

# محيط نشأة الإسلام: الخطابات التاريخية وما وراءها

نادر الحمّامي  
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

لقد غدا البحث في محيط نشأة الإسلام في القرن السابع للميلاد مدخلا ضرورياً لكلّ الباحثين تقريباً في نشأة الدين الإسلامي، أو الناظرين في السيرة، وكذلك فيما يتعارف عليه الباحثون اليوم باسم الدراسات القرآنية (Quranic Studies)، بل إنّ الأمر تعدّى حدود المدخل ليصبح جزءاً لا غنى عنه لدراسة السيرة المحمّديّة ونشأة الإسلام والنصّ القرآني من وجهة نظر تاريخيّة، وهذا ما قرّره مثلاً، مونتغمري وات عند دراسته للسيرة في الفترة المكيّة.<sup>1</sup>

يتمحور النظر هنا في فترة ما قبل الإسلام بصورة إجماليّة، أو ما اصطلح عليه بالجاهليّة، وفي مدى تأثير المعطيات الحضاريّة والدينيّة والاقتصاديّة والفكريّة في نشأة الإسلام ونبوّة محمّد. ولكن هناك اختلافات جوهريّة في الغايات من البحث في هذه الفترة، يمكن تلخيصها في الاختلاف بين صنفين من الباحثين في الفترة السابقة للإسلام؛ صنف أوّل يسعى إلى البرهنة على ما اعتبره تأثيرات داخلية أو محلية وخارجية، في المستويات العقائديّة واللغويّة وغيرها في الدين الناشئ، وفي النصّ القرآني والتعاليم التي أقرّها النبيّ، وكذلك مصادر معرفته؛ وصنف ثانٍ من الباحثين، مسلمين في الغالب، يصفون أحوال الجاهليّة كما يرونها، باعتبارها فترة سابقة للنبوّة ولكنّها لا تفسّر ظهورها مطلقاً؛ بمعنى أنّها لا تبرّر البعثة المحمّديّة، وليس فيها ما أثر في النبيّ ولا في القرآن ولا في تعاليم الإسلام، استناداً إلى مقولة الاصطفاء الإلهي، وبالتالي فإنّ محمّداً لم يكن أبداً إفراناً لواقعه، واستناداً كذلك إلى النظرة إلى القرآن على أنّه كلام الله القديم الأصيل، الذي لم يتأثر بأيّ عامل تاريخيٍّ أو بشريٍّ محايد.

إذا بدأنا بهذا الموقف الثاني الذي يتلخّص في استبعاد تأثير الواقع أو على الأقلّ التردّد في الإقرار به، فإنّه يسمح لنا باستحضار موقفين؛ الموقف الأوّل لم يعد إليه إلاّ قلّة من الباحثين قريبي العهد، وهو موقف ينفي مسألة المؤثرات ويرى في التوحيد الإسلامي توحيداً عفويّاً ساذجاً هو نتيجة ما جُبلت عليه النفسيّة البدويّة الساميّة، وهو الموقف الذي تزعمه إرنست رينان (Ernest Renan) (1823-1892) حين بحث في الخاصيّة العامّة للشعوب الساميّة، ولا سيّما فيما يتعلّق بالتوحيد<sup>2</sup>. قد يكون هذا الموقف نابعا من موقف غربيّ استعلائيّ، ميّز الاستشراق الكلاسيكي في الغالب، ولكن قد نلمس له صدى من الجهة المقابلة المعتدّة بنفسها، وإنّ ضمناً، في بعض الكتابات المهمّة ذات الصلة بالموضوع من قبيل ما ورد في كتاب فيكتور سحاب «إيلاف قريش».

<sup>1</sup> « For the study of the life of Muhammad it is hardly necessary to decide the relative importance of Jewish and Christian influences, especially since many details are disputed. The main necessity is to realize that such things were in the air before the Quran came to Muhammad and were part of the preparation of himself and of his environment for his mission», Watt, *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, 1953, p. 29.

<sup>2</sup> حول هذا الموقف انظر بحثه:

*Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, in *Journal Asiatique*, t 13, (1859), pp 417- 450.

وللتمثيل على ذلك فقط، بدا لنا ما ذكره عن التلبية في الحجّ قبل الإسلام لافتاً، فقد جمع مختلف تلبّيات القبائل انطلاقاً من «المحبّر» لابن حبيب،<sup>3</sup> وذهب إلى أنّه «يلاحظ في هذه التلبّيات نسق موحد يبدأ بالجملة نفسها. وكذلك يلاحظ أنّ القبائل كلّما كانت تذكر بالاسم صنمها الذي تنسكت له. وذكّر الصنم مرتين في التلبية لجهار وسواع، فظهر من التلبية أنّ المخاطب ربّما كان معبوداً أسمى من الصنم المذكور»، كما يذهب أيضاً إلى أنّه رغم ما تكشفه بعض التلبّيات من تخوّف وتفاخر «تنبئ بحزّات بين القبائل. لكن هذه العناصر جميعاً، إذا ما قوبلت بالعوامل الأخرى التي قاربت ما بين الحجّاج، لم يكن شأنها عرقلة هذا التطوّر البطيء الذي أزال كثيراً من التخوم الحادّة بين قبائل العرب، وكان أعظم العوامل، ولا شكّ، وحدة الشعائر وتشابه التلبّيات وإغفال ذكر اسم الصنم» ليصل إلى نتيجة صاغها بوضوح: «لقد كانت نار المرجل البشري هذا تصهر المعادن، وتعدّد الميدان لسبيكة جديدة قابلة لمفهوم أمة الإسلام بديلاً من مفهوم العصبية القبليّة».<sup>4</sup>

إنّ وحدة الشعائر الجاهليّة، وخاصّة في الحجّ، كانت دليلاً عنده لتفكّك الوثنيّة، وبالتالي القبليّة، وهو ما انطلق منه لصياغة رأيه المذكور: «وكان تشابه التلبّيات، وعلى الخصوص عدم ذكر الصنم في معظم الحالات، سبباً أكيداً لجعل الحجّاج يشعرون مع مرّ السنوات وكأنّهم يتعبّدون لصنم واحد. وكانت تلك ربّما بداية نهاية تعلق القبائل بأصنامها».<sup>5</sup>

لئن كان من الصعب تجاهل نزعة القوميّة العربيّة عند أحد مسيحيّ المشرق الرافعين لشعارها وتوجيه بحوثهم نحوها<sup>6</sup>، فإنّه من الصعب أيضاً إنكار ما ذهب إليه من بداية تفكّك البنية القبليّة والوثنيّة قبل الإسلام، وربّما يعود ذلك تاريخياً إلى القرنين السابقين عن القرن السابع للميلاد. هذا بالإضافة إلى ما يمكن فهمه من الشرك الذي تحيل إليه آيات عديدة في القرآن، والذي يحيل في جانب منه إلى الإيمان برّب فوق بقية الأرباب. وهذا كلّه مجتمعاً قد يوصل بالتدرّج إلى التوحيد الذي تهيأ له المجتمع.

<sup>3</sup> فيكتور سحاب، إيلاف قريش، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992، ص 365.

<sup>4</sup> المرجع السابق، ص 366.

<sup>5</sup> المرجع السابق، إيلاف قريش، ص 364.

<sup>6</sup> في الحقيقة لا يخفي سحاب هذه النزعة، فيقول في تقديم كتابه الذي ظهر مباشرة بعد حرب الخليج الأولى، في منطقة تعدّ معبراً تجارياً واقتصادياً: «و إنّ الحاجة العربيّة إلى الوحدة اليوم، و أوضاع الطرق التجاريّة الاستراتيجيّة الآن حول الجزيرة العربيّة، و اضطراب التجارة الدوليّة على هذه الطرق، و احتمال قيام العرب بدور أساسي في هذا الشأن، ضمن أوضاع دوليّة يتنافس فيها الشرق و الغرب على المنطقة العربيّة لأسباب شبيهة، كلّ هذا قد يضيف حاجة أخرى إلى الحاجة العلميّة المجرّدة، لدراسة الإيلاف و عصره، و يجعل منها دراسة مفيدة لعصرنا، علاوة على فائدتها في دراسة الجنور التي سبقت مباشرة ظهور الإسلام»، المرجع السابق، ص 10.

هذا التهيؤ المسبق، سيكون مرفوضاً لدى أصحاب الموقف الثاني، إلا ما كان من ذلك التهيؤ دالاً على الاصطفاء الإلهي، وعلى البشارات بالنبي العربي الذي أظّل زمانه<sup>7</sup>. هذا الموقف إسلامي عقائدي بالأساس، يجعل ما سبق الإسلام وما تلاه فترتين منفصلتين تماماً لا رابط بينهما من جهة السبب؛ فظهور الإسلام، في نظر أصحاب هذا الموقف، لم يكن أبداً نتيجة لوضع سائد سابق له، وما وصف الجاهلية في هذا الموقف إلا لبيان «ظلماتها» مقارنة «بنور» الإسلام، ثم للوقوف في أخبارها على ما اعتبر من البشارات والدلائل على قدوم النبي العربي المنتظر دعماً للاحتجاج على صدق النبوة. ومن هنا، فإن شخصية محمد هي شخصية فذة وفريدة، وأنّ تعاليم الدين الجديد غير مسبوقة، وغير متأثرة بأيّ عامل من العوامل. كلّ هذه الملاحظات نجد لها تلخيصاً في بعض ما قدّم به، على سبيل المثال، عباس محمود العقّاد (1889-1964) وهو يحدثنا عن «مطلع النور» قائلاً: «كيف ظهر الإسلام بعد عبادات لا تمهد له ولا يُبقي عليها؟ مقدّمات لم تكن واحدة منها ممهدة لنتائجها، وإن مهّدت لها خطوة في الطريق، فقد تنكص بها بعد ذلك خطوات وخطوات. وهذه هي المقدّمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة إلاّ بعناية من الله واتّجاه بقوانين الكون وعوامله إلى حيث يشاء. فليست الجاهلية مقدّمة للإسلام، وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح. وليست قريش، ولا جزيرة العرب، ولا دولة القياصرة، ولا أبهة الأكاسرة هي التي بعثت محمّداً لينكر العصبية على قريش، ويعلم العرب تسفيه التراث الموروث من الآباء والأجداد، ويثّل العروش التي قام عليها الطغاة وتألّه عليها الجبابرة من دون الله»<sup>8</sup>.

لم نرد أن نجتزئ من هذا الشاهد الطويل شيئاً، لأنّه يغنينا عن التماذي في بيان موقف برمته من مسائل كثيرة أهمّها، بالنسبة إلينا، ذلك الموقف الإسلامي من الجاهلية حيث تعتبر مرادفاً للفساد بكلّ أشكاله، وأنّ كلّ ما كان فيها سواء في جزيرة العرب أو في ما أحاط بها، لا علاقة له بنبوّة محمد ونشأة الإسلام. وهذا الموقف، بالإضافة إلى ذلك، مندرج في إطار النظرة التفاضلية إلى التاريخ، التي تشترك فيها ديانات الوحي النبوي الثلاث، حيث تُعتبر فترة الوحي فترة النور والهدى التي تلي حقبا من الضلال والظلمات.

غير أنّه لا يفوتنا هنا الإشارة أيضاً إلى أنّ هذا الموقف لا ينكر مطلقاً معرفة محمد بالأديان التي كانت موجودة في زمانه، فالإنكار يشمل فقط أنّ تلك الأديان لم تؤثر في تعاليم الإسلام، وهو ما عبّر عنه العقّاد في آخر كتابه المذكور قائلاً: «وجائز أن يكون صاحب الرسالة قد عرف في صباه كلّ دين من أديان الجزيرة

<sup>7</sup> على هذين الأساسين، الاصطفاء و البشارة، يمكننا في حقيقة الأمر أن نقرأ أغلب الأخبار الإسلامية التي تتصدّر كتب السيرة و التاريخ و الطبقات عند تعرّضها لفترة ما قبل البعثة من نسب وولادة و أخبار كهان و أحبار و رهبان، وحتّى الكثير ممّا تعلق بالتسمية و الرضاة، و بنیان الكعبة و غيرها. و يمكن العودة في ذلك إلى عبد الله جنّوف، محمد قبل البعثة (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون، كليّة الآداب بمتنوبة، 1999)؛ و انظر أيضاً، منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، بيروت/ تونس، الانتشار العربي/ دار محمد عليّ، 2007.

<sup>8</sup> عباس محمود العقّاد، مطلع النور، ص 6. (التشديد منّا).

العربيّة، ولكنّه ليس بالجائر أن تُعلّمه كيف يُنكر أخطاءها ويقوم التواءها، ويترقّى بها من أو شاب الشراك إلى صفاء التوحيد».<sup>9</sup>

إنّ الموقف الإسلامي العام إذن، لا ينكر وجود الديانات الكتابيّة في الجزيرة العربيّة، بل لا ينكر أيضا معرفة محمّد بها، إنّ ما يسعى إلى نفيه تماما أن يكون لتلك الديانات تأثير من قريب أو من بعيد في نشأة الإسلام وبعثة النبيّ وما جاء به في رسالته. أما فيما يتعلّق بتشابه الكتب المقدّسة في مواضيع مختلفة، فإنّ هذا الأمر لا يُثار في المنظور الإيمانيّ من زاوية تاريخيّة، فيتسبّب بالتالي في طرح إشكاليّات قد لا يكون لها مخرج، فالمسألة هنا عقائديّة صِرف وحلّها واضح تماما: إنّ من أوحى إلى الأنبياء جميعا هو الإله نفسه، وكلّ الرسائل تصدّق بعضها بعضا، وهذا ما يُفسّر تشابهاها.

لقد وصفنا هذا الموقف بأنّه الموقف الإسلاميّ العامّ، ممّا يعني أنّه ليس الوحيد؛ فالقول بممهدات ظهور الإسلام لم يكن غريبا عن المسلمين، فمنهم من ربط ربطا وثيقا بين المعتقدات الدينيّة التي كانت موجودة في الجاهليّة وظهور الإسلام، ودوننا قول جواد عليّ على سبيل المثال: «وسنرى في الفصول القادمة أسماء رجال كان لهم شأن وخطر في الحياة الدينيّة للجاهليّين. وقد زعم أهل الأخبار، أنّ بعضا منهم كان من الأنبياء الذين جاؤوا إلى قومهم برسالة، وأنّ بعضا آخر كان من المصلحين الهادين من أصحاب العقول النيرة، التي هزأت بالأوثان وبديانات قومهم، وأنّ رجالا منهم كانوا على الحنيفيّة يريدون بها ديانة التوحيد، وأنّ آخرين بشروا بالوثنيّة وأشاعوها بين العرب، لما كان لهم من مكانة ونفوذ، وأنّ رجالا من الجاهليّين كانوا على ملّة اليهوديّة ودين المسيح، وأنّ قوما من أهل الجاهليّة على عبادة (الله) و(الرحمان). وكلّ المذكورين كانوا ممّن مهّد الجادة إذن لظهور الإسلام».<sup>10</sup> وبالإضافة إلى الأسباب الحضاريّة والفكريّة العامّة، فإنّ ما ذكره أحمد أمين بدا لنا لافتا حين حاول إبراز دور الطبيعة الصحراويّة وأثرها النفسي، وربط ذلك بظهور ديانات الوحي في المناطق التي ظهرت فيها فيقول: «فاين الصحراء يقابل الطبيعة وجهها لوجه، لا شيء يحول دون التفاتة إليها، تطلع الشمس فلا ظلّ، ويطلع القمر والنجوم فلا حائل [...] وتعصف الرياح العاتية لتدمر كلّ ما أنت عليه. أمام هذه الطبيعة القويّة، والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة إلى رحمان رحيم، وإلى باري مصوّر، إلى حفيظ مُقيت، إلى الله. ولعلّ هذا هو السرّ في أنّ الديانات الثلاث التي يدين بها أكثر العالم، وهي اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، نبتت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب».<sup>11</sup>

<sup>9</sup> عباس محمود العقّاد، مطلع النور، ص 149.

<sup>10</sup> جواد عليّ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، ط2، 1993 / 1413 (ساعدت جامعة بغداد على نشره)، ج 6، ص ص 30 - 31.

<sup>11</sup> أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ط10، ص 45.

ربّما يكون مثل هذا الرأي مغريا لأوّل وهلة، وربّما يكون في الأصل نتيجة للنظر إلى الوحي والدين في شكله الروحانيّ البحت، وما يغلب عليه في كثير من أحيان من وهج عاطفيّ وانفعاليّ، ولكن قد لا يصمد عند الاستقراء العلميّ الصارم؛ فالحديث عن الصحراء على أنّها مهد الرسالات ليس دقيقا. وإذا ما قصرنا النظر على الإسلام هنا، فإنّ الواضح أنّ القرآن يتوجّه دائما إلى الحضر وأهل المدن، وهذا هو المقصود بالقرى وأهلها في القرآن،<sup>12</sup> وكانت مكّة «أمّ القرى»،<sup>13</sup> كما أنّ الأنبياء لا يكونون إلّا من أهل المدن « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ». <sup>14</sup> ويكفي كذلك دراسة الموقف من الأعراب والبدو في القرآن، لتبيّن أنّه لم يتوجّه إليهم إلّا في فترة متأخرة من الدعوة، وربّما كان ذلك في إطار الاستعدادات لفتح مكّة.<sup>15</sup> هذا إضافة إلى أنّه من المعروف أنّ النبيّ لم يحتم إلّا بالمدن؛ فكان اختياره بداية على الطائف ثم على يثرب المدينة.

والمهمّ هنا هو أنّ مواقف جواد عليّ وأحمد أمين لامست القول بتاريخية نشأة الإسلام عبر وضعها في سياقها الحضاريّ وحتّى الطبيعيّ،<sup>16</sup> ولكنها لم تصل إلى القول بالتأثير أو أخذ الدين الجديد عن غيره من الديانات والأفكار أو الاقتباس منها، وهو ما ستسعى إليه دراسات كثيرة أخرى أينعت في أحضان الاستشراق بالخصوص، وهو ما سنحاول تقليب بعض وجوهه دون ادّعاء الإمام.

إذا وجّهنا الآن نظرنا إلى الدراسات التي تقول صراحة بوجود ما تسمّيه التأثيرات الداخليّة والخارجيّة في نشأة الإسلام، فإنّ أوّل ما نلاحظه هو تعدّدها بداية من النصف الأوّل من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. واللافت للنظر أنّ هذه الدراسات أصبحت تتجادل فيما بينها حول موضوع التأثيرات اليهوديّة والمسيحيّة بالخصوص،<sup>17</sup> فمنهم من يجمع الحجج للتأثير اليهودي، ومنهم من يعدّد البراهين على التأثير المسيحي، ويذهب آخرون إلى المزج بين هذا وذاك مضيفين التأثيرات الوثنيّة المحليّة والغنوصيّة وغيرها.

<sup>12</sup> راجع مثلا: الأنعام 131/6؛ الأعراف 96/7، 97، 98، 101، هود 100/11، 102، 117، الكهف 59/18، القصص 59/28...

<sup>13</sup> الأنعام 92/6.

<sup>14</sup> يوسف 109/12.

<sup>15</sup> تعرّض القرآن للأعراب في أربع سور عدّت من أواخر ما نزل و خاصة في سورة التوبة 90/9، 97، 98، 99، 101، 120، إضافة إلى سور الأحزاب 20/33، الفتح 11/48، 16؛ الحجرات 14/49. وكلّ هذه الآيات تهجم الأعراب باستثناء آية التوبة 99/9.

<sup>16</sup> إنّ الحديث عن موقع الجزيرة العربيّة وجغرافيتها وطبيعتها، يكاد يكون من المواضيع المشتركة بين كلّ الدراسات المعنّية بالسيرة و القرآن و نشأة الإسلام، إمّا للتركيز على الجوانب الدينيّة أو الاقتصاديّة أو الثقافيّة، و يكاد يكون ذلك المدخل الرئيس لمختلف البحوث على تباين توجهاتها وأغراضها.

<sup>17</sup> الكتابات في ذلك تكاد لا تُحصى. و نشير في هذا الموضوع فقط إلى مقال كتبه أحد المهتمّين المشهورين بالسيرة أساسا ونقصد ماكسيم روديسون

(Maxime Rodison) « La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam », *Diogenes*, 20, (octobre 1957) pp 37- 64

و قد ألحّ على ضرورة ربط الإسلام باليهوديّة والمسيحيّة خاصّة في الصفحتين 41- 42 من مقاله المذكور. و نحيل أيضا على كتاب دونيس ماسون (Denise Masson) *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris, 1958 و قد كان الكتاب بجزأيه مليئا بالشواهد على ما عدّ موافقات بين النصوص الكتابيّة و القرآنيّة، في إطار تكريس تأثير النصوص اليهوديّة والمسيحيّة في القرآن، و في الأفكار التي قام عليها الإسلام.

ولا ينبغي أن نفوتنا أيضا الإشارة إلى أمر مهمّ جدّا في تقديرنا، وهو أنّ أصحاب الدراسات التأسيسية في هذا المجال هم في كثير من الأحيان من رجال الدين اليهود أو المسيحيين، ممّا يفسّر إلى حدّ كبير ازدواجية الجدل الذي نلمسه في كتاباتهم: جدل مع المسلمين من جهة، وجدل فيما بينهم من جهة أخرى، وهذا لا يعني أن المسيحيين قالوا بالأصل المسيحي وكذا الأمر بالنسبة إلى اليهود، فهذا ليس صحيحا في كلّ الأحوال. وإزاء هذا التعدّد الذي أشرنا إليه، تحمّ علينا الاختيار للتمثيل وفق أهميّة البحوث في الموضوع، فمنها رغم قدمه الآن ما بقي مؤثرا حتّى في الدراسات قريبة العهد.

إذا بدأنا بالقائلين بالتأثير اليهودي، فإنّ كتاب أبراهام قيقر (Abraham Geiger) (1810-1874) «ماذا أخذ محمّد عن اليهودية؟»<sup>18</sup> يبقى من البحوث التأسيسية في هذا المجال.<sup>19</sup> وأهميّة الكتاب لا تتبع منه في حدّ ذاته، بقدر ما هي ناتجة عن مدى تأثيره في بحوث لاحقة تبنت نواته المركزية وطوّرتها، فقيقر في حقيقة الأمر لم يكن مهتمّا بدراسة الإسلام في حدّ ذاته، بقدر اهتمامه بما يسمّى اليهودية المصلحة (judaïsme réformé)، سلبية اليهودية التقدمية التي ظهرت في ألمانيا بداية القرن السابع عشر. ولنا أن نلاحظ هنا قبل المرور إلى تأثير طرحه، أنّ ما ذكره قيقر حول نبوة محمّد واعتباره صادقا سيكون له أثر بالغ في تحديد كثير من المواقف الاستشراقية ذائعة الصيت، سواء أكان أصحابها من مرجّحي التأثير اليهودي أو المسيحي، ويكفي للتمثيل على ذلك بنظرة نولدكه إلى النبوة ومفهومها عموما، واعتباره صدق محمّد في نبوته على وجه الخصوص.<sup>20</sup> فنولدكه يعرف النبوة بقوله: «جوهر النبيّ يقوم على تشبّع روحه من فكرة دينية ما، تسيطر عليه أخيرا، فيتراءى له أنّه مدفوع بقوة إلهية ليبلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنّها آتية من الله».<sup>21</sup> وفي تقديرنا، فإنّ هذه النظرة إلى النبوة أساسا، هي التي وجّهت نولدكه نحو التركيز على فكرة «الحماس النبوي» عند ترتيبه لسور القرآن ترتيبا تاريخيا، أكثر من أيّة اعتبارات أخرى من قبيل الأسلوب أو المواد التاريخية، بل إنّ الأسلوب نفسه مرتبط بقوة الحماس أو فتوره. لكن الأهمّ هنا أنّ نولدكه، رغم ما توحى به بعض الإشارات في كتابه من تأثير مسيحيّ في القرآن من قبيل قوله: «الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة

<sup>18</sup> صدر الكتاب أوّل مرّة بالألمانية سنة 1833 تحت عنوان *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* ثمّ ترجم إلى الإنجليزية سنة 1896 تحت عنوان *Judaism and Islam*.

<sup>19</sup> حول أبراهام قيقر وأعماله انظر المقالات المجموعة تحت عنوان:

«Im vollen licht der Geschichte die Wissenschaft des Judentums und die anfänge der Kritischen Koranforschung», Ergon Verlag, 2008.

<sup>20</sup> حول هذه النقطة تحديدا انظر في المرجع السابق Nicolai Sinai « *Orientalism, Authorship, and the Onset of revelation: Abraham Geiger and Theodor Nöldeke on Muhammad and the Quran* », pp 145- 154, وخاصة ص ص 146- 147.

<sup>21</sup> نولدكه، تاريخ القرآن، نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل، بيروت، 2004، ص 3.



أخرى، أنّ الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلّها»<sup>22</sup> فإنّه ينبغي الانتباه إلى أنّ المقصود بالمسيحية هنا هي تلك التعاليم المسيحية ذات الصبغة اليهودية. وهو ما أكده نولدكه صراحة حين يقول: «وتعاليم محمّد في جُلّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل لنكشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا، بل الكثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي. أمّا تأثير الإنجيل في القرآن فهو دون ذلك بكثير. وسيفضي بنا البحث المتمعّن عمّا هو يهودي ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأنّ التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية».<sup>23</sup>

والواضح أنّ كتاب قيقر كان نواة انطلقت منها كتابات أخرى لتأكيد الأصل اليهودي للإسلام. لعلّ أهمّها كتابات الأب اليسوعي هنري لامنس، وخاصة بحثه في «غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة»<sup>24</sup> حيث سيخصّص قسمين متوازنين كمّيًا؛ فيتحدّث في الأوّل عن «المسيحيين في مكّة قبيل الهجرة»؛ وفي الثاني عن «اليهود في مكّة قبيل الهجرة».<sup>25</sup> غير أنّ أهمّ من طور مقالة قيقر، هو شارل كوتلير توري (Charles Cutler Torrey)، الذي سيكون عنوان كتابه خير تلخيص لتوجهه: «الأسس اليهودي للإسلام» (*The Jewish Foundation of Islam*)<sup>26</sup> لقد أشرنا سابقا إلى ما أسميناه جدلا استشرافيًا حول مدى تأثير اليهودية أو المسيحية في الإسلام ونشأته، وهو ما بدا لنا واضحا من خلال ما صدع به ريجيس بلاشير (Régis Blachère): «لقد أعطي منذ مدّة طويلة لليهودية نصيب الأسد [فيما يتعلّق بالتأثيرات]. ومنذ ثلاثين سنة، وخاصة منذ دراسات تور أندري المتميّزة، فإنّه اتّضح أنّ مظاهر جوهرية في دعوة محمّد لا نجد جذورها في اليهودية بل في المسيحية».<sup>27</sup> وهذا البحث عن الأصول المسيحية في الإسلام هو الذي سيضطلع به عدد كبير من الدارسين، ذكر منهم بلاشير في قوله السابق تور أندري، وخاصة في كتابين له: «أصول الإسلام والمسيحية»<sup>28</sup> وكذلك «محمّد، حياته وعقيدته».<sup>29</sup> ولعلّ الدراسات حول لغة القرآن وأصولها، ولا سيّما السريانية باعتبارها لغة التراث الكنسيّة الشرقيّة، قد ألهمت أندري الربط مع القضايا الدينيّة والمواضيع التي

<sup>22</sup> نفسه، ص 8.

<sup>23</sup> نفسه، ص 7.

<sup>24</sup> Henri Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'hégire*, Beyrouth, 1928.

<sup>25</sup> *Les chrétiens à la Mecque, à la veille de l'hégire*, pp 1-49; *Les juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire*, pp 51-99.

<sup>26</sup> صدر الكتاب بنيويورك سنة 1933.

<sup>27</sup> *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952, p 22.

<sup>28</sup> صدر الكتاب سنة 1926 بالألمانية تحت عنوان *Der ursprung des Islam und das Christentum* و ترجم سنة 1955 تحت عنوان: *Les origines de l'Islam et le Christianisme*

<sup>29</sup> ظهر هذا الكتاب بالألمانية سنة 1932 بعنوان: *Muhammad. Sein Leben und sein Glaube* قبل أن يترجم إلى الفرنسية سنة 1945 تحت عنوان: *Mahomet, sa vie et sa doctrine*



تطرق إليها القرآن، ولا سيّما توصيف الآخرة وعلامتها، إضافة إلى ما رآه من تقاطع كبير بين نظرات إفرائيم السوري. والواضح أنّ آثار أعمال أندري كانت منتمية إلى موجة من الدراسات تبنت بشكل يكاد يكون مطلقا التأثير المسيحي في الإسلام، ولا أدلّ على ذلك من كتاب يحمل العنوان التالي «أصل الإسلام في محيطه المسيحي» (Richard Bell) سنة 1926. ومثل هذه الدراسات ستولّد لاحقا اعتقادا لدى الكثيرين بأنّ المسيحيّة كانت مسيطرة بشكل كليّ على الجزيرة العربيّة زمن النبيّ،<sup>30</sup> وهو ما ذهب إليه مثلا، غونتر لولينغ (Günter Lüling) في سبعينيّات وثمانينات القرن العشرين<sup>31</sup> من خلال اعتباره قصار السور القرآنيّة، وهي مكّيّة، صلوات تعبدية منبعها الأساسيّ المسيحيّة السوريّة، وربّما يكون ذلك امتدادا لنظريّة أندري السالفة، بل إنّه ذهب إلى حدّ اعتبار الكعبة كنيسة مسيحيّة مريميّة غير أنّ المسلمين طمسوا معالم مسيحيّتها بعد فتح مكّة.

لقد ارتبطت مسألة التأثيرات الدينيّة في كثير من الأحيان بقضيّة لغة القرآن، ومدى حضور لغات غير العربيّة في النصّ، ممّا أقام دليلا كبيرا عند الكثير من الدارسين على تأثر القرآن بالديانات التي كانت موجودة زمن تشكّله، وذلك بقطع النظر عن كفيّة اطلاع محمّد عليها، وهل كان ذلك بصفة مباشرة أو عن طريق السماع، وهل كان ذلك في لغاتها الأصليّة أو كانت آنذاك مترجمة إلى العربيّة.

إنّ هذا المبحث قديم، ولكنّه عاد بقوة إلى مجال الدراسات القرآنيّة بعد أن ظهر كتاب أصبحت له مكانة ربّما تفوق قيمته التي يستحقّها، وهو «القراءة السريانيّة الأراميّة للقرآن، مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن»<sup>32</sup> لصاحب الاسم المستعار كريستوف لكسونبرغ (Christoph Luxenberg). ويعود المبحث أساسا إلى عملي ألفونس مينغانا (Alfonse Mingana) (1878-1937) منذ منتصف عشرينيّات القرن الماضي، حول ترجمة سريانيّة قديمة للقرآن تكشف عن آيات وقراءات جديدة،<sup>33</sup> وكذلك فصله حول التأثير السرياني في أسلوب القرآن.<sup>34</sup> وقد كان هذان الفصلان في الحقيقة قطعا مع تردّد سابق أبداه مينغانا حول لغة القرآن، أو لنقل

<sup>30</sup> لقد دافع الكثير من المسيحيّين العرب أساسا عن هذه الفكرة، من خلال مداخل كثيرة كان الأدب الجاهليّ أبرزها، وأشهر كتاب في هذا الغرض هو النصرانيّة و آدابها بين عرب الجاهليّة، للويس شيخو (1859-1927)، (انظر مثلا طبعة بيروت، دار المشرق، ط2، 1989)، وقد كان كتاب الأب اليسوعي في البداية مقالات متفرقة شرع في كتابتها منذ 1910، و جمعت تباعا بين سنتي 1912 و 1923.

<sup>31</sup> كان ذلك من خلال كتابين أساسيين: Über den Urtext des Quran (1974), Die Weiderentdeckung des Propheten Muhammad (1981).

<sup>32</sup> ظهر الكتاب أول مرّة بالألمانيّة سنة 2000 في برلين تحت عنوان Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache ثمّ تُرجم إلى الإنجليزيّة سنة 2007 مع بعض الإضافات والتعديلات تحت عنوان The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran

<sup>33</sup> Mingana, «An Ancient Syriac Translation Of The Kur'an Exhibiting New Verses And Variants», in Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1925, Volume IX, pp. 188-235.

<sup>34</sup> Mingana, « Syriac Influences On The Style Of The Kur'an », Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1927, Volume II, pp. 77-98.

اللغة المكتوبة في مكّة ويثرّب في القرن السابع للميلاد؛ فقد كان قبل جزمه بالتأثير السرياني متردداً بين السريانية والعبرية. ولعلّ أعمال مينغانا هي التي فتحت الباب أمام أعمال آرثر جيفري (Arthur Jeffery) (1892-1959) من خلال تحقيقه لكتاب المصاحف لابن أبي داود، وعملية الأساسيين *Materials for the history of the text of the Qur'an, the old codices* المنشور سنة 1937 و *The Foreign Vocabulary Of The Qur'an* الصادر سنة 1938<sup>35</sup>. ونقول ذلك رغم الفارق المنهجي بين أعمال مينغانا وجيفري، أو حتّى الأهداف المصرّح بها عند الأوّل، والمتخفّية في ثوب الفيلولوجيا عند الثاني، ولكنّها تبقى في جوهرها إلحاحاً على الأصول اليهودية والمسيحية للقرآن.

هذا الإلحاح نجد له تصريحاً بيناً قبل مينغانا وجيفري، يربط المسألة الفيلولوجية اللغوية بالتأثير الديني أو حتّى بالأخذ عن ديانات مختلفة بلغات عديدة دون تمييز ووعي؛ فجاء القرآن خليطاً من العبرية والآرامية والحبشية وحتّى اليونانية واللاتينية، وتلفيقاً لآراء دينية غير معروفة في مكّة. هذا الرأي عبّر عنه بوضوح هارتفيغ هيرشفيلد (Hartwig Hirschfeld) (1854-1934) مهمّشاً الجدل حول الأصل اليهودي والمسيحي ومعارضاً كلاً من قيصر القائل بالتأثير اليهودي، وفلهوزن المائل إلى الأصل المسيحي، وإن كان هيرشفيلد من القائلين بالتأثير اليهودي أساساً.<sup>36</sup>

غير أنّنا لا يمكننا كذلك تجاوز نظرة أخرى مهمّة قامت للردّ على المقالات القائلة بالأخذ عن الديانات الأخرى أو التأثير بها، وكان بالتركيز على بيان «أصالة النبي العربي»، وهو ما كان عنوان مقالة ظهرت سنة 1933،<sup>37</sup> وكان لها تأثيرها للألماني جوهان فوك (Johann Fück) الذي هاجم المقالات المغالية في القول، إنّ محمّداً لم يفعل شيئاً سوى الأخذ عن ديانات أخرى، داعياً إلى الكفّ عن البحث المجاني عن أصول أخرى للقرآن بالاعتماد على فكرة دينية واردة فيه، أو حكم فقهي، أو قصة، أو حتّى كلمات مفردة.

<sup>35</sup> نقول ذلك مع الوعي بما قاله جيفري في مقدّمته من أنّ مادة بحثه كانت جاهزة منذ 1926، وأنّ الكتاب المنشور سنة 1938 لا يمثّل سوى رُبْع المادّة المجموعه أوّلاً، وأنّه اضطرّ إلى الاختصار نظراً إلى تكاليف النشر المرتفعة آنذاك، انظر *The Foreign Vocabulary Of The Qur'an*, p. VIII.

<sup>36</sup> « It is quite a secondary matter, whether he derived his knowledge of the Bible from Jewish or christian assistants. The Jews in North Arabia and Syria read the Bible in Synagogues in the Hebrew original, but for domestic studies they probably used Aramaic translations as did the Christians. Many Biblical words which occur in the Qur'an, have evidently gone through an Aramaic channel. It made no difference to Muhammed whence he received his material. He took everything which came into his way, Jewish and Christian, Hebrew, Aramaic, and Ethiopic, even Greek and Latin; all that was not known in Mecca was welcome to him. It became all so mixed up for the loss would assist greatly unable to distinguish his sources», Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, p. 32.

<sup>37</sup> « Die Originalität des arabischen Propheten», *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 90, 1936 pp 509- 525, وقد أعيد نشر المقالة في: *Der Koran* (Rudi Paret, ed.), Darmstadt, 1975, pp 167-182.

لقد قام موقف فوك على نظرة مخصوصة إلى المجتمع العربي قبل الإسلام، تسعى إلى إزاحة نظرة استهجانية إلى ذلك المجتمع، لم تركزها في الحقيقة الدراسات الاستشراقية وحدها، بل حتّى الأدبيات الإسلامية القديمة والدراسات العربية الإسلامية الحديثة، كذلك من منطلقات دينية أو إيديولوجية لا ترى في الجاهلية غير الظلمات. ولكن لا يمكن أن ننفي في نفس الوقت وجود الإيديولوجيا المضادة التي وجّهت موقف فوك الذي كتب مقالته بعد فوز القوميّين الاشتراكيين الألمان بالانتخابات البرلمانية سنة 1932، ودعوتهم إلى إقصاء اليهود من المجتمع الألماني. هذا التوجّه الإيديولوجي ربّما يفسّر لنا إعجاب طيّب تيزيني بفوك واعتماده بكثافة في ثنايا بحثه الضخم «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتّى المرحلة المعاصرة»، وكذلك استناده إلى طه حسين وأحمد أمين اللذين كانا من أبرز من حاولوا تغيير النظرة إلى الجاهلية.<sup>38</sup>

لعلّ التوجّه إلى المحليّ هو الذي كان موجّهاً لنصر حامد أبي زيد عند تحديده لمفهوم الوحي وكذلك عند حديثه «المتلقّي الأوّل للنصّ»؛ حيث لم يخرج من دائرة الواقع المحليّ وانطلق أساساً من إقراره: «لقد كان محمّد، المستقبل الأوّل للنصّ ومبلّغه، جزءاً من الواقع والمجتمع. كان ابن المجتمع ونتاجه»،<sup>39</sup> ولكن «ليس معنى القول بأنّ محمّداً ابن الواقع ونتاجه أنّه نسخة كربونية من صورة العربيّ الجاهليّ التي أعيد رسمها في العصور المتأخّرة، والتي ما زالت تعرض حتّى الآن في إعلامنا الديني الرسمي، ذلك البدوي الفظّ الغليظ القلب الذي يدفن ابنته الوليدة في الرمال ولا يبالي، والذي يعبد إلهاً من "العجوة" يأكله إذا جاع». <sup>40</sup> ولنا أن نلاحظ أيضاً أنّ نصر حامد أبا زيد وإن ربط محمّداً بالحنيفية، فإنّه لم يختار من الأحناف سوى زيد بن عمرو بن نفيل، وهو اختيار يكاد ينطق بمبرراته يقول أبو زيد متحدّثاً عن الأحناف: «وإذا كانوا قد تنصّروا جميعاً بعد ذلك، فإنّ زيد بن عمرو بن نفيل لم يدخل في يهودية ولا نصرانية»،<sup>41</sup> بل كان باحثاً عن دين إبراهيم كما يرى، وهو بحث لم تجد له اليهودية ولا المسيحية جواباً شافياً، ذلك أنّ ابن نفيل كما محمّد وأسئلتهما «لم تكن مجرد صرخات "صوفية" لمعانقة المطلق، بل كانت تعبيراً عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن "إيديولوجية" للتغيير [...] لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثاً عن الهوية الخاصة للعرب». <sup>42</sup>

<sup>38</sup> راجع بالخصوص الجزء الثاني من المشروع: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق، 1982، و خاصة الفصل الأوّل ص ص 9-33.

<sup>39</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط5، 2000، ص 59.

<sup>40</sup> المرجع السابق، ص 60.

<sup>41</sup> المرجع السابق، ص 61.

<sup>42</sup> المرجع السابق، ص 63.

هنا تحديدا ما يقف وراء استقرار أبي زيد وما يوجّه اختياراته، فالنبوة المحمّديّة نابعة من الواقع العربي وحده، وهو واقع لم يكن بالقتامة التي صوّرتها أدبيات المسلمين قديما وحديثا، وما الإسلام سوى إعادة تنظيم للحياة لم يجد العرب في الأديان الأخرى ما يلائم هويّة يبحثون عنها: «كان البحث عن "دين إبراهيم" إذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويّتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان "الإسلام" هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف».<sup>43</sup>

هذه الرؤية المقتصرة على المحليّة، وإن وجدت ما يدعمها في النصوص، فإنّ تلك النصوص نفسها قد تكشف أبعادا أخرى حول المحيط المكيّ بالذات. ولذلك نرى هشام جعيط مثلا، يطرح إشكاليّة التأثيرات المسيحيّة، لا انطلاقا من الأحناف الذين تنصّروا، وقد رأينا موقفه منهم سابقا، ولكن من اعتبار أنّ «المحيط المكيّ الذي خرج منه الرسول والذي أتجه إليه ودعا فيه منفتحا على الخارج بالتجارة والحجّ والعمرة؛ أي بالاقتصاد والدين؛ التجارة تجعلهم يتعاملون مع أهل الشام من عرب ويونان وسريان، ومع أهل اليمن من يمنيين وأحباش وفرس، كما أنّ الدين والتجمّعات الدينيّة تجعلهم يحتكّون بعرب الحجاز والنّجد، وفيهم البدو والمسيحيّون والشعراء. وهكذا بقدر ما صغرت مكّة فضائيا، بقدر ما اتّسعت بكثرة و كثافة علاقتها».<sup>44</sup> ولكن رغم كلّ ذلك، فإنّ جعيط يذهب إلى أنّه «سياسيا، ظهرت الدعوة في جزيرة عربيّة فاقدة لأيّ كيان ومهمّشة تماما، أو محتلّة مثل اليمن؛ أي في واقع فراغ كامل، اقتصاديا وأثروبولوجيا».<sup>45</sup>

في الحقيقة يصعب التوفيق بين الموقفين وإيجاد ما يجمع بينهما، دون أن نعود إلى ما ذكرناه سابقا من سعي هشام جعيط إلى التوفيق بين المصادر الإسلاميّة، وما توصلت إليه الدراسات المنكرة لقيمة تلك المصادر التاريخيّة، ولعلّ هذا الأمر يتّضح بتفصيل أوفى عند النظر في موقفه من علاقة الواقع بنشأة الإسلام وظهور النبوة المحمّديّة. وحتى لا يكون كلامنا هنا مفتقرا إلى الاستدلال، نورد هنا بعض الشواهد على ذلك من الكتاب المذكور.

لقد وقفنا في كتاب جعيط «تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة» على جملة من الشواهد التي تكشف عن تلك العلاقة الوثيقة بين محمّد باعتباره نبيا وواقعه أو محيطه، فقد قرّر المؤرّخ أنّ «محمّد بالضرورة إفراس لوسطه»<sup>46</sup> وهذا الوسط لم يكن فقط ذلك المحيط القرشيّ العربي الضيق فحسب، بل تعدّى الأمر إلى مناطق

<sup>43</sup> المرجع السابق، ص 65.

<sup>44</sup> هشام جعيط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص 161.

<sup>45</sup> المرجع السابق، ص 49.

<sup>46</sup> المرجع السابق، ص 43. (التشديد منّا).

ولغات أخرى، وذلك تحت التأثير الديني المحلي. يقول جعيّط: «ومن الواضح أنّ شاباً قرشيّاً مهما كانت عبقرية وحساسيته وميله إلى التأمل الديني والميتافيزيقي لا يمكن أن يتّجه إلى البحث اللاهوتي في الشام، وعبر لغات أجنبية، مثل السريانية واليونانية من دون تهينة مسبقة في بلده أو تأثير تأثر به لكي يتولّد لديه مثل هذا الاهتمام».<sup>47</sup> وتجاوزت المسألة حدود التأثير لتصل إلى التشبّع بالأفكار الأساسية للإسلام منذ البعثة، وهذا الأمر واضح تماما في قول جعيّط: «إنّ النبيّ عند البعثة كان مقتنعا برسالة سيؤدّيها، وكان متشبّعا بما سيكون أساس الإسلام: التوحيد والبعث والحساب، وأنّ الدين واحد من آدم، إلى عيسى، إلى محمد في نفس الخطّ ومن نفس النبوع».<sup>48</sup>

وهذا التشبّع بتلك الأفكار هو ما انعكس في القرآن، وهذا ما قاد إلى استنتاج أنّ «الأفكار الأساسية في القرآن المكيّ كانت موجودة من الأصل، وتكشّفت فقط مع الزمان وحسب إستراتيجية للتكشّف»<sup>49</sup>. و«كلّ ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي، في حالة الإيحاء الداخلي عن طريق الصوت الداخلي الملهّم في فترات الانخراط، والذي اعتبره محمد بكلّ حماس وحياء إلهيا من الخارج».<sup>50</sup>

ما تبين عنه هذه الشواهد، أنّ جعيّط يعتبر محمّدا ابن واقعه وعصره، وأنّ أفكاره دون شكّ، كانت متأثرة بما كان موجودا في وسطه، بل إنّ تلك الأفكار كانت موجودة مسبقا وواضحة في ذهنه، وما القرآن سوى إعلان تدريجيّ عنها وفق ما سمّاه «إستراتيجية للتكشّف».

غير أنّ جعيّط يذهب في مواضع أخرى من بحثه إلى ما يخالف ذلك، فبعد تقديمه للبحث في المؤسّسات الاجتماعيّة والقرابة والدين في الجزيرة العربيّة قبيل مبعث النبيّ، يصفها بأنّها «أمور متداخلة بالضرورة، وإذا كانت تفسّر الإطار الذي عمل فيه النبيّ فهي لا تفسّر ظهور شخصيّة محمّد»،<sup>51</sup> وهو قول كما نلاحظ، ينافي ما ذكرناه عنه سابقا من أنّ محمّدا هو بالضرورة إفران لواقعه، وإلاّ ما هو ذلك الواقع إذا لم تكن المؤسّسات الاجتماعيّة وروابط القرابة والدين؟ ثمّ إنّ عدم تفسير ذلك الواقع لظهور شخصيّة محمّد، كما جاء في الشاهد الأخير، واعتباره مجرد تفسير لإطار نشأة الدعوة المحمّديّة، هو الذي جعل جعيّط يتساءل: «في آخر المطاف

<sup>47</sup> نفسه، ص 152. (التشديد منّا).

<sup>48</sup> نفسه، ص 156. (التشديد منّا).

<sup>49</sup> نفسه، ص 152. (التشديد منّا).

<sup>50</sup> نفسه، ص 155. (التشديد منّا).

<sup>51</sup> هشام جعيّط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص 47.

السؤال المحيّر هو التالي: كيف كان محمّد ممكنا في ذلك الزمان، وفي تلك الساحة، من وجهة الأفكار، من وجهة التعبير، من وجهة الإرادة المستميتة؟<sup>52</sup>.

لكن رغم كلّ ذلك فإنّ الواضح، أنّ جعيّط يميل بصورة تكاد تكون كليّة إلى القول بتأثير المسيحيّة السريانيّة والعربيّة، ونرى أنّه متبنّ لآراء أندري ويوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) أساسا، وهو ما لا يخفيه جعيّط: «إنّ التأثيرات المسيحيّة على الخطاب القرآني أهمّ بكثير من التأثيرات اليهوديّة في الفترة المكيّة عندما ظهر الإسلام [...] وهذا خلافا لرأي قد ساد في زمن معيّن اعتمادا على صرامة التوحيديّة القرآنيّة، وكأنّها رجوع إلى اليهوديّة من وراء المسيحيّة وتثليثها. إنّ أهمّ المؤرّخين، من مثل فلهاوزن وتور أندري يقرّرون قوّة التأثير المسيحي، وهم محقّون في ذلك».<sup>53</sup> ثمّ إنّ الفصل الخامس من كتاب جعيّط يقيم الدليل البيّن على تأكيده للتأثير المسيحي دون غيره.<sup>54</sup> إنّ نقطة الخلاف بين أندري بالخصوص وجعيّط، تكمن في مستوى النظرة والخلفيّة. فإنّ كان أندري من موقعه المسيحي يسعى إلى الجدل في كثير من الوجوه، فإنّ جعيّط من موقعه العربي الإسلامي يرى أنّه «إذ استجاب النبيّ للنداء المسيحيّ في جوهره، فالقرآن يتّجه إلى "أمّ القرى" وقد نزل بلسان عربيّ، فتأخذ الرسالة ملامحها "الوطنية". من هذا الوجه، يصحّ اعتبار الدعوة المحمّديّة صيغة عربيّة للتوحيديّة وللتراث التوحيدي العتيق، نابعة من ضرورة أن يكتسب العرب، وقريش في أوّل مقام، نبيّهم وكتابهم المقدّس».<sup>55</sup>

يعود بنا هذا القول إلى ما ذكرناه آنفا حول نصر حامد أبي زيد، ولكن و في الوقت نفسه، يجعلنا نستحضر ما ذهب إليه أيضا تيودور نولدكه حين يقول: «الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحيّة، أو بعبارة أخرى، أنّ الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحيّة إلى بلاد العرب كلّها».<sup>56</sup> الاختلاف يكمن فقط في هويّة تلك المسيحيّة، إنّها عند جعيّط مسيحيّة عربيّة صرف.

إنّ المقارنات بين المراجع قد تخرج بنا عن الإطار المرسوم لهذا العمل الذي لم نرد له أن يكون استقصائيا؛ فهذا أمر قد يدخل في إطار المستحيل بالنسبة إلى الباحث الفرد. إنّ الكثرة والتشابك يولّدان الحيرة في كثير من الأحيان، ويؤدّيان إلى صعوبة في الاختيار وكيفيات التعامل، وهو ما أصابنا أحيانا. ولذلك تركنا

<sup>52</sup> نفسه، ص 157.

<sup>53</sup> هشام جعيّط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص ص 162-163.

<sup>54</sup> المرجع السابق، ص ص 161-181، وقد جاء الفصل تحت عنوان «مشكلة التأثيرات المسيحيّة» وفيه طرح للإشكال ينتهي بالإحالة على تور أندري وكتابه أصول الإسلام و المسيحيّة (ص ص 161-166) قبل عرض «الكارثة الكوسميّة و توصيف الآخرة. الكنيسة السوريّة» (ص ص 167-171)، قبل الوصول إلى عرض «آراء إفرانيم والقرآن» (ص ص 171-175)، ثمّ الوقوف على «تأثيرات مسيحيّة و كتابيّة أخرى» (ص ص 176-181).

<sup>55</sup> المرجع السابق، ص ص 164-165.

<sup>56</sup> تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 8.



جانبا المقارنات والعديد من البحوث والدراسات، وكذلك المواضيع<sup>57</sup> التي قد تكون بالنسبة إلى غيرنا من الباحثين أجدر بالتقليب والنظر، ولعلّها تكون مركز اهتمام في بحوث قادمة. ولكن تلك المقارنات نفسها قد توصلنا في نهاية المطاف إلى ملاحظة أنّ الدراسات قريبة العهد، وخاصة الاستشراقية منها، بقيت في العموم الغالب عالة على الاستشراق الكلاسيكي المتّسم بالجدل، وإن أوهمت بالعلمية والتحري الدقيقين، وكان ذلك بدوره رهين نظرات قديمة جدّا أو على الأقلّ تدور في فلكها، هي نظرات أُنعت في إطار الجدل المسيحي-الإسلامي القديم. إنّ اعتبار يوحنا الدمشقي، مثلاً في منتصف القرن الثامن للميلاد، الإسلام هرطقة مسيحية من ضمن الهرطقات المائة والثلاث التي عدّها، وكذا (Doctrina Iacobi) والتاريخ الآرامي المنسوب إلى سيبايوس (Histoire de Pseudo-Sebeos)، لم تفقد على ما يبدو أثرها في دراسات القرنين العشرين والواحد والعشرين، إلى الحدّ الذي يعتبر فيه مثل لولينغ في كتابيه المذكورين سابقاً، أنّ صراع المسلمين الأوائل مع مخالفيهم عقائدياً لم يكن صراعاً مع الكفار، بل مع قريش التي نشبت بالمسيحية البيزنطية كما سطرّها مجمع نيقية، في مقابل المسلمين الذي مالوا إلى المسيحية السورية، القائلين بطبيعة المسيح الواحدة وضمّتهم كنيسة الغساسنة. إنّ مثل هذه التوجّهات جعلت أغلب الدراسات التي أنتجها المنتمون أصلاً إلى الحضارة الإسلامية تتخذ موقعها في خانة الدفاع، وهو نابع من شعور فيه الصحة وفيه الخطأ، وهو يقوم على مقولة: «المسلمون في عالم عدائي»،<sup>58</sup> وإن سعت أحياناً إلى التوفيق بين مقتضيات العلم ومقتضيات الإيمان.

إنّ أبرز ما غفل عنه المنهج التاريخي في تقديرنا هو أنّ المصادر الإسلامية المكتوبة، وكذلك المصادر الخارجية، هي في جوهرها خطابات دينية ولدتها الظروف الحضارية العامة التي كتبت فيها، وهي تاريخية بهذا المعنى، لا بكونها تمدّناً بالحقائق الثابتة عن الماضي الذي هو محور بحث المؤرخ، ومن ثمّ إعادة تركيبه. إنّ الخطاب الديني لا يعترف بالماضي بنفس الطريقة التي يريدها منه المؤرخ، فهو يتعالى عن الزمن ويلتبس بالعقيدة والإيمان. ذلك أنّ «الخطاب الديني ماضٍ يُحى لا شاهد عليه إلا من أهله، ومستقبل يُستشرف لا سلطان لامرئ عليه. وهو يستمدّ شرعيته من ذلك الماضي ومن ذلك المستقبل الذي لا يعلم أمره أحد، وهو يجمع في انسجام عجيب بين ذلك الماضي وذلك المستقبل ليقنّن حياة الناس في حاضرهم، وقد سلبه منهم، وأصبح عليهم وصياً. هنا تنتفي حدود الزمن».<sup>59</sup>

<sup>57</sup> لقد ركّزنا أساساً على الاتجاهات لا على المراجع في حدّ ذاتها نظراً إلى كثرتها، وعلى الديانتين اليهودية والمسيحية دون غيرهما رغم الوعي بما كتب فيما يتعلّق بتأثيرات أخرى من غير هاتين الديانتين.

<sup>58</sup> هذا عنوان مقال لعبد المجيد الشرفي، انظر: لبنات 3، ص ص 95-116.

<sup>59</sup> وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، تونس، 2008، ص 13.



ولكن هل يعني هذا أنّ المصادر القديمة ليست لها قيمة تاريخيّة؟ قطعاً لا، بل يعني أنّ قيمتها نابعة من حديثها عن واقعها أكثر من حديثها عن ماضٍ تطمح أن يكون هو مرجعيّتها الدنيّة لا التاريخيّة.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com