

البحث في نشأة الإسلام ومعضلة المصادر

نادر الحمّامي
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

لئن كان البحث في ظهور الإسلام وبداياته مشغلا قديما، تعرّضت له المصادر الإسلاميّة، وكذلك الدراسات الكلاسيكيّة عن الإسلام، فإنّ اللافت للنظر أنّ هذا المشغل عاد ليفرض نفسه بقوة في إطار الدراسات المعنّية بالأديان عموما، وبالإسلام بصورة خاصّة، ويصبح مبحثا شبه قارّ في البحوث المندرجة من جهة التصنيف في مجالات مختلفة الاهتمامات من قبيل البحوث حول السيرة النبويّة والدراسات القرآنيّة وعلم الأديان وعلم الأديان المقارن وغيرها. والملاحظ أنّ مجالات البحث المذكورة، قد اشتركت في العديد من المواضيع، وفي طليعتها الظروف الحضارية العامّة المحيطة بنشأة الإسلام، وكذلك مدى وجاهة القول بوجود مؤثرات محلّيّة وخارجيّة في ظهور الدعوة المحمّديّة، وهل يمكن الحديث عن مصادر سابقة استقت منها الدعوة الناشئة دعائمها الأولى على الأقلّ. وعلاوة على الاشتراك في هذه المباحث العامّة، فإنّ الاشتراك حاصل أيضا فيما يتعلّق بالمصادر التي يتمّ التعويل عليها غير أنّ الإشكال يبقى كامنا في كينيّة التعامل مع المصادر والنظرة إليها ومدى الاعتماد عليها، وهو ما سنحاول هنا النظر فيه وتقليبه.

يمكننا بصورة عامّة تفريع المصادر عن نشأة الإسلام إلى صنفين كبيرين يطرح كل صنف منهما إشكالات مختلفة في التعامل معه؛ الصنف الأوّل يتعلّق بالمصادر السابقة للبعثة المحمّديّة، أو بما اصطلح عليه بالجاهليّة؛ أمّا الصنف الثاني، فهو المصادر التي زامت فترة النبوّة أو لحقتها.

تكاد تنحصر مصادرنا بالنسبة إلى الصنف الأوّل في النقوش، وبعض الأخبار المشتتة في كتب الرخالة، وكذلك الأدب الجاهلي شعرا وخطابة وحكما وأخبارا. أمّا الصنف الثاني؛ فهو أكثر غزارة، ويمكن أن ندرج فيه النصّ القرآني، والمرويات الواردة في كتب الحديث، ومصنّفات المسلمين في السيرة والتاريخ والأخبار والأدب، وبعض الأخبار لمصنّفين من غير المسلمين، وخاصّة أولئك الذين زامنوا نشأة الإسلام بداية من القرن السابع الميلادي. وسنحاول فيما يلي التركيز على كينيّة تعامل الدارسين مع المصادر الإسلاميّة خصوصا، لاستجلاء خصائص ذلك التعامل وخل فيّاته.

يبدو أنّ البحث التاريخي كان في مجمله محترزا من المصادر الإسلاميّة المدوّنة، وإن بدرجات متفاوتة. ويبدو أنّ طرائق التعامل مع تلك المصادر تخفي اتّجاهات عامّة في البحث، بل ربّما، وفي كثير من الأحيان خلفيات فكريّة وإيديولوجيّة. غير أنّ الجدير بالملاحظة أيضا أنّ هذا الاحتراز قد كبر، وخاصّة في الدراسات الاستشراقية ذات التوجّه الأنجلوسكسوني بداية من سبعينيّات القرن العشرين؛ حيث تمّ الإعلان عن «موت الاستشراق الكلاسيكي» على حدّ عبارة إدوارد سعيد بعد حصول أغلب الدول الإسلاميّة على الاستقلال السياسيّ. ونقول ذلك رغم الوعي بأنّ التوجّه المحترز أو الراض لموثوقيّة المصادر الإسلاميّة، يجد له جذورا في أعمال كثيرة تنتمي إلى الاستشراق الكلاسيكي؛ مثل هذه الأعمال ستكون بابا شارعا لبحوث عديدة ستعمّق

المواقف السلبية، وربما المسبقة إزاء المصادر الإسلامية لتبلغ هذه المواقف ذروتها مع عملي جون وانسبرو (John Wansbrough) «دراسات قرآنية» (Quranic Studies) (1977) و«الوسط الفرقي» (The Sectarian Milieu) (1978)، وكذلك مع كتاب جمع باتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومايكل كوك (Michael Cook) «الهجريون» (Hagarism) (1977).

لقد كانت أعمال كرون وكوك محلّ دراسة أنجزتها أمانة الجبلاوي، وبيّنت «خصائص الباحثين المنهجية في تعاملهما مع إسلام النشأة»¹، وكانت أهمّ نتائجها أنّ الباحثين يفضّلان المصادر غير الإسلامية أو الخارجية، وهو تفضيل نابع من موقف من الروايات الإسلامية المشكّك فيها. غير أنّ ذلك، وإنّ أوهم بالعلمية، فإنّ دراسة سابقة، وجّهت تهما أكثر صراحة لكرون بالخصوص وكتابها «التجارة المكيّة» (The meccan Trade)، وهو ما كان واضحا في كتاب فكتور سحاب «إيلاف قريش»؛ فقد قال سحاب بخصوص هذا الكتاب: «وقد أحدث كتاب كرون ضجيجا في مجتمع الباحثين في تاريخ العرب قبل الإسلام [...] ولو نفت كرون في كتابها مبعث الرسول أو ظهور الإسلام، لضمنت ولاشكّ إحداه ضجيج أقوى. لكن مشكلة كتاب كرون أنّه يضمن بمقالته المتطرّفة ألاّ يتخذ مرجعا جدّيا في الدراسات الحديثة، رغم أنّه كتاب صادر عن مؤسسة عريقة هي جامعة برنستون، وأنّ كاتبته تطرح فيه أسئلة لا تخلو من الذكاء، وتجيّب عنها بأجوبة لا تخلو من المظهر العلمي المضلل»². لن نعود هنا إلى تفاصيل كتاب كرون³، ولكن نشير فقط إلى أنّ الأطروحة المركزية في بحثها تقوم على محاولتها إقناع القارئ بانتفاء وجود تجارة مكيّة دولية، وهو طرح له أبعاده العميقة في المستوى الديني والعقائدي، ولكنّه يكشف فيما يهمنّا الآن تعاملها مع المصادر الإسلامية؛ فهي ترفض تماما ما جاء فيها من حديث عن التجارة المكيّة، هذا بالإضافة إلى نقدها الانطباعي، والمجازف لدراسات كثيرة سبقتها تولى المسألة التجارية والاقتصادية عموما أهمية كبرى في دراسة نشأة الإسلام، وخاصة أعمال هنري لامنس (Henri Lammens) (1862-1937)⁴، وكذلك مونتغمري وات (Montgomery Watt) (1909-

¹ أمانة الجبلاوي، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، مقالة في الإسلام "المبكر"، باتريشيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، تونس، دار المعرفة للنشر، 2006، الفصل الخامس، ص ص 149-152

² فكتور سحاب، إيلاف قريش، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992، ص 421

³ يمكن الإحالة أيضا فيما يتعلّق بنقد كتاب كرون حول التجارة المكيّة على: Hugh Kennedy, «Review of Meccan Trade, by Patricia Crone», *Middle East Studies Association Bulletin*, 22, (1988), pp 54-55 وقد وصف صاحب المقال كتاب كرون، وعن صواب في نظرنا، بأنّه "عملية هدم شامل" (thorough demolition job). وانظر أيضا الهامش المطول الذي خصّصه هشام جعيط لنقد كتابها في تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص ص 334-336، الهامش 181

⁴ يبدو أنّ هنري لامنس كان أوّل من وصف مكة بالمركز التجاري الغني، وكان ذلك في أوائل القرن العشرين، وقال بأنّ العامل التجاري في نشأة الإسلام، بل اعتبره مفتاح النشأة، انظر بالخصوص مقاله:

«La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère», *Bulletin de l'Institut Egyptien*, 4, 1910, pp 23-54

(2006) الذي ألحّ على أنّ ظهور الإسلام له علاقة بالانتقال من اقتصاد بدويّ إلى اقتصاد تجاريّ⁵. إنّ ما يهّمنا أساسا في هذا المقام هو تعامل كرون مع المصادر الإسلاميّة؛ لذلك فإنّ ما نشير إليه هنا هو أنّ نقدها لمن سبقها، ومنذ مقدّمة كتابها «تجارة مكّة»⁶ كان مبنيا أساسا على اعتمادهم المصادر الإسلاميّة، ممّا يؤكّد رفضها القطعيّ لكلّ ما يرد فيها. تقول في هذا الموضوع: «ركّزت دراسة مونتغمري وات في ترجمته لحياة محمّد على أثر الثروة التجاريّة في الوضع الاجتماعي والأدبي لمكّة، وخصّص أكثر من صفحة في مجلّديه ليناقد الروافد التي استمدّت منها التجارة ثروتها مع إغفاله كليّا ذكر المصادر التي اعتمد عليها. [...] أمّا العمل الذي قدّمه لامنس، فلا يوثق به كثيرا؛ حيث يرتبط ذكر اسمه دائما في المصادر الأدبيّة الثانويّة بكثير من الحذر والاعتراض عليه، والذي يبدو أنّ وات قبل بنتائج دراسته. أمّا الدراسة الحديثة التي قدّمها كيستر، فقد تناول فيها بعض جوانب التساؤل، وعزّزها بكثير من الوثائق، ويبدو أنّه قام بدراسته ليؤكّد الصورة التي رسمها لامنس»⁷. الواضح إذن أنّ إشكاليّة كرون الأولى هي ما اعتمده الباحثون من مصادر إسلاميّة نعتتها بالثانويّة تحقيرا، والغريب أنّها بصورة سريعة ومفاجئة ودون تحليل كبير، تقول بعد ذلك، وانطلاقا دائما من حكمها المسبق على المصادر «وعلى أيّ حال، فإنّ كلاً من لامنس وكيستر لم يذكر مصادره نظرا إلى النقص الكبير في الهوامش لدى الأوّل؛ أمّا الثاني، فمصادره غير مؤكّدة بخصوص طبيعة هذه التجارة. ولذا يتّضح لنا أنّ تجارة مكّة لم يكن لها وجود أو أنّها تمثّل مشكلة»⁸.

مثل هذه الدراسات تكاد لا تعترف بالمصادر الإسلاميّة في تاريخها لنشأة الإسلام، وهو أمر تبنّته بحوث أخرى قريبة العهد لعلّ أهمّها كتابات ألفريد لويس دي بريمار (Alfred-Louis de Prémare)، وخاصة كتاب «أسس الإسلام، بين الكتابة والتاريخ»⁹ ويمكن هنا أن نقرأ ما ورد في الفصل الأوّل من هذا الكتاب الوارد تحت عنوان «بين الكتابة والتاريخ» لتنبين الموقف من المصادر الإسلاميّة.

تبدو مقاربة دي بريمار واضحة تماما منذ الفقرة الأولى من كتابه بمعارضته المبدئيّة لما أقرّه إرنست رينان (Ernest Renan) في منتصف القرن التاسع عشر من أنّ حياة نبيّ الإسلام معروفة لدينا تماما كحياة مصلح من القرن السادس عشر، غير أنّ الأهمّ هنا هو تبرير معارضة هذا الإقرار الذي لخصه في معرفتنا

⁵ Watt, Mahomet à la Mecque, Payot, 1989, p22, 102-103

⁶ الترجمة الأدقّ لعنوان الكتاب هي «التجارة المكّيّة» ولكننا أثبتنا على الإضافة في المتن نظرا إلى اعتمادنا على الترجمة العربيّة في نقل الشاهد، وقد اختارت صاحبته ما أثبتناه كما سيأتي في الهامش الموالي. غير أنّنا نشير أيضا أنّ ترجمة الكتاب في مجملها كانت جيّدة ولذلك اعتمدناها لولا ما دخلها من تعليقات للمترجمة لا نراها ذات فائدة علميّة ونحسبها من باب التبرؤ من أفكار كرون وانسجاما مع التقليد الإسلامي السنيّ.

⁷ باتريشيا كرون، تجارة مكّة وظهور الإسلام، ترجمة أمال محمّد الروبي، القاهرة، 2005، ص 37-38. (التشديد منّا).

⁸ المرجع نفسه، ص 38. (التشديد منّا).

⁹ Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de L'Islam, entre écriture et histoire*, Paris, Editions du Seuil, 2002

المرتبطة بالكيفية التي كُتِبَ بها التاريخ¹⁰. الواضح إذن أنّ إشكالية دي بريمار المنهجية الكبرى هي المصادر الإسلامية المكتوبة التي يقدّم عليها ما يسمّى «المصادر الخارجية» بصورة ضمنية، وكان ذلك عبر إبراز تعجبه من مؤرخين سابقين نقدوا باتريشيا كرون ومايكل كوك في اعتمادهما تلك المصادر؛ لأنّها مسيحية أساسا، وكانت في إطار جداليّ وعدائيّ للإسلام، إضافة إلى أنّها «خارجية»¹¹.

إنّ ما يتجاهله دي بريمار، ومن سبقه من المفضّلين للمصادر الخارجية هو أنّها مصادر تنتمي في أغلبها إلى اليهودية، وخاصة المسيحية، وهي بالتالي لا تعبّر عن التطوّر الداخلي للإسلام، ولها بالإضافة إلى ذلك سمة جدالية خفية أحيانا وجليّة أحيانا أخرى، وقد تنبّه العديد من الباحثين الجادّين إلى ذلك¹²، خاصّة إذا عرفنا أنّ أقدم وثيقة مسيحية وصلتنا عن العقيدة الإسلامية كانت بالسريانية، وهي عبارة عن جدل بين البطريرك يوحنا الأوّل وقائد عربيّ، والمرجّح أنّ الوثيقة تعود إلى سنة 644 ميلادية¹³؛ أي في فترة بداية الفتوحات الإسلامية وانتشارها على نطاق واسع، ممّا سيساعد على احتدام الجدل العقائدي، يؤثّر حتما في الحكم على المخالف من كلا الفريقين، وتضعف تبعا لذلك موضوعيّة المواقف. هذا بالإضافة إلى أنّ انقسام الكنيسة قد وُلد في القرن السابع للميلاد مشكلة عقديّة¹⁴، ونحسب أنّ الانقسام العقدي الداخلي قد يكون عاملا مساعدا على التهجّم بشتّى السبل على المخالفين من المسلمين الذين كانوا يتوسّعون بشكل لافت طيلة القرن السابع.

ولكن رغم تحبيذه الضمني للمصادر الخارجية وموقفه المعلن من المصادر الإسلامية، فإنّ دي بريمار لم يجد بداً من اعتماد مصنّفات المسلمين، ونراه جاهدا لتبرير ذلك؛ فهو يقرّ أنّ ما نمتلكه من وثائق لدراسة بدايات الإسلام يتكوّن بصورة تكاد تكون كليّة من المصادر الإسلامية المكتوبة باللغة العربية، وأنّنا نمتلك القليل من المصادر الخارجية، وما يوجد منها لم يستغلّ بما فيه الكفاية. ولذلك فإنّ دراسته اعتمدت أساسا على كتابات من

¹⁰ المرجع نفسه ص 9

¹¹ المرجع نفسه، ص ص 26-27

¹² يمكن أن نثبت هنا ما قدّم به هارالد سيرمان (Harald Suermann) لمقال له:

«Christian and Jewish references to early Islam are external witnesses that do not directly represent the internal development of the religion they purport to describe, but rather reflect the ways in which it was perceived by adherents of other religions», *Early Islam In The Light of Christian And Jewish Sources, in The Qur'an in Context*, Leiden. Boston, Brill, 2010, p 135

¹³ Robert Hoyland G. *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evolution of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997, pp 459-465

¹⁴ راجع: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، تونس/ الجزائر، 1986، ص ص 104-105

طرف واحد، وهذه الكتابات رغم اختلافاتها المتعدّدة، فإنّها كانت محكومة بتوجّهات خاصّة بالمجموعة الإسلاميّة فيما يتعلّق باختياراتها الأساسيّة¹⁵.

يبرّر دي بريمار إذن اعتماده على المصادر الإسلاميّة المكتوبة باللغة العربيّة بقلة المصادر الخارجيّة التي يعتبرها غير مستغلّة بما فيه الكفاية، ويكشف عن اعتباره أنّ المصادر الإسلاميّة تمثّل جانبا واحدا، وأنّها تحمل الكثير من الاختلافات، وتعبّر عن مشاغل المجتمع الإسلامي في اختياراته المشتركة. وعلى أساس هذا الاعتبار، يقدّم دي بريمار الرسائل المنسوبة إلى عروة بن الزبير، والتي بعثها إلى الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان، وقد ضمّنها الطبري في تاريخه. والواضح أنّ تقديم تلك الرسائل ينفي موثوقيتها أصلا؛ فقد انطلق دي بريمار من القول، إنّنا لا نملك أيّ أثر برديّ لرسائل عروة على عكس ما لدينا من رسائل القرّاء والولاة، وخاصّة أولئك الذين عاشوا في مصر في بداية القرن الثامن للميلاد، وقد عاش عروة بها سبع سنوات¹⁶.

إذا كانت هذه نظرة دي بريمار إلى المصادر الإسلاميّة، فمن المنطقيّ أنّها لا يمكن في نظره أن تمثّل منطلقا لدراسة الأسس التي قام عليها الإسلام من جهة نشأته، بل إنّّه يذهب إلى اعتبار أنّ كتابة سيرة النبيّ كتابة تاريخيّة أمر مستحيل، ويقرّ بوضوح شديد أنّ «كلّ سيرة لنبيّ الإسلام ليس لها من قيمة أكبر من قيمة رواية يُراد لها أن تكون تاريخيّة»¹⁷، ولذلك فهو يكشف أنّ كتابه ليس إذن سيرة لمحمّد، رغم ظهور عناصر سيريّة فيه. وإنّما هو محاولة يراد من خلالها توثيق أسس الإسلام كما ظهر في التاريخ¹⁸.

وهنا يكمن الإشكال؛ فهذا الكتاب الذي يعلن عنوانه أنّه بحث في أسس الإسلام، سيعلن القطع مع سيرة المؤسّس التاريخيّة انطلاقا من موقف إلغائيّ تجاه المصادر الإسلاميّة. ولكن رغم كلّ ذلك، فإنّ دي بريمار لم يتخلّ عن معطيات السيرة كما صنّف فيها المسلمون القدامى للإلحاح بالخصوص، ومن خلال القسم الثاني الذي جاء تحت عنوان «الغزاة» (Les conquérants)، وهو أطول أقسام الكتاب، على السمة الحربيّة للإسلام؛ لذلك لم ير الكاتب مثلا في صحيفة المدينة سوى اتّفاق هدفه القتال والغزو، وهذا ما يزعّمه في إقرار صريح وتعميميّ أيضا: «حسب كلّ المصادر التي لدينا، سواء كانت خارجيّة أو داخلية، فإنّ خلق اتّحاد مرتكز على العمليّة الحربيّة بغاية الغزو قد كان العنصر الأوّل والأصليّ لتأسيس الإسلام»¹⁹.

¹⁵ A. de Prémare, *Les fondations de L'Islam*, p 11

¹⁶ المرجع نفسه، ص 14

¹⁷ المرجع نفسه، ص 30

¹⁸ المرجع نفسه، ص 30

¹⁹ المرجع نفسه، ص 86

و هنا تحديدا تتّضح بعض الغايات من الكتاب الذي صدر مباشرة بعد أحداث الحادي عشر من شنتبر، إنّ الأمر يتعلّق بسعي إلى القول بتجذّر العنف لدى المسلمين وإصباغهم بسمته، أو على الأقلّ تلك هي الصورة التي حملها الكثير من الغربيين عنهم. ولعلّ كلّ ذلك مجتمعا، سيؤدّي إلى محاولات التوفيق الحضاري من خلال دراسة جذور الإسلام ونشأته.

سنوجّه نظرا الآن إلى الجزأين الأولين من مشروع هشام جعيط في السيرة النبويّة²⁰؛ حيث اهتمّ في الجزء الأوّل بـ«الوحي والقرآن والنبوّة» (بيروت، دار الطليعة، 1999)، وصوّب نظره في الجزء الثاني نحو «تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة» (بيروت، دار الطليعة، 2007). وسنقصر النظر هنا على تعامل جعيط مع المصادر في مشروعه الذي أراده نقدياً حتّى يتجاوز «تلكؤا»، على حدّ عبارته، في «كتابة بيوغرافيا لن تزيد شيئا على ما هو محرّر بلغات متعدّدة، ولرتابة الكتابة السردية غير النقدية»²¹. كانت المصادر من بين الأسباب التي جعلت جعيط يقدم على مشروعه، وهو ما أعلنه صراحة: «ولعلّ الذي أنقذ المشروع هو اعتمادي المقتصر على القرآن كمصدر كما على التاريخ المقارن للأديان، والانفتاح على أفق الثقافة التاريخيّة والأنثروبولوجيّة والفلسفيّة»²².

من هنا أمكننا الإقرار أنّ المصادر، وكيفيات التعامل معها كانت من بين دواعي إنجاز مشروع جعيط حول السيرة، وأنّها أيضا من بين دعائم الإضافة والطرافة فيه. إنّ الرهان إذن منهجيّ بالأساس، يراه صاحبه منهجا عقلانيا - تفهيميا لم يجده «لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين. وأكثر من ذلك، إنّ المستشرقين، على سعة اطلاعهم، لم يأتوا يبحث في هذا الميدان. وتبقى دراساتهم هزيلة مقارنة بفحول الفكر والتاريخ في الغرب»²³.

يبدو من خلال هذه الأسس المنهجية المركّزة، أنّ منطلق جعيط في بحثه سيكون القرآن، ونرى أنّ ذلك متأتّ أساسا من نظره إلى النصّ التأسيسي، وبالتالي كيفية التعامل معه باعتباره مصدرا أساسيا للبحث في نشأة الإسلام وتطوّراته الأولى، ذلك أنّ «العرب والمسلمين يفهمون القرآن بعقلهم وأحاسيسهم، وليس هذا متوفّرا في الغرب، لاسيما أنّ ترجمة القرآن في دقّة معانيه مستحيلة»²⁴ كما أنّه «وحده القرآن جمع بين دقّة

²⁰ صدر الجزء الثالث من المشروع بالفرنسيّة تحت عنوان:

La Vie de Muhammad: Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam, Fayard, février 2012.

²¹ هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوّة، ص 7

²² المرجع السابق، ص 7

²³ المرجع السابق، ص 12

²⁴ المرجع السابق، ص 8

التعبير والكلمة المثيرة والعمق الكوسمي والوضوح الكامل البيّن، وهذا من أهمّ خصائصه»²⁵. وبالإضافة إلى كلّ ذلك، نرى أنّ جعيّط يميّز تمييزاً واضحاً بين وضوح المعتقد والعبادات في «الخطّ القرآني» الذي يرى أنّه «بقي صلماً فيما هو أساسي»، وبين «الإسلام الخليفي [الذي] أحدث تصوّراً ما عندما تشعبت الحضارة، بل أوغل الإسلام في حضارات بعيدة عن جذوره»²⁶. هذا، فيما نحسب، الاختلاف الجوهرى بين مقاربات تاريخية، وأخرى في التعامل مع القرآن باعتباره مصدراً لدراسة إسلام النشأة. بين مقاربات تجعل من النصّ التأسيسي نتيجة لمسار تاريخي، وأخرى تجعل منه مصدراً لا نتيجة. إنّ نظرة جعيّط إلى القرآن، ستكون هي الفيصل الأوّل في اختلاف مقاربتيه؛ لأنّه بنظرته تلك سيصدّ باباً كبيراً، وبكثير من الاكتناز في القول، الذي دخل منه الكثيرون لبيان تأخّر تشكّل النصّ القرآني، ونقصد باب «التناقضات» في النصّ؛ فجعيّط لا ينفى تلك التناقضات، ولكنّه يعتبرها ممّا «أكسبه تأثيراً عظيماً ومعنى مطلقاً؛ فالتناقضات موجودة في كلّ الأديان الكبرى، وهي التي جعلها تجيب عن كلّ تساؤل، وتنتج إلى كلّ الأفراد والجماعات بتعدّد حاجاتهم ورؤاهم، ومع تناقض عقولهم وأهوائهم»²⁷.

ما قدّمناه يكاد ينطق، ودون أن نتعسّف في إنطاقه، بأنّ مشروع هشام جعيّط كان في جانب منه ردّة فعل على الدراسات العربيّة والإسلاميّة التي لم ير فيها من الجديّ إلاّ القليل²⁸، وردّة فعل أيضاً على الدراسات الاستشراقية الكثيرة والمتعدّدة، وخاصة ما انتمى منها إلى ما يسمّى الاستشراق الجديد. وللاستشراق في فكره مكانة وسجال معه طويل²⁹.

لقد بدا لنا أنّ جعيّطاً أراد بعمله تجاوز نظرتين قاصرتين علمياً: النظرة الوضعانية التاريخية التي لا علاقة لها بالبعد الروحي الإيماني، والنظرة الإيمانية التمجيدية التي لا علاقة لها بالتاريخ، ولعلّ ذلك ما جعله يتحدّث في مواضع كثيرة من مشروعه في جزأيه الأولين وبعبارات مختلفة واضحة أحياناً، ومضمّنة أحياناً أخرى عن مقارنة تجمع بين «حسن رهيف وعقلانية تفهّميّة»³⁰. وهذا ما جعله يقترح «على المحدثين القيام بدورهم في استقراء الماضي متسلّحين بمعرفة دقيقة بالمصادر والمراجع، وبالتعاطف اللازم مع

²⁵ المرجع السابق، ص 7

²⁶ المرجع السابق، ص 8

²⁷ المرجع نفسه، ص 10

²⁸ هشام جعيّط، تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، ص 9

²⁹ راجع: لطفي بن ميلاد، «الاستشراق في فكر هشام جعيّط»، وهو منشور في مجلة المستقبل العربي، العدد 376، حزيران (يونيو)، 2010، ص ص 140-117

³⁰ الوحي والقرآن والنبوة، ص 7

موضوعهم»³¹. وبناء على هذه الملاحظات، نطرح سؤالنا الحامل لإجابته في حقيقة الأمر: أليس من الممكن اعتبار مقاربة هشام جعيط للسيرة عموماً، ولنشأة الإسلام فيما يهمنّا تحديداً تدرج ضمن محاولة للمسك بمقايض الإيمان والعلم على حدّ سواء³²، حتّى يتمّ تجاوز التمجيد والتحقير والأفكار المسبقة التي تبنّاها الاستشراق الجديد بالخصوص؟ في الحقيقة لا يخفي جعيط الإجابة، فيقول: «إنّ ما نعيبه على الاستشراق الجديد انفلاته من عقاله وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخية بعلة الصرامة ذاتها أو حباً في الجديد. أمّا المسلمون، فيخجلون من إجلاء الحقائق التاريخية خوفاً من الضغط الاجتماعي»³³.

نزع أنّه من هذه المنطلقات تحديداً، سبيني هشام جعيط نظرتّه إلى المصادر الإسلامية وكيفية التعامل معها. ولا نحسب كذلك تخصيصه لفصلين كاملين في «تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة» للتقييم الأولي للمصادر في أولهما³⁴ وللتحليل النقدي للسيرة والأنساب والتواريخ في ثانيهما³⁵ إلاّ دليلاً على أنّ مبدأ الاختلاف بينه وبين غيره من الدراسات الإسلامية والاستشراقية، يكمن في التعامل مع المصادر.

إنّ أول ما يمكن الإشارة إليه هو تحديد هشام جعيط للمصادر التي يراها مؤهلة أكثر من غيرها كي تكون منطلقاً للبحث التاريخي، وكان ذلك بعد التأكيد على كثرة المصادر الإسلامية المكتوبة مقارنة بالاديان الكبيرة الأخرى. وكان تأهيله تاريخياً؛ أي إنّّه لا يعتمد إلاّ فيما ندر على مصادر تنتمي إلى فترة ما بعد بداية نهاية القرن الثالث؛ أي تلك التي «وُضعت فيما بين 140 و300 هـ، بدءاً بآبِن إسحاق وانتهاء بالطبري المتوفّى في 309 هـ. ولا يمكن الاعتماد على مصادر أخرى بعد هذه الفترة إلاّ قليلاً؛ لأنّها تسترجع مصادر قديمة»³⁶، وهذا التوجّه سيتكرّر في مواضع أخرى إلحاحاً على هذا الاختيار الناظر إلى المصادر، نظرة تكشف أنّ المصادر الأكثر قدماً هي الأكثر قرباً من عمل المؤرّخ، فيقول مثلاً: «إنّما يجب تنبيه الباحث العربي ألاّ يتجاوز القرن الثالث أو على الأكثر الرابع، وأنّ اعتماد مصادر متأخرة ليس من المنهج التاريخي في شيء، إلاّ عندما نجد خيراً قديماً استُرجع، وهو يحصل بقلة، مثلاً عند آبن كثير في البداية والنهاية، وآبن حجر في التهذيب

³¹ تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص 15

³² هذا ما يطرحه جعيط بوضوح حين يقول: «والعلم بذاته رسم حدوداً لنفسه، فحقائقه نسبية ودقيقة في آن. وهو يتقدّم ببطء ليملاً فراغات هائلة، ونجح النجاح الباهر في اكتشافاته، وتبقى أصول الأمور وأسبابها النهائية معلقة؛ وإذا كان العلم المادي لا ينكر الإله، فهو كذلك لا يحتاج إليه في تفسيراته. إنّما الفكر الحديث، وقد انبنى على الفلسفة والبيولوجيا والعلوم الإنسانية، يحفز على الابتعاد عن المعتقدات وفي الآن نفسه يجنح إلى تفهمها في منطقتها الخاصّة بروح رحبة. لكنّ الفرق واضح بين المنهج العلمي وبين الإيمان ذاته ومطلقته. ومع هذا، أليس في الإيمان ذاته دائماً عنصر شكّ وتساؤلات وحاجة إلى إضاءة السبيل؟»، الوحي والقران والنبوة، ص 93

³³ تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص ص 14-15

³⁴ المرجع السابق، الفصل الأول: تقييم أولي للمصادر الأساسية، ص ص 19-42

³⁵ المرجع السابق، الفصل السابع: تحليل نقدي للسيرة والأنساب والتواريخ، ص ص 211-239

³⁶ المرجع السابق، ص 19

والإصابة. ويجب أن يقال الشيء نفسه بالنسبة للتفاسير؛ حيث لا يصلح منها في هذا المجال إلا تفسير الطبري»³⁷. والملاحظ أيضا أنّ هذا التحديد الزمني لما يسمّيه «المصادر القديمة الأوّلية»، لا يجعل تلك المصادر تتعالى عن النقد، وهو أمر كثيرا ما أكّده جعيط، ووسم الكثير من الأخبار بأنها مندرجة في إطار ما يسمّيه «الخيال التاريخي»³⁸، ويعتبرها «من اختلاق السير»³⁹، بل إنّ دعوته إلى الاحتراز من مصادر مهمّة تنتمي إلى القرون الثلاثة الأولى كانت واضحة من قبيل قوله: «ويجب الإشادة هنا بكتابي ابن حبيب؛ المنمّق والمحبر لاحتوائهما على مادّة أنثروبولوجيّة ضخمة مع أنّه يجب الاحتراز من هذه الغزارة ذاتها، ففي هذه المادّة عناصر لا يمكن قبولها»⁴⁰. وهنا تحديدا، يضاف عنصر الغزارة للحكم على المصادر، ويبدو أنّ جعيطا يحترز كثيرا من المصادر التي تسهب في ذكر التفاصيل؛ لأنّها في نظره تخرج بالإسهاب عن مجال البحث التاريخي.

بقي أن نشير إلى أمرين نحسبهما مهمّين؛ يتعلّق الأوّل بالحديث النبوي الذي تنتمي مدوّناته الأساسيّة إلى الفترة المفضّلة لدى جعيط للبحث التاريخي؛ والأمر الثاني مرتبط بالمصادر التي لا تنتمي إلى التوجّه السنّي. إنّ الواضح أنّ جعيطا لا يعتمد الحديث النبويّ مطلقا في بحثه رغم وعيه بتشابك المغازي والحديث، وهو تشابك تجسّد في اهتمامات ابن شهاب الزهري (ت 124 هـ) بالخصوص. ويرى جعيط «أنّ الزهري يمثّل إشكالا للمؤرّخ المعاصر: هل كان مؤسس الحديث أم مؤسس السيرة؟ وهل كانت السيرة فرعا من الحديث، كما ذهب إلى ذلك الاستشراف الكلاسيكي، وكذلك وبالأساس عبد العزيز الدوري»⁴¹. وهنا يتبنّى جعيط رأي جوزيف شاخت (Joseph schacht) الذي يرى «أنّ الاهتمام بالحديث النبوي لم يكن موجودا في القرن الأوّل»، ولمّا كان الاهتمام بالماضي «له خصائصه النفسيّة والفكريّة لا يحفّزه دائما الضمير الديني؛ فمن الممكن أن يكون ظهر الحديث من التاريخ وليس العكس، وقسم وافر منه خرج من الفقه وآخر من ضرورة التحام الجماعة، تجاوزا للفرقة والفرق»⁴². لن يعود جعيط بعد ذلك إلى الحديث النبوي باعتباراه مصدرا من مصادر السيرة؛ ممّا يدلّ على أنّ قوله السابق كان في حقيقة الأمر قطعاً مع مصدرية انطلاقاً من نظرة

³⁷ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 41

³⁸ المرجع السابق، ص 26

³⁹ المرجع السابق، ص 21

⁴⁰ المرجع السابق، ص 41

⁴¹ المرجع السابق، ص ص 36-37. ويحيل جعيط هنا على كتاب الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، 1960، ص ص 23-25، (انظر الهامش 51، ص 326).

⁴² تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 37

مخصوصة إلى الحديث النبويّ لم يصدق بها، ولكنّها بدت لنا واضحة: إنّ الحديث النبوي هو وليد الفقه وعلم الكلام، وهو مندرج في إطار العقيدة والدين، وهو بذلك ليس من دعائم البحث التاريخي.

أما الأمر الثاني الذي وددنا الإشارة إليه، والمتعلّق بالمصادر غير المنتمية إلى التراث السنّي، فإننا لا نجد في كتاب جعيط أيّة إشارة إليها، رغم انتماء بعضها إلى القرون الثلاثة الأولى المفضّلة لديه؛ فلا ذكر مثلا لتاريخ اليعقوبي (ت 284 هـ) ولا لكتاب مروج الذهب للمسعودي (ت 346 هـ) الشيعيين الإماميين. والحقيقة أنّنا لا نحسب الأمر يخرج عن إطار أمرين، الأمر الأوّل ما دأبت عليه البحوث التاريخية إسلاميّة كانت أو استشرافيّة بالاكتفاء بالتراث السنّي عند بحثها في إسلام النشأة وتاريخه؛ والأمر الثاني قد يكون بتوجّه إيديولوجيّ معيّن، ربّما يتّضح من تقييم جعيط لمراجع في السيرة كتبها باحثون شيعة أساسا، مثل قوله: «و نجد عددا أكبر من المؤلفات بالفارسيّة لها طابع ديني في الأغلب» ووصفه لكتاب عليّ الدشتي «23 عاما»⁴³ بأنّه «كتاب علماني ذو طابع إيديولوجي عقلائي»⁴⁴. إنّ المصادر الإسلاميّة القديمة التي أقصاها جعيط لها في تقديرنا نفس قيمة المصادر التي اختارها ويمكن أن تكون هي بدورها صالحة كي تعتمد بعد إخضاعها لنفس العمليّة النقديّة التي ستعامل بها سيرة ابن إسحاق أو طبقات ابن سعد أو أنساب الأشراف للبلاذري أو تاريخ الطبري؛ فحتّى هذه المصادر الأساسيّة كتبت من زاوية دينيّة واعتقاديّة، وحملت في ثنايا أخبارها صراعات كلاميّة، وتمثّلات مخصوصة للإسلام وللنبي، والحقيقة أنّ جعيطا كان واعيا تمام الوعي بذلك. غير أنّ حاجة المؤرّخ إلى المصادر هي التي جعلته لا يصدق بوضوح بالقيمة التاريخيّة الحقيقيّة لكتب السيرة والتاريخ التي ربّما تنتفي إذا ما أخضعناها للنقد الدقيق، وهذا ما يقوله جعيط نفسه: «من الممكن أنّ نتبع ما قالته جاكولين الشابي من أنّ كلّ بيوغرافيا للنبيّ مستحيلة، لكننا لا ننصاع لهذه القولة الأخيرة. وموقف الصرامة هذا لا يشكّك فقط في صحّة سيرة ابن إسحاق، بل وأيضا في مصادر أخرى قديمة وأساسيّة، مثل طبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري وكتب الأنساب؛ لأنّها تدلو من نفس الدلو»⁴⁵. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الصرامة التاريخيّة قد توقع المؤرّخ في فراغ تامّ بالقياس إلى بحث يريد أن يكون تاريخيا، وهذا ما بدا واضحا حين يقول جعيط: «شباب محمّد، مشكلة كبيرة يستعصي حلّها، فلو اتّخذنا منهج الصرامة التامّة، لوجب القول إنّنا لا نعرف عنه شيئا قبل الدعوة سوى الإشارات القرآنيّة، وإنّ كلّ ما قيل في المصادر من باب الخيال الديني والأسطورة»⁴⁶، ثمّ إنّ

⁴³ صدر الكتاب بالفارسيّة أولا في أواسط السبعينيّات في ظلّ نظام الشاه محمّد رضا بهلوي تحت عنوان «بيست وسه سال» وقد جاء في نسخته الفارسيّة بدون اسم كاتبه ودون إشارة إلى مكان النشر وتاريخه، والمرجّح أنّ نشره كان ببيروت، واعتقل صاحبه بعد الثورة الإيرانيّة ليتوفّي سنة 1981 أو 1982. وقد ترجم ثائر ديب الكتاب إلى العربيّة ونشره بدمشق وبيروت سنة 2004.

⁴⁴ تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص 9

⁴⁵ تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص 27

⁴⁶ المرجع السابق، ص 154

جعيّطاً يتبنّى تماماً موقف هنري لامنس⁴⁷ فيما يخصّ علاقة السيرة بالقرآن؛ فيعتبرها «تفسيراً تاريخياً للقرآن على الأقلّ في الفترة المكيّة التي نحن بصددّها»⁴⁸ و«كأنّ السيرة كتاب في "أسباب النزول"»⁴⁹، بل إنّ القرآن باعتباره مصدراً في السيرة «هو الأصل، والخبر فرع يدخل في مجال الخيال التاريخي إلى حدّ كبير»⁵⁰ و«الآية تلمّح إلى خبر بالتعميم والرواية تأتي لتفصيله وتدقيقه ولو بالخيال مع ذكر الأسماء والأحداث»⁵¹.

لعلّ كلّ ذلك مجتمعا، يجعلنا نقرّ بالسعي الكبير لدى جعيّط للتوسّط بين قبول أخبار المصادر وتصديقها على علاقتها، وهو ما جاء لدى الكثير من المؤرّخين المسلمين، وكذلك في الاستشراق الكلاسيكي أو رفضها رفضاً كلياً كما هو دأب الاستشراق الجديد⁵². وحتّى لا يكون الأمر مقتصرًا على هذه الصورة النظرية سنضرب مثالا يتعلّق بمناقشة هشام جعيّط قضية الحنفاء⁵³، وسنعرض هنا بعض الفقرات المتعلقة بهم في كتابه قبل التعليق عليها، وسيكون التشديد فيما سنقتطفه منّا:

- «لا علاقة بين رسالة النبيّ، وبين ما سمي بـ "الحنفاء" الباحثين عن دين إبراهيم الأصلي، وهم من اختلاق السيرة» (ص 21).

⁴⁷ يذهب لامنس إلى أنّ السيرة وجدت دعامتها الأولى في تفسير القرآن، ولعلّه كان أوّل من ألحّ على هذه النقطة في العديد من كتاباته حول نشأة الإسلام وبداياته ويمكن العودة في هذا الموضوع تحديداً إلى ما كتبه في:

Fatima et les filles de Muhammad, Rome, 1912, pp 139- 140; «Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Muhammad», *Recherches de sciences religieuses*, 1, (1910), pp 25- 51; «L'âge de Muhammad et la chronologie de la sira», *Journal asiatique*, 17, (1911), pp 209- 250

وقد تبنّى رأيه مستشرقون آخرون بعده وأهمهم بلاشير (Blachère) حين حاول ترتيب القرآن تاريخياً حيث أكد أنّ نصوص السيرة كانت بقادح من النصّ القرآنيّ نفسه فيرى أنّ ترتيب القرآن اعتماداً على السيرة هو ضرب من الدوران في حلقة مفرغة حيث يتمّ الانطلاق منها للترتيب ويتمّ الانطلاق من القرآن لدراسة السيرة فيقول:

«On est dans un cercle vicieux. On part du Coran pour établir une vie du Prophète et on utilise à son tour celle-ci pour définir la chronologie du Coran», *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1957, p 669 (introduction à la sourate 110).

⁴⁸ تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، ص 26

⁴⁹ المرجع السابق، ص 31

⁵⁰ المرجع السابق، ص 26

⁵¹ المرجع السابق، ص 31

⁵² المرجع السابق، ص ص 41- 42

⁵³ أولت العديد من الدراسات الجادة أهمية للحنفاء ودورهم واعتبروا مكوّناً رئيسياً من مكوّنات التوحيد في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، وكان هذا هو القاسم المشترك بين عدد البحوث نذكر منها: H.A.R Gibb « Pre-Islamic Monotheism in Arabia», *Harvard Theological Review*, 55, 1962, pp 269- 280; W.M. Watt « Belief in a 'High God' in Pre-Islamic Mecca», *Journal of Semetic Studies*, 16, 1971, pp 35-40; Rubin «Hanifiyya and Ka'ba», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12, 1990, 85-112. ولكن نشير بالخصوص إلى دراسة: «أبرهمة (Abrahamization) الكعبة» لا يمكن بأيّ حال أن تكون قد انتظرت مجيء الإسلام، بمعنى أنّ نسبتها إلى إبراهيم قد سبقت الإسلام، وأنّ من عرب الجاهليّة، وخاصّة الحنفاء من بحث فعلا عن دين إبراهيم. أمّا كتاب عماد الصبّاغ، الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربيّة قبل الإسلام، دمشق، دار الحصاد، 1998، فلا نحسب أنّ أهمّيته تتجاوز جمع شتات مادّة متفرّقة، بالإضافة إلى نزعه الإيديولوجية القوميّة.

- «وفي هذا المقام نرانا مجبرين على مضمض على فحص القصص حول الحنفاء، وبخاصة حول ورقة بن نوفل. السيرة كعادتها تقارب الحقيقة، ولو على وجه الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات» (ص 152).

- «لقد وجد كشخص تاريخي ورقة بن نوفل ابن عمّ خديجة من بني أسد بن عبد العزى [...] ما ترويه المصادر عن الشخص، وعن تشجيعه لمحمد بعد البعثة فوراً لا يمكن قبوله لأسباب بديهية منها، أنّ ما قاله لمحمد لا معنى له في ذلك الطور من المبعث، ولأنّنا لا نجد أثراً له فيما بعد، وقد كان مسيحياً من دون شك. أمّا لماذا اختار الرواة شخصاً من بني أسد، وقد برهنوا فيما بعد عن عداوتهم الشديدة؛ فهذا يمثل إشكالا قد يفسّر بقرابته من خديجة، وهي في هذه القصة الشخص المركزي» (ص 153).

- «إنّ قصة ورقة بن نوفل ابتدعت لإضفاء صبغة الحقيقة لما أقرّ به النبي في الأوّل [...] إذن فالقصة كما أنت مبتدعة، إنّما يمكن أن يكون قد وُجد شخص اسمه ورقة بن نوفل، إمّا مسيحيّ أو له ميل إلى المسيحية [...] وليس من المستحيل أنّ ورقة قد أثمر على محمد قبل زواجه أو بعد ذلك. وهذه فرضية نحتاج إليها كما احتاج إليها أصحاب السير، إنّما من منظور آخر، هم لإضفاء الشرعية ونحن بحثنا عن التأثيرات المحلية» (ص ص 153-154).

لم نجد بداً من إيراد هذه النصوص لسبب رئيس فيما نحن بصدد الخوض فيه الآن، وهو كيفية تعامل المؤرّخ مع المصادر، وهو فيما نحسب تعامل متأثر بالتقدّم في البحث؛ فالمؤرّخ سيجد دائماً وأبداً حلقات فارغة عليه هو أن يملأها بالافتراض، وهو ما وصل إليه جعيط في حديثه عن الحنفاء وعن ورقة بن نوفل تحديداً؛ فقد انطلق في البداية بالجزم بأنّ قصته مختلفة، وأن لا علاقة البتة بين رسالة النبي والحنفاء، ولكنّه سيجبر لاحقاً على طرح قضية الحنفاء، ليقرّ بالوجود التاريخي لورقة الذي يجزم أنّه كان مسيحياً، ولكن دون أن يكون له تأثير في الرسالة النبوية، ليقول في مرحلة أخرى: إنّ قصة ورقة كما روتها الأخبار مبتدعة مع نوع من التشكيك في وجود الشخص تاريخياً والتراجع في الجزم بمسيحيّته، والانتهاج إلى عدم استبعاد تأثير ورقة في النبي قبل مبعثه بغاية بحثية هي ميل جعيط إلى القول بالتأثيرات المحلية في نشأة الإسلام، ونحسب أنّه إن لم ينته إلى الإقرار بالفرضية، سيعود إلى دائرة النظرة الإيمانية، وإن تحلّى عن القصة سيتحلّى عن نصوصه، وهي منطلقة في دراسة نشأة الإسلام والفترة المكيّة، وسيقع بالتالي في نفس عيوب الدراسات التي نقدنا من قبل وأثناء بحثه. لم يكن للمؤرّخ إذن بدّ من الإقرار بوجود التأثيرات، وهذا ما يضعنا أمام مسألة ثانية ومهمّة، وهي مسألة التأثيرات المحلية والخارجية التي اعتنت بها الدراسات الحديثة والمعاصرة عند بحثها في نشأة الإسلام، ولعلّ ذلك سيكون موضوع مقال لاحق.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com