

مجلة كلية العلوم الإسلامية

العدد التاسع عشر
2002

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنوياً
1370 من وفاة الرسول ﷺ 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام

• حياة الفقه في الأندلس

• موقف الشريعة الإسلامية من الضرر المعنوي

• الصورة الفنية في أشال الأحاديث النبوية

• ظاهرة الاتباع في القراءات القرآنية



صلاح الحجاري

تحديد الرؤية

1 - مدخل منهجي:

اتخذت معالجة مسألة القرآن، كواقعة تاريخية، لدى المستشرقين صوراً متعددة، على الرغم من أنها متوحدة حول قطب مركزي، يمنحها بعداً تاريخياً خاصاً، يميزها عن الصورة التي ينظر من خلالها المسلمون إلى القرآن الكريم. تتمثل هذه المركزية بالتشديد على استقطاب الإمكانات العلمية (التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية) لإثبات بشرية القرآن، وإلغاء مصدره الإلهي، وقد تفاوتت المحاولات بين التصريح والتلميح.

إن منهجاً من ذلك النوع، من الصعوبة دحضه كلياً وتبديله بنقيضه؛ ذلك أننا نعلم أن إثبات مسألة الوحي ليست من الأمور العقلية التي يمكن تحقيق

إجماع بشري حولها. ويبدو جلياً أن إثبات ذلك تم بقرينة التصديق بالنبوة، وهذا النوع من المصدرية (النبوة) ليس من السهولة تحويله إلى نظرية منطقية، يمكن أن تؤخذ مأخذ البديهيات، ولا سيما أنها تنطوي على مضمون سلب العقل، والتصريح بعجزه عن بلوغ كنه الحقيقة الخفية، والعصية على الإدراك الطبيعي.

من هنا تزداد المشكلة تعقيداً على الباحث الإسلامي الذي يسعى إلى إقناع دعاة العقلانية الحديثة بجدوى النموذج النبوي، وبمحدودية الطاقات العقلية البشرية. إن فيلسوفاً مثل كانط كان قد حاول البرهنة على محدودية العقل، وعلى أن الأدوات المعرفية (المنطقية) إذا تجاوز فيها العقل حدود العالم الطبيعي، سيوقعه ذلك في نقائص لا يسهل حلها إلا بالتراجع إلى الحدود الطبيعية، لكن نقدية كانط لم تكن نقدية تقويمية (سلبية) بقدر ما كانت نقدية بنائية؛ ذلك أنه جعل للعالم الآخر (المتافيزيقا) بناءً عملياً يخلو من الترابط الحتمي الذي تفرضه طبيعة البحث المنطقي فيما هو طبيعي⁽¹⁾. على الرغم من أننا نرى أن سبب ذلك كان في وقوعه أسيراً لصورته لم يستطع الخروج منها. لقد انطلقت من نقدية كانط هذه معظم الصيحات النقدية الحديثة، بدءاً بالوضعية المنطقية، ومدرسة فرانكفورد، والتفكيكية والمدرسة الماركسية الجديدة، لكن النقد الذي مارسه المدارس المعاصرة هذه، كان نقداً يسعى إلى تقويض أركان البناء الواقعي للميتافيزيقا، وليس كما هو الحال في النقد الكانطي، الذي توقف عند حدود التقويض الإستمولوجي⁽²⁾، وهكذا فإن المدارس الجديدة تلغي الميتافيزيقا، وواقعها من الوجود.

ولو تتبعنا الموقف النقدي، تاريخياً وجدنا أن النقد تفاوت بين الإقصاء

(1) كانط، عما نوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا تاريخ، ص 137.

(2) أعني محاولة كانط البرهان على عجز العقل المحض عن إثبات موضوعات تقع خارج حدود التجربة الممكنة، مثل الله والحرية والخلود، وإيضاحه أن استخدام المبادئ القبلية خارج حدود التجربة الممكنة يوقع العقل في «تخبط عشوائي وتيهان متهور». انظر: كانط، المصدر السابق نفسه، ص 38 و39.

والبناء، أو السلب والإثبات، وقد مثل بيرون والسفسطائيون قديماً، وهيوم، والمدارس المعاصرة حديثاً، الطرف الأول، في حين مثَّل كل من سقراط قديماً، والغزالي في الإسلام، وكانط حديثاً الطرف الثاني من ثنائية النقد هذه.

وتمثل المدارس المعاصرة امتداداً للنقد السلبي القديم في موقفها من مسألة الوجود ولواحقه، لكن المدارس المعاصرة في وضع أفضل بكثير من المدارس القديمة (السلبية)؛ ذلك لأنها وجدت في العلم بديلاً عن الميتافيزيقا، وبالعقلانية المرتبطة بحدود التجربة والحس بديلاً منهجياً، في دراسة الوجود ولواحقه، عن المنهج العقلي المرتبط برؤية حدسية - منطقية (بديهية) مستقلة عن التجربة الحسية. وإذا كان ارتباط العقل برؤية حدسية قد مهد السبيل أمام المفكرين المسلمين لإثبات النبوة والعالم الإلهي⁽³⁾؛ فإن ارتباطه بالتجربة الحسية حصر الواقع، في المنظور العقلي، بما هو مادي، ما أدى إلى بروز نظرية تماهي المادي والواقعي وإلغاء الميتافيزيقي⁽⁴⁾.

وأمام هذا الإلغاء لا يمكن أن نلتمس نقطة ابتداء مشتركة مع المحدثين، إلا إذا عدنا إلى براهين ابن سينا والفارابي حول ضرورة النبوة، وهي رؤية لا وجود لموضوعها، في عرف مذهب الحدائث، وبالتالي لا معنى لها. ولذلك فإننا إذا لم نضع أقدامنا على أرض صلبة فلا يمكن أن نخطو إلى الأمام بثبات، وقد لا نخطو أبداً. فإذا بدأنا بما هو ميتافيزيقي فلن ننتهي إلى شيء مشترك مع

(3) ارتبطت نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام برؤية إشراقية، بل ترددت لدى الفيلسوف الواحد بين العقل والإشراق. فقد ارتبط إمكان المعرفة العقلية ذاتها لدى كل من الفارابي وابن سينا برؤية إشراقية فيضية، تمثلت بفاعلية العقل الفعال في نقل العقل من حالة القوة، أو الاستعداد المحض، إلى التعقل الفعلي. وارتبط إمكان النبوة بهذا العنصر الإشراقي وبدرجة وعمق الاتصال به. ولذلك فإن ارتباط تسويغ إمكان المعرفة بذلك العنصر الحدسي هو الذي مهد للتظير للنبوة من داخل النسق الفلسفي وليس من خارجه.

(4) عملت الفلسفة المادية الديالكتيكية على المماهة بين المفهومين الفلسفيين الواقعي والمادي، وتعتبر هذه المماهة، في الأوساط الفلسفية المعاصرة، عن إحدى البدايات التي لا تقبل الجدل. وقد انطلق النقد الفلسفي المعاصر للأنظمة الميتافيزيقية من هذه المقدمة، التي التمسوا لها تأصيلاً فلسفياً عند كانط في تقييده البناء القبلي للعقل النظري في حدود التجربة الحسية.

المدارس الحديثة أبدأ؛ لأننا في عرفهم الفلسفي، نبدأ من اللاشيء الذي لن يفضي، بطبيعة الحال، إلى شيء. وكما يقول علماء الفيزياء المعاصرون بأننا إذا لم نتحرك بالسرعة نفسها؛ فلن نصل إلى معلومات واحدة عن الطبيعة. وإذا كان الأمر هكذا في العلوم الطبيعية، فكيف سيكون الأمر في المسائل الإنسانية؟! علينا إذن أن نضع أقدامنا جنباً إلى جنب مع المُحدثين، ثم نحاول، أن نثبت لهم، إن استطعنا، أن خطواتهم عرجاء.

وسواء كنا مع الحداثوي، أو مع المستشرق التقليدي، مهما اختلفت درجة التطور المنهجي لديهما، فإن الجهادين، فيما يخص القرآن، سيلتقيان في نقطة مشتركة، وسيتقابلان مع الداعية الإسلامي المنطلق من مواقع الميتافيزيقا، في فعل إقصاء متبادل. والحل الذي نفترضه في هذا البحث هو الانطلاق من نقطة شروع واحدة، ولا سيما إن الأرضية التي يبدأ منها داعية الحداثة غير مستنكرة ولا ملغاة من وجهة نظر الفكر الإسلامي، وإنما توضع وضعاً مغايراً لوضعها الحداثوي، بمعنى آخر تتحول من مستوى القاعدة إلى مستوى النتيجة، ومن مستوى المعيار إلى مجرد خيار، ومن مستوى الشرط إلى مستوى المشروط.

ونجلي للأذهان حقيقة، ربما لا تسلم بها العاطفة، لكنها واقع، وهي سهولة الادعاء ببشرية القرآن وإلغاء مصدره الإلهي. وليست هذه السهولة موضوعية (أي خاصية ذاتية في القرآن)؛ بل سهولة ذاتية للإنسان، بمعنى آخر، إن الإنسان يمكن أن يتحدى أو ينكر أو يعاند، فهذا ليس أمراً مستحيلاً ولا عَصِيّاً ولا غريباً؛ بل إنَّ فرض وجود نظام مغاير للقرآن أمر واقع، وقد شهدته التجربة الإنسانية بالفعل. إن مسألة أفضلية النظام الوضعي أو النظام الإلهي، أمر تتدخل فيه العناصر الذاتية (العنادية والاستعلائية). ولذلك اتخذ العناد الحداثوي طابع إضفاء خصائص التجربة الإنسانية على التجربة الإسلامية، وكانت محاولة إثبات بشرية القرآن نقطة الشروع في تدشين ذلك المسعى. ونتساءل: هل يتضمن التنكر والعناد الإلغاء بالضرورة؟ الجواب هو أن الإنكار يحتمل القيمتين الإلغاء وعدم الإلغاء. والذي يعين الإلغاء، أو على الأقل يبرّجه، هو الدليل العلمي.

علينا إذن أن نبدأ من الإنكار لا من الإثبات، من السلب لا من الإيجاب، بل قل من الحدائوي لا من الإسلامي، ومن المادي لا من الميتافيزيقي. وذلك يدعونا أن نبدأ من مسوغات الإنكار، ثم منهجية الإنكار، ثم نتائجه. وأعتقد جازماً أن جميع صور الإنكار التي مارسها الاستشراق في شأن القرآن، لم تنته إلى نتيجة حاسمة (بالمعنى العلمي) بالنسبة للمستشرقين أنفسهم، قبل غيرهم، وهذا هو معنى قولنا إن الإنكار لا يفضي، بالضرورة، إلى الإلغاء.

إذن ليس من الحذاقة المنطقية ولا الفطنة العلمية، محاولة إيجاد أدلة تستنكر المصدر الإلهي للقرآن أو الرسالة الإسلامية، ما دامت الرسالة ذاتها غير قائمة على موضوعات تلك الأدلة. إن تقويض نظام ما وإلغاءه يشترط إلغاء أسسه ذاتها، وليس بإيجاد سبل أخرى لبناء نظام مغاير، فليس ضرورياً أن يلغي النظام الجديد النظام السابق، ولكن يمكن لأحدهما أن يُقْصِي الآخر فقط. ولذلك فإن النقد الاستشراقي والحدائوي للقرآن الكريم والرسالة الإسلامية من ذلك النمط عينه. فهو يضع أسساً مغايرة لأسس الرسالة الإسلامية لصنع مفارقة عقلية وهمية بين الإسلام وتلك الأسس التي منحها طابعاً معيارياً مطلقاً. ولذلك لا بد من تعديل الصورة وإلغاء تلك المفارقة بإيجاد تفسير آخر للرسالة الإسلامية ينسجم مع تلك الأسس القبلية، ويلغي مصدرها الإلهي. ويتتهي إلى استنتاج فحواه أن الرسالة الإسلامية مجرد سلطة سياسية مغلفة بوشاح لاهوتي أو ميتافيزيقي⁽⁵⁾. وهم يطلقون هذه الأحكام بأذهان معبأة بالمفهوم المسيحي للدين، وموقفه الإيديولوجي من الفكر في العصور الوسطى.

(5) وجد بعض المستشرقين في الفتوحات الإسلامية ذريعة لتعميم دوافع بعض قادتها على الرسالة ذاتها بما فيها دعوة الرسول ذاتها. فهذا رودنسون يصف الفتوحات بأنها توسع عربي دوافعه الحقيقية اقتصادية دينية إذ يقول: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة...»، ولكن في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي أو قناع روحي أو ديكور ظاهري... لضرورات أكثر عمقاً، أنظر: رودنسون، ماكسيم، حياة النبي والمشكلة الاجتماعية لأصول الإسلام، ترجمة، الدكتورة زينب رضوان، مجلة الفكر العربي، العدد 32، 1983، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص7.

ولذلك فنحن إن بدأنا معهم من تلك الأسس المفروضة ذاتها، فلن ننتهي إلى إلغاء الرسالة السماوية، بل سنكون جميعاً في وضع من يرسم خطأ مستقيماً موازياً لخط مستقيم آخر قد لا يلتقيان في أساس واحد (في عالم مستوي الأبعاد). لكن الخطوط الكونية ليست مستوية، ورؤوس الخطوط معدة للتقاطع أو الالتقاء في عالم غير مستوي الأبعاد، وإنّ التقاء الخطوط المادية بالأبعاد الإلهية أمر حتمي، كالتقاء نقاط محيط الدائرة.

2 - المنهج العلمي :

في عصر بزوغ الحضارة الحديثة تبلور المنهج العلمي من خلال البحث التجريبي في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. وقد تطلب ذلك المنهج جهوداً جبارة لتجريد الفكر العلمي من دوغمائية الكنيسة، وسلطتها غير المبررة على العقول، كما تطلب توضيحات شخصية من قادة العلم بلغت حد النفي والإعدام حرقاً. لكن مسيرة الفكر الموضوعي المرتبطة بوعي كامل بالحقيقة لا بد أن تنتصر، ولا بد أن يشوب رجال الكنيسة إلى رشدهم ويعترفوا بالحقيقة التي وقفوا بوجهها من دون مسوغات عقلية. لذلك تقهقرت سلطة الكنيسة أمام المد الجارف من النهوض العلمي، وأذعنت العقول المتحجرة إلى صوت الحقيقة المثبتة بالتجربة الحسية، والتي بلغت حد اليقين العلمي.

هكذا بدأ الفكر العلمي يشق طريقه ويفرض سلطته على العقول. فتمكن الإنسان من الطبيعة إلى حد التدخل في عملها وخلق تحويرات، ضرورة أو غير ضرورة، ابتكرها خياله اللامحدود المرتبط بميول حب الذات.

ولما كانت الموضوعات الأولية للعلم هي موضوعات مادية، لذلك افترض المنهج العلمي أن كل ظاهرة طبيعية تتحكم بها مجموعة عوامل مادية يجب الكشف عنها وتحديد بدقة. ولا يقتصر هذا الأمر على العلوم الطبيعية فحسب، بل يشمل العلوم الإنسانية أيضاً، بما فيها العلوم الدينية المبنية على أصول ثابتة. ولذلك فإن كل ظاهرة إنسانية أو دينية يمكن إرجاعها، من حيث المبدأ إلى مجموعة عوامل تاريخية وأثنوبولوجية ساهمت في تشخيصها. وقد

ساهم في تعزيز هذا المنهج والرؤية اكتشافات عديدة حدثت في الأنثروبولوجيا والأنتولوجيا، وجينانولوجيا المعرفة، فضلاً عن التطور الكبير الذي أصاب علوم اللسانيات الحديثة.

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن هذا التعليل بالنسبة للدين ليس على إطلاقه، بل يجب تقييده، فالظاهرة الدينية السماوية لا يكفي في تفسيرها الركون إلى المنهج المادي وحده من دون النظر إلى تأثير مصدرها السماوي في إرادة الإنسان حامل الرسالة.

3 - نحو فهم إسلامي للمنهج العلمي

إن المنهج العلمي الذي يعتقد المستشرقون أن الناقدين الإسلاميين يفتقرون إليه، بل يرفضونه، هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سواء كانت طبيعية أو دينية، على أنها منبثقة عن سبب أو مجموعة أسباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بنيت عليه رؤية الحداثة، وهي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحداثوية، بوصفها عملية التفكير التي تسعى إلى التماس أسباب مادية متنوعة (قريبة أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالَمنا الإسلامي، ما هي إلا محاولات لأدلجة العلم وإدخاله ضمن إطار ضيق جداً، هو الإطار المادي. ولذلك فالعلمانية تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هذا التفسير الأيديولوجي شيء مجانب للصواب تماماً، وتضليل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تتقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومن دون مسبقات أيديولوجية، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبعد المادي وحده، أو بالبعد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها.

والحقيقة أن الفكر الإسلامي ليس أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشاملة، ولا الروحية الشاملة. فعلى الرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الأشعري، ونظر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمُسَلِّمات الدينية، وهذا ما مثله مذهب الاعتزال.

إذن ليس من الموضوعية نسبة جميع الظواهر الكونية (طبيعية ودينية) إلى أسباب واحدة. وإذا كان الفكر الإسلامي لا يؤمن بالمادية الشاملة، فإنه يذهب إلى أن الظواهر الطبيعية تحددها عوامل طبيعية - مادية، في حين لا يعلل الظاهرة الدينية الحقيقية بسلسلة العوامل المادية فقط (وإن كانت هذه ذات قيمة كبيرة)، بل يشدد على مساهمة أسبابها الحقيقية، بوصفها معلولة لعلة خارج الطبيعية؛ إذ ليس من الموضوعية العلمية تجاهل العامل الحقيقي وراء الظاهرة، والبحث عن عوامل ثانوية أخرى.

وبناء على ذلك لا يمكن الجزم بأن مصدر كل الظواهر الدينية مجموعة من العوامل المادية، كما لا يمكن الجزم بأن مصدر الظواهر الطبيعية هو حقائق دينية أو روحية. إذن فمن الحق القول بأن بعض الظواهر الدينية يمكن أن تنسب إلى عوامل مادية، لكن هذا لا يلزم عنه أن كل ظاهرة دينية هي نتيجة فعل أو

تفاعل مجموعة من العوامل المادية. ويعبر هذا عن رأي عقلاني متوازن يتجنب الإطلاقة الشاملة، فيلتزم لكل ظاهرة سببها الحقيقي والمناسب. فلا تقبل العقلانية الإسلامية الجزم بالمادية الشاملة للكون والحياة، كما ترفض الجزم بالتعليل الروحي الشامل للظواهر الكونية، بل تقدم حلاً وسطاً يفصل بين منهج فهم الطبيعة المادية، ومنهج فهم الحقائق الدينية، على الرغم من إيماننا بالترابط الشديد بين المنهجين، وأنهما طرفان لسلسلة واحدة.

لا يمكن الجزم، وفقاً لآليات المنهج العلمي المادي، بأن الظواهر الكونية كلها تستجيب بصورة حتمية لشروطه ومتطلباته، بل ستعزل، بشكل طبيعي، مجموعة من الظواهر يعجز عن تعليلها، بسبب تجاوزها لحدوده الخاصة. وفي مقدمة ذلك الظاهرة الدينية الحقيقية (السموية).

العلم ليس عقيدة بحاجة إلى داعية للإيمان بها. بل إن تلك الدعوة، إن وجدت، مجانية للروح العلمية، وتقع ضمن أطر التنظير الأيديولوجي للعلم. وهذا هو واقع ما تفعله المدرسة العلمانية التي تدعو إلى أيديولوجية مادية، على الرغم من أن دعائها ليسوا علماء، بل هم، في الأغلب، أصحاب أهواء سياسية، ومصالح خاصة، مغرمون بأذواق جديدة.

لا تُستنتج العلمانية، بصورة منطقية، من العلم، ولا تشكل جزءاً من المشروع العلمي. ويرتبط الفكر العلمي بموضوعه أشد الارتباط، وهو فكر متغير دائم الحركة. وترتبط حركته باستكشافاته المستمرة، ومنهجه مفتوح لتصحيحات دائمة، ولا يقبل التقييد الأيديولوجي – المادي أو الروحي، على حد سواء.

إن منح الفكر العلمي طابعاً أيديولوجياً أمر يسيء للعلم، وتشكل الرؤية المادية عائقاً أبستمولوجياً أمام المعرفة العلمية، إذ تربط الفكر العلمي بمهام خارجة عن اختصاصه، وهي لا تختلف في ذلك عن التوجه المثالي لدى عدد من العلماء وفلاسفة العلم، في مطلع القرن العشرين، إبان ظهور الفيزياء الكمية.

4 - النقد المزدوج :

نخلص مما سبق إلى النتيجة الآتية: عالج المستشرقون الإسلام انطلاقاً من مُسلّمة أولى هي أن الإسلام ليس ديناً سماوياً، ولذلك يجب أن يكون تعبيراً عن إسهام عوامل مختلفة، دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية، في إنضاج فكرة مُركّبة في ذهن إنسان معين، ثم وجدت تلك الفكرة طريقها إلى الواقع، فتحوّلت إلى نظام اجتماعي وسياسي شامل، احتل تلك المساحة الواسعة على الأرض، وفي الفكر الإنساني.

ويختلف هذا المنهج عن الرؤية التقليدية للمسلمين التي تركز على العوامل الميتافيزيقية، وتتجاهل العوامل المادية الأخرى، والأسوأ من ذلك أنها تخلع على أهداف مادية وطموحات شخصية، وفي بعض الأحيان إجرامية، تخلع عليها قدسيةً روحية، وشرعية إلهية. وكان ذلك سبباً في تراجع الوعي بالعوامل الحقيقة التي تحرك الواقع السياسي للدولة، وتحوّل الفكر من مستوى التفكير إلى مستوى التبرير، الأمر الذي قلل من إمكانية الإصلاح السياسي والاجتماعي، إذ واجهت الحركات الإصلاحية صعوبات بالغة انتهت جميعها نهاية مأساوية بأبائها الضمير الإنساني.

شطحت تلك الرؤية الرسمية إلى مستوى تعميم التقديس ليشمل شخصيات واجتهادات فردية، أو أقوال وأفعال بشرية. فأصبحت الدولة «الإسلامية»، بما تحويه من سلبيات، شيئاً مقدساً وحضورياً إلهياً، ومثلت أقوال وأفعال الشخصيات الحاكمة ووعاظهم قانوناً مطلقاً، لا يقل إطلاقية وقداسة عن النص الإلهي، فالخارج على أي منهما كافر ومارق. وامتدّت سلطة التكفير بامتداد الرؤية الميتافيزيقية لتشمل مساحة غير محددة المعالم بشكل ثابت، وتخضع للضرورات التي تحددها مصلحة الحاكم وأهدافه السياسية⁽⁶⁾.

(6) برز هذا بشكل واضح في الدولتين الأموية والعباسية، إذ كانتا تفضلان، على مستوى الممارسة، بين السياسة والقيم الروحية للدين. فكثيراً ما كان القرار السياسي يتخذ بشكل مستقل عن أية معيارية أخلاقية أو دينية، ثم يأتي بعد ذلك دور الدين للبحث في داخله عن مبررات القرار السياسي، فتجري معادلة معكوسة، هي توجيه الدين سياسياً، وتغيب فكرة توجيه السياسة دينياً.

أدى ذلك كله إلى عرض العقيدة الإسلامية بصورة سيئة أمام الآخر الذي أخذ يجردها مما هو مقدس، عندما بدأ يكشف عن الدوافع الخفية، التي كان يغطيها التبرير الميتافيزيقي، للعديد من التوجهات السياسية لسلطين الدولة وأمرائها.

ويعبر ذلك عن تناقض بين التنظير التبريري المرتبط برؤية ميتافيزيقية محضة، وبين الواقع الحقيقي الذي تتحرك فيه الشخصيات التي تتحكم في مراكز القوة في الدولة. فبينما كانت تلك الشخصيات تسلك وفقاً لما تمليه الدوافع الأنانية، مدفوعة بعامل اقتصادي ملح (الغنيمة)، وآخر اجتماعي - عرقي (القبيلة)، جهد التنظير الأيديولوجي لترجمة ذلك الواقع إلى مفردات ميتافيزيقية - روحية عقائدية، تضيف طابعاً قدسياً - أخلاقياً على تلك الشخصيات، وصفة النصية والقانون على أقوالهم وأفعالهم، مبتدعة مبادئ لا وجود لها في السلوك والواقع العملي، مثل مبدأ العقيدة.

والحقيقة أن مبدأ العقيدة واجه اضطهاداً مراراً في تاريخ الدولة الإسلامية السياسي، سيما الأموية منه بوجه خاص. إذ تحولت العقيدة في الجو السياسي للدولة إلى مبرر لفعل مجموعة من الشخصيات تعمدت التسلط والقهر السياسي وراء ستار الدين، وفي ظل الخلافة المزعومة.

فلا نستغرب إذن أن يقف شخص معادٍ أو محايد (علمي) على هذا التناقض، فيكون حكمه قاسياً، ليس على تلك الشخصيات وذلك الواقع، بل على الإسلام كعقيدة مرتبطة بنص إلهي. ولذلك فإن نقد دراسات المستشرقين في ضوء ذلك التناقض والواقع المرير، ينطوي على مكابرة أو جهل، بل إن الموقف النقدي من الاستشراق لا يمكن أن يتبلور، بشكل علمي وموضوعي من دون الكشف عن ذلك التناقض في تاريخنا السياسي والتشريعي، وتحديد أخطائه وسليباته. يجب أن يتخذ الموقف النقدي أولاً من تراثنا السياسي، ثم يتلوه الموقف النقدي من الدراسات الاستشراقية للإسلام. ويستلزم ذلك قناعة كاملة بأن كل قول أو فعل بعد الرسول ﷺ هو من فعل البشر، أو اجتهاد فردي، لعبت في تكوينه عوامل مختلفة. فالدين لله، والتطبيق للإنسان، ولذلك هو

المسؤول عن سلبيات التطبيق. ويشترط التصحيح أن توضع تلك الأفعال والأقوال، والتنظيرات التبريرية موضع النقد والتفكيك باستمرار، لكشف العوامل الحقيقية الكامنة وراءها. ومن دون هذا النقد والتصحيح لا يمكن أن تتجلى حقيقة الدين في وجهها الصحيح. وهذا الموقف النقدي لا يمكن تحقيقه من دون أن تسود الحرية الفكرية، وقبول الرأي الآخر.

يجب أن يخضع النظام المطبق للدين إلى النقد، من أجل تمييز ما هو ديني عما هو سياسي - بشري مغطى بقناع ديني. فالعصر الراهن هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. ويحاول الفهم التقليدي للدين والتبرير الأيديولوجي له أن يملصا من هذا النقد معتذرين بالقدسية، لكنهما بذلك يثيران ضدهما شكوكاً مشروعة، وبالتالي لا يمكن للفكر الديني أن يطمح إلى احترام العقل الحديث الذي يشترط في كل مشروع أو نظام اجتماعي أن يجتاز اختباره النقدي بجدارة.

ويبدو أن حمى النقد تصاعدت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إذ بات واضحاً أن كل ما لا يخضع للنقد لا يمكن أن يتجاوز أزمته أمام عصر التقانة والمعلوماتية. وأزمة الدين كنظام اجتماعي - سياسي وفكري واضحة في عصر النظرية البيوجينية، والمعلوماتية، أعني إبراز دوره العقلاني تجاه مشكلات اجتماعية جديدة أفرزها التطور العلمي والتقني⁽⁷⁾.

فهل يستطيع الدين تجاوز أزمته وشق طريقه بقوة إلى الأمام؟ لا يتقرر الجواب على هذا السؤال قبل أن تبرز من داخل الدين نفسه شخصيات أعدت نفسها، عملياً وفكرياً، لتمحيص الفكر الديني، وإدخاله مختبر النقد الموضوعي، لتصحيح ما علق به من أخطاء العصور السالفة وسلبياتها، وتعديل بنيته الفكرية في ضوء أسس صحيحة وموضوعية.

(7) طرح العلم المعاصر تطورات جديدة فيما يتعلق بتدخل العلم بالتركيب الجيني (الوراثي) للإنسان. إذ أفرز مشكلات اجتماعية وأخلاقية عديدة، وعلى الدين أن يستوعب هذه التطورات. ولا يمكن أن يحدث هذا الاستيعاب من دون أن يعيد الدين بناء ذاته ويطور بناءه الداخلي بالنقد الذي يبعد الآراء المتحجرة، التي تعيق تفاعله مع حركة الواقع.

غالباً ما يكون الدين المقصود ليس دين الله، ولكن دين الشخصيات المسيطرة على مراكز القوة في الدولة، والتي تملي إرادتها بدوافع أنانية وقبلية، متخذة من الدين وشاحاً لتغطية كل ما يسيء للفرد والمجتمع ويكرس الاستبداد، إلى حد أصبح الدين في نظر العديد من المفكرين المحايد رديفاً للاستبداد ولسلطة التغلب والقهر السياسي⁽⁸⁾.

كيف والحال هذه نستغرب حكم المستشرقين على الدين الإسلامي؟! ليس السبب في ذلك هو عدوانية المستشرق التي يسعى إلى تعميمها الموقف التقليدي للمسلمين، ولا سوء استخدامه للمنهج العلمي فحسب، بل تساهم أحداث التاريخ الإسلامي ذاتها إسهاماً جوهرياً في إبراز ذلك الموقف السلبي وبلورته⁽⁹⁾.

ولا أقصد كل أحداث التاريخ الإسلامي، بل تلك الأحداث التي دفعت بعض المستشرقين إلى تعميم سلبيتها على كل التاريخ الإسلامي، يستوي في ذلك بداياته في عصر الرسول ﷺ، وما بعدها من أحداث متتالية. وقد عبر رودنسون عما هو ليس دينياً في تلك الأحداث قائلاً: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة، فالمعتنقين الديانة الجديدة يريدون إخضاع الشعوب التي تعتنق ديانات أخرى لهذا الدين. ولكن، في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي، أو قناع روحي، أو ديكور ظاهري.. لضرورات أكثر عمقاً»⁽¹⁰⁾.

(8) يجيز المعيار الديني للعمل السياسي عند الماوردي أن يكون السيف وسيلة للخلافة الإلهية، وإن لم يقتصر بمعيار أو مبدأ العقيدة (التقوى)، بل بمبدأ الخلافة للغالب (الأقوى). انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 23.

(9) اعتاد النقد الإسلامي اللاواعي أن يهاجم المستشرقين بطريقة عمياء؛ ذلك أنه يغض النظر عن عيوب الممارسة في تاريخ الخلافة، ويضعها فوق الزمن، ليهاجم المستشرقين من منطلق ميتافيزيقي كانت الإمارة (الخلافة) ذاتها تمارس قطيعة شبه تامة معه، ولذلك فإن أحداث الخلافة (الإمارة) ساهمت في إبراز وخلق الموقف الاستشراقي السلبي من الإسلام.

(10) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص 7.

والحقيقة أن الأحداث التي تلت عصر الرسول ﷺ، لا سيما في الدولة الأموية، هي التي ساهمت في إنتاج قراءة رودنسون السابقة، وتعميها على الدعوة الإسلامية من دون تمييز. وبما أننا نفصل بين الدين الإسلامي والتجارب التي تلت الدعوة النبوية الحقيقية، والتي غلب عليها طابع الصراع على السلطة، وتحكمت فيها عوامل خارجة عن الإسلام، مثل عاملي القبيلة والغنيمة، فضلاً عن وعينا بالعوامل الحقيقية التي حركت الدولة بعد الرسول، فإننا سوف نناقض آراء المستشرقين في العقيدة الإسلامية في ضوء ذلك التمييز وهدى ذلك الوعي.

أما آراء المستشرقين في المسائل التي ليست في العقيدة وأصولها، فلا تخلو من فوائد جمة. فهي قد وجهت الوعي إلى جوانب مسكوت عنها في التراث، وإلى تناقضات حرص المتفعون والانتهازيون على تبريرها ومنحها طابعاً مقدساً. فضلاً عن أن المستشرقين نقلوا طريقة تطبيق المناهج العلمية الحديثة على التراث الإسلامي بطريقة لا تخلو من موضوعية وحياد في بعض الأحيان، إلى حد يمكن نقدها والاستفادة منها. ولكن لدينا تحفظات شديدة على طريقة تطبيق المناهج غير الموضوعية في أحيان كثيرة، التي توجهها الأحكام المسبقة والعدوانية التاريخية المرتبطة بأحقاد دينية وسياسية.

يتطلب البحث النقدي إذن وعياً تاماً بمناهج المستشرقين، بجوانبها السلبية والإيجابية، فضلاً عن الحذر من الوقوع في مزالق عديدة قد يقود إليها التطبيق غير الواعي لتلك المناهج، ولذلك أشدد على أن الاستفادة من البحث الاستشراقي ينطوي على مخاطرة كبيرة إن لم يكن مسبوقاً بوعي دقيق بمناهجه، وبموقف نقدي تفكيكي لعناصره البنائية. ومن دون ذلك قد يتعرض الباحث إلى الوقوع في محذورين، الأول: الانسياق الأعمى مع تلك المناهج ونتائجها السلبية، والثاني الرفض المطلق لكل بحث استشراقي سواء كان علمياً عقلانياً أو كان مغرضاً وليس موضوعياً. وكلتا التيجتين سلبية بل وخيمة الأثر على الفكر الإسلامي الناهض، الذي بحاجة إلى ثورة نقدية من داخله. وإن أبناء أكثر وعياً بعيوبه لو أصروا على أن لا يبقوا مغلقين الأعين، ومنقادين إلى مجموعة اجتهادات وآراء تحكيمية تجاوزها الزمن، فغدت غريبة عن الواقع الراهن.

ولذلك فالمسلمون مدعوون إلى ثورة نقدية لتاريخ الإسلام السياسي والتشريعي، تتلوها نقلة نوعية إلى مصاف الحداثة الحقيقية المواكبة للعصر الملتزمة بأصول ثابتة.

نقد الموقف الاستشراقي من الرسالة الإسلامية

خطوات الموقف الاستشراقي :

مر الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم والرسالة الإسلامية بثلاث خطوات، حاول أن يدلل من خلالها على بشرية القرآن ووضع الرسالة، واختلاق النبوة. وهذه الخطوات باختصار هي :

- 1 - الخطوة الأولى تمثل محاولات إثبات أن الرسول ﷺ ليس أمياً، بل يعرف القراءة والكتابة.
 - 2 - الخطوة الثانية مبنية على الخطوة الأولى، وهي بما أن الرسول يعرف القراءة والكتابة، فإنه استطاع الاستفادة من الأديان والثقافات السابقة لوضع القرآن.
 - 3 - إن ادعاء النبوة هو نوع من الأمراض النفسية الصرعية، التي تجعل الشخص لا يميز بوضوح بين وعيه الطبيعي ووعيه الباطني.
- التدليل على الخطوة الأولى ونقده :
- إن كلمة أمي الواردة في القرآن الكريم لا تعني، في زعمهم، عدم القراءة والكتابة، بل اقترحوا لها عدة تأويلات :

كان سبرنجر أول من تناول هذه المسألة في كتاب من ثلاثة أجزاء بعنوان : «حياة وعقيدة محمد» (برلين 1861). فسر فيه معنى الأمين بأنها تعني الوثنيين، والأمي هو الوثني. وتابعه في ذلك فنسك بعد خمسين سنة، لكن فنسك يضيف أن كلمة «أمي» مشتقة من كلمة أمة بمعنى الشعب الوثني التي تطابقها بالعبرية كلمة (جوا)، وتابعهما أيضاً هوروفيتز الذي رأى أيضاً أن كلمة أمي معناها وثني، وأنها مرادف للعبارة العبرية «أمة ها عولام»، أي شعوب العالم

التي يقابلها على الناحية الأخرى شعب إسرائيل⁽¹¹⁾. ويرد عبد الرحمن بدوي رداً معقولاً على تلك الآراء، فبالنسبة لطرح فنسك يقول بدوي إن كلمة (جويم) التي اشتقت منها كلمة (جوا)، لم تكن متشعبة ومحددة لدى اليهود بالدرجة التي تجعلها معروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لذلك فطرح فنسك خاطيء تماماً. أما فيما يتعلق بطرح هوروفيتز فهو طرح لا يعضده دليل علمي، فإذا كانت كلمة أمي تعني شعوب العالم، المقابلة لشعب بني إسرائيل، فهذا فيه احتقار لتلك الشعوب، فإذا كان محمد هو الذي كتب القرآن، فمن المستحيل أن يصف نفسه بهذا اللفظ⁽¹²⁾. ونضيف إلى ذلك بأن هذا التمييز بين شعوب الأرض وشعب بني إسرائيل لم يكن معترفاً به بين العرب ولا عند الرسول ﷺ، فكيف يمكن أن يقره الرسول. لذلك فهذا التمييز والتفسير هو إسقاط يهودي لا وجود موضوعياً له.

يرى المستشرق فرانز بهل أن لفظ «أمي» مشتق من كلمة أمة التي يعادلها باليونانية كلمة (لايكوس)، أي الذي ليست له دراية بأمور الدين. ويضيف بأن محمداً لكونه تاجراً، كان يجيد، بدون شك، القراءة والكتابة، لكنه في المقابل لم يكن يعرف شيئاً عن كتب اليهود والمسيحيين المقدسة⁽¹³⁾. وهذا الرأي غير علمي أيضاً إذ كيف يعقل أن يصف محمد نفسه بأنه جاهل بأمور الدين أمام المسيحيين واليهود الذين يخاطبهم باسم الدين والرسالة السماوية.

ويفهم المستشرق نلليو كلمة (أمي) بالمعنى العرقي، بأنها مشتقة من الأمة العربية، وأن محمداً كان مبعوثاً للعرب وحسب⁽¹⁴⁾. ولا أدري هل ينطوي كلام نلليو على تصديق بنبوّة محمد القومية، فإذا كان كذلك، فهذا يلزمه التصديق

(11) بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص 16 - 17

(12) المصدر نفسه، ص 18.

(13) المصدر نفسه، ص 19.

(14) المصدر نفسه، ص 19.

بألوهية المصدر القرآني، والقرآن فيه تصريح واضح على عالمية الدعوة الإسلامية، وكما يشير إلى ذلك تفسير محمد وفهمه للدعوة والرسالة.

ويضيف الدكتور بدوي رأيه أخيراً بتفسيره لكلمة «أُمِّي» بأن الرسول عالمي، أي إنَّ دعوته عالمية، ويسحب هذا التفسير على جميع الآيات القرآنية الواردة فيها كلمة «أُمِّي»⁽¹⁵⁾.

وتلك الآراء خاطئة لسبب تاريخي واضح، وهو أن الرسول محمدًا ﷺ الذي خوطب بوصف أُمِّي لم يكن وثنيًا. بل تشير جميع الدلائل التاريخية أنه كان موحدًا على دين إبراهيم الخليل، فلم يعبد الأصنام قط ولم يتقرب إليها، وأكبر حادث تاريخي يدل على انعزاله عن عبادة الأصنام، هو تعبدته في مكان خاص منعزل هو غار حراء. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك بقوله: «إن النبي كان أحد الحنفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي»⁽¹⁶⁾.

وبناء على ذلك فإن كلمة أُمِّي التي نعت بها الرسول لم تعن وثنيًا قط، وينسحب ذلك على جمعها آميين، فهي لا تعني أيضاً عبدة الأوثان.

أما التفسير الذي قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي، والذي يذهب فيه إلى أن كلمة أُمِّي وآميين تدل على عالمية الدعوة الإسلامية، فليس سليماً، فهو لم يقدم أي قرائن إضافية تشير إلى ذلك. فضلاً عن أننا يمكن أن نستفيد معنى العالمية من مواضع أخرى في القرآن الكريم، على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾⁽¹⁸⁾... إضافة إلى آيات أخرى تصرح بوضوح أن

(15) المصدر نفسه، ص 21 - 22.

(16) فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، مراجعة الدكتور حسين مؤنس، القاهرة، 1958، ينظر تعليق المترجم في الهامش رقم 1 من الصفحة رقم 1، حيث يقول المترجم: «على أنني لا أعرف من مصنفات المؤلف الأخرى سوى اعتبار النبي عليه السلام أحد الحنفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي».

(17) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(18) سورة سبأ، الآية: 28.

الرسول ﷺ مرسل إلى الناس جميعاً. ولا تشير كلمة أمي إلى هذا المعنى أبداً، ولا سيما وأنّ الدكتور بدوي اعترض على نللينو الذي عدها مشتقة من الأمة العربية، فكيف يسوغ له أن يعدها مشتقة من الأمة الإسلامية، علماً أن الأمة الإسلامية ما زالت غير متحققة في الواقع، فكيف يشتق القرآن للنبي وصفاً ليس له مصدر واقعي، وكيف يصفه بما هو غير متحقق. فلا بد للوصف من أن يكون له مصداق واقعي، ومصداق وصف أمي، كما تشير الدلائل التاريخية، والتفسير الإسلامية، واللغوية، هو عدم القراءة والكتابة. أو عدم إحداهما، على الأقل.

لنفرض جدلاً أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، فهل يمكن أن نستنتج من هذا مباشرة بأنه هو الذي كتب القرآن؟ فكوني أمتلك سكيناً ليس دليلاً على أنني مجرم. والحقيقة أن تلك المقدمة بحاجة إلى مقدمة أخرى استقرائية صادقة يبين تجريبي، تثبت (تجريبياً) بأنه قام بكتابه في مكتب خاص، مستعيناً بكتب ورسائل علمية مختلفة، وبمساعدة ملاحظين ومنقّحين لعمله الإبداعي الخارق «القرآن». فضلاً عن إثبات أن الرسول كان يكذب، والكشف عن مبررات ذلك الكذب ودوافعه. والحقيقة لا يوجد دليل يبين تجريبي على كل ذلك، بل تثبت الوقائع التاريخية، والوقائع التجريبية - السلوكية للرسول نفسه، عكس ذلك تماماً. وذلك هو الذي دعانا إلى القول بأن المستشرقين يخمنون من دون الاستناد إلى وقائع تجريبية، وهذا هو الخروج عن سبيل المنهج العلمي عينه، وهذا في الحقيقة جزء من مشروع صناعة الشرق في المخيلة الغربية.

وفي النهاية نقول إن العلم لا يقوم على تخمينات غير مدعومة بأدلة تجريبية كافية، بل يفرض المنهج العلمي الموضوعي إحلال قضية مدعومة بأدلة ساحقة مكان قضية أخرى أضعف، غير مدعومة بأدلة كافية. ناهيك عن أن القضية المرفوضة هي قضية عقائدية، ولا يصلح العلم أن يكون بديلاً عن العقيدة، ولا كان هذا هدفاً من أهدافه. فلو كان العلم ضد العقيدة لما دعت إليه هذه الأخيرة وعملت على ازدهاره.

التدليل على الخطوة الثانية ونقده

لما كان الرسول يجيد القراءة والكتابة فإن هذه مقدمة ضرورية لتسويغ فكرة بشرية القرآن، أي إنَّ محمداً هو الذي ألفه وكتبه متأثراً ومستفيداً من الأديان والثقافات المعاصرة. يقول بروكلمان «وتذهب الروايات إلى أنه [أي الرسول] اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكة نفسها فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالإنجيل هزيلة إلى حد بعيد»⁽¹⁹⁾، ويقول أيضاً «اقتبس النبي من الإنجيل فكرة الخطيئة الأصلية»⁽²⁰⁾. ويقول غوستاف لوبون: «وتقول القصة إنَّ محمداً سافر مع عمه إلى سورية، فتعرف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني، فتلقى منه علم التوراة»⁽²¹⁾. ويذهب المستشرق المعاصر رودنسون إلى «أن الديانات غير العربية كان لها تأثيرها الذي أضفته على الروح الدينية لمحمد، من خلال أفكارها وخبراتها. وأن هناك العديد من الدراسات التي تمت في هذا الصدد، توضح تأثير كل من اليهودية والمسيحية على النبي»⁽²²⁾.

وذهب إلى ذلك روزنتال الذي يرى أن القرآن من إنشاء محمد، وأنه استفاد في الأجزاء التاريخية فيه من مصدر يهودي مسيحي متأخر⁽²³⁾. ويقول جولدزيهر: «إنَّ تبشير النبي العربي ما هو إلا مزيج منتخب من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توظف عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه ضرورية

(19) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ، ص34.

(20) المصدر نفسه، 70.

(21) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، بيروت، ط3، 1979، ص130.

(22) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص8.

Rosenthal: The influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. (23) Lewis, P.M. Holt(eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962, PP.35-36.

لشيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية، فصارت عقيدة،
وروحياً إلهياً⁽²⁴⁾.

وفضلاً عن ذلك هناك رأي بين المستشرقين مكمل لما ورد أعلاه، يذهب إلى أن رسالة محمد هي حصيلة ظروف متنوعة ومتضاربة كانت تسود مكة، ظروف اقتصادية وسياسية ودينية، إضافة إلى العيوب الاجتماعية كالرق والتفاوت الطبقي والعادات السيئة. كل ذلك ساهم في خلق شخص صاحب ثورة على تلك الأوضاع الفاسدة⁽²⁵⁾. والحقيقة أن هذا الرأي، هو أكثر الآراء علمية واعتدالاً. ونحن نسلم بصحة هذا الرأي لكننا لا نستنتج منه أبداً أن الرسالة التي حملها الرسول مختلفة ولم تكن إلهية. بل نستنتج منه بأن الرسالة الإلهية نزلت في أجواء تنسجم مع الدعوة وأهدافها في الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، وإلا لم يكن هناك مبرر لوجودها. كما أن وجود تلك الظروف والأوضاع المتضاربة لا يمكن أن نستنتج منه بالضرورة (كما يذهب المستشرقون) أن القرآن من اختلاق محمد، أو أنه عكف على كتابته في مكتبته الخاصة... نحن نذهب إذن إلى أن الظروف ساهمت في إنجاح الدعوة، لكنها لم تكن وليدة عنها. وهذا الإسهام هو تعبير عن نجاح الرسول ﷺ في استقطاب جميع الإمكانيات المتوفرة، واستغلال الظروف الملائمة والمدروسة لإنجاح الدعوة. وهنا تكمن عبقرية الرسول وقوة شخصيته..

والحقيقة أن استناد المستشرقين إلى تلك الظروف والعوامل المادية،

(24) أبو خليل، د. شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1991، ص 17 - 18.

(25) حاول مونتغمري واط أن يجمع المؤثرات التاريخية في الحياة المكية في سنة 910م، لكنه بعد هذا الاستقراء الناقص القائم على التخمين، ذهب بعيداً في استنتاجاته إلى حد لا تتحمله الأحداث والوقائع المستقراء، انظر: واط، مونتغمري، طبيعة الرؤية المحمدية، الفصل الأول من كتاب ما هو الإسلام، ترجمة الأستاذ محمد فتح الله الزبادي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد التاسع، 1992، ص 630 فما بعدها. وشبهه بذلك ما فعله المستشرق الإنجليزي جب، انظر، البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، ط 12، 1991، ص 178 - 182.

للاستنتاج بأن الدعوة مختلفة والقرآن من إنتاج محمد، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم.

نحن نؤمن بأن هناك منهجاً علمياً يعوّل على العوامل المادية في تحليل الظواهر الكونية، لكننا لا نرى بأن هذا المنهج مطلق وشامل، بل يعنى بجانب من جواب الحياة فقط وهو الجانب المادي. لكن الغربيين يريدون له أن يكون منهجاً شاملاً يلغي كل ما هو روحي وديني، ليتج الفهم المادي للحياة المنسجم مع المدنية المعاصرة. والحقيقة أن هذه الدعوة لا تختلف عن الدعوة الماركسية والشيوعية، سوى أن المادية الليبرالية تركز على الرأسمالية والحرية الفردية، في حين كانت المادية الماركسية تركز على النظام الاشتراكي والشيوعي المزعوم.

إذن التدليل الاستشراقي على الخطوة الثانية يعتمد على ضربين من التدليل، الأول يستند إلى التشابه الظاهري لبعض النصوص القرآنية مع نصوص من الإنجيل والتوراة، للاستنتاج بأن محمداً كتب القرآن مستنداً إلى تلك النصوص، ويضيفون إليها فكرة التحريف والتشويه. ويستند الضرب الثاني من التدليل إلى الظروف الاقتصادية والسياسة والاجتماعية للاستنتاج بأن الرسالة الإسلامية اختمرت في نفس محمد، وتولدت بسبب هذه الظروف المتنوعة والمتضاربة. وقد ناقشنا الضرب الثاني من التدليل توطاً. ونريد الآن أن نناقش الضرب الأول، وقد حصل التفاوت لاقضاء المناسبة.

عندما عزمت على مناقشة الآراء المتعلقة بالضرب الأول من التدليل وجدت نفسي مضطراً أن أسأل السؤال الآتي: هل الأدلة التي قُدمت من لدن المستشرقين في هذا الضرب من التدليل، حاسمة إلى حد يمكن أن تعجز المسلم على تغيير عقيدته، أو على الأقل تغيير وجهة نظره عنها؟ وهل تثبت الشواهد التاريخية ذلك، أو أنها تستند إلى مجرد الظن والتخمين؟؟ وهل مجرد التشابه السطحي بين بعض الآيات القرآنية وبين ما ورد في العهد الجديد والقديم، يكفي وحده لإثبات تلك الفرضية؟ بل هل تعامل المستشرقون مع ذلك الادعاء بوصفه مجرد فرضية، أو بوصفه حقيقة مطلقة؟

يكتب أحد المستشرقين أنه «لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمداً قد استمد إحياءه منها»⁽²⁶⁾.

تجاهل تلك الأدلة حقيقة أن الإسلام لم يرفض أو ينكر الأديان السماوية السابقة مثل المسيحية واليهودية، بل اعتبرها أدياناً سماوية لكنها شوهت وحرّفت. ولذلك ليس غريباً أن تأتي بعض الحقائق والقصص الواردة في القرآن مشابهة لبعض ما ورد في الإنجيل والتوراة من بعض الوجوه. لكن المنهج العلمي يقرر أنه إذا تبعت الظاهرة ب الظاهرة أ فليس من الضروري أن تكون أ سبباً لوجود ب، فربما كان كل من أ، ب معاً معلولين لمصدر ثالث ت. لذلك فكون وجود تشابه سطحي بين بعض ما جاء في القرآن وبعض ما جاء في التوراة والإنجيل، لا يعني أن الإسلام نتيجة مشتقة كلياً من المسيحية واليهودية، فربما كان الثلاثة جميعاً من مصدر آخر هو السبب الحقيقي. إذن من أين استمد المستشرقون العزم باليقين أن الرسالة الإسلامية تأليفٌ مُخِلٌ وسيء لبعض المعلومات المحرفة عن الإنجيل والتوراة؟! لم يبق سوى التخمين والظن.

ثم إن الإسلام يطعن المسيحية القائمة في صميم عقيدتها، ويخالفها في العديد من الأصول، لاسيما في مفهوم الوحدانية، ورفضه للتثليث والتجسيم أو ما يسمى «الأقانيم»، فضلاً عن موقفه من الرهبة. فإذا كان الإسلام نتيجة مشتقة عنها، لماذا يخالفها في الأصول، وإذا كان التاريخ اليهودي والمسيحي السائد يؤكد حقيقة صلب المسيح، فعلى أي أساس تاريخي استند رسول الإسلام في إنكاره لهذا الصلب. ولماذا ينكر صلب المسيح ويختلق قصة ترفع من شأنه إذ ترفعه إلى السماء؟؟ هل هناك تحليل مادي معقول لهذا الإنكار إذا كان لم يبن على حقيقة واقعة؟ ولا أعتقد أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والدينية يمكن أن تكون لها علاقة واضحة ومعقولة بهذا الإنكار. لكن هناك علم بحقيقة واقعة

(26) الطياوي، د. عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد 32 لسنة 1983، ص 107.

التبست على اليهود والنصارى، وهذا العلم هو الذي اهتدى إليه رسول الإسلام، وإذا كانت المصادر التاريخية تخلو منه، فالقرآن والمسلمون يرون أن مصدر الاهتداء إلى هذا العلم هو الوحي.

والحقيقة أننا لا نعترض على تعليقات المستشرقين العلمية للظواهر الأدبية والفنية والفلسفية، لكننا والمسلمين كافة نعترض على الموقف من أصول العقيدة. فالعقيدة أمر لم يثبت للناس بالمسلمات العقلية والبراهين، ولكن تم التسليم والتصديق بها بقرينة النبوة والإيمان القلبي القائم على الحدس والذوق. ولذلك فإن الأدلة المسماة علمية، المبنية على الشواهد التاريخية المادية، التي يراد منها زعزعة أسس العقيدة الدينية، هي طريقة غير مثمرة، إذا كانت موجهة نحو عقيدة هي نفسها غير مثبتة بأدلة مشابهة، ولا يعتقد معتنقوها أن مصدر الإيمان بها هو العقل وحده، أو أنها مثبتة لهم وصدقوا بها بناءً على أدلة عقلية استدلالية. فإذا كان الأمر كذلك فما جدوى جهود المستشرقين لإلغاء أسس تلك العقيدة بالعلم الذي يدعونه؟ ولذلك لا تخرج جهود المستشرقين بهذا الصدد عن كونها دعوة للإلحاد، لكنها دعوة تفتقر في جانبها الليبرالي إلى المسوغات الفلسفية التي تميزت بها الماركسية.

لماذا نقول إنها دعوة مطلقة للإلحاد؟ نقول ذلك ونقرره لأن المعايير والأسس المنهجية التي تأذن للمستشرقين بإنكار المصدر الإلهي للدين الإسلامي، سوف تكون معايير وأسساً لإنكار المصدر الإلهي لأي دين على الإطلاق، بما في ذلك اليهودية والمسيحية. وإذا ادعى المستشرق - الذي يؤمن بالطريقة العلمية الشاملة في البحث، بمعناها الغربي - بأن بعض الأديان إلهية وبعضها الآخر ليست إلهية، فإنه بهذا يلغي شرعية معايير ومنهجه تماماً. لأن تلك المعايير والأسس المنهجية لا تعترف بأية أبعاد إلهية لأي ظاهرة كونية. والوقوع في الانتقائية يفتح المجال لإمكانية أن تكون الأديان التي ادعى المستشرق أنها ليست إلهية، هي في الواقع إلهية، وقد تكون تلك التي دعاها إلهية، هي في الحقيقة ليست كذلك. لكننا نرى أن معظم المنكرين للمصدر الإلهي للدين الإسلامي هم مبشرون أو متواطئون مع المبشرين، وهم متواطئون

أيضاً مع الاستعمار، إلا القليل، على الصعيد الفردي، وهي أصوات غير مؤثرة في الساحة الثقافية العامة في الغرب.

ويذكر أحد المستشرقين أن سعيهم لدراسة الإسلام عن طريق العوامل التاريخية المادية ما هو إلا جزء من الطريقة العلمية في التفكير السائدة في الغرب، مضيفاً أن الغرب قد أخضع المسيحية لهذه الطريقة العلمية منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، فيما تدخل ضمن مسعى علمنة العلم الأوروبي وإخراج الروح المسيحية منه. وبدأ الباحثون الأوروبيون منذ ذلك الحين ينظرون إلى «الكتاب المقدس»، بعهدية القديم والجديد، باعتباره وثيقة تاريخية هي نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة⁽²⁷⁾. ثم يضيف هذا المستشرق قائلاً: «... . وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره حدثاً تاريخياً يمكن النظر فيه وتأمله بدقة، ما كان المقصود تدمير الإسلام. وإنما التعامل مع نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما كما جرى التعامل علمياً مع نصوص الغرب ونصوصه المقدسة»⁽²⁸⁾.

ولا أعتقد أن المقارنة التي عقدها الكاتب دقيقة. حقاً إن الكتاب المقدس خضع للدراسة العلمية كوثيقة تاريخية، لكن تلك الدراسات العلمية لم تنته إلى التصريح بأن الدين المسيحي أكذوبة تاريخية، أو أن نبي المسيحية دجال أو ملفق أو كذاب... الخ مما حفلت به اتهامات المستشرقين والمبشرين للإسلام ونبيه، وهذا هو ما يعترض عليه المثقف المسلم. وإن أغلب من درس الكتاب المقدس تاريخياً، انتهى إلى القول بأنه كُتب وخضع لإعادة الكتابة في مراحل تاريخية مختلفة فدمست فيه نصوص غير إلهية تراعي مصالح رجال الدين ذوي النفوذ السياسي والاقتصادي في كل مرحلة تاريخية.

ولا يعترض المثقف المسلم على الدراسات العلمية التي تحاول تشخيص الأسباب التاريخية المادية والفكرية للظواهر والأحداث الأخرى التي تقع خارج

(27) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد السابق ذكره، ص 149 - 150.

(28) المصدر نفسه، ص 150.

أصول العقيدة الدينية للمسلمين. لكن المشكلة تكمن في أن المستشرقين والغربيين عموماً لا يميزون بين العقيدة والتاريخ. فإذا كان التاريخ مجموعة تفاعلات تتحكم فيها قوى مختلفة، فإن العقيدة مجموعة مسلمات مستقلة هي التي تتحكم في قوى التاريخ وليس العكس. فلا يمكن التفكير في ضوء العقيدة بأن وحدانية الله سوف تتغير مع التغير الاقتصادي والاجتماعي، أو أن الإيمان بالعالم الآخر مرتبط بتطورات الحياة المادية، أو أن محمداً نبي ما دام المسلمون فقراء، ثم يتضح أنه ليس كذلك في عصر العلم والتقنية.

لكن الحق أن العوامل التاريخية المادية تم الاستفادة منها في إنجاح الدعوة الإسلامية، أو أن تلك العوامل ساهمت في خلق لحظة تاريخية معينة، كأن تكون لحظة تسلط أمير معين، أو قيام دكتاتورية مستبدة في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي. وفي ضوء ذلك أيضاً يمكن الحديث عن غياب الديمقراطية، والحرية السياسية، وإرجاع ذلك إلى عوامل عرقية واقتصادية وسياسية. وبهذه الطريقة أيضاً يمكن دراسة أي ظاهرة تاريخية، فنية أو أدبية أو فلسفية أو سياسية تشريعية. لكن أمر العقيدة مختلف جداً؛ لأنها كما أسلفنا، لم تكن قائمة أساساً على براهين عقلية مستمدة من أسس تاريخية، بل هي تجربة ذوقية حدسية في أساسها لا يتذوقها إنسان يقع خارج دائرتها، ولا يمكن أن يشعر شعور أصحابها المؤمنين بها⁽²⁹⁾. ولذلك فإن محاولة وصفها بطريقة سلبية من الخارج يعبر عن صدام غير مبرر بالنسبة لأصحاب العقيدة. ولذلك تحتاج العقائد إلى لمسات رقيقة حذرة تقرب الباحث من أصحابها، وإن خالفهم في نتيجة بحثه.

وهذا ما طلبه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي من المستشرقين، وهو أن يطرحوا فهم المسلمين لعقيدتهم بأمانة ودقة لتعريف القارئ - الذي لا علم له بالعقيدة الإسلامية - ثم طرح الآراء المخالفة أو رأي الباحث المخالف⁽³⁰⁾.

(29) الحقيقة إن مسألة العقيدة بوصفها الأساس البنائي للحضارة الإسلامية، وإشكالية تحليل ذلك الأساس بين المسلمين والمستشرقين، هو كأي اختلاف فلسفي، يتعلق بالمسلمات والبداهات. ولذلك فالنظر الفلسفي يناقش ذلك كجزء من مهامه الأساسية تجاه العلوم المختلفة.

(30) الطيباوي، د. عبد اللطيف، مصدر سابق، ص 155.

ولكن هذه الأمانة مفقودة في دراسات المستشرقين النقدية أو في معظمها، ما يعرض القارئ إلى اختلاط في الأمور يجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأي الكاتب.

والغريب أن بعض المستشرقين مثل فرانسوا دي بلو فهم الطيباوي خطأ، بعد أن صنّفه ضمن الناقدين اليمينيين المعادين للعلم، ادعى أنه يشترط في دارس الإسلام أن يكون مسلماً مؤمناً به. دون أن يشير إلى المصدر الذي استقى منه هذا الادعاء⁽³¹⁾. والحقيقة أن الطيباوي لم يدع هذا الادعاء وكل ما اشترطه هو التزام منهجي، وهو أن تعرض عقيدة المسلم بطريقة سليمة كما يفهمها المسلم، ثم يطرح الرأي المخالف، وهذه الصورة من الطرح معقولة لدى الطيباوي⁽³²⁾. وهذا الكلام يتعارض تماماً مع الادعاء الذي ذكره دي بلو من دون إشارة إلى مصدره.

والمثال النموذجي على هذا الخطأ المنهجي الذي حذر منه الطيباوي، ويصفه دي بلو بالعلمية والتقدمية، ما ذكر في كتاب صدر عن جامعة كمبريدج تحت اسم (الهاجرية) وتكوين العالم الإسلامي، بقلم: باتريشيان كرون، ومايكل كول الباحثين في دراسات التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط. ومما جاء في الكتاب المذكور⁽³³⁾:

«الإسلام دين وضعي أُسِّسَتْ قواعده في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أما ما كان قبل ذلك فقد كان شيئاً اسمه (الهاجرية)، و(الهاجرية) هي عبارة عن كلام كتبه الأسقف (ديبوس) يقول فيه: إن النبي يبشر بدين يعد استكمالاً للديانة (الهاجرية)، وإن هذا الاسم ينسب إلى السيدة هاجر زوجة إبراهيم وإسماعيل. ويشق المؤلفان اسم الهجرة النبوية من اسم هاجر وينكرون حصول أي هجرة للنبي قط».

(31) دي بلو، فرانسوا، المصدر السابق نفسه، ص150.

(32) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص155.

(33) هذا النص مقتبس من الدكتور شوقي أبو خليل، أعضاء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص18 - 19.

فهل في هذا الطرح أمانة علمية، وهل يميز بين الإسلام وتاريخه الشائع بين أهله، وبين ما يراه الكاتبان. فضلاً عن كونه تزيفاً لا يصمد أمام أبسط الحقائق التاريخية. وهل لباحث متوسط الاطلاع على تاريخ الإسلام أن يعني له هذا الكلام أكثر من كونه كلاماً مضحكاً يثير السخرية؟؟

مثل هذه الدراسات لا تنسجم مع منظومة أي تاريخية للعصور الإسلامية الأولى والمتأخرة، إنها دراسات مختلفة، قائمة على تعميمات غير مستندة إلى دراسة واستقصاء مفصل للجزئيات (الوقائع)، أو هي استعجالات يملها العجز، وقلة الاطلاع، وصعوبة الخوض الدقيق والمفصل في الجزئيات، ما يدفع الباحث الغربي إلى ترك الدراسات التفصيلية الدقيقة والقفز على الأحداث والوقائع بفرضيات عامة قائمة على التخمين، غريبة عن التاريخ المدروس، تبدو مثاراً للسخرية.

وعلى الرغم من الموضوعية النسبية للمستشرق مونجمري واط، حيث كشف عن تعارض العلمية التي تشدد على الأصول التاريخية، مع محاولة فهم الإبداع البشري، وذهب إلى أنه ليس كل عناصر الحدث الجديد ترجع إلى أصول قديمة، ووصف الإسلام بأنه يمثل اقتحاماً جديداً في عالم الفكر الإنساني، إلا أنه يعود ليقول من أهميته بقوله: إن «جوهر الرسالة ليس مبتكراً»⁽³⁴⁾، ويستخدم المسوّغ الكلاسيكي للمبشرين نفسه، القائل بأن معظم العناصر التاريخية كانت امتداداً للأديان السابقة على الإسلام مثل المسيحية واليهودية، وعلى الرغم من أن هذا الادعاء فيه جانب من الصحة كما نرى، إلا أنه يقع في خطأ كبير عندما يرجع مفهوم التوحيد في الإسلام إلى اليهودية والمسيحية: «وقد علم المكيون أن المسيحيين واليهود عبدوا إلهاً واحداً متسامياً هو الله في لغة العرب، وقد فتن بعض منهم بالتوحيد..»⁽³⁵⁾، وهذا التصريح يجهل أو يتجاهل رفض القرآن الكريم للفهم اليهودي والمسيحي السائد

(34) واط، مونجمري، مصدر سبق ذكره، ص 631.

(35) المصدر نفسه، ص 630.

للتوحيد، واعتبر قول اليهود بأن عزيزاً ابن الله، وقول المسيحيين بالتثليث وبأن المسيح ابن الله، نوعاً من الشرك المخالف للتوحيد، وطرح صورة أخرى مختلفة هي صورة التوحيد الخالص، وهي الصورة الحقيقية للموسوية والمسيحية كما يعتقد القرآن. ثم إن الرسول محمداً ﷺ وبعض أفراد أسرته كانوا على دين إبراهيم الخليل (الحنيفية)، ولم يكونوا هوداً أو نصارى. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك المعنى، كما ذكرنا في موضع سابق⁽³⁶⁾.

المرحلة الثالثة من التدليل ونقدها

الخطوة الثالثة من التدليل مرتبطة بالخطوتين الأولى والثانية، ويتخذ التدليل الصورة الآتية: إذا كان محمد يعرف القراءة والكتابة، وقد ألف القرآن بعد أن انطبع في نفسه تأثراً ببيئته التي عاش فيها، وبمظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية، فضلاً عن أخذه عن الأديان السابقة عليه الموجودة في الجزيرة العربية مثل المسيحية واليهودية، (فإن ما يدّعيه من وحي نزل عليه ما هو إلا نوبات من الصرع كان يعاني منها)⁽³⁷⁾، وفي أحسن الأحوال هي أحلام رآها في المنام فأثرت في نفسه في اليقظة⁽³⁸⁾.

ويبدو أن المستشرقين بعد أن علّلوا مصدرية القرآن بالتاريخية، احتاجوا إلى تفسير ظاهرة الوحي التي يدّعيها نبي الإسلام (في زعمهم)، وقد اختاروا الفرضيات التي ترضي مقدمات بحثهم وموقفهم العاطفي والديني المسبق، فهو، في زعمهم، إما كان يكذب، وهذا رأي شائع لدى القسس والرهبان وبعض المستشرقين، أو أنه كان يعاني من نوبات صرعية، أو أن أحلاماً كانت تعتريه في منامه فلا يميز بينها وبين اليقظة.

(36) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، هامش المترجم، ص1.

(37) لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، 34/1. نقلاً عن الدكتور شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص87.

(38) حتي، فيليب، تاريخ العرب المطول، ص157، نقلاً عن الدكتور شوقي خليل، مصدر سابق، ص87.

وأكثرهم اعتدالاً هو المستشرق مونجمري واط الذي اكتفى بالتلميح دون التصريح. فبعد أن يستعرض واط صور الوحي في القرآن الكريم، يقرر بأن صور الوحي الواردة في سورة البقرة (الآيات 91 - 97) مجرد شرح وليس تصويراً، وينتهي إلى القول: «يمكن القول إن محمداً لا يعرف شكل الملائكة، ولكنه ببساطة، وجد الكلمات في قلبه بطريقة ما، وأخيراً قرر اعتبارها عملية قام بها جبريل»⁽³⁹⁾.

والمعنى الثاوي في قول مونجمري السابق، هو أن النبي ﷺ كان يعاني من هلوسة سمعية، تنتهي إلى إسقاطات خارجية. وهذا ما يكشف عنه مونجمري في موضع آخر، بقوله: «ولكن يبدو من المؤكد أنّ محمداً ظن نفسه قادراً على التمييز بين الوحي ونتاج وعيه الذاتي»⁽⁴⁰⁾. والمعنى الذي يرمي له هذا النص هو أن النبي كان موهوماً، وأنه غير قادر على ترجمة وعيه الذاتي بصورة دقيقة، فظن أنه وحي من السماء.

واضح أن كلام المستشرقين السابق ليس استنتاجاً، بل هو من قبيل التعليل الباهت الذي لا معنى له، بل يدل دلالة واضحة على ضعف علمي لدى قائله. فلا الصرع ولا الأحلام، ولا كل الأمراض النفسية يمكن أن تفسر لنا وجود كتاب عظيم مثل القرآن الكريم. ولا توجد سابقة في تاريخ الفكر البشري، أن ينتج الصرع أو الأحلام أو الجنون كتاباً كبيراً بهذا الحجم العلمي واللغوي والإعجازي. ولا يعبر الصرع عن إدراك واع، بل هو فقدان كامل للوعي. ولا يمكن أن تأتي الهذيان والهلوسات بشكل منطقي ومتسق المعنى والنظم، إلى حد يمكن أن نتصور إمكانية أن تكون مصدراً لكتاب عظيم، يعالج واقعاً معقداً، مثل القرآن الكريم، فضلاً عن كونه يحمل مشروعاً ضخماً، ورسالة أذعنت لها البشرية في مغارب الأرض ومشارقها⁽⁴¹⁾. فتلك التعليقات إذن لا معنى لها،

(39) واط، مونجمري، مصدر سابق، ص 635.

(40) المصدر نفسه، ص 635 - 636.

(41) ولا يوافق واط نفسه على الاعتقاد القائل بأن تلقى محمد ﷺ للقرآن هو من قبيل النشاط العقري مثل الذي كتب به شكسير هاملت، إذ يقول: «... فإننا مباشرة سنجد فرقاً. هاملت حقيقة =

وبعيدة أشد البعد عن الحقيقة، بل قريبة جداً من الميول الأيديولوجية والعنصرية التي تربك البحث العلمي وتضلّل استنتاجاته.

وربما يخفي ادعاء المستشرقين هذا إحساسهم الواعي أو اللاواعي بعظمة القرآن مقارنة بعصره، تلك العظمة العلمية والفكرية والتشريعية التي لا يمكن تصور أن يضعها إنسان بطريقة طبيعية، فافترضوا لها تلك التعليقات النفسية التي تمليها المكابرة والعناد وليس البحث عن الحقيقة.

ولم نعرف عن الأنظمة الفكرية التي تعالج مشكلات الواقع الإنساني أنها نتاج للجنون، فلا ماركس ولا ستالين ولا دعاة الليبرالية، يمكن وصفهم بالجنون، ولكن وصفت بعض الأعمال السلبية بأنها نتاج لحالات جنونية، مثل أعمال نيتشه وشوبنهاور وغيرهم.

والحقيقة أن القول بأن القرآن نتاج لنوبات صرعية أو جنونية، ينسف المنهج العلمي التاريخي الذي يدّعيه المستشرقون، والذي يصور تاريخ الأفكار والأحداث الكبرى بشكل سلسلة من الترابطات بين الأسباب ونتائجها، وأن القرآن أو الإسلام يمثل نتاجاً لسلسلة من الأحداث التي واكبها رسول الإسلام في مكة، والتي انطبعت في نفسه فأنتج القرآن. أين هذا القول من سابقه؟! يوجد تناقض واضح بين القولين، فإذا كان مصدر القرآن نوبات صرعية، فهذا يستدعي أن يكون مجرد مجموعة من النصوص الشاذة، غير المتماثلة مع الواقع الإنساني، في حين يقرر المنهج التاريخي الانسجام بين النص وواقعه، بل يرى أن النص نتاج وإع لواقعه، يستوعبه ويمثله.

وعلى فرض أن المستشرقين يفصلون بين القرآن وحالات الصرع، فإن هذا الفرض مرفوض؛ لأن تبليغ النصوص (الآيات) كان عقيب كل حالة وحي (الصرع في زعمهم).

= ربما قيلت لتتضمن رؤية عن الحياة، ولكنها لم تتضمن مجموعة من الأفكار القادرة على أن تصبح الأفكار الرئيسة للعالم ووجهة نظر الملايين من البشر. هذه واحدة من الحقائق حول القرآن يجب أن لا تغيب عنا. أفكار محمد الرئيسة وديانته كانت برهاناً كافياً لهداية الملايين.⁶³⁶ انظر: واط، مونتجمري، مصدر سبق ذكره، ص 636.

والحقيقة أن التناقض الذي وقع فيه المستشرقون يعود إلى التحيز، والقصد الخفي الذي يوجه الأبحاث، ما يجعلها مجانية للنزاهة الموضوعية، وذلك القصد المسبق هو استبعاد وإنكار الطابع الإلهي للرسالة الإسلامية، ومعالجة الموضوع وفقاً لما يقرره منهج ينظر إلى الأحداث والوقائع من زاوية واحدة فقط، هي الزاوية المادية. وطبيعي أن رؤية الأشياء تتحدد وفق الزاوية التي ينظر منها إليها، وكل رؤية تنظر إلى الأشياء من زاويتها الخاصة، وتستبعد الزوايا الأخرى هي رؤية أيديولوجية، سواء كانت علمانية - مادية، أو روحية. والحقيقة إن الواقع لا يمكن أن تلم به زاوية نظر واحدة، بل هو يأتلف من منظورات متعددة، تفترض رؤية تكاملية، تحيط بأبعاده المتعددة، المادية والروحية. والحقيقة أن الرؤية العلمانية إذ تلغي أثر البعد الروحي في الحياة الإنسانية السياسية والاجتماعية - إذ لا يمكن الفصل بين الجانبين الاجتماعي والسياسي، إلا وفق رؤية دكتاتورية بغیضة، وهذا ما يتناقض مع التوجهات الديمقراطية للعلمانية - تلتزم بمنظور الأيديولوجيا المادية أحادية الرؤية، وهذا ما يخرجها عن مزاعمها في التخلي عن الرؤى الأيديولوجية والالتزامات العقائدية، ويجعلها أسيرة لتوجهات استبدادية لا تقل عن استبداد بعض الأصوليات المتحجرة.

وهل نستطيع أن نفرض أن المستشرقين كانوا يتغنون معرفة ما إذا كانت الرسالة الإسلامية إلهية أم لا؟! أم أنهم كانوا يريدون إثبات حقيقة قبلية هي أن الرسالة الإسلامية ليست إلهية؟! الحقيقة إن هناك فرقاً جوهرياً بين المسعنين من الناحية العلمية والمنهجية. ولا شك أن القصد الثاني هو الذي كان يوجه دراسات المستشرقين في هذا الجانب على الأقل، من هنا نتشكك في موضوعيتها، بل وفي علميتها.