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

الدراسات الإسلامية المعاصرة:
جاكلين شابي والقراءة التاريخية الأنثربولوجية للقرآن

محمد رحمون
باحث مغربي

2023

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 14 دجنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

الدراسات الإسلامية المعاصرة:
جاكلين شابي والقراءة التاريخية الأنثربولوجية للقرآن

تمهيد

بعد عجز الإسلامولوجيا الكلاسيكية عن إنجاز طبعة نقدية للقرآن، كما تَحَقّق ذلك للعهدين القديم والجديد، وبعد فشل مفكري العالم الإسلامي في صياغة حلول للإشكالات النظرية التي تتخبط فيها الثقافة الإسلامية منذ صِدامها بالحداثة، ظهر في سبعينيات القرن الماضي تيار استشراقي أعاد النظر في مُجمل المسلمات التي تحكمت في نظرة الاستشراق الكلاسيكي للإسلام المبكر، والقرآن، ومحمد، وجماعة «المسلمين» الأوئل. ومن أهم ممثلي هذا التيار[1]*: غونتر لولينغ (1972)، جون وانسبرو (1977)، باتريشيا كرون، مايكل كوك (1977)، يهودا دنيفو (1982)، كريستوف لوكسنبرغ (2002).

هؤلاء الأعلام وغيرهم ينتمون إلى دائرة المنزع التشكيكي الذي ظهرت بعض ملامحه منذ نهاية القرن التاسع عشر مع إجناتس غولدزيهر (1850 ــ 1921م)، وهنري لامنس (1862 ــ 1937م)، وليون كايتاني (1869 ــ 1935م). وتدخل فرضياتهم ونظرياتهم التفسيرية الجذرية ضمن سياق كتابة تاريخ جديد للإسلام خارج المرويات الإسلامية التقليدية، ودراسة القرآن خارج المعطيات السِّيَرية والآداب التّفسيرية اللاحقة[2]؛ أي إن هذا التوجه الجديد يتعارض مع القراءة الإسلامية التقليدية المتوارَثَة، ومع القراءة الاستشراقية الكلاسيكية التي انطلقت من الأرضية الإسلامية التقليدية نفسِها.

ويمكن توزيع دراسات هذا التيار القرآنية إلى نظريتين:

1* تشير التواريخ الموجودة بين قوسين إلى تاريخ إصدار الأبحاث الأساسية لهؤلاء الإسلامولوجيين. ينظر مراجعهم الآتية:

- John Wansbrough:

- Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford, University Press, 1977

- The Sectarian Milieu, content and Composition of Islam Salvation History, Oxford, Oxford University Press (1978).

- Günter Lüling: A challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations. First Edition. Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.

- Christoph Luxenberg: The Syro-Aramaic Reading Of The Koran, A Contribution To The Decoding Of The Language Of The Koran,Berlin,Shiler,2007

- Nevo Yehuda: Towards a Prehistory of islam, jerusalem studies in Arabic and Islam, V17, Hebrew University of Jerusalem, 1994

- patricia crone - Michael cook: HAGARISM, the making of the Islamic world, Cambridge university press, London 1977

2 يقول يهودا دي نيفو وجوديث كورين: «إننا قلقون بشأن القبول الضمني لآراء كتلك التي تعتمد تماما على روايات لم تثبت قيمتها كمصادر تاريخية بعدُ، والتي يجري حاليا إعادة النظر فيها»، ينظر: مكة قبل الإسلام، أصول أوصاف الإسلام للحرم المكي الجاهلي، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2019، ص20

النظرية الأولى: صاحبها غونتر لولينغ (1928 ــ 2014)، وتفترض وجود قرآن أوَّلي (أصلي) كان مرجعية للقرآن الإسلامي الذي نعرفه اليوم؛ أي إن القرآن في جزء منه ينحدر من التراتيل المسيحية قبل الإسلام، وهي الأطروحة التي اشتغل وفقها لوكسنبرغ مؤكدا التأثير الكبير للطقوس المسيحية والمعجم السرياني على القرآن.

النظرية الثانية: صاحبها جون وانسبرو (1928 ــ 2002)، وترى أن القرآن خضع لتكوين تقدّمي يصل إلى قرنين بعد وفاة محمد، وهي الأطروحة التي اشتغل وفقها مايكل كوك وباتريشيا كرون وآخرون.

وتعد الباحثة الفرنسية جاكلين شابي[3]* (Jacqueline Chabbi) من أهم الباحثات داخل حقل الدراسات الإسلامية والقرآنية المعاصرة. وتتموضع أبحاثها العلمية ضمن المرحلة الجديدة التي أشرنا إليها؛ أي مرحلة ما بعد بروز الاتجاه التشكيكي ـــ التنقيحي (revisionism) الذي يشكك في المصادر الإسلامية، ويرى أنها لا تصلح لكتابة تاريخ للإسلام وللقرآن[4].

وعلى الرغم من بعض التمايزات المنهجية الموجودة بين شابي وهذا الاتجاه، مِثل رفضها للتأثيرات المسيحية واليهودية، إلا أنها لم تَسْلم من تأثيراته ومنطلقاته الأساسية، منها أن قراءتها التفسيرية للإسلام المبكر لا تعتمد على الأدب الديني اللاحق، وإنما تنطلق من القرآن ذاته معتبرة إياه وثيقة تاريخية، كما ادعت أن النبوة المحمدية صناعة أيديولوجية متأخرة، وأن محمدا أسطورة عربية وتَمثُّل للثقافات القديمة، حاكتها العقول العربية، وكرستها الظروف الاجتماعية، ورعتها الأنظمة السياسية. فأبحاثها استمرارية للخط التاريخي النقدي الجديد الذي يحاول إعادة النظر في التصورات الراسخة حول الإسلام المبكر، وكتابه المقدس، ونبيه، وجماعة المؤمنين الأوائل..

إن العقبة التي تواجه أيّ باحث في هذه المرحلة التاريخية التأسيسية للإسلام قلةُ المعطيات الوثائقية والأثرية التي يمكن الركون إليها لتقديم صورة تاريخية تقريبية[5]؛ فمحمد لم يترك وثيقة مكتوبة أو معطى

3* صدر مؤخرا كتاب مهم حول أعمالها تحت عنوان: "القرآن: من القبيلة إلى الإمبراطورية. حول أعمال جاكلين شابي"، حرره مهدي عزيز، ويتضمن مقالات علمية حول أعمالها، إلى جانب بعض نصوصها غير المنشورة. ينظر:

Azaiez-Mehdi (ed)Le Coran: de la Tribu à l'Empire. Autour de l'oeuvre de Jacqueline Chabbi, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2023

4 بعد أن سلّم هذا التيار بعدم جدوى الروايات الإسلامية في كتابة تاريخ للإسلام المبكر اتجه إلى المعطيات الروائية التي دونها غير المسلمين، وبعض المعطيات الأركيولوجية، ليقدم لنا نظريات تفسيرية غريبة عن حقل الدراسات الإسلامية الكلاسيكية. وللتوسع في هذا الموضوع ينظر المراجع الآتية:

ـ روبرت ج.هويلاند: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، ترجمة هلال محمد الجهاد، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2024

ـ باتريشيا كرونه، مايكل كوك: الهاجريون، صناعة العالم الإسلامي. ترجمة نبيل فياض، الطبعة الأولى 1999

ـ فريد مكغرو دونر: الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، ترجمة عبد الجبار ناجي، المركز الاكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الاولى 2019

ـ فولكر بوب: خفايا الإسلام وبداياته، إعادة قراءة في النقوش والمسكوكات، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2021

5 ينظر جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام، السيرة النبوية، منشورات الجمل، بيروت ـ بغداد، الطبعة الثانية 2014، ص 20

أثريا، وكل ما نعرفه عنه وعن دعوته، وخطاباته النبوية، وجماعة المؤمنين الأوائل مصادرُه متأخرة، ومبنية على روايات شفهية لا يمكنها أن تكون مصدرا علميا للمؤرخ؛ لأنها عرضة للنسيان والتنقيح والانتحال.. فالقرآن والحديث كانا خطابات تُتَناقل شفاهيا (رواية)، ولم يصيرا وثائق مكتوبة إلا في العهد الأموي المتأخر، تقريبا، حيث جُمع القرآن والحديث اعتمادا على ما عَلِق بذاكرة الرواة والحفاظ. وقد أُخضع القرآن لتعديلات وتنقيحات شملت حركات الإملاء والحروف، وربما المحتوى أيضا. وكانت هذه العملية سياسية تمت تحت رعاية السلطة السياسية الأموية التي نقلت الإسلام من المحلية إلى العالمية، وجعلته إيديولوجية دينية لإمبراطوريتها الصاعدة. فالقرآن والسنة المتداولان اليوم هما صناعة أموية ولا علاقة لهما بخطابات محمد الشفوية حسب جاكلين شابي ومستشرقين آخرين.

والنتيجة التي تصل إليها شابي، على غرار المدرسة التنقيحية ــ التشكيكية، هي أن المصادر التراثية (الأدب الديني الإسلامي الكلاسيكي) للقرآن والسيرة والنبوية لا يمكن التسليم بها؛ لأنها لا تعكس الواقع التاريخي بقدر ما تعكس تصورات واضعيها عن النبوة المحمدية، والفترة التأسيسية للإسلام، بل تذهب إلى استحالة كتابة سيرة للنبي محمد[6] بسبب عدم القدرة على الوثوق في مصادر أقرب للأسطورة منها للتاريخ.

6 Jacqueline Chabbi: Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet, in Arabica no 43-1, 1996, p 189-205

1 ـ المنطلقات التفسيرية

تقرر الباحثة في مقدمتها للطبعة العربية لكتابها «رب القبائل، إسلام محمد»[7] مبدأ منهجيا مناقضا لمبدإ سائد داخل حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، مفاده أن القرآن خطاب مشحون بالمجازات والرموز، ولا يمكن أن يكون مصدرا لتقرير حقيقة تاريخية ما، وأنه لا يتضمن إحالات واضحة إلى المحيط التاريخي الذي انبثق داخله عكس العهد القديم؛ وذلك عندما تقول: «فنحن قلّ ما نجد خطابات يستند فيها البحث عن الإيمان إلى الأرضية الخاصة للمحيط الطبيعي والبشري بصورة مكثفة مثل تلك التي يعتمدها القرآن. وهذه الظاهرة لم يلاحظها إلا القليل من الباحثين؛ وذلك بالرغم من أنها نُحتت في الكلام القرآني نفسه وترسبت فيه كأحفورة لا تمّحي مهما كانت تصاريف الزّمن»[8].

ومن المبادئ النظرية التي تتحكم في استراتيجيتها القرائية للظاهرة القرآنية أنّ المتعالي والماورائي لا يمكن أن يكون مصدرا لفهم الأشياء وإدراكها، وإنما الواقع المادي الملموس، وهكذا ففهم القرآن يستلزم موضعته داخل زَمَانيته السوسيولوجية التي عاش فيها محمد، وهي زمانية متناهية؛ فالقرآن «كان قبل كل شيء عبارة على كلام موجّه للناس المعاصرين له، والذين يعيشون في مجتمعهم الخاص بهم. هذا المجتمع كان مجتمع شبه الجزيرة العربية المنحصر ضمن حيّز ترابيّ ضيّق جدا في البداية، منطقة الواجهة الغربية لشبه الجزيرة المترامية الأطراف، الممتد بين مكة والمدينة، على مَسْمَع من الحواضر الصغيرة والقبائل البدوية المُترحّلة في محيط هاتين المدينتين اللتين أسّستها على التوالي الإسلام الأول»[9]. فلتحقيق فهم تاريخي سليم للفترة التأسيسية، لابد من تفعيل «السياقية la mise en contexte»[10]؛ أي السياق الذي يتأطر بحدود الشروط القبلية البدوية التي انبثقت داخلها الظاهرة الإسلامية الأولى، والتي ترتد إليها كل الموضوعات والمفهومات القرآنية.

ويطرح كتابها «رب القبائل» مسألة تاريخانية المعنى «فالنص المقدس يتخذ معناه في عيون المؤمنين الذين يتملكونه حسب كل حقبة زمنية معينة»[11]. ولا وجود لمعنى مطلق أو حقيقة مطلقة، فما يتم إعلانه على أنه حقيقة أبدية «ما هي في الواقع إلى حقيقة من بين حقائق أخرى لا تتعالى على حدود وجودها ذاته

---

7 رب القبائل، إسلام محمد، جاكلين شابي (Jacqueline Chabbi)، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بيروت ـ بغداد، الطبعة الأولى 2020. وجاكلين الشابي (1943م) مستشرقة فرنسية، وأستاذة شرفية في مجموعة من الجامعات، تخصصت في دراسة التاريخ الوسيط للعالم الإسلامي، ودرست أصول الإسلام بمقاربة أنثروبولوجية تاريخية، وهي أستاذة مبرزة في العربية وحاصلة على الدكتوراه في الآداب. لها مؤلفات أخرى منها: «ركائز الإسلام الثلاث، قراءة أنثربولوجية للقرآن». قراءتها تاريخية أنثربولوجية تأويلية، وتقف مجابهة للأطروحة الإسلامية الأرثوذكسية التي تدعي التفسير الصحيح للإسلام، ولكنها في الحقيقة، حسب جاكلين، تُقوّل القرآن ما لم يقله، لتقدم لنا تفسيرها الصحيح المطابق للأصل القبلي الذي ظهر فيه القرآن ودعوة محمد. وترى أن هذا الإسلام القبلي المحلي بعيد عن الإكراه والتشدد، ولا علاقة له بالإسلام الذي نعرفه اليوم، كما ترى أن فهم القرآن ورسالته الأصلية ينبغي أن يعتمد على ثلاثة أركان (بدل الأركان المعروفة): التحالف والإرشاد والهبة، وهي كما هو واضح أركان لها بنية قبلية بطابع صحراوي تعكس بيئة الإسلام المبكر (الأصلي).

8 المرجع نفسه، ص 9

9 نفسه، ص 9 ـ 10

10 Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus, L’islam de Mahomet, CNRS Edition, Paris 2010, P 20

11 جاكلين شابي: رب القبائل، ص 21

ولا على حدود طابعها الإنساني الخاص»[12]. والحقيقة التي يُعلَن على أنها مطلقة «ليس من شأنها إلا تدمير المعنى التاريخي؛ فهي تنكر الطابع المتغير للدلالات التي تنبع من الإنسان الفاعل الذي يتفاعل معها، وهو بصدد إنتاجها من أجل بناء هويته حسب ظروف الزمن والمحيط اللذين يعيش فيهما. والحق المطلق يحمل في طياته تجريد المعنى من إنسانيته»[13]. ولهذا، فإن مهمة المؤرخ، حسب الباحثة، هي أن يعيد بناء العالم ليس كما يريد له أن يكون أو كما كان، ولكن كما عاشه آخرون غيره. فالمؤرخ، خلافا للرجل الذي ينكب على ماضيه، لا يرجو لنفسه شيئا من عالم الآخر هذا، والذي يجدّ في إعادة بنائه. فهو إذن مبدئيا مُحصّن ضد إغراء الخرافة. ولكن بالمقابل ليس بمنأى عن الانزلاق في الخطأ أو التحريف شريطة أن نبرهن له على أنه أخطأ أو أنه لم يأخذ بعين الاعتبار معطى من شأنه أن يقدم له ما يناقض رأيه. بالطبع، لا يمكن لهذا الشيء أن يصبح ممكنا إلا من خلال تفكير من نفس طبيعة تفكيره وانطلاقا من نفس المبادئ[14].

وبالنسبة إلى الرؤية التاريخية التي تعتمدها الباحثة في دراستها للقرآن، فليس هناك مجال لافتراض أن ما لم يُذكر بصورة صريحة في النص القرآني موجود بصورة ضمنية طالما كشفته القراءات التفسيرية على امتداد قرون الخلافة. كما أنه، في القرآن نفسه، ليس هناك مجال لاستباق ما سيُقال لاحقا. ينبغي ملاحظة العناصر التي تبدو أنها تظهر فقط في القرآن الذي نزل في المدينة في حين أنها غائبة تماما في قرآن الفترة المكية. فمثلا، بالرغم من حجم وغزارة الأساطير المقدسة حول **جبرائيل**، باعتباره أول من نزل بالوحي، والتي أوردها الأدب الديني بعد فترة نزول القرآن، فإن المؤرخ يجد نفسه مضطرا لتوضيح أن هذه الشخصية الملائكية لا تُذكر في الوحي الذي نزل في الفترة المكية، بل حتى في أكبر جزء من الفترة المدنية. ولا يقع التعرف على جبريل إلا في ثلاثة مقاطع شديدة الغموض من القرآن المدني نزلت في فترة متأخرة. فالمقاربة التقليدية قامت إذن، بخصوص شخصية جبريل، بعملية إسقاط يرفضها التاريخ في الزمن القرآني، على الأقل فيما يتعلق بأول مستوى لفهم القرآن من طرف المستمعين من رجال القبائل[15].

ومكنتها دراستها اللفظية للألقاب المتعلقة بالمشيخة والمَلَكيّة وفي الوقت نفسه بالعبودية، وذلك انطلاقا من مقتبسات ــ غير دينية ــ من الأدب العربي الكلاسيكي، من القيام بمقاربة أنثربولوجية لبعض الوقائع المُعاشة التي تَسنُدها الهستوريوغرافيا التقليدية لمحمد طوال نهاية الفترة المكية وبداية الفترة المدنية. وقد منحتها هذه الاقتباسات فرصة لتثمين التسميات القرآنية للإله في صيغتها الأكثر قِدما «رب» وليس «الله» التي ستظهر لاحقا على ضوء أصدائها في عالم الزعامة القبلية[16].

---

12 المرجع نفسه، ن ص.

13 نفسه، ن ص.

14 نفسه، ص29

15 ينظر المرجع نفسه، ص 31 ــ 32. وردت شخصية «الملاك جبريل» ثلاث مرات في آيات متأخرة هي: سورة البقرة: 97 ــ 98، وسورة التحريم: 4

16 نفسه، ص 33 ــ 34. ينظر محور: ألفاظ السيادة القبلية، ص 375

إن مهمة المؤرخ تكمن في «معاينة آثار التضارب بين مختلف الأحداث والمواقف، وزعزعة الرؤى المترسخة في الأذهان والتصورات الثابتة التي يُسلح بها الدين معتقداته ويعيد من خلالها بناء ماضيه. ومن هذا المنطق، فهو مدعو (المؤرخ) للتّنسيب من المخيال الإيماني، بقدر ما يُنسّب من العقيدة أيضا؛ وذلك من خلال إدراجهما دائما وبلا هوادة في زمان وفي مكان، حيث لا يمكن لهما التعالي أو البروز إلى الواجهة خارج حدود هذا الزمان، وهذا المكان وخارج أفق التصور الخاص بهما»[17]. كما أن موضوع المؤرخ هو الفاعلون الاجتماعيون (البشر) والمجتمعات البشرية كما تتمظهر تجاربهم في لحظة زمنية معينة. وفي حالة البحث في المجتمعات المؤمنة والمتدينة، فإن التاريخ «لا يعرف أي شيء عن الله إلا ما يقوله عنه المؤمنون به»[18].

ويمثل كتابها «رب القبائل» محاولة لوضع الإسلام الأوّلي في سياقه التاريخي، في المجتمع الذي عاش فيه محمد، وهذا يعني أن بحثها «لا يُقرّ حقيقة يتوجب علينا اعتناقها، بل بالعكس، فهو يقترح تفسيرات افتراضية للحظة من الماضي. وهذه اللحظة تُعرّف بزمانها ومكانها؛ فهي تندرج في مجال معين، مجال غرب الجزيرة العربية، حيث تقع المدينتان، مكة والمدينة، اللتان قد تكونا موطِنَي عيش محمد. والقرآن، كتاب المسلمين المقدس، يقع أخذه بعين الاعتبار داخل هذا الحيز في سياق تلقيه الأول؛ أي سياق العالم القَبَلي الذي يحيط به، وهو من يتوجه إليه القرآن قبل كل شيء[19]. والهدف الذي يؤكده العنوان الفرعي للكتاب، «إسلام محمد»، غايته التوصل إلى مستوى الطبقة الأولى (طبقة النبي المؤسس).

يبدأ الكتاب بوصف الفضاء الذي عاش فيه محمد، والهدف هو «إرباك وإزعاج قراءة تعوّدت على الكثير من الكليشيهات والأفكار المتداولة بين عامة الناس بخصوص بدايات الإسلام على طريقة قراءة تاريخ مقدس[20]. أما الفصول اللاحقة، فتختص بالتعرض إلى ما يقف حاجزا أمام رؤية الطبقة الأولى؛ أي إنها تهتم «بكيفية إدراك المجتمعات الإسلامية للماضي، سواء تعلق الأمر بالنص المقدس ذاته وبمكانته أو بتصور حياة محمد وذويه. فبعض المسارات النصية في ميدان الأساطير التي قدسها إيمان المجتمعات الإسلامية القروسطوية المُتخيّل تمنحنا شيئا من الترويح عن النفس خلال هذا الطريق»[21]. والنهج الذي ستتبعه الباحثة يتعقب المواضيع، انطلاقا من النص القرآني ذاته بوصفه **وثيقة تاريخية**. فالنص المقدس يُفحص في ذاته ومن أجل ذاته؛ وذلك دون أي تداخل مع الأدب الديني اللاحق إلا إذا كان هذا التداخل مضبوطا بالسياق. وتكون القراءة متدرجة، وتبحث عن تناسق المقاطع النصية الداخلية للقرآن، وهي لا تسمح مطلقا بالممارسة السائدة في التفسير الديني الإسلامي المتمثلة في عزل النص عن سياقه الداخلي وحتى سياقه الخارجي[22].

---

17 نفسه، ص 527

18 نفسه، ص 527

19 نفسه، ص30

20 نفسه، ن ص.

21 نفسه، ص ص 30 – 31

22 نفسه، ص 31

وإن الهدف الذي تسعى إليه الباحثة هو رسم «الحد الفاصل بين «إسلام محمد»؛ أي الإسلام الذي جاء به محمد، والعالم الإسلامي المعقد ومتعدد الأشكال الذي سيُبنى لاحقا طوال ألفية ونصف»[23]. ولهذا كانت رؤيتها سوسيولوجية وتاريخية وأنثربولوجية واقعية للأشياء، وهو ما يتعارض مع الرؤية الدينية. وحديثها عن «قرآن قَبَلي» أو «إسلام قبلي» غايته التأكيد أن أي طفرة دينية لا يمكن أن تحدث أو تتحق خارج سوسيولوجيا المحيط الذي تنبثق داخله؛ فإسلام محمد «لم يكن له أن يستمر في البقاء قبل كل شيء ثم بالنهاية أن ينتصر إلا من خلال استيعابه لهذا الواقع الجمعي الذي كان يعيشه رجال القبائل والتكيف معه»[24].

ويعد موضوع «الحج» من أهم الموضوعات المتناولة في هذا الكتاب؛ لأنه يسمح بتقديم نظرة شاملة للعديد من الوقائع المَدَنية، سواء فيما يتعلق بحروب محمد أو باستحواذه على شعائر كانت تدين كثيرا لممارسات ومعتقدات وللمخيال الجمعي للقبائل. وهنا أيضا، ترى الباحثة أن إسلام محمد يجد نفسه في تعاطف مع محيطه وليس في قطيعة معه، وهذا ما ستقوله لاحقا عندما تفصل نهائيا النص المقدس عن إسلام أصبح دين إمبراطورية في قطيعة مع فضائه ومع مجتمعه الأصلي[25].

2 ـ المحيط الأصلي للقرآن26*

ترى الباحثة أن الإسلام كان قبل كل شيء عربيا نابعا من الجزيرة العربية منذ زمن طويل قبل أن يكون عالميا. وهذا ما تحاول تفسيره في كتابها من خلال الكلمات والأشياء، باذلة جهدها من أجل العثور على معنى استعمالها الأول. لقد كان من الممكن أن يظل الإسلام محصورا داخل حدود الجزيرة العربية وحدها، وأن يكون له مصير تاريخي قصير جدا، لولا تقلبات الزمن وتصاريفه، والتي ستعزوها إلى تعاقب عارض لأحداث غير مرتقبة، وليس لقَدَر مكتوب مسبقا. لقد «أصبح الإسلام دينا إمبراطوريا ثم دينا عالميا. ولكن كان من الممكن ألا يحدث ذلك»[27]. فإسلام محمد ظل راسخا في المجتمع الذي ينتمي إليه، في مجتمع كان مندرجا في عالم قبائل شبه الجزيرة العربية. ولا وجود لحدوث ثورة اجتماعية، وعقلية، وسياسية ودينية، التي وقع تصوُّرها لاحقا، بين إسلام منير، الذي منذ لحظة ظهوره محا كل أثر لما سبقه، وبين ما قبل الإسلام (جاهلية / جهل ignorance).

---

23 نفسه، ص 528

24 نفسه، ص 544

25 نفسه، ص 36. ينظر محور «زيارة البيت»، ص 419. ومحور «مناسك الحج الأكبر»، ص 479

26* للتعرف على تصورات بعض المنتمين إلى التيار الاستشراقي التشكيكي حول المحيط الذي انبثقت داخله الظاهرتين الإسلامية والقرآنية ينظر: جيرالد هوتنج: فكرة الوثنية وظهور الإسلام، من الجدل إلى التاريخ، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2021. باتريشيا كرون: المشركون والمسيحيون اليهود في القرآن، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2019

27 المرجع نفسه، ص 22

ويجدر بنا، حسب الباحثة، أن «نتساءل مطولا بخصوص المعنى القديم الذي يجب إعطاؤه للفظة «أمة»، وهي لفظة تبدو اليوم في عيون البعض بمثابة الرمز للمجتمع المثالي الذي يصبون إلى العثور عليه من جديد في الإسلام، والذي باسمه يطمحون إلى فرضه على العالم أجمع. لا يجب الخلط بين الصور البلاغية الموظفة لخدمة مِخيال معين وبين الواقع المعاش. فلا ينبغي الخلط بين إسلام محمد، ساعة ظهوره في بداية القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية، وبين دين إمبراطورية الخلفاء الذين حكموا في بغداد، عاصمة إمبراطورية مترامية الأطراف، بداية من أواسط القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي. كما لا ينبغي كذلك، من وجهة نظر تاريخية، أن نخلطه بالإسلام المُعولم في يومنا هذا»[28].

إن اللفظة القرآنية «أمة»، والتي وضعت للإحالة على الفترة المدنية من سيرة النبي وجماعته، إشارة إلى التنظيم والإدارة تحت قيادة محمد، لا يمكن فهم دلالتها إلا في زمانيتها؛ لأن لفظة «أمة» تدل على «مجموعة من الخلْق ينتهجون الطريق السوي ويقودهم إمام قادر على أن يبلغ بهم بر الأمان»[29]. والعبارة القرآنية: «أمة مقتصدَة: المائدة: 66» تعني: «جماعة تتبع الطريق المستقيم فتصيب هدفها كما يصيب السهم مرماه»[30]، وفي اللغة العربية الكلاسيكية «أقصدْتُ الرجل إذا طعنته أو رميته بسهم فلم تُخطئ مَقاتلَه» (لسان العرب). ولا علاقة لهذه الدلالة بعبارة «جماعة المؤمنين» التي صيغت لاحقا وحُمّلت بشحنة دينية لا علاقة بالمعاني الأصلية داخل المجتمع القبلي الذي ظهرت فيه دعوة محمد.

إن إسلام محمد لم يخرج أبدا من محيطه الأصلي، بل ظل في تفاعل معه، إيجابا أو سلبا. ولهذا، فإن على كل من يتساءل بخصوص طبيعة إسلام الفترة الأولى وملامحه أن يسلط نظره قبل كل شيء على هذا المحيط الذي نشأ فيه الدين الجديد. وتذهب جاكلين شابي إلى القول إن: «هذا الإسلام الأولي لم يكن في يوم أبدا «مسلما» بالمعنى الذي أُعطي له لاحقا. وهنا تكمن إحدى تلك المفارقات التي تثيرها قراءة المؤرخ النقدية التي تتمثل مهمتها الأساسية في إعادة وضع البشر والأشياء في أماكنهم داخل حيزهم الزمني وفي الوسط الذي ينتمون إليه. من جهة أخرى، ينبغي أن نتساءل، من وجهة نظر الأنثروبولوجيا التاريخية، ما هو مفهوم «الديني» في مجتمع قَبَلي. وهذا المجتمع يخضع بكل تأكيد لمنطق الولاء لآلهة والتضامن معها أكثر من خضوعه لديانة دوغمائية تحكمها شعائر صارمة. فعندما يأخذ أحدهم الكلمة في قبيلته، سواء كان شخصا مُلهما أو كاهنا أو نبيا، فهو يقوم بذلك من أجل إظهار تضامنه معها وولائه لها، ولكي يُبين لها «الصراط المستقيم» الذي يجب أن تتبعه بقطع النظر عما إذا كانت كلمته ستكون لاحقا مسموعة أم لا[31]. فعندما نتأمل الصفات التي ينسبها القرآن لله، والتي تشهد على مدى سخائه على الإنسان، فإن هذا السخاء يحيل مباشرة إلى صورة السيد (رئيس القبيلة)

28 نفسه، ص 23

29 نفسه، ص 531

30 نفسه، ن ص.

31 نفسه، ص 23

الذي يجب عليه بدوره أن يكون دائما وأبدا مِعطاء سخيا. وفي حالة هذا الولاء للإله كما هو الأمر أيضا بخصوص الولاء بين البشر، فإن هذه العلاقة تحيل مباشرة على منظومة ومفهوم ممارسة السلطة في عالم القبائل[32].

ولكي نفهم عمق الفارق بين الفترة القبلية لـ «إسلام محمد»، وبين المجتمعات الإسلامية التي جاءت فيما بعد، تقرر الباحثة أن مفهوم «مسلم» لم يستطع الانفصال عن عنصره الإثني «عربي» إلا بداية من منتصف القرن الثامن الميلادي، تزامنا مع ارتقاء العائلة العباسية عرش الخلافة. وأعمام محمد هؤلاء، بالرغم من كونهم عربا ومكيين «كانوا أول من اقترح نموذج مجتمع قَبِل بمعاملة كافة مكوناته البشرية على قدم المساواة»[33]. فطوال فترة خلافة المدينة (الخلفاء الراشدون)، التي يطابقها التصور التقليدي للهستوريوغرافيا الإسلامية مع العصر المؤسس للإسلام الأصلي، وخلافة الشام (الأمويون) التي أعقبتها في أواسط القرن السابع الميلادي، لم يكن من الممكن أن يصبح المرء مسلما إلا من خلال إلحاقه بقبيلة عربية. فالتحول كان تحولا اجتماعيا قبل أن يكون دينيا. وحتى من يُسلم، فإنه لم يكن يُمنح إلا مرتبة «مولى» أي «العبد المعتوق»، وهي مرتبة قليلة الشرف. إن النصوص لا تقول هذا مباشرة، بل يقول ذلك التحليل التاريخ الذي يلتمس هذه النصوص، انطلاقا من تساؤل يبقى خارجا عنها[34].

إن الإسلام الأصلي لم يترك بيئته الجغرافية المباشرة، حتى يتمكن من رؤية العالم الخارجي والتواصل معه بشكل مباشر. نادراً ما ذهب سكان غرب الجزيرة العربية إلى ما وراء جنوب سوريا، فقد ظلوا محصورين «في عالمهم»، لكن المساحات الخارجية كانت مع ذلك موضوع تمثل وتصوير هؤلاء المعاصرين للقرآن. وبحسب المؤلفة، يجب تمييز هذا الإسلام الأول عن الذي سيظهر بعد التوسع «الإمبراطوري». ومن الضروري احترام هذا التسلسل الزمني وعدم الخلط بين الفترات. بالإضافة إلى العزلة، تصر المؤلفة على صعوبة مناخ هذا العالم. وتشير إلى أن الرجال يخضعون لـ «قيود حيوية ساحقة». إن ما يميز قبل كل شيء الأرض التي ولد فيها القرآن هو الجفاف. ووفقًا لها، فإن هذا يشير بقوة إلى طبيعة الأديان التي ظهرت هناك. على عكس ما قيل أو كتب، فإن الدين الذي ساد قبل الإسلام لم يكن الشرك، وإنما كان يشبه تماما الدين الذي أطاح به.

3 ـ مكّة

يتميز الفضاء الجغرافي الذي انبثقت داخله الظاهرة القرآنية بالعزلة والبعد عن البؤر الحضارية الكبرى، بسبب طبيعته الجغرافية والمناخية القاسية والصعبة. وكانت «مكة»، مدينة المسلمين المقدسة، تلعب دورا متفردا في هذا الفضاء الجغرافي القاسي. وهي المدينة التي نجد ذكرها عند بطليموس نهاية القرن الثاني الميلادي تحت اسم «مَكُرَبة Macoraba»، وترى جاكلين شابي أن أصلَ التسمية جنوبيّ؛ أي مرتبط بلغة الجنوب (اليمن)

32 نفسه، ص24

33 نفسه، ص29

34 نفسه، ن ص.

أو باللغة الإثيوبية (الجعزية). وتفترض قراءة لفظة «م/ق/ر/ب»: مِكْرَب أو مِكَوْراب، وترى أنها مُحرفة من اسم المفعول العربي «مُكَرَّب» الذي يشير إلى معنى المكان[35]. فكلمات: مِكْرَب ومِكَوْراب ومُكرّبه تعود إلى جذر واحد مزدوج هو: «ك/ر/ب» و«ك/و/ر/ب»، والذي نجده في لغة جنوب الجزيرة واللغة الجَعْزية، ويتضمن معنى «جَمْع» و«حِلْف»، ومثال ذلك أن اسم الفاعل «مُكرِّب» هو الذي يجمع بين الناس ويُقرب بينهم، وهو لقب ملكي يمني قديم[36]. فكلمة «مكرب» يمنية قديمة، مشتقة من الجذر الثلاثي «ك/ر/ب»، وتعني: جَمع أو حَشد، والمكرب هو المُجمّع. وأطلق اللقب على الأفراد الذين تولوا رئاسة الأحلاف القبلية، فـ «المكرب» تعني: مُجمّع القبائل (الشعوب) ومُوّحدها. وقد عرفت دول اليمن القديم (سبأ، قتبان، أوْسان، حضرموت) نظام المكارب، وتعد الدولة السبئية الأسبق تاريخيا إلى الأخذ بهذا النظام (مِكْرب سبأ).

وإلى جانب هذه المعاني التي يتضمنها هذا الجذر اللغوي السامي الجنوبي، تشير الباحثة إلى معنى آخر، إذا أخذنا بعين الاعتبار تبادل الحروف لمواقعها في الجذر السامي، وهو «بَرَكَة» المشتقة من الجذر «ب/ر/ك». والدليل الذي تقدمه الباحثة هو أن الصيغة «كَرَبُ» المشتقة من جذر «ك/ر/ب» في اللغة الأكادية ترادف مفهوم «بركة» العربي[37].

والخلاصة التي تنتهي إليها جاكلين شابي هي أن «الصيغة العربية «مكة» وتنويعتها «بكة» ذُكرتا في القرآن إشارة إلى حاضرة مكة. يمكن الاعتقاد بأنهما يشكلان صيغتين من اللفظ الكامل القديم يمكن أن تكونا مستعملتين كاسم طوبوغرافي. وهكذا قد يكون ضبط الصيغة «مكة» ضبطا نهائيا للإشارة إلى مسقط رأس محمد قد تمّ في نهاية المطاف مع الإسلام»[38].

4 ـ البيت الحرام ورب البيت

كانت الأماكن التي تسكنها الرّبّات والأرباب تسمى بـ «الحَرَم»، وكانت منتشرة في وسط الجزيرة وغربها قبل الإسلام، إلا أن الإسلام حصرها في منطقتين: مكة والمدينة (الحَرمين). وكانت القبائل تعتقد أن الأرباب والربات (أسياد الفضاءات المقدسة) مصدر للحماية والرخاء، ولذلك تدخل معها في علاقة «ولاء». و«الولاء» معناه الدخول في علاقة قُرب، والتي كانت في المجتمعات القبلية «حاملة لقيم جماعية قوية جدا. فعلا، كان تقاسم نفس الفضاء، إحالة ضمنية إلى نموذج البداوة والترحال، كان أساسا هو تقاسم المخيم. كان الولاء يبدأ إذن بصلة القرابة. وكان قبول المرء داخل محيط الخيمة يعني دمجه دمجا رمزيا في قرابة الدم. وكان هذا

35 نفسه، ص 38

36 نفسه، ص 39

37 ينظر هامش الصفحة 39

38 نفسه، ص 39

يفترض أن المرء كان قد عقد مسبقا ولاء مع رب الخيمة، وأن هذا الأخير أذِن له بالنفاذ إلى الفضاء الداخلي للمخيم؛ أي بعبارة أخرى إلى «الحرم» الذي كان ممنوعا على كل أجنبي تدنيسه وانتهاك حرمته»[39].

ولفظة «ولاء» نجدها في القرآن بصيغة الجمع «أولياء» في سياق حديثه عن القوى المحلية التي يُعارضها؛ وذلك لكي يزيل عنها أي سلطة. واستعمالها داخل القرآن راجع إلى أهميتها وفاعليتها القصوى، ولهذا فإن: «إله القرآن، تماما مثل أرباب وربات العربية الوثنية قبله، سيُنعت، بشكل معبر جدا، بـ «وليّ المؤمنين»»[40].

تشير لفظة «رب» في الفضاء القَبَلي إلى «رب الخيمة»، وهو اسم مقدس قديم بمعنى «رب القبيلة» و«سيد الأرض»، ومن النصوص الكلاسيكية التي تتضمن لفظة «رب» ما أورده الجاحظ في موسوعته «الحيوان» تحت عنوان «ما ترك الناس من ألفاظ الجاهلية»، في قوله: «وقد ترك العبد أن يقول لسيده ربي، كما يُقال رب الدار، ورب البيت. وكذلك حاشية السيد والملِك تركوا أن يقولوا ربّنا»[41]. ويفيد هذا النص، حسب الباحثة، أن صفة السيادة داخل المجتمع القبلي القديم «كانت تنطبق على رئيس المجموعة البشرية كما تنطبق كذلك على حاميها السماوي، «الرب»، أو «الربة»»[42].

ولفظ «رب» مستعمل بكثرة في القرآن المتقدم قبل دخول اسم «الله». ومن أقدم السور التي ورد فيها سورة قريش: «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)». والملاحظ أن «البيت» ذُكر في هذه السورة مُقترنا بـ «رب» الذي يشير إلى السيد والحامي (سيد البيت وحاميه). وترى جاكلين شابي أن «كلمة «البيت» المكي كان بإمكانها الإشارة، قبل الإسلام، إلى شيء آخر غير «المعبد» أو «معبد ثابت»، كما ينص على ذلك بالضبط اللفظ العبري «بيت beth»؛ إذ يجب أن نتذكر أن كلمة «بيت» في لغة القبائل، التي من المفترض أنها تستخدم كمرجع دلالي للقرآن، كانت تشير قبل كل شيء إلى «كل موضع يستعمل عادة لقضاء الليل». ففيما عدا البنايات المستقرة، فإن الأمر كان يتعلق بـ «الخيمة» التي يتم نصبها بعجالة، أو بـ «مخيم» يُقام في مكان للسكن المؤقت، غير أن القبيلة ما إن تضرب تلك الخيمة أو المخيم حتى تسارع إلى إحاطتها بمدار وقائي ترسم له حدود وهمية غير مرئية؛ أي «الحرام» وهو مكان المُحرّم والمقدس في آن واحد. ولم يكن يسمح لأي غريب عن المخيم أن يدخل إلى هذا الفضاء دون أن يُعاقب، إلا إذا طلب الإيواء والحماية من سادِن الخيمة أو من أحد أعضاء المخيم المرموقين»[43].

---

39 نفسه، ص 67

40 نفسه، ص 68

41 الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية 1965، الجزء الأول، ص 328

42 جاكلين شابي: رب القبائل، ص 382

43 المرجع نفسه، ص 43

وقد يكون المقصود من «الكعبة القرآنية» تلك الساحة المربعة المقدسة، التي أحيطت بأربعة جدران، دون سقف، على ارتفاع إنسان، وهو «الشكل الذي اتخذته الكعبة المكية البدائية»[44]. كما أن حدود هذا المكان المقدس تُحددها «أنصاب/نُصُب»، والتي كانت علامات ثابتة وواضحة تحدّ أرض قبيلة أو فضاء مقدس، كما أنها تشير إلى الحجارة التي تُقام لأغراض شعائرية، وخاصة للتضحية، كما تشير إلى ذلك الآية القرآنية: «وما ذُبح على النّصب، المائدة: 3». وترى الباحثة أن الداعي الأول لتقديس هذا المكان هو وجود الماء (بئر زمزم)، ولهذا فإن القوة التي تخيلت العقلية أنها أوجدته وتحميه ينبغي إظهارها بعلامات واضحة داخل الفضاء المقدس، و«تلك هي الأرجح الوظيفة الحقيقية التي كانت للبيت»[45].

والكعبة لم تكن مَعْبدا ولا حَرَما، ولم تصبح مسجدا مع الإسلام؛ لأن لفظة «مسجد» تعني في الأصل «مكان السجود»، ودليلها في ذلك أن المناسك تُقام خارج الكعبة، ويجب على «من يقوم بالطواف المحافظة باستمرار على مسافة «ثلاثة أقدام»، حتى لا يحتكّ بجدران الكعبة التي تعتبر محيط الكعبة بالمعنى الحصري. ولا يجوز له الاقتراب منها أكثر إلا للمس أو تقبيل الأنصاب التي بُنيت قرب ركنين من أركان المبنى، شرقا وجنوبا»[46]. وهذا التقييد لحركة الحاجّ بعد الإسلام استمرارية للتقيد بممنوع قديم، كما أن حركة الدوران أو الطواف كانت تشكل شعيرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، تمارس «حول الأنصاب (الرجمة)؛ أي «بيوت إيل» وذلك حسب التعبير واسع الانتشار داخل لغات الشمال السامية. والصيغة ما بعد قرآنية «بيت الله»، التي تنص على الكعبة، تستعيد بالضبط التعبير القديم محاولة مع ذلك إخفاء كل ما من شأنه أن يُذكّر بماض وثني سابق»[47].

لقد كانت الأنصاب عبارة عن صخور، أشهرها في مكة «الحجر الأسود» الذي يوجد قرب الركن الشرقي للكعبة الحالية، والمرجح، حسب شابي، أنه كان موجودا قبل الإسلام، وأن الاعتقاد بفعالية قدرته ظل موجودا لم يتغير. وحادثة سرقته من قبل القرامطة مدة 22 عاما تنسجم مع «الممارسة القديمة المتمثلة في «النصب المتنقل» الذي كان يصاحب حيثما حلت الجماعة التي كان بحوزتها؛ وذلك مقابل حمايتها. فقد يكون النّصب قد نُظر إليه بالفعل على أنه بيت القوة الحامية للمكان الذي يوجد فيه، حتى ولو كان ذلك مؤقتا ولم يكن بالضرورة مكانه الأصلي»[48]. وهذا الاعتقاد الخاص بالمقدس المُتنّقل لا ينفصل عن طبيعة عيش البدو الرحل، إذ كانت الصخرة تعتبر رمزا للصلابة والثبات. وكانوا يعتقدون بقدرتها على الحماية و«إغداق كل ما عندها من بركات حصريّا لصالح أولئك الذين كانوا يحافظون عليها داخل مسكنها المغلق. فكان المقدس، وهو مُثبت هكذا، يسافر داخل الصخرة من مخيم إلى مخيم مُرتبطا بالجماعة التي كان ينتمي إليها»[49].

---

44 نفسه، ن ص.

45 نفسه، ص 45

46 نفسه، ص 46

47 نفسه، ص 47

48 نفسه، ص 48

49 نفسه، ص 49

كما كان المقدس عند العرب البدو يتمتع بالاستقرار في مكان محدد، وكانوا يزورنه كلما مروا عليه، وكانت هذه الأماكن المقدسة «عبارة عن بساتين بريّة مكوّنة من أنواع من الأشجار كانت قد نَمَت في محيط بيئي ملائم كالمنخفضات الرطبة أو جوف الأودية. فقد كانت إذن مرتبطة بوجود الماء وبالتصورات المتعلقة به (...) ويبدو أن الماء كان قد وقع ربطه تلقائيا بالمقدس في العديد من الأماكن البريّة، حيث لا دور ليد الإنسان في توفره (إذ يعزى وجود الماء فيها لقوى خارقة كامنة في تلك المناطق) وذلك على عكس الماء المتوفر في الواحات»[50]. وكان يعتقد أن الربّات والأرباب، حُماة القبائل، تنزل في الأشجار الكبيرة، مثل أشجار السِّدر الكبيرة وأشجار الطّلح المذكورة في القرآن على أنها من أشجار الجنة. فالشجرة الخضراء المنتصبة في مكان معزول تظل حية سواء أ نزل المطر أم لا، ولهذا أصبحت في اعتقاد العرب حاملة للمقدس. ومعلوم تلك الأماكن المُشجرة التي كانت قريبة من مكة، ومنها «الأكمة» وهي المكان الذي تسكنه ربّة قبيلة قريش، ويقال لها «نخلة»، وكانت تحتوي أشجار النخيل وأشجار الصمغ الثلاث التي يعتقد أن العُزّى كانت تسكنها، وهي ربة قريش قبل أن تستحوذ على مكة أواسط القرن الخامس الميلادي وتطرد قبيلة خزاعة منها. والمرجح أن قبيلة قريش قبل استقرارها في مكة كانت تتنقل داخل منطقة نخلة، مسكن ربتهم العزى، وكان هذا «الاسم المقدس، رمز الكفاءة والفاعلية، معروفا ومستعملا في أنحاء أخرى من الجزيرة العربية تصل حتى سهوب الفرات في منطقة تدمر، غير أن هذا لا يعني أن التصور والإيمان بها كانا بالضرورة متماثلين في كل مكان، ناهيك عن أن تكون العزى قد اقترنت بشكل مُوحَّد لتجَسُّد ما للإلهة الإغريقية أفروديت، رامزة علاوة على ذلك إلى كوكب الزهرة، في دوْر من دورَيها، ألا وهو دور نجمة الصباح ذات التأثير القوي (إلهة محاربة كانوا يخشونها أكثر من غيرها من الآلهة) كما ذهب إلى ذلك البعض»[51]. في المجتمع العربي القبلي كان الميل إلى تقسيم ولاءاته للقوى الماورائية وفصل بعضها عن بعض. والطابع المهيمن هو عقد تحالفات خاصة مع الآلهة، دون أن تكون مشتركة بين قبائل مختلفة.

ترى الباحثة أن لفظة «رب» مشتقة من جذر سامي، وترمز إلى العظمة «وإلى الوفرة، وبمعنى أوسع إلى التحكم والسلطة دون أن يكون ذلك مرتبطا بالضرورة بالمقدس. ويبدو أنها في الأصل لم تكن لها أي علاقة بالفضاءات السماوية»[52]. أما العبارة القرآنية «رب الشِّعْرى: سورة النجم: الآية 49»، فترى الباحثة أنها، ربما، تنتمي إلى «لحظة وحي تجعل من «رب» القرآني سيد كل الفضاءات الممكنة، الأرضية منها والسماوية، وهذا ما لم يكن بالضرورة حال «الأرباب» و«الربات» حُماة القبائل في العصر الوثني»[53]. والملاحظ أن لفظة «رب» في التداول العربي ما قبل الإسلام وفي بواكر الإسلام لها ارتباط بفكرة التحكم في موضع أرضي «وهذا الموضع، الذي كان دائما يعتبر بمثابة فضاء محصور، يمكن أن يُتصور على أنه يتماثل ويرمز للحدود الترابية لقبيلة ما. في حالة مكة، العديد من الأحجار المقدسة التي كانت داخل حرم الكعبة الحالية من المفروض أنها كانت

50 نفسه، ن ص.

51 نفسه، ص 55

52 نفسه، ن ص.

53 نفسه، ن ص.

تعتبر بيوتا لهذا الرب أو لتلك الربة. وحجمها الصغير عادة على غرار حجم الحجر الأسود يمكنه أن يضعنا على طريق الأصنام المتنقلة من أصل بدوي أو على أقل تقدير أصنام كانت بحوزة جماعات كهذه وجلبتها إلى هذا المكان»[54]. وهكذا فالبيت المكي قد يكون، حسب الباحثة، هو الصخرة ذاتها وليس البناء الذي سيصبح حاملا له بعديا؛ أي ينبغي الربط بين الرب والصخرة (الحجر/النّصب) وليس بين الرب والبناء (الكعبة). ومن المرجح أن «رب هذا البيت» الوارد في سورة قريش «كان يسكن في واحد من هذه الأصنام، ربما يكون الحجر الأسود، وهذه السورة تخاطب مباشرة، وبالتحديد، قبيلة محمد. ومع ذلك لا شيء يدلّنا على أن الأمر يتعلق هنا بالإله الغامض «هبل»، وهو اسم أصله مجهول، الذي لم يرد ذكره في القرآن»[55]. فالمبنى المكي، في شكله الحالي، يمثل «مجموع نُصبيْن، والحرم المقدس الذي يحيط به يمثل من جهته مجموعا متعدد الأنصاب»[56].

ومن الأدلة التي توردها الباحثة للاستدلال على هذه العلاقة القوية في الفضاء المكي بين الناس والأحجار المقدسة (النّصب) نذكر:

ـ مكانة الحجر الأسود داخل الكعبة، والذي يرمز إلى ماض أريد نسيانه من قبل الأدب الديني البعدي، رغم أنه ظل قائما وملموسا إلى يومنا هذا.

ـ الحجر الأسعد الموجود في الركن الجنوبي للمبنى الحالي؛ أي الركن اليماني إشارة إلى وجهة اليمن السعيد.

ـ الصخرة التي تسمى «مقام إبراهيم» الموجودة في الشمال الشرقي، غير بعيد عن بئر زمزم.

ـ صخرتا الصفا والمروة المقدستان.

5 ـ الكعبة

تطلق لفظة «كعبة» اليوم على المبنى، وليس على الصخرة فقط. وترتكز اللفظة على معاني الجذر: «ك/ع/ب» الذي يتضمن معنى الشكل المربع؛ أي ما كان له ستة سطوح مربعة متساوية. ويبدو حسب الباحثة أن «بعض أصناف الأصنام الصخرية كانت تحمل اسم «كعبة» في هذه المنطقة من الجزيرة العربية»[57]. وتورد الباحثة نصا للأسقف الفلسطيني المسيحي إيفانيوس (القرن الرابع الميلادي 308م أو 315م/403م) يقول فيه إن «كَعْبَتو» هي أم الإله المحلي النبطي «ذو الشرى». ويقصد وجود حجر بالبتراء يسمى «كَعْبو»، كان أسود مربع الزوايا، كما وصفته المصادر البيزنطية. ومعلوم أن الاسم اللاتيني لمدينة البتراء (Petra) ترجمة للفظة السامية ـ العبرية «هـ-سلع» التي تقابلها عربيا «حَجَر»، وهو ما يؤكد أن الأنباط كانوا «يرون في رب

54 نفسه، ص 52

55 نفسه، ص 57

56 نفسه، ص 59

57 نفسه، ص 60

البتراء إلها يسكن داخل حجر»[58]. وترى الباحثة أن لفظة «كعبة» لا تشير إلى البناء، وإنما إلى الحجر المقدس، وتستدل على فرضيتها هذه بشكله المدور الذي يخلو من أي زاوية، وبمعنى آخر يتضمنه الجذر «ك/ع/ب»؛ إذ إن لفظة «كاعب» تشير إلى الجارية حين يتكعّب ثدياها؛ أي تدوّرا ونَهَدا، وتقول: «فالنهدان حينما يكتمل نموهما ويبلغ شكلهما ذروته يُبشران برضاع غزير. فإذا اعتبرنا الحجر من حيث حجمه وليس مظهره الخارجي، فإنه قد يبدو حينها ليس كحجارة مربعة، وإنما بالعكس مثل حجر مُرضع ومُغذّ؛ وذلك عبر تداخل التصور والصورة من خلال وسيط اللغة»[59]. وهكذا فالكعبة المكية في معناها القديم لم تكن معبدا ولا حَرَما، وإنما كانت نُصبا بارزا في محيط مبني.

هناك دليل آخر تسوقه الباحثة، وهو مدينة «الحِجْر» أو «هجرا Hegra» التي كانت تابعة لمملكة الأنباط، والقريبة من مدائن صالح الحالية، والتي تم اكتشافها ما بين 1907 و1910. فالاسم «حِجر» يشير إلى معنى الحُضن، وإلى الدائرة الحجريّة التي تماثل حِصنا مقدسا. واللفظة نفسها كانت تشير إلى «فضاء نصف دائري تحدده دائرة من الحجارة. وهذا الفضاء موجود إلى اليوم عِلما بأنه، بطبيعة الحال، كان قد أعيد بناؤه، وهو يُحاذي حائط الكعبة الشمالي. إنه الحائط الذي اتخذه أفراد قبيلة قريش مقرًّا لمجلسهم والبث في أمورهم العامة»[60]. وهكذا، فالبيت العتيق (الكعبة) كان صخرة مقدسة، لكنه توسع تدريجيا ليشمل كامل المبنى، وأصبح يحظى بقداسة تضاهي قداسة النُّصب. وشرق الكعبة نجد بئر زمزم «الذي من أجل حراسته وحمايته كان قد تم في الأصل بناء هذا المُجمّع الوثني»[61].

وخلاصة هذا التحليل: «أننا نتعامل مع تراكم شعائر بعضها فوق بعض، والتي يجذبها إليه كل دين جديد ويجيّرها لصالحه. فما إن يستحوذ هذا الدين على الموقع إلا ويسارع إلى إعادة بناء قدسيته واستنباط مصادره وأساطيره من جديد»[62].

6 ـ الخطابُ القرآني ومُخاطَبيه

إن الحوار الذي يريد محمد إثارته هو الحوار مع قريش في مكة، القبيلة التي ينتمي إليها؛ إذ نرى في الجزء المكي من الخطاب القرآني أن المستهدَفين، والوحيدين من تلك الفترة، هم أفراد قبيلته، الذين يقول محمد، وهو مجرد فرد من أفراد قبيلته آنذاك (صاحبكم: التكوير، 22). إنه جاء يُبلغهم ما نزل عليه من الوحي. ومن المعروف أن هذا الخطاب المبكر، الذي يشكل في مقاصده الجزء الأكثر أهمية في القرآن، وقع تفنيده بقوة.

58 نفسه، ص 61

59 نفسه، ن ص.

60 نفسه، ص 62

61 نفسه، ص 63

62 نفسه، ص 64

ومحمد (المنذر)، سيقوده تجرؤه إلى حد إخراجه من أسرته ومن قبيلته؛ إذ إنه «سيضطر إلى مغادرة مكة واللجوء إلى حيث يستطيع إلى ذلك سبيلا. وستكون يثرب (المدينة لاحقا)، على بعد أقل من 500 كلم شمال مكة، ملاذه الأخير ومُستقر هجرته»[63].

عندما هاجر محمد ومن معه إلى المدينة، كان لزاما عليه أن ينطلق من عمل سياسي وعسكري في آن واحد، ويثبِت أن القَدَر كان إلى جانبه؛ أي إن كل أعماله تكلّلت بالنجاح. فقد كان هذا هو الثمن الذي جعل قبائل المدينة أولا، ثم مجمل قبائل العربية الغربية تتبعه على إثر بعض الغزوات الناجحة ضد القبائل المعادية له. وسيتم ذلك بحسب الأعراف والأشكال التقليدية للقتال المتبعة في مجتمع الجزيرة العربية في تلك الفترة؛ أي استخدام الهجوم المفاجئ، (الغارة)، الذي كان مقبولا تماما. وفي المدينة سيتغير الخطاب القرآني، من خطاب يُلقى كتمهيد لتداعيات متوقع حدوثها، إلى خطاب يُلقى بعد وقوع الحدث ليبرره ويؤكد التأييد الإلهي له. ولم يعد محمد مجرد «مُنذر» لعشيرته وقبيلته المكية، وإنما أصبح نبيا ورسولا يبلغ كلام الله على غرار أنبياء بني إسرائيل (الذين تحدث عنهم القرآن المكي)[64].

إن القرآن المكي خطابُ رجل يُخاطب قبيلته بالذات ولا أحد سواها، ولم يكن واردا في ذهنه أن يُقاتل قومه بحد السيف. والمعركة الوحيدة التي كانت متاحة هي معركةُ اللغة (الألفاظ) التي تُتبادل باللجوء إلى المخزون البلاغي الذي من شأنه أن يقود إلى الإيمان، والذي يتضمن عنفا في التعبير والصيغ، ولكن الغائب عنا هو الخطاب المضاد؛ أي خطاب أولئك الذين عارضوا الدعوة المحمدية. وعلى الرغم من الإخفاق الذي تعرض له الخطاب القرآني، إلا أنه توسع بشكل متضخم (ظاهرة التكرار القرآنية) سعيا منه نحو الإقناع. وهذا الجدال الذي يحفظ القرآن المكي بعض معالمه «يكشف عن علاقة بالعالم، وبمجتمع وبحالة ذهنية معينة»[65]. لقد دخلت نبوة الإسلام فعليا التاريخ بشكل سريع، وهي مدينة في ذلك وقبل كل شيء «لنجاح محمد السياسي، جامِع القبائل، سيد المدينة (يثرب) وسيد كامل الجزء الغربي لشبه الجزيرة العربية[66].

إن المحور الذي وقع اختياره من قبل الباحثة للحديث عن الفترة المكية للوحي وموقف المُوحَى له داخل مدينته مكة، في مواجهة القبيلة التي ينتمي إليها، كان محور الكلام الذي قيل والكلام الذي تم تُبادله. وهذا الكلام المُتبادل كان يأتي باستمرار على شكل جِدال إلى أن بلغ ذروته المتمثلة في النّبذ، حيث إن الكلام المارِق لم يعد حتى مسموعا من طرف الجماعة. في بداية الأمر، كان محمد قد حاول أن يثبت شخصيته كمبشر، في الوقت الذي كان أهله يعتبرونه رجلا مجنونا[67].

63 نفسه، ص 12

64 ينظر المرجع نفسه، ن ص.

65 نفسه، ص 13

66 نفسه، ص 25

67 نفسه، ص 32

كان الخطاب القرآني أولا وقبل كل شيء كلاما مُحبَطا رفضه المحيط الذي قيل فيه. فأولئك الذين كانوا أول المتلقين للكلام الموحى لم يقتنعوا خوفا من عذاب الآخرة الذي لوح به القرآن في فترته المبكرة، ولا طمعا في نعيم الجنة الذي سيظهر في فترة لاحقة، ولا اتعاظا بالأساطير المُروّعة التي تروي ما آلت إليه الشعوب البائدة جراء رفضها اتباع ما جاء به «أنبياؤها». كلا، لا شيء من كل هذا جعل الناس آنذاك يستمعون إلى القول القرآني ويتبعونه. فقط من خلال العمل الذي اضطر محمد للقيام به في المدينة، مقر هجرته، هو الذي من خلاله ستتجلى لأنصاره وأيضا لخصومه قوة إلهه الذي كان يدعو لعبادته، وبالتالي مصلحة كل من هؤلاء وأولئك أن يدخلوا في ولائه[68].

7 ـ القرآن وأهل الكتاب

في بدايات الإسلام لم يكن أصحاب القرآن من أصحاب البيْبل عكس تلك الشعوب المحلية غير القبلية التي قَبِل الإسلام في نهاية الأمر، في غضون ما لا يقل عن مائة سنة، إدماجها بعد أن نزح من الجزيرة العربية مغتربا في الأمصار التي غزاها أواسط القرن السابع الميلادي. فلا ينبغي الخلط بين هؤلاء المسلمين القَبَليين الأوائل وبين سكان المناطق الحضرية والزراعية للمشرقيين، الذين لهم تاريخ يُعدّ بآلاف السنين، من المشرق المتوسطي إلى مشرق بلاد ما بين النهرين وبلاد بابل الذي يُتاخم العالم الإيراني الزرادشتي، الذي لا علاقة له بعالم أهل الكتاب. تقول جاكلين: «لقد كان أصحاب القرآن أناسا مغايرين تماما، على عكس تلك الأراضي العتيقة. فهم ينتمون إلى عالَم رعاة الإبل الغريب والمنبوذ والذين يتّبعون شِعابا مجهولة يتيه فيها دون رجعة كل من لم يعرف مساراتها ولم يتمرس على مسالكها»[69]. فالقرآن يتحدث عن الإنجيل ولا يتحادث مع الإنجيل؛ أي إن الكلام القرآني عبارة عن «مونولوغ حتى وإن اتخذ في أغلب الأحيان شكل حوار. وهذا ما سيفضي من جهة أخرى إلى سوء فهم رهيب. وهو ما سنراه بوضوح في المدينة، عندما سيمتنع أهل التوراة المحليين؛ أي يهود المدينة، امتناعا باتّا عن التحاور مع القرآن، ويعترضون بكل عنف على الرسالة النبوية على مرأى ومسمع من محمد، وهو يقف مشدوها من غير حول منه ولا قوة»[70]. فعندما نبذه قومه من أهل مكة، قام محمد، من خلال الكلام القرآني، بالاستيلاء على قصص رجال التوراة والإنجيل، ليجعل منها قصصا تنتمي تحديدا للإسلام الناشئ. وهذا من ناحية أخرى، ما يفسر لماذا لم تستطع الجماعات اليهودية في المدينة التعرف على هذه القصص التي وقعت إعادة صياغتها، وأصبحت قصصا قرآنية[71].

لقد وصلت العلاقة بين محمد وقبيلته إلى باب مسدود، وفشل الكلام القرآني في الإقناع، ولهذا كان محمد يأمل أن يمنحه ربه معجزة ما تؤيد دعوته، إلا أن الأمر لم يحصل، وحتى لا يغرق المنذر في اليأس التام وحتى

68 نفسه، ص 24

69 نفسه، ص 10

70 نفسه، ص 11

71 نفسه، ص 22

يستطيع الاستمرار في دعوته «يبدو أنه اقتفى آثار موسى، سلفه الذي أعجب به شديد الإعجاب. موسى الذي كان، بأمر صريح من ربه، قد واجه فرعون مصر الذي يعتبره القرآن، وهو يستعيد ما قاله البيبل، أسوأ طاغية متجبرة حملته الأرض»[72]. ولهذا، فإن قصة فرعون وموسى تشكل أهم القصص القرآنية التي وردت في الفترة المكية.

8 ـ وظيفية الآية في القرآن

تعد دلالة الآية القرآنية مثالا ساطعا على تزامنية الخطاب القرآني، فهناك ترابط بين الدلالة القرآنية للآية والنسق الاجتماعي والثقافي القَبَلي البدَوي. فالآية تعبير دالّ، وبلاغ مبين، وتشكل، حسب الباحثة، حجر الزاوية لتصور عالم لا يتوصل إلى الإعلان عن نفسه، إلا لأنه عالم حيّ ينبض لدى كل شخص ينتمي إليه. تتميز الآية القرآنية بوضوحها. فهي مرئية بدرجة لا يمكن معها أن تخطئها عين. وإذا كانت الآية القرآنية بيانية وتُدرك حسيا «فذلك لأنها قبل كل شيء تستند مباشرة إلى أُسّ مادي، إلى نمط معين، وأكثر من هذا إلى ضرورات حياتية محددة. و«الآية، هذه العلامة الساطعة بنورها، هي التي تشير اليوم إلى المقاطع التي تتكون منها سور القرآن. وهذا يظهر كم أن اللغة العربية المعاصرة، وحتى إلى حد ما العربية الكلاسيكية التي يمكن أن نسميها العربية ما بعد قَبَليّة، هي نسّاءة لمعنى ألفاظ القرآن في سياق استعمالها الأول، سياق النبي وهو يواجه عشيرته في مجابهة كانت حقيقية ومُعاشة. وعندما نتساءل عن معنى الآية كشيء مادي، فإننا نجد مقطعا قرآنيا يقدم لنا إجابة ذات أهمية فائقة، وهو قول القرآن في سورة الشعراء على لسان هود مخاطبا قومه عاد: ﴿ **كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ * وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ * إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ * وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ * فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (الشعراء: 123 ــ 139).

وعلى الرغم من أن اللفظة (آية) ترد في هذا المقطع بمعنى سلبي، إلا أن هذا ليس من شأنه، حسب الباحثة، إلا أن يدعمها ويجعلها أكثر دلالة[73]. ففي محيط كهذا، يسكن فيه الناس منازل هشّة ومؤقتة، من خيام أو منازل من طين (في الواحات)، التي مآلها الخراب السريع، فإن الأبنية الحجرية والهياكل الصلبة التي يفترض أن بقاءها يتجاوز عمر الإنسان بكثير، تعتبر لا فائدة منها. وفي سياق مثل هذا، يعد هذا البناء كبرياء وغرورا وعملا شنيعا يسيء للذات الإلهية. و«بمعزل عن السياق الخاص بشبه الجزيرة العربية كفضاء جغرافي يخضع سكانه لشروط عيش قاهرة في وسط قاحل، شحيحة أمطاره، فإنه من الصعب أن نفهم لماذا يعتبر

72 نفسه، ص 19

73 ينظر المرجع نفسه، ص 14

تشييد أبنية فوق المرتفعات على أنه تحدّ للإله. وبناء على ذلك، نرى أن مترجمي القرآن، بسبب عدم لجوئهم لتحليل سياقي للنص، لم يفهموا جيّدا معنى هذا المقطع؛ إذ لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الوسط الحيوي الذي يعيش فيه أناس من هذا العالم الذي يكون فيه النّافل من الأشياء منبوذا وغير مرغوب فيه، لا لشيء إلا لأنه لا يُسهم أبدا في الحفاظ على الحياة»[74]. والآية (الصرح) المنصوبة فوق مرتفع لا معنى لها، ولا يمكنها أن تكون مكان عيش ومسكن. فهذا ضرب من الجنون؛ إذ إن المرتفعات المقفرة التي لا ماء فيها ولا كلأ هي أرض موحشة لا يأنسها البشر، فهي تنتمي لفضاء الجن، وأرواح الصحراء الشريرة. أما حياة القبائل، فإنها تتمركز في المنخفضات وفي أسفل الأودية مثل «بطن» مكة (سورة الفتح: 12). وفي سورة الفتح آية دالة على الترابط بين «الآية» المادية (العلامة التي تنصب لهداية السائرين وتأمين طرق القوافل حتى تصل إلى بر الأمان) والآية القرآنية (ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم صراطا مستقيما: الفتح: 20)، و«حتى وإن كانت سورة متأخرة، فهي تقدم لنا صياغة جليّة تماما للاقتران الدلالي للطريق (صراطا مستقيما) بالإرشاد (ويهديكم)، وبـ «الآية» على أنها تشير إلى «علامة الطريق»[75]. وعلى هذا النحو، فإن «الآية» وقعت مصادرتها من طرف الكلام القرآني ليفرضها كتعبير عن «المشيئة الإلهية». وهكذا أصبحت «الآية» علامة إلهية تقود إلى الإيمان (كذلك يُبيّن اللهُ لكم آياته لعلكم تعقلون: البقرة: 242).

9 ـ أركان الإسلام

يتمركز منهج جاكلين شابي حول فك رموز القرآن في ضوء السياق التاريخي والأنثروبولوجي الذي ظهر فيه؛ أي سياق القبائل التي تعيش وفقا لعلاقات التضامن، والتحالف لمواجهة بيئة الصحراء القاسية، وتنطلق من كون القرآن هو الشهادة الداخلية الوحيدة على الإسلام المبكر، وهكذا ترى أن الخصائص الرئيسة الثلاث للإله القرآني تتوافق مع الركائز الثلاث للمجتمع القبلي، وهي التحالف (التضامن) والإرشاد (التوجيه ــ الهداية) والعطاء (الهبة). وداخل هذه المجموعة البشرية البطريركية في الصحراء، يتم تمثيل الله قبل كل شيء على أنه الكائن الذي يستجيب عهده وإرشاداته وهباته للضرورات الحيوية التي تفرضها البيئة القَبَلية الصعبة.

تفترض الشابي أن الدين ما قبل الإسلامي مُحدد بفكرة الألوهية، وهنا يتمظهر الركن الأول: **التحالف**، فكل مجموعة بشرية (قبيلة أو عشيرة) هي حليف لإله واحد، يدين أعضاؤها بالطاعة مقابل الحماية، وقبل كل شيء مقابل **الإرشاد** (الركن الثاني)، ثم يأتي الركن الثالث: **الهبة** (العطاء ــ الرزق). إن الإله ليس حاميا فحسب، بل هو أيضا مصدر الثروة والسلع المادية (الرزق). إن الحجاز ما قبل الإسلام «مجتمع هش (...)، تطارده أكثر من أي مكان آخر المخاطر التي قد تكون قاتلة لتقلبات الغد، سواء كانت مخاطر طبيعية أو تلك التي يسببها الرجال. في المجتمع الإسلامي الأصلي، يكون التحالف صحيحا فقط إذا كان مربحا للأطراف

74 نفسه، ص 15

75 نفسه، ص 16

المتعاقدة»[76]. تتطلب الألوهية الطاعة فقط؛ لأنها توفر الحماية والإرشاد والمعيشة، لكن كل مجموعة لها إلهها الخاص. ويتمثل تفرد الإسلام في أنه كان محاولة لفرض إله واحد على الجميع: الله. وهكذا، فإن الإسلام الأول لا ينفصل عن الدين العربي القديم، بل يقتصر على إعادة تنظيمه حول إله واحد. ولهذا، فإن «الإله الحامي، الذي أصبح فريدا الآن، يبقى ـــ ليبقى موثوقا ـــ الضامن الكامل لوظائف الحماية والإرشاد التي كانت تتولاها الآلهة القبلية المتحدية»[77].

تقترح الباحثة إذن ثلاثة مفاهيم هي: التحالف والإرشاد والهبة، وتسميها «أركانا» قياسا على الأركان الخمسة المعروفة، وترى أن دين القرآن لا علاقة له بدين الأركان الخمسة؛ فمفهوم التحالف (العهد) له ثلاثة جوانب: أولا، يشير إلى علاقة مجموعة القرابة (سواء كانت تسمى قبيلة أم لا) بالإله. ثانيا، يصف الديناميكيات الاجتماعية التي تتميز بالتحالفات السياسية بين مجموعات القرابة المختلفة، وثالثا العلاقة بين الأقارب. والجانب الأول هو الأكثر أهمية، حيث تلتصق المجموعة بإله واحد (وليس بعدة آلهة) وتعتبره حاميا لها. ومن هنا أصالة نهج محمد عندما اقترح على القبائل العربية، وهم أعضاء في مجموعات أخرى غير مجموعته وضمن تحالفات أخرى، عقد تحالف مع الله؛ لأنه أضمن الآلهة وأقدرها على تزويدهم بالحماية. فمعه سيكونون قادرين على مواجهة قسوة الحياة في الصحراء بالإضافة إلى عداء البشر، وهو ما يعبر عنه القرآن في كثير من آياته. وهنا يطرح السؤال: لأي سبب سعى محمد إلى إقناع جميع أبناء وطنه بتبني الله باعتباره الإله الوحيد؟ في هذه النقطة ترفض الباحثة فرضية الاقتراض من الثقافة التوراتية. فحسب رأيها، في المجتمع العربي، حيث وُلد الإسلام «يجب الموافقة على الطاعة، ويمكن أن تكون مؤقتة فقط»[78]، وهذا هو السبب في أن الطاعة ليست أبدا دائمة أو حقيقة مكتسبة في حد ذاتها، وإنما هي «مسألة طاعة تعاقدية ومؤقتة»[79].

إن الظروف المعيشية تسحق القيود الحيوية، خاصة في «شبه الجزيرة العربية القاحلة»[80]. ووفقا للباحثة، فإن أولئك الذين يعيشون في مثل هذه الظروف ينسبون عموما إلى الآلهة «دور الحماية والمساعدة ضد تقلبات الزمن وتقلبات القيود الطبيعية الهائلة»[81]، لكن القرآن نفسه سيشهد على تحول هذه الفكرة «البدائية» عن الألوهية، عندما «انتقلت من حالة الألوهية المحلية الحامية إلى حالة الألوهية التي تتمتع بقوة «خلق» الكائنات والأشياء»[82].

---

76 Jacqueline Chabbi: Les Trois Piliers de l’islam. Lecture anthropologique du Coran, Paris, Éditions du Seuil, 2016. P45

77 Ibid, P 229

78 Ibid, P 47

79 Ibid, P 48 et 227

80 Ibid, P 35

81 Ibid, P 36

82 Ibid, P 229

لقد نظر سكان وسط الجزيرة العربية قبل كل شيء إلى الألوهية للحصول على الدعم والمساعدة في البقاء على قيد الحياة ومقاومة الظروف المناخية القاسية، لقد حاولوا التغلب على ظروفهم المعيشية المادية بالارتباط بقوة ضامنة خارقة للطبيعة، وهي «براغماتية أساسية تحكم المجتمعات القبلية في شبه الجزيرة العربية القاحلة»[83].

على المستوى الاجتماعي، كان المجتمع الأصلي منظما على النمط القبلي للعائلات الأبوية التي كانت تحكمها علاقات التضامن والتحالف. ويجب قراءة القرآن في ضوء هذه الحقيقة؛ لأن إعطاء الأهمية الكبرى للعامل الديني على حساب العامل المجتمعي يشكل، حسب الباحثة، خطأ فادحا في المنهج التاريخي عند دراسة الإسلام الأول، كما ترفض المنهج الذي ساد في السنوات الأخيرة، والذي يصر على العلاقة بين النصوص المسيحية واليهودية المسيحية والقرآن. ووفقا لها، فإن القرآن يستخدم عناصر مستعارة من الكتاب المقدس، ولكن من وجهة نظره الخاصة. وقد استعارها من الجنوب (اليمن) وليس من الشمال كما هو سائد[84].

إن القرآن ينتمي، حسب جاكلين، إلى عصر «الإسلام الأول»، الذي يتجاهل تماما الأركان الخمسة الشهيرة التي تعد اختراعا متأخرا. ومن هنا جاء عنوانها المثير «الأركان الثلاثة». وأرادت بهذا أن تخلخل التصور النمطي الذي يرى الإسلام دينا منفصلا عن الزمن، وهذا التصور عقبة حقيقية أمام أي محاولة لقراءة الإسلام والقرآن المبكرين تاريخيا وأنثروبولوجيا.

83 Ibid, P 36

84 Ibid, P 39

خاتمة

تعد أبحاث جاكلين شابي من الأبحاث العلمية التي تنتمي إلى مجال المقاربات المنفتحة على الأنثربولوجيا التاريخية وعلم الاجتماع واللسانيات. ويُقدّم كتابها «رب القبائل»، حسب محمد أركون: «المثل العلمي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن»[85].

ومن مزايا بحث جاكلين شابي إخضاع مجال الإيمان للتحري التاريخي من خلال كشفها عن الشروط اللغوية والتاريخية لتشكل المعتقد الإيماني، وهذا الإيمان الناشئ تاريخيا اعتمادا على أصول أسطورية سيتحول عند تشكله إلى محرك تاريخي للعمل الجماعي، انطلاقا من لحظة تشكله الأولى التي تتحول إلى لحظة تدشينية. وهكذا يُفهم المعتقد الإسلامي لا كظاهرة مُفارقة، وإنما كلحظة تاريخية ترتد إلى عناصر المجال التاريخي للجماعة القَبَلية في شبه الجزيرة العربية.

لقد أعادت الباحثة قراءة الإسلام المبكر والخطاب القرآني ضمن حدود ما أسمته «المحيط الأصلي» للقرآن، رابطة كل تصوراته الاعتقادية وشعائره الدينية بأصول أولية في الممارسة الشعائرية للوسط القبلي. والصورة التاريخية والثقافية التي شكلناها عن الإسلام نتيجة للعمل التراكمي في الفترة الإمبراطوية الأموية والعباسية لا ينبغي أن تحجب عنا أصله التاريخي القبلي.

وإذا فَعَّلنا هذه الرؤية التاريخية والأنثربولوجية التي تقترحها علينا الباحثة، فإن كل المفاهيم القرآنية ستصبح مرتبطة بوسطها القبلي؛ فالدين والألوهة والنبوة وغيرها لا تأخذ دلالتها الفعلية إلا داخل مجال التصورات، والاحتياجات، والضرورات، والعلاقات الاجتماعية القبلية. فالدين من وجهة نظر الأنثربولوجيا التاريخية يرتبط ارتباطا وثيقا بالتحالف التضامني مع الإله أكثر من كونه دينا دوغمائيا. فعندما يُوحى لشخص، كاهنا كان أو نبيا، فإنه يحمل الخطاب إلى قبيلته من أجل أن يُظهر تضامنه معها وولاءه لها ويدلها على الطريق الصحيح لتتبعه. وحتى صورة الإله وصفاته في القرآن يمكن إرجاعها إلى أوصاف الزعامة القبلية ذاتها، فالصفات المسندة إلى الإله القرآني تشهد بكرمه الذي لا ينضب، حيث يجب على الرجال أن يعترفوا به، وهذا الكرم يرجع مباشرة إلى صورة السيد (رئيس القبيلة) الذي يجب أن يكون مِعطاء باستمرار. في حالة التحالف مع الإله كما هو الحال في التحالف بين الرجال؛ فهذه العلاقة ترتد مباشرة إلى مخطط مفهوم وممارسة السلطة في عالم القبائل. ويتحول بهذا مفهوم «**رب العالمين**» اللاهوتي إلى مفهوم أنثربولوجي قبلي ـ بدوي هو «**رب القبائل**»، والذي لا يختلف عما يستطيع مجتمع القبائل تَمَثُّله.

إن النظرية التي تنطلق منها جاكلين شابي إمكانية تفسيرية وتأويلية جديرة بالاهتمام، ترى أن القرآن خطاب قبلي موجه إلى متلق قبلي، وتقتضي أن محمدا لم تكن له طموحات خارج وسطه القبلي لا دينيا ولا

85 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1999، ص ص 49 – 50

سياسيا. إلا أن بعض الوثائق الخارجية المعاصرة للأحداث تشير إلى أنه قاد بنفسه حملة غزو الشام وفلسطين، كما أن خلاصات الفيلولوجية التاريخانية وتاريخ الأديان تشير إلى أن الإسلام المبكر لا يمكن فصله عن المذاهب اليهومسيحية التي انتشرت في الشرق الأوسط وجزيرة العرب، بل إن هناك تفسيرات تاريخية راديكالية تقول إن جغرافية هذا الإسلام تقع خارج الحجاز (في الشمال).

ومع هذا تبقى نظرية شابي التفسيرية جديّة ورصينة، إلا أن لها، مع ذلك كله، أبعادا أيديولوجية غير معلنة، منها فصل الإسلام والقرآن عن خطه الإبراهيمي (اليهومسيحي) وحصره في وسط قبلي معزول.

ونشير أخيرا إلى أن أبحاث شابي لقيت احتفاء كبيرا من قبل المفكر الراحل محمد أركون، وكانت خلفية عميقة لقراءاته التاريخية الأنثربولوجية للإسلام والقرآن، كما أنها بانفتاحها على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة شكلت بالنسبة إليه نموذجا تجديديا داخل حقل الدراسات الإسلامية الغربية، متجاوزا للمدرسة الاستشراقية الكلاسيكية التاريخانية ذات المنحى الفيلولوجي التي تبحث عن المعاني والأفكار الأصلية، وتقضي بهذا على تعددية المعنى في النصوص الدينية المدروسة في تغييب للعوامل المتعددة التي ساهمت في تشكل الظاهرة القرآنية. فالنظرة الفيلولوجية، حسب أركون، «تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي، وتُفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي ــ تاريخي كما وتفقر آليات إنتاجه، وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عداها، فإنها تشكل بذلك «حقيقة تاريخية» عقلانوية: أي مقطوعة عن الحقيقة الطّريّة المُعاشة المعيشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (= البشر = المسلمون)»[86].

86 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996، ص 259

قائمة المراجع

ـ أركون (محمد):

• تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996

• الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1999

ـ بوب (فولكر): خفايا الإسلام وبداياته، إعادة قراءة في النقوش والمسكوكات، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2021

ـ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية 1965

ـ دونر (فريد مكغرو): الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، ترجمة عبد الجبار ناجي، المركز الاكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الاولى 2019

ـ دي نيفو (يهودا) ــ كورين (جوديث): مكة قبل الإسلام، أصول أوصاف الإسلام للحرم المكي الجاهلي، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2019، ص20

ـ شابي (جاكلين): رب القبائل، إسلام محمد، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بيروت ــ بغداد، الطبعة الأولى 2020

ـ كرون (باتريشيا) ــ كوك (مايكل): الهاجريون، صناعة العالم الإسلامي. ترجمة نبيل فياض، الطبعة الأولى 1999

ـ كرون (باتريشيا): المشركون والمسيحيون اليهود في القرآن، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2019

ـ هوتنج (جيرالد): فكرة الوثنية وظهور الإسلام، من الجدل إلى التاريخ، ترجمة هشام شامية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2021

ـ هويلاند (روبرت): الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، ترجمة هلال محمد الجهاد، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى 2024

- Chabbi (Jacqueline):

• Le Seigneur des tribus, L'islam de Mahomet, CNRS Edition, Paris 2010

• Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran, Paris, Éditions du Seuil, 2016

- Crone (patricia) – cook(Michael): HAGARISM, the making of the Islamic world, Cambridge university press, London 1977

- Lüling (Günter): A challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations. First Edition. Delhi, Motilal Banarsidass, 2003

- Luxenberg (Christoph): The Syro-Aramaic Reading Of The Koran, A Contribution To The Decoding Of The Language Of The Koran,Berlin,Shiler,2007

- Wansbrough (John):

• Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford, University Press, 1977

• The Sectarian Milieu, content and Composition of Islam Salvation History, Oxford, Oxford University Press, 1978

- Yehuda (Nevo): Towards a Prehistory of islam, jerusalem studies in Arabic and Islam, V17, Hebrew University of Jerusalem, 1994

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com