

النقد الاستشراقي المعاصر للسيرة النبوية

جاكلين شابى أنموذجا

فرحات عبدالحكيم*

هل نحن مقبلون على ثورة علمية في الدراسات المحمدية ﷺ كثيرا ما يرد هذا السؤال على المتتبعين لما يعد من أبحاث في هذا المجال خلال العقود الأخيرة؛ إذ نفق على نتاج كبير لم يسبق أن ظهر مثله فيما مضى، نرى فيه رؤى منهجية تخرج عما ألف في العلوم الإسلامية التراثية، لم تتبلور في فضاء المعرفة الإسلامية، ولا في أحضان الروح الإسلامية، ومع ذلك تطمح إلى تفكيك المعتقد الإسلامي في النبوة المحمدية، ودراسة مسلماته دراسة نقدية، بعد أن استقرت في الوعي قرونا طويلة، وللأسف فأكثر هاتيك الدراسات تعد بمراكز غربية، ببريطانيا وأمريكا، وإسرائيل، وفرنسا، وصار لها فهارس عديدة (١)، ما يثبت أن النبي محمد القرن السابع الميلادي ﷺ، قد صار موضوعا خصبا لأبحاث الألفية الثالثة.

ورغم ذلك، فالباحثون المسلمون في عالمنا الإسلامي بعيدون كل البعد عن هاتيك الرؤى النقدية، لا يعرفون شيئا عن المناهج الجديدة، ولا عن رواها النقدية، ولا عن نتائجها المستجدة، ناهيك عن يرفض الاطلاع على ذلك جملة وتفصيلا، أو يدير لها ظهره لها بحجة أنها كفر صراح، وهذا ما يشكل خطرا حقيقيا على دراسة النبوة المحمدية، وعلى الدعوة الإسلامية، وعلى إيمان المسلمين عموما، ويصّر بأن الدراسات المحمدية في أزمة حقيقية، مسلم غير مطلع على ما جد من أبحاث ومناهج ورؤى النقدية، ومستشرق متحيز ملهم بما افتقده المسلم المعاصر، وهنا صلب الأزمة الحقيقية، التي تحتاج منا تدارك سريعا، يقوم على الإيمان العميق، وامتلاك النفس، والاطلاع على المناهج النقدية قديمها وحديثها، ونقد ما جد من طروحات علمية، ولن يخيب من يعمل بذلك أبدا. ولا شك في أن الجامعات الفرنسية من أهم هاتيك المراكز الغربية، التي تصدت في العشرية الأخيرة

* استاذ مشارك، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان الجامعة الإسلامية العالمية، كوالامبور، بماليزيا

لدراسة النبوة المحمدية وكل مآلها صلة بها، ويأتي في طليعتها أبحاث المستشرق الفرنسية جاكلين شابي (Jacqueline Chabbi)، الأستاذة المحاضرة بجامعة باريس الثامنة بفرنسا، التي أعدت مقالات كثيرة بالموسوعة الفرنسية حول الإسلام، وألفت محاضرات عديدة حول الرسول ونبوته ﷺ، وألفت كتابين فيما يخص السيرة، وألهما بعنوان: رب القبائل، إسلام محمد (١٩٩٨) (٢)، والثاني بعنوان مغر ونبرة نائية (٣): القرآن المفكك، صور توراتية في الجزيرة العربية: (Le Coran dcrypte (Figures Bibliques en Arabie) (2008) (٤)، وادعت أن طريقتها هي الوحيدة التي تصلح لإعطاء صورة تاريخية أقرب ما تكون من الواقع؛ وظفت فيهما مناهج نقدية معاصرة، لم يعرفها التراث الإسلامي من قبل، ولم تلبث أن أسفرت عن نظريات دقيقة حول القرآن الكريم ونبوة سيد الخلق طراً ﷺ، تخالف في مجملها ما استقر في السيرة والعقيدة الإسلامية، إذ تجعل النبوة صناعة إيديولوجية، وتقرر أن محمداً النبي ﷺ أسطورة عربية، نتاج عادي لبيئته تبلور بعد وفاته بمدة طويلة، وأكدت أنه بعد بيانها (أنه لا يمكننا بحال أن نرجع إلى الوراء، وإلا إلى الأسطورة) (٦)، وهذا جعلها تحتل مركز صدارة في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وتهاطل عليها الثناء الأكاديمي، فمنحتها الجامعة الفرنسية درجة الدكتوراه على كتابها الأول: محمد سيد القبائل (1997)، المستخلص من رسالتها لنيل الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (1992)، كتاب أرادته (موجهة للعامة والمختصين في دراسة الإسلام، بما فيه من تحليلات وافية في النص، وتوضيحات دقيقة في الهوامش، وإضافات نفسية في الملاحق) (٧)، وأثنى عليها المستشرق الفرنسي المعاصر أندريه كوكي (Andre Caquot)، في تقديمه لكتابها كثير، وقال فيه: (كتاب مثالي، وظف طريقة مقارنة الأديان بنفس موضوعي، طريقة لامبتذلة ولا دوغماتية، وبحذر كبير جنبها الموضوعات الذاتية التي تصبو إلى ولوج نفس النبي ﷺ) (٨) وقال فيها أيضاً: (لقد بينت أن الإسلام، الدين الأكثر تاريخية، وربما من أكبر الأديان، ليس إلا أرضاً ممنوعة على علم تاريخ الأديان) (٩). كما أشاد بأعمالها كثيرا المفكر الحدائي الكبير الأصل محمد أركون وعدها نموذجاً للبحث العلمي العاجل (١٠). وقدمها الإعلام الفرنسي كأستاذة كبيرة مختصة في دراسة أصول الإسلام وشخص النبي الكريم ﷺ وفق المناهج الرؤى الجديدة، والتي تثير حفيظة المسلمين (١١)، ووصفتها بعض الدراسات الأكاديمية الفرنسية الجديدة بالسيدة الكبيرة (La grande Dame) تبجيلاً وتقديراً لأعمالها النقدية. (١٢)

ولقد خالفت الباحثة كل ما تقرر فى العقيدة الإسلامية والسيرة المحمدية، بما يدفع الباحث الموضوعى للتساؤل عن سبب ذلك، أهو النبوة ودلائلها؟ أم المناهج الحديثة؟ أم ثمة شئ آخر وراء هاتيك الأقوال النقدية؟ ورغم جدّة نظريات هذه المستشرقة، واحتفاء النقاد والمستشرقين بها إلا أنها لم تلق اهتماما بين نقادنا المسلمين. ومن هنا، فقد تبلورت إشكالية هذه المداخلة، تصبو لتحليل أعمال المستشرقة، تبصر بحقيقة رؤيتها النقدية، وتكشف عن عدتها المنهجية، وتقيم نتائجها النقدية، باستخدام منهج تحليلى نقدى تارة، ومقارن تارة أخرى، وأبرز نتائجى فى المباحث التالية :

(١) أزمة الدراسات المحمدية، قراءة فى العوائق

(٢) جاكليين شابى: قراءة فى المنهج المقترح

(٣) مشروع تفكيك صورة النبي ﷺ

(٤) النبى التاريخى، قراءة أنثروبولوجية نقدية، أفصلها بعون الله العلى فيما يلى من بحث:

أولا: أزمة الدراسات المحمدية، قراءة فى العوائق :

تؤكد جاكليين شابى أن الإسلام والدراسات المحمدية تعيش أزمة حقيقة، منعه من استكمال ثورته النقدية والتاريخية (١٣) ، على غرار ما حدث لليهودية والمسيحية، اللتين قطعنا أشواطاً من النقد والتجدد طوعاً أحياناً، وكرهاً أحياناً أخرى (١٤) ، فما زالت هذه الدراسات إلى وقتنا الحاضر، تعيش حالة من التخلف النقدى، وتنتظر ثورة علمية حقيقة، حتى تنفتح مغاليقه وتعمق نتائج بحثه، يكون لها بالغ الأثر فى فهم الذات والتاريخ والمعتقد. (١٥)

ويتبدى من خلال أعمال جاكليين شابى أن فى الدراسات المحمدية عوائق عديدة، (تواجه من يريد الوصول إلى دراسة مرحلة تاريخية قديمة العديد من العقبات، كما لو أن الوقت المنقضى بين عصر المؤرخ والعصر الماضى (الذى يريد دراسته) يمنع من اكتشاف ما وقع) (١٦) ، وأهم هذا العقبات الوثائق المعتمدة، والباحثون المشتغلون بهذا المجال، والتفسيرات المتوارثة؛ ولكل دور فى تأسيس تخلف هذا المجال المعرفى وتعميق تدهوره النقدى، وإن كان العنصر الأول، الوثائق غائر الأثر يصعب تداركه؛ لما كانت أكبر مشكلة تواجه من يتصدى للدراسات المحمدية قلة الوثائق العلمية التى يمكن اعتمادها فى هذا المجال من البحث، إذ النبى ﷺ (570-632) كما تؤكد جاكليين شابى لم يترك سجلاً مكتوباً، ولا وجادات أثرية، تثبت وجوده بسؤال الأيام، وتبصر بعقيدته، وتبين

خصوصياته مشروعه، وما بين أيدينا من وثائق لا يمكن في نظرها الركون إليها والاطمئنان إلى ما فيها (١٧) بل ومن السذاجة قبول ذلك (١٨) ، إذ إن ما بحوزتنا من كتابات ووثائق لا يعدو عن أن يكون روايات في الأصل، يعترها ما يعترى الثقافة الشفاهية من الأحكام، من نسيان وتغير وتحوير وابتداع، إذ أن عصره يتواصل بالمشافهة والرواية لا التلويح والكتابة، وهذا ما يضعف قيمة الأحاديث النبوية، والمرويات الإسلامية عموماً، وما تبلور عنها من كتابات لاحقة، ويحوجها إلى نقد علمي جاد (١٩) ولهذه الأسباب، لا يمكن في نظر جاكولين شابى التعويل التام على السنة النبوية الشريفة ولا على النص القرآني الكريم في تتبع السيرة المحمدية، إذ قد بقيا ردحا من الزمن من غير تدوين، تتناقله ذاكرات الحفاظ مما علق بهم (٢٠) ، ورغم أن التقليد الإسلامي يبرز النبي الأكرم ﷺ كمؤسس للإسلام، مُملي للنص القرآني على كتابه، راي للأحاديث، وأمر بتدوينه على قطع من الجلد، والفخار، وأوراق النخيل، وعظام الكتف من الإبل، إلا أنه مع ذلك يمكن الجزم أنه لم يكتب إلا في مرحلة متأخرة عما يروى في التقليد الإسلامي، خضعا لتنسيقات ولتعديلات كثيرة، لعبت بنصوص الحديث، كما لعبت بحركات الإملاء القرآني وحروفه (٢١) ، وامتدت إلى محتواه في عصر بني أمية؛ تأسيسا لمشروع إقامة المملكة الأموية الجديدة (Nouvelle empire))، وبسط نفوذها على بقاع من العالم باسم الإيديولوجيا الإسلامية، وفي هذا السياق ظهرت الدعوة لتدوين النصين الشفاهيين: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ليدخلا بذلك عهدا جديدا مرحلة جديدة على الأمويين، يُجمعان مما علق بذاكرات الحفاظ وما سمعوه عن تلقوه مباشرة أو بواسطة، وبذلك تكونت حركة التدوين الأموي الرسمي للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث تصدى عبد الملك بن مروان لمشروع نقل القرآن الشفاهي مما بقي عالقا بذاكرة الحفاظ، وتحويره ليصير خادما للإيديولوجيا الأموية، ولذلك فقد أطلقت على هذه النسخة، الفولجاتا القرآنية (La Vulgate))، الاسم الذي أطلقه القديس جيروم (Saint Jerome)) على نسخة الكتاب المقدس التي تولى جمعها من النسخ المتداولة في عصره، لما أدرك أن فيها من الاختلاف شيئا كثيرا، حاول تداركه بالمقارنة بين النسخ الموجودة والترجيح بين بعضها البعض، ما يبين أن القرآن المعروف هو قرآن الأمويين لا قرآن محمد الشفاهي، ومسكين هو المسلم الذي يتعبد بالقرآن والسنة على أنهما قرآن وسنة النبي ﷺ، بينما هما في الحقيقة قرآن وسنة الأمويين في الحقيقة. (٢٢)

ولست سيرة النبي ﷺ في نظر جاكليين شابي بأحسن حال من القرآن والمرويات الإسلامية، إذ أن أول سيرة قد دونت بعد وفاة النبي ﷺ بأكثر من قرن من الزمن، ووازها تدوين السنة النبوية، الذي انتهى بالمدونات الحديثية الشهيرة، ما يثير في نظرها احتمال تغيير الرواة، وحضور الذاتية، فرضية الابتداع والاختراع، وكل ذلك ثبت، إذ قد وضح أن القرنين التاليين للبعثة قد تجردا لبلورة تفاصيل أصول الإسلام بدقة، وإعادة بنائه بناء وهميا (٢٣) "Fictif"، بما يخدم الظروف السياسية، ولذلك تقول: إن من السذاجة قبول ما جاء في هاتيك الروايات والتسليم بما فيها (٢٤)، الأمر الذي يقف عثرة أمام الباحثين؛ إذ كيف يستقيم بحث ولا وثائق مكتوبة؟ وكيف تبين رسومه ولا آثار معلومة؟ إن ذلك لأمر بعيد المنال (٢٥).

ونتيجة لكل ما سبق، فإن جاكليين شابي تؤكد أن المصادر الحالية للسيرة النبوية لا يمكن التسليم بها، ولا يمكن التعامل معها كمصادر أساسية في الدراسات المحمدية؛ فهي لا تعكس الواقع التاريخي بقدر ما تعكس تصورات واضعها عن النبوة المحمدية ﷺ (٢٦).

والمعتقدات والتفسيرات الإسلامية المتوارثة هي ثاني العقبات التي تفعل في تأزيم الدراسات المحمدية، وتقتضي حيلة كبيرة في التعامل معها؛ إذ أن (أكبر مشكلة تواجه المؤرخ أن لا يترك التاريخ المقدس يحتل مجال البحث التاريخي، ولا شك في أنه ليس من السهل دائما مقاومة الضغوطات المحيطة، وعدم عبور المرأة (لاكتشاف الذات)، مما يوجب أن نكون على حذر من الافتتان بالموضوع) (٢٧) لما كان زخرفها يخدع الخبير ناهيك عن المبتدئ؛ تقول جاكليين شابي: (حينما ترتبط ثقافة بدين حتى مثل الإسلام، فلا شك في وجود عقبات أخرى، عقبات معتقد العصر الحاضر، والذي يعد هو الآخر مجرد وجهة نظر حول ما أحداث الماضي، سيما ما تعلق بمرحلة نشأة الدين) (٢٨)، كما تقول: (إن الإسلام تراث ثقافي عظيم، ومجموعة من التفسيرات المتعاقبة، والتي تشكل بعضا من العقبات، وكل تفسير دليل وشاهد على تصورات عصره، وهذا ما يوجب أن نعرفها فحسب، لا أن نعتقد أنها تعطينا الأسئلة وأجوبتها؛ إن الماضي من منظور تاريخي لا يتحدث إلينا عبر القرون، إنه يكلم نفسه فقط، ولا تعد النصوص المحفوظة إلا صدى له). (٢٩)

ولما كانت الوثائق بهذه الرداءة، والتفسيرات بمثل هذه الزخرفة، تفترض الباحثة شرطين يؤهلانهم لتجاوز عقبة الوثائق، وهما: التحرر النقدي الذي يجنبه الذاتية والشطط، والتكوين العلمي

الخاص الذى يؤهله للخوض فى بحار هذه الدراسات وتحليل وثائقها، وهذا عينه ما يفتقده جل الباحثين فى هذا المجال، وصاروا بذلك فاعلين فى تأزيم الدراسات المحمدية كما ألمحنا أعلاه؛ إذ أن جل الباحثين فى هذا المجال، مسلمين ومستشرقين على حد سواء، يفتقدون أحد الشرطين المشار إليهما أو كلاهما؛ ولذلك ترى فى بحوثهم حيفا وذاتية وشططا، فقد تعاملوا النقاد المسلمون مع هاتيك المصادر كأنها مصادر منزلة موثوقة فعلا، ودججوها بسياجات دوغماتية، ظنا منهم أن القرآن الحالى هو قرآن النبی المنزل، وكان السنة النبوية المعروفة أقواله فعلا، وكان السيرة العطرة المشهورة تاريخه حقا، بينما الحقيقة غير ذلك، فقد (أقنعهم بأسلوبه واتساقه العجيب، أنه وحى إلهي تنزيل، حوى الحقيقة التاريخية التى لا عوج فيها أبد الدهور، وصار عقيدة مدحجة بسياجات دوغماتية، تحيل بينها وبين أى نقد)، وما وظفوه من مناهج لا يعدو عن أن يكون طرقا تمجيدية وغير تاريخية، بعيدة كل البعد عن العلمية (٣٠). ولذلك لا تقبل جاكليين شابي إجماعات الأئمة الإسلامية حول القرآن الكريم، ولا مقررات العقيدة الإسلامية حول النبوة المحمدية، ولا روايات السير الإسلامية حول تفاصيل الحياة المحمدية، لما لم تأسس على أساس علمي رصين؛ وتعدّها لذلك ضربا من السذاجة العلمية، التى ينبغى أن ينأى عنها البحث العلمى، وهى فى ذلك تسير على خطى بعض المستشرقين والمستغنيين بالدراسات المحمدية فى فرنسا، كمحمد أركون، ويوسف شلح، وغيرهم.

وليس حال المستشرقين فى نظر جاكليين شابي بأحسن حال من النقاد المسلمين، جلهم هواة بعيدون عن مفهوم التخصص العلمى الدقيق، فليس لهم التكوين العلمى الكافى، إذ تجد فيهم المؤرخ، والفيلسوف، والنحوى، والأديب، ورجالات الاستعمار، وغير ذلك (٣١)، ولذلك تراهم (لحد الآن، قد تركوا أنفسهم عرضة للتأثر بالنصوص الإسلامية، رغم ما فيها من العجائية) (٣٢). وساروا على خطى النقاد المسلمين فى التسليم لتلك المصادر، والثوق بما فيها من معلومات تاريخية. وهذا ما أزم الدراسات المحمدية فى نظر جاكليين شابي ومازال يؤزم دهرًا. (٣٣)

وأنا أوافق جاكليين شابي على وجود أزمة فى الدراسات المحمدية والدراسات الإسلامية عموما، وأخالفها فى تشخيصها، إذ هى فى نظري، ناشئة عن ركود الدراسات الإسلامية فى الجامعات الإسلامية ودخولها فى التكرار وجهلها بالمناهج المعاصرة، وظهور فئة من الباحثين

الحدائين المتسلحين بالمناهج المعاصرين والفاقدين للرؤية والمعرفة الإسلاميتين، ما أنشأ خطابين مختلفين، الأول تقليدي غير واع بما يجري في العصر، والثاني في قلبه شيء، تمر بالمناهج المعاصرة، ونسي أو تناسى أن ينظر في مناهج نقادنا الأوائل، وهذا ما يحتاج في نظر إلى تكوين جديد في الجامعات الإسلامية، يستطيع أن يرتفع بمستوى الباحث كي يقوم بواجب الشهادة الشرعية على العصر.

ثانياً: جاكولين شابي: قراءة في المنهج المقترح

تقترح جاكولين شابي لتجاوز أزمة الدراسات المحمدية في غياب الأدلة الأثرية، تأسيس دراسات علمية جديدة، تنهض بدراسة أصول الإسلام ومعتقداته في سياقها التاريخي، تقوم بوظيفة المرمم مع الصور القديمة، إذ تراه يقدم على لوحة فنية تكسوها ألوان زاهية، فيفحصها وينقشها، كي يجد الألوان الأصلية، ومثلها السيرة، فجاكولين شابي تريد أن تنظر في المعتقدات الزاهية التي يراها المسلمون في شخص محمد، تحقق فيها وتنظر، حتى تعثر على الملامح الحقيقية للنبي، تلك الملامح التي غارت بين ركाम الأدب التمجيدى الإسلامى (٣٤)، وهذا ما يجعلها تعيب على النقاد المسلمين تخوفهم من اعتماد النقد التاريخي، على العكس من اللاهوتيين المسيحيين واليهود الذي فتحوا معتقدهم لتساؤلات العقلانيين طوعاً وكرهاً. (٣٥)

ولقد أوضحت جاكولين شابي في تحذيرها الذي صدرت به كتابها، أن هدفها هو (إعادة قراءة النصوص الإسلامية، وإخضاعها لمعايير النقد التاريخي، وما تقترحه العلوم الإنسانية من أدوات، وإزاحة هالة التقديس التي يضفيها المسلمون على رسول الله، ليصير إنساناً مرة أخرى كما كان ذات مرة، ولذلك تصرح أنها (تؤنس محمد ﷺ) (٣٦) اعتماداً على منهج مركب من المنهج الأنثروبولوجي (Une approche anthropologique)، والمنهج التاريخي النقدي (Une approche historico-critique) لدراسة النبوة المحمدية وأصول الإسلام في سياقهما الثقافى الاجتماعى الواقعى، بوصفهما قضية مركبة صعبة التناول، وتلج على ضرورة استخدام الأنثروبولوجيا في دراسة هذا الموضوع، وترى فيه المنهج الأصلح لمثل هذه القضايا، المنهج الوحيد الذى يعطينا المفاتيح اللازمة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمراحل الفكرية والمذاهب المختلفة والاهتمام بها، دون ازدراء لها ولا تعال؛ تقول: (فى الحقيقة، الطريقة الوحيدة لفهم شخصية محمد، هى تطبيق معايير الطريقة

الأنثروبولوجية، وضعه (أى الرسول) فى سياقه الاجتماعى الحقيقى، لا فى سياق يبالغ فى تقدير الظاهرة الدينية (٣٧)، بإعادة وضع النبوة المحمدية والقرآن الكريم فى سياقهما التاريخى (٣٨) mise en contexte ، ودراستهما فى سياق التلقى الأول، السياق القبلى الذى توجه إليه الخطاب القرآنى أولاً، وقراءة النبوة المحمدية فى ظرفها التاريخى (٣٩)، عبر قراءة المشهد "lecture du paysage؛ أى المشهد التاريخى الذى ظهر فيه الإسلام، وما كان عليه إبان سنة 610م، ساعة الوحي إلى النبي ﷺ؛ فى تلك الصحراء العربية، البدوية القبلية، الوثنية النائية، والتي صارت فيما بعد مركزاً للإسلام، وحققت فى سمات المجتمع العربى آنذاك، ومؤسساته الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية، كما تظهر من الكتابات المعاصرة للوحي أو التالية له مباشرة، لا كما تصوّرها الكتابات الإسلامية اللاحقة، فتتبع كل يروى من أساطير ذهبية، وكشف عوارها، ولا معقولها التاريخى (٤٠)، ما يبيّن أن مشروع جاكلين شايبى مشروع تاريخى وأنثروبولوجى فى الآن ذاته؛ يفكك النصوص المقدسة الإسلامية من الداخل بمنهجية وأمانة علمية، ويضعها فى سياقها التاريخى بما فيه من إشارات تاريخية، من أسماء وحوادث وآثار ومؤسسات وأفكار ورموز، ويثير حولها أسئلة أنثروبولوجية، بالبحث عن المفاهيم والمؤسسات الاجتماعية، كالدين والدولة والمجتمع والقبيلة، والخيال، والمقدس والطبيعة والعقل، والرموز، وغيره (٤١)، ولذلك قال فيه الباحث الفرنسى كرستين روبا (Christian Robin) (فى هذا الكتاب-أى كتاب رب القبائل، إسلام محمد-، تحاول جاكلين شايبى أن تبحث كمؤرخة، دون أن تهمل الفوائد التى يمكن للطريقة الأنثروبولوجية أن تسدها). (٤٢)

وترى جاكلين شايبى أن هذا المنهج خطير جداً على الخطاب الإسلامى فيما يخص الدراسات المحمدية، لما كان يؤمن أن (ليس للمؤرخ أن يعطى درساً لعالم الدين حتى لو كان عليه أن يدرس نمط تفكير ومذهبه، ولا أن يتلقى منه درساً تحت أى السلطة، يمكن أن تمنع من طرح أسئلة معينة) (٤٣)، ولما كان يشغل فى مجالات معرفية مدعجة بمواقف عقديّة مسبقة، ونظم سياسية حافظة، أى إنه يقوم بإعادة اكتشاف ما حجب على الناس قروناً طويلة، وهذا ما يصيرها مهمة عسيرة للغاية بما يمكن أن تثيره للباحثين من مشاغب، ومعرفة مزعجة بخطابها النقدي القائم على النقد، وإعادة الكلمة المحاصرة والمقوضة، وإثبات تلثم الأنظمة الحاكمة بعباءات دينية، تبريراً لأفعالها وسيطرتها المطلقة على حياة الناس والشعوب الإسلامى خلال الفترات التاريخية المتعاقبة. (٤٤)

ولقد وظفت جاكين شابي في تحليلها للنبوة والمحمدية والسيرة الشريفة العديد من طرق التحليل الأنثروبولوجي التاريخي، التي لا يمارسها الفكر الإسلامي المعاصر إلا قليلاً، كالمطريقة التاريخية لتحليل البيئة الجاهلية والسيرة المحمدية، والمطريقة الفيلولوجية في تحليل العديد من الألفاظ القرآنية، والمطريقة المقارنة في دراسة العقائد والشرائع، وطريقة أسماء المواقع (Toponomie))، واعتمدت العديد من المفاهيم الأنثروبولوجية كنماذج تحليل لدراسة السيرة النبوية الشريفة؛ أهمها الذاكرة الاجتماعية (mmoire social))، والمخيال الاجتماعي (Imagination social))، بوصفهما أداتين فاعلتين لفهم تكون ثقافة مجتمع، وإدراك كيفية تفاعلها مع تاريخ ذاتها، ومع الثقافات الأخرى. (٤٥)

ولقد ظهرت تطبيقات هذا المنهج في كتاب جاكين شابي بعنوان: محمد، رب القبائل (Mohamet, seigneur des tribus))، بأقسام أربعة متوالية، أولها: القرآن ووسطه الأصلي (Le Coran et son milieu d'origine) (٤٦)، يليها قسم بعنوان: بناء الماضي، نصوص المروية والنصوص أخرى (La construction du pass, textes d'aprs et d'alentour) (٤٧)، ثم قسم ثالث بعنوان: محمد الممتكر له (Le prophete d'ni) (٤٨)، ثم قسم رابع بعنوان: صراعات وطقوس (Des combats et des rites) (٤٩)، لتصل بعد ذلك إلى خاتمة. (٥٠)

لقد خصصت جاكين شابي القسم الأول من كتابها: القرآن ووسطه الأصلي (Le Coran et son milieu d'origine) (٥١)، لإعادة دراسة سيرة النبي في فضاء الحياة (espace de vie)، تناولت في فصلين متوالين: الفضاء المكي (L'espace Mekkois)، ووضع القرآن (Le statut du Coran)، حللت فيهما فيها القرآن ووسطه الأصلي (Le Coran et son milieu d'origine)، وبيّنت كيف أن تبلور النبوة المحمدية والنص القرآني في وسط، تهيمن فيه الصحراء، وتتسم فيه الثقافة بالانغلاق، وتتجلى فيه العزلة الاجتماعية عن باقي الحضارات الإنسانية. (٥٢)

وفي القسم الثاني من كتابها المشار إليه: بناء الماضي، ولنصوص المروية والنصوص المحيطة (La construction du pass. Textes d'aprs et d'alentour) (٥٣) حاولت جاكين شابي اكتشاف الطبقة الأولى من التقاليد الإسلامية، وإثبات أن عملية إعادة بناء الواقع الإسلامي الماضي، تمت في مرحلة الإسلام الإمبريالي (تقصد الأمويين (l'islam imprial))، وذلك عبر ثلاثة فصول:

خصصت الأول منها لدراسة النصوص المؤسسة للسيرة المحمدية: النص القرآني والأحاديث النبوية والسيرة الشريفة، وكذا الإسرائيليات (٥٤) *Les roits des fils dsral*، كما خصصت فصلين آخرين لدراسة انتقال المعرفة الإسلامية من طور المشافهة إلى طور الكتابة، وتبعت أثر ذلك على الفكر الإسلامي، عنوان الأول: "من الكلام إلى الكتابة، القضايا التاريخية *De la parole* *l'écriture. Les enjeux historiographiques*، والثاني: "نصوص التاريخ المقدس وسياقات الخلافة *Textes dhistoire sacre et contextes califaux*، واعتمدت في تحقيق ذلك على طريقة انتقاء أمثلة من نصوص الفكر الإسلامي المتعاقبة، تقتضي مضامينها وتحلل آلياتها؛ كي تبرز دورها في إعادة بناء الخيال الاجتماعي الإسلامي حول المراحل الأولى وحقيقة الإسلام وأصل النص القرآني ونبوة محمد ﷺ.

وفي القسم الثالث: محمد المتنكر له *(Le prophte dni)* (٥٥)، اهتمت جاكين شابي بتتبع خصوصيات صورة النبي المكية *La figure mekkoise de Mahomet*، وميزت بين ثلاثة تطورات: صورة الممسوس *Les djinns dpossds*، وصورة الموعود بالملائكة الموعودين والمخدول بالحلفاء *Anges promus, allis dchus*، ثم صورة الحرب الكلامية بين النبي ﷺ وقرش *La guerre des mots, Mahomet et Quraysh*.

وفي القسم الرابع: القتال والطقوس *Des combats et des rites* (٥٦)، قامت جاكين شابي بتحليل السيادة القبلية *La seigneurie tribale*، والتفكيك الأنثروبولوجي لزيارة الحجر المقدس *La La visite au btyle*، والحج *Le grand plerinage*.

وفي الأخير جعلت خاتمتها خطاباً حول منهج دراسة الإسلام، وأكدت أن طريقتها هي الوحيدة التي تصلح لإعطاء صورة اجتماعية وتاريخية أقرب ما تكون من الواقع (٥٧). فهل حققت ذلك فعلاً؟ نترك الجواب للعناصر التالية.

ثالثاً: البحث عن صور النبي

من يكون النبي محمد ﷺ تجيب جاكين شابي إن صورة النبي التي نعرفها الآن قد تكون نتيجة تراكمات معرفية متتالية، أضيف بعضها بعض تحت ظروف ثقافية وسياسية معينة بعضها، حتى صارت على ما هي عليه الآن، ما يشب أن الصورة الحالية للنبي ﷺ لا تمثل صورة النبي التاريخية بقدر

ما تمثل تصور المسلمين عنه، ولذلك تحتاج تنقيبا دقيقا ومتأنيا، حتى تكشف هاتيك الطبقات، وتفحصها واحدة واحدة، وتسبر خصائصها، وتحدد تاريخها التكويني، حتى يتبدى النبى التاريخى الذى عاش فى قبائل البلاد العربية، ويعثر على ملامحه الغائرة، ما يضاهى عمل المنقب فى الطبقات الجيولوجية؛ إذ تراه يقدم على مغارة غاب بابها، فيبدأ فى التنقيب والبحث حتى يجد بابها الأصلي، ولذلك كثيرا ما تجد جاكليين شابى تستخدم مفاهيم جيولوجية فى التحليل من باب المضاهاة ذاتها، وتذكرنا بجهود المرحوم الدكتور عبد الوهاب المسيرى ومنهجه الجيولوجى فى دراسة اليهودية فى موسوعته الشهيرة حول اليهود واليهودية.

وللبحث فى طبقات المعرفة الإسلامية حول النبى ﷺ تدعو جاكليين شابى إلى ضرورة قراءة النصوص فى ضوء العلوم الإنسانية، وتوثيقها فى ضوء ما استجد من معلومات حول القرآن، للبحث عن النبى التاريخى والتنقيب فى المعرفة الإسلامية، على غرار ما هو موجود فى الدراسات اليهودية والمسيحية من بحث حول موسى التاريخى، والمسيح التاريخى، و تميز فى نقدها بين أربع صور للنبى ﷺ على الأقل، وهى (١) صورة السير (٢) صورة الحديث النبوى الشريف (٣) صورة القرآن الكتابى (٤) صورة القرآن الشفاهية، أتناولها بدأ بأحدثها فيما يلى:

(١) صورة السير النبوية الشريفة :

وهى صورة النبى الذى أنبأه الله بجبريل، وآتاه من الآيات العديدة، أرسله إلى قريش رحمة للعالمين، وهى الصورة التى ترسمها كتب السير النبوية لشخص النبى الكريم ﷺ، وتشحذها فى ذهن المسلم التقليدى، أيا كانت فرقته، إبراهيم، أوتى من المعجزات الشئ الكثير، نبى تحدى العرب بالقرآن، أرسل لكل العالمين، لكل الناس فى كل مكان؛ تلك الصورة التى تعدها جاكليين شابى أجمل من تكون من أن تكون حقيقة (٥٨). بدأت تبلور بعد وفاة النبى بقرن الزمن، اعتمدت على الرواية، كانت غضة عجائبية آنذاك، ثم دونت فصارت نصوصا، تحوى صورا ثابتة عن الشخصية المحمدية، تستند إلى عقلية عجائبية، ومواقف إيمانية مسبقة التى تدرس النبوة بروح علمية، وتعيدها إلى الإنسانية تارة أخرى، وتدرسها فى ضوء سياقها التاريخى، أى باختصار تنقصها الأنسنة (التعامل مع النبى كإنسان)، والأرخنة (البحث عن الأصول التاريخية) والتسييق (الوضع فى سياق)، وجل ما أنتجه الفكر الإسلامى المعاصر فى نظرها هو امتداد أمين لهذه النظرة التبجيلية (٥٩). وهى تشيد هنا

بموقف المعتزلة من السنة النبوية، مع أن موقفهم يبين موقفها. (٦٠)

(٢) صورة الحديث النبوي الشريف :

تلك الصورة الموثقة في المدونات الحديثية، التي تصف النبي، تخبر عن أصله، وتروى أقواله وأفعاله، تبلورت تحت إشراف المملكة الجديدة (nouvelle empire)، حيث دخل الإسلام عهد الكتابة، فشرع في تدوين السنة النبوية عما بقي راسخا في ذاكرة الحفاظ (٦١). وتعد جاكين شابي هذه الصورة أفضل حالا من صورة السير، وأقرب ما يكون إلى الصورة الحقيقية في نظرها، ومع ذلك فلم تسلم من سمات صورة السير النبوية، فقد بدأت معرفة شفاهية، ثم صارت كتابة بإشراف الحكم الأموي، فاعتراها ما اعتري المعرفة الشفاهية، من تحوير وتغيير وتبديل وكذب وتسييس، وعكست ثقافة ناقلها وواضعها، من عجائية، وسذاجة تحليلية، ونظرة تبجيلية، وأطماع توسعية، جعلت المعتزلة ترفضها ذات يوم وتعدها معرفة دخيلة منتحلة، بما عندهم من فهو تنويري، كما تروى جاكين شابي. (٦٢)

(٣) صورة النص القرآني الكتابي :

وهي الصورة الثالثة التي يعثر عليها تنقيب جاكين شابي، وتراها أقرب ما تكون من الحقيقة والواقع التاريخي، وتريد بها صورته في المصحف العثماني؛ إذ أن جاكين شابي، اعتمادا على أبحاث معاصرين، منهم فرانسوا ديوش (Franois Deroche)، وألفرد لويس (Alfred Louis)، تؤكد أن النص القرآني لم يكتب إلا في مرحلة متأخرة عما يروى في التقليد الإسلامي، تؤكد أن النص القرآني لم يدون في عهد رسول الله ﷺ، تقول: (ويظهر أن النص القرآني قد ثبت بسرعة، وربما في نهاية القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) ﷺ أي تقريبا ثلاثة أرباع قرن بعد وفاة محمد، وربما لاحقا بكل تأكيد، كما تؤكد التقاليد الإسلامية) (٦٣) أي لم يصير كتابا إلا في عصر الأمويين، لما صارت الكتابة رائجة، تحت إشراف الدولة الأموية، وبإدخال تغييرات في مضمونه، حتى يلبي رغبات المملكة الجديدة (٦٤)، وفيها يعرض النبي ﷺ كرسول جاء بدين جديد لكل الناس أينما كانوا، أي دين عالمي (٦٥)، ومع ذلك فهي تؤكد أنه (يمكن الاعتقاد أن النص القرآني ينتمي إلى طبقة سردية، يمكن عدها الأقدم على سبيل الإجمال، والأقرب إلى الأصل العربي السليم) (٦٦)، وسنقوم لننقد رأيها لاحقا.

(٣) صورة القرآن الشفاهي:

وتريد به جاكليين شابي النص القرآني قبل تدوينه، وتدعوه أحيانا أخرى القرآن القبلي، تميزا له عن القرآن الكتابي الذي صار متداولاً بعد ذلك؛ إذ القرآن الكريم في نظر جاكليين لم يدون إلا بعد وفاة النبي بثلاثة أرباع قرن على أقل تقدير، ما يبين أنه قد قضى ردحا من الزمن لا ينقل إلا بالمشافهة، ما عرضه للتحويل، والتغيير، والتسويق، وأعطاهها معان جديدة، لم يُردها السياق الأول (٦٧)، ولذلك ترى جاكليين شابي أن النص القرآني الحالي نسخة معدلة عن القرآن الأول، خضع لتعديلات متكررة، أهمها ما وقع تحت رعاية الدولة الأموية. (٦٨)

وللتمييز بين القرآنيين الكتابي والشفاهي، تعتمد جاملين شابي على مدونة المصحف العثماني، وتحاوله وضعها في سياقها الذي ظهرت فيه Mise en contexte (٦٩)، سياق الصحراء والبيئة القريشية، تتخذ منه سياقاً لقراءة النص القرآني، وكشف العديد من العناصر الغائبة تحت كل الصور النبوية السابقة، تستجلى صورة النبي الإنسان، كما كان يعرضه الفكر الإسلامي (٧٠). وتلك أكبر مشكلة تواجه الباحث في هذا المجال كما ترى جاكليين شابي، إذ تقول: (إن المشكلة إذن هي معرفة الشروط الدقيقة لكتابة القرآن، حتى لو كانت الدوافع التي تقود العملية تستطيع التفسير في سياق الدولة الأموية ضد الإمبراطورية البيزنطية). (٧١)

ويمكن تلخيص تصورات جاكليين شابي حول الصور المحمدية في البيان التالي:

٤	
٣	صورة الحديث النبوي
٢	صورة القرآن الكتابي
١	صورة القرآن الشفاهي

ملخص صور النبي في رؤية جاكليين شابي

وسنفرد العنصر الموالي لتحليل هذه الصورة الشريفة.

ونبه هنا أن جاكليين شابي قد جانب الصواب في تقرير هذا التمييز بين الصور المحمدية، واعتمادها على الطعن في توثيق المصحف الشريف والسنة النبوية، وخضوعهما للتأثير السياسي، والتشكيك في كل النصوص الإسلامية حول القرآن الكريم والسنة النبوية، والانسياق مع النظرة

الاستشرافية المعاصرة في إنكار التدوين النبوي للقرآن الكريم، إذ تقول: (ويظهر أن النص القرآني قد ثبت بسرعة، وربما في نهاية القرن الأول الهجري) (السابع الميلادي) أي تقريبا ثلاثة أرباع قرن بعد وفاة محمد، وربما لاحقا بكل تأكيد، كما تؤكد التقاليد الإسلامية) (٧٢)، وحجتها الانتقاء غير المبرر علميا، لتأكيد تغيير القرآن وتعديله تحريفه، سيما في صورته المكتوبة (٧٣)، وقد اعتمدت على فكرة اختلاف مصاحف الصحابة لتثبيت وجود الدخيل في النص القرآن، وتقرر تباين الشفاهي والكتابي، والتهويل بأمر إحراق عثمان للمصاحف المعروفة، اعتمادا على دراسات فرانسوا ديوش (Franois Deroche)، وألفرد لويس (Alfred Louis)، وقبلهما آرثر جفري (Arthur Jeffery)، ممن جمعوا الاختلافات المنسوبة إلى المصاحف الفردية لبعض الصحابة، أمثال: ابن مسعود، وأبي بن كعب، وعلى بن أبي طالب، وابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وحفصة، وأنس بن مالك، وزيد بن ثابت، وغيرهم، رضى الله عنهم، وكذا الاختلافات المنسوبة إلى بعض مصاحف التابعين، واعتمادهم الأحاد والشاذ، والضعيف والمنقطع، والمتروك والمكذوب والموضوع، جمعوها من مختلف المصادر الإسلامية القديمة، سيما الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، وكتاب المصاحف لابن أبي داود، وتفسير الطبري المشهور، واتخذت مما الروايات المتعارضة حول جمع القرآن الكريم مدخلا للتشكيك حول التدوين المحمدي وما يليه (٧٤)، إذ يسند الأولية إلى عمر رضى الله عنه، ويسندها آخر إلى علي رضى الله عنه، وثالث يرجعها إلى أبي بكر رضى الله عنه وينفي تمامها (٧٥)، مع أن هذه الروايات ضعيفة ومنقطعة وتعارض مع ما جاء في الروايات الصحيحة، من أن أول من جمع القرآن هو أبو بكر الصديق رضى الله عنه، وما روى من الأحاديث الصحيحة المستفيضة حول تدوين النبي ﷺ للقرآن الكريم (٧٦). كما وجدت فيما رواه ابن أبو داود بكتابه المصاحف معينا للتشكيك في صحة النص القرآني، مع أن ابن أبي داود كان يجمع كل ما بلغه في شأن جمع القرآن واختلاف مصاحف الصحابة دون تمحيص ولا تثبيت. اتخذت من كل هذه المصادر دليلا على عدم كتابة النبي ﷺ للقرآن الكريم، وعلى التمايز بين القرآنيين الكتابي والشفاهي، وعلى كتابة بني أمية للقرآن الكريم، ضاربة عرض الحائط بكل ما بين أيدينا من روايات متواتر حول تدوينات القرآن الكريم المختلفة، التدوين النبوي، والتدوين البكري، والتدوين العثماني وانتشاره في الآفاق عقب ذلك ما يحيل تحريفه وتغييره، والقواعد الدقيقة التي وضعت لنقل النص القرآني، وتفادى التمايز بين الكتابي

والكتابي، وبين الشفاهي والكتابي، وإجماع الصحابة من بعد على صحة الجمع القرآني وتلقيهم له بالقبول والعناية (٧٧)، ومن بعدهم الأمة الإسلامية والفرق الإسلامية المختلفة، النقد المسلمون. ولا تختلف جاكليين في ذلك عما يقرره محمد أركون، ولا عن المستشرق ولش (Welch)) كاتب مادة (القرآن) في دائرة المعارف الإسلامية في طبعها الجديدة (٧٨)، للتشكيك فيما هو قطعي ومتواتر، وتداوله ملايين النسخ من المصاحف المطبوعة والمخطوطة في مختلف بقاع العالم، وتشكك فيما يحفظه المسلمون بأسانيدهم عن ظهر قلب بالسند المتصل إلى رسول الله ﷺ، وهذا ما يجعلنا لانسلم بتمييز جاكليين شابي بين القرآنيين، الشفاهي والكتابي، فليس هنالك إلا الكتابي، لما تبين أن رسول الله ﷺ قد دون أمر بتدوين النص القرآن، وعنه نقلت الجموع الأخرى، فكيف يصح بعد هذا ادعاء وجود شفاهي تلاه الكتابي؟ ولا نسلم لها وصف القرآن بالفولجاتا (Vulgate))، الاسم اللاتيني الذي أطلقه القديس جيروم على النسخة التي قام بجمعها من نسخ الكتاب المقدس وترجمتها، لعدم التوافق والتناسب المانع من الإطلاق، ولا نرى ذلك إلا من قبيل إسقاط المفاهيم المسيحية على مجال البحث القرآني والمحمدي، وتلك نقيصة ينبغي للباحث الجاد أن يتورع عنها.

وتقارير جاكليين شابي حول تدوين السنة الشريفة ودور السياسة في تفعيلها قد جانبها الصواب كثيرا، وتبين أنها لم تطلع على تاريخ تدوين الحديث، ولا على الجهود الفردية المبذولة التي تصدت لخدمة السنة، والتي لاتخدم أية مملكة قائمة، ولا على محصلات النقد عند علماء الحديث، وما أنجزوه من مناهج نقدية تخدم هذا الغرض، وقواعد أرسوها لنقد المعارف بكل أنواعها: الروائية والشفاهية، والكتابية، كمبدأ العدالة، ومبدأ الاعتبار، ومبدأ المشاركة (وحفظ المرويات المنقولة حتى نستطيع التثبت من نقدهم مرة أخرى)، ومبدأ الترجيح، وغيرها كثير لا يسمح به هذا المقال.

وبعد أن حررنا هذا، يظهر أن التمييز بين الصور الأربع للنبي مفتعل، بعد أن أثبتنا تهافت التمييز بين القرآنيين، الكتابي والشفاهي، وأقمنا الحجة على صحة نقله وثبوت تدوينه من عهد النبي ﷺ، وتواتره وانتشاره بما يحيل تحريفه ويسقط شبهة تحريفه وتغييره إبان الحكم الأموي، وتصدي المحدثين لنقل أحاديث النبي ﷺ نقلا أميناً مراعين خصوصيات المعرفة الشفاهية واحتمال الخطأ فيها، بما يجعل الركون إلى تصحيحاتهم في كثير من الأحاديث أمراً لازماً. إذا تقرر هذا، تبين خلل التمييز بين صور النبي في المصادر الثلاثة المذكورة أعلاه: القرآن الشفاهي، والقرآن الكتابي،

الحديث النبوي. أما صورة النبي في مصادر السير، فهي وإن جمعت الغث والسمين من الروايات -ولا أعرف كتاب سيرة محل إجماع بين النقاد المسلمين- ومع ذلك فهي في الغالب لا تختلف عن صور المصادر الأخرى كما تدعى جاكليين شابي، ما يبين أن التمييز بين الصور الأربعة تعسف، لا يستند إلى أصيل الأدلة، وليس له من التاريخية شيء، وليس للأنثروبولوجيا هنا حق في التفرد بالأحكام، لأنها إذا تعاملت مع واقع تاريخي صارت تاريخاً ذى تحليل أنثروبولوجي، وهي في كل الأحوال تاريخ، يجب أن يستند إلى مصادر صحيحة لا غير، فأين هي تلك المصادر؟ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين؟؟

رابع: النبي التاريخي: قراءة أنثروبولوجية نقدية

بينما أن جاكليين شابي ترى أن الصورة الحالية للنبي هي صناعة إيديولوجية سياسية لا أكثر، تبلورت على يدي سدة وسلطين الدولة الأموية، وتمخضت عنها العديد من النصوص الرسمية، القرآن ونصوص السنة النبوية، ومن هنا صارت مهمة استخراج صورة النبي التاريخية شاقة للغاية، وتحتاج إلى مزيد من المعرفة بشروط كتابة القرآن الكريم، ودوافع السياسية في سياق الدولة الأموية ضد الإمبراطورية البيزنطية (٧٩)، وإعادة قراءة النصوص الإسلامية وتحليل ألفاظها في سياق التلقى الأول *mise en contexte* (٨٠) وإخضاعها لطرق النقد التاريخي التي تقترحها العلوم الإنسانية الجديدة (٨١). ومن هنا فقد قامت بتحليل فضاء حياة النبي *espace de vie*، وتتبع القرآن ووسطه الأصلي *Le Coran et son milieu d'origine* ، وأكدت أن القيام بإجراءات التحليل الأنثروبولوجي التاريخي للبيئة العربية *les procds danalyse de lanthropologie historique* التي ظهرت فيها النبوة المحمدية، وأوحى فيه النص القرآني، يبين أنها كانت تعيش حياة قاسية للغاية، تهيم في الصحراء على كل شيء، وتتجلى فيه العزلة الاجتماعية عن باقي الحضارات الإنسانية، وتسم في الثقافة بالانغلاق الشديد (٨٢)، ويهيمن فيها النظام القبلي هيمنة تامة، ما سمح لجاكليين شابي أن تصف كل ما فيها بالقبلية، من ذلك: المجتمع القبلي *tribale Socit*، والسلطة القبلية *pouvoir tribal*، (٨٣) والمعرفة القبلية *savoir tribal* (٨٤)، عرب القبائل *arabe des tribus* (٨٥)، والسياق القبلي *contexte tribal* (٨٦)، والخرافات القبلية *lgendes tribales* (٨٧)، والحكاية القبلية *anecdote tribale* (٨٨)، والتاريخ القبلي *histoire tribale* (٨٩)، والذاكرة القبلية *memoire tribale* (٩٠)، والقرآن القبلي *Coran tribal* (٩١)،

والإسلام القبلى islam tribal (٩٢) ، دون أن توضح معنى القبيلة هنا، مما يوقع القارئ فى حيرة من توظيفها، رغم أنها كلمة أساسية فى بحثها، بنها عليها كل كتابها، وعاودت تفسير القرآن وفقها .

ويبدو من السياقات المشار إليها أنها تعنى بالقبلى هنا البدو nomade، كما يظهر فى العديد من الصفحات (٩٣) ، وهو الأمر الذى يؤكد بعد الباحثة عن الصواب، إذ إن مكة المكرمة آنذاك مدينة حضرية بالمعنى الأنثروبولوجى، وانظر لما يقوله كبير مؤرخى الجزيرة العربية، جواد على: (يقسم أهل الأخبار قريشاً إلى: قريش البطاح، وقريش الظواهر، (...))، ويبدو من وصف أهل الأخبار لقريش البطاح، أنهم إنما سُموا بالبطاح لأنهم دخلوا مع قصى البطاح، فأقاموا هناك. فهم مستقرون حضر، وقد أقاموا فى بيوت، مهما كانت فإنها مستقرة، وقد انصرفوا إلى التجارة وخدمة البيت، فصاروا أصحاب مال وغنى، وملكوا الأملاك فى خارج مكة، ولا سيما الطائف، كما ملكوا الإبل، وقد تركوا رعيها للأعراب. وعرفوا أيضاً بقريش الضب للزومهم الحرم. وأما قريش الظواهر، فهم الساكنون خارج مكة فى أطرافها، وكانوا على ما يبدو من وصف أهل الأخبار لهم أعراباً، أى إنهم لم يبلغوا مبلغ قريش البطاح فى الاستقرار وفى اتخاذ بيوت من مدر. وكانوا يفخرون على قريش، مكة بأنهم أصحاب قتال، وأنهم يقاتلون عنهم وعن البيت. ولكنهم كانوا دون "قريش البطاح" فى التحضر وفى الغنى والسيادة والجاه، لأنهم أعراب فقراء ، لم يكن لهم عمل يعتاشون منه غير الرعى. وكانوا دونهم فى مستوى المعيشة بكثير وفى الواجهة بين القبائل. ومع اشتراكهم وقريش البطاح فى النسب، ودفاعهم عنهم أيام الشدة والخطر (٩٤) . ويقول رحمه الله أيضاً فى وصف حال مكة: (وقد تمكنت مكة فى نهاية القرن السادس، وبفضل نشاط قريش المذكور من القيام بأعمال هامة، صيرتها من أهم المراكز المرموقة فى العربية الغربية فى التجارة، وفى إقراض المال للمحتاج إليه. كما تمكنت من تنظيم أمورها الداخلية ومن تحسين شؤون المدينة، واتخاذ بيوت مناسبة لائقة لان تكون بيوت أغنياء زاروا العالم الخارجى ورأوا ما فى بيوت أغنيائه من ترف وبذخ وخدم وإسراف) (٩٥) ، فمكة قريش ليست بدوية كما يستنتج من جاكين شابى، وهذا ما يثبت أنها أبعدت كثيراً فى تحليلاتها الأنثروبولوجية، وتمثل أدواتها التحليلية فى وصف البيئة المحمدية .

وتبعاً لذلك، تستنتج جاكين شابى أن الفترة التى بعث فيها النبى ﷺ، والتى تلتها، فترة يسودها المنطق العجائى، وتقوم على الثقافة الشفاهية، شأنها شأن الثقافة البدوية، ولا تلتفت هنا لما روى من

تدوين للقرآن الكريم، ولا للذين يعرفون القراءة في قريش، ولا لتعلم الصحابة القراءة والكتابة وبعض اللغات، لأن الثقافة كما تزعم بدوية لا تمكن من ذلك، ولم يتغير الوضع في نظرها حتى خرج الإسلام من وطنه الأصلي إلى باقي ربوع الدنيا بغية الفتوح، فعرف آنئذ الكتابة، وصار حضارة كتابية (نسبة للكتابة هنا) *civilisation d'écriture*، لتأسيس المجتمع الإمبريالي *l'empire d'écriture* (٩٦). complexe

وأيا كان، ففي هذا الوسط الطبيعي الثقافي وجد النبي ﷺ، وقد صار وجوده مسلما به في الدراسات الإسلامية الاستشراقية، كما صار مسلما أنه ﷺ (لقد حدث شيء بين مكة (المكرمة) والمدينة (المنورة) في بداية القرن السابع الميلادي، عندما تجاوزت القبائل العربية حدود بيئتها التقليدية، حيث ولد الإسلام حوالي 632م (٩٧)، وحيث كان النبي ﷺ قد توفي، اعتمادا على ما ورد في الروايات الإسلامية، وعلى عدم ذكره في سجلات الدول والإمبراطوريات التي دخلت تحت حكم المسلمين تدريجيا. (٩٨)

وتذكر جاكين شابي أن قبيلة النبي ﷺ هي بنو هاشم، إحدى بطون قريش، كانت تتولى الحفاظ على البيت العتيق، وإدارة الحج المحلي، مما جعل وضعهم الاجتماعي المالي يتدهور، مقارنة مع غيرها من القبائل القريشية التي أثرت من تجارات القوافل (٩٩). تؤكد ذلك جاكين شابي، رغم أن النصوص وافية على اشتغال بني هاشم بالتجارة أيضا (١٠٠)، ولا يخفى أنها تريد هنا أن تثبت للدعوة المحمدية جدورا قبلية وأبعادا اقتصادية، وهذا ما يتناقض مع واقع الدعوة، إذ لم تجعل لبني هاشم خصوصية إلا المودى في القربى كما معروف.

ويظهر من تحليل جاكين شابي، أن الدعوة المحمدية لم تكن واضحة في ذهن النبي ﷺ، وإنما هو القدر الذي صيره نبيا؛ إذ إنه ﷺ في البدء لم يدع أنه نبي ولا رسول، وإنما هو نذير لقبيلة، ملهم *Avertisseur tribal inspiré* استثناسا بما ورد في سورة المدثر وغيرها، وصاحب لهم (تقصد لقريش) من أصلا بهم، استثناسا بورود هذا الإطلاق في سورتي التكويد (آية ٢٢) والنجم (آية ٢)، ما يعنى في نظرها أن فكرة النبوة لم تبلور بعد في ذهن النبي آنذاك، ناهيك عن فكرة الرسالة (١٠١)، ما يجعل الدعوة المحمدية في العهد المكي الأول امتدادا طبيعيا لدين القبيلة، أي قريش لا أكثر، وما عداه من المعاني فذخيل في مرحلة تالية.

وعمدة جاكين شابي هنا كما رأينا هو ورود كلمى صاحب والنذير فى القرآن الكريم الأول ما يدل فى نظرها على ما ذكرت، ولا يسلم لها بحال، هو محض تحكم بلا شك، إذ قد وردت تلك الإطلاقات المشار إليها فى السور المكية والمدنية معاً فى البقرة (آية 119) على سبيل المثال، وغيرها كثير، كما أن فكرة النبوة وردت فى السور المكية، ودونك سورة الطارق (آية 7) فقد وردت فيها كلمة النبی، كما وردت فى سورة الأحقاف (آية 21)، والمطففين (آية 11) وغيرها كثير. كما وردت كلمة رسول فى القرآن المكي، فى سورة التكويد (آية 19)، والمزمل (آية 15)، والحاقة (آية 40)، وغيرها كثير، ما يبين أن قولها تحكم لا يمت إلى الاستقراء بشىء.

والعجيب فى تحليل شابي أنها اعتمدت كلمة صاحب الواردة فى سورتي التكويد والنجم للدلالة كمؤشر على أنه لم يوصف بالنبي، مع أنه فى السورتين ورد ما يشتهها، قال تعالى فى التكويد: "إنه لقرول رسول كريم؟" (آية 19) وقال فى النجم: "ماضل صاحبكم وماغوى. ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى؟" (آية 3-2)، فاستدلت بالصاحب وتركت الوحي، فكيف غفلت عنها؟؟؟ وما كان ينبغي أن تسلك هذا المسلك فى الإثبات، كان يجب عليها الاستقراء التام للقرآن المكي ومعانيه، ودراسة الألفاظ دراسة دلالية تعالقية، إذ اللفظة تحمل من المعنى فى سياق غير ما تحمله فى سياق آخر، وقد أبدع توشيهيكو إيزوتسو فى تحليل لغة القرآن فى كتابه: الله والإنسان فى القرآن، علم دلالة الرؤية الكونية للعالم (١٠٢)، فهو مثال يحتذى فى الدقة والأمانة العلمية، وفى تحقيق مثل هاته المسائل الدلالية، وإن كانت له بعض الهنات.

وتذكر جاكين شابي أن نصوص العهد المكي تبين أن النبي ﷺ لما شرع فى دعوة قومه تلقوه بالرفض والنبد، واتهموه بمس الجن، لما كان يحدث به من اتصال بالسماء (١٠٣)، ما يعنى فى نظرها وفى نظر كثير من الحداثيين العرب أن قريش عرفت حاله واستطاعت تصنيفه (١٠٤)، ولا نسلم لهم استنتاجهم؛ ألم تعلم أن قريش قد اتهمت النبي ﷺ بأمر كثيرة مشهورة، فقالوا: شاعر، وقالوا به مس، وقالوا ساحر، وقال مجنون، وقالوا ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة، وقالوا أساطير الأولين، فلم تذكر بعضها وتترك بعض، وذكرها جميعاً جنباً لجنب يؤكد أن قريش احتارت فى تصنيف حالة النبي ﷺ، ولم تجد لها تأويلاً يكبرها.

ولم تكن دعوة النبي ﷺ فى هذه المرحلة كما تدعى جاكين شابي إلا إنذاراً لقبيلته من شر

وشيك (١٠٥)، ومن المرجح في نظرها أن (هذا الرجل -أى النبي ﷺ- كان يدعو الناس إلى إله واحد، كالذى يوجد بين اليهود والنصارى، ويتمنى استعادة قيم التضامن الاجتماعى بين ظهرائى قبيلته، التى أترى بعض رجالاتها كثيرا) (١٠٦)، فدعاهم إلى نبذ القبلية، والغنى الفاحش، وتحرير المرأة (١٠٧)، واتباع ملة الآباء (١٠٨)، فرفضوا خطابه، ما اتبعه إلا قليل، ودخلوا معه فى صراع طويل ومواجهة (١٠٩)، وتفسر جاكليين شابى ذلك بطبيعة القبلى الفظة (١١٠)، ومهما يكن فقد انتهت مواجهته بهجرته إلى المدينة المنورة. (١١١)

وقد جانبت جاكليين شابى الصواب فى تحديد مضمون الدعوة المكية، ودونك السور المكية، لتعلم ما فيها من عقائد؛ ألوهية، وملائكة، ونبوة، وكتب منزلة، وبعث، وشرائع، وأنبياء، احتفى بها القرآن المكى، حتى صار مشهورا بين النقاد أن كل سورة فيها قصص الأنبياء فهى مكية، ومع ذلك فالباحثة لا ترى فى النبي ﷺ إلا مصلحا فى دين قبيلته لا أكثر، وأنى لها ذلك؟

وتبين جاكليين شابى أن النبي ﷺ لما هاجر إلى مكة ألقى شهرته قد سبقت إليها، فلجأ عند بعض القبائل، ولم يلبث أن دخل عالم السياسة، فأسس كونفدرالية قبلية (confederation tribale)، تجمع قبائل العرب تحت راية واحدة، ودعا القبائل والبدو إلى دخول فى عهد مع ربه (١١٢)، إذ تبين أنها تتدين بأديان متقاربة، فقد كان البدو يعتقدون فى إله واحد، يسمونه ربا، وقوة مذكرة أو مؤنثة للحماية والتعويض، لها صلة بالأراضى القبلية المملوكة، يتخذون لها بيتا كالكعبات، والحجارة المقدسة (كالحجر الأسود مثلا)، فأراد النبي ﷺ أن يوحداهم كلمتها على

رب واحد، وكعبة واحدة، وحجارة مقدسة واحدة (١١٣)، ودليلها أن العرب قد أطلقت كلمة الربة على الأصنام، اللات والعزى، واتخذت لها كعبات مختلفة، تضع فيها أصنامها المقدسة (١١٤). وقد أبعدت جاكليين شابى هنا كثيرا، فما عرف عن العرب أنها سمت اللات والعزى ومناة الثالثة ربات (١١٥)، فمن أين لها هذا؟ لا توجد وثيقة قديمة واحدة تثبت ذلك (١١٦)، ما يبين أنه مجرد تخمين وتقول.

وأيا كان، فجاكليين شابى تؤكد أن النبي دعا القبائل إلى الإسلام دينا واحدا، والله ربا واحدا، وإلى الكعبة بيتا مقدسا واحدا، وإلى الحجر الأسود حجارة مقدسة واحدة، ليوحداهم على كلمة واحدة ودين واحد، ليصير الله (رب النبي) رب القبائل، وتناول قوله تعالى: رب العالمين؟ على أن

المراد به رب القبائل، لا رب العوالم كما هو شائع في كتب التفسير، ودليلها الوضع في السياق الثقافي، الذي يظهر أن العالمين بمعنى العوالم لا بمعنى لها للبدو إلا القبائل، ما جعلها تدعى أن العالمين هي القبائل (١١٧) ، وعنونت به كتابها: (رب القبائل، إسلام محمد)، أي رب العالمين، معرضة عما تقرر في كتب التفسير، ومعرضة عن الطرق النقدية التي تصلح لتحقيق دلالة اللفظ، تفسير بالمأثور، ودلالة وسياقات، فقد وردت لفظة العالمين في القرآن (73) مرة، (42) مرة منها بالإضافة إلى رب، (31) منها في سياقات أخرى، لا يستقيم فيها معنى القبائل، من ذلك قوله تعالى: **سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ؟** وسياقات وردت في إطار حديثها عن الأنبياء الآخرين. وبعد كل هذا، كيف يصح لجاكين شابي أن تعرف أن العربي القريشي ضيق الأفق، لا يعرف من العوالم إلا القبائل، ألم يعرف الحبشة والفرس؟ ألم يهاجر إلى الشام والعراق؟ وألم يحضر الإماء من الروم والهند؟ ألم سمع عن عالم الجن؟ وكلها سياقات لا تعلق لها بالقبائل.

وبالطريقة نفسها، طريقة الوضع في السياق (Mise en contexte)، فسرت العالمين بالقبائل، وأعادت تفسير الإسلام بدين القبائل، كما أعادت قراءة الكلمات الأساسية للمعجم الإسلامي، كالله، والنبى، والبيت (الكعبة)، معتمدة على قراءة فليولوجية تاريخية تخمينية، التي أكد معاصرها توشيهيكو إيزوتسو أنها لا تفيدك إلا الظن في أغلب أحوالها، ولا تصلح لتحقيق مثل هذه المسائل تحقيقاً علمياً، ولذلك اقترح أن نستند إلى طريقة علم الدلالة ومناهجه، وبني عليها كتابه الشهير: الله والإنسان، بين فيه الفرق الكبير بين دلالة هذه الألفاظ في المعجم القرآني ودلالاتها في السياق العربي (١١٨) ، وبصر فيها بعقم طريقة من ينتهج مسلك جاكين شابي، وصحح فيها كثيراً من تحليلات ترانثا الإسلامي، وهو كتاب جدير بالثمين .

ويظهر من هنا، أن جاكين شابي تريد أن تنزع القداسة عن كل سيرة النبي ﷺ، وتؤنسه مرة أخرى، وتصوره كمصلح اجتماعي، حاول أن يحقق الأسطورة، دعا قبيلته إلى دين آبائها أولاً، ثم دعا القبائل العربية الأخرى إلى التوحيد على دين آبائه، ليصير الله ربه رب العالمين "seigneur des tribus" (القبائل) كما فسرتها الباحثة)، وعلى ذلك تحمل العديد من الشرائع الإسلامية، كالحج مثلاً الذي جمع بين الحجاجين الذين سادوا في بيئة العرب، جمعاً بينهما ليُلملم شمل القبائل العربية، ما يبين أنه مشروع سياسى أكثر مما هو مشروع دينى. (١١٩)

ويظهر هنا جيدا أنها قرأت أحكام الشريعة وأحداث السيرة قراءة سياسية جانبها الصواب كثيرا، إذ الدعوة الإسلامية كما تفيد نصوص القرآن المكي لم تقتصر على قبيلته تعاملت مع الإنسان مطلقا، ودعته إلى مفاهيم لا تجد فيها فكرة القبلية مكانا، فدونك الألوهية، والخلق والبعث، والمسئولية، والقضاء، والقدر، وعالمية الدعوة، ودونك المعجم القرآني المكي، حَقَّق فيه، هل تجد أثارة للقبليَّة، وعيب الباحثة هنا أنها وظفت طريق التحليل الفيلولوجي التخمينية، وأعرضت عن التحليل الدلالي المعمق، كما فعل توشيهيكوفي كتاب المشار إليه آنفا.

وترجع جاكليين شابي انتشار الإسلام، إلى كثرة غارات النبي ﷺ المكللة بالانتصارات الباهرة، فقد جلب له أتباعا كُثُرًا من مختلف القبائل، واستطاع أن يجمعها تحت لواء واحد، لواء رب العالمين (١٢٠). كأن المسألة نصر في الحروب فقط لا تعلق بالدين، ولا أستطيع أن أفهم في ضوء طريقته، كيف استطاع النبي ﷺ، وهو المهاجر الضعيف المجير، أن يجمع القبائل على كلمة واحدة بين عشية وضحاها، ويفرض عليها من الأحكام الشرعية الشيء الكثير، أليس ذلك دليل

على خصوصية لهذا الدين وخطابه؟ لم لم تجتمع القبائل العربية المشتتة دهرا طويلا حتى جاء النبي فجمعهم على كلمة الإخلاص والتقوى، وهم البدو المغلقون دهورا طويلا كما تصفهم جاكليين شابي؟ ما الذي غيّر حال البدى المنعزل، فصار حضريا يؤمن بقيم الجماعة؟ أليس هذا اختزال ينبغي البحث العلمي الجاد أن ينأى عنه، سيما في درس الأنثروبولوجيا الذي ينشد النظرة الكلية في التحليل.

وتؤكد جاكليين شابي أن النبي ﷺ أراد أن يلحق بالقبائل العربية في الوحدة القبائل اليهودية، فبنى إرثهم وصورهم التوراتية، وأخبار أنبيائهم، وعرض عليهم دعوته في المدينة المنورة فرفضوا (١٢١)، فصار يعاملهم كمنحرفين، أضاعوا كلمة الله الأصلية تحريفا وتبيلا، ما عرضهم لتحريض وتحامل وتشريد واضطهاد في وقت لاحق، ومحاولة تجاوزهم بالدعوة للتمسك بالفكرة الإبراهيمية، وبعد ذلك بكثير، ادعى المسلمون أن النبي محمد من أتباع إبراهيم (١٢٢).

ويظهر هنا أن جاكليين شابي، لم تستطع أن تتحرر من ثقافتها اليهودية وتحيزها مع بني دينها، إذ شككت فيما ترويه الروايات الإسلامية وكتب التاريخ المشهورة عن علاقة اليهود بالنبي ﷺ، وما جرى بينهما، وما كان ينبغي لها. وبالمقابل فقد ادعت أن النبي ﷺ تولى أنبياء اليهود إرضاء لهم، مع أن المقارنة بين النصوص القرآنية واليهودية تثبت التباين بينهما، وثبت نقد القرآن لهم من بداية العهد

المكي، وهو المراد بالهيمنة. فلو تولاهم لاسترضاهم، والحال غير هذا، مما يدل على بطلان مقدم الفرضية.

كما أبعدت جاكين شابي في دعواها تولى النبي ﷺ إبراهيم في المدينة عقب رفض اليهود الدخول في دينه، رغم توفر العديد من الحجج القوية على فساد ذلك، ألم تعلم أن قصة إبراهيم قد وردت في القرآن المكي كنموذج للاحتذاء، وسورة الأنعام (آية 108، 161)، وسورة يوسف (آية 38)، وسورة إبراهيم لخير مثال على حضورها، وما ورد في سورة البقرة من تول له يسير على النسق نفسه، فلا تحوّر في الخطاب، بل توضيح ومزيد بيان، وهذا ما يبين عدم مراعاة جاكين شابي لتاريخ النزول القرآني، ولا لقواعد تحليله.

خاتمة البحث :

إلى أي حد يمكن أن نقول إن جاكين شابي قد وفقت في بحثها؟ لقد كتبت جاكين شابي كتابها بلغة راقية، وطريقة في التحرير مدهشة، اتسمت بالخصائص التالية:

(١) تكمن أهمية جاكين شابي في محاولة تقديمها دراسة أكاديمية جديدة، تقرأ السيرة النبوية الشريفة قراءة أنثروبولوجية، سابقة بذلك جامعاتنا الإسلامية ونقادنا إلى تناول هذا الموضوع الشائك بهذا المنهج الذي صار يحظى به كثير في الدراسات الاستشراقية الغربية على حساب التحليل اللساني والدلالي والموضوعي والمقارن للنص القرآني .

(٢) تبين لنا أن جاكين شابي قد وظفت العديد من العلوم الإنسانية، من آثار وتاريخ وعلم نفس واجتماع وأنثروبولوجيا، تسلحت بكثير من مناهجها ومفاهيمها النقدية التي أشرنا إلى بعضها في غضون هذا البحث، وهي ميزة لها . وبالمقابل فقد أهملت العلوم الإسلامية الأصيلة من غير تبرير يستحق الذكر، فلا تكاد نجد توظيفاً لعلوم القرآن ولا لعلوم الحديث بين التأريخ للنصوص والفرز الروايات الحديثة والتاريخية، كما يظهر في تحليلها لتوثيق النص القرآن، وما كان ينبغي لها أن تعترف عنها، سيما في مثل هذه الموضوعات، فهي علوم أثبتت معقوليتها وأصالتها النقدية.

(٣) وظفت جاكين شابي التحليل الفيلولوجي في دراسة سيرة النبي ﷺ، وجعلته أساساً للعديد من استنتاجاتها النقدية، كتجلياتها العجيبة لكل من: رب العالمين، والإسلام، والله، واعتمدت على ما سمته الوضع في السياق (Mise en contexte)، ولا يبدو عن أن تكون قراءة ظنية تخمينية، لا تقوم

على أساس من النقل ولا الاستقراء، كما ألمحنا في ثنايا هذا البحث.

(٤) تبين لنا اتفاق جاكليين للأنثروبولوجيا التاريخية، وقصورها في تطبيق مفاهيم النقدية، كما رأينا في تحليلها لطبيعة المجتمع المكي، وفي تحريرها للشفاهي والكتابي من القرآن الكريم، وفي تمييزها بين الصور المحمدية المتعددة، وفي توثيقها للعديد من القضايا، بما ينقص من قيمة بحثها العلمي.

(٥) تبين لنا قصور جاكليين شابي في استقراء العديد من القضايا القرآنية، ومن ذلك ما ألصقته من خصائص بالقرآن المكي، حيث نفت وجود الفكرة الإبراهيمية في ذلك العهد، وادعت وجود تطور عقدي في موقف النبي ﷺ من اليهود، وغيرها من المسائل التي تظعن في مصداقية الباحثة، فمثل هذه الأخطاء لا تغتفر في دراسة أكاديمية وتشكك في نزاهته العلمية.

(٦) ظهر في البحث أنها ادعت، بناء على روايات ضعيفة، أن القرآن الكتابي غير القرآن الشفاهي، وأن الدولة الأموية طوعت القرآن الشفاهي خدمة لأطماعها السياسية، وبيننا خطئها وضعف أدلتها، وخضوعها للنظريات الاستشراقية دون نقد، بل وتحيزها العلمي، وكان يمكن لها أن تتجاوز كل ذلك لو نقدت وثائقها نقدا تخريجها علميا.

(٧) أقمنا الحجة على أن مستندات جاكليين شابي في التأسيس لنظرية أسطور النبوة المحمدية لا قيمة لها علميا، وأثبتنا حيفها وتحاملها في بحثها الأكاديمي، ويدفعنا للتساؤل عن خلفيات اعتمادها.

(٨) إن كل ما ذكرناه يؤكد عدم نزاهة الباحثة، ويقف عقبة لا يمكن تجاوزها أمام كل ما طرحته من نظريات حول سيرة النبي ﷺ، ويبين أن المشكلة ليست في البحث الأنثروبولوجي للسيرة النبوية، بقدر ما هي في الباحث، وأن هذا من مظاهر الأزمة في الدراسات الإسلامية الجديدة التي أشرنا إليها.

اعترف بأن ما عرضته في هذا البحث ليس كافيا لنقد كل ما تفضلت به جاكليين شابي حول سيرة المصطفى ﷺ، وما زالت تحتاج لمزيد من التتبع والنقد، علّ الله يوفق لإصدار كتاب في القريب حول جهود هذه الناقدة والمعاصرين في الجامعات الفرنسية.

وأنبه هنا إلى ضرورة الاشتغال في هذه المجالات العلمية، والتمكن من رواها النقدية الجديدة، وأدواتها التحليلية، فهي في حاجة إلى مزيد من الاهتمام والتخصص، إلى العلم بأنثروبولوجيا البيئة العربية القديمة، وأنثروبولوجيا السيرة المحمدية، ولسانيات الخطاب القرآني،

ولسانيات الخطاب النبوي الشريف، فقد صارت هذه علومًا إسلامية ضرورية، أحببنا أم كرهنا، يمكن أن ننهض بها لفهم ديننا والدفاع عنه، فإما أن نملأ الفراغ على بصيرة، وإن يملأه غيره على جهل من ديننا، فأين المتخصصون فيها؟ وأين مراكزها في الجامعات الإسلامية؟ ولله الحمد من قبل ومن بعد.

الهوامش

- (1) Rubin, Coll. The Formation of the Classical Islamic World, vol. 3 et 4, Variorum, Ashgate, 1998, v. infra, p. 33).
- (2) Jacqueline Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet,) Paris: Nosis, 1997)
- (3) اتصلت بها مرارا للاستفسار فرفضت الرد، وعرضت عليها ترجمة كتابها سيد القبائل إلى اللغة العربية، فلم ترد أيضا.
- (4) Jacqueline Chabbi, Le Coran dcrypte : Figures Bibliques en Arabie (France : ,Fayard, 2008)
- (5) une vision sociologiquement et historiquement plus vraisemblable, Ibid, Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p389,
- (6) Quon le sache, il nest nul retour en arrire, sinon dans le mythe . Ibid, p405
- (7) Ibid, p22
- (8) "Un livre exemplaire d'une saine mthode d'histoire des religions, ni irrrencieuse ni dogmatique. Une grande prudence lui fait viter les essais subjectifs visant entrer dans lme du Prophte L'islam".Ibid.

- (9) "L'Islam, la plus historique peut-être des grandes religions, ne saurait être une terre interdite l'histoire des religions". Ibid, p. 15
- (١٠) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 44
- (11) Revue Science et avenir, La Igende Mohomtane, Janvier 2003
([http://charlatans.info/mahomet.shtml#ref1\(20/01/2010\)](http://charlatans.info/mahomet.shtml#ref1(20/01/2010)))
- (12) (L'ouvrage trs rcent de Jacqueline Chabbi, Le Coran dcrypt, Figures bibliques en Arabie est remarquable plusieurs titres: il pointe schement toutes les lacunes et lchets qui dfigurent le champ de l'islamologie actuelle consacre aux origines du phnomne musulman; il assne des vrits scientifiques avec une frache brutalit et ose remettre en cause les bavardages imbciles produits par des dcennies de non-travail de recherche. Il faut lire cette grande dame quand elle interdit fermement aux rudits clicaux d'empiter sur lechap des recherches(; scientifiquesGroupe de chercheurs, Documents sur l'Islam, p7([http://www.islam-documents.org/0.html#footnote77\(20/01/2010\)](http://www.islam-documents.org/0.html#footnote77(20/01/2010)))
- واعتذر عن السباب الوارد فيه، ولكن لا بد منه للاطلاع على ما يفكرون فيه. وللمزاح فقط،
فقد اتصلت بأصحاب الكتاب للتساؤل حول بعض القضايا، فحذرنى من المسلمين ومما
يمكن أن يلحقوه بى من أذى؟؟؟
- (١٣) من حوار مع المؤلفة على هذا الموقع:
- "L'Islam n'a pas accompli sa rvolution critique et historique"
Jacqueline Chabbi, Une approche Historico-critique, de l'Islam des
origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (14) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p15

- (15) Ibid.
- (16) Jacqueline Chabbi, Une approche Historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (17) Ibid
- (18) Ibid
- (19) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p29-32
- (20) Ibid, p22
- (٢١) كما تروى العديد من كتب التقليد الإسلامي، راجع مثلاً: جلال الدين السيوطي، الإتقان 1/164.
- (22) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p81-175.
- (23) "Ce n'est qu'avec l'empire des Omeyyades (661-750) que la religion de Mahomet a basculé dans un autre monde dans lequel l'écriture est devenue prédominante. Le Coran a alors été mis par écrit, certainement à partir de fragments d'oralité conservés dans les mémoires. Dans les siècles suivants, la tradition islamique a couvert d'un luxe de détails les origines de l'islam et reconstitué un passé... fictif!", Ibid:p85
- (24) Ibid,p 90-175
- (25) Jacqueline Chabbi, une approche Historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (26) Ibid
- (27) Le gros problème de l'historien est alors de ne pas laisser l'histoire sainte occuper le champ de la problématique historique. Il n'est pas toujours simple de résister à la pression ambiante et de ne pas traverser le miroir. Il faut alors se garder de trop de fascination pour

son sujet. d'faute de cela, on finit par s'identifier lui sans mme s'en apercevoir), Ibid.

- (28) "Lorsqu'une culture se rattache une religion vivante comme l'islam, il existe encore d'autres obstacles. Ils sont ceux de la croyance au prsent qui a videmment un point de vue sur son pass et surtout sur la priode de ses origines", Ibid.
- (29) "Pour l'islam, est en mme temps une grande tradition culturelle, les interprtations successives font partie de ces obstacles. Mais, en mme temps, chacune sert de repre et de tmoign de son poque. Il faut simplement les reconnatre pour ce qu'elles sont, en elles-mmes, et ne pas croire qu'elles nous apportent les questions et les rponses. D'un point de vue historique, le pass ne nous parle pas par-del les sicles. Il se parle lui-mme, et les textes conservs nous en donnent un cho".Ibid.
- (30) Ibid and Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p81-175.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid
- (33) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p22
- (34) Jacqueline Chabbi, une approche Historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (35) Ibid.
- (36) "J'ai humanis Mahomet".Ibid.
- (37) "En effet, le seul moyen de comprendre le personnage, c'est de lui appliquer une grille de lecture anthropologique. De le remettre dans

son contexte social rel, et non dans un contexte ou le fait religieux est surestim.", Ibid, and Chabbi, Le Seigneur des tribus. Lislam de Mahome, p 19-20

- (38) Chabbi, Le Seigneur des tribus. Lislam de Mahome), p 19-20
- (39) Ibid, p 22
- (40) Ibid.
- (41) Ibid.
- (42) (Dans cet ouvrage, Jacqueline Chabbi veut faire uvre d'historienne, sans ngliger les enrichissements qu'apporte la dmarche anthropologique, Christian Robin, Chabbi Jacqueline :: le seigneur des tribus, in BCI 18(2002), 15
- (43) (Un historien n'a pas de leon donner un thologien, mme s'il doit l'vidence tudier son mode de pense et sa doctrine. Bien entendu, il n'a pas non plus recevoir de leon de lui, en vertu d'un quelconque principe d'autorit qui interdirait de poser certaines questions), Jacqueline Chabbi, une approche Historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (44) Ibid.
- (45) Chabbi, Le Seigneur des tribus. Lislam de Mahomet, p1-22.
- (46) Ibid, p. 29-79.
- (47) Ibid, p. 81-175.
- (48) Ibid, p. 177-273
- (49) Ibid, p. 275-387
- (50) Ibid, p. 389-411
- (51) Ibid, fp. 29-79.

- (52) Ibid, p. 31-32
- (53) Ibid, p. 81-175.
- (54) Ibid, p. 96
- (55) Ibid, p. 177-273
- (56) Ibid, p. 275-387
- (57) une vision sociologiquement et historiquement plus vraisemblable, Ibid, 389
- (58) Ibid, p29-79
- (59) "Jacqueline Chabbi, Une approche Historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historico-critique_de_lislam_des_origines.asp) (20/01/2010)
- (60) Ce furent les partisans de la double référence au Coran et aux hadiths qui l'emporteront, vraisemblablement dans la mesure où ils semblaient apporter réponse tout, sans débat excessif, Chabbi, Le Coran décrypté : Figures Bibliques en Arabie, p 35.
- (61) Ibid
- (62) Ibid
- (63) Ibid, p33
- (64) Ibid, p33-35
- (65) Ibid
- (66) On peut penser cependant que c'est le texte du Coran qui appartient la couche narrative globalement la plus ancienne et la plus proche du substrat proprement arabe, Ibid, p 35.
- (67) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet, p19-20.
- (68) Ibid
- (69) Ibid

- (70) Ibid
- (71) L'énigme demeure donc, jusqu'au nouvel ordre, des conditions prises de la mise par écrit du Coran même si les raisons qui firent aboutir le processus ont une chance de s'expliquer dans le contexte impérial omeyyade face à Byzance, Chabbi, Le Coran décrypté : Figures Bibliques en Arabie, p 35.
- (72) Pourtant, si le texte du Coran paraît assez vite stabilisé, probablement à la fin du 1^{er} siècle musulman (VII^e s. apr. J.-C.) soit environ trois quarts de siècle après la mort présumée de Mahomet et, certainement plus tard, en tous cas, que l'affirme la tradition musulmane f, p33
- (73) Encyclopédie de l'Islam, 2^{me} édition 1985 (5/405).
- (٧٤) جلال الدين السيوطي، الإتقان، 1/164.
- (٧٥) طبقات ابن سعد، 3/212.
- (٧٦) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، حديث رقم 4986.
- (٧٧) د. لييب السعيد: الجمع الصوتي الأول للقرآن، طبعة دار المعارف بالقاهرة 1978 ص 323.
- (78) Encyclopédie de l'Islam, art ((Quran)).T 5 p: 410.
- (79) Chabbi, Le Coran décrypté : Figures Bibliques en Arabie, p 35.
- (80) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p. 19-20
- (81) Ibid.
- (82) Chabbi, Le Coran décrypté : Figures Bibliques en Arabie, p 31-32
- (83) Chabbi, Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, p 134
- (84) Ibid, p 133
- (85) Ibid, p 135
- (86) Ibid, p 137
- (87) Ibid, p 162
- (88) Ibid, p 163

(89) Ibid, p 163

(90) Ibid, p 165

(91) Ibid, p 406

(92) Ibid, p 407

(93) Ibid, p 123, 280; 419, p. 577-578

(٩٤) جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص 407-408

(٩٥) المصدر السابق، ص405

(96) " L'histoire de cette priode demeure entiereent crire de ce point de vue. L'entreprise est d'autant plus difficile que, dans la socit d'origine de l'islam, l'oralit l'emportait sur l'criture. C'est seulement lorsque l'islam fut sorti de son milieu originel, la faveur de la conquete du Proche et du Moyen-Orient, de l'gypte, du Maghreb et du monde iranien, qu'il devint civilisation d'criture, la faveur aussi de la construction d'une socit impriale complexe." Chabbi, Le Seigneur des tribus. Lislam de Mahomet, p 177.

(97) "Il s'est pass quelque-chose entre La Mecque et Mdine au dbut du VII sicle. Lorsque les tribus arabes font irruption hors des limites de leur habitat traditionnel, vers 632, l'islam est n.", p179.

(98) Chabbi, Le Coran dcrypte : Figures Bibliques en Arabie, p43

(99) Ibid.

(١٠٠) جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص 407-408

(101) Nul nest avertisseur en son pays ? Ladage qui se dit habituellement des prophtes pourrait sappliquer parfaitement cette surdit collective de la tribu mekkoise. Chabbi, Le Coran dcrypte : Figures Bibliques en Arabie, p156.

(١٠٢) طوشييهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرواية الكونية للعالم، تر هلال

محمد الجها، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)

(103) Chabbi, Le Coran d'crypte : Figures Bibliques en Arabie, p156.

(١٠٤) على سبيل المثال عبد الله إبراهيم، التلقي والسياقات الثقافية، (لبنان-الجزائر: منشورات الاختلاف، 2003)

(105) Le discours qui est tenu par Mahomet se définit d'emble comme tant d'"avertissement" (indh). Il s'agit de prévenir la tribu d'un danger imminent, Chabbi, Le Coran d'crypte : Figures Bibliques en Arabie, p35

(106) "Il est probable que cet homme, qui prêchait pour un dieu unique tel qu'il existait déjà chez les juifs et les chrétiens, souhaitait rétablir des valeurs de solidarité dans sa tribu, dont certains membres s'étaient trop enrichis, Ibid

(107) Ibid, p156.

(108) Ainsi, la démarche initiale de Mahomet s'est-elle opposée sur ce plan, de façon frontale, aux réflexes culturels des hommes de son monde. Contre son innovation inouïe, le texte coranique rappelle comme en cho la doctrine des hommes de la tribu : "C'est la voie suivie par nos pères et nulle autre qu'il faut suivre" (Coran Ibid, p316.

(109) Ibid

(110) Ibid.

(111) Ibid.

(112) Ibid

(113) Ibid, p44; 222

114) Ibid

(115) Christian Robin, Filles de Dieu de Saba La Mecque: réflexions sur l'agencement des panthons dans l'Arabie ancienne, Semitica, 50,

2000, p. 113-192.

(116) Ibid.

(117) elle ne signifiait rien dans une socit de tribus qui navait aucun moyen de se reprsenter des mondes diffrents du sien, Chabbi, Le Seigneur des tribus. Lislam de Mahomet, p 645.

(١١٨) توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية الكونية للعالم، ص. 29-50.

(١١٩) ايضاً

(١٢٠) ايضاً

(١٢١) ايضاً

(١٢٢) ايضاً

