

## هشام جعيط في ميزان السيرة النبوية الحديثة

### On Hichem Djaït and Modern Prophetic Biography

تنظر هذه الدراسة أولاً في مختارات من محطات مختلفة في ما أنتجه الفكر العربي الحديث في السيرة النبوية عموماً، ثمّ تحدّد ثانياً، من خلال منهجية "موقعة النص في سياقه" المراحل الزمنية المختلفة التي مرّ بها نص السيرة، وتقف عند الخصائص التي اكتسبها النص في كلّ مرحلة. وتحاول أخيراً، في ضوء هذا النتاج الفكري الحديث في السيرة، ومن خلال موقعة نص هشام جعيط ضمن سياق الخطاب الفكري الما بعد حداثوي، أن تلقي أضواء تقييمية جديدة على "السيرة المحمدية" التي أنتجها.

**كلمات مفتاحية:** هشام جعيط، السيرة النبوية، الوحي، ما بعد الحداثة.

This paper addresses the topic of modern prophetic biography and its intersection with the work of Hichem Djaït. First, it reviews selected examples of modern Arab biographic production on the Prophet Muhammad, alongside Djaït's own work on the same topic from in his three-volume collection *Fī as-Sīra an-Nabawiyya*. Second, by situating the text in its historical context and exploring several exemplary case studies, the article sets out the different stages through which the text of the prophetic biography has passed, focusing especially on the characteristics that the text acquires at each of these stages. Finally, in light of the aforementioned modern intellectual production on the prophetic biography, and by situating Djaït's work within the context of postmodern intellectual discourse, the article re-evaluates Djaït's biography of the Prophet.

**Keywords:** Hichem Djaït, Prophetic Biography, Revelation, Postmodernism.

\* باحثة متخصصة في تاريخ الدولة العثمانية المتأخر والتاريخ التركي المعاصر، تعمل في معهد دراسة الحضارة الإسلامية بجامعة فرانكفورت في ألمانيا.

Postdoctoral Associate at the Centre for Islamic Studies at Goethe University Frankfurt. Her main research areas include late Ottoman history and modern Turkey.

[louhichi.guezel@yahoo.com](mailto:louhichi.guezel@yahoo.com)

## مقدمة

تناولت الدراسات التاريخية إنتاج الباحث والمؤرخ التونسي هشام جعيط (1935-2021) في تاريخ الإسلام المبكر، وخاصة السيرة النبوية<sup>(1)</sup>، بمعزل عما أنتجه الفكر العربي الحديث خلال ما يزيد على قرن، وبمعزل عن توجهات الخطاب الفكري ما بعد الحدائوي، وما أنتجه من منهجيات عمل جديدة لدراسة الدين أو الظاهرة الدينية، بما فيها مسألتا الوحي والنبوة، وهذا أدى إلى تعذر الوعي بحجم النتاج العربي الحديث في ما يخص التاريخ الإسلامي المبكر والسيرة النبوية خاصة، كما تعذر البحث في تأثير جعيط بالمنهج ما بعد الحدائوي في دراسته المسألة الدينية؛ ومن ثم تقييم أعمال جعيط بناءً على وعي بهذا النتاج العربي الحديث الممتد إلى أكثر من قرن من جهة، وبناءً على وعي بالتوجهات المنهجية ما بعد الحدائوية الجديدة وموقعه ضمنها من جهة أخرى.

لم تنتج مؤلفات جعيط من فراغ دام قرونًا، كما يبدو أول وهلة؛ إذ تركز الدراسات على منهجية تعامله مع إنتاج السيرة الكلاسيكية (مثل السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام وغيره)، والحقيقة أن مؤلفاته استندت إلى تراث حديث؛ إذ أضافت إلى هذا التراث وقدمت الجديد في أحيان كثيرة، لكنها استفادت منه من حيث المنهج والمحتوى، خاصة أن جعيط نفسه أشار إلى أعمال بعض هؤلاء المؤرخين، وأبدى رأيه فيها، ومن أبرزها: كتابات صالح أحمد العلي (1918-2003)، وعبد العزيز الدوري (1919-2010)<sup>(2)</sup>.

ثم إن جعيط ابن سياق جديد وخطاب فكري جديد، ألا وهو الخطاب ما بعد الحدائوي؛ لذا سيكون هذا الخطاب الجديد منطلقًا في هذه الدراسة، أنظر من خلاله إلى أهم النتائج العلمية التي توصل إليها في ما يخص المسألة الدينية عامة، ولا سيما الوحي، وهي مسألة أفرد لها جعيط، إضافة إلى موضوعي النبوة والقرآن، الجزء الأول من ثلاثيته. كما أبحث، من خلال الخطاب ما بعد الحدائوي، عما تبناه من هذه المناهج في دراسته السيرة النبوية.

## أولاً: لمحة عن السيرة النبوية الحديثة

سأبدأ بلمحة عن التراث الفكري الحديث في كتابات "السيرة النبوية الحديثة"، وسأقتصر في تناول الموضوع على مختارات فحسب من مؤلفات السيرة<sup>(3)</sup>، أقف عندها وأجري بحثي في ضوءها؛ إذ لا تسمح المساحة المتاحة في هذه الدراسة باستيعاب جميع ما أنتجته السيرة الحديثة. وتبقى استنتاجاتي قابلة للتطوير في إطار دراسة تكون أكثر شمولاً وتوسعاً.

لا أدعي هنا أن لي السبق في عملية التجميع البليوغرافي بشأن ما كُتب في السيرة النبوية الحديثة، بل ثمة دراسات مهمة سابقة، إلا أنها توقفت جميعها دون العشرية الأخيرة، ولم يتجاوز أطولها وأحدثها العقد الثامن من الألفية الماضية<sup>(4)</sup>. والقائمة طويلة جدًا

1 صدرت النسخة العربية في ثلاثة أجزاء على التوالي: هشام جعيط، في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوة (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ هشام جعيط، في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (بيروت: دار الطليعة، 2007)؛ هشام جعيط، في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام (بيروت: دار الطليعة، 2015). وقد كتب جعيط الجزأين الأول والثاني باللغة العربية، وترجمما في ما بعد إلى الفرنسية. أما الجزء الثالث، فقد كتبه بالفرنسية في عام 2012، وترجم إلى العربية في عام 2015. وصدرت ترجمة إنكليزية له بأجزائه الثلاثة عن دار الحكمة في تونس في عام 2014.

2 أحمد صالح العلي، دولة الرسول في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001)؛ عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: مطبعة المعارف، 1949).

3 اقتصرت على كتابات السيرة العربية السنية فحسب، ولم أتطرق إلى كتابات الشيعة والمسلمين غير العرب. كما تجدر الإشارة إلى أن كتابة السيرة لم تكن حكرًا على المسلمين، وستأتي إشارات إلى ذلك في هذا البحث.

4 أهم الدراسات التي استعنت بها:

Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayāt Muhammad* (Leiden: Brill, 1972); Edouard Sami Sabanegh, *Muhammad B. Abdallah, "Le Prophète": Portraits contemporains - Egypte 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981);

في هذا الباب، وتمتد زمنيًا إلى ما يزيد على قرن، وتتسع جغرافيًا لتشمل مختلف البلدان العربية، وإن حاز المجال المصري اهتمام معظم الدارسين.

ترجع بدايات السيرة النبوية الحديثة إلى عصر النهضة العربية<sup>(5)</sup>، حيث قدّم إلينا رفاعه الطهطاوي (1801-1873) في كتابه **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز: سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم**، وهي أول سيرة نبوية في العصر الحديث، توخى فيها منهجًا علميًا واضحًا، ودرس الدعوة المحمدية في سياق الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي كان قائمًا في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الإسلامية ثم بعد ظهورها<sup>(6)</sup>. وبحسب الدراسات التي أشرت إليها في الهامش، شهد العقدان الرابع والخامس من القرن العشرين خاصة، زيادة ملحوظة في عدد مؤلفات السيرة الحديثة، فقد ذكر أنطوني ويسل أنه لم يبقَ في مصر كاتب ذو وزن لم يكتب في سيرة محمد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ دراسة ويسل قد اقتصر على المجال المصري<sup>(7)</sup>.

من المؤلفات المهمة بالسيرة كذلك كتاب الأديب والمفكر المصري طه حسين (1889-1973) **على هامش السيرة** الذي نشره في ثلاثة أجزاء بين عامي 1933 و1946<sup>(8)</sup>، إضافة إلى كتابه **في الشعر الجاهلي** الذي صدر في عام 1926، والذي مثّل بسببه أمام التحقيق<sup>(9)</sup>. ثم كتاب محمد حسين هيكل (1888-1956) **حياة محمد** (1935)، وقد طبع مرتين في العام نفسه، الثانية منهما مع ملحقين<sup>(10)</sup>، نظرًا إلى الإقبال الكبير على الكتاب، حتى من مشيخة الأزهر التي كان الشيخ مصطفى المراغي (1881-1945) على رأسها، وكان صديقًا لهيكل، وكان أكثر الإصدارات المثيرة للجدل في تلك الفترة، وقد أشبعها النقاد درسًا ونقدًا؛ إذ أثار هيكل بأرائه في مسألة "بشرية الرسول" جدلاً

Mahmoud Mourad, "La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète," in: Lucie Bolens et al., *Les Arabes et l'Occident: contacts et échanges, Arabiyya*, no. 4 (Genève: Labor et fides; Paris: Publications orientalistes de France, 1982), pp. 95-110; Salwa Ismail, "The Politics of Historical Revisionism: New Re-Readings of the Early Islamic Period," in: Michaelle Browsers & Charles Kurzman (eds.), *An Islamic Reformation?* (Oxford: Lexington Books, 2004), pp. 101-124.

محمد توفيق حسين، "ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة السنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره"، **الأبحاث**، الجامعة الأميركية في بيروت، مج 12 (حزيران/ يونيو 1959)، ص 163-184، ملحق ص 260-265؛ حسن بزائية، **كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين: اتجاهاتها ووظائفها** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014).

5 لا يزال رأي ألبرت حوراني في تحديد بدايات عصر النهضة العربية مع حملة نابليون على مصر في عام 1801 محافظًا على قيمته العلمية، ينظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (London/ New York: Oxford University Press, 1962).

6 نشر كتابه في شكل حلقات في مجلة **روضة المدارس المصرية** بين عامي 1873 و1875، وانقطع المؤرخون قبل الطهطاوي عن كتابة السيرة ما يزيد على أربعة قرون، وكانت آخر السير قبله بعنوان: **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون** أو ما عُرف بـ **السيرة الحلبية** لعلي برهان الدين الحلبي في القرن السادس عشر، ينظر: بزائية، ص 46-47؛ من كتب السيرة أيضًا: محمد عبد الوهاب، **مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم** (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ). لكنه في أغلب الدراسات الحديثة لا يُحسب ضمن مصنفات السيرة الحديثة. في هذا الأمر، وفي ما يتعلق بكتاب الطهطاوي، ينظر: محمد سيد بركة، "النص المجهول للطهطاوي! نهاية الإيجاز"، **العربي**، العدد 534 (أيار/ مايو 2003)؛ Sabanegh, pp. 559-584.

7 Wessels, p. 2.

8 طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1933)؛ طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، 1937)؛ طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 3 (القاهرة: دار المعارف، 1946)؛ يورخ نداد صفران في دراسته خطأ عام 1934 لنشر الجزء الأول، ويذكر ألبرت حوراني عام 1937 تاريخًا لنشر الجزء الأول، وعام 1943 تاريخًا لنشر الجزء الثالث الأخير، ينظر:

Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of The Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), p. 168; Hourani, p. 333.

9 اضطر إلى تنقيح النسخة الثانية وإصدارها بعنوان: **في الأدب الجاهلي** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1927)، ينظر: Pierre Cachia, "Tāhā Husayn," in: P.J. Bearman et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. X (Leiden: Brill, 2000), pp. 95a-96b.

10 محمد حسين هيكل، **حياة محمد** (القاهرة: مكتبة العرب، 1935). ينظر بشأن هذا الكتاب: بزائية، ص 81؛ Wessels, esp. pp. 36-41; Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal* (Albany: State University of New York Press, 1983); Baber Johansen, *Haykal, Muhammad Husayn Haikal: Europa und der Orient im Weltbild eines Ägyptischen Liberalen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967).



واسعاً<sup>(11)</sup>، هذا على الرغم من أنه ذهب مذهب محمد عبده الذي قال: "نريد أن ندخله [أي الرسول] في حوزة التاريخ الإنساني، إنساناً شاعراً بوجوده، مفكراً بعقله، منقاداً أولاً بالوحي الإلهي، ثم بعواطفه وروحه، كما يدرس أبطال التاريخ، وعظماء الأمم"<sup>(12)</sup>. وغير هذه الكتابات كثير، نضيف إليها، كتاب **محمد: المثل الكامل** الذي نشره محمد أحمد جاد المولى (1883-1944) في عام 1931، وكتاب عباس محمود العقاد (1889-1964) **عبقريّة محمد** (1942)<sup>(13)</sup>.

يرى دارسو السيرة النبوية الحديثة (شارل سميث، وأنطوني ويسل، وإدوارد سبانخ، وحسن بزايينية) أنّ الاتجاه الحديث بقي حذرًا في خوض المسائل الحساسة، على الرغم من اتباعه منهجيات عمل حديثة - منها مسألة المعجزات والخوارق - بما في ذلك كتاب هيكل على "علميته"، وعلى الرغم من دعم شيخ الأزهر وصديقه مصطفى المراغي له حينئذ، وقد تراجع طه حسين أيضًا في كتابه **على هامش السيرة** عن جرأته العلمية التي رأيناها في كتابه **في الشعر الجاهلي**. ويربط بعض الدارسين، على رأسهم شارل سميث، هذه المواقف الحذرة بالسياق الاجتماعي والسياسي لهؤلاء الكتّاب في هذه الفترة، ويرى أنهم كانوا واعين، من دون شك، بثقل الأزهر وبالثقل الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين والتيار الإسلامي عمومًا، فاضطّروا إلى "مهادنة" الخطاب الإسلامي، لتبرئة أنفسهم أولاً من تهم الردة، ولانتقاد المشروع الإصلاحية ثانياً<sup>(14)</sup>.

وقد اقتصر كلٌّ من ويسل وسبانخ وسميث على المجال المصري، وعلى كتاب **السيرة المصريّين**. لذا، فهم لم يعرضوا مصير كتابات أخرى، لم تكن أحسن حظاً، مثل كتاب معروف الرصافي (1875-1945) **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس** الذي أنهى كتابته في عام 1933، وتأخر نشره حوالي سبعين عامًا حتى عام 2002<sup>(15)</sup>. كتب الرصافي في مقدمة مؤلفه: "أصبحت لا أقيم للتاريخ وزناً ولا أحسب له حساباً لأني رأيت بيت الكذب [...] إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كنان من رمال الأباطيل قد تغلغلت في ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة، فيتعذر أو يتعسر على المرء أن يستخلص من طيس أباطيله ذرات شذور الحقيقة"<sup>(16)</sup>. وقد عبّر عن مواقف شديدة الجرأة؛ منها، على سبيل المثال، موقفه من غاية الدعوة المحمدية التي يقول عنها: "إنّ الغاية التي يرمي إليها محمد من الدعوة إلى الله أو من النبوة ليست بدنيّة محضة، بدليل أنه قبل الجزية من غير العرب من أهل الكتاب والمجوس، إذ لا ريب أن أخذ الجزية منهم وتركهم على ما هم عليه من الكفر والضلال ينافي أنه لم يرسل إلّا لدعوة الناس كافة إلى التوحيد، أي إلى عبادة الله وحده لا شريك له"<sup>(17)</sup>. ويضيف: "وكيف ينكر علينا منكر ما قلناه من أن الغاية التي كان يرمي إليها محمد هي هذه، وقد صرح هو نفسه بها عدة مرات. فقد جاء في **السيرة النبوية** لابن هشام وفي **السيرة الحلبية** لعل برهان الدين الحلبي ما خلاصته: "لما مرض أبو طالب مرض وفاته، أتاه الملامن قريش وطلبوا منه أن يكلم محمدًا في أن يتركهم وألتهتهم ويتركوه هم وشأنه، فدعا أبو طالب وكلمه في ذلك، فقال محمد: 'أرايتكم إن أعطيتكم ما سألتكم هل تعطوني كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم؟'. وهذا صريح في أنه يريد لهم الملك على العرب وأن العجم تطيعهم وتخضع لهم فتكون من رعاياهم، وذلك ليس من الدين لأن غاية الدين هي عبادة الله وحده لا شريك له"<sup>(18)</sup>. ويضيف كذلك: "ولقد كانت الغاية

11 انتقده عبد الله بن علي النجدي القصيمي في كتابه: **نقد كتاب حياة محمد** (مصر: المطبعة الرحمانية، 1935)، نقلًا عن: بزايينية، ص 148.

12 محمد عبده، **الإسلام والنصرانية: مع العلم والمدنية** (مصر: مكتبة صبيح، 1954)، ص 210؛ ينظر: بزايينية، ص 133؛ Ismail, p. 107.

13 عباس محمود العقاد، **عبقريّة محمد** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1942).

14 Charles D. Smith, "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, no.4 (October 1973), pp. 382-410.

15 ينظر: معروف الرصافي، **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس** (كولونيا: دار الجمل، 2002).

16 المرجع نفسه، ص 15.

17 المرجع نفسه، ص 20.

18 المرجع نفسه، ص 23.

التي يريد بها محمد شائعة يعرفها حتى كفار قريش، فقد كان الأسود بن عبد يغوث وهو ابن خال محمد، إذا رأى المسلمين وما هم عليه من تقشف وخشونة عيش وورثاة ثياب يقول مستهزئاً بهم: 'قد جاءكم ملوك الأرض الذين يرثون كسرى وقيصر'<sup>(19)</sup>.

نشأت في العراق بداية الخمسينيات مدرسة تاريخية متميزة بكتابات نقدية جادة، كان من بين روادها عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي، إضافة إلى جواد علي (1907-1987) وهو صاحب كتاب في جزأين: **تاريخ العرب قبل الإسلام** (1958)، و**تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية** (1961)<sup>(20)</sup>. ونشر المفكر السوري (من أصول فلسطينية) محمد عزّة دروزة (1887-1984) في أواخر الأربعينيات سيرة ضخمة بعنوان: **سيرة الرسول: صور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، وقد طُبِع الكتاب بجزأيه في العام نفسه، ويخص الجزء الأول العهد المكي، والجزء الثاني العهد المدني<sup>(21)</sup>.

وإن تجاوزنا الشكل الكلاسيكي لكتابة السيرة، استحضرننا مسرحية **محمد صلى الله عليه وسلم** التي كتبها الأديب توفيق الحكيم في عام 1936<sup>(22)</sup>. وكذلك رواية **محمد رسول الحرية**، للصحافي المصري عبد الرحمن الشراقوي (1920-1987) في عام 1962، وفي كليهما تناول للسيرة بشكل أدبي.

لعل من الأهمية هنا الإشارة إلى أن كتابة السيرة الحديثة لم تقتصر على أفلام كتّاب مسلمين، فقد كتب الأديب اللبناني لبيب الريّاشي (1889-1966)، وهو مسيحيّ الديانة، سيرة بعنوان: **نفسية الرسول العربي: محمد بن عبد الله السوبرمن الأول العالمي** (1934)، وفيها تأثر واضح بعلمي النفس والفلسفة الحديثة. وكتب نظمي لوقا جرجس (1920-1987)، وهو قبطي مصري، سيرة بعنوان **محمد: الرسالة والرسول** (1959)<sup>(23)</sup>.

## ثانياً: سياقات السير الحديثة

### 1. السيرة المحمدية في السياق القومي

يصعب الإلمام بكل نقاط المحتوى التي عالجتها كتابات السيرة النبوية الحديثة، لكنني اخترت نقطة أراها مهمة، ويمكن على أساسها تتبع التحوّلات والتطوّرات في الكتابات الحديثة بشأن السيرة، وصولاً إلى سيرة جعيط، ألا وهي الصورة التي رسمتها هذه السير للرسول محمد. اتبعت الدراسات التي اهتمت بالسيرة الحديثة منهجية الموقعة في السياقين الاجتماعي والسياسي لتحليل كتابات السير التي تناولتها، واتفقت في نتيجة مفادها أنّ هذه السير التي تقدّم صوراً للنبيّ محمد هي في الحقيقة مستمدة من السياق الذي عاش فيه كتاب السيرة. وسأعرض في ما يأتي هذه المنهجية، وأستخلص أهمّ الملامح التي أسبغتها كل مرحلة تاريخية على صورة النبيّ محمد، لأمدّ الخيط بعدها إلى السياق الذي وضع فيه جعيط سيرته، وأحدّد الملامح التي أضافها إلى صورة النبيّ محمد.

من خلال موقعة النصوص في سياقها السياسي والاجتماعي، يخلص ويسل، وسلوى إسماعيل وسبانخ، ويزينية، وغيرهم، إلى أنّ كتابات السيرة في أواخر القرن التاسع عشر، وطوال النصف الأول من القرن العشرين، قد أضفت ملامح قومية عروبية على صورة

19 المرجع نفسه، ص 262.

20 جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية** (بغداد: مطبعة الزعيم، 1961).

21 محمد عزّة دروزة، **سيرة الرسول: صور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، ج 2 (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948).

22 توفيق الحكيم، **محمد** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، نُشرت هذه المسرحية مكتوبة، ثم قُدّمت مسموعة في الراديو في عام 1969، لكنها لم تُصوّر قط، بسبب منع تشخيص صورة الرسول محمد. ينظر:

Wessels, p. 11; Sabanegh, pp. 559-584.

23 نظمي لوقا، **محمد: الرسالة والرسول** (القاهرة: مطابع دار الكتب الحديثة، 1959).

الرسول محمد؛ إذ يُنظر إلى النصف الأول من القرن العشرين عادةً على أنه فترة تبلور الفكر القومي العروبي وتمدده، ونلاحظ حتى في سيرة الطهطاوي - على الرغم من أنه كتبها في سياق لم تكن القومية العربية فيه قد تبلورت بعد - نزعة قوية إلى تكريس فكرة "العروبة"، وذلك في سياق كانت فيه النخبة العربية تطالب بدور سياسي أكبر في ظل الدولة العثمانية، وتنادي بحكم لامركزي يسمح بإدارة مستقلة للولايات العربية، وكان عدد من الجمعيات العربية السرية قد أسس خلال هذه الفترة مثل "جمعية بيروت السرية" في عام 1875.

في هذا السياق، أكد معروف الرصافي أن "الغاية التي يرمي إليها محمد هي إحداث نهضة عربية دينية اجتماعية سياسية"<sup>(24)</sup>، ونقف هنا خاصة عند عبارة "نهضة عربية" التي طبعت الخطاب القومي في تلك الفترة. ونلاحظ أن كتاب السيرة النبوية خلال هذه الفترة المعنية، الذين عدنا أسماءهم وكتاباتهم في اللوحة التي قدمناها، ينتمون إلى النخبة القومية، سواء في مصر أو في العراق أو لبنان أو غيرها من البلدان العربية الناشئة حينها، وكان معظمهم منخرطاً في النشاطات السياسية والفكرية؛ فعباس محمود العقاد، مثلاً، كان صحافياً وأديباً وناشطاً سياسياً، وكان محمد حسين هيكل من أبرز المفكرين والناشطين السياسيين، وقد ترأس حزب الأحرار الدستوريين وتقلد عدة مناصب وزارية، وترأس أيضاً تحرير جريدة السياسة. ويرى ويسل أن هيكل الذي كان في البداية متجهماً بأنظاره نحو الغرب، قد عاد، مع تقدم المد القومي، إلى اكتشاف التراث الثقافي العربي وضرورة توظيفه في بناء الهوية القومية العربية. يقول ويسل: "هناك ارتباط وثيق بين التغيير في موقف هيكل تجاه الغرب وإرثه وتنامي النزعة القومية في تلك الأيام. لقد بدأ الناس يرون في التأثير الكبير لـ 'الغرب' خطراً محدقاً. أثار هذا روح القومية، وأدى إلى البحث عن الهوية الذاتية، والاهتمام المتزايد بالتاريخ الذاتي. قد تكون أحداث كثيرة في الحاضر مدعاة للإحباط وخيبة الأمل، لكن الماضي أصبح مصدر إلهام للحاضر. كان هيكل يأمل أن يكون التاريخ الإسلامي مصدر إلهام للمسلمين المعاصرين شأن الثقافة اليونانية التي كانت مصدر إلهام لعصر النهضة الأوروبية"<sup>(25)</sup>.

ولئن انفرد الدوري بين رواد القومية العربية بنظريته التي تؤكد أن وجود نظام سوسيو-اقتصادي واحد أو متشابه على الأقل هو عامل أساسي لإقامة كيان عروبي، فإنه بقي محافظاً على رأي أغلبية القوميين العرب التي ترى في اللغة العربية العنصر الأساس الذي يقوم عليه مفهوم "العروبة"، فالعروبة من هذا المنطلق هي كيان ثقافي، في الأساس، يجمع إثنيات وديانات مختلفة. بل يذهب الدوري إلى أبعد من هذا، فيدمج التراث الإسلامي - وسيرة الرسول محمد هي جزء من هذا التراث - في مكونات مفهوم "العروبة"<sup>(26)</sup>.

يلاحظ إسرائيل كرشوني وجيمس جانكوفسكي في دراسة لهما؛ أن كتابات السيرة ما عادت موجهة في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين إلى طلاب الأزهر ورجال الدين فحسب، بل إلى جمهور أوسع، وخاصة "الأفندية"، وهم المتعلمون من أبناء الطبقة الوسطى الذين كانوا يمثلون شريحة ازداد عددها في تلك الفترة، فكانت توجد حاجة إلى مخاطبتهم من خلال قراءات جديدة للتاريخ الإسلامي المبكر عامة، والسيرة النبوية خاصة، في محاولة لإدماج التراث الإسلامي بوصفه عنصراً مكوناً لهوية قومية عربية تخدم في الوقت نفسه التوجه القومي العروبي<sup>(27)</sup>.

24 الرصافي، ص 20-21.

25 Wessels, p. 242.

26 أراؤه هذه مبثوثة في كتابه: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984). وقد تُرجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية:

A.A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, Lawrence Conrad (trans.) (London: Routledge, 1987).

27 Israel Gershoni & James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), esp. chap. 3-4.

إن إدماج التراث الإسلامي، بوصفه عنصرًا مكونًا لهوية قومية عربية، لم يكن اتجاهًا خاصًا بالقوميين العرب المسلمين، بل هذا جذوهم بعض القوميين المسيحيين أيضًا، وفي هذا الإطار كتب لبيب الرياشي السيرة التي ذكرناها في المبحث الأول من هذه الدراسة، وذلك بغية تحقيق تقارب قومي عروبي يتجاوز النعرة الطائفية والمذهبية، خاصة أن لبنان تحديدًا قد هزته عدة حروب طائفية، فاعتبر الرياشي محمدًا منقذ العروبة من الفارسية والبيزنطية، وباني الأمة العربية. وكذلك كتب نظمي لوقا جرجس كتابه في سياق الثورة "الناصرية"، وتحت قيادة الاتحاد القومي (1957-1962) الذي انصبَّ مجهوده في هذه الفترة على توحيد طوائف الشعب المصري من مسلمين وأقباط خاصة، وقد اشتهر قول السياسي المصري المعروف مكرم عبيد (1889-1961): "نحن مسلمون وطنًا ونصارى دينًا"<sup>(28)</sup>.

إضافة إلى هذه الملامح "القومية" التي تضيفها هذه الكتابات على السيرة، تركّزت كتابات السيرة في هذه المرحلة، وبصفة ملحوظة، على فكرة البطولة. فقرأ العقاد في كتابه **عبقريّة محمد** شخصية الرسول محمد باعتباره بطلًا كارزماتيًا، وكذلك الكاتب والدبلوماسي المصري عبد الرحمن عزام (1893-1976) الذي نشر في عام 1938 كتابًا عنوانه **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد**<sup>(29)</sup>. قرأ هيكل الرسول محمد باعتباره رجل دولة ناجحًا. ولا يخفى هنا تأثير السياق الذي غلبت عليه الحركات النضالية والمطالب التحررية من المستعمر الإنكليزي أو الفرنسي أو الإيطالي<sup>(30)</sup>.

## 2. السيرة المحمدية في السياق الاشتراكي

تأثرت مرحلة الخمسينيات والستينيات بالفكر الثوري الاشتراكي الذي تبناه بعض المفكرين العرب، وقد ارتبط أكثر بثورة يوليو 1952 في مصر، التي كان جمال عبد الناصر (1918-1970) من أهم قادتها. وعلى الرغم من قصر هذه الفترة، فإن الفكر الاشتراكي الثوري انعكس على كتابة السيرة نفسها؛ إذ سعى بعض الكتاب إلى التبشير بالفكرة الاشتراكية من خلال كتابة سيرة حديثة للرسول محمد. فرأى الروائي والصحافي المصري عبد الرحمن الشرقاوي في الرسول محمد قائد حرب تحرير شعبية، ومدافعًا عن المستضعفين وعن حرية الإنسان، وضمّن أفكاره هذه نصوصًا نشرها في جريدة **المساء** في عام 1961، ثم جمعها في عام 1962 في الرواية المذكورة آنفًا **محمد رسول الحرية**<sup>(31)</sup> التي تعكس بوضوح الواقع السياسي الذي وُضعت فيه، والذي طبعه توجه عبد الناصر السياسي المتحمس للاشتراكية في ذلك الوقت. وقد قرأ الشرقاوي حياة الرسول محمد بعيون الثوري الاشتراكي، وأضفى على الكثير من المواقف والمحطات في سيرته روحًا ثورية اشتراكية، بل رأى فيه داعيًا إلى ثورة شعبية ومناديًا بالعدالة الاجتماعية. ويؤكد ويسل في هذا السياق البعد الأيديولوجي الخفي لهذه الرواية؛ إذ يرى فيها دعاية للأفكار الاشتراكية التي تبناها عبد الناصر في ذلك الوقت<sup>(32)</sup>.

وقرأ فتحي رضوان سيرة الرسول محمد في ضوء أحداث الثورة، وكتب **محمد الثائر الأعظم** (1962). وتجدر الإشارة إلى أن رضوان كان حينها وزيرًا للخارجية في عهد الحكومة الأولى في مصر بعد ثورة عام 1952. وكتب محمود شلبي **اشتراكية محمد** (1962) بإيحاء من جمال عبد الناصر. وكتب عقيد محمد فرج - وهو ضابط في الجيش - كتابين في حروب الرسول: **محمد المحارب** (القاهرة، 1951)، و**العبقريّة العسكرية في غزوات الرسول** (القاهرة، 1958)<sup>(33)</sup>.

28 ينظر مثلًا: مكرم عبيد، **الكتاب الأسود في العهد الأسود** (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2014 [1943]).

29 عبد الرحمن بك عزام، **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938).

30 Wessels, p. 9.

31 عبد الرحمن الشرقاوي، **محمد رسول الحرية** (القاهرة: [د. ن.]، 1962).

32 بزائنية، ص 293؛ 108-107؛ Ismail, pp. 20-21؛ Wessels, pp.

33 بزائنية، ص 66؛ 30؛ Wessels, p.

### 3. السيرة المحمدية في السياق الإسلامي

لم تكن الساحة خالية للتيار القومي العروبي، ولا للتيار الاشتراكي، بل كان هذان التياران في سجل دائم مع التيار الإسلامي الذي نشأ باكراً في مصر (عام 1928). فقد اتسعت شعبية جماعة الإخوان المسلمين داخل مصر وخارجها، فتكوّنت لها حاضنة شعبية في سورية وفلسطين والأردن والعراق ولبنان، وذلك عقب إرسالها عدداً كبيراً من المتطوعين إلى الحرب في فلسطين في عام 1948 واحتضانها القضية الفلسطينية. وعلى الرغم من أن المدّ الاجتماعي للحركة بلغ أوجه بعد حرب عام 1948، فإنّ الحركة فشلت في القيام بدور سياسي حاسم، وتأرجحت علاقة الجماعة بالسلطة في مصر بين مدّ وجزر، فكانوا قريبين حيناً من السلطات، ودخلوا أحياناً أخرى في صراع دائم معها. فبعد حرب عام 1948 والهزيمة العربية، اتهم محمود فهمي النقراشي، رئيس الحكومة آنذاك، الإخوان المسلمين بالخيانة، وأصدر أمراً بحلّ جماعة الإخوان المسلمين في كانون الأول / ديسمبر 1948، فكانت النتيجة سلسلة من الاغتيالات سقط ضحيتها النقراشي وحسن البنا (قائد جماعة الإخوان المسلمين ومؤسسها). لكن الجماعة عادت ونشطت مع الضباط الأحرار، وكانت عضدها الأكبر في ثورة يوليو 1952، وفي القضاء على النظام الملكي، ثم امتلك الضباط الأحرار زمام السلطة. وعلى الرغم من إصدار قانون بحظر كل الجمعيات السياسية، فإنّ جماعة الإخوان المسلمين اعتُبرت غير سياسية، وسمح لها بالنشاط.

في عام 1954 نُسبت إلى جماعة الإخوان المسلمين محاولة اغتيال جمال عبد الناصر، فصدر قرار بحظرها، واعتقل العديد من أعضائها. وفي عام 1965 تصاعدت الأمور من جديد، وواجه الإخوان المسلمون تهمة محاولة الانقلاب على عبد الناصر، فاعتقل العديد منهم، وبعد محاكمة استمرت شهوياً، أعدم بعضهم في عام 1966، وكان من بينهم المفكر الإسلامي سيد قطب، صاحب كتاب **معالم في الطريق**. وشهدت فترة حكم محمد أنور السادات تقارباً، خاصة في حرب أكتوبر 1973 وعملية استرجاع سيناء، ثم شهدت تباعداً في إثر معاهدة كامب ديفيد للسلام مع إسرائيل في عام 1977 التي قوبلت بحركات معارضة قوية، انتهت باغتياله في 6 تشرين الأول / أكتوبر 1981.

واكبت هذا المناخ السياسي المتوتر والدموي أحياناً سجلات أيديولوجية خاصة بين القوميين والإسلاميين، انعكست على الإنتاج الكتابي للسيرة النبوية؛ إذ علّت، خاصة في مصر، أصوات تنادي بضرورة المراجعة الإسلامية للتاريخ الإسلامي. ومثلت هذه المراجعة آلية سعى التيار الإسلامي من خلالها لبلوغ هدفين: أولهما دحض الأيديولوجيات السياسية المنافسة (القومية والاشتراكية) وتقويضها، والتي قادت التحركات التحررية ضد الاستعمار الغربي، ثم استحوذت على الساحة السياسية في المرحلة الاستقلالية، لكنّها عجزت، بحسب منظور التيار الإسلامي، عن الحفاظ على هذه الاستقلالية، بل فرّطت في فلسطين. أمّا الهدف الثاني لهذه المراجعة، فهو تأسيس هوية جديدة يكون الإسلام مركزها. ومن أهم السير التي كُتبت في هذا السياق: حسن البنا (1906-1949) **نظرات في السيرة**<sup>(34)</sup>، ومصطفى السباعي (1915-1964) **السيرة النبوية: دروس وعبر**<sup>(35)</sup>، ومحمد سعيد رمضان البوطي (1929-2013) **فقه السيرة**<sup>(36)</sup>، ومحمد الغزالي **فقه السيرة** (1917-1996)<sup>(37)</sup>.

يبين الباحث بزايينة الطابع الدعوي لهذه الكتابات، فيورد عن الغزالي قوله: "إنّني أكتب في السيرة، كما يكتب جندي عن قائده، أو تابع عن سيّده، أو تلميذ عن أستاذه، ولست [...] مؤرخاً محايداً مبتوت الصلة بمن يكتب عنه"<sup>(38)</sup>. كما يُحصي بزايينة الفعل

34 حسن البنا، **نظرات في السيرة** (القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1979). وقد نشرها بعد وفاته أحمد عيسى عاشور.

35 مصطفى السباعي، **السيرة النبوية: دروس وعبر** (دمشق: المكتب الإسلامي، 1972). نشر النسخة الأولى عدنان زرزور، وكان السباعي قد هيأها للنشر قبيل وفاته في عام 1964.

36 محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبوية**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1968).

37 محمد الغزالي، **فقه السيرة** (د. م. [د. ن.])، 1976.

38 المرجع نفسه، ص 5؛ نقلاً عن: بزايينة، ص 165.



"دعا" ومشتقاته من خلال أنموذج السيرة التي كتبها مصطفى السباعي، وبين من خلالها أهمية هذا المصطلح في أدبيات الإخوان المسلمين<sup>(39)</sup>. كما أنّ الصورة التي قدمها الإسلاميون عن الرسول محمد تركز على البعد الدعوي والقيم الإنسانية، مثل الرحمة والعدل والسّلم. وهو ما يظهر واضحاً من خلال العنوان الذي اختاره خالد محمد خالد (1920-1996) لأحد مؤلفاته الكثيرة حول الرسول محمد **إنسانيات محمد**<sup>(40)</sup>.

## ثالثاً: السيرة المحمدية في السياق ما بعد الحداثوي - سياق جعيط

يستخلص كل من سبانخ وويسل وسلوى وإسماعيل وبزايينية أنّ كل هذه الكتابات، في السياقات الثلاثة التي عرضناها اشتركت في التركيز على محمد الإنسان؛ السياسي والعسكري والمصلح الاجتماعي، وأجحت في تغليب القضايا الاجتماعية والسياسية، وقلّصت في المقابل التجربة الروحية للرسول محمد<sup>(41)</sup>، فيعلق ويسل على سيرة هيكل أنها أعطت حق محمد المحارب ورجل الدولة، ولم تقدّره حق قدره بصفته نبي الله، ويبيّن أنّ مقارنة هيكل للتجربة الروحية للرسول محمد أغرقت في محاولة الفهم العقلاني، وعجزت عن الإلمام بالجانب الروحي، وتهذّب بأن تكون مقارنة سطحية للتجربة المحمدية: "كتاب هيكل ينصف محمد الجنرال ورجل الدولة، لكنه لا ينصف محمد النبي. عندما يسمع المرء أن هيكل يعتبر تجربة محمد الصوفية في الإسرائء والمعراج متوافقة مع العلم الحديث، يميل إلى الاتفاق مع تعليق كينيث كراغ Kenneth Cragg: 'يترك القارئ مع الشعور غير المريح بأن هناك بعداً مهمّاً لـ 'الديني' - الذي بحث عنه [...] في الصوفية القديمة - قد غاب عن هذا الكاتب المعاصر للسيرة [...] أنّ المفتاح لفهم مدخل هيكل لتجربة محمد الدينية هو تعليقه الساذج تقريباً بأن 'الملاحظة والتأمل متشابهان بالطبع'. من هذا يتضح أن المصطلحات الصوفية التي يستخدمها هيكل لا يقصد بها احتضان دلالتها الصوفية الممتلئة. إنّ التأمل ليس 'نشاطاً' صوفياً بقدر ما هو نشاط فكري وعقلاني للغاية [...] وهكذا يميل هيكل إلى جعل دعوة محمد تبدو سطحية، ويفهمها على أنها دعوة عقلانية يمكن الوصول إليها أيضاً من دون وحي"<sup>(42)</sup>.

إن سيرة جعيط تُحدث نقلة نوعية في كتابة السيرة النبوية الحديثة؛ فهي تحاول رد الاعتبار إلى محمد النبي؛ إذ يكرّس جعيط جزءاً كاملاً من ثلاثيته (الجزء الأول) لدراسة "الوحي والقرآن والنبوة"، وقد يبدو هنا أنه "يتطّقل" على مواضيع ميتافيزيقية، هي أبعد ما تكون عن مجال التاريخ. فما المنهج العلمي الذي اتّبعه جعيط في دراسته هذه المسائل؟

سأتبع في ما يأتي منهجية "موقعة النص في سياقه"، وهي المنهجية نفسها التي اعتمدها الدراسات التي تناولت السيرة حديثاً، لكن حتى تتوضح لنا مساعي جعيط ومنهجيته، أرى أن نخرج بسيرته من السياق الجغرافي الضيق - أي التونسي - لنموضعه في سياق أوسع، يوجد جعيط في الحقيقة في قلب سياق العولمة التي لا تتقيّد بالحدود الجغرافية الضيقة، وهذا السياق "العولمي" الذي عاش فيه ووضع فيه سيرته، غلب عليه سؤال ملحّ يتعلّق بموقع الدين في عالمنا الحديث، وطبعته النداءات المكثفة لحوار الحضارات والأديان.

تمحور الخطاب الفكري في هذا السياق المعاصر حول انتقاد مفهوم الحداثة "التقليدي" الذي يكرس "الحداثة الواحدة" - بكل ما لها من مواقف إقصائية للدين - والتي تقوم على رؤية مركزية أوروبية ضيّقة ترى أن النظم المؤسساتية والثقافية التي صنعها الغرب ستكون السائدة في المجتمعات الأخرى، وهي الفكرة التي أعاد الباحث الأميركي دانيال لرنر (1917-1980) ترويجها في الستينيات؛ حين

39 بزايينية، ص 166-167.

40 خالد محمد خالد، إنسانيات محمد (القاهرة: [د.ن.]، 1963)؛ [Ismail, p. 113ff.

41 Sabanegh, pp. 286, 387, 535.

42 Wessels, pp. 90-91.

بين أن منطقة الشرق الأوسط تقف أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما "التحديث" - يقصد على النظام الغربي وبمفهوم الحداثة التي تُقضي الدين - أو "مكة" (43). وانتقد كل من شموئيل إيسنشتات وفولكر شمדת أطروحة "الحداثة الواحدة" هذه، وبينما أنها إقصائية وقاصرة عن الإلمام بالتجارب الحداثوية الأخرى في مناطق خارج الفضاء الجغرافي والثقافي لأوروبا الغربية خصوصاً، وحاولا تجاوزها بأطروحة "الحداثات المتعددة" Multiple Modernities أو "الحداثات البديلة" Alternative Modernities التي يسعيان من خلالها لأخذ تجارب حداثوية مختلفة في الحسبان، لم يُقَصَّ فيها الدين، كما كانت الحال مع التجربة الحداثوية اللائكية تحديداً (44).

بداية من ثمانينيات القرن العشرين، ظهرت أصوات تنادي بضرورة إعادة تقييم موقع الدين والتدين والروحانيات ودور كل من هذه الفواعل في إطار هذا المفهوم الجديد والأوسع للحداثة. وغطت على هذا الخطاب الفكري الجديد مقولات، مثل "عودة المقدس" و"عودة الآلهة" بحسب فريدريش فيلهلم غراف (45)، أو "عودة القوة السحرية للعالم" Wiederverzauberung der Welt التي طبعها موريس برمان، أحد أهم أعلام هذا التيار (46)، وفيها ردُّ واضح على المقولة الفيبرية "نزع السحر عن العالم" Entzauberung der Welt التي لخص فيها ما لاحظه من شمول نزعة العقلنة لكل ميادين الحياة؛ من الفن، إلى الموسيقى، إلى التفكير (47).

فتح هذا الخطاب ما بعد الحداثوي المجال أمام الأسئلة الوجودية من جديد، واهتم كل من الخطاب الفلسفي والسوسيولوجي، في الأساس، بالتفكير في مناهج علمية جديدة، تُحوّل النظر في مسألة الدين والتدين والإيمان وما تعلق بهما من مسائل روحانية، في إطار مفهوم حداثوي تعددي.

سأخذ في ما يأتي من هذا الخطاب الجديد منطلقاً أنظر من خلاله إلى أهم النتائج العلمية التي توصل إليها في ما يخص أحد المواضيع الإيمانية بامتياز، ألا وهي مسألة الوحي التي اخترناها مثلاً ندرسه؛ لأن موضوع الوحي كان من أهم المسائل التي ناقشها جعيط في ثلاثيته، فضلاً عن أنه مثل أحد أهم المواضيع التي شغلت الخطاب الفكري الفلسفي ما بعد الحداثوي. وحتى نفهم المدخل المنهجي الجديد الذي ارتآه الخطاب ما بعد الحداثوي لدراسة الدين، يجب أن نلقي نظرة مختصرة على مواقف الخطاب الفكري الفلسفي المتعلقة بمسألة الوحي قبل هذه التحولات التي أتى بها الخطاب ما بعد الحداثوي.

في عصر التنوير كان هناك تياران فكريان مثلاً تحدياً للإيمان الديني ورؤيته بشأن مسألة الوحي؛ هما التيار العقلاني الذي أسسه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1650-1596) René Descartes، وخاصة التفرعات التي نتجت منه بعد ذلك، وعلى رأسها مذهب الربوبية Deismus، ثم التيار التجريبي الذي أسسه جون لوك (1704-1632) John Locke.

كان معتنقو مذهب الربوبية الفلسفي يؤمنون بفكرة وجود إله، وكذلك بفكرة اليوم الآخر وفكرة أبدية الروح، لكنهم يرون أنه يمكن التوصل إلى الحقيقة الإلهية وغيرها من الحقائق الجوهرية في الديانة المسيحية بالعقل، من دون الحاجة إلى الوحي الذي يرفضونه، كما يرفضون مسألة المعجزات، ويرون أن هذه الادعاءات وغيرها في الديانة المسيحية لا تصمد أمام التمحيص العقلي،

43 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe: Macmillan, 1958), p. 405.

44 Shmuel Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (2000), pp. 1-29; Volker H. Schmidt, "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology*, vol. 54, no. 1 (2006), pp. 77-97; D.P. Goankar (ed.), *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

45 ينظر:

Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (Munich: Beck, 2004).

46 ينظر:

Morris Berman, *Die Wiederverzauberung der Welt: Am Ende des Newton'schen Zeitalters* (Munich: Dianus-Trikont Buchverl, 1983).

47 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (Munich: Duncker & Humblot, 1919), p. 16.

ويجب العمل على تغييرها. فعمل هاربرت فون شربوري (1648-1581) Herbert von Cherbury على التأسيس لمفهوم "الدين الطبيعي العقلاني" Natürliche Vernunftreligion بديلاً من مفهوم الدين القائم على فكرة الوحي.

وفي المقابل، بقي معظم فلاسفة عصر التنوير الألمان ملتزمين بمبدأ الدين القائم على فكرة الوحي/ التجلي، وانصبت جهودهم في معظمها على إثبات توافق الموروث الديني مع مبادئ العقل. فمثلاً، رفض غوتهولد إفرايم ليسينغ (1781-1729) Gotthold Ephraim Lessing الصلاحية المطلقة لمفهوم "الدين الطبيعي العقلاني" الذي يقول به معتنقو مذهب الربوبية، وأصرّ على إيجاد حجج وضعية للوحي، وذهب إلى القول إنّ الوحي هو آلية مساعدة - خاصة بالنسبة إلى من لم يكن لهم سبيل إلى وسائل النقد العقلي من عامّة الناس - لبلوغ الحقيقة. فالوحي لا يعوّض العقل في التدليل على الحقيقة الإلهية، بل إنّ العقل وحده، بمعزل عن الوحي، قادر على إدراك الحقيقة، لكنّ الوحي هو آلية مساعدة لمن لا تتاح له الآليات العقلية من عامّة الناس.

أما جون لوك، مؤسس المذهب التجريبي، ومن بعده ديفيد هيوم (1776-1711) David Hume، فإنهما قد رفضا أن يكون العقل وسيلة تحصل بها المعرفة اليقينية، بل أماناً بأنّ المعرفة اليقينية لا تحصل إلاّ من خلال التجربة الحسية؛ أي من خلال اعتماد الحواس البشرية. وهما إذ يذهبان إلى إمكان الوصول إلى استنتاجات علمية بناءً على ملاحظة تجربة أو حدث متكرّر، فإنّ أحداثاً من نوع الوحي/ التجلي والبعث أو المعجزات - التي هي من مقوّمات الفكر الديني المسيحي - لا تخوّل الوصول إلى معرفة يقينية؛ لأنها غير متكرّرة، وبناءً على هذا المنطلق يرفض منطق الفلسفة التجريبية فكرة الوحي/ التجلي بوصفها وسيلة لحصول المعرفة اليقينية. ونتيجة لذلك، يضع الدين المسيحي والديانات القائمة على هذه الفكرة موضع تساؤل.

جاء إيمانويل كانط (1804-1724) Immanuel Kant لينتقد المذهبين العقلاني والتجريبي، وينتهي إلى القول بمحدودية العقل وعجزه عن إثبات وجود الله وبلوغ الحقيقة المعرفية. أحدث كانط نقلة كوبرنيكية - نسبة إلى كوبرنيك - في الخطاب الفلسفي؛ من خلال الإقرار بمحدودية العقل ووقفه دون إدراك الميتافيزيقيات، وتحوّلت وجهة الفلسفة، إثر ذلك، من البحث في الماهيات إلى البحث في أداة التفكير (العقل). وقد قامت أبحاث كانط المتعلقة بالعقل على مفهومين أساسيين: مفهوم الظاهرة Phenomenon والنومينون Noumenon الذي يُعبّر عنه بالشيء في ذاته Ding an sich؛ إذ يقول إنّ إمكانات العقل المعرفية محدودة، لذا لا يمكنه إلاّ معرفة ظاهر الوجود، أما نومينون الوجود - أو الوجود في ذاته، أو الحقيقة - فلا يمكن للعقل إثباته ولا حتّى نفيه. وبهذا أصبح التفكير الكانطي منطلقاً لمذهبين متناقضين في ما بعد، فهو مثّل - ولا يزال - مرجعاً للتيار الإيماني الديني؛ إذ بيّن محدودية العقل الخالص في بلوغ المعرفة، لكن في الوقت نفسه سيصبح مفهوم النومينون الذي أسّس له كانط منطلق اللاأدرية في ما بعد.

بعد كانط، انتقل الخطاب الفلسفي إلى تحديات جديدة في علاقة الإنسان بالإله ونقد الدين عمومًا، وقد قلب لودفيغ فويرباخ (1872-1804) Ludwig Feuerbach من خلال نظرية الإسقاط، نظرية الخلق المتداولة في الفكر الديني، وذهب إلى القول إنّ الله ليس هو الذي خلق البشر، بل إنّ الإنسان قد أوجد، أو خلق، فكرة الإله، وأسقط صفات "بشرية" في أسمى كمالها على ما سمّاه "الإله"، وهذه الصفات هي: "الحب اللانهائي"، و"الأخلاق المثالية"، و"العقل الكامل". ويفسر فويرباخ فكرة الوحي بأنها حيلة ذكية للتغطية على عملية الإسقاط. وطوّر كارل ماركس (1883-1818) Karl Marx أفكار فويرباخ، وأضاف إليها أن الإنسان لم يخلق إلهه فحسب، بل جعل منه مهرّباً وملاذماً من أوضاعه الاجتماعية المزرية، لكنّ الفكر الديني؛ إذ يعدّ ويواسي الإنسان بحياة أخروية عادلة، فإنّ مفعوله كان كمفعول المادّة المهذّنة والمخدرة التي ألهمت الإنسان عن تغيير واقعه، ومنه مقولته الشهيرة: "الدين أفيون الشعوب". أمّا فريدريش نيتشه (1900-1844) Friedrich Nietzsche، فقد ذهب بنقده للدين إلى أقصى حد، وأعلن موت الإله، ليحلّ محله

الإنسان - الأعلى . وبناءً عليه، يرى نيتشه أنّ النظم التي أسست لها الأديان القائمة على الوحي، ما عادت قائمة، وأن "الإنسان الأعلى" قادر على وضع نظم بديلة بنفسه ولنفسه<sup>(48)</sup>.

في السياق ما بعد الحدائوي، عادت المسائل الدينية إلى السطح، وأصبحت من اهتمامات الخطاب الفكري والفلسفي من جديد، وقد سعى هذا الخطاب للتفكير في مناهج علمية جديدة تحوّل للمفكر أو الفيلسوف أو المؤرخ، أو غيرهم، دراسة مسألة الدين والتدين والإيمان ضمن مفهوم حدائوي تعددي. ولعلّ أهمّ الأطروحات في هذا الباب هي الأطروحات التي قدّمها الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (1889-1951) Ludwig Wittgenstein الذي أسّس مفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" Aspektenwahrnehmungsmodell، ووظّفه ليكون مدخلاً منهجياً لدراسة الدين. يقوم هذا المفهوم على فكرة أن صورة معينة تظهر في كلّ مرّة بشكل مختلف تماماً، إذا غيرنا زاوية النظر التي ننظر منها، ويقدم فيتغنشتاين شكل المكعب الذي لا يمكن أن يحيط المرء بالنظر إلى كل جوانبه من زاوية واحدة مثلاً دالاً على ذلك. فالشخص الواحد يحيط بجانب واحد لهذا المكعب؛ لذا عليه أن يستكشف رؤى أخرى، من جوانب مختلفة ويدركها. إنّ مفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" الفيتغنشتايني يكشف عن إدراكات مختلفة للصورة نفسها في الوقت نفسه، ويبيّن أن القدرة على تغيير زاوية النظر، هي شرط مهم، للوعي باختلاف الإدراكات لشيء معين، ومن بين ذلك التجربة الدينية نفسها. فأطروحة فيتغنشتاين تقوم على فكرة محورية مفادها أنّ التجربة الدينية/ الروحية لا تُفهم على أنّها تجربة تخص تقتصر على أناس معينين أو تخصّصهم وحدهم (وهم المتدينون). وهذا المنهج يقوم على فكرة تشريك الجميع - متدينين كانوا أو غير متدينين - في فهم التجربة الدينية/ الروحية - الوحي مثلاً، وهو ما يتطلّب قبل كلّ شيء وعياً باختلاف الإدراكات لهذه التجربة، وإقراراً برؤية أو رؤية دينية معينة تتموقع ضمنها هذه التجربة. ويمكن هذا المنهج كلّ شخص - مؤمناً كان أو غير مؤمن - من إيجاد مدخل إلى التجربة الدينية، وذلك بعد موقعتها داخل رؤية دينية ما، وهو ما يسمح بإدراك زاويتها الإيمانية<sup>(49)</sup>.

إذا انتقلنا من الخطاب الفكري إلى الواقع العملي، وضيّقنا دائرة السياق، لنركّز على فرنسا، وجدنا أنّ جعيط والسياق التونسي عموماً، ولا سيما بحكم علاقات متجدّرة في التاريخ، معيّنان مباشرة بالتحوّلات في السياق الفرنسي؛ إذ أقصت القوانين الفرنسية تدرّيس الدين من المدارس الفرنسية بمقتضى قانون صدر في 28 آذار/ مارس 1882 ينص على إلغاء مادة تعليم الدين من المدارس الحكومية<sup>(50)</sup>. كان الجدل المتواصل بشأن المسألة الدينية ومسألة التعليم الديني، منذ عشرات عدّة، قد بلغ في نسق واحد مع الخطاب الفلسفي ما بعد الحدائوي أوجه في ثمانينيات القرن العشرين، وعلت الأصوات منادية بأنّه لا يمكن دراسة التاريخ من دون الأخذ في الحسبان تاريخ الأديان، أو دراسة الفلسفة من دون فهم مبدي لمفاهيم ميتافيزيقية مثل الإيمان أو الروح أو المقدس... إلخ، إلى حدّ أنّ فهم نتاج الفن الأوروبي يتوقّف على مدى الإلمام بالثقافة الدينية. كان الوعي بهذا الخلل المنهجي في فرنسا اللاتينية والأصوات المحتجة الكثيرة من أسباب الانخراط في الخطاب الفكري ما بعد الحدائوي، والأخذ بأراء تكرّس دراسة الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية أو عمرانية مثلاً. ورأى الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه في اصطلاح "الظاهرة الدينية" اختياراً موقفاً *Emploi commode*<sup>(51)</sup>.

48 رجعتُ في هذه اللوحة العامة المتعلقة بتناول الفكر الفلسفي لمسألة الوحي/ التجلّي عبر التاريخ إلى مراجع مختلفة، أهمّها:

Klaus Von Stosch, *Offenbarung* (Paderborn: Schöningh, 2010).

49 في ما يتعلق بأطروحة لودفيغ فيتغنشتاين، ينظر: 38 - Von Stosch, pp. 45.

50 للتوسع ينظر:

Mireille Estivaleres, "Enseignement religieux: Le problème en France," in: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud, *Enseigner la religion aujourd'hui?* (Casablanca: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2004), pp. 9-18.

51 Régis Debray, "Qu'est-ce qu'un fait religieux?" *Études*, tome 397. no. 9 (Septembre 2002), pp. 169-180, esp. 172.



في إثر دراسات ميدانية ونقاشات علمية طويلة، أُدمجت مادّة دراسة "الظاهرة الدينية" في البرامج المدرسية الفرنسية بداية من التسعينيات (يلاحظ هنا التوافق الزمني مع سيرة جعيط). وأنشئ في عام 2002 المعهد الأوروبي لدراسة علوم الأديان Institut européen des sciences des religions الذي تفرّع من المدرسة التطبيقية للعلوم العليا École pratique des hautes études التي تعتبر المدرسة الأم، والتي ينصّ برنامجها على دراسة "علم الأديان" منذ عام 1886<sup>(52)</sup>.

فلنعد إلى جعيط وننظر في المنهج الذي اتّخذه لنفسه، والذي أشار إليه في مواضع عدّة من ثلاثيته، ومن ذلك قوله: "وبعد، فهذا الكتاب [...] يعتبر [...] كمعطى ما هو لبّ الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث. وسواء كان المؤرّخ - المسلم وغير المسلم - مؤمناً أو خارجاً عن الإيمان، فمنهج الصّحيح هو هذا، أي اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر"<sup>(53)</sup>.

نجد هنا أصداً واضحة لمفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" الفيتغنشتايني الذي تحدّثنا عنه، كما هو الشأن بالنسبة إلى منهج دراسة الدين باعتباره "ظاهرة دينية"؛ فجعيط هو ابن ذلك السياق العولمي الذي طغى عليه خطاب ما بعد الحداثة، وأكثر منه هو ابن السياق الفرنسي الذي على لائكيته، لم يسلم من تبعات خطاب ما بعد الحداثة. وقد وجد جعيط في هذه المنهجية منهجاً تاريخياً عقلاً، يخوّله الأخذ في الحسبان الجانب الروحي لتجربة الرسول محمد في السيرة التي وضعها.

هذا عن منهجية جعيط في دراسة مسألة الوحي، لكن ماذا عن المصدر؟ أي مصدر يمكن لجعيط اعتماده في دراسة مسألة روحية ميتافيزيقية كمسألة الوحي؟

تقوم دراسة السيرة عند جعيط على فكرة مركزية وهي اعتماد القرآن مصدراً أساسياً<sup>(54)</sup>. وكثيراً ما تُظهر الدراسات أن منهج جعيط في اعتماده القرآن مصدراً أساسياً لكتابة السيرة النبوية، هو ما يميّز عمله ممّا سبق. وفي الواقع، سبقه في هذا عدد من كتاب السيرة الحديثة، من بينهم هيكل الذي ذهب إلى منهج تقديم القرآن مصدراً أساسياً، لكن من دون الاستغناء عن المصادر التاريخية المكتوبة، مثل **السيرة النبوية لابن إسحاق**، ثم **كتاب الطبقات الكبير** لمحمد بن سعد، ثم **أنساب الأشراف** لأحمد بن يحيى البلاذري، ثم **تاريخ الطبري**. يقول هيكل: "إنّ أصدق مرجع للسيرة إنّما هو القرآن الكريم، فإنّ فيه إشارة إلى كل حادث من حياة النبي العربي، يتّخذها الباحث مناراً يهتدي به في بحثه، ويخصّص على ضيائه، ما ورد في كتب السنّة، وما جاء في كتب السيرة المختلفة"<sup>(55)</sup>.

وذهب محمّد عزة دروزة إلى أبعد من هذا، فسعى في كتابه المذكور أنفاً **سيرة الرسول: صور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية** إلى محاولة فريدة من نوعها في كتابة السيرة استناداً إلى القرآن وحده، بصفته وثيقة أصلية. ويؤكّد دروزة إمكان كتابة سيرة تقوم على القرآن بصفته مصدراً وثيقاً ووحيداً، بقوله: "أيقنت أنّ في الإمكان كتابة فصول للسيرة إذا لم تكن في نسق تاريخي مطرد، كالذي كُتبت وتُكتب به كتب السيرة، وإذا لم تحتو أسماءً وأعلاماً وأرقاماً وتفصيلات مثلها، فإنها يُمكن أن تعطينا صورة صحيحة وقويّة ومشرقة، فيها أشياء كثيرة جديدة، تعابير ما هو مستقرّ في الأذهان"<sup>(56)</sup>. وعلى الرغم من اجتهاد دروزة في تطبيق منهجه، فإنّه حاد - كما بيّن بزائنية في دراسته - عن بيانه هذا، واضطر إلى الاستعانة بالمصادر التاريخية المكتوبة الأخرى<sup>(57)</sup>. ولعلّ فشل

52 Estivalezes, p. 13.

53 جعيط، في **السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوة**، ص 8.

54 المرجع نفسه، ص 7.

55 هيكل، ص 37.

56 دروزة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 5-6؛ ينظر أيضاً: بزائنية، ص 175.

57 بزائنية، ص 175، 179.

هذه المحاولة يدعم ما استقرّ عليه رأي جاكين الشابي التي حسمت الأمر بقولها في دراسة لها إنه لا يمكن كتابة السيرة اعتماداً على القرآن؛ لأنه لا يقدم إلا صورة ضبابية، و"غير موقعة ضمن الحدث" Non-événementielle للرسول محمد. وترى الشابي أنّ المصادر المتقدمة لا تملأ هذه الثغرات المعلوماتية في السيرة النبوية؛ إذ تطغى عليها الأساطير، لذا فهي تلجّ على ألا يؤخذ منها إلا المعلومات التي لها رכיعة في القرآن، وتستنتج أن كتابة السيرة استناداً إلى القرآن والمصادر المتقدمة - بعد تجاوز كل ما ليس له سند في القرآن - هي مهمة مستحيلة Mission Impossible، وأن أقصى ما يمكن المؤرخ بلوغه هو استجلاء بعض ملامح السيرة<sup>(58)</sup>.

كان جعيط، من دون شك، مطلعاً على هذه الإشكالات وواعياً بها، وقد أشار إلى جاكين الشابي ودراستها وردّ عليها<sup>(59)</sup>، فحاول أن يجد حلاً منهجياً ومخرجاً لهذه المعضلة، فميّز في سيرته بين دراسة المظاهر الميتافيزيقية، مثل الوحي والنبوة (وهي موضوع الجزء الأول من سيرته)، وتدوين سيرة الرسول في مكة والمدينة (محتوى الجزأين الثاني والثالث من سيرته)؛ بحيث بنى منهجه على فكرة مركزية مفادها الاستغناء بالقرآن عن المصادر الأخرى في مسألة الوحي، في حين رأى أن الطريقة المثلى في التأريخ للدعوة، وحيات الرسول محمد (ت. 632م) في مكة والمدينة، هي في الاعتماد على القرآن والأخبار المتقدمة في آن واحد. ويرى جعيط أنّ القرآن غني بالمعلومات؛ ليس بالنسبة إلى مسألتي الوحي والقرآن فحسب، بل حتى في ما يخص سيرة الرسول عمومًا، ويرى أنّ المؤرخ للسيرة محظوظ، مقارنة بالمؤرخ لحيات عيسى المسيح مثلاً. ولئن لم يذكر جعيط اسم الشابي، فإنّ ردّه عليها واضح في قوله: "ليس صحيحاً أنّ القرآن لا يحوي إلا القليل من التاريخ النبوي، فقسم كبير من سور الفترة المكية يستعرض فيه الصراع مع مشركي قريش ويقدم جدالهم وردّ القرآن عليهم، وثمة إشارات ثمينة إلى طفولة الرسول ونزول الوحي ورؤى محمد، بل الأهم من ذلك هو تطوّر محتوى الرسالة والدعوة، وهذا موجود وواضح في النصّ"<sup>(60)</sup>.

في الوقت نفسه، ينبّه جعيط إلى اعتماد المصادر المكتوبة المتقدمة دون المتأخرة منها، فيكتب: "يجب تنبيه الباحث العربي ألا يتجاوز القرن الثالث أو على الأكثر الرابع، وأنّ اعتماد مصادر متأخرة ليس من المنهج التاريخي في شيء، إلا عندما نجد خبراً قديماً استرجع وهو يحصل بقلّة، مثلاً عند ابن كثير في 'البداية والنهاية'، وابن حجر في 'التهذيب والإصابة'<sup>(61)</sup>. ويختلف جعيط في هذا عن كتاب السيرة العرب الذين لم يكن موقفهم من المصادر المتأخرة بذلك الحسم. ويحذو في منهجه هذا؛ أي اعتماد القرآن مصدرًا أساسيًا، إضافة إلى المصادر المتقدمة دون المتأخرة منها حذو مونتوغمري واط<sup>(62)</sup> الذي يُقرّ له جعيط بالعمق والدقّة في أعماله<sup>(63)</sup>.

ما يشد اهتمامنا، في هذا السياق، هو أن جعيط في آرائه بشأن القرآن مصدرًا للسيرة النبوية، لا يناقش موثوقية هذا المصدر، المتداول تحت اسم المصحف العثماني، مناقشة علمية جادة. بل يرى أنّ الرسول نفسه قد "سهر في آخر حياته، أو حتّى في كلّ معرض حياته على تنظيمه وهيكلته ومراقبة محتواه [أي القرآن]، بل إنّ النصّ [الذي] سجّله هو كتاب من الأصل في مكة ذاتها، ولم يبق طويلاً في شكله الشفوي. فهو متزامن تمامًا مع الرسول، حيث لا يمكن ترجيح أنّه أهمل هذا العمل، خصوصاً أنّ القرآن أساس كلّ الدعوة، وصار أساس الصلاة وأساس التشريع"<sup>(64)</sup>. وبناءً عليه ينسب جعيط عملية جمع القرآن إلى الرسول، ويرفض الرواية التقليدية التي ترى أنّ المصحف جُمع بأمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت. 656م)، بل يرجّح أن زيد بن ثابت - الذي كان من ضمن اللجنة

58 "Jacqueline Chabbi, "Histoire et tradition sacrée: La biographie impossible de Mahomet," *Arabica*, vol. 43 (1996), pp. 189-205, esp. 204-205.

59 جعيط، في السيرة النبوية - 1 الوحي والقرآن والنبوة، ص 57؛ جعيط، في السيرة النبوية - 2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 21.

60 جعيط، في السيرة النبوية - 2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 21.

61 المرجع نفسه، ص 41.

62 يقول واط: "المنهج الأصح هو النظر إلى القرآن والكتابات المبكرة على أنها مصادر يكتمل بعضها بعضاً الآخر، ولكل منها مساهمة أساسية في تاريخ تلك الفترة". Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. XV.

63 جعيط، في السيرة النبوية - 2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 11.

64 المرجع نفسه، ص 22.

التي كلفها عثمان بعملية الجمع - قد اكتفى بمقارنة ما هو في صدور الرجال بما هو في المصحف<sup>(65)</sup>. ويشكك جعيط في وجود مصاحف أخرى أشارت إليها المصادر الإسلامية القديمة، ويؤكد أن "مصحف عثمان المتبقي لدينا هو الأفضل والأصحح والأقدم إن ثبت أن وجدت مصاحف أخرى (أبي، عبد الله بن مسعود، علي). فالطبري يذكر أن رواته قد احتفظوا بالبعض منها أو بأقسام طفيفة منها، لكن من الواضح عندما نقرأها أن لا قيمة لها أمام النصّ العثماني. فما يذكره مزيتف في أغلبه إن لم يكن في كليته"<sup>(66)</sup>.

أما في مسألة ترتيب السور وعناوينها، فيختصر جعيط الإشكال في صعوبة الجزم إن كان هذا من عمل النبي أو لجنة عثمان. وأما مسألة أن ترتيب السور وعناوينها كان ثابتاً منذ البداية، فتبدو مسألة مفروغاً منها ولا تحتاج إلى تمحيص وتدقيق. ويأتي إقراره بإحكام عبارات أو كلمات مثل عبارة "وأمرهم شورى بينهم" - التي يذكرها جعيط مثلاً شبه مؤكد - ضمن تأكيدات متوالية مفادها أن الأمر يبقى في باب الاحتمال، مع استبعاد تام لأن يكون قد حذف من النصّ شيء<sup>(67)</sup>.

هل ما يُعبّر عنه جعيط بـ "القناعة الحدسيّة" و"رابط الألفة بين الكاتب وموضوعه"<sup>(68)</sup> هما المنهجان البديلان حين يرتطم الحدس النقدي بمسائل إيمانية حرجة؟

يتجاوز جعيط في موقفه التسليمي هذا إشكالات مهمّة، سبق أن تبهت لها الشابي في دراستها، التي تتحدث عن التسليم بالمصحف العثماني بصفته مصدرًا موثوقًا، وتذكّر بالقراءات المخالفة الواردة في المصحف العثماني<sup>(69)</sup> وواقع وجود مصاحف أخرى أشارت إليها المصادر إلى جانب مصحف عثمان، منها صحيفة عبد الله بن مسعود التي ذكرها مثلاً أبو الفرج بن الجوزي (ت. 1201م) في كتابه **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، والتي كانت مزامنة لصحيفة عثمان وبقيت - على الرغم من أمر الخليفة بإحراق كل الصحف عدا صحيفته - متداولة في الوسط الشيعي في بغداد حتى سقوطها على أيدي المغول في منتصف القرن الثالث عشر<sup>(70)</sup>. وهو إذ يتغاضى عن هذه الإشكالات التي أشارت إليها الشابي، فأنى لحججه أن تصمد أمام نتائج الدراسات الحديثة بشأن مخطوطات صنعاء التي عُثر عليها في أثناء ترميم المسجد الكبير في عام 1972، والتي بينت كشوفات علمية أجريت على بعضها أنها طُرِسَ، بمعنى أنها تحتوي على نصّين: نصّ قرآني علويّ ظاهر مقروء وهو متطابق في معظمه مع نصّ عثمان، ونصّ - قرآني أيضًا - آخر أدنى وهو ممحُوٌّ، كان قد كُتِبَ في وقت سابق، ثم مُجِي من أجل إعادة استعمال الحامل للكتابة. وقد جرى الكشف عن هذا النصّ الأدنى المحمّو عبر وسائل تقنية حديثة (الأشعة فوق البنفسجية)، كما جرى اعتماد التقنيات الحديثة (الكربون الإشعاعي) لتحديد تاريخ النصّ الأدنى في الفترة بين عامي 632 و669 ميلادي، ونُشرت أعمال مهمّة تقف عند اختلافات في صيغ الآيات وترتيب السور عمّا هي عليه في النصّ العلوي، وهو ما يدل على وجود نصّين - على الأقل - فيهما اختلافات، وذلك قبل أن يصبح المصحف العثماني المرجع الأساس<sup>(71)</sup>.

65 المرجع نفسه.

66 المرجع نفسه، ص 23-24.

67 المرجع نفسه، ص 23.

68 يكتب جعيط: "فلن يكون من الوارد القيام بقراءة ساذجة، ولا بدّ من السّلمج باستمرار بالحدس النقدي تجاه معطيات النصوص، ولكن ليس التطبيق الضارر للمنهجية التقديّة هو الذي يمكنه مساعدتنا على الرؤية الواضحة، بقدر ما يُمكن أن يساعدنا على ذلك اكتساب قناعات حدسيّة تستخلص من خلال تشعّب بطيء ومن خلال استجواب متواصل على امتداد القراءة، على حدّ سواء". ينظر: هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (بيروت: دار الطليعة، 2015)، ص 8، 160.

69 يراجع في هذا أيضًا رأي المنصف بن عبد الجليل في بحثه القيم، "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة"، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44 (كانون الثاني/يناير 2000)، ص 24-25؛ في ما يتعلق بالقراءات المختلفة، ينظر:

Christopher Melchert, "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," *Studia Islamica*, no. 91 (2000), pp. 5-22.

70 Chabbi, pp. 192-193.

71 ينظر للتوسع:

Behnam Sadeghi & Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet," *Arabica*, vol. 57, no. 4 (2010), pp. 343-436; Behnam Sadeghi & Mohsen Goudarzi, "Šan'ā 1 and the Origins of the Qur'an," *Der Islam*, vol. 87 (2012), pp. 1-129.

## خاتمة

لا تأخذ الدراسات التي تتعلّق بهشام جعيط، والتي تقيّم مساهماته البحثية في التاريخ المبكر للإسلام بشكل عام، وحياة الرسول بشكل خاص، ما أنتجه الفكر العربي الحديث خلال ما يزيد على قرن في الحسبان. ولا تأخذ هذه الدراسات في الحسبان أيضًا التطورات في الخطاب الفكري، وخاصة الخطاب الفلسفي الما بعد حدثي الذي أنتج مناهج جديدة لدراسة الدين أو الظاهرة الدينية، بما فيها مسألتا الوحي والنبوة. أدّى هذا الأمر إلى تقييم ثلاثية جعيط في السيرة النبوية بمعزل عن النتاج العربي الحديث في السيرة، وبمعزل عن الخطاب الفكري الما بعد حدثي الذي نمّوّه جعيط ضمنه.

قدّمت هذه الدراسة عرضًا لأهم الدراسات التي تناولت بالسيرة النبوية الحديثة (خاصة دراسات شارل سميث، وأنطوني ويسل، وإدوارد سبانخ، وحسن بزايينية)، وبيّنت أنّ هذه الدراسات اعتمدت في تحليل كتابات السيرة الحديثة منهجية موقعة النص في سياقه الاجتماعي والسياسي، واتفقت في نتيجة مفادها أنّ صورة النبيّ محمد هي في الحقيقة، وفي كلّ مرّة، مستمدة من السياق الذي عاش فيه كتاب السيرة.

وعرضت هذه الدراسة بتوسع السياقات الزمنية المختلفة التي نشأ فيها نص السيرة الحديثة؛ وهي السياق القومي، ثم السياق الاشتراكي، ثم السياق الإسلامي، واستخلصت في كلّ مرّة الملامح التي أسبغها السياق على صورة النبي محمد، فهو في السياق القومي مكوّن مهمّ للهوية القومية العربية، وهو في السياق الاشتراكي رمز للتضامن والثورة الاجتماعية، في حين يركّز النص الإسلامي على صورة النبي بوصفه داعية، وعلى صفاته الإنسانية.

امتدّت هذه الدراسة إلى السياق الذي كتب فيه جعيط ثلاثيته في السيرة النبوية، واعتمدت منهجية موقعة النص نفسها في سياقه، من أجل الوقوف على الملامح التي أضافها نص جعيط إلى صورة النبي محمد. وتبيّن أنّ جعيط يدرس بتعمق مسألتا الوحي والنبوة، ويركّز على صورة محمد النبي، وذلك في تأثر واضح بالخطاب الفلسفي الما بعد حدثي، الذي أعاد إلى متناول البحث المسائل "الميتافيزيقية"، خاصة مسألتا الوحي والنبوة، وسعى للتفكير في منهج تاريخي عقلائي يأخذ في الحسبان الجانب الروحي والإيماني للمسألة الدينية. وتقف هذه الدراسة عند أصداء واضحة لأطروحة "إدراك الزوايا المختلفة" التي قدّمها الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين، ووظفها لتكون مدخلًا منهجيًا لدراسة الدين.



تجدد الإشارة هنا إلى أنّ جعيط قد ذكر في الحقيقة هذه الصحف، لكن حين وضع كتابه لم تكن هذه الكشوفات العلمية قد أُجريت بعد، كما أنّ الدراسات المشار إليها قد نُشرت بعد نشر كتابه. في: جعيط، في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، ص 24.



## المراجع

### العربية

- بزاينية، حسن. **كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين: اتجاهاتها ووظائفها**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014.
- البناء، حسن. **نظرات في السيرة**. القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1979.
- بن عبد الجليل، المنصف. "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة". **حوليات الجامعة التونسية**. العدد 44 (كانون الثاني/يناير 2000).
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **فقه السيرة النبوية**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1968.
- جعيط، هشام. **في السيرة النبوية - 1 الوحي والقرآن والنبوة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.
- \_\_\_\_\_ . **في السيرة النبوية - 2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.
- \_\_\_\_\_ . **في السيرة النبوية - 3 مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.
- \_\_\_\_\_ . **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. بيروت: دار الطليعة، 2015.
- حسين، طه. **على هامش السيرة**. ج 1. القاهرة: دار المعارف، 1933.
- \_\_\_\_\_ . **على هامش السيرة**. ج 2. القاهرة: دار المعارف، 1937.
- \_\_\_\_\_ . **على هامش السيرة**. ج 3. القاهرة: دار المعارف، 1946.
- حسين، محمد توفيق. "ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة السنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره". **الأبحاث**. الجامعة الأميركية في بيروت. مج 12 (حزيران/يونيو 1959).
- الحكيم، توفيق. **محمد**. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
- خالد، خالد محمد. **إنسانيات محمد**. القاهرة: [د. ن. ]، 1963.
- دروزة، محمد عزة. **سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948.
- الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**. بغداد: مطبعة المعارف، 1949.
- \_\_\_\_\_ . **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
- الرصافي، معروف. **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس**. كولونيا: دار الجمل، 2002.
- السباعي، مصطفى. **السيرة النبوية: دروس وعبر**. دمشق: المكتب الإسلامي، 1972.
- الشرقاوي، عبد الرحمن. **محمد رسول الحرية**. القاهرة: [د. ن. ]، 1962.
- عزام، عبد الرحمن بك. **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.
- العقاد، عباس محمود. **عبقريّة محمد**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1942.

- العلي، أحمد صالح. *دولة الرسول في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها*. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001.
- علي، جواد. *تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية*. بغداد: مطبعة الزعيم، 1961.
- الغزالي، محمد. *فقه السيرة*. [د. م.]: [د. ن.]. 1976.
- لوقا، نظمي. *محمد: الرسالة والرسول*. القاهرة: مطابع دار الكتب الحديثة، 1959.
- هيكل، محمد حسين. *حياة محمد*. القاهرة: مكتبة العرب، 1935.

## الأجنبية

- Berman, Morris, *Die Wiederverzauberung der Welt: Am Ende des Newton'schen Zeitalters*. Munich: Dianus-Trikont Buchverl, 1983.
- Bearman, P.J. et al., (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. X. Leiden: Brill, 2000.
- Bolens, Lucie et al. *Les arabes et l'occident: Contacts et échanges*. Arabiyya. no. 4. Genève: Labor et fides; Paris: Publications orientalistes de France, 1982.
- Browsers, Michaelle & Charles Kurzman (eds.). *An Islamic Reformation?* Oxford: Lexington Books, 2004.
- Chabbi, Jacqueline. "Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet." *Arabica*. vol. 43 (1996).
- Debray, Régis. "Qu'est-ce qu'un fait religieux?" *Études*. tome 397. no. 9 (Septembre 2002).
- Eisenstadt, Shmuel. "Multiple Modernities." *Daedalus*. vol. 129, no. 1 (2000).
- Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud. *Enseigner la religion aujourd'hui?* Casablanca: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2004.
- Gershoni, Israel & James P. Jankowski. *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Goankar, D.P. (ed.). *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. Munich: Beck, 2004.
- Hourani, Albert. *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*. London/ New York: Oxford University Press, 1962.
- Johansen, Baber. *Haykal, Muḥammad Ḥusayn Haikal: Europa und der Orient im Weltbild eines Ägyptischen Liberalen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967.
- Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: Macmillan, 1958.
- Melchert, Christopher. "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings." *Studia Islamica*. no. 91 (2000).
- Sabanegh, Edouard Sami. *Muhammad B. Abdallah, "Le Prophète": Portraits contemporains - Egypte 1930-1950*. Paris: J. Vrin, 1981.
- Sadeghi, Behnam & Uwe Bergmann. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet." *Arabica*. vol. 57, no. 4 (2010).
- Sadeghi, Behnam & Mohsen Goudarzi. "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'an." *Der Islam*. vol. 87 (2012).

- Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Schmidt, Volker H. "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology*. vol. 54, no. 1 (2006).
- Smith, Charles D. "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 4, no. 4 (October 1973).
- \_\_\_\_\_. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Stosch, Klaus von. *Offenbarung*. Paderborn: Schöningh, 2010.
- Watt, Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Munich: Duncker & Humblot, 1919.
- Wessels, Antonie. *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayāt Muḥammad*. Leiden: Brill, 1972.