

# في أشكلة «صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر»: الله والتاريخ والامبراطورية

حمود حمود

## مقدّمة

بعيداً الآن عن أن مفردات مثل «الصعود» و«السقوط» تقدّم إغراءات لغوية بكونها تمثّل دوالاً كبرى تنتظر من المغرر بهم البحث في مدلول ما تدل عليه، فإنّ الإصرار على قراءة صعود ظاهرة تاريخية بكونها المقابل الطبيعي لسقوط أخرى، بحيث يغدو الصعود الترجمة الحتمية لسقوط ما، من غير تحليل تاريخي لكلتا الظاهرتين، لهو إصرارٌ ما زال يحتل فضاء معتبراً في حقل الدراسات التاريخية. فمثلاً، لا يمكن القبض على ثيمات صعود ديانة ما، كالمسيحية، ولاحقاً الإسلام، سوى من خلال الخضوع إلى سيمفونية سقوط ما؛ وهنا تحديداً انحدار الامبراطورية الرومانية (لا سقوطها بالمعنى الدقيق)- الانحدار الذي ترجمه صعود شعوب الأطراف والبرابرة ضد المدينة والمركز. مثل هذه المغريات الدراسية كان قد افتتحها المؤرخ إدوارد غيبون E. Gibbon في عمله ذات الصيت حول سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الثامن عشر؛ وهو الأمر الذي أسس لـ«بصمة» («Gibbonian stamp»)، كما يجب أن يطلق عليها بورسوك (G. Bowersock) لا يزال الكثير من المناهج والدراسات في ميدان العصر القديم المتأخر يسير ضمن استحقاقاتها المنهجية. هكذا، فليس من المستغرب أن نجد حلاً لفجوة التباين ما بين الانتكاس والصعود من خلال إلباس الانتكاس لبوساً يتسم بكونه مؤقتاً، وبالتالي محرّكاً وحافزاً *Stimulans* لتقدم ما، بعد أن كان هذا الحل يتمثل في التفسيرات القروسطية بإرجاعه إلى قضاء الآلهة- إنه تقدم سيتحقق حتماً، طالما أن باراداييم التاريخ مكتوب في إطار التقدم وبشكل غائي، سينتهي، لا محالة، في لحظة انتصار ومجد «ورثة روما».

(1) Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Penguin Verlag, New York 1994.

ومن نافل القول، وفقاً لهذه الكليشيه، أن السقوط النهائي الذي لم يُسجل سوى من خلال الغزو التركي للقسنطينية سنة 1453، قد حمل بذوره وأسبابه في مسارات انحطاط الإمبراطورية. وهناك بالطبع عناوين هائلة تصب في نفس هذا الإطار. انظر مثلاً:

Demandt, Alexander: *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

(2) Bowersock, G.W., *The vanishing paradigm of the fall of Rome*, Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences (May 1996). P. 37.

(3) Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, P. 170-171.

والحال، أنّ ميدان البحث في العصر القديم المتأخر قد مثل هو الآخر، إلى جانب ذلك، فضاء مغرباً للكثير من الدارسين الغربيين، لدرجة الاستسهال النقدي والتاريخي في البحث والكتابة به، طبعاً هذا إذا غضنا الطرف الآن عن تسييسه وأدلجته وتحوله إلى أرض معارك بين هؤلاء الدارسين، لنغدو بالفعل أمام عنوان يمكن أن نطلق عليه **الصراع على العصر القديم المتأخر** (الأمر الذي يقارب محاكباتٍ ومطيةً تتجسد من خلالها معارك بعض من الغربيين في صراعهم على الإسلام)؛ حيث تُسجل به، إضافة إلى ذلك، أيقونات مخيالية غائية تُمثل نقاط البدء وتتجاوز التاريخ وعملياته، والتي يمكن من خلالها أن نقرأ ونفسر هيام ثنائيات اليوم، مثلاً كتلك التي تسبح في عدمية ثنائية الشرق والغرب أو المسيحية والإسلام... الخ، حيث تخضع بمعظمها إلى استطلاعات تفسيرية تعتمد أساساً على النصّ.

أفكار مثل تلك تجد لها أيضاً سنداً في مسارات التواريخ الملحمية التي تشدّ بأزرها أفكار الانحطاط والطهارة، الأصول والنقاء، جذورنا وجذورهم أو الحيوية العضوية في التاريخ... الخ؛ وهي نفس الأفكار التي تنظر إلى المسارات التاريخية لا وفق عمليات متحولة، بل وفق مناظير «الحضارات» الثابتة، الوجودية والعضوية، أو ككتل ثقافية، لا تحميها سوى روابط الدين والدم. وطالما أنّ هذه المثاليات العدمية قد غزت جزءاً واسعاً من الدرس التاريخي الغربي (الدرس التاريخي الإسلامي حديث آخر، رغم أنه يحمل نفس هذه النظرات «التأصيلية» للتاريخ)، فإنه لا عجب من انتقالها إلى ميدان العصر القديم المتأخر، لا بل وربطنا زوراً بصناع تلك الفترة، كما سنتناول هذا. إذاً، نحن أمام إشكاليات نقدية وتاريخية كبرى: أمام رسم وعنونة وضبط مفهوم العصر القديم المتأخر. كيف يمكن، بالتالي، والحال هذا، أن نقرأ الإسلام كظواهر تاريخية، ظاهرة صعّدت من عمق شروط العصر القديم المتأخر، من غير السير وراء إغواء مثاليات الـ«post» أو من ينتمي إلى شيعها وبغض النظر كذلك عن المحاكات التي لم تنته، ولا يبدو أنها ستنتهي، في ميدان العصر القديم المتأخر؟

عزيز العظمة هو من القلائل جدّاً في الفضاء الغربي من سيحمل هذا السؤال ويضعه في مسار آخر يختلف تماماً عن الموروث الغربي الكلاسيكي، وذلك في درسه الذي سيشكل المحور الرئيس في ورقتنا التقديمية هذه: «*The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*». وقد كان جوثان بيركي J. Berkey قد اعتبر هذا الدرس بمثابة «محاولة» من بين

(٤) من هنا ليس من الغريب إذا ما ظهرت هذه المعارك بأنها معارك صراع على «المعنى»، المعنى في النص، على معنى العصر القديم المتأخر، وذلك في ظل سيادة مخيال يقول بأنّ من يمتلك هذا المعنى، فإنه يمتلك السيطرة اليوم.

(5) Al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

طالما أنّ هذا الكتاب سيكون المحور الرئيس في هذه المقالة، فسيكون تثبيت الإحالات إليه ضمن إطار متن النص، وذلك لكي لا تطول الحواشي.

أوجه أخرى، في تاريخ القرآن، وهو الأمر الذي تفتقد إليه الدراسات الإسلامية الحالية<sup>٦</sup>. لكنّ الأدقّ ربما، وكما سيأتي معنا، وصفه بأنه الخطوة الأولى التي لا بد منها، من بين أخرى، أو الفاتحة النقدية لدراسات تفصيلية أخرى على طريق إنجاز مشروع في تاريخ القرآن- خطوة تحاول تفكيك فسيفساء العصر القديم المتأخر، وتحديدًا السياق الذي صعد منه الله والامبراطورية، أي السياق الذي تشرب منه محمد وأتباعه الأوائل الاقتصاديات اللاهوتية التوحيدية والثقافات الهلنستية، ليُمهّد الطريق، بالتالي، لصعود الإمبراطورية الأموية على أكتاف الرومانية. إذن، ضبط هذا السياق التاريخي يمثل إشكالية تاريخية كبرى في التأسيس لمشروع تاريخ القرآن. من هنا، نشدد على أنّ تاريخ القرآن والبحث فيه لا يبدأ من النص، لا يبدأ من نقطة وكأنّ القرآن ينتمي إلى عالم فينومينولوجي غامض أو كما هي المحاولات التي تُعلّق القرآن بالهواء بين قوسين بدون تاريخ من خلال معلقات التأويل والهرمنيوطيقا وتعزله عن أيّ حسّ أو واقع تاريخي، لا وبل تختصر رحلة البشر (المسلمين؟) فقط بالنص وتأويلاته، وكأنّ النص هو الذي ينطق بالبشر، لا البشر هم الذين ينطقون بالنص، وهي الفكرة التي سيحذرنا العظمة منها في مواضع عدة (مثلًا، Al-Azmeh, *The Emergence*, 431).

وعلى أية حال، وبعيدًا عن هذا الآن: **صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر؟** سؤالٌ ربما يبدو بالفعل غريبًا، أو قلّ يتيماً، في عالم الدراسات الإسلامية الغربية من ناحية درسه ضمن استحقاقاته التاريخية التي يقتضيها. إنّه بالرغم من شيوع طرح هذا السؤال حديثًا عند البعض القليل من الباحثين في الإسلام، بيد أنّه طرح يبقى، للأسف مفرغًا من محتواه، ويدخل بالتالي ضمن «أسئلة الموضات» التي تشيع في ميادين البحث في تلك الفترة، ثم لتخبو مرة أخرى. هكذا، فإنّ السؤال الأول الذي يشغل هذه المقالة التقديمية هو الضبط التحليلي والتاريخي، بحسب الكتاب، للعصر القديم المتأخر وصعود الإسلام فيه، من جهة، وكيف يمكن أن نقرأ على ضوء الاستحقاقات التاريخية، خاصة العبادية، صعود إله، اسمه الله، من بين آلهة أخرى (وذلك في ظل شروط مونولاترية، أي عبادة إله ما، مع عدم إنكار وجود وعبادة آلهة أخرى)، إلى مرتبة الواحد الأحد، ليغدو تعريفه اللاهوتي التوحيدي منضبطًا بالتعريف السياسي، أو قلّ التعريف الامبراطوري والتحويلات التاريخية التي طالت عرب محمد وخلفاءهم الأمويين في تكوين مساراتهم الدولتية خلفًا للإمبراطورية الرومانية، من جهة ثانية. صعود الإسلام، ممثلًا بصعود إله كوني للعرب، هو ما سيشكل، بالتالي، الانشغال الأول. أما لماذا سؤال **صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر** يبقى «غريبًا أو يتيماً» في ظل الدراسات الإسلامية الغربية، وما هي الاستحقاقات التاريخية التي يقتضيها هذا الصعود، فهما بالفعل السؤالان اللذان سيشكلان المحور الثاني لهذه العجالة؛ حيث سيتم تناول هذا من خلال تسييق عام لـ«صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر» في إطار الفوضى النقدية في بعض معالم الدرس الإسلامي الغربي، وبخاصة ما يُدعى بالمدرسة «التنقيحية» إضافة إلى استقبال عَلمٍ من أعلام هذه المدرسة وقراءته لكتاب العظمة

(6) Berkey, Jonathan, *AZIZ AL-AZMEH. The Emergence of Islam in Late Antiquity*, The American Historical Review, April 2016, P. 524.

ونقده له، ألا وهو جيرالد هاوتينغ G. R. Hawting. وبالفعل، إنّه وعلى ضوء هذا التسييق، إذا ما نجحت الورقة في رسم بعض حيثياته، يمكن أن نقبض على المعنى الدقيق الذي يقف خلف عنوان «صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر»، في ظل السياق الدرسي الغربي الحديث، والغايات الرئيسة التي يريد إيصالها وكذا الاستحقاقات النقدية والتحليلية للكتاب في بعدها الأوسع في عالم الدراسات الإسلامية الغربية.

### في أشكلة «الصعود»، أو ما الإسلام في العصر القديم المتأخر؟

لقد كتب العظمة مرة في كتابه *The Times of History* حول «الملكية التوحيدية» في العصور القديمة المتأخرة والوسطى وما يتجاوز ذلك بكونها لا تمثل سوى «بلورة لانعكاسات محددة ضمن الظاهرة الأكثر عمومية أو الشكل الأولي للملكية المقدسة، تمامًا كما هو التوحيد بكونه يمثل انعكاسًا ضمن إطار أشد عمومية من المظاهر اللاهوتية والسياسية والاجتماعية للألوهية<sup>٧</sup>». مثل هذا الرؤية والكيفية التحليلية التي بنيت بها، والتي تؤسس أسًا عميقًا في منهاجية العظمة في النظر التاريخي، هي بالضبط ما سيلتقي بها القارئ وهي تقف خلف مفهوم صعود لا التوحيد فحسب، بل الإسلام عمومًا في العصر القديم المتأخر في درسه *The Emergence of Islam*.

ربما من المهم بداية الإشارة إلى نقطة تلعب دورًا مهمًا خلف هذا الكتاب، وإذا ما أردنا فعلاً تسييقه ضمن الدراسات التي تتناول هذه الفترة، كما سنتناول هذا لاحقًا بتفصيل أكبر. هناك سيناريو، أقل ما يقال عنه أنه مخيالي، ما زال مسيطرًا إلى الآن في بعض الدوغمائيات الغربية، يرسم العصر القديم المتأخر بكونه نقطة من النقاط الأولية والتي ترتبط عضوياً بفذلكات «الأنا» الآنية وما إليها. أما عن التموقع التاريخي للإسلام في هذا الرابط، فهذا بالضبط ما لا يمكن توقعه، حيث يتم استبعاده من هذه الخارطة الذهنية. هكذا، يمكن قراءة الكيفية التي يتم فيها استبعاد الإسلام أو العقائد العربية من «السردية التقليدية من قبل المؤرخين المتلهفين لرسم خط مباشر من العصور القديمة المتأخرة، مروراً بالعصور الوسطى الأوروبية ومن ثم إلى عصر النهضة والحدثة<sup>٨</sup>». الإسلام، بالفعل، كان شبه مستبعد من هذه الحقبة حينما بدأت تزهر دراسات العصر القديم. لاحقاً سنجد إشارات خجولة إلى الإسلام تتناوله هو «و» العصر القديم المتأخر أو ربما بكونه الوريث الأخير للحضارة المسيحية أو اليهودية أو دوره في إحداث الخلخلة السياسية والعسكرية في مسارات الإمبراطورية الشرقية البيزنطية... الخ. وفي الواقع، تسود إلى اليوم شكوك كبيرة فيما إذا كان الإسلام ينتمي بالفعل إلى هذا العالم، وبالتالي إلى التقدم الخطي الغائي الذي يمتد إلى العصر القديم المتأخر،

(7) Al-Azmeh, Aziz, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (Budapest: Central European University Press, 2007, P. 271.

(8) Fowden, Garth, *Before and After Muhammad, The First Millenium Refocused*, Princeton University Press, 2013, P. 3.

وبالتالي ربط هذا حصراً بالمسيحية، مع استبعاد للإسلام<sup>٩</sup>. إنه لمن الدلالة إذاً أن يفتتح العظمة كتابه بأن موضوعه الرئيسة هي درس الإسلام «في» العصر القديم المتأخر<sup>١٠</sup> بدلاً من الغموض الذي يسود تعابير الإسلام «و» العصر القديم المتأخر (Al-Azmeh, *The Emergence*, xi). وكأن الإسلام يجسد «آخرًا» غريباً على هذه الحقبة (هذه الأخيرة ستجد تعبيرات مختلفة وهائلة في الدرس الأنثروبولوجي الديني، ليس أقلها: آخريته في وثنيته، في هرطوقيته... الخ). أعتقد أن هذه الفاتحة حاسمة يجب أن نضعها في خلفيتنا الذهنية إذا ما أردنا أن نلتقط الباراداييم الذي يقف خلفه الكتاب: كيف تبلور الإسلام في التاريخ، لا على أطراف التاريخ أو خارجه أو خرج عنه. وهي، بالفعل، فاتحة تشير كذلك إلى إطار فكري تاريخي سيتحرك الكتاب على مدار صفحاته الطويلة ضمن مقتضياته التاريخية. أما لماذا يبدأ الكتاب بها، إذا ما ظهرت للبعض بكونها أصلاً بديهية، لهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه سوى عند ذلك القطع الذي تتحول فيه البدهيات إلى طلاسما ما فوق تاريخية، وبالتالي لا يمكن التقاطها سوى ضمن موضعها نقدياً في سياق بعض من المحاولات الكبرى التي تصر على استثناء تكون الإسلام كعملية تاريخية في تلك الحقبة. والكتاب سيقدم لنا إجابة واسعة حول كيفية وموضع وسير هذه العملية، كما ذكرنا، «في» التاريخ. دُرُسُ العظمة، بالتالي، ليس «استغراباً» أو «استشراقاً معكوساً» يرد فيه على من يرى عالم العصر القديم قد اكتسى ثياباً شرقية أو تم تشريقه (الرؤى التي تمثلها باراداييمات الانحطاط). وهذا بالفعل ما أعلن عنه مرة في مخطوطه المشار إليه سابقاً،<sup>١١</sup> *The Times of History*، والذي يوضح فيه وقوفه على الضد من تلك التصنيفات التي تهيم في بهلوانيات التقسيم بين الشرق والغرب، وبأن الإسلام قد مَثَلَّ بلورةً متضمنة في ثنايا العصر القديم المتأخر قد تشكلت عبر قرون وتخللتها نزعات توحيدية مسكونية<sup>١٢</sup>، وهو الأمر الذي سيعاود العظمة مراراً التشديد عليه (مثلاً، Al-Azmeh, *The Emergence*, 28). بحيث أن ما غدا إسلاماً لاحقاً ليس سبباً أو نتيجة للعصر القديم المتأخر، بل تبلورها الناجح. هذا التبلور للإسلام هو بالضبط «النتاج النهائي لترجمة الرومانية إلى الشرق» (Al-Azmeh, *The Emergence*, 4). وفي موضع آخر يشير العظمة إلى أن السياسة الأموية هي كذلك ضمن هذا الإطار النتاج النهائي لهذه الترجمة<sup>١٣</sup>. الإسلام بالتالي لن يشير، والدرس هذا، إلى كتلة حضارية ثابتة تتجاوز التاريخ حيث يمسك بمفاصلها نصُّ القرآن، بمقدار ما يجب درسه وفق

(9) Fowden, ebd. P. 19 and 83.

(١٠) العظمة (6, 10) *The Emergence* (The Emergence, 6, 10) يفيد بأن غيلسر M. Gelzer هو من استخدم هذا المصطلح، *Spätantike* معناه الفني التاريخي ووضعه سنة ١٩٣٧ في: Historische Zeitschrift, 135 (1927), 173-87

(11) Al-Azmeh, *The Times of History*, ebd. P. 59.

(12) Al-Azmeh, ebd. 59.

(13) Al-Azmeh, Aziz, *Paleo-Islam: Transfigurations of Late Antique Religion*, in Josef Lössl and Nicholas J. Baker-Brian's *A Companion to Religion In Late Antiquity*, P. 350.

عمليات تاريخية وفي أطر زمانية محددة.

وغني عن القول إن الإطار الزمني لهذه الحقبة التاريخية قد تجاوز استحقاقها الامبراطوريات بل وحتى التحقيب الذي يقتصر على التأريخ الامبراطوري لوحده (Al-Azmeh, *The Emergence*, 1). مثل هذا التحديد يلزمه توضيح آخر يتعلق بمفصلية من مفاصل هذا العصر. العظمة يشدد تمامًا في ثنايا الكتاب أن هذا المفصل لم تجسده «لا أثينا ولا روما ولا القسطنطينية ولا دمشق، ولا شارلمان ولا هارون الرشيد، ولا الثقافة الإغريقية الكلاسيكية أو الرومانية، ولا الأرثوذكسية المسيحية...»، بل «الامبراطورية المسكونية» إلى جانب مؤسساتها الحضرية ولاهوتها السياسي والوثني والمسيحي والمسلم (Al-Azmeh, *The Emergence*, 15). الإسلام، مدفوعًا بالثقل التاريخي للمسارات والامتدادات الاجتماعية والسياسية، لهو مكوّن أساسي من العصر القديم المتأخر الامبراطوري (Al-Azmeh, *The Emergence*, 38)، لا بل هو كذلك التجسد التاريخي للرومانية والتي تمفصلت ضمن شروط تاريخية محددة، حيث تهيكل الإسلام في النهاية وفقًا لمقتضياتها، لا كوثبة في التاريخ، ولا كانهطاط لوجه آخر، بل ك«عملية»، بكل ما تحمله هذه المفردة من ثقل تاريخي: عملية دفع بها رابط توحيد مسكوني امبراطوري (التوحيد بتشكيله بنية تكوينية للامبراطورية). فطالما أن الإسلام قد غدا في العصر القديم المتأخر ديانة امبراطورية، (Al-Azmeh, *The Emergence*, 38)، بعد تطورات عبادية ولاهوتية في الحجاز تجسدت فيما يصطلح عليها العظمة بـ«اليو-إسلام»<sup>١٤</sup>، هل يمكن إذًا، والحال هذا، أن نتوقع إسلامًا ما سيتكون في هذه الحقبة من غير امبراطورية أو تطور امبراطوري؟ هذا لا يمكن توقعه.

إنه وعلى الرغم من العزلة النسبية التي كانت تسيطر على منطقة الحجاز، بيئة الباليو-إسلام، بيد أنه لم يكن أيضًا هو و«البناء الوثني التعددي» فيه، بأي حال، بناء مستقرًا، بل عرضة للتحويلات التاريخية ووقّع في مسار الانعطافات التاريخية وفقًا للمسارات الامبراطورية، وهذا في ظل عوامل داخلية مرتبطة بمحمد والله وشعوبهم وأخرى مرتبطة بطبيعة المناطق الشمالية لشبه الجزيرة العربية وما فرضته حروب الرومان والفرس (٦٠٢-٦٢٨) (Al-Azmeh, *The Emergence*, 101)، فضلًا عن عمليات التثاقف والاندماجات الثقافية والتي لم تتأطر بأطر هويات محددة، كما تصر الكثير من الدراسات المعاصرة. ومن هنا، ليس غريبًا أن يذهب بنا الكتاب ليؤكد بأن الهلنسة الثقافية (من الهلنستية) التي طالت الإمبراطورية الرومانية، والتي غدت التعبير الثقافي للعصر

(١٤) وهو المصطلح الذي يقترحه ويتبناه على طول الكتاب بدلًا مما يشيع غربيًا *Frühislam* أو *Early Islam* أو عربيًا الإسلام الباك... الخ. الفترة التي يغطيها المصطلح تمتد تقريبًا من سنة ٦٠٠ إلى حين الفترة الأموية. دينيًا، يشير الاصطلاح إلى فضاء من الإمكانيات الطقسية والعقائدية والأسطورية. وإضافة لهذا، يلفت العظمة (385, *The Emergence*)، إلى كونه يمثل نظامًا من الابتداع والتكيف والملائمة والاستيعاب محدد بزمان ومكان. ولم يأت تعزيز عناصر هذا النظام سوى لاحقًا ضمن قوالب عقائدية وطقسية للتثبت بحسب ما تتطلبه الطقوس والعبادات. هذا النظام، باليو-إسلام، هو بالضبط «الشرط الصاعد للدين الجديد» قبل أن يدخل في عمليات التنظيمات اللاهوتية والتفسيرية التي مارسها المسلمون لاحقًا.

القديم المتأخر، طالما أنها «الأساس السامي الصلب»<sup>15</sup>، ستأتي بأكلها كذلك في الإسلام والامبراطورية البيزنطية، وذلك جنباً إلى جنب مع «رومنة سياسية».

بالطبع، مثل هذا التأكيد على الهلنستية، كعملة ثقافية تكوينية في هذه المرحلة، يقف تماماً على الضد من تلك الرؤى التي تصر على لوي عنق التاريخ لصالح شطح مثالي يرى أن الهلنستية وسط عامة السوريين، مثلاً، والذين لم يكونوا يستطيعون القراءة أو الكتابة، أنها «قد غرست فقط جذوراً ضحلة قبل أن تصطدم بالأساس السامي الصلب solid Semitic bedrock»، كما يفيدنا فرد دونر<sup>16</sup>.

أما لماذا «فشلت» هذه الهلنستية، فالسبب يعود إلى كونها بقيت «شأنًا مصطنعًا... قد فرضت على سورية من فوق»<sup>17</sup> (! التأكيد من عندي). وبالطبع، فإن هذه «الصلابة السامية» ليست سوى مخيال آخر ورثناه عن استشراف القرن التاسع عشر والعشرين والذي انتابته نزعة إعادة خلق السامية Re-Semitisierung، بدلاً من الالتجاء إلى التاريخ وعملياته التحولية. إن السامية جعلها أساساً بنيويًا، أو دائرة مغلقة، هي الأول والآخر، وتدور في حماها ورحاها «الأعراق السامية» (منها وإليها ومن خلالها تكتب المصائر)، لهي رؤية شكلت خلفية لدونر لكتاباتة اللاحقة<sup>18</sup>، وذلك من خلال تصوير المسار المحمدي، ومعه إلهه، الله، بكونه لم يجسد إلا «مسارًا تقوويًا» تقوده جماعات «مؤمنة» لا «مسلمة» (ذلك أن الإسلام لم يكن بعد قد شكل له «هوية متميزة»، بل كان هناك فقط حركات إيمانية)، بل وتضم بين أطيافها شعوب يسوع وموسى، وهذا كله بعيدًا عن أي شيء اسمه السياسة أو عمليات تاريخية تقتضيها التحولات... الخ. الحركة المحمدية هي، بالتالي، والفهم هذا، ليست سوى حركة تقووية، ولم يحركها أي شيء آخر سوى التقوى. *Punktum!*

### العظمة وإشكالية «صعود الله»

مثل هذه المثالية الدينية المفرطة تقف تمامًا على الضد مما يطرحه الكتاب في قراءة صعود الإسلام. ربما من المناسب تخصيص حديثنا أكثر بشأن أشكلة هذا الصعود ونحني الآن الجدل في النقطة الأخيرة وما تثيره من أسئلة نقدية خطيرة بشأن التراكيب الثقافية التي يتم اختراعها، علنا نعود إلى أنماط أخرى من هذه الفوضى النقدية في الجزء الأخير من هذه الورقة. وعمومًا، فإن الالتجاء في تفسير التاريخ إلى النص، والنص فقط، لا يمكن أن يستقيم مع التحليل التاريخي والأنثروبولوجي على الإطلاق في تناول القرآن في فضائه التاريخي *Sitz im Leben*. من يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن ويهمل بنفس الوقت السياق السياسي والاقتصادي والثقافي الذي أصدع القرآن إلى الوجود، بحيث

(15) Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, Eng., 1990, P. 73.

(16) Donner, F. M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, P. 94.

(17) Donner, ebd. P. 92.

(18) Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

يغدو القرآن وكأنه هو الحامل المعياري المنتج لسلوك البشر وتوجهاتهم، هي إحدى الإشكاليات التي تسيطر على جزء واسع من سياق الدرس الإسلامي: إشكالية، من بين أخرى، تشكل همًا نقديًا كان العظمة أيضًا تعرض لها في أجزائه الأخيرة من الكتاب، وهو يناقش قضايا تتعلق بالنص والمسلمين الأوائل (باليو-مسلمين). بيد أن نقاشًا لهذا لم يكن له أن يتم من غير معالجة أهم إشكال على الإطلاق، ألا وهو الفضاء الثيولوجي والعبادي، والذي تشكلت من خلاله وصعدت فكرة الإله الأعلى، الله. لكن قبل أن نبدأ بنقاش هذه الفكرة، يمكن الإشارة إلى نقطتين:

**الأولى،** أن تناول الإشكالية هذه لن يتم على نحو مفصل، سوى بالقبض على أهم المعالم والمسارات التي يطرحها درس «صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر»، وذلك نظرًا للتعقيد التاريخي الشديد الذي يكتنف السياق الذي صعد منه الله والذي فصل به العظمة؛

**الثانية،** هي ما يتعلق أيضًا بالفقر الشديد في آداب الدرس الإسلامي المعاصر في تناول هذه النقطة على ضوء الدراسات الهائلة في التخصصات الأخرى، الأنثروبولوجية والتاريخية والدينية، والتي استفادت في تشريح العصر القديم المتأخر. بالطبع، نقول هذا الكلام، ونحن على وعي تام أن أبحاثًا كبرى غربية قد كتبت وهي تتناول اللاهوت العربي، الإسلامي وما قبل الإسلامي، وإشكال الله وتصور محمد له وما إذا كان هذا التصور قد بني على الأفكار المسيحية أو اليهودية. لكن، ما نرمي إليه تمامًا هنا هو الفقر في درس هذا اللاهوت «في» العصر القديم المتأخر (تحديدًا في الفضاء الهلنستي-الوثني)، بمعنى درسه على ضوء استحقاقات هذا المفهوم وبكل ما يحيط به، وبالطبع من غير ربط هذه الاستحقاقات بتخيلات «آنية» مستمرة فينا، وحتى أيضًا من غير تخيل العصر القديم المتأخر على أنه فضاء فكري «Denkraum» رباني مسيحي أو يهو-مسيحي... الخ وأن الإسلام خرج من إهابه.

هذه النقطة الأخيرة، أن الإسلام قد كون مساره اللاهوتي في ظل تأثره باليهودية أو المسيحية، وبالتالي أن «أصوله» تقبع في هذه الفضاءات، هي أيضًا إحدى النقاط الإشكالية التي غلفت خلفية من خلفيات كتاب العظمة والتي عبرت عن نفسها، نقدًا لها، بين تلافيف أسطوره (مثلًا ص ٢٦١: «لا يمكن للمرء هنا الحديث عن «أصول» يهودية ومسيحية للباليو-إسلام، طبعًا هذا رغم أن هذين العاملين، المسيحي واليهودي، كان لهما أثر على مفصلة سردية الباليو-إسلام، وبخاصة في مسارات تطور التفسير واللاهوت»). لا شك أن العظمة، لم ينكر، والحال هذا، تلك التأثيرات (كما يرغب البعض أن يشي بذلك من بوابة أن العظمة يرغب في إلباس المحمدية لباسًا إثنياً عربياً خالصًا منعزلًا عن الحواضن الشمالية الغربية للحجاز وتياراتها الدينية، خاصة المسيحية). بيد أن الحديث عن «أصول» الإسلام بها، لهو حديث آخر، حديث ما زال يجد صداه إلى الآن في المباحثات المسيحية ضد المسلمين، بل وحتى في العلوم الإسلامية الغربية. طبعًا يأتي هذا في ظل إفراغ المسيحية أيضًا من التراث الوثني الهلنستي فيها وعزلها أيضًا عن سياقها الوثني الذي تطورت منه، وكيف أن هذا السياق الوثني الواسع في العصر القديم المتأخر كما حطَّ ببصمته العميقة على البنية اللاهوتية



والعبادية المسيحية، كذلك الأمر فعله في اللاهوت والعبادة الإسلامية. السؤال الذي طُرح مرة في القرن التاسع عشر من قبل أبراهام غايغر (A. Geiger - 1874) «ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»<sup>19</sup>، سؤال يعتبر تطوراً ضمن سلسلة الأسئلة القروسطية التي اعتبرت الإسلام عبارة عن هرطقة مسيحية أو يهودية. بالطبع، ليس هناك اليوم من الأقاليم البحثية الجادة من يتشبث بمثل هذا التسطيح الفجّ في قراءة ظاهرة تاريخية وجدلها مع التاريخ وعملياته (نستثني الكتابات الشعبوية)؛ لكن نفسه هذا التسطيح، وهذا رأيي، قد ارتدى أثواباً أكاديمية كبرى تجاوز البساطة التي يعبر عنها غايغر في درسه. ومثال على هذه الأكاديمية هو الوقوف خلف بريستيجات استخدام اصطلاح العصر القديم المتأخر وملحقاته، وذلك من خلال إعادة خلق أسطوري له بكونه فضاء مسيحياً، وليس الإسلام سوى «تفريع» عنه، أو بريستيج أكاديمي أكبر: أنّ الإسلام قد تكون في هذه الحقبة من خلال عمليات التناص النصية *Intertextualität* مع الفضاء الفكري اللاهوتي المسيحية. طبعاً، إننا سنبقى ندور في فلك سؤال غايغر مع هذا الطرح. إنني أعتقد أنّ أسئلة من قبيل الأصل والفرع، أو قل سؤال «ماذا أخذ الإسلام من ...» أو «كيف هيكل محمد قرآنه بناء على...» أو الافتراضات التي تذهب في مسارات التعبير البهلواني «*Urkoran*» وأصول المسيحية فيه<sup>20</sup>، لهي أسئلة تنتمي إلى باراداييم كبير لم تستطع العلوم الإسلامية الغربية الحالية التخلص من استحقاقاته تماماً إلى الآن.

العظمة يضعنا تماماً أمام استحقاقات أخرى، أمام شبكة تثقّف هائلة في العصر القديم المتأخر: مسيحية ويهودية وعقائد شرقية، لكن وبالأخص العقائد الوثنية: شبكة مرتبطة بأطر زمانية ومكانية وتُحركها مسارات اقتصادية وسياسية وتحولات جغرافية. إنّ درساً معمقاً وتحليلاً تاريخياً لهذه المسارات سيضعنا مباشرة أمام فضاء «الامبراطورية»، أمام «الرومانية»، كما يرغب العظمة بالاصطلاح على ذلك- الفضاء الذي من خلاله يمكن أنّ نفهم لاهوت باليو-إسلام، أنّ نفهم ماذا يعنيه «التوحيد والامبراطورية» أو «الله والامبراطورية». ومن هنا تشديده في الكتاب، وفي مواضع أخرى، على عامل «الإمبراطورية» المفصل الرئيس للتطورات التاريخية، شرطاً للتطورات التاريخية لباليو-إسلام<sup>21</sup>.

وهنا ثمة ملاحظتان على الكتاب بعمومه، وبخاصة في السياق الذي سنتحدث به: أولاً، الخارطة التي يرسمها العظمة في درس هذا الإشكال خارطة معقدة جداً، لا بل إنها تُغرق بتفاصيل متعبة للغاية (وهذا نقد نسجله للكتاب)، ولا أرى أنّ عدم الخوض بها سيؤثر على مبنى الفكرة

(19) Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Nabu Press, 2012.

(20) ما زلنا ندين في استخدام مثل هذه الوثبات اللاتاريخية إلى غونتر لولينغ في: G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen 1974.

(21) Al-Azmeh, Aziz, *Paleo-Islam*, P. 348.

الرئيسة التي يريد الكتاب التوصل لها، ألا وهي تكوينية الله. ثانيًا، إنه مع خوضه بتلك التفاصيل، فإنه ينحي جانبًا من المشهد التاريخي للعصر القديم المتأخر بعضًا من المسارات التي، كما أراها، شكلت بنية من بنى بلورة محمد وجماعته لتصورهم عن إلههم الله. أقصد تمامًا تلك الحركات الدينية، كذلك التي تدعى بالحنيفية (التي اتكأ محمد عليها في بعض جوانب تطوره اللاهوتي)، والتي أثبتت حضورًا تاريخيًا قويًا في البواكير الأولى وما قبلها من صعود الإسلام (وربما يمكن مقارنة ودرس هذه الحركة وأفكارها بحركات أخرى في العصر القديم المتأخر في اليمن ومناطق أخرى من المتوسط). إنني أفهم تمامًا نقطة أجدها مهمة: أي الرد، الذي تخلل صفحات من الكتاب، ضد تلك الادعاءات التي راجت وسط حتى الأوساط الأكاديمية التي تقول بانتصار التوحيد وهزيمة العقائد الوثنية- ادعاءات تمثل آخرها بفكرة الإله الأعلى *Hochgottvorstellung*، والتي سحبها زورًا أولئك المدعون ليقولوا وينصروا مقولة انتصار التوحيد على الوثنية والتعددية الإلهية. وفي هذا السياق ينظر إلى الإله الله بمثابة إله قد احتل المرتبة العليا والفريدة، يُنادى باسمه، وله تُفرد العبادة... الخ، وهو الأمر الذي مهد الطريق لتصورات محمد اللاهوتية لاحقًا. لكن، هل كان الرد على هذه الفكرة يتطلبها تجاهل تلك الأجواء الدينية الحنيفية وغيرها من الفضاءات الدينية والعبادية التي يشابه مسارها اللاهوتي والعبادي مساراتٍ متقاربة في مناطق أخرى، والتي كانت احتلت فيها فكرة الإله الأعلى *Theos Hypsistos* مكانة مهمة؟ وهناك إشارات حتى في القرآن ذاته إلى أعلى هذه الفكرة الألوهية وسيادتها وسط الحواضن الوثنية عشية صعود باليو-إسلام، مثلًا: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله» [٢٩: ٦١] و«ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله» [٢٩: ٦٣]... الخ. ربما يمكن الإحالة هنا إلى كثير من الدراسات التي أتت على هذه المسألة حول انتشار هذه الأفكار في العصر القديم المتأخر، سواء من قريب أو من بعيد، مثلًا الدرس، وهو الأهم كما أراه، «*The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*»<sup>٢٢</sup>، أو تلك الدراسات التي طرحها كتابان اثنان كانا قد فجرا كمًّا هائلًا من الردود والجدالات: «*Pagan Monotheism in Late Antiquity*»<sup>٢٣</sup>، و«*One God, Pagan Monotheism in the Roman Empire*»<sup>٢٤</sup>.

بالرغم من أن الكتاب على وعي تمامًا يمثل هذه النقاشات التي تتخلل المدارس الأكاديمية، لكن لا أرى أنه تم تناولها بشكل كافٍ، ولم تذكر دراسات، كالأولى مثلًا (*The Pagan God*) إلا على هامش الكتاب. بيد أن الأمر الذي لا يمكن إنكاره، هو استمرار الوثنية بكل صلابتها الثقافية

(22) Teixidor, Javier, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton University Press, 1977.

(23) Athanassiadi, P. and Frede (ed.), M., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

(24) Mitchell, Stephen and Nuffelen, Peter van (ed.), *One God, Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. and, Cambridge University Press, 2010.

الهلنستية والعبادية حتى في ظل صعود باليو-إسلام المحمدي؛ وهو الأمر الذي يُسجل للكتاب في التأكيد عليه، وخاصة في طرحه الرئيس حول درس الدين في بعده «العبادي» *religion at its point of application*، بدلاً من التركيز على التنظير والأفكار والمجردة واللاهوت (قارن مثلاً ص ٥٠، ٥٢، ١٧٩، ٢٢٣). الإشكال الذي يمكن ربما التوسع به أكثر، والحال هذا، هو صلابة الوثنية وبنفس الوقت اختلاطها وتوافقها مع أفكار الإله الأعلى ومع عبادة الإله الله لاحقاً.

الكتاب (طبعاً مع عدم المصادرة أن هذا حق طبيعي له) ألزم نفسه بباراداييم حول الحضور الهامشي جداً لاسم الله ما قبل محمد حتى عند الحنيفية أو أثناء التلبيات الوثنية العربية. بيد أن شدة حضور هذا الباراداييم في مسألة إهمال هذه التوجهات اللاهوتية (وحضور الإله «الله») عند هذه الحركات الدينية عشية صعود باليو-إسلام، والتي نالت انتشاراً واسعاً في غرب المتوسط، وتأثير هذه على بناء تصور لاهوتي أجدها شدةً مبالغاً بها. وأعتقد أنه يمكن تناول هذه المسألة حول حضور فكرة الإله الأعلى من غير الانجرار إلى أفكار «التوحيد البدائي» أو الافتراضات التي تدور في فلك *Urmonotheismus*. أما إشكالية صعود الله بحد ذاته والكيفية التي صعد بها وما هي العوامل التاريخية التي أوصلته إلى المرتبة الواحدية الإلاهوية، وكيف، لهي من أهم وأجمل ما في الكتاب (مع فصله السابع كذلك أيضاً) والتي تشكل عصبه الرئيس؛ وهذه هي النقطة بالضبط التي يمكن القول معها بارتياح أنها شكلت خروجاً نقدياً على العلوم الإسلامية الغربية في هذا الإطار.

درس العظمة لصعود الله، إذًا، هو ما يمكن وصفه بأنه شكل انزياحاً عما هو مألوف في الدرس الإسلامي. ما أتينا عليه آنفاً نقدياً حول مسألة ضرورة درس حضور الإله الأعلى على نحو مفصل أكثر مما أتى به العظمة، لا يؤثر على جوهر التحليل الذي يذهب بمساره، رغم تعقيده كما ذكرنا. ولكيلا ندخل بالتفاصيل، يمكن ذكر أهم المعالم الذي تميز بها بحث العظمة في تناوله لصعود الله، كإله أحد مفرد، لا إله غيره.

فهم هذا التحليل من العظمة يتطلب هنا بالفعل الإحاطة ببعض المناهج والمصطلحات الغربية. وعلى رأس هذه الاصطلاحات هما الاصطلاحان الألمانيان: *Augenblicksgötter* و *Sondergötter*<sup>٣٥</sup>، واللذان يعتمد عليهما العظمة في خلفية درسه لصعود الله. وبغض النظر عن المتاهات التي تتخلل هذين الاصطلاحين، فإن الأول، *Augenblicksgötter*، يشير إلى الآلهة التي لا تحتل مكانة خاصة عُلّيا، والتي لا تخصص بـ«اسم» دائم. إنها بالفعل، كما يشير الاصطلاح بحد ذاته، آلهة لحظات محددة، خاطفة، آلهة مناسبات ما: آلهة لا تتسم بالديمومة؛ إنها آلهة تتحول بسرعة، تتشظى وربما تختفي بسرعة. من هنا ظهورها بمظهر الصفات، لا أسماء علم دائمة، وتحمل في طياتها

(٢٥) إنه العالم الألماني هيرمان أوسنر (H. Usener 1834-1905) الذي فصل بهذين المصطلحين في درسه للوثنية والانتقال إلى التوحيد، وذلك في *Usener, Hermann, Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, ١٨٩٦... طبعاً العظمة يعي وينبه كذلك إلى الغائية التي سيطرت حتى على مثل هذه المناهج، بيد أنها «مقاربة كتسب وثافتها وأهميتها»، (Al-Azmeh, *The Emergence*, ٥٢).

ذوات غير محددة (Al-Azmeh, *The Emergence*, 54). عالم آلهة اللحظة هو عالم متشظٍ، كثيرةً فيه الصفات والأسماء اللدائمة، وكثيرةً فيه أيضاً عمليات التوفيق والمبادلات والاندماجات بين الآلهة. التحول من هذه الآلهة، أو من حالة اللقب إلى اسم العلم، إلى «اسم الإله»، أو صعود اسم من ذلك التشظي الهائل أو ما أطلق عليه مرةً فلهاوزن «*Spreu von Gottesnamen*»، هو بعينه التحول إلى مرتبة إلهية عليا وخاصة *göttliche Sonderstellung*؛ وهو الأمر الذي يختصره بالضبط ما يكتنفه اصطلاح *Sondergötter* (نضع بذهننا أن هذا الصعود لا يلغي بالضرورة وجود الآلهة الأخرى). مثل هذه الآلهة الخاصة «المفردة» هي «آلهة جد شخصية وفردانية، بيد أنها أيضاً خاضعة إلى التقويمات الطقسية العبادية في تأكيد ألوهيتها الفاعلة والوظيفية» (Al-Azmeh, *The Emergence*, 231). والحال، أنه إذا كان «الاسم» هو الذي يصنع الإله، كما يعلمنا التاريخ الديني، فإن صناعة هذا الإله لا تتم سوى من خلال تحول مفاهيمي من العبادة في حالة مباشرة إلى فكرة أكثر ديمومة للألوهة (قارن، Al-Azmeh, *The Emergence*, 54). من هنا تشديد العظمة على أن الطقس، العبادي طبعاً، هو الذي يهيكل الإله، بالمعنى العميق وفي نقطة التطبيق العملية للدين. مراحل التنظير والسيولوجيا هي مراحل جد لاحقة والتي تسهم بصناعات ألوهية تتسم بالثبات والدوام، ومعززةً بـ«الاسم»، وما يقتضيه هذا الاسم من استحقاقات لاهوتية تُقدّر له كل الوظائف والعبادات والشعائر. الإله الأوحد، المفرد، المُنادى باسم، والذي إليه وحده توجه التلبية (على العكس من التلبيات ما قبل باليو-إسلام، حيث كانت توجه إلى آلهة غير مخصصة، أي آلهة اللحظة والمناسبات) هو أيضاً إله صعد من عالم الصفات والأسماء العامة والعائمة والآلهة غير المخصصة والخاصة *Augenblicksgötter*. وأخيراً، مثل هذه التحولات لن تجري بالطبع ما لم يكن هناك تحولات جغرافية وسياسية وثقافية، كما جسدهت المسارات الإمبراطورية في العصر القديم المتأخر، وكما أكد العظمة مراراً على هذا.

هذان المصطلحان بالفعل يدعمان خلفية العظمة في علاجه وتحليله لصعود الله، كإله أعلى، حاز على خصوصية في الاسم، استولى على كل صفات الآلهة الأخرى، لا بل دمج بذاته آلهةً أخرى من خلال عمليات توفيقية (العظمة يفصل أيضاً بهذه النقطة ويتناول خاصة أسماء الآلهة الأخرى ودخولها مجالية الله: على الأخص الرحمن، العزيز... الخ). الكتاب يظهر لنا في تناول هذه النقطة كيف أن هذا العالم الألوهي هو عالم تحولي: كيف تُشيطن آلهةً، ويُنزل بها إلى المراتب الدنيا، مراتب الجن والشياطين، وكيف تتحول أخرى من المراتب الدنيا إلى مراتب الملائكة، أو تُنزل بمراتب آلهة إلى مراتب ملائكة، وأخيراً كيف يصعد من كل هذا العالم ذلك الإله القهار، الصمد الدائم: الله.

على ضوء هذا يمكن أن نفهم صعود الله ونلخصه بكلمات. إنه إله لم يكن يتسم بهوية خاصة، بل إله من بين آلهة أخرى، حاله كحال أيّ إله آخر من آلهة اللحظة والمناسبة، ذلك أن اسم الله كان، قبل الإسلام، رغم أنه كان يُقسم باسمه أحياناً يمثل «وجوداً غير محدد ومن دون تشخيص، ومع عدم وصف عبادي ولاهوتي له، بمعنى آخر: إنه إله ينتمي إلى آلهة اللحظة أو المناسبة،

يُستحضر في لحظات الحاجة» (Al-Azmeh, *The Emergence*, 216). استخدام هذا الله في الشعر العربي ما قبل الإسلامي (في الأيمان مثلاً) لا يلغي التأكيد أنه كان ينتمي إلى عالم الآلهة المشظاة التي تُدعى في لحظات ما، ولم يكن له على الإطلاق ذلك السجل الإلهي الذي سيعزى له لاحقاً. لماذا؟ لأنَّ حضوره كان يبدأ وينتهي مع نطق اسمه في اللحظة المطلوبة»، يؤكد العظمة (Al-Azmeh, *The Emergence*, 295).

عالم شبه الجزيرة العربية كان عالمًا أيضًا تتشظاه، إضافة إلى أسماء آلهة مبعثرة والتي أقي القرآن على بعضها، أرواحيات (مثلاً الجن) وطاقات إلهية هائلة وأسماء إلهية عائمة بين هنا وهناك، والتي كانت محددة بأزمنة وأمكنة محددة وطقوس شعائرية، وهو الأمر الذي نال قسطاً مستفيضاً من درس «صعود الإسلام». الكتاب يلفت نظرنا كثيراً هنا إلى الحالة المونولاترية، وهي الحالة التي انخرط محمد بها. إننا نفهم في هذا السياق لماذا كان إله محمد مثلاً في البداية إلهًا يفتقر للاسم (كان يعبد محمد فقط تحت لقب «الرب»، حيث كان يطلق عليه «رب البيت») ولماذا يروى عن هذا الرجل، محمد، تضحيته للآلهة العزى.

أسماء الآلهة العربية والصفات كانت أيضاً تخضع إلى تلك التحولات، وذلك من حيث اختفاء أسماء وظهور أخرى، واندماج هذه مع تلك... الخ. وكل هذا كان يعكس تاريخياً وضعاً جغرافياً وسياسياً واجتماعياً غير مستقر. دوام الاسم كان أيضاً يعكسه دوام البنية السياسية والتاريخية. هذه النقطة مهمة في درس العظمة في كيفية الاستقرار والاستدامة اللتين سينالهما اسم الله من خلال تشكل الإمبراطورية لاحقاً، وبالتالي دخول كيانات كهنوتية إسلامية وفضاءات كلامية وثنولوجية وتفصيلات جديدة- فضاءات كانت بالفعل غريبة سابقاً على العالم الوثني العربي، والذي افتقر إلى التنظير اللاهوتي. والمحموري هنا، على أية حال، هو التشديد على الطابع «العبادي» عند العرب، والذي كان يتجسد في طقوسٍ ونُسكٍ منضبطة في أوقات وأمكنة محددة. الطابع العبدي هو الذي كان يحتل الأهمية في التجسيدات الاجتماعية، في حين أنَّ التنظير اللاهوتي كان جَدَّ ثانوياً (قارن مثلاً، (Al-Azmeh, *The Emergence*, 167). هذا المعنى بالضبط الذي يلفت نظرنا الكتاب إليه كذلك (Al-Azmeh, *The Emergence*, 204-205) في إشارته إلى المعنى «الطقسي العبدي» لـ«الدي» عموماً، كما عبر عن ذلك عمرو بن قميئة:

وأني أرى ديني يوافق دينهم إذا نسكوا أفرعها وذبيحها

لا شك أنَّ العبادة الدائمة للاسم تساهم في استقرار الاسم، بيد أنَّ هذا أيضاً لا يكفي حتى ينال هذا الاسم استقراراً مستداماً، وحتى ينال مرتبة التفرد. الحاسم هنا في تفرد الاسم، وهذا بالضبط ما ينطبق على الله، هو البنية العبادية التي تأخذ طابعاً مؤسستياً ذا مفاهيم سياسية تمسك بها جماعات قد تأخذ

شكلاً كهنوتياً<sup>٢٦</sup>. هنا، يمكن أن نقبض على مسار الهيكلية التاريخية للإله الله: من موضوع غير مسمى باسم التفرد الأوحى الدائم أو قل من «دالّ عائم» (Al-Azmeh, *The Emergence*, 295) ليست له قيمة عبادية وسياسية إلى إله الجماعة («الله وشعبه»)، إلى إله كّل الألوهة، إلى إله الإمبراطورية الكوني. وبالفعل، إذا كان الله لم يكن يحتل إلا فكرة مجردة لا تحتل حيزاً ألوهياً خاصاً في الهرم الألوهي (نستخدم لفظة «هرم» في السياق الألوهي العربي هنا إجرائياً لا نقدياً بالمعنى التاريخي)، فإنه لاحقاً، وبوقت سريع جدّاً، سيُصعد به إلى مرتبة كونية، ذي سيادة مطلقة، لكن استدعمه سيادة إمبراطورية سياسية. صعود الله إذًا، كإله واحد أحد، كإله متفرد بالألوهة، كإله احتل وظائف كل الآلهة، لا يمكن فهمه، وهذا ما يعلمنا الكتاب إياه، سوى من خلال الإمبراطورية أو المسار التاريخي الذي تشكلت به السياسة الإسلامية الإمبراطورية. اسم الله لهو اسمٌ مرتبط باسم الإمبراطورية: إله أعيد رسم اسمه المتفرد مع تمدد الجماعة القرشية اجتماعياً وسياسياً إلى جماعة إمبراطورية. طبعاً لم يكن هذا ليتم لولا تفصل لاهوتي أعاد ضبط المفردات اللاهوتية الوثنية وطقوسها بمقتضى ما تقضيه الجماعة الإمبراطورية. والكتاب المقدس، القرآن، كان له دور حاسم في هذا.

إننا نواجه بالفعل مع صعود الله بحالة إعادة هيكلية لاهوتية عليا للقاموس الوثني أو ما يطلق عليها غلاديوغو B. Gladigow بـ «*theologische Professionalisierung*»<sup>٢٧</sup> وهو يناقش تطور الظاهرة التوحيدية وسجلها اللاهوتي الذي اشتغلت عليه هذه الظاهرة بمهارة كبرى افتقر إليها الوثنيون. وللمناسبة فإنّ هذا التطور اللاهوتي مع كتابه المقدس يمثل نقطة الضعف الكبرى التي لم تدركها وثنية العصر القديم المتأخر. وعلى كِلٍ، هذا بحث آخر. هذا الربط بين الألوهة الكونية وبين السياسة الإمبراطورية هو ما مهد الطريق لصناعة دين سُمي بالإسلام: الدين الذي غدا يحمل انضباطاً عقائدياً وكتاباً مقدساً خاصاً مع سجل فقهي عبادي يحمل في جعبته طقوساً عبادية متميزة؛ وبالطبع الدين الذي سيغدو فيه محمد، مع الأمويين، مادةً لا رمزية نبوية ورسالية لهم فحسب، بل كذلك مادة أنسابية وعبادية وكاريزما لدولتهم ودينهم.

## ٢. الدرس الإسلامي و«صعود الإسلام»: في تسييق الكتاب وما وراءه

درس العظمة هذا وتحليله التاريخي هو بالضبط ما تفتقر إليه الدراسات الإسلامية، والتي تسيطر عليها حالة أشبه بالفوضى النقدية حينما تتناول هذه المسائل. إنه من أجل فهم كتاب العظمة أكثر، ربما من المفيد الخروج قليلاً من الكتاب وفهم بعض السياقات الغربية للكتاب وفي كيفية استقبال هذه السياقات له. قراءة هذه السياقات ستساعدنا على فهم الاستحقاقات النقدية

(26) Al-Azmeh, *Paleo-Islam*, ebd., P. 357.

(27) Burkhard Gladigow, *Polytheismus Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 1997.59-77.

والتاريخية التي يطرحها الكتاب، ولماذا يفتتح درسه بالفصل الأول وهو يناقش بعض إشكاليات السياق الدرسي الغربي في تناولها موضوعة الإسلام في العصر القديم المتأخر. سنحاول بالتالي أن نفهم كتاب العظمة وسط سياق الفوضى النقدية في العلوم الإسلامية (وللعلم، فإن دور نفسه، قد استخدم مفردة «الفوضى» حينما وصف بها مرة الدراسات القرآنية الحالية<sup>28</sup>). أعتقد أن فهم هذه الفوضى مهم جداً لفهم لماذا يتحدث العظمة عن أن ما سيقدمه من نموذج تحليلي ونقدي سيختلف عما هو سائد في عالم الدرس الإسلامي الغربي ولماذا يردُّ في الفصل الأول وفي كثير من ثنايا الكتاب على كثير من الرؤى اللاتاريخية التي تعم بها العلوم الإسلامية.

لنخصص الحديث أكثر ونأخذ مثلاً صغيراً من باحث في العلوم الإسلامية ينتمي إلى ما يصطلح عليه غريباً بـ«المدرسة التنقيحية»: جيرالد هاوتينغ G. R. Hawting، والذي كان قد وجه نقدًا ناعماً لكتاب العظمة<sup>29</sup>. يمكن من خلال هذا المثال أن نبني صورة عامة حول كيفية استقبال الكتاب من شريحة غربية لا بأس بها تمارس إفراطاً في الشك اللانقدي، وكان نجمها قد سطع منذ أكثر من حوالي أربعة عقود وخبا لاحقاً، لكن ما زالت رواستها تتخلل إلى الآن زاوية هنا وأخرى هناك في ميادين العلوم الإسلامية الغربية. وهاوتينغ، هو من بين التلاميذ النجباء<sup>30</sup> للمعلم التنقيحي الأول جون وانسبرو J. Wansbrough، ويعتبر من الأضلع الضالعة في بنية رؤى هذه المدرسة في الدرس التراثي الإسلامي. ورغم أن أفراد هذه المدرسة يختلفون في كثير من الأحيان في مقارباتهم الدراسية، إلا أنهم ينتمون في نهاية الأمر إلى مدرسة واحدة، إلى باراداييم ذهني واحد فيما يخص التعاطي مع الأصول الإسلامية ومع الرواية التراثية. وفي الواقع، بمقدار ما كانت أنظار هؤلاء تتجه في معظم كتاباتهم للبحث عن أصول للإسلام في التاريخ، ولا غبار على هذا، بمقدار ما كان محرّكهم الأساسي هو الخروج خارج التاريخ إلى الأبد وسحب البساط التاريخي من تحت أرجل الإسلام، وترك الإسلام والقرآن، بالتالي، من دون قدمين في التاريخ.

المطلع على «العصب الرئيس» الذي يَشُدُّ ببنية هذه المدرسة، يستطيع أن يدرك بسهولة الجهة التي تهب إليها رياحها، ويستطيع أن يتنبأ برؤية واحد ما من أعضائها إذا ما استقبل كتاب العظمة وراجعها. أقول هذا الكلام في حالة عدم إخضاع هذا العصب الرئيس للنقد التاريخي. فرمّا يمكن للمرء بالفعل أن يدرك سلفاً الرؤية التي سيتجه إليها تنقيحي ما، مثل هاوتينغ، في قراءته لـ العظمة أو غيره ممن ينتمي إلى دائرة التنقيح، ويقرأ ثباته على تحيزاته المنغلقة التي لا تتجاوز بعمومها الثلاثة أو أربعة، والتي يقف على رأسها التشكيك بكل المصادر الإسلامية التي تناولت

(28) Donner, F., *The Quran In Recent Scholarship, Challenges and Desiderata*, In *The Quran In Its Historical Context*, edited By Gabriel Said Reynolds, Routledge, P. 29.

(29) Hawting, G.R., *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, Journal of Qur'anic Studies, 2015, Vol.17(1), P.114-118.

(٣٠) من بين هؤلاء: أندرو ريبين A. Rippin، باتريشا كرون P. Crone ومايكل كوك M. Cook.

صعود الإسلام ومحمد (البعض من بين هذه الرؤى استطال أكثر ليزيل مكة من على الخارطة التاريخية وينقلها إلى الشمال الغربي من شبه الجزيرة العربية، وبأن القرآن لم يتكون إلا في القرن التاسع الميلادي في بلاد الرافدين؛ ومنهم كذلك من نسف حتى وجود محمد بالكامل ليرى أنّ هذا الوجود ليس سوى تكوين أسطوري لاحق حينما احتاج المهاجرون العرب لهيكله «صورة» عنه في بيئة طائفية جديدة أثناء محاكاتهم الجدالية مع موحدن آخرين من المسيحية واليهودية، وبخاصة في مناطق بلاد الرافدين، وقليلًا في سورية<sup>(٣١)</sup>).

وفي الحقيقة، هاوتينغ لم يدرس أي تفصيل مما أتى به كتاب «صعود الإسلام» ليرد عليه أو يشكك بما جاء به سوى تكرار مقولاته السابقة فيما يتعلق باعتماد العظمة على روايات التراث الإسلامي. التفصيل الذي لفت انتباهه الرجل، والذي لا يشكل من كتاب «صعود الإسلام» سوى تفصيل صغير قياسًا بمحاور الكتاب الرئيسة الكبرى، هو ما يتعلق ببعض الروايات التي تتناول أنبياء ما قبل الإسلام، وبخاصة النبي ابن صياد أو خالد بن سنان العبسي. المرء يندهش بالفعل أمام هذا التوقف من هاوتينغ مع إهماله أهم المقولات الرئيسة للكتاب التي قام عليها واستفاض بها بصفحات تجاوزت الستمائة. أغلب الظن أنّ هذا يعود للإفلاس النقدي والتاريخي وإلى إنّ هذه المدرسة لم يعد لديها ما تقوله، لا بل هي بالأصل عاجزة أنّ تقف أمام الاستحقاقات النقدية والتاريخية التي يطرحها الكتاب، طالما أنّ كثيرًا من هذه الاستحقاقات تبقى إلى الآن غريبة في العلوم الإسلامية، كما سيأتي معنا.

هاوتينغ يرى أنه رغم خروج العظمة بعدد من القضايا والنظريات والتفسيرات المتميزة (طبعا للأسف لا يذكر أين هذا «التميز» بالضبط)، بيد أنّ رؤيته، أي العظمة، فيما يتعلق بصعود الـ«باليو-إسلام» لا تختلف عن تلك الرؤى التي نجدها في كتب التراث الإسلامي<sup>(٣٢)</sup>. ثم وفي لهجة لوم يوجهها للكتاب يقول إنه «لا يحتوي على مناقشة لمشاكل استخدام تلك المصادر التراثية<sup>(٣٣)</sup>»، هذا رغم إشارته هو نفسه للملحق- الكتاب الذي كتبه العظمة (*The Arabs and Islam in Late Antiquity*) والذي يناقش فيه هذه القضايا<sup>(٣٤)</sup>. ورغم الإشادة الشكلية من هاوتينغ للكتاب

(٣١) وفي الواقع ليست النية هنا الدخول في معجمات هذه الشكوك، وتقديم بدائل عنها، بمقدار ما نهدف كيف تم بالفعل استقبال الكتاب من قبل هاوتينغ وأحد المتشيعين حديثاً لهذه المدرسة، بيتر ويب P. Webb (وسنشير له لاحقاً إشارة صغيرة). وعلى أية حال، فقد خصص العظمة كما نعلم ملحقاً لـ *The Emergence* في كتاب مستقل يتناول الإشكاليات التاريخية للرواية الإسلامية ونقده لرؤى هذه المدرسة، وذلك في:

Aziz Al-Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity, A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Gerlach Press, 2014.

(32) Hawting, *The Emergence*, ebd. P.114-115.

(33) Hawting, *The Emergence*, ebd. P.116.

(٣٤) وليس هناك ما يؤكد أنّ هاوتينغ قد قرأ هذا الكتاب أثناء أو حتى بعد كتابة مراجعته. وربما يشك المرء حتى، أنه حتى ولو قرأ هاوتينغ الكتاب هذا بأنه سيغير قدرًا ضئيلاً في الخروج من التحيز وكيفية التعامل مع التاريخ. وكتابات الحديثة جدًا ربما تشهد على ذلك. انظر مثلاً مقارنته لموضوعه «الأساطير» الإسلامية في الرواية التراثية عن أنبياء ما قبل الإسلام:



في البداية، فإنه يعود ليقول إن الكتاب رغم افتراضه السير بمعالجة تاريخية، بيد أنه «يُفسر المواد بطريقة تتناسب مع نظرياته الخاصة»<sup>٣٥</sup>. وفي النهاية، يشير إلى حرص العظمة على «جعل» الروايات التراثية وكأنها حقائق تاريخية، لا بل، إنَّ العظمة ليس معنيًا، بما فيه الكفاية، بدرس الأسباب والكيفية التي روى فيها المسلمون رواياتهم<sup>٣٦</sup>.

هذه هي أهم النقاط في جعبة هاوتينغ. لكن، ماذا بعد؟ لا شيء. وبالفعل، ليس لديه أكثر مما قاله، وبشكل أخص فيما يتعلق باعتماد العظمة على الرواية الإسلامية. لكن وحتى هذا النقد يظهر بكونه نقدًا هامًا، طليقًا، غير منضبط بخطاب، ولا يسنده إسناد يمكن أن يرفعه إلى مرتبة النقد الممنهج. ولا أعتقد أن في هذا الحكم مبالغة فيما يخص التنقيحي هاوتينغ. يمكن للمرء أن يسأل في هذه المناسبة: ما هو البديل النقدي والتاريخي الذي يمكن أن تقدمه هذه المدرسة عما تشكك فيه؟ الإجابة بكل بساطة: **الصفير العدمي** المطلق والانحلال من التاريخ، وبالتالي ستكون في حضرة الغياب أو اللاتاريخ. سنوضح سريعًا هذه النقطة بمثال بسيط يوضح لنا كيف وعلى ماذا يقوم هذا التشكيك العدمي، ونقارن ذلك بالتالي في نقده للعظمة.

هاوتينغ هو صاحب الرؤية التي تقول إنَّ الوثنية العربية قبل الإسلام التي أخبر عنها التراثيون لا محل لها في التاريخ، وإن كل ما رووه لا يعبر إلا عن محادثات جدالية بين موحدين؛ وحتى حينما ترد أسماء بعض الآلهة الوثنية في القرآن، فإنه يلجأ إلى رياضات التأويل والتشكيك، كما هي العادة. هذه الرؤية كان قد عبر عنها هاوتينغ في كتابه «فكرة الوثنية». ويبدو أنه كان سعيدًا في اختياره العنوان الفرعي لهذا الكتاب: «من الجدل إلى التاريخ»<sup>٣٧</sup>، وهو يظن أنه يتصدى لمدارس في الاستشراق الكلاسيكي (وعلى رأسهم فلهاوزن ونولدكه) سيطرت لعقود طويلة على ميادين النقد الغربي. لكن مجرد أن يقرأ القارئ فقط هذا العنوان، سيظن أنه على موعد مع رؤية، أو قل مع بديل تاريخي، بدلاً من الروايات الإسلامية الجدالية. لكن في العمق سيكتشف هذا القارئ أنه لا التاريخ كان حاضرًا، وبنفس الوقت ذهبت الروايات الإسلامية ومعها الحوامل التاريخية للإسلام إلى الباب الخلفي للأسطورة، ولم يعد بإمكاننا قول كلمة واحد عن مصطلحين تاريخيين هما الإسلام والعصر القديم المتأخر. أما تساؤلات تتعلق بـ: ماذا كان يعبد العرب إذًا قبل أن يغدوا «موحدين»، ومن هم أصلًا، وأين عاش «عرب محمد»، إذا لم يكونوا قد عاشوا في مكة (طبعًا مكة التي اختفت بقدرة المنقحين من على الخارطة)، ما هو دينهم، ما هي تصوراتهم اللاهوتية والعبادية... الخ فهي تساؤلات

Hawting, Gerald, *Were there Prophets in the Jahiliyya?* in Bakhos, Carol and Cook, Michael (ed.), *Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford University Press 2017.

(35) Hawting, *The Emergence*, ebd. P.117.

(36) Hawting, *The Emergence*, ebd. P.118.

(37) Hawting, G. R., *The Idea of Idolatry And The Emergence Of Islam, From Polemic To History*, Cambridge University Press, 1999.

يتركها هاوتينغ نفسه معلقة، طليقة، حرّةً من التاريخ.

في الواقع، لفظة «التاريخ»، بكل ما تحمله من استحقاقات نقدية، هي من ألد أعداء مدارس الـ«post» وممن يتفرع عنهم من المنقحين. المنقح هاوتينغ يمكن درجه في هذا الإطار. وربما كان من الأفضل أن يغدو العنوان، وحال الكتاب هكذا، «من التاريخ إلى اللاتاريخ»، طبعًا على الأقل لكيلا يُفاجئ القارئ أن انحلالاً من التاريخ ينتظره.

نلاحظ مثلاً منهجه في طريقة من طرق تشكيكه في نقش صابئي (توحيدي؟) موجود في المتحف البريطاني<sup>٣٨</sup>. حيث ينطق النطق صراحةً بدلالة ما توحى به اللفظة العربية «الشرك». وقد رُبطت الكلمة بما ورد في القرآن بخصوص الشرك. هاوتينغ أيضًا على دراية بإيراد آرثر جفري واستشهاده بالنقش كذلك<sup>٣٩</sup>. لكن رغم هذا، فإنه يغطي على ذلك، ويذكر فقط ورود النقش ويشكك كالعادة بقراءة النقش، لا بل يقول بالحرف الواحد:

«لقد قدم لي الدكتور آرثر إيبين، في محادثةٍ معه، ملاحظةً بأنه يعتقد أنه هناك شكوك حول قراءة النص [النقش]»<sup>٤٠</sup> (!!!). إذًا بناءً على «ملاحظة» يبني عليها التنقيحي شكوكه؟ طبعًا، هذا مثال واحد فقط من أمثلة هاوتينغ الشكاكة تظهر لنا الشكل والأساس اللاتاريخي الذي يبني على أساسها نقده (المهم عنده أن أُلغى الشرك التي وردت في القرآن هي محض أُلغى جدالية مجازية). وكما عبر وليد صالح في تعليق على هذا الشكل في دحض الأعمال بأنه يمثل إشكالية كبرى، ويعلق «يجب أن يوضح المرء كيف ولماذا أن القراءة الأصلية، التي قام بها كبار العلماء في عملهم العلمي، خاطئة<sup>٤١</sup>». لكن، أن ينشغل التنقيحي بمثل هذه الأسئلة النقدية، لهو أمر مستبعد جدًا، طالما أن العدمية تغلف الشك والنقد.

الهدف من إثارة هذه المسألة ليس الخوض في هذه التفاصيل في سياقنا، بل التأكيد على نقطة واحدة: هذا الأسلوب في قراءة التراث، هذا الأسلوب العدمي في الشك هو الذي ينتقد الآن أسلوب العظمة ويقول لنا إن العظمة «يفسر المواد بطريقة تتناسب مع نظرياته الخاصة» وبأنه لا يجده يختلف عن رؤى التراثيين! يمكن للمرء أن يثمن بالفعل الدعوة التنقيحية إلى نقد المصدر الإسلامي وأن يفيد من كثير من الأبواب التي شرعتها، بيد أن النقطة، كما يعبر العظمة، هي إهمال مهمة أساسية في عمل المؤرخ في إعادة البناء التاريخي من مصادر صعبة للغاية، طبعًا لصالح موقف

(٣٨) أول من نشر النقش هما المستشرق الألماني مورمان J. H. Mordtmann (1852-1932) مع المستشرق النمساوي مولر D. Müller (1846-1912): «Eine monotheistische sabäische Inschrift, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 10 (1896), SS. 285-292. وقد فُسر على أنه نقش توحيدي يرد فيه اسم الرحمن كإله توحيدي في جنوب شبه جزيرة العرب ولا يجوز أن «يُشرك» معه إله آخر.

(39) Jeffrey, Arthur, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 1938, Oriental Institute Baroda, p.186.

(40) Hawting, *The Idea Of Idolatry*, P. 70.

(41) Saleh, Walid, *In the Fog of History*, H-Mideast-Medieval, February, 2005, P. 3.

عدمي<sup>٤٢</sup>.

وهنا نشير سريعاً كذلك في هذا السياق إلى أحد التَّبَع أو المتشيعين حديثاً إلى هذه المدرسة والذي يكرر نفس مقولات التنقيح، ألا وهو بيتر ويب P. Webb، حيث يقارب هاوتينغ في مقولاته التشكيكية والنقدية لكتاب العظمة<sup>٤٣</sup>، إضافة إلى خضوعه في قراءته إلى سيطرة «البحث عن العفريت<sup>٤٤</sup>» في كتاب العظمة (طبعاً مع انشغالات أخرى منه تتعلق بغضبه على العظمة لأنه يتخيل «إثنية عربية» وديناً عربياً ويعطي الحركة المحمدية طابعاً عربياً خاصاً وخالصاً... الخ). لهذا لن نكرر ما يقوله ويب سوى إشارة إلى نقطة سريعة، وهي أن ويب يذهب بعيداً أكثر من هاوتينغ في مقارنة العظمة بالتراثيين المسلمين، حيث يضعه في خانة «جواد علي» ويقارنه به (!!)، محتجاً بأن كليهما، العظمة وعلي: «يقدمان مجموعة من الحكايات عن «العرب»، ولكن بدون مساحة كافية لدرس المصدر أو النظر في الخطابات الإسلامية حول ماضيهم السابق للإسلام<sup>٤٥</sup>». طبعاً مجرد هذا الكلام، يظهر لنا كيف استقبل هذا الرجل كتاب العظمة وكيف فهمه؛ وليست هناك حتى ضمانات نقدية تضمن ما إذا فهم هذا الرجل كذلك «المفصل» لجواد علي. لهذا لن نطيل التوقف عنده.

وكما علمنا غادامير في درسه الهرمنيوطيقي في تحليلاته عن الدور الذي تلعبه الأحكام المسبقة Vorurteile على عملية الفهم، وكيف أن هذه الأحكام تجد انتماءها إلى خطاب كلي فاعل في التاريخ أو ما يدرسه ضمن قالب *Wirkungsgeschichtshorizont*<sup>٤٦</sup>، وبالتالي تأثيرها على بناء حكم ما، فإن سيطرة ما للأحكام المسبقة على هاوتينغ، ومعه زملاؤه، هي التي تدفع به وبشككه، حتى قبل أن يقرأ كتاب «صعود الإسلام»، وسواء أكان العظمة محققاً بأدلته أم مخطئاً. المسألة لا تتمثل عنده في نقد العظمة من داخل درسه (بحيث يُخضع مثلاً أدلة العظمة لمعايير النقد التاريخي)، بل من خارجه مع أخذ مسافة تحيزية مسبقاً. الخضوع للأيديولوجية والتحيز الضيق هو ما يسيطر على بناء الحكم، وبعيداً حتى إذا ما قرأ كتاب العظمة أم لا. هاوتينغ، كما يتبدى في اللامنهائية التي يتسند عليها، فإنه معادٍ لكل ما يصطدم به بما يخص أي دليل حسي تاريخي يمكن

(42) Al-Azmeh, Aziz, *Paleo-Islam*, P. 348.

(43) Webb, Peter, *Aziz al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity*, Al-'Uşūr al-Wustā 23, 2015, P 149-153.

(٤٤) قراءة «البحث عن العفريت» هي قراءة تتم عن البساطة وشعبوية القراءة وإفلاس نقدي يعاني منها أصحابها، حيث لا تنصب هموم القارئ سوى في التقاط العفاريت والأخطاء. الرجل، ويب، يظن نفسه أنه وجد إحداهما. وحيداً لو كان هذا العفريت يتعلق بمنهجية الكتاب أو غيرها لكي ينقدها، بل يتعلق بذكر مصدر. حيث إنه، ويب، وجد ذكراً لمصدر في قائمة المصادر والمراجع، لكنه لم يجده في حواشي الكتاب!! (والمصدر هو مقالة دوري «The Abbasid Drory Construction of the Jāhiliyya»). هذا بالفعل مستوى من مستويات هذه القراءة.

(45) Webb, ebd., P.153.

(46) Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr, (6.Aufl.) 1990, (Esp. „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung», P.P. 270-312).

أنَّ يجرح فوضاه التشكيكية. فإذا ما اصطدم بدليل تاريخي مثلاً، فإنه يلجأ، لا إلى تشويه الدليل التاريخي وحرف الإشارات التاريخية له عن مسارها الدلالي فحسب، بل يلجأ كذلك، بكل بساطة، إلى ممارسة رياضة التأويل والتأويل المضاد، وهلم جرا، من غير انضباط منهاجي.

عداء هاوتينغ ومدرسته، للفظـة «التاريخ» وللتحليل التاريخي يقف بمثابة ميكانيزم هو الذي يحرك نقده للعظمة. إنه يتجاهل عن عمد إتيان العظمة بالعشرات من الأدلة النقشية والأركيولوجية السابقة والمعاصرة تقريباً لصعود الباليو-إسلام، أي أدلة حتى من خارج دائرة «التراثيين» (طالما أنه يحتج بموثوقية الدليل «الخارجي» على «الداخلي»)، هذا فضلاً عن تجاهله للبنى التحليلية للعظمة التي غلب عليها الطابع التاريخي، وفي كثير من الأحيان الأنثروبولوجي. ثمَّ وإنَّ كتاب «صعود الإسلام» لم يخضع للرواية الإسلامية بغتها وثمرتها إلى درجة وضعه إلى جانب «المفصل» لجواد علي (مع أهمية ما أتى به الأخير، رغم وجوب نقده وتناوله بحذر). هناك تحليل تاريخي مورس في الكتاب تناول هذه الروايات التراثية كما هو الأمر مع غير التراثية. القارئ لكتاب «صعود الإسلام» يدرك بسهولة متى وكيف ولماذا يقبل مؤلفه برواية تراثية أو سريانية ما، ومتى وعلى أي أساس تحليلي تاريخي ينكر أخرى. نعم يمكن للمرء انتقاد منهجية العظمة في هذا ويقدم رؤية تاريخية حقيقية بديلة أخرى في التعامل مع الرواية؛ نعم يمكن للمرء أن يقف طويلاً منتقداً العظمة في بعض تفاصيله حول قبوله أو إنكاره لكثير من الروايات الإسلامية. لكن هذا شيء، وأنَّ يتخذ موقف عمدي متحيز مسبق على طول الخط من الرواية الإسلامية ومن كتاب العظمة لهو شيء آخر تماماً .

لا يفيد حقيقة الموقف الإطلاقي في التعامل مع الرواية التراثية الإسلامية إمَّا كل شيء أو لا شيء! all-or-nothing. وإضافة إلى ذلك، فإنَّ إحدى أهم المشاكل النقدية الغربية التي تُعبّر عنها الكثير من المدارس النقدية المنخرطة في قراءة التاريخ الإسلامي، وخاصة تلك التي تتناول مسألة صعود البواكير الإسلامية الأولى، هي الدوغما التي ما زالت مسيطرة عند وسط واسع من الباحثين الغربيين في التشبُّث بقراءة تاريخ الإسلام من خارج الإسلام! طبعاً هذا مع نَقسٍ في الكتابة عن هذا التاريخ من غير فكر تاريخي، أو قل من غير انضباط أو ربما انفلات من أي وعي نقدي فيه. الإصرار على رمي كل المصادر الإسلامية التي تتناول بواكير صعود الإسلام في سلة المخيال الإسلامي وبكونها تعبر «كلها» عن نزعات لاحقة أراد مؤلفوها إسقاط رؤاهم على اللاتاريخي، من جهة، واعتبار المصادر غير الإسلامية (مثلاً الإغريقية المسيحية وتلك السريانية) بكونها المعيار الأوحد لقراءة صعود الإسلام، من جهة أخرى، لهو غيـض من فيض على هذا الانفلات.

لكن لنشدد على نقطة صغيرة: المسألة في العمق عند هاوتينغ لا تتعلق بما إذا دَلَّ العظمة درسه بأدلة تاريخية. النقطة الرئيسة هنا هي الهيام بالتشكيك، وللتشكيك فقط، من جهة، وإزاحة التراث الإسلامي، والقرآن من ضمنه، عن سياقه التاريخي الزمكاني. إنَّ المشرق ليس نصّاً تاريخياً، بمقدار ما هو نص مخيالي يستطيع «المنقح الجديد»، هاوتينغ مثلاً، أن يمارس من خلاله غوايته الهرمونتكية أو الاستشراقية المتحللة من المعرفة التاريخية. وإذا كان الحال هكذا، فيإمكان الكل

إبداء وجهة نظره في هذا النص المخيالي، بإمكانه ممارسة غواية التشويق من دون شرق، طالما أنه ليست هناك أية ميثودولوجية يمكن أن تقيّد تلك الغواية وتضبطها. إننا نقارب بالفعل، والحال هذا، استشرافاً من غير شرق، طالما أن الشرق نُزعت عنه المعرفة التاريخية. هكذا، بإمكان هذا المنقح، بكل سهولة وإطلاق، وبجرة قلم، إنكار الاستحقاقات الدينية كلها لبيئة الحجاز، ونقل مصادرها التأسيسية إلى بيئة أخرى غير الحجاز: ربما إلى «مكان ما»، مثلاً إلى بلاد الرافدين؟ (طبعاً عدم إعطاء هذا «مكان ما» أي هوية جغرافية يريح الذات المنقحة من أي التزام نقدي). بالطبع يحدث هذا من غير أن يشعر هذا المنقح بأي حرج نقدي<sup>٤٧</sup>.

من هنا يمكن أن نفهم ماذا يعنيه كتاب «صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر» في هذا السياق، وماذا يمكن أن يعنيه أصلاً اصطلاح «العصر القديم المتأخر» وكيف يتم إفراغه من التاريخ. والعناوين الهائلة التي تصدر إلى الآن تظهر لنا وجهاً مما نقصده. إنَّ عنواناً مثل «الإسلام وماضيه: الجاهلية والعصر القديم المتأخر والقرآن»<sup>٤٨</sup> لهو عنوان تشي مفرداته بالإثارة بحثياً، وقد حمل هذا الكتاب في جعبته العديد من المشاركات البحثية التي تعبر عما افتتحنا به هذه العجالة. وبصرف النظر ما إذا كان هذا العنوان متناسقاً في ذاته أم لا، فإنه يُنتظر منه لأول وهلة، على الأقل من بعض ما تحمله دلالات مفهوم «العصر القديم المتأخر»، أن قضايا ما للبيئة التاريخية التي ولد منها الإسلام سيتم درسها. بيد أنه لا بيئة العصر القديم قد دُرست ولا القرآن قد قيلت فيه كلمة بحث جدية (نستثني بعض المشاركات) بما يتوافق درسه والبيئة التاريخية الحاضرة، فضلاً عن بقاء اصطلاح «الجاهلية» في غياهب الجهل والجاهلية.

هذا السبب الذي ربما يجعلنا أن ندرج هذا العنوان إلى القائمة الكبيرة غير النقدية التي تتناول إشكالية ولادة الإسلام التاريخية في العصر القديم المتأخر، لا بل إلى حقل المباريات النقدية التي تتم في كثير من المعاهد الجامعية والبحثية الغربية في موضوعة صعود الإسلام. والبحث الذي كتبه ديفن ستيوارت D. Stewart حول «وضعية الدراسات الغربية القرآنية»<sup>٤٩</sup> تظهر لنا جانباً من خفايا الصورة على مدار أكثر من قرن لمعظم المدارس الغربية في تناولها لموضوعة القرآن. ومهما

(٤٧) حتى دون نفسه، الذي أتينا على ذكره سابقاً قد انتقد هذه الإشكالية عند هذه المدرسة:

«Despite Hawting's (and Wansbrough's) repeated hints that the Quran crystallized somewhere other than Arabia, neither seems confident enough of where this «somewhere else» might have been to propose a definite alternative venue», F. M. Donner, 'Review of G. Hawting, *The idea of idolatry and the emergence of Islam*', Journal of the American Oriental Society 121 (2001), 336-8.

(48) Bakhos, Carol and Cook, Michael, *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford University Press 2017.

(49) Stewart, Devin, *Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies*, in Bakhos, Carol and Cook, Michael, *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford University Press 2017.

يكن من أمر، فإنه يمكن القول أنّ دراسات الكتاب بمجمعتها لا تضيف جديدًا إلى الجبال الهائلة من الدراسات في هذا المضمار. بعض من المؤلفين الذين حُسبوا على المدراس التنقيحية، والتي تعبر عن عدائها ضد التراث الإسلامي وعدم الموثوقية به، كان له أيضًا نصيب من المساحة هنا. نخص بالذكر هنا مايكل كوك، الزميل القديم لباتريشا كرون في كتابهما *الهجرية*<sup>٥٠</sup>، وهاوتينغ (الذي استمر في اهتمامه حول الأساطير الإسلامية عن أنبياء ما قبل الإسلام) وباتريشا كرون (التي توصلت بعد جهد جهيد من «التنقيح» إلى القول أنّ الوثنيين الذين عاصروا محمدًا لم يكونوا سوى مؤمنين، وربما موحدين!). أما أنغليكا نويفيرت A. Neuwirth، المشاركة كذلك في هذا الكتاب، فما زالت تصر على قراءة الإسلام، أو القرآن بنحو أدق (القرآن ك «نص»)، ضمن فضاء العصر القديم المتأخر (أو ما ترغب أن تطلق عليه بالألمانية *Spätantike als Denkraum*). هذا الكلام لا غبار عليه؛ لكن ما هو الفضاء التاريخي الذي تقصده؟ نويفيرت تصر على الفضاء الكتابي الرباني، أي الفضاء المسيحي واليهودي و«ملحقاته». وهذا ما يمثل جزءًا من أطروحتها الكبرى بأنّ الإسلام ينتمي إلى هذا التراث، أي التراث الغربي، أي التراث المسيحي واليهودي، أي ينتمي «إلينا» (وهذا سبب من أسباب إصرارها اليوم في المنابر الدعائية والإعلامية في ألمانيا على القول أنّ الإسلام جزء من ألمانية، جزء منا «نحن»). مهما يكن، تبقى نويفيرت من القلائد الذين اشتغلوا بجد كبير وهائل في إضاءة الكثير من القضايا المتعلقة بالمرحلة التاريخية: العصر القديم المتأخر.

وأخيرًا، إذا كان الأمر بالفعل أنّ كتاب العظمة لم يتجذر بعد في الدرس الإسلامي الغربي، فالأمر بالتأكيد لا يعود حصراً للصعوبة التي يمكن أن يجدها القارئ به، كما ينقل لنا بعض من الباحثين<sup>٥١</sup>؛ المسألة في الواقع تتجاوز هذا التفسير؛ فصعوبة الكتاب لا تحتل سوى جانب صغير جدًا. لا شك في أنّ الكتاب كتب وصيغ بلغة أكاديمية عالية وموجه تحديدًا إلى قارئ متمرس، ليس بالضرورة أن يكون نخبويًا أكاديميًا صرفًا، لكن بنفس الوقت لا يمكن له أن يكون قارئًا عاديًا غير ملمّ بأبجديات العلوم والمناهج التاريخية والأنثروبولوجية الحديثة وبعض القضايا التي يطرحها الكتاب. ومع هذا، فإنه أيضًا ليس كتابًا في الطلاس، حتى نقول أنه لا يُقرأ، كما ادعى البعض، لا بل إنه يهدف بوجه منه إلى فك طلسم ما زال مسيطرًا إلى الآن على البيئة العلمية الغربية: أي ماذا يعنيه الإسلام في العصر القديم المتأخر، بكل ما يحمله هذا الجانب من استحقاقات تاريخية. وفي الواقع، فإنّ أهم

(50) Crone, Patricia and Cook, Michael, *Hagarism. The making of the Islamic world*. Cambridge 1977.

(51) Berkey, Jonathan, *AZIZ AL-AZMEH. The Emergence of Islam in Late Antiquity*, The American Historical Review, April 2016, P.524; and: Harry, Munt, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, EHR, cxxxii. 556 (June 2017).

انظر كذلك الإشارة إلى هذه النقطة من ألموت في سياق آخر، رغم استفاضة الواسعة في كتابات العظمة:

Höfert, Almut, *Kaisertum und Kalifat, der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2015, P. 31.

سبب كذلك، كما أراه، يتمثل بالمنهجية التحليلية التاريخية، ربما الحادة، التي يتمتع بها الكتاب، وبأن هذه المنهجية لم تحتل بعدُ قدمًا في العلوم الإسلامية، وبخاصة إذا ما سارت على ضوء التداخل التخصصي، من العلوم الدينية، إلى التاريخية، إلى الأنثروبولوجية... الخ. يكفي فقط، لكي نفهم هذه النقطة، أن ننظر إلى المناهج البحثية في الكتاب الأخير الذي ذكرناه لاحقًا، والذي سيطرت عليه أنفاس تنقيحية، ودققنا من ثم في كتاب العظمة. حينها سيظهر أمامنا جانب من صورة الافتقار المنهجي التاريخي الشديد في ساحات الدرس الإسلامي. لكن أيضًا، أن لا يُشار إلى كتاب العظمة إلا عرضيًا في هذا الكتاب، وبنفس الوقت أن موضوعهم هو الإسلام والعصر القديم المتأخر، فإنه أمر يمكن أن نفهمه بالتالي، ولا يدعو حقيقة إلى الشكوك إذا ما فهمنا أيضًا التحيزات اللاعلمية التي تسيطر على بيئتهم. وهو أمر تعرضنا إليه سابقًا هنا.

وكما أشرنا سابقًا، فإن الأمر يتعلق كذلك بخرابة اصطلاح العصر القديم المتأخر إلى حد ما في العلوم الإسلامية الغربية، والذي لم يجد له إلى الآن موطأ قدم نقدية قوية فيها. إنني أدعي أن استحقاقات هذا المصطلح لم تتجذر إلى الآن في هذه العلوم، علمًا أنه نال تقدمًا شديدًا جدًّا في التخصصات الأخرى (خاصة التاريخية والدينية)؛ أما في العلوم الإسلامية فيبدو أن المشوار ما زال بعيدًا، طبعًا هذا رغم شيوع استخدامه كموضة حديثة من قبل الكثيرين أو كبريستيج علمي يُتكأ عليه. لكن مثل هذا الاستخدام يبقى مفرغًا تاريخيًا، وفي أحيان أخرى مؤدلجًا ومسيسًا ومُعادًا خلقه بما يتناسب مع المصالح الحالية، السياسية والدينية (مثلًا الإسلام هو جزء من تراثنا «نحن المسيحيين»، طالما أنه ولد في ظل تراث بيئة العصر القديم المتأخر، بيئتنا، البيئة البيزنطية الربانية المسيحية واليهودية).

هذه هي بعض من معالم السياق الغربي التنقيحي المهمة في الدرس الإسلامي وكيف يتم في أطرها فهم «العصر القديم المتأخر». وعلى ضوء هذا السياق يمكن أن نفهم ماذا يعنيه إذًا عنوان العظمة «صعود الإسلام في العصر القديم المتأخر» وسط هذه الفوضى النقدية.

## خاتمة

لم يكن بورسوك حقًا مبالغًا حينما وصف كتاب العظمة في مجالية درسه هذه الواسعة وعمقه بأن «ليس له نظير في الدراسات الحديثة»<sup>٥٢</sup>. وإضافة إلى هذا، فإني لا أميل إلى القول إن هذا الكتاب قد احتوى شكلاً من التلخيص *summa* للدراسات السابقة على العظمة<sup>٥٣</sup>، بمقدار ما مثل خروجًا نقديًا عليها، وبالطبع مع عدم إنكار أنه أفاد علميًا وتحليلًا من معظم تلك الدراسات، وهو

(52) Bowersock, G. W., *The Crucible of Islam*, Harvard University Press, 2017, P. 6.

(53) Berkey, Jonathan, *AZIZ AL-AZMEH. The Emergence of Islam in Late Antiquity*, The American Historical Review, April 2016, P. 522.

الأمر الذي يتبدى في مصادره ومراجعته الهائلة والتحليلات التاريخية والدينية والأثروبولوجية التي اعتمد عليها. ما أتينا عليه سابقاً في حقل الدراسات الإسلامية الغربية لا يمثل إلا جانباً صغيراً من الحالة التي تعيشها هذه العلوم. الوضع بالتأكيد أعقد من ذلك ومما أتينا عليه. لكن على العموم، كتاب العظمة يمثل نافذة نقدية جديدة حول معنى الإسلام وصعوده في إطار شروط العصر القديم المتأخر. وكما أنه يتوجب الإفادة من هذا الكتاب كثيراً، فكذلك الأمر يجب نقده كثيراً، لكن بالتأكيد وفق أعين نقدية تاريخية، لا ضمن أطر التحيزات المتحيزة مسبقاً أو على شاكلة مدارس «post» والتنقيح، كما أشرنا سريعاً إلى هذا في هذه العجالة. الغاية القصوى هي في إعادة درس الإسلام وإلهه وكتابه المقدس في «التاريخ»، بكل ما تحمله هذه اللفظة من استحقاقات نقدية. والكتاب قد قال كلمته في هذا. والتحدي الآن يتمثل بكيفية ضبط هذه الكلمة تحليلياً ونقدياً.

وأخيراً، إذا كانت حالة الدراسات الغربية في الإسلام تسودها أجواء من الفوضى، ماذا يمكن إدّاً قوله في السياق العربي وفي الميادين الدراسية فيه؟ وكما عبرت مرة في موضع آخر، فإنّ الحال مؤسفة بكل المقاييس. من هنا الضرورة القصوى للإفادة من الكتاب عربياً وتجاوز حالة الترهل والموات النقدي والتصحّر العدمي. إنّ موضعة الكتاب في السياق الدراسي العربي والإسلامي، سواء من حيث منهجيته ونظرياته، بل وحتى اصطلاحاته الأكاديمية العالية... الخ، لهي تحدّ آخر لا بد من الخوض فيه. قد يتفق القارئ العربي والمسلم أو يختلف مع النتائج التي يتوصل إليها الكتاب، وبخاصة أنه ليس موجهاً أساساً للقارئ المطمئن مسبقاً لإجاباته ومواقفه. لكن أن يتفق أو يختلف معه، لهو شأنٌ صغير جداً أمام ما يطرحه من أسئلة لا بد أخيراً من مواجهتها وحملها نقدياً، لا بل إعادة طرحها وفق وعي تاريخي جديد بصعود الإسلام والتاريخ الإسلامي (رغم أنّ العظمة لا يميل كثيراً إلى هذا المفهوم)، طبعاً هذا بالفعل، إذا ما انوجدت هناك إرادة تاريخية في السياق النقدي العربي والإسلامي إلى تجاوز عتبة من عتبات التصحر والعدم.