في السِّيرة النَّبويَّة
الوحيُ والقرآنُ والنُّبوَّة *

إبراهيم محمَّد زين **

مُقدِّمة

تكمن قيمة هذا السفر في أنَّه يعرض لنا نسق التحول الفكري لدعاة العلمانية في العالم العربي، فحينما لم تنجح محاولة الشيخ علي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم) في تأسيس نسق علماني داخل الفكر السياسي الإسلامي، وإنما أدت إلى ردَّة فعل عنيفة تمثلت في جملة الردود السجالية والعلمية، والتي تمخضت في نهاية الأمر عن التركيز على مفهوم الحاكمية، وتنوير الفكر السياسي السني، وبيان أهمية الخلافة والسياسة في المنظومة العقائدية الإسلامية. كان الاتجاه العلماني من خارج نسق الفكر الإسلامي السياسي لا يعبأ كثيراً بهمِّ التأصيل العلمي لأطروحاته، وإنما وقع أسيراً لدعاوى الموضوعية في العلوم الإنسانية، والنظر لتاريخ الإسلام بوصفه ديناً بذات المنظار الذي نظر به دعاة التنوير في أوروبا إلى المسيحية، وصار قبول العلمانية جزءاً من قبول الحداثة.

ولعل تجربة هشام جعيط هي محاولة لقبول الإسلام بوصفه ديناً ليس فقط باعتباره معطى ثقافياً، ولكن بوصفه تجربةً إنسانية روحية عميقة الدلالة، ثُمَّ التأكيد على أهمية

---

* هشام جعيط، **في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م).

** دكتوراه مقارنة أديان من جامعة تامبل، ١٩٨٩م، أستاذ مشارك في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

فصل الدين عن السياسة. فهذه الأوبة الدينية في جانبها الروحي هي ضربة موجعة للإلحاد واللاأدرية التي صاحبت تيار الحداثة في العالم العربي، ولكنها في الوقت نفسه خطر جديد يتهدد فهم الإسلام إن لم يتم الاتفاق على منطلقات علمية للحوار مع التيار العلماني في أوبته الجديدة. ولعلّ القيمة المنهجية لدراسة جعيط تكمن في تأكيدها على منطلقاتها المنهجية، ودخولها في حوار بنّاء مع منهجيات العلوم في محاولة حوارية تجرُّ هذه التجربة العلمية إلى الإطار العربي الإسلامي.

وهذا الكتاب على صغر حجمه إلاّ أنّ الحواشي فيه قد شغلت حيزاً لا تخطأ العين المساحة الزائدة فيه على حجم الحواشي عادة، ولعل هذا الأمر قد قُصد لبيان المنطلقات المنهجية للكاتب، ونقاط اختلافه مع مصادره التي بنى عليها تحليله. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ الكاتب أراد أنْ يُعطي لمقولاته في المتن حجيّة عن طريق الإحالات المطوّلة. ثُمَّ أهمية الفصل بين موقفه العلمي وموقف المستشرقين الذين عجزوا عن تطبيق مناهج العلوم الإنسانية في فهم الظاهرة الدينية الإسلامية، وعليه يدعونا الكاتب إلى وضع كلّ هذه المنطلقات في الاعتبار حال النظر في محاولته العلمية لدرس الظاهرة الإسلامية.

ولا يخفى على الناظر الفاحص الجرأة الزائدة في بيان موقفه من القضايا الأساسية في الحواشي، بينما اتسم متن الكتاب بكثير من الحصافة والمواربة أحياناً، وعليه فإن ما قيل صراحةً في الهامش له قيمة أصلية في فهم متن الكتاب. وقد بيَّن الكاتب كذلك أنّ هذا هو الجزء الأول في سلسلة السيرة النبوية، وقد اعتنى فيه الكاتب بدراسة سورتي التكوير والنجم، وسيقوم في الجزء الثامن والذي سيكون بعنوان "معاني القرآن" بدراسة سورتي المدثر والمزمل.

قضايا الكتاب الرئيسية

إنّ هذا الكتاب يُقدِّم فهماً جديداً لمعاني الوحي والقرآن والنبوة، ويدَّعي أنّ هذا الفهم ثاوٍ في النص القرآني، وأنّ هذا الكشف لهذه المعاني قد اعتمد على تحليل سورتي التكوير والنجم، وعلى علم الأديان المقارن، ومناهج العلوم الإنسانية، ونعى على المستشرقين فشلهم في درس الظاهرة الإسلامية وفقاً لتلك المناهج، وهو قد عوَّل كثيراً على ماكس فيبر، وقد استخدمه أحياناً بكثير من التحكم في فهم الظاهرة الإسلامية، ويزعم هشام جعيط في كلّ ذلك أنّه يسعى لتأسيس منهج جديد في النظر إلى الوحي

والنبوة يقوم على المعرفة واستنباط عقلانيّ تفهميّ، وسيحاول بيان ملامح هذه المنهجية في درسه لسورتي التكوير والنجم.

جاء المبحث الأول بعنوان: القرآن ككتاب مقدس، وركز الكاتب فيه على أهمية الفصل بين ما أسماه بـــ (التكشف) والوحي، فالوحي عنده هو تلك العلاقة بالإلهي، والتي تأتي للنبي بانتظام، بينما التكشف هو حدث الانطلاق الاستثنائي. وقد ذهب لهذا التمييز بين الوحي والتكشف بناءً على درسه للظاهرة في سورة النجم. وقد بحث الكاتب كذلك ظاهرة الوحي أو التكشف في التقاليد اليهودية والزرادشتية والبوذية والمسيحية، وبيَّن الفروق الأساسية في النظر إلى الظاهرة الدينية بين مفهومي الوحي والتكشف؛ وخلص إلى أنَّ القرآن هو الكتاب المقدس بامتياز، وقد نظر كذلك في الفرق بين الوحي وبين محتواه، فالوحي هو تلك العلاقة مع الإلهي والقرآن هو محتواه.

ثُمَّ يأتي المبحث الثاني من كتابه بعنوان: "الرؤيا والوحي في المنام، والذي يحاول فيه بيان مسلّمات منهجه في النظر إلى الظاهرة الإسلامية وفق منهج فنومولوجي يحاول فيه التمييز بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي في تراثنا الديني، وقد نظر الكاتب في معنى الرؤيا في التراث الديني، وحاول تحليل معناها وبيان الفرق بينها وبين الحلم العادي وبين أضغاث الأحلام. وقد استخدم الكاتب مصطلح التجلي لوصف اللحظة التي يلتقي فيها "الكائن المشخص المحق" بالإنسان. ثُمَّ تناول بالدرس والتحليل معنى الرؤيا في سورة يوسف ومعناها في سورة النجم، وحاول الإجابة عن سؤال: هل الرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العادية إذ هي تلمس حقائق عُليا؟ وهذا يجري بالخصوص على الأنبياء اعتماداً على تدخل الإله، ولكون الأنفس عامَّة تدخل في ملكوت النوم وهو كالموت".[١]

ثُمَّ يذهب الكاتب إلى القول "إلاَّ أنَّ الرؤيا وإن اختلفت تماماً عن الرؤية بالعين والحواس، فقد تجري في اليقظة بالنسبة للرائي والنبيّ والمتصوفة والعديد من الشخصيات الرومانيَّة"[٢]. ثُمَّ يؤكد الكاتب أنَّ سورة يوسف قد استُخدمت فيها الرؤيا، وفعل رأى لما يجري في المنام وكذا الحال في سورة الإسراء ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾

---

[١] **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوَّة**، ص٣١.

[٢] المرجع السابق، ص٣١.

ويعلق الكاتب على آية سورة الإسراء قائلاً: "المحقق أنّ الإسراء تمّ بالرؤيا الحقيقية في النوم بتدخل من الله وليس أبداً بالجسم: هذا واضح تماماً"[٣]. ثُمَّ ينتقل الكاتب ليبيِّن الإشكال الذي واجهه في تحليله لسورة النجم ليقول "سورة النجم تصف بدقة لحظة التجلي: **هنا لم يتم التلاقي بين الإنسان محمّد والماورائي المجسم في النوم بل في اليقظة**". إذاً حادث التجلي في سورة النجم ليس رؤيا منامية، وإنما هو تجلّ حسب زعم الكاتب في حال اليقظة، وهو جوهر حالة التكشف التي تحدَّث عنها في المبحث السابق.

ثُمَّ ينكر الكاتب المعجزات ويصفها بأنها روايات عن أحداث في زمان المؤسسين للأديان، وأنها لم تحدث بالفعل "وإنما روي بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنها واقعة جرت، وأن المعجزة إلاّ حديث عن معجزة"[٤]؛ وفي كل ذلك يسعى الكاتب للقول بأن الوحي المحمدي وحي عقلاني جاء في مرحلة خطت فيها الإنسانية خطوات واسعة باتجاه العقلانية، وكانت قريش حال تنـــزيل القرآن في مستوى عقلاني أرفع بكثير عن مستوى أبناء الجيل في زمن المسيح.

ثُمَّ يأتي المبحث الثالث بعنوان: **التجلي وانطلاق الوحي**. ولعل محاولة الكاتب في بيان ما هو تاريخي وما هو أسطوري في تراثنا - حسب زعمه - جعله يقوم بالنظر في الروايات المصاحبة لظاهرة النبوة في غير القرآن، وأول ما واجهه الكاتب هو قصة غار حراء، ولذلك قام بتحليلها وفقاً لما ورد في سورتي التكوير والنجم، وحسب التسلسل التاريخي فقد ذهب الكاتب إلى أنّ سورة التكوير حسب الترقيم الاستشراقي للقرآن تحمل الرقم ١٨، بينما تحمل سورة النجم الرقم ٣٠، وهذا يجعل سورة التكوير سابقة لسورة النجم، وفي تحليل الكاتب لهاتين السورتين لفهم طبيعة العلاقة بين الله أو الملك من جهة، وبين محمّد توصل إلى القول بأن قصة غار حراء قصة مختلقة، لأنّها فيما يبدو قراءة لتاريخ تلك الفترة من الوحي بصورة تتنافى مع الصورة التي أراد الكاتب رسمها، ولذلك فهو يقول: "وهكذا، فقصة الغار وما حفَّ بها تريد أنّ تشير إلى أنّ النبوة فرضت على محمّد من الخارج، وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنّه لم يكن

---

٣ نفسه.

٤ نفسه، ص٢٩.

ليتوقع هذا أبداً، حتى ظنَّ أنَّ هذه الصورة التقليدية لظاهرة الوحي والتي تعتمد على رواية غار حراء وكيفية بدء الوحي والمرتبطة بصورة "إقرأ" القائمة على فهم معين لأمية الرسول ﷺ، كلّ هذه الصورة إنما هي صورة مختلقة أُنتحت فيما بعد حسب زعم الكاتب.

ثُمَّ حاول الكاتب فهم معنى الاصطفاء الذي حَوَتْهُ قصة غار حراء، وربط ذلك بمعنى الأمية، ووصف الأمة بالأمية وهل معنى الأمية الجهل بالقراءة والكتابة أم أنَّ لها معنى آخر. ثُمَّ حاول النظر في القول بأن محمَّداً كان مؤسساً لديانة قائمة على أساس أنَّ الكتاب الذي خلَّفه مُوحى من الله وليس تسجيلاً لأفكاره وتأملاته, ويبدو واضحاً أنَّ الكاتب في ردِّه لقصة غار حراء وطيفية بدء الوحي وقصة خديجة وورقة بن نوفل يرى أنَّها لا تتسق مع ما جاء في سورتي التكوير والنجم - حسب فهمه لهما -.

ويختم الكاتب هذا المبحث بخاتمة تنكر المعاني التي فيها، كلما قام بهدم جزء من المسلمات التي عند المسلمين حول الوحي والنبوَّة وكأنه يريد أنَّ يُذكِّر القارئ بأنه يفعل ذلك من منطلق إيماني "أمَّا بالنسبة إلينا كمسلمين معاصرين فلا تضارب بين صفة الموحى إليه - أي محمَّد - وحقيقة الوحي وبين صفته كشخصية فذَّة من طراز أعظم مؤسسي الأديان"، ثُمَّ يركز هذا المعنى قائلاً: "وفي رأيي الخاص أكبرهم قامة"[٥]، وهذه الخاتمة لهذا المبحث فيها تمجيد للنبي ﷺ مقارنة بالتاريخ الديني الإنساني، وفيها بيان واضح للكاتب بشأن موقفه الديني الإيماني، أي أنه بالإضافة لمحاولته الموضوعية لفهم الظاهرة الدينية الإسلامية إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنعه من حين لآخر في إصدار أحكام قيمية تبيّن الموقف الذي ينطلق منه.

وقد جاء المبحث الرابع بعنوان: **التجلي وانطلاق الوحي**، وفيه حاول الكاتب التعرف على هوية ذلك الكائن الماورائي الذي تحدثت عنه آيات سورة التكوير والنجم؛ فبعد تحليل مستفيض لآيات سورة التكوير وصلتها بآيات سورة النجم يخلص الكاتب إلى أنَّ الشخص الإلهي هو المَلَك ، وأنَّ الغموض الذي اكتنف العلاقة في سورة النجم في قوله ﴿فَأَوْحَى إلى عَبْدِه مَا أَوْحَى﴾ بين ذلك الشخص الإلهي الذي أُشير إليه في هذه الآية وبين الرسول، إنَّ ذلك الغموض يشير إلى أنَّه

---

[٥] نفسه، ص٤٦.

ربما كان ذلك الكيان أو الشخص مزجاً بين الإله وبين المَلَك، وعلى الرغم من أنّ الكاتب في تحليله لسورة التكوير ولآيات سورة النجم يؤكد على أنّ الذي يُوحِي للرسول هو المَلَك وأنّ الرؤيا التي تحدثت عنها آيات سورة التكوير هي رؤيا للملك، إلاّ أنّه قد استنتج تلك النتيجة الغريبة التي مفادها أنّ الغموض يكتنف فهم الموحى في آية سورة النجم سابقة الذكر.

ويريد الكاتب أنْ نصل إلى نتيجة مفادها أنّ ما جاء في سورتي النجم والتكوير في تصوير الوحي لأول عهده باعتباره حدثاً استثنائياً تجلّى فيه المَلَك، ثُمَّ فيما بعد صار الوحي هو الضمير الداخلي، أي حينما تصف الآيات الظاهرة بأنها ﴿نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ أي بصفة داخلية كصوت الضمير لكي يعي النبيّ أصله وهويته، ويعلم أنّه ليس صادراً عن الأنا بل موسوماً بالغيرية[٦]. لأمر ما لا يريد الكاتب أنْ يكون واضحاً فيما يريد أنْ يقول أو يستنتج من تحليله للنصوص، فهو لم يقل صراحة أنّ هذه الصفة الداخلية والتي عبَّر عنها بصوت الضمير هل هي من المَلَك أم أنّها من النبيّ.

ثُمَّ يقول في الفقرة التالية للجزء الذي نقلناه: "... وتخبو الرؤى فيما بعد نهائياً - خلافاً لما تذكره خرافات السيرة - حتى لا يبقى إلاّ الوحي الداخلي مع إمكانية سماع صوت خارجي[٧]، والتمييز الذي يصفه الكاتب بين حدوث الوحي لأول مرّة وبين استمراريته فيما بعد كما جاء في سورتي التكوير والنجم - حسب تحليل الكاتب هذا التمييز يجعل من الوحي في المرة الأولى حدثاً استثنائياً تكشفياً، ثُمَّ فيما بعد تخبو هذه الرؤى ولا يبقى إلاّ الوحي الداخلي مع إمكانية سماع صوت خارجي، ولا ندري من أين يأتي هذا الصوت الخارجي، ويلاحظ أنّه بعد التكشف لا يبدو دور المَلَك واضحاً في شأن الوحي.

ثُمَّ في المبحث الخامس والذي جاء بعنوان: **الله وجبريل** يحلّل الكاتب النصوص لفهم العلاقة بين الله وجبريل في الصلة بالنبيّ حال تنـــزل الوحي، ويستمر في استثمار نتائج تحليله لسورتي التكوير والنجم والجمع بين الآيات المتعلقة بالوحي فيهما. ووصل

---

٦ نفسه، ص٥٦.

٧ نفسه/ ص٥٦.

الكاتب إلى أنَّ ثَمَّة غموض في التعريف بتلك الشخصية الماورائية (الكيان الماورائي) الذي ورد في سورة النجم: هل هو الله أم تجلٍ له أم أنَّه جبريل كما توضح سورة البقرة. ثُمَّ بيَّن الكاتب أنَّ النـــزعة الأنثربولوجية التي بدت في التوراة واضحة قد قلَّت كثيراً في القرآن بسبب قوة النـــزعة التوحيدية فيه. ويذهب الكاتب إلى أنَّ تاريخ الأديان في الشرق الداعي إلى التنـــزيه ابتداءً من الزرداشتية ومروراً باليهودية قد بلغ مداه في القرآن، ولذلك يرفض الكاتب أنْ يكون ذلك الكائن الماورائي الموصوف في سورتي التكوير والنجم هو الله، وإنما هو جبريل والذي معناه بالكنعانية أو العبرية القديمة - حسب رأي الكاتب - قوة الله.

وبناءً على ذلك يرفض الكاتب الروايات التي جاءت في السيرة عن غار حراء، ولكنه يفسر ظاهرة فتور الوحي بأنه بعد الرؤية في اللحظة الأولى في التكوير والثانية في النجم وبعد تعلُّق النبي بالله وبرسوله "فإنَّ الوحي صار يتتالى على "قلب" الرسول، وهذا **التنـــزيل** على القلب هو الوحي بذاته"[٨]. ويؤكّد الكاتب أنَّ الرؤية كانت إمبريقية، لكنها غير موضوعية إذ أنَّها حدثت للنبي وحده.

أمَّا المبحث السادس والذي جاء بعنوان: **الرؤى والوحي في التقليد الديني** يحاول فيه الكاتب تقديم فهم لظاهرة الوحي والنبوّة في التقاليد الدينية السابقة على الإسلام، واعتمد في تحليله على أطروحات ماكس فيبر في هذا الصدد، وخاصّة تلك التي تُعنى بفهم ظاهرة النبوّة في التراص اليهودي. ولا بُدَّ من القول بأنَّ ماكس فيبر لم يطلع على الإسلام في مصادره الأصلية، ولقد خلط الكاتب كثيراً في وصف ظاهرة النبوّة بالعصاب أو الهلس، ولا شك أنَّ هذه الأوصاف أوصاف حديثة أو معاصرة أقحمت على تلك الظاهرة، ولعلّ الربط بين ظاهرة النبوّة وأنواع الأمراض النفسية والشعبذة والدجل فيه تطاول وتخليط لا مبرر له.

ولئن كان الكاتب قد أكّد لنا في بداية حديثه عن المنهج أنَّه سيعتمد على القرآن في تحليل الظاهرة الدينية الإسلامية، وسيجعل القرآن حكماً على ما سواه، ولكنه الآن يقحم ماكس فيبر في تحليله ويجعله حجّة على من سواه، ثُمَّ يدخل في تعميمات ومقاربات بين الأديان أقلّ ما يمكن أنْ توصف به هو اللامبالاة المنهجية في فهم

---

[٨] نفسه، ص٦٦.

الظاهرة والتعبير عنها بالدقة المطلوبة. فالحديث عن الزرداشتية والبوذية والمانوية وأنبياء بني إسرائيل والمسيحية دون الرجوع إلى المصادر الأصلية والعكوف على مراجع ثانوية في هذا الصدد يدلُّ على قصر الباع في هذا المجال. ثُمَّ إنَّ نقل الكاتب لخلاصات الأبحاث حول الكتاب المقدس والادعاء بأنه قد توصل إلى هذه النتائج بنفسه لهو تدليس لا طائل من ورائه.

ونقل الحديث عن السلوك "الانخطافي الاستلابي" الذي ذهب إليه الكاتب في محاولته لفهم ظاهرة النبوّة يدلّ على استلاب تامّ من قبل الكاتب إزاء الثقافة الغربية التي يتحرك في محيطها ليفهم بها خصائص الظاهرة الدينية الإسلامية بمنهج وضعي أقل ما يمكن أن يوصف به هو أنَّه يقحم على الظاهرة من علٍ، ولو أنَّ الكاتب قد استعان بمراجع عربية أو إسلامية هي ألصق بفهم الظاهرة النبويّة في تراثنا الموسوم بأعلام النبوّة لطوَّر مصطلحاً أكثر عمقاً ووعياً بالظاهرة الدينية الإسلامية، وأقل عجمة وبعداً عن روح تلك الظاهرة، ولأتاح ذلك التوفر على المراجع العربية والإسلامية والمنهجية التي اقترحها في بداية كتابه و لم يلتزم بها في هذا المبحث، لأتاح ذلك فهماً من الداخل دون الوقوع في مغالطات وخطابية جوفاء.

مرةً أخرى، على الرغم من أنَّ الكاتب لم يصرِّح - في متن الكتاب - بأن الوحي جاء من خارج الذات المحمدية من جهة المعنى أمَّا من جهة اللفظ فهو لغة الذات المحمدية إلاَّ أنَّه صار يراوغ في هذا الشأن دون أن يبدي رأياً قاطعاً أو حتى أن يعلن صراحة أنَّ في المسألة غموضاً لا يجعله يقطع فيها برأي حسب ما يبدو من تحليله. ويبدو صراحة للقارئ الفطن أنَّ التردد الذي اتسم به خطّ حجّته الأساسية مفاده هو هذه التوليفة المنهجية التي سلكها الكاتب في النظر إلى الظاهرة الدينية عموماً والظاهرة الدينية الإسلامية على وجه الخصوص.

ثُمَّ يأتي المبحث السابع بعنوان: **النبوّة والجنون** وهو أطول المباحث، وهو أكثر المباحث دقّة في العرض وبياناً لما يريد الكاتب بيانه. وقد حاول الكاتب في هذا الفصل تحليل معنى وصف النبيّ بالجنون من قبل القرشيين من خلال تقديم فهم لمعنى الجنون في الثقافة العربية قبل الإسلام، وادعى الكاتب أنَّ عدّ الجنون مرضاً عقلياً إنما هو أمر عرفته الحضارة الحديثة، وعُرف في الحضارة الإسلامية بصورة ما في الدولة العباسيّة "ولا يمكن الاعتماد أبداً على ما ذكرته سيرة ابن هشام من أنَّ قومه عرضوا

عليه أن يطلبوا له "الطبّ"، فكل الرواية متناقضة منحولة مختلقة، كل ما تعنيه هو تطور مفهوم الجنون في العهد العباسي ووجود طبّ نفسي يعالجه".[٩]

وعليه فإن الكاتب يرى أنَّ الجنون في الثقافة العربية قبل الإسلام قد اتصل بالجنّ والاستحواذ الذي يحدث من قبل هذه الكائنات الماورائية للشخص الذي تتملكه. وحاول الكاتب جاهداً التمييز بين الجنون بوصفه مرضاً عقلياً كما عرفته الحضارة الحديثة والجنون بمعنى الاستحواذ من قبل تلك الكائنات الماورائية. ثُمَّ قام الكاتب بتحليل موقف الإسلام من الجنّ وكيف أنَّ الجنَّة قد أُدرجت في التصور القرآني للمخلوقات والخالق وفق نظرة توحيدية أضافت إلى الكائنات الماورائية كائناً آخر كان غائباً عن الثقافة العربية قبل الإسلام هو الشيطان؛ ثُمَّ كيف حسم القرآن القول في عدم إمكانية تنـــزّل هذا القرآن من قِبَل كليهما (الجنَّة والشياطين)، وقد استنتج الكاتب أنَّ وصف قريش للقرآن بأنه من الجن وأن الرسول مجنون قُصد منه الحطّ من قيمة القرآن بنسبته إلى ماورائي منحط، وكذلك قُصد منه محاولة التجريح لشخص الرسول.

ولا شكّ أنَّ محاولة الكاتب تحليل معنى الجنون باتباع نهج فوكو والذي اتسم بتعمد عميق للمنهجية الواقعية قد حرّر الكاتب من تحكمات ماكس فيبر عن الإسلام. وقد بيَّن الكاتب صراحة كيف أنَّ منهجية فيبر قد عجزت عن فهم الظاهرة الدينية الإسلامية. ولئن كان في الفصل السابق "**الرؤى والوحي في التقليد الديني**" قد ركن كثيراً لأطروحات فيبر، وحاول في أحسن الأحوال التمييز بين الوحي المحمدي والتقاليد الدينية الأخرى، لكنه لم يقُم صراحةً ببيان عجز المنهج الفيبري عن فهم الظاهرة الدينية عموماً والظاهرة الإسلامية على وجه الخصوص. لكن الكاتب في هذا الفصل قد رسم الحدود التي يجب أن يقف عندها المنهج الوضعي والفيبري على وجه الخصوص حال درس الظاهرة الدينية، ولعلَّ النقد الذي قدَّمه فوكو "للجنون" وتبناه الكاتب يوضّح لنا بؤس العقلانية الوضعية وعجزها عن فهم الظاهرة الدينية.

وأخيراً يأتي المبحث الثامن بعنوان: **قوَّة النبيّ**، والذي افتتحه الكاتب قائلاً: "كثيراً ما يجري الكلام عن عبقرية محمَّد عند المسيحيين والمسلمين المحدَثين على السواء باستثناء المستشرقين الذين لا يفهمون شيئاً من القرآن والإسلام، ولا أقول هذا من

---

[٩] نفسه، ص٩٠.

باب السجال"[١٠]، لعلّ هذه الجملة الافتتاحية لهذا الفصل والتي فيها جرأة زائدة في وسم أغلب المستشرقين بالجهل وعدم فهم القرآن والإسلام تبيِّن لنا موقف الكاتب من المنهجية الوضعية على وجه العموم، لكن الكاتب كذلك يكرّر - مرةً أخرى - القول بفصل الدين عن السياسة في التجربة النبوية المحمدية "ويجب أن نؤكّد هنا أنّ الإصلاح الاجتماعي والسياسي ثانوي جداً في النبوّة عامّة. بل المهم هو الاستجابة إلى النداء الداخلي حتى ينبلج الوحي".[١١]

ونلاحظ أنّه في هذه المرة يذكر الأمر على سبيل الإجمال وبقليل من الحدة والقطعية التي اتسمت بها عبارته فيما قبل فهو في هذه المرة يعترف بالصلة بين الإصلاح الاجتماعي والسياسي والتجربة النبوية، ولكنه يصفه بأنه ثانوي مقارنة باستجابة النبيّ للنداء الداخلي حتى ينبلج الوحي. ويعطي الكاتب تعريفاً أكثر دقةً في تحقيق مراده قائلاً: "والوحي هو تعريف الله بذاته، وإنذار الإنسانية باليوم الآخر عن طريق بشر يدخله في عالم روحاني هو عالم آخر تماماً، لكي يرجع إلى الناس فيما بعد ويبلّغهم هذا التكشّف، إذ لا يكلّم البشر إلاّ البشر".[١٢]

ثُمَّ ينتقل الكاتب بعد ذلك لتعداد مكامن القوة عند النبيّ، وعقد مقارنات بين النبوّة الخاتمة وظاهرة النُّبوَّة عموماً وبين الإسلام والأديان العالمية الأخرى، ثُمَّ المازق الذي دخلت فيه الحداثة الأوروبية في محاولة إقصائها للدين، وكذلك دور العلوم الإنسانية في فهم الظاهرة الدينية. ثُمَّ يختم ملحوظاته بمحاولة تقديم فهم لماهية القرآن بوصفه تنـــزيلاً وذكراً ووحياً، ودور النبيّ في تبليغه لفظاً ومعنى وصلة ذلك بالتاريخ الديني السابق على الإسلام أي المسيحية، فلئن كان المسيح عند المسيحيين هو "كلمة الله" فقد جاءت التر كيبة الإسلامية - حسب زعم الكاتب - بوصف القرآن بأنه "كلام الله".

ثُمَّ يأتي الكاتب إلى نقاش قضية بالغة الحساسية: هل القرآن لفظاً ومعنى من الله؟ أم أنّ المعنى من الله واللفظ من عند الرسول؟ وقد حاول الكاتب وضع موقفه بكثير من المواربة قائلاً: "ومن الممكن أن يتساءل أصحاب الاتجاه العقلاني اليوم هل أنّ الوحي

---

[١٠] نفسه: ص١٠٣.

[١١] نفسه: ص١٠٣.

[١٢] نفسه.

نزل باللفظ، وإذاً ماذا يكون دور النبيّ هنا؟[١٣]، ويحسب الكاتب أنَّ الإجابة على سؤاله الذي وضعه باسم أصحاب الاتجاه العقلاني هو طالما أنَّ الوحي معجز في فصاحته فلا بُدَّ أن يكون معنى ولفظاً من الله، ويقول الكاتب: "فالحجّة بالإعجاز غير واردة لأنَّها تعبِّر عن تصوّر مبسّط للشخصية الإلهية بمعنى أنَّ الله فصيح بدرجة تفوق الإنسان"، ثُمَّ يتساءل الكاتب قائلاً: "ولماذا لا يكون النبيّ عبقرياً فذّاً في التعبير، وهو على كل حال ذو عبقرية لا تُدانى".[١٤]

لقد جعل الكاتب الحجّة الرئيسية في إثبات أنَّ القرآن لفظاً ومعنى من عند الله هو مسألة الإعجاز البلاغي، وقد بدت هذه الحجّة ضعيفة إزاء التشكيك المتلاحق الذي أبداه الكاتب، إذ جعل التأكيد على أنَّ القرآن لفظاً ومعنى من عند الله تقليلاً من دور النبيّ وقيمته، وفيه كذلك فهم ساذج للشخصية الإلهية التي توسم بالفصاحة الرفيعة الشأن التي تميزها عن الإنسان. ثُمَّ يحاول الكاتب - من بعد ذلك - بيان الأسباب التاريخية التي أفضت إلى هذه الحالة من فهم الكتاب ووصفه بأنه كلام الله معنى ولفظاً قائلاً: "إنَّما مرور التجربة التجربة التوحيدية على المسيحية في الشرق الأوسط، وكذلك الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية، واحتياج المسلمين إلى معجزة ضخمة لدعم الحقيقة: كل هذا في رأيي - وقد أكون على غير الصواب - رسَّخ فكرة ألوهية القرآن حتى في اللفظ".[١٥]

لعلَّ هذا التأدب الجمّ في التعبير عن موقف الكاتب له دلالة خاصّة على فهم الكاتب لحساسية المسألة، وإن قضية "خلق القرآن" في نسق جديد لا يُعنى كثيراً بعلاقة الصفات بالذات ولكنه يُعنى بوجه من الوجوه بعلاقة الذات بالتاريخ البشري، والتي من خلالها يريد الكاتب أن يرجّح مقولة أنَّ القرآن قد أُوحيَ بمعناه للرسول، واللغة التي صيغ بها إنَّما هي لغة الرسول بحسبانها لغة تاريخية يحدّها الزمان، وتحكمها تصاريف المكان. وأخيراً يختم الكاتب بمقطع أقل ما يمكن أن يقال فيه أنَّه آية في الشاعرية لا يستقيم نسقها مع بقية نصّ الكتاب، ولأهمية النص أرى أن أنقله دون تصرّف:

---

[١٣] نفسه: ص١٠٧.

[١٤] نفسه: ص١٠٧.

[١٥] نفسه: ص١٠٧.

> وإذا كان محمّد ممن بنى الضمير الإنساني الداخلي، ومن ثَمَّ الحضارة والثقافة والأخلاق، وكان ممن أسهم بقوة في قفزة كبيرة في مسار الإنسانية من الحيوانية إلى الإنسانية، وهؤلاء الهُداة قلّة، وإذا كان ممن أعطى لمسار التوحيدية أرقى تعابيرها من الوجهة **الأنطولوجية** على الأقل، فهذا النبيّ يبقى **شاهداً على الله** وعلى أمته شهيداً، ولهذا لهو حقيقة النبوّة المحمدية وجوهرها في الأعماق.[١٦]

وبعد هذا التلخيص لقضايا الكتاب الأساسية لا بُدَّ من إبداء بعض الملحوظات حول المسائل التي أثارها الكاتب.

أولاً: بالنظر في متن الكتاب وفي الهوامش والتعليقات التي توسّع فيها الكاتب كثيراً يمكننا القول: إنَّ الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الكاتب هو محاولة التعبير عن نظرية في فهم الوحي المحمدي بالاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية والأديان المقارنة دون أن يكون ثَمَّة نقد لهذه المناهج أو العمل على توطينها في المجال العربي الإسلامي حتى تكون الاستفادة منها قائمة على فهم عميق للمنطق الداخلي للظاهرة الدينية الإسلامية. فالقبول والرفض الانتقائي للمصادر الإسلامية الموازية للنصّ القرآني لم يتم على أساس نهج واضح، وكذلك الاختيار لبعض النصوص القرآنية والتركيز عليها دون جمع شامل ودقيق لكل المصطلحات والآيات المتعلقة بالموضوع قيد البحث جعل طريقة الكاتب تتسم بالابتسار والانتقائية، والتي أحدثت خللاً بيّناً في معالجته لموضوع في غاية الأهمية مثل الوحي والقرآن والنبوّة.

صحيح أنَّ الكاتب قد ابتكر مصطلحات جديدة أسهمت في رفد فهمنا لبعض القضايا بمعان جديدة، لكن قيمة هذه الإسهامات تقلّ إزاء الفوضى الفكرية التي أحدثها في هذا النمط من الدراسات المعاصرة لفهم الظاهرة القرآنية. فإذا قمنا بإجراء مقارنة بين ما قام به الكاتب وبين إسهام الأستاذ مالك بن نبي رحمه الله في هذا المجال نلمس البعد التأصيلي القيم الذي أحدثه مالك بن نبي في دراسته عن الظاهرة القرآنية، والتي استخدم فيها المنهج الفنومولوجي بدقّة وحصانة بالغة، وأظهر قدرة فائقة على استخدام مناهج الأديان المقارنة، وقام بدرس وتحليل ظاهرة النبوّة بين القرآن والكتاب

---

١٦ نفسه: ص١٠٧.

المقدس بصورة تثير الإعجاب والتقدير، ولعلَّ إغفال الكاتب لدراسة مالك بن نبي وعدم الإشارة إليها يُثير كثيراً من التساؤلات.

ثانياً: إنَّ تمييز الكاتب بين الوحي والقرآن، وقوله بأن الوحي هو العلاقة مع الإلهي والقرآن هو ناتج تلك العلاقة، وكذلك تمييزه بين الوحي وبين التكشف، والذي هو حدث استثنائي بينما الوحي يستمر بعد ذلك بصورة متكررة... نقول: إنَّ هذا التمييز الذي أحدثه الكاتب هو الذي سيجعل الكاتب يفصل بصورة أو بأخرى في مسألة هل القرآن لفظاً ومعنىً من الله أم لا؟ وإذا تتبعنا تطوّر حجة الكاتب ابتداءً من المبحث الأول حيث توصّل إلى أهمية هذا التمييز بين التكشف والوحي والقرآن، وتعليقه في الإحالة السابقة في الهوامش المتعلقة بهذا المبحث حيث قال إنَّه ورد في القاموس المحيط أنَّ الوحي "هو الإشارة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته لغيرك"، وعلّق على ذلك بقوله: "وبالتالي لا أعتقد بوجود أصوات خارجية، وإنما يجري كلّ شيء في قلب الضمير".[١٧]

ثُمَّ يصل الكاتب إلى نتيجة مفادها أنَّ الوحي سيبقى لغزاً يتجاوز العقل، وطالما أنَّ الوحي - حسب تحليل الكاتب - سيبقى لغزاً يتجاوز العقل فلماذا نحكِّم العقل في فهمه؟ ألا يكفي تمشيّاً مع منطق الكاتب القول بأنَّ الرسول ﷺ قد حدّثه القرآن بأكثر من موضع بأن هذا الوحي هو من عند الله نزل بواسطة جبريل، ونكون هنا قد صدّقنا الرسول فيما قال، إذ أنَّه الوحيد الذي سمع الوحي، لكنَّ الكاتب في الإحالة رقم ٥١ يقول: "الأرجح أنَّ الوحي يأتي إلى النبيّ محمَّد بالسماع لصوت الروح الأمين الذي يدخل إلى القلب، مركز الفكر والوعي"، ثُمَّ يتوسع الكاتب في بيان هذا المعنى من جهة عقلانية - حسب زعمه - قائلاً: "من وجهة عقلانية فقط يمكن أن نقول إنَّ الوحي يدخل إلى القلب مباشرة كصوت داخلي - خارجي، فيكون أكثر من الإلهام، وأقلّ من الصوت البيّن".[١٨]

يبدو أنَّ الكاتب لا يريد أن يؤكّد على أنَّ جزءاً من الوحي هو من ذات النبيّ جملة وتفصيلاً، بل يريد أن يؤكّد على أنَّ جزءاً من الوحي هو من ذات النبيّ. ثُمَّ ينتقل

---

[١٧] نفسه: ص١١٣.

[١٨] نفسه: ص١٢٧.

الكاتب في ذات الإحالة إلى القول بأن النبيّ كان يفكر بعد الوحي لاستيعابه، ومن ثَمَّ التدخل في بعض الأحيان لصياغته بالكيفية التي استوعبها به، وعلى الرغم من أنّ الكاتب يضع هذا الأمر بحسبانه من قبيل الإمكان، لكن النتيجة التي توصّل إليها هو تهميش القضية برمّتها، والادعاء بأنّها مسألة ثانوية:

> "ومن الممكن أنّه كان يفكر بعد الوحي لاستيعاب الخطاب الإلهي وفهمه، وفي أغلب الأحيان يتكلم الله بصيغة "الأنا" و "النحن"، وهو خطاب إلهي بحت، لكننا نجد القرآن في أحيان أخرى يذكر الله بصيغة الغائب، كمثل ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ أو ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيْرٌ﴾، فهل يعني هذا أنّ الخطاب هنا من وحي إلهي في المعنى والاتجاه فقط؟ لكن مع منح النبيّ قسطاً من الإفصاح سواء عن الذات الإلهية أو عن التأمل في خلق السماوات والأرض...؟ ليس هذا بالمستبعد منطقياً، لكن يدخل في باب اللاهوت والتفلسف لأنّ الإسلام المتكون فيما بعد يُنسب **عقدياً** القرآن كلّه لله، وليس في هذا جدال، وهو على كلّ حال مسألة ثانوية".[١٩]

إنّ أقل ما يمكن أن يوصف به موقف الكاتب إزاء قضية في غاية الأهمية كمسألة الوحي هذه أنّه في غاية الاضطراب، وفيه محاولات عديدة لتأويل ما يُكتفى فيه بالتنـــزيل لوضوحه وصعوبة الاختلاف فيه لمن عرفه، ومن جهله يكون تبعاً لمن عرفه، ولعلّ القول بأن الإسلام المتكون فيما بعد يُنسب عقدياً القرآن كلّه لله قول لا يسنده دليل ويكذبه القرآن نفسه الذي يؤكّد في مواضع كثيرة أنّ هذا القرآن من عند الله وأنه ﴿لَو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيْهِ اخْتِلافاً كَثِيْراً﴾.

ثُمَّ إنّ وسم الكاتب المسألة كلّها بأنها ثانوية وهي فما يبدو للقارئ هي الغرض الأساسي من كتابه وهو التعريف بالوحي والقرآن والنبوّة من خلال تحليل سورتي النجم والتكوير، وهي كذلك قضية عقدية لم يتركها القرآن لمواضع التأويل، وإنما جاء فيها ببيان واضح هو: أنّ القرآن كلّه من عند الله، وأن الرسول ﷺ مبلّغ لكلام الله، والذي يشمل المعنى واللفظ، وأن الرسول ﷺ مأمور بأن يبيّن للناس ما نزل إليهم،

---

[١٩] نفسه: ص١٢٨.

لكن الكاتب أراد لأمر ما أن يطوّر طريقته في الحجاج لتعصف بهذه المُسلَّمات التي يُكتفى فيها بالتنـــزيل من التأويل، وربما بسبب نهجه الانتقائي قد بدا الأمر لديه كأنه مسألة أخلاقية تختلف حولها الأنظار، وإن وقع حولها اتفاق فإنه من باب العقائد التي رسخت بعد تنـــزل القرآن ولا دليل عليها من القرآن نفسه.

ثالثاً: لا بُدَّ من التأكيد على أنَّ الكلام كلام الله لفظاً ومعنىً لا كلام غيره، والعقل وصحيح النقل كلاهما يفضي إلى القول بأن كلام الله هو ما تكلّم به الله عزّ وجلّ لا ما خلقه في غيره، سواء أكان من جبريل عليه السلام أو في محمَّد ﷺ، فمعنى كلام الله هو ما تكلّم به لا ما خلقه في غيره ولم يتكلّم به[٢٠]، ولعلَّ تمييز القرآن الكريم بين الوحي إلى الرسول في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾ وبين تكليمه لموسى ليدلّ دلالة واضحة على أنَّ الوحي غير التكليم، وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَو مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾، إذاً هذه هي الوجوه الثلاثة التي يكلّم به الله البشر، والتكليم الذي حدث لموسى هو ما كان من وراء حجاب كما دلّت على ذلك الآيات في القرآن الكريم.[٢١]

وقد احتجّ ابن تيمية على صحة نفيه لمقولة خلق القرآن وإثبات تكليم الله عزّ وجلّ لموسى كما تضافرت على ذلك الآيات بقوله:

> "ومن جعل كلامه مخلوقاً لزمه أن يقول المخلوق هو القائل لموسى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾ {طه: ١٤}، وهذا ممتنع لا يجوز أن يكون هذا كلاماً إلاَّ لرب العالمين، وإذا كان الله قد تكلّم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقاً، بل كان ذلك كلاماً لربّ العالمين".[٢٢]

---

٢٠ انظر: ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن بن محمَّد قاسم (القاهرة: مكتبة النهضة الحديثة، د. ط، ١٤٠٤هـ) ص٣٦/١٢.

٢١ المصدر السابق، ٣٩/١٢.

٢٢ نفسه، ٤١/١٢.

من كل ذلك نخلص إلى أنّ الله قد تكلّم بالقرآن لفظاً ومعنىً، وأن القرآن كلام الله المُوحى إلى محمّد بن عبد الله ﷺ، وبذلك استقرّت عقيدة المسلمين بصحيح المنقول وصريح الفهم الذي لا تضطرب فيه العقول، لا يضرّ ذلك مخالفة من خالف في القديم أو الحديث.

رابعاً: على الرغم من دقّة التحليل وأصالته في هذا الكتاب في بعض المواضع إلاّ أنّ الكاتب قد جرى وراء تعميمات تخالف التاريخ، وقد قام هو كذلك بمخالفتها ربما سهواً، أو أنّه جرياً وراء إثبات حجّة تناسى ما استقرّ من الحقائق عنده، فقد ورد في الصفحة ٧٥ قول الكاتب: "في الجزيرة العربية لم يوجد أيّ نبيّ قبل محمّد، هنا إذن انعدام للتقليد في هذا الميدان، كما أنّه انعدام لمفهوم الإله الأوحد"، لكنّ الكاتب في الإحالة ٧٦ صفحة ١٣٦ يقول: "ويقصّ القرآن ما جرى لأنبياء العرب من تكذيب، لكن هنا كان الله هو الذي يسلّط العذاب على قراهم".

فحال نفيه لوجود أنبياء في الجزيرة العربية كان ذلك يتسق مع تحليله الفيبري، وحال حديثه عن أنبياء العرب كان التحليل ينسجم مع نظرية فرويد في مسألة قتل الأنبياء، فالنفي كان يخدم غرض التحليل، والإثبات كذلك كان يخدم غرض التحليل، وتلك هي الانتقائية بعينها التي لاترى من الدليل نفسه في موضع آخر حينما يحتاج الكاتب إلى دليل آخر. وتبياناً لهذا الأمر نقول: إذا قمنا بتكملة نقل النصّ في الإحالة ٧٦ نجد الكاتب يقول "وبخصوص النبيّ محمّد كلّ ما جرى في الأول هو **تتفيه** ثُمَّ سُلّطت عليه ضغوط وعلى أصحابه، و لم يقتل لأسباب متعددة، منها انعدام الدولة والكهنوت وقوة عصبية العشيرة".[٢٣]

ثُمَّ ذكر الكاتب في صفحة ٩١: "الموت لم يطل محمّداً بالمعنى المعهود، لكن أُريد قتله بالازدراء والتحقير والعزل عن المجتمع... وبالتالي كان حتمياً على الإسلام المحمدي أن يستعمل سلام السياسة فيما بعد، ويعني هذا إنّ محمّداً لم يكن إبّان الفترة المكية مصلحاً اجتماعياً ولا رجل سياسة البتة". صحيح أنّ الكاتب ركّز على مسألة التتفيه هذه استرجاعاً لمعنى الازدراء الذي ذكره من قبل، لكنه هذه المرة بيّن أنّه قد جرت محاولات لقتله لكنها لم تتم لأسباب، أمّا في النصّ الذي ورد في صفحة ٩١

---

٢٣ في السيرة النبويّة: الوحي والقرآن والنبوّة، ص١٣٦-١٣٧.

فهناك نفي واضح لمسألة القتل المادي، كلّ الذي جرى هو محاولة قتل معنوي، وذلك يتسق مع النظرية التي كان يؤسس لها رغم أنّه انتبه فيما بعد وهو يتحدث عن ظاهرة قتل الأنبياء بتفصيل أنّ القرآن قد تحدث عن أنبياء العرب، وأن بعضهم قد تآمرت أقوامهم على قتلهم، فكل ذلك جعله يعدل بعض الشيء في موقفه وإن لم يعدله في الكتاب فهذا الاضطراب بين متن الكتاب وبين الهوامش والتعليقات مردّه إلى تلك الانتقائية التي أشرنا إليها من قبل؛ خاصّة وأنه في متن الكتاب كان وراء إثبات مقالة الفصل بين الدِّين والسياسة، ولم يدر الكاتب أو قل أنّه تناسى أنّ نصوص القرآن تثبت تآمر قريش لقتل النبي ﷺ.

وتستمر هذه الانتقائية كذلك في موقف الكاتب من نصوص السيرة النبوية والحديث النبوي، حيث إنّ الكاتب يبيّن أنّه سيعتمد على نصّ القرآن وحده وسيقوم بردّ كلّ النصوصالموازية بسبب أنّها نصوص مُختلَقة، ويكرّر هذا الأمر في أكثر من موضع في متن الكتاب وفي الحواشي والتعليقات كذلك. لكنه حينما تُعاضد نصوص السيرة مذهب الكاتب في التحليل يأخذ بها "إنّ رمي النبيّ بالجنون الرتيب، إن صحّ هذا قد يكون له علاقة مع أسلوب القرآن الأولي أو مع مضمونه حول القيامة وغير ذلك، أو مع ادّعاء النبيّ أنّ السماء تكلّمه وهو إنّما "غلام بني عبد المطّلب" كما تروي السيرة عن موقف "ذوي الأسنان"".[٢٤]

أمّا في شأن قبوله للحديث فقد ذكر الكاتب في صفحة ٩٢ "النبيّ يتلو بكلّ هدوء، أمّا الوحي فزلزال نفساني لا يبان منه شيء سوى ما يُروى عن عائشة من تصبّب العرق على وجهه في اليوم البارد شديد البرد"، ففي هذين الموضعين يبيح الكاتب لنفسه الاستشهاد بالنصوص الموازية للقرآن الكريم دون تسويغ مقنع، إلاّ إنّه قد أباح لنفسه نوعاً من الانتقائية التي تجيز له الأخذ بالنصوص التي تعضد موقفه ويمنع خصومه من الاحتجاج عليه بالنصوص التي لا تتفق مع النصّ القرآني، ولا أحسب الأمر كذلك، لكنها تقدّم إضاءات سكت عنها النصّ القرآني، وكان من الممكن إعمال النصوص التي وصفها بأنها مُختلقة بذات الكيفية، لأنّ النصّ القرآني لا يتعارض معها، وإنما سكت عن المعاني التي جاءت بها، وإنما تفسير الكاتب لنصوص القرآن هو الذي يتعارض مع تلك المرويات.

---

٢٤ نفسه، ص٩٥.

خامساً: لقد ذكر الكاتب في مقدمته أنّه قد تردد كثيراً في الكتابة بالعربية في هذا الموضوع "ولقد ترددت كثيراً بين الكتابة بالعربية أو الفرنسية، فالعربية فقيرة جداً في كلّ ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية..."[٢٥]، ولعلّ ذلك جعل الكاتب يكثر من استخدام المصطلحات الفرنسية في متن الكتاب وفي الهوامش والتعليقات، وأحياناً دون حاجة ظاهرة لذلك، وفي بعض الأحيان تبلغ العجمة مداها حينما يستخدم عبارات من نوع "ميدموم"[٢٦]، و "كوسمية"[٢٧]، و "باتولوجيا"[٢٨]، وعلى الرغم من كل ذلك فإن الكتاب في الجملة كُتب بلغة سهلة سلسلة، وكان من اليسير على الكاتب أن يزيل تلك العجمة بمقابل عربي يؤدي المعنى، وتسقط دعوى الكاتب في عدم يسر التعبير بالعربية عن المعاني التي أرادها.

سادساً: لقد ذكرتُ بأن المبحث السابع هو أطول المباحث وأكثرها دقّة في التعبير عن مراد الكاتب، وأكثرها بياناً لمنهجيته في التحليل، لكن للمرء أن يتساءل لماذا ترك الكاتب مقالة الوليد بن المغيرة في معارضته للقرآن، والتي تمثّل أفضل ما وصلت إليه قريش في محاولة فهم الظاهرة القرآنية من منطلق المكذّبين لها، وقد وصف القرآن مقالته بدقّة وبيّن أنّها رؤية الوليد بن المغيرة بعد روية وتفهم عميق للظاهرة، ولا بُدَّ أن نضع في الحسبان أنّ المغيرة كان عارفاً بالشعر ناقداً، وكان كذلك متعمقاً في التقاليد الدينية العربية، وبناءً على هذه الخبرة بفنون القول والتجارب الروحية ذكر مقالة في غاية الأهمية، وهي ﴿فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَذَا إِلاَّ قَولُ البَشَرِ﴾ {المدَّثِّر: ٢٤-٢٥}، وقد تبنّت قريش مقالته وصارت بمثابة التصريح القرشي الرسمي في وصف ظاهرة الوحي المحمدي.

وقريب من هذا ما وصل إيه فرعون حال وصفه لموسى في أول الأمر بالجنون، ثُمَّ بالسحر فيما بعد، وقد يكون مسوّغ الكاتب في التركيز على "الجنون" بسبب عنوان المبحث، لكن لا بُدَّ من التأكيد على أنّ الكاتب أراد أن يوهمنا بأهمية هذه الصفة - أي

---

[٢٥] نفسه، ص٧.

[٢٦] نفسه، ص٨٨.

[٢٧] نفسه، ص٨٩.

[٢٨] نفسه، ص٩٦.

صفة الجنون - في مقابل الصفات الأخرى بقوله "... فهو كاهن، وهو شاعر، وهو ساحر، وهو بالأخصّ "مجنون""[٢٩]، لكن لا بُدَّ من التأكيد على أنَّ قريشاً قد استقرت على مقالة دقيقة في وصف القرآن وردت على لسان الوليد بن المغيرة تجرّدت تماماً عن معنى الجنون.

وبذلك يكون تأكيد الكاتب على معنى الجنون وإعطائه الأولوية وكلّ هذا الزخم في التحليل، لا يبدو أنَّ له مسوّغاً سوى الانتقائية التي نبهنا عليها من قبل، والتي يبدو أنَّها صارت سمةً لازمة لطريقته في تناول الموضوعات وترتيبها من ناحية الأهمية. وربما يشفع للكاتب أنَّه سيقوم بتحليل سورتي المدَّثِّر والمزَّمِّل خلال كتابه الثاني في هذه السلسلة، ولكن المقام هنا مقام الحديث عن معارضة قريش للقرآن، فإغفال مقالة الوليد بن المغيرة على أهميتها لا مسوغ له سوى النـــزعة الانتقائية.

سابعاً: على الرغم من أنَّ هذا الكتاب يحتوي على موقف إيماني عميق ومحاولة جريئة لبيان حدود العقلانية الوضعية وعجزها عن فهم الظاهرة الدِّينية إلاَّ أنَّ الكاتب قد بدا في بعض المواضع مضطرباً مشوّش الذهن:

> "من ينظر اليوم إلى الأديان الماضية والحاضرة من أهل العلم والحكمة وحتى سلامة العقل لا ينظر إلاَّ بمحبة وتقدير، ويجب عليه ذلك، فمن الغباوة أن تُرمى اليوم الوثنية المصرية بالجهالة، فهي التقوى بعينها، والبوذية بالإلحاد لأنَّها لا تعتمد وجود الإله، فهي العمق والتأمل. كلّ الأديان عبَّرت عن تساؤلات الإنسان حول هذا الكون، وحول الموت وما بعده، وحول عزلة الإنسان في الوجود"[٣٠]

فهذا التعويم والنـــزوع نحو اللاأدرية من الصعب أن يقبله شخص يؤمن بدين واضح الأصول كالإسلام. ولقد كانت الدعوة لوحدة الأديان دائماً دعوة سياسية نابعة من نزعة لاأدرية عميقة في النفس، ولعلَّ نصّ الكاتب هذا يبيّن لنا حيرته وتردُّده إزاء خياره الدِّيني حيث إنَّه عند هذه اللاأدرية تستوي الخيارات كلها، لكن لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه اللاأدرية في الفقرة التالية تنتهي بتأكيد خيار

---

[٢٩] نفسه، ص٨٥.

[٣٠] نفسه، ص٩٣.

الكتاب الدِّيني، وكذلك ثَمَّة مواضع أخرى في الكتاب يبدو فيها الكتاب قد حسم أمره وأسقط اللاأدرية من حسابه.

ومرةً أخرى في الإحالة رقم ٨٤ يتحدث الكاتب عن العدم في البوذية قائلاً:

"وهكذا في آخر تحليل اعتبرت العدم رحمةً وخلاصاً، وخلافاً لأديان الشرق الأوسط، حيث الخوف من العدم قاد الإنسان إلى تصوّر أديان البعث بعد الموت والخلود. وهنا الخلود معتبر كزمان لا نهاية له وليس كلا زمان، فـ "هيغل" نفسه رأى أنَّ الخلود حاضر لا نهائي، وأرى أن لا خلود إلاَّ في العدم".[٣١]

فإذا قصد الكاتب تقديم فهم صوفي للبقاء في الفناء فلا جدال في ذلك، ولكن يبدو أنَّ الكاتب يريد أن يستعير مقالة النيرفانا في البوذية ويحسب أنَّها عقيدة تعبِّر عن حقيقة الوجود الإنساني ومآله، ولا أحسب أنَّ النيرفانا بأيّ تفسير من تفسيراتها الممكنة يمكن أن تفضي إلى ما ذهب إليه الكاتب.

أخيراً، هذا الكتاب يبقى شاهداً حيّاً على تحولات الكتابة في نسق العلمانية الجديدة، والتي حسمت أمرها إزاء خيارها الدِّيني الإسلامي باعتباره معطى وتجربة روحية عميقة ليس من العدل إسقاطها، ولكن محاولة إعادة فهمها وفق نسق جديد. ولا بُدَّ من القول بأن هذه النسق الجديد لم تتضح معالمه بعد، وكذلك تصحبه سمة التردد والاضطراب الظاهري والانتقائية في النهج.

---

٣١ نفسه، ص١٣٨-١٣٩.