الإسراء والمعراج في الدراسات الاستشراقيَّة
بين التشكيك والإثبات

أ.م.د. حيدر قاسم مَطَر التميمي

بيت الحكمة / قسم الدراسات التاريخيَّة

haidarq2005@gmail.com

Israa and Mi'raj in Oriental Studies
Between skepticism and Proof

Asst. Prof. Dr. Haidar Qassim Matar Al-Tamimi
House of Wisdom / Historical Studies Department

المستخلص

تُعد رحلة الإسراء والمعراج من أشهر وأعظم الأحداث المسجَّلة في سيرة النبي مُحمَّد (ﷺ)، وإضافة إلى كونها تجربة روحانية تحولية، فالرحلة إلى السماء تُذكر كمصدر لقوانين تحكم صلاة المسلمين، ومصدراً للتعبير الأدبي والفني طيلة قرون من الزمن.

ولنخلص من كلِّ ما تقدم، إلى الشروع بإنجاز هذهِ الدراسة الأكاديميَّة التي عمَدنا من خلالها إلى إتباع المنهج الوصفي – التحليلي، سواءٌ خلال المبحث الأول منها، والذي عُني ببيان المكانة الدينيَّة لمدينة القدس في صدر الإسلام من وجهة نظر استشراقيَّة، أم في ثاني مباحثها الذي كُرِّس لاستعراض وتحليل وجهات نظر وآراء المستشرقين حول ما أطلقوا عليه بـ(الرحلة الليلية) للنبي مُحمَّد (ﷺ).

Abstract

The journey of Israa and Mi'raj is considered one of the most famous and greatest events recorded in the biography of the Prophet Muhammad (PBUH). In addition to being a transformative spiritual experience, the journey to heaven is remembered as a source of laws governing Muslim prayer, and a source of literary and artistic expression for centuries.

From all of the foregoing, we come to the conclusion to proceed with the completion of this academic study, during which we proceeded to follow the descriptive-analytical approach, whether during the first section of it, which was concerned with clarifying the religious status of the city of Jerusalem in the early days of Islam from an Orientalist point of view, or in its second section, which was devoted to reviewing and analyzing of the viewpoints and opinions of the Orientalists about what they called (the night journey) of the Prophet Muhammad (PBUH).

المقدِّمـــــة

تُعد رحلة الإسراء والمعراج من أشهر وأعظم الأحداث المسجَّلة في سـيرة النبي مُحمَّد (ﷺ)، فضلاً عن كونها تجربة روحانية تحولية، فالرحلة إلـى السـماء تُذكر كمصدر لقوانين تحكم صلاة المسلمين، ومصدراً للتعبير الأدبي والفني طيلـة قرونٍ من الزمن. ويمثل انتقال الإسراء والمعراج من روايات حديثٍ ثانويـة إلـى منمنماتٍ فارسية مفصلةً تطوراً رائعاً للثقافة الإسلامية عِبرَ الأنواع الأدبية والفنية. وما يزال هذا الحدث في حياة النبي يحمل نفوذاً داخل تصور المجتمع الإسـلامي كما يظهر في الاحتفالات المعاصرة التي تُحيي ذكرى رحلة النبـي، والنزاعـات السياسية بشأن قبَّة الصخرة في القدس. وتكمن قوة القصَّة في انخراطها مع أركان الإيمان: طبيعة الله (ﷻ)، والمجتمع الديني، والآخرة. ترسم قصة الإسراء والمعراج ببراعة صورةً مثيرةً لنبيٍّ اختاره الله لقيادة المجتمع الإسلامي نحو العظمة، دنيوياً وأُخروياً، وجرى سرد القصَّة بطريقةٍ درامية، وفكاهية أحياناً، تميز أيـة حكايـة جيدة، إذ تُظهر اختبارات وإغراءات وأبطال وبطلات ومسرَّات حسـية وعقوبـات صارمة وتجارب ومخلوقات تتحدَّى أيَّ تفسير.

لقد ازدادت أهمية فروع الأنثروبولوجيا والدراسات الشرقية وتاريخ الأديان طيلة القرن التاسع عشر الميلادي وبداية ومنتصف القرن العشرين، إذ سعى العلماء بقوة خلال تلك الفترة لإضفاء المنطق على ثقافاتهم وثقافات الآخرين، عِبرَ دراسةٍ جادة لموادٍ جُلبت من خلال الاستكشافات والغزوات والاستعمار الغربي. وتشكَّلت مجالات الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان رداً على هذهِ المواجهة بين الثقافات ومحاولات العلماء لتفسير هذا التنوع بين شعوب العالم، وكانت هناك إثارة فكرية كبيرة؛ لأنَّ العلماء سعوا لتقديم مقارناتٍ بين الثقافة الغربية وثقافات "همجية أو

بدائية" أخرى. وعلى الرغم ممَّا يُقال، لكن هؤلاء العلماء لم يكن هدفهم الوحيد تسليط الضوء على الاختلافات بين "الغربيين" وبقية البشر، وبالتالي تبرير التوسع الاستعماري، ومع أنَّ البُنى السياسية والأيديولوجيات قد أثَّرت بدون أدنى شك على العلماء الدارسين للشرق وكانت مصدر معلوماتهم، لكن كثيرين تأثروا أيضاً بالبحث الرومانتيكي عن "الأصول"، حيث أرادوا إيجاد أول مثل عن ظواهر دينية مختلفة كثيرة، أي المثل الأول الذي يُجسِّد جوهر الظاهرة وشكلها الأصلي، وتضمَّنت الظواهر في قلب هذا البحث أنماطاً مختلفة من الأساطير والأضاحي والتراتبية الطَّائفية والطقوس والممارسات من خلال السُنن. إذ ترسَّخت شعبية هذا النوع من الدراسات في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية عِبرَ توسع مجال تاريخ الأديان، وخصوصاً عالم الدراسات المقارنة الروماني ميرسيا إلياد Mircea Eliade (١٩٠٧-١٩٨٦م).

وبناءً على ذلك، تأتي أهمية مراجعة العمل المبكِّر لهؤلاء الذين دَرسوا رحلة الإسراء والمعراج من المستشرقين ومؤرِّخي الأديان. إذ يعكس تحديد تاريخ هذهِ المعرفة المفصلة اتجاهات وأنماط أزمنة هؤلاء العلماء، والسحر المحيط بالبحث عن أصول الظواهر الدينيَّة المتعددة. وعلى غِرار علماء القرون الوسطى، فهؤلاء الذين دَرَسوا الإسراء والمعراج ضمن إطار المقارنة كانوا يبحثون عن أصل موضوع أسطوري محدَّد، أي الرحلة إلى السماء، وبالتالي أصبحت هذهِ الرحلة قطعة مهمة في أُحجية أكبر عن وجود واستخدام الرحلات الروحية عِبرَ السُّنن الدينيَّة.

ولنخلص من كلِّ ما تقدم، إلى الشروع بإنجاز هذهِ الدراسة الأكاديميَّة التي عمَدنا من خلالها إلى إتباع المنهج الوصفي – التحليلي، سواءٌ خلال المبحث الأول

منها، والذي عُني ببيان المكانة الدينيَّة لمدينة القدس في صدر الإسلام من وجهة نظر استشراقيَّة، أم في ثاني مباحثها الذي كُرِّس لاستعراض وتحليل وجهات نظر وآراء المستشرقين حول ما أطلقوا عليه بـ(الرحلة الليلية) للنبي مُحمَّد (ﷺ)، باعتماد نماذج من هؤلاء الذين عُدوا أفضل مَن اهتم بهذا الموضوع، ومن مختلف المدارس الاستشراقية، وسواءٌ ممَّن تطرق لرحلة الإسراء والمعراج ضمن مواضيع مؤلَّفاتهم، أم مَن خصَّها بدراسةٍ مستقلة ومنفردة. آملين أن نكون قد وفِّقنا في استيفاء الموضوع حقَّه، وصوبنا وجهة النظر المغالطة والمنحرفة التي صدرت عن بعض المستشرقين.

المبحث الأول:

المكانة الدينيَّة لمدينة القدس في صدر الإسلام

ورد عن المُستشرق المجري إغناتس غولدتسيهر Ignác (Yitzhaq Yehuda) Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١م)، قوله: "أول مدماكٍ جدِّي متكامل وواضح المعالم في الدراسات الإسلامية المُعاصرة، التي أخذت على عاتقها التشكيك بما لمدينة القدس من مكانةٍ دينيَّة في الإسلام"، مستنداً إلى روايةٍ نقلها اليعقوبي (ت٢٩٢هـ/٩٠٥م) في تاريخهِ[١]، ليُشير إلى أنَّ "الخليفة الأُموي عبد الملك رغب في منع الحج إلى مكَّة؛ لأنَّه كان متضايقاً من منافسهِ عبد الله بن الزبير، ومخافة أنْ يدفع هذا الأخير الحُجَّاجَ من أهل الشام إلى مبايعتهِ عند حلولهم بالأماكن المقدسة بأرض الحجاز، لجأ إلى وسيلةٍ لصرفهم عن الحج إلى مكَّة وذلك بفكرة الحج إلى قبَّة الصخرة بالقدس، وقضى بأنَّ الطَّواف بها يعْدِلُ الطَّوافَ بالكعبة الذي أمرت بهِ الشَّريعة الإسلامية. وأُنيطت مهمة تبرير هذا الإصلاح الموجَّه

سياسياً للحياة الدينيَّة بالزُّهري المحدِّث التقي، وذلك باختراع قول يُنشَر على أنَّه قولٌ للنَّبي[٢]، وهو أنَّ هنالك ثلاثة مساجد يُشَدُّ إليها الرِّحال في مكَّة، والمدينة، وبيت المقدس"[٣].

وممَّن وافق هذا الرأي من المُستشرقين، الألماني يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen (١٨٤٤-١٩١٨م)، بقولهِ: "ولكي يزيدَ خلفاءُ بني أُمية في رجحان كفَّة الشام من الناحية السياسية، حاولوا، فيما حاولوا، نقل مركز الشَّعائر الدينيَّة إلى الشام. وكان ممَّا استوجب ذلك، أنَّ ابن الزبير ظلَّ يحتل البيت الحرام في مكَّة قرابةٌ من عشر سنين، فلم يكن أهل الشام يستطيعون الحج، ما داموا على ولائهم للأُسرة الأُموية، إلَّا بمشقة، وقد استغلَّ عبد الملك ذلك لمنع رعاياه من الحجِّ إلى مكَّة، وحضَّهم على أنْ يحجُّوا إلى بيت المقدس بدلاً من أنْ يحجُّوا إلى مكَّة؛ وهذا ما يحكيه أوتيخيوس Eutychius على الأقل، في كتابهِ (التاريخ) Annales"[٤].

وإلى جانب ذلك، فقد عمَد غولدتسيهر إلى التوسع بفكرتهِ، مشيراً إلى إمكانية لجوء مُحدِّث كأبي شهابٍ الزُّهري (ت١٢٤هـ/٧٤٢م) إلى التساهل في الرواية، أو حتَّى إمكانية وضعه لأحاديث نبوية ملفَّقة، في محاولةٍ للتشديد على لينِ هذا العالم أمام رجال السلطة الأمويين وتزلُّفهِ إليهم. داعماً القول، إنَّ الزُّهري إنَّما وضع حديث "المساجد الثلاثة" إرضاءً لعبد الملك بن مروان (٢٦-٨٦هـ/٦٤٦-٧٠٥م)، قائلاً: "فكم بذل الأمويون من سعيٍ في نشر أحاديثٍ راقت لهم، وكم من أُناسٍ – أمثال الزُّهري – قبلوا أنْ يكونوا أداةً من أدواتهم، بالرغم من أنَّهم لم يُدفعوا إلى ذلك بدافع الأثرة، وإنَّما بدوافع حكومية"[٥]. وبناءً على ذلك، فقد "بات كل ما يُضفي على بيت المقدس طابعاً إسلامياً دينياً، وخاصةً الأحاديث والنصوص الدينيَّة، باتت كلُّها سلاحاً زائفاً جرَّده الأمويون، الذين نقلوا الخلافة إلى الشام، للذود عن شرعيَّة

سلطانهم الديني والسياسي. وباتت المكانة الإسلامية الدينيَّة لإيلياء مجـرَّد ذريعـة كاذبة خلقها عبد الملك بن مروان ليضرب خصمه ويُثبِّـت كرسـي بنـي أُميـة. وأضحت القدس مجرَّدةً من أيِّ طابعٍ إسلامي ديني شرعي من بعد تحويـل القبلـة عنها. وأمَّا ما ظلَّ يُحيط بها من هالةٍ قدسية عِبرَ تاريخ الإسلام، فما هو إلَّا صدىً لافتعالٍ أحدثه ابن مروان ضمن مخطَّطٍ سياسي لا صلة له بأصول الدين"(٦).

لقيت نظرية غولدتسيهر، حول مكانة فلسطين والقدس في الإسلام خلال العهد الأُموي، أصداءً وتأييداً واسعاً من العديد من المُستشرقين، الذين وجـدوا أنَّ مـن الطبيعي أنْ يسعى بنو أُمية إلى تعظيم هذهِ المدينة كونها جزء مـن بـلاد الشـام، عاصمتهم السياسية والإدارية، من هؤلاء المُستشرق الإنكليزي إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer (١٨٤٠-١٨٨٢م)، الذي رأى في كتابهِ المشترك مع المؤرِّخ الإنكليـزي والتـر بيسـانت Sir Walter Besant (١٨٣٦-١٩٠١م)، الموسوم: (أورشليم.. مدينة هيرودوس وصلاح الدين)، أنَّ الخليفة الأُمـوي عبـد الملك بن مروان إنَّما "أراد تجنيب القوم التأثر بابن الزبير ودعوتهِ، فسـعى إلـى جعلهم يستبدلون الحجَّ إلى مكَّة بأداء الفريضة في بيت المقدس"(٧). وكذلك، فقد رأى المُستشرق الفرنسي كليرمونت جونو Charles Simon Clermont-Ganneau (١٨٤٦-١٩٢٣م)، أنَّ "بناء قبة الصخرة كان لاستبدال الكعبة بها، وإنَّ الذريعـة الدينيَّة لهذا الإجراء كانت حديث المساجد الثلاثة للزُّهري"(٨)، هذا بالإضافة إلى كلٍّ من: المُستشرق الإيطالي ليون كايتـاني Leone Caetani (١٨٦٩-١٩٣٥م)(٩)، والمُستشرق الإنكليزي أرشيبالد كروزويل Sir Keppel Archibald Cameron Creswell (١٨٧٩-١٩٧٤م)(١٠)، اللذان دعما رأي غولدتسـيهر وانضـما إلـى مدرستهِ.

من خلال ما تقدم، نجد أنَّ روايات الإسراء والمعراج التي ترفع من شأن بيت المقدس، من وجهة نظر بعض المُستشرقين، ما هي إلَّا ثمرة للدعاية الأُمويـــة، وأنَّ فهم الظروف الرئيسة لهذهِ النصوص إنَّما يعود على هذهِ القضية السياسية. فهل كان للقدس خلال القرن الأول الهجري / السابع الميلادي مكانةً دينيَّة في الإسلام؟ وهل صحيح أنَّ ما رُوي حول قدسية هذهِ المدينة في المصادر الإسلامية إنَّما جاء ثمرةً لأزمةٍ سياسيةٍ أموية؟ أم أنَّ الهوية الدينيَّة الإسلامية ارتبطت منذ تأسيسها بالقدس؟ تساؤلاتٌ نجد ضرورة كبيرة للإجابة عنها، من خلال استعراض آراء المُستشرقين ومقابلتها بالنصوص والروايات الإسلامية، لارتباطها الوثيـــق بحادثـــة الإســـراء والمعراج.

لم تتفق الرؤية الاستشراقية حول هذا الموضوع على رأيٍ واحد، والمتمثـــل بطرح إغناتس غولدتسيهر ونظريته التي أشرنا إليها، فها هو المُستشرق الألمـــاني شلومو دوف جويتاين Shelomo Dov Goitein (١٩٠٠-١٩٨٥م) يبرز كأحـــد المعارضين لنظرية غولدتسيهر، إذ أفرد سابع فصول كتابهِ الموسوم: (دراسات في التاريخ والمؤسَّسات الإسلامية) لتناول موضوع: "قداسة بيت المقدس وفلسطين في الإسلام المبكِّر"[١١]. ففي ردِّهِ على الرأي السابق ذكره، يؤكِّد جويتاين أنَّ الأدبيـــات الإسلامية المبكِّرة التي تُشير إلى قداسة إيلياء لا يُعقل أنْ تكون موضوعةً كلَّها، وإنَّ "الزَّعم بأنَّ هذهِ المواد الواسعة قد اختُلقت خلال الفترة القصيرة حين تنـــافس عبـــد الملك وخصمه ابن الزبير على الخلافة، أمر غير محتمل على الإطلاق"[١٢].

ومن جانبٍ آخر، أشار جويتاين إلى عدم إمكانية أن يحاول عبد الملك نقـــل الحج أو استبدال موضعهِ؛ لإدراكهِ بأهمية هذا الركن الرئيس مـــن أركـــان الـــدين الإسلامي، وأنَّ المساس بهِ أو محاولة تشويهه سيؤدِّي إلى زعزعة مكانتهِ ونبذهِ من

سائر المُسلمين[١٣]. وبالتالي، لم يكن إجراء كهذا ليخدم سياسة عبد الملك بن مروان ومصالحه. وفي هذا السياق، يُشير جويتاين إلى وجود بعض الروايات التاريخية التي تؤكِّد أنَّ ثمَّة جماعاتٍ من أهل الشام قد وفدت بالفعل إلى الحج في مكَّة سنة ٦٨هـ/٦٧٧م، وبعِلم من الخليفة الأُموي عبد الملك بن مروان[١٤]، موجهاً بإصبع الاتهام نحو ابن الزبير، قائلاً: وقد كان الكثير من الشاميين يحاولون زمن الصِّراع بلوغ مكَّة للحجِّ فيها، بينما كان ابن الزبير هو الذي يمنعهم عن بلوغ مأربهم"[١٥]. مؤكِّداً في الوقت ذاتهِ على أنَّ المصادر القديمة التي تناولت النزاع الأُموي – الزبيري على الخلافة، لم تُشر بأيِّ شكلٍ من الأشكال إلى أيِّ تساؤلٍ أو اعتراضٍ أو تشكيكٍ عن المكانة الدينيَّة للقدس في ذلك الوقت، أو إلى أيِّ اختلاقٍ لرواياتٍ دينيَّة أو تاريخية لها علاقة بالموضوع[١٦].

ويناقش جويتاين رواية اليعقوبي، التي تُعد المصدر الرئيس التي بنى عليها غولدتسيهر نظريته. إذ نجده يهاجم اثنين من المؤرِّخين اللذين أشارا إلى محاولة نقل مكان الحج من قبل عبد الملك بن مروان، هما: اليعقوبي، وابن البطريق (٢٦٣-٣٢٨هـ/٨٧٧-٩٤٠م)[١٧]. حيث أورد الأخير في تاريخهِ المعنون: (نَظم الجوهر)، ما نصه: "وبعث – أي عبد الملك بن مروان – إلى بيت المقدس فزاد في المسجد حتَّى أدخل الصخرة داخل المسجد، وأخذ الناس بالحجِّ إلى بيت المقدس، ومنعهم من الحجِّ إلى مكَّة من أجل عبد الله ابن الزبير"[١٨]، واصفاً الأول بـ: "شيعي الهوى"، الأمر الذي يمنع من الاتكال على كلامهِ، أمَّا الثاني فلكونه نصراني فقد كان "بعيداً عن فهم واقع المشكلة"، قائلاً في هذا الخصوص: "وكلاهما أتبع شرحه بمعلوماتٍ ومعطياتٍ تاريخية متناقضة، من شأنها أن تزيد ضعفاً إلى رأيهما،

وتؤكِّد على اضطراب روايتهما". واصفاً التأييد الذي نالاه من المؤرِّخين المتأخرين أنَّه كان دون أيِّ تمحيصٍ أو تدقيق، "كما هو معهود لدى الرواة المُسلمين"(١٩).

لقد حاول جويتاين التأكيد على أنَّ زيارة بيت المقدس لم تكن أبداً في يومٍ من الأيام بديلاً عن حجِّ مكَّة، وأنَّ ما اعتقده غولدتسيهر على أنَّه حج لم يكن إلَّا تكليفاً دينياً أُطلق عليه تسمية "التعريف"، والذي شاع أداؤه في الأمصار الإسلامية قبل عهد عبد الملك بن مروان. وهو عبارة عن وقوفٍ قصير أو زيارة، الغاية منها تعويض الفاتحين المُسلمين الذين اعتادوا الحجَّ سنوياً إلى المسجد الحرام، بعدما أصبح من المتعذَّر عليهم ذلك(٢٠)، وهو في هذا الشأن إنَّما يستند إلى نصٍّ أورده الشاعر والرحَّالة الفارسي ناصر خسرو (٣٩٤-٤٨١هـ/١٠٠٣-١٠٨٨م) في كتابهِ (سِفر نامه)، حيث يقول: "وفي الخامس من رمضان سنة ٤٣٨ (١٦ مارس ١٠٤٧) بلغنا بيت المقدس. وكان قد مضى على خروجنا من بلدنا سنةً شمسية، وطوال رحلتنا لم نقر في مكانٍ قط ولا وجدنا راحةً كاملة. وأهل الشام وأطرافها يُسمُّون بيت المقدس "القدس". ويذهب إلى القدس في موسم الحج مَن لا يستطيع الذهاب إلى مكَّة من أهل هذهِ الولايات، فيتوجَّه إلى الموقف ويُضحِّي ضحية العيد كما هي العادة. ويحضر هناك لتأدية السُّنَّة، في بعض السنين، أكثر من عشرين ألف شخص، في أوائل ذي الحجَّة، ومعهم أبناؤهم. كذلك يأتي لزيارة بيت المقدس، من ديار الروم، كثير من النصارى واليهود، وذلك لزيارة الكنيسة والكنيش هناك"(٢١).

ومن جانبٍ آخر، يطرح جويتاين رأيه حول بناء قبَّة الصخرة، عاداً إياها تلبيةً لاهتماماتٍ ثقافية وحضارية تولَّدت لدى الجيل الثاني من المسلمين، ومن أولئك الذي أقاموا ببلاد الشام والتقوا فيها بالمسيحيين، الذين امتازوا بحضارتهم المتطورة

نسبةً إلى ذلك العهد، والتي كانت متقدمة عِمرانياً مقارنةً بما للمُسلمين من ثقافةٍ وتطور في هذا المجال(٢٢). وبالتالي، فإنَّ السبب الرئيس لبناء قبَّة الصخرة، إنَّما كان على حدِّ قول جويتاين: "وسيلة حيوية في تثبيت الهوية الإسلامية، ومنافسة المسيحيين، ومحاولة دعوتهم إلى الالتحاق بالدين الإسلامي، كما تُظهر الآيات القرآنية المزيِّنة للقبَّة"(٢٣)، وأمَّا عن أهمية هذا البناء في سياق الصِّراع الدائر مع ابن الزبير، فقد أشار جويتاين إلى أنَّه "يكمن في إظهار سلطان عبد الملك وعِظَم قدرتهِ إزاء عدوهِ الضعيف الملازم لخبائهِ في مكَّة، إذ وحده الخليفة الشَّرعي قادر إلى أن يتحرك ويبني"(٢٤).

وأخيراً، يتناول جويتاين في ردِّهِ على غولدتسيهر موضوع الصِّراع الذي كان دائراً بين المسلمين أنفسهم حول قداسة بيت المقدس وأهميتها الدينيَّة. موضحاً أنَّ الأسباب الحقيقية المؤدية لهذا الصِّراع لا يمكن لها أن تكون بطبيعتها سياسية آنية، إنَّما هي حتماً دينيَّة صرفة غايتها الوقوف بوجه البدع والمعتقدات التي تتعارض والشَّريعة الإسلامية. وبالتالي، فقد سعى علماء الإسلام من الفقهاء والمحدثين والمؤرِّخين وغيرهم إلى إكرام القدس ورفعها إلى منزلةٍ عالية في الفكر والوجدان الإسلامي، مستقين بعض أفكارهم وآراءهم من الأدب العِبري، ومتأثرين برهبان بلاد الشام(٢٥). كذلك، فقد كان للخطر المحدق بالقدس من قبل الروم، وما تلاه من حملاتٍ صليبية شرسة توالت الواحدة بعد الأخرى لاسترداد هذهِ المدينة والاستحواذ عليها، دوراً في شيوع الروايات التي تتناول فضائل هذهِ المدينة، في سبيل جذب المسلمين وحثِّهم على الجهاد(٢٦).

والواقع فإنَّ آراء جويتاين لم تُنهِ الجدل حول الموضوع قيد النقاش، إذ نجد واحداً من أنصار مدرسة غولدتسيهر وهو يحاول إضعاف الرأي الذي طرحه

الأول، وخصوصاً فيما يتعلَّق بعدم مصداقية روايتي اليعقوبي وابن البطريق حول دوافع بناء قبَّة الصخرة، وما حاول إثباته من موضوعاتٍ تُحيط بهذهِ القضية، وهو المؤرِّخ والمستشرق الإسرائيلي أميكام إيلاد Amikam Elad، الذي نشر دراسةً بعنوان: "لماذا بنى عبد الملك قبَّة الصخرة؟ إعادة نظر في المصادر الإسلامية"(٢٧). وهي تمثل آخر محاولة لمدرسة غولدتسيهر في سبيل حصر قيمة مدينة القدس، خلال فترة الإسلام المبكِّر، بالشأن السياسي. ومن أجل تحقيق هذا الغرض، يحاول إيلاد مناقشة وتفنيد الحجَّة الرئيسة في أطروحة جويتاين، بقولهِ: "يمكننا العودة الآن إلى طرح جويتاين بأنَّ نزعة اليعقوبي الشيعية تُرغمنا على نبذ الرواية التي نقلها. فبرأيي إنَّ هذهِ النزعة الشيعية بحدِّ ذاتها لا يمكنها أن تُرجِّح الكفَّة المناوئة لهذهِ الرواية، وبطبيعة الحال فإنَّها لا تستدعي نبذها بالكامل"(٢٨).

لقد حاول إيلاد، خلال مناقشتهِ وتحليلهِ لهذهِ الرواية، إيجاد المقارنة بين مصادرها المتعددة، وإبراز الاختلافات بينها، وذلك من خلال الرجوع إلى مخطوطاتٍ مغمورة تتناول وصف عملية بناء قبَّة الصخرة، والظروف التي أحاطت بتشييدها، والطقوس العبادية التي كانت تُمارس فيها زمن عبد الملك بن مروان(٢٩).

ويستنتج إيلاد من خلال مقارنتهِ بين المصادر وتدقيقه فيها، إنَّ الروايات التي تختزل أسباب بناء قبَّة الصخرة برغبة عبد الملك بن مروان في تحول الحج إلى بيت المقدس، مستنداً على أنَّ حديث الزُّهري وإسراء الرسول (ﷺ) ومعراجه، ليست "منقولة عن مصدرٍ واحد هو تاريخ اليعقوبي"، كما أشار جويتاين، إنَّما تُروى في أكثر من مصدر، ولها أكثر من رافد للرواية الواحدة. فهو يرى أنَّ اليعقوبي وإنْ كان ذا تأثيرٍ كبير في نقل هذهِ الرواية من خلال الأسبقية على غيرهِ، فلا يمكن عدَّه المنبع أو المصدر الأهم؛ لأنَّ نص سبط ابن الجوزي يبقى صاحب الأثر الأكبر

في ما تناقله كلٌّ من: ابن كثير، وابن تغري بردي (ت٨٧٥هـ/١٤٧٠م)، ومجير الدين (ت٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، والديار بكري (ت٩٩٠هـ/١٥٨٢م)، الذي يقتبسون جميعهم عن كتاب (مرآة الزمان). ويختم إيلاد مناقشته للمصادر بالقول: "إنَّ جميع المصادر التي تمَّ مناقشتها تتفق على أنَّ الصِّراع بين عبد الملك وابن الزبير كان هو التفسير الأكثر منطقيةً لبناء قبَّة الصخرة بغية تحويل الحجِّ من مكَّة إلى بيت المقدس. بالمقابل، لا يقدم أياً من هذهِ المصادر تفسيراً بديلاً. وهذا هو بالفعل التفسير الأكثر مقبوليةً للإطار التاريخي"(٣٠).

بدأ إيلاد بعد ذلك بعرض وتحليل الإطار التاريخي لبناء قبَّة الصخرة من وجهة نظرهِ الخاصَّة. مؤكِّداً على أنَّ الحركة العِمرانية لدولة بني أُمية في مدينة القدس، وما رافقها من طقوسٍ وشعائر دينيَّة استُحدثت في حرمها، إنَّما كانت تعبِّر عن الجهد الأُموي المكرَّس من أجل "تعظيم وتمجيد المكانة الدينيَّة والسياسية لبيت المقدس"(٣١)، وبالتالي، كان سعي خلفاء بني أُمية حثيثاً لأنْ يحولوا بيت المقدس إلى محور سياسي – ديني، يكون معادلاً بالمكانة لمكَّة على أقلِّ تقدير. فيُشير إيلاد إلى أنَّ "هذا السعي كان قد بدأ مع معاوية بن أبي سفيان، وانتهى بخلافة سليمان بن عبد الملك، حين شرع الأخير ببناء مدينة الرملة"(٣٢).

وعلى الرغم من القدرة العالية التي أظهرها إيلاد في تحليل المصادر، خاصَّةً تلك المخطوطة منها، إلَّا أنَّ الضعف المنهجي بدا واضحاً على الأسلوب الذي اعتمده؛ لبناء نظريتهِ وحجَّتهِ على مصادر متأخرة زمنياً مقارنةً بالمصادر التي رجع إليها جويتاين في تحليل الحقبة الأُموية والنزاع الذي كان دائراً حول الخلافة. ومن جهةٍ ثانية، فإنَّ حصر الوعي الإسلامي بمكانة بيت المقدس، السياسية والدينيَّة

على حدٍّ سواء، بالعهد المرواني من دولة بني أُمية، هو أمر في غاية البُعد عن المفهوم الحقيقي لعلاقة الدين الإسلامي بإيلياء.

وللمُستشرق الألماني المعاصر، يوسف فان أس Josef van Ess (١٩٣٤-٢٠٢١م)، دراسة في غاية الأهمية، مبنية على إعادة نظر شاملة لِمَا تحتله مدينة القدس من مكانةٍ دينيَّة في تاريخ الإسلام المبكِّر، والتي يمكن عدَّها محاولة لإعادة تفسير معنى "الصخرة" و "القبَّة" التي تعلوها وفقاً للفهم الذي تبنَّاه عبد الملك بن مروان ومعاصروه(٣٣). ونظراً لِمَا يحتله هذا المستشرق من موقعٍ متميز بين أقرانهِ من أساتذة الفكر الاستشراقي الأوربي عامة، فإنَّ هذا العالِم الضليع في علم الكلام وفلسفتهِ السوسيولوجية، وبوصفهِ خير ممثلٍ للمنهج العلمي الذي اتصفت بهِ الدراسات الاستشراقية في ألمانيا خاصة(٣٤)، فسنحاول هاهنا استعراض هذهِ الدراسة التي قدمها في موضوع النقاش.

لقد تساءل (فان أس) في بداية دراستهِ عن صاحب الأثر الموجود على الصخرة، مبرهناً على خطأ القول بأنَّه يعود إلى النَّبي مُحمَّد (ﷺ)، ثمَّ استعرض بعد ذلك مجموعةً من الروايات التي تنقل اعتقاد بعض المسلمين بصعود الله (ﷻ) إلى السماء منها، بعدما أنجز خلق الكون، وأنَّه (ﷻ) أقام عرشه عليها، على الرغم من أنَّ ما نقله (فان أس) من رواياتٍ قد أجمعت على تضعيف هذا المُعتقد وعدَّه وجهاً من أوجه الكفر والإشراك. ومن جانبٍ آخر، يرى (فان أس) أنَّ غرابة هذا المُعتقد يزول بعد مقارنتها بآراء ومعتقدات فِرقة المُشبِّهة الكلامية، والتي يُلاحظ تقارباً كبيراً بينها وبين ما جاء في معتقدات اليهود عن سكنى الله (ﷻ) في جبل صهيون، قبل صعودهِ إلى السماء بعد إتمامهِ خلق الكون. هذا بالإضافة إلى معتقداتٍ وآراءٍ

وجدت في مصادر عربية وإسلامية تتحدث عن قُرب الصخرة من الجنة، وأنَّ حشر الأجساد سيكون إلى جنبها، وغير ذلك.

ومن بعد هذا الاستعراض للنصوص والآراء التي تضمنتها، يبحث (فان أس) في إمكانية تحديد الصلة بين هذهِ المعتقدات وعبد الملك بن مروان، مستشهداً ببعض الأخبار عن إيمان الأخير بها، من دون أن يُثبت صحَّتها. إلَّا أنَّه برهن من خلالها أنَّ البعض من أهل الحجاز كانوا يعتقدون بإيمان عبد الملك بن مروان أنَّ صعود الله (ﷻ) إلى السماء كان من على هذهِ الصخرة.

وفي سبيل إثبات اعتقاد بعض أهل الشام بالعلاقة بين الصخرة وصعود الله (ﷻ)... يتعرض (فان أس) لواقع التنافس الذي كان دائراً بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير على الخلافة، الأمر الذي انسحب على المكانة الدينيَّة لكلٍّ من مكَّة والقدس. ومن جانبٍ آخر، فإنه عزا هذا الاهتمام بمحاولة المُسلمين منافسة كنيسة الصعود Chapel of the Ascension، ما حدا بهم إلى العودة للعقيدة اليهودية حول جبل صهيون Mount Zion، مستعيرين منها قصَّة صعود الله (ﷻ) إلى السماء.

والواقع، تبقى دراسة (فان أس) طرحاً قابلاً للنقاش، فهو لم يُبرهن خلالها على شيء، سوى أنه حاول أن يفتح آفاقاً جديدة للموضوع، وعرضها للمنطق والتحليل، عِبرَ دراسة نصوصٍ وصفها بالـ(غير شرعية) (non canonical).

وإنْ أردنا الخروج عن دائرة الصِّراع بين مدرستي غولدتسيهر وجويتاين، نصادف دراسة هامَّة للمُستشرق الألماني المعاصر هِربرت بوسيه Heribert Busse، بعنوان: (بيت المقدس في قصَّة إسراء مُحمَّد ومعراجهِ)[٣٥]. والتي عمَد خلالها إلى جمع الروايات المتعلِّقة بالإسراء والمعراج، وتصنيفها وفقاً لموضوعاتها

على ثلاثِ فئاتٍ، هي: روايات المعراج، وروايات الإسراء، وروايات الإسراء والمعراج معاً.

في القسم الأول يتناول (بوسيه) روايات المعراج، مؤكِّداً على استقلال هذهِ (الفئة الأولى) عمَّا أطلق عليه بالـ(الفئة الثانية) وهي روايات الإسراء، قائلاً: "إنَّ قصة الإسراء إلى بيت المقدس تتكون من العناصر نفسها الموجودة في الفئة الثانية، والتي تتعامل مع الإسراء كحدثٍ قائمٍ بذاتهِ، من دون أن يكون متصلاً بالعروج إلى السماء"[٣٦]. داعياً إلى الاعتقاد بأنَّ التطور القَصَصي لهذهِ النصوص قد أدى إلى الربط بين هاتين الفئتين المستقلتين أصلاً، وإلى نشوء (فئة ثالثة) تُلحِق المعراج بالإسراء وتربطه بهِ[٣٧]. وبالتالي، فالفئتان الأولى والثانية لم تكونا لتتصلا ببعضهما لولا الإجماع الذي أيَّد بعض الروايات وعارض البعض الآخر، مرتباً هذهِ النصوص بكلِّ ما تحويه من أحداثٍ ضمن سياقٍ يتوافق والحاجات التفسيرية للمُسلمين[٣٨]. من خلال ذلك، نجد أنَّ (بوسيه) كان قد أنطلق في نظريتهِ هذهِ من أنَّ تطور أدبيات الإسراء والمعراج قد توقف مع تدوين السيرة النبوية على يدِ مُحمَّد بن إسحاق (ت١٥١هـ/٧٦٩م)، الذي مثَّل الإجماع الإسلامي المبكِّر حول مجاريات أحداث هذهِ الواقعة[٣٩].

لقد حاول (بوسيه) أن يُبرهن على أنَّ ما توصل إليه علماء الإسلام في تفسير عبارة "المسجد الأقصى"، الواردة مطلع سورة الإسراء[٤٠]، كمرادف لبيت المقدس، إنَّما كان بعد ترددٍ كبير[٤١]. ما يجعل الهدف الذي من أجلهِ دُمجت روايات المعراج مع نظيراتها ذات العلاقة بالإسراء، إنَّما لجعل بيت المقدس المحطَّة الأساسية للطريق إلى السماء "منطلق العروج"[٤٢]. ومن جانبٍ آخر، نرى (بوسيه) يُشدِّد على أنَّ المقصود بالمسجد الأقصى كان في بادئ الأمر مسجداً في السماء، لتتخذ هذهِ

العبارة فيما بعد مدلولها الجغرافي المعروف، عِبرَ تطور النصوص التي استُخدمت في تفسير الآية القرآنية التي وردت فيها، بالاعتماد على رواياتٍ أثبتت هذا المنحى، وبما يتلاءم والإجماع في التفسير، ويقول بوسيه: "فُهم بيت المقدس، من بعد مزج القصتين، على أنَّه مدينة القدس. إلَّا أنَّ ابن إسحاق لم يُسلِّم كلِّيةً بارتباط القصتين، وقد عالج كلَّ واحدةٍ منهما على حدة. فهو في البداية يقدم عرضاً متكاملاً لجميع روايات الرحلة إلى بيت المقدس، ومن ثمَّ يتناول قصة العروج... وعلى أيَّة حال، إنَّ التقليد الذي تعاطى مع القصتين من حيث أنهما سياقان مختلفان، ما زال ظاهراً في نصِّ ابن إسحاق"(٤٣).

ومن جانبٍ آخر، يدَّعي (بوسيه) أنَّ الروايات المتعددة التي تناولت موضوع الإسراء والمعراج، والتي امتازت بشدَّة تفاوتها، إنَّما استمدَّت الكثير من عناصرها الأدبية وصورها الدينيَّة، من الأدب اليهودي الرؤيوي Apocalyptic literature، الذي ازدهر خلال الفترة الهيلينستية من التاريخ الروماني(٤٤). وبناءً على ذلك، حاول (بوسيه) الرجوع إلى جذور تسمية "بيت المقدس"، التي يربطها باللفظ اليهودي "بيت مقدش" (יְרוּשָׁלַיִם) القائم على الاسم الروماني (Aelia)، والذي يصل بعد مراحل متعددة من التطور والتفسيرات إلى تسمية "بيت المقدس" الذي يُشير إلى هيكل سليمان، الذي تبنَّاه واعتمده المسلمون(٤٥). وبالمحصلة، نجد أنَّ (بوسيه) إنَّما يعد "بيت المقدس" صورة مناظرة من عالمنا لـ(البيت المعمور) الذي في السماء، الذي ورد ذكره في القرآن الكريم(٤٦)، وفي بعض أحاديث المعراج(٤٧). عاداً إيَّاه تجسيداً للمعنى الحقيقي للمسجد الأقصى(٤٨).

ومن خلال ما تقدم، نستنتج أنَّ النظرية التي جاء بها (بوسيه) فيما يتعلَّق بتفسير عبارة "المسجد الأقصى"، والتطورات التي لحقت بهِ، إنَّما جاءت كإسقاط

لمفاهيم مسيحية على سياق تاريخي إسلامي مغاير بصورةٍ كلِّية لهـذهِ المفـاهيم. فضلاً عن أنَّ نظريته هذهِ لم تقم على ثوابت علمية، حيث أنَّ الكثير مـن الأدلـة والبراهين التي ساقها لنا كانت واهيةً وفي غاية البُعد عن الموضوعية العلمية. إذ لم نجد ما يُثبت أنَّ التفسير الأول لعبارة "المسجد الأقصى" إنَّما كان يُعيدها إلى المقام السَّماوي، كذلك لم نجد لم يؤيد صحَّة المنهج الذي اعتمده (بوسيه) في فصلهِ ما بين روايات الإسراء وروايات المعراج، وفيما لو أنَّه كان سياقاً معمولاً بهِ ممَّن سـبقه من المعنيين بالموضوع والمختصين بهِ.

وأمَّا أنجليكا نويفرت Angelika Neuwirth، المستشرقة الألمانية المعاصرة، فقد عمَدت هي الأخرى إلى وضع دراسة في هذا الموضوع، والتي نُشـرت سـنة ١٩٩٦م، تحت عنوان: (المعاني الروحية لبيت المقدس في الإسلام)[٤٩]. حاولت من خلالها معالجة إشكالية المكانة السياسية لمدينة القدس، بعيداً عن المكانة الدينيَّة لها. تنجح (نويفرت) إلى حدٍّ كبير في إيضاح تطور هذهِ المعاني الروحية في الحضارة الإسلامية، وما طرأ عليها من تغييراتٍ حصلت بناءً على الحاجـات والتحـديات، محاولةً في الوقت ذاتهِ تحديد الرباط الوثيق بين تبلور وعي المسلمين لذاتهم، كرؤية دينيَّة متصلة ومُكمِّلة لتاريخ خلاص أهل الكتاب، تحت ظروفٍ حضارية وتاريخية متبدلة، لعلَّ من أهمها: تلقِّي المسلمين للكتاب، وانتقالهم من طور الشَّفاهة إلى طور الكتابة والتدوين، وما نتج عن ذلك من تبلورٍ للهوية الدينيَّة.

لقد انطلقت (نويفرت) بدراستها هذهِ من قولٍ مأثور قيل بحقِّ إيليـاء، يعـود تاريخه إلى زمن الأيوبيين، لتبني عليه نظريتها وطرحها للموضوع. "فالقدس فـي الإسلام: أول القبلتين، وثاني المسجدين، وثالث الحرمين"[٥٠]. إذ تستنتج مـن هـذا

القول طبيعة التبدلات الحاصلة في علاقة المسلمين مع هذهِ المدينة، موضحةً إيَّاها على ثلاثِ مراحل، هي:

(١) تختص الأولى بالعلاقة الجسدية للمُسلم وهو يُصلِّي باتجاه بيت المقدس، وهي المرحلة المبكِّرة من التاريخ الإسلامي التي تعود للفترة المكِّية من تاريخ الدعوة الإسلامية، وحتَّى بدايات الفترة المدنية.

(٢) ترتبط المرحلة الثانية بعلاقةٍ مع "الضغط الذي شعر بهِ مؤمنو المدينة بعد الهجرة، بين التطلُّع إلى القدس والشوق إلى مكَّة.. هاتين المدينتين اللتين طالما ارتبطتا بالعبادة التوحيدية"(٥١). من جهة تمثل القدس هيكل سليمان، ومن جهةٍ ثانية مثَّلت مكَّة مسجد إبراهيم، ما كان له من أثرٍ واضح في تراجع مكانة الأولى أمام الأخيرة.

(٣) أمَّا المرحلة الثالثة، فهي التي استجدت في الفكر الإسلامي بعد وفاة النَّبي (ﷺ)، بعدما أصبح مرقده محجَّة المسلمين، حيث جاءت تعبيراً عن تحفُّظ العلماء إزاء التكريم المبالغ بهِ لبيت المقدس(٥٢).

المبحث الثاني:

رحلة النَّبي الليليَّة في دراسات المُستشرقين

بعدما اطلعنا على مقدار العناية التي أولاها المستشرقون في سبيل تحديد المكانة الدينيَّة التي أضفاها خبر الإسراء والمعراج على مدينة القدس، نعرج خلال هذا المبحث إلى استعراض وتحليل نماذج من دراسات المستشرقين ممَّن عنوا

بالبحث في هذهِ الحادثة وتحليل مضامينها الذاتية والموضوعية، ذلك أنَّ الإحاطة بجميع ما كُتب في هذا الموضوع إنَّما يتطلَّب بحثاً موسَّعاً لا يمكن اختزاله في وريقات هذا البحث المختصرة. ولعلَّ من أوائل المفكِّرين الغربيين الذين تعاملوا مع معراج النَّبي (ﷺ)، الشاعر والأديب الإيطالي دانتي أليغيري Dante Alighieri (١٢٦٥-١٣٢١م)، من خلال الأثر الواضح الذي انطبع على كثيرٍ من مقاطع ومفاصل ملحمتهِ الشعرية (الكوميديا الإلهية) Divine Comedy، التي عمَد إلى تأليفها خلال السنوات (١٣٠٨-١٣٢١م)، حيث تضم نظرة خيالية مستعينةً بالعناصر المجازية حول الآخرة بحسب العقيدة المسيحية، متضمنةً فلسفة القرون الوسطى وتطورها في ظلِّ الكنيسة الغربية (الكاثوليكية).

قُدِّر لدانتي أنْ يدرس عند الفيلسوف الإيطالي برونيتو لاتيني Brunetto Latini (١٢٢٠-١٢٩٤م)[٥٣]، الذي كان يُجيد اللغة العربية، والشاعر غويدو كافالكاني Guido Cavalcanti (١٢٥٩/١٢٥٠-١٣٠٠م)[٥٤]، الذي كان يُعد من الفلاسفة الرشديين، الأمر الذي يدعم فكرة اطلاع دانتي على الثقافة الإسلامية التي كانت مزدهرةً في العصور الوسطى، وهو ما يؤكِّده المستشرق الأسباني ميغيل آسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios (١٨٧١-١٩٤٤م)، في كتابهِ المعنون: (الإيمان بالآخرة المسلم في "الكوميديا الإلهية")[٥٥]. يؤيده برأيهِ هذا، المستشرق الإيطالي فرانشيسكو غابرييلي Francesco Gabrieli (١٩٠٤-١٩٩٦م)، من خلال دراستهِ المعنونة: (ضوء جديد على دانتي والإسلام)[٥٦]. ليبدأ من بعدهما العديد من المستشرقين تأييد هذهِ الفكرة ودعمها بالأدلة والاستشهادات المنطقية[٥٧]. فضلاً عن الارتباط الوثيق الذي جمع كوميديا دانتي برسالة الغفران لأبي العلاء المعري (٣٦٣-٤٤٩هـ/٩٧٣-١٠٥٧م)، من خلال الإشارات الكثيرة لاعتماد

الأول على الأخير في العديد من محطَّات عملهِ الرئيسة[٥٨]. إذ نجد أنَّ الحبكة العامة لكوميديا دانتي قاربت من أوجهٍ كثيرة مجاريات أحداث رحلة المعراج النبوية، إضافةً إلى الشخوص الإسلامية، أمثال: صلاح الدين الأيوبي، وابن سينا، وابن رشد، والإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، والنَّبي مُحمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم)[٥٩].

تمحورت دراسات المستشرقين لرحلة النَّبي مُحمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم) الليلية حول الإجابة على مجموعةٍ من التساؤلات المنطقية، منها: هل حدث المعراج أساساً ؟ هل كان أساس موضوع المعراج مبني على أدلةٍ قرآنية أم من غيرها ؟ في أيِّ تاريخ بالتحديد جرت هذهِ الرحلة ؟ هل جرت في حالة اليقظة أم النوم، وبالتالي هل كانت جسدية أم روحية فقط ؟ هل رأى النبي الله (جل جلاله) في رحلتهِ إلى السماء ؟ هل معراج النبي قصة مأخوذة عن الديانات السابقة ؟ وغيرها من التساؤلات.

كان D. W. Bousett أول مؤرخ للأديان يختبر الرحلات السماوية في عملهِ المعنون: (رحلة الروح السَّماوية)[٦٠]، وتُبين آراءه أنَّ فكرة الصعود الروحاني لها جذورها في الزرادشتية الإيرانية. الجزء الحيوي من نقاش هذا المصدر هي قصة زرادشتية عن الصعود إلى السماء لـ Arda Viraf، وهو كاهن وعرَّاف اُختير لشرب جرعة، قد يصعد على إثرها إلى السماء ويتلقَّى الوحي ويعود ليُخبر مجتمعه بما رآه. ومع أنَّ المعراج ليس محور عمل هذا المصدر، لكنه ينسب شكله وإلهامه إلى إيران والزرادشتية، إذ يعتقد أنها وصلت الثقافة الإسلامية عِبرَ القَصَص اليهودية عن نهاية العالم.

لقد تناولت المستشرقة الفرنسية ماري روز سجاي Marie-Rose Saguy، موضوع الإسراء والمعراج ضمن كتابها الذي خصَّته بهذهِ الحادثة التاريخية، والمعنون: (رحلة مُحمَّد المعجزة)، الصادر سنة ١٩٧٧م[٦١]، إذ تصف المعراج

كأسطورة صوفية بما حوته من رؤىً مذهلة وملهمة. كما حاولت استعراض المعراج كإعجاز سماوي لنبيِّ الإسلام ليلة دخولهِ "المحكمة الإلهية". ولعلَّ من أهمِّ استنتاجاتها حول قضية المعراج، أنَّها عدَّته أحد أبرز الأساطير الإنسانية، خلاله رأى النبي مُحمَّد (ﷺ) الله (ﷻ) بعينيه وبقلبهِ في الآن معاً[٦٢].

كذلك، فقد تناولت المستشرقة البريطانية المعاصرة، كارين آرمسترونغ Karen Armstrong، حادثة الإسراء والمعراج، في كتابها المعنون: (سيرة النبي مُحمَّد)[٦٣]، والتي يظهر من خلال استعراضها لوقائع ومجاريات هذهِ الحادثة، وتحليلها لِمَا ارتسمت بهِ من دلالاتٍ إعجازية، أنَّها كانت موافقة لوجهة النظر الإسلامية على العموم، ولعلَّ من أبرز الآراء التي امتازت بها آرمسترونغ، أنَّها عدَّت أولاً اختيار النبي لكأس اللبن، من بين الكؤوس الثلاثة – الماء واللبن والخمر – التي عُرضت عليه بعد صلاتهِ على "جبل المعبد" صحبة ثلَّة من كبار الأنبياء، أنَّه "كان رمزاً للطريق الوسط الذي حاول الإسلام أن يسير فيه، بين التطرف في الزهد، وبين مذهب اللذَّة"[٦٤]. مبينةً أنَّ لهذهِ التجربة الدينيَّة "أهميتها البالغة في تنمية الطَّابع الروحي للإسلام"[٦٥]، في محاولةٍ للتعبير عن الدلالات الروحية التي انطوت عليها، قائلةً: "إنَّ تجربة الفناء بالنسبة لذاتهِ، ومواجهة تجربة العدم، بعثت مُحمَّداً إلى مستوىً رفيع سامٍ من الوجود. ولقد تمكَّن فيما بعد أنْ يسترجع هذهِ التجربة بحيث يوسِّع من نطاق قدرة البشر على الإحساس بالقداسة"[٦٦]. وأمَّا عن الطبيعة أو الهيئة التي انتقل بها النبي مُحمَّد (ﷺ) إلى أرض المقدس، ومن ثمَّ إلى السَّماوات العُلى، فتستعرض آرمسترونغ الآراء المتباينة حول هذا الموضوع المثير للجدل، لتنتهي بنتيجةٍ مفادها أنَّ هذهِ "التجربة الدينيَّة حقيقة من حقائق الحياة الإنسانية، وهي تتميز بالتشابه الكبير في جميع التقاليد"[٦٧]، لتنتقل هاهنا إلى عقد المقارنة بين

العقيدة الإسلامية برحلة المعراج النبوية مع العقيدة البوذية من جهة، وعقيدة "تصوف العرش" اليهودية من جهةٍ ثانية، وكذلك مع "التأملات الصوفية" في العقيدة المسيحية، التي مثَّلتها خير تمثيل – على حسب رأي آرمسترونغ – الراهبة (بيربتوا) Perpetua، وهي "من الشهداء المسيحيين الذي لاقوا حتفهم في قرطاجنة أثناء اضطهاد الإمبراطور سيفيروس Lucius Septimius Severus (١٤٥–٢١١م) لهم، عام ٢٠٣"[٦٨]. وأخيراً، فإنَّها تعرض لأوجه الشبه بين المعراج وتجربة الدخول في سلك كهنوت الشامانيين Shamanism، مستعينةً بمقارنتها الأخير هذهِ بما أورده الباحث الأميركي جوزيف كامبل Joseph John Campbell (١٩٠٤–١٩٨٧م) عن هذهِ العقيدة الأخيرة، في كتابهِ المعنون: (قوة الأسطورة)[٦٩]، حيث يقول: "إنَّ الكاهن الشاماني يمر في شبابهِ المبكِّر بتجربةٍ نفسية عارمة تتحول نفسه على إثرها إلى الاستبطان الكامل. وهي نوع من الانشقاق الفُصامي إذ ينفتح اللاوعي كلُّه فيبتلع الشاماني ويستغرقه"[٧٠].

وأمَّا بالنسبة للمُستشرق الألماني كارل بروكلمان Carl Brockelmann (١٨٦٨–١٩٥٦م)، فعلى الرغم من أنَّه تناول هذا الموضوع باختصارٍ شديد، ما يُظهر للقارئ عدم إعارته أهمية واعتبار في مقابل عموم أحداث العهد المكِّي من فترة الدعوة المُحمَّدية، إلَّا أنَّ الإشارات التي ألقاها بروكلمان ضمن هذا الاختصار كانت لها دلالاتها المهمة. فهو يُشير أولاً إلى ما أثاره خبر إسراء النَّبي (ﷺ) إلى بيت المقدس، ومن ثمَّ عروجهِ إلى السماء، من أزمةٍ اعتقادية بين صفوف المسلمين، وكيف أنَّه عُدَّ سبباً لإثارة "الشك في نفوس بعض المؤمنين"[٧١]. ومن جانبٍ آخر، فإنَّه يُرجِّح أن يكون وقت حصول هذهِ الحادثة مع بدايات البعثة النبوية. وأمَّا بالنسبة لرأيهِ وتقديرهِ الخاص بمُجمل حادثة الإسراء والمعراج، نجد

بروكلمان أحد المُشكِّكين والطَّاعنين بصدقيتها وحقيقة حدوثها، من قولهِ: "وأمثال هذهِ الرؤى في أثناء تهجُّد العرَّاف معروفة ثابتة لدى بعض الشعوب البدائية"(٧٢). فهو من جهة يعد الموضوع برمَّتهِ مجرَّد رؤىً وتخيلات، منكراً صفة النَّبي مُحمَّد (ﷺ) وحقيقة نبوتهِ من جهةٍ ثانية. مقارناً بين هذهِ الحادثة – أو الرؤى على حدِّ تعبيرهِ – وما كان شائعاً لدى الشعوب البدائية عموماً، من دون تحديدها أو ذكر الأمثلة على مقارنتهِ هذهِ.

وأمَّا المؤرِّخ والفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون Charles-Marie Gustave Le Bon (١٨٤١-١٩٣١م)، فقد أدلى بدلوهِ في هذا الموضوع المثير للجدل، فمن خلال ما ورد عنه، ضمن نصٍّ قصير في أحد أبرز مؤلَّفاتهِ، والمعنون بـ: (حضارة العرب)(٧٣)، يمكن لنا أن نعدُّه من المستشرقين المشكِّكين بحقيقة معراج النبي مُحمَّد (ﷺ)، فمن جانبٍ، يذكر حقيقةً مفادها أنَّ "مُحمَّد لم يَقُل إنه يأتي بالخوارق مع إيمانه برسالتهِ"(٧٤). إذ عدَّ أصل القول في معجزات النبي عموماً، وموضع معراجه محلَّ الحديث على وجه الخصوص، إنما يعود إلى المسلمين الذين عزوا إليه خوارق كثيرة "مجاراةً للعنعنات الشائعة القائلة إنه لا نبوَّة بغير خوارق"(٧٥). فهو على الرغم من إثباتهِ إيمان "المسلمين الصالحين" بإسراء النبي ليلاً على ظهر البراق، إلَّا أننا نجده يعرج مباشرةً بعد هذا الطرح إلى ما قيل بإصابة النبي بداء الصَّرع Epilepsy، وصحيحٌ أنه شكَّك بهذا القول أيضاً، إلَّا أنه في المقابل عدَّ النبي من أصحاب الهوس والفتنة، قائلاً: "يجب عدُّ مُحمَّد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسِّسي الديانات، ولا كبير أهمية لذلك، فأولو الهوس وحدهم، لا ذوو المزاج البارد من المفكِّرين، هم الذي يُنشئون الديانات ويقودون الناس، ومتى يُبحث في عمل المفتونين في العالم

يُعترف بأنه عظيم، وهم الذين أقاموا الدول وأثاروا الجموع وقادوا البشر"[٧٦]. هذا الطرح الذي أدلى بهِ (لوبون) إنما يقودنا لنتيجةٍ مفادها محاولة هذا المستشرق إيجاد المبررات والعوامل النفسية والاجتماعية لموضوع الإسراء والمعراج، مبتعداً قدر الإمكان عن الاعتراف بحقيقة الإعجاز الإلهي الذي صاحب هذهِ الرحلة وقادها إلى سدرة المنتهى.

ويعرض المستشرق الإنكليزي جون دافنبورت John Davenport (١٧٨٩-١٨٧٧م)، في كتابهِ الشهير (اعتذار لمحمَّد والقرآن)، فهمه الخاص لرحلة النبي (ﷺ) الليلية، المبني على الآية الأولى من سورة الإسراء، قائلاً في وصف البداية: "ذات ليلةٍ كان مُحمَّد نائماً بجانب زوجتهِ عائشة، عندما سَمِع صوت طرق في المنزل. فقام مُحمَّد ورأى جبريل أمام المنزل، ووقف براق بالقرب منه، ثمَّ بأمرٍ من جبريل بدأوا الرحلة السَّماوية"[٧٧]. عاداً حدوث هذهِ الرحلة في السنة الثانية عشرة من البعثة النبوية. مسلِّطاً الضوء على ما وصفه بـ"النزاعات" و "الخلافات" التي دارت بين أصحاب النبي، حول طبيعة هذهِ الرحلة، وما إذا كان النبي قد انتقل بروحهِ فقط إلى السماء، أم بروحهِ وجسدهِ معاً. معلِّقاً أنْ لو كان له إثبات صدقية هذهِ الرحلة والإقرار بها، فمن اللزوم الاعتقاد بانتقال النبي بروحهِ وجسده إلى السماء، فهي "رحلة نابعة من الإعجاز الإلهي، الذي لا يحده حد"[٧٨].

أمَّا بالنسبة للمُستشرق الاسكتلندي مونتغمري واط William Montgomery Watt (١٩٠٩-٢٠٠٦م)، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أدنبرة University of Edinburgh للفترة (١٩٦٤-١٩٧٩م)، فعلى الرغم ممَّا امتاز بهِ من طرحٍ لـ: "عددٍ كبيرٍ من الإشكالات والشكوك في دراستهِ للسيرة النبوية، ممَّا ميزته عن غيرهِ من المستشرقين. فضلاً عن ذلك، فقد ردَّد بعض الشُبهات

والشكوك التي قال بها أقرانه وأسلافه من المستشرقين"[٧٩]. إلَّا أنه حينما يصل إلى موضوع إسراء النبي ومعراجه إلى السماء، نجده يعرض له سريعاً من دون أن يكون له رأيٌ بالموضوع أو تعليق، وذلك في كتابهِ: (مُحمَّد.. النبي ورجل الدولة)[٨٠]، الذي يُعد بمثابة اختصارٍ لكتابيه الشهيرين: (مُحمَّد في مكَّة، ١٩٥٣م)، (مُحمَّد في المدينة، ١٩٥٦م)، كما صرَّح بذلك (واط) نفسه. قائلاً: "ذُكر معراج مُحمَّد بإيجازٍ في القرآن، في الآية الأولى من سورة الإسراء. وبعد ورود هذهِ الرحلة في القرآن، ورد وصفها في الروايات، أنَّ النبي صعد أولاً إلى بيت المقدس، ثمَّ إلى السَّماوات"[٨١]. الأمر الذي يُثير التساؤل عن سبب إهمال هذا المستشرق لواحدةٍ من أبرز أحداث حياة مؤسِّس الإسلام، في الوقت الذي نجده قد عُني بموضوعاتٍ أقل شأناً بكثير ؟ وفيما لو كان لـ(واط) رأيٌ في الموضوع خَشِي التصريح بهِ والإفصاح عنه، لأسباب ؟

وأمَّا آن ماري شيميل Annemarie Schimmel (١٩٢٢-٢٠٠٣م)، المستشرقة الألمانية، فقد كان لها هي الأخرى رأيها الخاص بحادثة الإسراء والمعراج. فمن جانب التعريف بها، وبيان أهميتها، تقول: "هي رحلة ليلة واحدة من المسجد الحرام في مكَّة إلى المسجد الأقصى بالقدس. وجرت هذهِ الواقعة في ليلةٍ واحدة مهمة للمُسلمين؛ لأنَّ فيها فُرضت الصلوات الخمس. والمصادر الأدبية حول الإسراء والمعراج متنوعة، إذ ألهمت هذهِ الرحلة الأدب، إضافةً إلى أكثر من قصة عجيبة وقعت لمحمَّد منذ ولادتهِ"[٨٢]. ومن جانبٍ آخر، فقد عدَّت شيميل هذهِ الرحلة واحدةً من منابع الإلهام للفن الإسلامي بكلِّ صنوفهِ، مشيرةً إلى عناية الرسامين من بلاد فارس بتصوير هذهِ الرحلة العجيبة من خلال لوحاتهم الرائعة، خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر على وجه الخصوص[٨٣].

لقد تعمَّدت شيميل الإشارة إلى نقطةٍ مثيرةٍ للجدل، وهي التصور السَّائد لدى الكثير من المستشرقين الذين يُشيرون إلى تأثر قصة الإسراء والمعراج بما جاء في قصَّة (آردا ويراذ ناماك) Ardā Wirāz nāmag، التي تعود لتراث الديانة الزرادشتية. ترجمها للغة الإنكليزية فريدون فاهمان Fereydun Vahman، الأستاذ الفخري بجامعة كوبنهاغن(٨٤)، الذي يصفها في مقدمة الكتاب، قائلاً: "مقدمة القصة تُرجِّح أنها تعود إلى زمن الفتح الإسلامي لبلاد فارس. وهو على ما يبدو نِتاج أدبي يعود إلى ما بين القرنين التاسع والعاشر الميلادي؛ لأنَّ التحليل اللغوي للقصة يؤيد هذا الرأي"(٨٥). ومن خلال ما تقدم، يثبت لنا أنَّ هذهِ القصة الفارسية، التي نجد في مضامينها تشابهاً كبيراً وأحداث معراج النبي مُحمَّد (ﷺ) إلى السماء، ما هي إلَّا تمثيل لفلكلور شعبي تعرض للتغيير في محتواه بمرور الزمن، كعادة هذا النوع من الفنون، ومن دون أن يكون لدينا شاهد صريح على وقت بدء كتابتها لأول مرة. الأمر الذي يُرجِّح تأثرها – في بعض تفاصيلها – بقصة المعراج، كما وجدنا ذلك مع "الكوميديا الإلهية" لدانتي. وفي هذا السياق، تقول أستاذة اللغة الفارسية، والمستشرقة المختصة بالديانة الزرادشتية، ماري بويس Nora Elisabeth Mary Boyce (١٩٢٠-٢٠٠٦م)، الأستاذة في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) بجامعة لندن، التي تقول في كتابها (المصادر النصية لدراسة الزرادشتية): "لقد ظلَّ سائداً أنَّ قصة (آردا ويراذ ناماك) قد كان لها تأثير على قصة المعراج الإسلامية، حتَّى تبيَّن أنَّ الصورة الأخيرة للقصة الفارسية حديثة العهد بالنسبة للإسلام"(٨٦).

ومن جانبٍ آخر، تُشير شيميل إلى ما قيل أيضاً في التشابه بين معراج النبي مُحمَّد (ﷺ) ورحلة شعب سامي السيبيري Sámi، الذين يستوطنون المنطقة الشمالية

لعددٍ من دول شمال أوروبا، والتي تُعرف عندهم باسم (سابمي) Sápmi، إلى الشجرة الأُم، التي تُشبَّه بموقعها في السماء بـ(سدرة المنتهى) التي وصلها النبي مُحمَّد (ﷺ)[٨٧]. في محاولةٍ منها لبيان أهمية هذهِ الحادثة – أو القصة على حدِّ تعبيرها – وعمق تأثيرها على أساطير وخرافات الأُمم الأخرى.

وفي هذا الصدد أيضاً، كان للمُستشرق الأميركي المعاصر مايكل سيلز Michael Anthony Sells، أستاذ التاريخ والأدب الإسلامي بمدرسة اللاهوت في جامعة شيكاغو University of Chicago Divinity School، مجموعة من الآراء حول الموضوع مدار النقاش، عمَد إلى إنضاجها وتحديدها في مؤلَّفهِ الذي أعده حول الآيات المبكِّرة من القرآن الكريم[٨٨]. وتستند آراء سيلز على ثلاثة فرضياتٍ رئيسة، الأولى: لم يكن ذكر المعراج في القرآن واضحاً، مقارنةً بغيره من الأحداث الأقل شأناً وأهمية التي كان ذكرها يتم بإشاراتٍ صريحة، والثانية: تصريح القرآن أنَّ المعجزة التي جاء بها مُحمَّد هي القرآن، بما انطوى عليه من بلاغةٍ وإعجازٍ وحجَّة على الآخر، والثالثة: ما تمثل للنبي مُحمَّد من رؤىً وأحداث خلال إسراءهِ ومعراجهِ إنَّما حصل له في المنام، وليس في حال اليقظة. معتمداً بإطلاق فرضيتهِ الأخيرة هذهِ على تحليلهِ الخاص للمصادر الإسلامية التي نقلت خبر هذهِ الرحلة[٨٩]. ومن جانبٍ آخر، فقد أبدى سيلز إيمانه بعدم صحَّة الرحلة الليلية للنبي مُحمَّد (ﷺ)، عاداً إياها صورة من صور تأثر العقيدة الإسلامية بالثقافات الدينية السابقة. ويحاول سيلز إيجاد علاقةٍ تربط حادثة شقِّ صدر النبي[٩٠]، التي ورد ذكرها في الآية الأولى من سورة الشرح: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، بمعراجهِ إلى السماء. فهو يجد أنَّ حادثة شقِّ الصدر هذهِ إنَّما تعود جذور فكرتها لـ"الأعمال التمهيدية للكهنة"[٩١]، وما يُعد بحسب رأيهِ، الذي يتوافق

معه الكثير من علماء ومفكِّري الإسلام، حادثةً تمهيديةً لمعراج النبي إلى السماء، إنَّما هي في أصلها فكرة مقتبسة من العقيدة المسيحية المبكِّرة، الأمر الذي يوجب التفكير ملياً بحقيقة الحادثة ككُل، وعدم الركون إلى الاعتقاد بها وتصديقها.

وعلى الرغم من اهتمامهِ بالآداب واللغات الشرقية، وتخصصهِ بدراسة التصوف الإسلامي، إلَّا أننا نجد المستشرق الإنكليزي رينولد ألين نيكلسون Reynold Alleyne Nicholson (١٨٦٨-١٩٤٥م)، أستاذ اللغتين العربية والفارسية بجامعة كامبردج University of Cambridge، يتناول موضوع معراج النبي مُحمَّد (ﷺ) مع تحديد بعض المؤشرات المهمة عليه. فعلى الرغم من الاختصار الشديد الذي اعتمده نيكلسون في تناولهِ لهذهِ الحادثة، إلَّا أنَّه ركَّز حديثه في سبيل تسليط الضوء على أكثر النقاط إثارةً للجدل حولها. فهو يؤيد أولاً أنَّ المعراج قد حصل خلال الحلم وليس حين اليقظة، بقولهِ: "قُبيل الهجرة حلم مُحمَّد أنه قد نُقل من الكعبة إلى المعبد في بيت المقدس، ومن ثمَّ إلى السماء السابعة"(٩٢). طاعناً بالاعتقاد السائد "الذي تتمسك بهِ الأكثرية من علماء الدين"، الذي يجعل من انتقال النبي مُحمَّد (ﷺ) إلى السماء بجسدهِ، وعلى جميع مراحل هذهِ الرحلة. وثانياً، فهو يعد الاعتقاد المذكور سبباً في "تخلِّي بعض أتباعهِ غير المصدقين عن إيمانهم"(٩٣)، إذ على الرغم من عدم وقوف نيكلسون على نصٍّ يؤيد دعم النبي لأيِّ تفسيرٍ يشرح طبيعة ارتحالهِ إلى السماء، سواءٌ بالروح فقط، أم بالروح والجسد معاً، إلَّا أنَّ ما تُظهره المصادر من شيوع التفسير الثاني في مكَّة خصوصاً، فإنها تسوقه إلى افتراض تأييد النبي له.

وتناول المستشرق الروماني ميرسيا إلياد Mircea Eliade (١٩٠٧-١٩٨٦م)، ضمن موسوعتهِ التي كتبها بعنوان: (تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيَّة)،

حادثة معراج النبي مُحمَّد (ﷺ)، وبشيءٍ من التفصيل، فهو يرى أولاً أنَّ البعثة النبوية قد صاحبتها عدد من الحوادث الروحية – الإعجازية، التي كان من شأنها توثيق الصلة بين مُحمَّد والله، ولتعميق حالة الكشف الإلهي والتهيئة لها، قائلاً: "إنَّ البعثة النبوية لمحمَّد قد انطلقت بعد عددٍ من التجارب الوجدية التي تُشكِّل نوعاً ما المقدمة للكشف"(٩٤)، مستدلاً حول أولى هذهِ الكشوفات بالآيات القرآنية الواقعة ببداية سورة النجم: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۞ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۞ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۞ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾. [سورة النجم، الآيات: ٥–١٠]. لينتقل إلياد إلى الرؤية الثانية التي جمعت مُحمَّداً بالله (ﷻ)، والتي وصفها أنَّها حصلت "بالقرب من شجرة عنَّاب"(٩٥)، مستدلاً عليها من الآيات القرآنية الواردة في السورة السابقة ذاتها: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۞ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۞ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ۞ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۞ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۞ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾. [سورة النجم، الآيات: ١٣–١٨]. وهي التي أكَّد عليها القرآن – بحسب رأي إلياد – في موضعٍ آخر منه: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۞ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾. [سورة التكوير، الآيتان: ٢٢–٢٣]. ليستنتج إلياد ممَّا سبق أنَّ هذهِ "الرؤى ترافقت بكشوفاتٍ سمعية وحيدة اعتبرها القرآن كأنَّها من أصلٍ إلهي"(٩٦).

وبالمقابل، يكاد التفسير الإسلامي للآيات القرآنية سابقة الذكر، يتفق على أنَّ المقصود بـ(شَدِيدُ الْقُوَىٰ) و (ذُو مِرَّةٍ) إنَّما كان جبرائيل (عليه السلام)، هذا التفسير الذي يمكن اختزاله بالوصف الدقيق الذي نقله لنا ابن كثير الدمشقي في تفسيرهِ، والذي يستند فيه على قول الصحابي عبد الله بن مسعود (ت٣٢هـ/٦٥٠م) (رضي الله عنه): "إنَّ رسول الله (ﷺ) لم يرَ جبريل في صورتهِ إلَّا مرتين، الأولى: فإنَّه سأله أنْ يراه في

صورتهِ فسدَّ الأُفق، والثانية: فإنَّه كان معه حيث صعد، فذلك قوله: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾. وهذهِ الرؤية لجبريل لم تكن ليلة الإسراء بل قبلها ورسول الله (ﷺ) في الأرض، فهبط عليه جبريل (عليه السلام) وتدلَّى إليه، فاقترب منه وهو على الصورة التي خلقه الله عليها له ستمائة جناح، ثمَّ رآه بعد ذلك نزلةً أُخْرى عند سدرة المنتهى يعني ليلة الإسراء، وكانت الرؤية الأولى في أوائل البعثة بعد ما جاءه جبريل (عليه السلام) أول مرة، فأوحى الله إليه صدر سورة اقرأ"[٩٧].

وفي موضعٍ آخر من بحث إلياد، يبدأ بتناول مجاريات أحداث الرحلة الليلية للنبي مُحمَّد (ﷺ)، واسماً موضوعه هذا بعنوان: (السفر الوجدي للسماء والكتاب المقدس)، الذي يبدو أنَّ إلياد إنَّما أراد من خلالهِ أولاً الربط بين هذهِ الحادثة وشبيهاتها في الديانات السَّماوية والوثنية على السَّواء، قائلاً: "كان من المتوجب على مُحمَّد التوافق مع النموذج المشهَر من قبل موسى، دانيال[٩٨]، هينوش Hénoch [يقصد بهِ: نبي الله إدريس]، ماني، والرسُل الآخرين الذين بصعودهم إلى السماء التقوا مع الرَّب، وتلقَّوا من يدهِ الخاصة الكتاب المتضمِّن الوحي الإلهي، وقد كان هذا السيناريو مألوفاً أيضاً لدى اليهودية المعيارية[٩٩] والرؤية اليهودية بأكثر ممَّا لدى السارماتيين[١٠٠]، وفي الغنوصيات والمانديات. ويرجع أصله إلى الملك الأسطوري في ما بين النهرين (ايماندوراكي)، وهو متضامن مع الإيديولوجا الملكية"[١٠١]، ليسبق التحليل الذي أتى بهِ إلياد هنا، رأياً انفرد بهِ عن باقي المستشرقين الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والدراسة، والمتعلِّق بتحديد السببية والدافع للشروع بهذهِ الرحلة، عاداً الأمر تلبيةً لمطالب المشركين – من أهل مكَّة خصوصاً – للبرهنة على صدقية الرسالة السماوية التي أتى بها، قائلاً: "طُلِبَ إلى

مُحمَّد البرهان على رسمية وحيه النبوي بأن يصعد إلى السماء حاملاً كتاباً مقدساً"[١٠٢].

شَرَع إلياد من بعد ذلك إلى استعراض أبرز مفاصل ومحطَّات الرحلة الليلية للنبي مُحمَّد (ﷺ)، مستعيناً بالمصادر والروايات الإسلامية المتأخرة على وجه الخصوص، فبحسب رأيهِ أنَّ توثيق تفاصيل هذهِ "الرحلة الوجدية" على شكلٍ موسَّع لم يحصل إلَّا في النصوص المتأخرة، مع الاختلاف الكبير بينها في السيناريو وعرض التفاصيل. ليخلص في ختام موضوعهِ إلى نتيجةٍ مفادها: "إنَّ هذهِ السفرة الوجدية ستلعب دوراً مركزياً في التصوف واللاهوت الإسلاميين فيما بعد، وإنَّها تُبرز خطَّاً مميزاً لعبقرية مَحمَّد والإسلام، وهذا الخط يظهر في الإرادة بتمثل وإدخال تركيب ديني جديد لممارساتٍ وأفكارٍ وسيناريوهاتٍ أسطورية – طقوسية تقليدية"[١٠٣]. وهو رأيٌ نتفق عليه إلى حدٍّ بعيد.

وفي كتابهِ (الرسول.. حياة مُحمَّد)، الذي صدر باللغة الإنكليزية لأول مرة سنة ١٩٤٦م[١٠٤]، عمَد الصحفي والمستشرق الإنكليزي رونالد بودلي Ronald Victor Courtenay Bodley (١٨٩٢-١٩٧٠م)، الكولونيل العسكري وابن عمِّ المس جيرترود بيل Gertrude Margaret Lowthian Bell (١٨٦٨-١٩٢٦م)، إلى تناول حادثة الإسراء والمعراج بشيءٍ من التفصيل. وهو الذي قضى سبع سنواتٍ من عمرهِ في صحراء الجزائر، إذ خالط البدو الرحَّل وعاش بينهم، متلقِّياً معظم معلوماتهِ عن الإسلام ونبيهِ بصورةٍ شفاهية ممَّن كان يلتقي بهم من سكَّان هذهِ الصحراء[١٠٥]. إذ وصف ذلك في مطلع كتابهِ، قائلاً: "وقد تراكمت معلوماتي عن مُحمَّد على مرِّ الشهور والسنين، ولم يكن هذا نتيجة دراسة متبصِّرة، فإني لا أعتقد ذلك، ففي خلال هذهِ الفترة جميعها التي عشتها في الصحراء لم أقرأ أية كلمة

مطبوعة عن رسول الله، ما عدا القرآن؛ ولقد حصلت على معلوماتي من مناقشاتي حول نيران العسكر، وفي خلال رحلاتي الطويلة مع القوافل، وبينما كنت أرقب القطعان في الليل"(١٠٦).

وبالتالي، نجد بودلي يسترسل كثيراً في نقل التصور الإسلامي عن رحلة الإسراء والمعراج، ناقلاً تفاصيلها والمراحل التي مرَّت بها عن لسان مَن تحدث إليه عنها(١٠٧)، ليبدأ بعد ذلك بتسطير ملاحظاتهِ الخاصة. فهو يبدأ أولاً بطرح بعض الأسئلة التشكيكية حول الموضوع، والتي عدَّها أسئلةً سبق وأن شغلت بال دارسي الإسلام، وما زالت. منها: هل يُعتقد أنَّ مُحمَّداً أُسري بهِ بالجسد أو بالروح ؟ أم هل القصة من نسج خيال مُحمَّد ؟ مشكِّكاً في الوقت نفسه بكمِّ التفاصيل وتشعبها التي حيكت حول هذهِ الرحلة السماوية، إذ لم يرد على لسان النبي (ﷺ) حولها سوى ما جاء في الآيات الأولى من سورة الإسراء. ليخلص من كلِّ هذا إلى القول إنَّ "الحكاية في الغالب خرافة من الخرافات التي تُذكر، للتدليل على معجزات مُحمَّد"(١٠٨).

ومن جانبٍ آخر، نجد بودلي يقف موقف المدافع عن الآراء والمعتقدات الإسلامية بصورةٍ عامة، ومنها قصة إسراء النبي ومعراجهِ. فهو يدعو نُقاد الإسلام إلى التريث في التشكيك بما جاء في المصادر الإسلامية من معتقداتٍ قد تخالف المنطق والسُنن الطبيعية، واضعاً مبدأ المقارنة بينها وبين ما جاء في المعتقدات المسيحية من موضوعاتٍ وأفكارٍ مشابهة. ليستدل بهذا الشأن بمجموعةٍ من الأمثلة، قائلاً: "إنَّ قصة صعود إيليا(١٠٩) في عربةٍ نارية إلى السماء لا يسخر أحد منها، ويقبل معظم المسيحيين أمر بعث المسيح، ورفعه دون شكٍّ أو تشكيك، ولا يُنظر إلى وحي سان جون المقدس على أنَّه قولٌ هراء، جاء بهِ مجنون مصاب

بالصَّرع"[١١٠]. ثمَّ يسوق المقارنات بين ما ورد في الكثير من إصحاحات الكتاب الأخير من الإنجيل "رؤيا يوحنا اللاهوتي"، محاولاً من خلالها بيان أوجه الشبه الواردة في هذا الكتاب وما جاء في قصة الإسراء والمعراج وفقاً للمُعتقد الإسلامي[١١١].

لم تكن نية بودلي من عقد المقارنة بين المعتقدات المسيحية والإسلامية إلَّا في سبيل "حذف ما نعتقد شخصياً أنَّه غير مقبول، وسيَّان في ذلك أكنا مؤمنين أم غير مؤمنين"، جازماً في الوقت نفسهِ أنَّ المسيحية، كما الإسلام، قد نالهما قسطٌ وافر من الروايات الضعيفة، والمعتقدات الفاسدة، بقولهِ: "لم يتيسَّر لي معرفة هذهِ المعلومات حينما كنت أعيش بين العرب، وإلَّا لرويتها كدليل على أنَّ المسيحيين قادرون على تعقيد العقائد السماوية تماماً كالعرب المسلمين"[١١٢]. وهي بكلِّ حالٍ من الأحوال لا تخرج عن كونها رؤية استشراقية ينفرد بها صاحبها، ومَن يوافقه عليها، تبقى بحاجة للبحث والنقد والتحليل.

وأمَّا واشنطن إيرفينغ Washington Irving (١٧٨٣-١٨٥٩م)، المؤرخ والدبلوماسي الأميركي، الذي لمَع نجمه وذاع صيته خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ككاتب سِيَرٍ ومؤلِّف بارع. فهو الآخر كتب عن شخصية نبيِّ الإسلام (ﷺ)، بكتابٍ له عنونه: (مُحمَّد وخلفاؤه)[١١٣]. وبطبيعة الحال، فإنَّ حادثة إسراء النَّبي ومعراجهِ كان لها ثقلها وحيزها الكبير في هذا الكتاب. خصَّص الباب الثاني عشر من الكتاب – بفصولهِ الثلاثة – لهذا الموضوع، جاعلاً من الفصل الأول عبارة عن مقدمةٍ تمهيدية، وضَّح خلالها أهمية هذهِ الحادثة في تاريخ السيرة النبوية عامَّة، وفي الفكر الإسلامي طِوال القرون التي لحقتها بصورةٍ خاصة. رغم هذا، فقد أشار إيرفينغ ضمن هذا الفصل إلى واحدةٍ من قناعاتهِ الشخصية حول طبيعة

معراج النَّبي (ﷺ)، والتي عدَّها روحيةً فقط، بقولهِ: "الرحلة الشهيرة التي أُسريَ بهِ فيها من مكَّة إلى بيت المقدس، ومنهما إلى السماء روحياً"(١١٤)، النص الذي يُستدل منه عدم اعتقادهِ بمعراج النَّبي روحاً وجسداً إلى السماء.

ويستعرض إيرفينغ في ثاني الفصول التي خصَّها بهذا الموضوع، قصة الإسراء والمعراج كما وردت في الموروث العربي – الإسلامي، "سنعرض العلامات الأساسية العامة لهذهِ القصة من الأثر الشعبي.. كما جاءت بصورتها العامة في التقاليد"(١١٥)، والتي لم يستبعد تعرضها للتشويه والدَّس والإضافة طِوال القرون اللاحقة لها، إذ كانت "فرصة لإضافة خرافات الشُّراح الساذجين"(١١٦)، المبثوثة في العديد من مصادر السيَر والتاريخ. من بعد استعراضهِ التفصيلي لقصة الإسراء والمعراج، والذي استغرق عشر صفحاتٍ من كتابهِ، يشرع بالتعليق على هذهِ الحادثة التاريخية – العَقدية المهمة في الفكر الإسلامي. واصفاً ما نقله من تفاصيلٍ للحادثة بـ: "الأسطورة التي وضعت على رؤية الرسول في الإسراء، بإضافات المعراج الجسدي"(١١٧)، التي اقتبسها من كتاب المستشرق الفرنسي الرائد جان غاغنِر Jean Gagnier (١٦٧٧–١٧٤٠م)، المعنون: (حياة مُحمَّد)(١١٨)، والذي بدورهِ كان قد اعتمد على مجموعةٍ من المصادر العربية التي أسهبت بشرح هذهِ الحادثة. والتي يؤكِّد إيرفينغ أنَّ عليها من التعليقات والآراء ما لا يمكن حصره في "التقاليد الإسلامية"، والتي تنوعت وتباينت باختلاف وتنوع مشارب علماء الإسلام وخلفياتهم العَقدية. فبينما " أكَّد البعض أنها لا تتعدَّى الحلم أو الرؤيا.. أصرَّ آخرون على أنَّه قد قام جسدياً برحلتهِ السماوية هذهِ، وأنَّها حصلت بزمنٍ قياسي"(١١٩)، مستعرضاً أدلة وحُجج كلَّ فئةٍ من أصحاب هذين الرأيين، والتي تعود بشكلٍ أساسي إلى القرآن والسُّنَّة النبوية.

وفي ختام بحثهِ وتقصِّيه للحقائق والأدلة المنطقية للحادثة، يُـرجِّح إيرفينـغ إمكانية حصول الإسراء روحياً، رغم أنَّ مجمل "القصة وصـلتنا بـالخبر عِبـرَ التقاليد.. فصارت مجالاً واسعاً لأساطير المسلمين"(١٢٠)، الأمر الذي عدَّه إيرفينـغ سبباً رئيساً في تعميق صفة التكذيب للرسول (ﷺ) وشيوعها، تلك الصفة التي بدأتها قريش في التراث العربي.

وإضافة لِمَا تقدم، فقد بحث مجموعة من المستشرقين في حادثـة الإسـراء والمعراج ضمن دراساتٍ خاصة بهذا الموضوع، لا كما رأينا لدى مَن تطرقنا إلى آرائهم التي جاءت منضويةً ضمن دراساتٍ أوسع وأكثر شموليةً. الأمر الذي يعكس أهمية هذا الموضوع لدى المستشرقين؛ لِمَا أولوه من مزيد عنايتهم واهتمامهم. ولعلَّ في مقدمة هؤلاء المستشرق ومؤرِّخ الأديان السـويدي جيـو فايـدينغرين Geo Widengren (١٩٠٧-١٩٩٦م)، من خلال كتابهِ المعنون: (مُحمَّد رسـول الله.. وصعوده)(١٢١). الذي وصل من خلالهِ إلى نتيجةٍ مفادها: "إنَّ رحلة النبـي الليليـة تعكس طقوس السيادة المقصورة على الشرق الأدنى القديم، فيما يتعلَّـق بصـعود الملك كحدثٍ مركزيٍّ يتعلَّق بتتويجهِ. وتعكس الرحلة النبوية أيضاً شعيرة أنْ يرى النبي الله خلالها، ونظراً لقدسيتهِ باعتبارهِ نبياً، فهو على اتصالٍ مباشر مع الله ومع الأنبياء الآخرين (كما يحاول أدب القرن التاسع في الوسط الإسلامي وصفه). ولذلك هذا الطريق الشعائري لا يمتلك تحويل النبي إلى شخصيةٍ ذات قوى إلهية، ونتيجةً لذلك تمتلك توحيد قوتين مختلفتين في شخص النبي، أي القوة الدنيوية والروحيـة، وتأكيد زعامة النبي الدنيوية والروحية على المجتمع الجديد"(١٢٢).

ويقدم عمل فايدينغرين عدَّة ملاحظات مهمة، وتساعد مقارناته برسم سـياق أوسع لرؤية قصَّة المعراج. بيد أنَّه كما يعترف في مقدمتهِ، لـم يكـن متخصصـاً

بالأدب العربي، ونرى ذلك واضحاً في النطاق الضيق للمصادر التي اعتمدها، والدليل المشكوك بهِ الذي يستخدمه لدعم كثيرٍ من نقاشاتهِ النقدية، مثل فكرة أنَّ القرآن كاملاً أُعطي للنبي في السماء خلال المعراج. لكن فايدنغرين هو أول عالم يربط أهمية الصعود السَّماوي بالادعاءات النبوية للحكم، وبالتالي يلمح مبكراً إلى التفاعل المستمر بين الأسطورة والسلطة والهوية المجتمعية.

وأمَّا الباحث والمستشرق الروماني المعاصر، والأكاديمي بجامعة بوخارست University of Bucharest، إيميل بوتيك Emil Potec، فقد أفرد إحدى دراساتهِ لهذا الموضوع، والتي وضعها تحت عنوان: (رحلة مُحمَّد الليلية إلى الجنة.. الطريق الشعائري إلى الزعامة الروحية والدنيوية)[١٢٣]. الذي يعتقد أنَّ رحلة الإسراء والمعراج إنَّما تفترض انقساماً ثنائياً للخُطط: "أولاً الخطَّة العلمانية – المقدسة، وثانياً الخطَّة الأرضية – السَّماوية، واللتين جرى تحولهما عِبرَ إمكانية الاتصال من خلال الارتقاء. هذهِ الإمكانية تتخلَّى عن الانقسام الثُنائي خلال الصعود، وتُبقي مكانةً مفتوحة بين عناصر كلَّ تقسيم ثنائي. بعد نهاية الصعود: المقدس سينفتح على الدنيوي، والسَّماوي سينفتح على الأرضي. الإسراء والمعراج حدثٌ يمكن قراءته بهذا السياق"[١٢٤]. وعموماً، لا يمكن اقتصار الإسراء والمعراج على وجهة النظر هذهِ، فالحدث أكثر تعقيداً من ذلك، فنحن بطبيعة الحال إنَما نتعامل مع "طريق شعائري"، على حدِّ تعبير بوتيك، يقود إلى الزعامة الروحية والدنيوية.

وواحدة من الالتفاتات المهمة لبوتيك في مقالتهِ هذهِ، إشارته إلى دور هذهِ الرحلة السَّماوية في الرفع من شأن مكَّة مقابل المكانة الدينية السامية التي حَظِيت بها القدس لدى الديانات السابقة – اليهودية والمسيحية – حتَّى جعلت من الأولى

مناظرةً للأخيرة، لتتعدَّاها وتتفوق عليها لاحقاً. إذ يقول: "بدأ الإسراء برحلةٍ أُفقية ربطت مكَّة بالقدس، واستمرت برحلةٍ عمودية ربطت القدس بالسماء السابعة. فيما يتعلَّق بالجزء الأول من الرحلة، أي الجزء الأرضي، يتصرف النبي كبطلٍ أسطوري ويربط مركزين مقدسين عِبرَ إبراهيم، وهو الجد المشترك. ارتبط وجود إبراهيم في مكَّة بالكعبة، وهي الحرم المقدس الذي بناه إبراهيم من خلال الوصية الإلهية التي تلقَّاها بواسطة الوحي. لذلك أصبحت مكَّة مركزاً روحانياً مكافئاً للقدس. وكان النبي يستعد لتغيير نموذج المدينة المقدسة عن طريق الإسراء والمعراج، فالجغرافيا المقدسة للقدس ستنتقل إلى مكَّة، والتي ستصبح محور العالم، أي المكان الذي يلتقي فيه الإنسان والإلهي. عِبرَ ربط النقطتين يقوم النبي برحلةٍ إلى الزمان والمكان المقدسين، وهي رحلة يستعيد خلالها السُّنَّة الإبراهيمية، أي السُّنَّة النقية قبل اليهودية والمسيحية أو تعدد الآلهة"(١٢٥).

ولم يغفل بوتيك التطرق إلى واحدةٍ من أبرز الشُبهات الاستشراقية التي أُثيرت حول إسراء النبي مُحمَّد (ﷺ) ومعراجهِ، بجعل هذهِ الرحلة السَّماوية محاكاةً لرحلاتٍ مشابهة ورد ذكرها في العقائد الدينية السابقة للإسلام، قائلاً: "إنَّ دافع الصعود مشترك مع السُّنن التوحيدية، ويبدو مستوحىً من الديانتين اليهودية والمسيحية، أو عِبرَ السُّنن الدينية الإيرانية كالزرادشتية"(١٢٦). ومتعرضاً لرأيين متناقضين في هذا الموضوع، ففي الوقت الذي يؤيده فيه فايدينغرين، الذي يعد "الصعود الإسلامي للسماء، إنَّما يتَّبع نَسَق صعود Arda Viraf إلى السماء"(١٢٧)، وهو بهذا يربطه بالصورة الإيرانية للصعود. لنجد في المقابل الرأي الثاني المعارض له، والمتمثل برؤية مؤرِّخ الأديان الروماني إيوان بيترو كوليانو Ioan Petru Culianu (١٩٥٠-١٩٩١م)، التي تجعل من "صعود النبي سُنَّةً أصليةً

ارتبطت مع التصوير العربي، إذ تختلف ظروف وتطور وأهداف القصَّة مع شبيهاتها في الموروث الديني السابق"[١٢٨].

ويخرج بوتيك من دراستهِ بأربعة نتائج رئيسة، وهي التي عدَّها مؤثرةً على طريقة ربط النَّبي (ﷺ) نفسه بأُمتهِ ومجتمعهِ. النتيجة الأولى: هي المضمون الروحي المستمد من التجربة ورؤية الله. وأمَّا النتيجة الثانية: فهي نتيجة دينية، تؤكِّد أهمية القدس كثالث مدينة في الإسلام. والنتيجة الثالثة، اللاهوتية، التي تؤكِّد وحدة الوحي داخل التعددية النبوية وأولوية النبي فيما أطلق عليه بـــ"الهرمية النبوية". النتيجة الرابعة، الشعائرية، التي تُشير إلى مأسسة الصلوات اليومية الخمس. وعند تحليله لهذهِ الصور الأربع يُجزم بوتيك أنَّ رحلة الإسراء والمعراج "تُنتج طفراتٍ في معرفة الظاهرة النبوية وفهم المقدَّس. وعلى سبيل المثال، تُدخل الإسراء والمعراج القدس إلى الإرث الإسلامي السياسي والمقدَّس؛ لذلك كانت القبلة الأولى"[١٢٩].

في دراستهِ المعنونة: (رحلة مُحمَّد إلى الجنة)[١٣٠]، يربط اللاهوتي والكاتب الإنكليزي جوشوا روي بورتر Joshua Roy Porter (١٩٢١-٢٠٠٦م) صعود النبي (ﷺ) مع ظاهرة الشامانية Shamanism. ويرى أنَّ هذا النوع من الاتصال يُفسِّر مضامين هذهِ الرحلة في الموروث الإسلامي. محاولاً ربط التجربة الممتعة التي عاشها النبي مع التجربة الممتعة للشامان. الصورتان ليستا محدَّدتين؛ وتقدم تفسيراً للصعود إلى السماء كجزءٍ أساسي من عمل النبوة، وهو عمل يبدو أنه يتبع خطَّة الشامان "جرى تحويله عِبرَ تجربة مُحمَّد وعبقريته الشخصية"[١٣١]. فيما يتعلَّق بهذا الموضوع نؤكِّد اختلافاً مهماً بين النوعين من الرحلات، إذ كانت التجربة الشامانية قد حصلت روحانياً، وفيما يتعلَّق بصعود النبي مُحمَّد (ﷺ) فالسُّنَّة النبوية،

إضافةً إلى شُبه إجماع المفسِّرين، تعترف أنها كانت رحلة جسدية، وهو ما سنعرض له لاحقاً في البحث.

ومن أبرز الدراسات المتخصِّصة في موضوع الإسراء والمعراج النبوي، هي تلك التي أعدها المستشرق الإنكليزي المعاصر، وأستاذ الدراسات العربية في جامعة مانشستر University of Manchester، البروفيسور رونالد باول باكلي Ronald Paul Buckley، والتي جاءت بعنوان: (الرحلة الليلية والصعود في الإسلام: استقبال السرد الديني والثقافة السُّنية والشيعية والغربية)[١٣٢]. ويُعد هذا الكتاب دراسة متخصِّصة تأخذ القارئ عِبرَ تعقيدات دراسة الحديث النبوي. ومع أنَّ هناك قدراً كبيراً من المعلومات في الكتاب عن الإسراء والمعراج، فهو يقدم أيضاً مسحاً مثيراً لطرق تعامل رواة السُّنن، من الشيعة والسُّنَّة، مع ثروة المواد المتاحة في أدب الحديث وكيف وائموا بين المعلومات المتضاربة. الأمر الذي يُثير إشكالاتٍ عدَّة خصوصاً فيما يتعلَّق بالمعراج؛ لأنَّ الإجماع يقول إنَّ المعراج حصل مرةً واحدة فقط، ولكن في المقابل يجد المؤلِّف أنَّ مواد الحديث تتضمَّن عدداً كبيراً من الأحداث المختلفة التي عاشها النبي (ﷺ)، وروايات متباينة عن ترتيب حصول الأحداث.

وربما يوفر الإسراء والمعراج مجموعة محددة من المسائل لنُقَّاد الحديث، لكن هذهِ المسائل – بحسب اعتقاد باكلي – غير مقتصرة على صعود النبي (ﷺ). وبناءً على ذلك، فإنَّ العديد من العلماء ممَّن يعملون خارج مجال حياة النبي والعالم الخارق للطبيعة سينتفعون من قراءة هذا الكتاب. تتناول هذهِ الدراسة تلقِّي الحديث بقدر تناولها المعراج، في الوقت الذي لم يحظَ تلقِّي الحديث بقدرٍ كافٍ من البحث في هذا المجال. ويقدم المؤلِّف تحليلاً مفصلاً عن طريقة تلقِّي روايات المعراج من

قبل العلماء غير المسلمين، وكيفية استخدامها في النقد المسيحي للإسلام. وبالتالي، يقدم الكتاب مادةً مثيرة للاهتمام لأيِّ شخص معني بتاريخ المعرفة عن حياة النبي والمعراج.

ويقدم الفصل الأول، (الإسراء والمعراج)، نظرةً عامة على كلٍّ من الإسراء والمعراج، فضلاً عن علاقتهما بالقرآن الكريم، وخصوصاً سورة الإسراء، الآيات (١-١٨). ويعرض باكلي ترجمةً لنسخة الإسراء كما رواها القمِّي (ت٣٢٩هـ/٩٤١م) بكتابهِ (التفسير)، المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـ/٦٩٩-٧٦٥م) (عليه السلام). وأمَّا الفصل التالي، (سورة الإسراء، نصوص الإثبات: القرآن والسُّنَّة)، فيُقدم روايةً تفصيلية عن بعض المسائل المثارة بشأن الإسراء والمعراج من قبل علماء القرون الوسطى، الشيعة والسُّنَّة، إلى جانب طرقهم الخاصة بالتوفيق بين تلك التناقضات والخلافات وتفسيرها.

ويتعامل الفصلان اللاحقان مع نقاشٍ بشأن كيفية تفسير أحداث الإسراء والمعراج، أو مثلما يسأل باكلي: "هل ينبغي أخذها حرفياً بالكامل أم جزئياً؟ هل هي مشاهد من رؤية أو نوع من التجربة الصوفية المنتشية ؟ أم هل هي نوع من التمثيل الرمزي لحقيقةٍ ضمنية؟".

ويقدم الفصل الخامس المقاربة الشيعية للإسراء والمعراج، (الإسراء والمعراج لدى الشيعة الإمامية)، إذ يُسلِّط باكلي الضوء على النقص النسبي للاهتمام العلمي المعطى لوجهات نظر الشيعة عن هذهِ الحادثة، وخصوصاً تلك الجوانب المتناقضة مع الروايات السُّنية. يرى باكلي أنَّ وجهات نظر الشيعة عن الحدث مرتبطة جداً بعقيدة الإمامية، ويُحدِّد طرق حصول الأئمة على السلطتين الروحية

والدنيوية في نصوص المعراج الشيعية. ركَّز ذلك على الإمام علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ/٦٦١م) (عليه السلام) المنصَّب خليفةً للنبي خلال المعراج.

وأمَّا الفصل الأخير من الكتاب، (وجهات نظر غربية)، فيرسم الردود والانتقادات الغربية، وخصوصاً المسيحية، تجاه المعراج. المقاربة المرتبة زمنياً لباكلي خلال هذا الفصل تُتيح للقارئ فهم تقدم وتطور الردود المسيحية ودراسات المعراج، إذ يقدم باكلي موجزاً لأعمالٍ مختلفة ومؤلِّفيها، إلى جانب تفسيرهم للمِعراج، بدءاً من المصادر القديمة المتأخرة والتي تبلغ ذروتها بالمعرفة الحديثة جداً. هذهِ طريقة مثيرة للاهتمام لاستكشاف تلقِّي المعراج من قبل المسيحيين، حيث استخدمت شخصيات من العصور الوسطى المعراج في هجماتها الجدلية على الإسلام، وهي وسيلة استمرت لقرون، ومن المهم رؤية حجم تأثيرها على التواصل المسيحي مع الإسلام. فقد شَهِد عصر التنوير Enlightenment تطور مقاربة أكثر علميةً وأقل جدليةً، لكن لم يبدأ العلماء بمعاملة المعراج بطريقةٍ أكثر حياديةً حتَّى نهاية القرن التاسع عشر وما بعده(١٣٣).

وآخر مَن سنعرض لِمَا كتبه في الموضوع محلِّ النقاش، هو المستشرق والكاتب الروسي المعاصر، بروك أولسون فوكوفيتش Brooke Olson Vuckovic، حيث تناول هذا الموضوع المثير للجدل بدراستهِ المعنونة: (رحلات سماوية ومصادر قلق أرضية.. إرث المعراج في تكوين الإسلام)(١٣٤). إذ إنَّ معايير فوكوفيتش لِمَا يمكن تضمينه تحت عنوان "المعراج" تتبع ريادة علماء القرون الوسطى، إلَّا أنه استثنى قدراً مناسباً من المواد التي قد يضعها العلماء الحاليون بنفس النوع الأدبي مع هذهِ "الرحلة الليلية"، خصوصاً إذا لم تذكر الروايات صعود النبي إلى السماء أو القدس بطريقةٍ ما، فنرى فوكوفيتش يستثني تلك القصة

من تحليلهِ، مع أنَّ المحتويات قد تكون متشابهة، ويستثني هذا المعيار روايات أحلام النبي بالسماء وجهنم؛ فمحتوى تلك الأحلام أحياناً مشابه تماماً لمحتوى المعراج. عموماً، اختار الكاتب التركيز حصراً على تلك الروايات التي وضعها علماء القرون الوسطى بشكلٍ أساسي وصريح ضمن إطار عمل صعود النبي.

وما وراء توضيح ما ضمَّنه فوكوفيتش كروايةٍ للإسراء والمعراج، فقد واجه خياراتٍ عدَّة بكتابة وبحث هذا المرجع المهم على غِرار جميع العلماء: ما المصادر التي يجب عليه تضمينها ؟ وما المصادر التي يجب عليه استبعادها ؟ ما هو الإطار الزمني الواجب مراعاته ؟

والواقع وقبل كلِّ شيء، استقى فوكوفيتش معلوماته من روايات الإسراء والمعراج المكتوبة باللغة العربية فقط، وهذهِ مسألة تطبيق عملي إلى حدٍّ كبير: فهي اللغة الإسلامية التي يعرفها ويُجيدها جيداً، ولغة كتابة النصوص المقدسة في الإرث الإسلامي. فيما يتعلَّق بالإطار الزمني المعني، فالغالبية العظمى من المصادر التي بحثها الكاتب جرى تأليفها أو جمعها خلال ما يُشار إليه عادة بالفترة "التقليدية" من كتابة التاريخ الإسلامي، وهي عموماً بين عامي (١٢٥-٣٠٠) للهجرة. وكانت تلك فترة اهتمام كبير بالماضي وإنشاء مجتمع إسلامي متميز ومنفصل؛ لذلك أدت تلك الفترة إلى إنتاج مجموعة ثرية من المواد الغارقة في مسائل لِمَا يعنيه أن يكون المرء مسلماً، والانتماء لمجتمع يتبع النبي (ﷺ). يرى فوكوفيتش في الفقرات التالية من كتابهِ أنَّ الإسراء والمعراج خلال تلك القرون المبكِّرة كان محورياً لإنشاء شرعية النبي، وتميز المجتمع الإسلامي والقواعد والأخلاق الاجتماعية اللائقة بمُجتمع الله المختار. لذلك، معظم روايات الإسراء والمعراج التي عكست هذا الاهتمام أُنتجت بتلك الفترة.

الشيء المميز في هذهِ الدراسة، هو أنَّ الكاتب اختار قصةً محدَّدة جداً ضمن حياة النبي مُحمَّد (ﷺ)، وهي موضوع مثير للدرس؛ بسبب أهميتها لتطور المجتمع الإسلامي ونضوجهِ.

ومن خلال ما تقدم، نجد كيف أنَّ موقف المستشرقين تجاه حادثة الإسراء والمعراج كان دائراً بين الإنكار أو التأويل، فمنهم مَن أنكر هذهِ الحادثة من الأساس وشكَّك فيها، وزعم أنَّها كانت ممَّا أُضيف إلى سيرة النبي مُحمَّد (ﷺ)، ومنهم مَن وجد في تأويلات بعض المسلمين ملاذاً وملجأً فادعى أنَّ هذهِ الحادثة لا تعدو أن تكون مجرد رؤيا للنبي، وبهذا فهو ينفي عنها صفة الإعجاز[١٣٥]. وفي هذا السياق، يقول المستشرق الفرنسي لوي سيديو Louis Pierre Eugène Amélie Sédillot (١٨٠٨-١٨٧٥م): "إنَّ عروج مُحمَّد الخارق للعادة قد تمَّ على البُراق، الذي هو حيوانٌ عجيب فانتهى إلى حضرة الله العلي، ولم تكن هذهِ الرحلة غير ضربٍ من الرؤى عند أكثر علماء المسلمين، ولم تكن هذهِ الأحاديث التي تلائم خيال العرب المتقد من الوسائل التي يبحث عنها الرسول الجديد للتأثير، وما أكثر ما طُلِب منه أن يأتي بمعجزاتٍ يؤيد بها رسالته، فيُجيبهم عن سؤالهم بالآية (٧) من سورة الرعد: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[١٣٦]". ليتوافق معه – إلى حدٍّ كبير – مواطنه الفرنسي أيضاً، إيميل درمنغهام Émile Dermenghem (١٨٩٢-١٩٧١م)، في الرأي حول هذا الموضوع، فهو بعد أن يذكر تفصيلاً لحادثة الإسراء، يبدو أنه اقتبس جزءاً منها من كتب القَصَص والأساطير، يقول: "وقد اختُلِف في مسألة وقوع الإسراء والمعراج بالجسد والروح أو بالروح وحدها.. ويبدو لنا أنَّ ما دار حول ذلك من الجدل الذي ملأ المجلَّدات لا يعدو حدَّ اللغو ما دمنا لا نرى للمعراج ما يمتاز بهِ عن رؤى النَّبي

التي صحَّت روايتها والتي لم تصح، والمهم في أمر المعراج هو اتخاذه أساساً لتأملات كثيرٍ من متصوفي الإسلام الروحية"(١٣٧).

والواقع فإنَّ الزعم بأنَّ الإسراء كان بالروح لا بالجسد، فضلاً عن أن يكون رؤيا منام كما زعم بعض المستشرقين، مخالف لدلالة النصوص من الكتاب والسُّنَّة من أنَّ الإسراء كان ببدنهِ وروحهِ (ﷺ). يقول القاضي عياض (٤٧٦-٥٤٤هـ/١٠٨٣-١١٤٩م)، بعد أن ساقَ مقالات أهل العِلم في هذهِ المسألة: "والحق من هذا، والصحيح إن شاء الله تعالى أنه إسراءٌ بالجسد والروح في القصة كلِّها، وعليه تدل الآية وصحيح الأخبار والاعتبار، ولا يعدل عن الظاهر والحقيقة إلى التأويل إلَّا عند الاستحالة، وليس في الإسراء بجسدهِ وحال يقظتهِ استحالة، إذ لو كان مناماً لقال: (بروح عبدهِ)، ولم يقل: (بعبدهِ)، وقوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾. ولو كان مناماً لما كانت فيه آية ولا معجزة، ولما استبعده الكفَّار ولا كذَّبوه ولا ارتدَّ بهِ ضعفاء مَن أسلَم وافتتنوا بهِ، إذ مثل هذا من المنامات لا يُنكر، بل لم يكن ذلك منهم إلَّا وقد علموا أنَّ خبره إنَّما كان عن جسمهِ وحال يقظتهِ"(١٣٨).

وأمَّا ابن كثيرٍ الدمشقي في سيرتهِ، فيقول: "إنَّ ظاهر السياقات يدل على ذلك من ركوبهِ وصعودهِ في المعراج وغير ذلك، ولهذا قال (ﷻ): ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. والتسبيح إنما يكون عند الآيات العظيمة الخارقة، فدلَّ على أنه بالروح والجسد، والعبد عبارة عنهما"(١٣٩).

وممَّا تقدم كلِّه، ينبغي أن نقول إنَّ "المعجزة" كلمةٌ لا يوجد لها معنى ذاتي مستقل عند التأمل والتدبر، وما يُراد بها إنَّما هو معنى نسبي مجرد، فالمعجزة فيما اتفق على اصطلاح الناس كلَّ أمرٍ خارج على المألوف والعادة، في حين أنَّ هذا

المألوف يتطور بتطور الأزمنة والعصور، ويختلف باختلاف الثقافات والمدارك والعلوم. بل الحق، إنَّ المألوف وغير المألوف معجزةٌ في أصلهِ، إلَّا أنَّ طول الأُلف واستمرار العادة يُنسي وجه المعجزة وقيمتها، ليُحسب أنَّ المعجزة هي تلك التي تُفاجئ ما أَلِفَه الإنسان واعتاده فقط، ليتخذ ممَّا أَلِفه واعتاده مقياساً لإيمانهِ بالأشياء أو كفرهِ بها(١٤٠).

خاتمة

في وصفهم لرحلة النبي مُحمَّد (ﷺ) إلى السماء، أعطى العلماء المسلمون الأوائل أرضيةً مفتوحة، رسموا عليها الأحداث والمشاهد والأصوات داخل عالمٍ غير محدود. وفي رواياتهم لتلك الليلة المهمة جداً، بنى هؤلاء العلماء قصَّةً رائعة ذات قوةٍ لتفسير الظروف الحالية، والتأثير على سلوك جمهورهم في ضوء الأحداث التي يسردونها ضمن العوالم السَّماوية لله (ﷻ).

وفي المقابل، فإنَّ هنالك الكثير لنتعلَّمه من المستشرقين ومؤرِّخي الأديان ممَّن كتبوا عن الإسراء والمعراج، على الرغم من أنَّ كثير من الافتراضات في دراسة الإسلام وتاريخ الأديان قد تغيرت بالتأكيد، فمن الواضح أنَّ أهم تغيير كان الابتعاد عن البحث وراء الجذور وافتراض "هيبة" الروايات الأولى والأنقى عن ظاهرةٍ

معينة أو تقرير تاريخي. حصل التحول فعلاً عن البحث وراء الحقيقي، وهو بحث هيمن بشكلٍ عام على مجالي الدراسات الإسلامية وتاريخ الأديان في أيامهما الأولى.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، أصبحت المقارنة عِبرَ السُّنن أكثر تعقيداً؛ للانتقادات التي وجِّهت من داخل وخارج الوسط الأكاديمي. ويُشير العديد من المختصين إلى نهاية عقد السبعينيات، وخصوصاً إلى عمل إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) المهم (الاستشراق) Orientalism ١٩٧٨م، بأنَّها فترة بداية دراسات ما بعد الاستعمار Postcolonialism، والانتقادات القوية للدراسات السابقة للآخرين.

ولطالما كانت الدراسات المقارنة في الدين والأدب والأنثروبولوجيا هي الأكثر انفتاحاً على انتقادات وتصحيحات حركة ما بعد الاستعمار. وربما كانت أشهر الانتقادات ضدَّ الدراسات المقارنة في الدين والأنثروبولوجيا "أنها تفتقر للصرامة والدقَّة، وتقدم فرضياتٍ كونية غير قابلة للدحض، وغير صحية سياسياً"، إذ بعثت هذهِ الانتقادات والبيئة العلمية العامة في البيئة الفكرية ما بعد الاستعمار مؤرِّخي الأديان في اتجاهين مختلفين: الأول: حماية المشروع العلمي للمقارنة مع بعض التنقيحات المهمة، والثاني: التنصل من علاقتهم بهذهِ الطريقة كلِّياً.

وتدافع المجموعة الأولى عن المشاريع المقارنة باعتبارها شيء فريد وصحيح أكاديمياً، من خلال تقديمها لنا الفرصة لفهم أنفسنا بشكلٍ أفضل عِبرَ النظر إلى الآخر، عِبرَ أنماطٍ ودراساتٍ متعدِّدة الأزمنة والثقافات. وبتعبيرٍ آخر، المقارنة ممكنة براغماتياً، ومعقولة فكرياً، ومنتجة سياسياً، وأمَّا المجموعة الثانية الساعية لإبعاد نفسها عن المقارنة، وفصل نفسها عن التركيز على آبائها الكونيين، أمثال:

عالم الأنثروبولوجيا الإسكتلندي جيمس فريزر James George Frazer (١٨٥٤-١٩٤١م)، وعالم النفس السويسري كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung (١٨٧٥-١٩٦١م)، ومؤرِّخ الأديان والفيلسوف الروماني ميرتشا إيلياد Mircea Eliade (١٩٠٧-١٩٨٦م)، لتصبح أكثر قرباً من التخصصات المألوفة "دراسات المناطق"، وهي التي تركِّز على تقليدٍ واحد وتتجنَّب بشكلٍ عام المنظور غير التاريخي وغير السياسي للمُقارنة متعدِّدة الأزمان والثقافات، باعتبارها معيبة جوهرياً.

في كِلتا الحالتين، يمكن رؤية التوجه نحو الدراسات الأكثر "توجهاً نحو التلقِّي"، والتي تركِّز بشكلٍ أقل على جذور أو أصالة الخرافات أو الشعائر، في مقابل تركيزها أكثر على طريقة تلقِّيها ضمن فتراتٍ زمنية متعدِّدة، وكيف عملت في سياقاتها. يمكن رؤية أمثلة قوية لتلك الاتجاهات في مجالاتٍ كثيرة من تاريخ الأديان، وتشمل تقاليد تُعد بعيدةً تماماً عن الأديان الإبراهيمية. ويمكن تمييز هذا الاتجاه بوضوح في مجالاتٍ مرتبطة بقوة بالدراسات الإسلامية، مثل الدراسات الإنجيلية والمؤرِّخين اليهود – المسيحيين، متضمناً البحث الغزير عن دراسات نهاية العالم. ما يدفعنا إلى الاعتقاد بتقدم العمل ضمن الدراسات الإسلامية في هذهِ الجبهة ببطء وترددٍ أكبر.

الهوامش

(١) يُنظر: أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، **تاريخ اليعقـوبي**، تحقيـق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج٢، ص١٨٢.

(٢) يقصد بهِ الحديث النَّبوي: (لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إلى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الحَرَامِ، ومَسْجِدِ الأَقْصَى، ومَسْجِدِي هذا). رواه: مسلم بن الحجَّاج بن مسلم بن ورد النيسابوري (ت٢٦١هـ/٨٧٥م)، **صحيح مسلم**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط٢، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، كتاب الحج، حديث رقم (٣٣٧٠)، ص٦٢٦.

(٣) إجنتس جولدتسيهر، **دراسات مُحمَّدية**، تعريب: الصدِّيق بشير نصر، ط٢، (لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ٢٠٠٩)، ص٦٠.

(٤) يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية.. من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م)، ص٢٠٦.

(٥) إجنتس، مصدر سابق، ص٦٣-٦٤.

(٦) فادي أسعد جرجي، **خبر الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبوية.. دراسة في إشكاليات الرواية وشعرية النصوص**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الأمريكية، كلِّية الآداب والعلوم، بيروت، ١٩٩٩م، ص٧٥.

(7) Walter Besant & Edward Henry Palmer, Jerusalem.. The City of Herod and Saladin, (London: Richard Bentley & Son., 1871), Pp.85-86.

(8) C. Clermont-Ganneau, "Notes d'épigraphie et d'histoire arabes", Journal Asiatique, Beme ser., IX (1887), Pp.482-483.

(9) Leone Caetani, Chronographia Islamica óssia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno I all'anno 922 della Higrah (622-1517 dell'Era Volgare), (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1912), p.824.

(10) K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, (New York: Hacker Art Books, 1979), Vol.1, p.42.

(11) S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, (Leiden: E. J. Brill, 1966). 7th Chapter Title: "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", Pp.134-148.

(12) Ibid., p.147.

(13) Ibid., p.138.

(١٤) ورد هذا الخبر في كتاب (البداية والنهاية) لابن كثير، حيث يقول ما نصه: "وفيها – أي في سنة ٦٨ للهجرة – شَهِد موقف عرفة أربع راياتٍ متباينة، كل واحدة منها لا تأتم بالأخرى. الواحدة: لمُحمَّد ابن الحنفية في أصحابهِ، والثانية: النجدة الحروري وأصحابهِ، والثالثة: لبني أُمية، والرابعة: لعبد الله بن الزبير". يُنظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، ط١١، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج٤، ص٦٩٧.

(15) Goitein, Ibid., p.136.

(16) Ibid., p.147.

(١٧) سعيد بن البطريق. طبيب ومؤرِّخ، من أهل مصر. ولد بالفسطاط، وأُقيم بطريركاً في الإسكندرية، وسُمِّي أنتيثيوس Entychius سنة ٣٢١هـ. وهو أول مَن أطلق اسم (اليعاقبة) على السريان الذين اتبعوا تعاليم يعقوب البرادعي (ت٥٧٨م)، له من المؤلَّفات: (نَظم الجوهر) في التاريخ، (الجدل بين المخالف والنصراني)، (علمٌ وعمل) وهو كناشٌ في الطب. يُنظر: ابن أبي أُصيبعة موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي (ت٦٦٨هـ/١٢٧٠م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص٥٠٠-٥٠١؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط١٥، (بيروت: دار العِلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ج٣، ص٩٢؛

Adrian Fortescue, "Eutychius, Melchite Patriarch of Alexandria", In: Catholic Encyclopedia, vol. 5, (New York: Robert Appleton Company, 1909). See the website:

https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Eutychius,_Melchite_Patriarch_of_Alexandria

(18) Eutychius of Alexandria (Arabic: Sa'id ibn Batriq or Bitriq), Eutychius.. Patriarch of Alexandria (Nazm al-Jauhar), (Migne: Patrlogie, Series Graeca, 1863), p.365.

(19) Goitein, Ibid., Pp.136-137.

(20) Ibid., Pp.137-138.

(٢١) ناصر خسرو قباديانى (ت٤٨١هـ/١٠٨٨م)، **سفرنامه**، تعريب: يحيى الخشَّاب، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)، ص١٩-٢٠.

(22) Goitein, Ibid., Pp.138-139.

وممَّن أيَّد هذا الرأي ودعمه، عالم الآثار والمؤرِّخ الألماني روبرت شيك Robert Schick، في أطروحتهِ للدكتوراه التي نالها عن جامعة شيكاغو، قسم لغات وحضارات الشرق الأدنى University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations، سنة ١٩٨٧م، وهي:

The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study, (Princeton New Jersey: The Darwin Press, 1995).

(23) Goitein, Ibid., p.139.

(24) Ibid., Pp.139-140.

(25) Ibid., Pp.142-146.

صُنِّفت مؤلَّفات كثيرة تبحث في فضائل بيت المقدس، وللتعرف على الأسباب والحاجات التي أدت إلى تأليفها، يُنظر على سبيل المثال: أبو بكر مُحمَّد بن أحمد بن مُحمَّد الخطيب الواسطي (ت: ق٥هـ/١١م)، **فضائل بيت المقدس**، مخطوط محفوظ في دار الكتب المصرية، رقم (٧٨١) مجاميع، رقم المايكروفيلم (٦٢٤٠٩)؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت٥٩٧هـ/١٢٠١م)، **فضائل القدس**، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، ط٢، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م)؛ ضياء الدين مُحمَّد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي الحنبلي (ت٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، **فضائل بيت المقدس**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (دمشق: دار الفكر، د.ت.).

(26) Ibid., Pp.146-148.

(27) Amikam Elad, "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, part 1, Julien Raby & Jeremy Jones (eds.), (Oxford: Oxford University Press, 1992), Pp.33-58.

(28) Ibid., p.52.

(٢٩) أشار إيلاد في دراستهِ إلى نصٍّ ورد في كتاب (البداية والنهاية) لابن كثير الدمشقي، فيه وصف تفصيلي لبناء قبَّة الصخرة، وطبيعة العبادات التي كانت تُمارس فيها. وهذا النص مأخوذٌ في أصلهِ عن (مرآة الزمان) لسبط ابن الجوزي، عدا بعض التفاصيل التي انفرد بها ابن كثير. وبعد تفحص إيلاد لمخطوطات كتاب (مرآة الزمان) وإيجاد المقارنة بينها، وجد أنَّ المخطوط المحفوظ في Bodleian Library هو الوحيد الذي ذكر مصادر روايتهِ هذهِ، ذاكراً: مُحمَّد بن عمر الواقدي (ت٢٠٧هـ/٨٢٢م)، وهشام بن مُحمَّد بن السَّائب الكلبي (ت٢٠٤هـ/٨١٩م)، ووالده مُحمَّد بن السَّائب (ت١٤٦هـ/٧٦٣م). يُنظر: شمس الدين أبي المظفَّر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ/١٢٥٦م)، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق: محمد بركات وآخرون، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م)، ج٨، ص٤٧٧؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٨، ص٦٨١-٦٨٢؛

Elad, "Why Did 'Abd Al Malik Build the Dome of the Rock?", Ibid., p.33, p.39.

(30) Ibid., p.48.

(31) Ibid., p.48.

(32) Ibid., p.48.

(33) Josef van Ess, "Abd Al Malik and the Dome of the Rock.. An Analysis of Some Texts", In: Bayt Al-Maqdis 'Abd al-Malik's Jerusalem, part 1, Julien Raby & Jeremy Jones (eds.), (Oxford: Oxford University Press, 1992), Pp.89-103.

(٣٤) حيدر قاسم مَطَر التميمي، **علم الكلام الإسلامي في دراسات المُستشرقين الألمان.. يوسف فان أس أنموذجاً**، (بيروت / وهران: دار الروافد / دار ابن النديم، ٢٠١٨م)، ص١٣.

(35) Heribert Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension", JSAI, No.14, 1991, Pp.1-40.

(36) Ibid., p.16.

(37) Ibid., p.6, Pp.15-21.

(38) Ibid., p.1, p.5.

(39) Ibid., p.36.

(٤٠) لقولهِ (ﷻ): ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الإسراء، الآية: ١).

(41) Busse, Ibid., p.37.

(42) Ibid., p.43.

(43) Ibid., p.15.

(44) Ibid., Pp.21-25. For more Information about the Apocalyptic literature, See: Robert Henry Charles, "Apocalyptic Literature", In: Chisholm, Hugh (ed.), Encyclopædia Britannica, Vol. 2, 11th ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), Pp.169–175.

(45) Busse, Ibid., Pp.33-34. For more Information about the origin of the name Jerusalem, See: H. Ringgren, Die Religionen des Alten Orients, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), p.212; G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren (eds.), Theological Dictionary of the Old Testament, David E. Green (translated), (Cambridge: William B. Eerdmann, Grand Rapids Michigan, 1990), Vol. VI, p.348.

(٤٦) لقولهِ (ﷻ): ﴿وَالطُّورِ ۞ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ۞ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ۞ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ (سورة الطور، الآيات: ١-٤).

(٤٧) لقول رسول الله (ﷺ) ضمن حديث المعراج: (فَرُفِعَ لي البَيْتُ المَعْمُورُ، فَسَأَلْتُ جِبْرِيلَ، فَقالَ: هذا البَيْتُ المَعْمُورُ يُصَلِّي فيه كُلَّ يَومٍ سَبْعُونَ ألْفَ مَلَكٍ، إذَا خَرَجُوا لَمْ يَعُودُوا إلَيْهِ آخِرَ ما عليهم). أخرجه: أبو عبد الله مُحمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ج٤، ص١٠٩، حديث رقم (٣٢٠٧). وقوله (ﷺ): (البيتُ المعمورُ في السَّماءِ يقالُ لَهُ الضُّراحُ، على مثلِ البيتِ الحرامِ بحيالِهِ لو سقطَ لسقطَ عليْهِ، يدخلُهُ كلَّ يومٍ سبعونَ ألفَ ملَكٍ لمَ يرِدوهُ قطُّ، وإنَّ لَهُ في السَّماءِ حُرمةً على قدرِ حُرمةِ مَكَّةَ). أخرجه: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن مُحمَّد السيوطي (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، **الدُّر المنثور في التفسير**

بالمأثور، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج١٣، ص٦٩٣.

(48) Busse, Ibid., p.35.

(49) Angelika Neuwirth, "The Spiritual Meanings of Jerusalem in Islam", City of the Great King.. Jerusalem from David to the Present, Nitza Rosovsky (ed.), (Massachusetts: Harvard University Press, 1996), Pp.93–116.

(50) Ibid., p.94.

تقتبس (نويفرت) هذا القول من نص الخطبة التي ألقاها محي الدين مُحمَّد بن زكي الدين (٥٥٠–٥٩٨هـ/١١٥٥–١٢٠٢م)، في أول جمعةٍ بعد تحرير القدس على يد السلطان صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢–٥٨٩هـ/١١٣٨–١١٩٣م)، في الثامن عشر من صفر، سنة تسع وسبعين وخمسمائة. والوارد نصها الكامل في: أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحمَّد بن أبي بكر بن خلِّكان (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج٤، ص٢٣٠–٢٣٦.

(51) Neuwirth, Ibid., Pp.94–95.

(52) Ibid., p.95.

(53) Edmund Garratt Gardner, "Brunetto Latini", In: Herbermann, Charles (ed.), Catholic Encyclopedia, (New York: Robert Appleton Company, 1910), Vol.9, p.244.

(54) Jefferson B. Fletcher, "The Philosophy of Love of Guido Cavalcanti", Annual Reports of the Dante Society, 1903, Vol.22, Pp.9–35.

(55) Miguel Asín Palacios, La Escatologia musulmana en la "Divina Comedia", 3rd edition, (Madrid: Instituto Hispano. Árabe de Cultura, 1961), p.19.

(56) Francesco Gabrieli, "New light on Dante and Islam", Diogenes, 1954, Vol. 2, Issue 6, Pp.61–73.

(57) Maria Corti & Kyle M. Hall, "Dante and Islamic Culture", In: Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society, 2007, No.125, Pp.57-75.

(٥٨) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: مرزوقي حورية، **جدلية التأثير والتأثر بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهية**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة عبد الحميد بن باديس / مستغانم، كلية الأدب العربي والفنون، الجزائر، ٢٠١٩-٢٠٢٠م، ص٥٢-٦٠.

(٥٩) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: نذير العظمة، "**الكوميديا الإلهية ومخطوطات المعراج الأندلسية**"، مجلَّة المعرفة، العدد (٢١٣)، ١٩٧٩م، ص٦٦-٨٧.

(60) D. W. Bousset, "Die himmelsreise der Seele", Archiv fur Religionswissenschaft, No.4, 1901, Pp.136-169.

(61) Marie-Rose Séguy, The Miraculous Journey of Mahomet: Mirâj nâmeh, Bibliothèque Nationale, translated by: Richard Pevear, (London: Scolar Press, 1977).

(٦٢) روز ماري سجاي، **الرحلة العجائبية للنبي**، تعريب: مهناز شايسته فر، (طهران: معهد دراسات الفن الإسلامي، ١٣٨٥هـ.ش.)، ص١١-١٧؛

J. M. Rogers, "Review: The Miraculous Journey of Mahomet... by: Marie-Rose Séguy", In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Cambridge University Press, Vol.42, Issui.1, 1979, Pp.153-154.

(63) Karen Armstrong, Muhammad: A Biography of the Prophet, (London: Victor Gollancz Ltd., 1991).

(٦٤) كارين آرمسترونغ، **سيرة النبي مُحمَّد**، تعريب:فاطمة نصر ومحمد عناني، ط٢، (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٨م)، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢١١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢١١.

(68) See: Thomas J. Heffernan, The Passion of Perpetua and Felicity, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

(69) Joseph Campbell & Bill Moyers, The Power of Myth, (New York & London: Doubleday, 1988).

(70) Ibid., p.85.

(٧١) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تعريب: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، (بيروت: دار العِلم للملايين، ١٩٦٨م)، ص٤٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٤٤.

(73) Gustave Le Bon, La civilisation des arabes, (Paris: Librairie De Firmin Didot, 1884).

(٧٤) غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م)، ص١١٧.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١١٨.

(77) John Davenport, An Apology for Mohammed and the Koran, (London: Dryden Press, 1882), Pp.53-54.

(78) Ibid., p.54.

(٧٩) هيثم مزاحم، **مونتغومري وات والدراسات الإسلامية**، تقديم: رضوان السيد، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص١٨٧.

(80) William Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman, (Calcutta: Oxford University Press, 1961).

(81) Ibid., p.71.

(82) Annemarie Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, (London: The University of North Carolina Press, 1985), p.230.

(83) Annemarie Schimmel, Dechiphering the signs of God: a Phenomenological Approach to Islam, (New York: State University of New York Press, 1994), p.6.

(84) Fereydun Vahman, Ardā Wirāz Nāmag.. The Iranian 'Divina Commedia', (New York: Routledge, 2018).

(85) Ibid., p.3.

(86) Mary Boyce (ed.), Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, (London: Rowman & Littlefield, 1984), p.17.

(87) Annemarie Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, Ibid., p.174.

(88) Michael Sells, Approaching the Qur'an: The Early Revelations, 2nd ed., (Ashland: White Cloud Press, 2007).

(89) Ibid., Pp.176-177.

(٩٠) ورد في الحديث النبوي الشريف، عن مالك بن صعصعة الأنصاري (ﷺ)، أن قال رسول الله (ﷺ): (بينما أَنا عندَ البيتِ بينَ النَّائمِ واليَقظانِ، إذ سَمِعْتُ قائلًا يقولُ: أحَدٌ بينَ الثَّلاثةِ، فأتيتُ بطستٍ من ذَهَبٍ فيها ماءُ زمزمَ، فشرحَ صدري إلى كذا وكَذا. قالَ قتادةُ: قُلتُ لأنَسٍ: ما يَعني؟ قالَ: إلى أسفَلِ بَطني، قال فاستُخْرِجَ قَلبي، فغسلَ قَلبي بماءِ زَمزمَ، ثمَّ أُعيدَ مَكانَهُ، ثمَّ حُشِيَ إيمانًا وحِكْمةً). أخرجه: مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، حديث رقم (٤١٥)، ص١٢٦.

(91) Michael Sells, Ibid., p.179.

(٩٢) رينولد نكلسن، **تاريخ العرب الأدبي في الجاهلية وصدر الإسلام**، تعريب: صفاء خلوصي، (بغداد: مطبعة المعارف، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)، ص٢٦٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٢٦٨.

(٩٤) ميرسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، تعريب: عبد الهادي عباس، (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٦-١٩٨٧م)، ج٣، ص٧٧.

(٩٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٧٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ج٣، ص٧٧.

(٩٧) **تفسير القرآن العظيم**، ط٢، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، م٢، ص١٧٧٦-١٧٧٧.

(٩٨) أحد الأنبياء الأربعة الكبار في التراث اليهودي – المسيحي، والشخصية المركزية في (سِفر دانيال). ينتسب دانيال إلى سبط يهوذا. وفقاً للرواية التوراتية عندما كان دانيال شاباً، اقتيد إلى السَّبي البابلي حيث تلقَّى تعليمه هناك. من جانبٍ آخر يعتقد بعض المختصين أنَّ دانيال ليس شخصية حقيقية، ومحتوى السِفر الخاص بهِ إنَّما هو إشارة خفية إلى عهد الملك اليوناني أنطيوخوس الرابع Antiochus IV Epiphanes (٢١٥-١٦٤ق.م.). لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر:

John J. Collins, "Daniel", In: Karel Van Der Toorn; Bob Becking & Pieter Willem van der Horst (eds.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, (Michigan: Eerdmans, 1999), p.219.

(٩٩) ويُطلق عليها كذلك تسمية "اليهودية الربانية" Rabbinic Judaism. انبثقت من اليهودية الفريسية Pharisees، حيث تؤمن بأنَّ أساس الاعتقاد أنَّ النبي موسى (عليه السلام) تلقَّى من الله (جل جلاله) في جبل سيناء التوراة المكتوبة، إضافةً إلى تفسيرٍ شفوي يُعرف باسم "التوراة الشفوية"، نقلها موسى إلى بني إسرائيل. والتي مثَّلت العقيدة اليهودية السائدة بين معظم الجماعات اليهودية في العالم، ابتداءً من القرن التاسع الميلادي وحتَّى نهاية القرن الثامن عشر. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر:

Louis Jacobs, The Book of Jewish Belief, (New York: Behrman House, Inc., 1984), Pp.19–20.

(١٠٠) مجموعة من القبائل الإيرانية، تعود أصولهم إلى العصور الكلاسيكية القديمة، حيث ازدهروا خلال الفترة بين القرنين الخامس قبل الميلاد والرابع الميلادي. نشأ السارماتيون Sarmatians في الأجزاء الوسطى من السهوب الأوراسية، وكانوا جزءاً من الثقافات السكيثية Scythia الأوسع. تختلف وتتباين الآراء حول أصل تسمية هذهِ الشعوب، فمنها مَن يعدها أحد أسماء قبائل السارماتيين المتعددة، ومنها مَن يقارنها بالتسمية اليونانية التي تأتي بلفظ "سوروماتاي" Sauromatai، الذي قد لا يكون أكثر من متغير يحمل الاسم نفسه. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر:

Norman Davies, Europe: A History, (Oxford: Oxford University Press, 1996), p.105; Barry W. Cunliffe, The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe, (Oxford: Oxford University Press, 2001), Pp.402.

(١٠١) ميرسيا، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ج٣، ص٨٠.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٨٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٨١.

(104) R. V. C. Bodley, The Messenger.. the life of Mohammed, (Garden City, N.Y.: Doubleday & Company Inc., 1946).

(105) Jennifer Speake (ed.), Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia, (London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2003), Vol. 1, p.886.

(١٠٦) ر. ف. بودلي، **الرسول.. حياة مُحمَّد**، تعريب: محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحَّار، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٩م)، ص٤.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص١٠٤-١١١.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص١١١.

(١٠٩) نبي من أنبياء الله من بني إسرائيل، ورد ذكره في التناخ (Hebrew Bible or Tanakh) في سِفر الملوك الثاني في عهد الملك آخاب Ahab، خلال القرن التاسع قبل الميلاد، وذُكر في العهد الجديد عند تجلِّيه مع يسوع المسيح. اسمه في اليونانية (إلياس)، ويُعتقد أنه هو نفسه إلياس المذكور في القرآن. وقد ورد ذكر اسمه بعدَّة ألفاظٍ لِمَا اختُلف في شأنهِ بين الأديان والأُمم، منها:

Elijah: (/ɪˈlaɪdʒə/ il-EYE-jə; Hebrew: אֵלִיָּהוּ, romanized: ʾĒlīyyāhū, meaning "My God is Yahweh/YHWH"; Greek form: Elias /ɪˈlaɪəs/ il-EYE-əs). for more details, See: S. David Sperling, “ELIJAH”, In: Fred Skolnik (ed.), Encyclopaedia JUDAICA, 2nd edition, (New York: Thomson Gale, 2007), vol. 6, Pp.331-333.

(١١٠) بودلي، **الرسول.. حياة مُحمَّد**، ص١١٢.

(١١١) المصدر نفسه، ص١١٢-١١٤.

(١١٢) المصدر نفسه، ص١١٤.

(113) Washington Irving, Mohomet and his Successors, Hudson Edition, (New York: G. P. Putnam and son, 1868).

(١١٤) واشنطن إيرفينغ، **مُحمَّد وخلفاؤه**، تعريب: هاني يحيى نصري، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)، ص١٦٥.

(١١٥) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(١١٧) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(118) Jean Gagnier, La vie de Mahomet; traduite et compilee de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes, (Amsterdam: Chez les Wetsteins & Smith, 1732).

(١١٩) إيرفينغ، **مُحمَّد وخلفاؤه**، ص١٧٧-١٧٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(121) Geo Widengren, Muhammad, the apostle of God, and his ascension, (Uppsala: 1955).

(122) Ibid., p.261.

(123) Emil Potec, "Muhammad's Night Journey to Heaven: The Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership", Journal of Romanian Literary Studies, Issue no.8, 2016, Pp.501-506.

(124) Ibid., p.501.

(125) Ibid., p.502.

(126) Ibid., p.502.

(127) Widengren, Muhammad, The Apostle of God, and his Ascension, Ibid., Pp.204-216.

(128) Ioan Petru Culianu, Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance, (Leiden: E.J. Brill, 1993), p.57.

(129) Potec, “Muhammad's Night Journey to Heaven..”, Ibid., p.506.

(130) J. R. Porter, “Muhammad's Journey to Heaven”, [In] Numen, 1974, Vol. 21, Fasc.1.

(131) Ibid., p.80.

(132) R. P. Buckley, The Night Journey and Ascension in Islam: The Reception of Religious Narrative and in Sunni, Shi‘i and Western Culture, Library of Middle East History, 36. (London: I. B. Tauris, 2013).

(133) Stephen Burge, “The Night Journey and Ascension in Islam: The Reception of Religious Narrative and in Sunni, Shi‘i and Western Culture. By: R. P. Buckley”, (Book Review), In: Journal of Qur’anic Studies, Published by: Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS, Vol. 17, No.2, 2015, Pp.128-132.

(134) Brooke Olson Vuckovic, Heavenly Journeys, Earthly Concerns.. The Legacy of the Mi‘raj in the Formation of Islam, (New York & London: Routledge, 2005).

(١٣٥) رياض بن حمَد بن عبد الله العُمري، **مناهج المُستشرقين ومواقفهم من النبي (ﷺ).. عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية**، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، م٢، ص٧٧٦.

(١٣٦) ل. أ. سيديو، **تاريخ العرب العام.. إمبراطورية العرب، حضارتهم، مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: دار العالم العربي، ١٤٣١هـ)، ص٧١.

(١٣٧) إميل درمنغم، **حياة مُحمَّد**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥م)، ص١٣١.

(١٣٨) القاضي عياض أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ/١١٤٩م)، **الشِفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: عبده علي كوشك، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ص٢٣٩.

(١٣٩) **السيرة النبوية**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، ط٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م)، ص١٦٩-١٧٠.

(١٤٠) محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبوية.. مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، ط١٠، (بيروت / دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص١٦٥.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

ابن أبي أُصيبعة، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي (ت٦٦٨هـ/١٢٧٠م)

- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)

البخاري، أبو عبد الله مُحمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)

- **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)

ابن خلِّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحمَّد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)

سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفَّر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله (ت٦٥٤هـ/١٢٥٦م)

- **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق: محمد بركات وآخرون، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن مُحمَّد (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)

- **الدُّر المنثور في التفسير بالمأثور**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)

القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ/١١٤٩م)

- **الشِفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: عبده علي كوشك، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م)

- **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، ط١١، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)
- **تفسير القرآن العظيم**، ط٢، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)
- **السيرة النبوية**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، ط٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م)

ناصر خسرو قبادياني (ت٤٨١هـ/١٠٨٨م)

- **سفرنامه**، تعريب: يحيى الخشَّاب، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)

النيسابوري، مسلم بن الحجَّاج بن مسلم بن ورد (ت٢٦١هـ/٨٧٥م)

- **صحيح مسلم**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط٢، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (ت٢٩٢هـ/٩٠٥م)

- **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)

ثانياً: المراجع العربية والمُعرَّبة

آرمسترونغ، كارين

- **سيرة النبي مُحمَّد**، تعريب: فاطمة نصر ومحمد عناني، ط٢، (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٨م)

إلياد، ميرسيا

- **تاريخ المُعتقدات والأفكار الدينية**، تعريب: عبد الهادي عباس، (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٦-١٩٨٧م)

إيرفينغ، واشنطن

– **مُحمَّد وخلفاؤه**، تعريب: هاني يحيى نصري، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)

بروكلمان، كارل

– **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تعريب: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، (بيروت: دار العِلم للملايين، ١٩٦٨م)

بودلي، ر. ف.

– **الرسول.. حياة مُحمَّد**، تعريب: محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحَّار، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٩م)

البوطي، محمد سعيد رمضان

– **فقه السيرة النبوية.. مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، ط١٠، (بيروت / دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٤١١هـ/١٩٩١م)

التميمي، حيدر قاسم مَطَر

– **علم الكلام الإسلامي في دراسات المُستشرقين الألمان.. يوسف فان أس أنموذجاً**، ط١، (بيروت / وهران: دار الروافد / دار ابن النديم، ٢٠١٨م)

جرجي، فادي أسعد

– **خبر الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبوية.. دراسة في إشكاليات الرواية وشعرية النصوص**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الأمريكية، كلِّية الآداب والعلوم، بيروت، ١٩٩٩م.

جولدتسيهر، إجنتس

– **دراسات مُحمَّدية**، تعريب: الصدِّيق بشير نصر، ط٢، (لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ٢٠٠٩)

حورية، مرزوقي

– **جدلية التأثير والتأثر بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهية**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة عبد الحميد بن باديس / مستغانم، كلية الأدب العربي والفنون، الجزائر، ٢٠١٩–٢٠٢٠م.

درمنغم، إميل

- **حياة مُحمَّد**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥م)

الزركلي، خير الدين

- **الأعلام**، ط١٥، (بيروت: دار العِلم للملايين، ٢٠٠٢م)

سجاي، روز ماري

- **الرحلة العجائبية للنبي**، تعريب: مهناز شايسته فر، (طهران: معهد دراسات الفن الإسلامي، ١٣٨٥هـ.ش.)

سيديو، ل. أ.

- **تاريخ العرب العام.. إمبراطورية العرب، حضارتهم، مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: دار العالم العربي، ١٤٣١هـ)

العظمة، نذير

- "**الكوميديا الإلهية ومخطوطات المعراج الأندلسية**"، بحث منشور في مجلَّة المعرفة، العدد (٢١٣)، ١٩٧٩م.

العُمري، رياض بن حمَد بن عبد الله

- **مناهج المُستشرقين ومواقفهم من النبي (ﷺ).. عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية**، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)

فلهاوزن، يوليوس

- **تاريخ الدولة العربية.. من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م)

لوبون، غوستاف

- **حضارة العرب**، تعريب: عادل زعيتر، (القاهرة: مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م)

مزاحم، هيثم

- **مونتغومري وات والدراسات الإسلامية**، تقديم: رضوان السيد، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٧م)

نكلسن، رينولد

- **تاريخ العرب الأدبي في الجاهلية وصدر الإسلام**، تعريب: صفاء خلوصي، (بغداد: مطبعة المعارف، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)

ثالثاً: المراجع الأجنبية

Besant, Walter & Edward Henry Palmer

- Jerusalem.. The City of Herod and Saladin, (London: Richard Bentley & Son., 1871)

Botterweck, G. Johannes & Helmer Ringgren (eds.)

- Theological Dictionary of the Old Testament, David E. Green (translated), (Cambridge: William B. Eerdmann, Grand Rapids Michigan, 1990)

Bousset, D. W.

- "Die himmelsreise der Seele", Archiv fur Religionswissenschaft, No.4, 1901.

Boyce, Mary (ed.)

- Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, (London: Rowman & Littlefield, 1984)

Burge, Stephen

- "The Night Journey and Ascension in Islam: The Reception of Religious Narrative and in Sunni, Shi'i and Western Culture. By: R. P. Buckley", (Book Review), In: Journal of Qur'anic Studies, Published by: Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS, Vol. 17, No.2, 2015.

Busse, Heribert

– “Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension”, JSAI, No.14, 1991.

Caetani, Leone

– Chronographia Islamica óssia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno I all'anno 922 della Higrah (622–1517 dell'Era Volgare), (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1912)

Campbell, Joseph & Bill Moyers

– The Power of Myth, (New York & London: Doubleday, 1988)

Chisholm, Hugh (ed.)

– Encyclopædia Britannica, 11th ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1911)

Corti, Maria & Kyle M. Hall

– "Dante and Islamic Culture", In: Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society, 2007, No.125.

Creswell, K. A. C.

– Early Muslim Architecture, (New York: Hacker Art Books, 1979)

Culianu, Ioan Petru

– Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance, (Leiden: E.J. Brill, 1993)

Cunliffe, Barry W.

– The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe, (Oxford: Oxford University Press, 2001)

Davenport, John

- An Apology for Mohammed and the Koran, (London: Dryden Press, 1882)

Davies, Norman

- Europe: A History, (Oxford: Oxford University Press, 1996)

Eutychius of Alexandria (Arabic: Sa'id ibn Batriq or Bitriq)

- Eutychius.. Patriarch of Alexandria (Nazm al-Jauhar), (Migne: Patrlogie, Series Graeca, 1863)

Fletcher, Jefferson B.

- "The Philosophy of Love of Guido Cavalcanti", Annual Reports of the Dante Society, 1903, Vol. 22.

Fortescue, Adrian

- "Eutychius, Melchite Patriarch of Alexandria", In: Catholic Encyclopedia, vol. 5, (New York: Robert Appleton Company, 1909)

Gabrieli, Francesco

- "New light on Dante and Islam", Diogenes, 1954, Vol. 2, Issue 6.

Ganneau, C. Clermont

- "Notes d'épigraphie et d'histoire arabes", Journal Asiatique, Beme ser., IX (1887)

Goitein, S. D.

- Studies in Islamic History and Institutions, (Leiden: E. J. Brill, 1966)

Heffernan, Thomas J.

- The Passion of Perpetua and Felicity, (Oxford: Oxford University Press, 2012)

Herbermann, Charles (ed.)

- Catholic Encyclopedia, (New York: Robert Appleton Company, 1910)

Jacobs, Louis

- The Book of Jewish Belief, (New York: Behrman House, Inc., 1984)

Palacios, Miguel Así n

- La Escatologia musulmana en la "Divina Comedia", 3rd edition, (Madrid: Instituto Hispano. Árabe de Cultura, 1961)

Porter, J. R.

- "Muhammad's Journey to Heaven", [In] Numen, 1974, Vol. 21, Fasc.1.

Potec, Emil

- "Muhammad's Night Journey to Heaven: The Initiatic Path to a Temporal and Spiritual Leadership", Journal of Romanian Literary Studies, Issue no.8, 2016.

Raby, Julien & Jeremy Jones (eds.)

- Bayt Al-Maqdis 'Abd al-Malik's Jerusalem, (Oxford: Oxford University Press, 1992)

Ringgren, H.

- Die Religionen des Alten Orients, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979)

Rogers, J. M.

- "Review: The Miraculous Journey of Mahomet... by: Marie-Rose Séguy", In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Cambridge University Press, Vol.42, Issui.1, 1979.

Rosovsky, Nitza (ed.)

- City of the Great King.. Jerusalem from David to the Present, (Massachusetts: Harvard University Press, 1996)

Schimmel, Annemarie

- And Muhammad Is His Messenger, (London: The University of North Carolina Press, 1985)

- Dechiphering the signs of God: a Phenomenological Approach to Islam, (New York: State University of New York Press, 1994)

Sells, Michael

- Approaching the Qur'an: The Early Revelations, 2nd ed., (Ashland: White Cloud Press, 2007)

Skolnik, Fred (ed.)

- Encyclopaedia JUDAICA, 2nd edition, (New York: Thomson Gale, 2007)

Speake, Jennifer (ed.)

- Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia, (London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2003)

Vahman, Fereydun

- Ardā Wirāz Nāmag.. The Iranian 'Divina Commedia', (New York: Routledge, 2018)

Van Der Toorn, Karel & Bob Becking & Pieter Willem van der Horst (eds.)

- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, (Michigan: Eerdmans, 1999)

Watt, William Montgomery

- Muhammad: Prophet and Statesman, (Calcutta: Oxford University Press, 1961)

Widengren, Geo

- Muhammad, the apostle of God, and his ascension, (Uppsala: 1955

References

First: Arabic sources

Ibn Abi Usayba, Muwaffaq al-Din Abi al-Abbas Ahmad bin al-Qasim al-Saadi al-Khazraji (d. 668 AH / 1270 CE(

The Eyes of the News in the Layers of Doctors, investigation: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1419 AH / 1998 AD(

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughira (d. 256 AH / 870 AD(

Al-Jami Al-Sahih, investigation: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, (Beirut: Dar Touq Al-Najat, 1422 AH(

Ibn Khallikan, Abu al-Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr (d. 681 AH / 1282 CE(

The Deaths of Notables and News of the Sons of the Time, investigation: Ihsan Abbas, (Beirut: Dar Sader, 1414 AH / 1994 AD(

The grandson of Ibn al-Jawzi, Shams al-Din Abi al-Muzaffar Yusuf bin Qazoghli bin Abdullah (d. 654 AH / 1256 CE(

The Mirror of Time in the History of Notables, investigation: Muhammad Barakat and others, (Damascus: Dar Al-Resala International, 2013 AD(

Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr bin Muhammad (d. 911 AH / 1505 AD(
Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Mathur, investigation: Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, (Cairo: Hajar Center for Research and Studies, 1424 AH / 2003 AD(
Judge Ayad, Abu al-Fadl bin Musa bin Ayad al-Yahsabi (d. 544 AH / 1149 AD(
Al-Shifa by defining the rights of the Mustafa, investigation: Abdo Ali Koshak, (Dubai: Dubai International Award for the Holy Qur'an, 1434 AH / 2013 AD(
Ibn Katheer, Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Katheer Al-Qurashi Al-Dimashqi (d. 774 AH / 1373 AD(
The Beginning and the End, investigation: Abd al-Rahman al-Ladqi and Muhammad Ghazi Beydoun, 11th edition, (Beirut: Dar al-Maarifa, 1431 AH / 2010 AD(
-Interpretation of the Great Qur'an, 2nd Edition, (Beirut: Dar Ibn Hazm for Printing and Publishing, 1430 AH / 2009 AD(
-Biography of the Prophet, investigation: Mahmoud Omar Al-Damiati, 3rd edition, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2011 AD(
Nasir Khusraw Qabadiani (d. 481 AH / 1088 AD(
-Safarnama, Arabization: Yahya Al-Khashab, (Cairo: Authorship, Translation and Publication Committee, 1364 AH / 1945 AD(
Al-Nisaburi, Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim bin Ward (d. 261 AH / 875 AD(
-Sahih Muslim, investigation: Khalil Mamoon Shiha, 2nd edition, (Beirut: Dar Al-Maarifa, 1428 AH / 2007 AD(
Al-Yaqoubi, Ahmad bin Ishaq bin Jaafar bin Wahb bin Wadh (d. 292 AH / 905 AD(

-The History of Al-Yaqoubi, investigation: Khalil Al-Mansour, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1419 AH / 1999 AD(

Second: Arabic and Arabized references

Armstrong, Karen

Biography of the Prophet Muhammad, Arabization: Fatima Nasr and Muhammad Anani, 2nd Edition, (Cairo: Dar Sotoor, 1998 AD(

Eliade, Mircia

-History of Religious Beliefs and Ideas, Arabization: Abd al-Hadi Abbas, (Damascus: Damascus House for Printing and Publishing, 1986-1987 AD(

Irving, Washington

-Muhammad and his successors, Arabization: Hani Yahya Nasri, (Casablanca: Arab Cultural Center, 1999 AD(

Brockelmann, Carl

-History of Islamic Peoples, Arabization: Nabih Amin Fares and Mounir Al-Baalbaki, 5th Edition, (Beirut: Dar Al-Ilm for Millions, 1968 AD(

Bodley, R. F.

-The Messenger.. The Life of Muhammad, Arabization: Muhammad Muhammad Farag and Abdul Hamid Gouda Al-Sahar, (Cairo: Misr Library, 1989 AD(

Al-Bouti, Muhammad Saeed Ramadan

-The jurisprudence of the Prophet's biography..with a summary of the history of the Rightly Guided Caliphate, 10th edition, (Beirut / Damascus: Dar Al-Fikr Contemporary and Dar Al-Fikr, 1411 AH / 1991 AD(

Tamimi, Haider Qassem Matar

-Theology of Islamic theology in the studies of German orientalists.. Yusuf Van As as a model, 1st edition, (Beirut / Oran: Dar Al-Rawafed / Dar Ibn Al-Nadim, 2018 AD(

Jerji, Fadi Asaad

-The news of Isra and Mi'raj in the books of the Prophet's biography.. A study in the problems of narration and the poetics of texts, master's thesis (unpublished), American University, College of Arts and Sciences, Beirut, 1999 AD.

Goldziher, Igents

-Muhammadan Studies, Arabization: Al-Siddiq Bashir Nasr, 2nd edition, (London: The Islamic World Center for the Study of Orientalism, 2009(

Houria, Marzouki

-The dialectic of influence and vulnerability between the message of forgiveness and the Divine Comedy, a master's thesis (unpublished), Abdel Hamid Ibn Badis University / Mostaganem, Faculty of Arabic Literature and Arts, Algeria, 2019-2020.

Drummingham, Emile

-The Life of Muhammad, Arabization: Adel Zuaiter, (Cairo: Arab Book Revival House, 1945 AD(

Al Zarkali, Khair El Din

-Al-Alam, 15th Edition, (Beirut: Dar Al-Ilm for Millions, 2002 AD(

Sjay, Rose Marie

-The Miraculous Journey of the Prophet, Arabization: Mahnaz Shaistehfar, (Tehran: Institute for Islamic Art Studies, 1385 AH(.

Sedio, L. a.

-General History of the Arabs.. The Empire of the Arabs, Their Civilization, Their Philosophical, Scientific and Literary Schools, Arabization: Adel Zuaiter, (Cairo: Dar Al-Alam Al-Arabi, 1431 AH(

Greatness, portent
" –The Divine Comedy and the Andalusian Manuscripts of the Miraj," a research published in Al-Maarefah Magazine, No. (213), 1979 AD.
Al-Omari, Riyadh bin Hamad bin Abdullah
–The Orientalists' approaches and their positions on the Prophet (peace be upon him)... Presentation and criticism in the light of the Islamic faith, (Jeddah: Al-Taseel Center for Studies and Research, 1436 AH / 2015 AD(
Wellhausen, Julius
–History of the Arab State.. From the emergence of Islam to the end of the Umayyad state, Arabization: Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, 2nd edition, (Cairo: Authorship, Translation and Publishing Committee, 1968 AD(
Lubon, Gustave
–Civilization of the Arabs, Arabization: Adel Zuaiter, (Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2012 AD(
Muzahim, Haitham
–Montgomery Watt and Islamic Studies, presented by: Radwan Al-Sayed, (Beirut: Tables for Publishing, Translation and Distribution, 2017 AD(
Nicholson, Reynolds
–The Literary History of the Arabs in Jahiliyyah and Early Islam, Arabization: Safaa Khulusi, (Baghdad: Al-Ma'arif Press, 1390 AH / 1970 AD(