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri", 25, الصحيحة؛ ومع ذلك، فإن هذه النسخة من التقرير لم يتم توثيقها، أصلاً، ويبدو أنها فاسدة في مخطوطة ابن عساکر، والتي يعتمد عليها الذهبي نفسه. وعلاوةً على ذلك، سيكون من المستحيل على الوليد بن مسلم - الذي توفي بعد أكثر من قرنٍ من وفاة عبد الملك - أن يتّبعي، بصدي، أنه شاعِدٌ عيانٌ على أحداث خلافة عبد الملك بن مروان. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن الحدث الذي وقع خلال خلافة هشام يجد ما يدعمه في الروايات الأخرى.

من عمده، ثم نادى: يا طلبة الحديث! فلما اجتمعوا إليه، قال: "إني كنت منعكم أمراً بذلته لأمر المؤمنين، أنفاً، هلّم فاكثروا"، فكتب عنه الناس [الحديث] من يومئذ^(١).

وعلى نحو مماثل، يروي ابن أخ الزُّهْرِيِّ الطريقة التي سمع بها الحديث من عمه:

كنت معه [عمي] حيث أمره هشام بن عبد الملك أن يكتب له حديثه، وأجلس له كتاباً يُملأ عليهم الزُّهْرِيُّ ويكتبون. فكنْتُ أحضر ذلك، فرمى عرضت لي الحاجة، فأقوم فيها؛ فيُعَمِّسك عمي عن الإملاء حتى أعود إلى مكاني^(٢).

كان للتفويض الذي حصل عليه الزُّهْرِيُّ من الخليفة، جانبين رئيسين: أولاً، تعليم أبناء الخليفة، وثانياً، إملاء الحديث على الكتبة لإنشاء كتاب مكتوب من أجل البلاط الأموي. والواقع أن رعاية أبناء هشام، التي يُشرف عليها الزُّهْرِيُّ، قد لاقت نتائج سيئة. وكما لاحظ ستيفن جود Steven Judd، بسخرته، فإن أي من أبناء هشام لم يبلغ شأواً عظيماً، وكان بعضهم خسيساً للغاية^(٣). ومع ذلك، فإن المشروع الثاني قد حقق نتائج بعيدة المدى، وغيّرت، بشكلٍ لا رجعة فيه، مشهد الدراسات الإسلامية المُبكرة من خلال إنشاء مدونات مكتوبة واسعة النطاق لروايات الحديث المُبكرة. وعلى الرغم من أنه بدأ في دمشق؛ إلا أن الكثير من النشاط الأكاديمي وراء هذا المشروع ظهر في مقر بلاط هشام في الرصافة، على بعد حوالي أربع مائة كيلومتر شمال شرق دمشق. ووفقاً لأحد تلاميذه هناك، فقد ظلت الرصافة مقر الإقامة الرئيس للزُّهْرِيِّ لزهاء ما يقرب من عشرين عامًا، أي ما يقرب من خلافة هشام بكاملها^(٤).

مدونات ابن شهاب الزُّهْرِيِّ

على الرغم من عدم وجود أي أثر للسجل "الرسمي" لسجلات الأمويين لتعليم الزُّهْرِيِّ في بلاط هشام في الرصافة؛ إلا أن كتابات تلامذة الزُّهْرِيِّ، والسجلات التي يحتفظ بها الكتبة، الذين حضروا جلساته في الرصافة، بقيت على قيد الحياة جزئياً، وإن لم تكن نسخاً

(١) ابن عسّار، دمشق، ٥٥: ٣٣٣. كان مرزوق نفسه يُكتب حديثه؛ وانظر: المزني، التهذيب، ٢٧: ٣٧٣.

(٢) ابن سعد (تحقيق: منصور)، ص ٤٥٣.

(٣) انظر: جود، علماء الدين والأمويين، ٥٥: Judd, Religious Scholars and the Umayyads, 55.

(٤) الفسوي، للعرفه، ١: ٦٣٦.

أصليّة. وتقدم لنا هذه الملونات المجرأة نظراً ثاقبةً لأهميّة هذه العقود في بلاط هشام للحفاظ على المدى الطويل لهذه المرحلة المبكرة من الروايات، حيث انتقلت من المرحلة الشفويّة، في المقام الأول، إلى المرحلة الأدبيّة، في المقام الأول. وتكشف هذه الملونات، أيضاً، عن مضمون هذه الروايات، وتُعطينا أفضل رؤية عن المجموعة الأكبر من المواد التي يحتفظ بها البلاط الأمويّ. ومن بين الذين درسوا على يد الزُّفَرَيّ في الرصافة؛ لا بد من إبراز الشخصيات الآتية^(١):

١. مُعمر بن راشد (المتوفى ١٥٣هـ/ ٧٧٠م)، مولى غير عربيّ لقبيلة الأزد، البصريّ، وهو من أهم ناقليّ روايات الزُّفَرَيّ. وتبقى مدونة كبيرة من الروايات التي سمعها من الزُّفَرَيّ موجودة في عملين لمُعمر، لا يزالان باقيين على قيد الحياة، وهما *المغازي والجامع*، وكلاهما محفوظ في مُصنّف أهم تلميذ لمُعمر، وهو العالم اليمينيّ عبد الرزاق بن همام الصنعائيّ (توفي ٢١١هـ/ ٨٧٧م)^(٢). وقد قمتُ، مؤخراً، بإعادة تحرير النص العربيّ لمغازي مُعمر، كما هو محفوظ في مُصنّف عبد الرزاق، وترجمته إلى اللغة الإنجليزيّة. وفي مقدمة هذه الترجمة، أقترح أن *مغازي مُعمر* تُقدم أفضل رؤية حول شكل تراث السير والمغازي المبكرة وذلك قبل تجميع ونشر كتاب *ابن إسحاق الأكبر والأكثر طموحاً*، والتي وسعت وحوّلت هذا التصنيف إلى حُلٍ كبير^(٣). وعلى الرغم من أن مُعمر نقل روايات العديد من المعلمين؛ فإن معظم المواد في *مغازي مُعمر* مستمدة مباشرة من الزُّفَرَيّ، وتكشف عن اهتمام الزُّفَرَيّ، ليس بالحديث والفقه، فحسب، ولكن، أيضاً، في القضايا التاريخيّة الأوسع، مثل التسلسل الزمنيّ والسرّد الأدبيّ. ومع ذلك، فإذا كانت *مغازي مُعمر* هي، بالفعل، نافذة دقيقة على حالة تركيب *مغازي الزُّفَرَيّ*؛ فينبغي على المرء أن يستنتج أن التسليح الأدبيّ لمدونة الزُّفَرَيّ، حتى من حيث الترتيب الزمنيّ المطلق، كانت أقل بكثير مما نَجِدُه في كتاب *المغازي* لابن إسحاق. أصبح مُعمر تلميذاً للزُّفَرَيّ عندما جاء إلى بلاط مروان كساجرٍ لبيع السلع نيابةً

(١) تتوسع هذه القائمة في حسين عطوان، *رواية الشاميّين*، ص ١٥٣-١٧٨.

(٢) يبدو أن الكثير من تفسير عبد الرزاق هو، إلى حد كبير، تنقيح لعمل بُكر قام به مُعمر، كما لاحظ لورانس كوزناد (هروفتس)، *أقدم السمر النهائيّ للشيء ومؤلفيها*، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 74n57.

(٣) مُعمر، *المغازي*، xv-xxix.

عن أسياده الأزدية، وبعد إتمام البيع؛ طلب، أيضاً، من البلاط السماح له بتعلم روايات الزُّهري كجزء من أجره^(١)، فلما التحق معمر بالزُّهري في الرصافة؛ لم يكن مقيماً هناك بصفة رسمية. ويزعم معمر أنه خلال فترة وجوده مع الزُّهري في الرصافة، كان الوحيد الذي سألَه عن الحديث^(٢)، ولذلك ربما كان آخر تلامذة الزُّهري. ويشهد معمر أنه بقي في سورة، على الأقل، حتى اغتيال الوليد بن يزيد (حكم في الفترة ١٢٥-١٢٦هـ/٧٤٣-٧٤٤م)، بعد عامين من وفاة الزُّهري في ١٢٤هـ/٧٤٢م. وبحلول زمن الثورة العباسية في ١٣٢هـ/٧٥٠م، يبدو أن معمر قد شق طريقه إلى الحجاز، حيث قضى وقتاً طويلاً في المدينة المنورة؛ يتعلم لغافة (صحيفة) مليعة بالأحاديث المنسوبة إلى الصحابي أبي هريرة بن قيس السهمي بن منبه^(٣). وسافر معمر، بعد ذلك، إلى اليمن، حيث أقام في صنعاء، وقضى ما تبقى من أيامه -حوالي عشرين عامًا^(٤).

٢. شعيب بن أبي حمزة الحمصي (توفي ١٦٢هـ/٧٧٩م)، كان مولدًا للأمويين، وكان كاتبًا للزُّهري؛ يقوم بتدوين ما يُحلى عليه من الروايات لصالح الخليفة هشام في الرصافة. كما خدم شعيب بيت الخلافة كواحد من كتبة البلاط، الذين أشرفوا على النفقات المالية للخليفة^(٥). ووفقاً لإحدى الروايات، فإن تسجيلاته لروايات الزُّهري، في الرصافة قد بلغ عددها ١٧٠٠ حديثاً^(٦). وقد احتفظ شعيب بسجلات شخصية لروايات الزُّهري، بالإضافة إلى تلك التي نسخها باسم بيت الخلافة. وقد زعم أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م) أنه رأى كُتب شعيب بأم عينيه، ولاحظ مدى توخي العناية في

(١) ابن عساکر، دمشق، ٥٨: ٣٩٣.

(٢) ابن سعد (تحقيق: منصور) ١٧١: والفسيوي، المعرفة، ١: ٦٣٩. راجع: هوروفيتز، أقدم السمر الفاتية للنبي ومؤلفيها، 72، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 73؛ ومُعمر، للغازي، xxiii-xxiv.

(٣) الذهبي، السير، ٥: ٣١٢.

(٤) انظر: إسحاق بن يحيى، تاريخ صنعاء، ص ١٨٢-١٨٣؛ ومُعمر بن راشد، موسوعة الإسلام، E13, s.v. "Ma'mar b. Rāshid" (S. Anthony).

(٥) انظر: أبو زرعة، التاريخ، ١: ٤٣٣، كان من كُتّاب هشام، على ثقته؛ وراجع: ابن عساکر، دمشق، ٢٣: ٩٤، كُتب عن الزُّهري إسلاماً للسلطان كان كاتباً.

(٦) ابن عساکر، دمشق، ٢٣: ٩٦.

تتسببها بعلاماتٍ لإزالة الغموض عن الحروف^(١). وعلى نحو مماثل، لاحظ عليّ بن المدينيّ (المتوفى ٢٣٤هـ/٨٤٩م) أن كُتِبَ شعيبٌ تحمل علاماتٍ على أن كاتبها كاتبٌ إمبراطوريّ؛ ملاحظاً كيف أنّها تشبه السجلات الرسمية للمكاتب الحكومية^(٢). وحينما كان شعيبٌ على فراش الموت في حصص؛ ورث كُتبه المصححة، التي تحتوي على أحاديث الثوريّ، إلى تلميذه أبي اليمان الحكم بن نافع البهرانيّ (المتوفى ٢٢٢هـ/٨٣٧م) من بين آخرين^(٣). ويوجد، بالفعل، مستخرجٌ واحدٌ من هذا السجل لحديث الثوريّ، كما نقله أبو اليمان، في مخطوطةٍ من القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر للميلادٍ موجودةٌ في المكتبة الظاهرية بدمشق^(٤). وهناك جزءٌ كبيرٌ من نقل أبي اليمان لأحاديث الثوريّ، التي نقلها شعيب، وذلك في مسند الشاميين لعالم الحديث أبي القاسم الطبرانيّ (المتوفى ٣٦٠هـ/٩٧١م)، كما نُقلت إليه على لسان أبي زرعة الدمشقيّ (المتوفى ٢٨٢هـ/٨٩٥م)^(٥)، وتظهر عمليات نقل شعيب لأحاديث الثوريّ في العديد من مدونات الحديث الإضافية، أيضاً. وهي، في الواقع، دعامةٌ أساسيةٌ في روايات الحديث، وقد استخدمها، على نطاقٍ واسع، أمثال البخاريّ (المتوفى ٢٥٦هـ/٨٧٠م)^(٦).

٣. أبو منيع عبيد الله بن أبي زياد الرصافيّ (المتوفى ١٥٨هـ/٧٧٥م)، مولى هشام بن عبد الملك وأخي زوجة الخليفة من الرضاة، عبدة بنت عبد الله بن يزيد بن معاوية، وقد رافق الثوريّ طوال فترة إقامته في الرضاة^(٧). وقد ورث حفيده الحجاج بن أبي منيع نسخةً من سجل جده لإملاءات الثوريّ التي علّمها منه في نهاية خلافة المنصور العباسي (حكم

(١) أبو زرعة، التاريخ، ١: ٤٣٣؛ والطبراني، المسند، ٤: ١٣٤، رُبِّتْ كُتُبًا مضبوطةً مقيدة؛ وراجع ابن أبي

حاتم، المرجع، ٢: (١) ٣٤٥، وابن عسّار، دمشق، ٢٣: ٩٦.

(٢) ابن عسّار، دمشق، ٢٣: ٩٧، كُتِبَ شعيبٌ بن أبي حمزة تشبه كتب الديوان.

(٣) أبو زرعة، التاريخ، ١: ٤٣٤؛ وابن عسّار، دمشق، ٢٣: ١٠٠.

(٤) ظهرت طبعة الأعظمي العربية، مُحمَّد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبويّ وتأريخ تدوينه، A'zamī, Muḥammad Mustafā, Studies in Early Ḥadīth Literature, 137-164.

(٥) الطبراني، المسند، ٤: ١٥٠-٢٦٦.

(٦) ابن عسّار، دمشق، ٧٥: ١٥.

(٧) ابن سعد (بروت) ٧: ٤٧٤.

من أصول يونس، وكذلك نسخ منها^(١). إن شهرة عنبسة، في وقت لاحق، بالفساد والقسوة كرئيس لمكتب الضرائب العقارية في مصر، لا سيما لتعذيب النساء؛ ألقت بظلالها على نقله لروايات عمه عن الزُّهري في نظر العديد من علماء الحديث^(٢).

٥. عقيل بن خالد بن عقيل الأيلي (المتوفى ١٤٤هـ/٧٦١-٧٦٢م)، كان مولد آل عثمان بن عفان، ومثله مثل يونس؛ كان رفيقاً معتاداً للزُّهري في عهد هشام بن عبد الملك. وكان قد أرسله، أول الأمر، الأمير الأموي عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك من دمشق إلى الزُّهري في الرصافة لينسخ علمه في كتاب على مدى شهر، وبمجرد عودة عقيل؛ يُزعم أن الأمير كان قد طبع نسخاً وأعادها لاحقاً إلى عقيل بناءً على طلبه^(٣). ويبدو أن عقيل عاد بعد ذلك إلى الرصافة، وربما من تلقاء نفسه، لأنه يُقال إنه قضى أربع سنوات مع هشام والزُّهري^(٤). وعلاوة على ذلك، فإن عقيل لم يكتف بتعلم أحاديث الزُّهري في الرصافة، بل غالباً ما كان يُرافق الزُّهري في رحلاته بين سورية والحجاز، أيضاً. ووفقاً لأبي حاتم الرازي (المتوفى ٢٧٧هـ/٨٩٠م)، كتب عقيل، أيضاً، أحاديث من الزُّهري عندما سافر العالم إلى موطن عقيل، إبلات، لزيارة ممتلكاته في جنوب فلسطين^(٥). ولم تقتصر خدمة عقيل للأمويين كمجرد كاتب، بل كان، مثل الزُّهري، أيضاً، حارساً للسلام في المدينة (جلواز أو شرطي)^(٦). وقرب نهاية حياته، سافر عقيل إلى مصر، حيث نجما كتابه الذي يحتوي على

(١) المزني، التهذيب، ٢٢: ٤٠٥، بعضها أصول، وبعضها نسخة.

(٢) ابن أبي حاتم، المرح، ٣ (١): ٤٠٢، كان يُعلق النساء من أكتافهن.

(٣) ابن عساکر، دمشق، ٤١: ٣٧.

(٤) الفسوي، للعرفة، ٣: ٢٨.

(٥) انظر: حسين عطوان، رواية الشاميين، ص ١٥٤-١٥٥. الاقتباس مأخوذاً من ابن أبي حاتم، المرح، ٣ (٢): ٤٣.

(٦) ابن عساکر، دمشق، ٤١: ٤٦، ٤٧-٤٨ ورقم ٣ المُخلق به، نقلاً عن العلامة للمدني للماجشون (المتوفى ١٦٤هـ/٧٨٠م)؛ وراجع: ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب الزُّهري"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri.", 26-27. إن تعليق المايجشون على مهنة عقيل، ربما، لم يكن مقصوداً بما المجاملة: فعادةً ما يرتبط الجلواز، على وجه التحديد، بالمحاكم، كونه يُشبه "حارس المحكمة"، وكانوا معروفين بالقسوة والعنف. انظر: كريستيان لانغ، "أين الجحيم على الأرض؟ عقاب الدولة وعلم الأخرويات في الفترة للوسط الإسلامية"، Lange, Christian, "Where on Earth Is Hell? State Punishment and Eschatology in the Islamic Middle Period.", 163, 175n54.

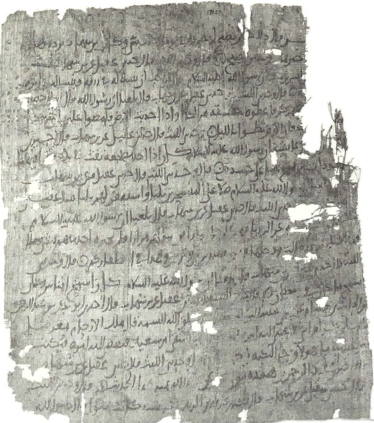
أحاديث الثوري. وكان من بين ناقلي الكتاب ابن أخيه سلامة بن روح بن خالد، الذي مع ذلك، لم يلتق بعمه بشكل مباشر؛ بل قام بمجرد نقل الروايات من النسخة المادية لكتابه^(١). ولعل أشهر ناقل لما يُسمى كتاب عقيل هو العالم المصري الشهير الليث بن سعد (المُتوفى ١٧٥هـ/ ٧٩١م). وفي عام ١٩٦٧م، نشرت نبهة عبود برديّة مصريّة استثنائية (انظر: الشكل ١١)، موجودة، حاليًا، في المعهد الشرقي في شيكاغو، وتحتوي على جزء مما يُسمى كتاب عقيل، كما نقله الليث بن سعد إلى رفيقه المقرب وتلميذه يحيى بن بكير (المُتوفى ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)^(٢). والبرديّة، التي يرجع تاريخها إلى أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، هي أقدم قطعة أثرية مادية موجودة حتى الآن، والتي تشهد على انتقال روايات الثوري.

وقد وصف أنطوان بوروت Antoine Borrot الفترة التي قضاها ابن شهاب الثوري في بلاط هشام على أنها "فترة جهود كبيرة للتدوين، ووضع مرشحات مروائية للتأريخ"^(٣). ومع عمل الثوري كقناة وصلي، تلاقت مصالح الروائيين والنخبة المثقفة للمدينة في هذا المرشح،

(١) ابن أبي حاتم، المرحس، ٢ (١): ٣٠١؛ ومقتبس في حسين عطوان، رواية الشامي، ص ١٥٦.

(٢) انظر: عبود، دراسات في البرديات الأدبية العربية، ٢، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 166-184. يحيى بن بكير من أهم رواة موطأ مالك بن أنس. ومع ذلك، فإن روايته للكتاب، وعلى الرغم من إثباتها في عدد من المخطوطات؛ فإنها لا تزال غير منشورة حتى وقت كتابة هذا التقرير. انظر: سزكين، تأريخ الكتابة العربية، 1: 460. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 460. تم طبع كتاب للوطأ، برواية يحيى بن بكير، عن دار الغرب الإسلامي للنشر، في ٣ مجلدات، بتحقيق: بشار عواد معروف وتحشد غلي الأزهر، الطبعة الأولى، ديسمبر (كانون الأول) ٢٠١٩ م. للترجم.

(٣) انظر: بوروت، بين الذاكرة والقوة، 74، Borrot, *Entre mémoire et pouvoir*, 74. وللحصول على رؤية أكثر تشككًا في المساهمة الأموية؛ انظر: الطيب الهجري، إعادة تفسير التأريخ الإسلامي: هارون الرشيد وسرد الحلافة العباسية، El-Hibri, Tayeb, *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun Al-Rashid*, 22-23, 345-336. and the Narrative of the Abbasid Caliphate, 22-23, 345-336. "في الحقيقة، فالواقدي، وليس الثوري... من أعطى الشكل الرئيس للتأريخ الإسلامي المبكر، و... هارون الرشيد بدلًا من عبد الملك... من رعى هذه المؤسسة". ومع ذلك، فإن ما وصفه الهجري بأنه حدث "في الحقيقة" هو، بالأحرى، رفض، بلا هوادة، لأجزاء كبيرة من الأدلة التاريخية للنشاط الأكاديمي في القرن السابع الميلادي، ودور الأمويين في رعاية هذا النشاط على وجه الخصوص. راجع: فريد ساجيرو دونر، "الجهود الأموية في الشرعية: الأمويين 'الزوات الصامت'، Donner, Fred M, "Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyads' Silent Heritage."



الشكل ١١: المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو، رقم ١٧٦٢٧، قطعة بردية مصرية من أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وتحتوي على روايات ابن شهاب الزهري (المجلد ١٢/٧٤٢م)، مقولة عن عقيل بن خالد إلى الليث بن سعد. بإذن من المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو.

كما يمكن رؤيته في التوحيد النسبي لتراث السَّيَرِ والمغازي، حيث تشكلت في ظل الجيل التالي من العلماء. فعلى سبيل المثال، في حين أن تراث السَّيَرِ والمغازي يمكن أن يتباين، في كثير من الأحيان بشكل ملحوظ، فيما يتعلق بالتسلسل الزمني؛ فإن معالجته للأحداث الفعلية التي يتم ترتيبها هو أمرٌ موحدٌ، إلى حدٍ ما^(١). ويبدو أن التوليد قد اتخذ، في المقام الأول، قالب الزُّهري، الذي يُملي عِنازَينَ معرفته على الكُتبة، الذين صنعوا سجلاتٍ رسميةٍ ليستخدمها الأمويون وبلاطهم، وللطلبة الذين نقلوا هذه المواد، فيما بعد، ونظموها على النحو الذي يروونه مناسباً دون تدخلٍ مباشرٍ من السلطات. ويبدو أن تدخل السلطات، للتأثير في تسجيل هذه المعرفة كتابياً، كان أهم إسهاماتِ البلاط. والواقع، أن المعرفة الواسعة التي يتمتع بها الزُّهري بروايات المدينة وتعلمها - في هيئة الحديث أو للمغازي أو التفسير أو الفقه - ومكانته النخبوية فيما بينها، ضمننت التأثير الدائم الذي لا يُمحى من المشروع.

وفيما يتعلق بابن شهاب الزُّهري نفسه، فيُزعم أنه لم يمتلك كتباً تحتوي على الأحاديث، ولم ينسخ قط واحدة منها بنفسه لنشرها العام. ويروي إبراهيم بن سعد الزُّهري كيف أن الزُّهري، في الحالات التي يكون فيها الحديث مطوَّلاً، كان يستعير ورقةً من زميله عالم المدينة الأعرج (المتوفى ١١٧هـ/٧٣٥م)، الذي اعتاد أن يكسب قوت يومه من نسخ القرآن، ثم يقوم بتدوين الحديث فيها بمجرد حفظه، ثم يمحو ما كتبه بمجرد حفظه عن ظهر قلب^(٢). وبالنسبة إلى الزُّهري والعديد من العلماء الآخرين في عصره، فإن تسجيل الأحاديث كان بمثابة وسيلةٍ مساعدةٍ للذاكرة، ولكنه لم يكن بديلاً عن الهدف النهائي المتمثل في الحفاظ. وبمجرد تحقيق هذا الهدف؛ لم يعد لهذه السجلات أي غرض. وروي يونس بن يزيد الأيلي، أحد أقرب تلامذة الزُّهري، كيف سأل الزُّهري، ذات مرة عن كتاباته؛ فأمر العالمُ المسن

(١) حول التناقضات الزمنية في روايات السَّيَرِ والمغازي؛ انظر، بشكل عام، م. ب. جونز، "التسلسل الزمني للمغازي - مسح نصي"، Jones, J.M.B., "The Chronology of the Maghāzī—A Textual Survey.", 245-280. وعلى الرغم من اختلافاتهم في التسلسل الزمني؛ إلا أن المؤلفين المدينين الرئيسين للمغازي، في أوائل العصر العباسي، مثل ابن إسحاق وموسى بن عُقبة وأبي معشر السدي، يتفقون كلهم، على سبيل المثال، على أن مُحَمَّداً، شخصياً، قد قاد خمسةً وعشرين غزوةً، وقاتل في ساحة المعركة في تسع على الأقل؛ بدرٍ وأحد والحندق وبني قريظة وبني المصطلق وخيبر وفتح مكة، وحنين والطفاف. انظر: المزني، التهذيب، ١: ١٩٥. وابن سعد (بيروت) ٢: ٥-٦.

(٢) الفسوي، للفرقة، ١: ٦٣٣، وعن الأعرج، كناسخ لمصاحف القرآن؛ انظر: المصدر السابق، ١: ٢٣٣.

خادمةً بإخراجها. ومع ذلك، يروى يونس صدمته عندما أخرجت الخادمة مجرد "لغائف تحتوي على شعري"^(١)، أو، وفقاً لنسخة أخرى من القصة، "رسائل كتبها إخوته إليه"^(٢). وزعمت رواية أخرى أن الزُّهري لا يملك قطعة واحدة من الكتابة، باستثناء سجل نسب قبيلته^(٣). وكل هذه الكتابات الشخصية للعالم تضاءلت، مقارنةً بالسجل الضخم لروايات الزُّهري، المحفوظة في البلاط الأموي. ويزعم مُعمر بن راشد أنه شهد مصير هذه السجلات الخاصة لروايات الزُّهري: "كنا نرى أنا قد أكثرنا عن الزُّهري حتى قُتل الوليد [الثاني]؛ فإذا الدفاتر قد حُمِلت على الدواب من خزائنه [الخليفة]"^(٤). ويبدو أن المكتبة الرسمية للروايات، التي سجلها كُتبة البلاط الأمويون، قد تجاوزت عدد الروايات التي تعلمها تلميذه معمر.

ومع ذلك، يمكن أن تكون التقارير عن كتابات الزُّهري نفسها أنها "متناقضة بشكل بليغ"، كما لاحظ مايكل كوك^(٥). ويزعم عالمٌ مدنيٌّ آخر، وهو أبو الزناد (المُتوفى ١٣٠هـ/٧٤٨م)، أنه كلما ذهب هو ورفاقه مع الزُّهري للحصول على المعرفة من معلمهم؛ كانوا يضحكون على كَيْفَةِ إحاطة نفسه بأجهزة لوحية ومخطوطات لتدوين كل ما سمعه^(٦). عمل يُدعى *أَسْنَانُ الْخُلَفَاءِ* (عصور الخلفاء)، والذي يبدو أنه كان قائمةً ملكيّةً من الخلفاء الأوائل، وبالتالي، ليست مجموعةً من الأحاديث، في حلٍّ ذاتها، اقتبسها المؤرخ أبو جعفر الطبري (المُتوفى ٣١٠هـ/٩٢٣م)، ويبدو أنه يُنسب بشكلٍ آمنٍ إلى الزُّهري^(٧). قد

(١) ابن أبي خيثمة، ٣: ٢٦٥، صحفها فيها كُتِبَ؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم، ١: ٣٢٤.

(٢) ابن حنبل، العلل، ٣: ٤٨٦.

(٣) الفسوي، للفرقة، ١: ٦٤١.

(٤) ابن سعد (تحقيق: منصور)، ص ١٧٠، كُنا نرى أنا قد أكثرنا عن الزُّهري، حتى قُتل الوليد؛ فإذا الدفاتر قد حُمِلت على الدواب من خزائنه، يعني: من علم الزُّهري.

(٥) انظر: كوك، "معارضو كتابة التراث في الإسلام المبكر"، Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," 459.

(٦) ابن حنبل، العلل، ١: ٤٨٦؛ وراجع: الذهبي، السير، ٥: ٣٢٩. قد تنطبق تعليقات أبي الزناد على فترة خلافة هشام. انظر، على سبيل المثال، هوروفيتس، *أقدم السير النائية للنبي ومؤلفيها*, Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 58-59.

(٧) الطبري، التاريخ، بناية، دي خويه، ٢: ٤٢٨، ١٢٦٩؛ وراجع: Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 293-294; ومؤلفيها، Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 64-65n162.

يكون العمل، أو العمل العربي المُبكر الذي يُعتمد عليه، قد أثر، أيضاً، على التأريخ السرياني في أواخر العصر الأموي^(١). في تقرير نقله مؤرخ العصر العباسي المدائني (المُتوفى ٢٢٨هـ/٨٤٢م)، يقول المُفسري: إن الوالي الأموي للعراق، خالد بن عبد الله القسري، أمره بكتابة أنساب كل القبائل العربية؛ فبدأ بنسب مضر، لكن خالد قاطعه قبل أن ينتهي، وقال له أن يكتب له السيرة. وما تعنيه كلمة "السيرة"، في هذا السياق المحدد، غامضٌ إلى حد ما، ولكن الإشارة إلى كلمة "السيرة"، هنا، تبدو وكأنها كتابٌ يحتوي على أمثلة لسياساتٍ نموذجية أكثر من كونها سيرة ذاتية للنبي، كما هو مقترح في للمقتطف التالي من المقطع. ويروي الحادثة بلسان المُفسري:

فقلت له [خالد]: "فإنه يمر بي الشيء من سِر علي بن أبي طالب؛ فأذكره؟"
فقال: "لا، إلا أن تراه في قعر الجحيم"^(٢).

تصدمني قصة المدائني على أنها مغرضة وغير ذات مصداقية كبيرة - فالقصد منها هو الكراهية الشهيرة لخالد القسري لعائلة العلويين والشيعية أكثر من كونها تتعلق بكتابات المُفسري. ومن ثم، عندما تُصور رواية المدائني خالداً على أنه مذعورٌ من فكرة أن المُفسري سيُقدم كتاباً عن سياسات علي (السير) لمساعدة الحاكم في إدارة العراق؛ فمن المرجح أن يفعل ذلك من أجل السخرية من الكراهية الشديدة للحاكم علي^(٣).

(١) انظر: أنطوان بوروت، "تلاشي سورية: فترة زمنية وسلطة في الإسلام المُبكر"، Borrut, Antoine, "Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam.", 47-51, غياب علي بن أبي طالب من قوائم الحكم السرياني، بناءً على مصادر العصر الأموي.

(٢) أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: إبراهيم، ٢٢: ١٥.

(٣) انظر: مارتن هاندرز، "المغازي" و"السيرة" في الدراسات الإسلامية المُبكرة، Hinds, Martin, "Maghāzī and 'Sīra' in Early Islamic Scholarship.", 58-59. يبدو أن استخدام السيرة بمعنى "قصة الحياة" عفا عليه الزمن في هذه الفترة الرئيسية؛ حيث أشارت السيرة الناتجة، بدلاً من ذلك، إلى أطروحة، وأُثير عن الموقف العقائدي للباحث وألوان الأيديولوجية السياسية؛ راجع: هاندرز، "المغازي والسيرة"، 63-63. Hinds, "Maghāzī and 'Sīra'" 63-63. رسالة من سالم بن ذكوان، Crone, Patricia, and Fritz Zimmerman, The Epistle of Sālim ibn Dhakwān, 23-24. إن تأكيد ماهر جزار، سورة الأنبياء في إسبانيا الإسلامية: مساهمة في تاريخ النقل والتحرير، Jarrar, Maher, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte, 37, على أن عنوان للمغازي كان بمثابة نوع من تسمية "الكل باسم الجزء"

ومع ذلك، يبقى الانطباع العام، من الروايات المتعلقة بكتابات الزُّفَرِيِّ، أن مجموعته الضخمة سُجِّلَتْ مِنْ قِبَلِ الْمُسَوِّلِينَ فِي الْبِلَاطِ الْأُمَوِيِّ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَتَلَامِيذِهِ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، الَّذِينَ قَامُوا، بَعْدَ ذَلِكَ، بِتَنْقِيحِ سَجَلَاتِهِمْ. إِنْ مَهْمَةُ الْحِفَاطِ عَلَى رَوَايَاتِ الزُّفَرِيِّ لَمْ يَضْطَلْعَ بِهَا الْعَالَمُ نَفْسَهُ، وَكَمَا سَيَبِينُ مِنْ أَيْ دَرَاةٍ اسْتَفْصَالِيَّةٍ لِلْعَرَاثِ الْعَرَبِيِّ الْبُكْرَى؛ فَإِنْ مَجْمُوعَةُ رَوَايَاتِ الزُّفَرِيِّ تَبْقَى فِي مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَوَادِّ وَالَّتِي يَدُو أَنَّمَا تَعْتَمِدُ عَلَى النُّقْلِ الشَّفَوِيِّ وَلِلْمَكْتُوبِ لِهَذِهِ الْمَوَادِّ. وَلَكِنْ، مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ، أَنَّ كُلَّ مَا قَدْ تَكْشَفَ عَنِ السَّجَلَاتِ لِلْمَكْتُوبَةِ الْبُكْرَى لِمَقْتِنِيَاتِ الزُّفَرِيِّ؛ قَدْ قُتِدَ جَزْئِيًّا. وَيُزْعَمُ أَنَّ الْعَالَمَ الْمَدِينِيَّ مَالِكُ بْنُ أُنْسٍ (الْمُتَوَفَى ١٧٩هـ/٧٩٥م) قَالَ ذَاتَ مَرَّةٍ:

وَكَمَا نَزِدْهُمْ عَلَى دَرَجِ ابْنِ شَهَابٍ حَتَّى يَسْقُطَ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ، وَكَانَتْ عِنْدِي صُنَادِيقُ مِنْ كُتُبٍ ذَهَبَتْ، لَوْ بَقِيَتْ؛ لَكَانَ أَحْلَى إِلَيَّ مِنْ أَهْلِي وَمَالِي^(١)!

لأعمال أكبر ومتعددة الأجزاء، مثل تلك التي ألفها ابن إسحاق، ويبدو لي أن هذا صحيح بشكل أساسي. ومع ذلك، فإن وجهة نظر ماهر جرار، الأقل إقناعًا، هي أن كلمة السيرة يمكن أن تُشير، بالفعل، إلى أعمال السيرة النبوية قبل مثال ابن هشام (التهذيب) من تنقيح زياد البكائي لكتاب المغازي لابن إسحاق (جزر)، سيرة الأنبياء في إسبانيا الإسلامية، *Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, 32ff. إن المصادر التي تُشير إلى عمل ابن إسحاق، كسيرته، تفعل ذلك، في رأيي، مفارقة تاريخية. وأنا أتفق مع رأي الشدادي، العرب والاستيلاء على التاريخ، *Cheddadi, Les Arabes et l'appropriation*, 186-175; *de l'histoire*, أن جميع الأعمال المبكرة للسيرة النبوية وأنواعها تمت الإشارة إليها، ببساطة، باسم [علم] للمغازي. ويبدو أن عمل النسب، الذي قام به الزُّفَرِيُّ للمذكورة في الخبر أعلاه، لم ينجح، إن كان له وجود. وقد تكهن لورنس كوزناد (هوروفنس)، أُنْذِمَ السِّرَ الْغَائِيَّةَ لِلنَّبِيِّ وَمَوْلَاهَا، *Horovitz, The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 65n164. أن مصعب الزبيري يستشهد بنسب النسب ذاته الذي كلف به خالد القسري الزُّفَرِيُّ لنسب معد في نسب قريش (تحقيق: إفايست لافي يروفنس، ص ٣)، ومع ذلك، فإن هذا السطر الوحيد من أطروحة مصعب الزبيري مشتق من نص مكتوب بواسطة الزُّفَرِيِّ يُفْهَلُ؛ عَلَى أَنَّهُ بِالْكَادِ يُكْمَلُ تَوْثِيقُهُ.

(١) القاضي عياض، ترتيب للمدارك، ١: ١٣٧. تدعي تقارير أخرى أن كتابات الزُّفَرِيِّ، هذه، نجت، ولم العلور عليها في منزل مالك بعد وفاته. غير أنها تبدو أسطورية في طابعها. راجع: القاضي عياض، ترتيب للمدارك، ١: ١٨٦-١٨٧؛ وعمر فاروق عبد الله، مالك والمدنية: التفكير الشرعي الإسلامي في فترة التكوين، *Wymann-Landgraf, Umar, Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*, 41n36.

وقد بُذلت محاولات لاحقة لإعادة تجميع هذه المدونات وإعادة تشكيلها، وأشهر مثال على ذلك هو كتاب *الزُّفَرِيَّاتِ*، الذي جمعه عالم الحديث الشهير في نيسابور، مُحَمَّدُ بْنُ بَحْيٍ الذُّهَلِيُّ (المتوفى ٢٥٨هـ/٨٧٣م)، والذي، للأسف، يبدو أنه مفقود^(١).

وينبغي أن نفهم كل هذه التقارير، المتعلقة بمدونات الزُّفَرِيِّ، على أنها تتحدث عن أنواع مختلفة من الكتابة، مدونة أو مجمعة، لأسباب مختلفة، ولجماهير مختلفة. ولقد تم تعداد هذه الأنواع المختلفة من الكتابات، بشكلٍ ملاحٍ، بواسطة غريغور شولر:

١. الكتابات المدونة في شكل ملاحظاتٍ غير منتظمة؛ يُسجلها أحد العلماء لأغراضٍ خاصةٍ بحثيةٍ،
٢. كتاباتٍ في شكل مذكراتٍ محاضراتٍ، مفصلةً ومنظمةً بشكلٍ منهجيٍّ، وعادةً ما يُلقها أحد العلماء - المعلمين إلى تلميذه، وفي حالاتٍ نادرةٍ يتم تسليمها لتلميذٍ أو لتلامذةٍ لنسخها أو توثيقها،
٣. كتاباتٍ مكتوبةٍ لدائرةٍ أصغر من القراء؛ تم إنتاجها للمجموعات الرسمية، و/أو بأمرٍ من بلاط الخلافة لاستخدامها الحصري^(٢).

وأنجبت الفئة الأخيرة ما يُعد أول ظهورٍ "للكتب الحقيقية" - والتي أطلق عليها سيباستيان غونثر Sebastian Günther "تكويناً أدبياً"^(٣) - وظهور مثل هذه المؤلفات في عالم "الشُّنن"، (العلم)، يُمثل لحظةً فاصلةً، حيث تُصبح فيها الثقافة الكتابية جزءاً لا يتجزأ من نقل روايات الحديث والمسير والمغازي. وتشهد المدونات الموجودة لمدونات تلامذة الزُّفَرِيِّ في الرصافة، على وجه الخصوص، على نقل مادته بطريقةٍ تتفق مع الفئة الثانية، ولكن ينبغي على المرء أن يضع في اعتباره أن هذه الكتابات كتبها تلامذته في سياق التدوين الرسمي لروايته للاستهلاك وفائدة البلاط الأموي. ويتابع شولر: "تسامح الزُّفَرِيُّ مع ظهور وحتى

(١) انظر: عبود، دراسات في المدونات الأدبية العربية ٢، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 182ff.; وراجع: سركين، تاريخ الكتابة العربية، Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1: 134f. ومُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْعَسَوِيِّ، الإمام مُحَمَّدُ بْنُ بَحْيٍ الذُّهَلِيُّ محدثاً، مع تحقيق الجزء الثاني من زهراته.

(٢) هذه القائمة مستنسخة من شولر، سيرة مُحَمَّدٍ، Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 24. انظر: سيباستيان غونثر، "نتائج جديدة في نظرية النقد للمصدر في القرون الوسطى العربية الأدبية"، Günther, Sebastian, "New Results in the Theory of Source-Criticism in Medieval Arabic Literatur.", 3-15.

إنتاج وتكليف كتاباتٍ من النوع الثالث... بمثل خطوة مهمة نحو الأدب المكتوب بصدق^(١).

إن مصير المدونات الرسمية، لروايات ابن شهاب الزُّهْرِيِّ، للبلاط الأمويّ غامضٌ. وإن شهادة تلميذ الزُّهْرِيِّ، مُعمر بن راشد، عن مصير هذه المدونات الرسمية، سالفه الذكر، تُجيب على هذا السؤال بشكلٍ جزئيّ، فحسب. ويشهد معمر على نقل مدونات البلاط الرسميّ لروايات الزُّهْرِيِّ من مخازن الخلافة، وكيف احتاج المُكَلِّفون بهذه المهمة إلى عدة دوابٍ للقيام بهذه المهمة. ووفقاً لشهادته الخاصة؛ تفاجأ معمر برؤية أن المدونات الضخمة قد تجاوزت ما تعلمه هو نفسه من معلمه. أين أخذت هذه المدونات؟ من المحتمل أن لا نعرف أبداً. ومن غير المرجح أن تكون قد نجت مع انهيار الخلافة الأمويّة. إن سياق شهادة معمر يتسم بالأهميّة: فهو يقول إنه شهد الحدث الذي وقع عقب اغتيال الخليفة الأمويّ الوليد الثاني، عام ٧٤٤م. وكان اغتيال الوليد الثاني نقطة انعطاف، وهو الحدث الذي أغرق الخلافة الأمويّة في حالةٍ من الفوضى السياسيّة. وكان يزيد الثالث، المتدينّ، الذي قاد الانقلاب للإطاحة بالفجور المعروف بالوليد الثاني، وحكم بعد أربعة أشهر، فقط، من الاستيلاء على الخلافة، وأدى الصراع على السلطة، بعد زوال يزيدٍ المفاجئ، إلى أزمةٍ أُسرِيَتْ لم يتعاف منها الأمويون أبداً. إن الثورة الهاشميّة، بقيادة مجموعةٍ في الكوفة، وعززها جيشٌ مجنّدٌ على الحدود الشرقيّة للإمبراطوريّة؛ تلاعبت بالفوضى لصالحها، ونجحت في القضاء على الأمويين وتثبيت سلالةٍ خلافةٍ جديدةٍ، وهم العباسيون بحلول ١٣٢هـ/٧٥٠م. إن صعود الدولة العباسيّة ونهاية الدولة الأمويّة جلب قوى محرّكةٍ جديدةٍ؛ أدت إلى تحولاتٍ في المشهد السياسيّ والاجتماعيّ والدينيّ للنظام الإسلاميّ المُبكر، ولكن ضاع الكثير مع هلاك القيادة الأمويّة، أيضاً. ومن المؤكد أن من بين هذه الخسائر: السجل الرسميّ للبلاط الأمويّ لمدونات أحاديث الزُّهْرِيِّ، والتي خزّنت مكتبة الخلافة منها نسخاً قليلةً، على الأكثر، للاستخدام الحصريّ للبلاط. وبالنسبة للجزء الأكبر، فإن السجلات المكتوبة لروايات الزُّهْرِيِّ فُقدت، إلا من خلال النسخ الخاصة بتلاميذه. وكان لهذا عواقب مهمةٍ بالنسبة للعباسيين الأوائل. فبعد أن استولوا على الخلافة وبدأوا في تعزيز سلطتهم؛ لم يكن يوسع العباسيين، على النقيض من الأمويين، التباهي بأي تاريخ قانونيّ، أو أي سجلٍ رسميٍّ

(١) انظر: شولر، سورة محمد، Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 24.

للماضي يمكن أن يُبرزوا فيه أيديولوجيتهم. ولمواكبة هذا الإنجاز الأموي؛ كان على العباسيين "أن يبدأوا من الصفر"، كما يُشير شولر^(١)، لقد كانوا بحاجة إلى رُفْرَفِيٍّ آخر. ووجد العباسيون أحد تلامذته، وهو عالم من المدينة المنورة اسمه تَحْمَدُ بن إِسْحَاقَ للقيام بهذه المهمة.

ابن إِسْحَاقَ وَالْعَبَّاسِيِّينَ،

كان تَحْمَدُ بن إِسْحَاقَ بن يسار بن كوثان من سكان المدينة المنورة، مثل معظم رواة السيرة والمغازي، ولكن على النقيض من ابن شهاب الزُّفَرِيِّ أو أسلافه عروة بن الزبير؛ فإن ابن إِسْحَاقَ لا ينحدر من أصلٍ عربيٍّ، ولا يمكن أن يفتخر بعلم الأنساب القبلي. وينحدر ابن إِسْحَاقَ من رجلٍ يهودي، اسمه ياسر بن كوثان، كان رجال القبائل العربية قد أسروه في ١٢هـ/٦٣٣-٦٣٤م من كنيسي في عين التمر جنوب العراق مع أربعين صبيًا آخر. واشتهر جده ياسر بأنه أول أسير (صبي) من أوائل الفتوحات الإسلامية التي جلبته إلى المدينة المنورة، حيث عاش بقية حياته مولى لعائلة مرموقة من قريش. وكان ابن إِسْحَاقَ، مثل جده ووالده من قبله، مولى غير عربيٍّ، وهو رجلٌ يظل مرتبطاً بعمالةٍ لصالح قبيلةٍ عربية. وكانت الأسرة المدنيّة، التي ارتبط بها ابن إِسْحَاقَ وعائلته، أسرة بارزة، إلى حد ما، وهي أسرة العُرَشي قيس بن عزيمة بن المطلب بن عبد المناف، الذي وُلِدَ، هو نفسه، من أمٍ يهوديّة^(٢).

وكمولى غير عربيٍّ، افتقر ابن إِسْحَاقَ إلى المركز الاجتماعي الرفيع للمنحدرين من النبوة المشهورين عن طريق الولادة. وهناك حكايةٌ متشعبةٌ، على نطاقٍ واسعٍ، عن شباب ابن إِسْحَاقَ؛ تمنحنا نظرةً عن الهوية المجتمعية التي فصّلته عن أسلافه. ويدلو أنه عندما بدأ ابن إِسْحَاقَ في الظهور، لأول مرة، في جلسات تعليم ابن شهاب الزُّفَرِيِّ في المدينة المنورة لتعلم الأحاديث منه؛ كان يصل متأخراً، في كثير من الأحيان. وبحسب ما سبب ذلك؛ اكتشف الزُّفَرِيُّ أن حارس بوابته كان يُعامل الشباب الفتر على أنه من للتسكعين ويطرده بعيداً. ولم يتمكن ابن إِسْحَاقَ من الانضمام إلى حلقة الزُّفَرِيِّ، وتعلم الأحاديث منه إلا بعد تدخل الزُّفَرِيِّ^(٣).

(١) انظر: شولر، سيرة تَحْمَدُ، 31. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 31.

(٢) ابن الكلبي، مثالب العرب، ص ٢٣٤؛ ومايكل ليكر، "تَحْمَدُ بن إِسْحَاقَ صاحب المغازي: هل كان جده يهودياً؟"، Lecker, Michael, "Muhammad b. Ishāq ṣāhib al-maghāzī: Was His Grandfather Jewish?", 35-36.

(٣) ابن أبي حاتم، المعجم، ٣ (٢): ١٩١-١٩٢؛ وابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٣٢٧.

وعلى الرغم من مكانته المتدنية، إلا أن ابن إسحاق كان ينتمي، أيضاً، إلى جيل جديد من العلماء الذين ارتقوا إلى مكانة بارزة، رغم كونهم من سلالة غير عربية وطبقة مستعبدة للعرب (الموالي). إن الأهمية المتزايدة للتأثير والإنجازات العلمية للعلماء غير العرب على العلماء العرب، في هذا الوقت، قد تم تضخيمها في الدراسات السابقة^(١)، ولكن ليس من المبالغة ملاحظة كيف شهد الجيل الذي امتدت حياته إلى أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي تحولاً ديموغرافياً مهماً في تكوين النخبة المثقفة والحلمة البارزة لثقلها الثقافية. وقد كان جيل ابن إسحاق من العلماء الموالى والمتقلبن كثيراً والطموحين للثقافة المهيمنة الجديدة، ومع اعتناقهم الحماسي لدينهم (الإسلام) ولغتهم (العربية)؛ فسرعان ما ارتقوا إلى الصدارة في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي^(٢). ولم يكن صعود إسحاق إلى الصدارة، كعالم في المغازي، لا سيما في روايات الثوري في المدينة المنورة، إنجازاً منفرداً، حتى لو كان الأكثر إثارة. وقد حدث صعوده، جنباً إلى جنب، مع صعود الموالين البارزين الآخرين في المدينة، الذين دونوا، أيضاً، كتبهم الخاصة عن المغازي، والتي ضاعت، الآن، ولم تعد موجودة إلا في اقتباسات متفرقة في أعمال لاحقة، مثل مغازي موسى بن عقبة (المُتوفى ١٤١هـ/٧٥٨م)^(٣)، ومغازي أبي معشر السدسي (المُتوفى ١٧٠هـ/٧٨٦م)^(٤).

(١) انظر التصحيح في هارالد موتزكي، "دور المسلمين غير العرب في تطوير الشريعة الإسلامية المبكرة"، Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law.", 293-317.

(٢) وقد لوحظ هذا التحول الديموغرافي في العديد من الروايات عن التبادل بين الثوري والخلفيتين عبد الملك وهشام، حيث تم استبدال جميع العلماء العرب البارزين، تقريباً، خلال جيل واحد، وتغلب عليهم الموالى. انظر، على سبيل المثال، التوحيدي، البصائر، ٨: ٨٥، والمزي، التهذيب، ٢٠: ٨١-٨٢.

(٣) كتاب مغازي موسى، على الرغم من تفضيله من قبل مالك بن أنس (المُتوفى ١٧٩هـ/٧٩٥م) على كتاب ابن إسحاق (الفسوي، للمرة، ٣: ٣٧١)؛ إلا أنه ضاع، الآن، باستثناء أجزاء من مختصر يوسف بن عُثد بن عمر، ابن قاضي شهبة (المُتوفى ١٧٨٩هـ/١٣٨٧م) (سركين، تاريخ الكتابة العربية، Sezgin. Geschichte, 1: 286-287, 300 (des arabischen Schriftums)). إن شكوك جوزيف شاخت حول صحة الروايات المنسوبة إلى موسى، في النص الثاني، تناولها غريغور شولر. راجع: جوزيف شاخت، "بشأن كتاب مغازي موسى بن عقبة"، Schacht, Joseph, "On Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī.", 288-300;

وغريغور شولر، "مغازي موسى بن عقبة"، Schoeler, Gregor, "Mūsā b. 'Uqbas Maghāzī.". (٤) مغازي أبي معشر، وقد نقلها ابنه عُثد (١٤٨-٢٤٧هـ/٧٦٢-٨٦١م)، وحفيده داود (المُتوفى ٢٧٥هـ/٨٨٨م). انظر: الخطيب، بغداد، ٤: ٥٢، ٩: ٣٥٠؛ وابن النديم، الفهرست، ٢٩٠-

إن موسى بن عُقبة حادثة رائعة لم تتم دراستها. ومثل ابن إسحاق، كان موسى، أيضاً، مولد لفرع بارز من قريش المدنيّة، الزبيريون من قبيلة أسد. وكان اتصال موسى مع الأمويين ضيقاً نسبياً، على الرغم من أنه أشار إلى انضمامه لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب في حملات عسكرية ضد البيزنطيين في عهد الوليد بن عبد الملك^(١). ويُزعم أن الدافع وراء تجميع مغازيه؛ كان لإراحة نزاعات المدنيين حول من شارك ولم يشارك، بالفعل، في معركة بدر، وجهوده الرامية للحفاظ على علم المدنيّ شُرَحْبِيل بن سعد^(٢). ويصف الذهبيّ مغازي موسى، بأنها عملٌ قصيرٌ للغاية، ويلاحظ أن اقتباساتٍ كبيرةٍ منه تظهر في كتاب دلائل النبوة الضخم، لأبي بكر البيهقيّ (المتوفى ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)^(٣). وقد فضّل مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ/٧٩٥م)، عميد علماء المدينة، مغازي موسى على مغازي ابن إسحاق^(٤).

وكان للمدينة المنورة وعلمائها التأثير الأعظم على تعليم ابن إسحاق، ولكنه لم يدرس على يد علماء تلك المدينة، فحسب. ففي ١١٥هـ/٧٣٣م، سافر إلى الإسكندريّة، حيث درس على أيّد علماء مصريين بارزين، أمثال النووي، الذي اعتنقوا الإسلام، يزيد بن أبي حبيب (المتوفى ١٢٨هـ/٧٤٥م)^(٥). وعندما غادر ابن إسحاق مصرًا وعاد إلى المدينة، يصعب التكهن بدقة، ولكن عودته سبقت، بالتأكيد، العام الذي قام فيه الزُّهريّ بزيارته

٢٩١. ولا يُمكن العثور على تلك الأجزاء التي بقيت إلا في اقتباساتٍ منها في أعمالٍ لاحقة، مثل كتاب الطبريّ "تاريخ الرسول والملوك"؛ وانظر: سرزكين، تاريخ الكتابة العربيّة، Sezgin. *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 292,300; Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 91-95.

(١) ابن عسّاك، دمشق، ٦٠: ٤٥٨.

(٢) لزري، التذهيب، ٢٩: ١١٦ وسرزكين، تاريخ الكتابة العربيّة، Sezgin. *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 279.

(٣) الذهبيّ، السير، ١١٥ - ١١٦.

(٤) الفسويّ، للعرض، ٣: ٣٧١، والمخطوط، الجامع لأخلاق الراوي، ٢: ٢٢٣. قال الشافعيّ {الصواب الإمام مالك. للترجم}: "عليكم بمغازي موسى؛ فإنه رجلٌ ثقة، طلبها على كبار السن، ليُتَقَدَّ من شهد مع رسول الله، ولم يُكْثَر كما كُثِر غيره". (الذهبيّ، السير، ٦: ١١٥). (٥).

(٥) انظر: سرزكين، تاريخ الكتابة العربيّة، Sezgin. *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 341-342؛ وموتزكي، "دور المسلمين غير العرب"، 311. Motzki, "The Role of Non-Arab", 311. ويتكهن زلهايم، "النبيّ والخليفة والتاريخ"، 44. Sellheim, "Prophet, Chalif, und Geschichte", 44. بأن أحد دوافع رحلة ابن إسحاق إلى مصر كان الحصول على ورق البرديّ.

الأخيرة إلى المدينة المنورة قبل عودته إلى سورية^(١)، وهي زيارة مؤرخة بواسطة سُفيان بن عُيينة المعاصر إلى ١٢٣هـ/٧٤٠-٧٤١م^(٢). ويُجمع المصادر، على نحو مدعّي، في ادعائها بأن الزُّهري أعلن للمدنيين أن العلم بكثرة (العلم الجم) لن يتعد عن مدينتهم ما دام ابن إسحاق هناك^(٣). ووفقاً لعالم الحديث زكريا الساجي (المُتوفى ٣٠٧هـ/٩١٩-٩٢٠م)، فإن تلازمة الزُّهري استشاروا ابن إسحاق، فيما بعد، بشأن أي روايات للزُّهري تساورهم الشكوك فيه بسبب تقديرهم الكبير لدقة ذاكرته وشموها^(٤). والواقع، أن الزُّهري لم يكن العالم الوحيد الراسخ في جيله، الذي أثنى بسخاء على ابن إسحاق. وكما أعلن الأنصاري عاصم بن عمر بن قتادة (المُتوفى ١٢٠هـ/٧٣٧م): "لا يزال في الناس علم ما عاش ابن إسحاق"^(٥).

ومع ذلك، فإن شهرة ابن إسحاق في المستقبل ستجدها، في حماية اللطاف، خارج المدينة ودوايرها العلميّة، وحتى على الرغم من الثناء العام والتقدير الكبير عليه من قبل أمثال عاصم بن عمر والزُّهري؛ فلم يحقق شهرةً دائمةً إلا بعد سفره إلى العراق للانضمام إلى البلاط العباسي، بعد فترة قصيرة من انتصارهم على الأسرة الأمويّة في ١٣٢هـ/٧٥٠م. وبالفعل، فإن النجاح الكبير الذي حققه تُحمّد بن إسحاق في دوائر النخبة من العباسيين؛ يتناقض بشدّة مع ما بُت، في حماية اللطاف، من أن إرثه شوه بين المدنيين.

فعلى الرغم من كونه ابناً أصلياً للمدينة المنورة، وأشاد به العديد من كبار علماءها البارزين؛ إلا أن معظم علماء المدينة المنورة، من جيل ابن إسحاق نفسه، رفضوا روايته، تماماً، ورفضوا نقل أعماله، وطعنوا، بشدّة، في عدالته. وعلى سبيل المثال، تكثر القصص عن مخالقاته الجنسيّة وغير اللائقة خلال فترة شبابه، رغم أنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، الحكم على مصداقيتها. ووفقاً لإحدى هذه القصص، عندما كان ابن إسحاق يعيش في المدينة في شبابه؛ كان وجهه الوسيم وشعره الطويل الجميل يُغري سيدات المدينة كلما رأوه يُصلي في المسجد النبوي بالمدينة المنورة. وقد أثار هذا الأمر غضب الأزواج

(١) الفسوي، للفرقة، ٢: ٢٧.

(٢) البخاري، التاريخ الأوسط، ٢: ٢٨٣.

(٣) الخطيب، بغداد، ٢: ١٤. وراجع: ابن أبي حاتم، المبرج، ٣ (٢): ١٩١؛ وابن عُدي، الكامل، ٦: ٢١١٩.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤: ٢٧٦.

(٥) ابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٣٢٥.

والأقارب الذكور، لدرجة أنهم اشتكوا إلى والي المدينة. وبحسب إحدى روايات القصة، فقد قبض الوالي على الشاب ابن إسحاق، وبعد أن ربطه بلوح خشبي؛ حلق رأسه وجلّده^(١). وفي حكايةٍ أخرى، لا تقل غرابةً عن ذلك، يسرد عالم الحديث البصريّ، بندار، شالعاتٍ سيئةٍ من معلّمين من معلميه في المدينة عن أهام شباب ابن إسحاق في المدينة المنورة. وتروي القصة الأولى كيف شوهد ابن إسحاق، ذات مرة، وهو يتجول مرتدّاً مغزراً رقيقاً جداً بحيث أن تتدلّى خصيتيه^(٢). وادّعى مصدر بندار الآخر، للقليل والقال في المدينة، أن ابن إسحاق كان يشتغل في مصارعة الديوك، ويعتبرها علماء الحديث عمل من الأعمال غير اللائقة والتي تخل بالمرءة^(٣). ومن الحكايات الأكثر شهرةً - وربما الأكثر مصداقيةً - أن ابن إسحاق نقل، بوقاحةٍ، رواياتٍ مباشرة من امرأة قرشيّة شريفة، فاطمة بنت المنذر، دون إذن زوجها العالم المدني هشام بن عروة بن الزبير، وعندما علّم هشام بذلك؛ غضب وأنكر تلك الروايات، ووصف ابن إسحاق بالكذب؛ حفاظاً على شرف زوجته^(٤).

ولكن يبدو أن هذا الجدل الأخير، كان مجرد عاصفةٍ في إيريق شاي. فقد شهد سُفيان بن عُيينة على صحة الادعاء بأن ابن إسحاق التقى فاطمة بنت المنذر شخصياً^(٥). وبعد قرونٍ، رفض عالم الحديث الذهبيّ هذه الفضيحة، ووصفها بأنها حكايةٌ باطلةٌ:

وما أُدخلت فاطمة [بنت المنذر] على هشام إلا وهي بنت نيف وعشرين سنة؛ فإنها أكبر منه بنحو كم تسع سنين، وقد سمعتُ من أسماء بنت الصديق، وهشام لم يسمع

(١) أبو العرب، للجن، ص ٣٠١. وتظهر نسخة من هذه القصة، للنقولة بواسطة الواقديّ، أيضاً، في ابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٣٢٨ وياقوت، إرشاد الأريب، ٦: ٢٤١٩؛ ومع ذلك، فإن رواية الواقديّ تضع الأحداث التي وقعت أثناء حكم هشام بن إسماعيل للخزوميّ في تاريخ بُكر بشكلٍ غير معقول. فقد انتهى منصب هشام، كوالي للمدينة المنورة في ربيع الأول ٨٨٧/فبراير - مارس (شباط - آذار) ٧٠٦م، عندما عيّن الوليد الأول ابن عمه عمر بن عبد العزيز في المنصب. وظل الأخير والياً للمدينة المنورة حتى شهر شعبان ٨٩٣/مايو - يونيو (أيار - حزيران) ٧١٢م.

(٢) الذهبي، السير، ٧: ٥٤.

(٣) للمصدر السابق؛ و فرانز روزنتال، للقاهرة في الإسلام، Rosenthal, Franz, *Gambling in Islam*, 57-58.

(٤) ابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٣٢٤-٣٢٥.

(٥) ابن أبي حاتم، المحرر، ٣ (٢): ١٩٢ وابن عديّ، الكامل، ٦: ٢١١٧.

من أسماء؛ مع أمها جدته. وأيضاً، فلما سمع ابن إسحاق منها؛ كانت قد عجزت وكبرت، وهو غلامٌ، أو هو رجلٌ، من خلف السر^(١).

ويدلو أن السبب الحقيقي وراء استدامة عداة المدنيين لابن إسحاق هو خصومته مع مالك بن أنس، عميد للمدرسة المدنيّة المبجل، ومؤلف كتاب اللوط. ونشأ الخلاف بين ابن إسحاق ومالك عندما كشف ابن إسحاق زيف ادعاء مالك أنه من أصل عربيّ. وادعى مالك أن النسب العربيّ من ذي أصبح، له عداد في تيم بن مرة، ولكن ابن إسحاق دحض ذلك. وأكد أن مالك - وكذلك والده وجده وأعمامه - ينحدرون من موالي غير عرب لبني تيم بن مرة^(٢). ولم يكن ابن إسحاق هو العالم الوحيد، الذي وجه مثل هذه الاتهامات، ولم يكن المدنيّ الوحيد المتعلم الذي عاق من غضب مالك نتيجة لذلك^(٣). وبالفعل، فإن كل الدلائل تُشير إلى صحة اتهام ابن إسحاق لمالك^(٤). وفي السنوات اللاحقة، تفاخر مالك بن أنس بكيفيّة طرد المدنيين لابن إسحاق من المدينة المنورة^(٥).

ولعل أخطر الاتهامات الموجهة لمُحمّد بن إسحاق، من قبل رواة الحديث في المدينة، هو أنه أنكر قرار تحديده الله المسبق للشؤون الإنسانيّة (القدر)، وبالتالي، كان قدرجاً، وهو رجل يؤمن بالإرادة الحرة الفطريّة للإنسان. وكانت لهذه الآراء نتائج سياسيّة وخيميّة في أواخر عهد الأمويين، لا سيما في ظل خلافة هشام بن عبد الملك، عندما أُعتبرت الجماعة التي تعتنقها - ما يُسمون بالقدريّة - على أنها، ولذلك ما يُبرره، خيئة من خلايا الفتنة. وفي

(١) التاريخ، ١٩٦-١٩٧.

(٢) ابن عبد البر، الانتقاء، ص ٤٠؛ وراجع: البخاري، قبول الأخبار، ص ٢٠٥.

(٣) انظر: ماهر جزار، "ابن أبي يحيى: إخبار مدنيّ مشيّر للجدل من القرن الثاني الهجريّ/الاسمان لليلادي"، *Ibn Abi Yahya: A controversial Medinan Akhbārī of the 2nd/8th century*, 2-3-204; ١١٠: ١.

(٤) يُحتمل أن ابن إسحاق استمد هذه للعلومات من الزُفريّ؛ معلم كلا العالمين؛ والذي يُشير هو نفسه إلى عم مالك، أبي سهيل نافع بن مالك، على أنه مولود تيم بن مرة. انظر: البخاري، الصحيح، ١: ٣٥٥ (كتاب الصوم). راجع: مير جاكوب كيستر، "مذبحة بني قُرَيْظَة: إعادة فحص لحديث"، *The Massacre of Banū Qurayza: A Re-Examination of a Tradition*, 77-79.

(٥) ابن أبي حاتم، المبرج، ٣ (٢): ١٩٢-١٩٣. ويحيى بن سعيد القطان متورّط في نفيه، أيضاً، انظر: العفيلي، الضعفاء، ٤: ١١٩٦.

الحقيقة، لم يكن اهتمام ابن إسحاق بالقدر غريباً: فالأفكار التي تبنتها القدرية كانت سائدة في المدينة للنورة لبعض الوقت - حتى أن المرطقيّ القدريّ المحقّق، كاتب الخلافة الأموية، غيلان دمشقيّ، الذي سيُنظّم أتباعه، في نهاية المطاف، انقلاباً لتنصيب يزيد الثالث كخليفة، وذلك عام ٧٤٤م، كان له نوعٌ من الأتباع هناك. ومن المحتمل أن يكون هذا مؤرخاً من النقاش العام الشهير الذي أجراه غيلان في المدينة مع ربيعة الرأي، عندما رافق الخليفة هشام في الحج عام ١٠٦هـ/٧٢٥م^(١). وحتى أولئك العلماء المتعاطفين مع ابن إسحاق، فقد منحوا المصداقية لهذا الاتهام: فقد ذكر سُفيان بن عيينة، صراحةً، أنه كان مكرّوهاً بسبب آرائه في القدر^(٢). وحتى أن يحيى القطان اعتبره من بين أتباع غيلان الدمشقيّ، وبالتالي، وبشكلٍ مباشرٍ، من بين التيارات الأكثر تطرفاً سياسياً في القدرية^(٣).

والأكثر تأكيداً هو الادعاء بأن ابن إسحاق اعتُقل وجُلد بسبب آرائه القدرية في المدينة المنورة. وقد حدث هذا، على الأرجح، في أعقاب صلب غيلان الدمشقيّ من قبل الخليفة هشام على هرطقته، وما أعقب ذلك من اضطهاد أتباعه والمتعاطفين معه بعد ذلك بوقتٍ قصيرٍ. وبموجب القصة الأكثر شهرةً، فقد فُقد ابن إسحاق وعيه خلال إحدى جلسات التدريس بالمدينة المنورة، وعندما استيقظ؛ سرد رؤيته لرجلٍ يدخل المسجد بحبلٍ لإخراج حمارٍ، وفجأةً ظهر رجلٌ عند عتبة المسجد، ووضع حبل المشنقة حول عنقه، وسحبه بعيداً ليجلده إلى المدينة، إبراهيم بن هشام المخزومي، بسبب آرائه في القدر^(٤). وفي العراق،

(١) انظر: فان إس، اللاهوت والمجتمع، *van Ess, Theologie und Gesellschaft*, 2: 668-669.

(٢) الفسويّ، للمعرفة، ٢: ٢٧٧، والبلخي، للفتايات، ص ١١٧٤ وأبو زرة الرازيّ، السُّلُوات، ص ٣٠٤.

(٣) أبو زرة الرازيّ، السُّلُوات، ص ٣٠١. هذا البيان، مع ذلك، له مسحةٌ من اللوم الجدليّ، وقد يكون مجرد تشويه.

(٤) ابن غديّ، الكامل، ٢: ٢١٢٠. أبو العرب، للجن، ص ٣٠٠، التي من المرجح أن تُقرأ من المسجد بدلاً عن من السجن، وفيما يتعلق بمشاكل الرواية: انظر: هوروفس، أُنْهَدِمَ السُّمُّ النَّافِثَةُ لِلنَّسِيّ ومُؤَلَّفِهَا، *Horowitz, The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 76n64. وفان إس، اللاهوت والمجتمع، *van Ess, Theologie und Gesellschaft*, 2: 675. والقصة برويها، على وجه الخصوص، حميد بن حبيب اللخميّ، الذي تمرد على الخليفة الوليد الثاني، وكان من أنصار الخليفة يزيد الثالث. راجع: كرون، العبيد على الخيول، *Crone, Slaves on Horses*, 157، 13؛ وابن عسّاكر، دمشق، ١٥: ٢٧٦، ١٨: ١٤٥.

كان رواة الحديث أكثر انفتاحاً على أفكار مثل تلك التي تبناها القدرية، فلقد احتضنهم أمثال عالم الدين الموقر الحسن البصري، وكذلك العقلاية اللاهوتية، بشكل عام. ومع ذلك، ظلت المعارضة المدنية لمثل هذه الأفكار راسخة^(١). وهذا وحده قد يُفسر خروج ابن إسحاق من المدينة. واستمرت الاتهامات الموجهة ضده تتبعه خارج المدينة، ويبدو أنه لم يتخل، أبداً، عن آرائه الشبكية. ويقول مكى بن إبراهيم، الذي التقى بابن إسحاق في الري: حضررت جلسة تعليم لمحمد بن إسحاق، ولولا أنه كان يروي أحاديث عن الصفات الإلهية، التي لا يحتمل سماعها قلبي؛ لذا لم أعد مجدداً^(٢). ومن المحتمل أن تشير الأحاديث، التي يلومها مكى هنا، إلى الخطابات المطولة لابن إسحاق حول خلق الكون، والتي تمتلئ بالخطاب اللاهوتي حول طبيعة الله كخالق^(٣).

وعلى الرغم من حجم الجدل الدائر حول أيام محمد بن إسحاق في المدينة المنورة، والعداء المستمر للملك وأعوانه؛ إلا أن تأثيره في المغازي لم يكن من الممكن الهروب منه. وقد اعترف الشافعي (المتوفى ٢٠٤هـ/٨٢٠م) بسلطة لا تقل عن سلطته هو، "من أراد أن يتبحر في المغازي؛ فهو عيالٌ على محمد بن إسحاق"^(٤). ووصف، منتقداً موقف مالك من ابن إسحاق مالكا بأنه "جاهلٌ إلى حدٍ كبير بالمغازي، وذلك نظراً لارتكابه أخطاء فيها؛ لأنه كان مهتماً، في الغالب، بالأمور الشرعية والشعائرية (علم الحرام والحلال)"^(٥). إن الإنجازات الشخصية التي حققها ابن إسحاق وسعة اطلاعه هو سبب نجاحه، إلى حدٍ كبير، ومع ذلك، لا ينبغي الاستهانة بدور البلاط العباسي. وقد أصبحت حياة ابن إسحاق في المدينة

(١) انظر: فان إس، اللاهوت والمجتمع، 2: 51ff. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, وعن هؤلاء العلماء الأوائل الذين اعتبروا كفاراً، وكان دمهم مشروغاً؛ انظر: ستيفن سي جود، "هل كان العصر الأموي قديراً كافراً؟"، "Were the Umayyad-Era Qadarites Kāfirs?"، Judd, Steven C.,

(٢) الفسوي، لمعرفة، ١: ١٣٧، ٣: ٣٦٦، والخطيب، بغداد، ٢: ٢٣-٢٤.

(٣) انظر، على سبيل المثال، أبو الشيخ، المغتصبة، ٢: ٤٦٨-٤٧٦، ٣: ١٠٥٥-١٠٥٧، ولاحظ أن جميع روايات أبي الشيخ تنحدر من الري.

(٤) الخطيب، بغداد، ٢: ١٥، من كراد أن يتبحر في المغازي؛ فهو عيالٌ على محمد بن إسحاق.

(٥) البليغي، قبول الأخبار، ص ٢٠٧. وفي حوارٍ شهير بين الاثنين، يُهدد أبو يوسف القاضي بفضح جهل أبي حنيفة بما إذا كانت أولاً يدور أم أحد؟ بعد أن انتقده أبو حنيفة لاهتمامه الشديد بدراسة مغازي ابن إسحاق. انظر: الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي، ٢: ٢٨٨-٢٨٩؛ وغولدتسيهر، دراسات إسلامية، Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 193.

للنور لا تُطابق خلال العام ٧٥٠م. وقال إن الدعوات للموجهة من العراق أعطت الأمل في المروء، وبمجرد أن قرر ابن إسحاق مغادرة المدينة؛ اعترض داود بن خالد على أن رحلته ستزيد من ضعفه. وأجاب ابن إسحاق: "لا والله، ما أخلاقنا بخسيسة، ولربما قصّر الدهرُ باع الكريم"^(١).

وبالتالي، فإن رعاية العباسيين لابن إسحاق قد أنقذته من الغموض التاريخي. وأفضل وصف لنا عن كَيْفِيَّةِ رعاية العباسيين لابن إسحاق هي رواية المؤرخ ابن سعد، الذي كتب: وكان مُحَمَّد بن إسحاق أول من جمع مغازي رسول الله وألفها، وكان يروي عن عاصم بن عمر بن قتادة، ويزيد بن رومان، ومُحَمَّد بن إبراهيم، وغيرهم... وخرج من المدينة قديماً، فلم يرو عنه أحد منهم غير إبراهيم بن سعد.

وكان مُحَمَّد بن إسحاق مع العباس بن مُحَمَّد بالجزيرة، وكان أتى أبا جعفر بالحيرة؛ فكتب له المغازي^(٢)، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب. وسمع منه أهل الجزيرة حين كان مع العباس بن مُحَمَّد، وأتى الري، فسمع منه أهل الري. فرواه من هؤلاء البلدان أكثر من روى عنه من أهل المدينة. وأتى بغداد. أخيراً ابن مُحَمَّد بن إسحاق أنه مات ببغداد سنة ١٥٠هـ، ودُفن في مقابر الخيزران^(٣).

(١) ابن أبي الدنيا، الإشراف، ١٦٢-١٦٣؛ وابن عُدي، الكامل، ٦: ٢١١٨؛ والخطيب، بغداد، ٢: ١٦٦؛ وابن عبد البر، التمهيد، ٢٣: ١٧٨.

(٢) تُصمَّح هذه القراءة قراءة العديد من العلماء السابقين - على سبيل المثال، هوروفتس، تقدم السير الفاشية للنبي ومؤلفها، Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 79؛ Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 28. الذين جانبوا الصواب في قراءة النص على أنه يُشير إلى أن ابن إسحاق نزل في الجزيرة، بدايةً، ثم ذهب بعد ذلك إلى الحرة. ومع ذلك، فإن البناء اللفظي "كان أتى"، وهو يُشير إلى أن رحلته إلى الكوفة تمت قبل رحلته إلى الجزيرة. وقد تأكدت هذه القراءة، أيضاً، في سيرة ابن سعد المختصرة لمُحَمَّد بن إسحاق، حيث تم توضيح ترتيب أسفاره بشكل أوضح. انظر: ابن سعد (بيروت)، ٧: ٣٢٢، فأتى الكوفة والجزيرة والري وبغداد، فأقام بها حتى مات. ويؤكد ذلك بيان منسوب إلى يحيى بن معين. قال: "سمعها الكوفيون [للمغازي]، وسمعها الحارثيون، وسمعها سلمة بالري". انظر ابن جنيد، السؤالات، ص ٤٨٥. وفي مقال قادم، يُصحح مايكل ليكر، أيضاً، هذا الخطأ الطويل الأمد في قراءة رواية ابن سعد.

(٣) ابن سعد (تحقيق: منصور)، ٤٠١-٤٠٢.

وبناءً على رواية ابن سعد، يبدو أن ابن إسحاق قد انضم، أولاً، إلى بلاط الخليفة العباسي المنصور (حكم في الفترة ١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٤-٧٧٥م) في الحيرة، قبل تأسيس بغداد. ولا يزال عدد السنوات التي قضاها مع المنصور غير مؤكد، ولكن لا بد أن ابن إسحاق قد قام برحلته اللاحقة من الحيرة إلى حران، في شمال بلاد ما بين النهرين، بعد ١٤٢هـ/٧٥٩م، وهو العام الذي عيّن فيه للمنصور شقيقه الأصغر، العباس بن محمد، والياً لولاية الجزيرة^(١). وبعد فترة من مكوثه في حران، سافر ابن إسحاق إلى الري، حيث انضم إلى بلاط ابن الخليفة، الخليفة العباسي المستقبلي المهدي. وتزامن وقته في الري مع الفترة التي حكم فيها الأمير ولاية المدينة كحاكم لها - أي من ١٤١هـ/٧٥٨م حتى ١٥٢هـ/٧٦٨م^(٢).

وعاد ابن إسحاق من الري، في نهاية المطاف، إلى بلاط المنصور، وهي عودة تزامنت، على الأرجح، مع بناء بغداد، والتي بدأت، بجدية، في منتصف عام ١٤٥هـ/٧٦٢م. ويبدو أن أقرب موقع ممكن للسفر إلى المدينة هو عام بعد بدء البناء الأولي في الموقع، حيث تم بناء قصر الخليفة والسكن فيه بواسطة المنصور في ١٤٦هـ/٧٦٣م. وتم الانتهاء من المدينة المستديرة الشهيرة للخليفة في عام ١٤٩هـ/٧٦٦م قبل عام واحد، فقط، من وفاة العالم^(٣). ومن الأهمية بمكان، أن مؤرخ المدينة العظيم، الخطيب البغدادي (توفي ١٠٧١هـ/١٠٧١م)، خصّ ابن إسحاق كأول عالم يُنقّض داخل جدرانها. وكان قبره، الذي لا يزال موقعه مرئياً

(١) ظل محافظاً على الجزيرة حتى إقالته عام ١٥٥هـ/٧٧٢م، الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٢: ١٤١؛ وراجع: "العباس بن محمد بن علي"، موسوعة الإسلام، E13, s.v. "al-'Abbās b. Muḥammad b. 'Alī" (Th. Bernheimer).

(٢) ولا يزال الدافع وراء سفر ابن إسحاق من بلاط إلى آخر غير مؤكد، وفي حالة المهدي؛ ربما كان ذلك ذا طابع تعليمي. وكأما شاب، كانت اللغة العربية للمهدي جيدة؛ لذلك، ربما، تم إرسال ابن إسحاق إلى الري لتعليمه. انظر: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٣: ١٥٢، حيث يُصوّر خطاب المهدي على أنه مليء بالكلمات الخاطئة (للحن)، مثل "يفعل فعل الأمة". كما لاحظ بوروت، بين الناصرة والقوة، Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 75. فقد استشهد المنصور بمثال الزُّفَرِّي عندما رتب لتعليم ابنه الخليفة المستقبلي المهدي. انظر: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٣: ٤٠٤.

(٣) حول بناء المدينة؛ انظر: "بغداد"، موسوعة الإسلام، E12, s.v. "Baghdād" ('A.-A. al-Dūrī).

اليوم في حي الأعظمية ببغداد^(١)، موجوداً في مقبرة الخيزران على الجانب الشرقي^(٢). وكان يحمل الباب المرمر الأصلي، الذي حُتم قبره، نقشاً: "هذا قبر مُحَمَّد بن إسحاق بن يسار، صاحب مغازي رسول الله"^(٣).

كان كتاب المغازي، لابن إسحاق، مشروعاً ضخماً حقاً - لم يسبق له مثيل في تاريخ الأدب العربي - ولم تتجاوز الجهود العملية لتسجيله ونشره سوى الجهود للكرسة لتسجيل القرآن. وقد صَوَّر رودلف زلهام Rudolf Sellheim العمل على أنه يهدف إلى منافسة سجلات العالم وملاحم غير العرب، وخاصة الفرس^(٤)، ولكن الخصوم والمنافسين، الذين واجههم العمل في بلاط الخلافة، تجاوزوا ذلك بكثير. وكما أن الخليفة المنصور رعى جهوداً كبيرة لترجمة إلى العربية، ليس التواريخ والملاحم، فحسب، ولكن أيضاً أعمال الحكمة والمنطق والطب والرياضيات والهندسة وعلم التنجيم، من اليونانية والسنسكريتية والفارسية الوسطى^(٥). غير أن ما لم يسبق له مثيل في كتاب المغازي، هو طموحه في الإلمام بكامل ترتيب الله للعناية الإلهية للتاريخ البشري من آدم إلى ظهور نبوة مُحَمَّد، وانتصار آخر أمّة نبوية^(٦). وقد ذكر المؤرخ المسعودي (المتوفى ٣٤٥هـ/٩٥٦م) قائمة يُذكر المغازي كأحد أشهر إنجازات خلافة أبي جعفر المنصور:

(١) وفقاً لشار عواد معروف. انظر: تعليقاته في الموامش في المزي، التهذيب، ٢٤: ٤٢٩.

(٢) الخطيب، بغداد، ٢: ٨؛ وياقوت، إرشاد الأريب، ٦: ٢٤١٨.

(٣) ابن عدي، الكامل، ٦: ٢١١٦.

(٤) انظر: زلهام، "النبي والخليفة والتاريخ"، 37-38. Sellheim, "Prophet, Chalif, und Geschichte".

(٥) انظر: دعري غوناس، الفكر اليوناني، الثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية-العربية في بغداد و"الجمعية

العباسية الشكرية" (القرن الثاني-الرابع/الخامس-العاشر)، Gutas, Dimitri, Greek Thought, Arabic

Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th Centuries), 29ff.;

لأبي سهل بن نوح (حوالي ٧٧٠-٨٠٩) ومصادره الفارسية الوسطى، "The", Van Baldel, Kevin, "The

Arabic History of Science of Abū Sahl ibn Nawbahī (fl. ca. 770-809) and its Middle Persian Sources.",

Van Baldel, Kevin, "Eighteenth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace".

(٦) تُعبر ملاحظة روبنسون، "التاريخ والخلاص في الإسلام الشكرية"، Robinson, "History and

Heilsgeschichte in Early Islam", 137, على الأرجح، بتقارب تغطية لتاريخ ابن واضح

اليقوتي، وإن لم يكن المختار، ذكية جداً.

وفي أيامه [المقصود] وضع مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ كتابَ المَغَازِي والسِّيرِ وأخبارِ المَبْتَدَأِ، ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا معروفة ولا مُصَنَّفَةٌ^(١).

إن رعاية العباسيين لابن إِسْحَاقَ وقربه من البلاط؛ جعلته في قلب النظام الثوري، الذي اتخذ لمجمل الزمن البشري - سواء ما كان قبل الإسلام أو العصر النبوي أو الماضي القريب - معانٍ جديدة. ولم يكن انتصارهم مجرد انتصارٍ سياسيٍّ على الأمويين. كما أنها كانت، أيضًا، أيديولوجية ذات نغماتٍ سياسيةٍ ودينيةٍ عميقة^(٢). وبالنسبة للعباسيين وثورتهم، فقد كانت ثورتهم انتصارًا لعشيرة النبي، بني هاشم ونسل عمه العباس، على عشيرة بني أمية، التي انتزعت حقوق إرث مُحَمَّدٍ من أهل بيته، ولطخوا أمته بالدماء التي أراقها الطغيان. ومن الصعب أن نتخيل أن تدوين ابن إِسْحَاقَ وتنقيحه للمَغَازِي، في مثل هذا السياق، ترك العمل بالكاد كما هو.

مَدُونَةُ ابْنِ إِسْحَاقَ:

ومع ذلك، ينبغي أن تكون كل هذه العبارات مصحوبةً بكلمةٍ تحذيرية: إن مجمل كتاب المَغَازِي، لابن إِسْحَاقَ، لم ينبج؛ بل مجرد إعادة قراءةٍ ومختاراتٍ من عمليٍّ ضخمٍ مألوفٍ محتواه، ولكن تظل معالنه الحقيقية غير معروفةٍ في النهاية. بيد أن المرء يكسب إحساسًا عميقًا بنطاقه الهائل من الأجزاء الكبيرة، من العمل، التي لا تزال قائمة - سواءً في عمليات التنقيح اللاحقة (الجزئية)، أو الخلاصات، أو الاقتباسات - والطبيعة المتباينة جدًا لكيفية بقاء العمل؛ فتمكن العلماء من إلقاء نظرةٍ خاطفةٍ حول التدخلات والإغفالات والتشويش بواسطة أي من محرريها. وعلى غرار سابقة يوهان فوك Johann Fück (١٨٩٤-١٩٧٤م)، قُبِلَ معظم العلماء المعاصرين الفرضية القائلة بأن عمل ابن إِسْحَاقَ مقسمٌ في الأصل إلى ثلاثة أقسام: "التكوين" (المبتدأ)، التي تربط تأريخ البشرية البدائي وتاريخ الأنبياء وأهمهم حتى صعود الإسلام. و"المهمة" (المبعث)، التي تتحدث عن الحياة المبكرة لمُحَمَّدٍ في مكة حتى الهجرة إلى يثرب، و"الحملات" (المَغَازِي)، التي تُغطي عقد

(١) للمسعودي، مروج الذهب، طبعة، بلا، ٥: ٢١١.

(٢) انظر: روبنسون، "التاريخ والخلاص في الإسلام المبكر"، Robinson, "History and Heilsgeschichte in Early Islam", 135.

تحمّد المدني وتنتهي بوفاته^(١). وكما أوضحت نبهة عبود، بالتفصيل، فإن مخطط فوك، وإن كان مفيداً، يفرض تقسيماً دقيقاً على الطريقة الفوضوية وغير المتسقة التي تنتقل بها المصادر في وصف المحتويات والأجزاء المختلفة المكونة لكتاب المغازي^(٢). ويتجاهل هذا التقسيم، أيضاً، تفسير ما يُسمى بتاريخ الخلفاء لابن إسحاق، على الرغم من وجود جزء مُبكر منه على قطعة من ورق البردي؛ يرجع تاريخها إلى أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي (انظر: الشكل ١٢)، مما يجعلها، فعلياً، أقدم شاهد مادي موجود عن مدونة ابن إسحاق. ونتيجة لذلك، تم تصنيف تاريخ الخلفاء، خطأً، كنوع من "الإضافة" إلى كتاب المغازي^(٣). وبدلاً من ذلك، يبدو أنه من المحتمل أن يكون القسم الختامي لكتاب المغازي^(٤). وفي الآونة الأخيرة، اقترح مطاع الطرايشي تقسيماً ثلاثياً مختلفاً لكتاب المغازي، على النحو الآتي: (١) المبتدأ، و(٢) المغازي والسير، و(٣) تاريخ الخلفاء. ويسندو، لي، أن هذا التقسيم الافتراضي الجديد أكثر منطقية من تقسيم فوك^(٥). ومع ذلك، من المحتمل أن تكون الإجابة النهائية على السؤال غير قابلة للتحقيق؛ نظراً للحالة الرهنة للأدلة.

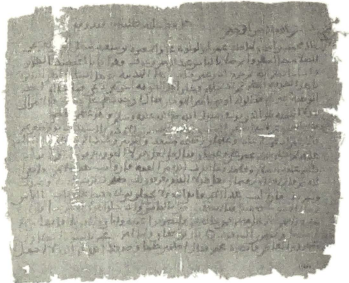
(١) انظر: يوهان فوك، تحمّد بن إسحاق: دراسات تاريخية أدبية، Fück, Johann, Muhammad ibn Ishāq, *Literarhistorische Untersuchungen*, 34ff.

(٢) انظر: عبود، دراسات في البرديات الأدبية العربية ١، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 1, 87-88.

(٣) انظر: للمرجع السابق، ٩٥، ٩٧-٩٨. وتروي هذه القطعة قصة اغتيال عمر بن الخطاب على يد عبو فارسي.

(٤) على سبيل المثال، زلمان، النبي والخليفة والتاريخ، Sellheim, "Prophet, Chalif, und Geschichte", 43.

(٥) انظر: مطاع الطرايشي، رواية تحمّد بن إسحاق بن يسار في المغازي والسير ومسائر الرويات، ص ٣٥-٣٦.



الشكل ١٢. المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو، رقم ١٧٦٣٦، قطعة بردية مصرية من أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي من كتاب الخلفاء، لابن إسحاق (المئول ١٥٠هـ/٧٦٧م)، باذن من المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو.

إن رواية كتاب المفازي لابن إسحاق، للشهود لهم في المصادر الأدبية، هم كثيرون؛ ولهذا السبب، يحيل العلماء المعاصرون، بتكاسلي إلى حد ما، إلى الاعتماد المفرط على عملية تنقيح وحيدة، وهذه عادة مؤسفة. ويُنقل نقل كل تلميذ، حتى لو تم تعلمه بشكل أصيل من ابن إسحاق، نسخة مختلفة من كتاب المفازي، حيث قام ابن إسحاق بتحرير عمله وتوسيعه وتنقيحه باستمرار طوال حياته. وقد بدأت هذه العملية في وقت مبكر: فمن المرجح، أن ابن إسحاق قد ألف نسخة من مغازيه في المدينة، ولكنه استمر في تنقيحها. وقد لاحظ مايكل ليكر Michael Lecker أن إبراهيم بن سعد، العالم المدني الوحيد الذي

نقل مغازي ابن إسحاق، ادعى، صراحة: "سمعت المغازي منه ثلاث مرات؛ ينقصها ويُعبرها"^(١)، مما يعني أن إبراهيم، نفسه، تعلم ما لا يقل عن ثلاث نسخ غير منظمة، وبالتالي، منقحة ومُعداة ترتيبها من مغازي ابن إسحاق. وعلاوة على ذلك، فإن رواية أعمال ابن إسحاق، غالباً، ما يختصرون ويحذفون ويكملون روايته كلما رأوا ذلك مناسباً. وبالتالي، فإن أي محاولة لإعادة بناء نسخة أصليّة نقية وغير مُحرفة، هي مهمة الأحمق - لا توجد نسخة "أصليّة" مفترضة لإعادة بنائها، فهي مجرد نسخة متعددة من الروايات؛ تم نقلها عدة مرات^(٢).

ويُبرر العلماء إمكانية المقارنة بين هذه النسخ، إلى حد ما. ومنذ ما يقرب من قرن من الزمان، خص فوك خمسة عشر ناقلاً للمغازي^(٣)، والتي تبدو وكأنها قائمة طويلة، ولكنها متواضعة، مقارنة بقائمة مطاع الطرايشي الأحدث، والتي تجاوزت الستين^(٤). ومع ذلك، من بين هؤلاء الناقلين العديدين لكتاب المغازي، يبدو أن قلة مختارة، فحسب، هي التي نقلت العمل بأكمله (أو على الأقل نسختهم منه)، بدلاً من مجرد أجزاء منه. وتبرز ست روايات باعتبارها تقيق استثنائي، حقاً، لمغازي ابن إسحاق في هذا الصدد. وهذه الروايات هي على النحو الآتي:

١. رواية المدينة المنورة ويقداد:

أ. إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزُّهري (المتوفى ١٨٣هـ/٨٠٠م أو بعد ذلك بقليل)^(٥). هو العالم المدني الوحيد الذي نقل مغازي ابن إسحاق^(٦)، الذي

(١) ابن حنبل، *العلل*، ٣: ٤٣٦. راجع: المروزي، *العلل*، ص ٦١، "سمعت المغازي منه ثلاث مرات، ينقصها ويُعبرها". كلاهما تم الاستشهاد بهما ومناقشتهما بإسهاب في مايكل ليكر، "من ألف ابن إسحاق مغازيه؟"، *"When Did Ibn Ishāq Compose His maghāzī?"* Lecker, Michael, وأود أن أعرب عن امتناني للروفيوس ليكر لتفضله بمشاركة مسودة هذه الورقة معي.

(٢) كما جادل ماهر جزار، ببلاغة، في "استعراض صنع آخر نبي، ج. أ. نيوباي"، *Jarrar, Maher, "Review"*, 288; of G.A. Newby, *The Making of the Last Prophet*, "استرداد النصوص المفقودة: بعض المشكلات للنهجية"، *Conrad, Lawrence, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues"*, 260-261.

(٣) فوك، *تحمّد بن إسحاق*، 87، *Fück, Johann, Muhammad ibn Ishāq*.

(٤) انظر: الطرايشي، *رواية تحمّد بن إسحاق*.

(٥) للرجع السابق، ٦٦، وما بعدها.

(٦) ابن عَدِي، *الكامل*، ٦: ٢١٢٥.

يُذَعَى أنه تعلمها من ابن إسحاق ثلاث مرات منفصلة، على الأقل^(١). واعتبر عالم الحديث البارز علي بن المديني أن مصداقية نسخته من مغازي ابن إسحاق لا تُساوي إلا نسخة الناسخ الشخصي لابن إسحاق، هارون بن أبي عيسى الشامي^(٢). وكان إبراهيم الحفيد الأكبر للصحابي الشهير عبد الرحمن بن عوف، وكان منغمساً في دوائر النخبة في قريش، الذين عاشوا في أوائل العصر العباسي. وقد حافظ إبراهيم نفسه على علاقات جيدة مع الخليفة العباسي هارون الرشيد (حكم في الفترة ١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م)، الذي عينه قاضياً على المدينة المنورة^(٣). وتُمثّل رواية إبراهيم بن سعد لمغازي أقدم نقل لأعمال ابن إسحاق، وبالتالي، فهو بمثابة شهادة مهمة على حقيقة أن ابن إسحاق قد جمع مغازيه، جزئياً على الأقل، قبل رحلته إلى العراق للانضمام إلى بلاط الخليفة العباسي المنصور^(٤). ووفقاً لابن النديم، تضمنت رواية إبراهيم بن سعد، أيضاً، المبتدأ^(٥)، ولذلك، حتى هذه الرواية المبكرة كانت كبيرة جداً من حيث النطاق. ومع ذلك، فإن هذه النسخة المُنتقحة من "المديني" لا تلوم إلا من خلال نقل العلماء من بغداد، الذين استشهدوا بابن إبراهيم: يعقوب وسعد، فضلاً عن كاتب يُدعى أحمد بن أيوب الوراق، الذي خدم الوزير البرمكي الفضل بن يحيى بن خالد (المتوفى ١٩٣هـ/٨٠٨م). بيد أن نقل أحمد الوراق كان مشيراً للجدل؛ لأنه يفتقر إلى النوايا الحسنة لدى علماء الحديث، ولأن الكثيرين ادعوا أنه قام بمجرد نسخ رواية إبراهيم دون تعلم النص منه شخصياً من خلال السماع^(٦). ويبدو أن ما هو أكثر تأكيداً هو ادعاء ابن العالم يعقوب بن إبراهيم، أن والده كتب نسخة من روايته لمغازي ابن إسحاق للوزير البرمكي يحيى بن خالد بن برمك (المتوفى ١٩٠هـ/٨٠٥م)، على الرغم من أن الوزير لم

(١) انظر: ليكر، "متى ألف ابن إسحاق مغازيه؟"، Lecker, "When Did Ibn Ishāq Compose His maghāzī?"

(٢) انظر: الطرايشي، روضة محمد بن إسحاق، ص ٢٣٢.

(٣) راجع: أسد أحمد، النسخة الدينية الإسلامية المبكرة في الحجاز، Ahmed, Asad, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz*, 70-72، الذي يوضح صلاته العائلية بالتفصيل.

(٤) راجع: هوروفيتز، أقدم السير الذاتية التي ومؤلفيها، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 79-80؛ ودراسات في الروايات الأدبية العربية، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, 89.

(٥) ابن النديم، الفهرست، ١: ٢٩٠.

(٦) الخطيب، بغداد، ٦: ٦٣-٦٤؛ راجع: ابن عدي، الكامل، ١: ١٧٨-١٧٩.

يكن قادراً، شخصياً، على تعلم النص من إبراهيم عبر السماع^(١). ووفقاً لما ذكره الخطيب البغدادي، فإن إبراهيم لم يُسافر من المدينة المنورة إلى بغداد إلا في العام الأخير من حياته، حيث التحق ببلاط هارون الرشيد، وأشرف على خزنة الخليفة^(٢). وبقيت أجزاء من رواية إبراهيم بن سعد، لمغازي ابن إسحاق، في التاريخ الكبير لأبي بكر بن أبي خيثمة (المُتوفى ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، وفي مسند أحمد بن حنبل (المُتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م).

٢. رواية الكوفة،

أ. زياد بن عبد الله البكائي (المُتوفى ١٨٣هـ/٧٩٩م)، ينقل الروايات الأكثر شهرة، كما هو محفوظ في الروايات المقروءة على نطاق واسع، (التهذيب) لعبد الملك بن هشام الحميري، وهو ما يُطلق عليه، عادةً، بالسيرة النبوية أو سيرة محمد رسول الله^(٣). وقد أعادت اليد التحريرية لابن هشام صياغة زياد، بشكل كبير^(٤). وأصبحت إضافاته واختصاراته وحذفه لرواية زياد أكثر وضوحاً حتى عند مقارنة الاقتباسات الأخرى من رواية زياد التي لا تعتمد على سيرة ابن هشام مثل التي يمكن أن نجدها على نطاق واسع في أخبار مكة للفاكهي (المُتوفى ٢٧٢-٢٧٩هـ/٨٨٥-٨٩٣م)، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر (المُتوفى ٥٧١هـ/١١٧٦م). ويُعتبر زياد من أوائل تلامذة ابن إسحاق في العراق. فقد قام زياد برحلة إلى موقع بالقرب من مدينة الحيرة؛ المدينة التي استقر فيها ابن إسحاق لأول مرة بعد مغادرته المدينة المنورة عندما جاء استدعاء من البلاط العباسي لنسخ مغازي ابن إسحاق. وبحسب إحدى الروايات، فعند وصول ابن إسحاق إلى العراق؛ باع زياد جزءاً من

(١) الخطيب، بغداد، ٦: ٦٤؛ وراجع: "المراكم"، موسوعة الإسلام، (K. van Bladel) *EL3*, s.v. "Barmakids".

(٢) الفسوي، للعرف، ١: ١٧٤؛ والبلاذري، الأنساب، ٥: ١١٥؛ والخطيب، بغداد، ٦: ٦٠٣، ٦٠٦.

(٣) انظر: سركين، تاريخ الكتابة العربية، 1: 297؛ Sezzgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 297؛ ويشير للمؤرخ السعودي إلى نصوص ابن هشام على أنها كتاب مغازٍ وشعر. انظر: للسعودي، مرجع الشعب، طبعة: ٣: ٥.

(٤) انظر: الفريد جيوم، ضوء جديد على حياة محمد، Guillaume, Alfred, *New Light on the Life of Muhammad*; ومايكل ليكر، "ملاحظات حول الرقابة والرقابة الناتجة في سيرة محمد"، Lecker, Michael, "Notes about Censorship and Self-Censorship in the Biography of Muhammad.", 233-254.

منزله حتى يتمكن من تحمل النفقات اللازمة لمرافقة ابن إسحاق وسماع كامل مغازيه^(١). ويُزعم أن ابن إسحاق أُملى مغازيه، بالكامل على، زبَادِ مرتين^(٢). ويروي عالم الحديث المشهور يحيى بن معين (المتوفى ٢٣٣هـ/٨٤٧م) سماعه إبراهيم بن سعد ينتقد رواية زبَادِ البَكَايَ لِمَغَازِيهِ، قائلاً: "يُحَدِّثُونَا هَؤُلَاءِ النِّبَطَ، بِمَعَايِبِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ". وفي دفاعه؛ علق يحيى بأن زبَادًا كان يقرأها على رؤوس الناس ما يدع منها شيئاً^(٣).

ب. يونس بن بُكَيْر الشَّيْبَانِي (المتوفى ١٩٩هـ/٨١٥م)^(٤)، ينقل رواية لمغازي ابن إسحاق، والتي نجت في مخطوطة فريدة من القرن الحادي عشر الميلادي، وكانت موجودة في مكتبة جامع القرويين في فاس. ومع ذلك، فإن المخطوطة غير مكتملة. وتم تحقيق المخطوطة ونشرها في نسختين منفصلتين: الأولى مِنْ قِبَل مُحَمَّدٍ حَمِيدِ اللَّهِ، عام ١٩٧٦م، والأخرى بواسطة سهيل زُجَّار، عام ١٩٧٨م. وتبدأ المخطوطة الموجودة، لهذا الرواية، بميلاد مُحَمَّدٍ وطفولته، ولكن هناك اقتباسات أخرى من رواية يونس بن بُكَيْر، والتي تُشير، أيضاً، إلى أنها كانت تضم للبُتْدَا، ذات مرة^(٥). وعند افتتاح مخطوطة فاس، يُبدل يونس بتصريح يُلقي ضوءاً كبيراً على كَيْفِيَّةَ نَقْلِ الْعَمَلِ إِلَيْهِ. ويُشير إلى أن جميع روايات ابن إسحاق "مدعومة" بسلسلة من الأسانيد، إما أنه هو نفسه أملاها عليّ، أو يقرأها لي بصوت عالٍ، أو يرويها لي من الذاكرة". ومن المثير للاهتمام، أنه يُضيف أن أي رواية تظهر في المجلد غير مدعومة؛ فقد تم الحصول عليه من "قراءة بصوت عالٍ لابن إسحاق"^(٦). وتضمنت روايته لمغازي ابن

(١) الخطيب، بغداد، ٩: ٥٠٢. ربما تكون هذه مبالغة؛ حيث تُشير روايات أخرى إلى أنه باع جزءاً من منزله، فحسب. راجع: ابن الجنيّد، السُّلُوكَات، ص ٤٠٥، "بَاعَ شَيْئاً مِنْ دَارِهِ وَكَتَبَهَا... بِعْنِي" (كتب) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ".

(٢) الخطيب، بغداد، ٩: ٥٠٠، فأُملى عليه مرتين.

(٣) ابن الجنيّد، السُّلُوكَات، ص ٤٨٤. كلمة نبط، للفرجة بـ "فلاحين في (اللغة الأصلية للكتاب)"، تُشير، تقنياً، إلى السكّان الناطقين باللغة الآرامية في العراق.

(٤) انظر: الطريشِي، رِوَاةُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، ص ١٠٤، وما بعدها.

(٥) انظر: جزّار، سيرة الأنبياء في إسبانيا الإسلامية، Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, 34-35.

(٦) يونس بن بُكَيْر، السُّرَر، ص ٢٣، كل شيء من حديث ابن إسحاق مستند؛ فهو أملاه عليّ أو قرأه عليّ أو حدثني به، وما لم يكن مستنداً؛ فهو قراءة، وقرأ على ابن إسحاق. راجع: شولر، سيرة مُحَمَّد، Schoeler, The Biography of Muhammad, 28.

إسحاق العديد من الأحاديث الإضافية التي تلقاها يونس من الروايات الأخرى (ما يُسمى بـ "الزيادات"). وقد أدى وجود مثل هذه الزيادات في روايته إلى تسميتها *زيادات للغازي* ^(١). وكان يونس رجلاً ثرياً، واكتسب بعض الشهرة في نظر علماء الحديث لملاقاته الوثيقة بالوزير البرمكي القوي جعفر بن يحيى (المتوفى ١٨٧هـ/٨٠٣م)، والذي أشرف على المظالم ^(٢). وبقيت رواية يونس موجودة، في الغالب، في رواية تلميذه أحمد بن عبد الجبار العطاردي (المتوفى ٢٧٢هـ/٨٨٦م) ^(٣)، على الرغم من وجود بعض الجدل حول ما إذا كان قد أخذ *الغازي*، بالفعل، من يونس نفسه أو أنه نقلها من نسخة من والده عبد الجبار، فحسب، الذي كان من أشهر تلامذة يونس ^(٤). إن أحمد العطاردي، كما أشار شهاب أحمد، كان "لا يحظى بشعبية كبيرة" بين علماء الحديث ^(٥). ويبدو أن الكثير من الأزدراء، الذي تم التعبير عنه ضد أحمد العطاردي، كان بسبب حبه لتربية الحمام وتسابقه، وهي هواية يرفضها علماء الحديث المتدينون ^(٦). وفي أحد الروايات، أن عالماً انذهل عندما عثر على أحد العطاردي في برج الحمام، وآخر يدعي أنه سمع بتفطية الحقائق التي تحتوي على نسخته من *الغازي* بمرآز الحمام ^(٧). ومع ذلك، فإن *مغازي يونس*، كما نقلها أحمد

(١) راجع: ميكوش موراني، "كتاب ابن إسحاق للغازي في رواية يونس بن بكير: ملاحظات على التاريخ الحكيك للنقل"، Muranyi, Miklos, "Ibn Ishāq's *Kitāb al-Magāzī* in der *Riwaya* von Yānus, 220ff. b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte".

(٢) المزني، التهذيب، ٣٢: ٤٩٦. وراجع: "الرواكة"، موسوعة الإسلام، *EL3*, s.v. "Barmakids" (K. van

Bladel), وتيلور، "القاضي والاستخدام السياسي"، Tillier, "Qadis and the Political".

(٣) حول هذا؛ انظر: سركين، *تاريخ الكتابة العربية*، 1: Sezgin. *Geschichte des arabischen Schriftums*, 1: 146؛ والطرايشي، *رواية محمد بن إسحاق*، ص ١١٠. ويستشهد للمؤرخ الطبري برواية عن يونس، لتلميذين آخرين من الكوفة، وهما: أبو كريب (المتوفى ٢٤٨هـ/٨٦٢م) وهناد بن السري (المتوفى ٢٤٣هـ/٨٥٧م)؛ وانظر: موراني، "كتاب ابن إسحاق للغازي"، 215-216. Muranyi, "Ibn Ishāq's *Kitāb al-Magāzī*".

(٤) الخطيب، بغداد، ٥: ٤٣٦.

(٥) انظر: شهاب أحمد، *قبل الأرثوذكسية، The Satanic Verses Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*, 99-100.

(٦) انظر: غولدتسيهر، *دراسات إسلامية*، 2: 74-75. Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 74-75. هانز غروتزفيلد، "اللب بالحمام"، "Al-La'b bil-ḥamām".

(٧) *الأرثوذكسية، Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*, 100n148.

(٧) الخطيب، بغداد، ٥: ٤٣٦-٤٣٧.

الخطاري، تم الاقتباس منها، على نطاق واسع، في الأعمال اللاحقة التي تُحافظ على أجزاء من كتابه المنقحة، التي لم تظهر في المخطوطات غير المكتملة، مثل دلائل النبوة، لأبي بكر البيهقي (المتوفى ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ/١١٧٦م).

٣. رواية حوتان،

أ. نقل محمد بن سلمة الحراني (المتوفى ١٩٢هـ/٨٠٧م) مغازي ابن إسحاق، من فوره، في الجزيرة في بلاط والي العباسي للمنطقة، العباس بن محمد (المتوفى ١٨٦هـ/٨٠٢م). وهناك جزء قصير من هذه الرواية؛ نُقلت بأمر من تلميذه أبي جعفر النعماني الحراني (المتوفى ٢٣٤هـ/٨٤٨م) ^(١)، موجودة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وتم تحقيقها ونشرها كتذييل لطبعات رواية يونس بن بكير لحمد الله وزكّار. كما يمكن، أيضاً، العثور على عدد كبير من الاقتباسات، من هذه الرواية، في أعمال أبي القاسم الطبراني (المتوفى ٣٦٠هـ/٩٧١م)، مثل كتابه للمعجم الكبير.

٤. رواية الري،

أ. سلمة الأبرش بن الفضل (المتوفى بعد ١٩٠هـ/٨٠٥م) ^(٢)، نقل مغازي ابن إسحاق، من فوره، في بلاط ولي العهد العباسي المهدي في الري، حيث كان سلمة مُعلمه وكذلك قاضي المدينة ^(٣). وقد أشاد عالم الحديث الشهير يحيى بن معين (المتوفى ٢٣٣هـ/٨٤٧م) بنسخته من المغازي؛ باعتبارها النسخة المنقحة الكاملة ^(٤). وفي الواقع، ادّعى سلمة أنه سمع مُجمّل مغازي ابن إسحاق مرتين، وحصل على أوراق البردي الأصلية (القرطاس) ^(٥)، التي

(١) ابن النديم، الفهرست، ١: ١٢٩٠ والنعماني، السمر، ١٠: ٦٣٤.

(٢) انظر: الطرايشي، رواة محمد بن إسحاق، ص ١٤٧، وما بعدها.

(٣) للري، التهذيب، ١١: ٣٠٥، ٣٠٧.

(٤) للمصدر السابق، ص ٣٠٧.

(٥) القرطاس هي جمع قرطاس (<χαρτης>)، والتي يمكن أن تعني، أيضاً، الرق، أي الكتابة في جلود الحيوانات ("قرطاس"، موسوعة الإسلام، EIJ, s.v. "Kirās" [R. Sellheim])، ومع ذلك، فإن الحجم الاستثنائي للعمل وتكلفة الرق تجعل هذا التفسير أقل احتمالاً.

نُسخ عليها مغازي ابن إسحاق في بلاط المهدي في الري^(١). ويُشير ابن سعد، صراحةً، أن سلة نقل كلاً من مبتدأ ابن إسحاق ومغازيه، وهي ملاحظة أكدتها مصادر أخرى^(٢). وتم حفظ النص المُنتقح لسلمة، على نطاقٍ واسعٍ، في أعمال أبي جعفر الطبري، الذي نقله على لسان مُتحدِّد بن حيد (المُتوفى ٨٢٤٨/٨٦٢م). كما تظهر مقتطفاتٌ مهمةٌ من رواية الري لمبتدأ ابن إسحاق، في كتاب العظمة، لأبي الشيخ الأصفهاني (المُتوفى ٣٦٩هـ/٩٧٩م)، وفي المبتدأ وقصص الأنبياء، لوثيمة بن موسى (المُتوفى ٢٣٧هـ/٨٥١م)^(٣) ونصفها للوجود في رواية ابنه، والتي نشرها رثيف خوري في عام ١٩٧٨م^(٤).

٥. رواية بغداد.

أ. كان أبو أيوب يحيى بن سعيد الأمويّ (المُتوفى ١٩٤هـ/٨٠٩م) من مواليد الكوفة، واستقر في بغداد، وادّعى أنه سمع مغازي ابن إسحاق، جنباً إلى جنب، مع "قاضي قضاة" العباسيين الشهير أبي يوسف القاضي (١١٣-١٨٢هـ/٧٣١-٧٩٨م)^(٥). إن رواية يحيى بن سعيد غير موجوده بشكلٍ مستقلٍ. ومع ذلك، بقيت العديد من الاقتباسات منه في مصادر

(١) الفهري، للريان، ٢: ١٩٢ والخطيب، بغداد، ٢: ١٦-١٧.

(٢) ابن سعد (بيروت) ٧: ٣٨١.

(٣) موراني، "كتاب ابن إسحاق للمغازي"، 215؛ Muranyi, "Tbn Ishāq's Kitāb al-Magāzī", 215. يبدو أن وثيمة لم ينقل، دائماً، مادته مباشرةً من ابن إسحاق؛ بل اعتمد على سلمة كوسيط؛ انظر: ابن حجر، لسان، ٨: ٣٧٤-٣٧٥.

(٤) انظر: رثيف خوري، Khoury 1978؛ "وثيمة بن موسى"، موسوعة الإسلام، EI2, s.v. "Wathūma b. Mūsā". يظهر ابن إسحاق، أيضاً، كمصدرٍ لكتاب المبتدأ، لأبي حنيفة إسحاق بن بشر (المُتوفى ٢٠٦هـ/٨٢١م)، وهو عالمٌ من بخارى، كان يتمتع برعاية هارون الرشيد في بغداد. ويشكك البروكي، بشكلٍ عامٍ، في علاقته في نقل موطأ من شخصيات لم يدرس تحتها (المخطيب، بغداد، ٧: ٣٣٦-٣٣٨). ومبتدأ إسحاق بن بشر موجود، ولكنه لم يُطبع بعد. والمخطوطة الأكثر اكتمالاً هي مخطوطة أكسفورد بودليانا، هانتينجتون MS. Oxford Bodleiana, Huntingdon 388, ٣٨٨، Sezzim. Geschichte (سركين، تاريخ كتابته العربية، 1: 293-294) وأظن أن إسحاق بن بشر اعتمد، في الواقع، على رواية سلمة بدلاً من ابن إسحاق مباشرةً. ومع ذلك، تتطلب هذه المشكلة مزيداً من التحقيق.

(٥) المخطيب، بغداد، ١٦: ٢٠٠. ذكره ابن النديم على أنه راوي كتاب الخلفاء، لابن إسحاق، لكنه نعت، خطأً، بعبد الله بن سعيد الأمويّ.

لاحقة، لا سيما من خلال رواية ابنه سعيد بن يحيى الأموي (المتوفى ٢٤٩هـ/٨٦٣م)^(١). وقد قدمت إيلاندو تاسرون Ella Landau-Tasseron أدلة على أن يحيى، مثل العديد من تلامذة ابن إسحاق الآخرين، قد أكمل عمل ابن إسحاق الأصلي بروايات إضافية^(٢). وروى عالم حديث مشهور، من بغداد، يُدعى أبو القاسم البغوي (المتوفى ٣١٧هـ/٩٢٩م) قصةً رائعةً عن كيفية قيام سعيد بن يحيى، بعد أن عزّقه جده على سعيد، أن أعاره نسخة من الكراسة الأولى (الجزء الأول) لمغازي ابن إسحاق ليصنع نسخته الخاصة. ثم قام البغوي بحولات بالعلماء المحليين، وأخبرهم أنه ينوي قراءة الكتاب على سعد بن يحيى، ووافقوا على دفع ما بين عشرة وعشرين ديناراً لقيامه بنسخ نسخة من الكتاب لهم، أيضاً، وهو ما كان يقرأ عليهم بدوره. وبحلول نهاية اليوم؛ ادّعى البغوي أنه حصل على أكثر من مائتي دينار، وأنفق مبلغاً صغيراً منها على مواد الكتابة التي يحتاجها للنسخ^(٣). وتعطي الحكاية للمرء إحساساً بمدى تكلفة نسخة كاملة من العمل - من المحتمل أن تنقيح (تهديب) ابن هشام، وحده، كان مقسماً إلى ثلاثين كراسة^(٤).

يبدو أن قيام ابن إسحاق بتأليف وتدرّس أجزاء من كتابه المغازي قبل مغادرته المدينة المنورة أمرٌ راسخٌ نسبياً. وتعود نسخة النص، التي علّمها ابن إسحاق لإبراهيم بن سعد الزُهريّ إلى الفترة التي سبقت رحيله عن المدينة المنورة، ومن المرجح أن تُقدّم لنا لمحةً عن العمل في أولى مراحله. واستمرت مغازي ابن إسحاق في التطور بعد ذلك. ومع ذلك، فإن الأمر غير المؤكد هو كيف شكّلت رعاية العباسيين نطاق عمله على وجه التحديد. إن أكثر رواياتنا المباشرة عن تأثير البلاط العباسي على محتويات كتاب المغازي مأخوذة من رواية ذكرها الخطيب البغدادي:

(١) راجع: الطرايشي، روضة محمد بن إسحاق، ص ٢١٨، وغيرها.

(٢) انظر: إيلاندو تاسرون، "حول إعادة بناء المصادر المفقودة"، Ella Landau-Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources," 74-75, جيبش (المتوفى ١٨٧/٥٥٨٣م).

(٣) الخطيب، بغداد، ١١: ٣٢٨-٣٢٩.

(٤) انظر: قاسم السامرائي، الفهرس الوصفى لمخطوطات السيرة النبوية ومتعلقاتها، ١: ٧٧.

الحسن بن مُحَمَّدٍ لِلْوُذَيْبِ [تُوفِي ٣٩٣هـ/١٠٠٣م]^(١)، قال: سمعت عمارة يقول:

دخل مُحَمَّدُ بن إِسْحَاقَ على المهديّ، وبين يديه ابنه، فقال له: "أتعرف هذا يا ابن إِسْحَاق؟" قال: نعم، هذا ابن أمير المؤمنين، قال: "أذهب فصنّف له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم إلى يومك هذا". قال: فذهب، فصنّف له هذا الكتاب. فقال له: لقد طوّته يا ابن إِسْحَاق! أذهب فاختره! قال: فذهب فاختره! فهو هذا الكتاب المختصر، وألقى الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين.

وأضاف الحسن: وسمعت أبا الهيثم يقول: صنّف مُحَمَّدُ بن إِسْحَاقَ هذا الكتاب في القرايطيس، ثم صيّر القرايطيس لسلمة بن الفضل، فكانت تُفضّل رواية سلمة على رواية غيره. لحال تلك القرايطيس^(٢).

تُصور الرواية السابقة أن البلاط كان له تأثيرٌ مباشرٌ على نطاق وموضوع مغازي ابن إِسْحَاقَ، وخاصةً بلاط الأمير العباسي المهديّ في الرّي. وعلى الرغم من كون الرواية محيرةً، إلا أنها غريبةٌ جداً وملیئةٌ بالمشاكل^(٣). ومصدر الرواية، سواءً كان الخطيب البغدادي أو الحسن المؤدّب، هما متأخران، نوعاً ما، وحتى أن الخطيب قد أبدى تحفظاتٍ على مصداقيتها. ويشبه الخطيب في أن الخليفة، المذكور في الرواية، ينبغي أن يكون، في الواقع، هو المنصور (حكم في الفترة ١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٤-٧٧٥م) وليس المهديّ، لأن ابن إِسْحَاقَ يُخاطب المهديّ باللقب الملکي الكامل "أمير المؤمنين". وهذه، بالفعل، مفارقةٌ تاريخيّةٌ صارخة: فلم يُعثر ابن إِسْحَاقَ بعد المنصور، ولم يستحق المهديّ تسمية "أمير المؤمنين" في الوقت الذي كان فيه ابن إِسْحَاقَ عضواً في بلاط المهديّ وحاشيته في مدينة المهديّ الرّي^(٤). ويبدو أن التنقيح الصغير، الذي اقترحه الخطيب، يحل المشكلة الأساسيّة. غير أن تلميذ ابن إِسْحَاقَ، سلمة الأبرش، رجّح أن الأحداث، في الجزء الأخير من رواية الحسن المؤدّب، وقعت في بلاط المهديّ في الرّي، وليس مع المنصور في العراق. ولكن في

(١) فيما يتعلق بالحسن المؤدّب؛ انظر: الخطيب، بغداد، ٨: ٤٥٠-٤٥١.

(٢) للمصدر السابق، ٢: ١٦.

(٣) راجع: تطليقات عبود، دراسات في الروايات الأدبيّة العربيّة ١، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, 89-90.

(٤) الخطيب، بغداد، ٢: ١٧.

الحقيقة، يدمج الحسن المؤدّب بين روايتين متناقضتين بطبيعتهما: الأولى: المنسوبة إلى عمار^(١)، والتي يدّعي فيها أن المهديّ قدّم ابن إسحاق إلى ابنه، وطلب منه كتابة تاريخ عالمي، ثم اختصاره، وأخيراً احتفظ بنسخة من كتاب العالم المطول في مكتبة الخليفة (خزائن أمير المؤمنين)، في حين أن الرواية الأخرى، المنسوبة إلى أبي الهيثم، تدّعي أن النسخة الرئيسة من العمل أصبحت في حوزة تلميذ ابن إسحاق سلمة بن الفضل. وإذا أردنا أن نعطي أي مصداقية، أصلاً، لرواية الحسن المؤدّب؛ فيما ينبغي أن نقرأ الروايات على أنها تُشير إلى حدثين منفصلين: (١) التكوين الأول لصالح المنصور (والشّار إليه تاريخياً بالمهدي)، رواه عمار، و (٢) مصدر نسخة الرّئي لابن إسحاق للمغازي، رواها أبو الهيثم.

وبدلاً من الاعتماد على سرّ للدقة التاريخية المشكوك فيها؛ فإن المسار الأكثر حكمة هو النظر في كَيْفِيَّة تأثير السياق الأوسع لرعاية البلاط العباسيّ على كتاب المغازي لابن إسحاق. ويمكن ابتكار ابن إسحاق في كَيْفِيَّة تشكيل مدونة المغازي إلى نوع أدبيّ. ويمكن الاستدلال، جزئياً، على طبيعة النهج الجديد الذي تبنّاه من المخاوف التي أعرب عنها بشأن أساليبه في تجميع الكتاب وأنواع الانتقادات الموجهة إليه. فأولاً، رغبة ابن إسحاق في الاعتماد على الروايات اليهوديّة والمسيحيّة، التي يَستشهد بهم على أنهم "علماء أهل الكتاب الأول [أهل العلم من أهل الكتاب الأول]"^(٢). ويذكر عالم الحديث المدنيّ، ابن أبي فديك (المُتوفى ١٩٩هـ/٨١٤-٨١٥م)، بازدياد، كيف رأى ابن إسحاق يكتب علماً عن رجل من "أهل الكتاب"^(٣). وبالمثل، يروي عالم الحديث البصريّ، أبو داود الطيالسيّ (المُتوفى ٢٠٣-٢٠٤هـ/٨١٩-٨٢٠م) شائعة عن الطريقة التي إجاب بها ابن إسحاق، عندما طُلب منه

(١) على الأرجح أنه عمار بن محمد بن مخلد (المُتوفى ٣٨٧هـ/٩٩٧م). راجع: الخطيب، بغداد، ١٤: ١٨٣-١٨٤؛ و عبود، دراسات في المردكات الأدبية العربية ١، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, 89n6.

(٢) مثال: الطبريّ، تاريخ، بتأنيده، دي خويه، ١: ١٣٩-١٤٠ (عن أبناء آدم وحواء)، مقتبس من روبين، "الأنياب والخلفاء"، 80؛ Rubin, "Prophets and Caliphs"، وأبي الشيخ، العظمة، ٢: ٤٧٥، حيث يستشهد ابن إسحاق بروايات أهل الثورثة من أهل الكتاب الأول، يزعم أن للامكة الأربعة، الذين يحملون عرش الله، هم على شكل رجل وثور وأسدّ ونسر، كما في الأصحاح ١٠ من سفر حزقيال. وهذه العبارة استعملها إسحاق بن بشر (المُتوفى ٢٠٦هـ/٨٢١م). انظر، على سبيل المثال، ابن عسّكر، دمشق، ٢٤: ٤٤٥.

(٣) العقيليّ، الضعفاء، ٤: ١٢٠٠، رايث ابن إسحاق يكتب عن رجل من أهل الكتاب.

الكشف عن مصدره لرواية مُعْتَبَرَةٌ، على أنه "رجل ثقة". وبعد الضغط عليه، مرةً أخرى، لتحديد مصدره بشكلٍ أكبر؛ فدعاه "يعقوب اليهودي"؛ مما تسبب في فضيحة^(١). صحيح أن ابن إسحاق اعتمد، بشكلٍ كبير، على أعمال ومعارف اليهود والنصارى الذين كانوا معاصريه. وبالتالي، فليس من قبيل للمصادفة أنه قدّم لنا، أيضاً، أقدم ترجمةٍ عربيّةٍ موجودةٍ لمقطعٍ من العهد الجديد^(٢). وقد كانت هذه للممارسة راسخةً بحلول الوقت الذي وصل فيه ابن إسحاق إلى العراق، ومع ذلك - ويرجع تأريخها إلى الفترة التي قضاها في المدينة - وكما تقترح رواية إبراهيم بن سعد؛ كان عمله في قسم مغازيه، وهو المسمى بالمدينة، قد بدأ، بالفعل، قبل أن يُفادَ الحجاز ليدخل في رعاية العباسيين. وعلى نحوٍ مماثلٍ، من بين الممارسات التي يُزعم أن مالك انتقد عليها ابن إسحاق في المدينة، هو رغبته في الحفاظ على القصص ونقلها من أحفاد اليهود، الذين قاد النبي حملاته ضدهم^(٣).

أما للممارسة الأخرى، التي انتقد فيها علماء الحديث ابن إسحاق، فهي استعداده لإدراج وثائق ومرسلّةٍ إليه في مغازيه^(٤)، أي دون سماعٍ مثل هذه الشهادة التي تدرس، مباشرةً، من قِبَل السند. ويذهب المؤرخ مصعب الزبيري (المتوفى ٢٣٦هـ/٨٥١م)، صراحةً، أنه عندما يشر الرجل من قريش على قطعةٍ من الكتابة/الوثيقة (كتاب)؛ فإنهم يمشون بها إلى ابن

(١) أبو زهرة الرازي، السلاسل، ص ٣٠٢؛ وابن عدي، الكامل، ٦: ٢١١٨.

(٢) انظر: أنثوني وبرنسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن"، Anthony and Bronson, "Did", Hafsa bint 'Umar Edit the Qur'an?", 93-126; وراجع: الخطيب، الجامع لأخلاق الرازي، ٢:

١٥٧-١٥٨.

(٣) ابن خبان، الثقات، ٧: ٣٨٢. اقترح ليكر، مؤخرًا، أن ابن إسحاق اعتمد على كتب والده إسحاق بن يسار في المغازي للحصول على معلوماتٍ عن يهود الحجاز. انظر: "ابن إسحاق"، موسوعة الإسلام، E/I3, (M. Lecker) "Ibn Ishāq". s.v. في حين أن ابن إسحاق يستشهد، بالفعل، برواية والده للحصول على معلوماتٍ عن يهود الحجاز؛ إلا أن ليكر جانب الصواب، للأسف، في قراءة مقطعٍ من الشعر، الذي يعتبره ذكرًا لكتب والده ابن إسحاق. وتستشهد صيغة الشعر، للذهبي، بالعالم للمدني إبراهيم بن المنذر، الذي قال: "أخرج إليّ [إسماعيل بن أبي أويس] كتب ابن إسحاق عن أبيه في للمغازي [لنبي] وغوها؛ فانتخبت منها كثيرًا" (الذهبي، الشعر، ٧: ٣٩). ولا تشير عبارة ليكر "للقولة عن أبيه" إلى والده ابن إسحاق؛ بل تُشير إلى والده إسماعيل، أبو أويس للمدني (المتوفى ١٦٩هـ/٧٨٥-٧٨٦م)، الذي درس مغازي ابن إسحاق في المدينة للنزوة. راجع: الطرايشي، رواية محمد بن إسحاق، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٤) الخطيب، بغداد، ٢: ٢٨.

إسحاق حتى يتمكن من إدراجها في كتابه المغازي، وأنه ألزمهم بذلك^(١). يُشار إلى مثل هذه الوثائق، على نحو غير موصوف، على أنها "كتابات"، ويُشار إلى مثل الوثائق على أنها كتابات، ولكنها ربما تضمنت وثائق ذات قيمة تاريخية دائمة، مثل الوثيقة التي أطلق عليها العلماء المعاصرون، بشكل مختلف، "دستور المدينة" (بشكل أكثر دقة) "وثيقة الأمة"، التي تضمنت أولى المبادئ القانونية والإدارية التي تستند عليها الواجبات والحقوق، التي تحكم العلاقات بين جماعة مؤمني محمد وسكان يثرب^(٢).

وأخيراً، يظهر الشعر بكميات هائلة في جميع صفحات مغازي ابن إسحاق. ويبدو أن الكثير من الشعر قد أُضيف بعد وصوله إلى العراق، على الرغم من أن استخدام الشعر في روايات المغازي كان، بالفعل، ممارسة راسخة في المدينة المنورة^(٣). وكما يظهر الشعر في المقتطفات الباقية من مغازي معاصره، موسى بن عقيب^(٤)؛ ومع ذلك يبدو أن اهتمام ابن إسحاق بالشعر لا مثيل له. ويُزعم أنه أعطى شعراء أخبار المغازي (الأحاديث) كي يقولوا فيها الأشعار ليُثبِتَها بها^(٥). وعلى سبيل المثال، يدعي الأديب أبو حيان التوحيد (المتوفى ١٠٢٣هـ/١٠٢٣م)، أنه عندما سافر ابن إسحاق إلى البصرة؛ "فكان قاتلها يضعون له المراثي لبنات عبد المطلب؛ فيصلها هو بالسيرة والغزوات"^(٦). وانتقد الفقيه والناقد الأدبي البصري، ابن سلام الجمحي (المتوفى ٢٣٢هـ/٨٤٦-٨٤٧م) ابن إسحاق انتقاداً شديداً لاستخدامه المتحرر للشعر، الذي يُنسب بشكوك إلى شخصيات لم تنطق قط بكلمة من الشعر^(٧). وعلى الرغم من هذه الانتقادات؛ فقد حوّل ابن إسحاق للمغازي من مجرد مجموعة

(١) ابن أبي خيثمة، التاريخ، ٢: ٣٢٩.

(٢) وفيما يتعلق بما؛ انظر: ليكر، دستور المدينة للنورة؛ Lecker, *The Constitution of Medina*, و دورنر، محمد والمؤمنون، 72ff., 227ff.

(٣) انظر: جوزيف هوروفيتس، "الفواصل الشعرية للسيرة"، Horovitz, Josef, "Die poetische Einlagen der, 308-312; Sira.", ووليد عرفات، "النقاد الأوائل لأصالة شعر السيرة"، Arafat, Walid, "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sira.", 453-463.

(٤) انظر: البكري، علم المغازي، ٢: ٨٧٧.

(٥) الخطيب، الجامع لأخلاق الرازي، ٢: ٢٢٣.

(٦) التوحيد، البصائر، ٦: ٢٢٤.

(٧) الجمحي، الطبقات، ص ٧-٨؛ وراجع: عرفات، "النقاد الأوائل"، Arafat, "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sira, 458ff.

من الحكايات السردية إلى وسيط أدبي؛ يتم تصويره من خلال الجِعر - وهو نوعٌ "مبتكرٌ" حقيقي^(١). ولقد قدّر رودلف زهايم أن خمس سيرة ابن هشام هي شعر، وبالتالي، فمن المؤكد أن النسخة الكاملة وغير المنقحة من مغازي ابن إسحاق احتوت على المزيد^(٢). وربما لم يكن الجِعر هو النوع الوحيد من الإضافات التي أدخلها ابن إسحاق على مغازيه بعد وصوله إلى العراق. ووجه أحمد بن حنبل (المُتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م) انتقادات؛ مفادها أن "مُحمَّدًا بن إسحاق ذهب إلى بغداد، ولم يبال لمن روى عنه"، وهكذا بدأ يروي عن المؤرخين وعلماء الأنساب، أمثال مُحمَّد بن السائب الكلبي (المُتوفى ١٤٦هـ/٧٦٣م)، الذي طعن علماء الحديث في استقامته وموثوقيته^(٣).

إن كل هذه الشهادات تُشير إلى جوانب من مغازي ابن إسحاق، والتي، في رأيي، تُشكل الإرث الذي لا يُمحى الذي ورثه عن روايات السيرة والمغازي، وهو إرثٌ أتاحه رعاية العباسيين. فهو يُوسع نطاق "المغازي" إلى ما هو أبعد من مجموعات الأحاديث التي تتضمن، في المقام الأول، عناصر وتقارير سردية - سواء كانت ذات صلةً بالماضي الأسطوري أو النبوي أو الماضي القريب (القصص أو الحديث أو الخبر). ومع مغازي ابن إسحاق، تحولت المدونة إلى نوع يشمل مجموعةً من النثر والجِعر من أصولٍ مختلفة؛ بعضها كان أصيلاً، وبعضها تم اختراعه ليجرد أن يكون أداةً سرديةً. وقد اتخذت عناصر النثر أشكالاً عديدة، أيضاً - ليس على شكل الروايات التقليدية، فحسب، بل، أيضاً، الدوافع الكتابية اليهودية والمسيحية، وسلاسل الأنساب القبيلة والعرقية، وسجلات المشاركين في المعركة والقادة، فضلاً عن المعاهدات والمواثيق والرسائل والوصايا، وما إلى ذلك^(٤). ومن

(١) حول النثر "prosimetrum" في الأدب العربي؛ انظر: ولغارت هاينريش، "الأنواع البدائية في الأدب العربي

التقليدي"، Heinrichs, Wolfhart, "Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature".

(٢) انظر: زهايم، "النبي والخليفة والتاريخ"، 47. Sellheim, "Prophet, Chalif, und Geschichte".

(٣) للروزي، العلل، ص ٦٢. نُقِش في ليكر، "متى ألف ابن إسحاق مغازيه؟"، Lecker, "When Did Ibn

"Isḥāq Compose His maghāzī?". راجع: الخطيب، الجامع لأخلاق الروي، ٢: ٢٢١-٢٢٢ لشجب

ابن حنبل القاسي لتفسير الكلبي.

(٤) راجع: الشدادي، العرب والاستيلاء على التاريخ، Cheddadi, Les Arabes et l'appropriation de

l'histoire, 232-244. وأ. كولدن، "الأدب العربي: الجِعر والأسلوب التاسع: في تفسير عناصر الإعجاز

في حياة مُحمَّد لابن إسحاق بن هشام"، Kudelin, A., "Arabic Literature: Poetics and Stylistics",

المؤكد أن هذه الجمالية الجديدة لمؤنة المغازي كانت مهية من قبل المؤرخين، الذي كان يعلم توقعات محيط البلاط، فضلاً عن ابن إسحاق. ومع ذلك، يبدو أنه لم يُدرك أو يُؤسس جماليات هذا النوع، تماماً، كما فعل تلميذه في عهد العباسيين. وبقدر ما كان هؤلاء العلماء، في كثير من الأحيان، جامعين ومحررين ومنظمين للمواد؛ فينبغي على المرء أن يكون حذراً، إلى حد ما، عند الاعتماد على الطعون الموجهة إلى هيئة الكتابة عند شرح ميزات مدونات هؤلاء العلماء. إن فكرة السند هي أن المؤلف يعمل كمجرد ناقل للمادة، وليس كمنشي لها. وكما لاحظ تيس روينسون: "يمكن القول إن حياة النبي تحببت قبل وجود الكتاب"^(١). ومع ذلك، يمكن، وربما ينبغي، أن تكون هناك ثمة سطوئية واضحة في مشروع الرواية نفسها.

ومن ثم، فبالنسبة لعالم الحديث ابن عدي الجرجاني (المتوفى ٣٦٥هـ/٩٧٥-٩٦٦م)، فإن إنجازات ابن إسحاق يمكن إدراكها بسهولة من خلال رفعه لهذا النوع إلى شكل يمكن أن ينافس الأعمال الأدبية الأخرى التي تفضلها النخب الملكية. ويكتب:

ولو لم يكن لابن إسحاق من الفضل إلا أنه صرف الملوك عن كتب، لا يحصل منها شيء، إلى إشغالهم بمغازي رسول الله، ومبتداً الخلق، ومبعث النبي، فهذه فضيلة لابن إسحاق سبق بها، ثم بعده صف قوم آخرون، ولم يبلغوا مبلغ ابن إسحاق منه^(٢).

وبالنسبة لابن عدي، كان ابن إسحاق رائداً لم تتفوق إنجازاته حتى من قبل من خلفه، والذين وضعوا روايات المغازي على قدم المساواة مع أدبيات البلاط الأخرى. ويُزعم أن "علم للمغازي"، كما يُزعم، "منح معرفة الدنيا والآخرة"^(٣)، أي أنه يقدم اندماجاً نموذجياً للاستنارة الدنيوية المحاذقة والدينية. ومع ذلك، فإن تقدير ابن عدي يتناقض، بشكل صارخ، مع

IX: On Interpreting the Elements of 'Miraculous' in Life of Muhammad by Ibn Ishāq—*Ibn Hishām*, 39; كولدن، *التسوية النبوية لابن إسحاق—ابن هشام: تاريخ النصوص وإشكالية*

التأليف، "Al-Sira al-Nabawiyya by Ibn Ishāq—Ibn Hishām: the History of the Texts and the Problem of Authorship.", 6-7.

Robinson, "History and Heilsgeschichte" (التاريخ والحلاص في الإسلام المبكر)، 133. in *Early Islam*, 133.

(٢) ابن عدي، *الكامل*، ٦: ٢١٢٥.

(٣) الخطيب، *الجامع لأخلاق الراوي*، ٢: ٢٨٧، في *المغازي* *وعلم الآخرة والدنيا*.

التقديم الأحداث لنبيه عبود، التي أعربت عن شكوكها العميقة حول أصالة مغازي ابن إسحاق. وتعتقد أن المبتكر الحقيقي هو أستاذه ابن شهاب الزُّهري: "لم تكن مغازي ابن إسحاق أفضل من زملائه التلاميذ والمعاصرين في المضمون أو الأسلوب... عبقرية التوجيه... لم يكن سوى أستاذهم المشترك مُحَمَّد بن مسلم الزُّهري"^(١).

لا أتفق مع رأي عبود، ولكن رؤيتها الثابتة بأن الزُّهري وابن إسحاق ينبغي أن يُنظر إليهما في الاستمرارية كشئ واحد، في نظري، خارج الشبهات. فلقد أشاد عالم الحديث، في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ابن حبان البستي بابن إسحاق بأنه: "ومن أحسن الناس سياقا للأخبار"^(٢). والعالم الآخر الوحيد الذي وصفه بهذه الأسماء هو ابن شهاب الزُّهري^(٣). وبدون الزُّهري لا يمكن تصور ابن إسحاق. وقد عمل هذان العالمان، معا، على تراث السير والمغازي، وشحذا مجموعة السرد الفريدة، التي ضمنت إرثا راسخا لهذا النوع. ومع ذلك، فإن ابن إسحاق، وحده، هو الذي ينبغي اعتباره العالم الأول الذي ارتقى بتراث السير والمغازي من مدونات إلى نوع أدبي من الكتابة التاريخية التي تجاوزت تصوير قصة حياة مُحَمَّد من خلال سلسلة من الروايات القصصية المنسوبة إلى سلطات الماضي. وقد ذهب ابن إسحاق إلى أبعد من ذلك بعدة خطوات؛ فلقد رسم نبوءة مُحَمَّد ومجتمعه في وصفٍ كثيفٍ للماضي العربي؛ أشركهم في نسج تاريخي من التفاعلات المصيرية مع مجموعة من اللاعبين الإمبراطوريين، ومجموعة من الباحثين الروحانيين - سواء كانوا من العرب أو الرومان أو المصريين أو الأحباش أو السوريين أو الفرس أو الوثنيين أو اليهود أو المسيحيين. وهكذا كان الطموح الموحد للعمل هو وضع مُحَمَّد وأمه في طليعة خطة الله للشؤون الإنسانية، وفي ذروة الحضارة الإنسانية. وللقيام بذلك؛ ابتكر ابن إسحاق رؤية بعيدة المدى لماضي الإنسان، والتي شهدت مسار التاريخ البشري، ليس بأمر من العناية الإلهية، فحسب، ولكن، أيضا، مضيفةً بانقطاع النبوة للمواحة، والذي تُوِّج برسالة الله الخاتمة التي نزلت بلسان مُحَمَّد آخر الأنبياء وأفضلهم.

(١) عبود، دراسات في الروايات الأدبية العربية ١، 79، Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I.
(٢) ابن حبان، الفتا، ٧: ٣٨٣، من أحسن الناس سياقا للأخبار. مقتبس في شولر، سيرة مُحَمَّد، Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 27.
(٣) المصدر السابق، ٥: ٣٤٩، كان من أحفظ أهل زمانه وأحسنهم سياقا لتون الأخبار.

تَحْدِيدُ مَوْقِعِ ثُرَاثِ السَّيْرِ وَالْمَغَازِي
فِي أَوَاخِرِ الْعَصُورِ الْقَدِيمَةِ

النُبُوَّةُ وَامْبِرَاطُورِيَّاتِ الْإِيمَانِ

تمثل إحدى الفرضيات الرئيسة، لهذا العمل، في أن دافع البلاط الحاكم يظهر وراء الجهود المبكرة لتدوين تراث السير والمغازي والإلزام بالكتابة كمدونة منفصلة - وهي العملية التي بلغت ذروتها في منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، مع تجميع كتاب المغازي لمُحَمَّد بن إِسْحَاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م) تحت رعاية الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (حكم في الفترة ١٣٦-١٥٩هـ/٧٥٤-٧٧٥م). وقد فُقدت جميع المواد، من الفترة التكوينية، لتراث السير والمغازي، تقريباً، باستثناء التنقيحات التي أجرتها الأجيال اللاحقة، غير أن هذه الفترة التكوينية أنتجت، مع ذلك، مدونة مكتوبة؛ أصبحت، فعلياً، عبارة عن ترجمة تاريخية لاتينية للكتاب المقدس، لتوظيف مصطلح أنطوان بوروت للمفيد^(١). لقد شكلت الأعمال المنتجة، في هذه الفترة، جميع المعارف التاريخية اللاحقة، ووفرت الأساس التاريخي للمناقشات اللاحقة حول الفترة المبكرة. وبالتالي، فإن الفترة التكوينية لتراث السير والمغازي حددت شكل كل التاريخ العربي الإسلامي اللاحق بعد ذلك على مستوى بنيوي عميق. ولذلك، فإن فهم هذه النزعة التاريخية ودراسة كيفية نشوء إطاره؛ يظل، إلى حد كبير مهمة وهدف البحث التاريخي النقدي المعاصر حول هذه المدونة التاريخية. وبعبارة أخرى، لا يمثل هدفنا في الوصول إلى تاريخ أكثر صحة (وبالتالي، أكثر أصالة) لهذه المدونة؛ بل تقييم احتمالية المعرفة التاريخية التي تقدمها، وكذلك القوى الأيديولوجية التي صاغتها.

وكما ورد في الفصول السابقة، بدأ اندفاع البلاط، ليس مع الخلفاء العباسيين، بل مع الخلفاء الأمويين من قبلهم. وتشير الأدلة الباقية، بقوة، إلى أن هذه العملية، ربما، تكون قد بدأت حتى في وقت مبكر من خلافة عبد الملك بن مروان (حكم في الفترة ٦٥-٦٨٦هـ/٧٠٥-٧١٧م)، وعمر بن عبد العزيز (حكم في الفترة ٩٩-١٠١هـ/٧١٧-٧٢٠م).

(١) انظر: بوروت، بين الناكزة والقوة، Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 79 et passim.

ومع ذلك، حتى لو كان الدليل على مثل هذا الدافع للبلاط أقل تأكيداً لهذه الأمثلة المبكرة وذلك بواسطة خلافة هشام بن عبد الملك (حكم في الفترة ١٠٥-١٢٥هـ/٧٢٤-٧٧٣م)؛ فإن الدليل على دافع البلاط وراء تدوين تراث السير والمغازي التي نقلها ابن شهاب الزهري (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م)، هي، في رأيي، حاسمة.

لم يخلق بلاط الخلافة مدونات الأحاديث، التي كانت بمثابة اللواد الخام لظهور هذه الكتابات، وكان دافع البلاط متاخماً للروايات، ولكنه لم يشمل مجملها. ولم يُساهم سوى بجزء من مدونات المعارف الدينية للنقولة شفهيًا (العلم) في إنتاج اللواد الخام لتراث السير والمغازي. إن الدافع التابع من بلاط الخلافة لكتابة العلم، بشكل عام، وتراث السير والمغازي قد استفاد من روايات مفعمة بالحياة، ولكنه لا يزال غير متبلور، نسبيًا، وازدهر دون تدخل مباشر من النخبة الحاكمة. ومع ذلك، حتى لو لم يُشسّ البلاط للمدونات؛ فإن إرث تدخل البلاط أثبت أنه حاسم في تشكيل تراث السير والمغازي وظهوره كنوع أدبي من الرسائل العربية. ومن ثم، فعلى الرغم من تدلول الروايات المتعلقة بحياة محمد من تلقاء نفسها دون الحاجة إلى تدخل مباشر وألّو تحريض من الطبقة الحاكمة للنخبة الفاتحة؛ إلا أنها حشدت اللواد الكبيرة للبلاط ومكائنها ورعايتها لبقاء هذا النوع في شكل أعماله الأكثر أهمية، مثل مغازي محمد بن إسحاق.

النبوة وخطاب الإمبراطورية،

وإذا ما تقبل المرء أن البلاط هو الذي شكّل تراث السير والمغازي؛ فمن الضروري أن نسال: كيف أثر دافع البلاط، أيضًا، على محتوى روايات المغازي. وبعبارة أخرى، كيف شكلت الأيديولوجيات التي كانت وراء فتوحات النظام الإسلامي المبكر وتوسع هيمنة نخبها تراث السير والمغازي؟ وأزعم أن خطاب الإمبراطورية في أواخر العصور القديمة شكّل، بشكل عميق، هذه المدونات بطرق لم يتم تقديرها حتى الآن. وقد تبني المروجون الأوائل لتراث السير والمغازي لغةً موجودة مسبقًا للشرعية السياسية؛ متجذرة في روايات الإمبراطوريتين البيزنطية أو الساسانية من ناحية، بينما سعا، من ناحية أخرى، إلى صياغة خطاب إمبراطوري جديد، وإن كان في حوار مع الأيديولوجيات الإمبراطورية التي تبناها أسلاف النظام الإسلامي، وحشدوا المصطلح الديني المميز للقرآن والتدين الذي أوحى به^(١).

(١) كما لوحظت هذه الظاهرة، أيضًا، وتم تحليلها في المقاربات الأموية لعبادة المسلمين وطقوسهم، وفي مجموعة الرسائل المهمة التي كتبها عبد الحميد الكاتب، الكاتب الإمبراطوري للأمويين. راجع: دونر، "الجهود الأموية

ويمكن رؤية هذه الظاهرة، بسهولة، في الهوية بين الطريقة التي تتحدث بها المصادر العربية وغير العربية عن الثروات السياسية لمُحَمَّدٍ وخلفائه. وعلى الرغم من أن الروايات المُبكرة غير الإسلامية كثيراً ما تُشير إلى مُحَمَّدٍ على أنه "ملك" (بالسريانية: *malik*)، ووصفت حكم أتباعه على أنه مملكة (ملكوت)^(١)؛ إلا أن هناك ثلاث روايات عن السيرة الذاتية الإسلامية لحياة مُحَمَّدٍ ترفض الصور الملكية عند تصوير مُحَمَّدٍ ونبوته. ويتجنب تراث السيرة والمغازي المُبكر أي تصوير لمُحَمَّدٍ "وهو يمسك بالبلاط" على طريقة الملك أو للملكية^(٢). وقد أدركت مثل هذه الروايات الإسلامية المُبكرة أن مُحَمَّدًا كان، مع ذلك، حاكمًا؛ ورثت مجتمعه سلطةً إقليميةً مزدهرة. ولكن مُحَمَّدًا كان فريدًا - فلا يمكن لأي حاكم للمجتمع يأتي لاحقًا أن يشغل منصبه النبويّ أو أن يكشف عن القوانين التي وضعها الله، ولا يمكن لخلفائه إلا أن يأملوا في حكم مجتمعه "وفقًا لنموذج نبوته [على منهاج نبوته]"، وأن يكونوا بمثابة وكيلٍ وقُدوة^(٣). وبالتالي، لا ينبغي للمرء أن يُفاجأ عندما يجد ذلك، رغم أن مُحَمَّدًا نادرًا ما يُطلق عليه "ملك"، أن تراث الحديث والسيرة والمغازي يتحدث كثيرًا وبحرّة عن سيادة (ملك) النبيّ وجماعته (الأمة)، ويفعلون ذلك بعبارةٍ إيجابيةٍ للغاية. وفي الواقع، إن هذه الكتابات التي جاءت لترسيخ وجهة نظر انتصاريةٍ مُتميزة لظهور المجتمع الإسلاميّ من المؤمنين الأوائل؛ لا ينبغي أن تكون مفاجئة؛ لأنها كانت متجذرةً في نبوءةٍ قويّة؛ عملت على إدامة واضفاء الشرعية على هيمنة هذا المجتمع، واضفاء الشرعية عليه، وتفوقه نخبة الجديدة الفاتحة، والسياسة التوسعية للنظام السياسيّ المزدهر.

في الشرعية، Donner, "Umayyad Efforts at Legitimation", 193ff.; "أثر القرآن على الإبتولوجيا عند عبد الحميد"، Qāḍī, Wadād al-, "The Impact of the Qur'an on the Epistolography of 'Abd al-Hamīd". "عدد لا يحصى من مصادر مفردات عبد الحميد الكاتب (ت ١٣٢هـ/٧٥٠م)", Qāḍī, Wadād al-, "The Myriad of Sources of the Vocabulary of 'Abd al-Hamīd al-Kātib (d. 132/750)", 207-302.

(١) انظر: مايكل بن، تصور الإسلام: للمسيحيين السريان والعالم الإسلاميّ المُبكر، Penn, Michael, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, 105-107.

(٢) انظر: ميخائيل كوك، "هل كان النبيّ مُحَمَّدٌ بحكم؟"، Cook, Michael. 2011. "Did the Prophet Muḥammad Keep Court?" In *Court Cultures in the Muslim World*, ed. Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung, 23-29. London: Routledge.

(٣) هكذا جاء في كتاب الخليفة الأمويّ الوليد بن يزيد. انظر: باتريشيا كرون ومارتن هابنذر، خليفة الله: السلطة

الدينيّة في العصور الإسلاميّة الأولى، Crone, Patricia, and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, 120; Rubin, "Prophets and Caliphs", 90.

ومن هنا، فإن الأيديولوجية السياسية التي تتغلغل في تراث السمر والمغازي تكون أكثر وضوحاً حين تقدم إجابات على السؤال الآتي: كيف تدعم نبوءة مُحَمَّد مزاعم النظام الإسلامي المُبكر بالحكم للمهيمن؟ إن الإجابة على هذا السؤال لا تتم، عادةً، من خلال مناشدة مُلك مُحَمَّد وخلفائه، بل من ناحية النبوة التي يُوَرِّثها لمجتمعه (أمته). وفي تراث السمر والمغازي، يتشابك المُلك النبوي في الإطار الشامل لتأريخ الخلاص الإسلامي، الذي لا تتوقع رواياتهم المُبكرة عن حياة مُحَمَّد انتصاره السياسي، فحسب، بل، أيضاً، انتصار قومه. وهكذا تُشَدُّ ولادة مُحَمَّد بالمجد والانتصار المستقبلي لقومه ومجتمعه منذ اللحظة الأولى التي وُلِدَ فيها. وحتى قبل الحمل، فإن والد الرسول يحمل نوراً مقدساً بين عينيه؛ ينتقل إلى والده الرسول أمانة عندما تحمله في بطنها. وفي ساعة ولادته، تشهد أمانة قصور سُورِيَّة مُلأً بهذا النور بشيراً بفتوحاتٍ مستقبلية^(١). وبالمثل، عندما يُسافر النبي صبيّاً، فإنه مُعترفٌ به كملكٍ مستقبلي، أو يحمل السيادة (المُلك)، من قِبل الرهبان المسيحيين والحاخامات اليهود والعرفانين الوثنيين، على حدٍ سواء^(٢). وهذه الروايات تُؤطر المُلك، ليس من منظور منصبٍ سياسي، بل في إطار رؤية بانوراميةٍ للتأريخ البشري كما حددها العناية الإلهية. فالله يُعطِي مُلكه لمن يشاء، والآن، إرادة الله أن يُورَث مُحَمَّدًا وقومه المُلك. ومن خلال هذه العدسة، يُظهر المُلك وتقلباته كمصيرٍ مقدّرٍ أتى به مُحَمَّد إلى قومه، وهو المصير المتوقع والمتنبأ به في الروايات التي تروي التحضير القرآني الإسلامي، الذي يكشف عن المعالم للمعارضة للعناية الإلهية على أوسع نطاقٍ.

ويزودنا ابن إسحاق بواحدةٍ من أوضح رؤى المُلك النبوي، باعتباره مؤشراً على المصير الواضح الممنوح للمجتمع النبوي، في قصة مُلك اليمعن اللخمي، ما قبل الإسلام، ربيعة بن نصر. وتدور حكاية ابن إسحاق حول كيفية تحلي ربيعة بن نصر عن مملكته في اليمعن، وإبرام اتفاقٍ مع الشاه الساساني في بلاد فارس من أجل إقامة حكم سلالته بنو نصر

(١) ثُمَر، للمغازي، ص ٦-٧ (١.١.٤). راجع: يونس بن بكير، السمر، ص ٤٤-٤٥، ٥٠-٥١.

(٢) ثُمَر، للمغازي، ص ٨-٩ (١.١.٥)؛ واليهقي، دلائل النبوة، ١: ٨٨؛ وأبو نعيم، دلائل النبوة، ١: ١٣١. راجع: روبين، عين الناظر، 64-65؛ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 64-65؛ وأوري روبين، "مزيدٌ من الضوء على ما قبل وجود مُحَمَّد: وجهات نظر قرآنية وما بعد قرآنية"، Rubin, Uri, "More Light on Muhammad's Pre-existence: Qur'anic and post-Qur'anic Perspectives.", 305-306.

في الحيرة جنوب العراق^(١). ومع ذلك، فإن ابن إسحاق ينسج هذه القصة، أيضاً، بيوادر حَيَّةٍ لمصر تحمَّد النبوي ومجد قومه في المستقبل. وتبدأ القصة باستيقاظ الملك اليماني ربيعة من حلم يُراوغه معناه ويُخيفه. فيستدعي كبار العرافين والسحرة والمنجمين والكهنة إلى بلاطه، ولكن وقع هؤلاء الحكماء في حيرة من أمرهم في تمييز المعنى الخفي للحلم. فدخل العرافان الوثنيان المشهوران: شَيْقَ وَسَطِيح، وهما من أكثر العرافين شهرةً في تفسير الأحلام من حاشية الملك. وفي نهاية رواية ابن إسحاق، نجح العرافان في تفسير حلم ربيعة بن نصر وتقديم نبوءة رهيبة عن مصر سلالته في اليمن. حتى أنهما تنبأ بأحداث مستقبلية بعد نهاية حكم الملك في اليمن، وتنبأ بقدوم حكم أكسوم عبر البحر الأحمر، ثم طرد الحميريين لحكم أكسوم تحت قيادة ذي يزن، و (أخيراً) مجيء النبي تحمَّد.

وكان كل عراف يُسلم رسالته إلى ربيعة بن نصر بمفرده، دون مساعدة الآخر، من أجل منع التواطؤ بينهما. إن صياغة نبوءة كل عارف، كما تظهر في رواية ابن إسحاق، مهمةٌ من حيث الشكلي والمضمون. وقد صيغت أقوالهما في النثر المقفي والمكثوب للعرافين العرب^(٢)، ولكن من الواضح، أيضاً، أنها مُشبعةٌ بالتوقعات الكيرغمانية^(٣) لمجيء الإسلام. وعندما سُئل من سيُهيي هيمنة (مُلْك) ذي يزن في اليمن؛ قال سَطِيح: سيظهر نبي زَكِيٌّ | يأتيه الوحي | من العلي^(٤).

فيسأل ربيعة عن هذا الرجل؛ فيُجيبه العراف: "رجلٌ من ولد غالب بن فهر... يكون المُلْك في قومه إلى آخر الدهر". ويظهر موضوع سيادة (مُلْك) قبيلة النبي (قومه) مجدداً في أقوال العراف الآخر. فبعد انصراف سَطِيح؛ استدعى ربيعة بن نصر العراف الآخر. وتؤكد نبوءة شَيْقَ نبوءة سَطِيح، وعندما سُئل متى ستنتهي مملكة ذي يزن؛ أعلن:

(١) انظر: إيزابيل تورال نيهوف، *الحيرة: حاضرة ثقافية عربية في سياق العصور القديمة المتأخرة*، Toral-Niehoff, Isabel, *Al-Hira: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*.

(٢) انظر: ديفين ج. سنيوارت، "الحروف الغامضة والملاحم الشكلية الأخرى للقرآن في ضوء النصوص اليونانية والبابلية"، Stewart, Devin, "The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts.", 337-338.

(٣) الكيرغمانية أو كرازة أو البشارة؛ أي إعلان البشارة أو الدعوة.

(٤) ابن هشام، *السيرة*، ١٧: ١١؛ والطبري، *التاريخ*، بناية: دي خويه، ١: ٩١٢.

ينقطع برسول مرسل | يأتي بالحق والعدل | بين أهل الدين والفضل | يكون
المُلك في قومه إلى يوم الفصل.

وكلنا النبوءتين، التي نطق بهما العرافان بنقل السيادة أو المُلك من قوم إلى آخر، مع تحوّل عجلة القدر، يتنبأ بأن مُلك النبي القادم سيكون من نوع مختلف، تمامًا، وسوف يظل مُلكه مع قبيلته (قومه) إلى يوم القيامة.

وقد سقطت هذه السيادة في يد قبيلة النبي، قريش مكة، في هذه الروايات، وأن مُلكهم سيكون آخر مُلكٍ يمنحه الله لأي شعب، وهذا لم يكن مصادفةً. وتضع قصة قبيلة مُحَمَّد، قريش مكة، في دراما أخروية، والتي في أواخر العصر القديم كان يُنظر إليها على أنها صراعٌ على إمبراطوريات الإيمان^(١).

وعلاوةً على ذلك، كانت الأيديولوجية، وراء القصة، عبارةً عن استقراء للموضوعات القرآنية، التي، غالبًا، ما تم حشدُها في هذه الفترة للتعبير عن خطابٍ لدعم شرعية حكم الخلافة من قبل قريش، الذين وضعوا أنفسهم في طليعة ومنبع أمة مُحَمَّد بعد وفاته. وفي الخطاب القرآني الاستشهادي، أعطى الله "مُلكًا عظيمًا" لأحفاد إبراهيم (الآية ٥٤ من سورة النساء)، ولقد اختار الله مجتمع النبي، من المؤمنين، ليتبعوا ديانة أبهم إبراهيم (الآية ٢٢ من سورة الحج ٧٨). فقد كانوا أمة نشأت من ذرية إبراهيم الحقيقية، ومكلفين بالوصاية على مكة كمكانٍ للصلاة وعلامةٍ على عهد الله. واختار الله الرسول من وسطهم؛ استجابةً لدعوة إبراهيم وإسماعيل (الآيات ١٢٥-١٣٠ من سورة البقرة ٢). إن المُلك الإبراهيمي، الذي وعدهم به، هو في جزئه منه أخرويٌّ ودنيويٌّ (الآية ٢٠ من سورة الإنسان ٢٠)، ولكنه يتجلى، أيضًا، في الحقائق الوشيكة الدنيوية. وفي الماضي، احتل الإسرائيليون وورثوا أراضي أعدائهم، الذين أذلهم الله، مثل فرعون مصر المستبد (الآيات: ٥٧-٥٩ من سورة الشعراء ٢٦، وراجع: الآيات ١٠١-١٠٤ من سورة الإسراء ١٧، والآيات ٤-٦ من سورة القصص ٢٨)، وقد وعد موسى القرآني قومه: (عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُؤْثِرَ لَكُمْ عَذَابَكُمْ وَيُخْلِفَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَقْعَلُونَ) (الآيتان: ١٢٨-١٢٩ من سورة الأعراف ٧)^(٢). ولكن الله

(١) انظر: شومبكر، "لقد حان عهد الله"، 539-541. Shoemaker, "The Reign of God Has Come",

(٢) انظر: نيكول سيناي، 2017. Sinai.

لعنهم بسبب عصيانهم، ولم يعد للإسرائيليين واليهود نصيبٌ في السيادة التي أعطاهم الله إياها (الآيات ٥٢-٥٣ من سورة النساء ٤). ولقد حذرهم الله من هذا للصر، مِن قَبْلِ، في مزامير داود: «لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الآية: ١٠٥ من سورة الأنبياء ٢١، مقتبساً من سفر المزامير: الآية ٢٩ من الأصحاح ٣٧)^(١)، أي أن وعد الله لقوم إسرائيل كان مشروطاً باستقامتهم، وبدون الاستقامة؛ كان الوعد باطلاً؛ لأن عهد الله استثنى الظالمين (الآية ١٢٤ من سورة البقرة ٢). ومع ذلك، فإن هذا الوعد لا يزال ينتظر للمؤمنين الصالحين، الذين اتبعوا الرسول، ذرية إبراهيم الأكثر استحقاقاً للمطالبة بإرث البطريك التوراتي (الآية ٦٨ من سورة آل عمران ٣). وبالنسبة إلى مجتمع النبي من المؤمنين الصالحين، فقد كان ملك إبراهيم هو ميراثهم الذي يُطالبون به (الآية ٥٥ من سورة النور ٢٤):

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ».

وكانت الانتصارات على الخصوم اليهود، المذكورة في القرآن، بمثابة إشارة مُسبقة لهذا الوعد: «وَأَوْزَعْنَاهُمْ أَزْوَاجَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّهُمْ تَطْوُونََهَا» (الآية ٢٧ من سورة الأحزاب ٢٣). ومع ذلك، فإن وعد الآية ٥٥ من سورة النور كان أعظم بكثير من هذه المكاسب الأولى. ويُفسر أبو جعفر الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٣م) نتائج الآية ٥٥ من سورة النور في سياق انتصارٍ لا لبس فيه، على أنه وعد بأن:

ليورثهم الله [المؤمنين] أرض المشركين، من العرب والعجم، فيجعلهم [المؤمنين] ملوكها وساستها... كما فعل من قبلهم ذلك بني إسرائيل؛ إذ أهلك الجبابرة بالشام، وجعلهم ملوكها وسكانها^(٢).

ويؤرخ هذا التفسير، للآية أعلاه، على الأقل، في وقتٍ مُبكر من أواخر العصر الأموي؛ يظهر، أيضاً، في رسالة منسوبة إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (حكم في الفترة ٩٩-١٠١هـ/٧١٧-٧٢٠م)^(٣).

(١) انظر: وليد أحمد صالح، «المزامير في القرآن والخيال الديني الإسلامي»، Saleh, Walid A., "The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination.", 282.

(٢) الطبري: الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: التركي، ١٧: ٣٤٦.

(٣) ابن عبد الحكم، سيرة عمر، ص ٦٩.

إن الإشارات لهذا الموضوع القرآني، المتمثل في أتباع مُحَمَّدٍ الصالحين، الذين ورثوا مُلْك إبراهيم، وبالتالي، فإن أراضي وشروات الأمم الخاطفة لا تظهر في تراث السِّير والمغازي، فحسب، بل إنما موجودة في كل مكان، تقريباً، في روايات الفتوحات المُبكرة^(١). وفي الواقع، فإن أحد الموضوعات الرئيسة لتراث السِّير والمغازي هو توضيح مزاعم قريش الانتصارية للهيمنة السياسيّة المتجذرة في الخطاب القرآني وروايات الماضي القريب النبوي المقدس^(٢). حتى أن التكيف الانتصاري لهذا الموضوع القرآني كان له تأثيره على الروايات السريائيّة المُبكرة في القرن الثامن الميلادي^(٣). يقول أميرُ مسلم، في نص سرياني من القرن الثامن: "إنه أعطانا سلطة على جميع الأديان والشعوب. وها هم عبيدنا ورعايانا"^(٤). وبعبارة أخرى، كانت هيمنة مجتمع النبي علامة على فضلهم في نظر الله وشرح سبب عدم توقف انتشار سلطتهم. ومن هنا، كانت النخبة الأولى، التي غزت النظام السياسي الإسلامي، هي طائفة من ذُرِّيَّة إبراهيم؛ صلحت باتباع نبي الله المختار من وسطهم، وهو نبي جلب معه التفويض لنشر دين الله وسلطته. ويستند شاعر العصر الأموي، جرير بن عطية، إلى المصطلح القرآني لهذا الادعاء، صراحةً، في الآيات الآتية:

أَبُونَا خَلِيلُ اللَّهِ^(٥) وَاللَّهُ رُبُّنَا رَضِينَا بِمَا أَعْطَى الْإِلَاهُ^(٦) وَقَدَّرَا
بَنَى قِبْلَةَ اللَّهِ الَّتِي يُهْتَدَى بِهَا فَأَوْرَثَنَا عِزًّا وَمُلْكًا مُعْتَمَرًا^(٧)

(١) انظر: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، ص ٨٢-٨٣.

(٢) انظر: إيليا لاندائو تاسيرون، "من المجتمع القبلي إلى النظام السياسي المركزي: تفسير للأحداث وحكايات الفترة التكوينية للإسلام"، Landau-Tasserion, Ella, "From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam.", 204ff

(٣) انظر: وليد صالح، "الزعام في القرآن"، Religious Imagination", 281-285.

(٤) انظر: تايلور، "الخلاف بين مسلم وراهب بيت حالي"، Taylor, "The Disputation between a Muslim and a Monk of Bêt Hälé".

(٥) دُعي إبراهيم "خليل الله" في الآية ١٢٥ من سورة النساء ٤.

(٦) راجع: الآية ٥٥ من سورة القمر ٥٤.

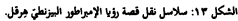
(٧) أبو عبيدة، النقائض، باعتناء: ييفان، ٩٩٤: ٢.

والواقع أن تفاخر جرير بوعد الله بسيادة خالدة كان ردًا مذهلاً من الإبراهيمية - سواء كانت مقصودة أم لا - لوعد كوكب المشتري للرومان، الذين خلده فيرجيل Virgil، بإمبراطورية بلا نهاية (الزيادة، ١: ٢٧٨-٢٧٩).

رؤيا هيرقل

ربما لا توجد رواية لترات السير والمغازي تُجسد روح الكيفية التي أطر بها الإسلام المبكر وعظ التحولات السياسية الضخمة، التي اجتاحت الشرق الأدنى، في القرن السابع الميلادي، بشكل أكثر وضوحًا، من أسطورة رائعة عن الإمبراطور البيزنطي هيرقل (حكم في الفترة ٦١٠-٦٤١ م). وتُعد القصة، أساسًا، الطريق لتسليم رسالة من النبي محمد إلى الإمبراطور، ولكن موضوع الصعود، المتوقع لسيادة جديدة للعرب، يلعب دورًا بارزًا، أيضًا. وهناك العديد من الروايات للقصة في التراث الإسلامي^(١)، ولكن يمكن إرجاع أقدم نسخة منها إلى ابن شهاب الزهري (المتوفى ١٢٤/٧٤٢). وفي المناقشة الأولية الآتية، سأعتمد على النسخة المحفوظة في كتاب المغازي، لتلميذه مُعمر بن راشد (المتوفى ١٥٣ هـ/٧٧٠ م)^(٢)؛ على الرغم من أن الروايات المهمة الأخرى، لسرد الزهري، سيكون لها دور بارز تلعبه في التحليل أدناه (انظر: الشكل ١٣).

(١) انظر: ستيفن ليدر، "اعتراف هيرقل بالنبي: مثالاً على شكل وطريقة نشأة الإنشاءات التاريخية السردية"، Leder, Stefan, "Heraklios erkennt den Propheten: Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen.", 1-42; الركب في صنع التقاليد التاريخية الإسلامية، "Leder, Stefanm "The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition." (٢) مُعمر، المغازي، ص ٤٢-٤٩.



وتبدأ القصة مع انتهاء الحرب البيزنطية-الساسانية، التي وقعت في الفترة ٦٠٢-٦٢٨م، وبعد أن تم هزيمة وطرد جيوش الشاه الفارسي كسرى الثاني من بلاد الشام البيزنطية واستعادة بقايا الصليب الحقيقي^(١)؛ وصل هرقل بجيشه إلى سورية، ومن هنا بدأ يفكر في المصير الذي ينتظره بعد النصر، وقام بالتحديق في النجوم للعثور على ما قد بُئى به. فيرى إشارة مثيرة للقلق، فالسما تذر بظهور "ملك/ملك الختان"^(٢). فيستشير الإمبراطور مستشاريه، الذين يعلنون أن اليهود، بالتأكيد، هم الأشخاص المختونون الذين تنبأت النجوم بسلطتهم، ونصحوه بقتل اليهود حتى يؤمن الإمبراطور سيطرته. ومع ذلك، فسرعان ما ثبت أن نصيحتهم مضللة، فيكتب هرقل إلى زميل له ماهر في علم التنجيم، والذي يؤكد أن الإمبراطور قد لاحظ، بالفعل، النذير النجمي بشكل صحيح، وسرعان ما أرسل له حاكم مصري رجلاً من العرب لإبلاغه بنبي ظهر في وسطهم. وعندما يفحص الرومان الرجل العربي؛ يكتشفون أنه هو، أيضاً، مختون، لأن العرب، أيضاً، يختنون ذريتهم، تماماً مثل إخوتهم الإبراهيميين اليهود^(٣). فيكون هذا النبي من العرب، كما ظن الإمبراطور، هو المقدر له أن يُدشن هيمنة المختونين الذين بشرت بهم النجوم.

وعند هذه النقطة، مستشهداً بسلطة ابن عم النبي محمد، ابن عباس، يروي الثوري كيف لم يُقابل هرقل أحدًا بنفسه، في هذه المناسبة، غير العدو اللدود لمُختنٍ من بين الملكيين الوثنيين في قريش، أبا سُفيان بن حرب، من القبيلة الأموية. والمغزى الضمني هو أن

(١) هذا السياق التاريخي غائب في رواية مُعمر عن الثوري، لكنه واضح في رواية ابن إسحاق، الذي يضع الأحداث متزامنة مع رحلة هرقل إلى القدس؛ مما يدل على أن علماء المسلمين الأوائل، أمثال، الثوري كانوا على دراية بهذه الأحداث. انظر: الطبري، التاريخ، بناية: دي خويه، ١: ١٥٦٢-١٥٦١، والمناقشة

الأخوة لتاريخ هذه الأحداث في كونستانتين زوكرمان، "هرقل وعودة الصليب المقدس"، Zuckerman, Constanstine, "Heracilus and the Return of the Holy Cross.", 197-218

(٢) القلم العربي في ملك الختان غامض، ويتسع للقراءة؛ إما "ملك" (مالك) أو "سيادة" (ملك).

(٣) إن الفكرة القائلة بأن سكان الجزيرة العربية مارسوا الختان؛ لأنهم، مثل اليهود، من نسل إبراهيم هي فكرة قديمة وسبقت ظهور الإسلام بقرنين. راجع: مير جاكوب كيستر، "...وولد مختوناً...: بعض الملاحظات على الختان في الحديث"، Kister, M.J., "... And He Was Born Circumcised . . .": Some Notes on Circumcision in Hadith., 10-12; والاسماعيلية، Schadler, Peter, "Changing Identities? Arabs and Ishmaelites.", 367ff.

وولد، سراب الساراسين، Ward, Mirage of the Saracen, 79.

أبا سُفْيَانَ كَانَ فِي سُورِيَةِ لِلتَّجَارَةِ، وَهُوَ مَشْرُوعٌ لَمْ يَكُنْ بِإِمْكَانِهِ الْقِيَامَ بِهِ إِلَّا بِفَضْلِ الْهَدَنَةِ الَّتِي وَقَعَتْهَا قَرِيشُ مَكَّةَ مَعَ تَحْمَدَ فِي الْحَدِيثِيَّةِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ ٦ مَارِسَ (آذَارَ) ٦٢٨م. وَسَرْعَانَ مَا نَقَلَ خَدَمَ الْإِمْرَاطُورِ هَؤُلَاءِ التَّجَارَ الْعَرَبَ إِلَى بِلَاطِ الْإِمْرَاطُورِ، حَيْثُ أَعْلَنُوا أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ وَقَافَلَتَهُ هُمْ مِنْ أَهْلِ هَذَا النَّبِيِّ. وَهَنَّاكَ فِي الْبِلَاطِ، يَتَحَدَّثُ أَبُو سُفْيَانَ مَعَ الْإِمْرَاطُورِ الْمُتَالِقِ وَجْهًا لَوَجْهِهِ. وَمُتَعَدِّدَةً مَرْتَجِبٍ، بَدَأَ هِرْقُلُ فِي اسْتِجَابِهِ حَوْلَ هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَدَّعِي أَنَّهُ نَبِيُّ ظَهَرَ بَيْنَ الْعَرَبِ. وَفِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، كَانَ أَبُو سُفْيَانَ، وَهُوَ وَثِيٌّ لَمْ يُؤْمِنْ، مِنْ أَكْثَرِ أَعْدَاءِ تَحْمَدَ عَنَادًا، وَلَكِنْ مِمَّا يَقُولُهُ، فَإِنَّ الْإِمْرَاطُورَ الدَّاهِيَّةَ يَرَى أَنَّ النَّبِيَّ الْعَرَبِيَّ الْمَعْنَى لَيْسَ مَحْتَالًا؛ بَلْ اخْتَارَهُ اللَّهُ، حَقًّا. وَأَعْلَنَ هِرْقُلُ: "وَلْيَلْفَظْ مُلْكُهُ مَا تَحْتَ قَدَمِي"^(١).

وَقَبْلَ أَنْ يَصْرِفَ هِرْقُلُ أَبَا سُفْيَانَ، تَصَلَ رِسَالَةٌ مِنْ تَحْمَدَ مُوجَّهَةً إِلَى الْإِمْرَاطُورِ نَفْسَهُ إِلَى الْبِلَاطِ، وَتَنْصُ عَلَى مَا يَلِي:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ تَحْمَدَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى هِرْقُلِ عَظِيمِ الرُّومِ. سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى. وَالْآنَ إِلَى لَبِ الْمَوْضُوعِ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ. أَسْلَمَ تَسْلَمُ، وَأَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ. وَإِنْ تَوَلَّيْتَ؛ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأُرْسِيِّينَ. وَ«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (الآيَةُ ٦٤ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ^(٢)).

وَعِنْدَ سَمَاعِ هَذَا، يَخْتَارُ هِرْقُلُ وِلَاءَ حَاشِيَتِهِ مِنْ خِلَالِ التَّظَاهَرِ بِالتَّحَوُّلِ إِلَى إِيْمَانِ النَّبِيِّ الْجَدِيدِ، وَلَكِنَّ الْإِمْرَاطُورَ يَكْشِفُ الْحِيلَةَ، وَيَرْفُضُ، فِي تَحَايَةِ الْمَطَافِ، الِاسْتِجَابَةَ لِاسْتِعْدَاءِ الرِّسَالَةِ.

(١) ثَعْمَرُ، لِلْفَارِزِيِّ، ص ٤٨-٤٩ (٢٠٧٠).

(٢) لِلْمَصْدَرِ السَّابِقِ، (٢٠٧٣). جَاءَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى تَنَقُّلِ الْمُسَافِرِينَ فِي الْآيَاتِ ١-١٢ مِنْ الْأَصْحَاحِ ١٢ مِنْ الْإِنْجِيلِ مَرْقَسَ؛ وَالْآيَاتِ ٢٣-٤٦ مِنْ الْأَصْحَاحِ ٢١ مِنْ الْإِنْجِيلِ مَتَّى؛ وَالْآيَاتِ ٩-١٩ مِنْ الْأَصْحَاحِ ٢٠ مِنْ الْإِنْجِيلِ لُوقَا؛ وَانْظُرْ، أَدْنَاهُ، فِي الْهَامِشِ ٧٣؛ إِنَّ اسْتِقْبَالَ هِرْقُلِ الْإِنْجِيلِيِّ لِرِسَالَةِ تَحْمَدَ مَشْهُورٌ فِي التَّارِيخِ الْعَرَبِيِّ، حَيْثُ لَا يَلْبِغُ مَجْرَدُ تَصْوِيرِهِ لِلْمُتَعَدِّدِ لِهَ كَحَاكِمٍ مِثَالِيٍّ؛ بَلْ يُقَسِّرُ طَوَّلَ عَمْرِ الْإِمْرَاطُورِيَّةِ الْبِيزَنْطِيَّةِ. انْظُرْ: نَادِيَّةُ مَارِيَا الشَّيْخِ، بِيزَنْطِيَّةٌ فِي عَيُونِ الْعَرَبِ، El Cheikh, Nadia Maria, Byzantium Viewed by the Arabs, 47-48.

وتفترض قصة الزُّهريري أن أقرأ الرواية و/أو مستمعيها سيُدركون أن الأحداث التاريخية اللاحقة تُبرر الرسالة. وتؤرخ الروايات الإسلامية كتابة الرسالة إلى ٦٢٨م، وهو العام نفسه الذي انتصر فيه هرقل على الفرس، وقبل ثماني سنوات، فحسب، من هزيمة الجيوش العربية للقوات البيزنطية في معركة اليرموك عام ٦٣٦م، وبالتالي، فتح بلاد الشام أمام الفتح العربي، وحرمان الإمبراطورية الرومية، إلى الأبد، من الأراضي التي حكمتها لسبعة قرون. وتُنسب قصة رؤيا هرقل ورسالة النبي بأحداث مستقبلية، ولكن هذا الجانب ليس الميزة الأكثر إثارة للاهتمام في القصة. وتنبع أهمية الرسالة، وكذلك الرواية الذي تُؤطرها، من التعبير المقتنع عن الانتصار الإسلامي المُبكر، وخاصةً شكل الانتصار الإسلامي الذي ازدهر في ظل الخلافة الأموية الراحلة. وتُجسد هذه الرواية، لرؤيا هرقل، لـ "ملكة المختونين"، ورسالة النبي إليه العديد من أكثر الجوانب غموضاً في الفترة التي سبقت الفتوحات الإسلامية خلال القرن التالي لوفاة مُحمَّد في ٦٣٢/١٠م.

ووفقاً لمعايير الحديث، فإن رواية هرقل، التي أطلقها الزُّهريري، واسعة النطاق، للغاية. ففي صيغتها الكاملة، تحتوي الرواية على هيكل ثلاثي، حيث يركز كل قسم فرعي من السرد على موضوعات متميزة، وكما سأشير أدناه، يعتمد على مصادر منفصلة. ويمكن تلخيص هذه الأقسام الثلاثة على النحو الآتي:

١. ملاحظة هرقل للإشارات النجمية، التي تنبأت بظهور "ملك الحتان"، وهم قوم أخطأهم، بدايةً، مع اليهود، لكنه اكتشف، لاحقاً، أنهم العرب،
٢. استجواب هرقل لقائد قافلة تجارة قريش في سورية، أبو سفيان بن حرب، حول ادعاءات مُحمَّد النبوة،
٣. تسليم رسالة مُحمَّد، الذي دعا هرقل إلى اعتناق الإسلام، وتظاهر الإمبراطور باعتناق الإسلام لاختبار ولاء حاشيته.

وأنا أزعّم أن القسمين الأول والثالث مستمدان، في نهاية المطاف، من مصدر غير مسلمي، مسيحي، وتم إعادة صياغتهما، ومن المرجح أنه تم صياغتهما في سورية الأموية في منتصف القرن السابع الميلادي وحتى أواخره. وربما يكون هذا ادعاء غير عادي، إلى حد ما، ولكن الأدلة تستحق النظر فيها بشكل استثنائي.

وكرواية طويلة وممتدة، تميل أسطورة هرقل إلى التفكيك إلى قطع أصغر في مجموعات الحديث، وتكوين تفاصيل إضافية، أيضاً. وحتى ترتيب العناصر، التي أدت إلى الميكل الثلاثي للرواية، تخضع لإعادة الترتيب. وفي دراستين، لا غنى عنهما، قام ستيفان ليدر Stefan Leder بتعقب العناصر السردية، الأكثر بروزاً، لأسطورة هرقل الإسلامية المنتشرة في مجموعات الحديث وأماكن أخرى^(١). وفيما يلي، أضع قضيتي على روايات النص، التي نقلها ثلاثة من أبرز تلاميذ الزُّهري: معمر بن راشد (المتوفى ١٥٣هـ/٧٧٠م)، والموجزة أعلاه، والروايتين الباقيتين من شعيب بن أبي حمزة (المتوفى ١٦٢هـ/٧٧٩م)، ومُحمَّد بن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م). وتبرز هذه الثلاثة، ليس كأطول تنقيحاتٍ للقصة، فحسب، ولكن، أيضاً، كأقدم وأفضل الأدلة على ذلك.

ومن بين الثلاثة، تكمن أهمية رواية شعيب بن أبي حمزة في أنه كان كاتباً بتكليفٍ من الخليفة هشام لتدوين روايات الزُّهري في الرصافة، وهكذا، فإن رواية شعيب، من الأسطورة، تعكس، إلى حدٍ كبير، مدونات الكتب التي أمرت بلاط الخليفة بتدوينها (انظر: الفصل الرابع، أعلاه)^(٢). ويشارك معمر وابن إسحاق في التمييز في أن كلا منهما قد ألَّف كتاب مغازيٍ خاصاً به، وإن كان ذلك في نسخٍ غير موجودٍ سوى في روايات تلاميذهم، وتقريباً، في الوقت نفسه، في موقعين جغرافيين مختلفين (اليمن والعراق، على التوالي). وفي حالة معمر، بقيت مغازيه كنصٍ متكاملٍ في مؤلَّف تلميذه عبد الرزاق الصنعائي (المتوفى ٢١١هـ/٨٢٧م)، وكان نقل مغازي ابن إسحاق أكثر تنوعاً وانتشاراً. وبالتالي، فإنه يعيش في المزيد من عمليات الاستعادة. ومن المثير للاهتمام، مع ذلك، أن قصة هرقل لا

(١) انظر: ليدر، "اعتراف هرقل بالنبي"، 31-39، Leder, "Heraklios erkennt den Propheten"، مع ذلك، يفتقد ليدر لبعض أهم التنقيحات، المحفوظة بالكامل، فحسب، بواسطة الطبراني، المعجم، ٨: ١٦-٢٧ (رقم ٧٢٧٢-٧٢٧٣) والسند، ٤: ٢١٦-٢٢٠ (رقم ٣١٣٢).

(٢) رواية شعيب عند (الطبراني، السند، ٤: ٢١٦ - ٢٢٠؛ وابن مندة، الإيمان، ٢٨٨-٢٩٢) تُشير إلى أن والي بصرى (عظيم بصرى) هو من نقل رسالة مُحمَّد إلى هرقل، وأن الرسول الذي أوصل الرسالة هو دحية الكلبي، وأن هرقل كان في إيليا/القدس عندما رأى الفأل في النجوم، وأنه تظاهر بالارتداد في ضيعة بالقرب من حصص (في دستكرة له في حصص). نسخة شعيب من الرواية قريبة، للغاية بشكل ملحوظ، من نسخة كاتب آخر من بلاط هشام، يونس بن يزيد الأيلي (المتوفى ١٥٢هـ/٧٦٩م أو ما بعدها)؛ وانظر: الطبراني، المعجم، ٨: ٢٣-٢٤.

تظهر في التصنيفات الأكثر شهرةً لمغازي ابن إسحاق - أي رواية ابن هشام (التهذيب) لرواية زياد البكائي الكوفي. ومع ذلك، تظهر القصة في روايات تلامذة ابن إسحاق البارزين الآخرين، بمن فيهم محمد بن سلمة الحارثي^(١)، ويونس بن بكير^(٢)، وسلمة بن الفضل^(٣). ومن بين الصيغتين، تستنسخ رواية معمر أبسط نصوص رواية الزُّهري. في حين أن رواية شعيب أكثر تفصيلاً، بشكلٍ معتدل، من رواية معمر، وأما ابن إسحاق، فيعيد صياغة رواية الزُّهري ويوسعها، وكما أوضح ليدر، فإنها يُغيّر هيكلها كنتيجة لذلك^(٤).

إن التنقيب عن أصول القسمين الأول والثالث، من السرد، هو الهدف الأساسي لبقية هذا الفصل. ويُمكنني القول إن القراءة اللغوية والتاريخية الدقيقة لقصة رؤيا هرقل ورسالة محمد تكشف، كما أؤكد، أن الزُّهري قد ألف روايته من خلال الاستيلاء على مصدرٍ مسيحيٍّ سابقٍ من أصلٍ فلسطيني. ويمكن العثور على الدليل الرئيس لهذا الاستيلاء في غامبي السرد: قصة كيف يتوقع هرقل ملكة المختونين، وقصة رسالة محمد إلى هرقل. ولنبدا بقصة رؤيا هرقل.

توقع هرقل لملكة المختونين،

تبدأ رواية معمر عن الزُّهري بالقول: "كان هرقل خِزَاءً، ينظر في النجوم"، ويقول، أيضاً، إنه "كتب إلى نظير له، خِزَاءً، أيضاً، ينظر في النجوم"^(٥). ويظهر هذا الوصف لهرقل في معظم الروايات الأخرى عن رواية الزُّهري، أيضاً. ويتم لفت نظر المستعرب إلى المصطلح الغريب "خِزَاءً"، الذي استخدمته الرواية لوصف هرقل وزميله مراقب النجوم. وعلى الرغم من التفاصيل الصغيرة، فإن هذه الكلمة تزودنا، أيضاً، بالدليل الأول على أن رواية لغير المسلمين ربما تكن تحت القصة. فكلمة "خِزَاءً" هي كلمةٌ عربيّةٌ؛ تظهر، فحسب، في مجموعات الأحاديث التي تنقل هذه الرواية. وعلى الرغم من أن الكلمات الغامضة والصعبة

(١) الطبراني، المعجم، ٨: ٢٣-٢٤.

(٢) البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٣٨١-٣٨٤.

(٣) الطبراني، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٥٦١-١٥٦٨.

(٤) انظر: ليدر، "استخدام الشكل المركب في صنع التقاليد التاريخية الإسلامية"، Leder, "The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition.", 136-137.

(٥) معمر، للمغازي، ص ٤٣-٤٤ (٢.٦).

ليست نادرةً في مجموعات الحديث؛ إلا أن كلمة حَزَاءَ، على وجه الخصوص، يبدو أنها آراميَّةٌ مرتبطةٌ بـ "حزايًا"، وهي كلمة تعني "العراف" أو، على نطاقٍ أوسع، "الشخص الذي يتلقى رؤى" و "الشخص الذي يُفكر". (على سبيل المثال، مشهد، مثل النجوم)^(١). وهكذا تزودنا كلمة حَزَاءَ بدليلٍ مهم، وتثير السؤال التالي: لماذا تُصور الرواية هرقل على أنه عالمٌ فلكيٌّ أصلاً؟ والإجابة المختصرة هي أن ادعاء الثُّمَرِيَّ بأن الإمبراطور هرقل كان ممارساً لعلم التنجيم يعكس، إلى حدٍ ما على الأقل، المعرفة التاريخية الحقيقية عن الإمبراطور-المعرفة التي نقلها إليه مصدرٌ مُطلَع - ولكن لتقدير أهميَّة هذه النقطة، يتطلب الأمر مزيداً من التفصيل. وكما هو مذكورٌ أعلاه، فإن الأسطورة قد وُضعت أثناء إقامة هرقل في سُورِيَّة في أعقاب انتصاره في الحرب الفارسيَّة-الروميَّة، واستعادته بقايا الصليب الحقيقي. حتى أن ابن إسحاق، في روايته للقصة، جعل هذا السياق واضحاً، وهذا السياق بالغ الأهميَّة للمصطلح السردِيّ لكلا الروايتين: فهو يعرض هرقل في أوج قوته، وعلى وشك الخسارة الأكبر له.

ومع انتصار هرقل الحاسم على الفرس عام ٦٢٨م، استغل الإمبراطور النصر كفرصةٍ لتنشيط أيديولوجيَّة إمبراطوريته المنتصرة. فبدأ هرقل في الترويج لفكرة أنه مع هزيمة المسيحيين البيزنطيين لبلاد فارس الساسانيَّة؛ فقد بزغ فجر عصرٍ ذهبيٍّ جديدٍ، عصر من الازدهار الهادئ، الذي من شأنه أن يُعد البشرية ليوم القيامة تحت رعاية روما. إن الحملة العالميَّة وراء انتصار هرقل تجلّت في العديد من مجالات الدعاية الإمبراطوريَّة. فعلى سبيل المثال، قدم كينفان فان بلادل Kevin van Bladel وصفاً مقنعاً لكيفيَّة تصوير الدعاية للملأية للإمبراطور هرقل المحترف على أنه إسكندرٌ جديدٌ في أسطورة الاسكندر السريانيَّة، وكيف تركت هذه الدعاية تأثيرها، ليس على الدعوة الإسلاميَّة المُبكرة، فحسب، ولكن، أيضاً،

(١) روبرت باين سميث، *الحزائنة السريانيَّة*، Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, 1: 1235-1236؛ وديفيد صمويل مارجليوث، Margoliouth 1927, 123. قد تكون الكلمة قد نشأت، أيضاً، من اللهجة الآراميَّة الفلسطينيَّة. انظر: سوكولوف، قاموس الآراميَّة الفلسطينيَّة اليهوديَّة، Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, 194a؛ قاموس الآراميَّة الفلسطينيَّة للمسيحيَّة، Sokoloff, Michael, A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic, 124b. ومناقشة العبارة العربيَّة "إنم الآريسين" أدناه.

على نص القرآن نفسه^(١). وكجزء من تجديدية الإمبراطوري، أشرف هِرقل، أيضاً، على إعادة ترتيب التقويمات المراعِية للطقوس المسيحيّة، وبالتزامن مع جدولة الزمن التاريخي. وتضمنت هذه الإصلاحات التقويمية: إعادة ترتيب المقياس الزمني للتاريخ البشري، الذي كشف عن أعمال العناية الإلهية، ولكن من الناحية العملية، تطلبت وسيلةً جديدةً وحديثةً لحساب تواريخ الأحداث بدقة، مثل الخلق والطوفان، وحوادث حاسمة في حياة عيسى المسيح. وشكلت دورة الفصح السنويّة، التي حددت التواريخ السنويّة لعيد الفصح، تحديًا هائلًا بشكلٍ خاص، وسيشكل توحيدها إنجازًا هائلًا لِهِرقل. إن توفير أفضل الوسائل وأكثرها دقة لتحديد ما شأنه، من الناحية النظرية، توظيف ضبط الوقت بشكلٍ متطور، بما يكفي لتجاوز الانقسامات الكنسيّة داخل المسيحيّة نفسها. وفي إطار دفع هِرقل لتحقيق الحسابات المقبولة عالميًا لدورة التقويم، كان هناك طموحٌ إلى تصحيح الانقسامات الكنسيّة من خلال حساب موحدٍ للوقت التاريخي^(٢).

وليس من قبيل المصادفة أن أهم أطروحةٍ فلكيّةٍ يونانيّةٍ، والتي ظلت موجودة من هذه الحقبة، وهي تعليقٌ على جداول يدويّةٍ لبطليموس، والمؤلفة في النصف الأول من القرن السابع الميلادي، وتُنسب، في بعض المخطوطات، إلى الإمبراطور هِرقل نفسه^(٣). ومن المرجح أن يكون الإسناد خاطئًا، ولكن، أيضاً، ليس بعيدًا جدًا. وقد تمت كتابة الأطروحة الفلكيّة، على الأرجح، بواسطة منجمٍ إسكندرّي، يُدعى ستيفانوس، إذا كان من الممكن تحديد مؤلفها أصلًا، ومع ذلك، قد يكون هِرقل قد كتب، بالفعل، أو على الأقل، نَحَاح أو

(١) انظر: كيفين فان بلاكديل، "أسطورة الإسكندر في القرآن، الآيات ٨٣-١٠٢ من سورة الكهف ١٨"، Van Baldel, Kevin, "The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102.", 175-203. London: Routledge; وراجع مزيدًا من الرؤى في توماسو تيسي، "نبوة ذو القرنين (الآيات ٨٣-١٠٢ من سورة

الكهف ١٨) وأصول المصحف القرآن"، Tesei, Tommaso, "The Prophecy of Dū l-Qarnayn (Q. 18:83-102) and the Origins of the Qur'ānic Corpus."

(٢) انظر: مايكل بيتي وماري ويتي، تاريخ الفصح، ٢٨٤-٢٢٧ م، Whitby, Michael, and Mary Whitby, *Chronicon Paschale, 284-628 AD*, xii-xiii.

(٣) انظر: جان ليمباير، "من الاسكندرية إلى القسطنطينية: التعليق الفلكي لستيفانوس"، Lempire, Jean, "D'Alexandrie à Constantinople: Le commentaire astronomique de Stéphanos.", 244-284; وليمباير، تعليقٌ فلكيٌ على الجداول السهلة لبطليموس النسوية إلى ستيفانوس

الإسكندرّي، *Le commentaire astronomique aux Table Faciles de Ptolémée attribué à Stéphanos d'Alexandrie*. Leuven: Peeters, 3-6.

علّق على الفصل الأخير حول حساب عيد الفصح في ٦٢٣م^(١). وتكشف تحليلات حسابات التعليق، كما لاحظ أوتو نيوجيباور Otto Neugebauer منذ عقود، أن مؤلفه كان يعمل بالفعل في القسطنطينية^(٢). ولذلك، فإن اهتمام هرقل بعلم الفلك ليس من اختراع خيال المؤلف الرائع، وتظهر صورة الإمبراطور كعالم فلك في التاريخ البيزنطي، أيضاً. وعلى حد تبصير المؤرخ البيزنطي مايكل بسيلوس Michael Psellus (المُتوفى ١٠٩٦م)، "شغل هرقل نفسه، بشكل مكثف، بعلم الفلك، وكان يقول: إن أولئك الذين لا يستخدمون علم التنجيم؛ يرفضون قراءة رسائل الله"^(٣).

ومع ذلك، فإن حساب تاريخ عيد الفصح في التقويم هو شيء، ولكن العثور على إشارات أو نذير بأحداث مستقبلية في النجوم هو شيء آخر تماماً. ومن ثم، وعلى الرغم من أن اهتمام هرقل بعلم الفلك وعلم التنجيم تاريخي؛ إلا أن التكهّنات الفلكية المنسوبة إلى الإمبراطور والعلماء في عصره تتخذ، بعد ذلك، أبعاداً أسطورية تماماً. حتى أن العديد من الروايات اليونانية تزعم أن ستيفانوس Stephanos الإسكندري، للمؤلف المفترض للتعليق على جداول بطليموس اليهودية، ألقي طالعاً يتنبأ بصعود محمد ومجيء "المسلمين"، الذي يتوافق بدقة مع عام هجرة محمد من مكة إلى المدينة في عام ٦٢٢م^(٤)، ويُعتبر الإمبراطور

(١) انظر: مايكل بيتي وماري ويتي، تاريخ الفصح، Whitby, Michael, and Mary Whitby, *Chronicon Paschale*, xiii-xiv, "من الاسكندرية إلى القسطنطينية"، D'Aleandrie à Constantinople", 256.

(٢) انظر: أوتو نيوجيباور، تاريخ علم الفلك الرياضي القديم، Neugebauer, Otto, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 1046.

(٣) استشهد به موشمان روشيه، "ستيفانوس الفيلسوف الإسكندري، كانون، وألفية القرن السابع"، Roueché, Mossman, "Stephanus the Alexandrian Philosopher, the *Kanon*, and a Seventh-Century Millennium", 29n118.

(٤) وكان معروفًا، أيضاً، بتعليقه على كتاب أرسطو، *الأرغانون*، De Interpretatione، ويعمل في مجال الكيمياء وعلم التنجيم. ويجادل موشمان روشيه، "صورة فلسفية لستيفانوس الفيلسوف"، Roueché, Mossman, "A Philosophical Portrait of Stephanus the Philosopher". أن التعليق على أرسطو، هو تعليقه حقاً. وتعرف المصادر العربية، كذلك، ستيفانوس الإسكندري، ويُسميه ابن النديم "أسطفان القديم"، ويدّعي أن كُتبه نُقلت إلى الأمير الأموي خالد بن يزيد (الفهرست، ٢: ١٤٤). انظر: ليمباير، "من الاسكندرية إلى القسطنطينية"، Lempire, D'Aleandrie à Constantinople", 259-264, 262. ويُزعم أن خالداً قد حصل على أعمال أسطفان من راهب ملكاني من دير موران، خارج دمشق، يُدعى Murrān (بالعربية: موريانوس الرومي)؛ وانظر: أحمد يوسف الحسن، "الأصل العربي لكتاب

قسطنطين السابع، بورفروغينيتوس Porphyrogenitus (حكم في الفترة ٩٤٥-٩٥٩م) أول وأهم مؤلف قدم هذا الادعاء، واستشهد بهذا الطالع:

من القانون الذي ألغاه ستيفانوس المنجم (ὁ μαθηματικός)، من النجوم فيما يتعلق بخصوص خروج المسلمين... حدث خروج المسلمين في اليوم الثالث من شهر أيلول (سبتمبر)، من دورة إندكتيون العاشرة، في السنة الثانية عشرة ليرقل، في العام الذي بدأ منذ إنشاء العالم ٦١٣٠. وقد جاء طالع هؤلاء المسلمون، أنفسهم، في شهر سبتمبر، في اليوم الثالث من الشهر، في اليوم الخامس من الأسبوع^(١).

إن ما يُشير إليه قسطنطين السابع بالقانون هو عبارة عن أطروحة فلكية يونانية، بقيت تحت عنوان *Apotelesmatikē Pragmateia*، والمعروفة على نطاق واسع باسم طالع الإسلام، لأنها تحتوي على طالع يتبأ بقدم الإسلام وميزوغ وأقول رواته السياسية، ثم انتصار الروم في نهاية المطاف. ووفقاً للأطروحة، سجل ستيفانوس الطالع لتلميذه تيموثاوس Timotheos، الذي كان في مدرسته بالإسكندرية عندما وصل "تاجر عربي" يُدعى إيفانيوس Epiphanius على عتبة منزلهم من العريئة السعيدة حاملاً نبأ ظهور:

رجل مُعَيَّن في صحراء إثريوي [يُشرب]، وهو من نسل إسماعيل من قبيلة قريش قورسيانو [قريش]. وكان يحمل اسم مومد [مُحمَّد]، وادعى أنه نبي... فقد تمسك ببعض التعاليم الدينية الراديكالية الجديدة، التي تم تغييرها تمامًا، ووعد أولئك الذين قبلوا تعاليمه؛ بأنهم سينتصرون في الحرب، وابتصرون على الأعداء، ويتمتعون بمتعة الفردوس^(٢).

في تكوين الحيماء: رسالة ماريتوس، الناسك والفيلسوف، إلى الأمير خالد بن يزيد، Al-Hassan, Ahmad, Y., "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae: The Epistle of Maryānus, the Hermit and Philosopher, to Prince Khālid ibn Yazīd*," 218-219.
(١) مفتين في روشيه، "ستيفانوس الفيلسوف الإسكندري، كانون"، Roueché, "Stephanus the Alexandrian Philosopher, the *Kanon*", 21.

(٢) انظر: هومان كارل أوسينر، "من ستيفانوس الكسندرينوس"، Usener, Hermann, "De Stephano Alexandrino.", 3: 272. أود أن أعرب عن أعمق امتناني لزميلي أنثوني كالديليس، لقيامه بترجمة مقطع من اليونانية.

وقد أذهل تقرير التاجر ستيفانوس؛ فطلب من تلميذه سوفرونوس Sophronios (بطريك القدس في وقتٍ لاحقٍ)^(١) أن يرفع الإسطرلاب من أجل رسم خريطة للأحداث الوشيكة.

تم تصوير "طالع الإسلام" للطول، على ما يبدو، في ١ سبتمبر (أيلول) ٦٢١م، وبالتالي، في السنة الشمسية نفسها التي بدأت فيها السنة القمرية الأولى من التاريخ الهجري^(٢)، ولكن النص هو تزييفٌ واضح. ويعرض الطالع معلومات مفصلة عن الحكماء المسلمين حتى عام ٧٧٥م - أي في خلافة المهدي العباسي (حكم في الفترة ١٥٨ - ١٦٩هـ/٧٧٥-٧٨٥م)، وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن الرسالة اعتمدت على الأبراج والجداول الفلكية التي تم تأليفها في القرن الثامن في العراق العباسي^(٣). والمؤلف الحقيقي للنص غير معروفٍ بالنظر إلى أنه زائف. ومع ذلك، يبدو أنه إما قد تأثر بشكل مباشر بدائرة منجم البلاط المسيحي للخليفة المهدي، ثيوفيلوس الرهاوي Theophilus of Edessa^(٤). وعلى الرغم من أن القصة تمحكي عن ستيفانوس الإسكندري، وأن نسبتها إليه زائفة؛ إلا أن طالع الإسلام هي واحدة من أقدم الروايات اليونانية للتاريخ الإسلامي الشبكر، التي ظلت موجودة. ومن المؤكد أن المؤرخين البيزنطيين اللاحقين أخذوا بالحساب على أنه صحيح، واستخدموا الطالع المنسوب إلى ستيفانوس في رواياتهم عن الفتوحات

(١) انظر: باباثانيسيو، Papathanassiou 2006، 196-198؛ أزمة الإمبراطورية، Booth, *Crisis of*

Roueché, "A Philosophical", *Empire*, 63-64؛ "صورة فلسفية لستيفانوس الفيلسوف"، Roueché, *Portrait of Stephanus the Philosopher*, 548-549.

(٢) انظر: أوتو نوغوباوور وفان هوسن، Neugebauer and van Hoesen, 158-160.

(٣) انظر: روشي، "ستيفانوس الفيلسوف الإسكندري، كانون"، Roueché, "Stephanus the Alexandrian, the *Kanon*", 20-21.

(٤) انظر: أوتو نوغوباوور وفان هوسن، Neugebauer and van Hoesen, 190.

ويفترض، بالأحرى، أن المؤلف كان باحثاً لاحقاً يُعرف باسم ستيفانوس الفيلسوف. تم تبني هذه الفرضية بواسطة ديفيد بينغري، "علم التنجيم التقليدي والبيزنطي في بلاد فارس الساسانية"، Pingree, David, "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia", 238-239; Pingree, David, "From Alexandria to Baghdad to Byzantium: The Transmission of Astrology.", 12-13, الذي يُجادل بأن ستيفانوس الأصغر، هذا، كان تلميذاً لمنجم البلاط المسيحي للخليفة المهدي ثيوفيلوس الرهاوي، الذي نقل منه ستيفانوس العديد من الرسائل الفلكية من بغداد العباسية إلى القسطنطينية البيزنطية، خلال العام ٧٩٠م.

الإسلامية من القرن التاسع عشر الميلادي على الأقل^(١). وتسبق العناصر الرئيسة في رواية الثُّفَرِي Apotelesmatikē Pragmateia لستيفانوس بقرنٍ أو أكثر، سواءً في الرواية المحفوظة من قبل معمر أو شعيب أو ابن إسحاق، ولذا لم يكن بوسع الثُّفَرِي استنتاج روايته من قصة الطالع الزائف لستيفانوس.

وتعتمد أسطورة الثُّفَرِي، فيما يتعلق برؤيا هرقل، بذلك، على أسطورة سابقة تسبق Apotelesmatikē Pragmateia، إلى حدٍ كبير، وهي أسطورة تُصور، أيضاً، هرقل على أنه يمتلك بعض المعرفة المسبقة عن الفتوحات الإسلامية المُبكرة. وهذه الأسطورة، في الواقع، تُظهر في مدوناتٍ واسعةٍ للغاية من المصادر غير الإسلامية. وتُظهر القصة كيف استشف هرقل الفتوحات القادمة لـ "ملكة المختونين"، سواءً من بواباتٍ نجميةٍ أو خلج، في سجلاتٍ وقصصٍ مؤلفة باللاتينية^(٢)، وجورجية^(٣)، ومسيحيةٍ عرثيةٍ (مترجمة من القبطية والسريانية)^(٤)، وحتى الإثيوبية^(٥). وتُغطي هذه المصادر نطاقاً جغرافياً وكونولوجياً واسعاً،

(١) راجع: روشي، "ستيفانوس الفيلسوف الإسكندراني، كانون"، Roueché, "Stephanus the Alexandrian, Philosopher, the Kanon", 19-24.

(٢) انظر: جاي إم والاس هادريل (تحرير وترجمة)، الكتاب الرابع من تاريخ فريديغر، Wallace-Hadrill, J.M., انظر: جاي إم والاس هادريل (تحرير وترجمة)، الكتاب الرابع من تاريخ فريديغر، ed. and trans, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar*, 53-55 (§§ 65-66); *Byzantine-Arab Chronicle of 741*, Chr. 754, §5 (trans. Wolf, 92); §12 في هولاند، الإسلام في عيون الآخرين، Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 615.

(٣) انظر: روبرت ديليو. تومسون، إعادة كتابة التاريخ القوقازي: تكيف الأرسن في العصور الوسطى مع السجلات الجورجية، Thomson, Robert W., *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*, 238. حيث يتنبأ الراهب بانتصار للمسلمين، وينقل "لنجمون والكهان الخيرة" مجرد كلماته إلى هرقل. راجع: ستيفن إتش. راب، "الكتابة التاريخية الجورجية"، Stephen H. Rapp, "Georgian Historical Writing," في هولاند، الإسلام في عيون الآخرين، Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 684 n19.

(٤) انظر: أدري شير وروبرت غريفو، "التاريخ النسطوري (تاريخ سوت): الجزء الثاني"، Scher, Adal, and Robert Griveau, "Histoire nestorienne (Chronique de Séert): Seconde partie (II)", chap. 206, CI, [٦٠٠]، "عندما وصلت أخبار [ظهور مُحَمَّد] إلى ملك الروم؛ لم يابه بما واعتمد على ما قاله للنجمون الذين كانوا معه". راجع: تاريخ ابن اللقح، Ps.-Severus ibn Muqaffa', ed. and trans. Evetts, XIV, 492-493 [228-229]; "الجمع العربي البعوثي (التفحيط القبطي)، الثالث: شهر التوبة والعشور"، Basset, René, "Le synaxaire arabe jacobite (redaction copte), III: les mois de Toubeh et d'Amchir.", 562 (8 Tūbah) نوم، بدلاً من استشارة النجوم أو للنجمين.

ولكن من بينها جيمًا تبرز الروايات اللاتينية باعتبارها الأقدم إلى حدٍ بعيدٍ. وهذه المصادر اللاتينية ليست أقدم للمصادر التي تشهد على هذه الأسطورة، فحسب، فمن المثير للاهتمام، أمّا، أيضًا، للمصادر التي تقع في أقصى مسافة جغرافية من هذه الأحداث.

ومن هنا، فإن أقدم نسخة موجودة من رؤيا هرقل، والتي نجت، موجودة في تاريخ ميروفنجي لاتيني لمؤلفٍ غير مؤكدٍ، معروف باسم تاريخ فريديغر، والذي نُحِبَ حوالي عام ٦٦٠ م. وفيما يلي نص رواية القرن السابع للأسطورة:

LXV. الإمبراطور هرقل... قراءة جيدة... مارس علم التنجيم، حيث اكتشف من خلاله، أعانه الله، أن إمبراطوريته ستُدمر بفعل الأعراق المختلطين. ولذا أرسل إلى ملك الفرنجة داغوبيرت Dagobert [حكم في الفترة ٦٢٣-٦٣٩ م] ليطلب منه أن يُعيد جميع يهود مملكته - الأمر الذي نفذه داغوبيرت على الفور. وأمر هرقل بفعل الشيء نفسه في جميع المقاطعات الإمبراطورية؛ لأنه لم يكن لديه فكرة من أين ستأتي هذه الآفة على إمبراطوريته.

LXVI. يشهد عرق هاجر، الذين يُطلق عليهم أيضًا الساراسين، كما في كتاب أوريوسوس Orosius^(٢) - وهو قومٌ مختلون، عاشوا قديمًا تحت القوقاز على شاطئ بحر قزوين في بلد يُعرف باسم أركوليا^(٣). - نما هذا العرق إلى حد أنهم، في

(١) انظر: إمري جوهانز فان دونزل، "حلم هرقل والإسلام في مصدرٍ إثيوبي"، Van Donzel, E., "The Dream of Heraclius and Islam in an Ethiopian Source.", 206-207. لملك؛ ويخبره عن شعبٍ مختونٍ سيحكمه.

(٢) بولس أوريوسوس (توفي بعد ٤١٨ م)، تلميذ أوغسطينوس، ومؤلف أول تاريخ مسيحي علمي، "تاريخ الوثنيين" *The Historiae Adversum Paganos*، تُرجم جزئيًا إلى اللغة العربية في القرن العاشر للميلاد، باسم كتاب هروشيوش. انظر: كريستيان سي ساهنر، "من أوغسطين إلى الإسلام: الترجمة والتاريخ في أوريوسوس العربية"، Sahner, Christian, "From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius.", 905-931.

(٣) إن توصيف فريديغر الغريب للعرب/الساراسين بأنهم شعبٌ من "إركوليا"، في القوقاز؛ يعكس الجهل الجغرافي للشرق، وحول محاولاته لربطهم بمحاقل بأجوج ومأجوج للروعة، انظر: ستيفان إسدرز، "هرقل وداغوبيرت والشعوب للختونة": اضطرابات البحر الأبيض المتوسط في القرن السابع في تاريخ ما يسمى فريديغر، Esders, Stefan, "Herakleios, Dagobert und die 'beschnitten Völker': Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar.", 285ff.

غاية المطاف، ألقوا بأنفسهم على مقاطعات الإمبراطور هرقل؛ فأرسلوا جيشاً لإسماهم. وفي المعركة التي تلت ذلك، كان الساراسين هم المنتصرون، وقاموا بتقطيع المهزومين إلى أشلاء... وقد شرع الساراسين - كما كانت عادتهم - في تدمير مقاطعات الإمبراطورية التي سقطت في أيديهم. وكانوا يقتربون، بالفعل، من القدس. وقد شعر هرقل بأنه عاجزٌ عن مقاومة اعتداءهم، وكان فرساً لحزن لا يطاق، وقد تخلى الملك غير السعيد عن الإيمان المسيحي من أجل هرطقة أوطاخي^(١)، وتزوج ابنة أخته^(٢)، وأغنى أبامه في عذاب ومصارعة الحمى^(٣).

يُضَع مصدر هذا السجل المروفينجي، في منتصف القرن السابع الميلادي، نشأة أسطورة هرقل في تاريخ مُبكر للغاية - بعد أكثر من عقدين، بقليل، من وفاة الإمبراطور. وينبغي على المرء أن يدفع بمصدر الأسطورة إلى الوراء أكثر من ذي قبل، من الناحية الزمنية، بقدر ما يعتمد المؤرخ اللاتيني على مصدرٍ شرقيٍّ سابق. وكثيراً ما يذكر تاريخ فريديغر الشؤون البيزنطية، ولكن حساباته تميل إلى أن تكون ذات نوعية أسطورية، وتحمل علامات وأخطاء مؤرخ؛ يعمل حصرياً من معلومات مستعملة و/أو مصدر لا يفهم تماماً^(٤). ولا

(١) تفسر الفتوحات الإسلامية كغصاءٍ إلهيٍّ لدور هرقل تجاه للونوثليبية يُنسب، أيضاً، إلى حفيد هرقل، قسطنطين الرابع (حكم في الفترة ٦٦٨-٦٨٥م)، في كتاب تيوفان الشُّعْر، الكونفراف، *Chronographia*، بناية: دي بور، ص ٣٥٩-٣٦٠ (trans. Mango and Scott, 499-500). ومن الجانب الآخر للانقسام اللاهوتي؛ يُلقَى كتاب الحياة السريانية لماكسيموس المعترف باللوم على الفتوحات العربية عند أقدام تعاليم مكسيموس؛ وانظر: سياستيان بروك، "حياة سريانية مُبكرة لماكسيموس المعروف"، 299-، Brock, Sebastian P., "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor.", 346.

(٢) مارتينا ابنة أخته ماري. راجع: والتر إميل كايجي، *Heracleus, Emperor of Byzantium*, 105-106. Kaegi, Walter,

(٣) انظر: والاس هادريل، الكتاب الرابع من تاريخ فريديغر، *Wallace-Hadrill, The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar*, 53-55 (§§ 65-66).

(٤) انظر: إسدرز، "هرقل وداغوبيرت و"الشعوب المختونة"، *Esders, "Herakleios, Dagobert und die beschnitten Völker"*, 282-283. وحول المواد البيزنطية لتاريخ فريديغر، بشكل عام؛ انظر: روجر كوليتز، سجلات فريديغر، *Collins, Roger., Die Fredegar-Chroniken*, 52 et passim. بقدر ما يمكن تخيله من توصيفات فريديغر للعرب في المقطع المقتبس أعلاه؛ تعود معرفته بالعرب، أو "الساراسين"، حصرياً، إلى أعمال آباء الكنيسة. ويستشهد فريديغر بأوروسيوس بالاسم، ولكن، وكما يُشير والاس هادريل؛ فمن المحتمل أن المؤرخ قد خلط بين أوروسيوس والقديس غيرون (توفي حوالي ٤١٩-٤٢٠م)، الذي كانت

يزال تحديد المصادر، التي استخدمتها تاريخ فريدغر في عهد هرقل - أو لهذه المسألة معظم موادها المتعلقة بأحداث من المملكة البيزنطية - بعيدة المنال عن العلماء المعاصرين. ومع ذلك، وما هو مؤكد هو أنه لا يمكن للتقريي ولا أي مصدر عربي آخر أن يكمن وراء سرد الوقائع لكيفية استخدام هرقل لعلم التنجيم للتنبؤ بأن إمبراطوريته ستدمر من قبل قوم مختونين. وتتضمن أقدم مخطوطة موجودة من تاريخ فريدغر، والتي يعود تأريخها إلى حوالي ٧١٥-٧١٦م، القصة؛ لذا لا يمكن أن تكون الأسطورة استيفاءً لاحقاً^(١). وعلى هذا، فإن القصة تسبق رعاية الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (حكم في الفترة ٧٢٤-٧٤٣م) للتقريي بعقود، والذي أثبت أنه فعال جداً في الحفاظ على روايات العلماء^(٢). لذلك، ينبغي أن تعتمد روايات تاريخ فريدغر والتقريي على روايات مشتركة؛ لم تعد موجودة.

وتقدم لنا هذه الرواية اللاتينية من القصة من، تاريخ فريدغر، أيضاً، أوضح أوجه التشابه مع القسم الأول من قصة التقريي عن رؤيا هرقل لـ "ملكة المختونين" لجميع الروايات غير المسلمة الموجودة. ومن السهل رؤية مثل هذا التشابه عند قراءتها جنباً إلى جنب؛ لذا فقد وضعت رواية تاريخ فريدغر بجوار رواية معمر من قصة التقريي، الموضحة هنا.

- توصيفاته للساسانيين أساسية لمؤلفي الغرب اللاتيني. انظر: جون تولان، "رجل متوحش يضع يده على الجميع": الساسانيين والإسماعيليون في التراث الإثنوغرافي اللاتيني، من غيوم إلى بيد"، Tolán, John, "A wild man, whose hand will be against all": Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede." (١) انظر: كوليتز، سجلات فريدغر، 56. Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, 10910, ١٠٩١٠، Bibliothèque nationale de France, lat. 10910, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10511002k> (تمت الزيارة في ٢٤ أغسطس (آب) ٢٠١٩م). انظر: اللوحتان ١٥٢-١٥٣ يسار بشأن قصة هرقل. وبالتالي، فإن تكهنات داغرون ودبروش، "اليهود والمسيحيون في القرن السابع الشرقي"، Dagron and Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient", 17-273, n7933, du VII e siècle.", 17-273, n7933, يرجع تأريخه إلى أواخر القرن الثامن الميلادي؛ لا أساس لها من الصحة.
- (٢) انظر: ليكر، "ملاحظات بشأن ترجمة ابن شهاب التقريي"، Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhri.", 25ff

مقارنة بين روايتي روليا هرقل لمعمر وقاريخ هريديس

تاريخ فريسلغر (السنوي ٦٦٠م)، IV، (٦٥-٦٦).	معمر بن راشد الأزدي (السنوي ١٥٣هـ/٧٧٠م)، كتاب المغازي: (٤٢-٤٣)، (٢٠٦).
الإمبراطور هرقل... قراءة جيدة... مارس علم التنجيم، حيث اكتشف من خلاله، أعانه الله، أن إمبراطوريته ستُدمر بفعل الأعراق المختلطين. ولذا أرسل إلى ملك الفرنجة داغوبيرت، ليطلب منه أن يُعَيّد جميع يهود مملكته - الأمر الذي نفذه داغوبيرت على الفور. وأمر هرقل بفعل الشيء نفسه في جميع المقاطعات الإمبراطورية؛ لأنه لم يكن لديه فكرة من أين ستأتي هذه الآفة على إمبراطوريته.	عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، قال: كان هرقل خزاء؛ ينظر في النجوم، فأصبح يوماً وقد أنكر أهل مجلسه هيئته، فقالوا: "ما شأنك؟" فقال: "نظرت في النجوم، الليلة، فرأيتُ ملك المختان قد ظهر". قالوا: فلا يشق ذلك عليك، فإنما يختن اليهود؛ فابعث إلى مدائنك، فاقتل كل يهودي.
شهد عرق هاجر، الذين يُطلق عليهم أيضاً الساراسين، كما في كتاب أوروسيوس - وهم قوم مختونين، عاشوا قديماً تحت القوقاز على شاطئ بحر قزوين، في بلد يُعرف باسم أركوليا. - نما هذا العرق إلى حشدٍ أُنهم، في غاية المطاف، ألقوا بأنفسهم على مقاطعات الإمبراطور هرقل، فأرسلوا جيشاً لإمساكهم. وفي المعركة التي تلت ذلك، كان الساراسين هم المنتصرون، وقاموا بتقطيع المهزومين إلى أشلاء.	قال الثوري: وكتب إلى نظير له خزاء، أيضاً، نظر في النجوم، فكتب إليه بمثل قوله [في بلاطه]. قال: ورفع إليه ملك بصرى رجلاً من العرب؛ يُخبره عن النبي ﷺ. فقال: "انظروا المختن هو؟" قالوا: فنظروا، فإذا هو مختن، فقالوا: هذا ملك المختان قد ظهر.

ومن وجهة نظري، فإن أكثر الفرضيات منطقيةً لشرح هذا القدر الاستثنائي من التداخل بين روايات كلي من تاريخ فريدغر والفُفَرِيِّ هي أنها تشترك في مصدر مشترك. ومع ذلك، وحتى من دون الاستفادة من تاريخ فريدغر، فإن أسطورة الفُفَرِيِّ عن رؤيا هرقل عن "ملك المختونين" تظهر خصوصيات متصلة في روايته؛ مما يُشير إلى أن الفُفَرِيِّ أسندها إلى مصدر سابق غير إسلامي. وتظهر العديد من الموضوعات الشائعة في المصادر غير الإسلامية المبكرة، ولكنها أقل شيوعاً في المصادر من الروايات العربية الإسلامية، بشكل بارز، في رواية الفُفَرِيِّ. وعلى سبيل المثال، يُصَوِّر الفُفَرِيُّ صعود أتباع مُحَمَّد: (١) بقيادة ملكٍ جديد، أو إلهاناً بعهدٍ جديد للملك/السيادة، و(٢) باعتبارها هيمنة عرقية في المقام الأول، كونهما قاعدة ليست لاجتماع المؤمنين، بل بالأحرى "الشعب المختون". وفي حين أن هذا لا يتعارض، في حد ذاته، مع التاريخ الإسلامي المبكر؛ إلا أن هذه المواضع لها صدق عميق مع الروايات للمسيحية المبكرة بشأن صعود الإسلام، لا سيما في بلاد الشام، والتي تحدثت، غالباً، عن الحكام العرب/السراسين الجدد بمصطلحات سيادة جديدة (بالسريانية: *malkūtā*)، وهو ليس ديناً جديداً، وبالتالي، يُصور مُحَمَّداً وغيره من الحكام المسلمين الأوائل على أنهم مجرد "ملوك" (بالسريانية: *malkē*)، ولا شيء أكثر من ذلك^(١). ويتلاءم سرد تاريخ فريدغر مع هذا النمط، تماماً، حيث إنه يصف الفاتحين "المختونين" بمصطلحات بحتة؛ فتصفهم بأنهم إما هاجريون (أغاريني *Agarrini*) أو ساراسين (ساراسيني *Saracini*)، ولكنهم لا يُظهرون أي معرفة مُحَمَّداً أو دينه أو المعتقدات الدينية ودوافع الفاتحين "السراسين"^(٢).

والسمة الثانية لرواية الفُفَرِيِّ، التي تشير إلى المصدر المسيحي الشرقي، وهي نظرتها للمشائمة لحكم هرقل، وربما حتى نهاية العالم الوشيكة. وقد رأى مؤرخو المشرق أن انتصار هرقل على الفرس ليس بالأمر الثابت بسبب عدم ثقتهم في القوة الإمبراطورية الرومية. ولم

(١) انظر: جان فان جينكل، "تصور الفتح العربي في التاريخ السرياني"، *Van Ginkel, Jan, "The Perception of the Arab Conquest in Syriac Historiography"*, 175; Penn, *Envisioning Islam*, 105-107.

(٢) انظر: إسدرز، "هرقل وداغوبيرت و"الشعوب للمختونة"، *Esders, "Herakleios, Dagobert und die beschnitten Völker"*, 280-281.

يقصر هذا على استياء للمسيحيين غير الخلقيدونيين^(١) من اضطهادهم من قبل القسطنطينية. وحتى للمسيحيون الخلقيدونيون، لا سيما في الكنائس والأديرة في القدس وفلسطين، قد يجدون أنفسهم، سرعاناً، منفصلين عن الحكم الرومي، كما حدث عندما دخلوا في معارضة صريحة لتدخل هرقل العقائدي في أزمة المونوتية^(٢). وهناك القليل من الدلائل على أن صعود هرقل السياسي زاد من التفاؤل بمستقبل للإمبراطورية في المشرق^(٣).

وفي الواقع، فإن تشاؤم المؤرخين المسيحيين، الذين يكتبون في الشرق، يقف في تناقض صارخ مع المصادر الدعائية المؤيدة لهرقل، مثل أسطورة الإسكندر السريانية *Syriac Alexander Legend* (حوالي ٦٣٠م)^(٤)، وكاتوس *cantos* في مدح الإمبراطور، لجورج اليبسدي *George of Pisidia*، والتي تتهج بانتصار هرقل على الفرس. وتوضح أسطورة الإسكندر السريانية بثقة النصر في أعقاب انتصارات هرقل، حيث تُعيد صياغة روايتها الأسطورية لغزو الإسكندر المقدوني لبلاد فارس كنموذج أصلي لانتصارات هرقل وهزيمة الشاه الساساني كسرى الثاني برويز *Parvēr*. وتتبا أسطورة نبوءة الإسكندر بأنه "لن يوجد بين الأمم والأكنسة، الذين يسكنون في الخليقة، من سيصمد أمام مملكة الروم". وفي الواقع، ففي أسطورة الإسكندر السريانية، تلقى الفرس وملكهم توبارلاك *Tubarlaq* نبوءة المنجمين عن تدمير مملكتهم على أيدي الرومان. وعند تقديمها مع تنبؤات المنجمين؛ أمر الإسكندر بتلويها في سجل مكتوب، يقول للمقطع الرئيس:

(*) للقصد بغير الخلقيدونيين من آمن بأن عيسى المسيح مكون من جوهرين؛ يعبر عنهما بالطبيعتين وهما: جوهر إلهي وهو الكلمة، وجوهر إنساني أو بشري وهو عيسى، فلا يوجد اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص عيسى المسيح، بل هناك مجرد صلة بين الإنسان والألوهية، وبناءً عليه لا يجوز إطلاق لقب "والدة الإله" على السيدة مريم العذراء، ومن يأخذ بهذه الاعتقادات فرقة النسطورية. وللمونوتية أو المشيئة الواحدة، هي: عقيدة مسيحية تُعالج العلاقة بين الألوهية والبشرية في عيسى المسيح. وترى أن للمسيح طبيعتان منفصلتان ومشيئة واحدة، وهي خلاف العقيدة الديوثية التي تتبناها معظم الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية.

(١) انظر: بوث، أزمة الإمبراطورية، Booth, *Crisis of Empire*, 186ff.

(٢) انظر: جون وات، "تصوير هرقل في المصادر السريانية"، Watt, John, "The Portrayal of Heraclius in Syriac Sources.", 76.

(٣) ما إنفا كان ٦٣٠م هو تاريخ "تكوين" أسطورة الإسكندر أو "تنقيحها" يظل موضع نقاش. ويقدم شوبير، بحابة العالم للإمبراطورية، Shoemaker, *The Apocalypse of Empire*, 80-83، الصغر الأكثر إقناعاً للأدلة.

وأخذ الإسكندر بنفسه في كتابة نبوءة الملك وتبلاؤه حول ما ينبغي أن يحدث في بلاد فارس: إن بلاد فارس ستُدمر، لكن [ملكة الرومان] ستبقى وتحكم إلى نهاية الزمان، وأن [ملكة الرومان] ستُسلم ملكوت الأرض للمسيح الذي سيأتي^(١).

ومن اللافت مقارنة الهلاك الذي ينتظر الروم في روايات الزُّهري وتاريخ فريديغر من ناحية، والمجد الأخروي الذي ينتظرهم في أسطورة الإسكندر السريانية من ناحية أخرى. وكلاهما يتوسط من خلال نذير نجمي يُفسره المنجمون. والفرق الرئيس، هنا، هو أن أسطورة الإسكندر السريانية تتمتع بمحنة رومانية ثابتة، غير منقوصة وثابتة في قبضتها القويّة، حتى نهاية يوم القيامة. وكما جادل غريث رينيك Gerrit Reinink، يبدو أن الشعور الأساسي، في هذا العصر، كان واحدًا من التشاؤم الإمبراطوري فيما يتعلق بمصير الإمبراطورية الروميّة. وكان علم الأخريات الإيجابي، الذي عُرض في أسطورة الإسكندر وكاتوس جورج اليسندي هو الاستثناء وليس القاعدة؛ سعيًا إلى مواجهة مخاوف "نهاية الإمبراطورية الوشيكة"^(٢). وتجذ هذه المشاعر أصداءً مثيرةً للاهتمام في القسم الثالث من أسطورة هرقل للزُّهري: قصة رسالة مُحمَّد إلى هرقل.

رسالة مُحمَّد إلى هرقل،

وعلى الرغم من كونه قدرًا في تحليله لبقاء الروم في سورة؛ إلا أن رواية الزُّهري ليست متشائمة في أقل تقدير. ويحتضن الزُّهري ويملك الشاعر المناهضة للهرقلين في مصدره المادي، ويستخدمه لبناء رواية شرعيّة لا تستوعب الأمويين، فحسب - أي بتقديم أبي سُفيان، أحد أسلافهم، باعتباره المحاور الأكثر أهية مع الإمبراطور في منتصف أحداث الأسطورة^(٣) - ولكن، أيضًا، السيادة والهيمنة الجديدة (الملك) لقوم مُحمَّد، "الشعب المختون"^(٤). وقد ورد هذا الشعور، بوضوح، في الرسالة التي أرسلها مُحمَّد إلى هرقل.

(١) انظر: وائس بودج، تاريخ الإسكندر الأكبر، Ernest A. Wallis Budge, *The History of Alexander*, 85-86.

Reinink, "Heraclius, the New Alexander", 85-86. مقتبس في رينيك، "هرقل، الإسكندر الجديد"، 85-86.

(٢) انظر: رينيك، "هرقل، الإسكندر الجديد"، 92. Reinink, "Heraclius, the New Alexander", 92. راجع: شوemaker, *The Apocalypse of Empire*, 85.

(٣) انظر: ليدر، "اعتراف هرقل بالني"، 15-16. Leder, "Heraklios erkennt den Propheten", 15-16.

(٤) انظر: لورانس كوزناد، "هرقل في أوائل الدعات الإسلامية"، Conrad, Lawrence, "Heraclius in Early Islamic Kerygma", 115-116.

إن أكثر ما ورد في الرسالة غرابية هو دعوته للإمبراطور إلى اعتناق الإسلام، محذراً من أنه إذا لم يفعل؛ "فإن عليك إثم الأريسيين". فعرّيت هذه العبارة غامضة. من هم أو ما هم أولئك الأريسيين؟ لقد حيرت هذه الكلمة الدارسين حتى أظهر لورانس كونراد Lawrence Conrad، في دراسة مهمة، أن "إثم الأريسيين" هي إشارة إلى مثل عيسى عن المستأجرين في الأناجيل الإزائية (الآيات ١-١٢ من الأصحاح ١٢ من انجيل؛ والآيات ٣٣-٤٦ من الأصحاح ٢١ من انجيل متى؛ والآيات ٩-١٩ من الأصحاح ٢٠ من انجيل لوقا)^(١). وكما هو الحال مع خزء، أعلاه، فإن الكلمة المستخدمة هنا في اللغة العريية، أريسين، هي hapax في العريية. وهي مستمدة من ترجمات الآرامية الفلسطينية المسيحية (يُشار إليها فيما بعد بـ أ. ف. م) للعهد الجديد، الذي لا يظهر مصطلح "المستأجرين"، الأريس إلا في قراءات الإنجيل الموجودة في كنائس منطقة فلسطين وسيناء. والكلمة فريدة من نوعها في النسخ الآرامية الفلسطينية المسيحية من الأناجيل، والتي لا تظهر في أي من الترجمات السريائية للعهد الجديد والتي تستخدم مصطلح الفلاح للمستأجرين^(٢). وهذا الاقتباس من

(١) للمرجع السابق، ص ١٢٧-١٣٠.

(٢) انظر: مولر وسوكولوف، المجموعة الآرامية الفلسطينية المسيحية، C. Müller-Kessler and Sokoloff, *Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, 222a, s.v. ḥ.r.y.s كانت النسخ السينائية والكورثونيانوسية والبيطانية والأركليتيية، من العهد السرياني الجديد، كلها تقرأ *pallāhē*؛ وانظر: جورج أنطون كيراز، Kiraz, G. A., *Comparative Edition of the Syriac Gospels*, 1: 322-323, 2: 173, 3: 404-405. وبالنسبة للحالات الأخرى من الأمثال الإنجيلية التي تظهر في الحديث النبوي؛ انظر: أوتو سبايس، "عمال الكرم (الآيات ١-١٥ من الأصحاح ٢٠ من انجيل متى) في التراث الإسلامي"، in: Spies, Otto, "Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-15) in islamischer Überlieferung.", 279-283; أو مثل الأجر المتنازع عليه، Déclais, J. L., "Les ouvriers de la onzième heure, ou la parabole du salaire contesté.", 43-63. انظر: ديفيد كوك، "مقتطفات من العهد الجديد في روايات الحديث النبوي وأسئلة ترجمات الإنجيل الشكير إلى اللغة العربية"، Cook, David, "New Testament Citations in the Ḥadīth Literature and the Questions of the Early Gospel Translations into Arabic." ولم يتم التحقيق بعد في عدد الاستشهادات المنفصلة للعهد الجديد في مدونات الحديث النبوي، التي تظهر آثار الآرامية الفلسطينية المسيحية، ومع ذلك؛ فإن للمثال الواضح الآخر هو اقتباس ابن إسحاق الشهير للآية ٢٣ من الأصحاح ١٥، والآية ١ من الأصحاح ١٦ من انجيل يوحنا. انظر: أثثوري وبرونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر

الترجمة الأرامية الفلسطينية المسيحية للأناجيل هو دليلٌ قاطعٌ على أن الزُّهريّ قد أدرج مواد المصدر السوريّ الغربيّ في روايته لرؤيا هرقل^(١).

وعندما نقرأ في ضوء الإنجيل؛ نجد أن الرسالة المنقولة هنا هي أن الروم سيُطردون من الأراضي التي جعلهم الله عليها وكلاء؛ إذا تبرأوا مُحمَّد الرسول، كما يفعل المستأجرون الأشرار في هذا السُّتُل في قتل خُدام وابن صاحب الأرض. وعلى الرغم من تفسيرها التقليديّ، من الناحية المسيحية؛ إلا أن الرسالة، هنا، تُفسر مثل الإنجيل بطريقة نبويّة. فمُحمَّد يُخاطب الإمبراطور، محذراً إياه من الانتصار القادم لجماعته المؤمنين على حُكام العصر الأشرار والظالمين.

وعلى الرغم من أن لغة الرسالة، في رواية الزُّهريّ، تحمل آثار مصدرها في الأرامية الفلسطينية المسيحية؛ فإن هذا لا يعني أن الرسالة الواردة فيها صحيحة بالضرورة. وكما رأينا في المقارنة السابقة بين روايتي تاريخ فريدغر والزُّهريّ عن رؤيا هرقل للأجناس المختونة؛ فقد يكون المرء قادراً على استنتاج مصدر نصيّ مشترك، ولكن هذا الاستنتاج لا يمنح أحداً للوصول إلى النص الأصليّ. ومن ثمّ، فقد تركت بصمة النص الأصليّ للزُّهريّ على لغة الرسالة المنسوبة لمُحمَّد، ولكن من غير المرجح أن يكون النص المصدر قد تضمن رسالة مُحمَّد الفعلية؛ إذا كانت هذه الرسالة موجودة أصلاً. والأساس المنطقيّ للحفاظ عليه في الرواية لا ينقسم عن فائدته كأداة سردية^(٢).

ومن المصادر المُبكرة الأخرى التي تُشير إلى رسالة هرقل هي رواية الفتوحات الإسلامية، التي كتبها المؤرخ الأرميني سيبوس ومع ذلك. فوفقاً لسيبوس، فليس مُحمَّد، بل

بتحرير القرآن"، 93-، Anthony and Bronson, "Did Ḥaṭṭah bint 'Umar Edit the Qur'an?", 126.

(١) هذا يُؤحي، من وجهة نظريّ، بأن رسالة هرقل كانت بمثابة نموذج للروايات الأخرى التي وسّعت الرسالة النبويّة "الدعوة" لتشمل حكاماً آخرين، مثل كسرى، الذي فقد مملكته بسبب إثم الجيوس. انظر: الطبريّ، التاريخ، بناية: دي خويه، ١: ١٠٧١-١٠٧٢؛ وأبو نعيم، الدلائل، ٢: ٣٤٩. راجع: سارة بوين

سافانت، للمسلمون المجدد في إيران ما بعد الفتح: التقاليد والذاكرة والتحول، Savant, Sarah Bowen, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, 183ff.

(٢) انظر: ألبريشت نوث ولورانس كونراد، التقاليد التاريخية العربية المُبكرة: دراسة نقدية، Nöth, Albrecht, with Lawrence I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 76-77.

هم الإسماعيليون، مجتمعون، الذين يُرسلون الرسائل إلى هرقل. ورسالتهم لما صدق قوتي بقوة الرسالة التي نقلتها رسالة مُحَمَّد في رواية الزُّهري. ونص رسالتهم عند سيبوس كما يأتي:

أعطى الله هذه البلد الميراث لأبينا إبراهيم ونسله من بعده، نحن أبناء إبراهيم، كنت تملك بلادنا لفترة كافية. أعطينا لنا بسلام، ولن تغزو أرضك؛ وإلا فسوف نأخذك مرة أخرى بما كنت قد أمسكته^(١).

إن الجُمْل التي وُضعت على ألسنة الإسماعيليين، في رواية سيبوس، تستشهد، أيضًا، بمثل من الإنجيل - هذه المرة مثل المواهب (الآية ٢٥ من الأصحاح ٢٧ من انجيل متى؛ والآية ١٩ من الأصحاح ٢٣ من انجيل لوقا)، بدلًا من مثل المستأجرين الأشرار - لذلك فهو يعكس جماليَّة وتقنيَّة سرِّ مماثلة لتلك التي تمت مواجهتها أعلاه. وبحسب ما ذكره سيبوس، تحدى هرقل تمديد الإسماعيليين قائلًا: "هذا البلد لي"، واستشهدًا بحجرات أبيهم إسماعيل، "ميراثكم هو الصحراء" (الآيتان ٢٠-٢١ من الأصحاح ٢٠ من سفر التكوين)^(٢). وما يجعل هذه الرواية الموازنة أكثر إثارة للاهتمام هو أن المؤرخ الأرميني سيبوس نفسه يدَّعي، صراحةً، أنه استمدّها من مصدر فلسطيني^(٣).

المصدر المسيحي لابن شهاب الزُّهري،

تأتي معظم الأدلة، التي تم حشدتها حتى الآن لدعم أطروحة هذا الفصل، إلينا بشكلٍ غير مباشرٍ، وبالتالي، من الإشارات والرؤى الدقيقة التي لم تكن ممكنةً إلا من خلال القراءات اللغويَّة القرينة والمقارنة لرواية الزُّهري. بيد أن أحد الأدلة، الأكثر إقناعًا، والتي استند إليها الزُّهري من مصدرٍ غير مسلمٍ لهذه القصة يأتي، في الواقع، مباشرةً من الزُّهري

(١) انظر: تومسون وهوارد جونسون، التاريخ الأرميني للنسوب إلى سيبوس، Thomson and Howard-

Johnston, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, chap. 42, 97. والإشارة تعود إلى الآية

٢٧ من الأصحاح ٢٥ من انجيل متى؛ والآية ٢٣ من الأصحاح ١٩ من انجيل لوقا.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: شوبكر، وفاة نبي، Shoemaker, *The Death of a Prophet*, 333n8. ويستشهد برواية لاحقة لنوملي آرترسوتي، حيث يُرسل مُحَمَّد نفسه الرسالة إلى ثيودور، شقيق هرقل. وقد لاحظ نوث وكونراد، التقاليد التاريخية العربية المبكرة، Noth and Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, 163-165، استخدام سيبوس لعبارة "الدعوة إلى الإسلام" لتراث الفتح للتأخر، وحذرًا من اعتباره تاريخيًا.

نفسه، أو على الأقل في العديد من روايات القصة التي نقلها تلامذته (انظر: الشكل ١٣). فمن بين هؤلاء التلاميذ: ابن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م)^(١)، وكاتب سجلات إملاءات الزُّهري للخليفة هشام بن عبد الملك: شُعيب بن أبي حمزة الحِصَمي (المتوفى ١٦٢هـ/٧٧٨-٧٧٩م)^(٢)، ويونس بن يزيد الأيلي (المتوفى ١٥٩-١٦٠هـ/٧٧٥-٧٧٧م)^(٣). وفي كل الروايات التي استشهد بها؛ ينسب الزُّهري قصة لقاء أبي سُفيان مع هرقل ورسالة مُحمَّد إلى معلمه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (المتوفى ٩٨هـ/٧١٦-٧١٧م)^(٤)، لكنه يقول إنه سمع قصة رؤيا هرقل من ابن ناطور (أي ابن الناطور).

من هو ابن الناطور الغامض هذا؟ في رواية ابن إسحاق للأسطورة؛ يُخبر الزُّهري تلميذه:

حدثني أسقفُ النصارى؛ أدركته في زمان عبد الملك بن مروان، أنه أدرك ذلك من أمر رسول الله وأمر هرقل وعُقله، قال الأسقف: فلما قُدم عليه كتاب رسول الله مع دحية بن خليفة؛ أخذه هرقل، فجعله بين فخذه وخاصرته، ثم كتب إلى رجل يرومته؛ كان يقرأ من العبرانية ما يقرأونه^(٥)؛ يذكر له أمره، ويصف له شأنه، ويُخبره بما جاء

- (١) الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٥٦٥ (أسقف للنصارى)؛ وأبو الفرج، الأغاني، ٦: ٣٤٩ (أسقف النصارى)؛ والطبري، للمعجم، ٨: ٢٣؛ والبيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٣٨٣ (أسقف من النصارى).
(٢) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي ١: ٦ (صاحب إيلياء وهرقل سقفاً على نصارى الشام). الطبري، للسند، ٤: ٢١٩ (صاحب إيلياء وهرقل، أسقف على النصارى {على نصارى الشام (المترجم)}؛ وابن عساکر، دمشق، ٢: ٩٣؛ وابن مندة، الإيمان، ١: ٢٨٧-٢٩٢.
(٣) الطبري، للمعجم، ٨: ٢٢ (صاحب إيلياء وهرقل، أسقفه (?) على النصارى). وبشأن يونس، راجع: ٠٠ - أعلاه.

(٤) حول هذا؛ انظر: هوروفتس، أقدم السيرة الذاتية للنبي ومؤلفيها، Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 11-12.

(٥) هكذا رواية سلمة بن الفضل. وفي رواية يونس بن بكير (البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٣٨٤، سطر ٨) ومُحمَّد بن سلمة (الطبري، للمعجم، ٨: ٢٤، سطر ٤)، يُقرأ للمقطع: "كان يقرأ من العبرانية ما يقرأ". ويمكن تمييز أن كلمة "العبرانية"، هنا، تعني "الآرامية" بدلاً من "العبرية" من حقيقة وصف مصدر مسيحي. وبالمثل، ورد أن ورقة بن نوفل، ابن عم زوجة مُحمَّد خديجة، كتب الأناجيل بالعبرانية (البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي، ١: ٣)، وهو ما يعني، بالتأكيد، الآرامية في السياق. وحول كيف أصبحت الآرامية تُسمى، بشكلي

منه؛ فكتب إليه صاحب رومية^(١): "إنه للنبي الذي نتظره، لا شك فيه؛ فأتبعه وصيِّقه"^(٢).

إن الاستشهاد بمراجع غير مسلمة أمرٌ نادر الحدوث بين رواة الحديث - بل إن هذه الممارسة تُصيح، في نهاية المطاف، مثيرةً للجدل إلى حدٍ كبير^(٣). ولا يحتاج المرء إلى تأكيد تاريخية علاقة ابن الناطور المزعومة بقرقل أو حتى دقة اسمه. ولم يكن الزُّفَرِيُّ هو العالم الوحيد في سُورِيَّة الأمويَّة الذي زعم أنه التقى شخصيًا بشخص شهد رد فعلٍ قرقل على رسالة مُحَمَّد^(٤). فالهم هو اعتراف الزُّفَرِيِّ بأنه تلقى قصته من مصدرٍ مسيحي يصفه بأسقف المسيحيين، وبحسب بعض المصادر، فهو حاكم (صاحب) إيليا/القدس أثناء خلافة عبد الملك^(٥).

عام، "العربية"، انظر: ديريك روبرت جورج بيتي وفيليب ر. ديفيز، "ماذا تعني العربية؟"، Beattie, D. R., and Philip R. Davies, "What Does Hebrew Mean?", 71-83.
(١) استخدام "صاحب"، هنا، مثير للاهتمام؛ لأنه يدل على السلطة على مدينة روما. وبالتالي، قد تكون هذه، أيضًا، أول إشارة إلى البابا في التراث العربي.

(٢) راجع: الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١٥٦٥ (رواية سلمة بن الفضل)؛ والطبري، المعجم، ٨: ٢٣-٢٤ (رواية مُحَمَّد بن سلمة)؛ والبيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٣٨٤ (رواية يونس بن بكير)؛ وابن حجر (فتح الباري، ١: ٤٠)، ويستشهد بتقرير من دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصفهاني، حيث ذكر الزُّفَرِيُّ أنه التقى ابن الناطور في دمشق. ومع ذلك، فإنه لا يظهر في الطبقات المطبوعة من العمل.
(٣) ابن حجر (فتح الباري، ١: ٤٠)، ويُبرر استشهاد الزُّفَرِيِّ برواية غير إسلامية؛ من خلال الإشارة إلى أنه كان أسقفًا، وبالتالي، "كان مُطلقًا على أسرارهم، علما بمخالف أخبارهم".

(٤) راجع: قصة سعيد بن أبي راشد، مؤيد معاوية بن أبي سفيان، الذي ادَّعى أن جاره الحسن بن حمص (Emesa)، وهو رجلٌ من قبيلة تنوخ المسيحية، قد شهد الأحداث وربط قصته به. انظر: ابن حنبل، السند، تحقيق: الأرنؤوط ٤١٦-٤١٩ و ٢٧: ٢٤٢-٢٤٥؛ وابن عساکر، دمشق، ٢١: ٥٧-٥٩. ويبدو أن هذه الرواية قد تأخرت إلى حدٍ ما، ولكن من المهم أن يصف الرجل جاره بأنه من المسيحيين الناطقين بالعربية من قبيلة تنوخ بالقرب من حمص. ووفقًا للمؤرخ السرياني ديونيسيوس من تل ماعري، وكان حاكم حمص أبام عثمان بن عفان {تم توليته أبام عمر بن الخطاب. المترجم}، عمر بن سعد الأنصاري، هو أول حاكم مسلم يأمر بترجمة الكتاب المقدس إلى العربية من قبل أفراد قبيلة تنوخ. انظر: مايكل بن، "جون والأمير: مقدمة جديدة وطبعة وترجمة"، Penn, Michael, "John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation.", 78-79.

(٥) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي ١: ٦٦؛ والطبري، السند، ٤: ٢١٩؛ والطبري، المعجم، ٨: ٢٢.

ومن المفري استبعاد دور ابن الناطور في هذه الرواية على أنه مجرد محاولة لتحقيق المصادقية في السرد التاريخي، وكما لو أن الزفري يستحضر اسمًا مسيحيًا من أجل تعزيز صحة الرواية المشكوك فيها. ومع ذلك، فعندما يأخذ المرء في الاعتبار الأدلة من تاريخ فريلخر لرواية مشتركة بين الاثنين؛ فتصبح شهادة الزفري الشخصية مهمة للغاية بحيث لا يمكن رفضها. وهل يمكن إذن اكتشاف هوية ابن الناطور؟

هناك ثلاث احتمالات تقترح نفسها من الاسم منسوب إلى المصدر، فحسب: الاحتمال الأول هو: قراءة اسم "ابن الناطور" حرفيًا، وفي هذه الحالة، اسم مصدر الزفري يعني "ابن الناطور/الحارس/الحافظ". وناطور هي كلمة آرامية، وفي العربية هي ترجمة مباشرة لكلمة *naṭūr*. ومع ذلك، فحتى ناطور السريانية يمكن أن تعني معاني متعددة. في حين أنها تعني، عادةً، "حارس"، ويمكن أن تكون ناطور، أيضًا، عبارة عن ترجمة من الكلمة اليونانية *vartapios*، والتي تعني كاتب عدل أو كاتب^(١). ومن ثم، فيمكن للمرء أن يتخيل ابن الناطور كشخص على غرار الكاتب الناطق باليونانية الذي يعمل في الإدارة الأموية. فقد ملأ الكبة؛ الناطقون باليونانية، الجهاز الإداري للأمويين، لا سيما في سورية. وبينما بدأ تأثيرهم يتضاءل مع بداية التعريب في عهد عبد الملك؛ فإن خلافته امتلأت بأهل من الكبة المسيحيين الناطقين باليونانية الذين خدموا في أعلى مراتب الإدارة، وأشهر مثال على ذلك: عائلة منصور القويّة، والتي أشاد بها عالم اللاهوت البيزنطي الشهير يوحنا الدمشقي^(٢). ومع ذلك، فإن هذه القراءة تتعارض، أيضًا، مع حقيقة أن جميع روايات الزفري تصف، باستمرار، ابن الناطور بأنه أسقف (بالعربية: أسقف، واليونانية: *episkopos* في مقابل بالسريانية: *epīsqōpā*)، بدلًا من كاتب.

وهذا يقودنا إلى تفسير ثانٍ لاسم ابن الناطور. وقد يكون مصدر الزفري حارسًا بالفعل (بالسريانية: *nāṭūrā*) بدلًا من كاتب عدل، بينما كان، أيضًا، مرتبطًا برؤية الأسقف.

(١) انظر: مايكل سوكولوف، ترجمة من اللاتينية، تصحيح، توسيع، وتحديث لـ "معجم سرياني سي. سوكولوف، Michael, A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's "Lexicon Syriacum", 911a.
(٢) انظر: أنثوني، "من كان راعي دمشق؟"، Anthony, "Who Was the Shepherd of Damascus?", 613-618;

وأحياناً ما يُطلق على الحارس المرافق لأسقف ما في السريانية *epīsqopyānā* (ܐܦܝܨܩܘܦܝܐܢܐ) ^(١). ومع ذلك، فإن هذا التفسير يفشل من ناحية أخرى: فهو لا يمكن أن يُفسر سبب ظهور ابن الناطور، في بعض الأحيان، وكأنه (صاحب) إيليا (القدس) - فمن المؤكد أن حارس الأسقف لن يُوصف بمثل هذه المصطلحات النبيلة؛ ولذلك، ينبغي تجاهل هذه القراءة الثانية لصالح قراءة ثالثة.

والقراءة الثالثة، الممكنة لاسم "ابن الناطور"، تُقدم، في رأيي، التفسير الأكثر إقناعاً. وفي هذه القراءة، فإن الناطور في اللغة العربية هي تحريفٌ للمصطلح السرياني؛ إما لخادم كرسي الأسقف (*nāṭar kūrsyā* أو *nāṭūrā d-kūrsyā*) ^(٢) أو نائب الأسقف (*nāṭar*) ^(٣) — أي المسؤول الكنسي الذي يعمل كمسؤول عن موقع الأسقف بدلاً من تعيين أسقفٍ جديد. ولكي نفهم، تماماً، سبب تقديم هذا التفسير للقراءة الأكثر إقناعاً؛ فيتعين على المرء أن يلجأ إلى ادعاء الزُّفري بأنه التقى ابن الناطور خلال خلافة عبد الملك (حكم في الفترة ٦٨٥-٧٠٥م).

إن فترة خلافة عبد الملك تُعتبر حاسمة؛ لأنها تتزامن مع انتهاء صراعٍ مهم على السلطة داخل بطريركية القدس مع جذوره في الخلافات المونوثيائية والمونوثيائية خلال عام ٦٣٠م. وبعد عودة مصر والشام تحت سيطرة الإمبراطورية البيزنطية؛ رعى هرقل جهود سرجيوس، بطريرك القسطنطينية، لتشكيل وحدٍ دينيةٍ جديدةٍ في الإمبراطورية، وكان سرجيوس يسعى إلى استعادة الوحدة الكنسية مع تلك المجتمعات التي رفضت العقائد الكريستولوجية الصادرة في مجمع خلقيدونية (٤٥١م) من خلال موازنة الكنيسة الإمبراطورية مع موقفٍ توفيقيٍّ؛ أصبح يُعرف باسم العقيدة الأحادية (المونوثيائية). وفي البداية، لاقت السياسة نجاحاً.

(١) انظر: يوحنا الأفسسي (حوالي ٥٠٧-٥٨٩م). الجزء الثالث من التاريخ الكنسي، John of Ephesus (ca. 507-589). *Historiae ecclesiasticae pars tertia*. Edited by E. W. Brooks. CSCO 106, scr. syri 55. Leuven: Peeters, 1936, Hist. Eccl. III, 30.9, 16.

(٢) انظر: باين، الخزانة السريانية، Payne, *Thesaurus Syriacus*, 2: 2356؛ وديفيد صمويل مارجلوث، Margoliouth 1927, 210a.

(٣) انظر: باين، الخزانة السريانية، Payne, *Thesaurus Syriacus*, 2: 2354؛ وسوكولوف، ترجمة من اللاتينية، Sokoloff, A Syriac Lexicon, 913b. أنا مدينٌ بالشكر لئوليس كارلسون وجاك كنوس لتوجيهي في هذا الاتجاه.

وبرعاية هرقل، قام سرجيوس بتصميم اتحاد مع الكنيسة الأرمنية عام ٦٣٠م، والأكثر إثارة للإعجاب، مع الكنيسة القبطية بقيادة بطريرك الإسكندرية، المقوقس، الذي أصدر ميثاق الاتحاد عام ٦٣٣م. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه النجاحات الأولية، ظهرت بسرعة معارضة عنيدة للمصالحة. بطريركية فلسطين والقدس - وهو المنصب الذي شغله صفرونيوس Sophronius من عام ٦٣٤ وحتى العام ٦٣٨ م كان بمثابة بؤرة المعارضة للتسوية الإمبراطورية الجديدة. ويصفته بطريركاً للقدس، قاد صفرونيوس معارضةً ضد هرقل، وسرعان ما حشد الكنيسة الرومانية لقضيته تحت القيادة البابوية لهونوريوس Honorius (٦٢٥-٦٣٨م)، ثم مارتن Martin (٦٣٨م)، واللاهوتي الشجاع ماكسيموس المعترف Maximus the Confessor. وتوجت الجهود التي بذلها البطريرك صفرونيوس، قبل عقدٍ من الزمن، في مؤتمر مجمع لاتران عام ٦٤٩م، والذي عبر بقوة عن الموقف الثنائي لروما والقدس ضد تلك التسوية الإمبراطورية التي أصدرتها القسطنطينية^(١).

ولا يتبين تأثير الجدل بين الخلافات المونوتيلية والمونوتيلية، بسهولة، في وصف ابن شهاب الأثيري لرؤيا هرقل، ولكن تم ذكرها، صراحةً، في تاريخ فريديغر. وتذكر أن تاريخ فريديغر يتختم روايته، لرد هرقل على الفتح العربي، في هذه الملاحظة الكمية، إلى حد ما: "وقد شعر هرقل بأنه عاجزٌ عن مقاومة اعتداءهم، وكان فريسةً لحزنٍ لا يطاق، وقد تغلّى الخلك غير السعيد عن الإيمان المسيحي من أجل هرطقة أوطاخي، وتزوج ابنة أخته، وأنهى أيامه في عذابٍ وقصارة الحمى"^(٢).

وتشير عبارة "هرطقة أوطاخي"، المشار إليها هنا، إلى كريستولوجيا غير خلقيدونية، والتي اتهمها معارضو القسطنطينية هرقل باحتضانها بينما كان يسعى الحل التوفيق بين المونوتيلية والمونوتيلية. وتشرح المصادر غير الإسلامية، بشكل متكرر، هزيمة البيزنطيين في سياق الفتوحات الإسلامية من خلال مناشدة مثل هذه السياسات الإمبريالية فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية: الاعتناق الإمبراطوري للدیوفيزية المسيحية، والاضطهاد الإمبراطوري

(١) انظر: إيكونومو، الرومانية البيزنطية والباباوات اليونانيون، Ekonomou, Byzantine Roman and the Greek Popes, 113-114.

(٢) انظر: والاس هادريل، الكتاب الرابع من تاريخ فريديغر، Wallace-Hadrill, The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar, (§§ 66), 55.

للمبافيزية، وهلم جرا^(١). ومع ذلك، بقدر ما تكون هذه التفسيرات من جانب واحد؛ فإنها تُخبرنا، في كثير من الأحيان، عن ولاءات المؤلف أكثر من القوى السببية وراء التحول المذهل للأحداث. كما يظهر شبح أوطاخي، أيضاً، في الجدل الرهباني الفلسطيني ضد الحل التوفيقي الذي تم التوصل إليه خلال عام ٦٣٠ م - أي منذ البداية الأولى لازمة للمونوتيلية^(٢) - والفكرة القائلة بأن دعم هرقل لمواقف الحل التوفيقي المونوتيلية والمونوتيلية هو السبب في خسارته ضد الجيوش العربية طوال أعمال مكسيموس المعترف^(٣). وبعبارة أخرى، فإن مجرد ذكر "هرطقة أوطاخي" في تاريخ فريديغر يُشعر بقوة، مجدداً، إلى أن المصدر الشرقي، الذي استُمد منه التاريخ اللاتيني، نشأ في فلسطين و/أو يتماشى مع المقاومة المسيحية الفلسطينية لمحاولات الإمبراطورية للوصول إلى الوحدة الكنسية من خلال حل توفيقي مسيحي جديد.

وتمنحنا هذا التحول في السياسة الكنسية لفلسطين، في القرن السابع الميلادي، نظرة ثابتة للمجتمع المحتمل الذي ينتمي إليه "ابن الناطور" الزُّهري. ولقد منع الجدل المونوتيلي بطريركية القدس من إنتاج مرشح توافقي بعد وفاة صفرونيوس عام ٦٣٨م، وأجبرت الفتوحات العربية العديد من الرهبان السابائين على الفرار من فلسطين وسُوربة إلى شمال إفريقيا، وحتى مدينة روما، في نهاية المطاف^(٤). وظلت بطريركية القدس في هذه الحالة من الأزمة خلال معظم فترة خلافة عبد الملك. وفي نهاية المطاف، فقدت المونوتيلية والمونوتيلية دعمها الإمبراطوري من قبل البيزنطيين، وعن طريق المجلس المسكوني السادس، ٦٨٠ -

(١) انظر: هويلاند، الإسلام في عيون الآخرين، 524-525. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 524-525.

(٢) انظر: بوث، أزمة الإمبراطورية، 240; Booth, *Crisis of Empire*, 240. وراجع: مناقشة بين مكسيموس وثيودوسيوس، *Disputatio inter Maximum et Theodosium* § ٦ في بولين ألين وبرونوين نيل (تحرير وترجمة)، ماكسيموس المعترف ورفاقه: وثائق من النفي، Allen, Pauline, and Neil Bronwen, eds. and trans, *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile*, 102-105, and n. 36 thereto.

(٣) انظر: لوبين ألين، "حياة وأوقات ماكسيموس المعترف"، Allen, Pauline, "Life and Times of Maximus the Confessor."، 4; وراجع: ألين وبرونوين، ماكسيموس للمعترف ورفاقه، Allen and Bronwen, *Maximus the Confessor and His Companions*, 49-51. بتهمة أن ماكسيموس نصح

بعدم مهاجمة جيوش الساسانيين؛ لأن الله أزال نعمته من هرقل وسلالته.

(٤) انظر: إيكونومو، الروماني البيزنطي والباباوات اليونانيون، Ekonomou, *Byzantine Roman and the Greek Popes*, 204.

٦٨١ م، انتصر الرهبان السابائيين، من فصيل الديوثلية في فلسطين، اليوم. ومع ذلك، وحتى في ذلك الوقت، لم يمثل القدس أي بطريرك في المجمع المسكوني. ولقد كان يمثل القدس القاصد الرسولي، أو مبعوثاً، للقائم مقام غيره (باليونانية: *topotērētēs*)، وبالسريانية: *nāṣar dūkkā*) لكرسي القدس، المدعو نيوذور Theodore^(١). ولم يظهر أي مرشح واضح لبطريركية القدس حتى عام ٦٩١ م في مجلس ترولو، حيث يظهر أناستاسيوس Anastasius، بطريرك القدس، في قائمة المشاركين^(٢). وبعبارة أخرى، ففي معظم فترة خلافة عبد الملك، كانت بطريركية القدس دون بطريرك. وبطبيعة الحال، فإن هذا لم يؤد إلى تفكك البطريركية ومؤسساتها. وبدلاً من ذلك، خدم القائم مقام غيره بصفته البطريرك، وسيكون لقب خادم البطريركية هذا باللغة السريانية، بطبيعة الحال، *nāṣarā d-kūrsyā*، وقد يكون هذا الشخص، بالفعل، مصدر الزُّفري لأسطورة هرقل.

وتعيدنا هذه الصورة للوسط الفلسطيني لـ "ابن الناطور" الزُّفري، أخيراً، إلى مسألة اللغة. وكما هو مذكور أعلاه، فإن أسطورة هرقل الزُّفري تحمل إشارة على الاعتماد على مصدر مكتوب باللغة الآرامية الفلسطينية المسيحية بدلاً من اللهجة الآرامية السريانية. وبرزت الآرامية الفلسطينية المسيحية، تدريجياً، في شرق فلسطين وشرق الأردن، من القرن السادس إلى القرن الثامن الميلاديين، وعلى الرغم من أنها، أيضاً، لهجة آرامية؛ إلا أن النص العامي المميز والفريد للآرامية الفلسطينية المسيحية قد وفر بديلاً قابلاً للتطبيق، وربما تم ترقته، بشكل هادف، عن المعجم السرياني السائد بشكل متزايد، الذي يستخدمه اللاهوت الميافيزيقي. ورغم أن السريانية ظلت وسيلة تعبير لكل من المجتمعات المسيحية غير الخلقيدونية والخلقيدونية؛ فقد ظهرت الآرامية الفلسطينية المسيحية في هذه الفترة كلفة عامية؛ تفضلها بطريركية القدس والأديرة السبائية القوية في صحراء يهودا^(٣). ومن ثم، وفي جميع

(١) ويقدر ما يظهر نيوذور نفسه، في كثير من الأحيان، باعتباره البطريرك في الترجمة من الفترة نفسها؛ فقد قبل إنه على الرغم من أنه كان مجرد منصب في مجلس البطاركة السادس؛ فقد تولى المنصب الكامل بعد ذلك بوقت قصير. ومع ذلك، هذا لا يزال غير مؤكد. انظر: ترومبلي، 632-636. Trombley.

(٢) انظر: ليفي روبين، "دور أديرة الصحراء اليهودية"، Levy-Rubin, "The Role of the Judaean Desert Monasteries", 299-300.

(٣) انظر: فيليب وود، "ليس لدينا ملك سوى المسيح": الفكر السياسي المسيحي في سورة الكبري عشية الفتح العربي (حوالي ٤٠٠-٥٨٥)، Wood, Philip, "We Have No King but Christ":

الاحتمالات، فإن رواية تاريخ غريغور، إذا تمت قراءتها، جنباً إلى جنب، مع رواية الزهرري؛ فإنهما يكشفان أنهما لا ينبعان من مصدر سوري، فحسب، بل يعودان، أيضاً، إلى مصدر فلسطيني، يُعارض بشدة سياسات هرقل الإمبريالية خلال الأزمة المونوتيلية.

نقل السيطرة *TRANSLATIO IMPERII* في تراث السير والمغازي المبكرة،

كانت نيتي، في هذا الفصل، ذات شقين: (١) الدعوة إلى إمكانية استخدام مثل هذه الروايات غير الإسلامية لقياس تأثير التجار المسلمين على محيطهم الثقافي، والحصول على رؤية للأيديولوجية الأموية المتأخرة. و(٢) لتسليط الضوء على الثراء غير المستغل للمدونات، التي تبدأ في الظهور عند إجراء مثل هذا العمل للمقارن. إن مدونات السير والمغازي، كما أكد، لا تزال تحتوي على مفاجآت للمؤرخين، والتي لها القدرة على أن قلب البديهيات والمخترلات التاريخية التي نستخدمها لقياس ما هو معقول تاريخياً. بيد أن هذه الأنواع من الروايات لن تظهر إلا إذا وصلنا وضع الروايات الإسلامية المبكرة في حوار مع موارد أواخر العصور القديمة، وتجنب، في نهاية المطاف، جميع القراءات الجزئية للروايات الإسلامية المبكرة.

ومن المؤكد أن أسطورة الزهرري، في رؤيا هرقل، لا بد أن تكون مرتبطة بجهود الأمويين لتجذير شرعيتهم السياسية في ولاية رسالة محمد النبوية. وهذا جهد أصبح أكثر وضوحاً في السجل التاريخي بعد انتهاء الحرب الأهلية الثانية، عندما ظهر، على الرغم من التحفظات الأولية، "دافع بلاطي" واضح لجمع مواد السير والمغازي. وفي أسطورة رؤيا هرقل، أعاد الزهرري، الباحث الرئيس، الذي له علاقات مهمة بالنخبة الحاكمة والبلاط الأموي، صياغة وجهة نظر مصدره المسيحي الغربي السوري المتشائم عن الإمبراطورية البيزنطية إلى تأكيد للإمبراطورية العربية الجديدة المفوضة إلهياً (مثلك العرب/المختونين)، التي، في نظره، استمدت شرعيتها من الرسالة النبوية لمحمد.

Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquests (c. 400-585) وآلان ديسرمو، "ولادة كتابة آرامية جديدة في العصر البيزنطي"، Desreumaux, Alain, 208; "La naissance d'une nouvelle écriture araméenne à l'époque byzantine.", 95-107.

وعلى وجه الخصوص، من خلال تداخل رواية شهادة أبي سفيان أمام الإمبراطور هرقل مع إعادة قراءة إسلامية لمثل الإنجيل للمستأجرين، ونجح الزُّفري في نسج قصة تخلي الله عن إمبراطورية لأخرى، والتي تدعم في الوقت نفسه الانتصار - "العربي" الإسلامي. وبالتالي، فإن روايته تُرضي، ليس رعاياه الأمويين، فحسب، ولكن، أيضاً، نخبه الفتح التي تبنت الطموحات التوسعية للنظام الإسلامي المُكر على نطاقٍ أوسع. وهذا العمل الفذ الأخير، الذي حققه من خلال جعل سلف هذه الإمبراطورية الجديدة، السلالة الأموية، أبطال القصة الرئيسيين^(١). وهكذا تخلق القصة ما يُمكن أن يعتبره المرء نسخة إسلامية من عقيدة ("نقل السلطة")، التي تهدف إلى إضفاء الشرعية على نقل العاصمة الإمبراطورية للرومان إلى القسطنطينية باعتبارها روما "الجديدة" أو "الثانية"^(٢). وكان لهذه العقيدة السياسية قدرٌ ضئيلٌ من النجاح في تضخيم شرعية القسطنطينية باعتبارها مركزاً جديداً لسلطة الإمبراطورية الرومانية، ولكن على حساب التنازل عن وضع روما كإمبراطورية أبدئية. وكما يُشير غارث فودن Garth Fowden، "فإن انتقال العاصمة [الرومانية] من نهر التير إلى مضيق البوسفور، أثبت، بالفعل، أن الرومان يمكن أن يتكاثروا، وفقاً (من بين عوامل أخرى) في جغرافية الإيمان المتغيرة"^(٣). وقد بدأت جغرافية الإيمان تتحول، بشكلٍ عميقٍ، مع الإسلام - وهي العقيدة الذي جلبت معها رؤيةً متجددةً وقويةً لإمبراطورية الإيمان. ومن المفارقة بطبيعة الحال، هي أن ظهور "روما الجديدة" على شواطئ البوسفور أرسى الأسس لمثل هذه الإمبراطورية المتخيلة حديثاً، وحتى إمبراطوريات. وكما لاحظ أليكسي سيفريستيف Alexei Siverstev، مؤخراً، "فمن المحتمل أن يحتوي الكومنولث^(٤) في نفسه على عددٍ من

(١) راجع نسخة الحوار بين هرقل وأبي سفيان، التي نقلها موسى بن عُقبة في البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ١٣٨٦ وابن عساکر، دمشق، ٢: ١١. ربما لأنه كان من أنصار الزهريين؛ فإن موسى يُصوّر أبا سفيان أكثر من ذلك بكثير، ومغرور وشري. وعندما سُئل عما إذا كان مُحمّداً، دائماً، ما يهزمه في المعركة؛ أجاب أبو سفيان: "ما ظهر علينا، قط، إلا وأنا غالب، ثم قد غزوتهم مرتين [أي أحد والخذلق] في يومهم، فيقربا البطون، وجدعنا الأنوف، وقطعنا الذكور".

(٢) انظر: دونالد نيكول، "الفكر السياسي البيزنطي"، Nicol, D. M., "Byzantine Political Thought.", 58-60.

(٣) انظر: غارث لوتر فودن، الإمبراطورية إلى الكومنولث: عواقب التوحيد في أواخر العصور القديمة، Fowden, Garth, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, 125.

(٤) الكومنولث، هو، الآن، اتحاد سياسي يضم ٥٦ دولة عضو، كانت جميعها، تقريباً، أقاليم سابقة للإمبراطورية البريطانية.

الإمبراطوريات المقدسة، وبدليل رومِيّ مستعدّ للظهور وتأكيد نفسه في مواجهة قصور المركز الإمبراطوري^(١).

وعلى الرغم من أن روما المسيحيّة تخيلت نفسها مُقدِّراً لها أن تسير نحو حافة نهاية الزمن؛ فقد تم تصوير القدر، بوضوح، في نهاية العالم مثل تيبورتين العرافة *Tiburtine Sibyl* وحماية العالم للنحول، لميثوديوس *Apocalypse of Pseudo-Methodius*^(٢)، وكان العديد من منافسيّ الرومان أقل اقتناعاً وتحراًفاً على تخيل أنفسهم خلفاء الإمبراطوريّة المُعِينين من الله. وحتى اليهود، في حماسهم المروعة المتجددة طوال القرنين السابع والثامن للميلاديين؛ رأوا نجمهم الإمبراطوريّ يتصاعد وهم يشهدون الإهانات المتتاليّة التي عانت منها الإمبراطوريّة الرومانيّة على أيدي الفرس، أولاً، ثم العرب^(٣). ومع ذلك، فسيكون الأمويون، في العقود التالية، هم الطليعة الأقوى والأكثر طموحاً من البديل الرومِيّ. إن دمشق، وليست روما، ستكون مقر إمبراطوريّة الله الأخرويّة من وجهة نظرهم. ومن ثمّ، يقع على عاتق الثُغرِيّ، أيضاً، أن يكون المُفْعِل الأكثر بلاغةً ومهارةً للإمبراطوريّة الجديدة عن رؤيتها الإسلاميّة لنقل السلطة مع السلطة النبويّة لمُخْتَلَبٍ ومجتمعٍ في مركزها - مؤكّداً أنه الإيمان الجديد الذي جاء بمُجمِنَةٍ جديدة.

(١) انظر: سيفرتسيف، اليهوديّة والأيديولوجيّة الإمبراطوريّة في أواخر العصور القديمة، *Sivertsev, Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, 2-3.

(٢) انظر: شومبكر، "لقد حان عهد الله"، 541ff. *Shoemaker, "The Reign of God Has Come"*.

(٣) انظر: سيفرتسيف، اليهوديّة والأيديولوجيّة الإمبراطوريّة في أواخر العصور القديمة، *Sivertsev, Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*، ورومانا بوستان، "الملك الإسرائيليّ"، وروما للمسيحيّة، *Boustan, "The Jewish Imperial Ideology in Late Antiquity"*، سلاف ميثراشيك إلى "عرش سليمان" في العصور الوسطى، *Ra'an, "Israelite Kingship, Christian Rome, and the Jewish Imperial Imagination: Midrashic Precursors to the Medieval Throne of Solomon."*

Y

رابعاً للماشية في مستنقعات نورمبريا في الجزر البريطانية، ومن أوائل الشعراء الذين قاموا بتأليف الترانيم الإلهية بلغة الأنجلوساكسون.

وتُروى قصة كيدمون في كتاب التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي *Historia gentis Anglorum ecclesiastica*، للقديس بيداء Bede، الذي اكتمل في عام ٧٣١م، في دير سترونشالش، أثناء عهد القديسة هيلدا (٦٥٧-٦٨٠م)، وكتب بيداء:

وكان هناك أخ؛ تميز بنعمة الله، بشكل خاص، بحيث كان يُولف قصائد دينية، وهكذا، إذا كان ما تعلمه من الكتاب المقدس، عن طريق المترجمين الشفويين، فسرعان ما تحوّل إلى شعر رائع ومؤثر للغاية، باللغة الإنجليزية، والتي كانت لغته... صحيح أن الإنجليز الآخرين حاولوا تأليف قصائد دينية، ولكن لا أحد يستطيع مقارنتها بما. لأنه لم يتعلم فن الشعر من الناس، ولا من خلال إنسان، ولكنه نال موهبة الغناء هبةً من الله... لقد عاش عيشةً غير دينية حتى تقدم به العمر، ولم يتعلم أي أغاني. ولذلك، في بعض الأحيان، في احتفالي ومن أجل توفير الترفيه؛ تقرر أن يُغني الجميع بدورهم، وعندما يرى أن القيثارة تقترب منه؛ كان يقوم في منتصف الاحتفال، ويُغادر عائداً إلى منزله.

وفي إحدى هذه المناسبات، غادر كيدمون مكان الاحتفال، وتوجه إلى الماشية حيث حان دوره لرعايتها في تلك الليلة. وفي الوقت المناسب، استلقى وغطّ في النوم، وعندما خلّم أن هناك من يقف بجانبه، ويُحييه، ويُناديه باسمه: "كيدمون، غن لي شيئاً". فأجاب كيدمون: "لا أستطيع الغناء، ولهذا تركت الاحتفال، وأتيتُ إلى هنا؛ لأنني لا أستطيع الغناء". ومجدداً، يقول المتكلم: "ومع ذلك، ينبغي أن تُغن لي؟" فأجاب كيدمون: "ماذا ينبغي أن أغني؟". فقال له: "غن عن بداية خلق الأشياء". عندئذٍ، بدأ كيدمون في ترديد آيات لم يسمع بها من قبل في مديح الله الخالق... وعندما استيقظ؛ تذكر كل ما غناه وهو نائم، وسرعان ما أضاف المزيد من الآيات بالطريقة نفسها، مُسبحاً الله بأسلوب مناسب.

وفي الصباح، ذهب إلى المسؤول المحلي، الذي كان سيده، وأخبره بالهبة التي تلقاها؛ فأخذه المسؤول إلى الدير. وكان يُحاول وصف حلمه في حضور... عدد من الرجال الأكثر علماً، وكذلك تلاوة أغنيته... وبدأ واضحاً لهم أن الرب قد منحه نعمةً

سماوية... يبدأ. التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي Bede, *Hist. eccl.*, ed. and trans. Colgrave and Mynors, iv. 23

وبطبيعة الحال، فإن قصة نداء كيدمون تشابه، بشكل ملحوظ، مع قصة نداء مُحمَّد إلى النبوة، وبداية نزول القرآن، لا سيما كما ورد في الرواية، الأكثر شهرة، في كتاب المغازي لمُحمَّد بن إسحاق (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٨م). وأوجه التشابه بين القصتين ليست مجرد فضول. وكما أمل أن أبين، في هذا الفصل، فإن المقارنة بين الروايتين تُسلط الضوء على جانب مهم من تراث السير والمغازي المبكرة في مراحلها الأولى والتكوينية: ومثل قصة كيدمون، فإن قصة نداء مُحمَّد النبوة تُدين، بقدر كبير من الأهمية، إلى الأعراف الأدبية والآفاق اللاهوتية والجماليات الثقافية لسير القديسين العتيقة المتأخرة.

ولقول المزيد حول هذا الموضوع، يتطلب الأمر، بدايةً، قراءةً دقيقةً للأجزاء الافتتاحية للرواية الموجودة من مغازي ابن إسحاق، كما هي موجودة في "رواية الري" لسلمة بن الفضل:

عن مُحمَّد بن إسحاق، قال: حدثني وهب بن كيسان، مولى آل الزبير:

سمعت عبد الله بن الزبير، وهو يقول لعبيد بن عمير بن قتادة الليثي: "حدثنا يا عبيد، كيف كان بدء ما ابتدئ به رسول الله من النبوة حين جاء [الملاك] جبريل؟" فقال عبيد - وأنا [وهب] حاضرٌ يُحدث عبد الله بن الزبير ومن عنده من الناس.

[قال عبيد]: كان رسول الله يُجاور في جِراء من كل سنة شهراً، وكان ذلك مما تَحَنَّنَ به قريش في الجاهلية... فكان رسول الله يُجاور ذلك الشهر من كل سنة؛ يُطعم من جاء من المساكين، فإذا قضى رسول الله جواره من شهره ذلك؛ كان أول ما يبدأ به - إذا انصرف من جواره - الكعبة، قبل أن يدخل بيته، فيطوف بها سبْعاً، أو ما شاء الله من ذلك، ثم يرجع إلى بيته.

حتى إذا كان الشهر الذي أراد الله فيه ما أراد من كرامته، من السنة التي بعثه فيها - وذلك في شهر رمضان - خرج رسول الله إلى جِراء، كما كان يخرج لجواره، معه أهله.

حتى إذا كانت الليلة التي أكرمها الله فيها برسالة ورحم العباد بها؛ جاءه جبريل بأمر الله، فقال رسول الله:

فجاءني وأنا نائم بنميط من ديباج، فيه كتاب، فيه فقال: "اقرأ"، فقلت: ما أقرأ؟ ففتني حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: "اقرأ"، فقلت: ماذا أقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود إليّ بمثل ما صنع بي، قال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴿﴾ خلق الإنسان من علق ﴿﴾ اقرأ ﴿﴾ وربك الأكرم ﴿﴾ الذي علم بالقلم ﴿﴾ علم الإنسان ما لم يعلم﴾، [الآيات: (١-٥) من سورة العلق ٩٦]، قال: قراته، قال: ثم انتهى، ثم انصرف عني، وهيب من نومي، وكأنما كتبت في قلبي كتاباً^(١).

إن قصة نداء محمد إلى النبوة - والتي يُطلق عليها فيما بعد "قصة بدء الوحي" - تسرد العديد من الوقائع نفسها التي قصها بيدها لنداء كيدمون. وفي الواقع، فعلى المستوى الرسمي، تشترك الروايتان في الكثير من البيئة الهيكلية نفسها. ففي قصة ابن إسحاق، يُعتبر محمد رجلاً صالحاً متواضعاً غير متعلم، ينسحب من قريته (مكة) لاعتكافه المسائي (على قمة جبل جراء)، حيث يرى أثناء نومه رؤية منهلّة لملاك يحمل لفافة من الحرير. "اقرأ" يأمره للملاك. فيُقاوم محمد، في البداية، ولكنه يرضخ، في نهاية المطاف. وعندما يستيقظ؛ يجد أنه موهوب بالقدرة الإعجازيّة على تلاوة كتاب مقدس موحى بلغته العربيّة، وهي هبة تم تأكيد مصدرها الإلهي لاحقاً من قبل زوجته خديجة، وابن عمها المسيحي المتعلم ورقة بن نوفل. ومن المؤكد أن التشابه بين القصتين مذهل، بل وغريب؛ ليس بسبب التقارب الزمنيّ بين الروائيتين، فحسب، (تم تسجيل كلا الروائيتين في منتصف القرن الثامن للميلاد)، ولكن بسبب المسافة الشاسعة التي تفصل بينهما - أكثر من ٣٧٢٨ ميل (٦٠٠٠ كم). ويبدو أن عدد أوجه التشابه بين القصتين تتحدى مجرد الصدفة. كيف، إذن، من الممكن أن تكونا مرتبطتين أصلاً؟

(١) الطبري، التاريخ، بناية: دي خويه، ١: ١١٤٩-١١٥٠. ويقي السرد، أيضاً، موجوداً، على سبيل المثال، في النص للمدني لإبراهيم بن سعد (ابن أبي خيثمة، التاريخ، ١: ١٩٢)، برواية الكوفي زياد البكائي (ابن هشام، السيرة، ١: ٢٣٥-٢٣٧؛ والفاكهي، مكة، ٤: ٨٦-١٨٨ وابن عساکر، دمشق، ٦٣: ١٢-١٤)؛ ورواية الكوفي، يونس بن بكير (يونس بن بكير، السير، ص ١١٢) والبيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٤٧-١٤٨). ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن نسخة يونس قد تعرضت للتلط أثناء عملية النقل، وفقدت إسنادها. شولر، سورة محمد، 61-62. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 61-62.

كان كلاوس فون سي Klaus von See، وهو عالمٌ في اللغات الاسكندنافية والجرمانية، أول من طرح، وذلك في عام ١٩٨٤م، حُجَّةٌ قويَّةٌ لعلاقةٍ مباشرةٍ بين قصة نداء مُحَمَّدٍ عند ابن إسحاق، وقصة الشاعر الأنجلوسكسوني كيدمون عند بيداء. فقد لاحظ فون سي، كيف أن كيدمون، على غرار مُحَمَّدٍ في رواية ابن إسحاق، يستقبل زائراً ملائكةً في نومه؛ يُجِيرُهُ على الغناء. وتُؤَوِّجُ رواية بيداء، أيضاً، باكتساب كيدمون القدرة المعجزة على غناء أجداد خلق الله بلفظه العامية (الإنجليزية)، بالطريقة نفسها التي اكتسب فيها مُحَمَّدُ، في رواية ابن إسحاق، القدرة الإعجازية على "قراءة/تلاوة" القرآن بالعربية. ومع ملاحظة هذه التطابقات، اللافتة للنظر بين القصتين، فقد افترض فون سي، بجرأة، أن رواية بيداء لنداء كيدمون اعتمدت، بشكلٍ كبيرٍ، على نسخةٍ سابقةٍ من القصة العربية المحفوظة في مغازي ابن إسحاق. ومن ثم، وعلى الرغم من أن بيداء قد دَوَّنَ روايته عن كيدمون في تاريخه قبل عقودٍ من تدوين ابن إسحاق روايته لنداء مُحَمَّدٍ في مغازيه؛ فقد اعتبر فون سي أن الرواية العربية سابقةٌ من حيث الترتيب الزمني^(١).

وفي الحقيقة، لم تكن دراسة فون سي هي الأولى، التي أشارت إلى أوجه الشبه بين قصة مُحَمَّدٍ وكيدمون^(٢)، ومع ذلك، فإن دراسته، بالتأكيد، هي الأولى التي اكتسبت جاذبيَّةً لدى المستعربين ومؤرخي الإسلام المُبكر. كما كانت، أيضاً، أول دراسةٍ تُؤَوِّجُ أوجه التشابه بين القصتين كاحتماليةٍ تاريخيةٍ. وكان رودلف زلمان أول مستعربٍ يلفت نظر مؤرخي الإسلام المُبكر إلى فرضية فون سي، ولكنه لم يقدم سوى ملاحظةٍ عابرةٍ عن فرضية فون سي^(٣). وبعد ذلك، تم إهمال فرضية فون سي، إلى حدٍ كبيرٍ، بين مؤرخي الإسلام المُبكر، حتى عاد

(١) كلاوس فون سي، كيدمون ومُحَمَّدُ؛ 225-233، Klaus von, "Caedmon und Muhammed.", من السياق؛ انظر: كاثرين سكارف بيكيت، التصورات الأنجلوسكسونية للعالم الإسلامي، Scarfe Beckett, Katharine, Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World, 53-54.

(٢) على سبيل المثال، انظر: ج. إي. ليستر، "قصة كيدمون ونظائرها"، Lester, G. A., "The Caedmon Story and Its Analogues.", 225-237.

(٣) انظر: رودلف زلمان، "تجربة الوحي الأولى لمُحَمَّدٍ: حول مشكلة التقليد الشفوي والمكتوب في القرن الأول الهجري/السابع للميلادي والثاني الهجري/الثامن للميلادي"، Sellheim, Rudolf, "Muhammeds erste Offenbarungserlebnis: Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. und 2./8. Jahrhundert.", 13-16.

عمله للظهور، مجددًا، من قبل غريغور شولر، في دراسة أساسية، عام ١٩٩٦م، عن تراث السيرة والمغازي المبكر^(١). إن أهمية حجة فون سي، في أطروحة شولر المركزية، لا لبس فيها. وفي الدراسة، سعى شولر إلى تقديم وصفٍ غامضٍ لأصل وتطور قصة نداء محمد إلى النبوة - "قصة بدء الوحي" - من نسختها (نسخها) الأولى للنقولة شفهيًا حتى التنقيحات، التي ظلت موجودة، في أوائل شهادتنا المكتوبة باللغة العربية. وكانت طريقة شولر في القيام بذلك، إلى حدٍ كبير، حرجة المصدر، واعتمدت على تحليل السند والمتن، الذي اشترك في رئاسته شولر نفسه وهارالد موتزكي Harald Motzki وأندرياس غورك. ويبدو أن تحديد مصدر قصة يبدأ عن حلم كيدمون، في حكاية اقراء، يقدم تأكيدًا مستقلًا لدقة الأدوات اللغوية التي طوّرها شولر لتتبع انتشار الروايات التاريخية حول نداء محمد بدقة.

وبالاعتماد على فرضية فون سي، فقد اعتقد شولر أنه يستطيع أن يثبت، بشكلٍ قاطعٍ، أن ابن إسحاق لم يخترع بنفسه قصة نداء محمد في منتصف القرن الثامن الميلادي، ولكنه نقل، فحسب، روايةً سابقة؛ ليست من صناعه. وبعبارة أخرى، ينبغي أن يكون السرد الإسلامي قد تم تداوله في وقتٍ أبكرٍ بكثيرٍ من كتاب مغازي ابن إسحاق، وبصورةٍ مشابهةٍ للغاية لتلك المدونة تحت رعاية العباسيين. وفي الواقع، ومن أجل صحة أطروحة فون سي القائلة بأن يبدأ اعتماد على قصة نداء محمد؛ ينبغي أن تكون أطروحة شولر صحيحة، أيضًا: ذلك، أنه لم يكن من الممكن أن يعتمد يبدأ على مغازي ابن إسحاق؛ لأن يبدأ أغنى تاريخه قبل عقودٍ من انتهاء ابن إسحاق من تجميع كتابه للمغازي أثناء خلافة أبي جعفر المنصور (حكم في الفترة ١٣٦-١٥٩هـ/٧٥٤-٧٧٥م)، ولابد أن ابن إسحاق كان يعتمد على مصدر القرن الأول الهجري/السابع الميلادي نفسه الذي كان وراء قصة يبدأ عن نداء كيدمون، أو هكذا تقول الحجة.

وبغض النظر عن تقييم المرء لأطروحة شولر - التي لها منتقدها، كما سنرى - فقد أثار شولر سؤالًا أساسيًا لم تُعالجه الدراسات السابقة، التي افترضت وجود صلةٍ بين يبدأ كيدمون وحمد ابن إسحاق، وهو سؤال يكمن، أيضًا، في صميم إعادة تقييم هذا الفصل لأطروحة

(١) انظر: شولر، شخصية وأصالة التراث الإسلامي حول حياة محمد؛ Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, 61; Eng. Trans. و شولر، سيرة محمد، 62-63. Schoeler, *The Biography of Muhammad*,

فون سي. فأي نسخة من قصة نداء محمد أثرت في رواية بيده، إن وجدت، أصلاً؟ فالتراث العربي يحتوي على عددٍ لا يُحصى من الروايات عن نداء محمد، فلماذا خصَّصَ ابن إسحاق باهتمام خاص؟ فعلى الرغم من أن شولر قرر لصالح رواية ابن إسحاق القديمة، وبالتالي، لصالح أطروحة فون سي بأن النسخة التي أدرجها ابن إسحاق في كتابه *المغازي* مُثَل، بأمانة، النسخة نفسها التي أثرت في قصة كيدمون؛ فإن شولر لم يستمد ميراثه المنطقيَّة، لهذا الحكم، من سابقة فون سي. وبالتالي، فإن حجج شولر تستحق مزيداً من الاهتمام قبل معالجة الانتقادات اللاحقة لأطروحته.

وقبل فترة طويلة من دراسة شولر، أدرك علماء تراث السير والمغازي أن القصة الأساسية لنداء محمد - قصة بدء الوحي - موجودة في نسختين رئيسيتين، والتي بدورها تحافظان على العديد من المصنّفات في تراث الحديث النبوي والتفسير والسير والمغازي. وبقيت نسخٌ بديلة، ثانويَّة، من قصة نداء محمد للنبوة، بالإضافة إلى النسخ الأكثر شهرة من قصة بدء الوحي، وقد تم توثيقها، على نطاقٍ واسعٍ، من خلال الدراسات السابقة^(١). ومع ذلك، فإن قصة بدء الوحي، في نسختيها الرئيسيتين الموجودتين من الروايات، هي، بلا منازع، القصة الأكثر انتشاراً وغلبةً في التراث الأدبي العربي المُبكر.

أما النسخة "الأصلية" الكامنة وراء قصة بدء الوحي فقد فُقدت، في نهاية المطاف، ولكن تنقيح القصة موثقةٌ بشكلٍ كافٍ في اقتباساتٍ نصيَّةٍ مُبكرة؛ تسمح للمؤرخين المعاصرين، بفضل عالمين، في تداول النسخ ذات الصلة وبدرجةٍ عاليةٍ من الوثوقيَّة. فالنسخة الأولى هي تلك الموجودة في كتاب *المغازي* لابن إسحاق (المُتوفى ٧٦٧م)، وقد تم حفظها في النسخ العديدة الموجودة من هذا العمل. والأخرى هي نسخة مُعَلِّم ابن إسحاق، ابن شهاب الزُّهري (المُتوفى ٧٤٢م). وعلى الرغم من أن نسخة الزُّهري تتمتع بشهادة واسعة النطاق في جميع مصنّفات الحديث النبوي؛ إلا أن التنقيح الأول لنسخة الزُّهري بقي موجوداً في كتاب *المغازي* لتلميذه مُعمر بن راشد (المُتوفى ٧٧٠م)، والذي تم حفظها، بدورها، في تنقيح تلميذه عبد الرزاق الصنعاني (المُتوفى ٨٢٦م)^(٢). وتتداخل كلا الروايتين،

(١) انظر: روبين، *اقرأ باسم ربك* "Rubin, 'Iqra' bi-smi rabbika...", 213-230....

(٢) مُعمر، *للمغازي*، ص ١٢-١٧ (١٠٢)؛ وراجع: ابن حنبل. *المسند*. تحقيق: الأرنؤوط، ٤٣: ١١٢.

إلى حد كبير، وتتفقان على جميع التفاصيل المهمة. وبشكل عام، فإن رواية الزُّهْرِي أكثر رصانةً واختصارًا، في حين أن رواية ابن إسحاق تحتوي على المزيد من الزخارف. وكما رأينا، في الفصول السابقة، فإن هذه الملاحظة شائعة عند مقارنة روايات الزُّهْرِي بتلميذه ابن إسحاق. وعلاوةً على ذلك، تفتخر رواية الزُّهْرِي بأنها أكثر أصالةً - بما أن سلسلة السند في روايته أكثر موثوقة، وتُدعي أنها مستمدة من رواية عروة بن الزبير للقصة من خالته زوجة النجاشي عائشة بنت أبي بكر^(١). ومع ذلك، فإن رواية ابن إسحاق تُظهر المزيد من القوة الأدبية. إذن، فهاتان النسختان متميزتان، ولكن هل هما روايتان مستقلتان، تمامًا؟

منذ فترة طويلة، في أوائل ستينيات القرن التاسع عشر، اقترح ألويس اشيرنجر، بالفعل، أن روايات الزُّهْرِي وابن إسحاق تُشبه بعضها بعضًا بشكل وثيق، لدرجة أنه ينبغي أن تكونان مترابطتان، ولكن الأمر استغرق أكثر من قرنٍ من الزمان لعالم آخر، جي إتش آي يونبول G.H.A. Juynboll، لتقديم وصفٍ معقولٍ لكيفية ارتباطهما ببعضهما بعضًا. فمن الواضح أن كلتا الروايتين لهما البنية السردية نفسها؛ ليس من أجل سرد كيف بدأ وحي مُحَمَّد، فحسب، بل، وأيضًا، تقديم ادعاءاتٍ محددةٍ حول مكان وتوقيت و(الأكثر أهمية) ما هي الآيات القرآنية التي نزلت أولًا. لقد افترض تحليل يونبول، في نهاية المطاف، أن رواية ابن إسحاق تُمثل النسخة الأولى من القصة؛ مما دفعه إلى التأكيد على أن الزُّهْرِي أعاد صياغة المصدر الذي حفظه ابن إسحاق^(٢)، وهو الاستنتاج الذي اتبعه شولر، إلى حد كبير، ثم توسع فيه بعد ذلك.

إن من بين سمات رواية ابن إسحاق لقصة بدء الوحي، والتي برزت ليونبول، ومن ثم إلى شولر، أيضًا، هي القصة الإطارية التي تعزو رواية قصة نداء مُحَمَّد الأولى إلى النبوة إلى

(١) كما لاحظ شولر، سيرة مُحَمَّد، 70-71، Schoeler, *The Biography of Muhammad*، تم الاحتفاظ بنسخة مهمة من قصة بدء الوحي للزُّهْرِي في البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٢٩، حيث يشهد الزُّهْرِي بالجزء الأول من الرواية، وليس برواية عائشة عن طريق عروة، ولكن مُحَمَّد بن النعمان بن بشير الأنصاري الحنظلي، وهو عالم استقر في المدينة المنورة (انظر عنه: ابن عساكر، دمشق، ٥٦: ١٢٤-١٢٨).

(٢) انظر: جي إتش آي يونبول، المجتمع الإسلامي المبكر كما يتجلى في استخدام الإسناد؛ Juynboll, Gauthier H. A. "Early Islamic Society as Reflected in the Use of Isnāds." *Le Muséon* 107, 160; 107, 160; وراجع: اشيرنجر، "إشعار بنسخة من النص الأصلي للطبري" *Copy of the Original Text of Tabary*., 110ff.

راوي/واعظ (قاصي)، ولد لعبد الله بن عمر الليثي، في البلاط الملكي، لمن يُسمى بمناهض الخليفة، عبد الله بن الزبير، شقيق عروة بن الزبير (وهو مصدر الثوري المفترض). وتعتبر القصة الإطارية من أبرز سمات نسخة ابن إسحاق لقصة بدء الوحي، وقد لعبت دوراً كبيراً في الأساس للمطقي الذي أوضحه المؤرخون المعاصرون لتفضيله أولوية التسلسل الزمني على روايات الثوري، الذي يفتقر إلى هذا الإطار.

إن مصدر الرواية لابن إسحاق هو، ظاهرياً، مولى لعائلة الزبير؛ يُدعى وهب بن كيسان^(١)، الذي روى كيف سمع الحكاية، التي رويت في مكة في بلاط عبد الله بن الزبير. ومن الصعب التقليل من أهمية هذا السياق: فالشاهد الذي وصفه وهب يعني أنه سمع القصة خلال الحرب الأهلية الثانية (٦٠-٧٣هـ/٦٨٠-٦٩٢م)، وبالتالي، في خضم الصراع الذي كان يتنافس فيه ابن الزبير والزبيريون مع الأمويين للمطالبة بلقب أمير المؤمنين، وبالتالي، قيادة الدولة الإسلامية المبكرة. ولقد دبر الزبيريون حركتهم من داخل الحرم الملكي، وأكدت الدعاية؛ التي روجها عبد الله بن الزبير وأنصاره لصالح مزاعم الخلافة، على الطابع الديني لطموحه في توحيد المسلمين تحت حكمه، وندد بتهور منافسيه الأمويين. وقد روجت الدعاية الزبيرية لابن الزبير على أنه ابن رفيق النبي الزبير بن عوام، وتفاخر بعلاقته العائلية مع بيت النبي من خلال خطه الأمومي. فقد كان ابن الزبير حفيد الخليفة الأول أبو بكر من خلال ابنته أسماء، وبهذا يمكن أن يتباهى ابن الزبير بأنه ابن أخت عائشة بنت أبي بكر زوجة الرسول. وكما لوحظ، في الفصل الأول، فإن العُملات المعدنية التي سكها الزبيريون هي، بشكل ملحوظ، أول من حمل أساطير رسمية تنص على أن مُحمّداً رسول الله، وبالتالي، الدعوة، صراحةً، لنوبة مُحمّد لإضفاء الشرعية على مزاعمهم لخلافة مُحمّد كقادة للمجتمع^(٢).

إن السرد النهائي للقصة في بلاط الزبير، في نسخة ابن إسحاق لقصة بدء الوحي، يلعب، أيضاً، دوراً مهماً بالنسبة للزبيريين: فقد كان عبيد بن عمر أول وأشهر خطيب وروائي في مكة - قصاص مكة الموقر - الذي استمر عبد الله بن الزبير في توظيفه قاصاً

(١) حول هذا: انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢٣: ٩، وما بعدها.

(٢) انظر: هايدمان، "التحليل للتطور للإمبراطورية الإسلامية المبكرة". Heidemann, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire", 166-169.

رسميًا في مكة طوال النزاع حتى وفاة عُبيد في ٦٨هـ/٦٨٧م. إن مكانة عُبيد بن عمر ودوره كواظ وروائي مكة الرئيس يعني أن نفوذه كان واسعًا، وربما واسع الانتشار بقدر ما كان يقع عند صلة بشعائر الحج الإسلامية، مثل الحج والعمرة^(١). لذلك، تُدعى مغازي ابن إسحاق الحفاظ على الوصية الورعة لعالم مكّي مرموق كان هو نفسه تحت رعاية الزبيريين، والذين وظفوه كواظ رسميًا للحرم الملكي خلال الحرب الأهلية الثانية. وعلى الرغم من أن الزُّهري ادعى أنه سمع روايته من عروة بن الزبير - وهو نفسه عضو في البيت الزبيري الذي كان يقيم في مكة في ذلك الوقت - وهي ليست غير قابلة للتصديق بطبيعتها؛ لذا، فإن الفكرة القائلة بأن نسختين من قصة بدء الوحي ليستا مرتبطتين نسبيًا هي فكرة صعبة الإبقاء عليها.

وإذا افترضنا أن بعض روايات قصة بدء الوحي قد أثرت، بالفعل، على رواية يبدأ لنداء كيدمون، فما هي الرواية التي وصلت إليه - أي تلك الخاصة بعُبيد اللبني، التي حفظها ابن إسحاق، أم رواية عروة بن الزبير، التي نقلها الزُّهري؟ من وجهة نظر شولر، لا بد أنها كانت الأولى. إن رواية ابن إسحاق، بدلًا من توسيعها وزخرفتها للرواية المختلة للحديث النبوي المتمثلة في نقل رواية الزُّهري، تتبع ظاهريًا من دوائر "الوعاظ" المحترفين (القصاصين) من عصر الفتوحات، ولهذا السبب، تظهر الزخارف الكبيرة التي اشتهروا بها. ومن ثم، فإن ابن إسحاق يحتفظ بنسخة من القصة - أي حكايات الراوي المتدين - والتي يبدو أن أهل الحديث النبوي تبناها لأغراضهم الخاصة، ولعل عروة نقلها إلى الزُّهري باعتبارها "قصةً عائليّةً"^(٢). ويُعتبر شولر أن هذه النسخة من القصة من المرجح أن تكون قد سافرت إلى مسافات بعيدة؛ لأنه اعتبر أن حكاية الواعظ المتدين التي استفادت من دعاية الواعظين من المرجح أن تكون قد سافرت خارج نطاق حدود العقيدة الإسلامية أكثر من التقاليد المزروعة في دوائر علماء الحديث النبوي الأصغر حجمًا ذات الطابع الداخلي. ويُدعى أن رواية ابن إسحاق هي الوحيدة التي استقبلت رؤيا مُحَمَّد لجبريل في المنام، تمامًا، كما يستقبل

(١) ابن أبي خزيمة، التاريخ، ١: ١١٩٤، وراجع: أرمسترونغ، مُعْصَاةُ الإسلام المُبَكِّر. Armstrong, The Quṣṣās of Early Islam, 291.

(٢) انظر: شولر، سورة مُحَمَّد، 57-59, 67-70. Schoeler, The Biography of Muhammad,

كيدمون رؤياه في المنام. وفي نهاية المطاف، ينسجم استنتاج شولر، بدقة إلى حد ما، مع أطروحة باتريشيا كرون القائلة بأن رواة القصص والوعاظ الشعبيين في المجتمع الإسلامي المبكر كانوا مسؤولين، بالقدر نفسه، عن التعابير الأولى والأكثر جوهرية لنبوة الإسلام المبكر بقدر ما كان يقوم به علماء الحديث النبوي^(١).

وعلى الرغم من حلة تدقيق الأدلة بشكل شامل ودقيق؛ فإن تحليل شولر يحتوي على عيوب. أولاً، يعتمد تأكيد على الادعاء القائل بأن رواية الزُّهْرِي لقصة بدء الوحي لم تضع رؤيا مُحْتَد للملاك - للمسماة "الرؤية الصادقة" في روايته - ضمن المنام؛ في حين أن رواية إسحاق فعلت ذلك. وهذا التأكيد ليس دقيقاً تماماً: ففي نسخة مُبَكِّرة ومهمة من رواية معمر عن الزُّهْرِي، على سبيل المثال، جاء النص، صراحةً، على أن رؤيا مُحْتَد ظهرت "في النوم"^(٢). ثانياً، يمكن تحسين نظرية شولر لدور القصصين ووضعهم بين علماء الحديث النبوي، فقد كان العديد من علماء الحديث النبوي هم أنفسهم قصاصين، ولم يكن سرد (القصص أو القصة)، المرتبط بهذا القصة، مختلف نوعياً، بالضرورة، عن الحديث النبوي أو الأخير، لا سيما في مثل هذه المرحلة المبكرة عندما كانت مثل هذه الفئات لا تزال، بالضرورة، غير مكتملة. وبالمعنى الدقيق للكلمة، لم يكن النص الذي يقدمه القاصص دائماً تكويناً شفهيًا. وتشهد التقارير التاريخية على تسجيلها كتابيًا لنشرها على نطاق واسع، أيضًا^(٣). ورغم أن هذه الاعتراضات ضئيلة نسبيًا؛ إلا أن دلالاتها واضحة ومباشرة: فلا

(١) انظر: كرون، التجارة للكعبة وقيام الإسلام، 203ff. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 203ff.

(٢) ابن حنبل، للسند، تحقيق: الأرناؤوط، ٤٣: ١١٢ والأجري، الشريعة، ٢: ١٤٣٦، وكلهما بإسناد عبد الرزاق ← معمر ← الزُّهْرِي ← عروة، وبالتالي، نقلًا عن مغازي معمر عبر عبد الرزاق. ولا تظهر عبارة ("في النوم") في الوحيد من نوعه لهذا القسم من مُصَنَّف عبد الرزاق الصنعاني، والذي وحده حفظ مغازي معمر. ومع ذلك، وعلى الرغم من صحة قراءة المخطوطة، إلا أن هذا الجزء من مُصَنَّف عبد الرزاق لا يزال موجودًا في رواية أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الدباري، فحسب، (حوالي ٢٨٥-٢٨٦/٨٩٨-٨٩٩م) - وقد انتقده ابن حنبل، التلميذ الأكثر أهمية والأبرز عند عبد الرزاق، بشدة، لأنه مليء بالأخطاء؛ لأن عبد الرزاق، الذي فقد البصر في شيخوخته، لم يستطع مراجعة نسخة إسحاق الدباري بنفسه. شامد تليقاني في مُعْمَر، للغازي، xxxii.

(٣) الطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ٢: ٨٨١-٨٨٢، وضرب مثال الداعية الخارجي صالح بن مُسَرِّح التميمي (المتوفى ٧٦هـ/٦٩٥م)، ولوحظ في أرمسترونغ، مُصَنَّف الإسلام المبكر Armstrong, *The Quşşas of Early Islam*, 65-66.

سبيل لدينا لمعرفة أي نسخة من قصة بدء الوحي (الزُّهريّ أو ابن إسحاق)، على وجه اليقين، تشهد بشكل أفضل على السرد النموذجي الذي تقوم عليه قصة كيدمون في بيدها.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات ليست قاتلةً لأطروحة شولر الأساسية. وعلى الرغم من الجراءة في تفسير شولر للبيانات؛ إلا أنه ذهب، دون منازع وإلى حد كبير، لأكثر من عقد من الزمان حتى شكك ستيفن شوميكر في الأسس الاستدلاليّة لدعاء شولر بأن قصة بدء الوحي، التي احتفظ بها ابن إسحاق، أثّرت على رواية بيده لنداء كيدمون. لقد طعن شوميكر، بشكل مباشر، في اعتماد شولر على أطروحة فون سي؛ باعتباره تفسيراً غير مرر، بل بعيد للمثال للأدلة^(١). وعلى الرغم من أن شوميكر اعترف بأن قصة كيدمون "تقدم بعض أوجه التشابه المثيرة للاهتمام مع قصة بدء الوحي لمُحمَّد"؛ إلا أنه رفض بشكل قاطع ادعاء شولر بأن النصين مترابطان بشكل مباشر، ناهيك عن أن بيده اعتمد على الرواية التي دوّنها ابن إسحاق بحجة أن (١) معظم أوجه التشابه بين القصتين يمكن أن تُعزى إلى "تأثير الكتاب المقدس الواضح على تشكيل [سرد] نداء مُحمَّد النبوي... [و] يفترض، أيضاً... سرد بيده" و(٢) أن "الفواصل الزمنيّة للنقل... [كان] أقصر من أن تكون استنتاجات شولر ذات مصداقيّة"^(٢). وسيتناول هذين الاعتراضين أدناه.

من نداء مُحمَّد إلى نداء كيدمون،

ينبغي أن تُؤخذ انتقادات شوميكر لأطروحة شولر على محمل الجد، لا سيما بالنظر إلى العيبيّن في أطروحة فون سي الأصليّة التي يُبرزها شوميكر بشكل صارخ. ولم يتم تناول أي من المشكلتين، بشكل كافٍ، من خلال دراسة فون سي الأولى، ولم يتم حلها من خلال

(١) انظر: شوميكر، "بحثاً عن سيرة عروة"، 309-327. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 309-327.
(٢) للمصدر السابق، ص ٣٢٠. لم يكن شوميكر أول من شكك في فكرة أن دعوة مُحمَّد تكمن وراء دعوة كيدمون، لكنه، بالتأكيد، أول من حاول، بشكل منهجيّ، دحضها. وقد تعرّض أسلافه، بشكل ميؤوس منه، عند مناقشة المواد العربيّة للمصدر. فعلى سبيل المثال، يتحدث أودونيل O'Donnell (دانيال أودونيل، بحثاً عن الاختلافات للمادّة "Material Differences: The Place of Caedmon's Hymn in the History of Anglo-Saxon Vernacular Poetry.", بلا مبالاة، عن "نداء مُحمَّد، كما عرّفها القرآن والروايات الإسلاميّة المرتبطة بها"، وبالتالي، فشل في التمييز بين قصة بدء وحي مُحمَّد (غير الموجودة) في القرآن وقصص ابن إسحاق والزُّهريّ، ناهيك عن إدراك وجود أكثر من رواية.

تقيح شولر الكبير لأطروحة. وبدايةً، وكما هو مذكور أعلاه، رأى فون سي وشولر أن رواية يبدأ تشبه، إلى حد كبير، رواية ابن إسحاق، ولكن بالنظر إلى أن تاريخ يبدأ قد اكتمل في عام ٧٣١م، وتوفي يبدأ نفسه عام ٧٣٥م؛ فإن روايته لا يمكن أن تُستمد من ابن إسحاق. وفي أوائل العام ٧٣٠م، كان ابن إسحاق قد بدأ، للتو، مسيرته العلمية، حيث ذهب للدراسة في الإسكندرية تحت إشراف العالم المصري يزيد بن أبي حبيب، في ١١٥هـ/٧٣٣-٧٣٤م. ولا يبدو أن سمعة ابن إسحاق، كعالم عظيم، قد ترسخت حتى حوالي ١٢٣هـ/٧٤٠م، وعلى الأخص، بعد أن أعلن الثُّغرَيّ نفسه عن شهرته بين أقرانه في المدينة. حتى لو قُبِلَ المرء أن نقل ابن إسحاق لروايات المغازي قد سبق الصيغة النهائية للكتابة التي افترضوها في تقيح كتابه للمغازي في العراق تحت رعاية الخليفة العباسي المنصور؛ فإن التسلسل الزمني للنصوص والسير الذاتية لمؤلفيها يجعل أي ترابط مباشر بين يبدأ وابن إسحاق مستحيلًا. وكان حل شولر، لهذه المشكلة، هو تصوير ابن إسحاق، ليس كمؤلف، ولكن كمحرر لرواية سابقة وصلت إلى يبدأ وأثرت عليه. وعلى الرغم من أن حل شولر أصبح أكثر منطقية من خلال تحليله الدقيق للمصدر النقدي لقصة بدء الوحي؛ إلا أن آلية هذا التلقيح المتبادل بين النصين ظلت غامضة^(١).

كما أهملت دراسة شولر الأولية التأثير الواضح للاستعارات والأنماط التوراتية (على وجه الخصوص، الآيات ١٠-١٢ من الأصحاح ٢٩ والآية ٦ من الأصحاح ٤٠ من سفر إشعيا، ولكن، أيضًا، ٩-١٨ من الأصحاح ١٩ من سفر الملوك الأول؛ والآية ٦ من الأصحاح ١ من سفر إرميا) حول قصة بدء الوحي ونداء كيدمون، والتي كان لها، بالتأكيد، دورٌ تلعبه في تكوين كلتا الروايتين. وعليه، فتكمن أهمية تحدي شوميكر هو أنه قدم آليةً بديلةً معقولةً لتفسير أوجه التشابه بين القصتين التي لم تتطلب من القصة العربية أن تسخطى حدودًا جغرافيةً ولغويةً ومذهبيةً استثنائيةً ضمن نطاق زمني ضيق للغاية. وكانت الآلية الأكبر لفناً للنظر التي أبرزها شوميكر، هي النموذج التوراتي لقصة بدء الوحي عند ابن

(١) يُحاول شولر معالجة هذا القصور في غورك وآخرين، "مصادر القرن الأول لحياة محمد؟"، Görke, Motzki, 32-33. and Schoeler, "First-Century Sources for the Life of Muhammad?", 32-33. على الرغم من أنه لم يكن مرضيًا، تمامًا، من وجهة نظري.

إسحاق، التي لطلما اعترف بها العلماء منذ فترة طويلة^(١). ويمكن إدراك هذا النموذج الكتابي الأساسي في الركيزة النصية التي يقوم عليها الحوار بين محمد ورئيس الملائكة جبريل في رواية ابن إسحاق. فعندما ظهر جبريل لمُحَمَّدٍ وهو نائم، وهو يحمل لفافة من الحرير، قال، كما هو معروف: "اقرأ!" فبرء عليه النبي: "ما أنا بقارئ!"، ومن المحتمل أن يكون هذا التبادل على غرار النموذج التوراتي. وعلى نحو مماثل تحدثت الآيات ١٢-٠ من الأصحاح ٢٩ من سفر إشعياء عن أنبياء نبياء لا يستطيعون قراءة كتاب مغموم عندما يؤمرون بذلك. وحتى الآية ٦ من الأصحاح ٤٠ من سفر إشعياء لها هيكلٌ وصياغةٌ مماثلان للمقطع حتى في اللغة العبرية الأصلية: "صوتٌ قائل: ناد [اقرأ!]" وقلتُ، "بماذا أنادي [ما اقرأ!]"؟ لا يمكن أن تكون الآيات ١٠-١٢ من الأصحاح ٢٩ والآية ٦ من الأصحاح ٤٠ من سفر إشعياء - أو حتى الآيات ٦-٨ من الأصحاح ٦ من سفر إشعياء والآيات ٦-٩ من الأصحاح ١ من سفر إرميا - نموذجًا لدعوة كيدمون، أيضًا؟ ويمكن أن تُعزى التفاصيل الفريدة والمحددة لدعوة كيدمون وقصة بدء الوحي إلى السياقات المحلية التي تم فيها تأليف القصص ذات الصلة.

ومن المؤكد أن شوميكير محقٌّ في أن رواية بيداء كيدمون وقصة بدء الوحي لهما عناصر منفصلة مشتركة؛ تعتمد، بوضوح، على النماذج الأصلية التوراتية، ولكن هذه النماذج الكتابية المشتركة ليست في الواقع أكثر القواسم المشتركة لفناً للنظر بين القصتين. بل إن إطارها السردية المشترك والسقالات الفعلية لقصة بدء الوحي وحلم كيدمون هو الذي يوفر الدليل الأكثر إقناعاً على ترابطهما. وهذه المادة الكتابية المشتركة لديها القدرة على تفسير بعض الزخارف المشتركة للروايتين، ولكنها لا يمكن أن تُفسر كليهما^(٢). يُشير رد شولر،

(١) إن تأثر اللوحد الكتابية على السرد قد لوحظ منذ أكثر من قرن من قبل هرتفيك هيرشفلد، مساهمات في تفسير القرآن، Hirschfeld, Hartwig. *Beiträge Zur Erklärung des Korán*. Leipzig: Otto Schulze (1886); ونولده وآخرون، تاريخ القرآن، Noldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzel, *Geschichte des Koráns*, 1: 81.

(٢) وحتى زلغام، "تجربة الوحي الأولى لشُحُود"، Sellheim. *Muhammads erste Offenbarungserlebnis*, 16، الذي كان متردداً في استخلاص استنتاجات من فرضية كلاوس فون سي، لم يعترف بأهمية مقاطع إشعياء لكلا الروايتين، فحسب، ولكن، أيضاً، بحقيقة أن هذه القواسم المشتركة لم تكن كافية لتفسير جميع أوجه التشابه بين النصين.

على نقد شوميكر، إلى نقطة مماثلة: فكلا النصين قد يستخدمان الآيات ١٠-١٢ من الأصحاح ٢٩ والآية ٦ من الأصحاح ٤٠ من سفر إشعيا، ولكن هذه الحقيقة ليست كافية لشرح المدى الكامل للتوازيات^(١). ويتم عرض السقالات السردية المشتركة بين القصتين بشكل بارز، حيث تقوم كلتا الروايتين بتأليف نداء أبطلهما ضمن "رؤية الخلق". و"رؤية الأحلام" هذه هي عبارة عن سر قديسين بسيطة في رواية كيدمون^(٢)؛ لكنها ضرورية للغاية للقوة النبوية لقصة بدء الوحي؛ لأن تجربة مُحَمَّد، كما يُسميها كلا التنقيحين "الرؤية الصادقة" هي افتتاح رسالة مُحَمَّد النبوية. وباعتبارها "حلمًا حقيقيًا"؛ فإن قصة بدء الوحي تُصور بذلك رؤية مُحَمَّد لجبريل باعتباره النقيض القطبي لسخرية المكين من آيات مُحَمَّد، باعتبارها "أضغاث أحلام" في القرآن (الآية ٥ من سورة الأنبياء ٢١)^(٣). ولقد أكد فون سي وشولر على هذه النقطة في تحليلهما، أيضًا^(٤)، ولكن، للأسف، تم استبعاد ذلك في نقد شوميكر. إن بصمة النماذج التوراتية في كلا النصين قوية^(٥)، ولكنها لا تستطيع مجرد تفسير أوجه التشابه البنيوي بين الروايتين.

(١) انظر: غورك وآخرين، "مصادر القرن الأول لحياة مُحَمَّد؟"، *First-Century Sources for the Life of Muhammad?*, 31-32.

(٢) في هذا الموضوع، انظر: توماس راتش، طوبوس القديسين: حياة القديسين اليونانية في الفترة البيزنطية الوسطى. *Der hagiographische Topos: Hriechische Heiligenviten in mittelbyZantinischer Zeit*. Berlin: W. de Gruyter, 109, 112-113.

(٣) راجع: جعيط. حياة مُحَمَّد. 1: 26. *Dja'it. The Life of Muhammad*.

(٤) انظر: شولر، سورة مُحَمَّد، 62-63. *Schoeler, The Biography of Muhammad*.

(٥) راجع: أنثوني وبرونسون، "هل قامت حفصة بنت عمر بتحرير القرآن"، *Anthony and Bronson, "Did Hafsa bint 'Umar Edit the Qur'an?"*, 272.

الطبري، التاريخ، طبعة دي غويجه: (١١٥٠/١).	بيداء، التاريخ الكنسي للأمة الإنجليزية، Bede, Eccl. Hist., ed. and trans. Colgrave and Mynors iv.24
فجاءني وأنا نائمٌ بنمطٍ من ديباج، فيه كتاب، فقال: "اقرأ"، فقلت: ما أقرأ؟ ففتني حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني؛ فقال: "اقرأ"، فقلت: ماذا أقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداءً منه أن يعود إليّ بمثل ما صنع بي، قال: «اقرأ باسم ربِّك الَّذِي خَلَقَ • خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ • أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ • الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ • عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»، [الآيات ١-٥ من سورة العلق ٩٦]، قال: فقرأته، قال: ثم انتهى، ثم انصرف عني، وهببتُ من نومي؛ وكانما كُتِبَ في قلبي كتابًا.	وفي الوقت المناسب، استلقى [كيدمون] وغط في النوم، وعندما عَلِمَ أن هناك من يقف بجانبه ويحييه ويُناديه باسمه: "كيدمون، غن لي شيئًا". فأجاب كيدمون: "أنا لا أستطيع أن أغني، ولهذا تركت الاحتفال، وأتيْتُ إلى هنا، لأنني لا أستطع الغناء". ومرةً أخرى، يقول للمتكلم: "ومع ذلك، ينبغي أن تغني لي"، فأجاب كيدمون: "ماذا ينبغي أن أغني؟". فقال له: "غن عن بداية خلق الأشياء". عندئذ بدأ كيدمون في ترديد آيات لم يسمع بها من قَبْل في مديح الله الخالق... وعندما استيقظ، تذكر كل ما غناه وهو نائم، وسرعان ما أضاف المزيد من الآيات بالطريقة نفسها مادحا الله بأسلوب مناسب.

ولكن كيف يمكن رؤية أوجه التشابه البيوي بين الروائتين بشكلٍ أوضح عندما يتم
وضعهما جنبًا إلى جنب؟ يعرض هذا الجدول رواية بيداء، جنبًا إلى جنب، مع رواية الري
لرواية ابن إسحاق.

يُصبح الهيكل المشترك بين الروائتين أكثر وضوحًا عندما يُقرأ النصان جنبًا إلى جنب.
وبدائيةً، هناك الخطوط العريضة الأساسية للسرد: فكلتاها تعتمدان على رؤية الحلم لتأطير
السرد، ويختتمان بقدرة كيدمون/مُحمَّد الاستثنائية على تذكر محتويات الحلم والهبات الإلهية

التي يمنحها لها الحلم تمامًا بعد الاستيقاظ. وضمن هذا الإطار من رؤية الحلم، يمكن التعرف بسهولة على ترتيب التفاعل بين الحلم وآثاره الخارج عن الطبيعة في كلتا القصتين، أيضًا، طالما أننا يتابعان تسلسل الاستجابة للأوامر نفسه: يتم إعطاء ثلاثة أوامر تليها ثلاث ردود. ولا تشترك الروايتين في هذا التناظر الثلاثي، فحسب، بل تتطابقان، أيضًا، في التبديل اللاحق لنمط الأمر والاستجابة الذي تدفع السرد إلى الأمام: التبديل الأول: هو استجابة الجهل/عدم القدرة (لا أستطيع/ما أنا)، والثاني: هو الرد الذي يستفسر عما ينبغي قراءته/غناؤه، والثالث: هو القدرة للمعجزة على قراءة/غناء في تسبيح خلق الله كما أمر الزائر.

إن أوجه التشابه بين البيئة الميكانيكية للروايتين مقنعة بدرجة كافية في حد ذاتها. ومع ذلك، فإن تجاهل فون سي وشولر لا يزال يمثل توازنًا إضافيًا بين قصة نداء كيدمون وقصة بدء الوحي. وفي كلي من روايتي الثوري وابن إسحاق تذهب خديجة، زوجة محمد، بزوجه سريعًا إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، وهو رجلٌ مسيحيٌّ مشهورٌ بأنه على دراية بالكتب المقدسة، وتطلب منه تأكيد صحة رؤيا محمد. ويرضخ ورقة، في آخر الأمر، ويُعلم محمدًا لاحقًا، بأن الزائر الذي رآه، بالفعل، كان رسولًا ملائكيًا من الله، وهو الرسول نفسه الذي أرسل إلى موسى^(١). ووفقًا لما ذكره بيذا؛ يجد كيدمون، أيضًا، تأكيدًا من امرأة؛ وهي ليست زوجته، بل هي رئيسة دير القديسة هيلدا. "وبعد أن طُلب من كيدمون أن يصف حلمه في حضور عددٍ من الرجال الأكثر علمًا، وكذلك تلاوة أغنيته حتى يتمكنوا جميعًا من فحصه وتأكيد مصدر الهدية التي تحدث عنها... وبدا واضحًا لهم أن الرب قد منحه نعمةً سماويةً". إن هذا التوازي بين القصتين مدهشٌ، مجددًا، ولا يمكن تفسيره بمجرد الاعتماد على النماذج التوراتية.

ومع ذلك، حتى لو ثبت أن النماذج التوراتية غير كافية لشرح هذه القواسم المشتركة بين الروايتين، فهل نحن مضطرون، إذن، للاستنتاج بأن الروايتين مترابطتان بشكل مباشر؟ ربما لا - فمن خلال التركيز الشديد على الكتاب المقدس؛ يتفادى العلماء عن الأنواع الأدبية المهمة الأخرى، ناهيك عن الإنتاج الأدبي الأوسع في أواخر العصور القديمة. ومن الواضح،

(١) مُعمر، للفارسي، ص ١٤-١٥ (١.٢.٢-٣)؛ والطبري، التاريخ، بعناية: دي خويه، ١: ١١٥٢-١١٥١ وابن هشام، السيرة، ١: ٢٣٨؛ ويونس بن بكير، السير، ص ١٢٢.

للولة الأولى، أن قصة دعوة كيدمون وقصة بدء الوحي تعتمداً على مصدر مشترك غير معروف، حتى الآن، بدلاً من أن يكونا مرتبطتين بشكل مباشر. فالزيارات التي تقوم بها شخصيات أخرى، في نهاية المطاف، ليست حوادث نادرة في الأدب العلمي، ولا تقل عن ذلك في قصص الأشخاص القديسين في أواخر العصور القديمة. ألا يمكن للمرء أن يستشهد بـ قصص أخرى شبيهة بنيتة نداء كيدمون ونداء محمد؟

بالتأكيد، يمكن للمرء ذلك. وتوضح بعض الأمثلة هذه النقطة، فوفقاً للعالم الجغرافي باوسانياس Pausanias (القرن الثاني الميلادي)، على سبيل المثال، اكتسب الكاتب المسرحي اليوناني أسخيلوس Aeschylus، أيضاً، قدرته على تأليف المآسي بعد أن ظهر له الرب ديونيسوس Dionysus في المنام وهو نائم في حقل عنب^(١). ويروي سفر راعي هرمس، وهو أطروحة مسيحية من القرن الثاني الميلادي، سلسلة من الرؤى الكاشفة التي اختبرها بطل الرواية هرمس، الذي رأى ظواهر خارقة لزوار خارقين في نومه - حتى أن أحد هؤلاء الزائرين أحضر له كتاباً لا يستطيع فك شفرته حتى يحصل على مساعدة إلهية^(٢). حتى أن أب الفرج الأصفياتي (المتوفى ٣٥٦/٩٦٧م)، المؤرخ العربي الكبير، يروي قصة تتبع هذا النموذج، حيث يُزعم فيها أن الشاعر العربي الشهير عُبيد بن الأبرص، قبل الإسلام، (القرن السادس الميلادي)، لم يبدأ في تأليف الشعر العربي إلا بعد ظهور شخصية خارقة للطبيعة في المنام، ومنحته هبة الشعر؛ استجابة لدعائه^(٣).

(١) قال إسخيلوس، نفسه، إنه عندما كان شاباً نائماً أثناء مشاهدة العنب في أحد الحقول؛ فظهر ديونيسوس وأمره بكتابة مأساة. وعندما حل اليوم التالي، وطاعة للرؤيا؛ قام بمحاولة ووجد، فيما بعد، أن التأليف سهل للغاية". باوسانياس، وصف اليونان. Pausanias (d. ca. 180 C.E.). *Description of Greece*.

(٢) انظر: كارولين أوسيك، راعي هرمس، Osiek, Carolyn, *Shepherd of Hermas*, 16؛ ميلر، أحلام في العصور القديمة للتأخر: دراسات في تخيل الثقافة. Miller, Patricia Cox. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, 131ff. ١٠٢٠٢ ١٠٢٠٢.

(٣) حيث يتم تقديم هرمس مع لفيغ (βίβλιον)، والذي، في البداية، لا يمكنه فك شفرتها حتى يُساعده الله. (الأغاني، ٢٢: ٨١-٨٢. في هذه الحكاية، أن عُبيد كان رجلاً محتاجاً، ولم يكن له مال، فأقبل ذات يوم ومعه غنمة له، ومعه أخته ماوية، ليوردا غنمها للماء؛ فعنه رجل من بني مالك بن ثعلبة وجبهة، فأنطلق حزناً مهموماً للذي صنع به للمالك، حتى أتى شجرات فاستظل تحتهن، فنام هو وأخته، فزعما أن للمالك

وتقودنا هذه الملاحظات إلى سؤالٍ مهم، وهو سؤالٌ لم يتم يُطرحه بعد في الدراسات حول العلاقة بين هذين النصين. وبغض النظر عن مسألة العلاقة التاريخية بين نداء كيدمون وقصة بدء الوحي؛ ففي الوقت الراهن، فإن القواسم المشتركة بين الروايتين تُثبِت، على أقل تقدير، أن الروايتين يستمدان من بئرٍ مشتركٍ من الاستعارات السردية والزخارف والنماذج البديئية التي تتجاوز المواد التوراتية. وتؤدي بعض المكونات، التي تملأ الروايات، إلى اختلافها عن بعضها بعضاً بشكلٍ كبير؛ مثل كيف تعكس قصة نداء كيدمون الحياة في نورثمبريا القرن السابع الميلادي، وقصة بدء الوحي في مكة في حجاز القرن السابع الميلادي. ومع ذلك، فإن الركيزة المشتركة تُوحِد الروايتين، وتُنتج قواسم مشتركة مذهلة. وربما يكون تحديد هذه الركيزة هو التحدي، هنا. وأنا أزعِم أنها كانت، على الأرجح، حكايات سِر القديسين المتأخرة، من الرجال والنساء، الذين شكلت أعرافهم السردية كلاً من الزخارف التوراتية والمكافئة والنماذج الفولكلورية المحلية.

ولقد برهن المستعمرون ومؤرخو الإسلام المُبكر، في السنوات الأخيرة، تأثير النماذج التوراتية على سرديات السِر والمغازي^(١)، ولكن تم إهمال سِر القديسين المتأخرة مع بعض

نظر إليه وأخته إلى جنبه، وقال متهمًا إياه بالزنا مع اخته، فقال في آيات (راجع: فان جيلدر، العلاقات

الوثيقة. Van Gelder, Geert Jan. *Close Relationships*, 13)

ذلك عييد قد أصاب نيتاً يا ليتك ألقيتها صبيّاً

فحملت فوضعت ضاوتاً

فسمعه عُبيد، فرجع يديه ثم ابتهل، فقال: اللهم إن كان فلان ظلمي ورماني بالبهتان؛ فأدلي منه، وأصبري عليه.

وتستمر الحكاية: فوضع رأسه فنام، ولم يكن قبل ذلك يقول الشعر.

فذكر أنه أتاه آت، في المنام، بكبرٍ من شمر حتى ألقاه في [عُبيد] فيه [راجع: الأصفهاني، الأغاني، ٦: ٥-٨]، ثم قال: "فما" فقام وهو يرتجز، يعني بني مالك.

يُدخلني هذا على أنها محاكاة ساخرة بديعة، إلى حد ما، لقصة بدء الوحي. ويمكن العثور على محاكاة ساخرة مماثلة في روايات السيرة، مثل فتح صدر محمد، ويمكن العثور عليها في روايات عن أمية بن أبي الصلت، شاعر بني ثقيف، ومن المحتمل أن يكون نيتاً. انظر: روبين، عين الناظر، Rubin, *The Eye of the Beholder*, 72-75.

(١) على سبيل المثال، انظر: جوزيف هوروفيتس، "آثار الكتاب المقدس في السيرة"، Horovitz, Josef, *Biblische Nachwirkungen in der Sira*, 184-189; وزيف ماغن، *للثلاث للشابكة*. ملاحظات

الاستثناءات الملحوظة^(١). ولا يزال علم سيرة القديسين يُشكل نقطة تحول بين اللورخين.

على العلاقة بين فضيلتين نبويتين؛ Maghen, Ze'ev, "Intertwined Triangles: Remarks on the Relationship between Two Prophetic Scandals.", 17-92; "الزخارف الداودية في سيرة محمد"; idem, "Davidic Motifs in the Biography of Muhammad.", 91-140; وديفيد باورز، Powers, David S., *Zayd*, 24ff., 41ff. زيد.

(١) أسفرت القراءات المقارنة لآثار السيرة، في ضوء السيرة القبطية، عن بعض النتائج المثيرة للاهتمام. انظر: غوردون دارنيل نبوي، "مثال على التأثير الأدبي القبطي في سيرة ابن إسحاق". Newby, Gordon. D., "An Example of Coptic Literary Influence on Ibn Ishaq's Sīrah.", 22-28. (حول شخصية Faymiyūn، في السيرة، واعتمادها على قصة محفوفة في أساطير الأبناء القبطية Coptic *Apothegmata Patrum*) ولأحقاً، توماس سيزجوريتش، "السرد والمجتمع في العصور الإسلامية المتأخرة". Szigorich, Thomas, "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity.", 29; وآدم بورسي، "اتساع الشعر: شعر النبي محمد من بقايا النصوص الإسلامية المبكرة؟" Bursi, Adam, "A Hair's Breadth: The Prophet Muhammad's Hair as Relic in Early Islamic Texts."; وبيوسي، "مدونة طلحة بن عبيد الله والطائف الإسلامية المبكرة". Idem, "A Holy Heretical Body: Muhammad's Hair as Relic in Early Islamic Sectarianism.", 147-179. ما يُعتقد أنه مجرد توسيع توضيحي لسيرة الشرح ٩٤، في تراث السيرة (انظر: روبين، عن الناظر، Rubin, *The Eye of the Beholder*, 59-75، للاطلاع على نظرة عامة على النسخ المديدة، والتي، غالباً، ما تكون متباينة، أصلاً، من القصة)، ولكن جوزيف هوروفيتس، "صعود محمد"، Horovitz, Josef, "Muhammeds Himmelfahrt.", 170، لاحظ، بالفعل، كيف أن الحياة القبطية لأونوفريوس Onnophrius، التي كتبها بافنونتيوس Paphnutius (fl. 370) تروي حكاية مشابهة، جداً، عن رؤية ناسك صحراوي، يُدعى تيموثاوس، الذي يتحدث عن كيف أزال الله عبء الخطيئة الذي حمله عليه. ويروي تيموثاوس Timothy التجربة (فيفيان، 8 § 149-50، 1993، Vivian): "نظرْتُ، الآن، ورأيت رجلاً متألهاً بنور يقف بجانبتي... مَدَّ يده إليّ، قابضاً أصابعه، وفتح جانبي بسكين. فأخرج كبدي وأظهر لي الجرح الموجود فيه؛ فشفاهما وخاطها وأعاد كبدي إلى مكانه مرةً أخرى، ونظف البقعة بيديه، وعاد للوضع الذي قطعته كأن لم يكن، ثم قال لي: 'انظر، لقد شُفيت. لا تخطئ مجدداً حتى لا يمسك شرٌ أسوأ'. وبشهادة هوروفيتس، "صعود محمد". Horovitz, Josef, "Muhammeds Himmelfahrt.", ص ١٧٠، أيضاً، بمادنةٍ مماثلةٍ من حياة زرادشت Zoroaster في ويزدانا، وقمت في أواخر القرن التاسع الميلادي، للكاهن الزرادشتي زادسپرام Zādspram؛ ومع ذلك، فإن هذه الرواية هي لاحقاً لظهور الإسلام، وبالتالي، ربما كانت متأثرةً برواية السيرة. وبالمثل، فإن اعتماد محمد للتفكير في الانتحار، بعد ترجمته الأوثية في الوحي، حتى يواسيه جبريل (راجع: روبين، عن الناظر، Rubin, *The Eye of the Beholder*, 115ff.)، يعكس، عن كثب، قصة بطل الرواية زوستريانوس Bostrianos نجح حمادي، الذي يفكر، بالمثل، في الانتحار حتى يواسيه ملاك؛ وانظر: ديلان إم بيرنز، "نهاية العالم من زوسريانوس إلى لولاس". Burns, Dylan M., "The Apocalypse of Zostrianos and Iolaos.", 30-32. القصة الشهيرة لكيفية اختيار الجمل لموقع

ولقد أبدى ستيفانوس إفثيمياديس Stephanos Efthymiadis أسفه لتسرع المؤرخين في رفضها؛ باعتبارها "نوعٌ من إعادة التدوير الدائم، وإعادة إحياء نفسها من خلال إعادة إنتاج العبارات المبتذلة التي أكسبتها سمعةٌ خالدةٌ ومفارقةٌ تاريخيةٌ وتفاهةٌ ومصدائيةٌ ضعيفة"^(١)، وهو موقف أدى إلى إهمال هذا النوع، وللأسف، البيانات التي تنقلها عن المجتمعات والسكان الذين صُوروا فيها.

ومع ذلك، فإن ميل عِلْم سِير القديسين إلى إعادة التدوير وإعادة إنشاء نفسه بأشكالٍ جديدةٍ وقابلة للتبديل هو، على وجه التحديد، سبب كونه مصدرًا خصبًا للمجازبات السردية في تراث السِير والمغازي طوال فترة الانتقال من أواخر العصور القديمة إلى الإسلام المبكر. وعلاوةً على ذلك، لم يكن نوع سِير القديسين مجرد خام يتم استخراجُه من أجل جواهر السرد، فقد أدى نجاح سِير القديسين إلى تحول نموذجي في كيفية تصور المُقَدَّس والقديسين على أنهم موجودون في العالم ويتفاعلون معه. وقد أنشأ عِلْم سِير القديسين مجموعةً من التوقعات والصور المرتبطة بالشخصيات المقدسة التي شكلت، بمعنى، ملامح تراث السِير والمغازي في الفترة الإسلامية المبكرة، لا سيما فيما يتعلق بتراث السِير والمغازي الذي يتنافس مع سِير القديسين للمسيحية^(٢).

منزل النبي في المدينة للنسوة (شمس، المغازي، ص ١٢٦-١٢٧، ١٢٩.٣)؛ وراجع: هاينز هالم، "المسجد النبوي"، 263ff، Halm, Heinz, "Der Masjid des Propheten.", وبالمثل، تمكس الروايات القبطية لكيفية اختيار الجمل بقعةً لغير استشهاد القديس ميناس St. Menas (٢٨٥-٣٠٩ م)؛ وانظر: ستيفن جاي دافيس، عبادة القديسة ثيكل: تقليد تقوى النساء في العصور القديمة للتأخرة. Davis, Stephen J., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, 122. هذه المجموعة القليلة من الأمثلة، كما أُنقِل، يمكن توسيعها بواسطة باحثٍ مقدم.

- (١) انظر: ستيفانوس إفثيمياديس، "مقدمة"، Efthymiadis, Stephanos, "Introduction." In *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*.
(٢) راجع: غي قذاليا سترومسا، تكوين البيانات الإبراهيمية في أواخر العصور القديمة، Stroumsa, Guy, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. 189ff.;
"دراسات آباء الكنيسة وظهور الإسلام"، Cameron, Averil, "Patristics Studies and the Emergence of Islam", 249-279. Turnhout: Brepols, وعلماء آباء الكنيسة من خبرة بعضهم بعضًا.

وبالمعنى الأساسي، يمكن للمرء أن يضع بصمة سير القديسين في الافتراضات الأكثر أهمية التي تدعم قصة بدء الوحي: وهي الإمكانية المطلقة لرؤية الأشخاص القديسين للملائكة في أحلامهم، التي تزودهم بنصوص موثوقة و/أو ملهمة. إن التفاضل عن كنيسته يجذر مثل هذه الافتراضات البدائية بعمق في سير القديسين القديمة للتأخرة هو التفاضل عن سمة أساسية للروايات المبكرة لتراث السير والمغازي. فعلى سبيل المثال، تأمل القصة التالية عن راهب قطبي من القرن الرابع الميلادي، يُدعى باخوم Pachomius، سُجل في تاريخ لاوسيا، لبلاديوس غالانيا *Lausiac History of Palladius of Gallatia* (المُتوفى قبل ٤٣١م):

ذات مرة، عندما كان [باخوم] جالساً في كهفه؛ ظهر له ملاك، وقال له: "بقدر ما تشعر بالقلق؛ فأنت تدير حياتك بشكلٍ مثالي، ومن العيب أن يستمر جلوسك في كهفك! هيا، غادر هذا المكان، الآن، واخرج وادع الرهبان الشباب واجتمع معهم. واحكمهم بالنموذج الذي أعطيك إياه الآن". وأعطاه الملاك لوحاً من البرونز؛ نُقش عليه [القاعدة الآتية]...^(١)

أرست القاعدة التي كشفها الملاك لباخوم، من اللوح البرونزي، الأساس لتأسيس مجتمع رهبانيّ جديد. فمن ناحية سير القديسين، فإن اللوح البرونزي، المُقدّم إلى باخوم، هو للكافي الوظيفي للفيقة الحريّة التي يُقدمها جبريل لُسُخُتِل في الكهف فوق جبل جراء: فيتم تلقي كلا النصين من خلال رؤى ما وراء الطبيعة، وينقلان خطاباً إلهياً موحياً يتحد حوله مجتمع إيمانٍ جديد.

لذلك، ينبغي النظر إلى سير القديسين للتأخرة على أنها وُضعت، أساساً، للتوقعات التي شكلت كيف تُصور المسلمون الأوائل تشكيل خطة الله للإنسانية نفسها في التاريخ، ودور القديسين في خطة العناية الإلهية للبشرية. وهكذا سعى المروجون الأوائل لتراث السير والمغازي، في رواياتهم الأساسية، إلى تصوير مُحمَّد على أنه الشخص المقدس المطلق وذروة النبوة التوحيدية. وبالرغم من ذلك، فإن مسألة العلاقة للتبادلة بين قصة بدء الوحي ونداء

(١) مفتاحي في إلين موهلبرغر، "لاك"، 129، Ellen Muehlberg.

كيديمون هي أمرٌ مختلفٌ تمامًا. فهل قدمت سير القديسين المتأخرة نموذجًا ثابتًا أو نموذجًا سرديًا يمكن تحديده؛ تتشاركه كلاً من قصة بدء الوحي ونداء كيديمون التي قد تُفسر القواسم المشتركة العميقة بينهما؟

وهناك مثالٌ مقنع على الكيفية التي كان من الممكن أن تُقدِّم بها سير القديسين الركيزة السردية لكل من قصة بدء الوحي ونداء كيديمون في حياة وسير القديسين لرومانوس المُلقَّب Hagiographical vita of Romanos the Melodist (٤٩٠-٥٥٦ م)، وهو راهبٌ سوريٌّ، ولد في حمص (إميسا قديمًا)، الذي اخترع وألَّف الترانيم الشهيرة لأدب الترانيم اليوناني المسماة كونتاكيا *kontakia*، والمسمى بالعصا (*kóntra*)؛ نسبةً إلى العصا التي كان تلف لفافات الترانيل حولها. ويُشير تيلمان ناغل Tilman Nagel إلى القيمة المحتملة للتحليلات المقارنة بين كونتاكيا رومانوس والقرآن^(١)، ولكن الأمر الأكثر إثارة للاهتمام هو قصة كيف أصبح رومانوس "ملحنًا"، وكيف اكتسب موهبته في تأليف هذه الترانيم اليونانية. ويُقدم تراث سير القديسين لرومانوس بعض أوجه التشابه، غير العادية، مع نداء كيديمون وقصة بدء الوحي. وفيما يلي إحدى النسخ الأولى من القصة:

كان رومانوس للموقر من [حمص في] سورية، وأصبح شماسًا لكنيسة بروتو المقدسة. وصول إلى القسطنطينية في عهد الإمبراطور أناستاسيوس Anastasius [حكم في الفترة ٤٩١-٥١٨ م]، وذهب رومانوس واستقر في كنيسة والدة الإله المقدسة [مرم العذراء] في مقاطعة كيرو، حيث تلقى هديةً [قدرةً خارقةً] من الكونتاكيا. وفي تعبه، كان يحتفل وهو يقضي الليل، ويدعو في صلاته في [كنيسة والدة الإله] في بلاشرناي قبل أن يعود إلى كيرو. وفي إحدى هذه الليالي، ظهرت له والدة الإله المقدسة، وهو نائم، وأعطته لفافةً ورقيّةً، وقالت، "خذ هذه اللفافة وكلها" [الآيات ١-٦ من الأصحاح ٣ من سفر حزقيال]. ويبدو أن القديس فتح فمه وابتلع الورقة. وكان الوقت هو عيد ميلاد المسيح [عشية عيد الميلاد]. فاستيقظ رومانوس على الفور من نومه؛ فتعجب وحمد الله. وعندئذ، صعد على المنبر وبدأ يهتف، "اليوم تلد العذراء من"

(١) انظر: ناغل، *تحمُّد: الحياة والأسطورة*، 152-154، 195. Nagel, Mohammed: *Leben und Legende*,

هو فوق كل شيء^(١) كما قام بتأليف ما يقرب من ألف كونتيكية لأعياد أخرى قبل مفادته أمام الرب^(٢).

الرواية، أعلاه، مأخوذة من *Menologion* (كتاب الخدمة الكنسية) للإمبراطور البيزنطي باسيل الثاني Basil II، الذي تم تجميعه حوالي عام ١٠٠٠م، وهكذا، فإن الرواية ثورخ، إلى حد كبير، لتاريخ بيذا ومغازي ابن إسحاق. ولا وجود لسير القديسين لرومانوس منذ القرن العاشر الميلادي، وكل ما لدينا هو عبارة عن روايات مختصرة - كل منها إلقاء خطاب، أو "إعادة كتابة" - يعود تاريخه إلى عصر تم فيه تنقيح مجموعات سير القديسين والماتولوجية، وإدماجهما في خلاصات كبيرة موثوقة، ومن ثم، فإن المصدر الفعلي للقصة يعود إلى قصة تم تأليفها قبل قرون^(٣).

والحقيقة أن قصة كنيته قام رومانوس الملحن بتأليف الكونتاكيا قد تكون أقدم بكثير؛ مما يجعل التكهّن بأن قصة نداء رومانوس ربما تكمن وراء روايات نداء كيدمون، وكذلك نداء محمد. ومن ناحية أخرى، فمن الأسهل، بالتأكيد، تصور دوافع بيذا للاعتماد على قصة عن الكنيته التي جاء بها كاتب الترانيم الشهير رومانوس ليولف كونتاكيا اليونانية كنموذج لقصته عن الكنيته التي جاء بها كيدمون لتأليف الترانيم الإنجليزية مقارنة بالسبب الإلهي الذي جعل بيذا، الذي كان يعرف القليل عن الإسلام، أو لم يكن يعرف شيئاً عنه، الذي من شأنه أن يلائم حكاية "الساراسين" لهذا الغرض. وعلاوة على ذلك، تحتوي قصة رومانوس على بعض التفاصيل المشتركة مع قصة بدء الوحي التي لا تظهر في قصة نداء كيدمون. إن رؤيا رومانوس تحدث خلال ليلة كاملة (παννυχίς)، وهي ممارسة طقسية

(١) الترجمة الإنجليزية مقتبسة من ديريك كروغر، الكتابة والقداسة: ممارسة التأليف في الشرق المسيحي المبكر، Krueger, Derek, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, 189; ومدعومة بمعلومات من النصوص التي تم جمعها وترتيبها في حوسبة غروسديدييه دي ماتونز، رومانوس الملحن وأصول الشعر الديني في بيزنطة، Grosdidier de Matons, José, *Romanos*, 161-163. le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance، وراجع: توماس أرتنزين، العذراء في الأغنية: مريم وشعر الرومان للملحنون، Arentzen, Thomas, *The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodists*, 1ff. انظر: ستيفانوس إفثيمياديس، "مقدمة"، Eftymiadis, Stephanos, "Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth-Tenth Centuries).", 129.

شائعة في الشرق المسيحي، التي كانت مرتبطة، في كثير من الأحيان، بالأعياد المسيحية (رؤيا رومانوس تحدث، بشكل ملحوظ، عشية عيد الميلاد، ورؤيا تيموثي أثناء شهر رمضان في ليلة لاحقة؛ تقرر أن تكون "ليلة القدر"). وبعد ذلك، شكلت كوتاكيا لرومانوس جزءاً لا يتجزأ من هذه العبادة الليتية في الطقوس الكنسية القديمة المتأخرة^(١). وتعكس طقوس رومانوس الليتية، عن كثب، بممارسة تيموثي على جبل جرجا، بما يُسمى بالتحنن - والتي صوّرها كلٌّ من ابن شهاب الأفرقي وابن إسحاق باعتبارها طقوس عبادة ليّية (التعبد الليالي ذوات العدد) - وهي مناسبة ظهور جبريل له في حلمه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تيموثي، مثل رومانوس، يستقبل رؤيا الحلم أثناء نومه، ويجد أصداءً في تصوير القديسين للرؤى التي تلقاها الرهبان المتأخرون أثناء طقوسهم الليتية. كما ويتلقى كيدمون، أيضاً، رؤيته ليلاً أثناء نومه، ولكن سياق التجربة مبتذل أكثر من كونه نُسكياً مثل رؤى رومانوس وتيموثي. لقد كان كُتّاب سير القديسين حريصين على تمييز "الرؤى الحقيقية" لهؤلاء الرجال القديسين عن الأحلام الخيالية الشيطانية التي يُعتقد أنها تُصيب النائمين الضعفاء^(٢). وتؤدي خديجة هذه المهمة في روايات الزهري وابن إسحاق عندما تؤكد لمُتحمّدي أنه لم تحدعه الأرواح الشيطانية. يبد أن السمات الرئيسة، التي تشترك فيها قصة نداء كيدمون وقصة بدء الوحي، غائبة في قصة رومانوس؛ مما يجعل من غير المرجح - على الأقل بالنظر إلى الحالة الحالية للأدلة - أن هذا يكمن وراءها. فعلى سبيل المثال، فالنموذج التوراتي الذي يظهر في قصة رومانوس

(١) انظر: جورجيا فرانك، "الرومان والسهر الليتية في القرن السادس"، Frank, Georgia, "Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century.", 61-63. وحول أهمية الوقفة الاحتجاجية لليتية للرهبان في الصحراء الفلسطينية والسورنة المتأخرة للجزيرة العربية؛ انظر: جوزيف باتريش، ساباس، قائد الرهبنة

الفلسطينية: دراسة مقارنة في الرهبنة الشرقيّة، من القرن الرابع إلى القرن السابع، Patrich, Joseph, Sabas, "Ecstasy as a Form of Visionary Experience in Early Byzantine Monastic Literature: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries, 233ff.

(٢) انظر: بيتينا كرونونج، "النشوة كشكل من أشكال التجربة الحكيمة في التراث الرهباني البيزنطي المبكر"، Krönung, Bettina, "Ecstasy as a Form of Visionary Experience in Early Byzantine Monastic Literature.", 45-46; وراجع أمثلة من سير القديسين السريانيين في جان موريس، في، القديسين السريان، Fiey, Jean Maurice, Saint syriaques, 55-56 (§ 88), 132 (§ 285); وشنودة رئيس المتوحدين "Shenoute of Atripe" التي تمت مناقشتها في ستيفن إميل، "شنوت الرابع: المهنة الرهبانية المبكرة لشنوت الأرمنديت"، Emmel, Stephen, "Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite.", 160-161 and n. 25 thereto.

هو الآيات ٦-١ من الأصحاح ٣ من سفر حزقيال، في حين أن النموذج التوراتي في نداء كيدمون وقصة بدء الوحي هو الآيات ١٠-١٢ من الأصحاح ٢٩، والآية ٦ من الأصحاح ٤٠ من سفر إشعيا. كما تغيب البنية الثلاثية للحلم، في النسخة الموجودة من حلم رومانوس، مع الرؤيا المشتركة بين نداء كيدمون وقصة بدء الوحي. ومن ثم، ففي حين أنه من الصحيح أن كل هذه الاستعارات والزخارف شائعة، بما فيه الكفاية، في المصادر النوراتية والشعرية وسير القديسين؛ فإن المجموعة الغريبة لهذه الزخارف والاستعارات ومواءمتها الدقيقة في كلتا الروايتين تُشير إلى علاقة مباشرة بين قصتي كيدمون ونَحْمَدُ، مهما كان تصورها. وحتى إذا كانت البيئة الدنمائيكية لسرد سير القديسين القديمة تُسهل هذه المراسلات؛ فإنها لا تستطيع تفسيرها بالكامل^(١).

آيات التأثير السردية

يُشكل اعتراض شوميكر الثاني على أطروحة شولر الصعوبة الأكثر: كيف يمكن لقصة بدء الوحي أن تُسافر إلى هذا الحد، وبسرعة، إلى حد التأثير على قصة يبدأ بشأن نداء كيدمون؟ ولكي تكون قصة بدء الوحي قد أثرت في قصة نداء كيدمون؛ فلا بد أنهما قد تجاوزتا، ليس مجرد مسافة هائلة، ولكن الحواجز اللغوية واللغوية، أيضًا. ويبدو هذا غير قابل للتصديق بطبيعته، ولكن هناك أمثلة أخرى، شبه معاصرة، تُشير إلى خلاف ذلك.

إن القصص لديها قدرة لا تُصدق على القفز فوق الحواجز اللغوية والسفر عبر مساحات شاسعة من الجغرافيا - وحتى القيام بذلك، بسرعة. ولعل أفضل مثال موثق لدينا من أواخر العصور القديمة هو الانتشار الملحوظ لما يُسمى بأسطورة أصحاب الكهف عن شباب مسيحيين يختبئون وينامون في كهف أثناء فرارهم من الاضطهاد الروماني، ليستيقظوا بعد قرن ليجدوا أن الرسالة للمسيحية قد انتشرت، وقد مات مضطهدوهم الوثنيون منذ زمن بعيد. إن أوائل شهادتنا عن الأسطورة مكتوبة باللغة السريانية - ويتم سرد القصة في المواعظ المنظومة ليعقوب السروج Jacob of Serug (حوالي ٤٥١-٥٢١م) والتاريخ الكنسي

(١) راجع: كلاوس فون، كيدمون ونَحْمَدُ، Klaus von. Caedmon und Muhammed, 213. "لا يوجد أي من أوجه التشابه العديدة، التي كان يُعتقد، حتى الآن، أنها تنجذب إلى رؤيا كيدمون، تحمل حتى الأبعد تشابهاً مع رؤيا نَحْمَدُ".

لتركيا ريتور Zacharias of Mytilene (المتوفى بعد ٥٦٩م) ويوحنا الأنسي John of Ephesus (حوالي ٥٠٧-٥٨٨م)^(١) - ولكن المرء يجد القصة في نسخة لاتينية متشرة في أوروبا الغربية، وحتى في نسخة صغدية^(٢) انتشرت في آسيا الوسطى حتى شرق توربان قبل نهاية القرن السادس الميلادي. وبحلول أوائل القرن السابع الميلادي، تدخل القصة إلى القرآن (الآيات ٩-٢٢ من سورة الكهف ١٨)، وتكتسب حياة جديدة وأهمية دائمة في الروايات العربية الإسلامية^(٣). ومن بين كل هذه المصادر المذكورة، أعلاه، لا يُذكر مصدر إلا في النسخة اللاتينية المبكرة - آلام الشهداء، حاجر النوم *The Passio Sanctorum Martyrum Septem Dormientium* للمؤرخ الغالروماني والأسقف غريغوري التوروزي Gregory of Tours (٥٣٨-٥٩٤م) - حيث يذكر، بشكل مباشر، مصدر القصة. وفي نهاية إحدى نسخه، يلاحظ غريغوري أنه نقل القصة إلى اللاتينية بمساعدة "تفسير يوحنا السرياني"^(٤). وقد سمع غريغوري، بوضوح، القصة من رجل من الشرق.

(١) انظر: ويتولد فيتاكوفسكي، "أسطورة نالسي أنفس"، *Witakowski, Witold, "Sleepers of Ephesus, Legend of."*, 380-381. Piscataway, NJ: Gorgias Press. إنجليزية لترجمة يعقوب السروجي في سياستيان بروك، "يعقوب من قصيدة سروج عن نالسي أنفس"، Brock, Sebastian P., "Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus." وإذا كانت أطروحة فان إسبروك، van Esbroeck، صحيحة؛ فإن أقدم دليل على الأسطورة موجود في مخطوطة سريانية من القرن الخامس الميلادي، ومخطوطة في سانت بطرسبرغ، في روسيا.

(٢) اللغة الصغدية هي إحدى اللغات الفارسية للفرع الشمالي الشرقي، ولغة منطقة بلاد الصغد الخصبة الواقعة بين نهر جيحون وسجود.

(٣) فيما يتعلق بالخلفية المسيحية لنسخ الحكاية الموجودة في القرآن والحديث النبوي؛ انظر: سيدني إف. جريفيث، "إلهم المسيحي والقرآن العربي: رفقاء الكهف في سورة الكهف وفي التراث السرياني للمسيحي"، Griffith, Sidney, "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition." انظر: ويليام سي ماكديرموت، *الرهبان والأساقفة والوثنيون: الثقافة للمسيحية في بلاد الغال وإيطاليا، ٥٠٠-٧٠٠* McDermott, William C., *Monks, Bishops and Pagans: Christian Culture in Gaul and Italy, 500-700*, 206. Van Dam, Raymond, *and* راجع: ريموند دام، غريغوري توروز: *مجد الشهداء*، 88. Gregory of Tours: *Glory of the Martyrs*, 88. كما اعتمدت النسخة الصغدية على فورلاغ السرياني؛ كما لوحظ في نيكولاس سيمز ويليامز، *للخطوط المسيحية الصغدية*، 22. Sims-Williams, Nicholas, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, 154-157.

ومن المؤكد أن عبور النائمين الأفسسيين مثل هذه المسافات بسرعة؛ تدن بالكثير للشبكات الواسعة والمتراصة للمجتمعات المسيحية في أواخر العصور القديمة. وما وجده شوميكر، حقاً، غير قابل للتصديق ويقاوم، من وجهة نظري، الافتراض القائل بأن قصة بدء الوحي يمكن أن تواصل مع يبدأ، وبالتالي، تؤثر على روايته لنداء كيدمون في غياب هذه الشبكات الطائفية - وعندما تتفاقم المسافة الجغرافية، قد تبدو الحدود الطائفية عالية جداً بعد الفتوحات الإسلامية. ومع ذلك، فمن المحتمل أن لا تكون الحدود الطائفية غير قابلة للاختراق كما قد يتصور المرء.

وبأي شاهد مهم على هذه الحقيقة من كتابات عالم اللاهوت المسيحي يوحنا الدمشقي (المتوفى ٧٥٠م)، وهو آخر من يُسمى بأباء الكنيسة، وهو رجلٌ مشهورٌ ينحدر من عائلةٍ قويّةٍ من الكنيّة الإمبراطورية للمسيحيين، الذين خدموا في المراتب العليا من البيروقراطية الإدارية للخلفاء الأمويين حتى تعريبها ابتداءً من أوائل القرن الثامن الميلادي. وفي نقاشات يوحنا الدمشقي حول "هرطقة الإسماعيليين" في كتابه *هرطقة الإسماعيليين De Haeresibus*، يُخبرنا يوحنا عن سؤاله للمسلمين، "كيف نزل الكتاب المقدس على نبيكم؟" فكان ردّهم المزعم على يوحنا مثيلاً للفضول، فقد زعم محاوروه المسلمون أن الكتاب المقدس نزل على مُحمّد "بينما كان نائماً [κοιμῶν]". ويسخر يوحنا دمشقي من هذا القول على الدوام؛ مدّعياً أن مُحمّدًا. لذلك "لم يكن لديه إحساسٌ كاملٌ بهذا الحدث". إن رواية يوحنا هي عبارةٌ عن مغالطةٍ ساخرة، إلى حدٍ ما، بالنسبة له للتعبير عنه - حيث تزعم روايات سيرة القديسين، اللاحقة، عن حياته أنه تلقى تفويضاً لكتابة رسائل وتراثيم من حلمٍ بمريم العذراء^(١). وبغض النظر عن الجدل، فإن النقطة المهمة هي أن يوحنا الدمشقي يكشف، بالمصادفة، أن معرفته بالإسلام تتجاوز معرفته بالقرآن والتدين الإسلامي المُبكر. وإن عِلْمَ يوحنا بأن مُحمّدًا قد تلقى القرآن أثناء نومه يدل على أنه كان على عِلْمٍ - ولو بشكلٍ

(١) انظر: ساهس، دمشق في الإسلام، 134-135. SAHAS، وحول تراث السيرة القديمة حول رؤيا يوحنا الدمشقي؛ انظر: أندرو لوث، القديس يوحنا الدمشقي: التراث والأصالة في اللاهوت البيزنطي، Louth، Andrew، *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*، 17ff.؛ والسري ريشو، أسطورة اليد المقطوعة ليوحنا الدمشقي، Rochow، Ilse، *Die Legende von der abgehauenen Hand des Johannes Damaskenos*؛ و أنتوني، "من كان راعي دمشق؟"، Anthony، "Who Was the Shepherd of Damascus?"، 623-624.

طفيف - بتراث السير والمغازي في حد ذاتها؛ لأن فكرة أن مُحَمَّدًا تلقى وحياً أثناء نموه لا يظهر في القرآن^(١). ذلك أن يوحنا، الذي كتب في أواخر سُورَةِ الْأُمُورَةِ، يعرف هذا الروايات، بالفعل، ويضيف دليلاً آخر على أن قصة "الرؤيا الصادقة" لِمُحَمَّدٍ انتشرت خارج الحجاز، ولم تكن من اختلاق ابن إسحاق. وفضلاً عن ذلك، ولجعل مثل هذا التبادل ممكنًا؛ ينبغي على المرء أن يتخيل أن صياغة النبوة الإسلامية ورواياتها التأسيسية قد ازدهرت في سُورَةِ الْأُمُورَةِ في وقتٍ مُبكر جداً من القرن الثامن الميلادي، وربما حتى أواخر القرن السابع الميلادي^(٢). وعلاوةً على ذلك، لا بد للمرء أن يرى أن مفعول هذا الروايات، في ذلك الوقت، كان قوياً وحيوياً؛ لدرجة أنه تجاوز، فعلياً، الحدود المحددة بعناية للهوئية المجتمعية. وبعبارة أخرى، لم يستوعب تراث السير والمغازي "الوسط الطائفي" لِسُورَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ المُبَكِّرة، فحسب، بل حركت، أيضاً، الوعاء الطائفي من خلال المساهمة برواياتها الخاصة، وإدخال مكوناتٍ من الدعوة الإسلامية المُبَكِّرة.

يبد أن تعليقات يوحنا دمشقي حول حلم مُحَمَّدٍ تنبع من الجدل بين الملل والشرائع، في حين أن قصة يبدأ عن نداء كيدمون لا تُظهر أي أثرٍ للجدل. وفي الواقع، وبينما يُعرف يبدأ الكثير، بالتأكيد، عن وجود الجيوش الإسلامية في أوروبا ونجاح غزواتهم في القرنين السابع

(١) ومع ذلك، في الآية ٥ من سورة الأنبياء ٢١ (راجع الآية ٤٤ من سورة يوسف ١٢)، يفرض أعلاء مُحَمَّدٍ الوحي باعتباره "أضغاث أحلام". راجع: مناقشة معرفة يوحنا بزواج مُحَمَّدٍ من زينب بنت جحش في أنثربس غورك، "بين التأريخ والتفسير: أصول وتحولات قصة مُحَمَّدٍ وزينب بنت جحش"، Görke, Andreas, "Between History and Exegesis: The Origins and Transformation of the Story of Muhammad and Zaynab bt Jahsh.", 50-51. علماء الدين للملكيين من الجيل التالي، "الرواية... بعنوان "غفران عائشة [μὴν τῆς Αἰσας] لإظهار أن مُحَمَّدًا كان متلبساً بشيطان:

ذات مرة، عندما كان تم انعام زوجة مُحَمَّدٍ بارتكابها فاحشة الزنى؛ قام بنفيها إلى منزل والديها. وبعد بضعة أيام، وبينما كان جالساً معهم؛ سقط على الأرض في نشوة شيطانية، وبدأ يتلوى بطريقة، وقال فيها للمرة إنه يتلقى وحياً قُبَلًا. وبعد قليل، استعاد حواسه وسُئِلَ عما رآه. فأجاب: نزل عَلَيَّ مغفرة عائشة، وعلى اعتبار أن الملاك أكد له أنها بريئة مما كانت متهمه به؛ فأعادها إلى بيته مجدداً. (ثيودور، للقال الخامس، Theodore, *Opusculum* 20, ed. Glei and Khoury 1995, 100; trans. Lamoureaux 2005, 225). وهناك نسخة من قصة (الإفك) في رواية الثُغْرِيّ، يمكن التعرف عليها بسهولة هنا.

(٢) راجع: رواية الثُغْرِيّ في البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٣٩، حيث ينقل الرواية القرعية على لسان عالم النقي به في دمشق.

وإذا وقع التقليد أو المحاكاة، ففي أي ظروف كان يمكن أن يكون؟ يمكن العثور على نتيجة طبيعية مشيرة للمصير الافتراضي لقصة بدء الوحي في إنجلترا الأنجلوسكسونية، في المسكوكة "شبه الكويكة" الشهيرة للملك أؤفا، والتي تم سكها لمملكة مرسيا حوالي ٧٧٣-٧٩٦ م (الشكل ١٤). وعلى الرغم من أنه تم حذف مرحلة من النموذج الأصلي - أي الدينار الذي تم سكه من قبل الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور - إلا أن دينار أؤفا يُعتبر شهادة لا تُمحى على التبادل الاقتصادي الأوسع بين إنجلترا الأنجلوسكسونية والنظام السياسي الإسلامي، فضلاً عن مدى المكانة الثقافية المتزايدة لهذا الأخير. وقد دخلت العملات الإسلامية إلى أوروبا بأعداد كبيرة، ووصلت حتى الجزر البريطانية في وقت مبكر من عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، التي يرجع تأريخها إلى ما قبل ٧٢٤-٧٤٣ م^(١). وكما يزعم شريف أنور وجيري باكاراك Jere Bacharach، فإن الدينار الأوفى يُقدم مثالاً بارزاً على "المحاكاة المرموقة" - من خلال تقليد الأشكال التمثيلية الذاتية للنظام السياسي الإسلامي، وقد سعى أؤفا لإنتاج مسكوكة ذهبية يمكن أن تُشارك في للمكائبة الثقافية التي يتمتع بها نظام الحكم الإسلامي الصاعد^(٢). ويمكن تصور استخدام يبدأ لسقالات قصة بدء الوحي لابن إسحاق لربط نداء كيدمون، كمثالٍ آخرٍ على المحاكاة الأنجلوسكسونية المرموقة للقطع الأثرية الثقافية من الشرق، حتى لو لا يزال الشكل الدقيق للسرد المتاح ليبدأ غير معروفٍ بشكل أساسي بالنسبة لنا.

(١) انظر: مايكل ماكوربيك، *أصول الاقتصاد الأوروبي: الاتصالات والتجارة*، ٣٠٠-٩٠٠ م، McCormick, Michael, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900*, 344-351, 822 (A 16).

(٢) انظر: شريف أنور وجيري ل. باشاراش، "هبة العملات الإسلامية: تقليدٌ إنجليزي، من القرن الثامن، لدينارٍ إسلامي"، Anwar, Sherif, and Jere L. Bacharach, "The Prestige of Muslim Coins: An Eighth-Century English Imitation of a Muslim Dinar.", 13-20.



شكل ١٤. دينار ذهبي لأوفا، مملكة مرسيا، إنجلترا، ٧٧٣-٧٩٦م. رخصة المشاع الإبداعي Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA)
(٤.٠) © أمتاء المتحف البريطاني.

ويعتقد فون سِي نفسه أن نقل قصة بدء الوحي كان قد حدث بين عامي ٧٢٦ و٧٣٠م؛ عندما كان هناك توقفٌ قصير في القتال بين القوات المسيحية والمسلمين المقيمين في أيبيريا^(١). ويُفترض شولر أن "نسخة القصة" من قصة بدء الوحي، والتي يبدو أن كيدمون يبدأ قد صُممت على غرارها، وصلت إلى نورغمبريا عن طريق رواة القصص الأتقياء الذين عبروا مضيق جبل طارق مع الجيوش الإسلامية^(٢)، الأمر الذي أذهلني، باعتباره بعيد المنال؛ نظرًا لأن يبدأ نفسه يتحدث عن اكتساب المعرفة "بالشرق" وشؤون جيوش الساراسين. إن الوسائل الممكنة للنقل، والتي يمكن للمرء أن يتكهن بها فحسب متعددة الجوانب وليست

(١) كلاوس فون، كيدمون ومُحَمَّد، 232. Klaus von. Caedmon und Muhammed, 232.

(٢) انظر: شولر، سيرة مُحَمَّد، 63، 78. Schoeler, The Biography of Muhammad, 63, 78. وراجع توسعة في هذا الشأن في غورك وآخرين، "مصادر القرن الأول لحياة مُحَمَّد؟" - "First-Century Sources for the Life of Muhammad?", 32. Görke, Motzki, and Schoeler, "First-Century Sources for the Life of Muhammad?", 32.

فردية^(١). ونقل المواد "المهلة"، مثل قصة بدء الوحي، أقل صعوبة في التصور؛ نظراً للأدلة للمادية "العصرية" على انتقال الأشياء للمادية. ويبدأ نفسه يتحدث عن امتلاك وطلب مثل هذه الكماليات الشرقية مثل الفلفل والبخور - شبرق البحر الأبيض المتوسط، على الرغم من أنها بعيدة بشكل لا يصدق، ولم يكن من غير المتصور ذلك^(٢). وعلى الرغم من أن الوسائل التي افترضها فون سي وشولر غير مقنعة؛ إلا أن الفترة الزمنية لا تزال معقولة بما فيه الكفاية. إن الافتراض القائل بأن مثل هذا النقل لقصة بدء الوحي إلى إنجلترا الأنجلوسكسونية كان لا بد وأن يحدث في زمن السيلم؛ هو افتراض لا لزوم له؛ كما تشهد عليه حركة الحج من الغرب إلى فلسطين التي استمرت طوال الفترة الإسلامية. وتقدم الراهبة الأنجلوسكسونية هينشبرغ Hugeburc، في كتاب حياة ويليالد Vita Willibaldi، مثلاً ممتازاً على ذلك، حيث تسرد بالتفصيل التجارب التي شهدتها، في سورية حوالي ٧٢٣-٧٢٧م، الحاج الأنجلوسكسوني القديس ويليالد ورفاقه - وهي شهادة قيمة لكل من الحجاج الأنجلوسكسونيين في أواخر سورية الأموية وتقلبات السفر عبر البحر الأبيض المتوسط في أوائل القرن الثامن الميلادي^(٣).

بعد أن أكمل ويليالد رحلته إلى الشرق؛ مكث هو ورفاقه الحجاج فترة طويلة في سورية الأموية، حيث نزلوا في العديد من الأضرحة والكنائس والأديرة ومواقع الحج، بل وتاجروا وقاموا بتهرب البضائع من القدس، مثل البلسم الثمين. وتأني بعض التفاصيل، الأكثر إثارة للاهتمام، في سرد ما حدث لمجموعة حجاج ويليالد بعد دخولهم سورية عبر ميناء طرطوس (باللغة اللاتينية: Antarados)، وشرعوا في السفر سراً على الأقدام إلى حمص. وهناك، وفقاً لهيتشبرغ، اشتبه "الجمع المسلمون" في أنهم جواسيس؛ واعتقلوهم، ثم أخذهم، لأول مرة، لاستجوابهم أمام رجل من:

(١) انظر، على سبيل المثال، الوثائق المستفيضة لرسائل البحر الأبيض المتوسط في تلك الفترة في ماكورميك،

أصول الاقتصاد الأوروبي، McCormick, *Origins of the European Economy*, 852ff.

(٢) انظر: سكارف، التصورات الأنجلوسكسونية. Scarfe, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, 61.

(٣) انظر: ماكورميك، أصول الاقتصاد الأوروبي، McCormick, *Origins of the European Economy*, 129-136.

لذلك سألهم الرجل المسن، من أين أتوا؟ وما نوع العمل الذي تم إرسالهم للقيام به؟ فأجابوا بإخباره بالسبب الدقيق لرحلتهم بأكملها... ثم أجاب الرجل المسن على النحو الآتي: "كثيراً ما رأيتُ رجالاً يأتون من تلك الأجزاء من العالم، من أبناء بلدهم؛ فهم لا يُسيبون أي ضرر، وهم حريصون على إتمام شريعتهم، فحسب"^(١).

واللافت في هذا للقطع، هو أنه في حين كان من الواضح أن هؤلاء الحجاج الأنجلوسكسونيين كانوا فضوليين؛ إلا أنهم لم يكونوا غرباء، تمامًا، ويُدرك الشيخ المسن بوجودهم في الأرض على أنه حميدٌ، بل تقليديٌّ، تمامًا. ومع ذلك، وعلى الرغم من تطمينات الشيخ وشهادته بأنه "كثيراً ما رأيتُ رجالاً يأتون من تلك الأجزاء من العالم؛ ظل الحجاج محل شكٍ من قبل السلطات المحليّة، التي أعادتهم إلى السجن المحلي، ومع ذلك، وفقاً لرواية هيتشبيرغ، فقد غُوملوا بسخاءٍ من أحد التجار المحليين. وقد قضى الحجاج بعض الوقت في السجن؛ لكنهم حصلوا أخيراً على حريتهم بفضل تدخل غريبٍ آخر - هذه المرة كان المدافع عنهم إسباني؛ سمع عن محنتهم. ويتدخل الإسباني مع الملك المسلم نفسه (يُدعى ميرموني في رواية هيتشبيرغ، وهو اسمٌ مشتقٌ، بوضوح، من الكلمة العربيّة: أمير المؤمنين) من خلال مناشدة شقيقه، وهو خصيٌّ يخدم في البلاط. وبفضل بشهادة كلي من الإسباني وقبطان سفينتهم القادمة من قبرص؛ حصل الحجاج، أخيراً، على حريتهم في التنقل بحريّة وإكمال حجهم"^(٢).

ومع ذلك، ما مدى نموذجيّة قصة ويليالد؟ لقد وثق مايكل ماكورميك Michael McCormick أن السفر والاتصالات عبر البحر الأبيض المتوسط - سواءً من جانب الغربيين المتجهين شرقاً أو حتى الشرقيين المتجهين غرباً - ظلت أكثر قوةً أثناء الانتقال من أواخر العصور القديمة إلى العصر الإسلامي المبكر مما كان متصوراً سابقاً. ومع أن السجل التاريخي جزئيٌ وغير مكتمل؛ إلا أنه يُقدم لنا أرقاماً مثيرةً للإعجاب. وبالاعتماد على مجرد أدلة المراثيات؛ استشهد مارك هاندلي Mark Handley بالثلاث من المسافرين لمسافات

(١) انظر: جون ويلكينسون، حجاج القدس قبل الحروب الصليبيّة، Wilkinson, John, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, 236.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧-٢٣٩.

طويلة، الذين تجرأوا على اجتياز البحر الأبيض المتوسط كحجاج وتجار ومبعوثين وما شابه ذلك إلى الشواطئ الأجنبية^(١). وقد استمر السفر بين أوروبا وشرق البحر الأبيض المتوسط، على الرغم، من اضطرابات الفتوحات الإسلامية. وكما لاحظ ماكورميك، فإن المراجعة الدقيقة للأدلة المتعلقة بالاتصالات بعيدة المدى "يؤدي إلى حصاد غزير من الأشخاص المتنقلين... حول البحر الأبيض المتوسط في عصرٍ حيث يُعتقد أن الحركات فيه قليلة ومتباعدة"^(٢).

ومن ثم، فإن الحجج المناهضة لمصادقية سفر قصة بدء الوحي (بأي شكل من الأشكال) إلى حد نورثمبريا يبدأ ليست قاتلة كما يفترض شوميكير. فعلى الرغم من أن ويليالد نفسه اختار عدم العودة إلى إنجلترا بعد رحلته إلى سورية وفلسطين، وقرر بدلاً من ذلك أن يخدم أسقفية آيشيت في الفترة ٧٤١-٧٨٧م؛ إلا أن العديد من رفاقه الحجاج الذين قاموا بالرحلة في هذه الفترة وفي فترات أخرى خلال الحكم الأموي قد عادوا بالتاكيد - فمجرد تحركات ويليالد ورفاقه الحجاج، ذات الصلة برواية هيتشبيرغ، والبيئة الأساسية، ووسائل النقل التي اعتمدوا عليها، وافترض أنها موجودة وقابلة للاستغلال بسهولة من قبل المسافرين والتجار والحجاج، عمومًا؛ تشير إلى وجود شبكات موثوقة وعاملة من التجارة والتبادل، وليست أماكن إقامة مخصصة^(٣). لقد كان يبدأ نفسه على علم بالعديد من مغامرات وبحن الحجاج الأنجلوسكسونيين. وعلى الرغم من أنه يبدو أنه لم يكن على علم برحلة ويليالد؛ فقد اعتمد بشكل مباشر على رواية رحلة الحاج أركولف Arculf إلى

(١) انظر: مارك جيمس هاندلي، الموت على الشواطئ الأجنبية: السفر والتنقل في الغرب العتيق للتأخر، *Handley, Mark, Dying on Foreign Shores: Travel and Mobility in the Late-Antique West*, 63-97. *Antique West* يُشير هاندلي إلى أنه بناءً على البيانات المأخوذة من اللزيات وحدها؛ يبدو أن القرن السابع للميلاد شهد أكبر انخفاض في السفر بعد أن شهد مؤشرًا عاليًا في القرن الخامس للميلاد، غير أنه يُحذر، أيضًا، من أن هذا يتوافق مع انخفاض في النقوش المسيحية نفسها، وبالتالي، قد لا يكون مؤشرًا على انخفاض مطلق في السفر والتجارة، حيث أن كمية الأدلة من القرن السابع للميلاد تعكس، عن كثب، حجم تلك الأدلة من القرن الرابع للميلاد (للمرجع السابق، ص ١٠٣-١٠٥).

(٢) انظر: ماكورميك، أصول الاقتصاد الأوروبي، *McCormick, Origins of the European Economy*, 270.

(٣) للمرجع السابق، ص ٢٧٢.

القلمس الأمويّة من بلاد الغال في ٦٧٩-٦٨٢م، في عملي قام به آدمونان Adomnàn، رئيس دير إيونا، بعنوان (في الأماكن المقدسة De locis sanctis)^(١). ومن المؤكد، فإن رواية رواية يبدأ لنساء كيدمون تُشير إلى أن عددًا من هؤلاء الحجاج أو المسافرين من أنواع مختلفة، وعلى طرق مماثلة، يمكن أن يكونوا قد جلبوا معهم قصصًا من أسفارهم، التي يعتبرونها غريبة وتدعو إلى الفضول، ولكن أصبحت، الآن، مألوفة لنا، تمامًا.

قصة بدء الوحي المبكرة غير التاريخية:

وعلى الرغم من كل الأدلة المثيرة للإعجاب عن تاريخها المبكر وانتشارها الاستثنائي؛ فمن غير المرجح أن تُعتبر قصة بدء الوحي وصفًا تاريخيًا دقيقًا لتجارب مُحمَّد الأولى في الوحي. وتُجد بعض تفاصيل رواية قصة بدء الوحي ضمنيًا تاريخيًا من القرآن نفسه؛ حيث أن الكتاب المقدس العربيّ يشهد على أن الوحي وصل إلى مُحمَّد خلال شهر رمضان (الآية ١٨٥ من سورة البقرة ٢: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»)^(٢). وفي الليل (الآية: ٣ من سورة الدخان ٤٤: «لَيْلَةَ مُبَارَكَةٍ»؛ والآية ١ من سورة القدر ٩٧: «لَيْلَةَ الْقَدْرِ»)، وكانت تلك الرؤى النبويّة مصحوبةً بالوحي النبويّ (الآيات ١-١٨ من سورة النجم ٥٣؛ والآيات: ١٩-٢٦ من سورة التكاوير ٨١)^(٣). ولكن يتعيّن على المؤرخين مقاومة مثل هذا البرهاني

(١) انظر: سكارف، التصورات الأنجلوسكسونيّة. Scarfe, Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World, 44. لقد واجه الطابع التاريخي لتأريخ آدمونان حجج أركولف تحديات قويّة في الدراسات الحديثة الأخيرة. وفي محاولة حديثة للإجابة على المنشككين؛ انظر: روبرت هويلاند وسارة ويدلر، "كتاب في الأماكن المقدسة لأدمونان والشرق الأدنى في القرن السابع"، Hoyland, Robert, and Sarah Waidler, "Adomnàn's De Locis Sanctis and the Seventh-Century Near East.", 787-807. ولقد سعى لورانس نيس، وجهات نظر حول الفن الإسلامي المبكر في القدس، Nees, Lawrence, Perspectives on Early Islamic Art in Jerusalem, 43-47، إلى إعادة وجهة النظر للمشككة لتاريخيّة حجج أركولف، مع التأكيد في الوقت نفسه على أن معلومات آدمونان عن القلمس يجب أن تكون مستمدة، فعليًا، من الحجاج ومن زحالة القرن السابع الميلاديّ.

(٢) لاحظ، مع ذلك، الروايات التي تنص على أن مُحمَّدًا استلم تكليفه بالنبوة في شهر رجب في مر جاكوب كيستر، "رجب شهر الله: دراسة عن استمرار الروايات المبكرة"، Kister, M.J., "Rajab is the Month of God . . . A Study in the Persistence of an Early Tradition.", 197.

(٣) انظر: بارت، مُحمَّد والقرآن، Paret, Mohammed und der Koran, 48-50؛ وراجع: نيكول سيناى، تفسير لسورة النجم (السورة ٥٣)، Sinai, Nicolai, "An Interpretation of Sūrat al-Najam (Q. 53)", 1-28؛ (53) وسيناى، "عيد الميلاد في القرآن" أم "ليلة القدر"، تفسير لسورة ٩٧، Sinai, Nicolai,

المكتوب. وتشير قراءتنا للقواسم المشتركة بين نداء كيدمون وقصة بدء الوحي، على خلفية العالم الفكرية والدينية في أواخر العصور القديمة، بقوة إلى وجود قوى حركة أخرى. وبدلاً من العمل كسجل للتجارب النبوية الأولى لمُحدِّد أو حتى كدليل تاريخي دقيق على الماضي الحقيقي؛ ينبغي قراءة قصة بدء الوحي، أولاً وقبل كل شيء، على أنها قطعة أثرية أدبية من عصره، والتي توضح كيف كان للمسلمون الأوائل يرغبون في تحجّل مُحدِّد، وكيف اعتمدوا على تصوراتهم عنه في التعبير عن معنى النبوة والتوجه الإلهي للشعوب الإنسانية، وهي ذاكرة ثقافية تم تجميعها وبنائها من مجموعة من الأشكال الأدبية الحالية في المشهد التاريخي لأواخر العصور القديمة.

ومع ذلك، فيقدر ما يظهر القرآن في القصة، فإن قصة بدء الوحي تفترض، أيضاً، تأريخاً تفسيرياً للقرآن عن طريق تقديم ادعاءات صريحة حول أي آيات من القرآن كانت أول ما نزل.^(١) ووفقاً لقصة بدء الوحي؛ فإن الآيات الافتتاحية لسورة العلق ٩٦، هي أول ما نزل على مُحدِّد، وبالتالي، فهي تُقدم أول نافذة تاريخية على النص القرآني. وكيف ينبغي أن نقيم الادعاءات التاريخية للسرد فيما يتعلق بالتسلسل الزمني للوحي القرآني؟ يُشير التحليل السابق إلى أنه لا ينبغي الوثوق في ادعاءات قصة بدء الوحي. ففي الواقع، رفض علماء الدراسات القرآنية المعاصرون - بدءاً من هاريس بيركلاند Harris Birkeland وحتى ذروغا مؤخرًا (وبشكل منهجي) في تحليلات أنجيليكا نيويوثر^(٢) - عبارات، لا لبس فيها، ادعاء

"Weihnachten im Koran" oder "Nacht der Bestimmung"? Eine Deutung von Sure 97.
11-32.

(١) انظر: هارغوت بوين، القرآن: مقدمة، 26-36. Bobzin, Hartmut, *Der Koran: Eine Einführung*, 26-36. لا يزال يتعين النظر في إمكانية وجود نسخ من قصة بدء الوحي دون مثل هذه الليول التفسيرية. وقد أثار أوري روبين إمكانية وجود مثل هذه الروايات "غير التفسيرية" في مراجعته لدراسة شورل من خلال الاستشهاد برواية هشام بن عروة، الذي لا يبدو أنه يعتمد على سورة العلق ٩٦. وقد قادت تعليقات روبين شورل، في الترجمة الإنجليزية لدراسته الألمانية، لتفتيح بعض استنتاجاته حول قصة بدء الوحي في طور ما قبل الأقراني وعلاقته بسورة العلق قائلاً: "علينا أن نعرف أننا (ما زلنا) لا نستطيع إثبات أن هشام [ابن عروة وروايته لقصة بدء الوحي] قد اعتبر سورة العلق، الآيات (١-١٥) بمثابة الوحي الأولي". شورل، سورة

مُحدِّد. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, 118.

(٢) انظر: هاريس بيركلاند، دليل الرب: دراسات في الإسلام البدائي، Birkeland, Harris, *The Lord* (انظر: *Guideth: Studies on Primitive Islam*; ونويوثر، القرآن كنص من العصور القديمة المتأخرة؛

الرواية القرآنية بأن سورة العلق ٩٦ تمثل الوحي في أقرب أشكاله وأكثرها بدائية. ويكشف تحليل شكلي وبنوي لسورة لعل، أن السورة "بمقدمتها الترميمية (الآيات: ١-٥)، وقسمها الأوسط الجدلي (الآيات: ٦-١٨)، وعزائها الختامي للرسول (الآية ١٩)... ويدعو أنه يتوقع البيئة متعددة الأطراف..."^(١)، ومن ثم، وعلى الرغم من أنها سورة مكينة، وظهرت في وقت مبكر؛ فإنها لا تعرض التركيب الأبسط والعناصر الموضوعية للسور المكية الأولى. لذلك ينبغي أن تنتمي إلى مرحلة لاحقة من القرآن المبكر. إن "القرآن العميق" -أقدم طبقة نصية من النص - يقع في مكان آخر، وليس في آيات افتتاح سورة العلق.

وتزود قصة بدء الوحي للمؤرخين المعاصرين بنافذة على كيفية اندماج تراث السير والمغازي في وقت مبكر تحت حكم الزبيرين والأمويين، ولكنها، أيضاً، مثال كتابي لكيفية أن الروايات القديمة يمكن أن يكون لها ادعاءات قليلة و/أو مشكوك فيها حول الموثوقية التاريخية. إن الرؤى التي قد يكتبها للمؤرخون في التجارب النبوية الأولى لمُحكِّد ينبغي استخلاصها من السور المكية المبكرة، والتي ينبغي التأكد من أولويتها الزمنية؛ كما أوضح نيوييرث ونيكولاى سيناى Nicolai Sinai، على أساس المعايير النصية الداخلية، وبالتالي، من خلال تحليل شكلي وبنوي للسور القرآنية، بدلاً من تأريخها، كما هو موجود في تراث السير المغازي المبكر.

تقودنا هذه الملاحظة إلى النقطة الأخيرة البارزة: وهي أن تراث السير المغازي ينبغي أن لا يُفهم على أنها مجرد ناشئ عن تأريخ تفسير القرآن، ولا على أنه نشوء فريد من نوعه باعتباره كوناً نصياً مغلقاً وقائماً على نفسه يعرَى الذكريات الأولى لأتباع مُحَمَّد. وبدلاً من ذلك، هناك بانوراما من العوامل تلعب دوراً في تصورها. وكان لخطابات الكتاب المقدس

Neurwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 407ff.; Neurwirth, ونيفيرث، القرآن الأول،,,

Djait. The Life of Muhammad. 1: 31. وقد توصل جميع. حياة مُحَمَّد. Der Koran I, 275-276.

49 إلى نتيجة مماثلة، ورُفِّضَ تاريخية قصة بدء الوحي، وإن كان ذلك على أسس مختلفة. راجع: نيكول

سيناي، هشام جميع حول "تاريخية بشارة مُحَمَّد"، "Hisham Djait über die

'Geschichtlichkeit der Verkündigung Muhammads.", 30-43.

(١) انظر: نيكول سيناى، "الاستشراق والتأليف وبداية الرؤيا: أبراهام جيجر ونيلدكه عن مُحَمَّد والقرآن"،

Sinai, Nicolai, "Orientalism, Authorship, and the Onset of Revelation: Abraham Geiger and Theodor Nöldeke on Muhammad and the Qur'an.", 152.

والخطابات التوراتية وسير القديسين، وكذلك القرآن وتفسيره، دورًا لا غنى عنه في مرجل السرد التاريخي الإسلامي المبكر، وكانت مكونات أساسية في الخليط المميز للخطاب الدعوي الذي شكّل كيف أصبحت الأجيال اللاحقة تتخيل وتفسر وتتصور صورها للنبي تحمّد. ولا يزال تتبع هذه المكونات والتأكد من نقاط تلاقيها مع الروايات الأخرى واستعادة انتقاها واستقبالها الأوسع نطاقًا، إلى حد كبير، مهمة رئيسة وتفويضًا للبحث التاريخي في الروايات المبكرة عن تحمّد.

ملحق، روايات بديلة لوحي مُحَمَّد الأول،

وتظل قصة بدء الوحي هي السرد الأكثر انتشارًا لوحي تحمّد الأول. ومع ذلك، فهو ليس بأي حالٍ من الأحوال الرواية الوحيدة لتجربة وحي تحمّد الأول. لو لم يكن التّرمذيّ (أو ربما عروة) قد اختار قصاص مكة الشهيرة، عُبيد بن عامر الليثي؛ لربما كانت هذه القصة، تحديدًا، حديثًا غامضًا آخر ونادرًا ما يكون معروفًا خارج نطاق الروايات الإسلامية. وتفترض العديد من الروايات الإضافية تجربة أكثر تدريجًا وإدراكًا لنبوة تحمّد؛ لا تأتي في البداية مع تسليم مفاجئ للوحي الإلهي من قِبل الملك جبريل. وغالبًا ما تنطوي الروايات التدريجية لتجربة تحمّد في النبوة على حكايات تم قمعها لأسباب لاهوتية: حكايات قام فيها رئيسي الملائكة، جبريل وميكائيل، بتوبيخ تحمّد بسبب لمسه لصنم أو لتضحيته بحبوان للأوثان أثناء شبابه^(١). وطبقًا للروايات العراقية، قبل أن يستقبل وحيه الأول من جبريل، "وَكَلَّ [رئيس الملائكة] ميكائيل برسول الله، وهو ابن أربعين، ثلاث سنين يُعَلِّم أسباب النبوة"^(٢). ومن الجدير بالملاحظة، أيضًا، كيف أن العديد من هذه الروايات التدريجية تضع أول تجربة وحي لشحمّد في الأجياد، بينما كان منشغلًا برعاية القطعان كراع. وهذه الروايات

(١) انظر: روبين، *عين الناظر*، Rubin, *The Eye of the Beholder*, 81-83.

(٢) عبد الرزاق، *المصنّف*، ٣: ٥٩٩؛ و(نقلًا عن الشعبي). راجع: الكليني، *الكافي*، ١: ١٧٦. وفي رواية أخرى، اسم للملاك، الذي يسبق جبريل، هو إسرائيل وليس ميكائيل. انظر: البيهقي، *دلائل النبوة*، ٢: ١٣٢، "قرن نبوته إسرائيل ثلاث سنين، فكان يُعَلِّمُه [تحمّد] الكلمة والشيء [؟]، ولم ينزل القرآن". راجع: اليعقوبي، *التاريخ*، تحقيق: هوتسم، ٢: ٢٢. وينفي تحمّد بن عمر الواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/٨٢٣م) القصة باعتبارها اختراعًا عراقيًا، ورفضه علماء المدينة والمختصون في السيرة (علماءهم وأهل السيرة منهم)؛ وانظر: ابن سعد (بيروت) ١: ١٩١.

ليست تاريخية أكثر من قصة بدء الوحي. إنما ببساطة مختلفة. وبدلاً من ذلك، يبدو أنها نموذج للتجارب النبوية الأولى لمُحَمَّدٍ على الروايات التراثية عن لقاء موسى بالشجرة المحترقة أثناء رعايته لحراف يثرون في الأصحاح ٣ من سفر الخروج.

١. نسخة منسوبة إلى موسى بن عَقْبَة، ظاهرياً، من كتابه **الغازي** (الفسوي، **المقدمة**)، (٢٦٠/٣).

قال موسى بن عَقْبَة: قال ابن شهاب [الزُّهري]:

وكان فيما بلغنا، أن أول ما رأى [النبي] كان على النحو الآتي: أن الله أراه رؤيا وهو نائم؛ فشق ذلك عليه، فذكرها رسول الله لأمراته خديجة بنت خويلد؛ فعصمها الله من التكذيب، وشرح صدرها بالتصديق، فقالت: "أبشر، فإن الله يصنع بك خيراً!"

ثم خرج من عندها، ثم رجع إليها؛ فأخبرها أنه رأى بطنه شُق، ثم طهر وغُسل، ثم أُعيد كما كان. قالت: "هذا والله، خير، فأبشرا!"

ثم استعلن له جبريل، وهو بأعلى مكة؛ فأجلسه على مجلسٍ كريمٍ مُعجب، كان النبي يقول: "أجلسني على بساط كهية الدُرُوك، فيه الياقوت واللؤلؤ". فبشره برسالة الله حتى اطمأن النبي، فقال له جبريل: اقرأ! فقال: كيف أقرأ؟ قال: اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ • خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ • اقْرَأْ • وَرَبُّكَ الْأَكْثَرُ • الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ • عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" ^(١)!

(١) راجع: نستختان نسبان الرواية إلى الزُّهري، ولكن لا تذكر موسى بن عَقْبَة: الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي، ص ٢٩، وما بعدها؛ والبيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٤٢، وما بعدها. (رواه سعيد بن المسيب). ويسجل أبو بشر الدولابي (المتوفى ٨٣١/٩٢٢م) قصتين متشابهتين للغاية: أما الأولى فمنسوبة إلى عبد الله بن أبي بكر بن مُحَمَّد بن عمرو بن حزم (الدولابي، الدرر الطامرة، ص ٣٢) والأخرى لابن عيسى (لنصدر السابق، ص ٣٣). راجع: ابن عساكر، دمشق، ٦٣: ٧-٩، ١٨، وما بعدها.

٢. رواية الكوفة لأبي إسحاق السبيعي (المتوفى ١٢٧هـ/ ١٤٥م)^(١) منسوبة إلى أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل الهمداني (المتوفى ٦٣هـ/ ٦٨٢م) (يونس بن بكير، السير، ١٣٢-١٣٣)،

حدثنا يونس [بن بكير] عن يونس بن عمرو، [عن أبيه]^(٢) عن عمرو بن شرحبيل: أن رسول الله قال لخديجة: "إني إذا خلوت وحدي أسمع نداءً، وقد والله خشيت أن يكون هذا الأمر"^(٣)،

فقلت: "معاذ الله، ما كان الله ليفعل بك ذلك، فوالله إنك لتؤدي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث"،

فلما دخل أبو بكر - وليس رسول الله بعد - ثم ذكرت خديجة حديثه له، فقلت: "يا عتيق [= أبو بكر]، اذهب مع محمد إلى ورقة [بن نوفل، فإنه رجل] يقرأ الكتاب، فلنذكر له ما يسمع!" فلما دخل رسول الله؛ أخذ أبو بكر بيده، فقال: انطلق بنا إلى ورقة، فقال [النبى]: "ومن أخبرك؟ قال: خديجة، فانطلقا إليه [ورقة]، فقصا عليه،

فقال [النبى]: "إذا خلوت وحدي سمعتُ نداءً خلفي: يا محمد! يا محمد! [الآية ٤ من الأصحاح ٣ من سفر الخروج]؛ فأنطلق هارباً في الأرض"، فقال [ورقة] له: "لا تفعل إذا أتاك؛ فابث حتى تسمع ما يقول، ثم اتني فأخبرني".

(١) لقد جانب الصواب الساموك في تقديم هذه الرواية على أنه تم نقلها على أساس رواية ابن إسحاق. أما الوسيط فهو أبو إسحاق السبيعي. انظر: سعدون محمد الساموك، "التقليد التاريخي عند ابن إسحاق: دراسة شاملة"، Samuk, Sadun Mahmud al-, "Die historischen Überlieferung nach Ibn Ishāq: Eine synoptische Untersuchung.", 56-60, [السبيعي]. يونس بن بكير، للمغازي، ص ١٣٢-١٣٣؛ والبيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٥٨-١٥٩ وابن عساکر، دمشق، ٦٣: ٧. ويعتبر النص للوجود في دلائل البيهقي دليلاً أفضل على نص تنقيح يونس من النسخة للطبعة المبيّنة على غخطوطه فلس. راجع كذلك: النسخ في ابن أبي شيبة، المصنف، ١٣: ٢٠٥-٢٠٦؛ والنسوي، المعرفة، ٣: ٢٥٩؛ والبلاذري، الأنساب، ١: (١): ٢٦٠-٢٦٢.

(٢) من البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٥٨ سطر ١٤ وابن عساکر، دمشق، ٦٣: ٧ سطر ١٢ و"والله" أي أبو إسحاق السبيعي.

(٣) بناءً على تحليل رواية البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٥٨ سطر ٦: أن يكون هذا أمراً، بدلاً من القراءة في يونس بن بكير، السير، ص ١٣٢-١٣٦: أن يكون هذا الأمر.

فلما خلا [النبي]؛ ناداه: "يا تَحْمَدُ! قل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تَحْمَدُ إِلَهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، حتى بلغ ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة ١]، قل: لا إله إلا الله، [الآية: ١٩ من سورة تَحْمَدُ ٤٧].

فأتى ورقة، فذكر ذلك له؛ فقال له ورقة: "أبشرا! ثم أبشرا! فانا أشهد أنك الذي بشر بك ابن مريم [= عيسى]، وأنتك على مثل ناموس موسى، وأنتك نبي مرسل [من الله]، وأنتك ستؤمر بالجهاد بعد يومك هذا، ولئن أدركني ذلك لأجاهدن معك!". فلما توفي ورقة؛ قال رسول الله: "قد رأيت القس^(١) في الجنة، عليه ثياب الحرير؛ لأنه آمن بي وصدقني".

٣. الرواية المصرية منسوبة إلى عروة بن الزبير، ظاهرياً من *الغزالي* الذي جمعها يتيمة، أبو الأسود (القسوي، *المعرفة*)، (٢٥٩/٣)،

حدثنا ابن ليعة عن [أبي الأسود] تَحْمَدُ بن عبد الرحمن، عن عروة، عن عائشة، قالت:

أن نبي الله، ﷺ، كان أول شأنه يرى في المنام، فكان أول ما رأى جبريل بأجساد^(٢)؛ أنه خرج لبعض حاجته؛ فصرخ به: "يا تَحْمَدُ! يا تَحْمَدُ!" فنظر يميناً وشمالاً؛ فلم ير شيئاً، ثم نظر؛ فلم ير شيئاً، فرفع بصره؛ فإذا هو يراه ثانياً، إحدى رجله على الأخرى على أفق السماء، فقال: "يا تَحْمَدُ، جبريل، جبريل"، يُسَكِّتُهُ؛ فهرب تَحْمَدُ حتى دخل في الناس، فنظر؛ فلم ير شيئاً، ثم خرج من الناس؛ فنظر فراه مرة أخرى، فذلك [معنى] قول الله: ﴿وَالْتَجِمَ إِذَا هَوَىٰ ۖ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [الآيتان ١-٢ من سورة النجم ٥٣]^(٣).

(١) ورقة، هنا، ليست مجرد مسيحي، وإنما كان "كاهناً" (بالسريانية: *qasā*)، وبالعربية: قسّ).

(٢) أي للموقع على مشارف مكة، حيث كان يرعى تَحْمَدُ الغنم. انظر: الفصل ٢، أعلاه.

(٣) راجع: الطبري، *الجامع*، تحقيق: التركي، ٢٢: ١٧-١٨؛ والبيهقي، *دلائل النبوة*، ٢: ٣٦٨.

٤. رواية إمامية شيعية منقولة عن علي بن إبراهيم القمي (حسب عام ٣٠٧هـ/٩١٩م)، على الأرجح من كتابه القاصي المفقود (الطبرسي، إصلام النوري)، (١٠٣-١٠٤).

أن النبي لما أتى له سبع وثلاثون سنة؛ كان يرى في نومه كأن آتيا أتاه، فيقول: "يا رسول الله"، فيذكر ذلك، فلما طال عليه الأمر، وكان بين الجبال يرعى غنماً لأبي طالب؛ فنظر إلى شخص يقول له: "يا رسول الله".

فقال له: "من أنت؟"

قال: "جبريل، أرسلني الله إليك ليتخذك رسولاً".

فأخبر رسول الله خديجة بذلك، وكانت خديجة قد انتهت إليها خبر اليهودي، وخبر بحيرا^(١)، وما حدثت به أمنة؛ فقالت: يا محمد، إني لأرجو أن تكون كذلك!

وكان رسول الله يكتُم ذلك؛ فنزل عليه جبريل، وأنزل عليه ماءً من السماء، فقال: "يا محمد، قم توضأ للصلاة"، فعلمه جبريل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق، ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين [الآية ٦ من سورة المائدة]، وعلمه السجود والركوع [أي ركعات الصلاة].

فلما تم له [رسول الله] أربعون سنة؛ أمره بالصلاة وعلمه حدودها، ولم يُنزل عليه أوقافها، فكان رسول الله يُصلي ركعتين ركعتين في كل وقت.

وكان علي بن أبي طالب يألفه ويكون معه في جميعه وذهابه لا يفارقه، فدخل على رسول الله وهو يُصلي؛ فلما نظر إليه يصلي، قال: "يا أبا القاسم، ما هذا؟"

قال: "هذه الصلاة التي أمرني الله بها".

فدعاه إلى الإسلام؛ فأسلم وصلى معه، وأسلمت خديجة؛ فكان لا يُصلي إلا رسول الله وعليه، وخديجة خلفه.

(١) أي القصص التي تروي كيف تبتأت شخصيات مختلفة بعظمة محمد في المستقبل عندما قابله وقتما كان شاباً.

الخاتمة

مُستقبلُ مُحَمَّدٍ التَّارِيخِيّ

هل يمكن للمؤرخ المعاصر أن يتعامل، حقًا، مع تراث السَّير والمغازي - أم أن هذا الروايات غارقة في الأسطورة بشكلٍ ميؤوس منه، وهو حجاب لا يمكن اختراقه؟ ينبغي نحيته جانبًا؛ لأنه يحجب رؤيتنا للماضي التَّاريخي؟ في المقدمة، أشرتُ إلى تراث السَّير والمغازي على أنه "مصدرٌ من الدرجة الثانية" لحياة مُحَمَّدٍ وعالمه، وبالتالي، أقلُّ موثوقيةً كمصدرٍ للأدلة التَّاريخية من "مصادرنا من الدرجة الأولى" - أي القرآن الكريم والأدلة للمادَّة والوثائقية من القرن السادس إلى السابع للميلاديين، والمصادر غير الإسلاميَّة من القرن السابع الميلادي. ومع ذلك، فقد اقترحتُ، أيضًا، أنه على الرغم من كونه مصدرًا من الدرجة الثانية؛ فإنه يُمكن للمؤرخين، بالفعل، العمل مع تراث السَّير والمغازي، ليس مجرد مصدرٍ لتبعية كئيبة قيام المجتمعات المسلمة ببناء ذاكرة ثقافية لِمُحَمَّدٍ، وفي هذه العمليَّة صاغوا هوياتهم ومعتقداتهم - وهي عمليَّة يشهد عليها بالتأكيد، إلى حدٍ كبير، - ولكن، أيضًا، كمصدرٍ لفهم حياة مُحَمَّدٍ نفسه؛ باعتباره مجرد شخصٍ تاريخي. وينبغي على العلماء، دائمًا، التعامل مع هذه المادة بـ "الحذر للتشكك بدلًا من الثقة المتفائلة"^(١)، ولكن خلال هذا العمل، سعيُّنا إلى طرح عددٍ من الاستراتيجيات للمساعدة في تصور كئيبة تعامل للمؤرخين، في الواقع، مع تراث السَّير والمغازي، وحتى "العمل معه" لتحقيق هذه الغاية.

تمثلت إحدى هذه الاستراتيجيات في إجراء تقييم متجددٍ للبيدات التَّاريخية لمعنونات السَّير والمغازي هذه، لا سيما من خلال عدسة علم الروزوبوغرافيا^(٢)، بهدف استعادة السياق الاجتماعي لجامعيها الأوائل والأكثر تأثيرًا، ودراسة كئيبة تأثر أعمال هؤلاء العلماء

(١) انظر: غولدتسيهر، دراسات إسلامية، 19، Goldziher, *Muslim Studies*.

(٢) الروزوبوغرافيا هي: تحقُّقٌ في الخصائص المشتركة لمجموعةٍ من الأشخاص، الذين قد لا يمكن تبعية سوهم الذاتية الفردية، إلى حدٍ كبير. يتم تحليل مواضيع البحث عن طريق دراسة جماعيَّة لحياتهم، في تحليل متعدد للخطوط المهنية.

الرواد بالسياقات المجتمعية والسياسية والثقافية للحظاتهم في التاريخ، وكيف تم حفظ أعمالهم ونقلها، سواء أثناء حياتهم أو بعدها. ومن بين النتائج التي تم طرحها، أن التدوين والكتابة المنهجيين لتراث السير والمغازي ظهر بدايةً بدافع من البلاط الحاكم، والذي سخر روايات شفوية موجودة مسبقاً حول حياة تيمم وأصحابه بدلاً من صنعها. وفي كل حالة، تقريباً، قام الخلفاء الأمويون والعباسيون، فضلاً عن شخصيات رئيسية في بلاطهم، برعاية وتدوين أهم المشاريع الكبيرة لتجميع تراث السير والمغازي في أعمال أدبية منهجية. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن ثقافة خلفاء البلاط في القرن الثامن الميلادي تستحق الفضل في هذا الدافع الأولي؛ إلا أن هذه الأعمال لم تنجو بمجرد ثقافة البلاط والرعاية التي وفرتها بسخاء. بل يعود نصيب الأسد من الفضل في بقاء هذه المدونات ورواياتها على المدى البعيد - سواء كلياً أو جزئياً - إلى الشبكات العلمية غير الرسمية، التي تنقلها عبر سلسلة من التبادلات بين المعلمين والتلاميذ. وتُفسر مثل هذه التبادلات، في جزء كبير منها، سبب بقاء هذه المدونات (إلى الحد الذي تظل فيه موجودة) على النحو الذي تفعله اليوم: تم تقيحها واقتطاعها ويعثرها عبر الأعمال اللاحقة، التي أعادت تنظيم وإعادة صياغة الكثير من مواد الناقلين الأوائل للروايات عن حياة تيمم، مثل ابن شهاب الزهري وموسى بن عقبة وابن إسحاق. وتساعدنا هذه الملاحظات على رؤية أن مصادرنا الموجودة تُحافظ على المصادر التي ليست بالضرورة متأخرة، كما تبدو، وعلاوةً على ذلك، تُسهل هذه الملاحظات مهمة تحديد المصادر السابقة المضمنة في مدونات لاحقة، من جهة، ومن جهة أخرى، فإن عملية تخمين القيود المفروضة على إعادة بناء المصادر المذكورة - وهي استراتيجية قراءة "رأسية" لتتبع تاريخ المدونات النصية والنوع في إطار رواياتها الخاصة وتميز طبقاتها.

وكانت الإستراتيجية الثانية، المستخدمة في هذا العمل، هي قراءة تراث السير والمغازي باعتباره ناشئاً عن النسيج المعرفي لآخر العالم القديم - وهو ما يمكن أن نُطلق عليه إستراتيجية القراءة "الأفقية" عبر الروايات، بدلاً من إستراتيجية القراءة "الرأسية" في إطار الروايات. وتكشف إستراتيجية القراءة هذه عن أوجه القصور في أي مقارنة لقراءة هذه الروايات، باعتبارها فريدة من نوعها؛ ناشئة من الصومعة المعرفية للروايات العربية الإسلامية (مهما كانت تصورها) أو من الأوصياء المبكرين للذاكرة المجتمعية الإسلامية المبكرة،

فحسب (مهما كانت محددة). وتلقي استراتيجيّة القراءة هذه، أيضاً، ضوءاً كبيراً على كميّة استيعاب هذه للدونات التراثيّة للتيارات الأدبيّة والسياقات الثقافيّة التي نشأت منها، وإعادة تشكيلها كمديونات، ولم يكن تراث السيرة والمغازي معزولة عن الرّوى السياسيّة والإمبرياليّة للبلاد أو الرّوى الانتصاريّة لنخب الحكم الإسلاميّ المبكر. والواقع، أنّها شاركت بنشاط فيها. وكنوع أدبيّ، يتنافس في الوسط الطائفيّ في الشرق الأدنى القديم المتأخر، كان هذا النوع منغمساً، بمعنى، في عوالم سيرة القديسين والكتابة للثقافات التفسيريّة للمجتمعات الدينيّة في ذلك العصر. والأكثر أهميّة لاستراتيجيّة القراءة هذه، من تسمية "أواخر العصور القديمة" نفسها، هي القيمة الاستكشافيّة المتمثلة في النظر إلى مزوديّ تراث السيرة والمغازي على أنّهم منخرطون في الانجماحات الدينيّة والثقافيّة، التي سبقت ظهور هذا النوع، والتي كانت مشتركة بين العديد من المجتمعات - سواء كانت يهوديّة أو مسيحيّة أو مسلمة أو غيرها. وبعبارة أخرى، هي الكميّة التي تصدّت بها تراث السيرة والمغازي لهذا الوسط الطائفيّ والنوعيات الأدبيّة في أواخر العصور القديمة لخلق نوع فريد من الأدب العربيّ. وعلى الرغم من أن هذا النوع قد صُمم لخدمة الأهداف الخاصة للخطاب والمويّة الرعيّة الإسلاميّة؛ إلا أنه أصدر رؤية عالميّة للتاريخ البشريّ والتاريخ الكونيّ الإلهي، والذي يُشكل العناية الإلهيّة لمسار الأحداث البشريّة من خلال سلسلة من الأنبياء التوحّدين، وبلغت ذروتها في محمّد.

علاوة على ذلك، جادل هذا العمل، أيضاً، بأن العمل مع كتابات السيرة والمغازي، كمصدر تاريخيّ، يتطلب، أولاً، تأسيس خطّ أساسيّ تاريخيّ معقول ودليل جيد من خلال اللجوء إلى المصادر الأساسيّة الأخرى لحياة وسياق محمّد التاريخيّ: المصادر غير الإسلاميّة المكتوبة (في الغالب) باللغات الأرمينيّة واليونانيّة والسريانيّة، والأدلة الأثرية والمادّيّة والتوثيقية من القرن السادس إلى السابع الميلاديّ، والقراءات التاريخيّة النقديّة للقرآن. وعندما يُنظر إليها على أنّها طبقات متداخلة من الأدلة، وليس على أنّها مناورّة متناقضة؛ فإنّ هذه المصادر الثلاثة "من الدرجة الأولى" تُقدّم ما يمكن أن يسميه المرء "وجهة نظريّة منخفضة الدقة" لمحمّد التاريخيّ؛ لإرشادنا في الاقتراب من تراث السيرة والمغازي، والتي يمكن، على ضوءها، قياس سرديتها. وبناءً على هذه المصادر الأساسيّة المبكرة؛ يبدو، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه في النصف الأول من القرن السابع الميلاديّ ظهر مُدعيّ شرعيّ للنبوّة من الجزيرة العربيّة، تاجر ساراسين/إسماعيلي من قبيلة ناطقة بالعربيّة يُدعى محمّد؛ ادعى أنه بلغ ذروته

في سلسلة طويلة من الأنبياء الإبراهيميين الموحدين المدعومين بالوحي الإلهي. وعلاوة على ذلك، يمكننا أن نستنتج، على أساس أدلة جيدة المصدر، أن هذا المُدعي النبوي، التي اعتبر أتباعه الأوائل أنفسهم من نسل البطرك التوراتي إبراهيم، قد شكل مجتمعاً في غرب الجزيرة العربية، وأصبح حاكماً في يثرب. واجتمع هذا المجتمع حول تعاليم النبي، المدعومة بوحى يُسمى القرآن. واستلهاً من تعاليم هذا النبي، شرع المجتمع الجديد في حملات غزو واسعة النطاق؛ اجتاحت بسرعة، منذ منتصف القرن السابع الميلادي، معظم أنحاء الشرق الأدنى، بما في ذلك بلاد فارس الساسانية وجزءاً كبيراً من الإمبراطورية الرومانية الشرقية^(١). وتظهر كل هذه التفاصيل، بطريقة أو بأخرى، في مصادر القرن السابع الميلادي، التي تم تسجيلها من قبل المطلعين أو كتبها الغرباء، الذين شهدوا تلك الفتوحات، وتعرضوا لآثارها المباشرة، وتفاعلوا مع هؤلاء الفاتحين العرب بشكل مباشر.

وعلى الرغم من عدم معرفة أي من المصادر غير الإسلامية، في القرن السابع الميلادي، للقرآن بعد - فهي تشير، بدلاً من ذلك، إلى تعاليم مُحَمَّد، أو رواياته، أو قوانينه، بدلاً من الكتب المقدس^(٢) - باعتبارها الدليل المادي على التدوين المبكر للكتاب المقدس ومركزته في بقايا المواد التي تعود للقرن السابع الميلادي للمسلمين الأوائل (مثل: العملات المعدنية، والبرديات، والكتابات الجدارية، والمخطوطات، والنقوش الرسمية، وما إلى ذلك)، والظهور المتفجر للكتابات الأدبية وغير الأدبية في العمارة العربية لهذا الكتاب المقدس، تسبق إدراك الغرباء لوجودها، وبالتالي، نؤكد، بشكل قاطع، أن هذا الكتاب العربي يمثل أقدم قطعة أثرية في كل

(١) يتوسع هنا في تقرير روبنسون، "التاريخ والخلاص في الإسلام المبكر"، Robinson, "History and *Heilsgeschichte in Early Islam*", 122.

(٢) على سبيل المثال، كتب القديس السرياني يوحنا ابن الفنكي في عام ٦٨٧ م: "نتيجة لتوجيه هذا الرجل [mahaddyanūta]، تمسكوا بعبادة الإله الواحد، ووفقاً لمعادن الشريعة القديمة (الناموس العتيق) [nāmūsā 'atīqā]. في بداياتهم، حافظوا على تقليد [مسلم] [mašmānūtā] مُحَمَّد، الذي كان مدرجاً [tar'a] (بروك)، شمال بلاد ما بين النهرين في أواخر القرن السابع"، Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century", 61. وحول أهمية mašmānūtā كـ "دين" أو حتى "الإسلام" على هذا النحو؛ انظر: بن، *Envisioning Islam*, 216n104. وقد ظهرت أقدم المصادر غير الإسلامية، التي ذكرت القرآن بشكل صريح، مثل كتاب يوحنا الدمشقي "البدع والنزاع السرياني لبيت هليل" "De Hæresibus and the Syriac Disputation of Bêt Hālê"، في القرن الثامن الميلادي.

من حياة مُحَمَّد والتدين المتبجح للمجتمع الذي اعتبره رسول الله. وحتى لو كان تفسير القرآن، من الناحية التاريخية، مهمة شاقة؛ فإن النص القرآني مملأ الخطوط العريضة لـ "مُحَمَّد، فحسب"، الذي يتفق كثيراً مع ما يمكن للمرء أن يستنتجه من أقدم الروايات غير الإسلامية عن حياته. وكما أوضح فريد دونر Fred Donner، ببراعة، فإن القرآن ينقل لنا الكثير عن للمعتقدات الأساسية التي اعتنقها مُحَمَّد ومجتمعه الأول: اعتناقه التوحيد النبوي ورفضه التوفيق الديني بين العرب (الشرك)، واحتضانه وإعادة تفسيره للإراث النبوي والتوراة للمسيحيين واليهود، وإيمانه بالعقوبات الأخروية للأشرار وثواب الصالحين، والاقتراب من يوم القيامة، وتكوينه لمجتمعه حول القوانين والطقوس التوحيدية، والتي هي في الوقت نفسه مألوفة للديانات القديمة المتأخرة، ولكنها، أيضاً، خاصة بهذه الجماعة (الصلوات الشعائرية، والزكاة، والصوم، ومراعاة التاريخ المقدس (المناسك المقدسة)، والحج وطقوس التضحية، وما إلى ذلك)، وجهاده والجهاد المقدس لجماعته في السعي في سبيل الله لتوسيع نطاق سلطاهم (وسلطان الله)، وإقامة العدل، وفتح الأماكن التي يعتبرونها مقدسة، ومكانة مُحَمَّد في الوحي باعتباره رسول الله ونبيه ومُشرعاً قانونياً^(١). وعلى الرغم من أن هذا يرقى إلى ما أسميه وجهة نظر "منخفضة الدقة" لِمُحَمَّد؛ فقد تبين لنا أنها تُقدم لنا الكثير من المعلومات.

وإذا كنا نرغب في الانتقال من وجهة نظر منخفضة الدقة لِمُحَمَّد التاريخي إلى وجهة نظر أعلى دقة؛ فإن لترات السير والمغازي دورٌ لا غنى عنه. وينقل هذا التراث الكثير من البيانات الأولية، بحيث لا يُمكن تجاهلها أو رفضها رفضاً قاطعاً. وحتى لو قرر المرء أن يكون جدلياً لدرجة رفض تاريخية كل روايات هذه المدونات؛ فإن البيانات التي تنقلها حول جغرافيا الجزيرة العربية، البشرية والطبوغرافية، تظل لا غنى عنها، ولكن بساطة المصدر غير مبررة. إن الأسئلة الأكبر حول مُحَمَّد وسياقه التاريخي لن تظهر بشكلٍ أكثر وضوحاً إلا عندما نقوم بمسح وفحص هذه المدونات. والمدونات واسعة - ولا يزال الكثير منها غير مستكشف بطريقة منهجية، بما فيه الكفاية، في الدراسات الغربية. ونظراً لتصنيف البيانات وتحليل الأشكال الأدبية، والنتائج التي تم صياغتها فيها؛ فإنه ينبغي، بالضرورة، موازنة كل

(١) انظر: دونر، مُحَمَّد والمؤمنون، 2؛ Donner, *Muhammad and the Believers*, chap. 2، وراجع: بارت،

"تاريخ مُحَمَّد"، Paret, "Die Geschichtsbild Mohammeds.", 214-224.

الأفكار المكتسبة مقابل شهادات مصادرنا "من الدرجة الأولى" من القرن السابع الميلادي. ومع ذلك، إذا كانت الصورة التي تم تشكيلها متماسكة، ويمكن الاعتماد عليها؛ فسيكون للمؤرخين أساسٌ ضعيفٌ، على ما اعتقد، لرفض البيانات المُقدَّمة من تراث السِّير والمغازي، باعتبارها لا أساس لها من الصحة، وغير راسخة في الحقائق التاريخية لحياة مُحَمَّد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً، المصادر والمراجع الرئيسية باللغة العربية:

١. ابن أبي الحديد (ت ٥٦٦هـ/١٢٥٨م). شرح نهج البلاغة. ٢٠ جزء. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الساقية للعلوم (٢٠٠١).
٢. ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م). الإشراف في منازل الأشراف. تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف. الرياض: مكتبة الرشد (١٩٩٠).
٣. ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ/٨٩٠م). تفسير القرآن العظيم. ١٣ مجلدًا. تحقيق: أسعد محمد الطيب. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز (١٩٩٧).
٤. "_____". المجرع والتعديل. ٤ مجلدات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية (١٩٥٢).
٥. ابن أبي خيثمة (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م). التاريخ الكبير. ٤ مجلدات. تحقيق: صلاح بن قححي قلل. القاهرة: الفاروق الحديثة (٢٠٠٣).
٦. ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ/٨٤٩م). المصنف في الأحاديث والآثار. ١٦ مجلدًا. تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيدان. الرياض: مكتبة الرشد (٢٠٠٤).
٧. ابن أبي عاصم (ت ٢٨٧هـ/٩٠٠م). الأحاد والثاني. ٦ مجلدات. تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة. الرياض: دار الراجية (١٩٩١).
٨. الألباني، أبو بكر محمد بن الحسين (ت ٣٦٠هـ/٩٧١م). أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز. تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عيلان. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٠).
٩. "_____". الشريعة. ٣ مجلدات. تحقيق: لوليد بن محمد نبيه سيف الناصر. القاهرة: مؤسسة قرطبة (١٩٩٦). يُطلق عليه الألباني، الشريعة.
١٠. الأزرقسي، أبو الوليد (ت ٢٥٠هـ/٨٦٤م). أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار. مجلدان. تحقيق: عبد الملك بن دهيش. مكة: مكتبة الأسد (٢٠٠٣).
١١. إسحاق بن يحيى بن جرير الطبري (ت ٤٥٠هـ/١٠٨٥م). تاريخ صنعاء. تحقيق: عبد الله محمد الحبشي. صنعاء: مكتبة السنحاني، تاريخ النشر غير مدون.

۱۲. ابن أعثم الكوفي (توفي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي). كتاب الفتح. ۸ مجلدات. تحقيق: علي شيري. بيروت: دار الأضواء (۱۹۹۱).
۱۳. ابن بابويه الصدوق (ت ۳۸۱هـ/۹۹۱م). ثواب الأعمال. النجف: الحيدرية (۱۹۷۲).
۱۴. "_____". كمال الدين وتمام النعمة. تحقيق: حسين الأعلمي. بيروت: مؤسسة الأعلمي (۲۰۰۴).
۱۵. "_____". معاني الأخبار. تحقيق: علي أكبر الغفاري. طهران: النشر الإسلامي (۱۹۵۹).
۱۶. "_____". كتاب الخصال. تحقيق: علي أكبر الغفاري. قم: مركز المنشورات الإسلامية (۱۹۴۳).
۱۷. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ۲۵۶هـ/۸۷۰م). كتاب الأدب المفرد. تحقيق: سمر بن أمين الزهيري. الرياض: مكتب المعارف (۱۹۹۸).
۱۸. "_____". الصحيح. مجلدان. فادوز، ليختشتاين: جمعية المكنز الإسلامي (۲۰۰۱).
۱۹. ابن بكار، الزبير (ت ۲۵۶هـ/۸۷۰م). الأخبار الموقفيات. تحقيق: سامي مكي العاني. بغداد: مطبعة العاني (۱۹۷۲).
۲۰. "_____". جمهرة نسب قريش وأخبارها. تحقيق: محمود محمد شاكر. المدينة: مكتبة دار العروبة (۱۹۶۲).
۲۱. "_____". المنتخب من كتاب أزواج النبي. تحقيق: سكيته الشهابي. بيروت: مؤسسة الرسالة (۱۹۸۳).
۲۲. أبو بكر الحازمي (ت ۵۸۳هـ/۱۱۸۸م). كتاب الاعتبار في بيان الناسخ والنسخ من الآثار. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية (۱۹۴۰).
۲۳. البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ۲۷۹هـ/۸۹۲م). أنساب الأشراف. تحقيق المجلد الأول: يوسف المرعشلي (بيروت: كلاوس تشافرتز (۲۰۰۸))؛ المجلد الثاني. تحقيق: والفرد مادلونغ (بيروت: كلاوس تشافرتز (۲۰۰۳))؛ والمجلد الرابع (۱). تحقيق: إحسان عباس (فيسبادن: فرانز شتاينر (1979))؛ والمجلد الرابع (۲)، تحقيق: بعد العزيز الدوري وعصام عقلة (بيروت: Arabische Buch (2001))؛ والمجلد الخامس. تحقيق: إحسان عباس (بيروت: فرانز شتاينر (۱۹۹۵)).

٢٤. "____". جمل من أنساب الأشراف. ١٣ مجلدًا. تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي. بيروت: دار الفكر (١٩٩٦).
٢٥. "____". فتوح البلدان. بعناية: دي خويه. لندن: دار بربل (١٩٦٨).
٢٦. البلخي، أبو القاسم (ت ٩٣١هـ/٩٣١م). قبول الأخبار ومعرفة الرجال. تحقيق: حسين خانصو. اسطنبول: كورامير (٢٠١٨).
٢٧. "____". كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات. تحقيق: حسين خانصو وراجح كردي وعبد الحميد كردي. اسطنبول: كورامير (٢٠١٨).
٢٨. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. ٧ مجلدات. تحقيق: قلنجي. بيروت: دار الكتب العلمية (١٩٨٥).
٢٩. البيهقي، أحمد بن الحسين (توفي في بداية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي). المحاسن والمساوي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، تأريخ النشر غير مدون.
٣٠. "____". اللحن الكبرى. ٢٤ مجلدًا. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر (٢٠١١).
٣١. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م). السنن. مجلدان. فادوز، ليختنشتاين: جمعية المكنز الإسلامي (2001).
٣٢. التوحيد، أبو حيان (ت ٤١٤هـ/١٠٢٣م). البصائر والذخائر. ١٠ مجلدات. تحقيق: واد القاضي. بيروت: دار صادر (1988).
٣٣. التيمي، قوام الشنة، إسماعيل بن محمد (ت 535هـ/1140م). دلائل النبوة. تحقيق: راشد الحميد. الرياض: دار العاصمة (1991).
٣٤. الثعلبي، أبو إسحاق النيسابوري (ت ٢٧٢هـ/١٠٣٥م). قصص الأنبياء المسمى بالعرائس. القاهرة: مكتبة الجماهيرية العربية، تأريخ النشر غير مدون.
٣٥. "____". الكشف والبيان. ١٠ مجلدات. تحقيق: علي عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي (٢٠٠٢).
٣٦. الجاحظ. المحاسن والأضداد. تحقيق: فوزي عطوي. القاهرة: دار النشر غير مدونة (١٩٦٩).

٣٧. جعفر بن منصور اليمن (ثوفي، تقريباً، بعد ٨٣٤١/٩٥٣م). سرالتر وأسرار النطقاء. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس (١٩٨٤).
٣٨. الجمحي، ابن سلام (ت ٨٤٥/٢٣٢٢م). طبقات فحول الشعراء. مجلدان. تحقيق: عمود محمد شاكر. جدة: دار للمدني (١٩٧٣).
٣٩. الجندي، محمد بن يوسف (ت ٨٧٣/١٣٣١م). السلوك في طبقات العلماء والملوك. مجلدان. تحقيق: محمد الأكيوع الحوالي. صنعاء: مكتبة الإرشاد (١٩٩٣-١٩٩٥).
٤٠. ابن الجنيدي (ت ٨٧٣/٢٦٠م). سولات ابن الجنيدي لأبي زكريا يحيى بن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. المدينة: مكتبة الدار (١٩٨٨).
٤١. الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥/١٠١٤م). المستدرك على الصحيحين. ٤ مجلدات. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية (٢٠٠٢).
٤٢. ابن جبان البستي (ت ٣٥٤/٩٦٥م). الثقات. ٨ مجلدات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية (١٩٧٣).
٤٣. ابن حبيب البغدادي (ت ٨٦٩/٢٤٥م). المنطق في أخبار قمريش. تحقيق: خورشيد أحمد فاروق. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية (١٩٦٤).
٤٤. ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢/١٤٤٩م). فتح الباري شرح صحيح البخاري. ١٤ مجلد. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وعبد الدين الخطيب. القاهرة: مكتبة مصطفى الباني الحلبي (١٩٥٩).
٤٥. "____". لسان الميزان. ١٠ مجلدات. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية (٢٠٠٢).
٤٦. حماد بن إسحاق الأزدي (ت ٨٨١/٢٦٧م). تركة النبي والسبل التي وجهها فيها. تحقيق: أكرم ضياء العمري، بلد النشر غير مدون (١٩٨٤).
٤٧. ابن حنبل، أحمد (ت ٨٤١/٨٥٥م). العلل ومعرفة الرجال. ٤ مجلدات. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني (٢٠٠١).
٤٨. "____". المسند. ٥٢ مجلد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة (٢٠١٥).
٤٩. الخزكوشي، أبو سعد عبد الملك بن أبي عثمان (ت ٤٠٦/١٠١٥م).

- مناهل الشفا ومناهل الصفا بتحقيق كتاب شرف المصطفى. ٦ مجلدات. تحقيق: نبيل الغمري [آل علوي]. بيروت: دار البشائر الإسلامية (٢٠٠٣).
٥٠. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ/ [١٠٧١]م). تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطاعها العلماء من غير أهلها ووآريدها. ١٧ مجلد. تحقيق: بشار عؤاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي (٢٠٠١).
٥١. "_____". الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. جلدان. تحقيق: مُحَمَّد عجاج الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٩٦).
٥٢. خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤-٨٥٥م). كتاب التاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري. المدينة: دار طيبة (١٩٨٥).
٥٣. "_____". كتاب الطبقات. تحقيق: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر (١٩٩٣).
٥٤. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥/ ٨٦٩). السنن. ٤ مجلدات. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. بيروت: دار المغني (٢٠٠٠).
٥٥. ابن داود الأصفهاني، أبو بكر مُحَمَّد (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م). كتاب الترمذ. جلدان. تحقيق: إبراهيم السامرائي. الزرقاء: مكتبة المنار (١٩٨٥).
٥٦. ابن دريد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م). جمهرة اللغة. ٣ مجلدات. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين (١٠٨٧-١٩٨٨).
٥٧. الدولابي، أبو بشر (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م). الدرر الجارية الطاهرة النبوية. تحقيق: سعد المبارك الحسن. الكويت: الدار السلفية (١٩٨٦).
٥٨. الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢هـ/ ٨٩٥). الأخبار الطوال. تحقيق: عبد المنعم عامر. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، تأريخ النشر غير مدون.
٥٩. الذهبي، شمس الدين (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. ١٨ مجلدًا. تحقيق: بشار عؤاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي (٢٠٠٣).
٦٠. "_____". سمر أعلام النبلاء. ٢٥ مجلدًا. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٨-١٩٨١).
٦١. الرازي، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م). عصمة الأنبياء. تحقيق: مُحَمَّد حجازي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية (١٩٨٦).

٦٢. ابن رشد القرطبي (ت ١١٢٦هـ/١١٢٦م). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. ٢٠ مجلداً. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي (١٩٨٧).
٦٣. أبو زرعة الدمشقي (ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م). التاريخ. جلدان. تحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني. دمشق: مجمع اللغة العربية (١٩٨٠).
٦٤. أبو زرعة الرازي (ت ٢٦٣هـ/٨٧٨م). سؤالات البرذعي (وهو كتاب الضعفاء والكنايين والمتروكين). تحقيق: محمد بن علي الأزهرى. القاهرة: الفاروق الحديثة (٢٠٠٩).
٦٥. ابن زنجويه (ت ٢٥١هـ/٨٦٥م) طبقات الفقهاء والمحدثين. تحقيق: رضوان المحصري. بيروت: دار ابن حزم (٢٠١٨).
٦٦. سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ/١٢٥٦م). مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. ٢٣ مجلداً. بيروت: الرسالة العالمية (٢٠١٣).
٦٧. ابن سعد الزهري (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م). الطبقات الكبرى: القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم. تحقيق: زياد محمد منصور. المدينة: مكتبة العلوم (١٩٨٧).
٦٨. "_____". كتاب الطبقات الكبرى. ٨ مجلدات. بيروت: دار صادر (١٩٦٨).
٦٩. سعد بن عبد الله بن علي خلف الأشعري القمي (ت ٣٠١هـ/٩١٣م). المقالات والفرق. تحقيق: محمد جواد مشكور. طهران: مؤسسة مطبوعاتي عطائي (١٩٦٣).
٧٠. ابن سلام الإبهاسي (توفي في أواخر القرن الثالث الهجري: التاسع الميلادي). بدء الإسلام وشرائع الدين. تحقيق: فيرنر شفارتس وسالم بن يعقوب. برلين: كلاوس تشافرتز (٢٠١٠).
٧١. شاذان بن جبرائيل. (توفي حوالي ٦٦٠هـ/١٢٦٠م). الفضائل. النجف: الحيدرية (١٩٦٢).
٧٢. ابن شبة النميري عمر (ت ٢٦٢هـ/٨٧٧م). تاريخ المدينة المنورة. ٤ مجلدات. تحقيق: فهم شلتوت. الرياض: دار الأصفهاني (١٩٧٣).
٧٣. الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ/١٠٤٤م). تنزيه الأنبياء. قم: انتشارات الشريف الرضي (١٩٩٧).

٧٤. ابن شعبة الحراني (ت ٣٨١هـ/٩٩١م) تحف العقول فيما جاء من الحكيم والمواعظ عن آل الرسول. تحقيق: علي أكبر الغفاري. قم: مؤسسة النشر الإسلامي (١٩٨٣).
٧٥. ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ/١١٩٢م). مناقب آل أبي طالب. ٣ مجلدات. تحقيق: محمد كاظم الكشي. النجف: الحيدريّة (١٩٥٦).
٧٦. الشيباني. كتاب الكسب. تحقيق: سهيل زكار. دمشق: دار {عبد الهادي} حرسوني (١٩٨٠).
٧٧. أبو الشيخ الأصفهاني (ت ٣٦٩هـ/٩٧٩م). العظمة. ٥ مجلدات. تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري. الرياض: دار العاصمة (١٩٩٨).
٧٨. الصابوني، نور الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٥٨٠هـ/١١٨٤م). المنتقى من عصمة الأنبياء. تحقيق: محمد بولوط. بيروت: دار ابن حزم (٢٠١٣).
٧٩. الضّغّار، محمد بن الحسن (توفي حوالي ٢٩٠هـ/٩٠٢-٩٠٣م). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد. تحقيق: محسن كوجة باغي. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي (١٩٨٣).
٨٠. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ/٩٧١م). المعجم الكبير. ٢٥ مجلداً. تحقيق: حمدي عبد الماجد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية (١٩٨٣).
٨١. الطبرسي، أمين الإسلام (حيًا في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي). إعلام السورى بأعلام الهدى. تحقيق: غلبي أكبر الغفاري. بيروت: مؤسسة الأعلمي (٢٠٠٤).
٨٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جعفر بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م). تاريخ الرسل والملوك. الأجزاء ٣-١. تحقيق: دي خويه. ليدن: دار بريل (١٨٧٩-١٩٠١).
٨٣. "_____". جامع البيان عن تأويل آيات القرآن. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي. القاهرة: هجر (٢٠٠١).
٨٤. الطحطاوي، أبو جعفر (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م). أحكام القرآن. مجلدان. تحقيق: سعد الجين أوتال. اسطنبول: وقف الديانة التركي (١٩٩٨).
٨٥. "_____". شرح مُشْكَلُ الآثار. ١٦ مجلداً. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٩٤).

٨٦. الطوسي، أبو جعفر بن محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ/١٠٦٧م). الأسالي. قم: دار الثقافة (١٩٩٣).
٨٧. "_____". تكملة الأحكام. ١٠ مجلدات. تحقيق: حسن الموسوي الخرسان. طهران: دار الكتب الإسلامية (١٩٥٨-١٩٦٢).
٨٨. الطيالسي، أبو داود (ت ٢٠٤هـ/٨١٩م). المسند. ٤ مجلدات. تحقيق: محمد التركي. القاهرة: دار هجر (١٩٩٩).
٨٩. ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م). الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر (١٩٩٧).
٩٠. "_____". التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ٢٥ مجلدًا. تحقيق: سعيد أحمد أعراب. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٩٧٤-١٩٩٢).
٩١. "_____". جامع بيان العلم وفضله. مجلدان. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. الدمام: دار ابن الجوزي (١٩٩٤).
٩٢. ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله (ت ٢١٤هـ/٨٢٩م). سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه. تحقيق: أحمد عبيد. بيروت: عالم الكتب (١٩٨٤).
٩٣. عبد الرزاق بن همام الصنعائي (ت ٢١١هـ/٨٢٧م). الأسالي في آثار الصحابة. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم. القاهرة: مكتبة القرآن، تأريخ النشر غير مدون.
٩٤. "_____". التفسير. ٣ مجلدات. مصطفى مسلم محمد. الرياض: مكتبة الرشد (١٩٨٩).
٩٥. "_____". المصنف. ١٠ مجلدات. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: للمكتب الإسلامي (١٩٧٠-١٩٧٢).
٩٦. أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨م). كتاب الأموال. تحقيق: محمد هراس. القاهرة: مطبعة الكليات الأزهرية (١٩٦٩).
٩٧. أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠١هـ/٨٢٥م). تسمية أزواج النبي وأولاده. تحقيق: كمال الحوت. بيروت: مطبعة الكتب الثقافية (١٩٨٥).
٩٨. "_____". نقائص جرير والفرزدق. تحقيق: أ. أ. بيفان. لندن: دار بريل (١٩٠٥-١٩١٢).

٩٩. ابن عديّ الجرجاني (ت ٣٦٥هـ/٩٧٥-٩٧٦م). الكامل في ضعفاء الرجال. ٧ مجلدات. بيروت: دار الفكر، تاريخ النشر غير مدوّن.
١٠٠. ابن العديم، كمال الدين (ت ٦٦٠هـ/١٢٦٢م). بَيْعَةُ الطَّلَب في تاريخ حلب. ١٢ مجلد. تحقيق: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر (١٩٨٨-١٩٨٩).
١٠١. أبو العرب التميمي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م). كتاب السجّ. تحقيق: يحيى وهيب الجبوري. بيروت: دار الغرب الإسلامي (١٩٨٣).
١٠٢. ابن عساكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٦م). تاريخ مدينة دمشق. ٨٠ مجلدًا. تحقيق: عمرو العمرويّ. بيروت: دار الفكر (١٩٩٥-٢٠٠٠).
١٠٣. العسكري. التفسير للنسب للإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري. قم: مؤسسة الإمام المهدي (٢٠١١).
١٠٤. الفاكهي، محمد بن إسحاق بن العباس (توفي في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي). أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. ٤ مجلدات. تحقيق: عبد الملك بن دهيش. مكة: النهضة الحديثة (١٩٩٤).
١٠٥. أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م). كتاب الأغاني. ٢٤ مجلد. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة (١٩٢٧-١٩٧٤).
١٠٦. الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سُفيان (ت ٢٧٧هـ/٨٩٠م). كتاب لمعرفة والتاريخ. ٣ مجلدات. تحقيق: أكرم ضياء العمري. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨١).
١٠٧. القاضي عياض، ابن موسى (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م). ترتيب المدارك وتقريب المسالك. ٨ مجلدات. تحقيق: محمد بن الطنجي وعبد القادر الصحرّوي وسعيد أحمد أعراب. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٩٨٣).
١٠٨. "_____". الشفا بتعريف حقوق المصطفى. جلدان. تحقيق: محمد علي البجاوي. بيروت: دار الكتاب العربي (١٩٨٤).
١٠٩. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م). المعارف. تحقيق: ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، تاريخ النشر غير مدوّن.
١١٠. القشيري، أبو علي بن سعيد (ت ٣٣٤هـ/٩٤٥-٩٤٦م). تاريخ الرقة ومن نزلها من أصحاب رسول الله والتابعين والفقهاء والمحدثين. تحقيق: إبراهيم صالح. دمشق: دار البشائر (١٩٩٨).

١١١. القمّي، علي بن إبراهيم (توفي حوالي بداية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي). التفسير. مجلدان. تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي. طهران: المكتبة العلمية الإسلامية (١٩٦١).
١١٢. ابن الكلبي، هشام بن السائب (ت ٢٠٦هـ/٨٢١م). كتاب مثالب العرب. تحقيق: جاسم الدرويش وسليمة حسين. دمشق: نموز (٢٠١٠).
١١٣. الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ/٩٤١م). الكافي. ٨ مجلدات. تحقيق: علي أكبر الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية (١٩٦٨-١٩٧١).
١١٤. الكوفي، محمد بن سليمان الكوفي (عالم زيدي شيعي وأحد تلامذة الهادي إلى الحق الثنوي ٢٩٨هـ/٩١١م). مناقب الإمام أمير المؤمنين. تحقيق: محمد باقر المحمودي. قم: مجمع أحياء الثقافة الإسلامية (١٩٩١).
١١٥. ابن المبارك، عبد الله (ت ١٨١هـ/٧٩٧م). كتاب الزهد وكتاب الرقاق. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية (٢٠٠٤).
١١٦. الميرد، أبو العباس (ت ٢٨٥هـ/٨٩٨م). الكامل. ٤ مجلدات. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته. القاهرة: نخبة مصر (١٩٥٧).
١١٧. ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي (ت ٣٢٤هـ/٨٤٩م). العلل. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي (١٩٨٠).
١١٨. المروزي، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م). العلل ومعرفة الرجال. رواية المروزي وغيره. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. بمباي: الدار السفلية (١٩٨٨). ويطلق عليه *علل المروزي*.
١١٩. الميزي، جمال الدين (ت ٧٤٢هـ/١٣٤١م). تحذيب الكمال في أسماء الرجال. ٣٥ مجلد. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي (١٩٩٢-١٩٨٣).
١٢٠. المسعودي، أبو الحسن (ت ٣٤٥هـ/٩٥٦م). مروج الذهب ومعادن الجوهر. ٧ مجلدات. تحقيق: تشارلز بيلا. بيروت: الجامعة اللبنانية (١٩٦٥-١٩٧٩).
١٢١. مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م). الصحيح. مجلدان. فادوز ليختشتاين: جمعية المكنز الإسلامي (٢٠٠١).
١٢٢. مسند الشاميين. ٤ مجلدات. تحقيق: حمدي عبد الماجد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٩-١٩٩٦).

١٢٣. مصعب بن عبد الله الزهير (ت ٢٣٦هـ/٨٥١م). كتاب نسب قریش. تحقيق: ليفي برونفسال. القاهرة: دار المعارف (١٩٩٩).
١٢٤. للعاقب بن عمران الموصلي (ت ١٨٥هـ/٨٠١م). كتاب الزهد. تحقيق: عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية (١٩٩٥).
١٢٥. ابن منده الأصفهاني (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٥م). معرفة الصحابة. تحقيق: عامر حسن صبري. العين: جامعة الإمارات العربية المتحدة (٢٠٠٥).
١٢٦. "_____". كتاب الإيمان. جلدان. تحقيق: عَلَيَّيْهِ الْفَقِيهِي. بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٥).
١٢٧. ابن النديم، أبو الفرج مُحمَّد بن إِسحاق (ت ٣٨٠هـ/٩٩٠م). كتاب الفهرست. جلدان. تحقيق: أَمِنْ فُؤَاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان (٢٠١٤).
١٢٨. أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م). دلائل النبوة. جلدان. تحقيق: مُحمَّد رواس قلعه جي وعبد البر عباس. بيروت: دار النفائس (١٩٧٦).
١٢٩. "_____". حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. ١٠ مجلدات. القاهرة: مطبعة الخانجي، تأريخ النشر غير مدوّن.
١٣٠. "_____". صفة الجنة. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي (١٩٨٩).
١٣١. ابن هشام الحميري، عبد الملك (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م). السيرة النبوية. ٤ مجلدات. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. بيروت: دار التراث العربي، تأريخ النشر غير مدوّن.
١٣٢. هُنَاد بن الشَّرِيّ الكوفي (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧-٨٥٨م). كتاب الزهد. تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. الكويت: دار الخلفاء (١٩٨٥).
١٣٣. وَاكِع بن الجراح (ت ١٩٧هـ/٨١٣م). كتاب الزهد. ٣ مجلدات. تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي. الرياض: دار الصميعي (١٩٩٤).
١٣٤. اليعقوبي، ابن واضح. التاريخ. جلدان. تحقيق: هوستما. ليدن: دار بريل (١٨٨٣).
١٣٥. أبو يعلى الموصلي (ت ٣٠٧هـ/٩١٩-٩٢٠م). للمعجم. تحقيق: حسين سليم أحمد. بيروت: دار المأمون (١٩٨٩).
١٣٦. يونس بن بُكَيْر، كتاب السَّيَر والمغازي. تحقيق: سهيل زُكَّار. بيروت: دار الفكر (١٩٧٨).

ثانيًا، المصادر والمراجع الرئيسة باللغات الأجنبية:

137. Aphrahat (ca. first half of the fourth century). *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, vol. 1. Edited and translated by J. Parisot et al. Paris: Firmin-Didot, 1894. Cited as Aphrahat, *Dem*.
138. Bede. *Historia gentis Anglorum ecclesiastica* [Ecclesiastical History of the English People]. Edited and translated by Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1969.
139. *Chr. Fredegarii* = Wallace-Hadrill 1960.
140. *Chr. Khūz.* = Guidi 1960.
141. *Chr. Paschale* = Whitby and Whitby 1989.
142. *Chr. Si'irt* = Scher and Griveau 1919.
143. *Chr. Zuqnīn* = *Incerti auctoris Chronion Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*. Edited by J.-B. Chabot. CSCO 91, 104, scr. syri 43, 53. Louvain: Peeters, 1927, 1965. English translation in Harrak 1999.
144. Cyril, Saint, Bishop of Jerusalem (ca. 313–86). *Cyrrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*. 2 vols. Edited by W. C. Reischl and J. Rupp. Repr., Hildesheim: Georg Olms, 1976. Cited as Cyril of Jerusalem, *Cat*.
145. *Doctrina Iacobi nuper baptizati* = see Dagron and Déroche 1991.
146. Ephrem the Syrian, Saint (d. 373 C.E.). *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*. Edited by E. Beck. CSCO 174, scr. syri 78. Leuven: Peeters, 1957. Cited as Ephrem, *Parad.*
147. " ". *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. Edited by E. Beck. CSCO 186, scr. syri 82. Leuven: Peeters, 1959. Cited as Ephrem, *Epiph.*
148. " ". *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ecclesia*. Edited by E. Beck. CSCO 198, scr. syri 84. Leuven: Peeters, 1960. Cited as Ephrem, *Eccl.*
149. Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik (d. 238/852–853). *Kitāb al-Ta'rīj (La historia)*. Edited and translated by Jorge Aguadé. Madrid: ICMA, 1992.
150. John of Ephesus (ca. 507–589). *Historiae ecclesiasticae pars tertia*. Edited by E. W. Brooks. CSCO 106, scr. syri 55. Leuven: Peeters, 1936.
151. Ma'mar ibn Rāshid al-Azdī (d. 153/770). *The Expeditions [= Kitāb al-Maghāzī]: An Early Biography of Muhammad*. Edited and translated by Sean W. Anthony. New York: New York University Press, 2014.
152. Müller-Kessler, C., and M. Sokoloff, eds. *Corpus of Christian Palestinian Aramaic*. 5 vols. Groningen: STYX, 1996–1999. Cited as CCPA.
153. Pausanias (d. ca. 180 C.E.). *Description of Greece*. 4 vols. Edited and translated by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge, MA:

- Harvard University Press, 1918. Cited as Pausanius, ed. Jones and Ormerod.
 154. Pseudo-Sebeos. See Thomson and Howard-Johnston 1999.
 155. Pseudo-Severus ibn Muqaffa'. See Evetts 1901.
 156. Theophanes, *Chronographia* = Scott and Mango 1997.
 157. Theodore Abū Qurrah, *Opuscula* = Gleib and Khoury 1995 and Lamoreaux 2005.

ثالثاً، المصادر والمراجع الثانوية باللغة العربية:

١٥٨. عباس، إحسان. ١٩٧٤. شعر الخوارج. بيروت: دار الثقافة.
 ١٥٩. أحمد، مهدي رزق الله. ١٩٩٢. السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
 ١٦٠. العسيري، محمد بن سليمان. ١٩٩٩. الإمام محمد بن يحيى الذهلي محدثاً، مع تحقيق الجزء المنتقى من زهرياته. مكة: معهد البحوث العلمية.
 ١٦١. عطوان، حسين. ١٩٨٦. رواية الشاميين للمغازي والسير. بيروت: دار الجليل.
 ١٦٢. البكري، محمد أنور محمد علي. ٢٠١٦. علم المغازي بين الرواية والتدوين في القرنين الأول والثاني للهجرة. مجلدان. المدينة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة.
 ١٦٣. العثبان، ميساء بنت علي إبراهيم. ٢٠١٦-٢٠١٧. "الكتابات الإسلامية المبكرة في هضبة حسمى بمنطقة تبوك: دراسة تحليلية آثارية ولغوية"، رسالة دكتوراة. جامعة الملك سعود، الرياض.
 ١٦٤. الحارثي، ناصر بن علي. ٢٠١٧. "نقش كتاب نادر يؤرخ عمارة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان للمسجد الحرام عام ٧٨هـ"، عالم المخطوطات والنوادير ١٢، ص ٥٣٣-٥٤٣.
 ١٦٥. الخطيب، عبد اللطيف. ٢٠٠٢. معجم القراءات. ٩ مجلدات. دمشق: دار سعد الدين.
 ١٦٦. الراشد، سعد بن عبد العزيز. ٢٠٠٨. مدونات خطية على الحجر من منطقة عسير: دراسة تحليلية ومقارنة. الرياض: دار الوطن.
 ١٦٧. السامرائي، قاسم. ١٩٩٥. الفهرس الوصفي لمخطوطات السيرة النبوية ومتعلقاتها. ٣ مجلدات. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٦٨. السيد، رضوان. ١٩٩٧. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي. بيروت: دار الكتاب العربي.
١٦٩. الطرايشي، مطاع. ١٩٩٤. رواية محمد بن إسحاق بن يسار في المغازي والسير وسائر المرويات. دمشق: دار الفكر.
١٧٠. الثنيان، محمد عبد الرحمن. ٢٠١٥. نقوش القرن الهجري الأول (القرن السابع الميلادي) للمؤرخة في المملكة العربية السعودية: في دراسة تحليلية جديدة. الرياض: جامعة الملك سعود.

رابعاً، المصادر والمراجع الثانوية باللغات الأجنبية:

171. Abbott, Nabia. 1957. *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. OIP 75. Chicago: University of Chicago Press.
172. —. 1967. *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition*. OIP 76. Chicago: University of Chicago Press.
173. Ahmed, Asad Q. 2011. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Cases Studies*. Oxford: Prosopographica et Genealogica.
174. Ahmed, Shahab. 2017. *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
175. Akçam, Zeki, and Ayşegül Akçam. 2017. "Kıbrıs Apostolos Andreas Manastırı'ndaki Sahabe "Urve Bin Sabit" ve Mezarının Sistematik Bir Şekilde Yok Edilmesi." *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 1: 75–104
176. Akpınar, Mehmetcan. 2016. "Narrative Representations of Abū Bakr (d. 13/634) in the Second/Eighth Century." Ph.D. diss., University of Chicago.
177. Algazi, Gadi. 2014. "Forget Memory: Some Critical Remarks on Memory, Forgetting and History." In *Damnatio in Memoria: Deformation und Gegenkonstruktionen von Geschichte*, ed. Sebastian Scholz, Gerald Schwedler, and Kai-Michael Sprenger, 25–34. Vienna: Böhlau.
178. Ali, Kecia. 2014. *Lives of Muhammad*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
179. Allen, Pauline. 2015. "Life and Times of Maximus the Confessor." In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Neil Bronwen, 3–18. Oxford: Oxford University Press.
180. Allen, Pauline, and Neil Bronwen, eds. and trans. 2002. *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile*. Oxford: Oxford University Press.

181. Allison, Dale C. 2010. *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
182. Al-Jallad, Ahmad. 2017a. "Was It *sūrat al-baqārah*? Evidence for Antepenultimate Stress in Quranic Consonantal Text and its Relevance for *صلوه* Type Nouns." *ZDMG* 167: 81–90.
183. —. 2017b. "The Arabic of the Islamic Conquests: Notes on Phonology and Morphology Based on the Greek Transcriptions from the First Islamic Century." *BSOAS* 80: 419–439.
184. Anthony, Sean W. 2012a. *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*. Leiden: Brill.
185. —. 2012b. "Who Was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish-Messianist Responses to the Islamic Conquests in Umayyad Syria and Mesopotamia." In *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, ed. Paul M. Cobb, 21–59. Leiden: Brill.
186. —. 2015. "Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background." *Journal of Early Christian Studies* 23: 607–627.
187. —. 2016. "Muhammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn Ishāq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15: 23–16: 1." *BSOAS* 79: 255–278.
188. —. 2018. "Early Arabo-Islamic Epigraphy and the Positivist Fallacy: A Brief Communication." *Al-'Uṣūr al-Wuṣṣā* 26: 104–110.
189. —. 2019a. "The Satanic Verses in Early Shi'ite Literature: A Minority Report on Shahab Ahmed's *Before Orthodoxy*." *Shii Studies Review* 3: 215–252.
190. —. 2019b. "Two 'Lost' *Sūras* of the Qur'ān: *Sūrat al-Khal'* and *Sūrat al-Ḥafīd* between Textual and Ritual Canon (1st–3rd/7th–9th Centuries)." *JSAI* 46: 67–112.
191. —. Forthcoming. "Abrahamic Dominion, Umayyad Kingship: Species of *Mulk* in the Early Islamic Polity." In *The Umayyad World*, ed. Andrew Marsham. London: Routledge.
192. Anthony, Sean W., and Catherine Bronson. 2016. "Did Ḥafṣah bint 'Umar Edit the Qur'ān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1: 93–126.
193. Anwar, Sherif, and Jere L. Bacharach. 2010–211. "The Prestige of Muslim Coins: An Eighth-Century English Imitation of a Muslim Dinar." *Al-Abḥāth* 58–59: 13–20.
194. Arafat, Walid. 1958. "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the *Sīra*." *BSOAS* 21: 453–463.
195. Arentzen, Thomas. 2017. *The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodists*. Philadelphia: Univeristy of Pennsylvania Press.
196. Armstrong, Lyall. 2017. *The Quṣṣas of Early Islam*. Leiden: Brill.

197. Assmann, Jan. 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
198. " ". 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
199. Azaiez, Mehdi. 2015. *Le contre-discours coranique*. Berlin: W. de Gruyter.
200. A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā. 1978. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianapolis: American Trust.
201. Azmeh, Aziz al-. 2014a. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*. Cambridge: Cambridge University Press.
202. " ". 2014b. *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*. Berlin: Gerlach.
203. Bacharach, Jere L., and Sherif Anwar. 2012. "Early Versions of the *shahāda*: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage." *Der Islam* 89: 60–69.
204. Bar-Asher, Meir M. 2000. "The Qur'ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-'Askarī." *JSAI* 24: 358–379.
205. Barthold, W. W. 1929. "Der Koran und das Meer." *ZDMG* 83: 37–43.
206. " ". 1971. "Caliph 'Umar II and the Conflicting Reports on His Personality." *Islamic Quarterly* 15: 69–95.
207. Bashear, Suliman. 1997. "The Mission of Dihya al-Kalbī and the Situation in Syria." *Der Islam* 74: 64–91.
208. Basset, René. 1915. "Le synaxaire arabe jacobite (redaction copte), III: les mois de Toubeh et d'Amchir." *Patrologia orientalis* 11: 507–859.
209. Beattie, D. R. G., and Philip R. Davies. 2011. "What Does Hebrew Mean?" *Journal of Semitic Studies* 56: 71–83.
210. Becker, C. H. 1913. "Prinzipielles zu Lammens' *Sīrastudien*." *Der Islam* 4: 261–269.
211. Bianchini, Janna. 2008. "The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: Some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West." *Early Medieval Europe* 16: 333–353.
212. Bingelli, André. 2012. "Annual Fairs, Regional Networks, and Trade Routes in Syria, Sixth–Tenth Centuries." In *Trade and Markets in Byzantium*, ed. Cécile Morrisson, 281–296. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
213. Birkeland, Harris. 1956. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: H. Aschehoug.
214. Blachère, Régis. 1952. *Le problème de Mahomet*. Paris: Presses universitaires de France.
215. Bobzin, Hartmut. 1999. *Der Koran: Eine Einführung*. Munich: C. H. Beck.
216. " ". 2000. *Mohammed*. Munich: C. H. Beck.
217. Bonner, Michael. 2001. "The *Kitāb al-kasb* Attributed to al-Shaybānī: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth." *JAOS* 121: 410–427.

218. Booth, Phil. 2013. "Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History." In *History and Identity in the Late Antique Near East*, ed. Philip Wood, 1–28. Oxford: Oxford University Press.
219. " ". 2014. *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
220. Borrut, Antoine. 2011. *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et le premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809). Leiden: Brill.
221. " ". 2014. "Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam." *Der Islam* 91: 37–68.
222. Boudignon, Christian. 2013. "'Le temps du saint baptême n'est pas encore venu': Nouvelles considerations sur la *Doctrina Jacobi*." In *Les dialogues Adversus Iudaeos: Permanences et mutations d'un tradition polémique*, ed. Sébastien Morlet, Olivier Munnich, and Bernard Poudéron, 237–256. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
223. Boustán, Ra'anan. 2013. "Israelite Kingship, Christian Rome, and the Jewish Imperial Imagination: Midrashic Precursors to the Medieval 'Throne of Solomon.'" In *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, ed. Natalie Dohrmann and Annette Yoshiko Reed, 167–182. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
224. Brandes, Wolfram. 2009. "Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie: Anmerkungen zur Quellenproblematik der *Chronographia* des Theophanes." In *Jenseits der Grenzen: Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, ed. Andreas Goltz, Hartmut Leppin, and Heinrich Schlangé-Shöningen, 313–343. Berlin: W. de Gruyter.
225. Brock, Sebastian P. 1973. "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor." *Analecta Bollandiana* 91 (1973): 299–346.
226. " ". 1982. "Syriac Views of Emergent Islam." In *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, 9–22. Carbondale: Southern Illinois University Press.
227. " ". 1987. "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē's *Rīš Mellē*." *JSAI* 9: 51–75.
228. " ". 1990. *St. Ephrem the Syrian: Hymns of Paradise*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
229. " ". 2002. "The Dispute between the Cherub and the Thief." *Hugoye* 5: 169–193.
230. " ". 2005. "The Use of Hijra Dating in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation." In *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. J. J. van Ginkel, H. L. Murre-van der Berg, T. M. van Lint, 275–290. Leuven: Peeters.
231. " ". 2007. "Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus." In *"I sowed fruits into hearts" (Odes Sol. 17:13): Festschrift for Professor Michael Latke*, ed. P. Allen, M. Franzmann, and R. Streeban,

- 13-30. Strathfield, N.S.W., Australia: St. Paul's Publications.
232. Brockopp, Jonathan E. 2015. "Material Evidence at the 'Origins of Islam.'" *History of Religions* 55: 121-147.
233. " ". 2016. "Islamic Origins and Incidental Normativity." *Journal of the American Academy of Religion* 84: 28-43.
234. " ". 2017. *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950*. Cambridge: Cambridge University Press.
235. Brooks, E. W. 1898. "The Chronological Canon of James of Edessa." *ZDMG* 52: 261-327.
236. " ". 1904. *Chronica Minora II*. CSCO 2, scr. syri 4. Leuven: Peeters.
237. Brown, Jonathan A. C. 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld.
238. Budge, Ernest A. Wallis. 1889. *The History of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.
239. Burns, Dylan M. 2013. "The Apocalypse of Zostrianos and Iolaos." *Le Muséon* 126: 29-43.
240. Bursi, Adam. 2016. "A Hair's Breadth: The Prophet Muhammad's Hair as Relic in Early Islamic Texts." In *Religious Competition in the Greco-Roman World*, ed. Nathaniel P. DesRosiers and Lily C. Vuong, 219-231. Atlanta, GA: SBL Press.
241. " ". 2018. "A Holy Heretical Body: Talha b. 'Ubayd Allāh's Corpse and Early Islamic Sectarianism." *Studies in Late Antiquity* 2: 147-179.
242. Caetani, Leone. 1905-1926. *Annali dell'Islām*. 10 vols. Milan: Ulrico Hoepli.
243. Cameron, Averil. 1996. "Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium." *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1996): 249-274.
244. " ". 2006. *The Byzantines*. Malden, MA: Blackwell.
245. " ". 2015. "Patristics Studies and the Emergence of Islam." In *Patristics Studies in the Twenty-First Century*, ed. Brouria Bitton-Ashkelony, Theodore de Bruyn, and Carol Harrison, 249-279. Turnhout: Brepols.
246. Chabbi, Jacqueline. 1996. "Histoire et tradition sacrée: La biographie impossible de Mahomet." *Arabica* 43: 189-205.
247. Cheddadi, Abdesselam. 2004. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire: Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe (VIIe) siècle*. Arles: Sindbad-Actes Sud.
248. Coates-Stephens, Robert. 2007. "San Saba and the *Xenodochium de Via Nova*." *Rivista di archeologia cristiana* 83: 223-256.
249. Collins, Roger. 2007. *Die Fredegar-Chroniken*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung.
250. Conrad, Lawrence. 1988. "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission." *Byzantinische Forschungen* 15: 1-44.
251. " ". 1993. "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues." *JAOs* 113: 258-263.

252. " ". 2002. "Heraclius in Early Islamic Kerygma." In *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G. J. Reinink and Bernard H. Stolte, 113-156. Leuven: Peeters.
253. Conterno, Maria. 2015. "Theophilos, 'the more likely candidate'? Towards a Reappraisal of the Question of Theophanes' 'Oriental Source(s)'" *Travaux et Mémoires* 19: 383-400.
254. Cook, David. 2006. "New Testament Citations in the Ḥadīth Literature and the Questions of the Early Gospel Translations into Arabic." In *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. E. Grypeou, M. N. Swanson, and D. Thomas. 185-224. Leiden: Brill.
255. Cook, Michael. 1983. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
256. " ". 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam." *Arabica* 44: 437-530.
257. " ". 2004. "The Stemma of the Regional Codices of the Koran." *Graeco-Arabica* 9-10: 89-104.
258. " ". 2011. "Did the Prophet Muḥammad Keep Court?" In *Court Cultures in the Muslim World*, ed. Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung, 23-29. London: Routledge.
259. " ". 2015. "Muḥammad's Deputies in Medina." *Al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā* 23: 1-67.
260. Crone, Patricia. 1980. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
261. " ". 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
262. " ". 1994. "The First-Century Concept of *Ḥiğra*." *Arabica* 41: 352-387.
263. " ". 2005. "How Did the Quranic Pagans Make a Living?" *BSOAS* 68: 387-399.
264. " ". 2007. "Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade." *BSOAS* 70: 63-88.
265. " ". 2008a. "What Do We Actually Know about Mohammed?" www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp. Accessed 19 August 2019.
266. " ". 2008b. "'Barefoot and Naked': What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like?" *Muqarnas* 25: 1-9.
267. " ". 2011. "Angels versus Humans as Messengers of God." In *Revelation, Literature, and Society in Late Antiquity*, ed. P. Townsend and M. Vidas, 315-336. Tübingen: Mohr Siebeck.
268. " ". 2016. *The Qur'anic Pagans and Related Matters*. Collected Studies, vol. 1. Edited by Hanna Siurua. Leiden: Brill.
269. Crone, Patricia, and Michael Cook. 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
270. Crone, Patricia, and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
271. Crone, Patricia, and Fritz Zimmerman. 2001. *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*. Oxford: Oxford University Press.

272. Dagron, Gilbert, and Vincent Deroche. 1991. "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle." *Travaux et Mémoires* 11: 17–273.
273. Davies, W. D., and D. C. Allison Jr. 2004. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. 3 vols. International Critical Commentary. London: Bloomsbury; T & T Clark International.
274. Davis, Stephen J. 2001. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
275. Dayeh, Islam. 2010. "Al-Hawāmūm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 461–498. Leiden: Brill.
276. Déclais, J. L. 1995. "Les ouvriers de la onzième heure, ou la parabole du salaire contesté." *Islamochristiana* 21: 43–63.
277. Demacopoulos, George E. 2013. *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
278. Deroche, François. 2013. *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: Brill.
279. Desreumaux, Alain. 1987. "La naissance d'une nouvelle écriture araméenne à l'époque byzantine." *Semitica* 37: 95–107.
280. Di Cesare, Michelina. 2012. *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*. Berlin: W. de Gruyter.
281. Diem, Werner. 1984. "Philologisches zu den arabischen Aphroditopapyri." *Der Islam* 61: 251–275.
282. Diem, Werner, and Marco Schöller. 2004. *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs*. 3 vols. Wiesbaden: Harrassowitz.
283. Dirlik, Arif. 2002. "Whither History? Encounters with Historicism, Postmodernism, Postcolonialism." *Futures* 34: 75–90.
284. Djait, Hichem. 2014. *The Life of Muhammad*. 3 vols. Translated by Janet Fouli. Carthage: Tunisian Academy of Arts and Sciences.
285. Donner, Fred M. 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: Darwin Press.
286. " ". 2002–2003. "From Believers to Muslims: Patterns of Communal Identity in the Early Islamic Community." *Al-Abhāth* 50–51: 9–53.
287. " ". 2010a. *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
288. " ". 2010b. "Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyads' Silent Heritage." In *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut and Paul M. Cobb, 187–212. Leiden: Brill.
289. Dutton, Yasin. 2012. "Orality, Literacy and the 'Seven Ahruf' Ḥadīth." *Journal of Islamic Studies* 23: 1–49.
290. Efthymiadis, Stephanos. 2011a. "Introduction." In *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1: *Periods and Places*, ed. Efthymiadis, 1–16. Burlington, VT: Ashgate.

291. " " 2011b. "Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries)." In *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1: *Periods and Places*, ed. Efthymiadis, 95–142. Burlington, VT: Ashgate.
292. Ehrman, Bart. 2016. *Jesus before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*. New York: HarperCollins.
293. Ekonomou, Andrew J. 2007. *Byzantine Roman and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, AD 590–752*. Lanham, MD: Lexington Books.
294. Elad, Amikam. 1993. "Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim sources." In *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, 2 vols., ed. Julian Raby and Jeremy Johns, 1: 33–58. Oxford: Oxford University Press.
295. " " 1999. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden: Brill.
296. " " 2002. "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography," *Journal of Semitic Studies* 47: 241–308.
297. " " 2003. "The Beginnings of Historical Writing by the Arabs: The Earliest Syrian Writers on the Arab Conquests." *JSAI* 28: 65–152.
298. " " 2008. "'Abd al-Malik and the Dome of the Rock: a further examination of the Muslim sources," *JSAI* 35: 167–226.
299. " " 2016. *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Tālibīs and Early 'Abbāsīs in Conflict*. Leiden: Brill.
300. El Cheikh, Nadia Maria. 2004. *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
301. El-Hibri, Tayeb. 2010. *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*. New York: Columbia University Press.
302. Emmel, Stephen. 2004. "Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite." In *Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio–1° giugno 2002*, ed. Maciej Bielawski and Daniël Hombergen, 151–174. Rome: Centro Studi Sant'Anselmo.
303. Esders, Stefan. 2009. "Herakleios, Dagobert und die 'beschnitten Völker': Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar." In *Jenseits der Grenzen: Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, ed. Andreas Goltz, Hartmut Leppin, and Heinrich Schlang-Schöningen, 239–311. Berlin: W. de Gruyter.
304. Evetts, B. 1901. "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria." *Patrologia Orientalia* 1: 103–214.
305. Fenwick, Corisande. 2013. "From Africa to Ifriqiya: Settlement and Society in Early Medieval North Africa (650–800)." *Al-Masāq* 25: 9–

- 33.
306. Pierro, Maribel. 1994. "El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064–464/1072)." In *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus VI*, ed. Manuela Marín, 187–215. Madrid: CSIC, 1994.
307. Fiey, Jean Maurice. 2004. *Saint syriaques*. Edited by Lawrence I. Conrad. Princeton, NJ: Darwin Press.
308. Fishbein, Michael. 1997. *The History of al-Ṭabarī*, vol. 8: *The Victory of Islam*. Albany: State University of New York Press.
309. Fisher, Greg, and Walter Ward. 2015. "Arabs and Christianity before the Sixth Century: Miracles Conversion and Raiding." In *Arabs and Empires before Islam*, ed. Greg Fisher, 287–296. Oxford: Oxford University Press.
310. Powden, Garth. 1994. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
311. —. 2014. *Before and after Muḥammad: The First Millennium Refocused*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
312. Frank, Georgia. 2006. "Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century." In *A People's History of Christianity*, vol. 3: *Byzantine Christianity*, ed. Derek Krueger, 59–77. Minneapolis: Fortress Press.
313. Fück, Johann. 1925. *Muhammad ibn Ishāq: Literarhistorische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
314. George, Alain. 2010. *The Rise of Islamic Calligraphy*. London: Saqi.
315. Ghabban, 'Alī ibn Ibrāhīm, with Robert Hoyland. 2008. "The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (AH 24/AD 644–645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State." *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19: 209–236.
316. Gleis, Reinhold, and Adel Theodor Khoury. 1995. *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam*. Würzburg: Echter.
317. Goldziher, Ignaz. 1971. *Muslim Studies*. 2 vols. Translated by C. R. Barber and S. M. Stern. Albany: State University of New York Press.
318. Goodwin, Tony. 2010. "A Standing Caliph fals issued by 'Abd al-Rahman at Sarmin." In *Coinage and History in the Seventh-Century Near East: Proceedings of the 12th Seventh Century Numismatic Round Table*, ed. A. Oddy, 41–43. London: Archetype Press.
319. —. 2012. "The Chronology of the Umayyad Imperial Image Coinage: Progress over the Last 10 years." In *Arab-Byzantine Coins and History: Papers Presented at the 13th Seventh Century Syrian Round Table*, ed. T. Goodwin, 89–107. London: Archetype Press.
320. —. 2018. *The Standing Caliph Coinage*. London: Archetype Press.
321. Görke, Andreas. 2000. "The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, 240–275. Leiden: Brill.

322. " ". 2011a. "The Relationship between *maghāzī* and *ḥadīth* in Early Islamic Scholarship." *BSOAS* 74: 171–185.
323. " ". 2011b. "Prospects and Limits in the Study of the Historical Muḥammad." In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. N. Boekhoff-van der Voort, K. Versteegh, and J. Wagemakers, 137–151. Leiden: Brill.
324. " ". 2018. "Between History and Exegesis: The Origins and Transformation of the Story of Muḥammad and Zaynab bt Gahṣ." *Arabica* 65: 31–63.
325. Görke, Andreas, and Gregor Schoeler. 2005. "Reconstructing the Earliest *sīra* Texts: The *Ḥiǧra* in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr." *Der Islam* 82: 209–220.
326. " ". 2008. *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*. SLAEI 24. Princeton, NJ: Darwin Press, 2008.
327. Görke, Andreas, and Harald Motzki. 2014. "Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik." *Asiatische Studien* 68: 497–518.
328. Görke, Andreas, Harald Motzki, and Gregor Schoeler. 2012. "First-Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate." *Der Islam* 89: 2–59.
329. Grabar, Oleg. 2006. *The Dome of the Rock*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
330. Greenwood, Tim. 2012. "A Reassessment of the *History* of Lewond." *Le Muséon* 125: 99–167.
331. Griffith, Sidney. 2008. "Christian Lore and the Arabic Qur'ān: The 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition." In *The Qur'ān in Historical Context*, ed. G. S. Reynolds, 109–137. London: Routledge.
332. Grohmann, Adolf. 1932. "Aperçu de papyrologie arabe." *Études de Papyrologie* 1: 23–95.
333. Grosdidier de Matons, José. 1977. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Beauchesne.
334. Grotzfeld, Heinz. 1979. "Al-La'b bil-ḥamām." In *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, ed. Ulrich Haarmann and Peter Bachmann, 193–197. Beirut: Franz Steiner.
335. Guidetti, Mattia. 2009. "The Byzantine Heritage in the *Dār al-Islām*: Churches and Mosques in al-Ruha between the Sixth and Twelfth Centuries." *Muqarnas* 26: 1–36.
336. Guidi, I., ed. 1960. *Chronica Minora I*. CSCO 1, scr. syri 1. Leuven: Peeters.
337. Guillaume, Alfred. 1960. *New Light on the Life of Muhammad*. Manchester: Manchester University Press.
338. Günther, Sebastian. 1994. "New Results in the Theory of Source-Criticism in Medieval Arabic Literatur." *Al-Abḥāth* 42: 3–15.

339. Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th Centuries)*. New York: Routledge.
340. Hagen, Gottfried. 2009. "The Imagined and the Historical Muhammad." *JAOS* 129: 97-111.
341. Haider, Najam Iftikhar. 2013. "The Geography of the *Isnād*: Possibilities for the Reconstruction of Local Ritual Practice in the 2nd/8th Century." *Der Islam* 90: 306-346.
342. Halevi, Leon. 2004. "The Paradox of Islamization: Tombstone Inscriptions, Qur'anic Recitations, and the Process of Religious Change." *History of Religions* 44: 120-152.
343. Halm, Heinz. 2008. "Der *Masgid* des Propheten." *Der Islam* 83: 258-276.
344. Hamdan, Omar. 2006. *Studien zur Kanonisierung des Korantextes: al-Ḥasan al-Baṣrī's Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden: Harrassowitz.
345. Hamidullah, Muhammad. 1977. "Les voyages du prophète avant l'Islam." *Bulletin d'Études Orientales* 29: 221-230.
346. Handley, Mark. 2011. *Dying on Foreign Shores: Travel and Mobility in the Late-Antique West*. Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.
347. Harak, Amir. 1999. *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV, AD 488-775*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
348. " ". 2010. "Jacob of Edessa as a Chronicler." In *Studies on Jacob of Edessa*, ed. Gregorios Yohanna Ibrahim and George Kiraz, 43-64. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
349. Harris, J. Rendel. 1900. *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them*. Cambridge: Cambridge University Press.
350. Al-Hassan, Ahmad Y. 2004. "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*: The Epistle of Maryānus, the Hermit and Philosopher, to Prince Khālid ibn Yazīd." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 213-231.
351. Hassan, Mona. 2015. "Relations, Narrations, and Judgements: The Scholarly Networks and Contributions of an Early Female Muslim Jurist." *Islamic Law and Society* 22: 323-351.
352. Hawting, Gerald. 1993. "The *Hajj* in the Second Civil War." In *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. Ian Richard Netton, 31-42. London: Curzon.
353. " ". 2017a. "'A Plaything for Kings': 'Ā'ishah's *Ḥadīth*, Ibn al-Zubayr, and Rebuilding the Ka'ba." In *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*, ed. Majid Daneshgar and Walid A. Saleh, 3-21. Leiden: Brill.
354. " ". 2017b. "Were There Prophets in the Jahiliyya?" In *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, ed. Carol Bakhtos and Michael Cook, 186-212. Oxford: Oxford University Press.

355. Heck, Gene W. 2010. "The First Islamic Currency: Mastering the Message of Money." In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, ed. John Haldon, 91–123. Burlington, VT: Ashgate.
356. Hedāyatpanāh, Moḥammad-Rezā. 2013. *Zobayriyān va tadvin-e sirah-ye nabavi*. Tehran: Pezhūheshgāh-e Ḥawzah va-Dāneshgāh.
357. Heidemann, Stefan. 2010. "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 149–196. Leiden: Brill.
358. Heinrichs, Wolfhart. 1997. "Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature." In *Prosimetrum: Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, ed. Joseph Harris and Karl Reichl, 249–277. Rochester, NY: D. S. Brewer.
359. Hinds, Martin. 1983. "'Maghāzi' and 'Sira' in Early Islamic Scholarship." In *La vie du prophète Mahomet*, ed. Toufic Fahd, 57–66. Paris: Presses universitaires de France.
360. Hirschfeld, Hartwig. 1886. *Beiträge zur Erklärung des Korān*. Leipzig: Otto Schulze.
361. Hollenberg, David. 2016. *Beyond the Qur'ān: Early Ismā'īlī Ta'wīl and the Secrets of the Prophets*. Columbia: University of South Carolina Press.
362. Holo, Joshua. 2009. *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
363. Horowitz, Josef. 1919. "Muhammads Himmelfahrt." *Der Islam* 9: 159–183.
364. " ". 1922. "Biblische Nachwirkungen in der Sira." *Der Islam* 12: 184–189.
365. " ". 1925. "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran." *Hebrew Union College Annual* 2: 145–227.
366. " ". 1926a. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: W. de Gruyter.
367. " ". 1926b. "Die poetische Einlagen der Sira." *Islamica* 2: 308–312.
368. " ". [1927–1928] 2002. *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. Edited and translated by L. I. Conrad. Princeton, NJ: Darwin Press.
369. Howard-Johnston, James. 2010. *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford: Oxford University Press.
370. Hoyland, Robert G. 1995. "Sebeos, the Jews and the Rise of Islam." In *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, ed. Ronald L. Nettle, 89–102. Luxembourg: Harwood.
371. " ". 1997a. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press.
372. " ". 1997b. "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions." *JSAI* 21: 77–102.

373. " ". 1999. "Jacob of Edessa on Islam." In *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink and A. C. Klugkist, 149–160. Leuven: Peeters.
374. " ". 2000. "The Earliest Writings on Muḥammad: An Appraisal." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, 276–297. Leiden: Brill.
375. " ". 2006. "New Documentary Texts and the Early Islamic State," *BSOAS* 69: 395–416.
376. " ". 2007. "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions." *History Compass* 5: 1–22.
377. " ". 2011. *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*. Liverpool: Liverpool University Press.
378. " ". 2012. "Early Islam as a Late Antique Religion." In *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson, 1053–1077. Oxford: Oxford University Press.
379. " ". 2015a. *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Oxford: Oxford University Press.
380. " ". 2015b. "The Earliest Attestation of the *Dhimma* of God and His Messenger and the Rediscovery of P.Nessana 77 (60s AH/680 CE)." In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert Hoyland, 51–70. Leiden: Brill.
381. " ". 2017. "Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-
382. Century Middle East." *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 25: 113–140.
383. Hoyland, Robert, and Sarah Waidler. 2014. "Adomnán's *De Locis Sanctis* and the Seventh-Century Near East." *English Historical Review* 129 (539): 787–807.
384. Imbert, Frédéric. 2011. "L'Islam des pierres: L'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles." *REMMM* 129. <http://remmm.revues.org/7067>. Accessed 20 August 2019.
385. " ". 2013. "Le Coran des pierres: Statistiques épigraphiques et première analyses." In *Le Coran: Nouvelles approches*, ed. Mehdi Azaiez and Sabrina Mervin, 99–124. Paris: CNRS Éditions.
386. " ". 2015. "Califes, princes et compagnons dans le graffiti du début de l'Islam." *Romano-Arabica* 15: 59–78.
387. Jarrar, Maher. 1989. *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
388. " ". 1992. "Review of G. A. Newby, *The Making of the Last Prophet*." *Al-Qanṭara* 13: 287–290.
389. " ". 2002. "'Sīrat Ahl al-Kisā': Early Shī'i Source on the Biography of the Prophe-," In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, 98–155. Leiden: Brill.

390. " " 2011. "Ibn Abī Yahyā: A controversial Medinan Akhbārī of the 2nd century." In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers, 197–228. Leiden: Brill.
391. Jones, J. M. B. 1957. "The Chronology of the Maghāzī—A Textual Survey." *BSOAS* 19: 245–280.
392. Judd, Steven C. 2014. *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded Supporters of the Marwānīd Caliphate*. London: Routledge.
393. " " 2015. "Were the Umayyad-Era Qadarites Kāfirs?" In *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*, ed. Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke, 42–55. Leiden: Brill.
394. Juynboll, Gautier H. A. 1994. "Early Islamic Society as Reflected in the Use of Isnāds." *Le Muséon* 107: 151–194.
395. " " 2007. *Encyclopedia of Canonical Hadīth*. Leiden: Brill.
396. Kaegi, Walter. 2003. *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
397. " " 2010. *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
398. Kaplony, Andreas. 2015. "On the Orthography and Pronunciation of Arabic Names and Terms in the Greek Petra, Nessana, Qurra, and Senouthios Letters." *Mediterranean Language Review* 22: 1–81.
399. " " 2018. "Comparing Qur'ānic Suras with Pre-800 Documents (with an appendix on subtypes on pre-800 *kitāb* documents)." *Der Islam* 95: 312–366.
400. Katzoff, Ranon, and Naphtali Lewis. 1990. "Understanding P. Ness 18." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 84: 211–213.
401. Kawatoko, Mutsuo. 2005. "Archaeological Survey of Najran and Madinah 2002." *Atıl* 18: 50–58.
402. Kessler, Christel. 1970. "'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 2–14.
403. Khalek, Nancy. 2014. "Early Islamic History Reimagined: The Biography of 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz in Ibn 'Asākir's *Tārīkh madīnat Dimashq*." *JAOS* 134: 431–451.
404. Khouri, Raïf Georges. 1972. *Wahb b. Munabbih*. 2 vols. Wiesbaden: Harrassowitz.
405. Kiraz, G. A. 1996. *Comparative Edition of the Syriac Gospels*. 4 vols. Leiden: Brill.
406. Kister, M. J. 1964. "Notes on the Papyrus Text about Muḥammad's Campaign against the Banū al-Naḍir." *Archiv Orientalni* 32: 233–236.
407. " " 1965. "Mecca and Tamīm (Aspects of Their Relations)." *JESHO* 8: 113–163.
408. " " 1969. "'You Shall Only Set Out for Three Mosques': A Study of an Early Tradition." *Le Muséon* 82: 173–196.

409. " ". 1970. "'A Bag of Meat': A Study of an Early *Ḥadīth*." *BSOAS* 33: 267–275.
410. " ". 1971. "'Rajab is the Month of God ...' A Study in the Persistence of an Early Tradition." *Israel Oriental Studies* 1: 191–223.
411. " ". 1974. "On the Papyrus of Wahn b. Munabbih." *BSOAS* 37: 547–571.
412. " ". 1977. "On the Papyrus of Wahn b. Munabbih: An Addendum." *BSOAS* 40: 125–127.
413. " ". 1979. "Some Reports Concerning al-Ṭā'if." *JSAI* 1: 1–11.
414. " ". 1986. "The Massacre of Banū Qurayza: A Re-Examination of a Tradition." *JSAI* 8: 61–96.
415. " ". 1991. "Land Property and Jihād: A Discussion of Some Early Traditions." *JESHO* 34: 270–311.
416. " ". 1993. "The Sons of Khadija." *JSAI* 16: 59–95.
417. " ". 1994. "'... And He Was Born Circumcised ...': Some Notes on Circumcision in *Ḥadīth*." *Oriens* 34: 10–30.
418. " ". 1998. "... *Lā taqra' ū l-qur'āna 'alā l-muṣḥafīyyīn wa-lā taḥmilū l-ilm' ani l-ṣaḥāfiyyīn ...* : Some Notes on the Transmission of *Ḥadīth*." *JSAI* 22: 127–162.
419. " ". 2002. "The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma." *JSAI* 27: 1–56.
420. Klein, Konstantin. 2015. "Marauders, Daredevils, and Noble Savages: Perceptions of Arab Nomads in Late Antique Hagiography." *Der Islam* 92: 13–41.
421. Kmosko, Michael. 1903. "Analecta Syriaca e codicibus Musei Britannici excerpta, III. Homilia in 'Dominicam novam' Mārūthae adscripta." *Oriens Christianus* 3: 384–415.
422. Krakowski, Eve. 2018. *Coming of Age in Medieval Egypt: Female Adolescence, Jewish Law, and Ordinary Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
423. Krönung, Bettina. 2014. "Ecstasy as a Form of Visionary Experience in Early Byzantine Monastic Literature." In *Dreaming in Byzantium and Beyond*, ed. Christine Angelidi and George T. Calofonos, 35–52. Burlington, VT: Ashgate.
424. Krueger, Derek. 2004. *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
425. Kudelin, A. 2006. "Arabic Literature: Poetics and Stylistics IX: On Interpreting the Elements of 'Miraculous' in Life of Muḥammad by Ibn Ishāq—Ibn Hishām." *Manuscripta Orientalia* 14: 15–20.
426. " ". 2010. "*Al-Sira al-Nabawiyya* by Ibn Ishāq—Ibn Hishām: the History of the Texts and the Problem of Authorship." *Manuscript Orientalia* 16: 6–12.
427. Kulik, Alexander. 2010. *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin: W. de Gruyter.

428. Külzer, Andreas. 1998. "Review of Paul Speck, *Byzantinische Feindseligkeit*." *Byzantische Zeitschrift* 91: 583–586.
429. Laiou, Angeliki E. 1993. "Sex, Consent, and Coercion in Byzantium." In *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, ed. A. E. Laiou, 109–225. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
430. Lamoreaux, John C. 2005. *Theodore Abū Qurrah*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
431. Lampe, G. W. H. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon.
432. Landau-Tasseron, Ella. 1998. *The History of al-Ṭabarī*, vol. 39: *Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*. Albany: State University of New York Press.
433. " ". 2000. "From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam." *JSAI* 24: 180–216.
434. " ". 2003. "Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies." *BSOAS* 66:169–192.
435. " ". 2004. "On the Reconstruction of Lost Sources." *Al-Qanṭara* 25: 45–91.
436. Lange, Christian. 2009. "Where on Earth Is Hell? State Punishment and Eschatology in the Islamic Middle Period." In *Public Violence in Islamic Societies*, ed. Christian Lange and Maribel Fierro, 156–78. Edinburgh: Edinburgh University Press.
437. " ". 2012. *The Discovery of Paradise in Islam: The Here and Hereafter in Islamic Traditions*. Utrecht: Faculteit Geesteswetenschappen Universiteit Utrecht.
438. Lassner, Jacob. 2000. *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*. Ann Arbor: University of Michigan.
439. Lecker, Michael. 1994. "Kinda on the Eve of Islam and during the 'Ridda.'" *JRAS* 4: 333–356.
440. " ". 1995a. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Leiden: Brill.
441. " ". 1995b. "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda." *JAOS* 115: 635–650.
442. " ". 1996a. "Amr ibn Ḥazm al-Anṣārī and Qur'ān 2,256: 'No Compulsion in Religion.'" *Oriens* 35: 57–64.
443. " ". 1996b. "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī." *Journal of Semitic Studies* 41: 21–63.
444. " ". 1997. "Zayd b. Thābit, 'A Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina." *JNES* 56: 259–273.
445. " ". 2002. "The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina." *JSAI* 27: 109–126.
446. " ". 2003. "King Ubayy and the *Quṣṣās*." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, 29–72. Leiden: Brill.

447. " ". 2004. *The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: Darwin Press.
448. " ". 2012. "The Jewish Reaction to the Islamic Conquests." In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, ed. Volkhard Krech and Marion Steinicke, 177–190. Leiden: Brill.
449. " ". 2014. "Notes about Censorship and Self-Censorship in the Biography of Muhammad." *Al-Qanara* 35: 233–254.
450. " ". 2015a. "Muhammad b. Ishāq ṣāhib al-maghāzī: Was His Grandfather Jewish?" In *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, ed. Andrew Rippin and Roberto Tottoli, 26–38. Leiden: Brill.
451. " ". 2015b. "Wāqidi (d. 822) vs. Zuhri (d. 742): The Fate of the Jewish Banū Abī l-Ḥuqayq." In *Le judaïsme de l'Arabie antique: Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006)*, ed. Christian Julien Robin, 495–509. Turnhout: Brepols.
452. " ". Forthcoming. "When Did Ibn Ishāq Compose His *maghāzī*?"
453. Leder, Stefan. 1992. "The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing." In *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, 277–316. Princeton, NJ: Darwin Press.
454. " ". 2001. "Heraklios erkennt den Propheten: Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen." *ZDMG* 151: 1–42.
455. " ". 2005. "The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition." In *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, ed. Philip F. Kennedy, 125–148. Wiesbaden: Harrassowitz.
456. Le Goff, Jacques. 1992. *History and Memory*. Translated by Steven Rendall and Elizabeth Claman. New York: Columbia University Press.
457. Lempire, Jean. 2011. "D'Alexandrie à Constantinople: Le commentaire astronomique de Stéphane." *Byzantion* 81: 242–266.
458. " ". 2016. *Le commentaire astronomique aux Table Faciles de Ptolémée attribué à Stéphane d'Alexandrie*. Leuven: Peeters.
459. Lester, G. A. 1974. "The Cædmon Story and Its Analogues." *Neophilologus* 58: 225–237.
460. Levy-Rubin, Milka. 2001. "The Role of the Judean Desert Monasteries in the Monothelite Controversy in Seventh-Century Palestine." In *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrick, 283–300. Leuven: Peeters.
461. " ". 2017. "Why Was the Dome of the Rock Built? A New Perspective on a Long-
462. Discussed Question." *BSOAS* 80: 441–446.
463. Lindstedt, Ilkka. 2015. "*Muhājirūn* as a Name for the First/Seventh-Century Muslims." *JNES* 74: 67–73.
464. " ". Forthcoming a. "Religious Warfare and Martyrdom in Arabic

- Graffiti (70s–110s AH/690s–730s CE).” In *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia, 500–700 CE*, ed. Fred Donner and Rebecca Hasselbach-Andee. Chicago: Oriental Institute.
465. “ ”. Forthcoming b. “Who Is In, Who Is Out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory.” *JSAL*.
466. Louth, Andrew. 2002. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press.
467. Lowery, Joseph E. 2010. “The Prophet as Lawgiver and Legal Authority.” In *The Cambridge Companion to Muḥammad*, ed. Jonathan E. Brockopp, 83–102. Cambridge: Cambridge University Press.
468. MacDonald, Michael C. A. 2009a. *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*. Burlington, VT: Ashgate.
469. “ ”. 2009b. “Arabs, Arabias, and Arabic before Late Antiquity.” *Topoi* 16: 277–332.
470. MacMullen, Ramsay. 1982. “The Epigraphic Habit in the Roman Empire.” *American Journal of Philology* 103: 233–246.
471. Madelung, Wilferd. 1981. “‘Abd Allāh b. al-Zubayr and the Maḥdī.” *JNES* 40: 291–305.
472. “ ”. 1995. “‘Abd Allāh ibn al-Zubayr the *Muḥid*.” In *Actas XVI Congreso UAEI*, ed. Concepción Vázquez de Benito and Miguel Ángel Manzano Rodríguez, 301–308. Salamanca: CSIC.
473. “ ”. 1997. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.
474. Maghen, Ze’ev. 2007. “Intertwined Triangles: Remarks on the Relationship between Two Prophetic Scandals.” *JSAL* 33: 17–92.
475. “ ”. 2008. “Davidic Motifs in the Biography of Muḥammad.” *JSAL* 34: 91–140.
476. Marx, Michael Josef, and Tobias J. Jocham. 2019. “Radiocarbon (¹⁴C) Dating of Qur’ān Manuscripts.” In *Qur’ān Quotations on Papyrus on Papyrus Documents, 7th–10th Centuries*, ed. Andreas Kaplony and Michael Marx, 188–221. Leiden: Brill.
477. McCormick, Michael. 2002. *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300–900*. Cambridge: Cambridge University Press.
478. McDermott, William C. 1975. *Monks, Bishops and Pagans: Christian Culture in Gaul and Italy, 500–700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
479. Megill, Allan. 2007. *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
480. Melchert, Christopher. 1999. “How Ḥanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina.” *Islamic Law and Society* 6: 318–347.
481. “ ”. 2014. “The Destruction of Books by Traditionists.” *Al-Qanṣara* 35: 213–231.

482. Miller, Patricia Cox. 1994. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
483. Milwright, Marcus. 2016. *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
484. Modarressi, Hossein. 2003. *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*. Oxford: Oneworld.
485. Montet, E. 1906. "Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque." *RHR* 53: 145–163.
486. Morony, Michael. 2019. "The Early Islamic Mining Boom." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62: 166–221.
487. Motzki, Harald. 1996. "Quo vadis Hadīth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: 'Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim ḥadīth Literature." *Der Islam* 73: 40–80, 193–231.
488. " ". 1999. "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law." *Islamic Law and Society* 6: 293–317.
489. " ". 2000. "The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the Origins and Reliability of some Maghāzī-Reports." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Motzki, 170–239. Leiden: Brill.
490. " ". 2001. "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." *Der Islam* 78: 1–34.
491. " ". 2005. "Dating Muslim Traditions: A Survey." *Arabica* 53: 204–253.
492. " ". 2015. "Abraham, Hagar and Ishmael at Mecca: A Contribution to the Problem of Dating Muslim Traditions." In *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, ed. Andrew Rippin and Roberto Tottoli, 361–385. Leiden: Brill.
493. " ". 2017. *Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
494. Motzki, Harald, with Nicolet Boekhoff-van der Voort and S. W. Anthony. 2010. *Analysing Muslim Tradition: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. Leiden: Brill.
495. Muehlberg, Ellen. 2015. "Angel." In *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, ed. Catherine M. Chin and Moulie Vidas, 118–133. Berkeley: University of California Press.
496. Munt, Harry. 2014. *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
497. " ". 2015. "Trends in the Economic History of the Early Islamic Hījāz: Medina during the Second/Eighth Century." *JSAI* 42: 201–247.
498. Muranyi, Miklos. 1991. "Ibn Ishāq's Kitāb al-Maghāzī in der Riwāya von Yūnus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte." *JSAI* 14: 214–275.

499. Murray, Robert. 2006. *Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*. London: T & T Clark International.
500. Nagel, Tilman. 2008. *Mohammed: Leben und Legende*. Munich: Oldenbourg.
501. " ". 2013. "'Authentizität' in der Leben-Mohammed Forschung." *Arabica* 50: 516–268.
502. " ". 2014. "Der Weg zum geschichtlichen Mohammed." *Asiatische Studien* 68: 453–268.
503. Nasser, Shady H. 2012. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhidh*. Leiden: Brill.
504. Nees, Lawrence. 2016. *Perspectives on Early Islamic Art in Jerusalem*. Leiden: Brill.
505. Neugebauer, Otto. 1975. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. New York: Springer.
506. Neuwirth, Angelika. 2008. "Psalmem—im Koran neu gelesen (Ps 104 and 136)." In *"Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, and Angelika Neuwirth, 157–189. Würzburg: Ergon.
507. " ". 2010. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
508. " ". 2011. *Der Koran I: Frühmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
509. " ". 2014. *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.
510. " ". 2017. "Locating the Qur'an and Early Islam in the 'Epistemic Space' of Late Antiquity." In *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, ed. Carol Bakhtos and Michael Cook, 165–185. Oxford: Oxford University Press.
511. Newby, Gordon. D. 1972. "An Example of Coptic Literary Influence on Ibn Ishāq's *Sirah*." *JNES* 31: 22–28.
512. Nicol, D. M. 1988. "Byzantine Political Thought." In *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, ed. J. H. Burns, 51–79. Cambridge: Cambridge University Press.
513. Noth, Albrecht, with Lawrence I. Conrad. 1994. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. 2nd ed. Translated by Michael Bonner. Princeton, NJ: Darwin Press.
514. O'Donnell, Daniel. 2007. "Material Differences: The Place of Caedmon's Hymn in the History of Anglo-Saxon Vernacular Poetry." In *Caedmon's Hymn and Material Culture in the World of Bede: Six Essays*, ed. A. J. Frantzen and J. Hines, 15–50. Morgantown: West Virginia University Press.
515. Olster, David. 1994. *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

516. Osiek, Carolyn. 1999. *Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press.
517. Paret, Rudi. 1930. *Die legendäre Maghāzī-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1930.
518. " ". 1951. "Die Geschichtsbild Mohammeds." *Die Welt als Geschichte* 4: 214–224.
519. " ". 1954. "Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam." In *Westöstliche Abhandlungen: Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern*, ed. Fritz Meier, 147–153. Wiesbaden: Harrassowitz.
520. " ". 1957. *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
521. " ". 1961. "Der Koran als Geschichtsquelle." *Der Islam* 37: 24–42.
522. " ". 1983. "The Qur'ān—I." In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, and G. R. Smith, 186–227. Cambridge: Cambridge University Press.
523. Patrich, Joseph. 1995. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
524. Pavlovitch, Pavel. 2016. *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century AH (718–816 CE)*. Leiden: Brill.
525. " ". 2017. "The *sīra*." In *Routledge Handbook on Early Islam*, ed. Herbert Berg, 65–78. London: Routledge.
526. Pavlovitch, Pavel, and David S. Powers. 2015. "'A Bequest May Not Exceed One-Third': An *Isnād*-cum-*Matn* Analysis and Beyond." In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert Hoyland, 133–172. Leiden: Brill.
527. Payne Smith, R. 1879–1901. *Thesaurus Syriacus*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
528. Pellat, Charles. 1984. "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre Gāhizienne." *Arabica* 31: 117–164.
529. Penn, Michael. 2008. "John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation." *Le Muséon* 121: 65–91.
530. " ". 2009. "Monks, Manuscripts, and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam." *Hugoye* 12: 235–257.
531. " ". 2010. "Moving Beyond the Palimpsest: Erasure in Syriac Manuscripts." *Journal of Early Christian Studies* 18: 261–303.
532. " ". 2012. "God's War and His Warriors: The First Hundred Years of Syriac Accounts of the Islamic Conquests." In *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish and Muslim Encounters and Exchanges*, ed. Sohail H. Hashimi, 69–89. Oxford: Oxford University Press.
533. " ". 2015a. *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

534. " ". 2015b. *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Berkeley: University of California Press.
535. Peters, F. E. 1994. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
536. Pingree, David. 1989. "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia." *Dumbarton Oaks Papers* 43: 227–239.
537. " ". 2001. "From Alexandria to Baghdad to Byzantium: The Transmission of Astrology." *International Journal of the Classical Tradition* 8: 3–37.
538. Pollock, Sheldon. 2014. "Philology in Three Dimensions." *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 5, no. 4: 398–413.
539. " ". 2016. "Philology and Freedom." *Philological Encounters* 1: 4–30.
540. Poonawala, Ismail K. 1990. *The History of al-Tabarī*, vol. 9: *The Last Years of the Prophet*. Albany: State University of New York Press.
541. Power, Timothy. 2012. *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500–1000*. Cairo: The American University in Cairo Press.
542. Powers, David S. 2014. *Zayd*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
543. Pratsch, Thomas. 2005. *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. Berlin: W. de Gruyter.
544. Pregill, Michael. 2008. "Isrā'īliyyāt, Myth, and Pseudepigraphy: Wabb b. Munabbih and the Early Islamic Versions of the Fall of Adam and Eve." *JSAI* 34: 215–284.
545. Prémare, Alfred-Louis de. 2002. *Les fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire*. Paris: Éd. du Seuil.
546. Qāḍī, Wadād al-. 1993. "The Impact of the Qur'ān on the Epistolography of 'Abd al-Hamīd." In *Approaches to the Qur'ān*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, 285–311. London: Routledge.
547. " ". 1994. "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice." In *Saber religioso y poder político en el Islam*, ed. M. Marín, 231–273. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
548. " ". 2010. "The Names of Estates in the State Registers before and after the Arabization of the 'Dīwāns.'" In *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut and Paul M. Cobb, 255–280. Leiden: Brill.
549. " ". 2019. "The Myriad of Sources of the Vocabulary of 'Abd al-Hamīd al-Kātib (d. 132/750)." *Arabica* 66: 207–302.
550. Rāḡib, Yūsuf. 2007. "Un ère inconnue d'Égypte musulmane: L'ère de la juridiction des croyants." *Annales Islamologiques* 41: 187–207.
551. " ". 2009. "Un papyrus arabe de l'an 22 de l'hégire." In *Histoire, archéologies et littératures du monde musulman: Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, ed. Ghislaine Alleaume, Sylvie Denoix,

- and Michel Tuchscherer, 363–372. . Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
552. " ". 2013. "Les premier documents arabes de l'ère musulmane." *Travaux et Mémoires* 17: 679–726.
553. Reeves, John C. 2005. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
554. Reinink, Gerrit. 1982. "Ismael, der Wildesel in der Wüste: Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius." *Byzantinische Zeitschrift* 75: 336–344.
555. " ". 2002. "Heraclius, the New Alexander: Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius." In *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. J. Reinink and Bernard Stolte, 81–94. Leuven: Peeters.
556. " ". 2008. "From Apocalypics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam." In *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, ed. Wolfram Brandes and Felicitas Schmieder, 75–87. Berlin: W. de Gruyter.
557. Reynolds, Gabriel Said. 2011. "Le problème de la chronologie du Coran." *Arabica* 58: 477–502.
558. Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
559. Rigo, Antonio. 2009. "Ritual of Abjuration." In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, vol. 1: 600–900, ed. David Thomas, 821–824. Leiden: Brill.
560. Rippin, Andrew. 2000. "Muhammad in the Qur'an: Reading the Scripture in the 21st Century." In *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, 289–309. Leiden: Brill.
561. Robin, Christian Julien. 2012a. "Arabia and Ethiopia." In *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson, 247–333. Oxford: Oxford University Press.
562. " ". 2012b. "Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne)." In *La Raison des signes: Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, ed. Stella Gourgoudi, Renée Koch Piettre, and Francis Schmidt, 433–476. Leiden: Brill.
563. " ". 2015. "L'Arabie dans le Coran: Réexamen de quelques termes à lumière des inscriptions préislamiques." In *Les origines du Coran, le Coran des origines: Actes du colloque international . . . les 3 et 4 mars 2011*, ed. François Déroche, Christian Julien Robin, and Michel Zink, 27–74. Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres.
564. " ". 2016. "Die Kalender der Araber vor dem Islam." In *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Korans*, ed. Nora Schmidt, Nora K. Schmid, and Angelika Neuwirth, 299–386. Wiesbaden: Harrassowitz.

565. " ". 2017. "L'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*." *Topoi* 21: 291–320.
566. Robinson, Chase F. 2000. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.
567. " ". 2004. "The Conquest of Khuzistan: A Historiographical Reassessment." *BSOAS* 67: 14–39.
568. " ". 2005. *Abd al-Malik*. London: Oneworld.
569. " ". 2009. "The Ideological Uses of Early Islam." *Past & Present* 203: 205–228.
570. " ". 2015a. "Crone and the End of Orientalism." In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert Hoyland, 597–620. Leiden: Brill.
571. " ". 2015b. "History and Heilsgeschichte in Early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography." In *History and Religion: Narrating a Religious Past*, ed. Bernd-Christian Otto, Susanne Rau, and Jörg Rüpke, 119–151. Berlin: W. de Gruyter.
572. Rochow, Ilse. 2007. *Die Legende von der abgehauenen Hand des Johannes Damaskenos*. Frankfurt: Peter Lang.
573. Roggema, Barbara. 2009. *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden: Brill.
574. Rosenfeld, Gavriel D. 2009. "A Looming Crash or a Soft Landing? Forecasting the Future of the Memory 'Industry'." *Journal of World History* 81: 122–158.
575. Rosenthal, Franz. 1975. *Gambling in Islam*. Leiden: Brill.
576. Roueché, Mossman. 2011. "Stephanus the Alexandrian Philosopher, the Kanon, and a Seventh-Century Millenium." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 74: 1–30.
577. " ". 2016. "A Philosophical Portrait of Stephanus the Philosopher." In *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. Richard Sorabji, 542–564. London: Bloomsbury.
578. Rubin, Uri. 1975. "Pre-Existence and Light—Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad." *Israel Oriental Studies* 5: 62–119.
579. " ". 1993a. "'Al-Walad li-l-Firāsh' on the Islamic Campaign against 'Zinā.'" *Studia Islamica* 78: 5–26.
580. " ". 1993b. "Iqra' bi-smi rabbika ..." *Israel Oriental Studies* 13: 213–230.
581. " ". 1995. *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton, NJ: Darwin Press.
582. " ". 2003a. "The Life of Muḥammad and the Qur'ān: The Case of Muḥammad's Hijra." *JSAI* 28: 40–64.

583. " ". 2003b. "Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. H. Berg, 74–99. Leiden: Brill.
584. " ". 2011. "Quraysh and the Winter and Summer Journey: On the Interpretation of Sūra 106." In Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*. No. XIII. Burlington, VT: Ashgate.
585. " ". 2015. "More Light on Muḥammad's Pre-existence: Qur'ānic and post-Qur'ānic Perspectives." In *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, ed. Andrew Rippin and Roberto Tottoli, 288–311. Leiden: Brill.
586. Sadeghi, Behnam. "The Traveling Tradition Test: A Method for Dating Traditions." *Der Islam* 85: 203–242.
587. " ". 2011. "The Chronology of the Qur'ān: A Stylometric Research Program." *Arabica* 58: 210–299.
588. Sadeghi, Behnam, and Mohsen Goudarzi. 2012. "Šan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87: 1–129.
589. Sahner, Christian. 2013. "From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius." *Speculum* 88: 905–931.
590. Salaymeh, Lena. 2016. *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
591. Saleh, Walid A. 2006. "'What if you refuse, when ordered to fight?' King Saul (Tālūt) in the Qur'ān and Post-Quranic Literature." In *Saul in Story and Tradition*, ed. Carl Ehrlich with Marsha White, 264–283. Tübingen: Mohr Siebeck.
592. " ". 2014. "The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination." In *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. W.P. Brown, 281–296. Oxford: Oxford University Press.
593. " ". 2016. "End of Hope: Sūras 10–15: Despair and a Way out of Mecca." In *Qur'ānic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, 105–123. London: Routledge.
594. Samuk, Sadun Mahmud al-. 1978. "Die historischen Überlieferung nach Ibn Ishāq: Eine synoptische Untersuchung." Ph.D. diss., Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
595. Savant, Sarah Bowen. 2013. *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*. Cambridge: Cambridge University Press.
596. Sayeed, Asma. 2013. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
597. Schacht, Joseph. 1949. "A Revaluation of Islamic Traditions." *JRAS* 2: 143–154.
598. " ". 1953. "On Mūsā b. 'Uqba's *Kitāb al-Maghāzī*." *Act Orientalia* 21: 288–300.
599. Schadler, Peter. 2015. "Changing Identities? Arabs and 'Ishmaelites.'" In *Arabs and Empires before Islam*, ed. Greg Fischer, 367–372. Cambridge: Cambridge University Press.

600. Scarfe Beckett, Katharine. 2003. *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
601. Schäfer, Peter. 2009. *Jesus in the Talmud*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
602. Scheidel, Walter. 2007. "Roman Funerary Commemoration and the Age at First Marriage." *Classical Philology* 102: 389–402.
603. Scher, Addai, and Robert Griveau. 1919. "Histoire nestorienne (Chronique de Séert): Seconde partie (II)." *Patrologia orientalis* 13: 115–319.
604. Schmid, Nora K. 2010. "Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations." In *The Qur'an in Context*, ed. Angelika Neuwirth, Michael Marx, and Nicolai Sinai, 441–461. Leiden: Brill.
605. " ". 2016. "Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche." In *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*, ed. Nora Schmidt, Nora K. Schmid, and Angelika Neuwirth, 209–233. Wiesbaden: Harrassowitz.
606. Schoeler, Gregor. 1996. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: W. de Gruyter.
607. " ". 2000. "Mūsā b. 'Uqbas Maghāzī." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, 67–97. Leiden: Brill.
608. " ". 2002. *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris: Presses universitaires de France.
609. " ". 2006. *The Oral and the Written in Early Islam*. Translated by Uwe Vagelpohl. Edited by James E. Montgomery. London: Routledge.
610. " ". 2011. *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*. Translated by Uwe Vagelpohl and edited by James E. Montgomery. London: Routledge.
611. " ". 2014. "Tilman Nagels 'Authentizität in der Leben-Mohammed-Forschung': Eine Antwort." *Asiatische Studien* 68: 469–496.
612. Schöllner, Marco. 1998. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*. Wiesbaden: Harrassowitz.
613. Schulze, Ingrid, and Wolfgang Schulze. 2010. "The Standing Caliph Coins of al-Jazīra: Some Problems and Suggestions." *Numismatic Chronicle* 170: 331–353.
614. Scott, Roger, and Cyril Mango, trans. and ed. 1997. *The Chronicle of Theophanes the Confessor: Byzantine History and Near Eastern History, AD 284–813*. Oxford: Clarendon Press.
615. See, Klaus von. 1983. "Caedmon and Muhammed." *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 112: 225–233.
616. Seidensticker, Tilman. 2011. "Die Authentizität der Umayyā Ibn Abī ṣ-Ṣalt zugeschrieben Gedichte II." *ZDMG* 161: 39–68.
617. Sellheim, Rudolf. 1965–1966. "Prophet, Chalif, und Geschichte: Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq." *Oriens* 18–19: 33–91.

618. " ". 1987. "Muhammads erste Offenbarungserlebnis: Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. und 2./8. Jahrhundert." *JSAI* 10: 1-16
619. " ". 2005. "Zu M. J. Kister's 'The Struggle against Musaylima.'" *Die Welt des Orients* 35: 158-168.
620. Shaddel, Mehdy. 2017. "'Abd Allāh ibn al-Zubayr and the Mahdī: Between Propaganda and Historical Memory in the Second Civil War.'" *BSOAS* 80: 1-19.
621. " ". 2018. "'The Year According to the Reckoning of the Believers': Papyrus Louvre inv. J. David-Weill 20 and the Origins of the *hijrī* Era." *Der Islam* 95: 291-311.
622. Sharon, Moshe. 2018. "Witnessed by Three Disciples of the Prophet: The Jerusalem 32 Inscription from 32 AH/652 CE." *Israel Exploration Journal* 68: 100-111.
623. Shaw, Brent D. 1987. "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations." *Journal of Roman Studies* 77: 30-46.
624. Shoemaker, Stephen J. 2011. "In Search of 'Urwa's *Strā*: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muhammad." *Der Islam* 85: 257-341.
625. " ". 2012. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
626. " ". 2014. "'The Reign of God Has Come': Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam." *Arabica* 61: 514-558.
627. " ". 2018. *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
628. Simon, Róbert. 1970. "Hums et Ilāf, ou commerce sans guerre: sur la genèse et le caractère du commerce de la Mecque." *Acta Orientalia* 23: 205-232.
629. Sims-Williams, Nicholas. 1985. *The Christian Sogdian Manuscript C2*. Berlin: Akademie-Verlag.
630. Sinai, Nicolai. 2008. "Orientalism, Authorship, and the Onset of Revelation: Abraham Geiger and Theodor Nöldeke on Muhammad and the Qur'ān." In *"Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, and Angelika Neuwirth, 145-154. Würzburg: Ergon.
631. " ". 2009. *Fortseibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz.
632. " ". 2010. "The Qur'ān as Process." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 407-439. Leiden: Boston.
633. " ". 2011a. "Hisham Djait über die 'Geschichtlichkeit der Verkündigung Muhammads.'" *Der Islam* 86: 30-43.

634. " ". 2011b. "An Interpretation of Sūrat al-Najam (Q. 53)." *Journal of Qur'anic Studies* 13: 1–28.
635. " ". 2011c. "Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd." *BSOAS* 74: 397–416.
636. " ". 2012. "'Weihnachten im Koran' oder 'Nacht der Bestimmung'?" Eine Deutung von Sure 97." *Der Islam* 88: 11–32.
637. " ". 2014. "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'ān Reach Closure?" *BSOAS* 77: 273–292, 509–521.
638. " ". 2015–16. "The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66: 47–96.
639. " ". 2017a. "Inheriting Egypt: The Israelites and the Exodus in the Mecca Qur'ān." In *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*, ed. Majid Daneshgar and Walid Saleh, 198–214. Leiden: Brill.
640. " ". 2017b. *The Qur'an: An Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
641. Sivertsev, Alexei M. 2011. *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
642. Sizgorich, Thomas. 2004. "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity." *Past & Present* 185: 9–42.
643. Smith, Agnes S., and Margaret D. Gibson. 1899. *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
644. Sokoloff, Michael. 2002. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*. 2nd ed. Baltimore: Bar-Ilan University Press.
645. " ". 2009. *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's "Lexicon Syriacum"*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
646. " ". 2014. *A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic*. Leuven: Peeters.
647. Speck, Paul. 1997. *Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*. Varia 6. Poikila Byzantina 15. Bonn: R. Habelt.
648. Speyer, Heinrich. [1939] 2013. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Georg Olms.
649. Spies, Otto. 1975. "Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–15) in islamischer Überlieferung." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 66: 279–283.
650. Sprenger, Aloys. 1850. "Notice of a Copy of the Original Text of Tabary." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 19: 108–135.
651. " ". [1861] 1869. *Das Leben und die Lehre des Mohamammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*. 2nd ed. 3 vols. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
652. Stefanidis, Emmanuelle. 2008. "The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorāns'* Chronological Reordering." *Journal of Qur'anic Studies* 10: 1–22.

653. Stewart, Devin. 2011. "The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts." In *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*, ed. G. S. Reynolds, 323–348. London: Routledge.
654. Strickler, Ryan. 2016. "The 'Wolves of Arabia': A Reconsideration of Maximus the Confessor's *Epistula* 8." *Byzantion* 86: 419–429.
655. Stroumsa, Guy. 2010. *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
656. " ". 2015. *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
657. Stülpmagel, Joachim von. 1957. *Urwa ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung also Quelle frühislamischer Überlieferung*. Diss., Tübingen.
658. Szilágyi, Kirsztina. 2008. "Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahārā Legend." *JSAL* 34: 169–214.
659. Tannous, Jack. 2018. *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
660. Taylor, David G. K. 2015. "The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē: Syriac Text and Annotated English Translation." In *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, ed. S. H. Griffith and S. Grebenstein, 187–242. Wiesbaden: Harrassowitz.
661. Tesei, Tommaso. 2014. "The Prophecy of Dū l-Qarnayn (Q. 18:83–102) and the Origins of the Qur'anic Corpus." In *Miscellanea Arabica 2013–2014*, ed. Angelo Arioli, 273–290. Nuova sapienza orientale, 5. Rome: Aracne.
662. Thomson, Robert W. 1996. *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*. Oxford: Oxford University Press.
663. Thomson, Robert W., and James Howard-Johnston. 1999. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. 2 vols. Liverpool: Liverpool University Press.
664. Tillier, Mathieu. 2009. "Qāḍīs and the Political Use of *mazālim* Jurisdiction under the 'Abbāsids." In *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th–19th Centuries CE*, ed. Christian Lange and Maribel Fierro, 42–66. Edinburgh: Edinburgh University Press.
665. " ". 2014. "Califes, émirs et cadis: Le droit caliphal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade." *Bulletine d'Études Orientales* 63: 147–190.
666. " ". 2018. "'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier: Le dôme du Rocher comme expression d'un orthodoxie islamique." In *Les vivants et morts dans les sociétés médiévales: Actes du XLVIII^e Congrès de la SHMESp (Jérusalem, 2017)*, 341–165. Paris: Éditions de la Sorbonne.

667. Tolan, John. 2012. "A wild man, whose hand will be against all": Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede." In *Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium, and the Islamic World, 300–1100*, ed. W. Pohl, C. Gantner, and R. Payne, 513–530. London: Routledge.
668. Toorawa, Shawkat. 2006. "'The Inimitable Rose', being Qur'anic *saj'* from *Sūrat al-Duḥā* to *Sūrat al-Nās* (Q. 93–114) in English Rhyming Prose." *Journal Qur'anic Studies* 8: 143–156.
669. Toral-Niehoff, Isabel. *Al-Hira: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*. Islamic History and Civilization, 104. Leiden: Brill, 2013.
670. Torrey, Charles C. 1892. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leiden: Brill.
671. Treadwell, Luke. 2009. "'Abd al-Malik's Coinage Reforms: The Role of the Damascus Mint." *Revue numismatique* 6: 357–381.
672. " ". 2015. "Symbolism and Meaning in the Early Islamic Copper Coinage of Greater Syria." In *Coinage and History in the Seventh Century Near East 4*, ed. Andrew Oddy, Wolfgang Schulze, and Ingrid Schulze, 73–95. London: Archetype Publications.
673. " ". 2017. "The Formation of Religious and Caliphal Identity in the Umayyad Period." In *A Companion to Islamic Art and Architecture*, 2 vols., ed. Finbarr Barry Flood and Gülru Necipoğlu, 1: 89–108. Oxford: Wiley Blackwell.
674. Trombley, Frank R. 1983. "A Note on the See of Jerusalem and the Synodal List of the Sixth Oecumenical Council." *Byzantion* 53: 632–638.
675. Turner, James. 2015. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
676. Usener, Hermann. 1965. "De Stephano Alexandrino." In Usener, *Kleine Schriften*, 3: 247–322. Osnabrück: Zeller.
677. Vahidnia, Farahnaz, Hasan Naqizadieh, and Gholamrida Raisian. 2014. "Shi'a Rijali Views of Muhammad ibn Muslim ibn Shihab al-Zuhri." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 7: 5–21.
678. Van Baldel, Kevin. 2008. "The Alexander Legend in the Qur'an 18:83–102." In *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, 175–203. London: Routledge.
679. " ". 2012. "The Arabic History of Science of Abū Sahl ibn Nawbaḥt (fl. ca. 770–809) and its Middle Persian Sources." In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis and David Reisman, 41–62. Leiden: Brill.
680. " ". 2014. "Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace." In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert Hoyland, 257–294. Leiden: Brill.

681. Van Dam, Raymond. 2004. *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*. Liverpool: Liverpool University Press.
682. Van der Horst, Pieter W. 2004. "Twenty-Five Questions to Corner the Jews: A Byzantine Anti-Jewish Document from the Seventh Century," in *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, ed. É. G. Chazon, D. Satran, and R. A. Clements, 289–302. Leiden: Brill.
683. " ". 2009. "A Short Note on the *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*." *Zutot* 6: 1–6
684. Van Donzel, E. 1986. "The Dream of Heraclius and Islam in an Ethiopian Source." In *Proceedings of the Symposium on Bilād al-Shām during the Byzantine Period*, 2: 206–211. Amman: University of Jordan.
685. Van Gelder, Geert Jan. 2005. *Close Relationships: Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature*. London: I. B. Tauris.
686. Van Ginkel, Jan. 2007. "The Perception of the Arab Conquest in Syriac Historiography." In *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas, 171–184. Leiden: Brill.
687. Van Putten, Marijn. 2017a. "The Development of Triphthongs in Quranic and Classical Arabic." *Arabian Epigraphic Notes* 3: 47–74.
688. " ". 2017b. "The Feminine Ending -at as a Diptote in the Qur'ānic Consonantal Text and Its Implication for Proto-Arabic and Proto-Semitic." *Arabica* 64: 695–705.
689. " ". 2018. "Hamzah in the Qurānic Consonantal Text." *Orientalia*, n.s., 87: 93–120.
690. " ". 2019. "'The Grace of God' as evidence for a written Uthmanic archetype: the importance of shared orthographic idiosyncrasies," *BSOAS* 82: 271–288.
691. Van Putten, Marijn, and Phillip W. Stokes. 2018. "Case in the Qur'ānic Consonantal Text," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 108: 143–179.
692. Wallace-Hadrill, J. M., ed. and trans. 1960. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar*. New York: Praeger.
693. Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
694. Watt, John. 2002. "The Portrayal of Heraclius in Syriac Sources." In *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. Gerrit Reinink and Bernard Stolte, 63–80. Leuven: Peeters.
695. Watt, W. Montgomery. 1988. *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
696. Watt, W. Montgomery, and M. V. McDonald. 1987. *The History of al-Ṭabarī*, vol. 7: *The Foundation of the Community*. Albany: State University of New York Press.
697. " ". 1988. *The History of al-Ṭabarī*, vol. 6: *Muhammad at Mecca*. Albany: State University of New York Press.

698. Ward, Walter D. 2015. *Mirage of the Saracen: Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
699. Welch, Alford T. 1983. "Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data." In *Islam's Understanding of Itself*, ed. Richard Hovannisian and Speros Vryonis, 15–52. Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference proceedings, 8. Malibu, CA: Undena.
700. Wensinck, A. J., et al. 1936–1988. *Concordance et indices de la tradition musulmane: Les six livres, le Musnad d'Al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*. 8 vols. Leiden: Brill.
701. Whitby, Michael, and Mary Whitby. 1989. *Chronicon Paschale, 284–628 AD*. Liverpool: Liverpool University Press.
702. Wickham, Chris. 2009. *The Inheritance of Rome*. New York: Penguin.
703. Wiles, Maurice. 1996. *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*. Oxford: Clarendon Press.
704. Wilkinson, John. 2002. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster, England: Aris & Phillips.
705. Witakowski, Witold. 2011. "Sleepers of Ephesus, Legend of." In *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, ed. S. Brock, A. Butts, G. Kiraz, and L. van Rompay, 380–381. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
706. Wolf, Kenneth Baxter. 1990. "The Earliest Latin Lives of Muḥammad." In *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers and Ramzi Bikhazi, 89–101. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
707. " ". 2011. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press.
708. " ". 2014. "Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad." In *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation*, ed. Christiane Gruber and Avinoam Shalem, 13–26. Berlin: W. de Gruyter.
709. Wood, Philip. 2010. *"We Have No King but Christ": Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquests (c. 400–585)*. Oxford: Oxford University Press.
710. " ". 2013. *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*. Oxford: Oxford University Press.
711. Wymann-Landgraf, Umar. 2013. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden: Brill.
712. Yolles, Julian, and Jessica Weiss. 2018. *Medieval Latin Lives of Muhammad*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
713. Youssef-Grob, Eva Mira. 2019. "Radiocarbon (¹⁴C) Dating of Early Islamic Documents: Background and Prospects." In *Qur'ān Quotations on Papyrus Documents, 7th–10th Centuries*, ed. Andreas Kaplony and Michael Marx, 139–187. Leiden: Brill.

714. Zadeh, Travis. 2015. "Quranic Studies and the Literary Turn." *JAOS* 132: 329–342.
715. Zahrānī, Muḥammad al-. 2005. *Tadwīn al-sunnah al-nabawīyyah: nash'atuhu wa-tafawwuruḥu min al-qarn al-awwal ilā nihāyat al-qarn al-tāsi' al-hijrī*. Riyadh: Dār al-Manhaj.
716. Zaman, Ifṭikhar. 1991. "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of *Rijal* in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas." Ph.D. diss., University of Chicago.
717. Zellentin, Holger. 2013. *The Qur'ān's Legal Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
718. Zuckerman, Constanstine. 2013. "Heraclius and the Return of the Holy Cross." *Travaux et Mémoires* 17: 197–218.

عن المؤلف

شون ويليام أنتوني: أستاذ اللغات وثقافات الشرق الأدنى، جامعة ولاية أوهايو منذ ٢٠١٥ وحتى الآن، وقبلها دُرّس في جامعة أوريغون (يوجين)، منذ العام ٢٠١٠ - ٢٠١٥.

وهو مؤرّخ في التاريخ الإسلامي المبكر والأدب العربي. نال شهادة الدكتوراة من جامعة شيكاغو في العام ٢٠٠٩.

يُتقن الدكتور/ أنتوني كلّاً من: اللغة العربية الفصحى والفارسية والسريانية والفرنسية والألمانية.

له مؤلفات وبحوث عديدة، منها: كتاب الخليفة والزنديق: ابن سبأ وأصول التشيع، *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba and the Origins of Shiism* (٢٠١١)، والصلب والموت كمشهد: الصلب الأمويّ في سياقه العتيق المتأخر، *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in its Late Antique Context* (٢٠١٤)، وغيرها.

عن المترجم

عبد الكريم محمد عبد الله الوظّاف: أستاذ الفقه الإسلامي المقارن المساعد، جامعة صنعاء.
هو باحثٌ يمنيّ، نال درجة الليسانس في الشريعة والقانون من جامعة صنعاء عام ١٩٩٧، ثم حصل على مقاصدة في الدراسات الإسلامية من الجامعة نفسها، عقب ذلك. وحصل على درجة الماجستير في الفقه الإسلامي المقارن من الجامعة اليمنية عام ٢٠٠٠. ونال شهادة الدكتوراة في الدراسات الإسلامية (تخصص عام)/ الفقه الإسلامي المقارن (تخصص دقيق) من جامعة صنعاء في العام ٢٠١٢، وبها يُدرّس حتى الآن. كما حصل على درجة البكالوريوس في الترجمة من جامعة صنعاء عام ٢٠١٧.

عمل محاضرًا في جامعات أهليّة يمنيّة، كما تقلّد مناصب عمادة لبعض الكليات الأهليّة في بعض الجامعات الأهليّة اليمنية. وهو مدرّبٌ دوليٌّ في التنمية البشرية، ومدرّب دوليٌّ في علم الجغرافولوجي. شارك في إنشاء بعض الجامعات اليمنية الأهليّة وبعض الكيانات اليمنية. يهتم بالدراسات النقدية، وله اهتمام خاصّ بالمذهب الزيدي. له مؤلفات وبحوث وترجمات عديدة، منها ترجمة كتاب "الله: إله القرآن"، للدكتور/ سعيد جبرئيل ريتولدز، عن دار أبكالو (٢٠٢٣)، وترجمة كتاب "الوقف عند زبدية اليمن: النظرية الفقهية والتقنين والممارسة المحلية"، للدكتور/ إريك هوفدن، عن مركز الدراسات والبحوث والتطوير والتابع للهيئة العامة للأوقاف اليمنية، (٢٠٢٣).

يُوضح شون ويليام أنتوني في كتابه مُحَمَّدٌ وإمبراطوريات الإيمان كيف أن القراءات النقدية للمصادر غير الإسلامية والإسلامية، جنباً إلى جنب، يُمكن أن تُبث حياةً جديدةً في الدراسة التاريخية للنبي مُحَمَّد، وكيف غيّرت رسالته العالم.

من خلال وضع هذه المصادر في العالم الفكري والثقافي في العصور القديمة المتأخرة؛ يُقدم أنتوني تقييماً جديداً للمصادر المبكرة لحياة النبي مُحَمَّد، مع أخذ القراء في جولة كبيرة للأدلة المتاحة، ويقترح الأفكار الجديدة التي يمكن اكتسابها من التقنيات والأساليب التي ابتكرها عددٌ لا يحصى من العلماء على مر العقود في مجموعة متنوعة من المجالات.

يُقدم مُحَمَّدٌ وإمبراطوريات الإيمان مقدمةً موثوقةً للروايات متعددة الطبقات المحيطة بحياة النبي مُحَمَّد واستكشافٍ مقنعٍ لكيفية تفاعل هذه الروايات مع المشهد الأوسع للعصور القديمة المتأخرة.

"يجب قراءة هذا الكتاب لأي باحثٍ أو طالب دراسات عليا فيما يتعلق بالإسلام المبكر أو العصور القديمة المتأخرة"

- المجلة الأكاديمية الأمريكية للدين
Journal of the American Academy of Religion

"شون أنتوني يبت بصيرةً جديدةً في دراسة سيرة مُحَمَّد. إصراره في البحث عن المصادر غير المعروفة وكفاءته في تحليل النصوص القديمة؛ يجعل هذا العمل مبتكراً، ويُقدم الكثير لكل من المبتدئين والخبراء."

روبرت هوبلاند، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط، جامعة نيويورك.

شون ويليام أنتوني هو مؤرخٌ في التاريخ الإسلامي المبكر والأدب العربي. بعد حصوله على الدكتوراة من جامعة شيكاغو، في عام ٢٠٠٩؛ قام أنتوني بالتدريس في جامعة أوريغون (يوجين) وجامعة ولاية أوهايو، حيث يعمل، حالياً، أستاذاً للغات وثقافات الشرق الأدنى.

Published by arrangement with University of California Press
تم النشر بالتنسيق مع مطبعة جامعة كاليفورنيا

