بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 06 ديسمبر 2018

الوحـــي والإيمـــان والنبـــوّة
بين رهانات المعنى وإرادة القـــوّة

عمر بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراســـات والأبحـــاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص التنفيذي:

لقد حاول محمّد النبي كشف تجربة مع الإلهي لا تزال مخبوءة وغير معهودة، اتخذها سبيلاً إلى ما أراد، إعلاءً للدين واستهلالاً لجديد ومحواً لقديم، ليستبين جليّاً أنّ للمؤسس مشروعاً مصيريّاً، ومن ثمّة كان يشعر أنّه مدعوم من الله بالوعد الذي وعد.

ولعلّ ما يكون بياناً لذلك أنّ ضمير النّبي يستند على تاريخيّة طويلة المدى تسرّبت من إبراهيم. فالإيمان هو الذي جعله غريباً عن شعبه وعن أرضه وعن نفسه، وبالتالي فالإيمان هو تجربة المنفى، إنّه عنف الانفصال اللّامتناهي.

وإنّنا، لتحت هدي هذا النحو من النظر، نحن مدعوّون الآن إلى تفحّص لحظة انتصاب العلاقة بين الكائن الحقّ المشخّص وهو الله وبين محمّد ـ الإنسان، تلك اللحظة التي تتخذ أهميّة قصوى في عمقها الميتافيزيقي والتاريخي: تلك هي لحظة التجلّي التي فاجأت محمّداً وزجّت بالبيان الإسلامي في تدفّقه الأوّل.

ولو نحن تأمّلنا ما أسلف «هشام جعيط» ذكره، لألفيناه يظهر لنا وعياً حادّاً بثقل ما أورده الرواة والمصادر القديمة. وما حفّ بالوحي من خوارق هيّأت له السبيل. لقد بلغنا في هذا الطور من تقصّينا منعرجاً خطيراً جدّاً في مجرى التوحيديّة السامية، لأنّه أخرج العلاقة بالإله الحقّ عن سلالة الشعب «المختار» وتراثه، فمحمّد نبيّ عربيّ يحاول ولوج واقتحام الذّاكرة وتسجيل شعبه في روحانيّة التوحيد، هذا الذي انقفل وانغلق. ورفْض اليهود لدعوته كان بمثابة جرح. فأهل الكتاب هم الذين توجّه إليهم بالخطاب في أوائل نزول الوحي، لئلا تضيع دموع «هاجر» في الصحراء. وهكذا تحوّلت الحرب بين إيمانين أو قلْ بين شكلين من الإيمان بفكرة التوحيد.

وما يلفت النظر أنّ الدعوة المحمّديّة أيضاً اتّجهت بقوّة إلى محو وشطب الآلهة في تعدّدها، لكنّها لم تمسّ الطبقة الترسبيّة الأبعد، إنّما وجّهتها نحو الإله الأوحد. فكلّما توغّلنا في ثنايا الماضي ينكشف لنا مدى ارتباط عمليّة «إفراغ الذّاكرة» تلك بوجود مخّطط تطهيريّ حقيقي. فثمّة مسافة بعيدة وعميقة استبان في أماراتها إله مبهم مأتاه فيض موروث قديم.

فيما سلف بيانه توضّح أنّه من الضروري إعادة التفكير في «الفرضيّات التأسيسيّة» للسّيرة النبويّة وخلخلة المسلّمات، التي تعرّضت إلى هزّات عنيفة وأصبحت غير مقنعة.

Abstract:

Revelation, faith and prophecy between the bets of meaning and the will of power

The prophet Muhammad tried to reveal an experience with the divine that was still hidden and unaccustomed and took a path to what he wanted, to uphold the religion and initiate a new and old. To make it clear that the founder had a fateful project and from there he felt that he was supported by God by the promise he had promised. Perhaps this is a statement that the conscience of the Prophet is based on a long-term history leaked from Abraham. If we were hoping what Hisham Jouait mentioned above, he would show us a sharp awareness of what the narrators and the ancient sources said. And the revelation of the revelations of paranormal prepared the way for him. We have reached this phase of our exploration of a very dangerous spiral in the course of the high monotheism because it brought out the relationship with the true God from the "chosen" race of the people and its heritage. Muhammad is an Arab prophet trying to enter and break into the memory and register his people in the spirituality of monotheism, which is closed and closed.

استهلال:

إنّ استقراء ماهيّة الوحي والإيمان والنبوّة وأزمنة البدء وسبر أعماق تلك المعاني والاستعصاءات من الغريب والأليف في الآن عينه، يقتضي منا الإقرار بأنّ «القريشيين» ما كانوا قادرين على فهم هذا الخطاب المتجذّر عميقاً وهذه الظاهرة ومترتباتها ولا على إصرار محمّد على أن يضيء بأنواره وهدايته وبسط عقيدته. فما لم تعهده العرب قبلاً هو تلك التجربة الروحيّة من جهة ما هي معاناة مع المطلق تقع فيما وراء المحسوس والمعقول. ها هنا برز محمّد مؤسِّساً مطلقاً، يتوسّل بأدوات غير مألوفة لديهم، في زمن مليء بحضور الله.

لقد حاول محمّد النبي كشف تجربة مع الإلهي لا تزال مخبوءة وغير معهودة اتخذها سبيلاً إلى ما أراد، إعلاءً للدين واستهلالاً لجديد ومحواً لقديم، ليستبين جلياً أنّ للمؤسس مشروعاً مصيريّاً، ومن ثمّة كان يشعر بأنّه مدعوم من الله بالوعد الذي وعد، وبالتالي كان يؤمن إيماناً راسخاً بإتمامه. وما كان يمكن أن يفقه هذا الأمر العجيب المدهش والذي ينطوي على حنين غامض، سوى نفر من الناس تراءى لهم في أفقه بهاء الإيمان. وقد بات واضحاً أنّ الاشتغال على المفهومات والتصوّرات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي وضعتها السّيرة بطريقة سرديّة روائيّة غذّت المخيال الجماعي، من شأنه أن يمهّد المسارب لمقاربات علميّة نقديّة صارمة. مقصودها الانفلات من التفسير الموروث ومن القراءة اللّاهوتيّة التي تخلع التعالي والتقديس. ولمّا كانت لحظة القرآن محيّرة، مربكة، مفعمة بالمعاني ومثقلة بالمضمرات، لما يحويه من قصص وتصوّرات تفوق المستوى الذهني لـ«أشراف قريش»، فإنّهم أرجعوه إلى قوى خفيّة.

وهكذا فمفهوم الوحي في هذا السياق يكاد يكون مستعصياً على الفهم. إنّ المسألة تكمن في صيغة التجلّي والوحي، أي في صنف العلاقة مع الماورائي، وكيف لنا أن نصدّق ما يقوله الأنبياء عن تجاربهم من منظور وضعي عقلاني: هل هناك انفصام بين لحظة الوحي أمارة وأثراً من الله وبين لحظة الإلقاء والدعوة التي يشعّ منها المعنى؟ وكيف تجلّى الله لمحمّد بروحه، أي بقبس منه؟ ثمّ كيف تحوّل الحلم والتأمّل والإلهام والرؤيا والنبوّة الانخطافيّة وهذا المتعالي على كلّ المشروطيّات الظرفيّة إلى سياسة وعقلانيّة وملاحم دراماتيكيّة.

1 ـ بين لحظة الوحي ولحظة القرآن، أو في التزامن المستحيل بين القول وما قيل:

من الحريّ بنا أن نوضّح أنّ الإيمان مقدرة خارقة تكشف عن ما وراءٍ ما، عن عالم جليل وعظيم. إنّه شعور قويّ، بل قلْ التزام كامل يلفّ الحياة والضّمير. إنّ هذه الإشارات لتسمح لنا برسم الأفق الذي في مستواه يمكن التأكيد أنّ الإيمان لا يمكن أن يحصل بالبرهان العقلي وإنّما يستلزم الوحي وحضور الإلهي[1].

1- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (الوحي والقرآن والنبوّة)، دار الطليعة للنشر ـ بيروت، ط 5، يناير 2015، ص 12.

ولعلّ ما يكون بياناً لذلك أنّ ضمير النّبي يستند على تاريخيّة طويلة المدى تسرّبت من إبراهيم (هذا الذي مهّد لمسار طويل المدى). فارتحال إبراهيم مقابل الإيمان ـ من حيث هو خضوع لا متناهٍ ـ حدّد مصيره ومصير أنبياء جاؤوا من بعده في مفارقة حاسمة: الإيمان هو الذي جعله غريباً عن شعبه وعن أرضه وعن نفسه، فالإيمان هو تجربة المنفى، إنّه عنف الانفصال اللّامتناهي، بحيث إنّ المؤمن إذا أراد أن يتوجّه نحو الله، يكون عليه أن يبرهن على انفصاله التام[2]. وإذ قد تبيّن ذلك فينبغي أن نؤكّد أنّ للوحي ضماناً في تاريخيّة الروح التي ليست كأيّة تاريخيّة. وليس خافياً أنّ الرّوح تتطلّب مخاضاً طويلاً وسنداً في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه[3]. ها هنا أرى المقام يستوجب منّا أن نبين أنّ للنّبي دوراً استثنائيّاً فريداً في بلورة الإسلام خلافاً لأغلب المؤسّسين.

ولنحاول الآن تلمّس الصعوبة التي يثيرها هكذا طرح تلمّساً أحكم، وذلك بأن نرسم طريقاً يؤشّر إلى أنّ الوحي إنّما هو وصف ماهيّة الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبيّ محمّد والإلهامات الموجّهة إلى الأنبياء من قبله، فهاهنا كان الله متكلّماً بواسطة الأنبياء[4]. ولإجلاء ما غمض وتيسير ما عسر ودفعاً بالإشكال إلى مداه نوضّح أنّ القرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه[5]. ولكنّه ليس الوحي ذاته، إذ الوحي هو العمليّة التي تمّ بها التبليغ إلى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها. وإذا لم يكن القرآن تجسيداً لله وإنّما كلمته، فهو الأثر الإلهيّ الذي انطبع في الصيرورة الإنسانيّة[6]. حينئذٍ يستقيم لدينا أنّ القرآن ليس فقط وثيقة تاريخيّة بالنّسبة إلى المؤرخ والكلام المقدّس الحقّ بالنّسبة إلى المؤمن، بل هو ما يجب أن ينصت إليه في الأساس والجوهر.

وإنّنا لتحت هدي هذا النحو من النظر نحن مدعوّون الآن إلى تفحّص لحظة انتصاب العلاقة بين الكائن الحقّ المشخّص وهو الله وبين محمّد ـ الإنسان، تلك اللحظة التي تتخذ أهمّية قصوى في عمقها الميتافيزيقي والتاريخي: تلك هي لحظة التجلّي[7]، التي فاجأت محمّداً وزجّت بالبيان الإسلامي في تدفّقه الأوّل. والحقيقة أنّ هذه اللّحظات نادرة في مسار الإنسان، فلا بدّ إذن أن نكون محترسين من قصرها على مجرّد بدء، إذ

2ـ انظر: عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة، أدونيس، بنعبد العالي، بورحيل، برادة، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، ط 1، 2009، ص 140.

3ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، 1 (مصدر سابق)، ص 12.

4ـ انظر: بول ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويليّة، ترجمة محمّد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس 2013 ص 166. "فإن كان الله متكلماً بواسطة الأنبياء، لم يكن على الفلسفة أن تبرّر كلامه، وإنّما عليها أن تجلي أفق التدلال الذي يمكن أن يسمع فيه ذلك الكلام".

5ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 17. «والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح، لأنّه يرمز إلى ماهيّة الوحي والظروف التي حفّت ببدئه وتواصله ولا يدخل في التفاصيل الدنيويّة الفارغة».

6ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، 1 (المصدر نفسه) ص 22.

7ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (المصدر نفسه)، ص 27.

سيكون من واجبنا عند ذلك أن نسائل أنفسنا عن الذي انتهى[8]. غير أنّ المؤسّسين أعطوا عقلهم وحواسّهم دون فقدانها واقتربوا من الجنون[9].

ولو نحن تأمّلنا ما أسلف «هشام جعيط» ذكره، لألفيناه يظهر لنا وعياً حادّاً بثقل ما أورده الرواة والمصادر القديمة[10]. فهي تعكس نظرتهم بعد قرن ونصف من البعثة- إلى بدء الوحي وما حفّ به من خوارق هيّأت له ذلك السبيل. ذلك أنّ التقليد من جهة ما هو موروث مروي متناقل يدخل في بناء قصّة المؤسّس وأسطورته في كلّ الأديان، فهو محافظ على نواة من الحقيقة التاريخيّة ولا يستطيع في بعض الأحيان أن يتجاوزها[11].

ونرى مفيداً في القصد الذي يعنينا أن نوضّح أنّ «جعيّط» إنّما كان حريصاً على بيان أنّ «القريشيّين» لهم مستوى «عقلاني» بعيد عن السذاجة. وهكذا فإنّه حقيق بنا أن نفهم لماذا سجّل القرآن عناصر هامّة من مسار النبيّ واسترجع التقليد السامي التوحيديّ في وسط لا يعرفه، ولماذا اتّسم بالإقناع العقلاني وابتعد عن الخوارق. فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً، وإنّما روي بعدهم أنّها وجدت -إنّما هي رواية رواها

8- انظر: فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمّد والبيان الإسلامي، ترجمة: البشير بن سلامة، منشورات الجمل، ط1، كولونيا - ألمانيا، 2005، ص 33.

9- فالجنون بالنسبة إلى المبدعين الكبار: يعني عدم القدرة على إنتاج عمل فنّي متماسك، فنيتشه مثلاً كان في نهاية حياته الواعية لا يزال قادراً على كتابة نصوص رائعة مليئة بالفكر العميق والشعر، ولكنّه بدءاً من اللحظة التي أخذ فيها يهذي ويكتب بطاقات بريديّة غير مفهومة إلى أصدقائه، فإنّه قد أصبح داخل دائرة الجنون، لقد انتهت مرحلة الأعمال الكبرى التي أنتج فيها روائعه، من "ولادة التراجيديا" إلى "هكذا تكلّم زرادشت"، وابتدأت مرحلة الغرق في ليل الجنون وعدم القدرة على كتابة نصّ متماسك.

انظر: عمر بن بوجليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، دراسة أركيولوجيّة في جدل العقلانيّة والجنون، سوتيميديا للنشر، تونس، الطبعة 2، 2016، ص 14.

10- ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك، السيرة النبويّة، حقّقها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، بيروت- دمشق، دار الخير، 1996، 4ج في 2مج.

- ابن يسار، محمّد ابن إسحاق، سيرة ابن اسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمّد حميد الله، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط2 بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، (6 مج)

- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1977/ 9ج.

- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين، صحيح مسلم، تحقيق محمّد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، ط1 / 2006، - 02 مجلدات – 1461صفحة. (هو أحد أهم كتب الحديث عند أهل السنّة والجماعة، يعتبرونه ثالث أصحّ الكتب على الإطلاق، بعد القرآن وصحيح البخاري).

- ابن الأثير، عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق الشيخ مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، 2001 / 5ج.

- البخاري، أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية (د- ت).

Uri Rubin, The Eye if the Beholder, The Life of Muhammad as Viewed by the Early, Muslims. A Textual Analysis, Princeton, 1995.

(أوري روبان، عين الشاهد، حياة محمّد كما رؤيت من قبل المسلمين الأوائل، تحليل نصّي).

11- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية1 (مصدر سابق)، ص 28.

راوٍ عن آخر ولم يرو رأسا بل بواسطة- وسرت القصّة عبر التاريخ على أنّها واقعة جرت وما المعجزة إلّا حديث عن المعجزة[12].

إنّ ما يستلزم الوقوف عنده هو اعتبار «جعيّط»، وهو المعروف بنظرته العلميّة النقديّة الصارمة إلى المصادر، أنّ منهج الدقة التامّة يوضّح أنّنا لا نعرف عن شباب محمّد شيئاً قبل الدعوة. وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمّل الحصيف هو أنّ المفكّر التونسيّ يروم الإشارة إلى أنّ كلّ ما قيل في المصادر (هذا الأدب الضخم) -بالرغم من أنّ محمّداً أخذ بعقول معاصريه ولم يترك لهم إمكانيّة كتابة سيرته بصفتها تاريخاً ربّانيّاً صرفاً- من باب الخيال الديني والأسطورة، أسطورة البطل التحضيريّ، الخالق لحضارة وأمّة ودين.

ومن الجدير بنا أن نذكر أنّه سبق لـ «جعيّط» أن بيّن أنّ النبي لم يكن له تاريخ قبل المبعث[13]، بما أنّ كلّ شيء أتى من علٍ وعلى غير مرتقب. وإذ قد تبيّن ذلك، فقد ينبغي أن نؤكّد أنّ القرآن لا يذكر كلّ المحطّات لسيرة النبي[14]، و يشير إلى الأحداث الهامّة على صعيدي النبوّة والتاريخ فحسب. والأمر المثير للاستفهام والاستغراب هو أنّ القرآن لا يشير البتّة إلى «غار حراء» ومن ثمّة فـ«جعيط» يرفضها إلّا أنّها غير مستحيلة[15].

ونحن إذا أمعنّا النظر، وجدنا «ابن إسحاق»، وحده، من يؤكّد بوضوح أنّ اللقاء بـ «الملك» في «حراء» كان عن طريق الرؤيا[16] «في النوم». وقصد الإمعان في البيان نشير إلى أنّ الرهان لن يكون إلّا ناقصاً أبتر ما لم نتفطّن إلى أهميّة إدخال عنصر «المنام» الذي يؤشّر إلى أنّ النفس يصعب عليها اكتشاف

12- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة1 (المصدر نفسه) ص 29.

وكثيراً ما قيل إنّ ظهور نبوّة محمّد لم يشتمل على خارقة، ولاحظ «بلاشير» أنّ ذلك كان من الأمور التي كانت مجالاً لنقاش حادّ بين المسيحيين والمسلمين ابتداء من القرن الثامن المسيحي، فهل يمكن أن يكون نبي بدون خارقة؟

(راجع: فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمّد والبيان الإسلامي (مرجع سابق) ص 24).

13- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 - (تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكة) دار الطليعة، بيروت، ط 3، يناير 2013، ص 154.

14- حيث يرى جعيّط أنّ محمّداً "لم يولد إلا حوالي 580 ولم يعش إلا خمسين سنة ونيف، وبعث في الثلاثين أو حتى قبل ذلك - وسنّ الأربعين في ذلك الزمان سنّ شيخوخة وليس بسنّ كهولة، إلا أنّ رقم الأربعين رقم سحري لدى الساميين - كما أنّ اسم النبي أصلاً هو "قثم"/ أمّا قصّة خديجة، فقد تكون مجرّد قصّة، وهي حسب إحدى الروايات تزوجت منه وعمرها ثمان وعشرون وعمر النبي ثلاث وعشرون سنة، وهذا أقرب إلى المعقول".

- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 - (مصدر سابق)، ص 144/ 150.

15- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة1 (مصدر سابق)، ص 35.

16- ونجد العبارة في الآية (11) من سورة الإسراء واضحة بمعنى الرؤيا «الحقيقيّة» في النوم بتدخّل من الله وليس أبداً بالجسم: هذا واضح تماماً يقول «جعيّط» لكنّ الإشكال يطرح نفسه بقوّة في سورة «النجم» التي تصف بدقة لحظة التجلي، هنا لم يتمّ التلاقي بين الإنسان محمّد والماورائي المجسّم في النوم بل في اليقظة. إنّ شهادة القرآن قاطعة في هذا المضمار.

- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة1 (مصدر سابق)، ص 31.

المفارق والخارق للعقل والحواسّ. ولمّا استقام لـ«جعيّط» هذا التعيين، شرع في بيان كيف أنّ المشهد ينسب إلى عالم الحلم الذي يقترن اقتراناً حميماً بمجال اللاّعقل[17].

لقد استطاع «جعيط» أن يستشفّ حضوراً للرؤيا مؤكّداً في القرآن بخصوص النّبي والأنبياء من قبل، مثل يوسف، وأنّ فعل «رأى» يشير إلى الرؤيا في المنام، لكنّ رؤى النبي في القرآن وفي السيرة لا ترمز إلى معنى خفيّ يؤوّل كاللغز، بل هي واقعيّة حقيقيّة كما في اليقظة، وهي ولئن كانت أمبيريقيّة، فهي ليست موضوعيّة. ويلفت نظرنا في هذا السياق الذي انتهجه استجلاء فرق لطيف بين الرؤيا والرؤية، من خلاله تدبّر الاختلاف بين تلك التي تكون بالعين وبالحواس، وتلك التي قد تجري في اليقظة بالنسبة إلى الرّائي والنبيّ والمتصوّفة والعديد من الشخصيّات الروحانيّة.

وقد ظفر «جعيّط» بمكاسب مبتكرة تحضّنا على الخوض معه فيها، وهو الإطار الإشكالي عينه الذي تكوّن فيه المفهوم، إذ يعبّر القرآن عن الرؤيا كوحي في القرآن في المنام ويستعمل فعل «رأى» في سورة يوسف لما يجري في المنام، والحقيقة أنّ هذا الفعل يكوّن إشكالاً في مقامات أخرى: رأى بالرؤية، رأى بالعقل، وظنّ واعتقد بالرأي[18]. وتحت وطأة هذا التوجّه يبدو أنّ الوحي، ولئن تجلّى في الرؤيا فذلك لصعوبة العلاقة بين الإنسان والماورائيّ، وقد ألحّ التراث على دور الملاك «جبريل» بصفته الأداة الوسيطة ـ أو صلة

17- هناك مناقشة عميقة دارت بين «فوكو» و«دريدا» بخصوص تفسير نصّ «ديكارت»، فـ«دريدا» احتجّ على الطريقة التي أوّل بها فوكو هذا النص: واعتبر أنّ العكس هو الصحيح، أي أنّ «ديكارت» لم يلغ الجنون من ساحة الشكّ، وفي مقابل جسامة التهمة التي يوجّهها "فوكو" إلى "ديكارت" لجهة إقصاء الجنون، يُصرّ "دريدا" على أنّ عمل "فوكو" هو ضرب ديكارتي يتناسب والقرن العشرين: ظاهريّاً يقوم "فوكو" "بحبس العقل" على ذمّة التحقيق نظراً لقيام هذا العقل مع ديكارت باستبعاد الجنون والتشهير به والتحريض على إقصاء المجنون، وتوسيع فئة المجنون لكي تضمّ كلّ مهمّش.

بيد أنّ «فوكو» ـ ومن الجهة التي تعني «دريدا» ـ يكرّر الصنيع الديكارتي نفسه، أي أنّه يتّخذ من عقل الأمس هدفاً للتصويب. يقول «دريدا»: «إنّنا لا نستطيع أن نكتب تاريخاً أو بالأحرى أركيولوجيا ضدّ العقل، لأنّ مفهوم التاريخ، رغم المظاهر، كان دوماً مفهوماً عقلانيّاً».

ثمّ يقول: «هل للصمت نفسه تاريخ؟ أليست الأركيولوجيا، باعتبارها أركيولوجيا الصمت، منطقاً معيناً أي لغة، مشروعاً، نظاماً، جملة، تركيباً وأثراً؟ ألن تكون أركيولوجيا الصمت أكثر الادعاءات فعاليّة وأكثرها براعة، ألن تكون تكراراً للفعل المقترف ضدّ الجنون، وهذا في اللحظة التي هو متهم به فيها؟

وقد تمثّل ردّ «فوكو» في صيغتين كتابيتين نُشرتا عام 1972 «جسدي هذه النار وذاك الورق.

« Mon corps, ce papier, ce feu »

وقد نشر في الدوريّة اليابانية، ثمّ استعيد في"المقالات والكتابات".

وضّح "فوكو" أنّ كتاباته إنّما تقيم "خارج الفلسفة بالطريقة التي تمارس، تعلم بها في فرنسا"، وما "دريدا" إلاّ تلميذ تقليدي ينتجه الأسلوب الطاغي في تعليم الفلسفة، أي الفصل في النصّ بين ما هو أساس- جوهر، والعارض، حتى ولو كان العارض 650 صفحة من" تاريخ الجنون" يمكن إهمالها والاستفراد بـ 3 صفحات تتناول "ديكارت".

أمّا "دريدا"، فالتزم الصمت، لأنّ كلام "فوكو" "كان جارحاً وقاسياً"، وحتّى عندما عمل بعد سنوات عديدة على كتابة نصّ آخر حول تاريخ الجنون فإنّه فضّل الابتعاد عن تلك المناظرة الديكارتيّة.

M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris 1972.

j. Derrida, Cogito et histoire de la folie, in L'écriture et la différence, Paris Le Seuil 1987, p 95.

انظر: عمر بن بوجليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، دراسة أركيولوجيّة في جدل العقلانيّة والجنون (مرجع سبق ذكره)، ص 67.

18- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة1 (مصدر سابق)، ص 31.

الوصل ـ بين الله والنبيّ محمّد، وقد ظهر «جبريل»[19] (جبر ـ إيل: قوّة الله بالعبريّة، ولذا نعت بـ«ذي قوّة» وشديد القوى») فيما بعد على مدى الأفق ليصدّق الرؤيا (القرآن لا يقصد رؤيا في المنام ولا حتى في حالة خاصّة من انخطاف)، ويعرّف بنفسه بالرؤية من جهة (بالبصر يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال)، حينذاك أمره أن «اقرأ» ولحظتذاك أجاب محمّد: «ما أنا بقارئ».

لقد بات واجباً علينا إذن أن نشدّ العزم إلى مفهوم القراءة، الذي يتراءى ها هنا غامضاً ومتناقضاً، فهي تعني فكّ رموز نصّ مغلق وفيما بعد التلاوة بصوت عالٍ اعتماداً على الذاكرة[20]. ولئن تاهت كتب التفسير والسّير في هذا المضمار، فإنّه من الواضح والثّابت أنّها تعتبر أنّ التعليم ـالذي حصل قبل تكشّف الإله وقبل الوحي- تتويج للتعليم، تعليم طقوس الصلاة من طرف جبريل للنّبي. ولا يخفينّ على الأذهان أنّ كلّ ما اختزنه محمّد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي في حالة الإيحاء الداخليّ، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانخطاف، والذي اعتبره محمّد بكلّ حماس وحياً إلهيّاً من الخارج.

من أجل ذلك، يجدر بنا، إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزاً، أن نشير إلى أنّ الوحي الأوّل انفجار هائل وزلزال داخلي، وليس يمكننا حالتئذٍ، وفي هذا الموضع بالذات، إلّا أن نتدبّر ما كان قد أشار إليه «جعيط» قبلئذٍ من أنّ الأفكار ستّتضح فيما بعد وتطرح على محكّ الجدل. وممّا لا نزاع فيه عنده أنّ الأفكار اتّضحت يسيراً يسيراً وامتلأت وتبلورت بتطوّر الخطاب القرآني، فالنّبي لم يدرس فقط، بل تفكّر وتأمل[21].

إنّ هذه الإشارات تسمح لنا برسم الأفق الذي في مستواه يمكن فهم أنّ محمّداً لم يبتدع الله الأحد، وإنمّا قام بتحسيس الإنسان ببؤس الإنسان في غياب الله. إذ إنّ إله محمّد «الله» أو «ألاه» هو اسم الإله الواحد عند مسيحيي الشام من السريان والعرب، كما أنّ «رحمنان» أو «رحمان» هو تسمية الإله الأب عند مسيحيي اليمن، علماً بأنّ القرآن، إذ أخذ من هذا المعين، تجاوزها[22]، فالله هو الإله الحقّ وما سوى ذلك من وثنيّة

19- انظر: محمّد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012 ص 19.

20- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة1 (المصدر نفسه)، ص 36.

يقول "الجابري": فليس من شرط النبي أن لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ثمّ أنّه لا يليق بنا أن نتصوّر أنّ من كمالات الإنسان الذي يختاره الله للنبوّة أن يكون لا يعرف القراءة والكتابة.

انظر: محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط2، بيروت، 2007 ص 80.

21- انظر: جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 ـ (مصدر سابق)، ص 155.

22- انظر: جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 ـ (مصدر سابق) ص 155.

من بين أسماء الآلهة العربيّة القديمة، كان اسم الله يحتلّ المكانة العليا، فهو الإله الذي يملك هويّة لا يدركها غير فعل التفكر، بعيداً عن كلّ أشكال التجسيد والتّمثيل (...) لم يعثر على أثر تمثيلي له في أيّ وثيقة ولا في أيّ رواية قديمة، لم تأتِ أيّ منها على كشف لغزه خلف ذلك السّواد الذي يلفّ بيته المكّي.

(راجع: يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب المنذر ساسي، دار محمّد على الحامي للنشر/ التنوير، تونس ـ بيروت، ط1 2013، ص 150).

باطل وخطأ، وبالتالي فقومه في «ضلال بعيد» وسيتبلور، فيما بعد، مفهوم الجاهليّة ومفاهيم أخرى فاض بها القرآن. بل لقد ابتدع القرآن مفاهيم جديدة تماماً[23].

وتوصّل «جعيط» بطريقة ذات دلالات عالية وعبر محاولاته النقديّة الصارمة -التي تميل ميلاً شديداً إلى مرونة مرهفة- إلى تأكيد أنّ دور محمّد خبا تماماً في الوحي. وليس ما يحتاج إليه بيان ها هنا أنّ الأمر يتماشى مع المعتقد الإسلاميّ في أنّ القرآن كلام الله بحذافيره لفظاً ومعنى. وإذا نحن دقّقنا النظر، يتوضح أنّ هذا ما منح الإسلام مصداقيّة وقوّة، بما في ذلك، قصّة حراء ومشكلة «أمّية» الرسول. وإنّنا نعثر هنا بالتحديد على المقصد من تأكيد الكلمة في التقليد الإسلامي اللّاحق، -جهله القراءة والكتابة- فالمسألة تخضع إلى رهيب ما ينعقد في علاقة الذّاكرة بالزّمان وبالأصل حول «قديم مرعب»، فمحمّد بالنسبة إلى المؤمن هو صفحة بيضاء عليها سيسمع صليل حرف الإله[24]. وهذا كما هو واضح من دلائل النبوّة السلبيّة، وسلاح ضدّ المسيحيين واليهود وغيرهم من أهل الملل وليس ضدّ مشركي قريش، لأنّ المفهوم القرآني في فترة نزوله للفظ «الأميّة» لم يكن يعني الجهل وإنّما أوّل كذلك فيما بعد، إلّا أنّ القراءة ها هنا ليست تعني قراءة نصّ مكتوب وتلاوة في الخلوة، بل القراءة فعل؛ به ينتقل الحرف من الإله إلى البشر، إذ قد هبّ النبيّ من نومه، وكأنّما الآيات كتبت في قلبه كتابة، إنّها استخراج الوحي من القلب وقراءته بالصوت باسم الله، أي نيابة عن الله[25].

وهكذا فإنّه علينا أن نستبصر وجه المقصد الرشيق لـ«هشام جعيط» إذ يحاول أن ينأى بنفسه عن التأويل المجحف، درءاً لاعتراض المعترض إذا اعترض، كما أنّه يحاول أن يتجنّب السرد في رتابته للمساهمة من موقعه في بلورة إرهاصات إجابة عن هكذا معضلة، فالمسألة ليست هكذا، فـ«النبيّ الأمّي»

23- انظر: جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 - (مصدر سابق) ص 156.

القرآن ابتدع أيضاً معجميّة، وهذا أمر عظيم، وهو الذي خلق التجريد المفاهيمي في لغة لم تكن تعرف إلا الحسّي كما في الشعر، وعادة ما يكون تحوّل معجمي في لغة ما تعبيراً عن تطوّر ذهني عام في الثقافة ومن وراء ذلك عن تطوّر في بنى الحضارة، كما لدى اليونان وغيرهم.

(راجع: جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 - (مصدر سابق) ص 156.

24- انظر: فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمّد والبيان الإسلامي، (مرجع مذكور) ص 41.

وليس بوسعنا أن نرضى بالحجّة المغرقة في البساطة التي هي متباينة مع حجّة المؤمن والتي تقول إنّ أميّة محمّد من شأنها أن تكون صالحة لجعل سمو الرسالة أمراً مشروعاً، بمعنى أنّه نصّ أنتجه «جاهل» لا يمكن أن يجد أحسن من ذلك لينتسب إلى أصل إلهي.

25- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 42.

يورد «جعيط» الـ«رواية» والأوصاف في القرآن التي تنبئ بأنّه «النبي الأمّي»، وبأنّه «نبي الأميين»، وأنّ الله «بعث في الأميين رسولاً»، واعتبر المسلمون أنّ المقصود بذلك جهل القراءة والكتابة، ولم يقولوا إنّ النبي جاهل، ليس فقط احتراماً لحرمته، وإنّما لأنّ الجهل يعني العنف والغضب والتوحّش والابتعاد عن العقل في المعجم القديم، فعوّضوا هذا الوصف بصفة «الأمّي» وحصروا ذلك في جهل القراءة والكتابة، ولم ينفوا فيما بعد عن النبي الحكمة ورجحان العقل، لكن إذا كان النبي «أمّيّاً» بهذا المعنى، فكيف يوصف كلّ العرب بأنّهم «أمّيون»؟ لقد كان فعلاً أغلبهم كذلك في الجاهليّة، لكن كان فيهم من يحسن القراءة والكتابة. ولأنّ محمّداً يتمتّع بأوصاف النبوغ والعبقريّة والحافظة والذكاء، فلا بدّ أنّه كان يحسن القراءة والكتابة.

ليس في القرآن ما يدلّ على أنّ النبي كان يجهل القراءة والكتابة، فـ«النبي الأمّي» لا يعني أنّه «أمّيّ» بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، بل لأنّه من «الأمم» التي ليس لها كتاب منزّل، وكذلك الشأن في لفظ «الأمّيين» الوارد في القرآن، فالمقصود هم العرب في مقابل أهل الكتاب، كما خصوم النبي من قريش لم يتّهموه بكونه كتب القرآن، لقد اتّهموه بكونه كان يتلقى ما ورد فيه، وخاصّة القصص، من أشخاص من أهل الكتاب.

راجع: محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل، في التعريف بالقرآن، (مرجع مذكور) ص 93.

يعني النبيّ المبعوث من غير بني إسرائيل، وهو حدث استثنائيّ في التقليد التوحيديّ الساميّ، وقد كان اليهود يميّزون بينهم وبين كلّ الآخرين[26]. فعبارة «النبي الأمّي» و«نبي الأمّيين» موجّهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة وتعني النبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى.

لقد بلغنا في هذا الطّور من تقصّينا منعرجاً خطيراً جدّاً في مجرى التوحيديّة الساميّة، لأنّه أخرج العلاقة بالإله الحقّ عن سلالة الشعب «المختار» وتراثه، فمحمّد نبيّ عربيّ يحاول ولوج واقتحام الذّاكرة وتسجيل شعبه في روحانيّة التوحيد، هذا الذي انقفل وانغلق. إنّه صراع مع المستحيل عنيد يستعيد تقاليد توحيديّة[27]. ولا شكّ أنّ محمّداً النبيّ الذي جاء متأخّراً ساءل نفسه عن المشكل المتمثل في الزّج بنفسه فيما قد تكوّن بعد كمطلق للكتاب، مدّعياً أنّه لا صلة له بأيّ شيء سابق، والكتاب المقدّس هو هذا الكلّي الذي فيه أعلنت اللغة والأصل وذاكرة الربّ الأحد عن حلف في صورة حكم مكتوب[28].

يتحصل ممّا أسلفناه أنّ الوحي قول من «رسول كريم» أرسله الله، وليس قول الله مباشرة[29]. فضمنيّاً يوجد تعايش بين مستويين من مستويات الوحي وكثيراً ما يخلط بينها في التعبير الشائع أكثر من غيره: أي كلام الله على الرغم من أنّ القرآن نفسه يلحّ على وجود كلام إلهيّ أزليّ لا نهائيّ محفوظ في أمّ الكتاب وعلى وجود وحي منزّل على الأرض بصفته الجزء المتجليّ والمرئيّ والممكن التعبير عنه لغويّاً والممكن قراءته[30]. المهمّ هنا أنّ الشخص الميتافيزيقيّ ليس الله ذاته، وإنّما مبعوث منه، وأنّ محمّداً رآه، وأنّ القرآن قوله ولكن عن الله[31]. فقد ظنّ محمّد أنّ هذا الكيان هو الله، وما كان الله الذي تجلّى.

ويشير «جعيط» بطريقته في التفكير، غاية في الاتّزان والرقة والمتانة، إلى أنّ في آيات (النجم) غموضاً وشيئاً من التردّد بين شخصيّة الله وشخصيّة هذا الـ«شديد القوى». وهو ما يريد أن يعبّر عنه القرآن في قصده لوصف انطباعات محمّد ونفسيّته وتقبّله لهذا الحدث العظيم الاستثنائي، لو لم يهلهلها المفسّرون،

26- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق)، ص 43.

27- يقول جعيط: "من الواضح عندي أنّ شخصاً مثل محمّد في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة، وأنّه كان يتمتّع بأوصاف النبوغ والعبقريّة والحافظة والذكاء الوقاد، قد يكون المسلمون في العهد الخليفي ـالثاني والثالث هجري ـ أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهيّة القرآن، لكنّهم سرعان ما نسبوا إليه الأحاديث واعتبروه مصدر التشريع والحكمة والأخلاق. (راجع: جعيط المصدر نفسه، ص 45).

ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق)، ص 44.

28- انظر: فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، محمّد والبيان الإسلامي، (مرجع مذكور)، ص 28.

29- على طريقة محمّد أركون يشدّد يوسف الصدّيق على وجوب الانتباه إلى أنّه يتمّ الخلط عادة بين الوحي بما هو كلام الله الأزلي المثبت في أمّ الكتاب أو اللوح المحفوظ وبين الوحي كتنزيل تجسّد في لغة بشريّة، على الرغم من أنّ القرآن نفسه يلحّ على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أمّ الكتاب وعلى وجود وحي على الأرض بصفته الجزء المتجلّي والمرئي والممكن التعبير عنه لغوياً والممكن قراءته.

انظر: يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، (مرجع مذكور). مبثوث في ثنايا الكتاب كله.

30- انظر: محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (مرجع مذكور) ص 22.

31- فالناقل هو مبعوث من الله كما ورد في سورة التكوير، وكما سيرد فيما بعد في الفترة المدنيّة: "قل من كان عدواً لجبريل فإنّه نزله على قلبك بإذن الله". البقرة 97.

ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 49.

إذ القرآن يريد أن يصف التجربة الأولى كما برزت للنّبي في شيء من الغموض لأنّها فعلاً مباغتة وأوّليّة[32]. وإنّه لخليق بنا أن نشير إلى أنّ القرآن قد نزّه الله بصفة فريدة، بحيث لا يشاء أن يجعله هو الموحي مباشرة للنبي. بل الله في القرآن متعالٍ جدّاً، ومن هذه النظرة القرآنيّة إلى الشخصيّة الإلهيّة المتقدّمة على الأديان السابقة[33]، يكون من المستحيل أن يكون الله ذاته قد تجلّى للنّبي.

واشتغالاً بالغرض الذي أخذ في صوغه يوضّح «جعيط» أنّ إشكال العلاقة مع الله، وبالتالي النبوّة والتنزيل الإلهي، هو أنّه أتى في زمن انتظمت فيه الأديان الكبرى التوحيديّة وكان من الصعب على «تجّار» واقعيين وفقراء «غير متحضّرين حقاً»، أن يهتمّوا بالماورائي والحكمة والقول المبين[34]. وباستواء الرؤية على هذا النحو يغدو محمّد دون الكتاب مصلحاً للتوحيديّة.

لقد بان ممّا فات أنّه علينا أن نصطدم بتساؤل مضمونه: هل يمكن لدين حقيقيّ أن يترسّخ ويبقى دون سرّ خفيّ وقوّة تأكيديّة وتكشّف لحقائق الغيب وخرق للطبيعة [35]؟ ولعلنا في هذا الطور من تقصيّنا بلغنا مرادنا في تحديد أنّ هذا التسآل وهذا التصوّر ليس يتوضّح على حقيقته إلّا إذا أبصرنا به على ضوء هدف الدين الذي هو الإيمان والذي استبان لنا في مستواه أنّ للإيمان معنيين: الإذعان الحرّ لما أتى به الدّين وتصديقه في كلّ أمر، ومنح الثقة للمؤسّس في أنّ قوله هو الحقّ، وهي كلمة تتردّد في القرآن. وإذا نحن تأملنا هذا، علمنا يقينا أنّ النبيّ ليس بفيلسوف، وعندئذ لا نحتاج على هذا المقتضى أن نبيّن أنّه ليس بحكيم يبحث عن الحقيقة.

ولا عجب إبّانئذٍ أن يقال إنّ صيغته التأكيد، ومذّاك تكون وسيلته التّبليغ ومطلبه التّصديق. ولمّا استتبّ لـ«جعيط» تحليل الإيمان وظفر بمعناه، ذهب إلى أنّ النبيّ إنّما يتلقّى الوحي بصفة سلبيّة فلا يجادل فيما تلقّاه كرسول، والرسول غير مسؤول عن محتوى الرّسالة[36]. هكذا طفق المسلمون يرسّخون أرضيّة مفهوميّة لا تعنى بالتركيبة المجازيّة والقصص الأسطوريّة وظلال المعاني للخطاب القرآني. إنّ القرآن إنّما هو كلام الله بتمامه، إلّا أنّ العقل قد يتمرّد أمام فكرة أنّ الله أنزل كتاباً على إنسان يطلب فيه الإيمان الصارم بوجوده ووحدانيّته.

32- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، 1 (المصدر نفسه)، ص 51.

مفهوم الوحي والإيحاء يرمز في العربيّة إلى الإلهام الدّاخلي، وكذلك في القرآن (القرآن هو الموحى به وليس الوحي ذاته)، بخصوص الأنبياء وغيرهم، إذ يبدو الوحي كرسالة داخل النفس (الوحي يجري داخل الضمير أي باختراق النفس النبويّة) أو أمر بدون وعي من المتلقي.

33- كلّ منطق القرآن ضدّ فكرة تجلي الله ذاته، وما وجد في النصّ المقدّس من تأكيدات على كلام الله لموسى أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط إنّما هو استرجاع للتراث اليهوي القديم، حيث كانت الأنتروبومرفيا طاغية، وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهودي، واعتماد استمراريّة التوحيديّة حتى يصل إلى فترة التنزيه القرآني الأسمى وعمق النظرة إلى الشخصيّة الإلهية. (راجع، جعيط، المصدر نفسه، ص 53).

34- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 70.

35- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (المصدر نفسه) ص 70.

36- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (المصدر نفسه) ص 70.

غير أنّ هذه الحقيقة على شفافيتها وجلالها ووضوحها انحجبت عن المسلمين انحجاباً، فكيف كان يمكن للقريشيّين والعرب البدو سبل دركها وأن يقبلوا بأنّ الله نزّل كتاباً على أحدهم من السماء وهم يرونه ويعرفونه[37]؟

وقصد الإمعان في البيان يذهب «جعيط» إلى تأكيد مفاده أنّ رؤيا النبيّ لروح الله تجربة ذاتيّة وفي الوقت نفسه حقيقة واقعيّة إلّا أنّها تعلو على عقل الإنسان العادي، وكذلك الأمر فيما يخصّ الوحي الذي هو علاقة ذاتيّة بين الله والنبي سواء كان بالأصوات أو بالإلقاء في القلب، سواء أكان باللفظ أم بالمعنى، بل القرآن يشهد أنّه كان بهما معاً، ويغدو الوحي الملقى موضوعيّاً عندما يقرأه النبي على الناس فيدخل في عالم الوجود الأمبيريقي ويصبح الوحي قرآناً[38].

وإذ قد تبيّن ذلك، فقد ينبغي ـ بعيداً عن الشطح والشطط ـ أن نشير إلى أنّ مسافة زمنيّة ترتسم بين الوحي في أوّل أمره واستيعابه في الداخل وبين تخريجه في شكل القرآن، فالنبيّ يتلو بكلّ هدوء، أمّا الوحي فزلزال عسير مرهق[39]. وإذا نحن مددنا نظرنا صوب ما آل إليه الحال واستبان، يظهر أنّ علاقات الأنبياء مع الماورائيّ وسلوكاتهم غير غريبة عن نفسيّة «الأوائل»، إلّا أنّ الأمر سيختلف في الجزيرة العربيّة، إذ لم يوجد أيّ نبيّ قبل محمّد، هنا إذن انعدام للتقليد في هذا الميدان، كما انعدام لمفهوم الإله الأوحد[40].

37ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، 1 (مصدر سابق)، ص 71.

وهكذا فقد اختلق المسلمون للنبي محمّد معجزات، فيما أنّ القرآن لا ينفكّ ينفيها عنه ويؤكد على بشريته، فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً، وإنّما روي بعدهم أنّها وجدت وسرت القصّة عبر التاريخ على أنّها واقعة جرت، وإن المعجزة إلا حديث عن المعجزة. (راجع: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 29).

38ـ انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، 1 (مصدر سابق)، ص 72.

لئن كان القرآن يضع محمّداً في مستوى كبار المؤسّسين كموسى وعيسى، ثمّ يسترجع شخصيّة إبراهيم كمرجعيّة أساسيّة، ولئن يريد لنفسه أن يكون متمّماً ومصلحاً للكتب القديمة من الخطّ التوحيدي، فإنّ الرؤيا والوحي يشبهان تجارب أنبياء بني إسرائيل بالمعنى المضبوط. وهؤلاء الأنبياء كانوا فعلاً في بعض الأحيان يرون "يهوه" ذاته فيكلّمهم وفي بعض الأحيان يوحي إليهم. فكانوا يتكلمون باسمه ويقولون "قال يهوه" أو "قال لي يهوه" بعد كلّ أزمة انخطافيّة. وإذ يماهي "ماكس فيبر" بين محمّد وهؤلاء فلأنّهم يمثلون حسب رأيه "النبوّة الانخطافيّة أو الانجذابيّة، الظواهر الانخطافيّة أي استيلاء روح الله لمدّة قصيرة في الوحي. هنا نقاط الشبه، إنّما صيغة الانخطاف لدى محمّد مغايرة في عدّة أوجه لصيغتها عند أنبياء بني إسرائيل. "فإذا كان محمّد استيلابيّاً عندما تستحوذ عليه الرّوح، فبصفة رصينة مخالفة تماماً لاهتياجات الأنبياء الإسرائيليين، والاستيلاب عنده وطأة ومعاناة يتبعها الانفراج والفرح". (راجع: جعيط، مصدر سابق ـ ص 79).

انظر: كتابه اليهوديّة القديمة، المترجم إلى الفرنسيّة، باريس 1198ص 339 / ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين، ترجمة منير الفندري، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2015، الترجمة الفرنسيّة، باريس 1996 ص 486.Sociologie de la

Religion, traduction, introduction et notes par Isabelle Kalinowski.

Michel de Certeau, *L'Écriture et l'Histoire*. 1975 p 249/273.

39ـ كان محمّد ينزّ عرقاً من جرّائه، لا يسمع ما يقال له، تهزّه الارتعاشة وتطغى على سمعه أصوات السلاسل والنواقيس وخفقان الأجنحة، وكان يقول «ما نزل عليّ الوحي مرّة واحدة ولم أشعر نفسي بأنّ نفسي نزعت منّي».

انظر: فتحي بن سلامة ليلة الفلق: محمّد والبيان الإسلامي، (مرجع مذكور)، ص 25.

وكتب رودنسون قائلاً: «وكان غالباً ما يشعر في أوّل الوحي بإلهام داخلي لا يعبّر عنه بكلام واضح، وإذ كفّ عنه الإلهام يتلو كلاماً يتناسب بصورة واضحة في ذهنه مع ما كان قد ألهم به».

Rodinson, Maxime, Mohamet, Paris, Seuil, 1994.p 134.

40ـ انظر: جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق) ص 75.

ولقد نعلم أنّ الذي لقيه النبيّ من قومه إنّما هو رفض وتعجيز وحطّ من قيمة الوحي. وليس شيئاً يمكن أن يستوقفنا ويبعث في أنفسنا السؤال تلو السؤال مثل هذا الأمر، الذي يرتبط بزمان التردّد والتوتر ويرسم أمارات الحيرة وملامح الارتباك والرّعدة والهلع على كينونة المؤسّس المأخوذ بعظيم رعب لقياه[41]. فالأساس هو رفض الاعتراف بنبوّة محمّد التي لا يقوم إسلام مسلم إلّا بالتسليم بها، وليس يكفي النعوت التي كالوها لجرحه جرحاً كبيراً، بل كانوا أعنى بمسّ الصفة الإلهيّة للوحي المتلّقى والحدث العظيم، فأقحموه في العادي الشرّير من سحر وكهانة وشعر مع إلحاح مستديم على صفة الجنون، وإنّه لممّا يدخل في استراتيجيّة دفاعيّة وتهجّمية ازدرائيّة في الآن نفسه[42].

ومع أنّه في الوسع التأكيد أنّ لحظة الوحي ولحظة القرآن ليستا تماماً منفصلتين، إلّا أنّه ليس في الوسع في الآن عينه عدم الإشارة إلى أنّه ثمّة إشكال وغموض لم يخلُ منهما أيّ دين. وليس بالطبع للعلم الموضوعي قول في هذا المجال[43]، إذ تبقى صيغة التجلّي والوحي في تجاوز عنيد للعقل. فمن رام نصيباً من اللّبّ وأن يجعل نفسه لذلك الاسم والوصف أهلاً، فليأخذ له عتاده، فإنّه قد رام أمراً جسيماً لا يصلح دركه وتفسيره بمعارفنا البسيطة المحدودة، لا سيّما وأنّ النبي لا يرنو إلى البرهان التجريبيّ وإنّما إلى الإيمان بالله اللّامرئي والتصديق به.

2- الوحي والإلهيّ والمطلق بين جلال الإيمان وقوّة التاريخ:

استناداً إلى ما سبق بيانه يكون المراد والغائيّة الأعم، الانتباه إلى أنّه بالرغم من ارتفاع السحر والوفرة الوافرة من منسوب العقلانية ونقاط الخلاف ومساحات التباين بينه وبينها، لا يمكن للعلم الوضعي العقلاني أن يقرّ بحقيقة تجلّي كائن ميتافيزيقي، ما يتوارى فيه يظهر في تواريه من دون أن يلجأ إلى الظهور، ليكون مكافأة إلهيّة ووعداً للمؤمنين لتطمئنّ القلوب.

وهكذا فبمقدورنا أن نشير ها هنا إلى أنّه لا يمكن التعرّف على الوحي، - من جهة ما هو افتتاح لعمق الأشياء، وانتزاف للوجدان إلى درجة قصوى ومن قوّة الإفصاح عن الأعماق - إلّا متى اعتبرناه موجوداً ولا يشاهد. وإنّه بفضل ذلك بات ممكناً القول إنّ الوحي متنوّع في أشكاله، من جهة ما هو ظاهرة تاريخيّة واقعيّة، إلّا أنّه يصبو إلى ربط علاقة مع الحقّ المطلق. ولو رمنا حصر أمر تجارب الأنبياء، لوجدناه مرسوماً

41- حتّى أنّ خديجة زوجته شرعت في التثبّت من مصدر هذه الرؤية محاولة التخفيف من روعه، إنّه لمشهد عجيب يبرز تأسيس فاصل أصليّ: فبواسطة حركة الفصم نفسها ومنطقها أيضاً يلقي هذا المشهد بمسألة الجنون من صلب طلوع الحكم، ويوحي بأنّ الحقيقة الإسلاميّة ارتعشت في أوائلها في حجر امرأة.

انظر: فتحي بن سلامة ليلة الفلق: محمّد والبيان الإسلامي، (مرجع مذكور)، ص 122.

42- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (مصدر سابق)، ص 90.

43 - انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (المصدر نفسه) ص 92.

بادئ ذي بدء في خطر يخاطرون فيه بعقلهم - وما العقل العادي إلّا شيء رهيف - ليرتفعوا بالتجربة إلى اللّانهائيّ، أي إلى ما فوق العقل، والذي يعبّر عنه بلغة العقل[44].

وهكذا يتبيّن عسر الانصراف عن التباس معيّن قد نلمسه في رسم العلم ذاته حدوداً لنفسه، فحقائقه نسبيّة ودقيقة في الآن نفسه. وما لا يمكن أن يكون مغفولاً عنه هو أنّ العلم المادّي لا ينكر الإله، إلّا أنّه لا يحتاج إليه في تفسيراته. وممّا لا نزاع فيه أنّ الفكر الحديث يحفّز على تفهّم المعتقدات في منطقها الخاصّ بروح رحبة، وأنّه في أفق هذا الفهم يتوضّح الفرق بين المنهج العلميّ وبين الإيمان ذاته ومطلقيّته. فمن ينظر إلى الأديان بمحبّة وتقدير، فهي التقوى عينها.

لقد عبّرت كلّ الأديان عن تساؤلات الإنسان حول هذا الكون وحول الموت وما بعده وحول آلام الحياة، وهكذا يجب التسلّح -زيادة على الموضوعيّة والدقّة- بالتعاطف مع الموضوع، أي بقسط كبير من النزاهة والتفهّميّة، لأنّ المسألة تخصّ أنسنة الإنسان وتخليصه من القلق، بالرغم من أنّ الأديان لم تخلّصه من آفاته وأدخلت عليه الرّهبة[45]. وإنّه من الشيّق أن ندرك أنّ المقدّس ظاهرة لها أهميّة بالغة في الواقع وفي التاريخ.

44- M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris 1972.

45- ويوضح جعيط مبتغاه فيقول: "وكم جرحنا من بعض كتابات المستشرقين الذين سمحوا لأنفسهم أن يسلّطوا آراءهم على شخص محمّد من وجهة أخلاقيّة أو دينيّة، ومن بين هؤلاء من هم علماء مثل - تور أندري - الذي كتب كتاباً معمّقاً قيّماً عن الرسول، ليختمه بصورة قاتمة عن شخصيّته".

Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad fra, Paris 1950.

ومنهم أيضاً من كتب من موقع إيديولوجي معيّن، كأن يكون مسيحيّاً أو ماركسيّاً أو غير ذلك، فيظهر هذا الخيار إمّا صراحة أو من خلال السطور. وحقيقة الأمر أنّ كبار المستشرقين الإسلاميين المشهورين لم يتناولوا مباشرة تاريخ النبي والدعوة المحمديّة، فـ"نولدكه" درس القرآن من وجهة تطوّره الزمني، وكذلك "بال" و"بلاشير" فيما بعد، أمّا "غولدتزيهر، فقد بحث في تاريخيّة الحديث وفي مناهج التفسير القرآني و"فلهاوزن" كتب حول الوثنيّة العربيّة وبقاياها في الإسلام وترجم قسطاً وافراً من مغازي الواقدي، وكتب كتباً أخرى كلها ما زالت مرجعاً. ويمكن هنا إضافة "شاخت" الذي اهتمّ ببروز الفقه الإسلامي والأحاديث التشريعيّة".

Noldeke, Geschichte des Koran, Leipzig 1909.

نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تحقيق فريدريش شفالي، نقله إلى العربيّة جورج تامر، بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد، بيروت، مؤسّسة كونراد، 2004.

R. Bell, the Qur'an, Edinburgh 1937 – 39.

R. Blachère, Le Coran; traduction selon un essai de reclassement des sourates. Paris. G.P. Maisonneuve 1947-1950/ 3 Vols.

I. Goldziher, Muslim Studie, London 1967 – 71.

J. Schacht, the Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.

راجع: جعيط، في السيرة النبويّة 2 - (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) دار الطليعة، بيروت، ط3، يناير 2013، ص 6.

إلا أنّ "جعيط" يشير أيضاً إلى أنّه لا معنى لانتقاد الاستشراق ما دام العرب والمسلمون لم يقوموا باكتشاف ماضيهم بأنفسهم باتخاذ المناهج المعترف بها عالميّاً

(راجع: جعيط، في السيرة النبويّة 2 (مصدر سابق) ص 9).

- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 1 (مصدر سابق)، ص 92/93.

وبشدّة فريدة يذهب «جعيط» إلى أنّ النبيّ ما هو إلّا وسيط بين عالم الروح والإله ذاته. وينشأ بثراء فتّان من جلال اللغة والتركيب والسرديّات ما يؤيّد أنّ نشأة الإسلام هي نتاج قوّتين؛ النبيّ والإله، إنسان زائل وقوّة أبديّة تتحكّم في المصائر الإنسانيّة وتبقى زمناً مديداً ما دامت الجماعة المؤمنة بها موجودة، فالوحي مستمّر دائماً في المدينة، ولا يوجد تمييز حادّ أو قاطع مع ما كان يجري من أحداث، وكذلك بالجهد التشريعي- لم نعد نبصر تاريخيتها أو نقدر على لمحها عند المتأخرين، لقد طمست تاريخيتها كليّاً عن طريق هيبة الخطاب الديني التأسيسي - لكنّه يعلي دائماً الواقع والحالة البشريّة، ويتعلّق دائماً بالتعليم الأخلاقيّ والدينيّ، بيد أنّه من المؤكّد أنّ النبوّة اللدنيّة البادئة في مكّة، تلتها نبوّة تأمليّة وعقلانيّة منغرسة في العالم وملتصقة بالأشياء الملموسة كما تدلّ على ذلك الإجراءات التشريعيّة[46]. فقد تماهيا إلى حدّ تعذّر فيه ـ دون أن يستحيل ـ وعي الفارق بين الزمنيّ والدينيّ أو إعادة بنائه كفارق موضوعيّ قابل للإدراك[47].

والأمر الحقيق بالمعاينة أنّ النبيّ إنّما كان مديناً بنجاحه الفوريّ تقريباً لتهميش الجزيرة العربيّة ولغياب الدولة القمعيّة[48] بالضرورة، لكن، توقاً لتكوين جماعة ملّيّة، بدأت صيرورة الدعوة تتحلحل من حيّز ديني إلى حيّز سياسيّ، فكانت النقلة من الاجتماع الديني إلى الاجتماع السياسي حافزهم إلى التفكير بوجه آخر والخوض في الوجود ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، دربة على امتلاك قدرة الحضور. وهو ما أعاد بمعنى ما تأسيس النبوّة نفسها بوصفها قيادة دينيّة وقيادة سياسيّة في الآن نفسه، وأعاد معه تأسيس الإسلام من حيث هو رسالة إيمانيّة ومشروع سياسيّ[49]. ما من شأنه أن يميط اللثام عن أنّ السياسة بكلّ ما تعنيه من دبلوماسيّة وسلطة وحرب فمصالحة، هي التي أكسبته النجاح[50] الذي نجح به في احتصاد ما رام حصاده.

ففي لحظة سيرورة الامتداد اعتزم النبيّ أن يجاهد قائداً جامعاً ونبيّاً كاريزميّاً مزوّداً بنصّ إلهي، فمن جهة كان الإنسان، ومن جهة ثانية كان القرآن، وهما لا يتطابقان دائماً[51]. وهذه الأداة الدنيّويّة بقيت تشتغل بعده عبر إطفاء الردّة (فالردّة ترجمت شعور البعض بأنّ غياب صاحب الرسالة يرفع عنه عبء الالتزام

46- انظر: جعيط في السيرة النبويّة 3، (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام)، دار الطليعة، بيروت، ط 1 يناير 2015، ص 11.

47- انظر: عبدالإله بلقزيز، النّبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2014، ص 37.

48- هناك عنصران أساسيّان أنشأهما النبي وخلفهما: تنظيم وحكم من جهة وروح دينيّة من جهة أخرى، وهما عنصران مرتبطان فيما بينهما ارتباطاً قويّاً، لكنّهما قابلان للانفكاك أيضاً في البداية ما كانت عيون أغلب العرب ترى سوى هذه السلطة» التي كوّنها محمد في المدينة: «هذا الأمر» كما كانوا يقولون عنها. فهذا في نظرهم أمر جديد ما سمعته أذن وهو غائب كليّاً عن تاريخهم. (راجع: جعيط في السيرة النبويّة 3) مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام ـ مصدر سابق ـ ص 206.

49- انظر: عبد الإله بلقزيز، النّبوّة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2014، ص 41.

السؤال الذي كان مدار جدل في «سقيفة بني ساعدة» بين الأنصار والمهاجرين هو: من سيخلف النبي في إمامة المسلمين؟ ومن نافل القول إنّه ما كان سؤالاً دينيّاً وما كان من الممكن أن يأخذ شكلاً دينيّاً لعلم المسلمين سلفاً أنّ نبوّة رسولهم اختتمت الرسالات وأنهت أمر القيادة الدينيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، لقد كان سؤالاً سياسيّاً بل قلْ كان سؤالاً عمّن سيخلف الرسول في الإدارة السياسيّة لشؤون المسلمين؟ (راجع: عبد الإله بلقزيز، النّبوة والسياسة، - مرجع مذكور - ص 44/43).

50- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 1 ـ (الوحي والقرآن والنبوّة) ـ مصدر سابق ـ، ص 11.

51- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 3 ـ (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) ـ مصدر سابق – ص 28.

بأحكام رسالته التي حمل على أن ينضوي تحت أحكامها مكرهاً[52])، ثمّ كانت انطلاقة الفتوحات[53]، فصارت الدولة الإمبراطوريّة بعد عشر سنوات من موت محمّد بأيدي أصحابه من العرب المسلمين[54]. إنّ طرافة هذا التبصّر الموحش تتراءى في كونه يسمح بالانتباه إلى أنّ المطلق لا وجود له إلّا بجماعة تتقمّصه وتؤمن به. فانظر كيف عمل النبي لتأسيس هذه الجماعة، ثمّ انظر كيف آلى على نفسه أن يدخل المطلق في الوجود البشري[55]. فما يوحّد البشر كان على الدوام ولا يزال ما يرمزون إليه من كيان متعالٍ خارج عن المعطى الحسّي كيفما كان، والسيادة الإنسانيّة دائماً مقامة على الرّموز وتحتاج إليها[56].

وليس في وسعنا، إذ نقرّر ذلك، أن نرضى بالحجّة المفرطة في البساطة، والتي تذهب إلى أنّ العرب كانوا من عبدة الأحجار، فإذا قبلنا بداهةً ما كان سائداً يومئذٍ من أنّ الحجر إنّما هو رمز لمقرّ الإله، وما كان له من كبير أثر في توسّع مفهوم البيت، فأضفاه على المكان المغلق المتّسع الذي ينطوي على الحجر المقدّس، ومهما حاولنا استكناه مقاصد ودلالات ومعاني ذلك الاستنبات، فلن نستنفد المرمى الرمزيّ لهذا الانغراس الموغل في القدم يقيناً. فالكعبة التي يسمّيها القرآن بعبارة أدق «البيت العتيق» هي البيت لاحتوائها على «بيت ـ إيل»، الحجر الأسود، هكذا اتّسعت قداسة الحجر إلى فضاء الكعبة، إنّما بقيت مع هذا قداسة الحجر[57]، من دون أيّة ذاكرة لأصلها ومعناها.

وإذا أمعنّا النّظر فسنكتشف أنّها إنّما هي عطاء إلهي، فقد كان في الأصل مقرّ الإله من دون أن يعرف أيّ إله، لأنّها من ترسّبات ماضٍ وطيد صلة بالقديم. ويتعيّن أن ندرك أنّه ليس هذا المثال الوحيد لاستيعاب القرآن للماضي العربي، حيث إنّه موضع نفسه كالذاكرة العظيمة للماضي الحضاري والديني للعرب (عاد

52- ما سيدعوه المؤرّخون المسلمون الرّدة يعني ردّ الإسلام بعد اعتناقه، وذلك منذ وفاة النبي وحتى قبلها، وسيجري تبرير الرّدة برفض دفع الصدقة المنظور إليها كضريبة وعلامة على الخضوع والاستتباع، ففي اليمن نهض «الأسود العنسي» وفي اليمامة «مسيلمة» الذي كان يقول: أيّها الدخلاء علينا، دعوا لنا ما أخذتموه من أرضنا، دعوا لنا ما أخذتموه منّا، فنحن أولى به» (راجع: الطبري، ج 3 ص 229). ويشير «جعيط» إلى أنّ هذه الحركات اندلعت في حياة النبي بالذات، لم تكن تجليّات ردّة حقاً بل هي بناء سياسي ذاتي في المناطق التي كانوا يمسكون بمقاليدها ومقدّراتها، أمّا بعد وفاة الرسول، فأعلنت الرّدة بعامّة: «كفرت العرب» تقول النصوص. (راجع: جعيط في السيرة النبويّة 3، (مصدر سابق)، ص 206).

53- ليست الفتوح دعوة إلى الله بالحسنى وجدلاً بالتي هي أحسن ـ حيث مقام هذين مختلف وقد يقوم به دعاة أفراد ـ وإنّما الفتوح حروب تحتاج إلى توفير بنية تحتيّة كاملة من تجنيد الجيوش، إلى تأمير قادة عليها إلى توزيع الغنائم ...، وهذه وغيرها ممّا يستدعي السياسة ويقتضي الدولة حكماً (راجع: عبد الإله بلقزيز، النّبوة والسياسة ـ مرجع سابق -، ص 66).

54- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 1 ـ (الوحي والقرآن والنبوّة) ـ مصدر سابق -، ص 11.

لكنّ الإسلام خلافاً للمسيحيّة لم يندسّ في دولة قائمة، رأت الدولة الرومانيّة مع قسطنطين، لإنقاذ ذاتها، ضرورة اتخاذ المسيحيّة ديناً رسميّاً اعتماداً على الكنيسة الممأسسة وجسم الأساقفة، بل تقوّى دور الأمبراطور وتدخّل كثيراً في الشؤون الدينيّة، فالمسيحيّة عمليّة إنقاذ للدولة ـ من القدم ـ لتعزيزها، بل هو الذي كوّن الدولة التي حافظت عليه ونشرته بمجرّد وجودها.

راجع: جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (الوحي والقرآن والنبوة) ـ مصدر سابق - ص 11.

55- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق - ص 46.

56- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق - ص 56.

57- انظر: جعيط، في السيرة النبوية 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ المصدر نفسه - ص 96.

وثمود ومدين والحجر ...) جنباً إلى جنب، والتراث اليهودي ـ المسيحي، ومن فوق ذلك إبراهيم[58]، فقد سجّل القرآن ـ قبلاً ـ تحوّلاً ثقافيّاً عرفه العالم القديم، وعهداً جديداً افتتح بهجرة إبراهيم، فقد استهلّ بها خطّاً سرديّاً جديداً[59]، مع أنّ القرآن اعتمد استمراريّة التوحيديّة حتى يصل فترة التنزيه القرآني، لأنّ الإله إله واحد هو الله وهو الوجود عينه، وجوداً حاول القرآن حصره بلغة البشر، فالله نور السماوات والأرض[60].

واشتغالاً بالغرض الذي أخذنا في صوغه، فإنّ الأوان قد آن لنا أن نوضح أنّ القرآن كان يرى أنّ إسلام اليهود -بما أنّه قد جاء مصدّقاً للتوراة- أمر طبيعي. ومن شأن اهتداء اليهود، أهل الكتاب «الأوّل»، أن يكذّب مزاعم المشركين ويرفع من قيمة رسالته وصدقيته، ومن ثمّة كان رفض اليهود لدعوته خيبة كبرى، بل كان بمثابة جرح[61]. وهكذا فخصوم محمّد من هذه الوجهة صنفان: الشعراء الذين لم يفتأ محمّد يتبرّأ منهم، لأنّ لغة القرآن هي في الواقع نبويّة وشعريّة[62] معاً. ثمّ هناك أهل الكتاب[63]، الذين توجّه إليهم بالخطاب في أوائل نزول الوحي، لئلا تضيع دموع «هاجر» في الصحراء، (فقد أبعد السرد الديني التوحيدي «هاجر» من ذاكرته، إلّا أنّ الرمزيّة القويّة التي حظيت بها جعلتها أمّاً مؤسّسة). بيد أنّ قضيّة إبراهيم لم تزل كأنّها جرح لا يُفهم: أيقوم ذنب إبراهيم في كونه جرّب حظه كما لو كان رحمة إلهيّة، حتى إذا حاولنا نحن كذلك أن نجرّبه لن يكون علينا إلّا أن نطلب المستحيل؟ هو ذا الجرح المدمي للوجود، والانفصام اللّامتناهي للذات[64].

ضمن هذا الأفق نودّ أن نتفحّص أوّل صدام بين المسلمين واليهود داخل المدينة القائمة بمقتضى عقد «الصحيفة» والذي يشار إلى أنّه إنّما أتى بعد انتصار المسلمين في «بدر»، فالانتصار دفع الدّعوة إلى إعادة

58- "الشيء الذي لا شكّ فيه هو أنّ ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنيّة العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين، ديانة النصارى واليهود».

طه حسين، في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة وتحليل، سامح كريّم، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ط3، يوليو 1915، ص 227.

59- انظر: يوسف الصديق، هل قرآنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها (مرجع مذكور) ص 124.

60- انظر: جعيط، في السيرة النبوية، 1 (الوحي والقرآن والنبوة) ـ مصدر سابق -، ص 53

61- انظر: جعيط، في السيرة النبوية3 (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) ـ مصدر سابق - ص 74.

إلا أنّ انتصار «بدر» حرّر المسلمين من الشعور بالاستضعاف، ورغم أنّ نبيهم واعد يهود المدينة على «الدفاع الذاتي» لكنّ المسلمين خاضوا الحرب وحدهم دون اليهود، ليس لأنّ اليهود امتنعوا وخذلوهم وإنّما لأنّها جرت خارج حدود المدينة، وقد ولّد ذلك الشعور لديهم بعدم الحاجة إلى مساعدة اليهود، وبالتالي قاد إلى إعادة النظر في العلاقة بهم. قد لا يكون اليهود «نقضوا ما بينهم وبين النبي ودفعوا المسلمين إلى تصفيتهم، لأنّ القطيعة معهم تتغذّى من عوامل أخرى شديدة الصلة بالمفهوم الجديد للجماعة السياسيّة المدينيّة الذي أفضى إليه نصر «بدر». (راجع، عبدالإله بلقزيز، النّبوة والسياسة، - مرجع مذكور -، ص 130).

62- بهذه الصورة نجد أنفسنا في رحاب التفكير الإسلامي، أي أنّ الإعجاز يتعلق بدرجة القوّة البيانيّة وقدرتها كما أشارت إلى ذلك عدّة معاجم قديمة، فإعجاز النّبوّة إنما يتصل في نظر المسلمين بجعل خصومه عاجزين عن البيان. ويتجه التفكير لأوّل وهلة إلى المساجلة الشّعريّة (...) وهكذا فإنّ العلامة التي تدلّ على نبوّة محمّد تتنزل في ميدان اللغة، وبالفعل فإنّ هذه العلامة لن تبرحه أبداً.

انظر: فتحي بن سلامة، ليلة الفلق: محمّد والبيان الإسلامي، (مرجع مذكور) ص 26.

63- يعترف الإسلام بالمسيح من دون أن يتبنّى فكرته عن الشقاء، وهو يعتقد أنّ نبيّاً مثل المسيح لا يمكن لله أن يهجره ويتخلى عنه، إذ إنّ ذلك سيكون علامة على فشل إلهي. لذا فإنّ الإسلام يلغي تجربة إثم المسيح المصلوب، كما يرفض القول بالثالوث المقدّس، غير أنّه يلتقي مع المسيحيّة في رفضها لفكرة الشعب المختار، المختار إلى الأبد، وهما ينبذان معاً مفهوم الميثاق والعهد المميز والعنصري في نهاية الأمر، بيد أنّ كلاً من الديانتين تستخلص المعنى الذي ترتضيه من هذا الرفض. (راجع، عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مرجع مذكور) ص 153/151.

64- انظر: عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، (مرجع مذكور) ص 140.

بناء حساباتها وتحالفاتها، فـ«الآخر» كان قبل الحرب (قريش) من جهة ما هي المرآة التي يقرؤون فيها صورتهم كمؤمنين مختلفين. وربّ معترض يعترض فيغمز ويطعن، ما بالهم كانوا يحسبون قبلئذٍ اليهود في جملة أهلهم؟ وسنشير سريعاً إلى ما كان بينهم وإيّاهم من «مشترك عقدي»: التوحيد. وما قصدناه هو أنّ متغيّراً سياسيّاً طرأ بعد «بدر» - فمن غصّات ذلك القتال أنّه كان قتالاً ضدّ الأهل والعشيرة والقبيلة- أي بعد أن ارتفعت الغمّة والرهبة من قريش، انتهت الدّعوة إلى داخلها المديني وأعادت تعريفه من جديد بعيداً عن ضغط الحاجة، وهكذا تحوّلت الحرب بين الإيمان (المسلم واليهودي) والشرك (قريش) إلى حرب داخل الإيمان/ التوحيد نفسه، أو قلْ هي حرب بين إيمانين أو بين شكلين من الإيمان بفكرة التوحيد[65].

ولو تأمّلنا ما سلف ذكره، لألفينا رفض اليهود يفضي إلى كسر إيلاف الأمّة المدينيّة الذي أصيب قبلئذٍ بالموقف الشاذّ الذي اتّخذه المنافقون (وهم أناس اعتنقوا الإسلام دون الإيمان به: المخاتلون، الشكّاكون، والمعارضون). صحيح أنّه قام بمحاولات ترغيبيّة إزاء اليهود: (صوم عاشوراء، الصلاة باتجاه القدس، حثّ القرآن للشعب «الذي اختاره الله» على الاعتراف بالتنزيل الأخير الذي جاء مصدّقاً لوحيهم). لكنّ ذلك كلّه باء بالفشل، وكان فشلاً ذريعاً، إذ واجه الكهّان والأحبار النبيّ برفض ساخر، وفوق ذلك أرهقوه بمسائل مفخّخة[66].

وفي سياق سعيه إلى الظفر بمحدّدات وتجلّيات تلك اللحظة، يستقصي «جعيط» الأدلّة الدالّة على أنّ الرفض اليهوديّ أغرق إسلام النّبي ودعوته في عروبتها، وبالتالي انكبّ على محاولة فهم أسباب حوكمة[67] القرآن لليهود، فتجلّى له أنّ الأمر في ارتباط وثيق بتطوّرات وقرارات تشهد لذلك الكيان بالكينونة التاريخيّة

65- انظر: عبدالإله بلقزيز، النّبوّة والسياسة (مرجع مذكور) ص 130.

ويتساءل «جعيط»: هل كانت هناك حساسيّة نبويّة تجاههم يمكن أن تفسّر لنا بعدم قدرة محمّد على تحمّل النقد والمعارضة والإنكار والمعصية؟ ويورد ما كان قد تحدّث به «مونتغمري واط» عن تسلّطيّة من جانب النّبي وعن نزوع بيّن عنده إلى إسكات كلّ شكل من أشكال المعارضة، ويقول هذا صحيح لو نظرنا للأمور من زاوية سياسيّة. فبعد «بدر» كانت هناك اغتيالات طالت بشكل رئيس يهوداً وشعراء هجّائيين وثنيين. سياسياً نلاحظ أيضاً أنّ قمع اليهود، سواء بالإخراج من المدينة أم بالإعدام - بنو قريظة - قد حصل بانتظام بعد كلّ حدث حربي جلل.

(راجع: جعيط، في السيرة النبوية3 - (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) - مصدر سابق -، ص 113).

66- انظر: جعيط، في السيرة النبوية3 - (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) - مصدر سابق - ص 75.

بالنسبة إلى «بني النضير» فهؤلاء يقولون إنّهم من أحفاد هارون، أي من اللاويين، أي اليهود ذوي النسب الخالص (الصرحاء) فمنهم الأحبار الذين كانوا يعارضون بشدّة مطامح محمّد النبويّة أو كانوا يرفضونها بصراحة، فالنبوّة ما كانت لتخرج عن بني إسرائيل.(راجع: جعيط، المصدر، ج 3 ص 114/113) ثمّ إنّ «بني النضير» كانوا يملكون أفضل الأراضي الغنيّة والمرويّ، ة وكان محمّد في حاجة إلى تأمين الاستقلاليّة الغذائيّة لمهاجريه. راجع: جعيط، المصدر نفسه، ج3 ص 116).

67- في غزوات المسلمين التي قادها الرسول ضدّ اليهود، - غزوة بني قينقاع، غزوة بني النضير، غزوة بني قريظة، وغزوة خيبر - انقطعت كلّ صلة تبقت من صلات الدعوة، كانت حرب المسلمين على يهود المدينة قاسية جدّاً، ولم تكن تطلب أقلّ من الاقتلاع والتصفية الشاملة، وكانت تجد لنفسها الشرعيّة الدينيّة لتبرّر نفسها أخلاقيّاً. فهي حرب بقاء بالنسبة إلى طرفين لا يقبلان التنازل ولا يجد الواحد منهما نفسه ممكن الوجود إلا بإفناء الآخر، وتجمع كتب التاريخ والسيرة على أنّ النبي حاصر اليهود خمسة عشر يوماً في غزوة بني القينقاع ونحو شهر في غزوة بني قريظة وأجلى يهود بني النضير خارج المدينة إلى الشام وقبل بحكم «سعد بن معاذ» بقتل مقاتلة اليهود وسبي الذراري والنساء وأمر بضرب أعناق الكثير.

(راجع: ابن هشام، مصدر سابق ص 189. / الطبري، مصدر سابق ص 101. / وابن الأثير، مصدر سابق. ص 71.)

والقيام السياسيّ. وقد انشدّت إلى تمثّل دينيّ عميق، من أماراته تحويل قبلة الصلاة من القدس إلى مكّة (البيت العتيق/ الكعبة) و (المسجد الحرام)، وكذلك إقامة إبراهيميّة القرآن[68].

ونحن نجد أنّ الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب، إنّما يستلزم التلفت إلى ميراث إبراهيم ـ وقد كان النبيّ عارفاً حاذقاً بالموروثات السرديّة ـ الذي حاول تقصّي السّماء وآلى على نفسه تمثّلاً جديداً للذات الإلهيّة. فإبراهيم هو الذي أقام البيت بأمر من الله على خلفيّة من المرارة والخشوع، وهو المسلم الأوّل، ذلك الذي أسلم لله وجهه، آمن به وبه وثق. هنا بالتحديد نحن نعثر على المقصود من تبوّؤ إبراهيم المكانة المركزيّة في المرحلة المدينيّة، فهو ليس باني البيت وحسب، بل هو مؤسّس الدين الأصليّ (الحنيف) والإسلام الأوليّ[69].

إنّه ها هنا بالذّات إنّما يظهر لنا وجه من وجوه الرّفض اليهوديّ الذي دفع إسلام النبيّ إلى الجذور، إلى مصادر التوحيد. ولا يخفينّ على الأذهان أنّ من شأن هذا أن يفرض الانتباه إلى ذلك الذي وجد العرب الأميّون في مستواه شرعيّة تاريخيّة إذ تؤشّر إلى المسلم الأوّل أباً لكلّ الأنبياء أباً لمحمّد والمؤمنين العرب، ويعلن القرآن «ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل (الحج 78)[70]. وليس ما يحتاج إليه بيان أنّ «الإسلاميين» هم الذين نفوا عن الجاهليين كلّ برّ إزاء الآلهة وكلّ جدّية في أشكال تدينهم، وهو ما كان منبئاً على ما به يصبح دالّاً على انتفاء عمق الإيمان عن البدويّ، فهو البعيد عن الحسّ التأمليّ الميتافيزيقيّ لقوّة انشداده إلى الحياة، إلّا أنّه علينا أن نحترس من ألّا ننهمّ بالآلهة من جهة ما هي مرتبطة بمتطلبات الحياة، تدعى وترتجى، تستجيب إلى الأماني فترضى[71].

وإذ قد تبيّن هذا، فينبغي أن تناط العناية من جديد بالوثن أو الصنم ذي الجذور المكينة والأصول المتينة ومماهاته في مخيالهم الجمعيّ بتماثيل تمثّل الإله في شكل مرئيّ ومحسوس، كما أنّه يمكن إزاحة النّقاب عن أنّه ليست للآلهة ذاتها، من حيث هي قوى خفيّة، أحاسيس وقدرات كما في كلّ الأديان القديمة الوثنيّة، إنّما أسقط التوحيديّون (يهود ونصارى ومسلمون) من قيمتها، فجمّدوها في الصنم وبالتالي نزعوا روحها[72]. وما يلفت النظر أنّ الدعوة المحمّديّة اتّجهت بقوّة إلى محو وشطب الآلهة في تعدّدها، (والمشطوب

68- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة3 ـ (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) ـ مصدر سابق ـ ص 75.

الحدث التاريخي سيسجّل نوعاً من القطيعة بين المسلمين واليهود، إنّه تحويل قبلة المسلمين من المسجد الأقصى، حيث كان اليهود يصلون إلى المسجد الحرام بمكة.(...) سيشتدّ الصراع مع اليهود في المدينة، ولذلك كان لا بدّ من العودة إلى شيخ الأنبياء جدّ العرب واليهود، لإعادة ترتيب العلاقة بين الجدّ وحفدته، بما يؤسّس لعمليّة تحويل القبلة ويعطيها السند التاريخي.

راجع: محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل، في التعريف بالقرآن، ـ مرجع مذكور ـ ص 404/403.

69- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 3 ـ (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) ـ مصدر سابق ـ ص 76.

70- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 3 ـ (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) ـ المصدر نفسه ـ ص 76.

71- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق ـ ص 93.

72- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ المصدر نفسه ـ ص 94.

هو ما ألغي وما بقي قائماً مع ذلك بإلغائه ورغم إلغائه)، لكنّها لم تمسّ الطبقة الترسبيّة الأبعد، في الزمن والعربيّة المحضة (الكعبة والحجر الأسود والحجّ[73])، إنّما وجّهتها نحو الإله الأوحد ومنحتها معنى جديداً دون المساس بها. ذلك أنّ هذه الطقوس موروثة عن زمن ما قبل الآلهة.

في هذا المستوى بالذات يتراءى لنا أن تفرّد الآلهة يمثّل مرحلة متقدّمة من التعبّد بالنسبة إلى الطقوس المرتبطة بقوى الطبيعة. وقد نجد علامة عليه حضور الآلهة في شعائر الكعبة سقفاً يحتمون به ويكون لهم ملاذاً. وقد نستطيع أن نوجز هذا كلّه فنوضّح أنّ الكعبة مقام الإله ومسكنه. فالله موجود في فكر النبي ولكنّ الإله التراثيّ الكبير والعتيق طمس وتغشّيه حجب الأحرف، فكلّما توغّلنا في ثنايا الماضي، ينكشف لنا مدى ارتباط عمليّة «إفراغ الذّاكرة» تلك بوجود مخّطط تطهيريّ حقيقي[74].

فثمّة مسافة بعيدة وعميقة استبان في أماراتها إله مبهم مأتاه فيض موروث قديم، آن لنا أن نبيّن تركيبه: فالحجر مقدّس والبيت الذي يلفّه كذلك، وكأنّه بيت بلا إله معروف، والحقيقة أنّهم نسوا أنّ الحجر كان مقرّ الإله[75]، ومن هنا نتأدّى إلى مطلوبنا الذي هو الميل نحو تجذير تأكيد مفاده أنّ هذه شبكة من الفضاءات والمقامات الدينيّة استقرّت عندهم في دهر سالف.[76]

73- ما يقال عن صرف القبلة عن الشام يصدق بالتوازي والتلازم- عن صرفها إلى الكعبة (بعد الانصراف عنها قبلة منذ البدء) في مكة قبل الهجرة، كان مفهوماً أن يولي الرسول ومن معه ـ الوجه نحو بيت المقدس في الصلاة. ليس وفاء لملّة إبراهيم كما توحي المناظرة اليهويّة للنبي غداة صرف القبلة عن الشام، لأنّ بصمات ملّة إبراهيم موجودة في مكّة نفسها، وهو نفسه في تعريف النبي والإسلام- من بنى البيت العتيق، وإنّما هو تعبير محمّدي عن قطيعة مع الوثنية القرشيّة التي احتكرت الكعبة وزوّرت شخصيتها الدينيّة التوحيديّة (الحنيفية)، وهي قطيعة لا تطرح نفسها على الصعيد العقدي فحسب، أي كقطيعة بين التوحيد والشرك، بل تذهب إلى التعبير عن نفسها بوصفها حرباً اقتصاديّة ـ سياسيّة محمديّة ضدّ قريش ومصالحها ومركز مكة والكعبة من تلك المصالح. فالحج إلى «البيت العتيق» لم يكن موسماً دينيّا فقط، بل مناسبة مثاليّة للتجارة والكسب.

(راجع، عبدالإله بلقزيز، النبوّة والسياسة، ـ مرجع مذكور- ص 95).

لاحظ محمّد عابد الجابري أنّ القبلة لم تكن مسألة دينيّة فحسب، بل كانت بالنسبة إلى قريش مسألة اقتصاديّة أيضاً. انظر: محمّد عابد الجابري، نقد العقل العربي، (3) العقل السياسي العربي، محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط4 / 2000 ص 104.

74- انظر: يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، ـ مرجع مذكور- ص 92.

75- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق - ص 100.

76- E. Durkheim: Les Structures élémentaires de la vie religieuses; Paris 1990 pp 55/ 56.

Mircea Eliade; Le Sacré et le Profane; Paris 1965 pp 35 / 32.

نعرف أنّ الشعائر عتيقة جدّاً يوجد البعض منها كالطواف في حضارات قديمة. فالحرم (يؤسّس للأمن وينفي كلّ أشكال العنف، فمفهوم الحرم ديني بحت ويعني الموانع، فالاعتقاد في حرمة الحرم سور داخلي مستبطن في الأذهان) مثلاً ليس مؤسّسة عربيّة بحتة انفرد بها العرب، فنحن نجدها في عدد من الأديان بالخصوص الساميّة، وأيضاً في روما العتيقة. بالأكاديّة كلمة حرم تعني ما هو منفصل بالأخص في الفضاء، منفصل عمّا سواه، أي عمّا يسمّيه العرب الحلّ.

في الواقع هذه الثنائية ذات أهميّة قصوى في بنية الأديان منذ الزمن الغابر، إذ نجدها عند الشعوب البدائيّة. وقد حللها «دوركايم ومن بعده «مرسيا إلياد» وغيرهما ممّن اهتمّ بجذور الأديان وأشكالها الأولى ومفاهيمها الأساسيّة. وهكذا فليست أهميّة الديانة العربيّة في الأوثان، بل في الطقوس العتيقة المتصلة ببنية اللاوعي الإنساني والتي نجدها في العديد من المجتمعات الأوليّة.

(راجع: جعيط، في السيرة النبوية 2 ـ (تاريخية الدعوة المحمديّة في مكة) دار الطليعة، بيروت، ط3 يناير 2013 ص 105).

العراء مثلاً في الطقوس الدينية أمر عتيق جداً ينبسط على كلّ الناس، فهو عراء عام وطقسي.

ولنضرب الحجّ مثلاً (عرفة/ مزدلفة/ منى)، والذي هو حمّال لوفرة من الدّلالات ولمعاني رحبة ومليء مفعم بالطقوس الغريبة الرائعة التي لا يستبين معناها ظاهريّاً[77]. غير أنّه ألقى بظلاله على قصود جديدة ورؤى استحدثها النبي، امتنع في مستواها القول الإلهي عن التّلف، فمحمّد كان يعلم أنّ الوقفة ركن ركين في علاقة مفترضة بالشمس وبحضورها: وأنّه أراد أن يشطب ويمحو هذه العلاقة، أن يفسخها بعد أن انصرمت حقبة الجاهليّة، والحجّ كان من شكيلة العبادات الشمسيّة، ولأنّ الإسلام تطلّع إلى انطراحها ما كان منه إلّا أن فكّ الرباط بين الشمس وشعائر الحجّ، ودمّر كلّ تلك الرمزيّة وأفرغها من لبّها مع الإبقاء على الشكل الطقسيّ/ الحركي[78].

لقد استبان أنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة إنّما يتعلّق بتأكيد مفاده أنّ «الموانع» شحنت برموز ومعانٍ خفيّة تعد بواحة اندهاش وتأمّل، من جهة ما هي عناصر عتيقة كانت موجودة من قديم، إلّا أنّها غابت في فترة ما أو ضعفت ووقع الرجوع إليها أو التشدّد في احترامها. ولو تمعّنا قليلاً، لاستنتجنا أنّنا نرتدّ صوب اكتشاف يؤشّر إلى أنّ هذه المؤسّسات القديمة، والتي فسخها القرآن فسخاً، لم تبتدعها قريش، فهي مخيفة تحوي في أحيان كثيرة قوى خطيرة مليئة بالمقدّس وبالماورائي.

خاتمة:

لقد حاولنا أن نوضّح فيما سلف بيانه أنّ «جعيّط» أراد دائماً أن يعيد التفكير في «الفرضيّات التأسيسيّة» للسّيرة النبويّة وخلخلة المسلّمات ـ التي تعرّضت إلى هزّات عنيفة وأصبحت غير مقنعة ـ وتصديع البداهات، ـ وإنّا إلى هذا كلّه لفي حاجة شديدة ـ فأنت ترى أنّ كتابه هذا إنّما هو جزء من مشروع قديم طويل النفس[79]، اعتمد فيه على القرآن مصدراً وعلى تاريخ الأديان المقارن وانفتح على أفق الثقافة التاريخيّة والأنثربولوجيّة والفلسفيّة، محاولاً التعمّق في الوحي والنبوّة ومعاني القرآن إحياء للتفكير وإقامة للتدبير، معترفاً منذ البدء

77- J. Chabbi, Le Seigneur des Tribus, L'Islam de Mahomet, Paris 1997.p 361.

والطقس الأساسي هو الوقفة بعرفات من الضحى إلى الغروب أمام شمس ملتهبة) نداء لهذا الكوكب ـ الإله أن تخف ّوطأته ،كي تنزل أمطار الخريف).

78- انظر: جعيط، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق ـ ص 109.

79- انظر: هشام جعيط، في السيرة النبويّة، 1 (الوحي والقرآن والنبوة) ـ مصدر سابق ـ ص 7.

لقد أصدر «الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي» و «أوربا والإسلام» و«الكوفة ونشأة المدينة الإسلاميّة»، «تأسيس الغرب الإسلامي» و «الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، و«في السيرة النبوية» (الوحي والقرآن والنبوة/ تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة/ مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام).

أنّ «الحقيقة الدينيّة لا يمكن مقاربتها إلّا بحسّ رهيف وعقلانيّة تفهّميّة ومعرفة دقيقة»[80]، مبتعداً عن أسلوب ـ بعض الأوّلين ـ الوهّاج المشوب دوماً بالضبابيّة[81].

في هذا المستوى بالذات نكتشف أنّه سلك سبيل ما يمكن وصفه بـ«ما وراء السيرة» بعيداً عن رتابة الكتابة السرديّة غير النقديّة، وأظنّه أقوى دلالة وأنهض حجّة. ها هنا يمكن أن نفهم قول «هشام جعيّط»، من أنّه يحمل هذا الذي قال والذي سيقول في ذهنه وقلبه. فهو من أولئك الذين «لا يكادون يمضون إلّا في أناة وريث هما إلى البطء أقرب منهما إلى السرعة، ذلك أنّهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، فقد خلق الله لهم عقولاً تجد من الشكّ لذّة وفي القلق والاضطراب رضاً»[82].

وما كان هدفه «المسّ بالذات النبويّة ولا إقامة أحكام تقريظيّة، فالعلم يحاول أن يفسّر الأمور لا أن يحكم عليها»[83]. وبالتالي فليس المقصود نسف الإسلام في ينابيعه، ولا المقصود إحياء مقاصده الأولى في وجاهتها أو الدفاع عن الرسول ـ الذي يستحق أن يُستقرأ مساره بنور المعرفة وألم الجهد- بل الرهان كلّ الرّهان هو تعميق المعرفة وإثراؤها[84]، بإحداث النقلة من الطمأنينة الساذجة إلى التفكير والتدبّر والتبصّر والمساءلة، بنظرة علميّة نقديّة تجمع بين الإدهاش والصرامة التي لا تتماهى والتحجّر والدغمائيّة.

80- انظر: هشام جعيط، المصدر نفسه، (ص 7). لقد أشار «جعيط» إلى أنّه كان متردّدا كثيراً بين أن يكتب بالعربيّة أو بالفرنسيّة، فالعربيّة فقيرة جداً في كلّ ما هو مصطلحات فلسفيّة وأيضاً في العلوم الإنسانيّة تلك التي انتشرت في «الغرب» لكثرة استعمالها وكثرة استيعابها، فدخلت في الحياة الفكريّة العامّة، لذا تجد دائماً صدى في نفس القارئ حتى من المثقف المتوسّط والخطاب يكون عادة موجّهاً إلى من له ثقافة مسبقة في حقل العلوم الإنسانيّة وإلا بات مبهماً أو وسم بأنّه أجنبي وكأنّ ذلك وصمة عار».

(راجع: جعيط، المصدر نفسه، ص 8/7).

ويوضّح «جعيط» (في الصفحتين 13/12): «أنّ ما حفّزه على الكتابة بالعربيّة إنّما هو رجاء خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق أفقهم الفكري».

81- يقول «جعيط»: «وقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني ـ تفهّمي، لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث ولا عند المسلمين المعاصرين، وأكثر من ذلك، إنّ المستشرقين على سعة اطلاعهم، لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان، وتبقى دراساتهم هزيلة مقارنة بفحول الفكر والتاريخ في الغرب، وقد اعتمدنا على منهجيّة هؤلاء في مواضيع أخرى لأنّهم لم يهتمّوا بالإسلام إلا قليلاً». (راجع: «جعيط» المصدر نفسه، ص 12).

82- انظر: طه حسين، في الشعر الجاهلي، (مرجع مذكور) ص 205.

83- انظر: جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخية الدعوة المحمديّة في مكة) ـ مصدر سابق ـ ص 6.

84- انظر، جعيط هشام، في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) ـ المصدر نفسه ـ ص 7.

مسرد المصادر والمراجع:

العربيّة:

هشام جعيط:

ـ الكوفة ونشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة: مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي، الكويت، ط 1، 1986.

ـ الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي، تعريب المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ط2، يوليو 1990.

ـ الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ط1 بيروت 1992.

ـ أوروبّا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995.

ـ تأسيس الغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، طبعة 2 / 2008.

ـ في السيرة النبويّة ـ1 (الوحي والقرآن والنبوّة) دار الطليعة للنشر ـ بيروت، ط 5، يناير 2015.

ـ في السيرة النبويّة 2 ـ (تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة) دار الطليعة، بيروت، ط 3، يناير 2013.

ـ في السيرة النبوية 3ـ (مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام) دار الطليعة، بيروت، ط 1، يناير 2015.

ـ ابن هشام، (أبو محمد عبدالملك)، السيرة النبويّة، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، بيروت- دمشق، دار الخير، 1996، 4ج في 2مج.

ـ ابن يسار، (محمد ابن إسحاق)، سيرة ابن اسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمد حميد الله، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.

ـ ابن سعد، (أبو عبدالله محمد بن منيع)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1977/ 9ج.

ـ ابن الأثير، (عز الدين)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق الشيخ مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، 2001 / 5ج.

ـ أبو جعفر محمّد بن جرير (الطبري)، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط2 بيروت، دار الكتب العلمية1988، 6مج.

ـ أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل (البخاري)، صحيح البخاري، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربيّة (د- ت).

ـ أبو الحسين (مسلم بن الحجاج)، صحيح مسلم. مجلّدان ـ 1461صفحة. (هو أحد أهمّ كتب الحديث عند أهل السنّة والجماعة، يعتبرونه ثالث أصحّ الكتب على الإطلاق، بعد القرآن وصحيح البخاري).

ـ بلقزيز(عبدالإله)، النّبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 3، 2014.

ـ بن سلامة (فتحي)، ليلة الفلق، محمّد والبيان الإسلامي، ترجمة، البشير بن سلامة، منشورات الجمل، ط 1، كولونيا ـ ألمانيا، 2005.

ـ بوجليدة (عمر)، الحداثة واستبعاد الآخر، دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، سوتيميديا للنشر، تونس، الطبعة 2، 2016.

ـ حسين (طه)، في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة وتحليل، سامح كريّم، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ط 3، يوليو 1915.

ـ عابد الجابري (محمّد)، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، بيروت، 2007.

ـ الصديق (يوسف)، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب المنذر ساسي، دار محمّد علي الحامي للنشر / التنوير، تونس ـ بيروت، ط1 2013.

ـ الخطيبي (عبدالكبير)، النقد المزدوج، ترجمة، أدونيس، بنعبد العالي، بورحيل، برادة، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، ط 1، 2009.

ـ فيبر(ماكس)، مقالات في سوسيولوجيا الدين، ترجمة منير الفندري، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1، 2015.

ـ نولدكه (تيودور)، تاريخ القرآن، تحقيق فريدريش شفالي، نقله إلى العربيّة جورج ثامر، بالتعاون مع عبلة معلوف ثامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد، بيروت، مؤسّسة كونراد، 2004.

الأجنبية:

Bell, R, the Qur'an, Edinburgh 1937-39.

Blachère, R, Le Coran; Paris 1950.
Blachère (Régis), *Le problème de Mahomet – Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Presses universitaires de France, Paris, 1952.

Chabbi, J, Le Seigneur des Tribus, L'Islam de Mahomet, Paris 1997.

Derrida, J, Cogito et histoire de la folie, in L'écriture et la différence, Paris Le Seuil 1987.

Durkheim, E: Les Structures élémentaires de la vie religieuse; Paris 1990.

DJAIT, Hicham, La Grande Discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines, Ed, Gallimard, NRF, Paris 1989.

De Certeau, M, *L'Écriture et l'Histoire*. 1975.

Eliade, Mircea; Le Sacré et le Profane; Paris 1965.

Foucault, M, Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris 1972.

Noldeke, Geschichte des Koran, Leipzig 1909.

Uri, Rubin, The Eye if the Beholder, The Life of Muhammad as Viewed by the Early, Muslims. A Textual Analysis, Princeton, 1995.

Rodinson, Maxime, Mohamet, Paris, Seuil, 1994.

Tor, Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad fra, Paris 1950.

Goldziher, I, Muslim Studies, London 1967 – 71.

Schacht, J, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.

Watt, W, Montgomery, Mahomet, Traduction de F, Dourveil, S, M, Guillemin et F, Vaudou, Paris Payot 1999, 2 tomes.

Tome1, Mahomet à la Mecque.

Tome 2, Mahomet à Médine.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018