مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 16 العدد 02 بتاريخ 2020/06/15

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القراءة الأنثروبولوجية لمرحلتي الجاهلية و بدء الإسلام عند هشام جعيط

–مبرراتها و تجلياتها–

Anthropologicalreading of the stage of ignorance and the start of Islam atHishamJait - Justifications and manifestations-

سعيدي زكرياء

Saidi zakaria

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان[1]

Zakaria.saidi130@gmail.com
Université Abu Bakr Belkaid de Tlemcen

تاريخ الارسال: 2019/10/27 تاريخ القبول: 2019/12/21

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى بيان جانب من مساهمات هشام جعيط المفكّر التونسي في حقل الدراسات الإسلامية ومدى إسهامها في إحداث نقلة نوعية نحو منهجية جديدة في التعاطي مع المعطى التراثي، وذلك بتوظيفه ل أداة الأنثروبولوجيا ؛ العلم الذي ظلّ تغييبه و إهماله ، بقصد و من غير قصد ، ردحا كبيرا من الزمن ، عند كلّ الباحثين تقريبا رغم أهميته و مكانته المعرفية

ومن خلال هذا العلم يتوغّل هشام جعيط لدراسة المراحل التي مهّدت لظهور الإسلام ، ويقف عندها بالتحليل و الرّصد ، كاشفا المكّونات النفسية و الإجتماعية و الثقافية ل محمد (صلى الله عليه و سلّم) مؤسّس الرسالة ، و راصدا بدقّة أهمّ المظاهر التي احتفظت بها ديانته و العوامل التي جعلته يبقي عليها.

كلمات مفتاحية: جعيط،الأنثروبولوجيا،الجاهلية،البعثة النبوية.

Abstract:

This research seeks to illustrate some of Jait's contributions in the field of Islamic studies and their contribution to a qualitative shift towards a new methodology in dealing with the heritage, by employing the tool of anthropology; Time, for almost all researchers despite its importance and cognitive status. It is through this science that Jaeit penetrates to study the stages that led to the emergence of Islam. You made him keep them.

[1] المؤلف المرسل: سعيدي زكرياء zakaria.saidi130@gmail.com

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

Keywords: Jait, anthropology, ignorance, prophetic mission

مقدمة:

يقترح هشام جعيط– المفكّر التونسي الكبير– منهجا جديدا و طريقا مستحدثا في كيفية التعامل مع التراث الديني الإسلامي لأجل تخليصه من الفهوم السابقة و القطيعة مع المناهج القديمة و اجتراح سبل حديثة تكون أشدّ وفاء بمتطلبات العصر، و لذلك يرى وجوب الإفادة من العلوم الحديثة ؛إنسانية كانت أم لسانية ، لأن التراث الدّيني عامّة و التأريخي خاصّة يتطلّب هذا النّوع من البحوث و المناهج، و أوّل علم من هذه العلوم التي يجب المسارعة إلى توظيفه و تفعيله هو " الأنثروبولوجيا"؛ إذ هي أقدر المناهج على تحرير العقل الإسلامي من الخنادق و التّخوم التي ظلّ حبيسا فيها ،كما أنّها أوفى السّبل لاجتراح مسالك و طرق تؤدّي إلى تحويل العلوم الإسلامية من تراث ميّت عقيم إلى تراث حيّ يقوم بمتطلّبات الإنسان المعاصر و يجيب عن تطلّعاته و رهاناته الحديثة .

فما هي الأنثرولوجيا ؟

وما مبرّرات توظيفها في قراءة الفترة ما قبل البعثة النّبوية بمختلف تخصّصاته و توجّهاته ؟

و ما النتائج المرجوّة وراء استثمارها و تفعيلها ؟

أولا: مفهوم الأنثروبولوجيا:

كلمة الأنثروبولوجيا في أبسط معانيها هي علم الإنسان ، وهي كلمة يونانية مركّبة من لفظتين اثنتين :

أنثروبوس : الإنسان Anthropos لوكوس : العلم Logosغير أنّ الترجمة الحرفية –كما يشير الباحثون – تكاد تكون عامّة و بعيدة عن تحديد ماهية و خصوصية العلم تحديدا صارما من حيث الطرح المعرفي و المنهجي و الموضوعاتي ،كما أنّ موضوع الإنسان في حدّ ذاته ظاهرة معقّدة و متشعّبة و غامضة ، وبالتالي يصعب حصر دراسة العلم الذي يُعنى به دفعة واحدة وفق منظور معرفي و منهجي وموضوعاتي واحد و موحّد ، ضف إلى ذلك أن تسمية هذا العلم بعلم الإنسان يطرح عدّة إشكاليات منهجية و معرفية و مفهوماتية و التي يمكن صياغتها عبر التساؤلات التالية :

ما معنى الإنسان ؟ ما الفرق بين علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) و باقي العلوم الإنسانية ؟كيف تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان و قضاياه ؟ لماذا تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان ؟(محمد سعيدي. 2013. 09)

و رغم هذه الإشكالات المنهجية و المفهوماتية إلّا أن الباحثين اجتهدوا في وضع مفهوم لهذا العلم الحديث منها : " أنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث كونه كائنا متميّزا عن الكائنات الحيّة بخصائص جسمية و عقلية متطورة و اجتماعية جعلته يعيش عيشة ثقافية حضارية ذات طبيعة إنسانية "(حسين عبد الحميد رشوان.1989. ص3).

و لأجل الإجابة عن الإشكالات التي تعترض هذا العلم الذي يدّعي امتلاك موضوع الإنسان ارتأى الباحثون الأنثروبولوجيون تقسيم هذا التخصّص إلى فروع هي :

أ).الأنثروبولوجيا الفيزيقية (Anthropologie physique) التي تعنى بدراسة الإنسان من حيث تكوينه الجسدي و مراحل تطوّر بنيته البيولوجية و المورفولوجية ، من حيث الوصف و القياس و البنية و اللون و الوزن و القامة و ذلك قصد تحديد أوصاف و أصول السلالات البشرية و مقارنتها مع ما يشابهها في أماكن و أزمنة مختلفة بصفة عامّة.

ب). الأنثروبولوجيا الثقافية: التي تعنى بدراسة ثقافة الشعوب و بمظاهرها المادية و المعنوية و السلوكية ، فهي تهتمّ بدراسة العادات و التقاليد و المعتقدات و الأعراف و الفنون و الطقوس و سائر الأنظمة الثقافية المرتبطة بطرق معاش الشعوب و أنماط حياتهم و تفكيرهم.(محمد سعيدي.2013 .ص51)

وقد عرّفت على أنّها :" ذلك العلم الذي يهتمّ بدراسة الثقافة الإنسانية، ويعنى بدراسة أساليب حياة الناس وسلوكاته النابعة من ثقافته ، وهي تدرس الشعوب القديمة كما تدرس الشعوب المعاصرة.(بيلز وهويجر.1977.ص21).

وعرّفت أيضا:" بأنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معينة، وعلى هذا الإنسان أن يماريس سلوكا يتوافق مع سلوك الأفراد في المجتمع المحيط به ، يتحلّى بقيمه و عاداته ويدين بنظامه و يتحدّث بلغة قومه.(عيسى الشماس.

ج) . الأنثروبولوجيا الإجتماعية : التي تعنى بدراسة الإنسان من حيث أبعاده الإجتماعية كذات اجتماعية و متفاعلة مع المجتمع بكلّ محطاته و مظاهره المادية و المعنوية(محمد سعيدي.2013. 51-57).

وقد عرّفت أيضا على أنّها :"دراسة السلوك الإجتماعي الذي يتّخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة، ونسق القرابة ، و التنظيم السياسي و الإجراءات القانونية ، و العبادات الدينية و غيرها . كما تدرس العلاقة

بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية ، التي توجد عنها معلومات مناسبة من هذا النوع، يمكن معها العمل على القيام بمثل هذه الدراسات.(عيسى الشماس.2004.ص114).

وقد تجاذب البحث الأنثروبولوجي عدّة اتجاهات أشهرها اتجاهان هما :

الإتجاه التطوري :هو اتجاه يرى أنّ جميع المجتمعات البشرية تتغيّر و هي في تغيّرها تمرّ بمراحل تطورية معيّنة ، كلّ مرحلة تمثّل انتقال المجتمع من حالة أقلّ رقيا إلى حالة أكثر رقيا . ولا يمكن الحديث عن الإتجاه التطوري دون الإشارة إلى فلسفة أوجست كونت و تصوره للمسار التطوري للإنسان الذي مرّ – بحسبه – بثلاث مراحل هي :

- المرحلة اللّاهوتية
- المرحلة الميتافيزيقية
- المرحلة الوضعية (د. وسام عثمان .2002. ص 38.)

الإتجاه البنيوي:ارتبط هذا الإتجاه بأعمال الأنثروبولوجي الشهير "كلود ليفي ستروس " الذي طعّم البحث الأنثروبولوجي بالمنهج البنيوي الألسني حيث عمل على على تطبيق بعض آليات الدراسات الالسنية و خاصّة الصوتية في دراسته للظواهر الثقافية و الإجتماعية (محمد سعيدي. 2013. ص 76 – 77.)

بعد هذه المقدّمة المقتضبة التعريفية بالأنثروبولوجيا نشير إلى أنّ ما يهمّنا منها في البحث الذي نحن بصدده هو ذلك الفرع الذي يُعنى بدراسة الثقافة و التي من مشتملاتها المعتقدات و الطقوس و الشعائر و غيرها من مظاهر الدّين

ثانيا: القراءة الأنثروبولوجية:

يعرّف علي حرب " القراءة" بكونها :" نشاطا فكريا لغويّا مولّدا للتباين ، منتجا للإختلاف ، هي تتباين بطبيعتها عمّا تريد بيانه وتختلف بذاتها عمّا تريد قراءته ، وشرطها بل علّة وجودها وتحقّقها أن تكون كذلك ؛ أي مختلفة عمّا تريد قراءته ، ولكن فاعلة و منتجة في الوقت نفسه. فليست القراءة إذن مجرّد صدى للنّص ، إنّها احتمال من احتمالاته الكثيرة ، وفحوى القول : إنّ النصّ يشكّل كونا من العلامات و الإشارات يقبل دوما التفسير و التأويل ويستدعي أبدا قراءة ما لم يقرأ من قبل"(علي حرب.1993.ص5-6).

أي أنّ دور القارئ يتحدّد من خلال استجلاء مكنونات النصوص أو الأحداث وقول ما لم تقله ، وذلك بإعادة إنتاج النص/الواقعة ومحاولة الوقوف على البنى الداخلية و المحرّكات التي تحرّكه/هاوكشف موطن الأقنعة

التي تتستر عنها الكلمات ، أي أنّ دور القارئ لا يكون سلبيا بالإعتماد فقط على أداة التفسير و الشرح المباشر و الإقتصار على ذلك كما هو معهود في الممارسة التراثية إنّما يكون إيجابيا من خلال التحليل و الإستنباط و التأويل ولم لا إعادة الإنتاج و الإبداع .

وليست القراءة بهذا الشكل نابعة عن هوى مستحكم أو إرادة في فرض السلطة على النصوص أو الوقائع ، بل القراءة المعاصرة تستند في منهجيتها و أحكامها على شروط علمية قاسية قد تقترب في صرامة مصطلحاتها و مناهجها من شروط المعرفة العلمية التقنية ، لكنّها تعتمد ذلك لأنّها تعتقد أن لا تطابق حرفيّ بين القارئ و المقروء و لا استنساخ ممكن لما أنتج في السابق ، لذلك هي تقبل بالحقيقة الجزئية وترضى بها و تنزل عند حكمها.

وقد ظهر المثقّف كممارس لفعل القراءة بدلا من التأويل عند المفسّر و الإجتهاد عند الفقيه و تأسيس الدليل عند المختصّ ، و أصبح للمثقّف الديني دور مزدوج ، يتمثّل أحدهما بمزاولته لفعالية النظر في الأدلّة الشرعية و الآخر يتّصل بما يقوم به من اجتهاد(ريمة عسكراتني. القراءة الفينومينولجية للنص القرءاني.ص120)

وعلى هذا الأساس تكون القراءة الأنثروبولوجية للنصوص و الوقائع الإسلامية أداة للفهم و التفسير و الفحص و التحليل بطريقة غير معهودة و لا مألوفة ، وذلك بتقديمها منهجا يعتمد الرصد و المعاينة و التوثيق المباشر للأحداث المتعيّنة وتحليلها وفق شروطها الأرضية/الدّنيوية و سياقاتها السوسيوثقافية و تجنّب قدر الإمكان الوقوع في مطبّ التعالي في إصدار الأحكام ، فهي و إن لم تكن تنفي ربانية الأحكام الدينية إلّا انّها ترجيء ذلك الحكم و تتركه للأخير بعد استيفاء الباحث لشروط البحث و النظر ، وهي بذلك تثبت تعدّد المداخل التي يمكن من خلالها الورود على الحقيقة و كثرة السبل التي تسمح بوصف بعض تجلّياتهاو انعكاساتها.

ثالثا : التعريف ب هشام جعيط:

يعدّ هشام جعيط (1935-...) المفكّر التونسي أحد الباحثين الذي أخذوا على عاتقهم منذ بداية تكوينهم الأكاديمي التنقيب في التاريخ الإسلامي ، وقد أصدر عددا كبيرا من المؤلّفات المتفرّدة في هذا الصّدد، مؤلّفات رام من خلالها الحفر في الماضي الإسلامي ، بالجرأة على طرح بعض الأسئلة التاريخية حول

الأصل الأوّل و البحث في تبعاتها على الحضارة بشكل عامّ، معتمدا على مستجدّات البحث العلمي، خاصّة على مستوى التاريخ المقارن للأديان.

اشتغل بالتعليم الجامعي ؛ فقد درّس بعدّة جامعات : عربية و أوروربية و أمريكية ، منها : جامعة تونس، جامعة ماك غيل (مونتريال) وجامعة كاليفورنيا ، بركلي و السوربون بفرنسا.

له العديد من الإصدرات الفكرية منها:

الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي، بيروت دار الطليعة ، 1984

الكوفة : نشأة المدينة العربية الإسلامية،بيروت دار الطليعة ،1986

الفتنة جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر، بيروت دار الطليعة،1992

أزمة الثقافة الإسلامية،بيروت دار الطليعة 2000

تأسيس الغرب الإسلامي،بيروت دار الطليعة الإسلامية،2004

أوروبا و الإسلام دام الثقافة و الحداثة،بيروت دار الطليعة ،2007

في السيرة النبوية : تاريخية الدعوة في مكة،بيروت دار الطليعة ،1999

في السيرة النبوية2:القرءان و الوحي و النبوة،بيروت دار الطليعة،2006

في السيرة النبوية3:مسيرة محمد في المدينة و انتصار الإسلام،بيروت دار الطليعة،2014 (ويكيبديا.2019)

رابعا: **مبررات استخدام الأنثروبولوجيا لدراسة مرحلة ما قبل البعثة عند هشام جعيط**

يرى هشام جعيط أنّ الدّين ينتمي إلى مجال الثقافة بالمعنى الأعمّ لكونه يأتي بأفكار و معتقدات ، وهو منغرس بالضرورة في الوسط الذي نبع منه ويتّجه معا إلى تغيير أسس الثقافة في ميدان حسّاس جدّا يلفّ الحياة الإنسانية، ولأجل فهم ظهور الإسلام و الخطاب القرءاني و مسار الدّعوة المحمّدية خاصة في البدايات لابدّ من استنطاق ما هو قديم – دين الوثنية و قيم الوثنية– وما هو جديد – الإسلام و قيم الإسلام– (هشام جعيط.2007 .43)

إنّ هذا النوع من الدراسة كفيل بإبراز كثير من الجوانب التي تميط اللّثام عن المسار الذي قطعته الدعوة المحمدية في البدايات و نوع الخطاب الذي انتهجه صاحب الدعوة و الأساليب المستعملة لأجل الإقناع و التبليغ ،وهو يعيد الفضل في نجاحه في قراءة ظاهرتي الوحي و النبوة إلى حسن استثماره للعلوم الحديثة خاصة

الأنثروبولوجيا ؛ يقول :"ولعلّ الذي أنقذ المشروع هو اعتمادي المقتصر على القرءان كمصدر كما على التاريخ المقارن للأديان و الإنفتاح على أفق الثقافة التاريخية و الأنثروبولوجية و الفلسفية "(هشام جعيط.2000.ص7) وهذا المنحى يتّفق معه فيه تماما مؤرّخ وناقد آخر لطالما شدّد و أكّد على ضرورة تبنّي الأنثروبولوجيا كأداة للبحث و الإستكشاف ؛ إنّه أركون صاحب البحوث الكثيرة حول الإسلام و التراث ؛ يقول:" الإسلام الحالي سواء عند أهله أو من خلال الإسلاميات الإستشراقية لازال يجهل كثيرا حقولا دينية – أهملها عمدا و أسقطها نتيجة ظروف سياسية و اجتماعية –كان بالإمكان لو برزت ولم تُخف أن يفهم المؤرّخ للفكر أو الباحث كثيرا من التعقيدات التيولوجية و المذهبية الضيّقة من ذلك : " الثقافة الشفهية أو غير المكتوبة" ؛ تلك الثقافة التي تصف العلاقة الحقيقية المعاشة التي يتبادلها المسلمون المعاصرون للنصوص ، و لم تحظ لا في السابق و لا الآن بتحريات بحثية سوسيولوجية أو تاريخية معمقة ، ولذلك ما يميز الإسلام المدروس هو حصره في الكتابات التي تعطي الإمتياز للنخبة المثقفة المتضامنة مع الدولة مع استبعاد أي كتابة تصف الواقع كما هو دون أن تصطف لجهة أو نخبة أو دولة.و لأجل ذلك ضاع من التراث الذي بين أيدينا حقول معرفية كبيرة كان يمكن لو وصل شيء منها أن يقوم العقل المسلم بعمليات تفكيكية و حفرية جينيالوجية لكثير من التعقيدات التيولوجية و المذهبية الضيقة ؛ فاستبعاده للممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة كالبربر و الأفارقة وإهمال المعاش غير المقال أو المحظور التفكير فيه و إسقاط أو استبعاد الكتابات ل أو عن الإسلام غير النموذجي (البدعي بتعبير مؤخي الفرق) و احتقار الأنظمة السيميائية غير اللغوية كالميثولوجيا و الشعائر و الطقوس و الموسيقى و تنظيم الزمكان و تنظيم المدن و الديكور و الأثاث و الملابس و بنى القرابة و البنى الإجتماعية و إقصاء اللهجات المحلية التي تبنت الإسلام كدين وبقيت محتفظة بمنظومتها الحضارية"(أركون .1996. ص 52-53).

وهما –جعيط و أركون- يخالفان الجابري ، وهو ناقد وقارئ للتراث لا يقلّ عنهما أهمية ، الذي اختار في قراءته للتراث التعامل مع الثقافة العالمة فقط؛ يقول :"قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها ،فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال و قصص و خرافات و أساطير و غيرها ، لأنّ مشروعنا مشروع نقدي و لأنّ موضوعنا هو العقل ؛ لأنّ قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية . نحن لا نقف هنا موقف

الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقي موضوعه ماثلا أمامه باستمرار ، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية "(الجابري. 2009 . ص7)

إنّ المنهج الأنثروبولوجي المسقط على الماضي ، أي التاريخي، بحسب جعيط لهو أقدر المناهج طرّا على إضاءة الإسلام النبوي الأوّلي ، ف محمّد بالضرورة إفراز لوسطه ، وهو كرجل التغيير الجذري رافض لهذه الثقافة أي رجل القطيعة مع حاضره"(هشام جعيط.2007. 43) ولا مناص لأجل الفهم من استثمار الأنثروبولوجيا فهي الكفيلة بأن توضّح لنا لم محمّد بالذات؟ ولماذا في هذا الزمن و هذا الوسط؟ وماذا كانت قريش في سني القرن السابع ميلادي لكي تنجب محمدا وهذه الثلة من أصحابه؟(المصدر نفسه.ص43-44) .

وليست مهمة الأنثروبولوجيا عنده تتحدّد فقط في دراسة ما أحاط ظهور محمد صلى الله عليه و سلّم من نظم اجتماعية و ثقافية فقط ، رغم أنّ ذلك مهمّ وهو يؤكّد عليه ، بل تتعدّى ذلك لدراسة شخصيته و نفسيته و طريقته في العيش و التعامل مع الغير ؛ وهو يقرّ أنّ محمدا (صلى الله عليه و سلم) ظاهرة فريدة ، فنّدت شخصيته و الأثر الذي خلّفه كثيرا من المعطيات كان يراهن عليها كثير من الباحثين و المؤرّخين ؛ف " ظهور فرد مثل محمّد يطرح مشكلة كبرى للمؤرّخ ، لأنّه فعلا كان شخصا فردا لم يسبقه أحد في مناخه – فالحنفاء لم يوجدوا حسب رأيي- و إنْ أصحابه إلّا أتباعه ، ولم يسبقه أحد بالنبوّة في تاريخ الجزيرة العربية ؛ فأصحابه لم يشاركوا في صياغة الدّعوة لا في الشكل و لا في المحتوى : أعني القرءان ، وبالطّبع ،إذا كان الأمر أمر وحي تلقّاه و بلّغه فإنّ الإشكال يمّحي و يذوب ويكون الإله اختاره من أوائل الزمن كما تقول السير المتأخرة. لكن هذه مسألة إيمان وليست مسألة تاريخ ، علما أنّ كلّ عمل الرسول هو ترسيخ هذا الإيمان، هذه هي الدّعوة و لبّها ، وما الإيمان إلّا نتيجة الدعوة . وتساؤلنا نحن هنا هو فيما قبل الدّعوة: لماذا حصلت وكيف تطوّرت؟ وكيف نجحت؟ وكيف ظهر شخص مثل محمّد؟" (المصدر نفسه.ص46)

وهو بهذا المنحى ينعي على المنهج الفينومينولوجي التفهّمي ، فهو يعتبره منهجا عقيما لا يأتي بنتيجة في مثل هذه البحوث ، وعلى الرغم من أنّه يستثمره في مواطن أخرى ، إلّا أنّه هنا يرى أنّه ليس مكانه المناسب ، و السبب في نظره أمور ثلاثة :

-لأنّ تركيبة نفسية مؤسسي الأديان خاصة يصعب سبرها.

-إنّ جوّ زمانهم لا يفسّر تركيبة شخصيتهم ؛ قد يفسّر نجاحهم أو فشلهم ليس أكثر ،و ليس قوّة نفسيتهم أو اتجاههم.

-الطريقة تلك يغلب المنهج الآلي فهي تقوم على التفسير السببي ، وعلى الرغم أنّها سبب لتحصيل مزيد من الفهم و الشرح إلّا أنّها غير كافية.

ولذلك يجبّ التركيز على الواقع الإجتماعي و المؤسساتي ، لمظاهر الثقافة و الدّين زمن الرسول و التي تمسّه عن قرب (المصدر نفسه ص46-47)

إنّ ما يحذو جعيط إلى توظيف هذا اللون من الدراسة هو رصد مدى انصهار العوامل المحيطة بشخص محمّد (صلى الله عليه و سلم) في وعيه وكيف أنّه استطاع امتصاصها و تمثّلها كلّها دون أن يذوب فيها أو يعجز عن تجاوزها ، ورغم أنّ جعيط لم يُحِل إلى الخلفية المعرفية التي كانت تحرّكه في هذا القول ولم يشر إليها إلّا أنّنا نستطيع اكتشافها ، إنّ إدماج العوامل كلّها و بشكل متظافر في قراءة واستبطان نفسية محمّد(صلى الله عليه وسلّم) لا يفسّره إلّا اتّكاء جعيط على نظرية (**التناصّ**) (INTER TEXTUALITE) ، و المقصود بهاالنص أو الحدث الذي يحيل إلى نصوص و أحداث أخرى مجاورة و محيطة و يتداخل معها ، هذا الحقل المعرفي – في نظر الكثير ومنهم اركون – لم ينتبه إليه أحد تقريبا حتى الان وهو الذي يخص القرءان و النبيّ – ومثله سائر الأدلة و القواعد المتفرعة عنه – مأخوذا داخل شبكة العلاقات المعقدة و المتشابكة لما يدعى بالتناصINTER TEXTUALITE ؛ إذ كل حدث أية شخصية يمكنهما ان يكونا نقطة انطلاق لمدونة ثقافية بأسرها... ولذلك يجب ان يستعاد تاريخ التفسير الإسلامي ضمن هذا المنظور و الخصب للتناص و النصانية المتداخلة(محمد أركون.1993.ص88) ، وهي خطوة أساسية لمن يرنو قراءة الأحداث و الأشخاص والنصوص تزامنيا Syncronique وتطوّريا أي ما يعرف ب المنهج الدياكروني Diacronique وبذلك يتمّ تجاوز التعارض الشهير بين التاريخ و البنية ، وهو منهج يقوم أساسا على التركيز على العوامل الخارجية و دورها في صياغة الحدث أو النصّ ؛ كالعوامل الثقافية و الإجتماعية و الإقتصادية و حتّى الجغرافية ، لأجل اختبار التجسّد و الإمكان التاريخي ، فهذه عوامل خارجية بالنسبة للواقعة التاريخية لكنّها حتما تؤثّر فيها و على مستويات مختلفةوهنا يصبح التاريخ كتابة لتاريخ الوعي لا لتاريخ الوقائع الذي لا تنبثق فيه الشخوص البشرية و الأحداث العظام إلّا لغاية التدبّر الإنساني(محمد عياد.2012.ص13).

خامسا: تجلّيات القراءة الأنثروبولوجية لأحداث السيرة (دراسة نماذج):

و لأجل سبر ما كان يحيط بالنبيّ (صلى الله عليه وسلّم) و رصد العوامل التي شكّلت نفسيته قام جعيط بتقسيم الأنثروبولوجيا التاريخية التي تعنى بتتبّع و تقصّي ما كان سائدا في فترة ما قبل البعثة المحمّدية إلى نوعين اثنين : اجتماعية و دينية .

1 الأنثروبولوجيا الإجتماعية:

و في هذا النوع من البحث يحاول جعيط تتبّع و استقصاء مظاهر الحياة و أشكال النّظم الإجتماعية السائدة زمن بدء الدّعوة المحمّدية ، ومن خلالها يقف على بعض المحطّات الرّئيسة التي يمكن أن تشكّل للدارس خارطة طريق لمزيد من الفهم و الإستيعاب ؛ من تلك المحطات :

أ).دراسة بنى القرابة و أشكال الإجتماع :

وهو يرى أنّ النظام الإجتماعيالعربي القائم على العشيرة و القبيلة كغيره من المجتمعات الإنسانية القديمة ، يمكن اعتباره إلى حدّ ما قائمةٌ علاقاته على الطوطمية، و على الرغم من إدراكه للخلاف الحاصل حول الطوطمية العربية ، أهي موجودة أم لا ؟ فإنّه يستأنس على ذلك بحجّتين اثنتين :

أ.الإعتماد على دراسات دوركايم للقبائل الأسترالية ، و التي من الجائز بحسبه تعميمها على كلّ التجمّعات البشرية.

ب.بعض بقايا الطوطمية لازال باقيا مشخّصا كأسماء عدد كبير من أجداد القبائل : كلب و ثور وثعلبة و دودان و أسد و حتى قريش...فالتسميات بحسبه بقيت و الطوطمية اندثرت وما الأسماء إلّا شواهد على أنّ هذه الطوطمية الغابرة إنّما كانت رموزا حيوانية على الأقرب(هشام جعيط.2007.ص47-48).

على كلّ هو يرى أنّ نظام العشيرة ضروريّ للإنسان العربيّ لحمايته ، ووجود التضامن القويّ بين أفرادها لا مفرّ منه لاتّساع الفضاء و ضنك العيش ، و العالم العربي لا زال محتفظا على مدى ألوف السنين بهذه البنية الإجتماعية و بنمط الحياة الرعوي ، و هذا يدلّ على أنّ بلاد العرب باستثناء بعض الحضارات في الشمال المتأتية من نزوح يمني بقيت مشدودة إلى العالم النيولوتي (أي حقبة اكتشاف الزراعة وتدجين الماشية وصناعة الفخّار) حتى فترة النبيّ (صلى الله عليه و سلّم) (نفس المصدر ص48) ، بل لا يستبعد بقاء العرب في كثير من جوانب حياتهم مشدودين إلى النّمط الباليوليتي (أي حقبة ما قبل الزراعة و والإستقرار و تربية الماشية) ؛ " ففي الحجاز، تصوّر لنا المصادر العرب في العمرة أو الحجّ يلتقطون شعر الحجيج ليأكلوا قمله

، وتدلّل أشعار على هذه الظاهرة ،وفي مثالب العرب، روايات عن مآكل العرب التي تبدو غريبة للمتحضّرمن مثل القنفذ و اليربوع و الجراد، وكانوا يأكلون الميتة ويشربون الدّمّ و إنّ تحريم القرءان إلّا شهادة على ذلك ، و في هذا المضمار ، ليست القبائل الفقية و الوضيعة تعيش حياة الفاقة بل و القبائل الحربية الشريفة الكبرى كتميم" (نفس المصدر، ص49).

بيد أنّ الفاقة و المجاعة المستديمة لم تعدم العرب بعض الخصال ، مثل السخاء و الكرم وقد اشتهر في قريش مسقط رأس (النبيّ صلى الله عليه و سلّم) جماعة يطلق عليهم المطعمون ، ومثل الثّأر كأداة تخويف وكنظام في حالةٍ من غياب العدالة و الدولة القمعية (نفس المصدر ، ص53).

يشير جعيط أيضا أنّ لكلّ قبيلة أو عشيرة إلهها الخاصّ يحميها و يحفظها ، وكانت تنقله معها في حروبها ، تضعه في قبّة حمراء ، بل حتى النبيّ (صلى الله عليه و سلّم) اتخذ لنفسه قبّة حمراء يرفعها في الحروب إشارة إلى أنّه هو الحافظ للمقدّس و الحَكَم ، و هذا الرّمز كانت تتّخذه قريش علامة على الشّرف و السيادة (نفس المصدر، ص 56).

ونظام القرابة كان عند العرب الجاهليين وخاصة قريش هو أسّ النظام الإجتماعي ، فما هو اجتماعي مبنيّ على ما هو قرابي وما هو اجتماعي هو سياسي أيضا ، و العرب كانوا يتصوّرون أنّهم حتى في القبيلة الواحدةينتمون إلى جدّ واحد (نفس المصدرص 59-60). ، و التداخل هذا معناه تمازج العائلي و السياسي و الدّيني و ارتباطه ارتباطا وثيقا ، و إلّا كيف يتسنّى لنا تفسير ذلك دون إدخال الدّيني كبنى القرابة ؟(ميشال مسلان.2009.ص312).

ب).وضع المرأة:

إنّ المجتمع العربي الجاهليّ بحسب جعيط كان مؤسَّسا على الخوف من المرأة، هذا الخوف الذي لا مبرّر له إلّا الخوف من العار ، و العار جزء من العِرض ، فمنطقيّ جدا أن يكون راعي المرأة المحافظ على العِرض هم رجال العشيرة و هو ما يفسّر أيضا استياء و كراهة الرجال أنذاك من البشارة بالأنثى ، و العار في المجتمع الجاهلي لا علاقة له بإرادة المرأة بل هي تجلب العار حتى و إن أبَتْه. هذا الشعور – يضيف جعيط- له تاريخ طويل تأتّى من الحروب الطويلة التي كانت تدخلها القبائل العربية طوعا أو كرها و كانت فيها تسبى النساء ، هذه الوضعية احتفظ لإسلام بجزء منها حيث نهى عن الوأد و اعتبار المرأة عارا لكنّه ظلّ محتفظا

بنظام السبي و إلغاء أيّ وضعية للمرأة المسبية قبل السبي و اعتبارها من الإماء أو " مما ملكت أيمانكم"(هشام جعيط. 2007.ص81-82).

كما أنّ العرب كانت معروفة بتعدّد الزّوجات و بخاصّة عند الأثرياء و السّادة ، لكن من دون مبالغة ، و الأكثر أنّ الرجل كان يقتصر على الإثنتين أمّا فوق ذلك فهو استثناء ، بل الأقرب هو وجود ما يشبه الأسرة النّووية وهذا شأن أبي سفيان وهند و محمد و خديجة و أبي لهب و أبي جهل و الحكم بن هشام المخزومي و عكرمة ابنه و الأمثلة تتكاثر ، ذلك أنّ للمرأة الشريفة شعورا بالذات و أنّ عصَبتها لا يرضون عن طيب خاطر أن تُتَخذ لها ضرّة ، ولئن لم يتزوّج محمد (صلى الله عليه و سلّم) امرأة أخرى على خديجة في مكّة فذلك ليس بالأمر الإستثنائي لسبب ما ، بل هو العرف الجاري و القاعدة العامّة في وسطه .(نفس المصدر83).

ج).الحياة اليومية:

و ما يرتبط بذلك من مأكل ومشرب وملبس ، ويعتبرها علاقات أساسية فيما بين البشر و في صلتهم بالآلهة و العالم الماورائي ، و ما القربان إلّا إسقاط على الآلهة للرابط الذي تخلّفه الأُكلة الجماعية وكذلك الشراب. (هشام جعيط.2007 ص 86).

يلاحظ جعيط أنّ العرب خاصة سكان البدو كانوا لا يزالون مشدودين إلى العصر النيولوتي و يستشهد على ذلك من بعض المكل التي تعوّدوا على الإقتيات بها ؛ من ذلك الدّمّ و الميتة و المنخنقة و الموقوذة و الجيف التي أتت عليها الضواري و السباع و المتردّية ، و قد حرّم القرءان هذه الأصناف و رخّص فيها للضرورة ، ومن الواضح – يضيف- أنّ المآكل هاته بدائية لأقصى درجة ، و أنّها ممّا درج عليه إنسان المغارات فيقوم القرءان بعمله التّحضيري كما في أغلب تشريعاته و توصياته(نفس المصدر ص85-86).

و العرب ليس لهم أنهار ، بل ماؤهم من العيون و الآبار ، فهم أهل عطش و أهل وسخ، مقمّلون و يترقّبون نهاية الحجّ و العمرة ليحلقوا و الحلاقة من الطّقوس الدّينية ، و لأجل ذلك كان شعور العرب طويلة يجعلونها ذوائب و ظفائر ، ومنهم من يسدله إلى الوراء ويبدو أنّ النبيّ (صلى الله عليه و سلّم) كان يسله ، وقد اعتبر هذا الأمر فيما بعد من السنن الحسنة. ولذا فإنّ هناك اهتماما خاصا بالشّعر ، يحتفظون بشعرهم طيلة أيّام السّنة ، عذا فترات الإنتهاء من الطقوس الدّينية ، وقد يبرز دور الشَّعر ايضا في العقيقة ، عقيقة الطّفل، ويبرز أيضا بصفة خاصّة لدى المرأة ، حيث كان النساء العربيات من أهل المدن يخفين شعرهن تحت الخمار

و ينشرنه و ينزعن الخمار تعبيرا عن اضطراب شديد أو حزن أو غضب ، كما أنّ تغطية الشعر عند المرأة لها علاقة بالمقدّس في كلّ الشرق القديم (نفس المصدر ص 89).

2 الأنثروبولوجيا الدينية:

وهي مهمّة جدّا وضرورية للفهم و التفسير ، وهي كما يقول ميشان مسلان (1926-...) "فكلّ إناسة عليها أن تولي النشاط الدّيني للإنسان اهتماما ، على الأقلّ في الحدود التي يمكن أن يظهر الدّين كشكل مراقبة على العالم اليومي الذي يحيا فيه الإنسان، و كذلك وسيلة للحضور في العالم بما يتعلّق بنشأة الكون و التنظيم الإجتماعي كما رأينا نجدهما جنبا إلى جنب في أساطير السيادة" (ميشال مسلان.2009.ص313)

إنّ الدّين كلمة هامّة عند العرب الجاهليين و هي لا تعني الدّين بمعنى الطقوس و الشعائر و المعتقدات فقط بل تدمج معها أيضا العادات و التقاليد و الثقافة ، و لذلك "كان يسمّي العرب الدّين/الثقافة دين العرب أي منهجهم في الحياة"(هشام جعيط.2007.ص91)

وتتحدّد المنهجية الأنثروبولوجية في قراءة الظواهر التيولوجية عندجعيط في عدّة مظاهر منها:

أ).الكشف عن الجوانب الاسطورية / الميثية في الفكر الدّيني الماقبلإسلامي : و يتجلّى ذلك في تركيزه على الآلهة و الشرك و الكهانة و العرافة و القيافة و العرافة.

ب).تجلية الطقوس الجاهلية وما تحمله من مضامين تدلّ على المخيال الجماعي : من خلال تشريحه للحجّ و العمرة و الحلق و التضحية و الوفادة و السقاية و الإطعام و الزواج .

ج).القيام بتفكيك ظاهرتي المعتقد و المقدّس(le Dogme et le Sacrè):ل إنّ ظاهرة التقديس (e sacrè) شيء موجود في كلّ المجتمعات البشرية ، إنّها ظاهرة أنثروبولوجية تختلف درجة حدّتها و أشكال تجلّياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوّرها الإجتماعي و الثّقافي " (أركون.1996.ص11).

إنّ كلّ هذه المظاهر اجتماعية و دينية يستثمرها هشام جعيط لأجل تفكيك مرحلة ما قبل البعثة و التي يعتبرها الأساس لأيّ عملية تاريخية صحيحة ، تأخذ بعين الإعتبار الأوضاع السائدة في عصره و التي يعتبر محمد (صلى الله عليه و سلّم) ثمرة من ثمارها .

أ).الآلهة:

لقد ذكر الكلبي في كتابه الأصنام ما يربو عن التسعة و العشرين إلها ، لكلّ قبيلة إلهها الخاصّ(الكلبي.1995.ص100-103) ، وهذا يدلّ على عمق التديّن لدى العربيّ ، فالآلهة مرتبطة بمتطلّبات الحياة ، و هي تُدْعي و يرتجى منها الخير وتُقدَّم غليها النّذر و القرابين و يراق لها الدّمّ كي تستجيب و ترضى ، ويذكر القرءان أسماء الآلهة الكبرى الموجودة في الحجاز : اللّات و العزّى ومناة ، ويأتي على أخرى من اليمن و من قبائل الشمال : يسوع و يعوق و نسر.. ويضيف الكلبي أسماء آلهة أخرى مشهورة : مناف وهبل و يغوث وودّ و الفلس و ذو الكفّين .. وغيرها (هشام جعيط.2007.ص93).

و الحقّ –كما يرى جعيط- ما هي إلّا تماثيل تمثّل الإله في شكل محسوس مرئيّ وليست بالآلهة ذاتها ، التي هي قوى خفية غير مرئية و لا محسوسة ،و قد تسرّبت الوثنية لدى العرب من الأنباط – وهو عرب أقحاح و ساميون- من قديم ، حيث كان موجودا لدى النّبط : آل=ألاه=الله بعد تطوّر الكلمة ، و أنثاه إلات ثمّ اللّات ، وكذلك منوْة أو منوات (مناة) و هي إلهة قديمة جدا في الهلال الخصيب فهي إلى الألف الثاني ق.م . هذه كلّها آلهة عربية ، ولو أنّها ترمي بجذورها في تراث سامي مشترك إلّا أن العرب تبنّوها و عرّبوا أسماءها و أبقوها حيّة(نفس المصدر ص95-96).

و في الجاهلية قبل الإسلام – يقرّر جعيط- كان الإله أو الإلهة يُمثَّل بصنم أو وثن ، و هذه الآلهة تزار ، وكلّ زيارة في الواقع حجّ ، و كانوا يلبسونها القلائد و يهدونها الشعير و الحنطة و يسوقون إليها الهدي و يذبحون لها (نفس المصدر ص100).

ب). الحجّ و العمرة:

يرى جعيط أنّ الآلهة موجودة في شعائر الكعبة و في وقفة عرفات و من دون شكّ في منى ، وقد جعل العرب الكعبة مقام الإله و مسكنه ، بل يمكن أن يكون مقرّه هو الحجر الأسود ، وعلى هذا يمكن اعتبار أنّ الحجر يدخل في الثقافة الدّينية السّامية ، وليس فقط على شكل بيت إيل ؛ فالعرب وهم متأخّرون في التطوّر لأسباب مناخية يستعملونه في تعليم القبور و في رمي الجمرات بمنى، وحتى في الحرب (نفس المصدر ص101) ، فللحجر –حسب جعيط- رمزيته و يمكن أن يستغلّ لأغراض دينية وقد ينال القداسة بحسب ما ينسبه إليه العرب.

و يرى جعيط أنّ الحجّ و العمرة أمران متباينان منفصلان ، فالحجّ ليس إلى مكّة و البيت العتيق بل إلى الأماكن القريبة منها:عرفات ، مزدلفة ، منى، أمّا العمرة فقد كانت تقام في مكّة في فصل الربيع في شهر

رجب ولا تقام أبدا في وقت آخر ، ومما يؤكّد انفصال المؤسستين ، أي الحج و العمرة ، انتهاء كلٍّ منهما بذبح و تضحية وحلق للشعر ، فيما يخصّ الحجّ في منى و فيما يخصّ العمرة في المروة ، وقد كانت العمرة تعني عند العرب الزيارة إلى بيت "إيل" إلى الحجر الأسود مقرّ الإله المبهم وبالتالي إلى البيت الأكبر– الكعبة– الذي يحويه و الذي لم يسمّه القرءان بيت الله بل البيت العتيق أو البيت المعمور ، وقد كان الغرض من الطواف به هو التّطهير ، وهو طقس من الطقوس(نفس المصدر ص103–104).

ويتتّبع جعيط مصطلح "الحرم" الموظّف عند العرب الجاهليّين و الذي احتفظ به القرءان ، ويرى أنّ "الحرم" ليس خاصّا بالعرب ، بل نجدها في عدد من الأديان بالخصوص السامية و أيضا في روما العتيقة ، ويقابل ال"حرم" عند العرب " الحلّ" ، وهذه الثنائية– كما يرى جعيط– مهمّة في بنية الأديان منذ الأزمنة الغابرة إذ نجدها عند الشعوب البدائية وقد حلّلها الكثير من المؤرّخين ، مثل دوركايم و مرسيا إلياد و غيرهما ، ويستنتج جعيط تبعا لذلك أنّ أهمية الديانة العربية لا تكمن في تعدّد الآلهة و تمثيلها بأصنام و أوثان بل في الطقوس العتيقة المتّصلة ببنية اللّاوعي الإنساني و التي نجدها في عديد المجتمعات الإنسانية ؛ فالعرب لا ينفلتون من هذه البنية كما لم ينفلتوا من إدخال الآلهة المشّخّصة، كما لن ينفلتوا مع الإسلام من التوحيدية ، ولعلّ هذه التراكيب تزامنت و تداخلت زمن النبيّ (صلى الله عليه و سلّم) ، ولعلّها تدخل في تفسير انبلاج شعوره بالرسالة.(نفس المصدرص105–106).

إنّ ما كان يهمّ هشام جعيط من تتبّع و تقّصي لمظاهر العبادة و التّقديس لدى العرب الجاهليّين هو مدى تأثير أنماط الجاهلية على الدّعوة الجديدة و ماذا بقي منها صالحا حتّى يحتفظ به الإسلام و يؤسلمه ،و كأنّه يقول إنّ رسالة النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) ما هي إلّا استمرار و مواصلة للنّمط القديم مع تغيير نوعيّ لبعض المظاهر الشّكلية التي لا تتوافق و الدّعوة الجديدة. إنّ هذا الرّأي يمكن أن يوافقه عليه الجمهور الغفير من المسلمين ، القدامى و الحاليّين ، متى اعتبرنا عبادة الحجّ استمرارا للنبيّ إبراهيم و ابنه إسماعيل (عليهما الصلاة و السلام) ، فبهذا التفسير فقط يمكن أن يحدث التوافق أمّا مِن دونه فلا أظنّ أنّ الأغلبية من المسلمين ستوافقه عليه ، على كلٍّ هشام جعيط استبق الأحداث و أحسّ مسبقا بحجم العبء الذي سيقع عليه و عِظم المسؤولية التي يتحمّلها فقد بيّن أنّ دراسته هاته نحت منحى غير مألوف ، حيث خالفت الرّأي التقليدي ، وهو ما درج عليه سائر المسلمين ،كما خالفت رأي المستشرقين " الذين سمحوا لأنفسهم أن يسلّطوا آراءهم من وجهة نظر أخلاقية أو دينية ، ومنهم من كتب من وجهة نظر إيديولوجية كأن يكون

ماركسيا أو مسيحيا ، أو غير ذلك ، و حقيقة الأمر أنّ المستشرقين لم يتناولوا مباشرة تاريخ النبيّ و الدّعوة المحمّدية". (نفس المصدر ص 5).

خاتمة:

إنّ هشام جعيط من المؤرخين الجسورين الذي تجرّأوا على قراءة الفترة الجاهلية و بداية الدّعوة المحمّدية بمنهج غير مألوف و لا معهود ، فلئن كانت نواة الطّريقة التي انتهجها موجودة عند بعض العرب القدامى كالجاحظ و الكلبي إلّا أنّه أعاد إحياءها و صياغتها وفق ما انتهت و رست عليه آخر نتائج علوم الأنثروبولوجيا، وقد رأى هذا المفكّر بإنّ علم الأنثروبولوجيا لهو أقدر المناهج على إضاءة الحدث الإسلامي في بداياته و الوقوف على حياة مؤسّس هذا الدّين ، لأنّها تتعرّض لجوانب أساسية ظلّت مهمّشة أو مسكوتا عنها ، ظلّ الفكر الدّيني – التقليدي بتعبيره- و الإستشراقي غافلين عنها ، وقد لاحظنا من خلال دراستنا بإنّ ما يحذو هشام جعيط إلى توظيف هذا اللون من الدراسة هو رصد مدى انصهار العوامل المحيطة بشخص محمّد (صلى الله عليه و سلم) في وعيه وكيف أنّه استطاع امتصاصها و تمثّلها كلّها دون أن يذوب فيها أو يعجز عن تجاوزها.إنّ النماذج التي وقفنا عليها توضّح –كما أراد هشام جعيط- مدى وفاء الإسلام و حفاظه على كثير من المؤسّسات و الطّقوس و المعتقدات التي كانت سائدة في الجاهلية ، أي أنّ الإسلام – بحسب جعيط- قام بإعادة ترميم و طلاء بعض المظاهر التي كانت موجودة عند العرب أو بعض الشّعوب السامية المجاورة و صبغها بصبغة الإسلام.

قائمة المراجع:

1. أركون، محمد.(1996).تاريخية الفكر العربي الإسلامي.(ط2).ترجمة هاشم صالح. لبنان.مركز الإنماء القومي و الدار البيضاء .المركز الثقافي العربي.

2.أركون،محمد.(1996).الفكر الإسلامي قراءة علمية.(ط2).ترجمة هاشم صالح.لبنان.مركز الإنماء القومي و الدار البيضاء .المركز الثقافي العربي.

3.أركون، محمد.(1993). الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد.الجزائر.المؤسسة الوطنية للكتاب.

4.بيلز،رالف و هويجرا، هاري(1986)مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة. ترجمة:محمد الجوهري و آخرون. دار النهضة القاهرة مصر.

5.الجابري،محمد عابد.(2009).تكوين العقل العربي.(ط10).لبنان.مركز دراسات الوحدة العربية.

6.حسين ، عبد الحميد رشوان.(1989).الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي.مصر.المكتب الجامعي الحديث.

7.علي،حرب(1993).نقد الحقيقة. (ط1)بيروتلبنان.المركز الثقافي العربي.

8.عيسى الشماس.(2004)مدخل إلى علم الإنسان(الأنثروولوجيا).منشورات اتحاد الكتاب العرب.دمشق سوريا.

9.محمد،سعيد.(2013). الأنثروبولوجيا: مفهومها وفروعها و اتجاهاتها.. الجزائر. دار الخلدونية للنشر و التوزيع.

10.محمد،عياد.(2012).في المناهج التأويلية.المغرب.مطبعة التسفير الفني.

11.مسلان،ميشال.(2009).علم الأديان مساهمة في التأسيس.ترجمة عز الدين خياطة..لبنان. المركز الثقافي العربي.

12.هشام،جعيط.(2007).في السيرة النبوية: تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة.(ط1).لبنان.مركز دار الطّليعة.

13.هشام،جعيط.(2000). في السيرة النبوية: الوحي و القرءان و النبوة.(ط2).لبنان. مركز دار الطليعة.