الهوية الإسلامية بين التشكيل والتشويه في كتاب (محمد صلى الله عليه وآله في مكة) للمستشرق مونتجومري وَات - دراسة سيمائية-

أ.م.د.عهود ثعبان يوسف الاسدي

قسم اللغة العربية / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء / العراق

Ohood.th@uokerbala.edu.iq

مجلة نبيئنا
Journal Homepage: http://nabiyuna.com
ISSN: 2789-4290 (Print) ISSN 2789-4304 (Online)

الهوية الإسلامية
بين التشكيل والتشويه في كتاب (محمد ﷺ في مكة)
للمستشرق مونتجومري وَات – دراسة سيميائية–

عهـــود ثعبـــــان يوســـف الاسدي[1]
[1] جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية ، العراق
Ohood.th@uokerbala.edu.iq
دكتوراه في اللغة العربية النقد الحديث/ أستاذ مساعد دكتور

تاريخ التسلّم : ١٤/ ٨/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول : ٦/ ١٠/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر : ٣١/ ١٢/ ٢٠٢٥
السنة(٥)–المجلد(٥)
العدد(١٠)
جمادي الثاني ١٤٤٧هـ
كانون الأول ٢٠٢٥م
DOI: 10.55568/n.v5i10.43-85

CC BY NC

الملخص

يسعى هذا البحث إلى مقاربة الهوية الإسلامية من منظور سيميائي عبر خطاب كتاب (محمد في مكة) للمستشرق البريطاني مونتجومري وَات، بوصفه خطابا مثيرا للجدل في طريقة تمثيله لشخصية الرسول ﷺ وبدايات الدعوة الإسلامية، وهو خطاب استثمر التراث العربي بصورة انتقائية؛ لتقديم الهوية الإسلامية.

ينطلق هذا البحث من فرضية مفادها : إنّ الهوية الإسلامية في الكتاب المسند للدراسة تخضع لثنائية التشكيل والتشويه، حيث يقدم الراوي صورة للرسول ﷺ في طور التكوين الروحي والفكري، لكنه في الوقت نفسه يدرج تأويلات وتفسيرات تضعف من صدقية التجربة النبوية، وتقلل من استقلالية الذات الفاعلة في إنجاز الفعل الرسالي.

اعتمدت الدراسة على آليات التحليل السيميائي (عوامل النموذج العاملي، مكيفات الفعل، المربع السيميائي) للكشف عن البنى السطحية والعميقة التي تحكم خطاب وات، وبيان كيف تتشكل دلالة الهوية الإسلامية في النص، وقد توصلت إلى أنّ التشكيل يتمثل في إبراز عناصر الهوية عن طريق السرد التاريخي لتجربة النبي محمد ﷺ في مكة (النشأة، التحنث، البعثة، الدعوة) بينما يظهر التشويه عبر إسناد الفعل إلى عوامل خارجية مثل (دور السيدة خديجة ﷺ، والظروف الاجتماعية، والموروث الديني السابق) ؛ مما يضعف من الذات الفاعلة، ويجعلها من ذات مجردة من البعد الإلهي والذاتي إلى ذات مشروطة ذات بعد خارجي؛ وبهذا تكشف الدراسة عن المفارقة المركزية في خطاب الكتاب المسند للدراسة، فهو من جهة يعترف بفرادة الرسول محمد ﷺ في صياغة هوية الإسلام، ومن جهة أخرى يقدم سردا ينزع عن هذه الهوية بُعدها الإلهي؛ ليؤطرها ضمن سياق بشري/ اجتماعي صرف، والنتيجة أنّ الهوية الإسلامية في النص ليست هوية مشكّلة فحسب، بل هوية متنازع على معناها بين التأسيس الأصيل الثابت (القرآن الكريم)، والتأويل المشوه (الكتاب المسند للدراسة).

الكلمات المفتاحية: الهوية- الاستشراق- عوامل النموذج العاملي- مكيفات الفعل - المربع السيميائي

Islamic Identity between Formation and Distortion in Muhammad in Mecca by Orientalist. W. Montgomery Watt: Semiotic Study

Ohood Thuban Youssef Al-Asadi [1]

[1] Department of Arabic Language /College of Education for Human Sciences / University of Kerbala, Iraq;
Ohood.th@uokerbala.edu.iq
PhD in Arabic Language and Modern Criticism / Assistant Professor

Received:
14/08/2025
Accepted:
06/10/2025
Published:
31/12/2025

Keywords: Identity, Orientalism, Actantial Model, Modalities of Action, Semiotic Square.

NABIYUNA Journal
Fifth year- Volume Five- 10th Edition
Jumada Al-Thaniya 1447 AH.
December 2025 AD.
DOI:10.55568/n.v5i10.43-85.e

CC BY NC

Abstract

This study seeks to approach Islamic identity from a semiotic perspective through the discourse of Muhammad in Mecca by the British Orientalist. W. Montgomery Watt. The book constitutes a controversial discourse in its representation of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) and the dawn of the Islamic message .The paper shows a hypothesis that the Islamic identity portrayed in the text is subjected to a duality of formation and distortion. While the narrator depicts the Prophet (p.b.u.h.) during a phase of spiritual and intellectual development, he concurrently introduces interpretations that undermine the authenticity of the Prophetic experience and diminish the autonomy of the active subject in fulfilling the divine mission.

Methodologically, the study employs semiotic analytical tools—specifically, Greimas's actantial model, modalities of action, and the semiotic square—to excavate the surface and deep structures governing Watt's discourse, elucidating how the semiotics of Islamic identity is constructed in the text.

The findings indicate that:

• Formation is achieved by highlighting identity markers through the historical narrative of the Prophet's (p.b.u.h.) experience in Mecca (his early life, spiritual retreat, revelation, and early preaching).

• Distortion, conversely, manifests through attributing Prophetic agency to external factors, such as the influence of Seida.Khadija (p.b.u.h.), prevailing social conditions, and pre-existing religious traditions.

This external attribution undermines the active subject, reducing it from a divinely guided, autonomous agent to a contingent subject bound by external determinants. Thus, the study exposes the central paradox in Watt's discourse: on the one hand, he acknowledges the unparalleled role of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) in forging the identity of Islam, yet on the other, he constructs a narrative that strips this identity of its transcendent, divine dimension, framing it in a strictly human and socio-historical context.

Consequently, the Islamic identity in Watt's text is not merely constructed; it is contested, its meaning oscillates between an authentic, immutable foundation (Glorious Quran) and a distorted Orientalist interpretation.

المقدمة

يسعى هذا البحث إلى مقاربة الهوية الإسلامية من منظور سيميائي عبر خطاب كتاب (محمد في مكة) للمستشرق البريطاني مونتجومري وَات، بوصفه خطابا مثيرا للجدل في طريقة تمثيله لشخصية الرسول ﷺ وبدايات الدعوة الإسلامية، وهو خطاب استثمر التراث العربي بصورة انتقائية؛ لتقديم الهوية الإسلامية.

ينطلق هذا البحث من فرضية مفادها: إنّ الهوية الإسلامية -كما يقدمها المستشرق البريطاني وات في كتابه محمد في مكة- تتأرجح بين ثنائية التشكيل والتشويه. إذ يظهر النص صورة للنبي محمد ﷺ في طور التكوين الروحي والفكري، غير أنّ هذه الصورة لا تُقدَّم بصورة محايدة تمامًا، بل تُدرج في سياق تأويلي يُضعف صدقية التجربة النبوية ويحدّ من استقلالية الذات الفاعلة في إنجاز الفعل الرسالي؛ ولأجل الكشف عن آليات هذا الخطاب، اعتمدت الدراسة على التحليل السيميائي عبر ثلاثة محاور رئيسة: عوامل النموذج العاملي، ومكيفات الفعل، والمربع السيميائي؛ وذلك بغية الوقوف على البنى السطحية والعميقة التي تتحكم في بناء المعنى داخل النص. وقد تبيّن أن التشكيل يتجلى عبر إبراز عناصر الهوية الإسلامية في سياق السرد التاريخي لتجربة النبي ﷺ في مكة (النشأة، التحنث، البعثة، الدعوة)، في حين يتمثّل التشويه في إسناد الفعل إلى عوامل خارجية مثل: دور السيدة خديجة ﷺ، والظروف الاجتماعية، والموروث الديني السابق؛ مما يحوّل الذات الفاعلة من ذات مجردة من البعد الإلهي إلى ذات مشروطة؛ وبهذا يكشف البحث عن المفارقة المركزية في خطاب وات؛ فهو من جهة يعترف بفرادة الرسول ﷺ في تأسيس هوية الإسلام، لكنه من جهة أخرى ينزع عن هذه الهوية بعدها الإلهي مؤطّرًا إياها في إطار بشري/ اجتماعي صرف. ومن هنا يمكن القول إنّ الهوية الإسلامية في النص ليست هوية مُشكّلة فقط، بل هوية متنازع على معناها بين التأسيس الأصيل (القرآن)، والتأويل المشوَّه عبر خطاب كتاب (محمد في مكة).

وقـد اسـتند البحـث إلى مهـاد نظـري تنـاول مفهـوم الهويـة ومفهـوم الاسـتشراق، ثـم قُسِّـم على ثلاثـة مباحـث: خُصِّـص الأول لعوامـل النمـوذج العـاملي، والثـاني لمكيفـات الفعـل، والثالـث للمربـع السـيميائي، وصـولًا إلى خاتمـة تضمنـت أبـرز النتائـج التـي خلـص إليهـا البحـث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وآله الطاهرين.

الباحثة

مهاد نظري: الهوية الإسلامية والاستشراق :

تمثل الهوية الإسلامية بعدا مركزيا في تشكيل وعي الفرد والمجتمع الإسلامي؛ إذ تستند إلى العقيدة والشريعة والتجربة الحضارية التي صاغت منظومة قيمية وروحية متكاملة، وقد كانت هذه الهوية بما تنطوي عليه من خصوصية ثقافية ورسالية مجالا واسعا لاهتمام الاستشراق الذي نشأ في سياق تلاقي الحضارات وصراعها. فخطاب المستشرقين لم يقف عند حدود الدراسة العلمية البحتة، بل حمل في كثير من الأحيان أبعادا أيديولوجية وسياسية أسهمت في إعادة إنتاج صورة الإسلام وهويته في الوعي الغربي، ومن هنا فإنّ العلاقة بين الهوية الإسلامية والاستشراق تكشف عن جدلية التمثيل والتشويه، وعن الصراع بين الهوية الأصلية ومحاولات تفكيكها أو إعادة صياغتها وفقا لمنظورات خارجية. وسوف أقف على مفهوم الهوية، ومفهوم الاستشراق.

أولا: مفهوم الهوية:

الهوية: ترتبط الهوية في أصلها بالفلسفة غير أنّها أصبحت موضوعا تتناوله علوم أخرى مثل: علم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، وعلم السرد. والهوية مشتقة من "ضمير المفرد الغائب (هو)، وتعني الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود»[١]، والهوية تشير إلى كينونة الموجود، أي إلى الطريقة التي يوجد بها كل ما هو موجود[٢]. أما لفظ (الهو) فيحمل معنى الانتماء المتبادل، وهو ما تطور لاحقا ليُعرف بمفهوم الهوية [٣]، ويرى بارمنيدس أنّ الهو يتماهى مع الفكر تماما كما يتماهى مع الكينونة [٤].

والفكر والكينونة يختلفان من حيث الطبيعة، غير أنّ استعادتهما معا تعود إلى ارتباطهما بمفهوم (الهو)، فبارمينيدس يُقرّ بهذا الاختلاف بين الفكر والكينونة، لكنه لا يقدم إجابة شافية عنه، بل يكتفي بالتأكيد أنّ أحدهما يرتبط بالآخر عن طريق (الهو) [٥].

١ جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر الوجود والموجود، د.ط (دار التنوير)، ص٢٥٩.

٢ مارتن هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، محمد مزيان، د. م ط١ (دار الأمان)، ص٣١.

٣ هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ص٣٢.

٤ هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ص٣١.

٥ هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ص٣٢.

ويـرى ابـن رشـد أنّ الماهيـة هـي العلـة في وجـود الأشـياء، فالوجـود في ذاتـه يكـون معلـولا ومفعـولا بهـا، غير أنّ الماهيـة لا تُنسـب عنـده بوجـود الفاعـل الموجِـد للوجـود، وهـو أمـر لا يمكـن الاسـتغناء عنه[٦].

وتمثـل الهويـة القانـون الأعلى للتفكير، إذ إنّ لـكل شيء هويتـه الثابتـة، أي أنّ الشيء هـو ذاتـه ولا شيء غيره[٧]، ومـن هـذا المنطلـق يُعطى الوجـود الأولويـة، فهـو الشرط الضروري لظهـور الهويـة. إذ لا يمكـن أن توجـد هويـة لما هـو غير موجـود، فالأولويـة للوجـود ثـم تتبعـه الهويـة، سـواء كان هـذا الوجـود قائما لذاتـه أم بسـبب، فـإنّ حديثنـا عـن الممكـن في الوجـود، فإنّنـا نـشير إلى علـة وجـوده، أمـا عندمـا نتحـدث عما يوجـد لذاتـه، فإنّنـا نلحـظ وجـوده عـن طريـق أثـره، وهـذا الأثـر هـو لازم مـن لوازمـه الـذي يقـتضي وجـوده، وهـو الموجـود مـن دون علـة[٨].

وبنـاء على ذلـك ترتبـط الهويـة ارتباطـا وثيقـا بالإنسـان والمجتمـع، ومـن ثـمّ فالهويـة موضـوع إنسـاني خالـص[٩]. إنّ مقاربـة الهويـة تسـتوجب الانـطلاق مـن مرتكزهـا الأسـاس، أي الإنسـان بوصفـه "الـذات المدركـة" التـي تشـكل محـور الوعـي بالوجـود. ففـي التصـور النـفسي يُعـرف هـذا الكيـان باسـم "الأنـا"، وهـو مسـتوى إدراكـي حسي سـابق على اكـتمال الشـعور، فيما يقابلـه "الهو" بوصفه مجـالاً لا شـعورياً يتجلى عبر اندفاعـات ورغبـات غير خاضعـة للوعـي. وبهـذا التعالـق بين الأنـا والهـو يتشـكل فضاء جـدلي يعكس طبيعـة الهويـة بين الوعـي واللاوعـي، وبين الحضـور الواعـي ومـا يسـتتر خلفـه مـن دوافـع[١٠].

تمثـل الأنـا الجانـب المقابـل للـ هـو، وهـي تتشـكل تحـت تـأثير العـالم الخارجـي بشـكل مبـاشر عبر الجهـاز المـدرك الحسي. ويُعـد الشـعور الوسـيط الـذي ينقـل مـا هـو خارجـي إلى منطقـة الهـو؛ ليُخضـع مبـدأ اللـذة المسـيطر عليـه لمبـدأ الواقـع[١١].

---

٦ الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، ط١ (مركز دراسات الوحدة العربية)، ص٣٠٥.

٧ سليمان، مارتن هيدجر الوجود والموجود، ص٢٥٩.

٨ الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، ص٣٠٧.

٩ حسن حنفي حسنين، الهوية، ط١ (المجلس الأعلى للثقافة)، ص١١.

١٠ سيجمند فرويد، الأنا والهو، محمد عثمان نجاتي، ط٤ (دار الشروق)، ص٤١.

١١ فرويد، الأنا والهو، ص٤٣.

تتبلور الأنا لدى الإنسان في مرحلة المراهقة، حيث يبدأ الإحساس بالهوية، وهو شعور يقوم على ثقة الفرد بما يراه في ذاته، ويتأكد عبر إدراك الآخرين له[١٢]. وترتبط الهوية بمفهوم الماهية، إذ تعني الهوية أن الشيء هو ذاته وليس غيره، أي انسجام الذات مع نفسها وتطابقها الداخلي. أما الماهية فهي إضافة أعمق، تُستمد من تركيب (ما + هو)، وهناك من يساوي بين الهوية والماهية، في حين يرى آخرون أن الماهية أعمق من الهوية، إذ إن لكل لفظ ماهية ترتبط بفعل الكينونة[١٣].

تتحدد هوية الإنسان عن طريق انخراطه في الجماعة التي تمنحه الإحساس بالانتماء وتُسهم في رسم ملامح وجوده الاجتماعي. فالجماعة ليست مجرد إطار خارجي يحتضن الفرد، بل هي عنصر جوهري في بلورة أدواره وموقعه داخل النسيج الاجتماعي، وفي هذا السياق، يُميز علم الاجتماع بين مستويين رئيسين للهوية: الهوية الاجتماعية والهوية الذاتية أو الشخصية[١٤].

فالهوية الاجتماعية تُبنى في ضوء المجتمع وتاريخه، إذ يشكّل التاريخ المرجعية الأساسية التي تستند إليها الجماعة في تحديد ذاتها، ويُعاد إنتاجه في صور مكتوبة تتضمن التقاليد، والأساطير، والحكايات، فضلاً عن مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية، والتركيب الديمغرافي، والمعايير السلوكية، والأنساق القيمية، والموروثات الثقافية المتوارثة عن الماضي[١٥]؛ ومن هذه العناصر جميعها، تتجسد هوية الجماعة وتنعكس على هوية الفرد المنتمي إليها.

إن التجربة الفردية لا تبقى حبيسة الذات، بل يمكن أن تتحول إلى بُعد كوني ينعكس على الوجود في شموليته، وهو ما يجعل الهوية أبعد من أن تُختزل في بعدها النفسي الفردي، لتغدو ظاهرة كونية تترابط فيها الذوات والجماعات[١٦]. فالثقافة التي تستند إليها كل جماعة إنسانية تشكل الإطار المرجعي الذي يحدد أنماط سلوكها وطرائق تعبيرها، وتمثل في الوقت نفسه المخزون الرمزي

١٢ لورانس برافين، علم الشخصية، عبد الحليم محمود السيد، وأيمن محمد عامر، ومحمد يحيى الرخاوي، ط١ (المركز القومي للترجمة)، ص٤٢٠.
١٣ حسنين، الهوية، ص١٠.
١٤ انتوني غدنز، علم الاجتماع، فايز الصياغ، ط٤ (المنظمة العربية للترجمة)، ص٩٠.
١٥ اليكس ميكشيللي، الهوية، علي وطفة، ط١ (دار الوسيم)، ص٢٣.
١٦ حسنين، الهوية، ص١٤.

والمعرفي المشترك الذي يمنحها خصوصيتها ويميزها عن غيرها[١٧]، وفي المنظور الأنثروبولوجي، لا تُختزل الثقافة في الممارسات الظاهرة فحسب، بل تمتد لتشمل بنية عميقة تتجلى في منظومات العقائد والقيم والمعايير والتصورات، فضلًا عن العادات والأخلاق وتجلياتها في الحياة اليومية والذائقة الجمالية. ومن ثمّ، فإن الثقافة لا تُفهم بوصفها معطًى ثابتًا، بل بوصفها تراكمًا ديناميًا يُعاد إنتاجه عبر الأجيال، لتتجسد فيه الهوية الجمعية التي تربط الفرد بجماعته وتشكّل معالم تميّزه في الفضاء الكوني[١٨].

ويعرف مفهوم الهوية على أنه مجموعة المعايير التي عن طريقها يتم تحديد الفرد وإدراكه، وينطبق هذا المفهوم أيضاً على جماعات ومجتمعات وثقافات معينة [١٩]. فالتاريخ والثقافة وكل ما يتعلق بالإنسان، ومن ثم بالهوية، يُقدَّم للفرد والجماعة بطريقة تشكّل لديهم إحساسهم بهويتهم. وبالمثل، فإن الهوية تتأثر بما يُعرف بالتحبيك، إذ لا تستطيع أي جماعة أن تعكس وجودها التاريخي الخاص إلا عبر سردها الخاص أو تحبيكها الخاص لتاريخها الثقافي. وهذا التحبيك هو الذي يعزز هويتها، ويشكل ما يُعرف بالهوية السردية.

في سياق مابعد الحداثة ، يُنظر إلى التاريخ عبر أفكار وتصوُّرات كبرى قائمة على التشكيك، حيث يتم التفريق بين التاريخ نفسه، ومعرفة التاريخ، وكتابة التاريخ. فالتاريخ هو مجموع الوقائع والأحداث قبل أن يتحول إلى نص يُدمج في خطاب معين. وهو ليس نصًا سرديًا محضًا، إذ يقوم على نوع من الحكي الذي يسعى إلى الحقيقة، بينما النص السردي نص تخيلي محكي. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، هناك نقاط التقاء بين التاريخ والنص السردي، فهما معًا يسهمان في تشكيل الهوية ويستندان إلى السرد، ويتقاطعان في العمق الزمني الذي يسلط الضوء على التجربة البشرية[٢٠].

فالتجربة البشرية، كما يرى ريكور، تجربة تمتد في الزمن وتتشكل عبره، ولا تكتسب وضوحها أو

١٧ ميكشيللي، الهوية، ص٢٧.

١٨ ميكشيللي، الهوية، ص٢٨.

١٩ ميكشيللي، الهوية، ص٧.

٢٠ نادر كاظم، الهوية والسرد، ضاحية عبد الله السالم، ط٢ (دار الفراشة)، ص١٢٨،و١٣٠.

تميزها إلا عبر السرد، إذ تُحاك داخل حبكة محددة. ولولا ذلك، لبدت هذه التجربة فاقدة للشكل، صامتة وخاملة، بلا صدى ولا حضور[٢١].

المتخيل لا وجود له إلا داخل ثقافة معينة أو ضمن جماعة بشرية تلجأ إليه لمحاولة فهم ذاتها عن طريق مقارنة نفسها بالآخرين. ومن ثم، لا توجد ثقافة أو جماعة بشرية تستطيع الاستغناء عن المتخيل في تأسيس وجودها، الذي يمنح هذا الوجود قيمته ومعناه[٢٢].

فالهوية، سواء كانت فردية أم جماعية، لا تتحدد إلا بوجود الآخر المختلف عنها، إذ يسعى كل فرد أو جماعة لتحقيق مكانة مميزة بينهم وبين الآخرين الذين يختلفون عنهم في هويتهم. ومن ثم، ترتبط الهوية بما هو خارجي لتحديد سماتها، بما يحقق المرجع الذي تقوم عليه هذه الهوية[٢٣].

تتعدد الهويات بتعدد مرجعها، فردية كانت أو جماعية، كالدينية والوطنية، وتظهر عبر الخطابات، ويجب على المحلل جمع علامات كل ذات وعلاقتها بالآخر، للإقصاء أو التحييد، لدخول الصراع وتحقيق التغاير[٢٤].

فالهوية تظهر في النهاية عبر الإدراك، إذ تصنف ضمن فئات ثقافية دالة تحدد موقع الفرد الاجتماعي ودوره. ومن الممكن أن ينشأ اختلاف أو انحراف في الهوية، ما يؤدي إلى الاغتراب عنها أو إلى أزمة هوية. وبناءً عليه، لا يمكن القول بوجود هوية خالصة، إذ تظل الهوية حالة مثالية بينما يشكل الاغتراب واقعًا ملموسًا[٢٥]. وكل حالة اغتراب في الهوية تثير ردود فعل متضادة، مثل العزلة، أو العنف، أو الانطواء، وغيرها من مظاهر الانفصال عن الذات.

---

٢١ كاظم، الهوية والسرد، ص١٢٨.

٢٢ نادر كاظم، تمثيلات الآخر صور السود في المتخيل العربي الوسيط، ط١ (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ص٣٣.

٢٣ حاتم الورفلي، بول ريكور الهوية والسرد، د،ط (دار التنوير)، ص٢٦.

٢٤ الورفلي، بول ريكور الهوية والسرد، المقدمة.

٢٥ حسنين، الهوية، ص٢٤-٢٥.

ثانيا : مفهوم الاستشراق:

يندرج كتاب محمد في مكة ضمن الدراسات الاستشراقية، ولذا يقتضي قبل الشروع في تحليله سيميائيًا تقديم لمحة موجزة عن الاستشراق.

الاستشراق هو مجال معرفي يعنى منذ بداياته بدراسة العلاقات الإنسانية والثقافية بين الشرق والغرب، وذلك عبر البحث في اللغات الشرقية، والفنون، والعادات، والمعتقدات، بوصفها خطوة أولى لفهم تطور الفكر الإنساني والبحث عن الروابط المشتركة بين الثقافات الشرقية والغربية. وقد ظهر مصطلح «الاستشراق» لأول مرة في معجم الأكاديمية الفرنسية عام (١٨٣٨)م، بعد أن شاع استعماله ليشير إلى التخصص في دراسة الثقافات الشرقية [٢٦].

ظهرت كلمة «المستشرق» لأول مرة عام (١٦٣٠)م حين أطلقت على أحد رجال الكنيسة الشرقية، ثم اتسع استعمالها لاحقًا ليشمل كل من تخصص في لغات الشرق ومعارفه. وهو الباحث المتخصص في دراسة علوم الشرق، وحضارته، وآثاره، وفنونه، وما يرتبط بها من معارف [٢٧].

المستشرق يوظّف المادة التاريخية في بناء خطابه الموجَّه للقراء، وفقا لأهداف يسعى إلى تحقيقها؛ فبعضها قد يخدم الموضوع المكتوب عنه، وبعضها الآخر قد ينتقص منه ويشوّه صورته ؛ وبذلك يغدو خطاب المستشرق سلاحًا ذا حدّين.

وأهم المرحل التي مرّ بها الاستشراق يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

أولًا: المرحلة المبكرة، وهي المرحلة التي قام فيها الكنسيون بنقل علوم الكنيسة وفلسفة اليونان من حواضر العرب، مثل بغداد وغيرها من المدن العربية، إلى روما، في وقت كانت فيه الكنيسة تعاني من حالة من الجمود والركود الفكري.

ثانياً: مرحلة التبشير، وهي المرحلة التي يُجمع المؤرخون على عدّها حركة استشراق بالمعنى العلمي المتعارف عليه، وقد برزت معالمها بوضوح مع أواخر القرن السابع عشر.

---

٢٦ محمد فاروق النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، د،ط (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)، ص١١.

٢٧ النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص١١.

ثالثًا: مرحلة الاستعمار: لا بد من التأكيد -هنا- أن المستشرقين، قدامى كانوا أم محدثين، قد أسهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في خدمة الأهداف الاستعمارية. كما أن بعض الدراسات التي تناولت الواقع العربي في زمن الحروب الصليبية حملت في طياتها حملات جارحة وانتقادات قاسية موجّهة للإسلام وللتراث العربي بأكمله[٢٨].

تناولت أبحاث المستشرقين سبعة محاور أساسية، هي: الدراسات الإسلامية، والإسلام بوصفه عقيدة، والإسلام بوصفه شريعة، والتاريخ العربي الإسلامي، واللغة العربية وآدابها، وعلوم الحضارة والنظم العربية الإسلامية، إضافةً إلى تحقيق التراث العربي الإسلامي.

١-الدراسات الإسلامية:

يشير هذا المحور إلى اهتمام المستشرقين بالبحث في القضايا الإسلامية، عبر ما نشروه في مؤتمراتهم ودورياتهم ومطبوعاتهم العلمية، إضافةً إلى ما أعدّوه من فهارس خاصة بالمخطوطات والمطبوعات، وما جمعوه في المكتبات الغربية وغيرها من المصادر.

٢-الدراسات الإسلامية:

اهتم المستشرقون بدراسة الإسلام في مظهره العقائدي والشعائري، فتناولوا قضايا العقيدة والعبادات، والقرآن الكريم، والحديث النبوي، والسيرة، والتشريع الإسلامي، وغير ذلك من الجوانب المرتبطة بالدين الإسلامي.

٣- التاريخ العربي الإسلامي:

ركز المستشرقون على دراسة التاريخ الإسلامي منذ نشأته الأولى حتى مراحل متأخرة، فبحثوا في الغزوات والفتوحات والصراعات السياسية والدينية، وحاولوا تفسير الأحداث من منطلقات مختلفة، بعضها علمي وبعضها منحاز لأهداف فكرية أو أيديولوجية.

٢٨ سعدون الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، ط١ (دار المناهج)، ص١٣-١٧-٢٠.

٤- اللغة العربية وآدابها:

أولى المستشرقون اللغة العربية اهتمامًا كبيرًا، فقاموا بدراسة نحوها وصرفها وأصواتها ومعاجمها، كما اعتنوا بالبلاغة والأدب العربي شعرًا ونثرًا، وكان هدفهم من ذلك الوقوف على مكامن القوة والتأثير في اللغة التي ارتبطت بالإسلام وحملت معارفه.

٥- علوم الحضارة والنظم العربية الإسلامية:

تناولوا بالدراسة ما أبدعه المسلمون من علوم ومعارف في الطب والفلك والرياضيات والفلسفة وغيرها، إضافة إلى اهتمامهم بنظم الحكم والإدارة والاقتصاد والمجتمع، محاولين إبراز دور المسلمين في تشكيل الحضارة الإنسانية.

٦- تحقيق التراث العربي الإسلامي:

سعى كثير من المستشرقين إلى تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية ونشرها، حيث قاموا بجمعها من مكتبات الشرق والغرب، وحققوا العديد منها ونشروه بلغاته الأصلية أو مترجمًا إلى لغاتهم، مما أسهم في وصول هذا التراث إلى الباحثين الغربيين.

٧- محور الدين الإسلامي بوصفه عقيدة:

اهتم المستشرقون بدراسة العقيدة الإسلامية من جوانب متعددة، فقاموا ببحث أصول الإيمان ومصادر التشريع، كما تناولوا قضايا الغيب والعبادات والطقوس الدينية بالنقد والتشكيك، محاولين تصوير الإسلام كدين لا يقوم على أسس عقلية ثابتة. ولم يكتفوا بذلك، بل سعوا إلى موازنته بالديانات الأخرى، لإظهار أوجه التشابه والاختلاف، في محاولة لزعزعة يقين المسلمين بعقيدتهم[٢٩].

يعدّ الاستشراق من أبرز المجالات الفكرية التي اهتمت بدراسة التراث العربي والإسلامي وتحليل مكوناته. وقد انطلق المستشرقون من أهداف متعددة، بعضها معلن يتمثل في التعريف

٢٩ فوزي فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الاوربية، ط١ (الأهلية للنشر والتوزيع)، ص٣٩-٤١.

بالشرق وثقافته، وبعضها الآخر غير مباشر ارتبط بمصالح استعمارية وسياسية هدفت إلى تمهيد الطريق للهيمنة على البلاد العربية والإسلامية.

لقد تناول الاستشراق التراث العربي والإسلامي بمناهج مختلفة، فتارةً لجأ إلى تحقيق المخطوطات ودراسة النصوص القديمة دراسة علمية دقيقة، وتارةً أخرى عمد إلى توظيف ذلك التراث بما يخدم الأهداف الاستعمارية المتمثلة في السيطرة وبسط النفوذ. كما انشغل المستشرقون بدراسة الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية في المجتمعات الإسلامية، وذلك بغية تكوين معرفة شاملة تسهم في تعزيز حضورهم في تلك البلدان.

وإلى جانب ذلك، قدّم الاستشراق مادة معرفية ضخمة اشتملت على معلومات تتعلق بالتاريخ والحضارة والأديان واللغة والأدب، مما أسهم في تشكيل صورة متكاملة –وإن كانت في كثير من الأحيان مشوهة أو منحازة– عن الشرق[٣٠]. ولا شك أن لهذه الدراسات أثرًا بالغًا في رسم السياسات الغربية تجاه العالم العربي والإسلامي، بل وفي تكريس صورة نمطية عن الإسلام والمسلمين.

٣٠ محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ط١ (دار النفائس)، ص٢٥٢و٢٥٤.

المبحث الأول:

عوامـــل النمـــوذج العامـــلي

مدخل نظري:

يستقي النموذج العاملي لغريماس أسسه من الدراسات السيميائية، التي تستند إلى القواعد اللسانية، وتسعى إلى بناء الدلالة من داخل النص ومن مستويات محددة تحكمها مجموعة من العلاقات والعمليات تدركها بكل وضوح في الصعيد العميق[٣١].

ويقوم هذا النموذج على مستويين هما: المستوى السطحي، والمستوى العميق، ويتضمن المستوى السطحي: عوامل النموذج العاملي، ومكيفات الفعل اللذين يُستثمران للوصول إلى المستوى العميق للخطاب.

تطرق النموذج العاملي لمفهوم العامل، الذي يرى أنه الذات الراغبة في التأهيل، تتصل بالموضوع الذي يمثل موضوعا جهيا يكون بمثابة فضاء تركيبي لتمفصل القيم الجهية.

فالعامل في نظر النموذج العاملي ليس الكائن الحسي فقط، بل كل ما يقوم بوظيفة ودور عاملي في مسار الخطاب، ومن ثم فالخطاب يقدم على سطحه عددا من الكائنات الحية وغير الحية تكتسب تدريجيا مقومات تسمى كلتاهما (معانميّة) إلا أنهما يختلفان من حيث الوظيفة، فالأولى تكون وحدات مميزة منتظمة في صنف العوامل، والثانية تابعة لها وموصولة بها وتسمى مسندات[٣٢].

فإذا كان العامل ذا طبيعة تركيبية فإن مفهوم الممثل يرتبط بالدلالة لا بالتركيب، والنموذج العاملي من حيث هو نظام ثابت يرتكز على ثلاثة أزواج من العوامل هي: الفاعل والموضوع، والمؤتي، والمؤتى إليه، والمساعد، والمعارض، وتنتظم هذه العوامل جميعا في علاقات[٣٣]، وهذه الوحدات العاملية لا قيمة لها في حد ذاتها، إنما تكتسب قيمتها في انتظامها في علاقات بوحدات عاملية أخرى، فليس للموضوعات قيمة ولا معنى بمعزل عن الفواعل التي تسند إليها، وتبدي

٣١ رشيد بن مالك, مقدمة في السيميائية السردية، حيدره، دار القصبة، د،ط، ص١٦.

٣٢ العجيمي محمد الناصر، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، د. ط (الدار العربية للكتاب)، ص٣٧.

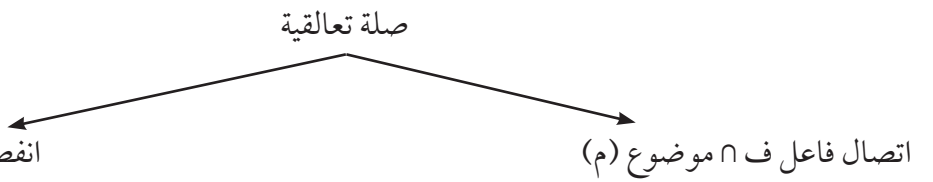
٣٣ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٤٠.

موقفها منها وفقا لمقاييس معينة، كما أن الفواعل لا تكتسب معناها إلا استنادا إلى الموضوعات الموظفة التي تربط بعض الفواعل ببعض[٣٤].

الفاعل والموضوع أو الطّلبة :

تعد العلاقة بين الفاعل والموضوع بؤرة النموذج العاملي وتبدو من جهة غريماس محملة بالشحنة الدلالية الكامنة في الرغبة، ويحدد الفاعل من هذه الرغبة العامل الراغب المتحرك بينما تمثل الطّلبة موضوع الرغبة وبصفتها هذه تبدو عاملا سلبيا غير متحرك، ويطلق غريماس مصطلح ملفوظ حالي؛ لتعيين وضع كل من العاملين بالنسبة إلى الآخر؛ إذ إنّ الصلة بينهما استتباعية، فوجود هذا يفترض وجود ذاك؛ ويشرح ذلك بقوله: «الصلة بين العاملين تعالقية، وهذا من شأنه إتاحة النظر إليهما من حيث إن أحدهما موجود دلاليا للآخر وبه، مقصيا بذلك كل حكم وجودي على حضورهما، فليس من الضروري أن يكون الفاعل كائنا إنسانيا كما لا يتحتم أن يكون الموضوع شيئا جامدا»[٣٥].

ولا تخلو العلاقة بين الفاعل والموضوع من أحد الاحتمالين فإما أن تقوم على الاتصال ويرمز لهذه العلاقة بالعلامة: ∩، وإما على الانفصال ويرمز إليها على النحو الآتي: ^{U} .



لا يعني الانفصال انقطاع الصلة بين الفاعل والموضوع واستغناء أحدهما عن الآخر، فإن أدى الأمر إلى ذلك انتفت الصلة بينهما.

٣٤ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٥٥-٥٦.

٣٥ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٤٠-٤١.

المؤتي والمؤتى إليه :

يوحي حضور هاتين الوحدتين العامليتين في الخطاب السردي بوجود عالم مؤسس على منظومة من القيم يحكم بمقتضاها على الأفعال سلبا أو إيجابا، فتحل في مرتبة المحرم أو المباح أو الواجب، والوظيفة الموكولة إلى المؤتي تتمثل في المحافظة على هذه القيم وصيانتها وضمان استمرارها؛ وذلك بتبليغها إلى المؤتى إليه -الفاعل- أو إملائها عليه[٣٦]. ويركز هذان العاملان على محور الإبلاغ، فالمؤتي هو الباعث على الفعل والمؤتى إليه هو المستفيد من تحقق الفعل[٣٧]؛ وهكذا يستوي المؤتي والمؤتى إليه في سلم تراتبي يتبوأ فيه المؤتي مركزا فوقيا، أو وفقا لتعبير غريماس الاصطلاحي: موجهة من الكل إلى الجزء، فيما تنتظم علاقة المؤتى إليه والمؤتي في اتجاه معاكس أي من الجزء إلى الكل[٣٨]. ويكاد لا يخلو أي خطاب من هذين العاملين؛ لأنّهما يشكلان دينامية الخطاب.

المساعد والمعارض:

تنتظم هاتان الوحدتان العامليتان في سياق العلاقة بين الفاعل والموضوع، تتحدد وظيفة المساعد في تقديم العون للفاعل بغية تحقيق مشروعه العملي والحصول على الطّلبة، فيما يقوم المعارض حائلا دون تحقيق الفاعل طلبته وعائقا في طريقه[٣٩].

عندما نقول عوامل مساعدة ومعارضة لا ينفي موضوع المصلحة من العاملين المساعدة والمعارضة، فهما في دائرة الصراع، لتحقيق علاقة الاتصال أو الانفصال للفاعل عن موضوعه، ومن الممكن أن يتحول العنصر المساعد إلى عنصر معارض والعكس أيضا، وكلا ذلك يخضع للتحولات عبر مسار الخطاب وتتبدل الأدوار العاملية[٤٠].

---

٣٦ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٤٢.
٣٧ سعيد بنكَراد، السيميائيات السردية، د،ط (منشورات مطبعة النجاح،الدار البيضاء)، ص٨١.
٣٨ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٤٣.
٣٩ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٤٦.
٤٠ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٥٦.

الجانب الإجرائي:

تقتضي الدراسة، وفقا للنموذج العاملي السيميائي، تقسيم الخطاب الكامل على مقاطع رئيسية، وربط هذه المقاطع بعضها ببعض لتكوين الصورة الكلية للخطاب. وتتمثل هذه المقاطع في ما يأتي:

١- المقدمة والسياق التاريخي والعرفي قبل الإسلام: دراسة الوضع الديني والاجتماعي في تلك الحقبة.

٢- نشأة النبي محمد ﷺ وبواكير حياته: رحلاته وتجربته قبل البعثة والاستجابة الأولية لها.

٣- التجربة النبوية الأولى: حياة النبي في غار حراء وما قبل نزول الوحي.

٤- مرحلة الدعوة السرية: دائرة المؤمنين الأولى وموقف الأسرة تجاه الدعوة.

٥- الانتقال إلى مرحلة الدعوة العلنية: التعرض للتعذيب والمقاومة، والتحضير للهجرة العائلية.

٦- مرحلة المواجهة والتضحيات: الاستمرار في التعذيب والمقاومة، مع التركيز على الهجرة العائلية بوصفها خيارًا استراتيجيًّا.

٧- خيارات النبي في التعامل مع الطوائف المختلفة: التحديات النفسية والاجتماعية المصاحبة لهذه المرحلة.

٨- التهيئة للهجرة إلى المدينة: عن طريق البيعة، والتنظيم الجديد، وتجميع العائلات استعدادًا للهجرة.

وعن طريق دراسة عوامل النموذج العاملي لكل مقطع تأسيسي، يمكن تحليل الخطاب الإسلامي من منظور غربي، باستعمال التراث العربي لتفسير المواقف والأحداث؛ مما يسهم في فهم كيفية تشكيل الهوية الإسلامية عبر هذه المراحل.

هذه المحددات أو العوامل الفاعلة للخطاب السردي الذي يقوم على بناء الهوية الإسلامية، حيث يمثل الفاعل محورًا أساسيًا لهذه الهوية. فالفاعل ليس مجرد شخصية، بل هو نقطة الانطلاق التي عن طريقها يُبنى فهم القارئ للهوية الإسلامية، ويكتسب النص معناه ضمن سياق محدد.

العنوان الأساسي للكتاب، والمتمثل في «محمد في مكة»، يبرز الفاعل الرئيس الموضوعي، وهو الرسول محمد ﷺ، إذ تُعرض حياته وسيرته في نسق سردي يوضح دوره بوصفه مؤسسًا للهوية الدينية، ومصدرًا التشريع والهداية. وقد جاء هذا النسق متسقًا مع قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾.(النحل:٤٣)

وهذا يؤكد أن الرسل هم الفاعلون الرئيسيون في نقل الرسالة الإلهية، وإنّ السرد النبوي يعتمد على الدور الفاعل للرسول في تأسيس الهوية الدينية؛ وبهذا تصبح صياغة الخطاب سرديًا لذاتية فاعلية، إذ تقدم نماذج من خطاب الذاتية الفاعلة في مكة، مستندة إلى أهم الفواعل المحورية، الرسول ﷺ، الذي يمثل المرجعية الأعلى للهوية الإسلامية. كما يُبرز النص الجانب الفردي للرسول ضمن بيئته الأسرية والمجتمعية، متماشياً مع قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾. (الأنبياء: ١٠٧)

هذا الخطاب يعتمد على الانتقاء الدقيق من كتب التراث العربي والسيرة النبوية، ليقدّم رؤية متكاملة للرسول ﷺ بوصفه فاعلًا أساسيًّا عن طريق سرد أحداث حياته، وتصوير دوره في بناء الهوية الدينية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي.

ومن الإشارات السيميائية التي تقدم للقارئ الغربي على وجه الخصوص والقارئ العربي على وجه العموم عنوان المتن المسند للدراسة، وهو كتاب (محمد في مكة) الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بتشكيل الهوية الإسلامية؛ فجاء العنوان خاليًا من أي إشارة إلى نبوة الرسول محمد ﷺ أو رسالته، وهو بحد ذاته موضع توقف وتساؤل؛ فكيف سيقدم الراوي خطابه وهو يشير إلى عدم إقراره بنبوة الرسول محمد ﷺ، وهو القائل: إنّي سأستند بعملي إلى كتب السيرة والتاريخ[٤١]، وهي كتب أقرت بنبوة الرسول محمد ﷺ بالإجماع؛ وهذا تناقض واضح في بداية عمله. وأنا بوصفي ناقدة لخطاب كتاب (محمد في مكة) سوف أقدم الفاعل المحوري النبي محمدًا ﷺ بصفته المتواترة في الموروث العربي، وهي صفة النبي أو الرسول؛ لأكشف عن موقف الراوي مما هو متواتر في

٤١ مونتجومري وات، محمد في مكة، تعريب: شعبان بركات، د، ط (منشورات المكتبة العصرية، صيدا)، ص٧.

الكتب التي اعتمدها في صناعة خطابه، الذي ارتكز على الانتقاء من كتب التراث العربي في سيرة الرسول محمد ﷺ؛ ليصنع خطابه وفقا لرؤيته التي يسعى إلى تقديمها للقارئ، فالكاتب ليس بصدد التعامل مع من يدّعي النبوة، بل يتعامل مع مَن أقرت وأثبتت وتواترت نبوته؛ وهذا يدخل في باب تشويه الهوية الإسلامية.

ويأتي المقطع الأول لمبحثنا بعنوان: «الأرضية السابقة لظهور الإسلام»، أي دراسة الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي مهدت لظهور الرسالة المحمدية وتبلورها. فلا شك أن هذه الأرضية كانت عوامل مساعدة وفاعلة في إظهار الإسلام وانتشاره، فهي التي أعدت البيئة الحاضنة لهذه الرسالة الجديدة؛ ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن ظهور الإسلام لم يكن من فراغ، بل كان نتيجة طبيعية لإفرازات المجتمع العربي في تلك المرحلة، كما يشير القرآن الكريم إلى قدرة الله في توجيه الأحداث لتحقيق الهدف الإلهي.

يُقدِّم المقطع الأوّل الأرضية السياقية لظهور الإسلام، عبر رسم ملامح البيئة التي انبثق منها الخطاب النبوي، بحيث تتكشّف مجموعة من العوامل المهِّدة لهذا الظهور. وعلى الرغم من أنّ النبي محمدًا ﷺ، بوصفه الفاعل المحوري والذات الفاعلة، لم يُقدَّم في هذا المشهد بصفته نبيًا، إلا أنّ النصّ يُظهره بوصفه فردًا مندمجًا في محيطه الاجتماعي، لا من حيث الانتماء الفكري أو العقدي، بل من حيث الانتماء المعيشي إلى هذا الوسط.

ويُبرز الراوي أنّ المسبّب الأول لظهور الإسلام يُقدَّم في هذا المقطع بوصفه ماديًا وطبيعيًا، أي بوصفه المرسل الأساس في البناء السردي، وهو ما تؤكده الإشارات السيميائية. فالنص يرتّب العوامل المكوِّنة للبيئة العربية بحسب الأولوية: العامل الاقتصادي، ثم السياسي، فالاجتماعي والأخلاقي، وأخيرًا الديني. هذا الترتيب يُظهر أن الراوي يمنح الأولوية للعامل المادي بوصفه الركيزة الأولى في تأسيس أي مجتمع، وبخاصة المجتمع العربي الذي ارتبطت ملامحه التاريخية والوجودية بالتجارة والقوافل والأسواق. وعن طريق هذه التحولات الاقتصادية، يتدرج النص

ليُظهر انعكاساتها على البنى السياسية والاجتماعية، ثم على البعد الديني[٤٢]؛ وبذلك يُقنع القارئ بأن الدين لم ينشأ في عزلة عن الشروط المادية، وإنما كان حصيلة طبيعية لمسار تطوّر المجتمع وعاملاً حاسمًا في تشكيل أنماط حياة المجتمع العربي، بما انعكس على قدرته على التكيف والمبادرة الاقتصادية للإسلام في الجزيرة العربية، كما يقول القرآن: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ»(البلد:٤)، دلالة على طبيعة الحياة الصعبة التي صقلت الشخصية العربية وأسهمت في نشوء روح المثابرة والاجتهاد. غير أنّ هذه القراءة تندرج ضمن المنظور الاستشراقي الذي يُعيد تشكّل الهوية الإسلامية إلى محددات اقتصادية وسياسية واجتماعية، أكثر من إعادتها إلى أصلها الرباني المتمثل في الوحي. فإغفال مركزية العامل الديني، الذي يُعَدّ الموجِّه لبقية العوامل في بناء أي مجتمع، أسهم في تغليب الجانب المادي على البعد الروحي في تفسير نشأة الإسلام. وقد أكد القرآن الكريم ما هو خلاف ذلك؛ بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم:٣-٤)، فتبين أن مصدر الرسالة ليس الواقع الاجتماعي أو المادي، بل الوحي المباشر.

يعالج المقطع الثاني والمعنون بـ(نشأة النبي محمد ﷺ وبواكير حياته) ثلاث محطات أساسية هي: النشأة، والرحلات، والتجارة قبل البعثة، ويُقسم هذا المقطع على مراحل متعددة تبدأ بمرحلة الطفولة. في هذه المرحلة يُقدَّم النبي محمد ﷺ بوصفه الفاعل المحوري، حيث يصوره الراوي في صورة اليتيم؛ إذ وُلد بعد وفاة والده عبد الله بن عبد المطلب، ونُسب إلى أمّه آمنة بنت وهب، بما يؤكد انحداره من نسب عربي خالص. ولم تلبث والدته أن تُتوفى وهو في سن صغير؛ ليتكفل جده عبد المطلب برعايته، ثم بعد وفاته انتقلت الكفالة إلى عمه أبي طالب، الذي وفر له الاستقرار والحماية. وهكذا شكّل هذا القدر عوامل موضوعية في توجيه مسار حياة الرسول ﷺ، إذ أتاح له نشأة متوازنة على الرغم من اليتم، بما وفره له كل من جده وعمه من عطف ورعاية. ومن هذا المنظور يمكن القول إن المعارض (اليُتم) لم يكن عائقًا أمام سلامة نشأة الرسول ﷺ، بل

٤٢ وات، محمد في مكة، ص٢١و٢٥ و٢٩.

تحوّل إلى دافع إيجابي بفضل الروابط الاجتماعية وروح المسؤولية التي جسدها الجد والعم، وبذلك يتجلى أن المرسل هو تلك الروابط والمسؤوليات الاجتماعية، في حين إن المرسَل إليه هو الرسول ﷺ نفسه الذي تحقق له الاستقرار النفسي والاجتماعي في كنف أسرته.

في المرحلة الثانية من نشأة الرسول ﷺ، وهي مرحلة الشباب، تتحدد وظيفة الذات الفاعلة (النبي محمد ﷺ) في السعي نحو تحقيق موضوع القيمة المتمثل بالاستقرار الروحي والمادي. غير أن الراوي يسعى إلى إعادة ترميز البيئة الحاضنة للرسول ﷺ عن طريق قراءتها بوصفها بيئة «أرستقراطية»؛ فيؤطرها داخل ثنائية (ثراء/ فقر) بدل ثنائية (قيم/ انحراف)، وهو ما يُدخل التضاد السيميائي في الخطاب؛ بذلك يقدّم الراوي صورة للعرب قبل البعثة بوصفهم مجتمعًا طبقيًا تحكمه سلطة المال لا سلطة القيم، ويجعل من التربية ذات طابع مادي مشروط بالثراء، لا أخلاقي يستند إلى منظومة الفضائل العربية الأصيلة. وبهذا الإجراء يتدخل الراوي في العلاقة بين الذات وموضوعها ليشوه الشرط الاجتماعي الحاضن للرسول ﷺ، محاولًا تعطيل تحقق الفعل الفاعلي عبر إسناد قيمة سلبية (الطبقية) إلى المحيط الذي نشأ فيه، جاء في ذلك: «وكان من عادة الطبقات الارستقراطية أن تعهد بأبنائها للمراضع من القبائل البدوية لكي ينشأ الأطفال في هواء الصحراء الصافي في نشأة قوية»[٤٣]. في هذه المرحلة يظهر المرسِل ممثَّلًا بالواعز الذاتي للذات الفاعلة، حيث يسعى إلى تكوين صورة اجتماعية وأخلاقية سامية للرسول ﷺ، تمهيدًا للبعثة النبوية التي ستجعل المجتمع المكي أكثر تقبّلًا له. أمّا المرسَل إليه فيتمثل في النبي محمد ﷺ نفسه من جهة، والمجتمع المكي من جهة أخرى، إذ سيكون شاهدًا على ما يتحلى به من صفات تؤهله لحمل الرسالة. يقدّم الراوي في خطابه صورة للنبي محمد ﷺ بوصفه رجل دولة، وهو طرح ينطوي على تشويه للهوية الإسلامية، إذ يركّز على الجانب السياسي والتنظيمي في شخصيته قبل البعثة، ويتجاهل البعد الغيبي والإلهي في مشروعه الإصلاحي. وبهذا، يختزل الراوي شخصية النبي ﷺ

٤٣ وات، محمد في مكة، ص٦٥-٦٦.

في إطـار دنيـوي سـياسي بوعـي مسـبق، بعيـدًا عـن كونـه نبيًّـا مـرسَلًا، وهـو مـا يضعـف البعـد الإلهـي الـذي يشـكّل جوهـر الرسـالة الإسلاميـة. «لأنّ محمـدًا كان منـذ البدايـة رجـل دولـة»[٤٤]، يُشـار إليـه هنـا لا بصفتـه نبيًّـا، بـل بصفتـه سياسـيًّا يمتلـك مـؤهلات القيـادة.

تمثـل هـذه المرحلـة في مسـار السـيرة النبويـة تحـولًا دالًا في تكويـن الـذات الفاعلـة (الرسـول محمـد ﷺ)، إذ يقدمهـا الـراوي بوصفهـا تجربـة دينيـة أولى قبـل البعثـة. فالـذات هنـا تسـعى إلى تحقيـق موضوعهـا المتمثـل في البحـث عـن معنـى الوجـود عـن طريـق التأمـل والتحنـث في غـار حـراء. وهـذا السـلوك - وفقـا لمنظـور السـيمياء- علامـة على تمايـز الـذات عـن الجماعـة، إذ ترفـض الانخـراط في دالٍّ جماعـي هـو عبـادة الأوثـان، وتتشـكل في مقابـل ذلـك داخـل دالٍّ آخـر يتجـه نحـو الحقيقـة الدينيـة، إلا أن الـراوي يحـاول أن يوجّـه القـراءة السـيميائية للمرحلـة نحـو تمثيـل مختلـف، حيـث يُبـرز تأثـر الـذات الفاعلـة بالمسـيحية أكثـر مـن إبـراز بعدهـا النبـوي، متجاهلًا الـدال المركـزي في هويـة الأنبيـاء والرسـل وهـو الرفـض القاطـع لعبـادة مـا عليـه أقوامهـم. بهـذا، ينتـج الـراوي خطابًـا يحـرّف في تشـكيل الهويـة الإسلاميـة، عبر إقصـاء بُعـد «النبـوة» بوصفهـا قيمـة عليـا، وإحلال «التأثـر بالمسـيحية» بوصفهـا قيمـة بديلـة، في محاولـة لتأويـل التجربـة الدينيـة للرسـول ضمـن سـياق مغايـر؛ وقـد أشـار الـراوي إلى ذلـك بقولـه: «إنّ خديجـة كانـت ابنـة عـم رجـل يدعـى ورقـة بـن نوفـل بـن أسـد وهـو رجـل متديـن اعتنـق أخيـرا المسـيحية ولاشـك أن خديجـة قـد وقعـت تحـت تـأثيره ويمكـن أن يكـون محمـد قـد أخـذ شـيئا مـن حماسـه وآرائـه» [٤٥].

٤٤ وات، محمد في مكة، ص٢١.

٤٥ وات، محمد في مكة، ص٧٤-٧٥.

يغيب الراوي المرسل وهو الجهة الغيبية الله (عز وجل) الذي أرسل الوحي بوصفه وسيلة لتبليغ رسالته للرسول محمد ﷺ لتأكيد استحالة رؤية الله (عز وجل) جهرة حتى من قبل الأنبياء والرسل، لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٠٣)، وقد عمد مؤلف الكتاب إلى تفسير النص القرآني وفقا لمنظوره الخاص، مخالفًا بذلك الفهم الذي استقرّ عند المفسرين الأوائل، الذين أدركوا إعجاز القرآن من حيث هو كلام يتجاوز طاقة البشر[٤٦]؛ فالقرآن معجزٌ ببلاغته وفصاحته ودقة تركيبه، وهو ما أقرّ به العرب أصحاب السليقة البيانية، إذ تحدّاهم الله (عز وجل) بقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(الإسراء:٨٨)؛ وبذلك يظهر أن مقاربة الكاتب تنزع نحو تأويل بشري صرف، في حين إن النص القرآني عند المفسرين الأوائل كان يُستقبل بوصفه كلامًا إلهيًا ذا طبيعة معجزة، لا يُمكن مقارنته بنتاج أي بشر.

أما العوامل المساعدة فتتجسد في خبرته بالتجارة وإخلاصه فيها، فضلًا عن الدور الكبير للسيدة خديجة ﷺ التي شكّلت عنصر دعم بارز في هذه المرحلة، نظرًا لعمل النبي ﷺ في إدارة تجارتها وتسويقها. في المقابل تظهر العوامل المعارضة في صورة الصعوبات والمخاطر التي واجهتها القوافل التجارية في الصحراء وما يرافقها من تهديدات.

يذهب الراوي إلى انزياح دلالي في تمثيل فعل التحنث؛ بقوله: «نرى محمدا يصبو إلى الخلوة للتفكير في الأمور الإلهية والقيام ببعض العبادات وربما كان ذلك للتكفير عن الخطايا»[٤٧]؛إذ يُسقط عليه مفهوم «التكفير عن الخطايا» المرتبط باللاهوت المسيحي، بينما في السياق الإسلامي ينهض التحنث بوظيفة مختلفة، تقوم على العبادة والتأمل والصفاء الروحي؛ وبذلك يُحوَّل غار حراء – في السرد– من فضاءٍ للإعداد الروحي وتلقي الرسالة إلى فضاءٍ يثقل الذات بالشعور بالذنب، وهو ما يكشف عن إسقاط ثقافي غربي داخل الخطاب.

٤٦ وات، محمد في مكة، ص٨٠.

٤٧ وات، محمد في مكة، ص٨٢.

في هـذه المرحلـة تتبـدّى العوامـل المعارضـة ممثّلـة في التقاليـد الوثنيـة السـائدة في المجتمـع المكـي، التـي دفعـت الرسـول ﷺ إلى العزلـة عنهـا، لما تحملـه مـن تهديـد لرسـالته الناشـئة ولمصالـح الطبقـة المهيمنـة التـي ورثـت تلـك المعتقـدات. ومـع الانتقـال إلى مرحلـة جديـدة مـن الـسيرة، وهـي مرحلـة البعثـة النبويـة السريـة، يتحـدد المسـار السردي وفقـا للنمـوذج العـاملي:

– الذات الفاعلة: الرسول محمد ﷺ.

– الموضوع: تبليغ الرسالة النبوية داخل المجتمع المكي.

– المرسَـل إليـه: المجتمـع المكـي بوصفـه المخاطـب الأول والمسـتفيد المبـاشر مـن الدعـوة، ثـم الأمـة الإسلاميـة في منظـور تاريخـي لاحـق.

أمـا العوامـل المسـاعدة التـي دعمـت الـذات الفاعلـة في هـذه المرحلـة، فتتمثـل في الوحـي (جبرائيل عليه السلام) بوصفـه السـند الروحـي والمعـرفي، والسـيدة خديجـة عليهـا الـسلام التـي اضطلعـت بـدور الدعـم النفـسي والمادي. وفي المقابـل واجهـت الـذات الفاعلـة عوامـل معارضـة أبرزهـا زعمـاء قريـش بما يمثلونـه مـن سـلطة اجتماعيـة واقتصاديـة، إضافـة إلى منظومـة التقاليـد الجاهليـة القائمـة على العـادات والموروثـات الوثنيـة، فـضلاً عـن التكذيـب والاسـتهزاء، بوصفـهما عقبـات نفسـية واجتماعيـة موازيـة.

المبحث الثاني

مكيفـــات الفعـــل

مدخل نظري:

عُـدّ غـريماس مـن أبـرز أعلام السـيميائيات السردية الذيـن قدّمـوا أدوات إجرائيـة دقيقـة لتحليـل الخطـاب، ومـن بين هـذه الأدوات مـا يُعـرف بـ (مُكَيِّفـات الفعـل)، وهـي الوسـائط أو الشروط التـي تنظّـم علاقـة الـذات بالفعـل، أي العلاقـة بين الفاعـل ومـا يسـعى إلى إنجـازه مـن أفعـال داخـل الحكايـة.

يتطلـب المسـتوى السـطحي في التحليـل الوقـوف عنـد طبيعـة العلاقـات التـي تنظـم ارتبـاط الفاعـل بفعلـه، وهـو مـا يُعبَّر عنـه في المنظـور العـاملي بمكيفـات الفعـل، فضلًا عـن العلاقـات التـي تتشـكل بين الفاعـل والموضـوع، والتـي تُعـرف في الإطـار نفسـه بمكيفـات الملفـوظ الحالي[٤٨].

هنـاك تفاعـل أسـاسي بين الفكـر والفعـل داخـل المجتمـع؛ فـالأدب والفلسـفة والفـن لا تظـلّ مجـرد أفـكار، بـل تؤثـر في سـلوك النـاس وتـغير طريقـة حياتهـم. وبالمقابـل فـإن طريقـة العيـش والتصرفـات السـائدة في طبقـة أو مرحلـة تاريخيـة معيّنـة تحـدد إلى حـد كـبير اتجـاه الثقافـة والفـن في تلـك المرحلـة. ومـن هنـا يمكـن فهـم هـذا التفاعـل عـن طريـق مكيفـات الفعـل لغـريماس؛ فالرغبـة تولّـد الحاجـة إلى التعـبير أو الإبـداع، والمعرفـة تمنـح القـدرة على صياغـة الأفـكار، والقـدرة تحـدّد مـا يمكـن إنجـازه بالفعـل، والواجـب يربـط كل ذلـك بالقيـم والمعـايير الاجتماعيـة؛ وبهـذا يصبـح كل إنتـاج أدبي أو فنـي انعكاسًـا مبـاشرًا لهـذا التداخـل بين المجتمـع وهـذه المكيفـات[٤٩].

والتحليـل لا يقـوم على فـرض النمـوذج العـاملي على النصـوص فرضًـا تعسـفيًا، ولا على إخضاعهـا لإطـار قـبلي جامـد يُحشر فيـه النـص قسرًا، بـل يُنظـر إلى هـذا النمـوذج بوصفـه أداة إجرائيـة مرنـة، لا تتجـاوز كونهـا تصـورًا عامًـا يسـاعد الباحـث على اسـتجلاء طبيعـة الخطـاب ورصـد أبـرز خاصياتـه. فالنصـوص تتفـاوت في بؤرتهـا المركزيـة؛ فمنهـا مـا يركّـز على الفعـل الإقناعـي، ومنهـا مـا يمنـح الأولويـة

٤٨ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٥٧.

٤٩ لوسيان غولدمان ويون باسكاوي وجاك لينهارت وجاك دوبوا وجان دوفينو ور.هيندلس، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، محمد سبيلا، ط١ (مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص٢١.

لبُعد الكفاءة أو لبُعد الجزاء، ومنها ما يجمع بين أكثر من بعد. ومن هنا، فإن مهمة الدارس ليست فرض قوالب جاهزة، وإنما استثمار جوانب محددة من النموذج الفاعلي بما يخدم طبيعة النص المدروس، موظِّفًا إياه في عملية الاستقراء والتحليل لا بوصفها غاية في حد ذاتها، بل بوصفها وسيلة لكشف البنية العميقة للخطاب[٥٠].

الخطاب السردي يقدم خطاطة تُعد عنصراً منظِّماً ومتحكِّماً في مجمل التحولات. فما يبدو من القراءة السطحية للنص وكأنه تداخل أو تنافر بين عناصر متعددة، يتكشف –في مستوى أعمق– عن بنية منسجمة ومتماسكة؛ وهنا تبرز أهمية الخطاطة السردية بوصفها نموذجاً تجريدياً يختزل مختلف التحولات في صيغ مفهومية. غير أن هذه التحولات لا تُفهم إلا عبر مكيفات الفعل عند غريماس (الواجب، الإرادة، القدرة، المعرفة)، إذ تشكل هذه المكيفات محركات أساسية تمكّن الذات من الانتقال بين أوضاعها المختلفة داخل الخطاطة، وتفسر دينامية السرد بوصفه شبكة أفعال متبادلة تؤطرها هذه الموجهات[٥١].

إنّ الفعل السردي لا يتحقق بمجرد وجود ذات فاعلة، بل يحتاج إلى جملة من المكَيِّفات التي تمنح الذات الشرعية أو القدرة أو الرغبة أو الالتزام لتنفيذ مشروعها.

ونظرًا لتعدد المكيفات المحددة للكفاءة وصعوبة حصرها، عمل غريماس على ضبطها استنادًا إلى منهجه النظري القائم على الاستقراء، والذي يهدف إلى إخضاع المادة المبعثرة إلى قواعد كلية ومحدودة. وقد انتهى إلى تحديد ثلاثة مكيفات رئيسية، ثم أضاف تلامذته إليها واحدًا آخر، لتصبح أربعة، وهي: الشعور بوجوب الفعل، والرغبة في الفعل، والقدرة على الفعل، والمعرفة بالفعل.

ويُعدّ المكيفان الأولان (الشعور بوجوب الفعل والرغبة فيه) بمثابة مؤسسين للفاعل بالقوة، إذ يسبقان الفعل ويعكسان درجة التصاق الفاعل بالفعل، لذلك وُصفا بـ «كيان الفعل»، والشعور بوجوب الفعل يعني امتلاك الذات للعلم أو المهارة التي تمكّنها من الفعل. والرغبة تشير إلى رغبة الذات أو نزوعها نحو إنجاز الفعل. أما المكيفان الآخران (القدرة والمعرفة)، والقدرة تعبّر عن

٥٠ العجيمي، في الخطاب السردي– نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٧٣.

٥١ بنكَراد، السيميائيات السردية، ص٨٨.

قدرة الذات المادية أو المعنوية على تنفيذ الفعل، فهما يحددان مدى قابلية الفاعل لإنجاز الفعل. يعكس ما يُفرَض على الذات من التزام أخلاقي أو اجتماعي أو ديني لتحقيق الفعل، ومن هنا نُعِتا بـ «فعل الكيان».

غير أن العلاقة بين هذين البعدين ليست آلية أو حتمية؛ فقد يرغب الفاعل في الفعل أو يشعر بوجوبه، لكنه يفتقر إلى القدرة أو المعرفة اللازمة للقيام به، كما قد يمتلك القدرة دون أن يكون راغبًا فيه[٥٢].

إنَّ القدرة في علاقتها بالإنجاز، الذي يُعَدّ فعلاً مُنتجاً للأقوال، تُفهم بوصفها معرفةً مؤديةً للفعل، فهي الطاقة الكامنة التي تجعل تحقق الفعل ممكناً. ومن هنا فإن القدرة اللغوية لا تُختَزل في نطاق الدرس اللساني فحسب، بل تمثل في منظور أوسع جزءاً من آلية الفعل البشري في مختلف المجالات. وإذا ما ربطنا ذلك بمكيفات الفعل عنده، فإنّ القدرة تُجسِّد بوضوح بُعد «الاستطاعة/التمكن» الذي يُمكِّن الذات الفاعلة من الانتقال من مجرد الرغبة أو المعرفة بالفعل إلى إمكانية إنجازه في الواقع، أي إنها شرط من شروط الفعل الأساسية التي تُحدد إمكان تحقق الإنجاز من عدمه[٥٣].

بهذه الصورة، تغدو مكيفات الفعل إطارًا يفسّر دينامية السرد ويكشف عن العوامل التي تحدّد موقع الذات بين العجز والإنجاز. فالفاعل لا يتحرك في الفراغ، بل يخضع لشبكة من الرغبات والمعارف والقدرات والالتزامات التي تُحدّد مساره وتُنتج المعنى داخل النص؛ ولذلك فإنّ دراسة مكيفات الفعل تتيح للباحث قراءة أعمق لمسار السرد، إذ تكشف عن البعد النفسي والمعرفي والاجتماعي الذي يوجّه أفعال الشخصيات، وتجعل من النص السردي منظومة دلالية متكاملة تقوم على التفاعل بين الذات ومحيطها.

---

٥٢ العجيمي، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٥٨-٥٩.

٥٣ عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي البنيات الخطابية - التركيب - الدلالة، ط١ (المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء)، ص٢٤١.

الجانب الإجرائي:

سنقوم بعملية تقسيم الكتاب على مقاطع سردية ؛ لسهولة الوقوف على مكيفات الفعل للذات الفاعلة التي تتمثل بالرسول ﷺ.

١ـ المقطع الأول: البيئة والطفولة للنبي محمد ﷺ.

٢ـ المقطع الثاني: مرحلة الشباب والتجارة.

٣ـ المقطع الثالث: التأمل والتحنث الديني قبل البعثة.

٤ـ المقطع الرابع: نزول الوحي وبداية الدعوة.

في المقطع الأول: البيئة والطفولة للنبي محمد ﷺ يقدم الراوي مكيفات الفعل، وهي تمثل الإمكانيات المادية والمعنوية للذات الفاعلة في تحقيقها لموضوعها، وهي الرغبة بالفعل، والشعور بوجوب الفعل، والقدرة على الفعل والمعرفة بالفعل.

فالذات الإلهية جعلت من الذات الفاعلة النبي محمد ﷺ يكتسب صفاته بالتدريج ؛ مما جعلته مؤهلا لتبليغ الرسالة السماوية؛ ويبدو أن السبب في ذلك هو صعوبة البيئة التي عاش فيها الرسول ﷺ من حيث التركيبة الاجتماعية والدينية، فهي بيئة تتصف بالعصبية القبلية، والعبادة الوثنية المتعددة، فتغيرها يحتاج لتسديد إلهي، فتمتع الرسول ﷺ بصفات قبل البعثة جعلته مؤهلا في نظر كثير من الناس في مكة؛ لذلك دخلوا في الإسلام. قال تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (القلم:٤)، و﴿**اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**﴾ (الأنعام:١٢٤) ، فالرسول ﷺ في مرحلة الطفولة كانت الذات الإلهية لها الدور في تقديم صورة الرسول ﷺ في المجتمع المكي، من تعرضه لليتم من فقدان أبيه قبل ولادته، وفقدان أمه بعد ذلك، وتكفل جده بتربيته، ثم تكفله عمه أبو طالب عليه السلام بعد وفاة جده عبد المطلب ؛ فقدم الراوي صورة الرسول ﷺ بإمكانيات أساسية وهي إمكانية النسب لأهميته في المجتمع المكي فهو نسب عربي مشرف لأي فرد من

أفراد المجتمع العربي يشهد له القاصي والداني. وأيضا قدم للبيئة العربية التي تتصف بالعصبية القبلية، والظلم، والعبودية والثأر، وغير ذلك، وهي بيئة رفضها الإسلام.

لم تظهر ملامح وجوب معرفة الفعل والشعور بوجوب الفعل في مرحلة الطفولة.

أما في المقطع الثاني، وهي مرحلة الشباب والتجارة فتكشف هذه المرحلة عن الإمكانيات التي تتمتع بها الذات الفاعلة الرسول ﷺ، فالراوي يقدم الرسول ﷺ ذاتا واعية، وقدرة بدنية وعقلية في عمله في التجارة والسعي في تحصيل الاستقرار المادي والروحي لها.

وتتجلى المعرفة بالفعل من قبل الذات الفاعلة عن طريق ما يتصف به من الإخلاص والأمانة في عمله، وقد كشفت السيدة خديجة عليها السلام عن ذلك بصوت الراوي: «إنّ خديجة سمعت عن أمانة محمد وخلقه السامي وأنه موضع الثقة استخدمته كوكيل عنها في قافلة إلى سورية» [٥٤].

ويبدو أن الرسول ﷺ كان على معرفة تامة بهذه الصفات التي هي من العوامل الضرورية للذي يتقدم للمجتمع المكي بصفة النبي المرسل من الله (عز وجل).

يظهر الرسول ﷺ عن طريق عمله وسعيه في تقديم أفضل صورة للنبي عن وعي بذلك ومعرفة بها، وهي تكشف عن المعرفة بوجوب الفعل . أما الجانب السلوكي للرسول ﷺ فيكشف عن القدرة على الفعل الذي يتجسد بالعمل الذي يعضد ما سبق من المكيفات من رغبة وشعور بوجوب الفعل، فالعلاقة بين المكيفات تكشف عن الإمكانيات التي تمتع بها عن الجانب المعرفي في التجارة، التي كانت تشكل مصدرا أساسيا من مصادر الاقتصاد في مكة ما يحقق للذات الفاعلة علاقات مختلفة ومعرفة واسعة عن المجتمعات تزيد من الخبرة المعرفية الطبيعية لاكتساب الذات لها، ومن ثم هويتها التي تؤمن بها، وتحقق وجودها في الوجود: «فأتيت خديجة فقلت: لقد أشفقت على نفسي فأخبرتها خبري . فقالت: أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدا ووالله إنك لتصل الرحم

٥٤ وات، محمد في مكة، ص٧٣.

وتصدق الحدث وتؤدي الأمانة وتحمل الكل وتقري الضعيف وتعين على نوائب الحق»[٥٥].

يأتي المقطع الثالث، الذي يحدد بفعل التحنث الديني والتأمل الروحي للنبي ﷺ قبل البعثة، وتتجلى مكيفات الفعل للذات الفاعلة النبي محمد ﷺ في هذا المقطع، وهي مرحلة تمثل الاستعداد والتحضير الداخلي والتجربة الشخصية للذات الفاعلة تسبق مرحلة تبليغ الرسالة.

فالذات تظهر رغبة بالانعزال عن المجتمع المكي غير المرغوب به من قبل الذات الفاعلة النبي محمد ﷺ في مشروعه الإصلاحي.

فالظواهر في المجتمع المكي غير مرضية للذات الفاعلة النبي محمد ﷺ فيسعى للانعزال للتعبد والتقرب إلى الله (عز وجل) بغار حراء، ليتكلل المكيف الثاني، وهو الشعور بوجوب الفعل لتغيير واقع المجتمع المكي، والرغبة والشعور بوجوب الفعل لا تكفي ما لم يكن الفاعل المحوري يتصف بقدرات بدنية وعقلية لتمكنه من هذا الفعل، ليتحقق مكيف القدرة على الفعل، وكل ذلك عن معرفة من الذات الفاعلة الساعية لتحقيق موضوعها، قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا**﴾(المزمل:٨)؛ فهذا الانعزال كان عن وعي من الفاعل المحوري، للتخلّي عن كل الأمور غير المرغوبة في المجتمع المكي، التي تخالف ما يؤمن به الفاعل المحوري، جاء في ذلك: «في ذكر فضائل محمد أن نكتفي بأمانته وعزيمته إذا أردنا أن نفهم كل شيء عنده»[٥٦].

يأتي المقطع الرابع بوصفه نتيجة طبيعية للمراحل السابقة، وهي مرحلة نزول الوحي وبداية الدعوة. في هذه المرحلة يحاول الراوي أن يشتغل على إحلال القيم السلبية مقابل القيم الإيجابية التي تشكل هوية الرسول محمد ﷺ في المخيال الإسلامي، ما يؤدي إلى قلب المعنى.

يصف الراوي الرسول ﷺ بالخوف والتردد واليأس بل تصل به الحال أن يتهم الرسول ﷺ -حاشا رسول الله ﷺ- بمحاولته الانتحار «من الصعب مع ذلك أن ننسب أفكار الانتحار إلا

٥٥ وات، محمد في مكة، ص٧٦-٧٧.

٥٦ وات، محمد في مكة، ص٩٤.

إذا كان قد صرح بوضوح بما يحمله على ذلك»[٥٧]. فهو لا ينفي فكرة الانتحار عن شخص النبي محمد ﷺ، فهو يحاول أن يجعل الذات الفاعلة غير مؤهلة لتبليغ الرسالة؛ ومن ثم تقليل القدرة على الفعل -فعل التبليغ- وفقا لذلك يقلل لديه الشعور بوجوب الفعل، فيحول مركزية شخصية الرسول ﷺ الذي يعد قدوة نموذجية للفرد المسلم، فأي تفكيك لهذه الصورة وإحلال صفات الضعف أو الانكسار يحولها إلى شخصية مأزومة؛ مما يضرب البنية المركزية للهوية.

فتوصيف الراوي يحمل دلالات سيميائية عميقة على مستوى مكيفات الفعل، فالرسول ﷺ في التصور الإسلامي يمثل الذات الفاعلة التي تمتلك الكفاءة الإيجابية لإنجاز مشروع الرسالة، وتتجسد هذه الكفاءة في عناصر أربعة: الرغبة، والمعرفة، والقدرة، والتصديق. غير أن النص الاستشراقي يعمد إلى إفراغ الذات الفاعلة من كفاءتها الإيجابية، ليحيلها إلى ذات مثقلة بالموانع الداخلية (اليأس والخوف والتفكير بالانتحار) على إنجاز الفعل الرسالي؛ ومن ثم تحتل الذات مستوى عدم القدرة (الاضطراب والشك) ؛ وهو ما يجعلها غير مؤهلة للقيام بفعل (التبليغ) على المستوى الذاتي والفردي للذات الفاعلة ؛ هذه الآلية تؤسس لإستراتيجية التشويه السيميائي من الأمل والعزيمة إلى اليأس والتردد، وهذا لا يقتصر على تشويه صورة النبي ﷺ بل يطال الهوية الإسلامية نفسها، إذ يفرغ مركزها الرمزي من صفة الثبات التي تعد من ركائزها الأساسية.

بل إن الراوي يسند فعل التبليغ للذات الفاعلة مرهونًا بمساعدة خارجية من السيدة خديجة ﷺ، فيجعلها العنصر الحاسم في تثبيته ودعمه: «لا شيء يحملنا على رفض الخبر الذي يروي كيف أن خديجة طمأنت محمدا ومن البديهي أنه كان يفتقر إلى الثقة بنفسه في هذه الفترة، وكان من الصعب عليه أن يخترع ذلك، وإن كنا مدينين للاستنتاج والتخيل ببعض التفصيلات التي تدل على ذلك»[٥٨]؛ وبهذا تتعرض الذات الفاعلة لعملية تفريغ من مكيفات الفعل الأساسية،

٥٧ وات، محمد في مكة، ص٩١.

٥٨ وات، محمد في مكة، ص٩١-٩٢.

إذ يسلب منها فعل الرغبة في الفعل والمعرفة، باستبدالها بالشك والحيرة، والشعور بوجوب الفعل وذلك باهتزاز الإيمان بالرسالة حتى الحاجة إلى تأكيد ومساندة من الآخر، ومن ثم يسلبه القدرة على إنجاز الفعل (العجز عن التبليغ دون مساعدة من الآخر). وهو ما يتناقض جذريا مع الصورة الإسلامية التي تؤكد امتلاك النبي ﷺ لجميع عناصر الكفاءة منذ بداية الرسالة.

والراوي يناقض نفسه في نص لاحق: «إن عزيمته في الذين آمنوا به، وكان لهم بمثابة القائد، وأخيرا عظمة عمله في منجزاته الأخيرة، بل ذلك يشهد باستقامته التي لا تتزعزع»[٥٩]. فهذا التوصيف للذات الفاعلة النبي محمد ﷺ بالعزيمة والاستقامة في تبليغ الرسالة، وهو توصيف يمنحه جميع مكيفات الفعل الإيجابية (الإرادة والرغبة القوية، والمعرفة الواضحة، والقدرة التامة، والتصديق الراسخ) هذا التناقض يكشف عن ازدواجية في الخطاب السيميائي، ففي حين يسعى الراوي أولا إلى تشويه صورة الذات الفاعلة عبر نزع الكفاءة عنها وربطها بالعامل المساعد خديجة ﷺ، يعود ليؤكد صفات العزيمة والاستقامة التي تعيد لها مكانتها الرسالية. إنّ هذا التذبذب لا يُقرأ إلا بوصفه استراتيجية انتقائية تعكس خلفية إيديولوجية، إذ يستعمل الراوي -مع سلب مكيفات الفعل- أداة لإعادة تشكيل صورة النبي محمد ﷺ بما يخدم غرضه الاستشراقي.

كل ما تقدم يكشف عن غياب الاتساق السيميائي في النص، ويؤكد أن صورة النبي محمد ﷺ لم تُبنَ على قراءة موضوعية، بل جاءت نتيجة توظيف انتقائي للكفاءات بما يخدم أهدافا إيديولوجية، وهو ما يجعل الخطاب عرضة للتفكيك النقدي وفضح بنيته التمثيلية المشوهة للهوية الإسلامية.

٥٩ وات، محمد في مكة، ص٩٤.

المبحث الثالث

المـربع السيميـــائي

بعـد أن تناولنـا في المبحـثين الأول والثـاني تحليـل المسـتوى السـطحي للخطـاب، بما يتضمنـه مـن مظاهـر سرديـة وبنًـى دلاليـة ظاهـرة، ننتقـل في هـذا المبحـث إلى المسـتوى العميـق المتمثـل في المربـع السـيميائي وفقًـا للنمـوذج العـاملي لغـريماس. ويُعـد هـذا المسـتوى مـن أهـم الأدوات التحليليـة في الدراسـات السـيميائية؛ لأنـه يكشـف عـن البنيـة التحتيـة التـي يقـوم عليهـا الخطـاب، مبرزًا العلاقـات الضديـة التـي تؤسـس المعنـى وتحـدد مسـاراته.

ويقـوم المربـع السـيميائي على مبـدأ الثنائيـات الضديـة التـي تضـع الـدوال في حالـة صراع أو تقابـل دلالي، ممـا يسـمح بتتبـع الحركـة الجدليـة بين الأضـداد ورصـد المحـور الـدلالي الـذي يجمعهـا ويوجههـا. فـالصراع بين هـذه الثنائيـات لا يُفهـم بمعـزل عـن المسـتوى السـطحي، بـل يتأسـس عليـه ويتجـاوزه في الآن نفسـه، إذ يتيـح الانتقـال مـن المعنـى المبـاشر الظاهـر إلى البنـى العميقـة التـي تشـكل جوهـر الخطـاب؛ وبذلـك، فـإن دراسـة المربـع السـيميائي لا تقـتصر على إبـراز التضـادات، بـل تهـدف إلى الكشـف عـن آليـات إنتـاج المعنـى في النـص، وعـن الكيفيـة التـي تتـجلى بهـا الهويـة والصراع والقيـم ضمـن شـبكة مـن العلاقـات التـي تتأسـس على التناقـض والاخـتلاف. ومـن هنـا تتضـح أهميـة هـذا المسـتوى في إثـراء القـراءة السـيميائية، بوصفـه يمثـل الأفـق التـأويلي الـذي يُكمـل مـا بـدأه المسـتوى السـطحي ويعمّقـه.

طـرح غـريماس نموذجًـا تجريديًـا يسـتوعب مختلـف العنـاصر المتصلـة بالسـلوك الإنسـاني، عـن طريـق تحويلهـا إلى مواقـع دلاليـة متفاعلـة ترتبـط فـيما بينهـا بشـبكة مـن العلاقـات المعقـدة. وقـد أطلـق على هـذا النمـوذج تسـمية المربـع السـيميائي أو النمـوذج التأسـيسي، بوصفـه أداة إجرائيـة كاشـفة قـادرة على تفكيـك البنـى العميقـة للخطـاب وإظهـار آليـات اشـتغاله الـدلالي[٦٠].

٦٠ بنكَراد، السيميائيات السردية، ص٤٨.

تتأسس العلاقة النصية، في منظور سيميائي، على جدلية الباطن والظاهر أو ما يُعادلها من ثنائية الآني والمتجلي. ومن التفاعل الجدلي بين هذين البعدين تتولد أنماط متباينة للمصداقية، يمكن ضبطها وفقا للتصنيف الآتي:

١ – مقام الصدق: يتحقق حين تتسم العلاقة النصية بالانتماء الإيجابي في المستويين معًا (باطنًا وظاهرًا)، فيغدو النص متسقًا مع نظام الدلالة ومطابقًا لشروطه الداخلية والخارجية.

٢ – مقام البطلان: يظهر عندما تُوسم العلاقة سلبًا في كلا المستويين (لا باطن + لا ظاهر)، فيتحدد النص بصفته خطابًا فاقدًا للشرعية الدلالية، إذ يتعطل فيه دور الباث في إنتاج الحقيقة النصية.

٣– مقام السرّ: يتجلى إذا ما حُددت العلاقة إيجابًا على مستوى الباطن، وسلبًا على مستوى الظاهر، فتتشكل الدلالة بوصفها طاقة مضمرة لا تكشف ذاتها في سطح الخطاب، بل تستبطن في عمقه.

٤ – مقام الكذب: ويتأسس حين يُوسم الظاهر بالإيجاب في مقابل سلبية الباطن، فيغدو النص حاملًا لواجهة دلالية منسجمة، لكنها منقطعة عن جوهرها الداخلي، فتنتج دلالة زائفة[٦١].

يقوم النموذج التكويني أو المربع السيميائي على تأليفٍ تقابلي يُبرز شبكةً من العلاقات الضدية والتكاملية، بما يسمح بكشف البنية العميقة للقيم المضمونية داخل النص[٦٢]؛ ويعدّ المقابل الضدّي مرتكزًا أساسيًا في المعرفة الإنسانية، إذ يُمكّن من الكشف عن الاختلافات وإبرازها[٦٣].

وعليه يمكن النظر إلى أي موضوع عام على أنّه قابل للوصف بكونه صادقاً أو باطلاً أو كاذباً، لا بصورة اعتباطية أو ذاتية، بل استناداً إلى آليات معرفية منتظمة تتحكم في سير عملية التواصل القائم بين المرسل والمرسل إليه. وبهذا الفهم، لا تُعَدّ الحقيقة معطى جاهزاً أو مضموناً قائماً بذاته، منفصلاً عن شروط إنتاجه وتلقيه، بل هي بناء يتشكّل داخل حدود الخطاب نفسه، وفقا لما تتيحه المعايير الداخلية للبلاغ، لا وفقا لمقاييس خارجية مفروضة مسبقاً[٦٤].

٦١ العجيمي، في الخطاب السردي– نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٦٨–٦٩.

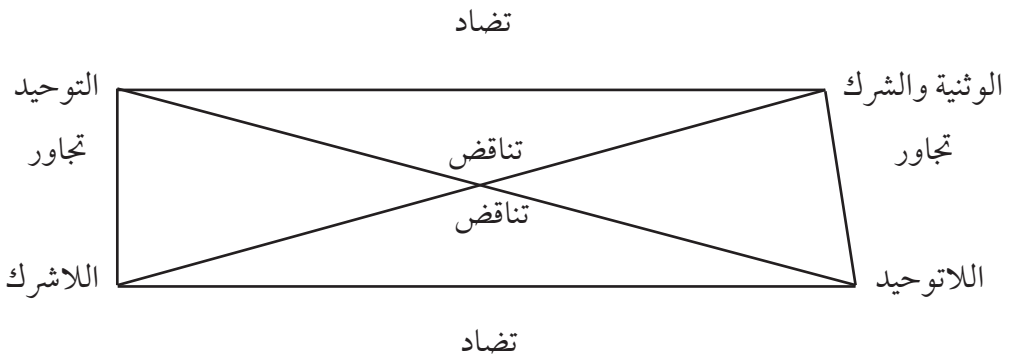
٦٢ بنكَراد، السيميائيات السردية، ص٥٤.

٦٣ السيد إبراهيم، نظرية الرواية (دراسة لمناهج النقد الأدبي في معالجة فن القصة)، د، ط (دار قباء)، ص٢٥.

٦٤ العجيمي، في الخطاب السردي– نظرية قريماس(GREIMAS)، ص٦٥.

الجانب الإجرائي:

تظهر كثير من الثنائيات الضدية في كتاب (محمد في مكة)، من ذلك ثنائية الوثنية والشرك/ التوحيد



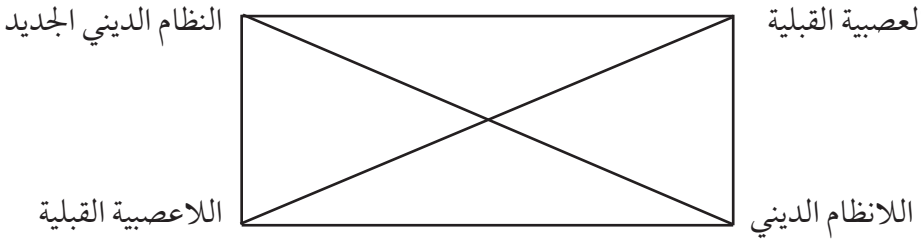
الوثنية والشرك في علاقتها مع التوحيد علاقة تضاد، فتتجلى صورة الوثنية والشرك في المجتمع المكي وهي الوضع السائد قبل البعثة حيث عبادة الأصنام والأوثان قبل البعثة، قال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ • لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ**﴾(الكافرون: ١-٢) ، أما التوحيد فيمثل الدعوة المرتقبة الجديدة، والقيمة العليا التي جاءت بها رسالة الرسول وهي عبادة الله وحده دون الإشراك به.

أما علاقة الوثنية والشرك/ اللاشرك فعلامة تناقض، وهي علاقة تتمثل بالابتعاد عن عبادة الأوثان وعدم الشرك، ويمثلها فئة الحنفاء أو المتأملين الباحثين عن دين الحق مثل حال الرسول ﷺ قبل البعثة.

أما علاقة التوحيد/ اللاتوحيد، فهي علاقة تناقض تتجلى في التيه الديني أو اللاديني في المجتمع المكي، قال الله (عز وجل): ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾(النجم: ٢٣).

أما علاقة اللاتوحيد/ اللاشرك فهي علاقة تضاد، وهي تتجلى بفئة الملحدين الذين لا يؤمنون بأي إله.

تتـجلى ثنائيـة أخـرى كصـورة عـن البيئـة العربيـة قبـل الإسلام (البعثـة، ثنائيـة العصبيـة القبليـة/ النظـام الدينـي الجديـد).



فالنظـام القائـم على العصبيـة القبليـة التـي كان المجتمـع المكـي يتصـف بهـا قبـل البعثـة، والثـأر، والظلـم والعبوديـة؛ جـاء في ذلـك: "كانـت كل قبيلـة كـبيرة مسـتقلة لا تـعترف بـأي سـلطة سياسـية عليـا، ويمكنهـا أن تجـد نفسـها في كل لحظـة -وهـذا مـا كان يقـع- في حـرب مـع أيـة قبيلـة مجـاورة. وتتعلـق سلامـة القبيلـة في مثـل هـذه الظـروف التـي يكـون فيهـا الشـخص ضـد الجميـع والجميـع ضـده كما يعتمـد وجودهـا على قوتهـا الحربيـة»[٦٥]، وفي نـص آخـر: «والثـأر للـدم شـاهد على العصبيـة القبلية»[٦٦].

أمـا النظـام الدينـي الجديـد فهـو نظـام يدعـو إلى العدالـة، والمسـاواة، وعـدم الظلـم، وتـرك العصبيـة. العلاقـة هنـا تؤكـد الانتقـال مـن الـولاء للقبيلـة إلى الـولاء للعقيـدة.

وعلاقـة العصبيـة القبليـة/ اللانظـام الدينـي هـي علاقـة تتـجلى في التعدديـة في العبـادة، وهـو نـوع مـن التيـه الفكـري وعـدم معرفـة المتحكـم بالوجـود.

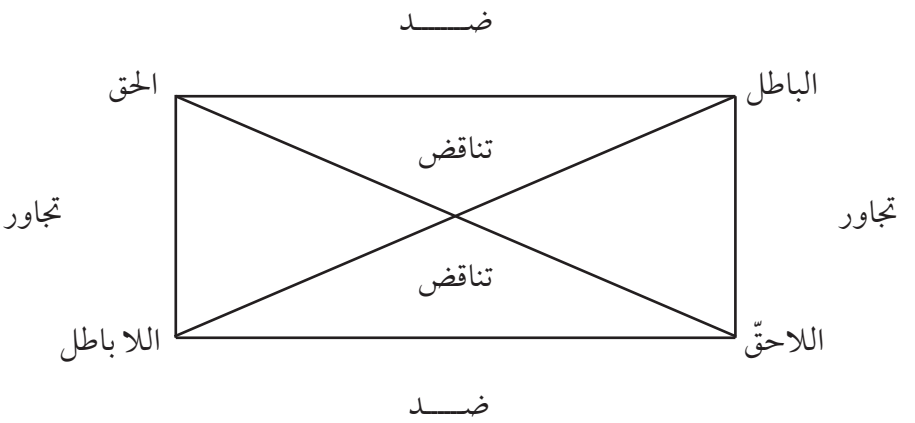
أدّى تجلي هـذه الثنائيـات في المجتمـع المكـي قبـل البعثـة إلى ظهـور ديـن جديـد ليعيـد بنـاء المجتمـع المكـي على وجـه الخصـوص والمجتمـع العالمـي على وجـه العمـوم.

تتـجلى ثنائيـة الحـق/ الباطل بشـكل مركـزي في النص لتتفـرع منهما عنـاصر أخرى وفقا للمربع السـيميائي للكشـف عـن المعنـى العميـق، سـوف يتقـدم الباطـل على الحق قبل البعثـة من حيـث الحضـور والاتسـاع.

---

٦٥ وات، محمد في مكة، ص٤٢-٤٣.

٦٦ وات، محمد في مكة، ص٤٣.



فالباطل يظهر في المجتمع المكي قبل البعثة الغارق بالوثنية وعبادة الأصنام وهيمنة الممارسات السائدة من ظلم، وربا، وأعراف جاهلية على الحياة العامة في مكة، فهو يمثل الواقع الديني والاجتماعي .أما الحق فهو يمثل البعد النبوي الكامن في البنية العميقة عند أفراد محدودين لم تخرج إلى العلن والاتساع إلا عند نزول الوحي وبداية الدعوة. إذن، فالعلاقة بين الباطل/ الحق هي علاقة المهيمن على الكامن.

هذا الصراع بين الباطل/ الحق يكشف عن سعي الذات الفاعلة إلى علاقة الحق/ اللاباطل، وذلك عن طريق الانعزال والتحنث الديني في غار حراء؛ سعيا في ذلك إلى رفض كل مظاهر الوثنية والممارسات المخالفة لما تؤمن به الذات الفاعلة النبي محمد ﷺ.

أما علاقة اللا حقّ / اللا باطل فهي علاقة تتجسد بصورة كامنة وعميقة في الذات الفاعلة بسبب عدم تبليغ الرسالة علنا فالذات الفاعلة تسعى إلى التخلي عن المشاركة في الباطل، ولذلك لا يتجلى الحق بالنسبة لعامة الناس، لكنه يمثل الحق كاملا في ذات النبي محمد ﷺ.

فالرفض السلبي للذات الفاعلة عن المظاهر المجتمعية تكشف عن علاقة اللاحقّ/ اللاباطل بمرحلة تدريجية لتجلي علاقة الحق/ الباطل، وهي سيادة الحق وهيمنته على الباطل لتشكل بذلك الهوية الإسلامية وتكون هوية سائدة على خلاف ما كان سائدا.

فهـذه الثنائيـة تـراوح بين الثابـت والمتحـول، فالباطـل الثابـت في المجتمـع، إلا أنـه هـش أخلاقيـا وروحيـا، أي قابـل للتحـول بعـد البعثـة. أمـا الحـق فهـو مسـتوى عميـق وكامـن في الـذات الفاعلـة في الفطـرة السـليمة، فهـو ثابـت مـن حيـث الجوهـر، لكنـه لم يظهـر للعلـن، أي إنـه متحـول مـن كامـن إلى ظاهـر بعـد البعثـة.

ويؤكـد القـدرة على الفعـل تبليـغ الفاعـل المحـوري النبـي محمـد ﷺ زوجتـه خديجـة بموضوعـه -أي تبليـغ الرسـالة- وهـذا أمـر بديهـي فخديجـة ﷺ هـي مسـاندة للـذات الفاعلـة في موضوعهـا ولا يوجـد أي إشـارة تنـافي ذلـك إلا أن الـراوي يقـف على مسـاندة خديجـة ﷺ لتشـويه الهويـة الإسلاميـة، بقولـه: «لا شيء يحملنـا على رفـض الخبر الـذي يـروي كيـف أن خديجـة طمأنـت محمـدا. ومـن البديهـي أنـه كان يفتقـر إلى الثقـة بنفسـه في هـذه الـفترة»[٦٧].

والسـؤال المطـروح في هـذا الموضـع: هـل ينـزل الوحـي على مـن هـو متزعـزع، ويفتقـر للثقـة بالنفـس في تبليـغ الرسـالة السماويـة؟!

فالعاقـل اللبيـب لا يقبـل بهـذا الحكـم المبنـي على انتقـاء مـن مصـدر بشري غير معصـوم، وممكـن أن يصـدر عنـه أي شيء .

أمـا نـزول الوحـي عليـه فيشير إلى تمتـع الشـخصية المحمديـة بالقـوة والوعـي، وقـد عبّر القـرآن الكريـم عن ذلك فقال: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ**﴾(النجم :٤-٥).

هـذا التفـسير لموقـف خديجـة ﷺ مـن قبـل الـراوي يناقـض نفسـه بقولـه: «إن عزيمتـه في تحمـل الاضطهـاد مـن أجـل عقيدتـه، والخلـق السـامي للرجـال الذيـن آمنـوا بـه، وكان لهـم بمثابـة القائـد، وأخيرا عظمـة عملـه في منجزاتـه الأخيرة، كل ذلـك يشـهد باسـتقامته التـي لا تتزعـزع»[٦٨].

٦٧ وات، محمد في مكة، ٩١-٩٢.

٦٨ وات، محمد في مكة، ص٩٤.

يشير الراوي إلى أنّ مصدر رسالة النبي محمد ﷺ ليست إلهية خالصة بل بتأثير ديانة مسبقة المسيحية واليهودية[٦٩].

الحق: في السرد الإسلامي، وحي السماء خالص من الله، لا يحتاج النبي ﷺ إلى مرجع بشري أو ديانة سابقة لتأكيد صدقه، بل هو الحق المنزل بالقرآن.

الباطل: تصوير النبوة كنتاج نفسي أو انعكاس لتأثير خارجي (المسيحية، اليهودية، الثقافة العربية) يعني نفي أصالة الرسالة؛ ومن ثمّ تحويلها إلى باطل أو على الأقل إلى ظاهرة بشرية عادية، أي تطور لديانات سابقة. النص الاستشراقي يعمد إلى إزاحة مركز الهوية الإسلامية (الوحي والاتصال بالله) إلى مرجعية بشرية (ورقة/ المسيحية).

إدماج الآخر في الذات: ربط الإسلام بالتراث المسيحي يحوّله إلى تابع، ويشوّه استقلاليته التاريخية والعقدية.

قلب الثنائية: بدلاً من أن يكون الإسلام هو الحق المستقل، يصير عندهم مجرد تكرار أو اقتباس من «الآخر» (الباطل من منظور إسلامي)، وبذلك يُشوَّه جوهر الهوية.

٦٩ وات، محمد في مكة، ص٧٦-٧٧.

الخاتمة:

بعد البحث في موضوع الهوية الإسلامية بين التشكيل والتشويه في كتاب «محمد في مكة»، تبيّن أن الخطاب الاستشراقي لا يقف عند حدود السرد التاريخي، بل يتجاوزها إلى بناء تمثيلات مخصوصة للذات النبوية والبيئة التي انبثق منها الإسلام. هذا البحث سعى إلى تفكيك تلك التمثيلات من منظور سيميائي، للكشف عن آليات التشكيل التي اعتمدها المستشرق في صياغة صورة الهوية الإسلامية، وكذلك استجلاء مظاهر التشويه التي تسللت عبر خطاباته. ومن هذا المسار التحليلي، أمكن الوقوف على مجموعة من النتائج التي تسلّط الضوء على طبيعة هذا الخطاب وآثاره المعرفية والثقافية.

١- أظهر خطاب مونتغمري وات في محمد في مكة ثنائية التشكيل والتشويه في تمثيل الهوية الإسلامية.

٢- عملية التشكيل تمثلت في إبراز عناصر الهوية عبر السرد التاريخي لمسيرة النبي ﷺ (النشأة، التحنث، البعثة، الدعوة).

٣- التشويه تمثل في إسناد الفعل إلى عوامل خارجية (خديجة، ورقة بن نوفل، الظروف الاجتماعية والدينية السابقة) مما يضعف استقلالية الذات النبوية.

٤- النص الاستشراقي أعاد صياغة التجربة النبوية ضمن سياق بشري/ اجتماعي، مغيّبًا البعد الإلهي والمعجز للوحي.

٥- التحليل السيميائي (عوامل النموذج العاملي، مكيفات الفعل، المربع السيميائي) كشف عن بنى داخلية متناقضة وغير متسقة في خطاب وات.

٦- أظهر البحث أنّ النص الاستشراقي يعترف بفرادة الرسول ﷺ من جهة، لكنه ينزع عنه مركزية النبوة من جهة أخرى، فينتج صورة مزدوجة ومتناقضة.

٧- الهوية الإسلامية كما عُرضت في النص ليست هوية متشكّلة بصفاء، بل هوية متنازع عليها بين النص القرآني الأصيل والتأويل الغربي المشوّه.

فهرس المراجع

القرآن الكريم

الساموك سعدون، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، ط١ (دار المناهج)

برافين، لورانس، علم الشخصية، عبد الحليم محمود السيد، وأيمن محمد عامر، ومحمد يحيى الرخاوي، ط١ (المركز القومي للترجمة)

إبراهيم، السيد، نظرية الرواية (دراسة لمناهج النقد الأدبي في معالجة فن القصة)، د، ط (دار قباء)

الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، ط١ (مركز دراسات الوحدة العربية)

بهاء الدين، محمد، المستشرقون والحديث النبوي، ط١ (دار النفائس)

العجيمي، محمد الناصر، في الخطاب السردي- نظرية قريماس(«GREIMA)، د. ط (الدار العربية للكتاب)

النبهان، محمد فاروق، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، د،ط (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)

الورفلي، حاتم، بول ريكور الهوية والسرد، د،ط (دار التنوير)

الوسيط، تمثيلات الآخر صور السود في المتخيل العربي، نادر كاظم، ط١ (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)

بنكَراد، سعيد، السيميائيات السردية، د،ط (منشورات مطبعة النجاح،الدار البيضاء)

حسنين، حسن حنفي، الهوية، ط١ (المجلس الأعلى للثقافة)

رشيد بن مالك، دار القصبة، مقدمة في السيميائية السردية، حيدره، د،ط

سليمان، جمال محمد أحمد، مارتن هيدجر الوجود والموجود، د.ط (دار التنوير)

غدنز، انتوني، علم الاجتماع، فايز الصياغ، ط٤ (المنظمة العربية للترجمة)

فرويد، سيجمند، الأنا والهو، محمد عثمان نجاتي، ط٤ (دار الشروق)

فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الاوربية، ط١ (الأهلية للنشر والتوزيع)

كاظم، نادر، الهوية والسرد، ضاحية عبد الله السالم، ط٢ (دار الفراشة)

ميكشيللي، اليكس، الهوية، علي وطفة، ط١ (دار الوسيم)

نوسي، عبد المجيد، التحليل السيميائي للخطاب الروائي البنيات الخطابية - التركيب - الدلالة، ط١ (المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء)

هايدجر، مارتن، الفلسفة، الهوية والذات، محمد مزيان، د. م ط١ (دار الأمان)

وات، مونتجومري، محمد في مكة، شعبان بركات، د، ط (منشورات المكتبة العصرية، صيدا)

هيندلس، لوسيان غولدمان ويون باسكاوي وجاك لينهارت وجاك دوبوا وجان دوفينو، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، محمد سبيلا، ط١ (مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)