

IMAGE of the PROPHET
MUHAMMAD in the WEST



صورة النبي محمد
في الغرب

دراسة لكل من :
موير - مرجليلوث - وات

جبل محمد بوابن ترجمة : زينب صلاح

**صورة النبي محمد
في الغرب**

صورة النبي محمد في الغرب

دراسة لكل من:

موير - مرجليلوث - وات



جبل محمد بوابن

: ترجمة

زينب صلاح

دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م (ج)

صورة النبي محمد في الغرب
جبل محمد بوابن - ترجمة: زينب صلاح
٣٦٨ صفحة، ١٧ × ٢٤ سم
ترقيم دولي: ٩٧٨ - ٨٦٢٠٠ - ٤ - ٧ - ٩٧٧

حَوْقَانِيُّونَ الظَّبِيعُ مَحْفُوظَاتُهُ

الطبعة الأولى

٢٠٢٢م / ١٤٤٤هـ

مركز دلائل
Dala'il Centre



Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠

Translated from:
**The Image of the Prophet (pbuh) in
the West**
(1st Edition) 2007
By: Jabal Muhammad Buaben
("the Author")
ISBN: 978-0860372615

© Copyrights:
This edition is published by
arrangement with Kube Publishing
Limited

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الموضوعات

٩ إهداء
١١ التماس
١٣ تصدرير
١٧ تمهيد
٢١ مقدمة الترجمة
٣١ الجزء الأول
٣٣ الفصل الأول: النظرة الأوروبية لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] في العصور الوسطى
٤٩ الفصل الثاني: السير ويليام موير
٧٣ الفصل الثالث: ديفيد صموئيل مرجليوث
١٣٥ الجزء الثاني
١٣٧ الفصل الرابع: دراسة استقصائية لأدبيات القرن العشرين
١٦٥ الفصل الخامس: ويليام مونتجميروات
٢٦٧ الفصل السادس: خاتمة
٣٠١ المصادر والملاحظات (الاختصارات)
٣٠٣ مصادر وملاحظات الفصل الأول
٣٠٧ مصادر وملاحظات الفصل الثاني
٣١١ مصادر وملاحظات الفصل الثالث
٣٢٧ مصادر وملاحظات الفصل الرابع
٣٣٥ مصادر وملاحظات الفصل الخامس
٣٥٥ مصادر وملاحظات الفصل السادس

إهداه

إلى والدي ..

أبي الراحل بكر كويسي مانكوابو،
وأمي الراحلة هاوا أدووا كيتسيبا،

اللذين قادني عرقلهما وكدحهما إلى المدرسة ..
وأيضاً ..

إلى كل الباحثين الذين يسعون إلى إظهار الحق.

التماس

إذا كان فيما كتبتُ أي شيء يخالف تعاليم الإسلام كما قدمها النبي الكريم محمد [صلى الله عليه وسلم]، أو أي شيء ينافي الإيمان بالله ورسوله وبالقرآن الكريم، كلامه المنزَل، تصريحاً أو تلميحاً، فإني أستغفر الله الرحمن الرحيم.

تصدير

من دواعي الأسف أن أول ما عرفه الغرب عن الإسلام والمسلمين كان ما يتعلّق بالاختلافات الدينية البالغة وما نتج عنها من عداء. ومع الظهور الهائل للإسلام وانتشاره في القرن السابع، صار الغرب أكثر تخوفاً من الدين الجديد. وسرعان ما ظهر الإسلام في الساحة الأوروبيّة نفسها بطرقه على الأبواب الأوروبيّة من الغرب، عبر الأندلس، في الوسط، من صقلية إلى جنوب إيطاليا؛ وفي الشرق، في البلقان وجنوبي روسيا.

ويسبّب تصور الإسلام بوصفه تهديداً كبيراً، اعتزم الغرب، والكنيسة بالأخص، وقفَ انتشاره بوضع الإسلام في دور العدو اللدود الجدير بالازدراء. وهذا بدوره أدى إلى تأجيج المواجهة التي تجلّت في الحروب الصليبية (١٠٩٦-١٢٧١).

ورغم أن الحروب الصليبية ساعدت إلى حد ما في تكوين روابط متعددة بين الخصميين -بدءاً من تبادل التقنيات العسكرية إلى الطعام واللباس ومفردات اللغة-، إلا أن العلاقة بين الحضارتين الكبيرتين -الغربيّة والإسلاميّة- قد أفسدها عموماً سوءُ الفهم والعداء. وما زال هذا العداء قائماً حتى يوم الناس هذا للاسف، مما دفع بعض الكتاب المؤثرين في عصرنا، وعلى وجه التحديد هنتنغتون (Huntington) وفوكوياما (Fukuyama) للتنبؤ "بصدام حضارات" كاريئي في المستقبل القريب.

واستناداً إلى هذه الخلقيّة، للمرء أن يدرك الحاجة العاجلة والملحّة لتطوير فهم أفضل بين الحضارتين ولتحسين الاتصالات البشرية.

ولعل دراسة سيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) تمثل أفضل نقطة انطلاق لاكتساب التفاهيم المشتركة وتعزيزها. ذلك أن السيرة من القضايا المركزية لفهم معنى الإسلام ورسالته. فبمتأى عن كون محمد صلى الله عليه وسلم مجرد مبلغ ينقل بأمانة ما طلب منه الله تبليغه بصفته رسوله الخاتم، فإنه يبرُز باعتباره التجسيد الأمثل للإسلام نفسه. فقد جسّد بأقواله وأفعاله على أتم وجوه ما جاء الإسلام به نظريّاً. وفوق ذلك فإن سلوكه يمثل مزيجاً فريداً من الخاص والعام؛ من المحدود بالزمان والمكان ومما هو أبدى.

ويقدمه الله في القرآن كنموذج يحتذى به البشر في كل زمان ومكان: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَنْوَةً حَسَنَةً﴾ [الأحزاب: ٢١].

لم تخفَ المكانة العظيمة التي تحتلها السيرة في الإسلام على الكتاب الغربيين. فمنذ العصور المبكرة وحتى يومنا هذا، أتتَجَ كثير من الكتاب الغربيين أعمالاً عن السيرة النبوية، وهي فكرة أكدها ياسهاب الفصل الأول من هذا الكتاب. ومن الواضح تماماً أن من كتبوا عن السيرة في العصور الوسطى، ولا سيما المجادلون المسيحيون، قد أدهشهم النجاح المذهل للإسلام، وطوروا في نهاية المطاف تعصباً وكرهاً شديدين ضد الدين، وخصوصاً ضد مصدريه الأساسيين: القرآن والسنّة.

لقد بذلوا كل طاقاتهم في رسم أحلك صورة ممكنة للإسلام وحياة النبي. وإن الغريب والذي لا يغتر من جوانب كثيرة أن يكون العلماء المعاصرين الذين يتمتعون بفهم أفضل للإسلام، ومهارة أجود في تخصصهم، وقدرة أكبر على الوصول إلى المصادر الإسلامية الأصلية، والذين يشغلون مناصب خاصة للدراسات الإسلامية في جامعات غربية معروفة ولا عنز لهم في إظهار الجهل في كتاباتهم، عليهم أن يتمادوا في الكتابات الجدلية ويكرروا الأقوال البغيضة عن النبي وأصول الإسلام.

من المؤسف أن الهجوم المبتذر على الإسلام والتحريض على النبي، والذي كان السمة المميزة لمصنفي العصور الوسطى، قد أفسح المجال الآن لتقنية خفية من البحث والتفسير، وأصبح النقد المكشوف للتاريخ والثقافة الإسلامية مكسواً الآن بالكساء الحديث للدراسة الموضوعية وأدوات التخصص الأكاديمي. وهذا توكيده بصورة وافية كتابات كثير من نقاد الاستشراق، مثل عبد اللطيف الطيباوي وإدوارد سعيد وآخرين.

وإن من دواعي السرور أن نجد أن جبل محمد بوابن قد استكشف -في هذا البحث القائم على أطروحته للدكتوراه- بنشاط وفعالية تراث العصور الوسطى وما يتصل بالكتابات الغربية من جوانب عن السيرة. فهو يبيّن الخلفية التاريخية وجذور الصورة السلبية عن النبي صلى الله عليه وسلم في الغرب، مع التركيز على أعمال الكتاب البريطانيين الثلاثة الأكثر تأثيراً في السيرة وهم:

ويليام موير (William Muir)

وديفيد صموئيل مرجليوث (David S. Margoliouth)

وويليام مونتجمري وات (WM. Watt).

يتميز القسم الذي يستعرض كتابات القرن العشرين الرئيسة خصوصاً بتفاعلاته الواسعة ودراسته النقدية الثاقبة. فقد بينَ بوابن بوضوح شديد أنه رغم ادعائهم بأن لديهم فهماً أفضل للإسلام وأنهم يُظهرون الموضوعية في تقديرهم للتعاليم الإسلامية، فإن التصور المرسوم لحياة النبي ورسالته في العصور الوسطى قد استمر إلى حد كبير في أوقات لاحقة، خاصةً في فترة البحث التنويري.

فمثلاً، إصرار البروفيسور وات على أن القرآن "وحي خافت" وليس صحيحاً تماماً؛ وأن خبر إرسال رُسْلُ النبِي إلى أباطرة الروم والفرس لا يمكن الاعتماد عليه، بالإضافة إلى التشكيك في العديد من التقاليد الكلاسيكية، إذ يُظهر افتئانًا خاصًا بالقصة المختلفة حول "الآيات الشيطانية"، ويقلل من موثوقية العلوم الإسلامية المعاصرة ويعتمد على تخميناته الخاصة، والأشنع أنه يضع النبي في فئة أدولف هتلر من جهة الخيال الإبداعي، من بين أشياء أخرى كثيرة، كلها ليست سوى نماذج من الدراسات الذاتية، تذكرنا بالتعصب والكراهية اللذين أظهرهما المجادلون المسيحيون في فترة العصور الوسطى.

أؤكد أن دراسة بوابن سوف تقطع شوطاً طويلاً في تحسين إعداد دارسي الإسلام لفهم التاريخ المتقلب للعلاقات بين الإسلام والغرب. كما أنها ستساعد على تبديد بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة -السائلة في الغرب خصوصاً- حول حياة النبي محمد (صلَّى الله عليه وسلم) ورسالته، وهو الذي كان وما زال حتى يومنا هذا أسوة مثالية للبشرية جماء بكل مقاييس العظام. يستحق بوابن كل التقدير لوضعه الأمور في نصابها الصحيح حول هذا الرجل العظيم وإنجازاته العظيمة على حد سواء.

وإنني في غاية الامتنان لزملائي في المؤسسة، لا سيما الدكتور عبد الرحيم كيدواي، والدكتور عطاء الله صديقي، ومقران جوزو (Mokrane Guezzou)، ونعميم قدورة

(Naiem Qaddoura)، وسهيل ناخودة (Sohail Nakhooda)، والسيد إ. ر. فوكس (E.R. Fox) لمراجعة المخطوط وإبداء تعليقاتهم واقتراحاتهم الحكيمه والمعاونة في تصميم الكتاب ونشره. أسأل الله أن يتقبل جهدهم المتواضع وأن يجعله مورداً لدراسة موضوعية ولمجانية نحية النبي في الغرب.

محمد مناظر إحسان

المدير العام

لستر

ربيع الأول ١٤١٧ هـ

أغسطس ١٩٩٦ م

تمهيد

تعنى هذه الدراسة بممؤلفات حول السيرة النبوية لثلاثة من الباحثين البريطانيين البارزين الذين كتبوا عن النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]. وقد وقع الاختيار على السير ولIAM موير وديفيد صموئيل مرجليوث وWilliam Montgomerie وات لتأثير مؤلفاتهم عن محمد [صلى الله عليه وسلم] في المسلمين وغير المسلمين على حد سواء في العالم الإنجليزي.

إن إحدى القضايا المركزية المبحوثة في هذه الدراسة هي الصورة الجدلية للنبي في العصور الوسطى واستمرارها في زمن دراستنا المستنيرة. تحظى القضية بأهمية بالغة في عالم لا يمكن فيه التنبؤ بالمشهد الجغرافي-السياسي رغم الانجذاب الواضح في أوسع دائرة إلى العلاقات بين الأديان. وإذا كان من شأن العلاقات بين الأديان أن يكون لها تأثير إيجابي، فلا بد من استصال بعض الأكاذيب المختلفة التي أتتتها الحرب في العصور الوسطى من وعي الناس والتي أوجدت صورة كاريكاتورية للإسلام في أذهان كثير من الناس. فالاحترام المتبادل والثقة ضروريان.

صُورُ الإسلام في العصور الوسطى على أنه عدو، وقد تحمل محمد [صلى الله عليه وسلم] العبء الأكبر من ذلك. وفي عصرنا الحديث، يبدو أن ثمة علامات على دعوة إلى تهذيب تلك الصورة. ربما تكون أعمال العلماء البارزين، مثل تلك التي تتناولها هذه الدراسة، مما يؤكد بعض الصور النمطية في العصور الوسطى. تُبرِّز هذه الدراسة تلك الحقيقة المؤسفة. إن المنهجية العلمية سبيلاً للدراسة نزيهة لموضوع ما وتساهم في التطبيق الحكيم للمبادئ الأكاديمية السليمة. تويد دراستنا ذلك وتصر على أنه نظرًا لأن العالم أصبح الآن قرية عالمية، فإن حاجتنا إلى أن يعرف ويفهم بعضاً بعضاً ترداد كل يوم، ولكن هذا لا يأتي إلا إذا كنا صادقين وأمناء وعادلين في نظرة بعضاً لبعض. يتكون العمل من جزأين، ويحتوي كل جزء على ثلاثة فصول. يبحث الفصل الأول الرؤية الأوروبية لمحمد [صلى الله عليه وسلم] في العصور الوسطى. وهذا على أساس أطروحة تمثل في أن المواقف الحالية تستمد جذورها من فترة دعاية الحرب القروسطية.

يبحث الفصل الثاني أعمال السير ويليام موير مع التركيز على عمله عن سيرة محمد [صلى الله عليه وسلم]. ويلقي الفصل الثالث نظرة على ديفيد صموئيل مرجليوث وكتابه الأساسي عن محمد [صلى الله عليه وسلم].

أما الفصل الرابع فهو عبارة عن دراسة استقصائية لأدبيات القرن العشرين، وهو يؤمن سياقاً لنقد ويليام مونتجمري وات الذي يشكل موضوع الفصل الخامس.

يمكن ملاحظة أن هناك تركيزاً أكبر على وات وأنه يشغل جزءاً كبيراً من العمل. وهذا أمر حتمي، لأنه الوحيد من بين الثلاثة الذي ما زال على قيد الحياة في المقام الأول، ولكونه كاتباً غزيراً الإنتاج، الأمر الذي وفر مواداً حوله أكثر من موير ومرجليوث. ومن ثم، فقد سمحنا لل المادة بأن تفرض على المناقشة طولاً إلى حد ما.

لقد حللت الكتب الأساسية لهؤلاء الكتاب الثلاثة عن السيرة بدقة، كما حددت الموضوعات الأساسية لكل منهم. إن اختيار الموضوع مؤشر جيد لمنهجية الباحث، وبناء على ذلك لاحظنا القضايا التي شغلت اهتمامهم.

في بعض الحالات، نقدم ملاحظات حول التغرات والهفوات التي تركت عمداً أو من غير قصد. ورغم أن كل فصل يحتوي على خاتمة قصيرة، فإن الفصل السادس يقدم تقييماً شاملأً. في هذا الفصل الأخير، قدّمت بعض الملاحظات حول دراسة الدين بما يتفق مع معايير البحث المستنير السليم.

إن الجهود الواضحة المعتمدة لبعض الباحثين في تشويه سمعة الإسلام والمسلمين، وخاصة من خلال إعادة استعادة الصورة القروسطية لمحمد [صلى الله عليه وسلم]، لا تساعد في تعزيز الثقة التي تحتاج إليها لتفاعل بعضاً مع بعض.

والمأمول أن تسهم هذه الدراسة - ولو بصورة بسيطة - في إيقاظ الناس لمسائلة الآراء الغريبة السائدة حول الإسلام والمسلمين عموماً، وحول النبي محمد على وجه الخصوص.

أود أن أعبر عن عميق امتناني لكل من ساعدوني بطريقة أو بأخرى لإنتهاء هذا العمل

بعد عدة سنوات من الضغط العصبي، فأشكر البروفيسور ديفيد كير (David Kerr) الذي تولى الإشراف معي منذ البداية، والدكتور جورجن س. نيلسن (Jorgen S. Nielsen) الذي تكبد المشاق وصار زميلاً وأباً وصديقاً مؤتمناً أكثر من كونه مشرفاً، وكذلك كل الفريق في مركز دراسات العلاقات الإسلامية-المسيحية (CSIC) بجامعة برمنغهام والذي قدم صنوفاً من الدعم.

وأود أن أشير إلى العرض الكريم لزملاء التدريس في المركز مما ساندني خلال المرحلة الأخيرة. كما أود أن أشير إلى المساعدة السخية التي قدمها لي مجلس أمباء التعليم الإسلامي العالمي في ماليزيا (LBPAPTIM).

علاوة على ذلك، فإني أدين بالفضل لمؤسسة أمان (Yayasan Aman Berhad) في ماليزيا بصورة خاصة لتسهيل رحلتي إلى برمنغهام وإقامتي فيها.

وكذلك تستحق مؤسسة عملي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، تقديرى العميق للموافقة على تعليق عقدي لأنمكّن من السفر إلى المملكة المتحدة لإكمال هذه الدراسة.

أما بالنسبة لزوجتي وأولادي، فلهم مني أعظم الشكر على روح الدعابة والمرونة التي تحملوا بها تقلباتي وتغير طباعي خلال السنوات الطويلة والشاقة التي قضيتها لإنتمام هذا العمل. أعتذر عن كل ما مررنا به؛ بسبب محاولي التي قد تكون أذانية للحصول على درجة علمية أعلى.

أنا ممتن للمؤسسة الإسلامية، ولا سيما مدیرها العام الدكتور محمد إحسان، لتشجيعهم ولنشر دراستي كأحد إصدارات المؤسسة.

ولجميع أصدقائي في المملكة المتحدة وماليزيا الذين كانوا يدفعونني إلى الأمام دونما حين يصعب الاستمرار، أقول: جزاكم الله خيراً كثيراً.

جل محمد بوابن
يوليو ١٩٩٥ م

مقدمة المترجمة

(١)

حول فكرة هذا الكتاب

يعتبر أصل هذا الكتاب دراسة تحليلية نقديّة للصورة التي اتخذها الغرب عن النبي محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] منذ العصور الوسطى، مع التركيز على الدراسات الإنجليزية للسيرة النبوية وتحديثاً على أعمال ثلاثة من كبار المستشرقين: السير ويليام موير وديفيد صموئيل مرجليوث وويليام مونتجمري وات عن النبي [صلوات الله عليه وآله وسالم]. ورغم أن أعمال السير ويليام موير برزت في القرن التاسع عشر، كما برزت أعمال مرجليوث ووات على مدار القرن العشرين، فإن المؤلف يرصد ارتباطاً لجذور بعض الأفكار التي قرروها في أعمالهم بالنظرية القروسطية للإسلام وللنبي محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] مع إقرار التفاوت في هذا التأثير بطبيعة الحال.

عادةً ما يؤرخ للعصور الوسطى بالفترة ما بين القرن الخامس والخامس عشر الميلاديين، وقد سُميَّ الجزء الأول من هذه الفترة (من ٥٠٠-١٠٠٠ م) في التاريخ الأوروبي فيما بعد بـ"عصور الظلام"، لما شاع فيها من جهالات فكرية وتعصب ديني وحروب وصراعات. ولم تكن هذه حال أوروبا وحدها، فقد بلغ الظلم والجهل أوجهه في مشارق الأرض ومغاربها، حتى أشرقت شمس الهدى على الأرض المظلمة المقيدة ببعثة رسول الإسلام محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] للناس كافة في القرن السابع الميلادي بشيراً ونذيراً. فأحسى بقايا الخير في قلوب كاد الشر يطمسها لما ذكر بالأصل الأول الذي جاء به المرسلون من قبله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فكشف بذلك غمة الجهل وهدى به من الضلال، ونصر المظلوم، وأخذ على يد الظالم، ورحم الضعيف، وقوّم القوي، وعلم الحق وأوصى بتعليمه. وأوذى وعدى أشد الإيذاء والعداء، فصبر وجاحد أسمى صبر وأوفى جهاد، حتى أتاه اليقين.

ومع انتشار الإسلام وصعود دولته، لم يكن لدى أعدائه بدًّ من محاولة التصدي له

ومحاربته. يظهر ذلك في كتابات بعض المدافعين المسيحيين الذين رغبوا في نشر صورتهم العدائية للإسلام وتحليلهم له، كالقديس يوحنا الدمشقي، الذي عاش في القرن الثامن الميلادي (في عصر الدولة الأموية)، واعتبر الإسلام مجرد هرطقة مسيحية، وهي فكرة شاعت لدى بعض المستشرقين، كما يبين المؤلف في هذا الكتاب.

ومع الفتح الإسلامي للأندلس في بوأكير القرن الثامن الميلادي، وانتشار العلم في حواضرها حتى اعتبرت جنة للعلماء، ففتح الغرب عينيه على نور العلوم الإسلامية، وشرع شيئاً فشيئاً في التعرف على الشرق وثقافته، وعلى اللغة العربية بتعلمها وتعليمها. ومن الأمثلة على من اهتموا بالعلوم العربية في ذلك الوقت: البابا الفرنسي سلفستر الثاني الذي عاش في القرن العاشر الميلادي، وتعلم اللغة العربية وبعض العلوم الأخرى كالهندسة والفلك في الأندلس، ولما عاد إلى فرنسا أدخل الأرقام العربية والساعة ذات الميزان فيها^(١).

وفي القرن الثاني عشر الميلادي، ظهرت أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن، وكان الأب بطرس المبجل أحد أهم من قاموا عليها حتى أنجزت عام ١١٤٣ م، واستمرت هذه الترجمة معتمدة في أوروبا حتى القرن السابع عشر، كما ألف كتاباً في الرد على الإسلام، وحقيقة هي الطعن في القرآن وفي حياة النبي [ص].^(٢)

كما أسهمت الحروب الصليبية في هذه الأثناء في تحفيز الدراسات المتخصصة عن الإسلام ورسوله محمد [ص]، واعتبر الإسلام هو العدو الأول، واختلفت قصص عديدة حول شخصه الكريم وحياته الشريفة لخدمة دعاية الحرب في ذلك الوقت، كادعاء أنه [ص] كان مصاباً بنوبات الصرع، وأنه تلقى تعليماً من ديانات أخرى كاليهودية وال المسيحية، وأنه عاش حياة أخلاقية غير حميدة، إلى غير ذلك من الافتراءات.

فكان الصورة السائدة في الدراسات حول الإسلام والرسول [ص] في هذه الفترة

(١) انظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ١٧٨.

(٢) السابق، ص ١١١.

صورة مشوهة ومحفوظة بالخرافات والأكاذيب، وتعددت الدوافع لهذا كما يظهر مما سبق، فكان من أبرزها: الدافع الديني والدافع السياسي. أما الدافع العلمية والثقافية فلم تكن تقصّد الإفادة من دراسة الإسلام بوصفه دينًا، بقدر ما تقصّد الإفادة من التفوق العلمي والثقافي في الحواضر الإسلامية آنذاك. وقد استمرت الدراسات الغربية للشرق وثقافته ولغتها وتوسعت من هذه المنطلقات بعد العصور الوسطى، خصوصاً مع صعود الدولة العثمانية وقوتها^(١).

وفي القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، توسيع الدراسات الغربية للإسلام بصورة أكثر تخصصاً وثباتاً، حتى اعتبر هذا القرن هو قرن الاستشراف بالمعنى التخصصي للكلمة^(٢)، وكانت الدراسات تختلف في ظاهرها عن دراسات العصور الوسطى في الدوافع، فلم تعد أوروبا بذلك الذعر من التقدم الإسلامي، ولم تقتصر دراسات الإسلام على تفسيرات الكتاب المقدس واعتبار رسول الإسلام [ﷺ] هو المسيح الدجال، كما شاع في العصور الوسطى، بل ظهرت دراسات تهتم بعقائد الإسلام وحياة الرسول [ﷺ]، ونشط المستشرقون في ترجمة وتحرير بعض أمهات الكتب الإسلامية. لكن هذه الدراسات لم تكن كلها دراسات علمية صافية تماماً، وإنما كان كثير منها متأثراً بالظروف السياسية والدينية كذلك. فمع الاحتلال الأوروبي لكثير من البلدان الإسلامية، ويدافع محاولة تبييت السيطرة على المناطق المحتلة إبان الحرب العالمية الأولى، إلى جانب دافع التنصير، برزت عدة دراسات حول الإسلام والرسول [ﷺ]. وهنا يظهر التأثر بالنظرية القروسطية رغم اختلاف الظروف. ومن الإنصاف الاعتراف بتناولت هذه الدراسات من حيث التخصص والجودة والاقراب من الحق، وتفاوتها كذلك من حيث أسباب الخطأ. فالخطأ الواحد قد يكون سببه سوء الترجمة أو ضعف المعرفة باللغة أو حتى المعرفة الناقصة بمقاصد الدين الإسلامي واحتلافها عن مقاصد الدين من المنظور الخاص بالباحث. وليس هذا كله كمن يفترى الأكاذيب ويلقي الاتهامات جزاً لسوء طويته ورغبته

(١) انظر: الدراسات الاستشرافية (مقدمة ومقاربات)، تأليف: هاجر العيد، ص: ٤١.

(٢) السابق، ص: ٤٤.

وأصل هذا الكتاب الذي بين يدينا هو الأطروحة التي نال بها المؤلف، الدكتور جبل محمد بوابن، درجة الدكتوراه من جامعة برمفهام عام ١٩٩٥ م. وقد نشرته المؤسسة الإسلامية (Islamic Foundation) عام ١٩٩٦ م. وفيه يحلل المؤلف آثار هذه النظرة القروسطية المتعصبة إلى النبي [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في أعمال المستشرقين الإنجليز الثلاثة: موير ومرجليوث ووات، تحليلًا ناقلاً. ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المستشرقين الثلاثة كان لهم ارتباطوثيق بالكنيسة. فويليام موير كان مبشرًا مسيحيًا شديد التعلق للمسيحية، اشتغل في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقية وأمضى فيها وقتاً طويلاً، حيث تعلم اللغة العربية ودرس الإسلام بهدف التبشير، وألف كتاباً بعنوان "شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية"، زعم فيه أنه يجب على المسلمين قبول الكتاب المقدس بنصه الحالي، لأن القرآن يقر بصحة التوراة والإنجيل. وقد دعاه المبشر كارل جوتليب بفاندر إلى كتابة سيرة عن النبي [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] فجاء كتابه حياة محمد وتاريخ الإسلام (The Life Of Mahomet and History of Islam)، الذي يحلله المؤلف بالتفصيل في هذا الكتاب. كما ألف كتابين آخرين عن الإسلام هما: (القرآن: تأليفه و تعاليمه (The Caran: The Mohammedan Composition and Teaching Controversy)). وفي كل هذه الكتب كان متحالماً على الإسلام، متعصباً لدینه. كما كان ديفيد صموئيل مرجليث قسًا في كنيسة إنجلترا، وكان أبوه مبشرًا متحولاً من اليهودية، واتسمت كتبه كذلك بالتعصب ضد الإسلام وكذلك بسوء تفسيره للنصوص واستنباط أحكام مغلولة منها، كما كان شديد الاعتداد برأيه. أما ويليام مونتجميرو وات، وهو أغزرهم إنتاجاً، فقد كان قسًا كذلك، لكن دراساته حول الإسلام اتسمت بكثير من الهدوء، إذا قورنت بأعمال موير ومرجليث، بل إذا قورنت بكثير من مستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين. وكان هو نفسه من انتقدوا الرؤية الغربية المشوهة للإسلام والنبي محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في العصور الوسطى، كما يبين المؤلف في هذا الكتاب. ومع ذلك، فإنه لم ينجِ تماماً من آثار تلك الرؤية، ويظهر ذلك في انتقاده بعض أحداث السيرة والتركيز عليها مع إهمال

أحداث أخرى، وفي تهويته لما لاقاه المسلمون على أيدي الكافرين من تعذيب في مكة المكرمة قبل الهجرة، و موقفه تجاه اليهود في المدينة المنورة، إلى غير ذلك مما يوضحه المؤلف في هذا الكتاب.

(٤)

ملاحظات حول الحقول التي يتعرض لها الكتاب

استعرض المؤلف منهجه في الكتاب وتقسيمه له في مقدمته، بما يعني عن تكرار عرض محتوياته هنا. ولكن نشير هنا فقط إلى بعض الملاحظات المهمة حول موضوع الكتاب. يمكن القول إن الكتاب يتعرض لثلاثة حقول رئيسة: السيرة النبوية والاستشراق ومنهجية دراسة الأديان.

أما السيرة النبوية، فلا تخفي أهميتها في حياة المسلمين جميّعاً على المستوى الديني أو الاجتماعي أو التربوي، معرفة وتطبيقاً. فإن النبي ﷺ ليس مجرد شخصية عظيمة تتعرف على حياته تعرضاً مجرداً أو مختلطًا بالمحبة والتعظيم، وإنما هو الأسوة الحسنة وصاحب الهدي الأتم. وهو السائر الذي من اقتفي آثاره نجا، ومن حاد عنها عرّض نفسه لأسباب ال�لاك. وهو -بأبيه هو- حامل الزاد الذي تجلد به حين تضعف، والسراج الذي تهتدى به حين يُظلم بك الطريق. وبينما تصاغر همومك أمام بذله، تهون عليك رحمته قسوة العيش. وما عرفت الدنيا، لا ولن تعرف قبله ولا بعده مثله.

وعلى صعيد آخر، تمثل السيرة النبوية ركيزة أساسية في دراسة التاريخ. وهي نقطة الانطلاق في دراسة التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص. وقد حرص الصحابة -رضوان الله عليهم- على تعليمها لأبنائهم ومن بعدهم أشد الحرص. قال زين العابدين: كنا نعلم مغازي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كما نعلم السورة من القرآن^(١). كما حرصوا على حفظ المغازي وتعليمها، قال محمد بن سعد بن أبي وقاص: "كان أبي يعلمنا مغازي رسول الله، صلى الله عليه وسلم وسراياه، ويقول: يا بني هذه مآثر آبائكم فلا

(١) انظر: الجامع لأداب الرواية وأخلاق السامع (٢/٢٨٨).

تضييعوها". فليست دراسة السيرة شيئاً من ملأ العلم وإنما من أصوله، وعلى هذا درج العلماء وفقهوا. قال ابن القيم في زاد المعاد: "إذا كانت سعادة العبد في الدارين معلقة بهدي النبي صلى الله عليه وسلم، فيجب على كل من نصح نفسه وأحب نجاتها وسعادتها أن يعرف من هديه وسيرته وشأنه ما يخرج به عن الجاهلين به، ويدخل به في عداد أتباعه ويشيعه وجزيه، والناس في هذا بين مستقل ومستكثر محروم ، والفضل بيد الله يؤتى من يشاء، والله ذو الفضل العظيم" ^(١).

وإذا عرفنا أن السيرة النبوية ومحاكي الرسول [صلوات الله عليه وآله وسلامه]، ثم سير الخلفاء والصالحين من هذه الأمة بعده، هي من أصول العلم وركائزه، واعتنى بها الصحابة ومن بعدهم من العلماء على مدار تاريخ الإسلام، فإن مهمة طلاب التاريخ، فضلاً عن طلاب علوم الشرعية، لا تقتصر على مجرد معرفة الأخبار المنشورة. بل تجلّى أهمية العلم بتاريخ نقلها ومصنفاتها ومناهج تدوينها والعنایة بالتمييز بين جمع المرويات وبين إقرارها أو التسلّيم بصحتها لدى المؤرخين. فلهم قد يجمعون في مصنفاتهم من الأخبار ما لا يسلّمون بصحته، بل ينقولونه على عهدة رواه كما فعل الإمام الطبراني رحمة الله في تاريخه. ثم يأتي بعد ذلك تمحیص الأخبار ونقدها والاستدلال منها إلى غير ذلك من الملکات العلمية التي يتفاوت فيها المؤرخون أنفسهم. وهذه الأبواب كلها مما يحتاج جهداً في البحث والنظر من طلاب العلم وطالباته في زماننا هذا، ومن المؤسف أن تكون خدمة هذا الباب مقتصرة على الرد على دراسات أخرى أجراها المستشرقون ودسوا فيها من سموم الشبهات وألوان الغلط ما قلل أو كثُر. ومن المؤسف كذلك أنها تكثر علينا بمدحور الأيام، حتى صارت مجرد مواكبتها من الأمان؟ فالهمة!.. وما أبرئ نفسي.

وأما الاستشراق، فقد حاولت في ما سلف من السطور أن أوجز أهم ما يتعلق به مما يخص موضوع الكتاب. ولكن أود أن أشير إلى عدة أمور:

أولاً: إن القول بشيوع أفكار أو اعتقادات أو سلوكيات ما في فترة من الزمن، لا يعني أن

(١) انظر: زاد المعاد (١ / ٦٩)

خلافها كان مستحيلاً أو لم يحدث قط. وإنما تكمن أهميته في التعرف على السائد، ومساعدة ذلك في تفسير بعض الأحداث أو المعتقدات الأخرى ذات الصلة. ولو لا الأفكار العامة ما عرَفت الاستثناءات.

ثانيًا: إن دوافع الاستشراق لم تقتصر على الدافع الديني فقط، وإن كان من أهم دوافعه كما سابق. وعليه فإن مجالات البحث التي تطرقها الدراسات الغربية عن الشرق كثيرة ومتنوعة، منها الديني ومنها الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الأنثropolجي. وهي كذلك غير مقتصرة على الثقافة والحضارة الإسلامية، بل تشمل مثلاً الثقافة والحضارة الصينية والهندية وغيرها على شعباتها.

ثالثًا: إن التعصب الغربي في الدراسات الاستشرافية وعقيدة نحن/هم، وأفكاراً مثل تفوق الرجل الأبيض واحتقار سائر الأجناس قد انتقدت انتقاداً شديداً حتى بدأت هذه النظرة تختفي شيئاً فشيئاً في مرحلة ما بعد الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصاً مع بعض الأعمال الفارقة مثل الاستشراق لإدوارد سعيد، ونهاية التاريخ لفوكوياما. لكن رغم هذا النقد الذي قد تتفق أو تختلف مع تفاصيله، بقيت جذور لتلك النظرة الغربية العدائية لعوامل متنوعة منها ما يتعلق بذات الباحث وسياقه الخاص، ومنها ما يتعلق بالرؤية الشائعة عن الإسلام، مع ما يروجه الإعلام من تشويه لصورته، خصوصاً مع ربط اسم الإسلام بالإرهاب مع ظهور بعض حركات المقاومة في نهايات القرن العشرين، وبعد أحداث سبتمبر في الولايات المتحدة في مطلع هذا القرن، فبدأت الصورة التي شاعت في العصور الوسطى والتي كانت تعتبر الإسلام "ألد الأعداء" ترسم مرة أخرى في بعض الأذهان ولكن بمزيد من الالتباس. وهذا يوجهنا إلى ضرورة إبراز الصورة الصحيحة والكافحة للإسلام بلا تعصب مقابل أو تمييع بغرض إرضاء طرف ما، لأن هذا من واجبنا في تبيين الحق وما أمرنا الله تعالى به من الدعوة إليه بالحكمة والمواعظ الحسنة.

رابعاً: إن تطور الدراسات الاستشرافية عموماً وما يتعلق منها بالعلوم الإسلامية خصوصاً متسارع جداً، وكثير منها لا يخلو من فوائد للباحث المسلم، إن لم يكن باختلاف الموضوعات وتفاصيلها، فباختلاف زاوية النظر (وهذه مسألة في غاية الأهمية)، وكذا

التوفّر على مصادر أخرى للبحث إلى غير ذلك من الفوائد، والحكمة ضالة المؤمن.

وأما منهجية دراسة الأديان، فقد ناقشها المؤلف في الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب. ووضح بعض المشكلات التي تواجه الباحث في دراسة دين لا يدين به، فإنه لا يلبث أن تخفي عليه بعض مقاصده، وقد يستلزم إيمانه بدينه إنكاراً معتقد ما في الدين الآخر الذي يدرسه فيدفعه ذلك إلى الحيدة عن الانصاف. وهذا فضلاً عن الحواجز الأخرى، كفقر المعرفة بسياق ذلك الدين وطبيعة الظروف التي نشأ فيها من المكان والزمان والثقافة، ومدى ملاءمة خطاباته لكل منها، وأيضاً؛ وهذا من رؤوس المهمات: اختلاف اللغة.

فدراسة الباحث في أي موضوع بغير لغته، يجعله أقصر نظراً وأقل فهماً، وكثير من الأفهام الخاطئة للخطاب يكون سببها الجهل باللغة. فما بالنا إذا كان الموضوع المدروس ديناً، وكان النص المقدس الأعظم في هذا الدين - وهو القرآن المجيد في حالة الإسلام - هو في حد ذاته آية لغوية تحدى البلاء!

لكن مع هذه الصعوبات والحواجز وغيرها، فإن إصابة الباحث في دراسة دين غير دينه ليست مستحيلة. وليس حسناً أن تُحرّر جهود مبذولة في البحث الديني لاختلاف الثقافة الأصلية أو اللغة الأصلية لصاحبها عن الثقافة أو اللغة الأصلية الخاصة بالدين المدروس. ولو كان هذا صحيحاً لما صحت دراسة المسلم لأديان أخرى تختلف معه في لغتها وثقافتها ومجادلتها أهلها فيها ودعوتهم إلى الحق. وأما بالنسبة لدراسات غير المسلمين عن الإسلام، فإن (آلية الاجتهداد وصنعته) ليست خاصة بال المسلمين وحدهم، وإنما الخطأ في أن يتخذ قول غير المسلم مرجعاً في الدين، أو تؤخذ منه الفتيا، أو يقال إن قوله هو حكم الله أو حكم رسوله [رسوله] ^ص (١). والصواب - والله أعلم - أن تُعرض هذه الأقوال على أصول الشريعة وقواطعها، فما خالفها يُرد، وما وافقها يُقبل، وما كان مسموماً فيه بالاجتهداد والنظر فليس

(١) يقول الإمام الطوفي رحمة الله: "لا يشترط عدالة المجتهد في كونه مجتهداً؛ لأن تصور الأحكام واقتضاؤها بالأدلة يصح من العدل والقاسق، بل والكافر؛ ولهم اجتهد الكفار في ملتهم، وصنفوا فيها الدواين، وإنما تشترط عدالته لقبول قُيَّاه وإخباره أن هذا حكم الله عز وجل، وأن الدليل الشرعي دُلٌّ عليه" (شرح مختصر الروضة، ٣ / ٥٨٨).

هناك ما يسوّغ رفض الاستفادة منه.

يشير المؤلف إلى أن المطلوب من الباحث المنصف في دراسة دين غير دينه ليس أن يقر بكل ما يحويه الدين المدروس ليثبت إنصافه، بل المطلوب أن لا يكون انتقائياً فأخذ ويدع بحسب هواه، وأن لا يكذب الحقائق التي تقابلها ليصدق رؤية مسبقة اتخذها عن موضوع الدراسة مهما كانت مغلوطة، وأن يدرس الدين وفقاً لمبادئه ومعاييره الخاصة، إلى غير ذلك من قواعد البحث والنظر. ومع كل هذا، تبقى الدراسة العلمية محدودة ومتحيزة بقدر ما، لأنها بشرية، والموضوعية المطلقة وهم. فالباحث ليس تام التجرد مهما حاول أن يكون كذلك، إنه ابن سياقه اللغوي والاجتماعي والديني الذي يشكل - قبل نظرته - موضوع بحثه - نظرته للكون والحياة.

(٣)

حول ترجمة الكتاب

- أعدت الاقتباسات النصية من المصادر العربية إلى أصولها العربية، لكنها قد تختلف عن الطبعات التي اعتمدتها المؤلف، فيما اعتمد في اقتباسه على ترجمة للنص العربي الأصلي.

- أما عن الكتب الإنجليزية التي اقتبس منها المؤلف وسبق ترجمتها إلى اللغة العربية، فقد استفادت منها ولكن لم أعتمد ترجمتها العربية بالكامل، بل تصرفت فيها بحسب ما رأيته أقرب إلى النص الإنجليزي الذي أورده المؤلف في الكتاب.

- اعتمد المؤلف ذكر المصادر والملحوظات في نهاية كل فصل، وقد أبقيت على هذا الترتيب كما هو في الأصل (وهي الأرقام بدون أقواس) ونقلتها إلى آخر الكتاب. ولم أترجم مصادره، وإنما ترجمت ملاحظاته التي قدمها في الهوامش.

- اقتضى السياق أحياناً إضافة بعض الكلمات لتوضيح المعنى، فوضعتها بين معقوفيتين []، كما أضفت الصلاة والسلام على النبي [ﷺ] في مواضعها، وإن لم تكن موجودة في أصل الكتاب.

- أضفت بعض التعليقات التوضيحية وبعض الملاحظات القليلة حول الترجمة
مذيلة بتوقيعي كمترجمة على مدار الفصول (وهي الأرقام التي بين قوسين).

وختاماً، أرجو من الله الكريم الوهاب أن تكون ترجمة هذا الكتاب إضافة للمكتبة
العربية في هذا الباب، وأن ينفع الله بها، فقد بذلت فيها جهدي. وأن تكون حافزاً لطلبة العلم
لمزيد من البحث في دراسة السيرة النبوية المشرفة في أيامنا هذه والعنابة بها تعلماً وتعليناً.
 وأن يكون ما فيها من أفكار مغلوطة أثارها المستشركون دافعاً لمن يقرأ هذا الكتاب إلى
مزيد من التمسك بالهدي النبوي في الأقوال والأفعال. وما كان من توفيق فمن الله، وما كان
من خطأ أو سهو فمني ومن الشيطان، والحمد لله رب العالمين.

المترجمة

زينب صلاح

مساء الأحد،

ليلة السابع والعشرين من شهر رجب

من عام ١٤٤٣ من الهجرة

الموافق للسابع والعشرين من فبراير

من عام ٢٠٢٢ من الميلاد.

الجزء الأول

الفصل الأول

النظرة الأوروبية لـ محمد [ﷺ]

في العصور الوسطى

مقدمة

آخر كتاب العصور الوسطى الموات الذاتية على الموضوعية حتى أولئك الذين تمكنا من الوصول إلى مواد عن محمد [ﷺ]. ويسعى هذا العمل إلى البحث فيما إذا كانت مشكلة اختيار المواد السلبية بدلًا عن تلك التي يوفرها البحث الموضوعي قد استمررت. ومن الأسئلة المركزية في هذا الصدد: إلى أي مدى يدين الكتاب الغربيون عن محمد [ﷺ] في العصر الحديث بموقفهم إلى إرث العصور الوسطى؟

يبحث هذا الفصل العصور الوسطى حتى القرن السابع عشر، ويسعى إلى تقديم مسح للأفكار السائدة في العالم الأوروبي آنذاك حول الإسلام ومحمد [ﷺ] وكيف امتدت لتأثير في الأسس الثقافية والفكرية التي تبني عليها كثير من الباحثين الغربيين اللاحقين كتاباتهم. وهذا - في اعتقادنا - سيقدم نقداً مناسباً للمواد اللاحقة عن محمد [ﷺ] في الغرب.

وللتعميق في بحثنا المتواصل عن تلك "الدراسة الموضوعية" التي تبدو مثالية، من المناسب أن ننظر إلى الماضي لمعرفة موطن الخلل. وهذا ببساطة هو أحد الأهداف الأساسية لدراسة التاريخ. فإذا فتشلنا في التعرف على الموطن الذي استخدمنا فيه منهجية غير مناسبة في دراستنا لموضوع ما، سيصعب علينا الوصول إلى استنتاجات سليمة. وسنظل نتحسس طريقنا في الظلام، ونعيذ صياغة ما اعتقاد بعض الناس أنه جدير بالتدوين فحسب.

إن بعض الأسئلة التي ستتصدى لها تشبه تلك التي طرحتها والتز (Waltz): "لماذا اختار الكتاب بعض الأحداث بوصفها جديرة بالذكر وتتجاهلو أحداثاً أخرى؟ وهل كانت تفسيراتهم شخصية فقط أم أنها تمثل أيضاً طبقة أو طيفاً كبيراً من المجتمع؟".^١

نهدف أيضًا إلى إظهار أن الكُتاب في العصور الوسطى كانوا انتقائين للغاية في اختيارهم للمواد، مع الإشارة إلى الافتقار إلى وجود علاقة موضوعية مع تلك المواد. ومن خلال، النظر في عهد العصور الوسطى ، نعتقد أنه يمكننا معالجة المشكلة بصورة أفضل. فإن لدينا قناعة بأن هذا العصر هو الذي قدم قوة الدفع الهائلة للباحثين اللاحقين في الغرب. لقد قدم "رأياً جماعيًّا" بتعبير نورمان دانيال (Norman Daniel)، والذي استمر على مدار قرونٍ.^١

فالأوروبي المهيمن دائمًا ما يعرّف حضارته بوصفها حضارة متقدمة ومتقدمة، بينما [يعتبر] الحضارات الشرقية وغيرها من الحضارات غير الأوروبية مختلفة وأقل شأنًا.^٢ إن الغرب بحاجة إلى مُسألة هذا الموقف الجوهرى بصدق. وهذا الوضع السيادي المتصل يجب أن يُمحى.

تشكل كتب الغرب عن الإسلام ومحمد [محمد] مقاييسًا مهمًا للفلسفة المقصودة وغير المقصودة لشعوبه. لكن إذا كان ينبغي إزالة طبقة أخرى من الصور النمطية المضللة عن المسلمين والإسلام، فمن الضروري نقد الطبيعة التي شرعنًا في إنتاجها. فقبول مقاربة "هم ونحن" التي تميز كثيرًا من مقاربات الكتاب الغربيين لم يعد ممكناً.

ولذا كان هدفنا الأساسي في التاريخ هو "إظهار كيف جرت الأمور بالفعل (wie es eigentlich gewesen)"، كما أكد ذلك فون رانك (Von Ranke)^٣، فإننا نواجه خطر فقدان أحد أهم أصول الإنسانية: حرية الفكر. وذلك لأن [معنى] "كيف جرت الأمور حقًا" يميل إلى أن يتقرر بالطريقة التي رأها الكتاب السابقون. يشير باراكلاو (Barraclough) إلى أن "التاريخ الذي نقرأه، رغم استناده إلى الواقع، لا يتحدث بدقة عن الواقع على الإطلاق، بل هو سلسلة من الأحكام المقبولة".^٤ ومن هذا المنطلق ننظر إلى "الأحكام المقبولة" للكتاب الغربيين الأوائل التي اعتمد عليها خلفاؤهم عند الكتابة عن محمد [محمد].

يقول أنطوني ويسلز (Antonie Wessels): "إن مهمة فهم ما يعنيه القول بأن الله كلامًا موحديًا [محمد]^٥ أو أوصل كلامه من خلاله، كما نجد ذلك في القرآن، ما زالت في بدايتها من وجهة نظرى".^٦ ويمكن معالجة الأمر المعبر عنه هنا إذا أعادت الدراسات الغربية تقييم

نفسها وتخلصت من بقايا الآراء القروسطية المضللة حول محمد [صلوات الله عليه].

من الوظائف الأساسية لطالب التاريخ، كما يشير كار (Carr)، أن يتقن الماضي ويفهمه "كمفتاح لفهم الحاضر".⁷ فإن التفاعل المستمر بين الماضي والحاضر جدير بالاهتمام وضروري، إذا أردنا أن نفهم ونحقق تقدماً بناءً في دراسة السيرة في الغرب. يحتاج الغرب إلى "إعادة النظر" إلى محمد [صلوات الله عليه]، وأفضل طريقة للقيام بذلك هو النظر إلى الماضي الذي تشكلت فيه الصورة القديمة.⁸ ولا يعني هذا أننا لا نتوى التطرق إلى محمد [صلوات الله عليه] بوصفه "تحدياً لاهوتياً" بالنسبة للباحث الغربي. فمن الصعب فصل محمد [صلوات الله عليه] بوصفه [شخصية] "تاريخية غامضة" عن النظر إليه بوصفه [شخصية] "lahotia غامضة" يجب على الغرب فهمها وتفكيرها بالكامل. ودون هذا التحدي اللاهوتي، كان يمكن اعتبار محمد [صلوات الله عليه] في الغرب مجرد شخصية تاريخية ولكن يبدو أن هذا الجانب اللاهوتي هو الذي لاقى اهتماماً كبيراً في الأساس آنذاك.

تحدي الإسلام ومحاولات التعامل معه

شكل الإسلام تحدياً عملياً ولهوياً للكنيسة في العصور الوسطى. وقد وجدت خيارات مختلفة للتعامل مع المشكلة من الناحية العملية مثل الحملات الصليبية والتحول [الدينى] والتعابير والتبادل التجاري. أما من الناحية اللاهوتية، فقد دعا الإسلام باتساق إلى إجابات للأسئلة المتنوعة التي طرحتها. هل هو مؤشر على عصر الآخرات⁽¹⁾ eschatological era المتباين به، أم هو مرحلة أخرى من النمو المسيحي، أم مجرد هرطقة أم حركة انفصالية أم دين كامل بحد ذاته؟ كان من الصعب التوصل إلى إجابات.

إن الحيوية المبكرة للإسلام والسرعة التي حقق بها زخماً فكريًا واجتماعياً واقتصادياً لا يمكن أن ينافسها التاريخ الغربي. فمن ناحية الغزو، كانت الصورة مثيرة للقلق للغاية، حيث قرع الإسلام أبواب ألمانيا بعد اجتياح بيزنطة ودول أخرى في أعقابها على طول الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط. ومن ثم لم يمكن اعتبار محمد [صلوات الله عليه] مجرد "زوجة في فنجان".

(1) الآخرات أو الآخرويات هو جزء من اللاهوت يهتم بأحداث آخر الزمان. (المترجمة).

كما يقول وات من ناحية أخرى: "في خوف مميت، كان على المسيحية أن تعزز الثقة بوضع العدو في أسوأ المواقف".^٩

وكان العقل القروسطي، بميله إلى تصوير العدو على أنه شيطاني وغريب المظاهر، جاهزاً للعمل. فقد شكلت الاستدلالات المتضاربة الأسس التي بنيت عليها التعميمات الكثيفة التي أدت إلى أحكام خاطئة كان يفترض أنها هي الحقائق التاريخية. وصار تشويه الأشخاص واجباً مشرعاً طالما أنه ضد محمد [رسول الله]. لقد بدأت الحرب الفكرية ضد محمد [رسول الله] بجدية. يشير دانيال إلى أنه "... لا بد أن التفسير الأرجح لما حدث هو أن المسيحيين اعتقدوا أن كل ما يميل إلى إيذاء أعداء الحقيقة من المحتمل أن يكون صحيحاً في حد ذاته".^{١٠} لقد اعترف جيرت نوجنت (Guibert of Nogent) بأنه ليس لديه أي مصدر لكتابه عن محمد [رسول الله]، لكنه أوضح أنه "من الآمن أن نتحدث بالسوء عن الشخص الذي تتجاوز شروره كل ما يمكن أن نتحدث به عنه".^{١١} وتعليقًا على ذلك، كتب سودرن (Southern): "بصور متعددة... كانت هذه القاعدة ملهمة لكم" كبير من الكتابات في النصف الأول من القرن الثاني عشر".^{١٢} وبعد ذلك، تعامل الطلاب في الغرب مع هذه الأمور كما لو كانت مقدسة وخلدوها. وكان الموقف الذي أنتج الآراء التي استمرت [فيما بعد] يتمثل في أشياء من قبيل "المناداة بالحدة المنهجية، وإعادة التحقيق، والمساءلة الدقيقة باستمرار".^{١٣}.

ومن أجل التحرير على أقصى قدر من الكراهية المسيحية ضد محمد [رسول الله] والإسلام، بدأت سلطات الكنيسة في إطلاق الشائعات الحقيرة التي تبنّاها آخرون أيضاً؛ على سبيل المثال: "ذكر المؤلف المجهول [لكتاب] أعمال الفرنجة (Gesta Francorum) أن كريوغما (Corborgha) يحلف "بمحمد وكل الآلهة" وقد نُقلَ تقريره على نطاق واسع وكان بمثابة أساس للتاريخ الذي كتبه روبرت (Robert) وبلدريك (Baldric) وجويبرت (Guibert) وأخرون منمن كرروا تصريحاته".^{١٤} شُكِّلَ هذا أيضًا الأساس لتهمة الوثنية ضد المسلمين. حيث زعمت قصة تم تداولها في القرن الثاني عشر أن رئيس الأساقفة ثيمو سالزبورغ (Thiemo of Salzburg) استشهد عام ١١٠٤م، لأنه دمر

معبد المسلمين. وعلى الرغم من أن أوتو فريسينج (Otto Freising) الذي أظهر معرفة عادلة بالإسلام أنكر تهمة عبادة الأوثان وأكَّد أن المسلمين كانوا موحدين تماماً، في حين انتقد سياسة الاستشهاد لدى بعض المسيحيين، فإن القصة تشير إلى كيفية عمل عقلية الباحثين. واستناداً إلى هذه الخلفية، لا يمكن استبعاد الميل إلى اختلاق مزيد من القصص التي تسبّ محمداً [ﷺ] والإسلام.^{١٠}

مستويات المعتقدات حول محمد [ﷺ] في العصور الوسطى

ربما يمكننا وصف تفكير العصور الوسطى حول محمد [ﷺ] والإسلام بأفضل طريقة في شكل ثلاثة نماذج. وهي توازي تلك التي لدى سودرن^(١) (Southern) الذي يقسم تلك الفترة إلى:

(أ) حقبة الجهل.

(ب) حقبة التعلُّم والأمل.

(ج) لحظة الرؤية.^{١١}

تستند نماذجنا إلى استنتاجات "منطقية" محددة حول الإسلام في الغرب رغم أن المقدمات التي استخدموها كانت فاسدة وتناسب الهدف الذي أرادوا تحقيقه.

يتكون النموذج الأول من افتراض عدم وجود حقيقة خارج الكنيسة. إذ كانت المسيحية هي "الحقيقة" والحقيقة هي الله، ولذلك لا توجد حقيقة (ومن ثم إله) خارج المسيحية. والشيء الوحيد خارج المسيحية هو الشيطان (ضد الإله) وبالتالي كان الإسلام من عمل الشيطان وكان محمد [ﷺ] مستلهمًا منه. ومع هذا الاتجاه من التفكير، لم يكن هناك ما يمكن قبوله في الإسلام. فقد كان محمد [ﷺ] نبيًّا زائفًا في نظرهم.

ويرتكز النموذج الثاني على فرضية علماء العصور الوسطى اللاحقين بأن الوحي يكمن

(١) ريتشارد سودرن هو مؤلف كتاب "صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى" والذي عرض فيه هذا التقسيم، وقد صدرت ترجمته عن دار المدار الإسلامي، ونُقلَّه إلى العربية الدكتور رضوان السيد. (المترجمة).

في المسيحية فقط. ونظرًا لأن القرآن يحتوي على جوانب معينة من التعاليم اليهودية (العهد القديم) والمسيحية (العهد الجديد)، فإن به بعض الحقائق.

لكن مهما تكن الحقائق التي فيه فإنها مشتقة، ومن ثم ليست مطلقة. وعلى الرغم من أن هذا الموقف أكثر إيجابية من الأول، فإنه لم يزل أقل تقديرًا للإسلام بوصفه دينًا حقيقىًّا جديراً بأيٍّ من الروحانيات الخاصة به. فهو في أحسن الأحوال، يحتوي على تعاليم وثنية وهرطقة.

أما النموذج الثالث، فيقوم على دراسة الإسلام كنظام فلسفى. فهو يقول بوجود بعض الأدلة العقلية في الإسلام. إذ اقترح نيكولاوس الكوسا (Nicholas of Cusa) أن الفلسفة تحتوى على الوحي، ومن ثم فأيًّاماً توجد الفلسفة يوجد الوحي أيضًا. ومع ذلك، فقد جادل بأن فلسفة الإسلام لم تكن مستقلة، وتقررت بوصفها يونانية بالكامل. لقد كان يُنظر إليها أيضًا بوصفها مشتقة^{١٧}. وعلى الرغم من أن هذا يمثل تحسيناً للموقف الثاني وأنه أدى إلى التوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن أصل الإسلام - الوحي أو الروحانية أو الأصل الإلهي - تم إنكاره ضمنياً.

كانت الحجج الأساسية ضد محمد [ﷺ] والإسلام في العصور الوسطى مبنية على الكتاب المقدس المسيحي، ومن ثم فلا يمكن أن يكون أي شيء صحيحاً خارج الكتاب المقدس. وأي شيء يقوله القرآن بطريقة تختلف عن الكتاب المقدس يعتبر خطأً. ولم يُنظر إلى الأخلاق الإسلامية بوصفها كيانات مستقلة وإنما بوصفها إما مجرد تعزيز وإما انتهاءً للأخلاق المسيحية. وقد رأت السلطة المطلقة للكنيسة والكتاب المقدس أن العقل أو القانون الطبيعي ليس أداة صالحة لفحص أي مادة، خصوصاً تلك التي تتعلق بمحمد [ﷺ]. ومؤخرًا في عام ١٨٨٩ م، أكد س. و. كويل (S.W. Koelle) أن "دين المسيح يقدم المعيار الذي يجب أن يُحكم به على جميع الأديان الأخرى"^{١٨}.

تمثلت بعض الاختلافات بين المسيحية والإسلام، والتي تركزت حولها معظم الحجج، كما قدمها نورمان دانيال (Norman Daniel)، في: طبيعة الوحي (طريقة الله في إظهار نفسه للإنسان)، وطبيعة المسيح وطبيعة الوحي من خلال المسيح من خلال محمد

[جون]؛ وصفات النبوة، ومسألة الثالوث، وتجسد روح الله^{١٠}. أما يوحنا الدمشقي (John of Damascus)، الذي قاد الهجمة المسيحية، فقد ركز حجته على طبيعة الألوهية في الفكر الإسلامي، ووضعها في وثيقة أصبحت بمثابة كتاب مرجعي للعلماء المسيحيين^{١١}. وكان مصمماً على نبذ محمد [محمد] والإسلام الذي رأه من اختراعه. كما جادل نيكيتاس اليزيزنطي (Nicetas of Byzantium) في عمله الجدلية بأنه نظراً لأن إله الإسلام، بالنسبة له، لم يقبل العقائد المسيحية، فإنه لا يمكن أن يكون صادقاً وأن محمداً [محمد] لم يكننبياً حقيقياً على كل حال^{١٢}. وكان من أعظم المؤثرات في تفكير علماء العصور الوسطى بشأن محمد [محمد] ذلك اليهودي المتحول بيدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso) الذي كان [كتابه] الحوار (Dialogi)، والذي كُتب بين عامي ١١٠٦ م، و ١١١٠ م، جديلاً بالكامل.

شهد الغرب في القرن الثاني عشر اهتماماً جاداً بالأعمال المتعلقة بالإسلام، ويحلول القرن الثالث عشر ومتتصف القرن الرابع عشر، انتشرت الأعمال الأدبية عن محمد [ﷺ] والإسلام انتشاراً واسعاً. ثم اخترعَت الخرافات لتشويه سمعة محمد [ﷺ]، ولا يزال بعضها يحظى بشعبية حتى اليوم، مثل النظرية المَرْضِيَّة (pathological theory). حيث صُورَ محمد [ﷺ] وكأنه كان مصاباً بالصرع، فكلما أصيب بنبوة، أصبح لزوجته خديجة أن ملائكة قد آتاه. اكتسبت هذه الأسطورة وغيرها من الأساطير الأخرى رواجاً ولم يفك أحدٌ في مصداقيتها إلا في ماندر. وقد كان جيبرت نوجنت (Guibert of Nogent)، والثيروس (Waltherius)، وألكساندر دو بونت (Alexandre du Pont)، وسيجبرت Ricoldo da Monte من جمبلوكس (Sigebert of Gembloux)، وريكولدو دي مونتي (Croce)، وسان بيذرو (San Pedro)، من باحثي العصور الوسطى المسيحيين ذوي الصيت الذين استخدموا هذه النظرية في أعمالهم^{٢٢}. واستمرت النظرية رغم تقلبات الزمن. يقدم فرانك ر. فريمون (Frank R. Freeman)، وهو جراح أعصاب من ناشفيل (الولايات المتحدة الأمريكية) في مقال حديث بعنوان "تشخيص فارق النوبات الإلهام لدى محمد،نبي الإسلام"، تبريراً "علمياً" لذلك. فيدعى أن التفسير الأكثر منطقية لحالة محمد [ﷺ] هو "... النوبات الحركية أو النوبات الجزئية المعقّدة لصرع الفص الصدغي..."،

رغم أن النتائج، كما يعترف هو ببساطة، "... غير مثبتة ولا يمكن إثباتها أبداً" ^{٢٢}.

من الواضح أن القصص كانت تهدف إلى السخرية من النبي محمد [ﷺ] ولم تكن محاولة واعية للتعليم رغم أنها حققت التأثيرين في كثير من الأحيان. ففي ما يتعلق بمسألة الوثنية، خاض الصليبيون حروفهم بالحماس والعاطفة المتمثلين في أن المسيحيين كانوا يقاتلون المشركين الذين اغتصبوا الأرضي المقدسة. واستخدمت الكنيسة التجنيد كاختبار حاسم للاعتقاد المسيحي الحقيقي وصيغت الدعاية باللغة الأكثر جاذبية. كانت الحروب الصليبية "حروباً مقدسة يدعمها رب" تَهُب الغفران من الذنب. وأولئك الذين لم يتمكنوا من الصمود في جهات الحرب قد واجهوا الموت بأيدي المسلمين ليصبحوا شهداء. وقد نشأت حركة الشهداء الإسبانية ابتداءً على هذا الأساس ^{٢٤}. ومع ذلك، كتب بطرس المبجل أن محمدًا [ﷺ] نقل العرب "بعيداً عن عبادة الأصنام، لكن ليس إلى عبادة إله واحد، وإنما ... إلى ضلال هرطقاته" ^{٢٥}.

كانت قصص مثل قصة الحمامنة التي دربها محمد [ﷺ] على قطف الحبوب من أذنه للدلالة على تلقى الوحي، والثور الذي يحمل صحائف الوحي على قرونه، جزءاً من آلية تدمير مصداقية النبي [ﷺ]. ونظرًا لأن هدفهم كان التشويه وعدم التقدير، لم يدخلوا أي جهد لتحقيق ذلك. فقد قدم بيبرو دي ألفونسو المعايير الثلاثة الأساسية للنبي الحقيقي على أنها "... استقامة الحياة، وتقديم المعجزات، والحقائق الثابتة في جميع أقواله" ^{٢٦}. ورأى أن محمدًا [ﷺ] في كل هذه النواحي لم يرق إلى المستوى [المنشود]. وقد قدمت لهم حقيقة أن القرآن نفسه يشهد بأن محمدًا [ﷺ] لم يكن صانع معجزات سيباً وجيهاً للازدراه. ذلك أن المعجزات في العصور الوسطى شكلت رمزاً للسلطة الإلهية، ومن ثم لم يكن من المتصور أن لا يكون لدى النبي الذي يأتي بشريعة أي معجزات تدعمه. كانت هذه هي الفرضية المفضلة واكتسبت شهرة كبيرة في القرن الثامن عشر. وقد اعتمدت كوسيلة لإثبات أصلية الإيمان المسيحي ضد عقيدة الإسلام. فقد صرخ جون لوك (John Locke) أن المعجزات كانت بمثابة "شهادات معتمدة للرسول الذي يبلغ ديننا إلينا" ^{٢٧}، لذلك كان الوحي في المسيحية ثابتاً بما لا يدع مجالاً للشك بسبب استخدام عيسى -عليه السلام-

للمعجزات باستمرار. ومن ثم استهزئ بمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] لكونه قد دحض موثوقيته ضمئياً. كما كتب ريتشارد سيمون (Richard Simon) أن "الذين يقدمون دينًا جديداً يجب أن يُظهرروا بعض المعجزات"^{٢٨}. وبمجرد التوصل إلى هذا الاستنتاج، كان الدفاغيون المسيحيون بحاجة إلى تعزيز قضيتهم فحسب. لذا رفضوا معجزة الإسراء والمعراج باعتبار أنها لا تفي بأحد المعايير الأساسية لإقرار المعجزات - وهي الطبيعة العامة للمعجزة. فقد جادلوا بأن المعجزة يجب بالضرورة أن تتم في الأماكن العامة، ومن ثم لم يقبلوا الإسراء والمعراج، لأنها كانت حدثاً خاصاً.

حتى أن همفري بريدو (Humphrey Prideaux) رفض قضية الإسراء والمعراج برمتها باعتبار أنها مجرد اختلاق لتلبية مطالب العامة، وأشار جورج سيل (George Sale) إلى أنها اخترعَت فقط لتعزيز سمعة النبي [صلوات الله عليه وآله وسالم]^{٢٩}. أما بالنسبة للفكرة القائلة بأن الطبيعة الفريدة والإعجازية للقرآن يجب أن تعتبر معجزة قصوى لصالح محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، فقد تم رفضها على أساس أنه - كما قال روبرت جنكينز (Robert Jenkins) - كان "زائفاً وعبيداً وغير أخلاقي"^{٣٠}. والقلائل الذين تمكنا من تحديد المعجزات في حياة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] التي كان يمكنهم أن يستخدموها للدحض الحجاج، بدلاً من أن يفعلوا كذلك، قلباً القضية برمتها بطريقة أخرى متهمين محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] بأنه ساحر. فقد زعم هنري سميث (Henry Smith)، في كتابه *السهم الإلهي في مواجهة الملحدين* (God's Arrow Against Atheists) أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] "تلقى تعليماً شاملاً في مدرسة الشيطان، وكان جيداً في السحر"^{٣١}. تأثر التفكير المنطقي بهذه الطريقة بما يفسح المجال للحالة المسيحية فقضى. فعلى حد تعبير د. أ. بيلين (D.A. Pailin)، كان النزاع ممثلاً في: "أن محمداً أدعى أنه أتى برسائل من عند الله؛ والوحى الإلهي مدحوم بالمعجزات، كما يُبين الكتاب المقدس؛ ولم يأتِ محمدُ بمعجزات موثوقة، لذلك يجب أن يكون ادعاؤه كاذباً"^{٣٢}.

للمعجزات مكانتها في التقاليد الإسلامية طبعاً كدليل يوثق النبوة. ويقرُّ الإسلام بصحة معجزات الأنبياء السابقين ولكن على أساس أنها تحدث بإذن الله فقط. بيد أنه إذا استخدمت الأحداث العجيبة لمجرد إبهار الناس وتحthem على الإيمان بمهمة شخص ما،

فقد يُصنف هذا في المقابل على أنه سحر حَقًّا. هناك ميل طبيعي عند الإنسان للإيمان بأن الأشياء المبهرة تشير إلى شيء حقيقي، ومن هنا كانت مطلوبة. وحيث إن المعجزات لا يمكن أن تُستَحِثْ لأنها تحدث ياذن الله فقط، فإن المعجزات في حد ذاتها لا تثبت موثوقية النبي من عدمها.

لم يتقبل متقدو محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] الحجج العقلانية. فقد كان يجب دائمًا أن تتفق الإجابات مع ما يضمرونه في اللاوعي.

أصبحت الحياة الجنسية للنبي [صلوات الله عليه وآله وسالم] أيضًا مجالًا مهيمنًا للهجوم بسبب الفكرة الفلسفية واللاهوتية في العصور الوسطى بأن الجنس والقداسة متنافران. كان المرجع المشار إليه باستمرار هو أرسطو (Aristotle)، الذي أكد أن اللمس من بين جميع الحواس البشرية هو الأكثر وحشية، خصوصًا عند المشاركة في الجنس^{٣٢}. تسبب العدد الكبير من زوجات محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في ازدرائه من قبل الغرب المسيحي، ويشار مرارًا وتكرارًا إلى أن الأخبار تنسب إليه أن أكثر ما يحب هو الطيب والنساء والصلة، وأحياناً تُحذف الصلاة تمامًا.

يشهد بيلين بروبرت جنكينز، الذي رأى محمداً بوصفه "شهوانياً، فخوراً، شرساً وفاسياً" ...

في حين اعتقد جاكوب براينت أن النبي كان "كاذبًا وخائنًا وكافرًا" وقادياً على كل السعادة"^{٣٣}.

لذلك أصبحت قضية تعدد الزوجات موضوعاً مفضلاً. وظهرت قوة مثل هذه الحجج فيما بعد في أعمال ويليام موير (William Muir) في أواخر القرن التاسع عشر. حيث كتب: "اتخذ محمد بارتباطه بزوجة ثانية خطوة جادة بعيداً عن المسيحية، فلا بد أنه كان يعلم من خلال المبادئ والممارسات أن تعدد الزوجات محظوظ".^{٣٤} يبدو أن المبدأ "المسيحي" ضد تعدد الزوجات هو إرث من الفكر الثقافي الغربي وليس عقيدة كتايبة واضحة.^{٣٥}

فشل الداعيون والجدليون في رؤية حياة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] باعتبارها تماشى مع حقيقة الاحتياجات البشرية. فناقشوا زواج النبي [صلوات الله عليه وآله وسالم] وانتقدوا السماح للمسلمين بالزواج من

أكثر من زوجة وكان ذلك واجب ديني. ولم يكونوا مستعدين للاستماع إلى أي تفسير حول كونه حكماً استثنائياً. يقدم توماس كارلайл (Thomas Carlyle) أيضاً فكرة عن قضية تهمة الخلاعة الموجهة لمحمد [صلوات الله عليه] ويشير إلى أن الناس يتغاضون تماماً عنحقيقة أن محمدًا [صلوات الله عليه] عاش مع خديجة بمفرده حتى وفاتها ولم يتزوج أخرىات إلا بعد أن كان قد تجاوز عقوانه^{٣٧}.

كما أصبحت أصول النبي [صلوات الله عليه] مركزاً للسخرية. فقد قيل إن شبه الجزيرة العربية في عصره كان يسكنها العرب الوثنيون واليهود المهرطقون والمسيحيون (النمساطرة واليعاقبة). ووصف العرب بأنهم "أناس بسطاء، أفظاظ، جهال، بُدُّن، يسهل إغواوهم"^{٣٨}، وهي صورة يدعمها المسلمون في أحيان كثيرة لإظهار كيف غير ظهور محمد [صلوات الله عليه] الأوضاع. لكن علماء العصور الوسطى استخدمو المادة بأسلوب مختلف، زاعمين أنه لا يمكن أن يتأتى شيء جيد من مثل هذا المجتمع، وهي طبعاً حجّة بها مغالطة لاهوتية وتاريخية أيضاً. إذ تحتوي الكتب المسيحية على أدلة على أن الرجال الصالحين والقديسين والأنبياء نشأوا في أمم آثمة. ومع وجود كثير من الزنادقة المسيحيين حور محمد [صلوات الله عليه]، لم يكن شيء أكثر جاذبية من اقتراح أن يكون قد تعلم بالفعل من قبل بعض هؤلاء، ومن ثم ظهر الجدل حول أسماء مثل بحيرة وسرجيوس على أنهم مسؤولون عن "بدعته"^{٣٩}.

أشار تفسير الوحي في [سفر] دانيال (٧: ٢٣ - ٥) إلى أن الإسلام ومحمد هو المنهك الذي سيظهر لإخضاع ملوك الإمبراطوريات القائمة - اليونانيين والفرنجة والتوطية. كانَ محمد هو عدو المسيح^(١)، وقد شوهدت صورة لأيات الرؤيا في الإسلام ومحمد [صلوات الله عليه]. كانت نجاحاته الهائلة، في أحسن الأحوال، منسوبة إلى الشيطان، لكنهم فشلوا في انتصاره عن كيفية نجاح الشيطان لمدة طويلة. فمثل هذه الأسئلة من شأنها أن تزعج أنهن رف المنشود. اعتقاد فرا فيدنسيو (Fra Fidenzio) أن محمداً [صلوات الله عليه] استخدم أساليب قديمة

(١) عدو المسيح أو المسيح الدجال في الاعتقاد المسيحي (AntiChrist) هو الشخص، الأئم، والشيوخ، والمربيون بطريقة مخادعة. (المترجمة).

لتحقيق أهدافه وأحاط نفسه بالرجال الأشرار والنصوص والناهبين والهاربين والقتلة وغيرهم من لديهم استعداد للقتل والنهب والتصفية لكل مجتمع يرفض اتباعه^{٤١}. ولا تزال تهمة العنف هذه موجودة في الغرب مع غض الطرف عن كل ما ترتكبه المسيحية، فقد كان من الواضح في نظرهم أن ذلك يحدث "للدفاع عن الحقيقة". كما استخدمت غزوة أُحد كدليل كلاسيكي على أن محمدًا [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] لم يكن له توجيه إلهي، كما لو كان لم يخوض [غزوة] بدر أو أي معركة أخرى على الإطلاق.

حتى وفاة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] نشأت حولها نظريات مختلفة، بدءاً من أكله كتفاً مسمومة من لحم الصنآن، كما قال سان بيذرو (San Pedro) وفيتري (Vitry) وجيمس أكوي (James of Acqui) وأخرون، مروزاً بفكرة آلان دو ليل (Allan of Lille) أن الكلاب قد أكلت محمدًا، إلى الفكرة التي قد تكون الأكثر انتشاراً على نطاق واسع وهي موته على يد خنزير. من المحتمل أن تكون الفكرة الأخيرة قد اقترحها جوبيرت نوجنت وحتى النصوص القروسطية كرتة. حيث يزعم جيرالد الويلزي (Gerald of Wales) أن "بما أن (محمدًا [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]) علم القذارة والعار، فقد التهمته الخنازير التي تعتبر حيوانات نجسة"^{٤٢}.

والسؤال إذاً هو لماذا ينحدر آباء الكنيسة إلى هذا القدر من الانحطاط، متဂاهلين كل حكمة أخلاقية ممكنة في المسيحية للحفاظ على مثل هذه الآراء حول محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] والإسلام، في حين يدركون جيداً حقيقة أنها غالباً ليست سوى مجموعة من الأكاذيب أو التلاعب الهزلي أو المتعمد بالمواد؟ ربما نظرًا لأسلوبهم العدلي لم يحكموا على المواد من خلال نوعها وأصلها وإنما من خلال الطريقة التي يمكن ترتيبها وتقديمها بها. لم تكن الروح العجاجية الموجودة بداخل هذه المواد هي ما يهمهم وإنما ما إذا كان يمكن تحريفها بما يكفي لتناسب الحرب الفكرية الموضوعية على محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ].

كان الفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون (Roger Bacon) في القرن الثالث عشر يرى أن الحرب وسيلة مبرر فيها لهزيمة الإسلام، ومن ثم فضل المعجزات والفلسفة، وبما أن المعجزات لم يعد لها وجود في الكنيسة، فإن الحجة الفلسفية كانت الخيار الوحيد المتبقى. أدى ذلك إلى قبول مجمع فيينا عام ١٣١٢ م بضرورة إنشاء مراكز لللغات السامية

في المدن الأوروبية. لكن هذا لم يحدث لمدة تزيد على مائة عام وظلّت المواقف القديمة كما هي^{٤٣}.

بين عامي ١٤٥٠ م و ١٤٦٠ م، كانت نهضة الإسلام هي أكبر المشكلات بالنسبة لجون سيفوفيا (John of Segovia) ونيكولاس الكوسا (Nicholas of Cusa) وجان جيرمان (Jean Germain) وأينيس سيلفيوس (Aeneas Silvius). كان اهتمام جون هو إثبات أن القرآن لم يكن كلام الله لكنه اعترف بأن المواد المسيحية الموجودة لم تكن مفيدة كثيراً بسبب الترجمات الخاطئة^{٤٤}. ورفضاً للحرب والتبرير، اقترح مصطلح "حوار (contraferentia)"، وهو مصطلح يترجم أحياناً على أنه "اجتماع (conference)"^{٤٥}، ولكنه في الواقع يعني "حوار المواجهة (confrontational dialogue)"، لتحويل المسلمين [عن دينهم].

أما بالنسبة لنيكولاس الكوسا، فقد كانت مشكلة الإسلام بين المسيحية الغربية والنسطورية^{٤٦} حيث إن محمدًا قد نشأ على الأخيرة. لكن جان جيرمان تمسك بخيار الحرب ودعا إلى استئناف الحروب الصليبية. لقد اختلفت الأهداف والخطط لتحقيقها ولكن يبدو أن الحس المشترك وقدراً معيناً من التعقل كان أفضل من التكهنات والكراء غير المجدية.

ومع ذلك، استمر الكتاب خلال القرون التالية في المحاكاة فحسب، وحتى أولئك الذين كان من المفترض أن يكونوا على دراية جيدة لم يتمكنوا من التمييز بين المصادر الموثوقة والكافلة، ليظهرروا تفضيلهم للجانب الأكثر توسيطاً. فكما يوضح دانيال بشيجاز: "إن قراءة سان بيذرو وابن إسحاق جنباً إلى جنب تقدم درساً مذهلاً للطريقة التي يمكن بها استخدام المادة نفسها لإعطاء انطباعات مختلفة تماماً"^{٤٧}. على سبيل المثال، بعد مناقشة مطولة لقصة بحيرة، استنتج شابو (Shabo) أن المسلمين يرونون القصة دفاعاً عن إثبات نبوة

(٤٣) العقيدة النسطورية ترفض عقيدة مجمع أفسس المعقود سنة ٤٣١ م، وتحالف المسيحية التقليدية القائلة بوجود أقrom الكلمة المتجسد الواحد ذي الطبيعتين الإلهية والبشرية، وتقول بعدم الاتحاد بينهما. (المترجمة).

محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، في حين يشير المسيحيون، لدى الكندي كمثال نموذجي، إلى القصة لدحض ذلك تحديداً وإظهار بحيرة على أنه نسطوري مهترق. هنا، تستخدم [المادة] بطريقة جدلية. وفي المقابل، يجادل شابو بأن النساطرة استخدموها القصة ليؤمّنا لأنفسهم مكاناً في ظل الحكم الإسلامي، لأن الكنيسة الأم قد أقصتهم^{٤٧}. وعلى الرغم من أن هذا ليس المكان المناسب لمناقشة صحة أي من هذه الافتراضات من عدمها، فإنها توضح أيضاً كيف يمكن للأشخاص ذوي الأهداف المختلفة التلاعب بالمواد نفسها. كانت الأجندة الخفية وراء أعمال الكتاب هي إثبات أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] كان مجرد إنسان بلا تدخل إلهي في حياته، ومن ثم لا يمكن أن يكون نبياً. ونظرًا لأن متلقي الرسالة الإلهية كان يجب أن يكون مختلفاً تماماً، فإن جوانب حياته التي أظهرته بوصفه عادياً لم تكن سوى دليل إضافي على كتبه^{٤٨}.

واجه مسيحيو العصور الوسطى معضلة الإسلام الهاطلة. وكان استيلاء الكنيسة على الأرواح والأراضي والتسويف في الحروب الصليبية هو ما اعتبروه مناهضة لعدوان المسلمين. لقد حشدوا كل الوسائل للدفاع عن الكنيسة من التضاؤل التدريجي لسلطتها وتأثيرها وریمازوالها. لذلك عندما ذهب الشعور "بهديد" الإسلام بهذه الحدة في أوروبا الغربية في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أصبحت اللهجة ضد محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] والإسلام أقل عدائة^{٤٩}. لكن رغم التغيرات في الأسلوب والمنهجية، لم تصل رؤية العلماء الغربيين العاديين عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بعد إلى مستوى يرضي المسلمين وما زالت لا تسمح بدراسة أكاديمية نزيهة.

وذلك لأن التغيير في المنهجية في حد ذاته لا يستلزم بالضرورة تغييراً في الموقف. إن اللمسة الإنسانية، والتجرية الشخصية للمسلمين والمجتمعات الإسلامية، هو ما لا يضعه معظم الباحثين الغربيين في حسبيائهم.

يعترف مونتجوري وات (Montgomery Watt) أنه على الرغم من الجهد الذي بذلت لتغيير الصورة المشوهة التي ورثها العلماء الغربيون الحاليون عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، فإن الآراء متجلزة للغاية بحيث يصعب تحقيق نجاحها^{٥٠}. ويسبب تصريحات مثل هذه من

قبل باحثين غربيين بارزین بالتحديد، أصبحت الحاجة إلى إعادة فحص صورة محمد [ﷺ] في العصر الوسيط أمراً حيوياً. فإذا أدرك مزيد من الناس أن كثيراً من المواد الغربية الحالية عن محمد [ﷺ] تحمل ذكريات من ذلك العصر عندما كان العلماء الغربيون والكنيسة مهووسين بفتح هوية مقدسة حول الإسلام وضدّه، ولذلك تمادوا في التكهنات البحثية، عندها يمكن تحقيق تقدم كبير لموازنة الأمور ويمكن أن تظهر الصورة الحقيقية لمحمد [ﷺ]،نبي الإسلام.

على الرغم من أن بعض الأكاديميين يرون أن الطريقة التي ينظر بها المسلمون إلى محمد [ﷺ] وقدرونها بها ينبغي بالضرورة ألا تكون هي نفسها التي يراه بها الآخرون أو يفكرون بها حوله، إلا أنه في مسائل العلم، لا يمكن لأي منهاجمية أن تكون أكثر خطورة من التكهنات البحثية والتلويعية المعتمدة للمواد. يشتراك الكتاب الغربيون في بعض الافتراضات الأساسية ويحتاج الدارسون عن الإسلام ومحمد [ﷺ] إلى فحصها وكشف ما يعتمد على مصادر ووجهات نظر ضعيفة. تكمن الجذور في العصور الوسطى، لذا فإن الرجوع إلى الوراء أمر حتمي وجدير بالاهتمام^{٥١}.

لذلك سنبحث في الفصل التالي عمل وليام موير حول محمد [ﷺ].

الفصل الثاني

السير ويليام موير

مقدمة

هذه مراجعة نقدية لكتاب السير ويليام موير حياة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] من المصادر الأصلية (The Life of Mohammed from Original Sources) الذي يهدف إلى تقييم مساهمته في تطوير صورة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في الدراسات الغربية. وقد اخترنا موير كنقطة انطلاق لنا في ما يتعلق بالدراسات الغربية في القرن التاسع عشر بصورة أساسية، لأن عمله كان أكبر عمل خلال ذلك القرن. وثانياً، لأنه كان من أوائل الكتب الإنجليزية استناداً إلى مصادر عربية أصلية.

يتهم ألفريد فون كرامر (Alfred Von Kramer) الباحثين الأوروبيين بعدم "... معالجة تاريخ محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وفق مبادئ النقد المستثير السليم".^١ يتمتهم بالتخفي وراء عدم توفر مصدر أصلي مفترض، ومن ثم فإنهم يعتمدون على المواد الاستشرافية في العصر الحديث، ويخلون عن الأصول العربية القديمة. فيقول إن القارئ عن محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في الغرب "... يفضل الحكايات الرائعة للمصنفين المتأخرين على الأسلوب البسيط الرجولي لمؤرخ عربي قديم".^٢

ويوضح الاستحسان الذي ناله عمل موير بوصفه مصدراً لا غنى عنه حول محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في الغرب من الطريقة التي يشير بها كثير من الكتاب اللاحقين إليه باستمرار. فقد كان يفترض أنه يمثل تحولاً واسعاً بعيداً عن الجدل والكراهية اللذين شاعا في العصور الوسطى. لهذه الأسباب، أشاد الكثيرون به "موضوعيته" على نطاق واسع، وسرعان ما اعترفوا بأنه "التقديم القياسي لسيرة النبي الإسلام باللغة الإنجليزية".^٣

يصفه ليال (Lyall) بأنه مليء بـ"البراعة" وبأنه "منهجي" وـ"رصين في الحكم"، لكنه يعترف بأنه "... يتميز بطابع جدلي يجعله بالضرورة معادياً بدرجة ما لأولئك الذين

يعتقدون دين محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]؟

ولكي نتبع ما إذا كان موقف القرون الوسطى من محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] قد أصبح إرثاً للغرب واستمر حتى القرنين التاسع عشر والعشرين، لا يمكننا التغاضي عن عمل موير. سنجاول تحليل تقييمه لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بصورة تقديرية، وتحديد مواطن الاستدلال المنصف والموضوعي مع الكشف أيضاً عن مؤشرات الإجحاف والتحيز وسائر الجوانب غير الملائمة في البحث. كما سنكشف أيضاً عن أي آثار للمقاربة القروسطية عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. وهذه بعض الأسللة الأساسية التي سنجاول الإجابة عنها:

- (أ) إلى أي مدى يؤثر التزام موير الصريح بالكنيسة المسيحية والإرسالية المسيحية^(١) وكذلك الحكم البريطاني في تقييمه لحياة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]؟
- (ب) هل أبقاء توجهه الغربي منسجماً مع أسلافه في العصور الوسطى؟
- (ج) إلى أي مدى كان موير أميناً في سعيه لدراسة حياة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، الرجل الذي كانت صورته قد شوّهت سابقاً في الغرب؟
- (د) علاوة على ذلك، هل أحدث التغيير الجوهرى في المنهجية أي تحولات في الموقف؟

ستناقش هذه الأسللة وكثيراً مما يتفرع عنها.

منهجية موير

يدأ موير في مقدمة كتابه بمناقشة مستفيضة للمصادر الأساسية لمادة سيرة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. ويحدد الأساطير والتقاليد والسجلات التاريخية بوصفها الطرق الثلاثة التي جمع كتاب السيرة الأولى أعمالهم من خلالها. ويشير إلى أن "التقليد والملاحم الشعرية لشعراء القبائل، كان لمواضيعها أحداثاً فعلية أو مفترضة، لكن الانطباع عن هذه الأحداث عرضة للتلوّه؛ بسبب عيوب الوسيلة التي تنقلها".^٠ ونحن نشاركه ملاحظته في

(١) الجهود المنظمة لنشر الديانة المسيحية يبعث البشرى أفراداً وجماعات للتبيشير. (المترجمة).

ما يتعلّق بالمشكلات التي يميل التقليد الشفوي إلى أن يكون محفوفاً بها. ومع ذلك، فهو يقر بأن التقليد الشفوية الإسلامية تختلف عن بعضها ويعتقد أن هناك كثيراً من المواد الموثوقة المسجلة عن محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] نقلت من خلال هذه الوسائل.

وحول هذه الفكرة، نعتقد أنه من المناسب أن نستشهد بتصريح مرجلivot بشأن هذا الموضوع. إذ يقول:

الموطن الطبيعي للكتاب لدينا هو بعض المواد مثل الورق سواء حفظ [الكتاب] في الذاكرة أو لم يُحفظ. أما عند العرب، فالموطن الطبيعي للكتاب هو الذاكرة سواء دون [الكتاب] أو لم يدون. وثمة شواهد في القرآن تدل على أن الذاكرة محل للكتاب، على الرغم من الأهمية التي يوليه للكتابة.^١

والفلسفة وراء التفكير العربي هي أن الرسالة المكتوبة في قلوب الرجال وعقولهم يصعب أو يستحيل إزالتها. ورغم أن تعليمات هذا القول قد تكون قابلة للنقاش الجاد، فإن الافتراض الأساسي هنا هو أن هذه هي الوسيلة الأفضل والأكثر أماناً لتسجيل المواد والاحتفاظ بها.

إن القلق المنطقي الأصيل الذي يعبر عنه موير في تحليله للأخبار لا يمكننا دحضه. ويوجّد دليل جيد على أن الأخبار موضوعة وضعها على الأرجح أشخاص غير آمناء تماماً بالمعنى الحرفي، ولكنهم مع ذلك أشخاص متّحمسون. ونموذج أسلوب البخاري في الجمع، والذي رُفضت فيه آلاف الأخبار، هو حجّة كلاسيكية في ذلك.

في سعي موير لإرضاء البحث الأكاديمي، أخضع كتاب السير الأوائل للتدقيق والنظر في كل منهم ووقت كتابته والعقبات المحتملة التي قد تؤثر في عمله. كانت فترة الخليفة العباسي المأمون (١٩٨-٢١٨ هـ) مع المشكلات اللاهوتية المصاحبة لها حقبة ثلاثة من كتاب السير العظام: الواقدي وأبي هشام والمدائني. كما كتب ابن إسحاق في فترة حكم الخليفة العباسي الأول والثاني. وربما كان لمشكلات العصر عواقب وخيمة على المادة التي جمعوا منها أعمالهم.

ومع هذه المقدمة، يمتلك موير سلاحاً يستخدمه ضد أي مادة تبدو له مريبة. فبعد الإشارة إلى وجود نقد حديثي، نصح القارئ الأوروبي بالحذر، لأن المنهجية لم تكن صارمة وذات مصداقية كافية. رغم أنه يعترف ببعض "ضمان الصدق"، فإنه يشك في أن بوابات التكهنات والخطأ والمبالغة والوهم المحسن كانت مفتوحة على مصراعيها^٨.

يدرك كثير من الباحثين الثقل الهائل لمشكلة الحديث في الدراسة الأكاديمية، وبالفعل يسلط موير الضوء عليها. ويحدد المعضلة في الكلمات التالية: "يخاطر الكاتب لسيرة محمد [ﷺ] باستمرار بأن يستبدل بحقائق التاريخ شيئاً من الخيال الصبياني أو الأخلاق المفترط. وسعياً منه لتجنب هذا الخطر، يتعرض لخطر في الاتجاه المقابل يتمثل في رفض ما قد يكون في الواقع حقيقة تاريخية مهمة، بوصفه افتراء في الدين".^٩

وطبعاً بسبب المصالح الخاصة لمجموعات معينة، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، أو أفراداً من آل البيت أو أناساً عاديين من غير الآل المباشرين أو المقربين وغيرهم، فإن عنصر الشك يكون دائمًا مبرراً عند التعامل مع المواد التي يقدمونها.

بسبب هذا الافتراض الأساسي، يستطيع موير أن الأخبار السلبية ضد محمد [ﷺ] قد تكون صحيحة، لأنها - كما يجادل - لا يمكن أن تستمر إذا لم تكن كذلك. في الواقع، هذه ليست وجهة نظر جديدة، فقد استخدم باحثون مثل سبرنجر (Sprenger) وجريم (Schacht) (Grimme) وويل (Weil) وجولدتساير (Goldziher) المتأخر وشاخت (Schachet) الحجة نفسها. كان موير بالتأكيد على دراية بأعمال بعض هؤلاء الذين كانوا معاصريه وأسلافه.

وعلى الرغم من أن موير يحذر من التطبيق الشامل لهذه الفرضية، فإننا نراه يتعامل معها على هذا النحو. بنفس الاحتجاج بالمجموعات التي لها مصالح معينة، من المحتمل أن تكون الأقوال غير الملائمة من إيداعات الأجيال اللاحقة.

وقد كتب محمد أسد، متأنلاً مسألة صحة الأحاديث:

لم يخفَ قط على المحدثين وجود عدد لا يحصى من الأحاديث الموضوعة، كما

يفترض القادة الأوروبيين بسذاجة. بل على التقييف، انطلق علم الحديث النبوي من ضرورة التمييز بين الصحيح والباطل... ولذلك، فإن وجود الأحاديث الم موضوعة لا يثبت أي شيء ضد النظام الحديسي ككل، كما لا يمكن اعتبار قصة خيالية من قصص ألف ليلة وليلة حجةً ضد صحة أي تقرير تاريخي عن الفترة المناظرة لها.^٩

وبعد قدر لا يأس به من المداولات حول أعمال كتاب السير الأوائل، صرخ موير بأن أعمال ابن هشام، والواقدي (الذى نقل منه ابن سعد)، بالإضافة إلى الطبرى تشكل القاعدة الثلاثية للمصادر الأصلية التي يمكن أن تستند إليها أي سيرة لمحمد [ﷺ] بصورة ملائمة. واعترف بالبخارى ومسلم والترمذى بوصفهم ثقاب داعمين.

ثم نصح موير طالب السيرة برفض أي مادة أخرى خارج هذه المصادر، وبذلك فإنه يوصى الباب في وجه أي مصادر أخرى لا يفضلها.

يكشف المرء لدى موير صراعاً لتصوير زيف ادعاءات محمد [ﷺ]. في بعض الحالات، يكون أسلوبه لاذعاً ويمكن تفسيره على الأرجح بأنه مهين.

فافتراضه في المناوشات الأولية أن أي رواية تضع محمداً [ﷺ] في صورة سيئة يجب أن تكون صحيحة، وأما التي تضعه في صورة جيدة فهي خاطئة أو مشكوك فيها في أحسن الأحوال، يوجهه في تفسيره للأحداث في حياة محمد [ﷺ].

إن إشارة موير إلى المسيحية بوصفها "إيماناً أنقى"^{١٠} في حد ذاته يقيده وهو ما يجعل جوانب معينة من منهجيته ضعيفة. إنه يستخدم المنهج التاريخي الغربي الأساسي الذي يتضمن مقاربة متشككة للغاية حول التاريخ. وفي اعتقادنا أن هذه المنهجية في سياق الدين عادةً ما تحجب الهوية الحقيقة للموضوع قيد الدراسة.

نرى هنا في الأعمال المتعلقة بالمعنى وراء يسوع التاريخي. يشير هاملتون جيب (Hamilton Gibb) إلى أن الإسلام "تعبير مستقل عن الفكر والتجربة الدينية، يجب النظر إليه من خلال مبادئه ومعاييره الخاصة".^{١١}.

"مكة قبل محمد" - ولادة محمد [ﷺ] وطفولته

يشير موير، كما يفعل كثير من الباحثين الآخرين حول الإسلام، إلى الصعوبات الدينية والاجتماعية والسياسية الهائلة التي كانت تفتقر إلى حل في الجزيرة العربية. ويرى أن محمداً [ﷺ] قد حل هذه المشكلات من خلال عدة أساليب، منها "الحرب" و"النهب"، والتي وجد "العرب المتواشون" أنها لا تقاوم^{١٢}. ومع ذلك، فهو يقر بأن المسيحية واليهودية بالحال التي وجدتا عليها في شبه الجزيرة العربية خلال القرنين السادس والسابع لم يمكنهما معالجة هذه المشكلات. فيقول: "كانت المادة الخام للتغيير العظيم موجودة. لكنها كانت بحاجة إلى تصنيع، وكان محمد [ﷺ] هو الصانع"^{١٣}.

إن ما يستصعب موير أن ينسبه إلى محمد [ﷺ] هو أن المهارة غير العادية، التي وظفها لحل مشكلات قومه "المتواشين"، أتته من الخارج. تعود الفكرة القديمة القائلة بأن محمداً [ﷺ] استعار معظم أفكاره من اليهودية والمسيحية إلى الظهور لأنكار أي روحانية أصلية في رسالته^{١٤}. وهذه الفكرة الباقية في الغرب، حول الاستنساخ الذي قام به محمد [ﷺ]، لا يمكن إنكارها على نحو قاطع. ولعل السؤال الأساسي هو أنه إذا كان مصدر الوحي واحداً وثابتاً (أي الله)، فما الذي يمنع الله من أن يكشف لمحمد [ﷺ] عن مفاهيم مشابهة لتلك الموجودة في الكتب المقدسة السابقة؟ في الواقع، يخبر القرآن نفسه أن الوحي الذي أُوحى به إلى محمد [ﷺ] يؤكد جوهر ما سبقه، ويؤمن المسلمين بذلك^{١٥}.

يؤيد موير النظرية المترادفة ونظرية الإيحاء الذاق. فيصف الحدث الذي حصل في طفولة محمد [ﷺ] المبكرة عندما كان يعيش مع [مرضعته] حليمة كدليل على نوبات الصرع^{١٦}. ومن المثير للاهتمام أن كتابات المسلمين المتدينين قد فسرت حداثة شق الصدر على أنها تطهير للقلب قام به الملائكة. ولا يوجد في الواقع دليل حقيقي على أن محمداً [ﷺ] في حياته قبل النبوة قد عانى أي شيء يمكن الإشارة إليه بوصفه من النوبات. يكتب إميل ديرمنجهام (Emile Dermenghem) بصورة ملائمة: "إن مرضى

المُصاب والمتصوفين الكاذبين والحالمين الحقيقيين يقدمون ظواهر معينة بصورة مشتركة. بعضها سلبي بحث؛ وبعضها نشط وإيجادي. وأقصى ما يمكننا قوله هو أن الميل المرضي قد يسهل الغشيان والذي بدوره من شأنه أن يزيد الميل. لكن كما يبدو، لا يجد المرأة أي أثر لهذه الحالة المرضية لدى محمد^{١٧}.

يُخضع سيد أحمد خان (Syed Ahmad Khan) هذا الموضوع لتحليل دقيق وشامل^{١٨}. فينظر إلى نص ابن هشام ويشير إلى أن موير قد أخطأ خطأً فادحاً في الحكم والتفسير. إذ لا يحمل الاقتباس العربي وترجمته الإنجليزية أي ذكر لنوبات الصرع. تتحول الحجّة إذاً حول الترجمة اللاتينية للنص العربي، التي تقدّم رد فعل [أمه] آمنة عندما عاد إليها محمد [جعفر].

إذ يفترض أن آمنة قد تسأله: "أفتخرت عليه الشيطان؟"^{١٩}.

يستخدم (Pockocke) في ترجمته اللاتينية تعبير (hypochondrium contraxerit) أثناء عمله على مادة لأبي الفداء عام ١٧٢٣ م. يشير هذا التعبير، باللغة اللاتينية، إلى الصرع أو مرض السقوط.

في النص الأصلي لابن هشام، الكلمة التي أخطأ موير في قراءتها وتفسيرها هي "أصيب"، والتي تعني في اللغة العربية الفصحى ببساطة أنه "مُصاب" ولا تعني الصرع^{٢٠}.

تساءل سيد أحمد خان: "متى إذا نشأت مثل هذه الفكرة، ومن الذي شجعها ونشرها؟"^{٢١}. ويتلقي الجواب من جيبون (Gibbon) ودافبورت (Davwnport) اللذين وضعوا أصل هذا التفسير عند باب الخرافات اليونانية^{٢٢}.

على الرغم من أن جيبون قد فضح زيف الفكرة وقدّم أصل التوهم، فإن موير الذي كان لا يبدى على دراية بأعمال جيبون، يقبل [الخبر] المنقول باستمرار دون تمحیص. يبدو أن موير قد وقع ضحية الأفكار القائمة والمتعلقة بالحقائق المحرّفة دون التتحقق من صحتها. إن أغراض الصرع التي قدمتها الأدلة الطبية والشهادة التاريخية لصحة محمد [جعفر] القوية تقف في تناقض حاد مع النظرية وتدحضها.

من الشباب إلى النبوة

على الرغم من مشكلة الصرع كما يراها موير، فإن محمدًا [ﷺ] موصوف في الكتاب بأنه: "يتمتع بعقل راقٍ وذوق رفيع، متحفظ ومتأمل، عاش كثيراً داخل ذاته، ولا شك أن تأملات قلبه شغلته في أوقات الفراغ التي كان غيره من ذوي السمات الوضيعة يقضونها في الرياضيات الفففة والمجون"^{٢٣}. إن هذا الوصف لا يتنااسب مع الصرع.

لا يشكك موير في احتمال أن يكون محمد [ﷺ] قد التقى بعض الرهبان في رحلاته إلى الشام، وأنه قد يكون تناقش معهم أو استمع إليهم، لكنه يصف فكرة أنه التقى نسطور^(١) بأنها فكرة سخيفة وصبيانية^{٢٤}.

ولعل رفضه لهذه الفكرة ليس لأنه لم يكن من الممكن أن يلتقيا، ولكن لمجرد أن ذلك يلائم تصميمه الأكبر للدحض أي إشارة إلى أن راهبًا معيناً ذا مكانة عالية أعلن أن محمدًا [ﷺ] نبي. وأيضاً فإنه يكرر أن المسيحية بالحال التي كانت عليها في ذلك الوقت في الشام وما يحيط به لم تكن نتية وأن محمدًا لو واجه المسيحية الخالصة، لأصبح مسيحيًا^{٢٥}. ثم يتابع: "قد يكتننا الحزن، لأن الإمبراطورية التي سميت خطأً كاثوليكية قد ضللت العقل المدبر لذلك العصر بشدة، ومن خلاله [ضللت] جزءاً كبيراً جداً من العالم الشرقي في نهاية المطاف"^{٢٦}.

افتصرت زيارات محمد [ﷺ] لغار حراء على أحداث تأمل ذاتي وأنها فترة "يمكنه فيها... أن ينفُّس عن انفعاله بأسلوب تمجيدي جامح، تفرضه في كثير من الأحيان أيمان متنافرة، تغيير الصراع الداخلي وراء الحقيقة"^{٢٧}.

وبسبب إصراره على نظرية الإيحاء الذاتي، يجد موير أنه من المستحيل قبول أن التغيير في حياة محمد [ﷺ] يدل على النبوة الحقيقة. يقول: "إن كيفية تطور هذه التطلعات إلى الاعتقاد بأنها وحي من الله موضوع غامض وصعب"^{٢٨}.

(١) بطريق القسطنطينية الذي تُسبِّب إليه الطائفة النسطورية المسيحية. (المترجمة).

على مدار الكتاب، يبدو موير متعاطفًا مع قضية محمد [ﷺ] في مكة على الأقل. ومع ذلك، فإنه يتمسك بتفسير نفسيٌّ بحث لرسالة محمد [ﷺ] ويرى أنه لا يتلقى رسائل من خارج نفسه، بل كان ذلك من عمل عقله الباطن. إنه يتعامل مع مشكلة التوفيق بين هذه النظرية وحقيقة الوجود الإلهي المعروفة وراء أقوال محمد [ﷺ]. فيجادل:

من المؤكد أن تصور الله تعالى بوصفه مصدرًا مباشرًا لإلهامه ومؤلفًا ل تعاليمه، سرعان ما استحوذ على روحه بالكامل، ورغم تلون أحداث الأيام وبواعنها، أو اختلاطها بدوافع ورغبات متضاربة ظاهريًا، فقد احتفظ بنفوذه كبير حتى ساعة وفاته.^{٣٩}

يدو أن هناك تناقضًا هنا، لأنه من الغريب أن يسقط النبي الذي كانت حياته بالكامل في يد الله إلى موضع يبحث فيه عن غايات دنيوية فقط. قد يلقي هذا بظلال من الشك على مسألة الهدایة الإلهیة برمتها. لكن موير يعترف من غير قصد بصدق محمد [ﷺ]. فقد كتب ملاحظًا الطابع المستقيم للمعتقدين الأوائل [للإسلام] والمكانة الاجتماعية لأصدقائه المقربين وأفراد أسرته، أن هؤلاء "لا يمكن أن يفشلوا في اكتشاف تلك التناقضات التي يمكن أن توجد بشكل أو بآخر بين أعمال المخادع المنافق في الخارج وأفعاله في الداخل".^{٤٠}

ينظر أيضًا إلى أبي طالب الذي عرض شرفه وحياته للخطر دفاعًا عن محمد [ﷺ] على الرغم من أنه لم يعتنق الإسلام. فيفترُّ بأن هذا لا يمكن أن يكون ناتجًا عن مجرد علاقة قرابة، ويخلص إلى: "أنهم يقدمون في الوقت نفسه دليلًا قويًا على صدق محمد. فأبو طالب لم يكن ليتصرف على هذا النحو من أجل مخادع وصوليٍّ وكانت لديه وسائل وفيرة للتدقيق".^{٤١}

بهذه الكلمات، تكتشف رفض موير لفكرة كون محمد [ﷺ] محتالًا رغم أنه لم يذكرها، وفي الواقع تميل المناقشات اللاحقة إلى إنكار ذلك.

يجدر موير حادثة ما يسمى بالأيات الشيطانية مثيرة للاهتمام^{٤٢}. ويرى أن جذر المشكلة

يكون في نفس محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] المضطربة حيث يجد صعوبة في التوفيق بين الكعبة بوصفها بيت الله، الذي يستغلها أهل مكة لعبادة أصنامهم، وبين رسالته عن الإله الواحد. ويزعم أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم]، من أجل حل المشكلة وكسب الناس لعبادة الإله الواحد الحق، كان عليه أن يقدم بعض التنازلات ومن هنا جاء تصرิحة بقبول ضموني لقوة الأصنام وتأثيرها. وفي ضوء اعتراف موير السابق بموقف محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] ضد عبادة الأوثان، فإن إبطاله للأساس الكامل الذي تقوم عليه رسالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] الآن بصورة واعية، يصبح مهمة صعبة بالنسبة له.

يناقش سيد أحمد خان هذه المسألة بالتفصيل مشيراً إلى سبعة عشر مصدرًا، ويحلل الأخبار التي تأسست عليها القصة.

بالنسبة لموير، فإن الحادثة تدعمها الأخبار، وهو يرجع هنا إلى ابن هشام وابن سعد والطبرى. ولكن بعد تحليل دقيق للأخبار، يرفض سيد أحمد خان الخبر الذي بنى عليه موير وأخرون قصتهم بوصفه مكذوبًا^{٣٢}. ويشير إلى أن الجزء الذى كان من المفترض أن يرفع من شأن الأوثان كان تفسيرًا من قبيل أحد المشركين الذين توقعوا، بناءً على الطريقة التي بدأت بها الآيات، أن محمداً كان ينوي إهانة آلهتهم. ولكن بما أنه لم يتم العثور على الفاعل، استنتج المسلمون أن من فعل ذلك، قد فعله بالقاء من الشيطان^{٣٣}.

يجادل سيد أحمد خان أيضًا أنه مع اكتساب القصة انتشارًا، أشار إليها بعض العلماء، وبينفس الطريقة التي سجل بها بعض العلماء أخباراً مكذوبة، وجدت هذه القصة منفذًا لها إلى الكتب. ثم يلاحظ أن "خبرة السير ويليام موير كرجل أدب من الطراز الأول، يجب أن تعلمه بكل تأكيد أن المصادرات المجردة، غير المدعومة بالحجج والبراهين، تتراجع لتهدم نفس الغرض التي كانت تقصد أن تدعمه"^{٣٤}. يتبع سيد أمير علي، ربما على نحو غير مفاجئ، طريقة التفكير نفسها^{٣٥}.

يظهر موضوع قصة المعراج في النقاش، ويرفضها موير في صفحة ونصف بلغة تقلل أهمية القضية في الإسلام. فقد كتب أنه عندما أراد محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] أن يخبر قومه عن التجربة، نُصِّبَ بأن "... لا يُعرض نفسه لاستهزاء الكافرين. لكنه أصر ... ومع سعة انتشار القصة،

سخر الكافرون وذهل المؤمنون، بل يقال إن بعضهم ارتدوا^{٣٧}. في هذه المرة ليس لديه خبر يدعم هذا. كما أنه يصف رأي المسلمين في القضية بأنه مليء بالقصص الخيالية. وفي نظره أن عدم أهميتها أو ربما زيفها يتجلّى في حقيقة أنها لم تُذكر إلا في سورة الإسراء أو بني إسرائيل^{٣٨}.

يبدو أن سخرية موير من الحدث دليل آخر على تناقضه وظلمه. لأنه إذا كان يؤمن بقصة التجلي في حياة المسيح وصعوده الجسدي وأيضاً بأن الكتاب المقدس يقول إن إيليا نُقل إلى الجنة في مرحلة من نار، فمن الغريب أنه لا يستطيع قبول تجربة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] على أنها حادثة روحية عميقة وموثقة^{٣٩}.

نعلم من علم نفس الأديان أن تجربة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في قصة المعراج ليست سخيفة. إنها ظاهرة عالمية في التجربة الدينية. ويرفض موير لها بهذه الطريقة، فإنه يُظهر نقصاً في الإلحاد بعلوم عصره في القرن التاسع عشر. إنه لا يواكب الأفكار العلمية في زمانه.

ورغم نشر كتاب تعدد التجربة الدينية (The Varieties Of Religious Experience) لويليام جيمس (William James) عام ١٩٠٢م، بعد أن كتب موير كتابه، فإن ذلك يبيّن أن الدراسة العلمية الكافية للدين كانت شائعة في عصره وكان بإمكانه التعرف عليها.

يتناول سيد أحمد خان أيضاً هذه المسألة ويحلل الأخبار المختلفة في إطار ثمانية عشر قسماً^{٤٠}. ولكنه يرفض الفكرة السائدة بين بعض الغربيين والقائلة بأن صعود محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بجلسه يؤمن به جميع المسلمين. ويعتقد بريدو (Prideaux) في اعتقاده أن حدث المعراج من الأسس الإيمانية^{٤١}. يشير إلى أن القضية الحقيقة هي أن الحديث كان روحاً^(١) وأن

(١) قال الحافظ ابن حجر رحمة الله في تفتح الباري: "وقد اختلف السلف بحسب اختلاف الأخبار الواردة: فمنهم من ذهب إلى أن الإسراء والمعراج وقع في ليلة واحدة في اليقظة بجسد النبي - صلوات الله عليه وسلم - وروحه بعد المبعث، وإن هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ، ولا ينفي العدول عن ذلك؛ إذ ليس في العقل ما يجعله حتى يحتاج إلى تأويل وذهب بعضهم إلى أن الإسراء كان في اليقظة والمعراج كان في النوم ، أو أن الاختلاف في كونه يقظة أو مناماً خاصاً بالمعراج لا بالإسراء، ولذلك لما أخبر به قريشاً كاذبوا وقوعه ولم يتعرضوا للمعراج".

حتى إنكاره وفقاً للتفسير الجسدي، لا يُخرج المسلم من الملة^{٤٢}. لقد كان المتوقع من عالم مثل موير أن يفكر مليأً في هذا الحدث وأن يناقش كيف أنه حتى الذين يؤمنون به بوصفه صعوداً جسدياً لـ[محمد ﷺ] ليسوا مخالفين للعقل في نهاية المطاف^{٤٣}.

محمد [ﷺ] في المدينة وحتى وفاته

على الرغم من أننا أشرنا إلى نقد موير لـ[محمد ﷺ] في مكة، فإن الفترة التي قضاهما في المدينة هي التي يلقي عليها أشد الاستنكار. إن كثيراً من الباحثين الغربيين يرون محمدًا [ﷺ] بوصفهنبياً في مكة، يرونه على نحو مختلف في المدينة. عادةً ما يصبح مجرد رئيس دولة علماني. وفي الواقع، يصبح حاكماً مستبداً في بعض الأحيان.

وفي نظر كثير من المفكرين المسيحيين في القرن التاسع عشر، بما فيهم موير، خان محمد [ﷺ]، وحاشاه^{٤٤} مهمة النبوة بتأسيس أمة (مجتمعًا) دنيوية في المدينة. فيتهمه موير بأنه استخدام الوحي "... كوسيلة للوصول إلى غايات دنيوية بل حتى... لخدمة أغراض دينية".

أسست [حركة التقوى المسيحية] في القرن التاسع عشر انقساماً حاداً بين الدين والسياسة. ربما كانت الحركة التقوية^(١) (Pietism) بتأكيدها على الحياة المقدسة والأعمال الصالحة جزءاً من فلسفة موير. في هذه الفلسفة، تصبح علاقة الدين بالدولة علاقة خاصة بصورة حصرية وينفصل الدين تماماً.

نقرأ في تاريخ حياة موير أنه كان متربداً في استخدام منصبه الرسمي كمدير ومسؤول في الكنيسة من أجل التنصير. هل يعد هذا مؤشراً على التقوية؟ ومع ذلك، فعندما واجه التمرد الهندي عام ١٨٥٧م، كان مستعداً لاستخدام الجيش الإمبراطوري لقمع الشورة. وكان يعتقد أن هذا من العدل. في الواقع، يشير كليتون بينيت (Clinton Bennet) إلى أن موير استخدم منصبه الرسمي لأغراض التبشير المسيحي^(٥).

(١) من الحركات اللوثرية التي ظهرت في القرن السابع عشر واستمرت بعده. (المترجمة).

يجد موير، وهو ابن مثالي لثقافته الغربية، أنه من المستحيل اختراق بيئة محمد [ﷺ] الثقافية والدينية. ويعيد فتح الفصل القديم حول عجز محمد [ﷺ] عن أداء المعجزات لإثبات صدقه. فيكتب: "... كان الأنبياء السابقون - كما قد نفترض - مؤيدين بالعلم التام للوحي الإلهي، ومدعومين بالبراهين الملموسة للقوة الخارقة؛ بينما مع النبي العربي، فإن ذكره للشكوك السابقة، واعترافه بعدم قدرته على الإثبات بأية معجزة، ربما يلقى عليه بطلال من الشك في بعض الأحيان" ^{٤٦}.

يقول ر. ب. سميث (R. B. Smith) إن "... الأمر الأكثر إعجازاً في ما يتعلق بمحمد [ﷺ] هو أنه لم يدعُ فقط أن لديه القدرة على الإثبات بالمعجزات" ^{٤٧}. ويتابع في الصفحة نفسها أنه مقتنع تماماً بأن المسيحيين سوف يتمسكون بنبوة محمد [ﷺ] يوماً ما.

ويشير لايتنر (Lietner) أيضاً إلى أنه "... إذا كانت التضحية بالنفس، وصدق الهدف، والإيمان الراسخ بالرسالة، والنظرية الرائعة إلى الأخطاء أو الآثام الموجودة، وإدراك واستخدام أفضل الوسائل لإزالتها، من بين الدلائل الظاهرة الواضحة على الوحي، فإن رسالة محمد [ﷺ] كانت وحيّاً" ^{٤٨}.

إننا نرى أن اتهام موير هو إعادة تأكيد للزعم المسيحي القوي السابق بأن المعجزات تشكل عاملًا أساسياً في إثبات صحة النبوة. وقد كان لدى القديس توما الأكوني رأيًّا مماثلاً ووجه هذه التهمة إلى محمد [ﷺ] ^{٤٩}. إن للمعجزات مكانتها في التقاليد الإسلامية كدليل موثق على النبوة طبعاً. والإسلام يقر بصحة معجزات الأنبياء السابقين ولكن على أساس فهم أن الأنبياء لا يأتون بالمعجزات إلا بإذن الله. وفي قصص الأنبياء: صالح وإبراهيم وموسى وعيسى، أعملَ الله المعجزات لتأييدهم.

تشكل مسألة النشاط الجنسي لمحمد [ﷺ] موضوعاً أساسياً آخر في اهتمام الغرب، وكذلك موير، خصوصاً في ما يتعلق بمتعدد الزوجات. فقد كتب موير: "أحدثَ محمد [ﷺ] خطوة جادة بعيداً عن المسيحية التي لا بد أنه كان قد علم من خلال مبادئها وممارستها أن متعدد الزوجات محرام، وذلك حين ضمَ إليه زوجة ثانية" ^{٥٠}. يطبق موير على محمد [ﷺ] مقاييسًا "مسيحيًا" مشكوكاً فيه، بل إنه يغفل حقيقة أن محمداً [ﷺ] قد تزوج عدة زوجات

وعمره فوق الخمسين. في ذلك السن، يبدو أن الحجة القائلة بأن محمداً [ﷺ] تزوج بعض زوجاته لأسباب مختلفة غير شهوته الجنسية تبدو منطقية جداً.

ويبدأ من الفصل الحادي عشر، نجد أن موير يبتعد أكثر عن الإنفاق في دراسته. إذ يقدم تلميحاً عن كيفية تعامله مع بقية حياة محمد [ﷺ] بالقول إن القارئ سيرى "... مشاهد أكثر إثارة"^(١). إنه يتهم محمداً بأن قلبه تغذى على عداء قريش وأنه لم يكن يريد سوى أرض خصبة لترجمة هذه الكراهة إلى أفعال. وقد وحبته المدينة تلك الأرض الخصبة. لا يبدو أن موير يشارك الرأي العام القائل بأن محمداً [ﷺ] لم يغادر مكة إلى المدينة في المقام الأول لإعادة تسليح نفسه ضد المعارضة الشديدة والاضطهاد في مكة، بل من أجل السلام. إذ كان عليه أن ينفذ أتباعه من الإبادة المحتملة ويمنع المزيد من الاضطرابات في المجتمع المكي.

كما نوقشت الحملات العديدة التي صممها محمد [ﷺ]، في نظر موير وكثير من أمثاله، ضد قوافل قريش "الأبراء". إنها تشكل جزءاً كبيراً من خطة أكبر لانتقاد محمد [ﷺ] في المدينة. إذ يظهر محمد [ﷺ] في كل منها على أنه المعتدى. عادةً ما يكون حكم موير متحيزاً. فهو مثلاً لا يمكن أن يجد شيئاً جديراً بالذكر حول شخصية محمد [ﷺ] في التوجيهات التي قدمها لقائد سرية نخلة، عبد الله بن جحش^(١).

يناقش موير المعارك الرئيسية باستفاضة، ويصور محمداً [ﷺ] على أنه ينشئ "روحاً متوجهة" وينبع الأبراء بدم بارد^(٢). فمثلاً في غزوة بدر، يقدم محمد [ﷺ] على أنه هو من بدأ الحرب، لكنه يقترح أنه من المعقول افتراض أنه مع الاتفاques المبرمة مع وفد المدينة في العقبة، ومعأخذ مخاوفه من الهجوم عليه من مكة في الاعتبار، فإن محمداً [ﷺ] لم يكن يرغب في "إثارة خلية النحل".

ويشير موير إلى أن هزيمة جيش مكة في بدر قد تكون رفعت الروح المعنوية لل المسلمين

(١) ذلك أن النبي [ﷺ] لما عالم أنهم قاتلوا في رجب قال: "ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام" ولم يأخذ مما غنموا شيئاً. (المترجمة).

في المدينة. يمكن القول بأن رفع الروح المعنوية لا يمكن أن يكون واقعياً إلا إذا كانت الحرب مبررة أخلاقياً كما يعتقد عموماً. فقد كانت من أجل صد العداون، ولهذا حقق المسلمون مثل هذا الابتهاج الروحي الكبير.

يبدو أن إشارة موير إلى المعاملة التي تلقاها بعض أسرى الحرب في بدر تعارض مع تهمة القسوة الموجهة ضد محمد. في الواقع، إنه لا يتفكر في ذلك. فقد كتب أنه عندما يتعلق الأمر بالحرب، لا يكون لل المسلمين أي ضمير. وتعمل المناقشة برمتها الصالح خصوم محمد [رسول الله] الذين تم تصويرهم على أنهم ضحايا^{٥٣}.

ترتبط قضيةبني قينقاع وطردهم لاحقاً بنبرة تثير المشاعر. يصور موير محمداً [رسول الله] على أنه قاسي وغير إنساني في رفض توسّلات عبد الله بن أبيه^{٥٤}. إنه لا يُظهر أن محمداً هذا هو نفسه الذي أطلق سراح الأسرى. ونرى الحماسة نفسها في وصف ما يسمى بـ"الاغتيالات السرية". ومن الأمثلة النموذجية على ذلك حالة كعب بن الأشرف الذي يعتبر موته، على حد قول موير، من "أعمال القسوة الغادرة التي تخيم بظلماها على صفحات سيرة النبي"^{٥٥}. ويشير في روايته إلى أن التحرير والتقويل والاستمرار كلها كانت من عمل محمد [رسول الله]. ومع ذلك، فهو يصرح بأنه "... بمنأى عن التأكيد على أن كل التفاصيل في... الرواية، سواء تحريض محمد [رسول الله] أو خداع القاتل، أمور لا يرقى إليها الشك"^{٥٦}. يبدو أن الطريقة التي يتعامل بها مع القصص المتعلقة بعمليات القتل هذه تناسب مع أطروحته القائلة بأن أي قصة غير ملائمة عن محمد [رسول الله] يجب أن تكون صحيحة. بل إن بإمكانه إيجاد خبر يدعم تأكيده على أن بعض المسلمين كانوا يفهمون بمعارضتهم لسلوك النبي^{٥٧}.

إن مقارنته بين المسيحية والإسلام في استخدام العنف أمرٌ مؤسف وهو يوضح المنهجية السيئة للمقارنة بين المثل في دين ما وبين حدوتها الفعلية في مجتمع دين آخر. وإذا كنا بصدد الحكم على سلوك المسيحيين بطريقة "وأنت كذلك" (tu quoque)، فإننا نرى أن التاريخ يحتوي على وقائع حربية كثيرة ضد المشركين. تشير القصص المتعلقة بسقوط أريحا والعمالق والأموريين والبيوسين فحسب إلى حقيقة أن الفترات المختلفة

تختلف في طريقة النظر إلى الأمور، ومن ثم لا يمكن أن يوجه اللوم إلىبني إسرائيل، لأنهم "تبينوا" في هذه الأحداث^{٦٨}. حتى أن كارل لайл (Carlyle) يذكرنا بأن "تحويل شارلمان للساكسون لم يكن بالوعظ"^{٦٩}.

كما أدى ميلر بتصریح مماثل بشأن العنف وخلص إلى أن المسيحية قد تكون مذنبة أكثر^{٧٠}. انتقد سيد أحمد خان اتهام مویر لمحمد [صلواته] بالعنف^{٧١} وأشار أمير علي إلى أن بعض القضايا التي اتخذها مویر كأساس له في انتقاد محمد [صلواته] لا توجد في مسانيد مثل ابن هشام والطبری وابن الأثير وأبی الفداء. ورأى أنها إن وُجدت، فإنها إما ملقة أو أن التفسیر الذي وُضع على أساسها خاطئ تماماً. ربما يكون من الضروري هنا أن نلاحظ أن النصوص الكلاسیکیة لا تعانی المشكلات التي تواجهها اليوم في ما يتعلق بمثل هذه القضايا، لأنها لا تتحذ المثالیة الليبرالية في القرن التاسع عشر معياراً لها.

أما في ما يتعلق ببني النضیر، يشك مویر في الأحداث التي أدت إلى طردہم، بحجج أنه لا يوجد أي أثر لها في القرآن. وفقاً للكفاءة مویر البحثية، فلا بد أنه كان يعرف أن القرآن ليس كتاب تاريخ. ولذلك فإن أفضل موطن للإطلاع على ذلك هو الآثار، ولكن القصة تضع محمداً [صلواته] في صورة جيدة، وبالتالي - ثباتاً على مبدئه - لا يمكن أن تكون صحيحة.

لعل القضية التي أعطت النقاد أفضل فرصة لمحاجمة محمد [صلواته] هي قضية بني قریظة. وقد أعطاها مویر، على نحو غير متوقع، وقتاً طويلاً.

إنه يرفض حجة العهد الذي كان بين محمد [صلواته] ويهود المدينة، ومن ثم يفترض أنهم كان لديهم ما يسوغ اتخاذ الإجراء الذي يرونـه مناسباً آياً كان. ويتفق مع سبرینجر في أن تجربة غزوة أحد عندما رفضت مساعدة اليهود وحادتـي الطرد جعلـت بني قریظة طرقاً محايـداً في مناورـات الخندق. ومع ذلك، فليس من غير المعقول القول بأن معرفـة ما حدث لبني النضیر وبني قینقاع، وحقيقة أنـهم أنفسـهم قد مـیعوا القـتال في أحد، جعلـت بـني قـریظة يشعـرون بالغضـب لـدرجة أنـهم يـرون مستقبلـهم يعتمدـ فقط على اـقتـلاـع المسلمين من

(١) أي كان تحويلـهم عند دینـهم بالـقوـة. (المترجمـة).

المدينة. ومع استحضارهم لقرب عهدهم بأحد، لم يساورهم الشك في أن مساعدة قريش ستمكنهم من تحقيق النتائج المرجوة. يعتبر وصف موير لعمليات الإعدام من سمات عصر القرون الوسطى^{١٣}.

وبرفض أي تعاون بينبني قريظة وقريش، يضع موير، متابعاً في ذلك سبرينجر وآخرين، الأساس لرؤيه القضية كما لو كانت بربيرية وغير إنسانية وكما لو كان محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] نفسه لا يستحق مكانة النبوة النبيلة. ولعل هذا هو سبب التزامه الصمت حيال الوثيقة التي أطلق عليها "ميثاق المدينة". فليسقطها لن يكون هناك أي أساس لاتهام محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] لبني قريظة بنقض العهد أو بالخيانة، حتى لو قُيلَت نظرية التامر.

ومن الغريب أن موير أدرك بعد ذلك أن سلوك بني قريظة كان خاتماً وطالب بـ"عقاب شديد"، لكنه اعرض على ما حدث قائلاً: "... لا يمكن الاعتراف به إلا كعمل من أعمال القسوة الوحشية"^{١٤}. وفي [كتاب] "محمد والإسلام" يعترف مرة أخرى بأن بني قريظة استحقوا تأدinya شديداً لأنضمهم إلى "العدو في لحظة حرجة جداً" رغم أنه وصف العقوبة بأنها "عمل همجي لا يمكن تسويقه بأي سبب من الأسباب السياسية"^{١٥}. إن موقف موير من هذه المسألة يتزدد كثيراً. فبعد أن جادل بأن بني قريظة ظلوا حزباً محايضاً في حصار الخندق، أدرك الآن أنهم تآمروا للانضمام إلى معسكر العدو. وحتى مع التسليم بأن العقوبة التي تُقدّم كانت كما وصفها موير بالضبط، فإنه لا يشاركتنا اقتراحاً بأنها تشير إلى تطبيق قاسٍ للعدالة.

ينظر شيراغ على إلى الوضع على أساس القانون الدولي، رغم أنه قد يبدو مستبعداً بالنسبة لمجتمع القرن السابع، ونظراً لأن هذه هي نفس الفتنة التي يفكّر موير فيها، فإن طريقة شيراغ علي مقبولة. يشير إلى أن الجريمة كانت خيانة عظمى لمدينة محاصرة، ومن ثم فإن مجرمين يستحقون الموت. ويقول إنهم لم يقتلوا المجرد كونهم أسرى حرب. كما أنه يشكك في الأخبار التي اعتمد عليها موير في تحليله وبالرجوع إلى ابن سيد الناس وأبي المعتمر سليمان وسيد أمير علي، يرفض أعداد القتلى التي تُروي عادةً والتي يشير إليها موير أيضاً، باعتبار أنها مبالغ فيها بصورة مفرطة لتناسب مصالح الناس^{١٦}.

كتب أمير علي بعد مناقشة الأمر: "يجب علينا في عاطفة أو شفقة أن نتفاوض عن السؤال الصارم حول العدالة و[استحقاق] اللوم. يجب أن نضع في اعتبارنا الجرائم التي أذنبو بارتكابها - خيانتهم، وعدائهم العلني، وتخليهم عن التحالف الذي ارتبطوا به بكل رابطة مقدسة"^{٦٧}. ويخلص إلى أن الحكم كان في "... توافق تام مع قوانين الحرب، كما فهمتها دول العالم آنذاك ... هؤلاء الناس ساروا إلى مصيرهم بأنفسهم"^{٦٨}.

يعيد بركات أحمد فحص قضية العلاقة بين محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] واليهود برمتها ويفيد أنه يدخل مرحلة جديدة تماماً. فيقول: "العلاقات بين الجماعات، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالدين أيضاً، مليئة بالصراع والمعاناة، يغذي الاستشهاد الخرافية ويشيف التهubb مرارة إلى الأسطورة. وتضفي التفعية السياسية والدراسات المتحيزة على الأسطورة مكانة في التاريخ. وقصة علاقة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بهود الحجاز هي إحدى هذه الأساطير"^{٦٩}. إنه يقدم بعدها جديداً للواقعة، مشككاً في تفاصيل الأحداث، كما تم تقديمها في كثير من كتب التاريخ وفي عمل موير في هذا الشأن. بعد فحص سيرة ابن إسحاق عن كثب، ودراسة الإسناد بعناية، أدرك أنه من أصل أربعة وثلاثمائة من اليهود، كان هناك تسعه فقط من اليهود أو المتحولين إلى اليهودية وأن المباحث التي ذكرروا فيها لا تشير إلى "القتل البشع والوحشي" لليهود، كما نسمع في كثير من الأحيان.

يشير أحمد أيضاً إلى أن علماء اليهود لم يذكروا قضية إبادةبني قريظة، وهذا أمر غير معتمد، لأن اليهود لا ينسون محنهم في العادة^{٧٠}. ويشير إلى أن صموئيل أوسل (Samuel Usque)، الذي يوصف بأنه "... رسام بارع للمعاناة اليهودية [والذي] أحدث مسيرة طويلة في التاريخ اليهودي ليسطر [الأحداث] الداعمة المعاصرة له بكل مأساتها السامية والمujida والصحيفة"، لم يشر إلى قصة بنى قريظة^{٧١}.

نحن لا نفترض أن هذا الحدث لم يحدث، لأن الكتاب اليهود لم يشيروا إليه. وإنما نستشهد بأحمد هنا فقط لإظهار أنه يمكن إلقاء نظرة جديدة كلية على هذه القضية.

بعد ذلك، تطرق موير إلى حادثة صلح الحديبية ولكن دون دراسة ما تخبرنا به عن شخصية محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. بعد السرد السابق عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] كما لو كان غير إنساني وانتقامياً

ومجباً للحروب ومتغطشاً للدماء، لدينا هنا محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] الذي يقبل بعض التعديلات التي لا يمكن تصورها في اتفاق "مهين" حقاً مع أعدائه اللذين أصبحوا الآن شبه عاجزين عند قدميه.

يعلق موير في سرده للحادثة بأن أساسها مشكوك فيه ورغم أنها ربما تكون وقعت، فإنها متحيزة للغاية. والظن أنه نظراً لأن هذه فرصة أخرى لنا لرؤية محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] بوصفه عاقلاً ودبلوماسياً وهادئاً وعادلاً وصادقاً، فإن موير يشكك في صحتها. إنه يطبق نظريته عن "الأخبار الميسية" مثل القانون^{٧٧}.

في الواقع، تحتاج هذه النظرية إلى تحقيق متعمق، لأن ما يعتبره موير وزملاؤه مسيئاً باستخدام المعايير الفيكتورية من القرن التاسع عشر، قد لا ينظر إليه على هذا النحو وفقاً للناقلين في القرنين السابع والثامن. ومن ثم فإن المنهجية تتضمن مرة أخرى مفارقة تاريخية.

بل قد نقلب المفهوم ونقول إن نوعية الأخبار المنقولة ربما تكون مؤشراً لما يعتبره الناقلون في القرن السابع إلى القرن الثامن حسناً، مما قد يقدم نظاماً قيمياً مختلفاً تماماً عن ذلك الذي طبقه موير. ولكن إجراء مناقشة أعمق لهذه النظرية يتجاوز ما يعني به هذا العمل مباشرة.

يتتحول الانتباه الآن إلى الغزوات مرة أخرى. لقد صبيح وصف الطريقة التي قُتل بها كنانة زعيم خيبر^(١) بعد الفتح بلغة تذكرنا بفترة العصور الوسطى، حيث كان الهدف الوحيد هو تصوير محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] على أنه شرير إلى أقصى درجة ممكنة^{٧٨}. لم يذكر موقف محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] الإنساني تجاه الفقراء والمساكين إلا بصورة عابرة، في جملة أو اثنين عادةً. على سبيل المثال، يلاحظ موير بعد تأكيده على تخصيص محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] ممتلكات الدولة لآل بيته، وتخصيص جزء منها للجيش، أن "الفقراء أيضاً لم يُنسوا"^{٧٩}.

(١) كنانة بن أبي الحقيق، قتل في خيبر، وهو الزوج الأول لأم المؤمنين صفية بنت حبي رضي الله عنها. (المترجمة).

إننا ندرك أن موير إذا أعطى أهمية أكبر للاهتمام بالفقراء والمساكين وما شابه، فإن هذا سيتعارض مع الصورة الأنانية التي بناها لمحمد [ﷺ]. أما في ما يتعلق بعودة محمد [ﷺ] إلى مكة لأداء العمرة وفقاً لشروط الحديبية، فقد التزم موير الصمت.

إن قبول محمد [ﷺ] لمغادرة مكة دون أن يحتفل بزفافه (بعد زواجه من ميمونة) يخبرنا عنه الكثير.

ولكن هذه التفاصيل ستكون إيجابية وموير مستاء من ذلك عموماً. فلو كان النبي غليظ القلب، ملتبس الشخصية، ومستعداً دائماً لتلقي الوحي لإشباع رغباته الشخصية، لكان بإمكانه استخدام إحدى هذه السبل لإطالة إقامته في مكة على الأقل حتى إتمام زواجه.

يضم موير على أن يرى محمدًا بوصفه رجلاً مختلفاً في المدينة. وعند دخوله إلى مكة ظافراً، لا نجد نقاشاً حول الدروس التي يمكن أن تتعلّمها عن محمد [ﷺ] من الحديث.

يشيرلين بول (Lane-Poole) إلى أن محمدًا فاجأ جميع نَقَادِه الذين كانوا يتوقعون رؤية الدم في الطرقات الآن عندما وقف ألد أعدائه القدامي عازجين أمامه^{٧٥}.

قد يقال إن محمدًا [ﷺ] عفا عن خصومه، لأن دخوله لم يلقي معارضة معينة. لكن حتى هذا من شأنه أن يخبرنا بشيء عن شخصيته. فمحمد [ﷺ] اللثيم والعنيف والقاسي يأمر جنوده الآن بعدم التسبب في أي ضرر^{٧٦}. ولو كان بطبيعته عنيداً وانتقامياً كما يتم تصويره، فلن يكون هناك فرق بين إظهار الرحمة عند عدم المعاشرة والقسوة عند المقاومة.

ومع ذلك، يُعْرَف موير بأن شهامة محمد [ﷺ] في هذه المناسبة كانت مثيرة للإعجاب، ولكن لصدّ أي إشارة إلى قبول أخلاقه المثلثي، سارع إلى إضافة أن محمدًا [ﷺ] تصرف على هذا النحو لأسباب استراتيجية. يقول: "كان من مصلحته حقاً أن يغفر للماضي وينسى إهاناته وجروحه"^{٧٧}.

في كثير من الحالات، تُمْنَح مهارات محمد [ﷺ] الاستراتيجية مكانةً بارزةً لأسباب مغلولة. والحجّة في الأساس هي إظهاره بوصفه ماكراً وليس ذكيّاً فحسب.

الفصل الأخير من الكتاب مخصص لتقييم شخصية محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وسماته على وجه الخصوص في شكل موضوعي في ضوء المناقشات في الفصول السابقة.

يكتب ليال عن عمل موير: "... لا نكاد نشك في أن المؤلف يسعى دائماً إلى أن يكون عادلاً ومنصفاً: فأي شخص يقرأ الفصل السابع والثلاثين، ويتعامل مع شخصية النبي، لا بد أن يقنع بذلك" ^{٧٨}. لا تبدو هذه العبارة مقنعة، لأن متوسط تقييم الكتاب لا يُنبع مثل هذه الصورة.

قدم موير بعض التعليقات العادلة حول مظهر محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] الشخصي، وAxel A. واعتداله وشهادته. وقد يكون صحيحاً أيضاً أنه يُعرف بإيمان محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] العميق بالهدایة الإلهية والصمود والتصميم والأمانة في مكة واستنكاره الشديد للشرك والوثنية. ومع ذلك، فإن لومه على النبي بوصفه قاسياً وماكرًا ومخدعاً وشهوانياً ومسرقاً جنسياً، وغير متسلق، وبوصفه ملفقاً للوحى، وأن نبوته وهنت في ما يتعلق بالشؤون الدنيوية والشريرة، تتعارض مع أي تعليقات عادلة.

مرة أخرى، لا يمكن أن تكون ملحوظات ليال موضوعية. إذا كان الفصل السابع والثلاثون فقط هو ما يُظهر حيادية موير في الكتاب، فهو غير ملائم تماماً في ضوء حجم الكتاب. ومن الطريقة التي بنيَت بها الحجج، يصعب أن نرى موير متوازناً في هذا الموضوع.

إن الموضوعات الأساسية التي يركز عليها موير هي زيف نبوة محمد، وتلفيق الوحي لتبرير الأفعال الشريرة والعنف والجنس والفساد الأخلاقي وما شابه ذلك. ومن غير المحتمل أن يختلف أي قارئ نزيره في أن الكتاب تأسس إلى حد كبير على الآراء المسبقة. من المؤكد أن قضائياً مثل ميشاق المدينة، ومعاملة الفقراء والمساكين وأسرى الحرب والعبيد، والصبر على الخصوم في المدينة، والإحسان إلى الناس، وصلاح الحديبية والدخول الإسلامي إلى مكة، تستحق اهتماماً أكبر بكثير مما أعطاها موير. وفوق ذلك، فإن

رفض قبول أصالة التجربة الدينية الهائلة لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] هو عيب كبير في عمل موير. فإن تصوير محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] على أنه بطل عالمي أو حاكم، يُفقده شخصيته الحقيقة تماماً.

يعد تقييم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] على أساس المبادئ المسيحية منهجاً غير ملائم تماماً لاستخدامه في الدراسات الأكاديمية. وأحياناً تبدو اللغة التي يستخدمها موير مبتذلة وهذا لا يُظهر الكتاب في ضوء أكاديمي جيد.

يشير سيد أحمد خان إلى أن قيام موير بالدراسة بتحريض من القس كارل بفاندر (Karl Pfander) جعله يجتهد بقدر كبير من التعصب والتحيز والجدل المسيحي، وكلها أمور تظهر في عمله^{٨٠}. وينتقد موقف موير من الحديث ويؤكد أن موير باستخدام المنهجية المشككة بصرامة، قد أخلَّ في نتيجة دراسته^{٨١}.

يتم هيجنر (Higgins) بعض العلماء المسيحيين بالكتابة عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بصورة سلبية للغاية لدرجة أنهم رغم كونهم متعلمين "... وكان يجب أن يترفعوا عن مثل هذا السلوك، ... إلا أن حماستهم في هذه الحالة دمرت إدراكيهم للصواب والخطأ، وكما يدور، فقد جرَّدتهم من استخدام فهمهم"^{٨٢}.

والظن أن هذا قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى ويليام موير أيضاً. فقد كان من شأن مقدراته الأكademie العالية أن تمنعه بطبيعة الحال من تقديم مثل هذه التفسيرات المجنحة. فيرأى برکات أحمد وسيد أحمد، يقلل اعتماد موير غير الناقد على مادة الواقع من مكانة العمل^{٨٣}.

يناقش ليرل هـ. ووه (Earle H. Waugh) المشكلات التي يواجهها الكاتب الغربي في تعامله مع محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. إنه يرى النبي "شخصية نموذجية" يجب تناولها بمسارات عديدة قبل التمكن من التقييم الملموس له^{٨٤}.

كانت المصادر الأصلية بين يدي موير، كحدَّاد أمامه قطعة من الحديد. ولكنه صنع مجرفة بدلاً من أن يصنع سيفاً. إن عيبه لا يكمن في عدم قدرته على قراءة اللغة العربية، بل في إصراره على قراءتها بطريقة معينة.

تبليورت مواقف فكرية معينة في العصور الوسطى تجاه محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في أنماط فكرية وتردد صداها لآلاف السنين وتناقلتها أجيال من الباحثين الغربيين من المؤرخين وعلماء الدين على حد سواء. ومهما حاول "موير" تجريد نفسه من التراث القديم، نظل الآثار التافهة التي بلغت من الوضوح مبلغًا لا يسمع بالتجاهي عنها قائمة.

الفصل الثالث

ديفيد صموئيل مرجليوث

مقدمة

بعد عمل موير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن هناك سوى تزريسي من المواد الجديدة باللغة الإنجليزية عن محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في الغرب. وكانت الأعمال القليلة التي ظهرت عبارة في الأساس عن تكرار لما يمكن أن يسمى "نظريات موير".

ورغم أنه على مدار نصف قرن تقريباً (١٨٦١-١٩٠٥ م) كان من المتوقع حدوث تطورات جديدة في مجال المنهج وفي نمو الدراسات العامة والدين المقارن على وجه الخصوص، فإن العالم الوحيد الذي دخل الساحة مع عمل جديد فيما يبدو كان ديفيد صموئيل مرجليوث. ويسبب ذلك، إلى جانب مكانة مرجليوث الأكاديمية، فإننا سنتحقق في عمل هذا العالم عن محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ].

رغم أن مرجليوث كتب على نطاق واسع عن الإسلام، فإن الكتاب الذي يقدم دراسة نهائية عن سيرة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] ونقده هو كتابه محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وظهور الإسلام (Mohammed and the Rise of Islam).^١ تلقى هذا العمل، وهو أعظم أعمال مرجليوث، إشادة من المراجعين الغربيين، في حين كان المسلمون يشكرون إلى حد كبير في قيمته كعمل أكاديمي.

سيرة مرجليوث الفكرية

ولد ديفيد صموئيل مرجليوث في لندن في ١٧ أكتوبر عام ١٨٥٨ م، وتوفي في ٢٢ مارس عام ١٩٤٠ م، عن عمر يناهز ٨١ عاماً. وكان الابن الوحيد لحزقيال مرجليوث (Ezekiel Margoliouth) وسارة إغليتسكي (Sarah Igltzki). أصبح الأب، الذي كان حاخاماً سابقاً، مبشراً أنجليكانياً لليهود. وكان عم والده، موسى مرجليوث (١٨١٨-١٨٨١)،^٢ هو نفسه يهودياً متحولاً إلى المسيحية وكان معروفاً بخبرته في الدراسات التوراتية والشرقية،

وخدم في سنواته الأخيرة كقُسْطُنْتُرْ في [مدينة] ليتل لينفورد في [مقاطعة] باكينجهامشير^٥. ومن ثم كان ديفيد ص. مرجليلوث يهودي النسب وسليل يهود متحولين إلى المسيحية. لقد ولد من خلفية تبشيرية أنجليكانية قوية.

كان مرجليلوث لاماً ب بصورة استثنائية وكل جهوده بالحصول على مرتبة الشرف الأولى من كلية نيو كوليدج بجامعة أكسفورد. وتولى كرسى أستاذية لوديان للغة العربية في جامعة أكسفورد عام ١٨٨٩ م، وقد تولى هذا المنصب حتى حوالي عام ١٩٣٧ م، عندما تقاعد بسبب تدهور حالته الصحية. وبترسيمه في عام ١٨٩٩ م، سرعان ما اشتهر بكونه واعظاً بلغاً ورائعاً، وإن لم يكن أورث ذو ذكراً تماماً. كان يحب السفر وأجرى جولات إلقاء محاضرات في الهند، كما أمضى بعض الوقت في العراق.

يؤكد جيلبرت موراي (Gilbert Murray) بصورة مبالغ فيها أن مرجليلوث "... اكتسب سمعة في معرفة الشؤون الإسلامية أفضل من المسلمين أنفسهم ..." ^٦. ومن ناحية أخرى، يقول مؤلف هذه السيرة الذاتية إن مرجليلوث "في وقت وفاته، كانت له بين الشعوب الإسلامية في الشرق، وفي الواقع بين العلماء المستشرقين في أوروبا، "سمعة شبه أسطورية"...".

فاز مرجليلوث بعدد من المنشآت الأكاديمية في مجالات واسعة ومتعددة مثل العربية واليونانية والعبرية واللاتينية والسنسرية والسريانية والتركية. وتشهد لخبرته في الأدب العربي تلك العبارة الواردة في معجم السير الوطنية: "بخلاف معظم العلماء، كان لغوريا بارعاً، وعلى الرغم من صمته نوعاً ما في اللغة الإنجليزية، صار حديثه حافلاً عند الخطاب باللغتين العربية أو التركية"^٧. ربما تكون موهبة مرجليلوث الطبيعية في المجال الأكاديمي قد جعلته متعرجاً إلى حد ما. فقد قدّم نقداً لبعض نظرياته في الأدب اليوناني القديم. وجاء رده على ناقده في صورة عرض مفصل لعقريته^٨.

ويصفه باحثاً استشراقياً، كتب مرجليلوث على نطاق واسع في كل الموضوعات تقريراً. وتعامل مع المجالات المعقّدة في الأدب العربي بسهولة. وقد جعله كتابه محمد [محمد] وظهور الإسلام عام (١٩٠٥ م) مع كتابه المحمدانية (Mohammadanism) عام

(١٩١١م) ومحاضرات هيرت عام (١٩١٣م) بعنوان التطور المبكر للمحمدانية، معروفاً بصفته باحثاً قديراً حول الإسلام وشخصاً أرست أعماله المعيار في مجالاتها.^٨ ومع ذلك، كان ينظر إليه بعض العلماء أيضاً على أنه مثير للجدل. كما يشير موراي، فإن أعماله "... كانت نبرتها الساخرة تثير غضب قرائه المسلمين أحياناً".^٩

في مقال نُشر عام ١٩٢٥م، في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية (The Journal of the Royal Asiatic Society)، صَبَّ مرجليوث اهتمامه على أصلّة الشعر العربي الجاهلي، وهي المرة الأولى التي يطرح فيها عالم من طرائفه مثل هذه المسألة.^{١٠} فقد كتب:

إذا كان الأمر يتعلق بالسؤال عما إذا كان قرض الشعر العربي يعود إلى العصور القديمة الغابرة أم أنه متاخر عن القرآن، فيبدو أنه من الحكم تعليق الحكم، والسبب يمكن في الطابع المحيّر للأدلة الموجودة أمامنا. فإننا نكون في أرض آمنة عندما نتعامل مع النقوش، ويمكن الوثيق بالقرآن لحال العرب الذين وصل إليهم في زمن النبي. أما بالنسبة لتاريخ الشعر العربي، فيتحتم علينا أن نتوجه إلى مصنفين آخرين، والذين يتعاملون في الغالب مع أزمة وظروف لم يكن لديهم خبرة بها، والذين أدى تدرُّبهم إلى افتراض كثير من الأمور التي لا بد أنها قد ضللتهم بالضرورة. وعند الحكم على أقوالهم، قد نكون متشككين أكثر من اللازم، لكننا كذلك قد نكون ساذجين للغاية.^{١١}

وُهِبَ مرجليوث ذاكرة فوتografية كان لها فضل كبير في جهوده الهائلة والطموحة. يقول جيلبرت موراي: "لاقت دراسات مرجليوث أكثر مجالاتها ملائمة في تحرير النصوص العربية وترجمتها. فقد كانت ذاكرته المدهشة، التي حملت دون جهد ثمار اطلاعه الواسع من القراءة بلغات عديدة، أدأة لا تضاهى لمهمته".^{١٢}

كان مرجليوث عضواً في مجلس الجمعية الملكية الآسيوية منذ عام ١٩٠٥م، وأصبح مديرها عام ١٩٢٧م، ورئيساً من عام ١٩٣٤م إلى عام ١٩٣٧م. وفي ١٩٢٨م، حصل على медالية الذهبية لخدماته الممتازة للجمعية. كما أصبح رئيساً لجمعية المسائل الشرقية (Eastern Question Association) عام ١٩١٠م ورئيساً لمجلس إدارة مستشفى وارنيفورد للأمراض العقلية في هيدنفونتون، أكسفورد. وصار زميلاً في الأكاديمية

البريطانية عام ١٩١٥ م، وألقى تحت رعايتها محاضرات شوشيش عام ١٩٢١ م حول العلاقات بين العرب وإسرائيل قبل ظهور الإسلام. إن مهارة مرجليوث في مجاله جلبت له زمالات من الجمعية الشرقية الألمانية عام ١٩٣٤ م، والجمعية الشرقية الأمريكية عام ١٩٣٧ م. وقد وصف بأنه كان متعاطفًا ومرتبطًا بشدة بالأرثوذكسيّة ومشككًا في كل الأشياء التي كانت ضد ما يعتقد أنه الحق. وكان يحمل كثيراً من المحبة والتعاطف لليهود وقضيتهم.

وفي ختام مقالته في معجم السير الوطنية، يشير موراي إلى أن مرجليوث "... كان بالتأكيد رجلاً يتمتع بأكبر قدر من التعلم والإبداع. أما في مسائل الأدب، فيبدو أن حكمه لم يكن متوازناً في الغالب، وهو خطأ كان من الوضوح بمكان، لأنه لم "يحرص على الأمان" أو يتتجنب الإبهام" ^{١٤}.

قد يميل المرء إلى الاعتقاد بأن مرجليوث ربما كان واثقاً من نفسه لدرجة أنه لم يفكّر قط في ارتكاب الأخطاء. في حين أنه من المستحسن في الدراسات أثناء الكتابة إنشاء "شبكة أمان"، لأن الإنسان مخلوق غير معصوم، يمكنه - وإن لم يتعمد - أن يرتكب الأخطاء، ويمكن القول أيضاً إن " شبكات الأمان" تلك أنشأها العلماء الذين قد لا يكون لديهم ثقة كاملة في أنفسهم. وربما اعتبر مرجليوث نفسه واثقاً بصورة تامة ومطلقة من المواد الموجودة في مجاله. يضيف موراي أن مرجليوث "... كان لديه ذاكرة هائلة. لم يكن فقط مقصراً أو غير مستعد. ولم يترك أي باحث من جيله أثراً عميقاً وثابتاً في الدراسات الشرقية مثلما فعل" ^{١٥}.

كرم آرثر جيفري (Arthur Jeffery) مرجليوث في تسجيل وفاته، ووضعه ضمن مجموعة المتخصصين في مجال الدراسات الإسلامية في الغرب، بجانب الكتاب غير الإنجليز المشهورين مثل أنطوان إسحاق بارون (Antoine Isaac Baron)، وسيلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy)، وهايبريش ليبرشت فلايسير (Heinrich Leberecht Noldeke)، وثيودور نولدكي (Theodor Noldeke) وإيجناز جولدتسهير (Ignaz Goldziher)، ورينهارد دوزي (Reinhardt Dozy) ^{١٦}.

وقد اعترف العلماء المعاصرون على نطاق واسع بسمعة مرجليلوث ومكانته الرفيعة بوصفه معجزة لغوية: صرخ آرثر جيفري أنه "... لم ينافسه سوى عدد قليل في معرفته بالفارسية والتركية والأرمنية والسريانية، فضلاً عن كونه عبرانياً" ^{١٧}. هذا بالإضافة إلى كفاءته الكبيرة في اللغتين اليونانية واللاتينية، مما جعله "... المستعرب الأول في أوروبا" ^{١٨}.

فتح مرجليلوث الباب أمام التفوق الأكاديمي بأطروحة له بعنوان منتخبات أدبية شرقية لشاعرية أرسطو (*Analecta Orientalia Ad Poeticam Aristoteleam*) التي نُشرت عام ١٨٨٨ م. وتتابع في هذا المجال من الكلاسيكيات اليونانية عام ١٩١١ م بشاعرية أرسطو (*The Poetics of Aristotle*) وبعد ثلاثة عشر عاماً بكتابه هوميروس أرسطو (*The Homer of Aristotle*). وفي العمل الأخير، قدم الحجج حول الكرونوجرام ^(١)، والذي كان موضوعاً مثيراً للجدل في العالم الأكاديمي في ذلك الوقت ^{١٩}. لقد زرع اهتماماً مبكراً بالشرق الأدنى الإسلامي، ويشار إلى أنه تولى دراسة الهندوستانية ^(٢) لمجرد أن يكون لديه نقطة انطلاق لدراسة الإسلام في شبه القارة الهندية ^{٢٠}.

وقد كتب على نطاق واسع عن الدراسات الكتابية، مثل عمله موسى مرجليلوث، وبصورة أساسية مقالات عن القواميس والموسوعات والمجلات الأكاديمية البارزة. كما كتب عن الفكرالأرمني والسرياني. يقول آرثر جيفري في سجله: "لقد كان متحفظاً جدًا في الدراسات الكتابية، وكان يشكك إلى حد ما في العمل النقدي للمعهد القديم، حتى أنه أنتج كتاباً صغيراً، أصبح الآن شبه منتهي، وهو خلاصات للدفاع عن الوحي الكتابي (*Outlines of a Defence of the Biblical Revelation*) ^{٢١}".

ومع ذلك، أعدَّ مرجليلوث أثراً أكبر في عالم التميز الفكري من خلال الدراسات العربية والإسلامية. فبالإضافة إلى الأعمال التي سبق ذكرها، كتب أيضاً رسائل أبي العلاء

(١) الكرونوجرام هي كلمة تشير إلى "كتابة الوقت"، وهي مشتقة من اللفظة اليونانية كرونوس، والتي تعني الوقت، وجراماً والتي تعني الحرف. وهي عبارة عن جمل أو نقوش تشير فيها أحرف معينة إلى تاريخ معين بإعادة ترتيبها. (المترجمة).

(٢) من أسماء اللغة الأردية، من لغات الهند. (المترجمة).

في عام ١٨٩٨ م، وحرر بمفرده معجم الأدباء لياقوت، وهو عمل من سبعة مجلدات، بين عامي ١٩٠٧ و ١٩٣١ م.

وأيضاً في عام ١٩٢٢ م، عمل مع هـ. فـ. آمدوуз (H. F. Amedroz)، في تحرير المجلدات الستة من [كتاب] أ Fowler الدولة العباسية لمسكويه^(١) (Eclipse Of Abbasid Caliphate).

ولشهرته كعالم بردیات عربية موهوب، كتب مرجلیوث في ١٨٩٣ م كتاباً عن البرديات العربية لمكتبة بودلیان و فعل الشيء نفسه عام ١٩٣٣ م بالنسبة لمواد البردي المحفوظة في مكتبة جون ريلاندز في مانشستر.

لن نصف سعة اطلاع مرجلیوث إذا جعلنا الأمر يedo وكأنه كان عالماً منعزلاً كتب لجامعة أكاديمية مختاراً، لقد خدم عوام الناس كذلك. ويعتبر عمله القاهرة والقدس ودمشق، الذي تُشرِّف في لندن عام ١٩٠٧ م، خيراً شاهداً على ذلك^(٢). وفي ١٩٣٩ م، قبل عام من وفاته، نشر مقالاً آخر عن محمد [عليه السلام] في سلسلة ماذا علَّمُوا؟ وكان هذا أيضاً مخصصاً للاستهلاك العام.

يلاحظ آثر جيفري أنه على الرغم من وفاة مرجلیوث عن عمر يناهز ٨١ عاماً، فإن

(١) كتاب أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب، المعروف بمسكويه، هو كتاب في التاريخ وعنوانه: تجارب الأمم. وقد قسمه إلى ستة أجزاء (من بعد الطوفان إلى عام ٣٦٩ هـ). أما ما قام به آمدووز فهو نشر الجزءين الخامس والسادس من كتاب تجارب الأمم مع جزء ثالث يتألف من ذيل تجارب الأمم للوزير أبي شجاع الروذاري وجزء رابع بالجزء الثامن من تاريخ أبي الحسين هلال بن المحسن بن إبراهيم الصابي الكاتب. وقد نشر الجزء الثالث والرابع من عمله (ذيل أبي شجاع وجزء أبي الحسين) في مجلد واحد بعنوان ذيل تجارب الأمم عام ١٩١٦ م. لكن آمدووز لم يكمل تحقيق هذا الذيل بسبب وفاته، وهنا جاء دور مرجلیوث فحقق باقي هذا الذيل، وترجم هذه الأجزاء الثلاثة (الخامس والسادس من كتاب مسكويه، وذيل تجارب الأمم) إلى اللغة الإنجليزية، مع مقدمة وفهرس في جزء. فجاءت الترجمة الإنجليزية مع النص العربي والفهرس في سبعة أجزاء بعنوان أ Fowler الدولة العباسية كما ذكر المؤلف هنا. الخلاصة: أن الأجزاء الستة التي شارك مرجلیوث في تحريرها وترجمتها ليست هي الأجزاء الستة لكتاب مسكويه كما قد يedo من كلام المؤلف، وإنما تحتوي فقط على الجزء الخامس والسادس من كتاب مسكويه. للاستزادة، انظر: (تجارب الأمم، ت. أبو القاسم إمامي، سروش، طهران، [١/٣٨-٣٩]). (المترجمة).

"...الدراسات الإسلامية سوف تكون أكثر فقرًا من أي وقت مضى لخسارة تلك المشاريع..."^{٢٣} التي لم تر النور بسبب وفاته. كانت كتاباته وجهوده الدؤوبة في الكشف عن أدلة جديدة في الأعمال الكلasicية موضع تقدير كبير. وليس من المستغرب إذاً أن تُخَلِّم الإشادة بالسؤال عما إذا كان من الممكن إنتاج بعض الأعمال الضخمة على شرف "... عالم عظيم ومثابر، كان تأثيره على الأجيال المتعاقبة من الطلاب عظيمًا للغاية، وكانت آراؤه، حتى إن لم تكن مقبولة دائمًا، محفزة وجديرة بالاعتبار دومًا؟"^{٢٤}.

يشهد العلماء باستمرار على كفاءة مرجليوث وتميزه في مجاله. فقد كتب مراجع لتقديمه في محاضرات شفايتش (Schweich Lectures):

يتطلب موضوع المحاضرات ككل قدرًا واسعًا من المعرفة لمعالجته بصورة ملائمة. ولا أحد يمكن أن يكون مؤهلاً للتعامل معه على وجه الخصوص أكثر من البروفيسور مرجليوث. فهو متخصص في فقه اللغة وعلم النقوش والأدب العربي بقدر ما هو كذلك في الشعر العربي وتاريخ ما قبل الإسلام. وهو يجمع آخر نتائج الأبحاث الحديثة، ويدعم كل حقائقه بالمصادر إذا لزم الأمر. إن ترتيبه الواضح وتعليقه القيم والمثير للاهتمام يجعل المحاضرات ممتعة.^{٢٥}.

رَدَّ فرانك هيرو فوستر (Frank Hugh Foster)، الذي تلقت مقالته حول مسألة "الإسلام كهرطقة" تعليقات ودحض من قبل مرجليوث^{٢٦}، في تدوينة مختصرة تبرر حجمه في المقال السابق. ولكن على الرغم من الخلاف بين الاثنين، أشاد فوستر بالفطنة الأكاديمية لناقده. فقال: "أنا مستعد لقبول حكم البروفيسور مرجليوث في هذا الموضوع. إنه عالم بارز بالعربية، وهو من أوائل الأحياء الذين حق لهم أن يُعد ماكدونالد من بينهم. أنا لا أعتبر نفسي متممًا إلى تلك الطبقة على الإطلاق".^{٢٧}.

تحتوي مراجعة إليوت هوارد (Eliot Howard) لكتاب مرجليوث محمد [إليوت هوارد على مقوله مفيدة تضيف إلى الشهادات العديدة لمرجليوث كرجل بارع في مجال الدراسات الإسلامية. يقول: "إن كتابه مهم بسبب المعرفة التامة باللغة العربية التي يمتلكها الكاتب. فهو قادر على جمع مواده مباشرةً، وسواء كان يتعامل مع القرآن أو مع

كثير من الكتاب المسلمين الذين يقتبس منهم، فنحن على ثقة من أنه يعرف مادته جيداً^{٢٨}.
تقول دائرة المعارف البريطانية الجديدة إن "جهود مرجليلوث الرائدة في الدراسات
الإسلامية أكسبته شهرة شبه أسطورية بين الشعوب الإسلامية والعلماء المستشرقين في
أوروبا"^{٢٩}. وقيل إنه كان يعتبر في بغداد "...أعلم في الشؤون الإسلامية من معظم العلماء
العرب".^{٣٠}

كتب عنابة الله (Inayatullah) في عمود "الشخصيات" في [مجلة] الثقافة الإسلامية
عن "ثلاثة مستشرقين بريطانيين"، ناقداً مرجليلوث بشدة، لكنه في الوقت نفسه يعترف
بنبوغه، ويصفه بأنه رجل فريد لا يرقى إليه الشك في الدراسات الإسلامية.^{٣١}

كتاب عن النبي [ﷺ]

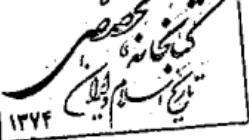
نعتقد أنها ذكرنا سبب اختيارنا لكتاب مرجليلوث محمد [ﷺ] وظهور الإسلام بوصفه
الكتاب الذي يؤكّد آراء مرجليلوث حول حياة محمد [ﷺ].

يبدأ الكتاب، الذي يتكون من ثلاثة عشر فصلاً يتم تناول كل منها باحترافية في سياق
الكتاب الاستشرافية الإنجليزية، بتحليل جذور محمد [ﷺ] في شبه الجزيرة العربية قبل
الإسلام. ثم يتطور الجدل خلال حياة النبي الأولى، وكيف تطور الإسلام سرّاً، ثم صار
علانية، ويحلل حدث الهجرة، والمعركة الأولى والتقدم المتقلب للدين الولي.

ويستمر الاستعراض مع مواجهة المجموعات اليهودية، وهو موضوع يتناوله
مرجليلوث بطريقة ميلودرامية إلى حد ما لأسباب ستأتي إليها لاحقاً.

ثم ينظر في عودة محمد [ﷺ] إلى مكة ويتهي بلحظات محمد [ﷺ] الأخيرة.

في التمهيد، يناقش الذين كتبوا عن محمد [ﷺ]، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين،
ويعتبر كتاب السير والترالي (Sir Walter Raleigh) "حياة محمد [ﷺ] وموته"، الذي
نشر عام ١٦٣٧ م، هو أشهر السير. ومع ذلك، فقد ذكر أن "وسام النصر في الفصاحة
وال بصيرة التاريخية قد يمنع لجيون (Gibbon)"^{٣٢}.



على الرغم من أن عمل أبي الفداء حول محمد [عليه السلام] كان مصدراً مرجعياً أساسياً في زمن جييون^(١)، فإن مرجليلوث يقول إنه كان على علماء القرن التاسع عشر تجاوز أبي الفداء إلى المصادر الإسلامية الأصلية حيث إن أبو الفداء كان مصنفاً متأخراً^(٢).

وبعد الإشارة بعلماء سابقين مثل فايل (Weil)، ودو بيرسيفال (de Perceval)، وفستنفلد (Wüstenfeld)، وسبرينجر، وموير لمهاراتهم في تسلیط الضوء على بعض هذه المصادر الأصلية، يشير مرجليلوث إلى العيوب في أعمال موير وسبرينجر رغم أنه لا يزال يعتبرها كلاسيكية^(٣).

ويصف عمل موير بأنه "... مكتوب بتحيز مسيحي مرتبك"، في حين يقول إن عمل سبرينجر قد "... شوّهته بعض الدراسات غير الدقيقة والأركيولوجيا غير الجديرة بالثقة"^(٤).

الانتباع الأولي هو أن عمل مرجليلوث سوف يبرز من بين الحشود ولن يعلق في نفس الفخاخ التي وقع فيها الباحثون الأوائل الذين يتقدّهم. فهو يعتمد بدرجة كبيرة على مسند الإمام أحمد بن حنبل وتفسير الطبرى، وغيرها مثل [كتاب] الإصابة أو -معجم الأفراد الذين كانت لديهم معرفة شخصية بمحمد [عليه السلام]-، والذي صنفه ابن حجر^(٥).

كما يشير إلى أهمية أعمال عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ والذي كان غزيراً الإنتاج. يلاحظ مرجليلوث حول هذه الأعمال أنه "على الرغم من عدم تعاملها مباشرةً مع محمد [عليه السلام]، فإنها تحتوي على كثير من الإشارات التي يمكن الاستفادة منها"^(٦).

وفي إشارة إلى الأحاديث التي يعتبرها غير تاريخية وموضوعة، كتب مرجليلوث: "كانت الدوافع التي أدت إلى اختلاق الأحاديث كثيرة لدرجة أن المؤرخ يخاطر دائمًا عند

(١) عاش إدوارد جييون في القرن الثامن عشر (١٧٣٧ - ١٧٩٧)، وعمل أبي الفداء هو الجزء المتعلق بالسيرة النبوية من كتاب البداية والنهاية للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير رحمة الله (ت. ٧٧٤ هـ). (المترجمة).

استخدامها كسجلات صحيحة بينما هي تخيلات متعمدة"^{٣٨}. ثم يضيف قائلاً: "لا يسعني إلا أن أتمنى أن أكون قد أبديت قدرًا أكبر من سرعة التصديق من أسلافي"^{٣٩}، مؤكداً للقارئ التزامه بدراسات عادلة. ويصرح على نحو قاطع أن الكتاب "... لا يهدف إلى أن يكون لا دفاعاً ولا اتهاماً"^{٤٠}. سنتخبر هذا التصريح في التحليل التالي بعد قليل.

إنه يعتبر عمل سيد أمير علي هو أعظم عمل داعي عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، في حين يقع عمل موير في نطاق الاتهام^{٤١}. ويدعى أنه بينما تسعى أعمال أخرى لإثبات تفوق الإسلام على دين آخر أو عدمه، فإن عمله لا يتبع هذا المسار. فهو يؤكد أنه تحرر من كل هذه الأفكار المسبقة^{٤٢}.

هذه عبارات إيجابية للغاية وتأتي من عالم له شهرة كمرجليوث، فيجب على الطالب في ظل الظروف العادية، أن لا يقلق نهايًا بشأن المادة التي أعدّ نفسه لقراءتها. يضع مرجليوث أفكاره في سياقها من خلال مناقشة التاريخ العربي الجاهلي والجزيرة العربية في الفترة التي جاء فيها محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. فيكتب أن "الإسلام قدّم التعصب الديني كإضافة إلى أخطار البلاد. وبخلاف ذلك فإن شبه الجزيرة العربية في القرن العشرين تشبه شبه الجزيرة العربية في القرن السادس"^{٤٣}.

وبعد الثناء على حكمة العرب الجاهلين وفخرهم وقوتهم وشجاعتهم واستقامتهم وإخلاصهم، كما عبر عنها بعض العلماء، يجدو أن مرجليوث يشير إلى أن هذه القيم وهمية. فهو يعتبر العهد القديم مصدراً للمعرفة بالأنساب العربية ويؤكد أن العديد من ادعاءاتهم ليست حقائق تاريخية صحيحة، مع وجود أفكار خيالية تتسلل إلى المدونة العامة. ويقرر أن "... المراحل التي ربطت الفرد بمؤسس العشيرة، وتلك التي بموجبها استُخرجت العشيرة من القبيلة، تمثل نظرية، ونادرًا ما تمثل تقليدًا أصيلاً؛ والأمثلة لا تخفى سواء على أشخاص أو عشائر التحوموا بصورة مصطنعة بقبائل ليس لهم بها ارتباط جسدي"^{٤٤}.

يعترض مرجليوث على آثار مكة القديمة، قائلاً إن المسلمين أضفوا على المدينة^(١)

(١) يقصد مكة المكرمة - حماها الله - كمدينة، لا المدينة المنورة شرفها الله. (المترجمة).

هذه المكانة بسبب التكهنات اللاهوتية. ويجادل بأن "... التقليد الأكثر رصانة يضع بناء البيت الأول في مكة قبل بضعة أجيال فقط من زمن محمد [ﷺ]، وينسب هذا الفعل إلى أحد أفراد قبيلة سهم، الذي يعرف اسمه بطريق متعددة مثل سعيد بن سهم وسعد بن عمرو" ^{٤٥}.

يمكن القول إن مرجليلوث، في هذه الحجج ضد وعي العرب بالأنساب وأثار مكة القديمة، يضع أساساً لبعض الحجج العميقه ضد جزء كبير من البنية الفوقيه للإسلام. تردد هنا هيبة الأرضية لرفض الحديث، وهو موضوع تطرق إليه بالفعل ^{٤٦}.

يبدأ منهجه التقدي بالإشارة إلى الأدلة الموجودة لدعم حقيقة أن العرب القدماء كانوا يعبدون الحجارة. لذلك يخلص إلى أن الحجر الأسود المرتبط بالкуبة كان "... يعتقد أنه الإله الحقيقي للمكيين" ^{٤٧}.

ويتكهن بأصل الله، قائلاً: "يبدو ممكناً أن الله، الذي هو إله ذكر حقاً، والذي كانت اللات هي الأخرى منه، والذي خصّه محمد [ﷺ] بموضوع العبادة التوحيدية، هو إله قبيلة قريش. وفعلاً في مسارات ربما ترجع إلى ما قبل الإسلام، كان يُطلق على قريش اسم أهل الله" ^{٤٨}.

يتشكك مرجليلوث في استخدامه للمصادر الإسلامية. ففي مقالته عن محمد [ﷺ] في موسوعة الدين والأخلاق (Encyclopedia of Religion and Ethics) يقلل من صحة كل كاتب مسلم كلاسيكي تقريباً ^{٤٩}. يشير إلى عمل ابن إسحاق الذي يقول إنه غير موجود ولكن الأجزاء الرئيسية موجودة في أعمال ابن هشام والطبرى. ثم يؤكد أن:

مؤلفه كان على اتصال بأعضاء بارزين من آل بيت النبي، ولكن يقال إنه كان رجلاً غير مبالٍ بالأخلاق، إلى جانب كونه شيعياً وقدرياً (مؤمناً بالإرادة الحرة)؛ لقد وظف الشعراء لتأليف القصائد ليضعها على ألسنة الشخصيات التي تظهر في سرده، وكانت مصاديقه موضع شك" ^{٥٠}.

لم يهتم كثيراً بأعمال موسى بن عقبة والواقدي وتلميذه ابن سعد ومسند أحمد بن

حتيل. ويصف هذه الأعمال بأنها ليست ذات فائدة تاريخية كافية. ومع ذلك، فقد تقبل ابن إسحاق، وحدد الأسباب الأساسية لترجيحه. إذ يرى أن ابن إسحاق واع للأحداث بترتيب زمني، وأنه يستبعد القضايا الخارجية للطبيعة أو الميتافيزيقية. ثالثاً، يقول: "إن الشخصية التي ينسها الراوي إلى نبيه، هي في مجلتها بغية للغاية"^{٥١}. ويقول إن هذا يدل على استقلالية عقل ابن إسحاق، متجاهلاً كافة أشكال التأثير من المجتمع أو من هم في السلطة، كما حدث لكثير من العلماء في ذلك الوقت.

في خطبة في كنيسة القديس ألدات، أكسفورد (St. Aldate's Church Oxford)، بمناسبة اجتماع جمعية التبشير الكنسية بأكسفورد في فبراير عام ١٩٠٠ م، هاجم مرجليوث محمداً [ﷺ] والإسلام. وانتقد علماء المسلمين لأنهم ينسبون الخرافات إلى النبي في محاولة لتصویره على أنه رجل أخلاقي^{٥٢}.

يمكن للمرء أن يقدر الظروف التي كان يتحدث فيها مرجليوث. ربما شعر أنه يجب أن يقول هذه الأمور للحاضرين من جمعية التبشير الكنسية. ولكن يمكن القول إنه لموقعه ومكانته المرموقة في دائرة نخبة العلماء في الدراسات الإسلامية، كانت نتوء منه قدراً أقل من الافتراض. يبدو أن عدم ثقة مرجليوث في علماء المسلمين متصل بعمق في عقله الباطن، ربما بسبب خلفيته العزدواجية اليهودية واليسوعية.

مواضيع مختارة

النظرية المرتضية

ينعكس اختيار مرجليوث للموضوعات في الطريقة التي يناقش بها الآن القضية القديمة عن أن محمداً [ﷺ] كان مصاباً بالصرع.

تم تناول هذا الموضوع في فصول سابقة عن دراسات العصور الوسطى وفي تحليل عمل موير. ومع ذلك، يبدو أن تكراره هنا يدعم زعمنا السابق بأن العديد من نظريات العصور الوسطى حول محمد [ﷺ] كان لها تأثير قوي على المشهد الأكاديمي وتحددت كل التغيرات في البحث لتستمر. يكتب مرجليوث "... تجد الفكرة السائدة بين الكتاب

المسيحيين أنه كان عرضة للصرع تأكيداً غريباً في الملحوظات المسجلة لتجاربه أثناء عملية تلقي الوحي والتي لا تقل أهميتها باحتمالية أن الأعراض غالباً ما تكون مستحبة بصورة مصطنعة".^{٤٣}

وبعد وصف تجارب محمد [صلوات الله عليه] عند تلقي الوحي كما وثقها بعض العلماء، يذكر Hallucinations فقط يعتقد فيما أن النوبات لم تستحبّ بصفة شخصية. فيروي قضية أنه أغشى عليه في غرفة بدر وحينما فقد وعيه عند نزفه بعد الصيام^(١). لكن مرجليوث يعترف بأن "... بعض علماء الصرع الحاد - مثل عض اللسان، وإسقاط ما في اليد، والانحلال التدريجي لقوة الدماغ - كانت مفقودة".^{٤٤}

هناك تلميح آخر للنظرية المرضية عندما يناقش مرجليوث أبناء محمد [صلوات الله عليه] من خديجة، ويشير، بصورة صحيحة، إلى أن الأولاد ماتوا في طفولتهم، لكنه أضاف أن البنات كُنّ مريضات، وبعد أن أشار إلى أن أطول بناته عمرًا لم تبلغ سن الأربعين، خلص إلى أن "... بعض الذين يفهمون الطبع استخلصوا استنتاجهم عن الأب".^{٤٥}

ولمز هنا بأن محمداً [صلوات الله عليه] كان ضعيفاً، وربما يعزّو مرجليوث ذلك إلى اعتقاده أن محمداً [صلوات الله عليه] كان يعاني حالة مرضية. هذا هو التفسير الأكثر عقلانية لتضمينه.

ومع ذلك، فإن صحة محمد [صلوات الله عليه] القوية تشهد عليها الواجبات الصعبة التي كان عليه تحملها كقائد تحت الضطهاد والضغط الشديد في مكة والمهام الأكثر صعوبة التي كان عليه الاضطلاع بها في المدينة. لا يوجد أي تلميح في أي مصدر إلى أن صحة محمد [صلوات الله عليه]

(١) هاتان الحادثتان مختلفتان. لم يذكر موير في كتابه مرجعاً لكتاب النبي [صلوات الله عليه] أغشى عليه في بدر ولم يزد على أن ذكر أن ذلك كان من شدة حماسته، وليس هناك ما يشهد لهذا من الأخبار الواردة، إلا أن يكون مرجليوث فهم ذلك من سقوط رداء النبي [صلوات الله عليه] عن منكبيه عندما كان يدعوا بالنصر؛ فتبرّم أنه أغشى عليه. وأما مسألة النزف بعد الصيام فقد أشار فيها إلى المستند، ولم يذكر الخبر الذي استتبّ لها منه. ولما كان اعتماده في كتابه على طبعة المستند المنشورة في القاهرة في تسعينيات القرن التاسع عشر، في ستة مجلدات (الطبعة العيمانية)، رجمت إلى ما أشار فوجدت الأحاديث المذكورة لا تشير ولو من بعيد إلى ما افتراه. فليس بها ما يمكن أن يقول أن قوته فيه كان سقيناً أو أن استدلاله كان محتلاً ولكنه خطأ - وهذا ما كتبت أفترضه -، بل كلها لم يذكر فيها نزف ولا صيام ولا أي إشارة إلى مرض النبي [صلوات الله عليه]. فهذا مثال على الافتراء الصريح لسوء الفهم. (المترجمة).

قد تضررت بشدة بحيث تستوجب مثل هذا الرأي. وبعد تقديم أي دعم لهذه الحجة وإظهار الخبراء الطبيين الذين اعتقدوا أن صحة محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] كانت ضعيفة، يتغاضى مرجليوث عن مبدأ حاسم في الدراسة الأكاديمية، وهو دعم الحجة بأدلة سليمة وصادقة.

يعود مرجليوث إلى موضوع الصرع في الفصل الثالث. فيقول: "لقد رأينا بالفعل سبباً للاعتقاد بأن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسليمه] كان يعاني نوبات صرع. ومن أين يمكن للظواهر المصاحبة لمثل هذه التوبة أن تكون قد أشارت إلى صورة يمكن بعد ذلك إعادة إنتاجها بشكل مصطنع".^{٦٦}

في مقالته عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في موسوعة الدين والأخلاق، يقدم بعض الإشارات المتضاربة في ما يتعلق بهذه النظرية. فيشير إلى آراء سبرينجر والعلماء الآخرين الذين كتبوا عن الموضوع ولكنهم يشككون فيما إذا كان ما يسمى بـ"النوبات" حقيقة. وعلى الرغم من الإشارة السابقة له في سيرته عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه]، كما ذكرنا سابقاً، فإنه يستغرب من أن الواقع يتحدى النظرية. ويتذكر إلى شخصية محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] اللطيفة المعترف بها ويشكك في صحة النظرية. فيكتب:

من الواضح أنه كان رجلاً يتمتع بقدرة جسدية كبيرة، حيث قضى حياته كمستبد [مشدداً على حياته] في المدينة في حملات عسكرية مستمرة، بالإضافة إلى اهتمامات المجتمع المتزايد بسرعة، والذي كان في الوقت نفسه بمثابة الكاهن والشرع والحاكم والقاضي فيها. ومع ذلك، لم نسمع قط عن انهيارات تحت الضغط. يبدو أنه كان يعاني "النوبات" فقط عندما تكون مطلوبة لإيصال الوحي، ولم تتدخل بأي حال من الأحوال في أنشطته".^{٦٧}

من هذا التصريح قد يعتقد المرء أن مرجليوث يرفض النظرية. هو لا يرفضها. وإنما انتهى به الأمر إلى إعادة صياغة خط تفكيره الأولي، أن "النوبات" قد استحدثت بالفعل. قد تكون هناك أجندات خفية لهذا المنطق. فعلى الرغم من أنه قد يكون مفتئراً بأن مثل هذا المرض يكون له تأثير سلبي على جسم الشخص، فإنه مع محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه]، كان عليه أن ينكر ذلك لأن الفرضية لا تناسب مع الواقع. فقد كان محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] يتمتع بصحة جيدة لدرجة لا يمكن معها أن يكون مصاباً بالصرع.

ثانية، يمكن للمرء أن يجادل بأنه استمر في مسألة افتعال التوبات لأنها توفر فرصة لانتقاد الوحي بوصفه مصطنعاً ومن ثم بوصفه مزيفاً. وهذا يثير التساؤل بعد ذلك عن شخصية محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] ككل.

نزول القرآن الكريم

خلصنا من تحليل مرجليوث للحالة الصحية لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، بأن لديه وجهة نظر خاصة عن الكتاب المقدس الإسلامي. فهو يعيد استحضار النظرية القديمة القائلة بأن القرآن من صنع محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. وقد علق على أسلوب القرآن واستنتاج أن "... النبي المحترف لم يستطع أن يبقى متحرراً من الاستعارات المأخوذة من وظيفته" ^{٥٨}.

فتعاليم القرآن المفصلة في الإدارة العادلة للعمل، بالنسبة لمرجليوث، هي إشارة أكيدة إلى أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] كان له يد في تأليفه. فهو يأخذ آيات قرآنية معينة ويفرض عليها تفسيرات يمكن أن تخدم هدف تأييد استدلاله. فيكتب أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] "ذات مرة ... أمر أتباعه بتقديم صدقة للفقراء قبل أن يخاطبواه، ولكن كان لا بد من إلغاء ذلك" ^{٥٩}. وهذا تفسيره لأية سورة المجادلة، ونصها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمْ فَلَا تَسْتَاجُوا بِالْأَثْمِ وَالْعُدُوَّانِ وَمَغْصِبَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجِرُوا بِالْبَرِّ وَالتَّقْوَى وَأَنْقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُخْشِرُونَ (١٢) أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْنِ يَجْوَاهُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَقْتَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوْمُوا الزَّكَاةَ وَأَطْبِعُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (١٣)﴾ ^{٦٠}

الانطباع الذي ابتدعه تأكيد مرجليوث هو أنه كان على محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] أن "يسحب" العبارة لأنها كانت تكلف الناس كثيراً. ولكن من القرآن نفسه، كما هو مذكور أعلاه، لا يوجد ما يشير إلى "إلغاء" العبارة. فكما هي الحال مع كثير من العبارات القرآنية الأخرى التي لها الطبيعة نفسها، هناك رخصة لاحتمالية عدم قدرة الناس على أداء العمل المحدد المطلوب. وهذا هو السبب في أنه يُقال عادةً إن القرآن يتعامل مع قضايا واقعية لحياة الإنسان، ويرخص للضعف البشري، ولا يبني حججه أو أوامره على نظريات تأملية

يشرح يوسف علي في ملاحظاته على المقطع المقصد أن الطبيعة البشرية قد تجعل بعض الناس أنانيين نوعاً ما ويريدون احتكار وقت النبي بمشاغلهم الفردية الخاصة. وبالتالي كان هذا اعتراضاً بهذا الصعف وكان المقصد أن تكفر الصدقة ذلك. كانت هذه طريقة لتعليم الناس تنقية دوافعهم. ومع ذلك، وبنفس السياق، لم يأتِ الأمر بطريقة تخوّف الناس وتبعدهم عن النبي تماماً. وبناء على ذلك، فإن كرم الله يغمر أولئك الذين قد لا يقدرون على الصدقة. وفي الوقت نفسه، يصبح الموقف واضحاً لأنّه نظراً للعدم ضمان مغفرة الله، يتعمّن على المرء أن يعود على ضميره.

ظهر تصور مرجليوث للقرآن مرة أخرى عندما كان يناقش نزول الوحي في المدينة. إذ يقول إنّ محمدًا [ص] لم يسمح حتى لأصحابه برؤيه "جذور" نزول الوحي عليه.^{١١} يشير إلى أحد الكتب الذي "... يقال أنه ارتد إلى الوثنية بملاحظة أن النبي سمح له أن يكتب ما يشاء".^{١٢} من المؤسف أن مرجليوث، على الرغم من معرفته العلمية، لا بد أن يجد للنص القرآني تفسيرات لا تتعلق به. وإنما ترتبط بقدره المتدني للقرآن بوصفه كتاباً متلاًّا ويمحمد [ص] بوصفه متلقياً له.

وفي مقالته عن محمد [ص] في موسوعة الدين والأخلاق، لا يرى مرجليوث القرآن في ضوء إيجابي. يقول: "... إن القرآن لأسباب عديدة غير مناسب لأسس الفقه. فهو غير كامل ومتناقض مع نفسه ويفتقر إلى الترتيب".^{١٣}

في بعض الحالات يكون غاضباً للغاية ومصمماً على دحض موثوقية القرآن لدرجة أنه يستخدم لغة تبتعد عن كثير من المقصد. فيصف بعض التشريعات القرآنية بأنها وحشية وغبية ويدرك مثلاً على ذلك عندما حاول محمد [ص] وهو على فراش الموت أن يصوغ تشريعًا جديداً للمجتمع.^{١٤} يعلق على ذلك "... بالنسبة لأولئك الذين افترضوا أن القرآن هو كلام الله حقاً، لم يكن من المستغرب لديهم أن يبدو هذا الكلام هذياناً".^{١٥}

ويؤكد أن ظهور القوانين الأوروبيّة هو الذي جاء لإنقاذ النواقص والعيوب في

التشريعات القرآنية. ويتبع مرجليوث أنه حتى هذا الوقت لم يكن المسلمون قادرين على وضع أي قانون سليم.^{١١}

أما بالنظر إلى الفلسفة القرآنية، فيشكك مرجليوث في أي أساس لاهوتية راسخة، بل ويدعى أن "... نظرية الألوهية في مجلملها مجسمة بوضوح؛ فالله في القرآن يقارن بحاكم شرقي متكبر".^{١٢} وتعليقه هو أن الملائكة تخدم الله، فجبريل يتواصل مع محمد [صلوات الله عليه وآله وسلام] في حين تُرسل ملائكة أخرى لمساعدته في حروبه. هذه، بالنسبة له، كلها أشياء أرضية وتشير أفضل إشارة إلى الظروف البشرية.

وهو لا يرى أن القرآن يعالج القضايا الميتافيزيقية. يقول: "يُنظر إلى بعث الأجساد على أنه للألام واللذات الجسدية. ومن ثم نادرًا ما يتطرق إلى الأسئلة الميتافيزيقية المتعلقة بالروح".^{١٣} هذه ملاحظة مثيرة للخصوص من عالم معروف باللغة العربية، اشتهر بأنه يعرف الإسلام أفضل من المسلمين أنفسهم. فإلقاء نظرة عابرة على سورة الفجر يبين أن القرآن يتعامل مع الروح في الآخرة. يقول القرآن:

﴿فَيَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً (٢٨) فَإِذْ خُلِيَ فِي عِبَادِي (٢٩) وَإِذْ خُلِيَ جَنَّتِي (٣٠)﴾

ولطالما عالج علماء المسلمين الأسئلة الميتافيزيقية بقوة - اللاهوتيون وال فلاسفة على حد سواء - وكنا نتوقع أن مرجليوث بصفته باحثاً بارزاً في الإسلام، سيكون مطلعًا على أعمال الكيندي وأبين عربي وابن سينا وابن رشد والفارابي والغزالى.^{١٤}

النبوة

ينظر مرجليوث إلى رسالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلام] النبوية ويجادل بأن الوضع في ذلك الوقت أثار إعجابه بال الحاجة إلى نبي يملاً الفراغ بين العرب ويكون على قدم المساواة مع اليهود والمسحيين والمجوس والصابئة الذين لديهم جميعاً قادة. ويحتاج أيضًا بأنه مع تطابق اسم الإله المسيحي واليهودي مع اسم "إله" قريش،رأى محمد [صلوات الله عليه وآله وسلام] الفرصة سانحة لإعلان نفسه نبياً وقائداً. وهكذا يرى مرجليوث أن عظمة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلام] تتبع من أمررين: حقيقة أنه

كان قادرًا على صياغة "... الاستنتاج، وقدرته على جعل هذه المعرفة فعالة"^{٧١}. ومن ثم فإن محمدًا [ﷺ] عظيم بالنسبة له لأنَّه باحث أدرك الهدف من بحثه.

ويتابع أنَّ ادعاء المسلمين بأنَّ الجزيرة العربية وقت ظهور محمد [ﷺ] كانت في حاجة ماسة إلى نبي، وكذلك قصة الأحداث في بلاط حاكم بلاد فارس عند ولادة محمد [ﷺ] "يمكن رفضها بوصفها تنبؤًا بعد الحدث"^{٧٢}. وبالنظر إلى مجتمع مكة، والطريقة التي خاضوا بها المعركة بقوة وحماس، يرى أنَّ أهل مكة يستمتعون بالحياة كثيرًا ويخلصون إلى أنَّهم لم يكونوا بحاجة إلى نبي.

إنَّ الاستدلال هنا غريب تماماً. فإذا تقبلنا أنَّ الحاجة إلى مرشد روحي لها علاقة كبيرة بفلسفة "الهُنَا والآن" المفترضة التي تقدمها عادةَ المللَات الجسدية المؤقتة، فعلى الرغم من أنَّ سكان مكة بدأوا راضين تماماً عن الحياة ومعنوياتِهم مرتفعة، فإنه كان هناك فراغ في نفوسهم يحتاج ما يملئه. والطريقة التي اعتنق بها أولئك الذين اعتنقوا الدين الوَلِيد، وزعموا بها على الوقوف بجانب أسلوب حياتهم الجديد وعدم الاستسلام أبداً للابتزاز والتهديد والاضطهاد، حتى تحت وطأة الموت، يبدو أنها تدحض رأي مرجليوث.

علاوة على ذلك، فإنَّ خطاب جعفر بن أبي طالب في بلاط النجاشي في الحبشة بشأن أسلوب حياة المسلمين، لا يبدو أنه يوحى بوجود نقفيٍّ ومرتضٍ^{٧٣}.

لا يبدو أنَّ صورة مرجليوث عن محمد [ﷺ] كنبي تتجاوز أبداً مستوى اللامعقول. فهو يكتب أنه على الرغم من أنه كان له بعض الصفات المثيرة للإعجاب، "... كانت عملية الوحي مشبوهة للغاية لدرجة أنَّ أحد الكتبة الذين تم تعينهم لتذوين التزيل صار مقتناً بأنه كان دجالاً ونبيَّ الإسلام نتيجة لذلك"^{٧٤}.

إنَّ قضية دجل محمد [ﷺ] هي "خرافة" موجودة منذ العصور الوسطى. يرفض مرجليوث بعض أفكار القرون الوسطى تلك لكنه يحتفظ بالأفكار التي تناسب أطروحته. فهو يرفض قصة محمد [ﷺ] وهو يدرُّب الحمام على قطف الحبوب من أذنه، وتفسير ذلك بأنه دليل على أنَّ الله يوحى إليه برسالة. ويستشهد بتوماس كارلايل (Thomas

(Carlyle) بوصفه أحد أولئك الذين يحتقرون مثل هذه الأفكار الخيالية ويشيرون إلى أنه لا يوجد في المصادر الإسلامية ما يوحى بهذا ولو من بعيد^{٧٥}.

ومع ذلك فإنه يسخر من سلوك محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] لأنه يُظهر في بعض الأحيان أدلة على الآثار المسرحية. ويمثل لذلك بادعاء محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] أنه لم يجد مكاناً في غرفة فارغة، لأن الملائكة كانت تشغله بالكامل ويدبر وجهه بعيداً عن جثة لأن اثنين من الحور أتيتا للاعتناء بالرجل الميت - زوجهما. ويضيف أن محدثاً [صلوات الله عليه وآله وسلامه] جعل أتباعه يعتقدون أحياناً أنهم رأوا جبريل. وعندما وجد رأياً علمياً مفاده أن صدق محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] وإخلاصه كانا كافيين لإقناع الناس بنبوته، رد مرجليوث بنتيجة بحثية مزعومة. يشير إلى ف. بودمور (F. Podmore) الذي أجرى بحثاً حول تاريخ الروحانية، والذي كان من نتائجه أنه "... يشكك كثيراً في الافتراض القائل بأن الرجل النبيل لم يكن ليضلأ أتباعه؛ ويوضح أيضاً أن الاقتناع الناتج عن أدءات وسيطة لا يتزعزع بأوضع المكافشفات غالباً"^{٧٦}.

يستبعد مرجليوث تاريخية زيارة خديجة ومحمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] إلى ورقة بن نوفل التي قيل إنه أكد فيها صحة مالقيه محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] في غار حراء. ويجادل من منطلق أن ورقة "... لا يبرز في الروايات بأكثر من ذلك"^{٧٧}.

يرفض تشارلزج. ليال (Charles J. Lyall)، ردًا على مقال مرجليوث السابق الذي يزعم فيه شرح أصول كلمتي "حنيف" و"مسلم"، حجج مرجليوث بوصفها واهية^{٧٨}. ويقدم ليال في تحليله قائمة بالحنفاء في ذلك الوقت، وقد تصدر ورقة بن نوفل القائمة. ثم يصرح أن "ورقة أصبح مسيحيًا ومات بهذا الإيمان خلال زمن الفترة أو الفترة التي انقضت بين أول نزول للوحي على محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] (الجزء السادس والعشرين من القرآن) وما يليه"^{٧٩}.

يقال إن ورقة مات في وقت مبكر جداً منبعثة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] النبوية^{٨٠}. ويتساءل المرء عما إذا كان من الضروري أن يظهر في الروايات أكثر من ذلك. فحقيقة أنه لا يظهر في الروايات اللاحقة بحد ذاتها لا تجعله شخصية أسطورية أو تشكيك في صحة الأحداث السابقة التي ارتبط بها.

يصور مرجليوث محمداً [ﷺ] على أنه رجل ماكر لديه دائمًا إجابات ذكية يُدعى أنها إلهية. على سبيل المثال، في مناقشة إسلام خديجة، يجادل بأن "... حزن الأم على أبنائها المتوفين سيندخل في عملية الاهداء" ^{٨١}. إذ جاء رد محمد [ﷺ] على سؤال يفترض أن خديجة طرحته حول مصير أبنائهما المتوفين في صورة وحي، مما يعني بالنسبة لمرجليوث أنها كانت تعتقد عندئذ أن أطفالها سيكونون في نعيم مقيم، ولذلك أسلمت ^{٨٢}. يسمى مرجليوث هذه "إجابة رائعة؛ ..." ^{٨٣}. مما يشير إلى دور محمد [ﷺ] الشخصي العميق في تأطير الرسالة القرآنية. يبدو الاستدلال هنا غير تاريخي وغريباً لأن خديجة بعاطفتها وحبها لزوجها محمد [ﷺ] لم تكن بحاجة إلى مثل هذا الضغط العاطفي لتؤمن به كصاحب تجربة دينية حقيقة.

وأيضاً تقول الروايات المتاحة إن محمداً [ﷺ]، بعد تجربته الأولى المخيفة في غار حراء، أخذته خديجة على الفور لرؤيه ورقة الذي تعلم الكتاب المقدس. إن طمانة الأخير والتزام خديجة المبكر لا يكادان يدعان المجالا للتكلهات حول الإسلام بسبب العاطفة. وما كانت خديجة لتعود من ذلك الاجتماع وتستجوب محمداً [ﷺ] مرة أخرى قبل أن تؤمن بأنه تلقى رسالة إلهية. كل هذه الحجج، مهما كانت غير قابلة للتصديق، محسوبة لتحقيق هدف إنكار صحة رسالة محمد [ﷺ] الإلهية.

الخرافات وعبادة الأصنام

يرى مرجليوث، على الرغم من كل ما قرأه عن الإسلام، أن محمداً [ﷺ] مؤمن بالخرافات وحتى بعبادة الأصنام. ويتهمه دائمًا بالتصرف وفقاً لما شعر أنه يُشرى خير. ويؤكد أنه "يبدو أنه قد تشرب نصيبيه من بين خرافات العرب، والتي قد تختلف قليلاً عن خرافات الأعراق الأخرى" ^{٨٤}.

كما يتهمن النبي بالإيمان بالسحر بل والدعوة إلى الصلاة الربانية كدواء ضد الأمراض والمصائب. يزعم مرجليوث أن محمداً [ﷺ] علم قومه أن يستعملوها بالطريقة التي سلكها المسيحيون ^{٨٥}.

كما اتهم محمدًا [صلوات الله عليه] كذلك بالانخراط في طقوس عبادة الأصنام وزعم مرجليلوث أن "أسماء بعض الأطفال تُظهر أن والديهم عندما سموهم بها كانوا مشركين".^{٨٨} وردت أسماء أولاد الرسول على النحو التالي: القاسم، وزينب، ورقية، وأم كلثوم، وفاطمة، والطيب/ الطاهر (عبد الله) وإبراهيم. وكلهم أبناء خديجة باستثناء إبراهيم الذي هو ابن مارية القبطية. من الأسماء المذكورة أعلاه، لا يبدو أن استنتاج مرجليلوث له أي أساس لأنه لا توجد دلائل على الوثنية. بالطبع، كان من الممارسات العربية السابقة تسمية الأطفال باسم أحد الآلهة الموجودة عند الكعبة، ولكن لم يكن أيًّا من أسماء أبناء النبي يشبه أسماء الآلهة.

علاوة على ذلك، فإن حجة مرجليلوث تتعارض مع أدلة قوية على ممارسة النبي في تلك الأيام في ما يتعلق بالتسمية، وهو تقليد قائم حتى يومنا هذا. فقد غيرَ الرسول [صلوات الله عليه] أسماء كل من أسلم إذا كانت أسماؤهم مشوبة بالوثنية والكبر والفحotor وغيرها من الشرور.^{٨٩} لذلك كنا نتوقع أن يجادل مرجليلوث بطريقة أخرى غير التي يجادل بها. الأكثر من ذلك أنه يدعى أن محمدًا [صلوات الله عليه] وخديجة "... كانوا يجريان بعض الطقوس المنزلية تكريماً لإحدى الإلهات في كل ليلة قبل الاختلاء".^{٩٠}

يؤكد مرجليلوث مجدداً، نقاًلاً عن كتاب بقايا الوثنية العربية (Reste Arabischen Heidentums) (برلين، ١٨٩٧ م) لـ ج. فيلهاوزن (J. Wellhausen)، أن محمدًا [صلوات الله عليه] "... اعترف بأنه ذبح في وقت من الأوقات شاة رمادية للعزى - وربما فعل ذلك أكثر من مرة منذ بعثته، فقد كان يذبح الشاة بيديه".^{٩١} يشير مرجليلوث أيضاً إلى قصة يُزعم فيها أن النبي دعا زيد بن عمرو، الموحّد المشهور بمكة، ليشارك في طعام معذّن من اللحم المقدّم للأصنام. تقول الرواية أن زيداً رفض الأكل، ووفقاً لمرجليلوث، فقد جعل محمدًا [صلوات الله عليه] أيضاً يعارض مثل هذا الطعام.

على مدار تاريخ محمد [صلوات الله عليه]، كان الموضوع الأكثر انتشاراً هو موقفه الحاسم ضد عبادة الأوثان. وهذا هو سبب غضب قريش على النبي، وحتى على عشيرته. فعندما ناشد زعماء قريش أبا طالب، طالبين منه أن يحاول إيقاف نشاطات محمد [صلوات الله عليه]، كانت القضية

المركزية هي موقف النبي الثابت ضد عبادة الأوثان. وقد ورد في مناشدتهم، من بين أمور أخرى "إن ابن أخيك قد سبَّ آلهتنا، وعاب ديننا، وسفَّه أحلامنا، وضلَّل آباءنا...".^{٩٠} ولا تترك إجابة النبي الشهيرة والتعليمية مجالاً للشك في مبادئه كرجل يتمتع بروحانية حقيقة كثيفة.^{٩١}

في التاريخ النبوي، من المعروف أن إبراهيم -عليه السلام- كان من أشد المتحمسين لهدم الأوثان، وعادةً ما يعتبر محمد [صلوات الله عليه] هو الأقرب إلى إبراهيم في هذا الصدد. ففي حين دمر إبراهيم أصنام قومه، وأظهر موسى غضبه علىبني إسرائيل لعبادة العجل الذهبي، شن محمد [صلوات الله عليه] حرباً لا هواة فيها على عبادة الأوثان. وخير مثال على ذلك هو العودة إلى مكة. كما قال إسماعيل راجي الفاروقى:

حطم النبي أصنام الكعبة وأمر أصحابه أن يحطموا كل الأصنام أينما وجدت. وبعد أن قفزوا على الوجود المادي للأوثان، شن المسلمون حملة ضد الذكر الفعلى للأوثان وسعوا إلى محواها من التاريخ والأدب، وفي الواقع من الوعي نفسه".^{٩٢}

يبدو أن أمثلة مرجليوث تشير إلى أن النبي ربما نشأ من الممارسات الوثنية في سنوات لاحقة. ولكن لا يوجد دليل ثابت على أنه حتى في أيام شبابه شارك في عبادة الأصنام. يشير عبد الرحمن عزام إلى أن محمداً [صلوات الله عليه] في شبابه ... شارك في واجبات مجتمعه وحقوقه - إلا أنه أظهر منذ سنواته الأولى تفروضاً من عبادة الأصنام. ذات مرة عندما استُحْلِفَ بالآلهة: اللات والعزى، أجاب إجابة مذهبة: "لا تسألني بهما؛ فوالله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما".^{٩٣} يشير مرجليوث أيضاً إلى ممارسة النبي لتقبيل الحجر الأسود كدليل إضافي على عبادة الأصنام. لكنه في هذه المرحلة يذهب بعيداً في رفض حتى أساسيات الممارسة الدينية في ما يتعلق بالإسلام.

لكونه باحثاً حول الإسلام، مسلحاً بمعرفة متخصصة في اللغات الكتابية لجميع الأديان الرئيسية تقريباً، كان من المتوقع أن يكون مرجليوث على دراية بالرمزيَّة كعامل أساسي في التعبير عن التجربة الدينية. فمن أصله اليهودي، والتزامه المسيحي، يكاد يكون من المؤكد أنه كان سيدافع إلى أقصى حد عن الممارسات اليومية للمسيحيين باستخدام الحجة

الرمزية نفسها. لذلك لا يسع المرء إلا أن يتساءل لماذا في حالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] تصبح دراسة مرجليوث دائمًا منحرفة.

حتى ألد أعداء الإسلام في زمانه كانوا على استعداد لقبول أن المشكلة الأساسية التي يواجهونها مع الإسلام هي موقفه من عبادة الأصنام وبعض ممارساتهم القديمة التي انتقدوها التي بشدة ودعا ماراً إلى التخلّي عنها. يبدو أن مرجليوث يقرأ بعض المواد المجهولة أو أن تفسيره لما يقرؤه في أحسن الأحوال لا يتوافق حتى مع تفسير أعداء الإسلام.

"الآيات الشيطانية"

عادةً ما يظهر تصور الباحث لموضوع معين من خلال اختياره للموضوعات. وفي حالة مرجليوث، يضعه تبع موضوعاته السابقة في عداد مجموعة معينة تشوّه سمعة الإسلام تقرّبياً على الدوام. وليس المهم مناقشة موضوع بعينه وإنما كيف تم مناقشه.

يقدم مرجليوث بعض الحجج الغربية إلى حد ما للدعم وإيمانه بالقصة. فيقول إنه بسبب العيش في الحبشة تحت رعاية النجاشي، أصبح المسلمين يشكلون تهديداً لأهل مكة. لذلك قررت قريش، خوفاً من محاولة الأحباش غزوًّا آخر لمكة لتعويض ما حصلت في حوالي عام ٥٧٠ م، أن يدعوا المسلمين للعودة. ثم قال: "من ناحية أخرى، ربما كان النبي يدرك أن مثل هذا الغزو سيكون مشكوكاً في فائدته بالنسبة له، لأن الأحباش سيتصرون لأنفسهم بأي حال. فليقدم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بعض التنازلات المعقولة للات والتّعْزى، وسيُعرف بنبي الله. وكان هذا في الواقع ما حصل".^{٩٤}

إنه لمن المدهش كيف يمكن التوصل إلى مثل هذه الحجة. فالقول بأن النبي قد تنازل عن المعتقدات الوثنية لأهل مكة من أجل درء هجوم الحبشة المفترض يبدو سخيفاً للغاية بحيث لا يمكن أن يكون منطقياً. حتى أنه يشير إلى أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] كان يعرف ما كان يفكّر فيه أهل مكة، وتشير الحجة أيضاً إلى أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] كان قلقاً للغاية بشأن وضعه الشخصي في مكة وفي الواقع في شبه الجزيرة العربية لأنه، كما يبدو من التصريح، لم يكن يريد الأحباش أن يغزوا مكة ويترك نفسه بلا نصيب.

ثم يروي مرجليلوث قصة، مع بعض البهار عليها، عن الحادثة التي قيل إنها تسببت في الآيات الشيطانية، مما جعل الأمر يبدو وكأن القضية برمتها كانت تدار على مراحل. فيقول إنه بعد ذلك "رُفع الحظر عن بنى هاشم؛ فعاد اللاجئون من الجبعة"^{٥٠}. ووفقاً له، لمن يكون هناك أي إشكال إذا كانت القصة صحيحة. يجادل بصورة عاطفية نوعاً ما بأن "التنازل الذي يبدو لنا حكيمًا ومن رجل دولة، كان يعتبر الحلقة الأكثر تشويهاً للمصداقية في مسيرة النبي، وفي الطبعات الرئيسية لسيرته تم حجبه". ويضيف: "أن الطبيعة التي تحافظ به تقدم محمدًا [ﷺ] على أنه عاد إلى التوحيد في نفس اليوم"^{٥١}.

الشيء المثير للاهتمام هو أن الحماسة التي يناقش بها مرجليلوث هذه القضية ليست جديدة. وأما سلوكه إذا قيس بمكانته في الأوساط العلمية المرموقة فهو أمر يثير الدهشة. حتى في تلك النسخ من القصة التي تحكي عن الحدث الذي أدى إلى عودة اللاجئين، ورد أن بعضهم عاد فحسب. هنا تجعل رواية مرجليلوث الأمر يبدو كما لو أنه كان يعتقد على نطاق واسع من القصة أن جميع اللاجئين قد عادوا.

ليس من المستغرب أن مرجليلوث لم يجد أي إشكال في رواية القصة التي تصور محمدًا [ﷺ] على أنه ينحدر إلى الوثنية. وبعد كل شيء، من المناقشات السابقة، الصورة التي يقدمها عن محمد [ﷺ] كنبي هي صورة رجل ماكر وذكي يقدم ردودًا براغماتية. فهو دائمة محظوظ، قادر على تناول أي فكرة متداولة بسرعة وتشكيلها في شكل آخر ودمجها في كتاب يلعب هو الدور الرئيسي في تكوينه في حين ينسبه إلى مصدر إلهي. فمحمد [ﷺ]، بوصفه -بالنسبة لمرجليلوث- سلفًا لجوزيف سميث [مؤسس كنيسة المormon^(١)]، لم يكن من الغريب عليه أن "يساوم" على مثل هذا المبدأ الأساسي في دينه^{٥٢}.

يعترف مرجليلوث ضمنياً أن روايته للقصة ليست هي نفسها التي قدمتها مصادر السيرة "الرئيسية" الموثوقة. ومن خلال كفاءته العلمية المشهود لها، كان بإمكانه أن يوضح سبب

(١) أدعى جوزيف سميث أن وحيًا قد أتاه بأنه رسول للقاراء الأمريكية، وأنه أعطى الواحة مقدسة، ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية لتصير كتاب المormon المقدس، وسمى مذهبة بالمورمونية. مات مقتولاً عام ١٨٤٤م. (المترجمة).

تفضيله للموثوقة متدنية في مثل هذه الحجة الخامسة. فإنه بقوله إن المصادر الرئيسية الموثوقة "تحجب" القصة، يُصدر حكمًا يشكك في مصداقية هؤلاء العلماء. وأيًّا فإنَّه لم يذكر أسبابه لاتخاذ مثل هذا الموقف.

لقد استمرت القصة عبر العصور وتناولناها في مناقشاتنا السابقة^{٦٨}. ولعل الإضافة الوحيدة التي يمكننا تقديمها هنا هي أنه إذا تسبب إسلام عمر في إثارة كثير من المخاوف بين معارضي محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في مكة، كما يقول مرجليوث، فليس من المنطقي أن النبي حاول تقديم مثل هذا الاسترضاء الضار. أولى مرجليوث أهمية كبيرة للقصة، وقد خصص لها خمس صفحات (الصفحات من ١٧٠ إلى ١٧٤)، وهي واحدة من الموضوعات الرئيسية التيحظيت عنده بأكبر قدر من الاهتمام.

الاستعارة

الموضوع التالي يتعلق بأصلالة الرسالة النبوية. يبدو أن الحجج هنا قد انبثقت من الحجج السابقة حول الوحي والنبوة. ويبدو أن الاستدلال في الأساس هو أنه إذا كان محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] محتالاً وكان القرآن من تأليفه الخاص، فلا بد أن كل ما يبدو مقبولاً فيه قد أتى من مكان آخر. في هذه الفترة، مع وجود كثير من اليهود وبعض المسيحيين على أقل تقدير حوله، فلا بد أنه "سرق" الأفكار من كتبهم المقدسة. الآن سيقول المسلمون إن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسليمه] لم يتعلم بدرجة كافية، ليتمكن من قراءة اليونانية أو العربية. ومن المسلم به أن هذا صحيح، فيجب إذن أن يكون قد تلقى تعليمه من شخص ما أو سمع قصصاً من اليهود والسيحيين.

يمكن للمرء أن يجادل بأن مرجليوث ينظر إلى الموضوع من هذا الاعتبار. ومن هنا يبدأ بالبحث عن هذا المعلم الغامض ويجده في شخصية ورقة. ثم يستمر مع الأسطورة دون دليل. فيكتب: "... من المحتمل أن يكون لورقة بن نوفل، ابن عم خديجة، علاقة كبيرة ببدايات الإسلام. فالفضل يعود إليه في ترجمة الإنجيل أو جزء منه إلى اللغة العربية. لقد كان على الأرجح إنجيل الميلاد، وبعد ذلك كان مفيداً للنبي"^{٦٩}. ويحمل هذا الاتجاه التخييني إلى أبعد من ذلك بأن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسليمه] تعلم من الرحالة اليهود وغيرهم من قابليهم،

وهذا يفسر النبرات اليهودية التي سمعت في أجزاء من القرآن. ومن هذا الافتراض يسُوَّغ أنه حيث إن أجزاءً من القرآن .. فيما بعد احتوت على عدد من العبارات التي لم يفهمها رفقاء المقربون في مكة... "، فلا يمكن الشك في الافتراض.

وبعد ذلك يصنف سلسلة من هذه التعبيرات التي هي في رأيه "مستعارة" من اليهود واليسريين العرب^{١٠١}. ثم يضيف: "... يمكن للعالم بالكتاب المقدس أن يخبر عن المصدر بسهولة: ربما سمعها محمد [ﷺ] في محادثة أصدقائه الأتقياء وتبناها تلقائياً"^{١٠٢}.

يعرف بأن محمدًا [ﷺ] لم يتلق تعليماً رسمياً ولا كثيراً من التعلم عن ظهر قلب والذي كان سمة من سمات المجتمع العربي. ومع ذلك، فهو يراه رجلاً يتمتع بالدهاء لدرجة أنه لم يفلت منه شيء سمعه أو رأه^{١٠٣}. ويصوّره على أنه شخص ذكي للغاية يتمتع بذاكرة استقبالية رائعة، حتى عندما يمرّ بهوديين يقرآن كتابهما المقدس، وهم جبرا ويسار، يمكنه التقاط بعض التصصص ودمجه في "مصحفه". ثم يؤكّد أن أوجه التشابه بين الكتاب المقدس والقرآن كان "... يمكن التقاطها جميعاً من خلال الاستماع عندما كانت الخدمات أو قراءات الكتاب المقدس مستمرة"^{١٠٤}.

وعوداً إلى نظرية أن محمدًا [ﷺ] كان مصاباً بالصرع، يقترح مرجليوث أن محمدًا [ﷺ] زيف الأحداث. يجادل بأنه، باتباع أسلوب عمل كاهن قديم أو الوسيط الحديث، شرع محمد [ﷺ] في سلوكه الغريب وادعى أنه كان يتلقى رسائل من الله على الرغم من أنه كان يروي فقط ما سمعه من الآخرين في رحلاته. يجادل مرجليوث بأن موضوعات مثل "عبادة إله واحد" و "يوم القيمة" و "عذاب النار" كانت شائعة الاستخدام لدى الدعاة المسيحيين. ويرى أيضاً أن أسلوب القرآن هو أسلوب عربي تقليدي، كما يقول، ولم يكن أمّا محمد [ﷺ] من خيار سوى نسخه.

ثم ينحدر مرجليوث إلى مستوى متقدّم في تفسيره للأوضاع المختلفة في الصلاة. فيجادل بأن القيام يهودي والسجود مسيحي وأن الجلوس مزيج منهما معًا. ويرى أن سورة الفاتحة على غرار الصلاة الربّية ويقول أن تعاليم الطهارة قبل الصلاة كانت موجودة في المجتمعات العربية الجنوبيّة قبل محمد [ﷺ] بوقت طويل. ومع ذلك، فهو يرى أن الصلاة

في الإسلام لها طابع التدريبات العسكرية^{١٠٥}.

وفي مقالته حول مفهومي "مسلم" و "حنيف"، يضع مرجليوث أساساً قوياً لنظرية الاستعارة هذه. وتتوصل ورقته بالكامل إلى حقيقة أن مسيلمة هو المنشئ الفعلي لمفهومي "مسلم" و "حنيف"، وأن النبي أخذ هذه المفاهيم منه. يرى أن الكثير من فكر محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] الديني يرجع أصله إلى مسيلمة، وحتى سور القرآن كانت على غرار سور مسيلمة. ويذكر أن قريشاً كانت تستهزئ بالنبي لأنه تحت وصاية مسيلمة. يقبل مرجليوث هذا على أنه "... وصف صحيح إلى حد ما للحقائق، إذا افترضنا أن السور التي أتى بها مسيلمة كانت أقدم ما في الأدب العربي ارتباطاً بالتوحيد، والتي صاغ محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] سورة الأولى على غرارها؛ ..." .^{١٠٦}

وبالإشارة إلى هيرشفلد وآخرين ممن لديهم آراء مماثلة حول نظرية "الاستعارة"، يستنتج أن محمداً [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في مرحلة لاحقة من تطور دينه: "... وجد أنه من المناسب هجر مسيلمة إلى العهدين القديم والجديد وأقوال آباء اليهود. (وبناءً على ذلك) أخشى أنه في أي مسألة تتعلق بالملكية الأدبية لا بد أن يكون هناك قرينة ضد محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، لأنه في الحالات التي نعرف فيها مصادره ينكر بسخط استخدامها؛ وبالتالي، حيث لا نعرفها بصورة مؤكدة، يصير هناك شك في أنه المقلد وليس المقلد".^{١٠٧}

يدحض تشارلز ليال حجة مرجليوث بوصفها غير مقبولة تاريخياً وحتى من ناحية الاستدلال. فيجادل بأن افتراض مرجليوث يعني أنه:

كان ينبغي أن تكون تعاليم مسيلمة، لمدة طويلة قبل ظهور محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، قد اكتسبت شهرة وانتشاراً في شبه الجزيرة العربية لدرجة أنه على الرغم من أن القبيلة التي يتبعها كانت تستوطن اليمامة، ... فإن الأفكار المتجلسة فيها شقت طريقها عبر الحاجز الغربي وتهامة، وتركت في الوقت الحالي استخدام هذه الكلمات ذات الأهمية الدينية، دون أي أثر باقي في ذاكرة الرجال من أصلهم الحقيقي .^{١٠٨}

ثم يتساءل عن السبب المنطقي لانتظار مسيلمة حوالي تسع أو عشر سنوات بعد الهجرة

(٩ أو ١٠ هـ) قبل أن يطرح تحدياً لمحمد [صلوات الله عليه] إذا كانت "الأفكار الأصلية" هي أفكاره و"مسروقة منه". يشير ليال أنه من الناحية التاريخية كان من المعروف أن اثنين فقط من شعراء بنى هذيل قد استعملوا مفهوم حنيف في أدبهم الشعري في زمان محمد [صلوات الله عليه]. يطلق عليهما: صخر الغني وأبو ذؤيب. ويقول إن صخرًا كان على الأرجح وثنيًا، في حين كان أبو ذؤيب مسلماً، ولد عام ٦٢٢ م^{١٩}.

يستشهد ليال بفلهاوزن، مشيراً إلى أن مفهوم الحنفاء الذي قدم دعوة مجاملة لمحمد [صلوات الله عليه] كان من المسيحيين وكانت له مؤسسة الكهنوت^{١١٠}. ثم يستنتج أنه "مع المسيحية، قبل ادعاء مسلمة النبوة، من الصعب تصديق أنه مكتشف "دين إبراهيم" وداعية الحركة الدينية التي يمثلها الحنفاء"^{١١١}. يُخضع كلمتي "حنيف" و "مسلم" للتحليل النقدي ويرفض منطق مرجليوث بوصفه "... مثالاً فريداً جدًا للتخيّم المفرط"^{١١٢}.

أعاد مرجليوث ذكر تهمة "الاستعارة" في مقالته عن محمد [صلوات الله عليه] في موسوعة الدين والأخلاق. هنا، كما يقول، العلاقة القرآنية بين الكعبة وإبراهيم زائفة وكان هناك كثير من التسهيلات في ما يتعلق بالقيم اليهودية والوثنية وأحياناً يختفي محمد [صلوات الله عليه] استعارته ببعض "التعديلات الجدية"^{١١٣}.

على الرغم من كل هذا، يرفض مرجليوث أي فكرة عن قرب الإسلام من المسيحية. فعندما اقترح فوستر في مقال له أن الإسلام يمكن أن يسمى "هرطقة مسيحية"، رفض مرجليوث الفكرة بحجج أنه في أحسن الأحوال يمكن أن يكون أقرب إلى اليهودية على الأقل في مراحله الأولى^{١١٤}. ومع ذلك، كان يجب على فوستر الخضوع إلى معرفة مرجليوث الهائلة المشهود بها^{١١٥}.

وفي ما يتعلق بمسألة تنصُّت محمد [صلوات الله عليه] ودمج ما سمعه في القرآن، يعترف مرجليوث بأنها مبشرة للجدل^{١١٦}. بالنظر إلى الكتاب المقدس والقرآن، يبدو أنه يواجه مشكلة في الحفاظ على فكرته بأن محمداً [صلوات الله عليه] قد تعلم من شخص ما. ويشير إلى بعض الاختلافات بين الكتابين المقدسين ويوافق على أن "هذه الظاهرة تكاد تتخلص من نظرية المعلم، لأنه لا يمكن لأي معلم أن يكون جاهلاً بالكتاب المقدس"^{١١٧}. ومع ذلك يتمسك

بها، مما يعني أنه يؤمن بها. وعند التطرق إلى قصة موسى في القرآن، يرى أن "مزيداً من الحوار قاده إلى معرفة المزيد عن تاريخ موسى، وهو ما طوره بأسلوبه الغريب، ورواه مرازاً وتكراراً..."^{١١٨}.

لذلك فإنه بالنسبة لمرجليوث، أي تعاليم للإسلام تحتوي على وجهات نظر لها وجود بالفعل فإنما تصور مدى دهاء محمد [ﷺ] في سرقة الأفكار اليهودية وال المسيحية وحتى الوثنية عندما تناسب قضيته. وحجته الأساسية هي أن مثل هذه القصص كانت شائعة لدرجة أنها "... لم تطلب أي تدخل مسيحي لإعادة إنتاجها"^{١١٩}. وعلى الرغم من أن مرجليوث يتلزم الصمت على ما يبدو بشأن الآثار المترتبة على هذه "السرقات" والاستعارة" على السمعة العامة للنبي، فإن الاستنتاج الأكثروضوحاً بصورة منطقية هو الاستنتاج السلبي.

من المنطقي تماماً أن تكون موضوعات دعوة محمد [ﷺ] قد اتبعت الموضوعات المشتركة للناصحين السابقين. وهذا في حد ذاته لا يعني بالضرورة أنه نقل أو أعاد إنتاج ما سمعه من اليهود والنصارى. فهذا يتحدى أي تفسير معقول للسبب في كون القرآن يحتفظ بأقوى شجب لأهم عقيدة في المسيحية وهي الثالوث لو كان محمد [ﷺ] يعيد ما يسمعه في الحال. إن هذا هو أقوى مؤشر على استقلالية عقلية محمد [ﷺ].

إن الحجة القائلة بأن المسيحيين المهرطقين فقط هم الذين عاشوا في تلك المنطقة في ذلك الوقت مثيرة للجدل إلى حد كبير ويمكن القول إنها تشير إلى الروحانية المتتعجرفة من جهة قائلتها. يقترح فوستر أن نوعية الأفكار المسيحية التي تلقاها محمد [ﷺ] كانت من الغنوصيين، ومن ثم فإنهم "يُعفونه" بسبب "جهله" الواضح بالعقائد المركزية^{١٢٠}. في الواقع، يشارك مرجليوث وجهة نظر مماثلة، وهي أن المسيحيين في تلك الأيام لم يكونوا ملتزمين، وفي كثير من الحالات لم يختلفوا كثيراً عن الوثنين^{١٢١}.

علاوة على ذلك، يسرد تحليل روبرتسون [لكتاب] "المسيحية من القرن الثاني إلى ظهور المحمدية" مجموعةً من الممارسات العربية المسيحية المزعومة خلال زمن محمد [ﷺ] والتي كانت محاكاة ساخرة للحياة المسيحية الحقيقة^{١٢٢}.

ومهما يكن، فإن بعض الاختلافات بين أساسيات المسيحية وما يقرره المرء في القرآن متعددة للغاية بحيث لا يمكن نسبتها حتى لأسوأ مسيحي. ففي الوضع الذي كان فيه للناس كهنة ومؤسسات أخرى للكنيسة، من المبالغة أن نقول بأن كل هذه الاختلافات نشأت من المسيحية المشوهة في ذلك الوقت.

النقطة الأكثر إثارة للقلق في هذا الاستنتاج الكامل حول "الاستعارة" ليست أنه يتهم محمداً [ﷺ] بعدم الأصالة في حياته النبوية، ولكن الإشارة الضمنية إلى أن أي شخص يقدم إيماناً "جديداً" يجب أن يقدم تعاليم مختلفة تماماً عن التعاليم الموجودة. ومن وجهاً نظر المسلمين، كان الغرض الأساسي من إرسال الله الأنبياء للبشرية هو الاستمرار في تذكير الناس بمراعاة التعاليم الإلهية السابقة^{١٢٢}. لذلك، إذا كان الله واحداً، فيجب أن تكون رسالته دائماً واحدة على الرغم من اختلاف أسلوبها أو نبرتها من حقبة إلى أخرى. لذلك ليس هناك مجال للتفريق بين الأنبياء من حيث كونهم أنبياء. ولهذا السبب تحديدًا، يوضح القرآن تماماً أن الإيمان بأنبياء الله جميعهم هو جوهر الإسلام. وأن إيمان المرء يصبح مشكوكاً فيه إذا فرق بين الأنبياء^{١٢٣}.

لذلك فمن المنطقي أن الله يتحدث إلى النبي "س" ويكشف عن نفس القضية للنبي "ص"، وإن كان ذلك مع بعض الاختلافات. وإذا كانت هذه الاختلافات جوهرية لدرجة أنها ترقى إلى مستوى الاختلاف الكلي في الرسالة، فيمكن القول بضرورة إجراء فحص شامل للشكل الذي وجدت عليه الرواية القديمة على مر السنين^{١٢٤}.

الأخلاق

استدعي مرجليوث استقامة محمد [ﷺ] الشخصية إلى التشكك الجاد. وبعد مناقشة التعاليم الأخلاقية التي قدمها محمد [ﷺ]، رأى أنه "... لا يوجد دليل على أن المسلمين كانوا في ما يتعلق بالأخلاق الشخصية أو الغيرية أفضل من الوثنيين"^{١٢٥}. ومع ذلك فإنه ينافق نفسه بالاعتراف بأنه "ما من شك في أن المسؤولية عن الاضطهاد الذي عاناه المسلمون أدت إلى أخلاق أكثر صرامة من جانبهم مما كانوا يمارسونه سابقاً..."^{١٢٦}.

يصف مرجليوث محمداً [صلوات الله عليه] بأنه "رأس مجتمع المصووص الذي تضمنه تعاليمه الكذب والغدر"^{١٢٨}. كما يتهمه بأنه "سارق غنم" كانت أنشطته مقبولة لدى رجال القبائل الذين اتبعوا هم أنفسهم الغرائز الأساسية. ويصبح ازدراوه لمحمد [صلوات الله عليه] أكثر وضوحاً عندما يصف الأحداث التي وقعت في مكة عندما عاد النبي وأتباعه إليها في حوالي عام ٦٣٠ م (٨ هـ). ويشير إلى بعض الصور التي طُمسَت ثم يقول: "... نعرف من أو ما تمثله فقط من خلال سلطة محمد [صلوات الله عليه]، التي لا نميل إلى الوثوق بها؛ ..." ^{١٢٩}.

على الرغم من أن مرجليوث يوافق على أن النبي قد حرر كل أعدائه في مكة، فإنه كانت هناك حاجة إلى شيء ما لشرح السلوك "الغربي" لرجل وصفه بأنه "زعيم لمصووص" و "سارق غنم" وغير جدير بالثقة. ويرى أن السبب في ذلك هو أن النبي لم يكتف بمكة تحت سيطرته. لقد كان "إرضاء الذات" أكثر من مجرد الرأفة هو ما أدى في الواقع إلى هذا السلوك، كما يشير ^{١٣٠}.

كما أنه يقدم الرأي الغريب القائل بأن محمداً [صلوات الله عليه] وضع الزكاة لمجرد تعويض النقص في خزينة الدولة لأن اليهود الذين اعتادوا "السطو" عليهم لم يعودوا متاحين، "بعد أن تم ذبحهم أو سلبهم جميعاً" ^{١٣١}.

كانت الزكاة أو حتى الصدقة التطوعية جزءاً من العقيدة الإسلامية منذ نشأتها. في الواقع، تأتي الزكاة بعد الصلاة كمبداً من مباديء الإيمان. وفي كثير من المواقع في القرآن ورد ذكر الاثنين معًا، الأولى تليها الثانية. وقد نشأت مؤسسة الزكاة في العهد المكي كما تشير المراجع القرآنية ^{١٣٢}. لذلك من الغريب أن يتحدث مرجليوث عن قضايا مدنية في الفترة المكية. تاريخياً على الأقل، هذا خطأ.

يصور مرجليوث محمداً [صلوات الله عليه] كذلك على أنه أكثر اهتماماً بالثروة العادلة والغناائم من أي شيء آخر. فيزعم أن النبي كان ينوي الاحتفاظ بكل الغنيمة، مدعياً أنه يفعل ذلك نيابةً عن الله، ولكن بسبب بعض الإغراء، وافق على الاحتفاظ بالخمس فقط ^{١٣٣}. ومع ذلك، فإنه يترك القارئ في حيرة في ما يتعلق بمصدر معلوماته ومن الذي استسلم محمد [صلوات الله عليه] لإنجذابه. وعلى التسليم بوجود أي حقيقة في روايات هذه الأمور، إذا كان محمد [صلوات الله عليه] بهذا

الجشع وأراد الاحتفاظ بكل الغنائم، فإن هناك ما هو أكثر من الاقتناع البشري جعله يتخلى عن ما يصل إلى ثمانين بالمائة. فلو لم يتقبل مرجليلوث أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم]، على الأقل في هذه الحالة بالذات، تلقى تدخلاً إلهياً حقيقياً، فسيكون من الصعب طبعاً إثبات ما الذي فرض على محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. ولكن كيف يمكن لمرجليلوث أن يتقبل أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] تلقى الكلمة الإلهية بعد كل ما قاله عن حياته النبوية؟ لذلك يخلص إلى أن أفضل تفسير ممكن هو أن الخمس يضاهي جيداً ما يمتع به حكام ما قبل الإسلام - على الرغم من أن نصيب حكامهم كان أعلى قليلاً نحو الربع^{١٢٤}.

ثم يعود مرجليلوث إلى قصة عودة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] إلى مكة ويبدو أنه لا يثق في أي رواية تتعكس بشكل إيجابي على محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]^{١٣٥} ولكنه في الوقت نفسه يعترف بأنه "إذا أخذ محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] شيئاً من مكة فقد أعطاها ما هو أكثر"^{١٣٦}. ومن الصفحات التي تلي هذا البيان، نقرأ تفسيره لما أعطاه محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] لمكة، وكل ذلك يشير إلى الدوافع المادية لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. وهذا يعزز حجة مرجليلوث السابقة حول الافتقار إلى الروحانية الحقيقية في تعاليم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وأن حياته كلها كانت محفوظة بخفاء غير أخلاقية^{١٣٧}.

في مقالته عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في موسوعة الدين والأخلاق، التي يفترض أنها تعتمد على أعمال ابن إسحاق، يستنتج مرجليلوث أن "قصص نجاحاته... تدل على الغياب التام للاهتمام الأخلاقي؛ لكنها تظهر أيضاً مزيجاً من الصبر والشجاعة والحذر والقدرة على اغتنام الفرص وعدم الثقة في الولاء عندما لا يكون مدعاوماً بالمصلحة .."^{١٣٨}.

صار مرجليلوث لاذعاً أكثر في خطبته حول "فشل الإسلام". إذ يقول:

هذه المسيرة، بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بقراءة المراجع الأصلية، تمثل مسيرة عزّ نظيرها في فظاعتها: فافتراض أن الله كان يمكن أن يوظف مثل هذا الرسول مباشرةً يعني الكفر ... إن الأذى الذي ارتكبه رجل مثل مؤسس الإسلام صار نمطاً سلوكياً لا حد له^{١٣٩}.

إن لهجة هذا البيان لا تختلف كثيراً عن فترة "دعایة الحرب" في العصور الوسطى، ويقاءها لدى مرجليلوث هو لانحة اتهام خطيرة لدراسته البحثية.

النشاط الجنسي / الشهوانية

كان هذا هو الموضوع المفضل لدى العلماء الغربيين في سيرة النبي. يقدم نورمان دانيال في [كتاب] الإسلام والغرب - تكوين الصورة (Islam and the West — The Making of an Image)، سرداً مفصلاً لبعض اتهامات القرون الوسطى عن النشاط الجنسي لمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وكيف أن هذه الأمور قد استمرت على مر العصور حتى في فترة ما يسمى بالدراسات الأكاديمية المستنيرة أو البحث الموضوعي^{١٠٠}. يتبع مرجليوث بعض هذه الصور.

من أجل ترسير أساس جيد لحجته، يقول مرجليوث، معتمداً على التلمود، أنه في مجال الشغف الجنسي، أعطى العرب تسعة أجزاء وأعطى جزءاً واحداً لبقية الجنس البشري^{١٠١}.

بدأ بمحاجة متعاطفة نسبياً، معرضاً على الاتهام المعتمد الذي يقدمه العلماء الأوروبيون في ما يتعلق بدوافع تعدد زوجات النبي. فهو يرفض تهمة العاطفة العمياً، بحجة أن ذلك "... كانت تملئ عليهم أساساً دوافعاً أقل خشونة"^{١٠٢}. ويذكر ثلاثة أسباب أساسية: التحالف السياسي، وتوطيد العلاقات، والرغبة الشديدة في الإنجاب^{١٠٣}. ويعرف باعتدال النبي اللافت خلال زواجه من خديجة، ولكن ذلك كان فقط لأنه كان يتظر "... اللحظة المناسبة قبل وضع أي خطة موضع التنفيذ"^{١٠٤}.

يبدو أن تفسير مرجليوث يشير إلى أن ضبط النفس لدى محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] كان مجرد حيلة من أجل إطلاق العنان لنفسه الحقيقة في الوقت المناسب. وهو يقدم السرد التقليدي للإغراءات التي قدمتها قريش لمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] من خلال عمه أبي طالب لشيء عن رسالته، والتي رفضها النبي، بوصفها أساطير لا تستحق المصداقية^{١٠٥}. لم يشرح بالكامل سبب عدم تصديقه للرواية، ولم يقدم سوى بيان ضعيف إلى حد ما بقوله إنه "بعد أن أدى السفير الإلهي جزءاً من عمله لمدة عشر سنوات بنجاح كبير جداً، لم يكن من الممكن التخلص عنه"^{١٠٦}.

ومع ذلك، فإن "محاناً" مثل محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] لم تكون لديه مبادئ راسخة، كما يبدو أن

مناقشات مرجليلوث السابقة تشير إلى ذلك، كان من الممكن أن يتخلّى بسهولة عن مهمته عندما قدمت له مثل هذه الإغراءات المذهلة.

يستعرض مرجليلوث زواج عائشة ويفصّلها بأنّها شخص تسبّب طبيعته الحاقدة في مشكلات كثيرة للنبي في بيته. ويوضح أنّ هذا هو سبب لجوء النبي إلى القرعة لمعرفة من سيُسافر معه في الأسفار^{١٤٧}.

تشكل هذه التفسيرات مقدمة لـ "قضية القلادة"^(١)، ومن ثم تعد القارئ بصورة غير مباشرة لرواية مرجليلوث للقصة. وبعد سرد القصة بإيجاز، يكتب: "لا نعرف لماذا كان ينبغي أن نسيء الظن بما يدو لنا أنه حدث مألف تماماً، لكن يجب أن تذكر أن العقل المسلم كان في ذلك الوقت ملوثاً إلى حد ما بالفجور، حيث كان أي اجتماع بين أشخاص من الجنسين يؤدي إلى إشعاعات شريرة"^{١٤٨}.

يستغرق هذا النقاش أربع صفحات، مما يدل على مدى أهمية القضية بالنسبة لمرجليلوث. يصف عائشة بأنّها "... الفتاة النضرة التي حازت الرئاسة في الحرير، الشابة الجريئة، كما كان يسمّيها الآخرون، والتي تسبّبت في كثير من ضحايا كسلها وزرواتها، حتى أنها جعلت النبي يشعر بأنه مدین لأبيها"^{١٤٩}. إنه لا يقدم أي توسيع لهذا الهجوم وتصوّر محمد [ﷺ] على أنه تمسّك بأمرأة من هذا القبيل. ومن خلال ما نعرفه عن شخصية عائشة من المصادر الإسلامية، والتي يرفضها مرجليلوث بالطبع، فإن هذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه.

يعضي مرجليلوث في الادعاء بأنّه عندما اكتشف الناس نقطة ضعف محمد [ﷺ]، والتي يعتقد أنها الجنس، فإن النساء "... من مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربية أو الأزواج الذين كانت لهم نساء جيدات يتمتعن بالخصوصية كانوا يسلموهن إلى يد النبي ...".^{١٥٠} يتابع: "... وبالفعل في المدينة، متى ما صارت المرأة أرملة، لم يكن أقاربها يزوجونها قبل أن يسألوا النبي إذا ما كان يريدها".^{١٥١}

(١) يقصد حادثة الإفك. (المترجمة).

مرة أخرى، حول إهداه مارية القبطية لمحمد [ﷺ]، يصرخ مرجليوث: "... كانت المحظيات هدية مناسبة لأخيل^(١)، ولكن كيف عرف السكندر^٢ أنها مناسبة تماماً لمؤسس ديانة جديدة؟"^(٣) لا يعزو مرجليوث أي فهم للعلاقة الجنسية للنبي إلا أنه كان فاحشاً وأن ما يسمى بتعاليم التسري غير المحدود كان انعكاساً للتفضيل الشخصي لمحمد [ﷺ]^(٤).

نقرأ عن رواية زواج ميمونة، الزوجة الأخيرة للنبي، عندما رفض أهل مكة السماح للنبي بالزواج لأنه لم يُسمح له بالبقاء في مكة إلا لمدة ثلاثة أيام فقط. يصمت مرجليوث بشأن تداعيات ذلك على شخصية النبي. حتى أنه لم يذكر اسم ميمونة في المكان التاريخي الذي ظهرت فيه - العمرة الأولى [عمره القضاء]^(٥).

عنف

كانت الاتهامات بالعنف هي السبب الجذري لجميع الهجمات على الإسلام كاعتقاد أصولي وعلى محمد [ﷺ] كمتلقي للوحي الإلهي. خصص نورمان دانيال فصلاً كاملاً لذلك، حيث قام بفهرسة سلسلة من الأحداث التي تبين - كما يشير العنوان - "مكانة العنف والسلطة في الهجوم على الإسلام"^(٦). كان لهذه الثقافة الفرعية تأثير كبير على ويليام موير وحتى مرجليوث لم يستطع الهروب منها. ففي نقاش افتتاحي حول هذا الموضوع، قال إن محمداً [ﷺ] كان شديد التعقيد إلى درجة أنه ... "لم يكن من السهل السيطرة على مزاجه في النقاش، وكان ميلاً إلى إعطاء إجابات عنيفة ومهينة للسائلين"^(٧).

إن حجة مرجليوث غريبة بالنظر إلى كمية المواد المتاحة عن سلوك محمد [ﷺ] الذاتي. إذ لم يكن العنف بالتأكيد سمة عامة لمحمد [ﷺ]. لا يمكن لأحد أن يجادل على سبيل المثال، في أن المسيح كان عنيفاً في الطريقة التي طرد بها المقامرين والتجار من الهيكل في القدس^(٨). وفي ما يتعلق باللغة، لم يكن معروفاً قط أن محمداً [ﷺ] استخدم تعبيرات بذيئة.

ويُنسب إلى علي، وهو أحد آل بيت النبي، أنه قال: "لم يكن النبي [ﷺ] فاحشاً ولا

(١) بطل أسطوري في البيولوجيا الإغريقية. (المترجمة).

متفحشًا ولا صخاً في الأسواق...".^{١٥٨} لسوء الحظ، يصف مرجليلوث مثل هذه التصريحات على أنها مجرد دعاية. ولكن على الرغم من أن المصادر الأصلية التي يدعي أنه يعتمد عليها تحتوي على أدلة على ذلك، فإن تفسيره مختلف. إذا كانت شخصية النبي كما صورها مرجليلوث، فإن سمعته كما شهد بها أقرباؤه كانت ستضرر على نحو لا يمكن إصلاحه.

يقدم مرجليلوث تفسيرًا محتملاً لمقطع من سورة الأنعام. يقول النص: «وَإِذَا رَأَيْتُ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَاعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُسَيِّئُنَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذُّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٨)». يفسر مرجليلوث هذا على أنه يعني أنه طلب من النبي تجنب مناقشة القضايا مع الكفار. ومع ذلك فإن التأمل البسيط يشير إلى أن القرآن يشير إلى الإهانة، وعدم الجدوى، وإضاعة الوقت، والسخرية من الحق؛ فهو نوع من النقاش غير المسؤول الذي قد يحاول أعداء الإسلام المبادرة إليه بمجرد السخرية من الإسلام.

يجادل مرجليلوث كذلك بأن السلطة السيادية التي تتمتع بها محمد [صلوات الله عليه] خلقت ما يراه استبداداً. فيكتب: "دع رجالاً يمنع سلطة مطلقة وغير خاضعة للرقابة في مجتمع، سيسأل بالتأكيد عدد من الطفليات الذين سيكونون على استعداد للانغمام في شتى صنوف الوحل يرجون بذلك ابتسامة من سيدهم".^{١٥٩}

عندما قُتلت عصماء بنت مروان، وهي من الأعضاء القياديين في مجموعة بتهمة التآمر على قتل النبي، أقر مرجليلوث، بأنه "حيث إنها... حضرت أهل المدينة عمداً على محاولة قتل النبي، لم يكن إعدامها إجراة قاسياً بلا رحمة أو معيار؛ ويجب ألا ننسى أن الهجاء كان سلاحاً أكثر فاعلية في شبه الجزيرة العربية من أي مكان آخر...".^{١٦٠} لكنه كتب بعد ذلك مباشرةً: "إن وضع المجرم في المكان الذي ربما يكون من المعقول وضع الجلاد فيه هو ما يثير الرعب".^{١٦١} ثم ذكر في الحاشية أن كلّاً من سبرينجر وموير يُدينان مثل هذه الحوادث بوصفها غير إنسانية.

زاد اهتمام مرجليلوث بالحادثة بحججة أن صاحب الهجاء فقط هو الذي عانى العقاب،

مما يُظهر تحسناً ملحوظاً في الممارسة الحالية التي كان على عائلات أو قبائل الجنة أن تستعد بها لأعمال انتقامية. ومع ذلك فهو يُظهر ازدراه للقصص التي تؤيد محمدًا [ﷺ] بالتشكيك في ما إذا كانت "... النصوص المنسوبة إلى أسماء صحيحة..."^{١٣}.

يلفت الانتباه الآن إلى حكاية تخص علياً وحمزة. فيقول إن حمزة، وهو في حالة سكر، ذبح بعيرين لعله. وكان من المفترض أن تكون هذه الإبل مطلوبة لترتيب تجاري ضريبه على معبني قييقاع. كان الحادث، وفقاً لمراجليوث، مصدر إحراج كبير للنبي. إنه يعترف بإشكالية وجود مصادر للحصول على بعض تفاصيل قصته، ثم يضيف: "بعض خطوات أخرى يجب أن نخطوها بأنفسنا"^{١٤}. وتخلص التفاصيل التي قدمها إلى أن المسلمين أمروا بمحاجمة اليهود للتغويض عن خسارة عليٍّ نتيجة عصيان حمزة. ويواصل أنه وبالتالي كان منع النبي، الذي كان يهدف إلى تدمير أحد المجالات الرئيسية لتجارة اليهود، يقدم نفسه كبديل معقول، ومن ثم جاء الوحي^{١٥}. دون تقديم أي تفسير آخر غير جعل النبي وأقاربه يظهرون في صورة سيئة - حمزة في حالة سكر، علي غاضب والنبي متزعج - يختتم مراجليوث بمحاجمة المسلمين لليهود.

لا يمكن للمرء أن يفك في أي سبب آخر يجعل مراجليوث يعتقد أن هذا النوع من التفكير يجب أن يُقبل بوصفه سليماً. فمع معبني قييقاع، احتفظ شركاء علي التجاريون بنصيبيهم من الاتفاقية عن طريق تحمل الإبل، فكيف يمكن لمحمد [ﷺ]، الذي كان يوصي حتى الآن بأنه رجل داهية كان يتصرف دائمًا لمصلحته السياسية، أن يتصرف بهذه الطريقة؟

يُظهر مراجليوث اهتماماً كبيراً بقصة كعب بن الأشرف من بنى النمير الذي حاول ظاهرياً الترتيب للهجوم على مكة. يُقال إن محمدًا [ﷺ] قد عبر عن رغبته في قتل كعب، وتفنذ ذلك في جوف الليل عندما دعاه خمسة شبان بقيادة محمد بن مسلمة^{١٦}. يروي مراجليوث رواية أخرى للقصة يقول: "... يزيد من الرعب بكون اثنين من القتلة إخوة لکعب من الرضاعة، ..." ، ويسأله كيف أصبح مديناً إخوة ليهودي. ولا يدرك أن هذا يمكن أن يحدث من خلال التأخي^{١٧}.

علاوة على ذلك، هناك مُحِيَّصة، الخزرجي، الذي من المفترض أنه قتل يهودياً يدعى ابن سُبيّة بعد إعلان محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] تجريم اليهود... "معطينا أي مسلم الحق في قتل أي يهودي يجده"^{١٦٩}. يقال إن شقيق محيصه قد تأثر بسمو الإسلام بسبب هذا القتل لدرجة أنه أسلم. ربما يسعى مرجليلوث، مستشعرًا استبعاد الطريقة التي تسير بها كثير من الحجاج، إلى تحسين الوضع. ويختتم بقوله: "لولا أوامر النبي الجديدة لما كان اليهود ليقروا في المدينة"^{١٧٠}.

يبدأ الفصل الذي يناقش مقدمة خصوص مكة باتهام النبي بالانتقام والاستيلاء على المزيد من الأراضي الآن بعد أن لم يعد أعداؤه اللذودون في المدينة يمثلون مشكلة. وينظر غزوة بنى لحيان ويدعى أنه في "... استعراض للقوة ..."، سار النبي نحو مكة مع مائتي شخص لترهيب الناس^{١٧١}. كانت حادثة خير بالنسبة لمرجليلوث إشارة للعالم أجمع بأنه معرض لخطر أن يتلهمهم الإسلام. ربما شن هجومه الأشد على محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم]، متهمًا إياه بالعيش "... بالسلب والنهب ..."^{١٧٢}. ويقول إنه لا يوجد مبرر معقول للسير إلى خير إلا "... وجود غنيمة تكتسب هناك، والداعي لمهاجمتها هو أن سكانها ليسوا مسلمين"^{١٧٣}. ويدعى أن الهدف الوحيد من غزوة خير بقيادة عليٍ كان إجبار الناس هناك على قبول الإسلام.

يتابع مرجليلوث أن النبي قد تخلى الآن عن تسامحه مع اليهود وغيرهم وأصبح غارقاً في الشغف بالاعتداءات المتعطشة للدماء على المجتمعات التي لم تقبل الإسلام. ويقارن ما يراه بوصفه حماسة من النبي للسيطرة على العالم بحماسة الإسكندر ونابليون^{١٧٤}.

في خطبته في كنيسة القديس أندلس، اتهم مرجليلوث محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] مرة أخرى بالدعوة إلى عقيدة عنيفة. يقول: "تلك المشاعر التي يهتم الدين كثيراً بكتبها تُطلق باستمرار. لا يوجد تناقض في ارتباط القيادة الدينية بالاغتصاب والعنف لدى أولئك الذين تشكلت أفكارهم بناء على حياة النبي الإسلام"^{١٧٥}.

يشير مرجليلوث النظرية التي تم فضحها كثيراً بأن ما يسمى بعنف الإسلام كان سر نجاحه. فيكتب: "إن الحقيقة ذات الأهمية القصوى في ظهور الإسلام هي أن الحركة

أصبحت ذات أهمية فقط عندما كان منشؤها استلال السيف والتعامل معه بنجاح^{١٧٦}. كما يدعى أن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] "... كان ينظم اغتيالات ومذابح جماعية. وأن حياته المهنية كطاغية في المدينة هي مسيرة لزعيم لصوص، يتآلف اقتصاده السياسي من تأمين النهب وتقسيمه، ويتم توزيع الأخير أحياناً على أساس تفشل في إرضاء أفكار أتباعه حول العدالة"^{١٧٧}.

طوال المناقشات، لم يضع مرجليوث أي اعتبار لأعمال الدفاع عن النفس التي قام بها محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وأتباعه لحماية أفرادهم والإسلام الناشئ. وهذا على الرغم مما يعلمه القرآن عن حرية الدين، والأدلة الموثقة على نصيحة النبي لخطباء الإسلام بتبليل الرسالة والسماح للناس بأن يقرروا بأنفسهم^{١٧٨}. في وقت كتابة مرجليوث، ربما كان عمل شيراغ على حول "الجهاد" معروضاً في السوق وبمكانته في مجال الدراسات الإسلامية، كان يجب أن يكون مرجليوث على علم بذلك. في هذا العمل، يجادل شيراغ علي ياسهاب في أن الحروب التي خاضها محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] كانت دفاعية عموماً وأنه لم يت Henrik الأوامر القرآنية بشأن العداوة والإكراه على التحول الديني^{١٧٩}.

الرسوة

هذا الموضوع يكمel المناقشة العامة حول صورة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وكم كانت تعاليمه بغية. والاستنتاج العام هو أنه بسبب طبيعة الرجل ودينه، فقد لجأ إلى الرسوة، مما يعنيطبعاً أنه استخدم القوة في نشر الدين.

ذكرنا في تحليلنا السابق كيف يفسر مرجليوث التزام خديجة بمعتقد زوجها. فهو يتمهم محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] باللجوء إلى التأثير النفسي العاطفي على امرأة حزينة لفقدان أطفالها^{١٨٠}. ثم تناول اعتناق عثمان بن عفان الإسلام وقدم حجة بأنه أسلم هو الآخر لأن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] "شاه" بابته رقية. ويفترض أن أبي بكر كان هو الوسيط في الصفقة. يقدم مرجليوث القصة بطريقة تبدو كما لو أن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] وافق على الصفقة بعد بعض ثوانٍ فقط من إحاطة أبي بكر عندما حصل الأخير بالفعل على الموافقة من عثمان. فيكتب أنه بينما كان أبو بكر وعثمان يناقشان القضية، "مر محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في تلك اللحظة. فهمس أبو بكر بشيء في أذنه

ورتب الأمر. فآمن عثمان وصارت رقية زوجة له^{١٨١}.

ومع ذلك، يبدو أن مرجليلوث يتناقض مع نظريته الخاصة عندما كتب بعد ذلك مباشرةً أن العبيد والمحروميين والفقراة والمحتججين في المجتمع هم الذين تحولوا إلى الإسلام [إلى الإسلام] بسهولة. لكن عثمان بن عفان، كما يعترف مرجليلوث نفسه، كان تاجر أقمشة ومُقرضاً للملال أيضاً. لم يكن من ذلك النوع من الأشخاص الذين استسلموا إلى دين الفقراة والمحتججين والمحروميين والعبيد^{١٨٢} لو كانت المكاسب المادية وغيرها من المكاسب الدنيوية هي عوامل الجذب الرئيسية. بالتأكيد، كان هناك شيء أكثر من الزواج من رقية هو الدافع الرئيسي لتحول عثمان إلى [دين] محمد [رسول الله]. جعل الإغراءات تتحمّل حول مكاسب دنيوية أخرى بدلاً من المكاسب الآنية.

يدعى مرجليلوث أنه "عندما سئل الرجال عما قادهم أولاً إلى محمد [رسول الله]"، كانوا على استعداد تقديم إجابات رائعة. ربما نسوا الدافع الحقيقي أو فضلوا إخفاءه^{١٨٣}. لا ينسب مرجليلوث أي سبب آخر لقبول الناس للإسلام غير المكاسب المادية. من الصعب للغاية، إن لم يكن من المستحيل، على أي شخص آخر غير المتحول إلى الإسلام أن يبرر سبب تحوله. فالتجربة الدينية مسألة شخصية يصعب تفسيرها حتى على الشخص المعنى. كان يجب أن يكون مرجليلوث على علم بهذا. ويبدو واضحاً أن القلق الذي تم التعبير عنه بشأن مثل هذه القصص يرجع أساساً إلى أنها تحمل نبرة أساسية عن محمد [رسول الله] بكونه مادياً وحسيناً ومخادعاً، ويقدم إغراءات دنيوية لجذب الناس إلى الإسلام.

يصرح مرجليلوث أكثر في الكتابة: "... غالباً ما يتم الإبقاء على الدين الذي اعتنق بدافع دنيوية لأسباب شريفة، وقد وجد الراصدون الأوائل أن من بين أكثر المؤمنين إخلاصاً في الإسلام أشخاصاً تم إغاؤهم بالرشاوي"^{١٨٤}.

يواجه مرجليلوث لغزاً حول فتح مكة. فمحمد [رسول الله] الذي يصوّره على أنه متواوح ومتقمص مع كل من يكرهه، يقدم عفواً كاملاً. ومع ذلك، فإنه يتخلص من المعضلة بالإشارة إلى أن "عجبنا ليس أن محمداً [رسول الله] استولى بسهولة على مكة...، ولكن لأنه اضطر إلى التوفيق بين العديد من خصومه القدامي بتقديم الشاوي"^{١٨٥}.

يختتم مرجليوث مداو لاته حول هذا الموضوع بالتفكير في توزيع غنائم الحرب بعد غزوة حنين. ويقدم اتهاماً بأنه في أثناء التدريب، عُرض على خصوم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] الذين لم يصيروا مسلمين رشاوى من الإبل لاعتقاد الإسلام. إنه يرى التفسير الذي قدمه النبي، بأن المتحولين الجدد يحتاجون إلى أن يتلقوا في معتقدهم الجديد، على أنه لا شيء سوى قبول رشوة^{١٨٠}. ومع ذلك، فهو يعترف بأنه "من الصعب فهم الدافع التي فرّضت هذه السياسة الغربية: إذ يتم استهلاك المكاسب غير المشروعة بسرعة أكبر من أن نفترض أنه كان يأمل في كسب الامتنان الدائم لأعدائه السابقين بمثل هذه الرشاوى ..." ^{١٨١}.

يضع هذا التصريح تهمة الرشوة في موضع شك. إن القوة والرشوة تقلبان رؤوس الناس لا قلوبهم. يجب أن يكون الاقتناع بأن يصبحوا مسلمين قد انعكس بعمق، ومع كل الصعوبات التي واجهها المسلمون في تلك الأيام الأولى، لا بد أنهم بذلك جهوداً واعية لاعتقاد الإسلام وهم يعلمون جيداً نوع المخاطر التي كانوا يعرضون أنفسهم وعائلاتهم لها.

إن تفسير مرجليوث لهذه الأحداث على الرغم من براعته ليس تصويراً صادقاً. فتحن لا نعرف إلى متى استمر محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في "رشوة" أتباعه ليظلوا مسلمين. لا يرى مرجليوث أنه من الضروري النظر في ذلك.

ميثاق المدينة

طرق مرجليوث إلى ميثاق المدينة، متابعاً فلهاوزن، ولم يجادل في صحته ولكنه شكك في أهميته، كما نقلت في النزاعات اللاحقة. ولا يعتقد أن مجرد "معاهدة" مثل ميثاق المدينة، تحمل قوة القانون الذي يجب الرجوع إليه عند الحكم على سلوك الناس. إنه يجد صعوبة في فهم السبب في أن النبي هو من أنتج مثل هذه الوثيقة وليس الوحي الإلهي.

يعود الاستدلال هنا إلى الحجة المتكررة القائلة بأن الوحي كان من عند النبي الذي كساه عباءة "كلمة الله". ومع ذلك، يعترف مرجليوث بأن "... النبي أظهر كثيراً من الحذر لدرجة أنه ربما لم يكن راغباً في أن ينسب إلى الله تنازلات ربما كان قد يفكر في الانسحاب

لقد ذكر بإيجاز بعض الأوامر معترفاً بأن الميثاق كان يهدف إلى تحسين العلاقات بين المجموعات المختلفة في المدينة، لا سيما تلك المتعلقة بالجهود الأمنية المشتركة.

ومن ثم فإن وثيقة مهمة، غالباً ما تعتبر أول دستور مكتوب ومؤشرًا على براعة محمد [ﷺ] الدبلوماسية، صُرِف النظر عنها بإيجاز.^{١٧٨} يبدو أن مرجليلوث يبحث عن موضوعات "جذابة" توفر له أفضل فرصة للنقد.

السؤال اليهودي

على قارئ مرجليلوث حول الموضوع أعلاه أن يأخذ في الاعتبار عاملاً مهماً: يهوديته. فعلى الرغم من تحول كل من والده وعمه إلى المسيحية، ونشأته هو نفسه مسيحيًا، فإن ارتباطه وتعاطفه اليهودي الطبيعي ظل قائماً. ورغم ذلك، بلغت مكانته في الأوساط الأكاديمية درجة كان المرء يتوقع منها أن يتتجاوز بعض الاعتبارات التافهة الموجودة في أعماله. لكن بعضها لم تبلغ درجة السلامة التي تخفي بها عن الملاحظة.

بدأ نقاشه حول اليهود بالإشارة إلى حادثة تدمير سد مأرب، وما تبع ذلك من تشتت القبائل حول يثرب. فواجهت القبائل اليهودية، التي كانت غنية، مشكلات مع بعض القبائل المحلية. ويذكر واحداً من الخزرج، وهو مالك بن عجلان الذي قتل الكثير من اليهود.

وفي ما يتعلق بسبب اقتراب القبائل في المدينة من محمد [ﷺ] وقبوله كزعيم لهم، يقول مرجليلوث إنهم فعلوا ذلك من أجل استباق اليهود الذين، كما افترضوا، قد يريدونه أيضاً كزعيم لهم. يقول إن الخزرج هُزموا في معركة بالجهود المشتركة بين اليهود والأوس. لذلك تقع الخزرج أنه بما أن اليهود تحدثوا عن مخلص سيأتي ويقاتل من أجلهم، وبما أن تقىهم لما سمعوه عن محمد [ﷺ] أشار إلى أنه كان مثل المتوقع، فقد اعتقادوا أنه من الحكمة قبوله قبل اليهود.

ويقول إن اليهود ظنوا أيضاً أن ربهم هو الذي أعنهم على الانتصار في حرب بعاث على الخزرج. ومن هنا ظهرت جاذبية تأمين عون "الله اليهودي" أيضاً، لأن محمدًا [ﷺ] أعلن

أنه مُرسَل من نفس الإله.

يشرح مرجليوث أيضًا الأساس التاريخي، وهو أن اليهود كانوا في البداية سعداءً بالإسلام لأن بعض التعاليم الأساسية كانت شبيهة بما يؤمنون به. ومن أمثلة ذلك: وحدانية الله، ونبذ الأوثان، وعقيدة البعث بعد الموت، وحقيقة صلاة المسلمين نحو بيت المقدس. ثم تغيرت لهجة مرجليوث وتطرق إلى موضوع محاولة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] المزعومة لاسترضاء اليهود حتى يعترفوا به كنبي متظر. ثم يكتب: "إذا كان العهدان القديم والجديد جديرين بالثقة، فحتى الأنبياء الذين يستطيعون تقديم وثائق إثبات أكثر أصالة لم يكن لديهم فرصة كبيرة مع اليهود؛ ومن ثم لم يكن لدى محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، الذي لم يكن لديه شيء يعرفه اليهود، فرصة معهم".^{١٨٩}

ربما يكون مرجليوث أكثر صراحةً هنا، حيث ينكر جوهر أصالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، لأنه لم يكن يمتلك "وثائق الإثبات" المتوقعة. إن صحة نبوة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] أو عدمها لم تكن متروكة لليهود، لكن القضية واضحة: بالنسبة لمرجليوث، حيث يخبره تحيزه اليهودي أن أي شخص لا يصدقه اليهود لا يمكن أن يكون حقيقياً. وإذا أخذنا هذا كأمر مسلم به، فقد تكون لدينا مشكلة مع عيسى المسيح أيضًا.

ثم يتنتقل الجدل إلى العلاقة مع اليهود. وهنا يذكر مرجليوث بعض المحاولات التي يفترض أن اليهود قاموا بها لتفويض رسالة النبي. كان هذا بحسب قوله في المقام الأول لأنهم كانوا يحسدون، "لقد اكتسب محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] سلطة باستخدامه لكتابهم المقدس؛ الذي لم يكن لديه معرفة مبدئية بها مقارنة بمعرفتهم".^{١٩٠} ويدعى أن اليهود هم الذين نقلوا معلومات عن الأنبياء والملائكة والوحى وأشياء أخرى مع محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] نفسه اعتماداً على المصادر اليهودية.

ثم ينتقد them بسبب ازدائهم لبعض تعاليم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، على الرغم من أن كتابهم المقدس، العهد القديم، لم يختلف كثيراً عن ذلك. يتذكر كيف غضب اليهود عندما أمر النبي برجم الزاني، على الرغم من أن كتابهم المقدس يعلم نفس العقوبة.

ومرة أخرى يتقد اليهود لتجاهلهم محمداً [ﷺ] عندما أشار إلى العبارة القرآنية "من يقرض الله قرضاً حسناً"، بينما يقول أنه في العهد القديم: "ينصح الإنسان بأن يقرض الرب" ^{١١١}. ويكتب علاوة على ذلك: "اليهود ... أعلنوا اشمتازهم من النبي كان همه حريمه - على الرغم من أن دراساتهم في العهد القديم كان ينبغي أن توضح لهم أن هذا لا تناقض فيه" ^{١١٢}.

من الواضح أن التحول القصير في تركيز مرجليوث هو الاستعداد لمزيد من النقد اللاذع لمحمد [ﷺ]، خصوصاً في علاقته باليهود. يقترح سبيلاً لـ "عداء" محمد [ﷺ] تجاه اليهود. فيكتب: "... لا شك في أن عزم النبي النهائي على إبادة اليهود كان بسبب معرفته السرية بالأمور التي ادعى السلطة فيها" ^{١١٣}. لسوء الحظ، لم يبلغنا بالأسرار التي تمكّن النبي من الوصول إليها والتي أراد بسيها إبادة اليهود. ولا يوجد سبب للاعتقاد بأن النبي كان معادياً لليهود بسبب طموحاته الشخصية. من المحتمل أن يكون السبب الوحيد للتفكير بهذا الشكل هو النقد القرآني لما يعتبره [مرجليوث] محاولات لتشويه الكتب المقدسة التي نزلت في وقت سابق.

يتقلّ مرجليوث بعد ذلك إلى وصول المهاجرين إلى يثرب ويركز على الضغط الذي فرضته الزيادة السكانية المفاجئة على المرافق في المدينة. ثم يبرر "حسد" المسلمين الموجه ضد اليهود الأثرياء نسبياً. وبعد ذلك، بحثاً عن أسهل طريقة للخروج، وُصف محمد [ﷺ] مرة أخرى بأنه زعيم قطاع الطرق الذين يسعون إلى رفع مستوى المعيشة ^{١١٤}.

وفي ما يتعلّق ببعض التغييرات التي أدخلها النبي، وخصوصاً تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، يرى مرجليوث أن هذا هو أوضح دليل حتى الآن على أن محمداً [ﷺ] كان عازماً على تدمير اليهود. بل إنه يدعي أن اليهود عرضوا الاعتراف برسالة النبي إذا عاد إلى بيت المقدس قبلة له ^{١١٥}. ثم يتقدّم اليهود لتفويتهم فرصة قطع العلاقات مع محمد [ﷺ]. وبدلأً من ذلك، وبسبب بعض الرهاب، قدموا عرضاً عن القبلة رفضه محمد [ﷺ] بحزم. يكتب: "لو لم يخفّه اليهود لما فعلوا ذلك قط. لو كان لديهم أي خطّة، أو أي قرار، أو أي شجاعة، لكانوا استغلوا هذه الفترة من الفشل والذلة لسحقه" ^{١١٦}. تظهر نبرة

التصريح أين يكمن تعاطف مرجليلوث.

إنه يقضي وقتاً طويلاً في فرز سياسات محمد [صلوات الله عليه وآله وسالمون عليه]، التي يعتقد أنها تشير إلى تحيز ضد اليهود، ويستنتج أنها كانت سبب الاشتباكات مع اليهود^{١٩٧}.

يحمل الفصل التاسع من كتاب مرجليلوث عنوان "تدمير اليهود" وهذا يدل على محتوياته، إذ يحلل حالات القبائل اليهودية الثلاثة واحدة تلو الأخرى. فيبدأ بقصة الدعاة المسلمين الذين أرسلوا إلى قبائل "عضل والقارة" والذين قُتلوا على يد رجال القبائل على الرغم من أن المسلمين ذهبوا إليهم بناءً على طلبهم. وأشار إلى أنه: "لا يمكننا أن نتعاطف مع أتباع طائفة مارست الغدر كما رأينا كلما استحسن ذلك، عندما يعانون من جريمة مماثلة..."^{١٩٨}. هنا يحكم مرجليلوث بما يراه مناسباً على المعاناة التي تحملها محمد [صلوات الله عليه وآله وسالمون عليه] وأتباعه. لو كان الأمر معكوساً، أما كان سيصفها على الفور بالهمجية والخيانة؟ نكتشف عدم الاتساق في تطبيق مبدأه. ثم يصنف مرجليلوث سلسلة من الاغتيالات التي يزعم أنها نفذت بأمر من محمد [صلوات الله عليه وآله وسالمون عليه].

تناقش الأحداث التي أدت إلى طردبني النصیر بعد ذلك، فيشكك مرجليلوث في النسخة المحفوظة من القصة، والتي تأمر فيها بنو النصیر لقتل محمد [صلوات الله عليه وآله وسالمون عليه]. ويفكك أنها كانت من نسج خيال النبي، لأنه كان يعتقد دائمًا أن اليهود يريدون قتله^{١٩٩}. وعندما صدر أمر الطرد، نصحهم عبد الله بن أبي بالمقاومة، لكن رفاقهم من رجال القبائل اليهودية -بني قريظة- رفضوا مساعدتهم. يشير مرجليلوث إلى هذا الرفض ويقول: "إن هذا العمل العجب يهيئنا لكي لا نكثر التعاطف معهم حول المصير الذي حل بهم بعد ذلك"^{٢٠٠}. إذا كانت أعمال "القتل" أو "الهمجية" خاطئة من حيث المبدأ، فلا بد أن يتتعاطف مرجليلوث مع رفض بنى قريظة أو يفهمه على الأقل. لكن يبدو أنه بسبب تحizه ضد محمد [صلوات الله عليه وآله وسالمون عليه] وقومه، صار رفض بنى قريظة مساعدة إخوانهم في محاربة المسلمين جريمةً وتسبب في عدم تعاطفه.

إن خط تفكير مرجليلوث واضح أيضاً في الطريقة التي تتخلل بها تصريحاته أحياناً ملاحظات غير مؤكدة، خصوصاً عندما تكون المسألة اليهودية قيد المناقشة. في ما يلي

بعض الأمثلة: "لا نعرف بأي حقيقة..." القصة مليئة بـ "الزخرفة الأسطورية ... لا نعلم، ليس لدينا تفسير يهودي لهذه المسألة ... إذا تم تقديم الرقم بشكل صحيح ... التفسيرات المقدمة (من قبل أسلافه) لا تصدق لدرجة أنها لا تستطيع اقتباسها هنا"٢٠١. يستخدم مرجليوث هذه التعبيرات فقط عندما يكون الوضع في صالح المسلمين. وعندما تكون الظروف مواتية لليهود، لا يطالب بروية تفسير إسلامي ولا حتى على سبيل الجدل، ويشير احتمال اختلاق المسلمين للقصص لكسب التعاطف. إنه يتفق، استناداً إلى الواقع، مع أن اليهود قد وقعوا معاهدة سرية مع قريش لإفشال جهود محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بكل الطرق، مما أدى إلى حصار مكة٢٠٢.

يروي مرجليوث قصة بني قريظة ومصيرهم بتفصيل كبير، بالنظر إلى البدائل التي كانت مفتوحة أمام محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. ويخلص إلى أن "مصيرهم، على الرغم من كونه مروعًا، لا يفاجتنا. فإنهم إذا لم ينجحوا في إلحاق الأذى به، فقد أظهروا رغبتهم في فعل ذلك"٢٠٣. ثم يحذر القارئ من تقييم الحكم على بني قريظة ضد بيته شبه الجزيرة العربية. يوجد بعض الإنصاف هنا، لكن للأسف، هذا ليس واضحًا على نطاق واسع في العمل. فهو يحكم على محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وال المسلمين وفقاً للمبادئ المسيحية الليبرالية الغربية في أواخر القرن التاسع عشر ويانحياز يهودي.

يعود مرجليوث إلى خطه السابق في النقاش، متهمًا محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] بحمل المحبة النظرية لليهود، في حين يُظهر الكراهية العملية لهم. ويشير إلى أن النبي كان "غيورًا" من اليهود بوصفهم "شعب الله المختار" ولكنه دعا من أجل إقرارهم [به]. وصار يشعر بالمرارة عندما لم يتحقق هذا الإقرار.

يكتب: "لقد حدث التغيير من أساس العقل إلى أساس القوة تدريجياً، ولكنه الآن تحقق أخيراً"٢٠٤. ويدرك مقتل سلام بن أبي الحقيق والذي من المفترض أنه أحد المتأمرين ضد المسلمين. يدعى أنه "... ذهب خمسة من القتلة بموافقة النبي لقتله في فراشه"٢٠٥. يصور محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] على أنه غير راضٍ بعد "المذبح الجماعية"، مستمراً في استهداف رجل واحد على فراشه لقتله. في إشارة إلى الآراء التي تفيد بأن التدخل الإلهي في الحصار

ساعد المسلمين، قال: "نحن لا نندي هل كان محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، الذي كان على أهبة الاستعداد للجوء إلى مساعدة القاتل، يؤمن بهؤلاء الحلفاء غير البشر؟ أم لا"٢٠٦. كان يامكانه على الأقل أن يفترض أن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] اعتقد أن الملائكة ساعدتهم. وهذا القول ليس جديداً. فقد كانت هناك تأكيدات بأن المسلمين لم يكونوا وحدهم متذمرون بدر. من خلال هذه الملاحظة، يبدو أن مرجليوث يشير إلى أن بعثة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] كانت زاففة لدرجة أنه لم يستطع حتى تصدق أن المساعدة الإلهية كانت متاحة له. وفي تأكيد مثير للجدل إلى حد ما، كتب أنه "في كل مرة يفشل فيها النبي، أو يتحقق نجاحاً غير كامل، كان يعرض ذلك بهجوم على اليهود..."٢٠٧.

يستنتج أن غزوة خيبر حديث بسبب أحداث الحديبية. والأمر الذي لا يمكن تفسيره هو لماذا يعتبر مرجليوث صلح الحديبية بمثابة فشل لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]. خلصت جميع المناقشات الرئيسية بشأن الصلح إلى أنه كان انقلاباً دبلوماسياً كبيراً انتهى بنجاح واضح للنبي وأتباعه٢٠٨.

وعند التعرض للرسالة التي أرسلها النبي إلى الإمبراطور هرقل، ادعى مرجليوث أن ذكر اسم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] تسبب في حالة من الذعر بين الناس وحتى الإمبراطور كان مرعوباً. ويقول أنه لو لا الخوف من رد فعل شعبه لكان الإمبراطور سيقبل الإسلام. بافتراض أن روایته للقصة صحيحة، يوضح مرجليوث أن الأمر لم يكن غريباً، لأن هرقل نفسه كان قد ذبح اليهود من قبل. ويتابع أنه لذلك عندما سمع الإمبراطور "... عن النبي في شبه الجزيرة العربية قتل ستمائة يهودي في يوم واحد؛ والذين، بعد أن دمروا مستوطناهم في المدينة، أفسدوا أكبر مستعمراتهم وأكثرها ازدهاراً، وقتلوا الرجال وسبوا النساء..."٢٠٩، فربما كان يعتقد أنه حليف مفيد. وبالطريقة نفسها يرى المقوقس، الذي تعامل مع رسالة النبي باحترام، مؤكداً أن المقوقس ربما قدم مثل هذا الرد الإيجابي، لأن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم]، كما قيل للإمبراطور، قد أباد عدداً كبيراً من اليهود٢١٠.

المسيحيون

لا يتلقى المسيحيون مساحة واهتمامًا كبيرين مثل اليهود، خصوصاً في كتابه عن محمد

[]. ومع ذلك، فمرجليوث نفسه كمسيحي، غالباً ما يستخدم مقياس هذا الاعتقاد في تقييمه للنبي. ربما يرجع هذا لسبعين رئيسين. أولاً، أنه بسبب خلفيته اليهودية كان لديه وقت لليهود أكثر من المسيحيين. ويُظهر التاريخ أن الوعي اليهودي يترى حول بقاء الشخص يهودياً من عدمه. ثانياً، المواجهات بين النبي واليهود تفوق بكثير عدد المواجهات مع المسيحيين، ومن ثم لا توجد "ذخيرة" كافية هنا لمحاجمة النبي.

تتحور المناقشة الرئيسية حول الإدماج المزعوم للأفكار المسيحية في القرآن. افتتح مرجليوث المداولات بادعاء أنه على الرغم من "الاحتلال اللاهوتي أو الكتابي" الهائل، فإن العقيدة الأساسية للمسيحية -لاهوت المسيح- تعرضت لانتقادات شديدة من النبي. ويقول إن العقيدة أصبحت نقطة الخلاف في علاقات محمد [ﷺ] بالمسيحيين، ومن ثم قدمت عذرًا يمكن به "... أن يؤخذ منهم المال دون أن يعاقبوا" ^{١١}.

ومع ذلك، فشل مرجليوث في التفكير في سبب "استعارة" محمد [ﷺ] كثيراً من المسيحية وتجاهل أهمها. هل هو أنه كان عازماً أيضاً على تدميرهم لدرجة أنه كان مضطراً لإيجاد عذر؟ هذا أمر يصعب تسويفه تاريخياً ولكن هذا ما يبدو أن تصريحات مرجليوث توحى به. باستثناء واجبه في أن يحمي أو يدافع عن الإيمان الغض، وبالطبع عن شخصه، لا يوجد دليل على أن محمدًا [ﷺ]، دون أي استدلال مقنع، كان يحاول عن عمد تدمير المسيحيين أو القبائل الأخرى. ومع ذلك، يستمر مرجليوث في تصوير النبي على أنه "... عازم على ظلم أو إيادة" ^{١٢} اليهود والمسيحيين.

يتناول زيارة وفد نجران المسيحي للنبي. ويدرك المداولات حول طبيعة المسيح مع النبي، يسخر مرجليوث من أقوال النبي التي يدعى أنها مجرد تذكر لكلام جعفر بن أبي طالب في بلاط النجاشي. ويقول إن النبي أبرز تلك التفاصيل التي كان يعلم أن المسيحيين لا يحبونها ^{١٣}.

يشير إلى تحدي الباهلة الذي رفضه المسيحيون كما تقول المصادر. يشكك مرجليوث في صحة القصة. ويجادل بأن المسيحيين رفضوا قبول التحدي لمعرفتهم بمدى "عنف" النبي "... وأنه سيكون عليه فقط إرسال بعض الحشود إلى نجران بأوامر للتخلص

من الأشخاص المطلوب التخلص منهم، ويستظر حقيقة عقيدته".^{١١٤}

يلقي هذا مرة أخرى بظلال من الشك على نبوة محمد [صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، لأنَّه يشير إلى أنه سيرتب هجوماً على المسيحيين لمجرد تسويف وضعه. لم يذكر مرجليوث كيف عومل المسيحيون ولا حتى أنَّ النبي سمح لهم بأداء صلاتهم في المسجد^(١). مرة أخرى، لا يشرح لماذا لم يهاجم محمد [صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] المسيحيين في نجران قبل وقت طويل من إرسالهم وفداً إلى المدينة، إذا كان عدوانياً وكان قد تعهد بإبادة المسيحيين واليهود^{١١٥}.

في مقالته "هل الإسلام هرطقة مسيحية؟" (Is Islam a Christian Heresy?) تعقينا على مقالة بقلم إي. ه. فوستر (E. H. Foster)، كانت أطروحة مرجليوث الرئيسية هي أنَّ تعاليم محمد [صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] كانت خالية تماماً من العقائد الرئيسية لل المسيحية لدرجة أنه لا يمكن معها أخذها في الاعتبار حتى^{١١٦}.

وفي خطبته في كنيسة القديس أللادات، اتهم مرجليوث المسلمين بمحاولة تشكيل حياة النبي على غرار حياة المسيح. يكتب: "إذا قدم مؤسس المسيحية نموذجاً للتقليد، فيجب على مؤسس الإسلام أن يفعل ذلك بالقدر نفسه. ومن ثم يجب إثبات أن حياته كانت أفضل حياة على الإطلاق".^{١١٧} كما تحدث في هجوم لاذع إلى زملائه في الكنيسة بلغة تصور ما قد يصفه المرء بحق بأنه كراهية عميقه للنبي.

يقول: الشور الاجتماعية والمتنزليَّة التي يدعو إليها اسم الإسلام لا يمكن توييختها أو استنكارها دون التفكير في مسيرة النبي، ودون التناقض الصريح مع ما يسمى بكلمة الله وإجماع أكثر المعلميين المؤوثقين. يفقد الإثم الكثير من سُمه إذا تم الاعتراف بأنه إثم، إذا

(١) روى ابن إسحاق، قال حدثني محمد بن جعفر بن الزبير، قال: قدموا على رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - المدينة - يعني: وفد نجران -، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب العبرات: جنب وأردية، قال: يقول بعض من رأهم من أصحاب رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: ما رأينا بهم وفداً مظلوماً، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يصلون، فقال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "دعوهُم"، فصلوا إلى المشرق.

وهذا الخبر معضل، وطريقه ضعيفة فلا يصح.

كان خروجًا صريحةً عن أمر الله؛ ولكن عندما يُدعى أنه ما أمر به الله، ويؤمن به الملايين، فهذا يعني أن الشيطان قد انتصر بالفعل^{٢١٨}.

هنا يظهر مرجليوث بوصفه ابن قسيس مسيحي وأستاذ جامعي في مؤسسة جامعية سرية أكثر من كونه أكاديمياً. ومع ذلك، فإنه يعطينا صورة أفضل عن تصوره لمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] ودعوته.

معاهدة الحديبية

يقدم مرجليوث تفطية لمعاهدة الحديبية أكثر من معظم معاصريه. ومع ذلك، قد يجادل المرء بأنه يفعل ذلك لأسباب خاطئة. ويرى أن السير إلى مكة عام ٦٢٧ م (حوالي ٦ هـ) كان مجرد ذريعة. يدعي أن محمدًا [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] أراد بالفعل الاستيلاء على مكة ولهذا السبب "... اقترب منها من طريق ملتو، لا يعرفه إلا قلة ..." ^{٢١٩}. ووصل إلى الحديبية حيث واجهه جيش المكيين. هذا أمر لا يمكن الدفاع عنه، لأن جميع المصادر المتاحة توضح الحالة التي وصل بها النبي وأتباعه إلى الحديبية. كان النبي قد أمرهم بالفعل بعدم حمل السلاح إلا السيف الذي يحمله كل عربي في سفره. وكانوا قد ساقوا معهم الهدى أيضًا. علاوة على ذلك، كان النبي يرتدي لباس الحج. أما في ما يتعلق بتحول الجماعة عن الطريق الطبيعي، فكان هذا لتجنب جيش خالد بن الوليد الذي أرسله أهل مكة كطرف متقدم لوقف المسيرة النبوية ^{٢٢٠}.

يتبع مرجليوث: "إذا كان لا بد من التخلص عن فكرة اقتحام مكة، فإن التظاهر بالحج^(١) ما زال قائماً، كما أنه كان راغباً في إثارة إعجاب أهل مكة بإحساس قوته وثراته وإجلاله ورهبته التي ألهماها" ^{٢١١}. ومع ذلك، فهو لا يشرح سبب رفض النبي إظهار شخصيته المرعبة من أجل زرع مزيد من الخوف في نفوس الناس الذين كانوا تحت رحمته في ذلك الوقت.

يصف تفاصيل الاتفاقية الموقعة مع أهل مكة ويكتب: "لقد خضع للإذلال بالتأكيد،

(١) سار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالعمره وليس الحج. (المترجمة).

لأنه على الرغم من ذبح أتباعه لإبلهم وحلق رؤوسهم، فإنه لم يكن ممكناً إلا من خلال الكلمات الشديدة أن يقال إنهم دخلوا الحرم آمنين" ^{٢٢}.

يشرح مرجليوث بصورة صحيحة، أن بعض المسلمين، وخصوصاً عمر بن الخطاب، اعتبروا الأحداث مهينة لدرجة أنهم أظهروا استياءهم علانية. ومع ذلك فهو يخمن أن محمداً [صلوات الله عليه]، بمعرفته بهؤلاء الناس جيداً، استخدم الهجوم المتوقع على خير كإغراء لإيقائهم تحت السيطرة ^{٢٣}.

يعترف أن للمكيين امتيازاً على المسلمين في ما يتعلق بشروط الاتفاقية ككل. ورغم التنازلات التي كان على النبي أن يقدمها، فإن البند المتعلق بتسليم المرتدين كان له ثقل كبير لصالح قريش. يعترف مرجليوث بحقيقة أن النبي قد تمسك بالمعاهدة وأعاد إلى قريش بعض أهل مكة الذين أرادوا الذهاب إلى المدينة.

ومع ذلك، فهو لا يعلق على دلالات ذلك في ما يتعلق بشخصية الرسول. إن "طاغية الدماء" القوي، "زعيم اللصوص"، الرجل الذي لا تزعزع حواسه الأخلاقية عندما يأمر بقتل مدنيين أبرياء، يقبل مثل هذه "المعاملة المهينة" ^{٤٤}. من المفترض أن يترك الأمر عند هذا الحد، لأن التفكير الأعمق فيه كان سيقلب أطروحة مرجليوث الأساسية رأساً على عقب. لقد أدرك العلماء الذين حللوا هذه "المعاهدة المهينة" حكمة النبي الهايلة. في بينما كان أصحاب النبي أكثر اهتماماً بما اعتبروه فرصة فورية، كان هو يتطلع إلى المستقبل، وأدرك أن النتيجة النهائية تحمل البشائر. وبالفعل تم تأكيد ذلك بالتوجيه الإلهي ^{٤٥}.

يكتب ابن خلدون:

وما فتح من قبله فتحٌ كان أعظم من هذا الفتح. قال الزهرى: لما كان القتال حيث لا يلتقي الناس. فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس بعضهم بعضاً، فالتفقوا وتفاوضوا في الحديث والمنازعة فلم يكلم أحد بالإسلام أحداً يفعل شيئاً إلا دخل عليه، فلقد دخل في ذينك السنتين في الإسلام مثلما قبل ذلك أو أكثر. ^{٤٦}

يؤكد هيكل أيضاً الطبيعة الصحيحة للمعاهدة. ويشير إلى أنه: "لم يكن هناك ... داع

لشك في أن صلح الحديبية كانت انتصاراً لل المسلمين. لقد أظهر التاريخ أن هذه الاتفاقية كانت نتاج حكمة سياسية عميقة وبعد نظر وأنها جلبت عواقب ذات فائدة كبيرة للإسلام وفي الواقع لشبه الجزيرة العربية ككل^{٢٧٧}.

رسائل محمد [ﷺ]

يلقي مرجليوث نظرة على الرسائل التي أرسلها النبي إلى مختلف قادة العالم. وهو يعتبر هذه الدعوات بمثابة إعلان ل برنامجه غزو العالم^{٢٧٨}. من الصعب فهم كيفية وصول مرجليوث إلى هذا الاستنتاج. فلهجة الرسائل (وهو موضوع سنعود إليه الآن) لا توحى بأي رغبة في استعمار العالم.

كانت الرسائل تكملاً لمعاهدة الحديبية التي يعتبرها مرجليوث إهانة. فالإسلام بطبيعته، يُقصد منه أن يُقدم لجميع الناس، ومن ثم كان النبي ملزماً، بحكم طبيعة رسالته، بدعوة هذه النخبة من المجتمع إليه^{٢٧٩}.

بداءً من الرسالة المرسلة إلى المقوس، الذي يفترض أنه البطريرك القبطي وحاكم مصر، ينشر مرجليوث صورة للنص الأصلي ويترجمها دون تعليق^{٢٨٠}.

أما الرسالة التالية المذكورة فهي تلك التي أرسلت إلى هرقل، القيصر الذي، كما يشير مرجليوث، تعامل مع الرسالة باحترام، لأنَّه كان مسؤولاً، لأنَّ النبي قد ذبح اليهود^{٢٨١}. في ما يتعلق بهذا الأمر، يشكك مرجليوث في قصة استدعاء الإمبراطور لأبي سفيان لشرح ظروف ادعاء قريه محمد [ﷺ] النبوة. وعلى الرغم من اعترافه بأنه من المحتمل أنَّ أبي سفيان كان في الشام فعلاً وتم استدعاؤه للحضور لدى الإمبراطور، فإنه يرى أنَّ أبي سفيان كان ينشد الاستعانة بالملك لتدمير محمد [ﷺ] والإسلام وذلك لمعرفته بالمشاكل التي واجهتها قريش مع محمد [ﷺ].

على الرغم من أنَّ تفكير مرجليوث صحيح تماماً، وأنَّه يقول إنَّ أبي سفيان كان يود إسقاط محمد [ﷺ]، فإنَّنا يجب أن نأخذ في الاعتبار الفترة التي تعامل معها^{٢٨٢}. كان هذا حوالي عام ٦٢٧-٦٢٨ م، ويحلول ذلك الوقت، حقَّ محمد [ﷺ] استقراراً كان يعرف

أبو سفيان جيداً أنه كان من المستحيل تغييره تقريراً.

ثم ذكر كسرى (خسرو بارویز) من بلاد فارس بعد ذلك وأنه تعامل مع رسالة النبي بازدراء. وقد مات بعد مدة وجيزة من هذا الحادث. لا يقبل مرجلیوث الروایة القائلة بأنه عندما أبلغ النبي بكيفية تعامل كسرى مع رسالته، تباً بوفاة الملك. يقترح بدلاً من ذلك أن النبي كان لديه شبكة استخبارات فعالة، مما يعني أنه ربما سمع بموت الملك قبل الإدلاء بالبيان^{٣٣}. ومع ذلك فهو لا يشرح الفاصل الزمني بين تسليم الرسالة وقت وصول المبعوثين، الذين كان من المفترض أن يعتقلوا النبي، إلى المدينة. فرأتنا أن نبوءة النبي بهلاك كسرى ومملكته جاءت بعد مدة وجيزة من تقرير وصله عن الطريقة المزعجة التي استقبلت بها رسالته. أرسل الإمبراطور نفسه مذكرة إلى باذان، حاكم اليمن، الذي أرسل بدوره مبعوثين إلى المدينة لاعتقال محمد^[عليه السلام]. ومعأخذ الظروف في تلك الأيام في الاعتبار، فربما مرت عدة أسابيع قبل وصول مبعوثي باذان إلى المدينة. لذلك فإن ادعاء مرجلیوث بأن محمداً^[عليه السلام] لا بد أن يكون على علم بوفاة كسرى قبل أن يلجم إلى الدعاء عليه، لا يمكن الدفاع عنه^{٣٤}.

والمحير للدهشة هو عدم حديثه عن مضمون الرسائل وما تخبرنا به عن طبيعة النبي. إن الشكل القياسي للرسائل واضح جداً: كان النبي يدعو الناس إلى الإسلام وفقاً للإملاءات الإلهية^{٣٥}. ولا يوجد في أي من الرسائل ما يدعوه للتکهن بأن النبي كان مهتماً بالسيطرة على العالم.

تقدم نظرة فاحصة على الرسائل نمطاً عاماً على النحو التالي:

- ١) مقدمة: بها الثناء على الله. وفيها بيان مصدر الخطاب والمرسل إليه.
- ٢) تحية طيبة إلى المرسل إليه.
- ٣) الدعوة إلى الإسلام مع بيان أنها لمصلحة المرسل إليه. وفي بعض الأحيان، يتبعها بيان لاهوت قصير، بخاصة عن المسيح ومريم.
- ٤) عواقب رفض الدعوة: مسؤولية الحاكم تجاه شعبه، وكونه في الآخرة مسؤولاً أمام

الله عن كل ذنوب رعایا.

٥) الخاتمة: أن يشهد المتنقى أنه (النبي) قام بواجبه بدعوته.

شخصية محمد [صلوات الله عليه]

تحت هذا الموضوع يجب الاعتراف بملحوظات مرجليلوث الإيجابية في ما يتعلق بشخصية النبي. ومع ذلك فقد طفى على تعليقاته جزء أكبر من المواد، والتي يمكن وصفها بأنها مصممة لتشويه محمد [صلوات الله عليه]. ولكن الإنصاف ومتطلبات الدراسة الأكاديمية الأساسية لا تسمح بتجاهل هذه التعليقات.

يعترف مرجليلوث بتصرف محمد [صلوات الله عليه] الحنون وكيف أظهر ذلك علانية في حياته العائلية. يعكس هذا أيضًا في الطريقة التي تعامل بها مع غلامه، وابنه المتبنى لاحقًا، زيد. يوافق مرجليلوث على أن سلوكه العام تجاه الأطفال يستحق الثناء^{٣٣٧}.

وبالرجوع إلى المصادر الحديثية، يناقش مرجليلوث الحرمان الذي كان على النبي وأهله أحيانًا تحمله. فيكتب: "يجب أن نعرف بأن النبي قد شارك أتباعه في البؤس الكامل؛ وبالفعل لأنه رفض توظيف الصدقات لتلبية احتياجاته الخاصة، لم يكن لديه مصدر دخل"^{٣٣٨}. وتتابع حديثه قائلاً: "ومن ثم، عندما تضاءل الكرم العرضي والخاص، كان راضياً بالجوع"^{٣٣٩}.

ويتطرق إلى الصحابة المشردين الذين يقضون معظم أوقاتهم حول المسجد النبوى ويؤكد: "عندما كانت ترسل هدية من الطعام إلى النبي كان يشاركون بها"^{٣٤٠}. هؤلاء الصحابة الملقبون بأهل الصفة كانوا فقراء جداً ولا سكن لهم. وبهذا التعليق، يرسم مرجليلوث صورة أكثر إنعاشاً لمحمد [صلوات الله عليه]. ويعطي وصفاً حاداً للأحداث في معركة حنين ويسلم بصدق ونزاهة المؤرخين المسلمين^{٣٤١}.

ومرة أخرى يعترف بأمانة محمد [صلوات الله عليه] عندما يستشهد بالقضية التي افترض فيها النبي المال من عبد الله بن أبي ربيعة. ويشير إلى أن هذا القرض "... تم تسديده بأمانة"^{٣٤٢}.

على الرغم من حقيقة أنه أشار سابقاً إلى أن النبي فرض ضرائب على اليهود لتجديد خزينة الدولة، فإنه يوافق الآن على موضوع الجزية. ويشير إلى أن الصدقات كانت تُستخدم في أعمال الخير لرعاية الفقراء ولم تكن للاستخدام الخاص بالنبي. ويؤكد أن الجزية كانت عبارة عن مدفوعات مقابل الخدمات المقدمة، والتي تنتهي إلى حد كبير على الحماية^{٤٣}. ويبدو أنه يقبل الاستقامة الأخلاقية لمحمد [ﷺ] عندما يقول إن النبي كان متوفعاً عن التعقيد المادي^{٤٤}. كما أنه يصور محمداً [ﷺ] كمسؤول عادل وحاكم. يشير مرجليوث إلى أنه عندما طلب أهله وأقاربه خدمة خاصة، فإن محمداً [ﷺ] "... لم يوافق على مثل هذه الطلبات بسهولة، ولا يبدو أنه قد أضر بردارته بأي حال من الأحوال بسبب المسؤولية؛ ولم يسمح لأقاربه بالتدخل في سير العدالة"^{٤٥}.

كما أشار إلى عائشة، التي سبها كثيراً في الصفحات السابقة^{٤٦} [بقوله]: "... منذ نشأتها منذ الطفولة حتى وفاتها في سن السادسة والستين، أظهرت درجة من السلطة وانعدام الضمير مما سيكتسبها مكاناً بجانب أغريبينا^(١) وإليزابيث في التاريخ"^{٤٧}.

يستخدم مرجليوث على نحو متزايد لغة أكثر ليونة، فيقول عن محمد [ﷺ]: "المناسبات ... التي كان عليه أن يعاقب عليها كانت نادرة للغاية..."^{٤٨}.

الغريب أنه يقبل أن "الاعتراف بنبوته كان حتى النهاية شبيهاً بالعطر الذي لم يذهب عبه أبداً"^{٤٩}.

يتطرق إلى كرم النبي لجميع المخلوقات ويدرك حادثة أمر النبي بياطفاء النار عندما علم بإشعال تل من التمل^{٥٠}.

ومن خلال مناقشة تعاليم النبي، يبني على التغيرات الإيجابية العديدة التي أدخلت على هذا المجتمع المنحل. ويشيد بتعليمات محمد [ﷺ] التي تحظر وأد الأطفال والمعتقدات الخرافية، ويعرف بأن الإسلام أعطى حرية أكبر للمرأة^{٥١}. ويقول عن معاملة

(١) أبرز حفيdas الإمبراطور الروماني أوغسطس، لعب دوراً كبيراً في السياسة والسلطة وكانت سابقة بين النساء الأرسطقراطيات في هذا. (المترجمة).

العبيد: "... كما أعلن أن العتق من أعمال البر، وكثير من الذنوب قد تکفر بتحرير الرقاب".^{٢٥٢}

يقدم مقال مرجليلوث عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في موسوعة الدين والأخلاق أيضاً موقفاً مختلفاً بعض الشيء على الرغم من أنه، مقارنة بالجزء الأكبر من المقال، يتضاءل إلى حد التفاهة. على سبيل المثال، في ما يتعلق بالإصلاحات الأخلاقية التي أدخلها محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، يقول:

مع تأسيس الملكية الخاصة واكتساب الثروة لم يجد أي إشكال، وقلل المبالغة في الصدقات مثل أمور أخرى. لقد تحلى بدرجة عالية جداً من الشجاعة الشخصية، وعلى الرغم من أنه غالباً كان يربطها بوعود الجنة، فمن الواضح أن أتباعه كانوا إلى حد كبير أشخاصاً لا يفتقرون إلى مثل هذا التحفيز لجعلهم شجاعاً.^{٢٥٣}

ماذا يمكننا أن نستخلص من مثل هذا التناقض الظاهري؟ ربما يرى مرجليلوث أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] قد "نصح"، بخاصة أن العديد من ملاحظاته "الرصينة" تغطي الجزء الأخير من حياة النبي.

ومن المنطقي أيضاً أن نفترض أن مرجليلوث، الأوروبي، ربما يحاول أن توجيه النظر إليه بوصفه "نزيفاً". ربما كان يدرك أن مصداقيته كلها على المحك ومن ثم كان يحتاج إلى أن يخفف من تقييمه اللاذع لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم].

التوازي بين محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وجوزيف سميث

يناقش جب في كتابه المحمدانية (Mohammedanism)، المحاولات المحمومة من قبل العلماء الغربيين لكشف "الغموض" المحيط بالإسلام و"سد الفجوات" التي يعتبرونها موجودة. فيصرح:

وبالتالي، فإن عدد النظريات حول محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] يساوي عدد السير الذاتية تقريباً. لقد تم تصويره، على سبيل المثال، على أنه مصاب بالصرع، ومحرض اجتماعي، ومؤسس المورمونية. كل هذه الآراء الذاتية المتطرفة ترفضها الهيئة الرئيسية للعلماء عموماً، ومع ذلك فإنه يكاد يكون من المستحيل تجنب إدراج بعض العناصر الذاتية في أي تفسير لحياته

مع وضع هذا التعليق في الاعتبار، ندرس استخدام مرجليوث لمثل هذه النظرية. فهو يرى محمداً [ﷺ] كما يرى جوزيف سميث (Joseph Smith)، مؤسس المورمونية (كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة). فيقارن زيارات محمد [ﷺ] المتتظمة إلى غار حراء في ممارسة التحث وتجول جوزيف سميث في الغابة، ويستنتج أن كليهما ادعى زيارات ملائكة^{٢٠٥}. وأيضاً يشبه مطالبة سميث بإمكانية الوصول إلى بعض الألواح المخفية المكتوبة^{٢٠٦} "... بلغة لم يستطع أن يترجم منها إلا "بنعة الله"^{٢٠٧}، بالأيات القرآنية من "اللوح المحفوظ".^{٢٠٨}

إن هذه التأكيدات من الغرابة بمكان. إذ لا يقارن تجول سميث في الغابة بالمارسات الراسخة والمنظمة جيداً للمجتمع العربي في ذلك الوقت. علاوة على ذلك، لم يزعم محمد [ﷺ] أبداً أنه كان يقرأ من لوح مقدس، وهو وحده الذي يستطيع قراءة نصه وفهمه وتقسيمه. كان الوحي باللغة العربية فلم تكن هناك أسرار. بل في الواقع، يقول القرآن أنه نزل باللغة العربية حتى لا يواجه متلقوه الأولئك مشكلة تتعلق به^{٢٠٩}. لذلك من المدهش أن يُنظر إلى محمد [ﷺ] على أنه "سلف" لجوزيف سميث على الأقل في هذا الصدد.

يدعى مرجليوث أن محمداً [ﷺ] زعم أنه كان ... يُسمح له فقط في بعض الأحيان بالوصول إلى اللوح المحفوظ^{٢١٠}، ويشير إلى أن هذا المنطق أفضل من منطق جوزيف سميث الذي ادعى أنه يقرأ مباشرةً، وضمنياً، باستمرار من لوحه. يتساءل المرء من أين حصل مرجليوث على معلوماته. لم يُحفظ عن محمد [ﷺ] في أي من المصادر المعروفة أنه ادعى نظرة دورية في اللوح المحفوظ. يقال دائمًا إنه "تلقي" و "سمع" من اللوح و "تلقي" أو "سمع" رسالة إما بشكل مباشر أو غير مباشر مما أمران مختلفان تماماً^{٢١١}.

يشبه التحدي القرآني للكافر في الإitan بسورة مثل سور الكلام المنزل^{٢١٢} بمحاولة مزعومة من قبل ويليام إ. ماكليلن (William E. McLellin)، أحد أتباع جوزيف سميث، الذي فشل في كتابة عمل مثل كتاب المورمون المقدس^{٢١٣}. وحتى هجرة النبي يُنظر إليها على أنها نسخة طبق الأصل من حالة جوزيف سميث، عندما انتقل المورمون من نيويورك

إلى أوهايو ومن هناك إلى ميسوري واستقروا أخيراً في يوتا. ويقول إن وضع المسلمين مشابه لوضع المورمون الذين .. فروا مضطهدين ومتکدرین إلى أرض جديدة وبدأوا مستعمرة مزدهرة الآن".^{٦٣}.

وصف سنوک هرخرونیه (Snouck Hurgronje) منهجية مرجلیوث بأنها تكتب جدلی يسمى "المحمدانية السرّية" (Crypto-Mohammedanism). جادل هرخرونیه بأن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية اعتادت تشویه سمعة البروتستان من خلال مقارنة مذاهبهم بمذاهب الإسلام^{٦٤}.

وقد تطورت هذه النظرية فيما بعد على يد القس إ. د. هاو (E. D. Howe) الذي استخدماها ضد المورمون في كتابه تاريخ المورمونية (The History Of Mormonism).

وصف جوزيف سميث بأنه نبي جاهل وتلميذ لـ "... أمير المخادعين العظيم محمد [رسول]".^{٦٥} كانت هذه النظرية رائجة في الولايات المتحدة الأمريكية في أوائل القرن التاسع عشر، وحتى عام ١٨٦١ م، عندما نقل ريتشارد بيرتون (Richard Burton) النظرية إلى أوروبا.^{٦٦} ومن ثم فهو يوصف بأنه أول ناقل لها. يفترض أرنولد ه. جرين (Arnold H. Green) أنه "ربما من خلال بيرتون لفتت المقارنة انتباه المستشرق الأقل ميلاً إلى المغامرة والأكثر رواجاً في الكتب". ص. مرجلیوث من جامعة لندن".^{٦٧}.

كان ينبغي للعالم البارز مرجلیوث أن يدرك الطبيعة السطحية والد汪اع الخفية لمثل هذه الحجة، وهذا لا يبشر بالخير بالنسبة للعمل الأكاديمي الجاد. من ناحية أخرى، يمكن القول إن مرجلیوث كان يحاول إظهار فهمه لظاهرة الدين (Phenomenology of religion)، والتي كانت في ذلك الوقت مجالاً جديداً للدراسة.

خاتمة

من المناقشة السابقة، وبالنظر إلى أهداف مرجلیوث الخاصة المعلنة في الكتاب، يمكن أن نستنتج بسلام ما كان قادرًا على تحقيقه. يبدو أنه يتفق مع الفكرة القائلة بأنه كلما زاد قدم المواد، زادت احتمالية المؤوثقة^{٦٨}.

يقدم تصوّراً عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بالرجوع إلى ابن إسحاق. فهو يراه بلا شك شخصية عظيمة. ومع ذلك، فإنه كمسيحي، ي Finch النبّي من خلال عدسة مسيحية ويشكك في صحة نبوته. ربما لا يختلف موقفه كثيراً عن موقف توماس كارليل الذي رأى النبّي بطلاً فقط^{٦٦}. كانت تقاليد أكسفورد تتطلب أسلوبًا معيناً، وبالتالي ربما كان على مرجليلوت مراعاة قواعد اللعبة.

يختلف أسلوب مرجليلوت اختلافاً جوهرياً عن أسلوب موير. لعل هذا لأن موير كان ضابطاً إمبراطوريًا، وبسبب سلطة هذا الضابط، كان مسموحاً له أن يكون أكثر صراحة. وعلى الرغم من أن مرجليلوت يستخدم مصادر أكثر من موير، فإنه لا يزال يقترب من هذه المصادر بعقل متثبت بالتقاليد الجدلية. ولا يضمن استخدام المصادر الإسلامية بحد ذاتها تحولاً في موقفه المتحيز. يبدو أنه فشل في العمل نقدياً بطريقة منضبطة. وهذا ليس للتشكيك في استخدامه للمصادر ولكن بالأحرى في تفسيره لها.

يشير الموقف الطائفي الذي يظهره في بعض ملاحظاته، وخاصة في [كتابه] عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]، ومقاله في موسوعة الدين والأخلاق، وخطبته في كنيسة سانت ألدات بأكسفورد، بعض الأسئلة حول قدراته كعالِم. غالباً ما تظهر معاملته المتحيزَة في إعادة البناء الخيالي للأحداث عندما لا توفر مصادر معلومات كافية. في كثير من الأحيان، يصدر أحكاماً شخصية على معتقدات المسلمين وليس بالقوة العقلانية أو التفكير الأكاديمي. على سبيل المثال، يذكر القصة التي كان من المفترض أن يعبر فيها عمر عن عدم رضاه عندما صلى النبي على عبد الله بن أبي. بعد هذا الحدث بفترة وجيزة من الوحي الصلاة على الكافرين. يقول مرجليلوت: "بالنسبة لعمر، لم يشر التمايز بوضوح إلى أبعد الشكوك. أما بالنسبة لنا، فيبدو أن الوحي لم يكن أكثر من اعتماد رسمي لاقتراح من عمر والذي كان النبي يفترض أنه يمثل الرأي العام"^{٦٧٠}.

ويعلق مرجليلوت في وصفه لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وأتباعه بأنهم سفكوا الدماء على وفاة عمرو بن الحضرمي قائلاً: "عمرو بن الحضرمي (رجل حضر موت) كان أول الملايين الذين سقطوا. بسم الله ورسوله"^{٦٧١}. أي نوع من التكهن هذا الذي يضع القتلى في المواجهات مع

الإسلام بالملائين؟

وفي محاولته لفهم أسباب الهزيمة المدوية التي عانتها قريش على أيدي المسلمين، يفترض، من بين أمور أخرى، أن المسلمين لديهم خبرة في التدريبات العسكرية بسبب حركات الصلاة. ويضيف أيضًا أن أهل مكة لم يرغباً في إراقة دماء أقاربهم على الجانب الآخر من الانقسام^{٧٢٢}.

ربما كان إليوت هوارد (Eliot Howard)، في مراجعته لـ[كتاب] محمد، محقاً عندما قال، بعد استعراض صور مرجليلوث عن محمد ﷺ: "هذه ليست صورة رائعة جداً لزعيم ديني عظيم؛ ودون المجازفة بالتزاع على دراسة البروفيسور مرجليلوث، قد نجرؤ على الشك في ما إذا كان مؤلف (كذا) من السور المبكرة من القرآن أتاناً بارداً في بداية مسيرته، كما يدو أنه أصبح تحت ضغط الظروف"^{٧٢٣}. في تعليق قاس إلى حد ما في [جريدة] الرفيق (The Comrade)، وهي جريدة إسلامية في كلكتا في فجر القرن العشرين، يرى هوارد أن عمل مرجليلوث عن محمد ﷺ هو "... أحضر بكثير ..." من خط موير الذي يتسم صراحة بتحيزاته المسيحية. ويتبع قائلًا: "لقد أخفى البروفيسور مرجليلوث، وإن لم يكن ناجحًا دائمًا، تحيزًا مسيحيًا أسوأ من التحيز المسيحي للسير ويليام موير، وفي مدح البطل سعى إلى قتل النبي. هناك تيار خفي لثيم يسري في جميع أنحاء الكتاب، والفيروس مختلط بمهارة بكل صفحة"^{٧٢٤}.

في الواقع، يميل تكهن مرجليلوث حول النظرية المرضية إلى إظهار شيء من تراث العصور الوسطى. فكما يشير نورمان دانيال، ربما بدأ هذا التخمين بمارك توليدو (Mark Toledo)، الذي وصف حالة محمد ﷺ في الوقت الذي تلقى فيه الوحي وخلص إلى أنها قد تكون نوبة صرع. ثم يلاحظ دانيال: "لم يكن بوسع هذه الرواية أن تكون أكثر دقة أو أمانة في تسجيل الفكرة الإسلامية عن كيفية تلقي محمد ﷺ للوحي. من المحتمل أن يكون قصد المؤلف هو تقديم المعلومات، ومن ثم مساعدة المجادلين المسيحيين على تجهيز جدال يستند إلى مصادر موثوقة وإسلامية"^{٧٢٥}.

كان المرء يتوقع أن يعتمد مرجليلوث على أفكار مثبتة بشكل قاطع. ومع ذلك، فإن

الطريقة التي يستخدم بها مصادره يتقدما شibli النعmani الذي، على الرغم من اعتقاده بالكتفاعة العلمية لمراجليوث، يكتب:

قرأ مرجليوث كل حرف من المجلدات الستة الضخمة من مسند الإمام أحمد بن حنبل... ولكن في كل تاريخ العالم لا يوجد كتاب آخر يحتوي على الكثير من الباطل والاتهام والتحريف والتحيز مثل عمله حول حياة النبي. إذا كان بإمكانه أن يدعى أي نجاح فهو أن براعته غيرت الأحداث الأكثر بساطة وعادية، والتي لا يوجد أي أثر سبع فيها يشير إلى شيء قبيح .^{٢٧٦}

بناءً على ادعاء مرجليوث أن الرسول وعائلته كانوا يمارسون عبادة الأصنام وحتى أنه يسمون أولاده بأسماء الأصنام، تحقق النعmani من مصدره ووجد أنه في الإسناد الموجود في التاريخ الصغير للبخاري، أول شخص هو إسماعيل بن أبي أويس الذي كان يعتبر من غير الثقات. يقول النعmani: "لقد ثبت بشكل قاطع أن النبي قد بدأ ينذر بعبادة الأصنام حتى قبل دعوته إلى النبوة، وكان يقول لمن يثق بهم أن يمتنعوا عن الممارسات الوثنية" ^{٣٧٧}.

يشكك مرجليوث، بالاعتماد على نولدكه، فيما إذا كان الخطاب الذي ألقاه جعفر في بلاط النجاشي يمكن قبوله بوصفه حقيقةً، لأن الأحباش والعرب كانوا بحاجة إلى ترجمة حديثهم^{٧٨}. ومع ذلك، يؤكد النعماني أن الأحباش كان بإمكانهم فهم اللغة العربية. ويشير إلى أن اللغة الإثيوبية والعربية كانتا تميلان إلى التقارب. ويضيف أن المترجمين الفوريين في بلاط الملوك كانوا سمة طبيعية في تلك الأيام^{٧٩}. ومن ثم يترك ذلك سؤالاً عن سبب إغفال مرجليوث هذه الحقيقة البسيطة من بين جميع متعدد اللغات وينفي صحة خطاب جعفر.

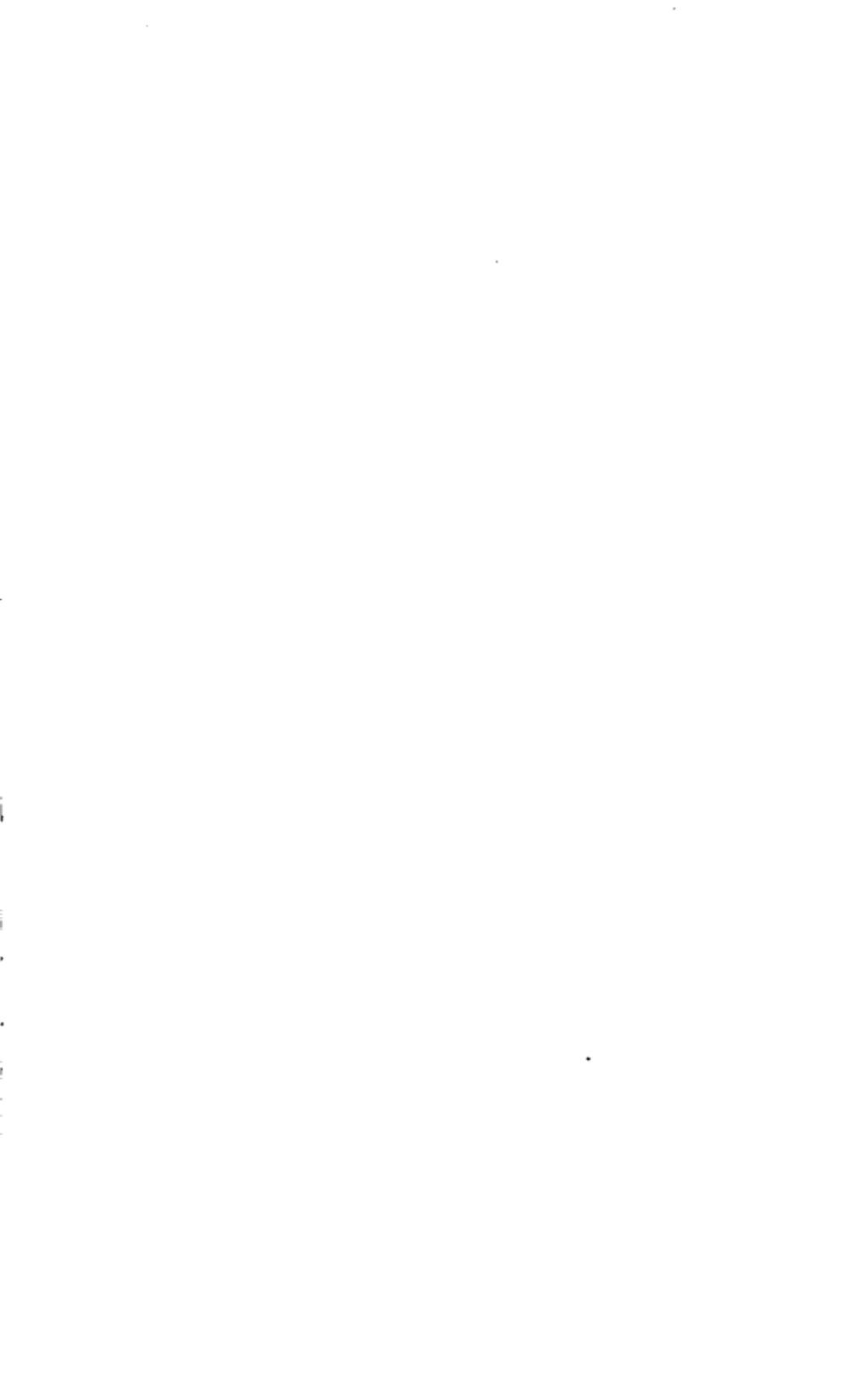
كان ينظر إليها بارتياح في الشرق الإسلامي^{٢٨٠}. إن مقارنة مرجليلوث المستمرة بين جوزيف سميث المورمون ومحمد [ﷺ]، هي حكم ضعيف من جانبه لأن هذا قد استُخدم كحيلة دعائية من قبل المجادلين في الماضي^{٢٨١}.

ربما يكون استخدامه للنظيرية بسبب خلفيته. بصفته قسيساً رسمياً للكنيسة الأنجليكانية، وربما كان يؤيد الموقف بين بعض المسيحيين بأن الوحي بلغ ذروته مع قدوم عيسى المسيح. وبالنسبة لهم، من غير المقبول المطالبة بأي وحي بعد المسيح. ومن ثم فإن ادعاء جوزيف سميث بتلقي الوحي لا يمكن أن يكون سوى خدعة. ونظرًا للوجود اقتراحات بالفعل بأن جوانب معينة من الإسلام تشبه تلك التي في المورمونية، فإن مرجليلوث يقع في شباك هذه النظيريات.

ومع ذلك، على الرغم من حقيقة أن المقارنة بين التجارب التاريخية لكل من محمد [ﷺ] وسميث ممكنة، كما يمكن أن يتم ذلك مع أي مدع آخر للنبوة، فإن معقولية هذا في العمل العلمي تترك مجالاً للكثير من الأهواء.

نحن نعلم أن مرجليلوث كان مجادلاً^{٢٨٢}. لقد ارتقى إلى مستوى هذا التوصيف وقد تصوراً عن محمد [ﷺ] مشوياً بمجموعة كبيرة من الآراء الخلافية التي قد يستنتاج البعض أنها طعنت في كفاءته العلمية.

الجزء الثاني



الفصل الرابع

دراسة استقصائية

لأدبيات القرن العشرين

مقدمة

فتح ظهور كتاب مرجليوث محمد [Muhammad] وظهور الإسلام، الذي نُشر عام ١٩٠٥ م، الباب على مصراعيه في المشهد الإنجليزي لعدد كبير من الكتابات عن محمد [Muhammad] وديانته. دون ادعاء الشمولية، سنجري دراسة استقصائية لتلك الأدبيات التي ظهرت في أوروبا بين عام ١٩١٠ م، وثمانينيات القرن العشرين.

ينصب اهتمامنا بصورة أساسية على الأعمال الإنجليزية المنஸورة في أوروبا وبخاصة في بريطانيا. ويتضمن ذلك الأعمال المترجمة من اللغات الأوروبية الأخرى إلى الإنجليزية والتي يعتقد أنها أثرت على المشهد الفكري. ولكتنا سنولي مزيداً من الاهتمام لتلك الأعمال الإنجليزية التي نعتقد أنها احتلت مركز الصدارة في الدراسات حول محمد [Muhammad].

وسيتمكننا هذا الاستقصاء من تحديد سياق مناسب لويليام مونتجمي وات (William Montgomery Watt) الذي يعمل هذا الفصل بصورة أساسية على تحليل أعماله.

النصف الأول من القرن العشرين

بدأ عمل ليوني كايتاني (Leones Caetani) الضخم المكون من عشر مجلدات في الظهور لأول مرة في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب مرجليوث الأساسي عن محمد [Muhammad]^١. وقد كتب رودنسون (Rodinson) أنه بعد دراسة كايتاني "الشاملة عن حياة النبي (وكذلك في الفترة اللاحقة)... يمكن للباحث أن يشعر بالإحباط حقاً"^٢. والمقصود من الشعور بالإحباط هنا هو أن كل ما يجب أن يقال قد قيل بالفعل. يذهب رودنسون إلى أبعد

من ذلك ليقول إن عمل كايتاني "... يمثل في آن واحد توثيقاً وختاماً لفترة من البحث العلمي". ربما يكون مرجليلوث قد ولد هذا النوع من المشاعر أيضاً بين المعجبين الذين لم يتمكنوا من سبر أغوار قدراته الفكرية.

ييد أن سياق القرن العشرين، وبخاصة في ظل التطورات السياسية، جعل الإسلام موضوعاً مهماً في الغرب. فكان الناس يبحثون حرفياً عن أصل و"منشئ" هذه "الظاهرة" التي تسمى الإسلام^٤.

يذكر رودنسون استطلاعاً مثيراً للاهتمام أجراه نادي الكتاب في فرنسا يطلب من أعضائه اختيار الشخصيات التي يرغبون في رؤية سيرهم الذاتية منشورة مرتبة حسب درجة التفضيل. وقد تصدر محمد [محمد] القائمة بفارق كبير^٥.

لقد عزز الموقف التاريخي في القرن التاسع عشر والمقاربات النقدية للبحث العلمي نوعية الأعمال المتعلقة بمحمد [محمد] خصوصاً، وبالإسلام عموماً، في القرن العشرين. ومع ذلك، كما يشير رودنسون، كثيراً ما كان يختلط الحابل بالنابل، ولكن يُعْفَى عن ذلك بأخذ النشاط العام الذي ولده العلماء الأوائل في الاعتبار. يمكن وصف بعض المواد بأنها مفرطة الانتقاد ومتطرفة حقاً. يحذر رودنسون من أن: "الروايات الموجودة في مصادرنا الإسلامية للأحداث التي حدثت في بداية الإسلام تتطلب دراسة منهجية خاصة؛ إذ تشكل عملية النقل الشفوي مشكلة لم يتم استكشاف آثارها بصورة كاملة بعد"^٦. وبعد فترة وجيزة من [عمل] كايتاني، نُشر كتاباً ثـ. مينزل (Th. Menzel) حياة محمد [محمد] ودينه *the Prophet*، ونبي شبه الجزيرة العربية (*The Life and Religion of Mohammed*)^٧.

.(of Arabia

وأتبع ذلك القس الكنسي إدوارد سيل (Edward Sell) كتابه "حياة محمد [محمد]" (*The Life of Mohammad*)^٨. وفيه يركز على "العامل السياسي" في حياة النبي، لأنه شعر أنها مساحة أهملها العلماء السابقون، وذلك بعد أن كتب قبل هذا عن الإسلام بإسهاب. وهو يعد مؤرخ ومرجليلوث من بين مصادره. فيتفق مع موير في أن المسيحية التي تعرف عليها النبي كانت فاسدة، ومن هنا جاء تصور محمد [محمد] عن المسيحية كما ينعكس في القرآن.

كما يذكر سيل أنه عندما ظهر الملك جبريل لمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في غار حراء، كان أهل النبي معه؛ ويعتبر سيل هذا بمثابة "حقيقة تاريخية". كما أنه يتبع كتاباً من أمثال موير وماكدونالد ومرجليوث في تصديق نظرية نوبات الصرع.

يصور موسى [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] على أنه هو المذنب في سلسلة كاملة من المواجهات مع غير المسلمين ويوجه تعاطفه نحو اليهود في مواجهاتهم مع محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، فيكتب حول قضيةبني قريظة أن تصرفات محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]:

... لا يمكن تسويغها مقارنة برجال آخرين. إنها تنتهي إلى فتنة مختلفة؛ فهي بحسب اللامهوت الإسلامي، نتيجة لدافع إلهي بداخله، أفعال رجل بلا خطيبة وبالتالي رجل كامل. إنها تشكل أعلى مثال وأكمل تصور للحياة يمكن أن يقدمه الإسلام. وجميع الاعتذارات التي تستند إلى حقيقة أن قادة آخرين، دينيين أو علمانيين، قد فعلوا أفعالاً مماثلة، كلها خارجة عن الموضوع^٩.

يسأله المرء ماذا سيكون تحليل سيل لسقوط أريحا عندما كان ذلك يمثل الاستخدام المثالى للقوة الإلهية لتدمير مدينة بأكملها^{١٠}.

يقول سيل في استنتاجاته -كما هو متوقع من رجل بهذه الرسالة- إن موسى [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] لا يمكن أن يكون نبياً بصورة قاطعة. ويكتب:

سيصل طالب التاريخ المحايد إلى استنتاج في مراجعة دقيقة لحياة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وعمله، وهو أنه على الرغم من أنه كان زعيماً عربياً ناجحاً للغاية، وفعل الكثير لحفظ على الإيمان به واحد ونشر ذلك، فإنه فشل تماماً في ترسیخ مكانته كنبي مكلف من الله، أو ليثبت أنه أرسل "بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله"، و يجعله ينحي كل ما سبقه. لذلك لا يمكننا الاعتراف بأن موسى [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] قد أرسل من عند الله...^{١١}

إن أحد العوامل المهمة التي يجب مراعاتها هنا هو اعتماد سيل الكلي على موير ومرجليوث كمصادر له.

يمكنا أن نلتفت الانتباه أيضاً إلى عمل ج. م. درايكوت (G. M. Draycott)، الذي ثُرَّ

لأول مرة عام ١٩١٥ م^{١٢}. يصف أنيس وآثر هذا الكتاب بأنه "دراسة لسيرة النبي ببرة شديدة القسوة"^{١٣}.

في العقود الثلاثة الأولى بعد مرجليوث، ظهر [كتاب] الإسلام - المعتقدات والمؤسسات (*Islam - Beliefs and Institutions*) في عام ١٩٢٩ م للأب هنري لامنس (Henri Lammens)^{١٤}. وعلى الرغم من أن هذا العمل يحتوي فقط على فصل واحد عن محمد [ﷺ]^{١٥}، فإن أطروحته الغالبة عن النبي والمؤسسات الدينية توسيع ذكره. في الواقع، كتب القس البلجيكي اليسوعي لامنس ياسهاب عن الإسلام، وخصوصاً عن النبي وأل بيته. يراه رودنسون بوصفه عالماً "... سيطر على الدراسات الأوروبية عن محمد [ﷺ]^{١٦} خلال الثلث الأول من القرن"^{١٧}. وعلى الرغم من دراسته العربية الجيدة، فإن لامنس كان له تحيزه الخاص، وبوصفه مغرماً بفرنسا، فقد استنكر مقاومة المسلمين للإمبريالية الفرنسية. كما يشير رودنسون مرة أخرى، كان لامنس "... ممتلئاً بالازدراء المقدس للإسلام، لمجده المضلل وأعماله، لنبيه "المدعى" و"الشهواني"، ولعرب الصحراء الذين كانوا في نظره جبناء ومتعرجين وناهبين ومخربيين"^{١٨}. وفي جهوده لتشويه سمعة النبي والإسلام، ذهب بعيداً تماماً في استخدام منهجهات لا تكاد تصمد أمام التدقيق الأكاديمي. كانت الروايات الوحيدة التي يقبلها هي تلك التي تعكس بصورة سلبية على محمد [ﷺ]^{١٩} وأل بيته. إن تحيزه المفرط، وانتهاكه للنصوص في كثير من الأحيان، وأخطاءه أدت إلى إصدار أحكام صارمة^{٢٠}. في الواقع، كانت الهجمات من الدرجة التي أعرب لأجلها بعض الكتاب المسيحيين عن ازعاجهم من تأثير منهجهاته. يذكر رودنسون حالة عبر فيها إنجاز جولدتسيير عن هذا القلق في خطاب خاص مع لويس ماسينيون (Louis Massignon). ورد أن جولدتسيير قال: "ماذا سيتبقى من الأنجليل إذا طبق عليها نفس المنهج التي طبّقها على القرآن؟"^{٢١}.

ومع ذلك، يرى بعض الناس فائدة من مثل هذا الاستخدام غير المقيد للنقد الشديد. بالنسبة لرودنسون، مثل هذه الأساليب "... أجبرتنا على أن تكون أكثر اجتهاذاً بالنسبة لمصادرنا. ومع سقوط صرح التاريخ التقليدي بصورة مؤكدة، يمكن الآن أن نمضي قدماً

في عام ١٩٢٦ م، نشر ريتشارد بيل (Richard Bell) كتابه أصول الإسلام في بيته المسيحية^{٢٠}. يطبع بيل المنهج الاختزالي في محاولة لإثبات أن الإسلام هو صورة مستعارة ومنحرفة إلى حد ما من المسيحية. وقد كتب كثيراً عن محمد [ﷺ]، مركزاً على وحيه الذي ينفيه بوصفه غير حقيقي.

كان تفاؤل رودنسون بشأن إعادة البناء بطريقاً جدياً بالفعل. ومع ذلك، في عام ١٩٣٠ م، أدى ظهور النسخة الألمانية الموسعة من العمل الدنماركي الأصلي لفرانتز ب. و. بول (Frantz P.W Buhl) إلى تحرير الركود^{٢١}. وعلى الرغم من أن العمل نفسه ما زال باللغة الألمانية، فقد ظهرت أجزاء منه كمقالات في موسوعة الإسلام والموسوعة المختصرة للإسلام. إن عمل بول:

... يحتوي على قدر كبير من المعلومات المأخوذة من جميع المصادر المتاحة، والتي تمت دراستها وتحليلها نقدياً في ضوء مناقشات المسلمين الأوروبيين، الذين كان لديهم معرفة شاملة تقريباً. ويشعر قوي من الباحث الجيد، رفض الانتقادات المفرطة لبعض المستعربين والثقة العمياء للمسلمين في مصادرهم^{٢٢}.

يواصل رودنسون قائلاً: "في مجال هذا العمل، لم يتفوق عليه أحد ويظل أداة لا غنى عنها"^{٢٣}. هناك عمل آخر يجب ذكره هنا وهو حياة محمد [ﷺ] (La Vie de Mahomet) الذي كتبه إيميل درمنغهام (Emile Dermenghem) والذي تُرجم إلى الإنجليزية ونشر عام ١٩٣٠ م. وبعد سنوات، انضمت حوارات ثيودورا بارتون (Theodora Barton) عن محمد [ﷺ] وأتباعه إلى القائمة^{٢٤}. وفي العام نفسه، نشر أحد أكثر الكتاب الأوروبيين خبرة في الإسلام، وهو آرنولد جان فينسنك (Arent Jan Wensinck)، [كتاب] العقيدة الإسلامية - نشأتها وتطورها التاريخي^{٢٥} مع فرضية أساسية بأن المذاهب الإسلامية تأثرت بالفلسفة اليونانية في فترات تكوينها. وعلى الرغم من أن الكتاب ليس نموذجاً للسيرية في المقام الأول، فإن حججه تُظهر الكثير عن فهمه للنبي. كتب فينسنك مجدلاً بأن النبي لم يكن معنياً بالمسائل العقائدية: "يمكن أن ندعوه نبياً أو سياسياً أو كلديهما؛ لكنه بالتأكيد لم يكن

فيلسوفاً دينياً. علاوة على ذلك، فإن التغير في مسيرته والذى أحدثه الهجرة وعواقبها، أدى إلى تغير في موقفه العام".^{٢٧}

يظهر تعاطفه مع اليهود عندما أشار إلى أن فشل محمد [صلوات الله عليه] في الحصول على اعترافهم الحاسم [به] كان بمثابة ضربة كبيرة له، مما جعله يخطط للتخلص منهم.^{٢٨} كما شارك فينسنث بعده كثير من المقالات في الموسوعة المختصرة للإسلام والتي تغطي جوانب عديدة من حياة النبي وأله وأصحابه.

في الفترة نفسها، كتب يهودي ألماني يحمل اسمًا مستعارًا مسلماً، وهو محمد السيد باي (Mohammad Essed Bey)، كتابه محمد [صلوات الله عليه] (Mahomet) والذي ترجم لاحقاً من الأصل الفرنسي إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان سيرة محمد [صلوات الله عليه] (Mohammed A Biography).^{٢٩} لا يمكن وصف هذا العمل إلا بأنه يفتقر إلى أي منهجية علمية، ومن ثم فلا قيمة له.^{٣٠}

قد يكون الذي خطف الأنظار حقيقة في هذا الميدان هو تور أندرية (Tor Andrae) الذي نشر [كتاب] محمد [صلوات الله عليه]: حياته وعقيدته (Muhammad hans liv och hans tro) باللغة السويدية^{٣١}. وهو فحص لمحمد [صلوات الله عليه] من منظور سيكولوجية الدين. يكتب منزل (Menzeil) في مقدمته للطبعة الإنجليزية: "إن دراسة حياة محمد [صلوات الله عليه] وعمله تقدم بسرعة كبيرة، فلست بحاجة إلى تبرير نشر هذه الدراسة الممتازة. لقد وصلنا إلى مرحلة يمكن فيها الاقتراب من شخصيته بقدر من التفاهم والتوازن الذي كان من المستحيل تحقيقه قبل بضعة عقود".^{٣٢} في المقدمة، يشير أندرية نفسه إلى أن بعض الكتابات غير الجيدة في الماضي نظرت إلى الأديان باعتبارها كيانات بلا أي قوة حقيقة وراءها. وبهذه الطريقة، تم التقليل من أهمية المبادرة النبوية في الشخصية الرئيسية، وحتى في بعض الحالات المتطرفة، تم التشكيك في التاريخية الفعلية للنبي. كما يجادل بأن "تطور الإسلام - على الأقل مقارنة بالديانات الأخرى - منفتح على ضوء التاريخ الواضح ..."^{٣٣}، ومن ثم فإنه يفسح المجال، على نحو ملائم، لأي تحقيق.

وعلى الرغم من أنه يتفق مع الكتاب الغربيين الآخرين على أن محمداً [صلوات الله عليه] "استعار"

من بعض الطوائف الدينية الموجودة، فإنه يتسائل عن مدى تطبيق نظرية عدم الأصلة هذه في بعض الأحيان. فيصرح بأنه "... من الابتدا أن نعتقد أن هذا يخلصنا من مسألة أصلة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم]..."^{٤٤}. يؤكّد أنه على الرغم من كل "الاستعارات"، فإن الإسلام به فرادة في التحدّي لفهم الآخرين. ويوضّح أنّ كثيّراً من أسباب إهمال الغرب لتفوي المسلمين يمكن إرجاعها إلى الجهل أو بقايا النظريات التي فُضخت بالفعل في عصر المواجهات في العصور الوسطى. فيقول:

إن السبب أعمق، وربما يعبر عنه المثل القائل: "الأقارب هم أقل الناس فهما لبعضهم". يرى المسيحي في الإسلام كثيّراً مما يذكّره بدينه، لكنه يراه في صورة مشوهة للغاية. ويجد أفكاراً وبيانات عن دينه، لكنها مع ذلك، تتحول إلى مسارات مختلفة على نحو غريب.^{٤٥}.

وهكذا يبرّأندرية تأليف هذا الكتاب قائلاً إن هناك حاجة إلى أن يعرف الناس أكثر عن الإسلام، وخصوصاً النبي، لأن ما اعتنوا عليه متخيّز.

ركّزت بعض أعمال هذه الفترة على البحث عن أصول الإسلام. وكثير منها طبعاً، كما يشير أندرية، وجدت الجواب في التقاليد اليهودية-المسيحية. في الواقع، إنه يتبع كثيّراً مما يشرّب النبي من المانوية والطوائف الغنوّصية الأخرى في تلك الأيام. فيفترض أنّ محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسالم] تعلم من هذه الطوائف أنّ المسيحية كانت مجرد واحدة من عدة مجموعات حوله أنعم عليها بالهدایة الإلهیة. يجادل مرة أخرى بأنّ النبي تعلم أن كل أمة لهانبي خاص بها. كان هذه، بالنسبة لأندرية، هو سر وظيفة النبي. ويؤكّد أنّ "تخيل أنّ الوحي جاء أولاً - وكان تصور محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] للدعوة مجرد تفسير واقع بالفعل - يلغى أي إمكانية لشرح الأمر من الناحية السيكولوجية".^{٤٦}.

يتفق رودنسون، عند التفكير في هذا الموضوع، مع الحجّة القائلة بأنّ "الإسلام لم يولد في وعاء محكم الإغلاق في بيضة معقمة ضد جرائم الأيديولوجيات الأخرى كما يتصرّف المؤلفون المسلمون المعاصرون وأناس آخرون كثيّراً".^{٤٧} ولكنّه ينصح أيضاً بضرورة تطبيق الفكر بحكمة وعدم السماح لها بالوقوع في الإفراط. لأنّ هذه النظريّة، كما يشرح،

بها الخطير الكامن المتمثل في إنكار الأصلية الأساسية لكل تقليد، بما في ذلك الإسلام. كما يجادل بأن هناك هذه الحقيقة الواضحة وهي أن دراسة التأثير لا يمكن أن تشرح بصورة كاملة أصل ظاهرة أيديولوجية جديدة أو ديناميكيتها الخاصة. يجب أن لا يتتجنب المرأة أبداً تحت أي ظرف من الظروف أو في أي منطقة إجراء تحليل هيكله يأخذ في الاعتبار "الضرورة الوظيفية للأيديولوجيا الجديدة" ^{٢٨}.

في الفصل الختامي لأندربيه حول "شخصية محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]"، يشير إلى أن "مفاهيم فترة التأثير سمحت بتقدير أكثر عدلاً لشخصية محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]" ^{٢٩}. وعلى الرغم من ذلك، يحمل الكتاب بعض صور العصور الوسطى عن النبي. ويدرك "مكر محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وخداعه" ودهاءه وضعف الأخلاق الذي جعله "... يطلق العنان لنداوافعه الحسية" ^{٣٠}.

يستشهد صموئيل م. زويمر (Samuel M. Zwemer)، في تعليقاته على الكتاب، بعض هذه الآراء التي تتقدّم محمداً ^{٣١}. وبالنسبة لمارمادوك بيكتال (Marmaduke Pickthall)، فإن تور أندربيه "... له صوتان في عمله، أحدهما لقب وحكمي والآخر قاسي ومتغصب" ^{٣٢}. يقدم أمثلة على منهجة "الصوتين" هذه عندما يكتب: "إنه يستبعد فكرة الخداع المتعمد، ولكن يبدو أنه يكتب في كثير من الصفحات عن القرآن على أنه من عمل محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] حتى أنه يتهمنه بالتلاعب فيه وهو ما يمكن وصفه أيضاً بأنه خداع متعمد" ^{٣٣}.

يشير بيكتال مرة أخرى إلى بيان من الصفحة ٥٥ من الكتاب يقول: "يُقال إنه كان معروفاً بلقب "الأمين"، وحتى إذا كان هذا التصنيف لا يبدو أنه يعبر عن السمة الأكثروضوحًا في شخصية محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، فإنه يظهر أنه يتمتع بقوة غير عادية في الثقة الملهمة" ^{٣٤}.

يستشهد المراجع بعدة أمثلة أخرى أدت إلى استنتاج أن الأهداف المعلنة للكتاب تفقد أهميتها وربما تصبح مجرد صور أخرى من تلك الأهداف النمطية في مجال الاستشراق. وربما يمكننا أن نفترض أنه لهذا السبب أنهى بيكتال مراجعته بعبارة: "يعبر المترجم في مقدمته، ربما بسخرية لا واعية، عن أمله في أن يستقطب الكتاب 'أتيا الإسلام' ضمن أناس آخرين" ^{٣٥}.

بعد تور أندربيه، جاء عمل ريتشارد بيل (Richard Bell) المكون من مجلدين القرآن - ترجمة مع إعادة ترتيب نقدية للسور^{٤١}. كما يوحى العنوان، شرع بيل في إعادة ترتيب سور القرآن، على حد قوله، ترتيباً زمنياً. كما يقول المؤلف في مقدمته للمجلد الأول: "كان الهدف الرئيسي هو فهم تحريرات محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] من جديد، وفي سياقها التاريخي قدر الإمكان، وإعادة النظر في التفسير التقليدي"^{٤٢}. يرى بيل أنه بسبب ارتباط المعلقين المسلمين بالمعتقدات المتعصبة، فإنهم لا يستطيعون أحياناً الوصول إلى جوهر الأمور. لذلك، يهدف عمله إلى إزالة بعض "الصعوبات" كما يراها. ومع ذلك، فهو يعترف بأنه كثيراً ما يعتمد على افتراضاته الخاصة لحل بعض القضايا التي تبدو معقدة^{٤٣}. حتى أنه يقدم كلمات غير موجودة في اللغة الإنجليزية^{٤٤}، ويعتقد أن القرآن هو وثيقة أصدرها محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] نفسه.

ُنشر عمل رئيسي آخر لبيل يتناول القرآن أيضاً عام ١٩٥٣ م، وكان من المفترض أن يكون مجلداً مصاحباً لترجمته للقرآن^{٤٥}. في هذا العمل الأخير، أكد أن المكانة المركزية التي يحتلها القرآن في الفكر العام وحياة قسم كبير من سكان العالم يجعل دراسته أمراً ضرورياً. ومن ثم فإن هذا العمل ليس مخصصاً للمتخصصين وإنما للجمهور العام. وفي ما يتعلق بمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، يعتقد بيل أن "كل الأسئلة الجوهرية التي تتعلق بشخصية النبي والإمامه وادعائه وأغراضه، لا يمكن الإجابة عنها إلا على أساس دراسة القرآن"^{٤٦}. وهذا الاستدلال نابع من رأيه السابق بأن محمداً [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] هو مؤلف القرآن، ومن ثم يرى بيل أنه نوع من السيرة الذاتية^{٤٧}.

قام ويليام مونتجميرو وات بمراجعة هذا العمل وتوسيعه في ١٩٧٠ م كجزء من سلسلة استطلاعات إسلامية^{٤٨}. كان وات أحد طلاب بيل ولكنه مع ذلك بدأ في فحص عمل معلمه بصورة نقدية. كما يشير في المقدمة: "إن أكثر التقدير إخلاصاً لعالم من العلماء هو أن تؤخذ آراؤه على محمل الجد وتُنتقد بصرامة"^{٤٩}. ويؤكد:

تطلب النظرية المجاملة والمسالمة الآن بالتأكيد أن لا تتحدث عن القرآن على أنه نتاج عقل محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] الوعي؛ لكنني أعتقد أن نفس المطلب هو أيضاً ما تتطلبه الدراسات

السليمة. لذلك فقد غيرت أو الغيت جميع التعبيرات التي تشير إلى أن محمدا [ﷺ] هو مؤلف القرآن، بما في ذلك تلك التي تحدثت عن "مصادره" أو "تأثيرات" عليه^{٦٠}.

في تحليل ندي للكتاب، يشير وحيد الدين خان كذلك إلى أن تقدير بيل للقرآن هو نموذج من "النقد الجاف" للمستشرقين الغربيين^{٦١}. وعندما ينظر إلى الطريقة المتجيزة التي يتم بها تطبيق بعض هذه المنهجيات النقدية عندما يتعلق الأمر بالقرآن أو النبي، يقول وحيد الدين بأمسف ما يلي:

عموماً، يبدو أن العلماء الأوروبيين، الذين أجروا فحصاً ندياً للقرآن، يؤمنون بالله وبإمكانية الاتصال الإلهي، لكن يبدو أنهم يتفون بذلك في الحالة الخاصة لنبي الإسلام... ثم يحاولون فهم القرآن من خلال التحليل النفسي لحياة النبي، والوضع التاريخي والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها. والسيد بيل، كغيره من سبقوه أو جاءوا بعده، يتبع هذا النوع من التفكير^{٦٢}.

إنه يشكك بجدية في منهجية وجود محمد [ﷺ] خارج نفسه ويستشهد ببيان منسوب إلى هيجل، وهو أن "شمس الروح جديدة دائمًا، ... " مواصلًا أن "... كل عمل عقري، سواء في الدين أو الفن أو الفكر، فريد بطريقته الخاصة ولا يمكن أن يُفهم من خلال أي شيء خارج نفسه"^{٦٣}. كما ينصح وحيد الدين أننا بالحكم على النبي من خلال عدستانا الخاصة، نحتاج أيضًا إلى التفكير مليًا في السؤال عما إذا كانت المعايير التي نستخدمها تستند أمام كل صعوبات الاختبار كما هو مطلوب في الدراسات النقدية الحديثة. إذا لم يكن الأمر كذلك، فستكون الحال أننا نقرأ أنفسنا بداخل النبي.

في العقد الذي تلاه، تجدر الإشارة إلى أطروحة الدكتوراة لـ ج. س. ويلسون (J.C. Wilson) المقدمة إلى جامعة إدنبرة^{٦٤}. ربما تكمن أهمية هذه الأطروحة في أنها كُتبت في إدنبرة، المكان الذي كان يعمل فيه كل من موير ووات أستاذًا، وأيضًا في الوقت الذي كان فيه ريتشارد بيل في تلك الجامعة.

في ١٩٤٩ م، تم نشر [كتاب] المحمدانية لـ حبيب^{٦٥}. كان أحد أهداف حبيب الأساسية هو

تحسين عمل مرجليلوث المنشور تحت نفس العنوان في عام ١٩١١ م. وفي مضمونه قال أنه بعد خمسة وثلاثين عاماً، حان الوقت لإعادة النظر في هذا الموضوع. وهكذا يشرح بقوله: "بين جيل وآخر، تخضع قواعد الحكم للتغيير بالضرورة. ويتم تعديلها أولأً بالمعنى المادي أو العلمي، من خلال اكتشاف حقائق جديدة وزيادة الفهم الناتج عن توسيع وتعزيز البحث" ^{٦١}. كما يتحدث عما يسميه "... المعنى الروحي والخيالي" ^{٦٢}، مشيراً إلى أن المعرفة الواقعية وحدها لا تكفي.

يحدد جيب معسكرين في كتابات الإسلام. تكون المجموعة الأولى من المسلمين، وتُتَّبع بصورة أساسية أدبًا جدلياً رداً على منتقدي الإسلام. أما المجموعة الثانية، المكونة أساساً من رجال الدين المسيحيين، فتسعى إلى التقليل من شأن الإسلام ومحمد [صلوات الله عليه وآله وسلم]. ويوضح أن هناك بعض عناصر الحكم المسبق في كلتا المجموعتين. ويشير إلى جهده في عمله لمحاولة الابتعاد عن كلتا المجموعتين.

ثم يكتب أنه يعالج الموضوع بالأطروحة الأساسية القائلة بأن "... الإسلام هوتعبير مستقل عن الفكر والتجربة الدينين، ويجب النظر إليه من خلال مبادئه ومعاييره الخاصة ..." ^{٦٣}. ومع هذا يشدد: "... على المُثُل التي يسعى جاهدًا لتحقيقها بدلاً من التشديد على إخفاقات إنسانيتنا المشتركة" ^{٦٤}.

وعلى الرغم من أن الفصلين الثاني والثالث فقط هما ما يمكن أن يكون لهما صلة وثيقة بعملنا الحالي، فإن هذه الأهداف المعلنة مهمة جداً في تطوير الأعمال عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] والإسلام في الغرب.

ينظر جيب إلى المواجهات التي خاضها النبي مع أعدائه ويدافع عنه هكذا: "إنه ... من الخطأ الفادح أن نتخيل أن اهتمام محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] وانتباذه خلال هذه السنوات قد اقتصر فقط على السياسة وال الحرب. بل على العكس من ذلك، كان مركز كل انشغالاته هو تدريب مجتمعه وتنقيفه وتأديبه" ^{٦٥}. وأنهى حديثه عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] ببيان التقدير التالي:

بالنسبة لنا، لست بحاجة إلى القول بأن السيطرة التي اكتسبها محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] على إرادة

أصحابه و مشاعرهم كانت بسبب تأثير شخصيته. و دون ذلك ما كانوا ليهتموا كثيراً بدعاؤى النبي. فبسبب صفاته الأخلاقية، وليس بسبب تعاليمه الدينية، طلب رجال المدينة مساعدته^{٦٦}.

يعطي مقال ويليام أ. بولك (William A. Polk) عن جيب لمحة عن قدراته. فهو يصف فترة عمل جيب في كل من أكسفورد وهارفارد، وخبرته في اللغات الشرقية والتاريخ والثقافة والمنهج الشامل الذي استخدمه في أعماله. ثم يكتب في الخاتمة: "... يجب أن يُحسب جيب على أنه آخر المستشرين الحقيقيين وربما أعظمهم، فهو رجل قطع الطريق الأكثر إنتاجية حتى نهاية تقريره في تلك الموجة العظيمة من الاستقصاء الفكري"^{٦٧}.

النصف الثاني من القرن العشرين

شهدت الخمسينيات موجة جديدة من السير الذاتية. ورغم أن العمل الفرنسي لريجي بلاشير (Regis Blachère) لم يترجم إلى الإنجليزية بعد، فإنه يستحق الذكر لمجرد سمعته^{٦٨}.

وفقاً لوات^{٦٩}، بنى بلاشير نظريته على فكرة أن القرآن هو المصدر الوحيد الموثوق به لسيرة محمد [رسالة]. ونفت تعليقات روذنسون على الكتاب بما يلي:

إنه واضح ودقيق ومدروس جيداً. فمن خلال اتخاذ موقف وسيط بين وجهة نظر غير نقدي للمصدر و موقف مفرط في النقد، وغارق تماماً في الأدبيات حول هذا الموضوع، يؤكّد بلاشير بوضوح شديد على المشكلة الخطيرة التي قدمتها المصادر التي يُنظر إليها من منظور نقدي. إنه يعتبر القرآن هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه تماماً ويستخدم تقاليد السيرة بحذر شديد^{٧٠}.

نشر جيو ويدنغرن (Geo Widengren) كتابه "صعود الرسول والكتاب السماوي" (The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book) عام ١٩٥٠م^{٧١}، متبعاً بكتاب محمد رسول الله وصعوده (Muhammad the Apostle of God and His Ascension) عام ١٩٥٥م. وهذا الأخير هو الجزء الثاني من السابق. يذكر

المؤلف في مقدمته لطبعه عام ١٩٥٥ م أنه لم يتمكن من الحصول على بعض المواد العربية التي كان يتضررها وأن هذا أدى إلى بعض التناقضات في العمل. كما يعترض بتفصيل خبرته في الأدب العربي. وهو يتبع نظرية تورأندرية عن محمد [محمد ﷺ]، مختصاً كثيراً من أفكاره عن الوحي من المانوية^{٧٢}.

وفي ما يتعلق باستنتاجه عن المذهب الشيعي والإسلام السني، يخلص ويدنفر إلى أنه كما كان الحال في بلاد ما بين النهرين القديمة وغيرها من الممالك القديمة، كان صعود النبي ضرورياً إذا كان سيمُنح السلطة المرجوة. يوضح:

وهكذا في الإسلام، هناك نوعان من الدين كلاهما معروفاً من تاريخ المسيحية يبرزان بوضوح ضد بعضهما: النوع المؤسسي، التأكيد على أن الوحي يأتي مرة واحدة [و] للجميع في شكله المحدد من قبل المخلص الإلهي، أو من قبل النبي ربما لن يظهر مرة أخرى حتى النهاية، والأخر، النوع الكاريزمي، الذي يدعى أن الوحي يحصل بواسطة رؤى من الله، من خلال تجسد الله، أو نور الله أو روحه، أو الرسول السماوي في ممثليه أرضيين جدد يشكلون معًا سلسلة طويلة من "السلالة" المتالية لنفس الكائن الإلهي، الرسول السماوي^{٧٣}.

يعلق روذنسون: "يحاول ويدنفر إلى وضع محمد [محمد ﷺ] في إطار تصنيف الرسول السماوي"^{٧٤}.

في عامي ١٩٥٣ م و ١٩٥٦ م على التوالي، نشر وات أعماله النهائية عن محمد [محمد ﷺ]، محمد في مكة و محمد في المدينة. تم اختصارهما لاحقاً في مجلد واحد، وهو محمد [محمد ﷺ] -نبي ورجل دولة (*Muhammad - Prophet and Statesman*)، والذي نُشر عام ١٩٦١ م. كان لهذه الأعمال تأثير كبير على الدارسين الإنجليز المتوسطين للإسلام. وأيضاً، نظراً لأنها تشكل الأساس الرئيسي لهذا الفصل، فسوف نعود إليها لاحقاً.

يستحق كتاب ألفريد جيوم (Alfred Guillaume) *حياة محمد* [محمد ﷺ] - ترجمة [كتاب] ابن إسحاق سيرة رسول الله والذي ظهر عام ١٩٥٥ م الذكر خصوصاً. في مقدمة

الكتاب، يقر جيوم بقوله "ارتکب أسلافي في ترجمة السيرة العديد من الأخطاء ولا يمكنني أن أتمنى أن أفلت من كل المزالق"^{٧٦}. العمل نفسه مبني على تنقیح ابن هشام، وقد راجعه بحرص علماء مسلمون وغير مسلمين على حد سواء، وبعضهم يستحق الذكر هنا.

من الأمور المهمة التي قام بها جيوم في كتابه، الإشارة إلى الرأي العام لعلماء المسلمين حول سمعة ابن إسحاق كمؤرخ. كان هذا التصور غير ملائم إلى حد كبير. ومع ذلك، فإن النظرة العامة للعلماء الغربيين هي أن سمعة ابن إسحاق ليست محل شك على هذا النحو. يجادل جيوم نفسه بأنه نظراً لأن كثيراً من الانتقادات الموجهة لابن إسحاق تتعلق بعمله المتعلّق بالسنن، فلا ينبغي أن يؤثر ذلك على كتاباته في السيرة^{٧٧}.

يشيد جيمس رويسون (James Robson)^{٧٨} بجيوم في مراجعته للكتاب على الخدمة التي لا تقدر بثمن التي قدمها لدراسة السيرة بتحويله عمل ابن إسحاق إلى اللغة الإنجليزية. يقول رويسون عن ابن إسحاق نفسه:

في حين أنت قد نشيد به، إلا أن متقديبه يختلفون في آرائهم، فبعضهم يعتبره مرجعاً في تفاصيل السيرة ولكن ليس الأمر كذلك في المسائل الفقهية، والبعض الآخر يرفض أن يكون له أي اهتمام به. نحن هنا مهتمون به بوصفه كاتباً في السيرة، وما من سبب إلا وقد توفر لدينا للاعتقاد بأنه حاول أن يكون دقيقاً قدر الإمكان^{٧٩}.

ثم يقول رويسون عن الترجمة نفسها إنها "...جيدة جداً ومقرّوءة تماماً... ويشعر المرء بالامتنان لهذه الترجمة الدقيقة والجذابة..."^{٨٠}.

يصف ر. ب. سيرجيت (R.B. Serjeant)، في مراجعته^{٨١}، العمل بأنه قطعة رائعة، وإنجازاً مناسباً لمنصب جيوم كأستاذ للغة العربية في جامعة لندن. وبعد اقتراح عدد من التغييرات في ترجمة بعض التعبيرات العربية، يخلص سيرجيت بتقدير إلى حد ما: "إن إنجاز مؤلفه في تقديم محمد [محمد بن عبد الله] إلى العالم الناطق باللغة الإنجليزية بوضوح جميل هو غير مسبوق، سيعترف به العلماء والكتّاب على الفور بوصفه مرموقاً"^{٨٢}. إن تقدير روذنسون للكتاب يتمثل في أنه على الرغم من الانتقادات التي يعتبرها ثانوية، "... فهو في

ومن ناحية أخرى، يكتب عبد اللطيف الطيباوي نقداً مطولاً وشبه رافض لترجمة جيوم. يبدأ بالقول: "... لا يقدم البروفيسور جيوم مجرد ترجمة للنص الوارد لسيرة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم]، كما أخرجها ابن هشام عن البقاعي عن ابن إسحاق. وإنما يمثل عمله ترجمة لإعادة بنائه الخاص لابن إسحاق".^{٨٤}

ويمضي في القول بأن التقديم الألماني لابن هشام من قبل ويل (١٨٦٤) وما سبقه من قبل فستنفلد (١٨٥٨ - ١٨٦٠) كان أفضل بكثير ولم يستحق الانتقادات التي وجهها جيوم. ويضيف: "لا داعي لأن يقلق المراجع (والقارئ) المتعجل: فالمحترم له سمعة راسخة. وقد نُشر الكتاب على نحو جيد وله تاريخ من دار نشر مشهورة. ولكن إذا كان لديه وقت للفحص الدقيق والمقارنة والتحقق، فسيجد أن هذه الترجمة تثير المشكلات أكثر مما تحلها".^{٨٥}

يشكك الطيباوي في مدى ملائمة أساليب جيوم في إعادة البناء والحدف والتخيّم والاختصار والإضافة، مستشهدًا بعدد من المواقع. ويجادل بأن هذه الأمور قد أثرت بدرجة كبيرة في جودة الترجمة وربما أسفرت عن "... تفكيرك لابن هشام وغش لابن إسحاق".^{٨٦} ويمضي في تصنیف عدد من الأخطاء الطفيفة في ترجمة بعض التعبيرات العربية، لكنه يوضح أن الأثر التراكمي لها يتبرأ القلق الشديد.^{٨٧}

كما أعرب عن عدم رضاه عن ما يعتقد أنه نقص في التقدير التفصيلي لابن إسحاق كمؤرخ. علاوة على ذلك، فإنه يجادل بأن أي دراسة تفصيلية للسيرة - ولا يمكن للمرء أن يترجمها علمياً بدون مثل هذه الدراسة - ينبغي أن تنتج معلومات جديدة أو تلقي ضوءاً جديداً على التاريخ الإسلامي المبكر.^{٨٨}

من الواضح أنه لم يوجد أي شيء من ذلك في العمل. يتهم الطيباوي جيوم بعدم التمييز بوضوح بين استخدام الكلمة "الله" في العقيدة الجاهلية وبين معناها الإسلامي. استشهد بأمثلة من الترجمة، وأشار إلى أن هذا يمكن أن يؤدي حقاً إلى سوء فهم خطير.^{٨٩} وأنهى

النقد بهذا الحكم القاسي إلى حد ما: "لا شك أن المتخصص سيف适用 تقسيمه الخاص؛ لكن بالنسبة للقارئ العام، ولا سيما طالب الأديان المقارنة، فمن الضروري للغاية أن تكون هناك كلمة تحذيرية. فلا يمكن قبول ترجمة البروفيسور جيوم، والحال هكذا، على أنها نسخة موثوقة من النص العربي الوارد من السيرة".^{٩٠}

نشر جيوم في العام السابق لهذا (عام ١٩٥٤) عملاً آخر له بعنوان الإسلام^{٩١} والذي كان من المفترض أن يقدم جواهر تعاليم النبي للقارئ الغربي. في هذا الكتاب، تعتبر الفصول الثاني والثالث والخامس التي يطلق عليها على التوالي "محمد [ﷺ]" و"القرآن" و"السنة النبوية" لها بعض الأهمية لهذا الاستقصاء العام. أعلن جيوم في تصريحاته الافتتاحية في الفصل المعنون بـ"محمد [ﷺ]" أنه:

عند الكتابة عن رجل محظوظ وبمجل لدى ملايين من مواطني العالم اليوم، يتمنى العرء أن يكون موضوعياً بحثاً ما دام الأمر يتعلق بأعظم أثر لذكرى محمد [ﷺ] - القرآن، وهذا ليس بالأمر الصعب؛ لكن سيرته أكثر صعوبة في التعامل معها. إن ترجمة أقوال مؤلفي سيرته دون أي نقد تاريخي سيكون أمراً مضللاً، ومن ناحية أخرى، فإن التعميم كما فعل بعض العلماء الغربيين سيكون متسرعاً.^{٩٢}

إن هذا يؤسس أسلوبنا لتقدير خدامة الضغط الذي يتعرض له الباحث الغربي غير المسلم في التعامل مع المواد الإسلامية. ربما ينطبق هذا أيضاً على جميع العلماء الذين يتعاملون مع المواد الدينية للأديان التي لا يعتنقونها.

على الرغم من أن جيوم ينكر بعض النظريات القديمة عن محمد [ﷺ]، مثل نظرية الصرع، فإنه يتمسك بالحججة الاستشرافية التقليدية القائلة بأنه وقع تحت التأثير الشديد للبيئة الدينية في ذلك الوقت. ويؤكد أنه نظراً لعدم معرفة الكثير عن حياة محمد [ﷺ] بين فترة زواجه وفترة دعوته، فقد يكون تعلم بعض معتقداته من اليهود والمسيحيين.^{٩٣}

يراجع حسن كرمي هذا الكتاب ويشير إلى بعض القضايا المثيرة للجدل التي أثارها جيوم^{٩٤}. ويختلف مع المؤلف في تفسيره لبعض طقوس الحج على أنها ممارسات وثنية

وأيضاً تعليقاته على المواجهات مع اليهود كما لم يكن متوقعاً "... من شخص أتى برسالة من [الله] الرحمن الرحيم" ^{٩٥}. ومن ثم فإن التصور العام للمراجع هو أن جيوم قد أساء تمثيل كثير من المواد المتعلقة بالنبي والقرآن والإسلام عموماً.

في نفس العقد، كتب كينيث كراج (Kenneth Cragg) كتابه دعوة المئذنة (The Call of the Minaret) ^{٩٦}. وعلى الرغم من أنه لا يحتوي إلا على فصل واحد فقط يتعلق مباشرة بال المجال قيد المناقشة حالياً، فإن أسلوبه العام يجعله يستحق الذكر. كان ترکيز كراج بصورة أساسية على العلاقات المسيحية الإسلامية، ويركز هذا العمل الرئيسي على الآذان، والسعى إلى استكشاف "... الدليل إلى الإسلام، ومن هذا الدليل إلى معرفة شكل وأبعاد العلاقة المسيحية بما يخبرنا به ..." ^{٩٧}.

تحتوي طبعة عام ١٩٨٦م على مواد إضافية تهم بعض التغيرات المعاصرة في التاريخ الديني منذ الخمسينيات، عندما تُشرِّر العمل الأصلي. وعلى الرغم من جهود المؤلف المذكورة لتقديم الإسلام كما يمكن استخلاصه من الآذان، يبدو أنه قد وقع في نفس الشبكة كغيره من الكتاب المسيحيين الغربيين السابقين. إن لديه تعاطفاً مؤثراً خاصاً مع اليهود ويصور محمداً [ﷺ] على أنه ربما كان رجلاً قاسياً يسلب الضعفاء لإثراء أبيه. ومن الأمثلة النموذجية تعليقه علىبني قريطة، حيث كتب: "جاءت مذبحه بنبي قريطة التي أعقبت ذلك، والتي تشير إلى أحلك عمق للسياسة الإسلامية، وهو عمق فشل بعض المؤرخين المسلمين المعاصرين في قياسه" ^{٩٨}.

كمراجع محمد حميد الله النسخة الأصلية بإسهاب ^{٩٩}. ورأى أنه رغم المنهجية الساحرة، فإن كتاب كراج "... يعطي نظرة جديدة للجدل المسيحي ضد الإسلام، ويحاول أن يقدم مظهراً سائغاً" ^{١٠٠}. ينهم كراج بعرض أطروحة أساسية عن تفوق المسيحية على الإسلام. ولذلك فهو يدعو المسلمين لقراءة الكتاب "... إذا كانوا يرغبون في أن يكونوا على اطلاع دائم بالطرق المعاصرة للإرساليات المسيحية" ^{١٠١}.

كتب كراج بقوه عن الإسلام وعمله الرئيسي الآخر ذو الصلة بهذه الدراسة هو محمد [ﷺ] والمسيحيون - سؤال الاستجابة (Muhammad and the Christian-A

١٠٢. من المفترض أن هذا العمل هو رد فعل على دعوة إسلامية متقدمة لتقدير المسيحيين، وفي الواقع قبولهم لمحمد [ﷺ]، وبالمثل ظاهريًا قبول المسلمين للمسيح. لذلك فإن المقصود منه تثقيف المسيحيين حول كيفية الاستجابة لرغبة المسلمين هذه. كما يقول هو نفسه في المقدمة: "إن الهدف من هذه الدراسة هو تقديم إحدى وجهات النظر المسيحية على الأقل لحل المشكلة، وهو ليس أكثر من حل مبدئي، يظل ملخصاً للمعايير المسيحية في حين يحدد استجابة إيجابية لمحمد [ﷺ]"^{١٠٣}. يختار المؤلف موضوعاً مركزياً واحداً يقول إنه يبقي على الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين. يتعلق الأمر بمسألة النبوة. ويشير إلى أنه بالنسبة للمسيحيين، كان من الإساءة أن يدعى محمد [ﷺ] أنه يطيل نهاية شخص المسيح الذي آمن به ووتق فيه كثيراً.

يقول هيرمانسن (Hermansen) في مراجعته للكتاب ما يلي:

قد يتزعج القارئ المسلم من تلميحات كراج المتكررة إلى أنه من الأفضل للمسلمين أن يكونوا أكثر تقديرًا للمحمد [ﷺ] بطريقة تشبه تقدير المسيح (ص ٧٩). تعرض عمل كراج في الماضي لانتقادات من قبل الإسلاميين ومؤرخي الدين بسبب "تصير" الإسلام من خلال إجراء مقارنات تغالط رؤية ذوي الدرایة. وهذا الاتجاه ليس غائباً في الأعمال الحالية...^{١٠٤}

والمثال النموذجي هو عندما ينظر كراج إلى بعض التسليمات الإسلامية على النبي ويقترح أن هناك معنى جوهريًا لـ"بنوة" محمد [ﷺ] لله. يشبه ذلك بنص العهد الجديد: "هذا هو ابنى الحبيب.. له اسمعوا".^{١٠٥}

شهدت الستينيات عقداً "آخر" من الكتابات عن الإسلام عموماً وعن محمد [ﷺ] خصوصاً. في ١٩٦٠ م، نُشر الكتاب الضخم لنورمان دانيال الإسلام والغرب - تكوين الصورة.^{١٠٦} هذا العمل، الذي تمت مراجعته في ١٩٩٣ م، عبارة عن خلاصة وافية ونقد لمحاولات الكتاب المسيحيين بصورة أساسية لتكوين الرأي العام حول محمد [ﷺ] من خلال بعض الكتابات الساخرة. توقي المؤلف قبل وقت قصير من وصول الطبعة المنشورة إلى المطبعة. وفي الدعاية على غلاف الطبعة الجديدة نقرأ التوصيات التالية. يقول

ف. ج. زيادة (F.J. Ziadeh): "لا يمكن لباحث حول الإسلام أن يقدر على تفوته". ويصفه السير هاميلتون جيب بأنه "تحليل متقن"، ويرى ج. كريتزك (J. Kritzeck) أنه "كتاب ممتاز... وهو الآن العمل الذي لا غنى عنه في هذا الموضوع". يقول كذلك، إنه "مستثير بدرجة رائعة، ومكتوب بطريقة جميلة".

يقدم دانيال عدداً لا يحصى من الانتقادات ضد [صورة] محمد [رسول الله] في العصور الوسطى ويشير إلى أنه تم بناء "رأي جمعي" في الوعي الغربي غير الإسلامي عن النبي يصعب القضاء عليه^{١٠٧}. ومع ذلك، فهو يشير إلى أن المستشرقين المعاصرین قد ابتعدوا بطريقة ما عن جهل وتحامل أسلافهم في العصور الوسطى.

يسمي أنيس وأثر، في عملهما البليوغرافي المشروح جزئياً هذا "... محاولة فاشلة لتبرئة المستشرقين المعاصرين من تحيزهم ضد الإسلام"^{١٠٨}.

يشير م. إحسان (M.M. Ahsan) في مراجعته للعمل إلى أن رأي دانيال هو الصحيح فقط "... بمعنى أن الحقد الواضح للهجوم على الإسلام، وهو سمة من سمات الكتابات الأكاديمية والمتظاهرة بكونها أكاديمية في العصور الوسطى، قد تلاشى بطريقة ما. لكن الادعاء بأن العداء للإسلام قد توقف هو مبالغة في التبسيط أو ربما تحريف للحقيقة"^{١٠٩}.

في ١٩٦١ م، ظهر كتاب ب. س. ر. باين (P.S.R. Payne) *السيف المقدس - قصة الإسلام من محمد [رسول الله] إلى الوقت الحاضر* (*The Holy Sword - The Story of Islam*) (from Muhammad to the Present). ربما يقدم عنوان الكتاب دليلاً على أجندته المؤلف الخفية. تبعه كتاب مايكل إيوارا (Michael Eàwaràe) *حياة محمد رسول الله* (Life of Muhammad, Messenger of God) عام ١٩٦٤ م^{١١٠}. وقد وصفه أنيس وأثر بأنه "مبني على مختارات من [كتاب] سيرة رسول الله لابن إسحاق"^{١١١}.

شهد عام ١٩٦٧ إعادة إصدار طبعة لكتاب س. س. توري (C. C. Torrey) *الأساس اليهودي للإسلام* (*Foundation of Islam The Jewish*) الذي نشر في الأصل عام ١٩٣٣ م^{١١٢}. وهذا العمل عبارة عن تجميع لخمس محاضرات ألقيت كجزء من سلسلة

محاضرات هيلدا ستيشن ستروك (Hilda Stich Stroock). يستخدم في الأساس منهجية اختزالية حيث يتم إرجاع أصل "أفكار محمد [ﷺ]" إلى اليهودية. كان الهدف في المقام الأول هو دحض الرأي العام السائد آنذاك بأن الإسلام تأسس على مبادئ مسيحية، وهي نظرية حاول كل من يوليوس فلهاوزن وتور أندريه وكارل أرينز وغيرهم نشرها. يرى توري، مثل بيل وآخرين، أن محمدًا [ﷺ] هو مؤلف القرآن. ولتعزيز هذا الافتراض، كان عليه أن ينكر بقوة حقيقة أن محمدًا [ﷺ] لم يكن متعلمًا بصورة رسمية. إذ المنطق يقضي بأنه إذا لم يكن متعلمًا بصورة رسمية فكيف يمكن لأي شخص أن يتسبّب إليه تأليف القرآن؟ لذلك يلزم إلى أن يكون متعلمًا، حتى يتناسب مع الأطروحة. كتب في طبعة عام ١٩٣٣م أن "العقيدة الإسلامية الأصولية القائلة بأن محمدًا [ﷺ] كان رجلاً أمياً لا يمكن الدفاع عنها على الإطلاق، على الرغم من أن أحدث الأطروحات تستمر في منحها بعض المصداقية" ^{١١٤}. ويتابع أن محمدًا [ﷺ]... كان صادقاً في جميع الأوقات، ولم يشك أبداً في أن التوبيخ الذاتي الذي تعلمته، والذي استمر في ممارسته في الأوقات الحرجة، قد أتى له بوحي إلهي ^{١١٥}.

في مقدمة مكتوبة جيداً الطبعة عام ١٩٦٧م، يصف فرانز روزنثال (Franz Rosenthal) الغطرسة الأكademie المرتبطة غالباً بتوري. فيتقدّم توري لإثباته تأكيدات يصعب الحفاظ عليها بطريقة علمية. على سبيل المثال، يكتب: "مما لا لبس فيه أن المنهج الذي يهتم أساساً بمحاولات إثبات الاعتماد على المراحل السابقة من العملية التاريخية لم يعد قادراً على كسب ولاء المؤرخين ويعتبره كثيرون بسيطاً أو حتى بدائيًا" ^{١١٦}. أنهى الفقرة على قوله: "يحتوي عمل توري على صفة جيدة قابلة للمناقشة أو حتى خاطئة. قد لا تكون ضمن التيار الرئيسي للبحوث الإسلامية، وقد لا يستجيب العديد من المسلمين اليوم لمقاربتها وأسلوبها" ^{١١٧}.

تُشير كتاب إ. ر. بيك (E.R. Pike) محمد النبي ودين الإسلام (- Mohammed and the Religion of Islam) في الأصل في نيويورك عام ١٩٦٢م، وأعيد إصداره في لندن عام ١٩٦٨م ^{١١٨}. وأخيراً، يجب ذكر عمل فرانشيسكو غابرييلي

(Francesco Gabrieli)، الأصلي باللغة الإيطالية، والذي ظهر عام ١٩٦٨ م، كمحاولة لتقرير تاريخي متوازن عن محمد [صلوات الله عليه] وانتشار الإسلام^{١١}.

خلال السبعينيات، ربما تبدأ الأعمال الرئيسية بكتاب جون بلجات جلوب (John Bagat Glubb) حياة محمد وأوقاته (*The Life and Times of Muhammad*)^{١٢} الذي يتضمن مناقشة مفصلة عن السنة النبوية.

ظهر العمل الفرنسي لماكسيم رومنسون (Maxime Rodinson)، الذي ترجمته إلى الإنجليزية آن كارتر (Anne Carter)، عام ١٩٧١ م^{١٣}. وهو كتاب مكتوب جيداً من الناحية الأكademية لمؤلف يهودي ماركسي، ويسعى إلى تقديم تحليل سوسيولوجي لحياة النبي. ولطالما أثارت كتاباته اللاحقة اهتمام العلماء وانتباهم.

في هذا الكتاب الأساسي عن النبي، يذكر رومنسون أنه تناول بعض القضايا التي شعر أنها لم تؤخذ في الاعتبار بصورة وافية. يقول إن هدفه كان:

.. إظهار العلاقة بين الرؤى الأخروية للدعوة محمد [صلوات الله عليه] المبكرة والوضع السياسي الدولي في تلك الفترة. وذلك بتناول الارتباطات الاجتماعية لأحاديثه، كما تم تأسيسها (لا سيما من خلال وات)، ... لإظهار كيف أن التطور الشخصي والتفسيري شكل محمد [صلوات الله عليه] إلى أداة قادرة على صياغة أيديولوجيا تتوافق مع احتياجات الوقت والوسط الاجتماعي^{١٤}.

يحمل عمل رومنسون دليلاً على ميوله الماركسي. فإنه يتوقف إلى تفسير محمد [صلوات الله عليه] والإسلام من خلال "... تحرير التاريخ من قيود اللاهوت"^{١٥}. وعلى الرغم من أن رومنسون حذر بشأن تفسير التحليل النفسي لشخصية محمد [صلوات الله عليه]، كما دعا إليه علماء مثل الفرنسي ريجيس بلاشير والفنلندي هاري هوelman والسويدية تور أندربيه، فإنه يوصي بأن العلماء "... يجب أن يتتجاوزوا النطاق الديني البحث ويقدموا تفسيراً كاملاً لهذه الشخصية الاستثنائية"^{١٦}. لقد ركزت تعليقاته على تطور الأحاديث على الدور الذي تلعبه المصالح السياسية، والفضول الفردي والتقوى لدرجة أن القارئ يشعر برفضه للمجموعة

بأكلها. ويؤكد أنه على الرغم من محاولة العلماء غربلة عدد لا يحصى من التقارير، "... فإنهم لم يدعوا أي درجة من درجات اليقين. وبدلًا من ذلك، كانوا راضين عن تكرار أخبار متناقضة حول الموضوع نفسه، واحدًا تلو الآخر، مستشهدين بمصادرهم لكل منها. كان الأمر متروكًا للقارئ ليقرر أيًّا منها يود تصديقه" ^{١٢٥}.

إن تحليل رودنسون للمعارك التي شارك فيها النبي وقومه ومواجهات صغيرة أخرى في المدينة يشي بمحل تعاطفه. إذ يصور اليهود على أنهم أبرياء تصادف وجودهم في المكان الخطأ في الوقت الخطأ، وفي كل حالة كان مصيرهم قد تقرر بالفعل قبل الحدث الذي أدى في النهاية إما إلى طردهم وإما إلى إعدامهم ^{١٢٦}.

شهدت الثمانينيات وما بعدها زيادة في الكتابات عن الإسلام ولكن بصورة أساسية في مجال العلاقات بين الأديان ومجالات الإسلام الأخرى.

وفي ما يتعلق بالنبي، ربما ينبغي ذكر العمل الذي حرره وترجمه ميرلين ل. شوارتز (Merlin L. Swartz) ^{١٢٧}. وأهم ورقة هنا هي ورقة رودنسون "استطلاع نقي لدراسات الحديثة حول محمد [محمد] والتي استخدمناها على نطاق واسع.

تُشير كتاب محمد [محمد] لمايكل كوك عام ١٩٨٣ م ^{١٢٨}. من المهم الإشارة إلى أن هذا هو كوك نفسه الذي كتب مع باتريشيا كرون (Patricia Crone) الهاجرية: صناعة العالم الإسلامي (*Hagarism: The Making of the Islamic World*) (في ١٩٧٧ م) ^{١٢٩}. وهذا العمل الأخير الذي يتبع المنهجية الاختزالية، لا يرى أي أصلية في الإسلام وفي الواقع في محمد [محمد]. في الحقيقة، يصفه أنيس وآثر بأنه، "يعتمد على وثائق ذات موثوقية مشكوك فيها ممزوجة بانحرافات جسيمة في الأسلوب، ... إنه استهزاء بالدراسة الأكاديمية وقد وضع لتأسيس أن المفاهيم الإسلامية للوحي والنبوة نشأت في مهد اليهودية" ^{١٣٠}.

يشكك م. د. فاليمادي (M.D. Valimamed) عند مراجعته لهذا العمل المشترك بجدية في الحجة المركزية للمؤلفين والمنهجية التي طبقاها. فيكتب:

فيما يتعلق بنقاط المنهجية التاريخية، يتساءل المزء كيف يتم توسيع المؤلفين في

استخدام المسالك الضعيفة بحسب الظروف، وتجميعها معًا والاستدلال من هذه الوثائق على استنتاجات لدعم أطروحة عاطفية من الواضح أنها لا يمكن الدفاع عنها؟ بكل جدية، كيف يمكن للمرء أن يستخدم ما يلي لإثبات أن السنن النبوية في الإسلام هي في الواقع فرع كاسد من المجد اليهودي المسيحياني: مسلك معاد لليهود تم وضعه وتاريخه بطريقة ضعيفة، "عقيدة يعقوبية"، وثيقة أخرى روما كتبها حاخام في القرن الثامن؛ وزراعة من اليهود إلى إعلان مجيء المسيح كرجل يرتدي الزي العربي (على ما يبدو تقليد وجد أنه أكثر قبولاً بين اليهود من الناحية الاجتماعية في ذلك الوقت)؛ وأثر أرمني مشكوك فيه زمنياً؟^{١٣١}

وفقاً لهذا كله، من الطبيعي ألا يتوقع المرء أن ينحرف مايكيل كوك كثيراً عن هذه الفلسفة المركزية في [كتاب] الهاجرية في هذا العمل اللاحق عن سيرة محمد [ﷺ].

يتقد هـ. ت. نوريس (H.T. Norris)، الذي يراجع الكتاب أيضاً، كوك لتهويته بعض الاستنتاجات، لا سيما حول أصول الإسلام. ولكنه يختتم بالقول إن الكتاب "... يوفر نسمة منعشة من الهواء من خلال نوافذ مكتبة من الكتب العتيبة حول هذا الموضوع. كثير من هذه الكتب تتجاوز بقليل كونها دفاعاً مقدساً. وبالكاف يمكن أن يُحسب [كتاب] حياة محمد هذا ضمن عددهم".^{١٣٢}

يقدم كوك تحليلاً متشككاً لحياة النبي. إن تفسيراته لزواج النبي ومكانة المرأة في الإسلام وما يسمى بـ"الأيات الشيطانية" والمواجهات مع قريش وغيرها معيبة بدرجة خطيرة. وهو يعطي انطباعاً بأنه لا يمكن الوثوق بعلماء المسلمين، ومن ثم لا يوفر لهم أي مساحة من الكتاب على الإطلاق.

يرى أنيس وأثر الكتاب على أنه "... كتابات منحازة وعدائية عن السيرة والإسلام".^{١٣٣} وبصفه أ. و. بواس (A.W Boase)، في مراجعته للكتاب بكلمات لاذعة إلى حد ما. فيكتب: "... يبني مايكيل كوك عداءً وتحيزاً شديدتين للرجل محمد [ﷺ] وعقائد الإسلام ... وهذه بالتأكيد رؤية متحيزة جداً ومشوهة بالإلحاد حول الإسلام".^{١٣٤}

سقط ويليام مونتجميرو وات في هذا المستنقع من وجهات النظر الفكرية (وأحياناً

غيرها)، وبالنظر إلى هذا السيناريو، قد تكون قادرين على تقدير أعمال وات وغيره من الكتاب المعاصرين بصورة أفضل بكثير.

ومن ثم فإننا سنتناقض أعمال وات بقناعة أنه ما من عالم يسقط في الفراغ، بل لا بد أن يكون لمكانه في سياق تاريخي ويشي وفكري معين وأي سياق آخر أهمية كبيرة بالنسبة للطالب الذي يعني بدراسة ونقد آرائه.

اختيار وات

من الاستطلاع السريع السابق لأدبيات القرن العشرين حول محمد [رسول الله]، يتضح أن كثيراً من المؤلفين تعاملوا مع الموضوع ليس ك المجال ذي أهمية جوهرية ولكن كمسألة ثانوية. حتى في الحالات التي كتبوا فيها سيرة ذاتية خاصة، كانت أعمالهم السابقة أو اللاحقة تشير إلى اهتمام عام بالإسلام وحياة محمد [رسول الله] كجزء من هذا الاهتمام الأوسع. ومن بين الباحثين البريطانيين حول الإسلام في القرن العشرين، برز وليام مونتجوري وات بوصفه أكثر الكتاب غزاراً في الإنتاج حول محمد [رسول الله].

على الرغم من الإدانة العامة لأعمال العلماء الغربيين غير المسلمين من قبل المسلمين، وخصوصاً في مجال دراسة السيرة، تلقى وات بعض التعليقات التقديرية نوعاً ما. وربما يكون الأكثر احتراماً في المدرسة الاستشرافية الغربية.

في مقدمة كتاب وات الإسلام والمسيحية اليوم، يلمح الشيخ أحمد زكي يماني إلى تفوق وات بين العلماء البريطانيين، وبين العلماء المتحدثين باللغة الإنجليزية عموماً حول الإسلام. يقول الشيخ اليماني:

لقد بذل البروفيسور وات كثيراً من الجهد لتحرير العقلية الغربية من قيود التحيز والكراهية التي نشأت في الأعمال العدائية في العصور الوسطى والتي أعمت العالم الغربي لفترة طويلة عن فضيلة محاولة فهم الإسلام. ورغم الصعوبات الهائلة الكامنة في محاولة التوفيق بين المواقف التي يُنظر إليها عموماً على أنها غير قابلة للتوفيق، فقد حقق مستوى عالٍ من الانفتاح.^{١٣٥}

ويتابع أن وات يُظهر "... تطلعات إلى أعلى درجات الموضوعية ..." ^{١٣٦}، والتي تتضح في بعض أقواله.

وأيضاً يصفه محرر جريدة التوحيد علي قلي القراني (Ali Quli al-Qara'i) في مراجعته لنفس الكتاب بأنه "... أحد المستشرقين الأحياء البارزين، وقد كتب وألف عدداً كبيراً من الكتب حول مختلف جوانب الإسلام والتاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي" ^{١٣٧}. ويشير أيضاً إلى أن وات لديه تقدير واحترام للإسلام ^{١٣٨}. ويرى أن الإسلام هو أساس خبرة وات، وأن وات يتمتع بموقف أكثر توازناً تجاه الإسلام من معظم معاصره.

يقول أنتوني ويسلز (Antonie Wessels) أيضاً عن وات: "في أيامنا هذه، هناك بالطبع روایات عمیقة جداً وجديرة بالاحترام عن حیاة محمد ﷺ [من إعداد "غربیین"] مثل هاتین المجموعتين في کتاب واحد والتین کتبهما مونتجمري وات: محمد فی مکة و محمد فی المدینة، وقد ترجمتا إلى العریبة" ^{١٣٩}.

يتحدث عماد الدين خليل عن وات حديثاً حسناً في دراسته النقدية لفكرة. فيقول: "على عكس مؤلفي عصره، هو أول من جعل من الضروري الحفاظ على الاحترام والحياد أثناء الكتابة حول الأسس غير المرئية في خلفية وقائع وأحداث حیاة النبي" ^{١٤٠}. يقدم بعد ذلك الأدلة على حيادية وات. ويستشهد بتصريح وات في مقدمة كتابه محمد فی مکة حيث يذكر فيه وات أنه حاول أن يكون محترماً ونزيهاً قدر الإمكان. يواصل خليل التأكيد لقراءه المسلمين على أن:

لقد سعيت، بينما بقيت مخلصاً لمعايير الدراسات التاريخية الغربية، لثلاثة أقوال شيئاً من شأنه رفض أي من المذاهب الأساسية في الإسلام. لا داعي لأن تكون هناك فجوة لا يمكن سدها بين الدراسة الغربية والدين الإسلامي؛ وإذا كانت بعض استنتاجات العلماء الغربيين غير مقبولة للمسلمين، فقد يكون السبب هو أن العلماء لم يكونوا دائمًا مخلصين لمبادئ دراستهم الخاصة، وأن استنتاجاتهم، حتى من وجهة نظر تاريخية بحثة، بحاجة إلى مراجعة ^{١٤١}.

يضع خورشيد أحمد، في [كتابه] الإسلام والغرب، وات بين أولئك الذين سعوا في هذا العصر لتغيير موقف العلماء الغربيين من الإسلام. ويرى وات على أنه غير متأثر بأهوائه ومتعاطف إلى حد ما^{١٤٢}.

يوجه الطيباوي اللوم، في مراجعته [لكتاب] وات محمد [محمد]: نبي ورجل دولة، إلى العديد من العلماء الغربيين لموقفهم المفرط في النقد في كثير من الأحيان باستخدام معايير يمكن أن تنتهي بإعطاء انطباعات خاطئة عن الإسلام وخصوصاً النبي. ومع ذلك، فهو يرى في مساهمات وات "... محاولة صادقة لإصلاح التوازن"^{١٤٣}. كما يقول عن وات: "إن درايته بالحقائق وإعادة بنائه المتخيل للأحداث أمر مثير للإعجاب"^{١٤٤}.

تعزز مكانة وات في دراسة المستشرقين المعاصرین الناطقين بالإنجليزية حول السيرة من قبل سيد علي رضا النقفي، الذي وصفه بأنه "أحد أبرز كتاب السير المعاصرين للنبي الكريم ..."^{١٤٥}. بالنظر إلى أن هذا البيان، إلى جانب الآخرين الذين يرون وات يدحض الانتقادات القاسية لزملاه الكتاب الغربيين، تم تقديمها في ورقة تمت قراءتها في مؤتمر السيرة الوطنية الذي عقد في إسلام آباد، وهو يوضح الاحترام الذي يحظى به وات بين بعض العلماء المسلمين^{١٤٦}.

كما وضع خورام مراد وات بين أفضل العلماء في هذا المجال. يقول: "وات هو أحد عمداء تلك المدرسة "الجديدة" من المستشرقين التي يعتقد أنها كانت من اللطف بما يكفي لتقدم أذناً وقلماً متعاطفين إلى الإسلام. كما أنه يدرك الصعوبات الجسيمة التي يواجهها بوصفه وريثاً لـ "تحيز عميق الجذور" والذي يعترف بصراحة بقوله: "لم تتحرر منه بالكامل بعد"..."^{١٤٧}.

في مراجعة أخرى لكتاب ما هو الإسلام؟، يعجب أ. س. بازمي الأنباري (A.S. Bazmee Ansari)، رغم ملاحظاته الانتقادية، بافتتاح وات وصدقه في توضيح المشكلات التي يواجهها عالم غربي غير مسلم في مجال الدراسات الإسلامية^{١٤٨}.

كما أشار محمد بن عبود إلى دراسة وات الفطنة في مراجعته لـ [كتاب] ذكرى الإسلام:

تأثير الماضي وتحدي الحاضر (*Islam: Past Influence and Present festschrift Challenge*)^{١٤٩}. فقد وصف ابن عبود وات بأنه "... ساهم على نحو إيجابي في مجال الاستشراق ..." ^{١٥٠}. يقول في تعليق مطول إلى حد ما ولكنه بالغ التقدير:

يبرز ويلIAM موتجمرى وات كعامل من خلال المستوى الفكري العالى لكتبه العديدة... فموقفه تجاه الشرقيين الذين يدرسهم وأولئك الذين يتصل بهم يختلف عن موقف العديد من زملائه. نظرًا لخلفيته وتدربيه وتوجهه العام، فهو (هكذا) مستشرق بحكم التعريف. ومع ذلك، فقد تمكّن من التغلب على الغطرسة الثقافية المنتشرة على نطاق واسع بين المستشرقين الغربيين لمدة طويلة والتي يشعر الشرقيون بالحساسية تجاهها. لا يشعر الشرقيون بالإهانة من نقده الذي يكون أحياناً حاداً جداً من حيث الجوهر، ولكن ليس كذلك أبداً من حيث المظهر، لأنّه يتقدّم الغرب بنفس القدر تماماً. وهذا ما يفسّر مصاديقه. علاوة على ذلك، من الصعب اكتشاف أي شعور بدافع الشر وراء نقده، لأنه عادةً ما يتقدّم من أجل التحسين والبناء ^{١٥١}.

يرى ابن عبود وات على أنه عالم يقبل النقد بحلم، ويؤكد أنه، "كمستشرق، يحترم الثقافة الإسلامية ويحترمه في المقابل علماء المسلمين" ^{١٥٢}.

وأيضاً في تقدمة الكتاب المعنى، يشرح جوزيف فان إس (Josef Van Ess) قدرات وات ومنهجيته. فيشير إلى أن وات يظهر:

.. القدرة على فهم الثقافة على المستوى الذي تستحقه، من خلال مقارنة مُثلها بمُثلنا العليا وأوجه قصورها بمنظارها لدينا، دون الخلط بين كلا الأمرين بطريقة متسرعة، والأسوأ من ذلك أن تكون جدلية ... لقد تعلم الأوروبيون -وال المسيحيون- من خلال كتبه أن هناك قيمة وأنماط حياة مكافئة لقيمهم، متشابهة في الأصل والمقصد، وإن كانت غير متشابهة في إدراكيهم الفردي، وقد شعر المسلمون بأنهم قد فهموا دون تملق لا داعي له ^{١٥٣}.
تنص فاليري ج. هوفمان-لاد (Valerie J. Hoffman-Ladd) على أن وات هو "... عالم معروف في الدراسات العربية والإسلامية في إدنبرة، ساهم في مسيرة طويلة

ومتميزة في العديد من الأعمال الأصلية التي أصبحت جزءاً من الأدب الأساسي في الدراسات الغربية حول الإسلام".^{١٥٤}

ويضيف أندره ريبين (Andrew Rippin) إلى القائمة الطويلة من التعليقات التقديرية على وات في مراجعته لأحد كتب وات الأخيرة، الإسلام المبكر - مقالات مجمعة (Early Islam - Collected Articles) . فيؤكد:

لا يمكن أن يكون هناك شك في مساهمة ويليام مونتجمري وات في مجال دراستنا. يتذكر كثير منا جيداً الدور الذي لعبته كتابات وات في سنوات التخرج، وسيكون من السهل عدم الاعتراف بما ندين به لهذا العالم. ستبقى أعماله مهمة، وستستمر دراستها، وفي الواقع، سيستمر دحصها عند الضرورة .^{١٥٥}

كما أشار ماكسيم رودنسون بدراسات وات. يقول رودنسون تعليقاً على كتاب وات محمد في مكة:

إن الطريقة الواضحة والمبشرة التي يصوغ بها استنتاجاته حول الأحداث المختلفة لحياة النبي، والأسلوب الواثق الذي يستخدم به استنتاجاته، قد بدا للبعض أنه يشير إلى ثقة مبالغ فيها في مصداقية هذه الأخيرة. لكن قبل كل شيء، هو أول من طرح منذ وقت طويل مسألة نجاح دعوة محمد [صلوات الله عليه] من خلال تجاوز وجهة نظر تاريخ الأديان التي تشتبث بها المستشرقون منذ الاستجابة اللاذعة من سنوك هرخرونـيه (Snouck Hurgronje) لأطروحات جريم المبسطة في ما يتعلق بالصفة "الاشتراكية" البحتة لهذه الدعوة.^{١٥٦}

مما سبق، تظهر أهمية وات، والاحترام الذي يحظى به من قبل الباحثين حول الإسلام من الغربيين المعاصرين الناطقين بالإنجليزية، وأن عمله يشير اهتماماً خاصاً.

الفصل الخامس

ويليام مونتجمري وات

سيرة وات الفكرية

نظرًا للعدم وجود أعمال منشورة مفصلة عن سيرة وات الذاتية، فإن كثيرًا من المواد التي تقدم خلقيّة شخصية عنه مستمدّة من مقابلة خاصة معه في منزله في دالكينت، ميدلوثيان، اسكتلندا في يونيو عام ١٩٩٠ م، كما أخذت مزيدًا من المعلومات من استبيان أرسل إليه في مايو عام ١٩٩٤ م. ولعل المعلومات المنشورة الوحيدة عن وات تظهر في طبعة عام ١٩٩٣ م من [منشورات] من هو^١.

وُلد ويليام مونتجمري وات في ١٤ مارس عام ١٩٠٩ م، في سيريس، فايف، اسكتلندا. وكان الطفل الوحيد لأندرو وجان وات. توفي والده، وهو قسٌ مشيخيٌّ^(١)، عندما كان وات يبلغ من العمر ستة واحدة فقط. وصف وات والدته، التي كان اسمها قبل الزواج ماكدونالد، في مقابلتنا بأنّها شخص متدين حقًا. لم يقل إلى أي طائفة مسيحية كانت تتبعها ولكن من منصب أندرو وات كقسٌ مشيخي يمكننا أن نستنتج أنها كانت أيضًا مشيخية. تلقى وات تعليمه الثانوي في كلية جورج واتسون في إدنبرة ثم التحق بجامعة إدنبرة. وواصل تعليمه في كلية باليول بأكسفورد ولاحقًا في جامعة جينا في ألمانيا.

وهو حاصل على درجات الماجستير والدكتوراه (من جامعة إدنبرة) وبكلوريوس وماجستير الآداب (أوكسفورد). بدأت مسيرته الأكاديمية في جامعة إدنبرة، حيث كان مدرساً مساعدًا في الفلسفة الأخلاقية منذ عام ١٩٣٤ م إلى عام ١٩٣٨ م.

عيّن وات قسًا في الكنيسة الأنجلיקانية عام ١٩٤٠ م، وكان القسم الفني في [كنيسة] سانت ماري بولتون، لندن (١٩٣٩-٤١) وفي [كادرائية] سانت بول، إدنبرة.

(١) المشيخية هي جزء من التقليد المجدد في البروتستانتية، وتتبع كنائسها تعاليم عالم اللاهوت البروتستانتي جون كالفين، وتنظم تحت حكم مجالس شيوخ. (المترجم).

(٤٣-١٩٤١). أجاب وات عن أحد عناصر الاستبيان لدينا والذي يتعلّق ببطموحاته عندما كان شاباً، بأنه كان يريد أن يصبح عالِماً ثم فيلسوفاً فيما بعد. ولكن انتهى به الأمر كرجل دين وأكاديمي.

وعندما سُئل كيف أصبح مهتماً بالدراسات الإسلامية، كانت إجابته تسمّ بالتواضع. فقال: "عندما توفيت والدتي، ولكي أتمكن من دفع أجرة مدبرة منزل، طلبت من صديق مسلم أن يحضر كضيف ويدفع، وكنا نجري مناقشات دينية مطولة عند تناول الطعام. ثم سمعت أن الأسقف الأنجلיקاني في القدس أراد العمل حول المقاربة الفكرية للإسلام وقتلت منصباً تحت قيادته"^٢. وعندما استفسرنا لاحقاً عن كيفية تطور اهتمامه بالعلاقات بين الأديان، أوضح أن ذلك نشأ من عمله في القدس.

من المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من أن اهتمام وات بالدراسات الإسلامية على المستوى الفكري ازداد خلال فترة وجوده في القدس، فإن نقطة البداية كانت في لقائه مع صديقه المسلم.

هذا أمر مهم، لأن كثيراً من العلماء الذين يتعاملون مع الإسلام دون هذه المواجهة الشخصية الإيجابية مع أولئك الذين يدينون بالإيمان يكون لديهم على الأرجح وجهة نظر موقف مختلفين تماماً تجاه الإسلام.

امتدت فترة عمل وات كأخصائي أكاديمي لأسقف القدس حوالي ثلث سنوات (١٩٤٣-١٩٤٦). عاد بعد ذلك إلى مدرسته الأم بجامعة إدنبرة، حيث كان يحاضر في الفلسفة القديمة (١٩٤٦-١٩٤٧) وأصبح لاحقاً محاضراً ثم محاضراً أول وقارئاً في اللغة العربية (١٩٤٧-١٩٦٤).

كما أصبح أستاذاً للدراسات العربية والإسلامية عام ١٩٦٤ م، ومنذ ذلك الحين ولمدة خمسة عشر عاماً أخرى كرس وات حياته للدراسة الجادة للإسلام، بخاصة في مجال السيرة، والتاريخ، واللاهوت.

كما كان وات أستاذاً زائراً للدراسات الإسلامية بجامعة تورonto عام (١٩٦٣)؛ وفي

[الكلية الملكية] كوليدج دو فرنس بباريس عام (١٩٧٠)؛ وفي الدراسات الدينية، بجامعة تورنتو عام (١٩٧٨)؛ وفي الدراسات العربية، بجامعة جورجتاون عامي (١٩٧٨-١٩٧٩). وكان رئيساً لجمعية المستشرين البريطانيين (١٩٦٤-١٩٦٥). وقد حصل، بالإضافة إلى شهاداته الأكademية، على درجة الدكتوراة الفخرية مع مرتبة الشرف من جامعة أبربدين عام (١٩٦٦) وحصل أيضاً على وسام ليفي ديلا فيدا في لوس أنجلوس عام ١٩٨١ م.

إن وات بطبيعته متحفظ ومتأمل، بل إنه حاد الذكاء، كما لاحظنا خلال مقابلتنا في يونيو ١٩٩٠.

وأعمال وات المنشورة أكثر من أن تُذكر كلها. فهي تمتد لأكثر من نصف قرن وت Dell على عالم متتمكن في كل جانب من جوانب المسيحية والإسلام تقريباً، على الرغم من أنه كتب عن الثاني أكثر من الأول. لقد بدأ الكتابة عام ١٩٣٧ م، وما زال مستمراً في الكتابة في وقت إجراء هذه الدراسة من عام ١٩٩٤ م. لكننا ستنشغل بصورة أساسية ببعض أهم كتاباته والتي تقع في نطاق هذه الدراسة.

وقبل ذلك سنقدم تقليماً عاماً لطبيعة كتاباته. فمع اهتمام وات بالدراسات الإسلامية الذي يُعزى جزئياً إلى اتصاله الشخصي المبكر مع صديق مسلم، كان اللقاء بين الأديان أساس تفكيره منذ البداية.

في مقابلتنا، عبر وات عن قلقه بشأن صعود الأصولية في جميع الأديان، لكنه عبر أيضاً عن اعتقاده بأن العلاقات بين الأديان ستتحسن. وعندما سُئل عن نصيحته لأولئك المنخرطين في العلاقات بين الأديان، أكد تقديره لنقطة القوة في الدوافع الإيجابية للجانب الآخر. يتعدد صدى هذا القلق في معظم كتابات وات عن الإسلام. ومع ذلك، يمكن ملاحظة أن وعيه الحواري قد نما بصورة هائلة في أعماله المنشورة المتأخرة.

لكن كما يشير جوزيف فان إس، كان وات رجل دين أنجليكانياً طوال حياته، ولذلك يمكن وصف كتاباته أحياناً بأنها توجيهية أو ربما "دعائية".^٢ وقد كان قادرًا على تحقيق ذلك بالتزامن مع مهنته الأكademية كمتخصص في الإسلام. يوضح فان إس أنه:

منذ البداية رأى أن مهمته كإسلامي تمثل في الحوار؛ فقد كان قدره أنه يعيش في عصر مسكوني^(١).

وكان الحوار ذاتين: مع مجتمعه الذي يميل دائمًا في جهل سعيد إلى اعتبار قيمة أمراً مسلّمًا به، ومع المسلمين الذين فعلوا الشيء نفسه. وهذا هو السبب في أنه حاول استخلاص المفاهيم الأساسية في الحضارة الإسلامية من كتلة مستعصية من المواد. أراد أن يوضح البذائل التي يستطيع الإسلام، بنشأته من نفس جذور المسيحية، أن يقدمها. ولا يمكن بهذه حوار هادف وغير متخيّل إلا بالوعي بهذه البذائل^٢.

وهذا يفسر سبب اختلاف كتابات وات كثيرةً عن كتابات معاصريه وأسلافه في الغرب الانجليزي حول الإسلام عمومًا والسيرة خصوصًا.

نشر كتاب وات الأول عام ١٩٣٧ م، وكان بعنوان هل يمكن للمسيحيين أن يكونوا مسالمين؟ (*Can Christians Be Pacifists?*)^٣. بدأ كتابه الإسلامي بمقال، "الإرادة الحرة والقدر في الإسلام المبكر"^٤، والذي كان جزءًا من أطروحة الدكتوراة التي قدمها إلى جامعة إدنبرة عام ١٩٤٤ م. وقد نشرت الأطروحة نفسها ككتاب عام ١٩٤٨ م، تحت نفس العنوان. كما كتب فان إس:

... أظهرت أطروحته موهبة غير عادية للتفسير النصي، بالإضافة إلى وضوح دقيق في الترتيب، مما جعل الاحتجاج واضحاً للقارئ في الحال. ومع ذلك كان هناك أكثر من طريقة سليمة وأسلوب مقنع. كما كان هناك شعور بفردية المواقف التاريخية والقرارات الأيديولوجية لم يكن شائعاً بين الفيلولوجيين. لم يتعامل مع اللاهوت بوصفه صراغاً غير شخصي للأفكار، أو حتى الأسوأ من ذلك، بوصفه قائمة بالمفاهيم والقيم، وإنما بوصفه تعبيراً عن الطريقة التي يتفاعل بها أفراد أو مجموعات معينة مع متطلبات عصرهم^٥.

(١) يشير مصطلح المسكونية (Ecumenism) أساساً إلى توحيد الكنائس، والسعى إلى الوصول إلى مسيحة واحدة، ولكنه يتعدّ تمامًا عن فكرة الحوار بين الأديان أو التعددية الدينية، وهذا المعنى هو المقصود هنا. (المترجمة).

أصبح اللاهوت في يد وات أكثر واقعية ومغزى. ففي مقدمة الكتاب قيد المناقشة، يذكر وات أن هدفه هو محاولة شرح "... المبادئ والتأثيرات الأساسية العظيمة في قلوب وعقول الرجال، والطريقة التي تُستمد بها هذه المبادئ من المعرفة المكثفة الأصلية بالله".^٨ ويواصل مشيراً إلى أنه "لتحقيق هذا الهدف، من الضروري تخليص أنفسنا قدر الإمكان من الأفكار المسبقة والأحكام المسبقة للفكر الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين".^٩ إن إدراك وات للأعباء التي أثقلت كواهل كثير من الباحثين الغربيين حول الإسلام أمر مثير للإعجاب. وقد ساهم هذا أيضاً في محاولاته البحثية الموضوعية التي ألمح إليها كثير من العلماء، كما هو موضح في الجزء الأول من هذا القسم من الكتاب.

يتقبل وات أن المواد المتحيزة أو الذاتية والمتشددة تنتشر في العالم غير الإسلامي، وبالتالي يجب أن يكون الباحث مهيناً لارتكاب كثير من الجهالات فراراً من اللوم. ويطالب بعقل جديد ومنفتح كأدلة لا غنى عنها في التعامل مع الإسلام. وعلى الرغم من ذلك فإنه يقول: "بما أن الحيادية الكاملة مستحيلة، فإن أفضل ما يمكنني فعله هو توضيح الموقف الذي اعتقاده ب بنفسه".^{١٠}

تظهر طريقة وات الصريحة والمباشرة في أعماله التي يرسى فيها موقفه من موضوع معين. وبصفته رجل حوار، يبحث وات عن عناصر إيجابية في كل من الإسلام والمسيحية. فمثلاً يستنتاج في أحد المقالات: "لذلك أود أن أزعم أن الفرق بين المسيحية الغربية والإسلام (الذى هو موجود بلا شك) لا يمثل فرقاً بين الأديان في حالتها الندية بقدر ما هو اختلاف بين الثقافات والحضارات التي تتضمنهما".^{١١} ربما يختلف قلة مع هذا الرأي لأن المسلمين جادلوا كثيراً بأن الرسالة الأصلية ليعسى المسيح كانت من أصل إلهي ولهذا السبب يؤكد القرآن أن الإيمان بالكلمة الأصلية التي نزلت على الأنبياء سيضمن الخلاص.^{١٢}

وبعد سلسلة من المقالات ومراجعات الكتب في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، كان عمل وات الرئيسي التالي، الذي تُشير في عام ١٩٥٣م هو [كتاب] الإيمان والعمل عند الغزالى (*The Faith and Practice of al-Ghazali*).^{١٣} وهي

مجموعة من بعض أعمال الغزالى التي ترجمها المؤلف إلى اللغة الإنجليزية. والكتاب جزء من سلسلة هدفها "... وضع الروائع الأخلاقية والدينية الرئيسية حول العالم، سواء المسيحية وغير المسيحية، في متناول القارئ الذكي الذي ليس بالضرورة أن يكون خبيراً - كالجندي السابق المهتم بالشرق، والطالب الجامعي، والطلبة الكبار، والجمهور الذي عومما" ^{١٤}. كانت السلسلة، التي بدأها بعض الباحثين من أكسفورد، نتيجة للشعور الذي أحدهته العربان العالميتان. فقد شعر الناس أنهم بحاجة إلى معرفة بعضهم بصورة أفضل وليس هناك ما هو أفضل من مشاركة المثل الأخلاقية والروحية من كلا الجانبين.

يتضح تقدير وات للغزالى من مقدمته. ويشير إلى أن "الدراسة العميقه للغزالى قد توحي للمسلمين بخطوات عليهم اتخاذها إذا أرادوا التعامل بنجاح مع الوضع المعاصر. ويجب على المسيحيين الآن أيضاً، بعد أن أصبح العالم في بوتقة ثقافية، أن يكونوا مستعدين للتعلم من الإسلام، ومن الصعب أن يجدوا مرشدًا أكثر تعاطفاً من الغزالى" ^{١٥}. ومن ثم فهذا يبرهن على شغف وات الأصيل بالعلاقة بين الأديان.

في ١٩٥٣ م، ظهر أول كتاب لوات في السيرة، وهو محمد في مكة ^{١٦}. وقد تبع ذلك [كتاب] محمد في المدينة ^{١٧}. وقد جُمِع الكتابان في مجلد واحد بعد ذلك بخمس سنوات تحت عنوان محمد: نبي ورجل دولة ^{١٨}. تمحور مناقشتنا لأعمال وات حول هذه الكتب الثلاثة. نال العملان الأولان، اللذان يقدمان سردًا مفصلاً إلى حد ما لحياة محمد، والأفكار الواردة فيهما، كثيراً من الإشادة.

وقد ترجمت هذه الكتب التي أعيد طبعها عدة مرات إلى العديد من اللغات منها العربية والفرنسية واليابانية والإسبانية والتركية ^{١٩}.

في عمل صدر مؤخرًا، يقارن ف.إ. بيترز (F.E. Peters) جهوده بجهود وات ويؤكد أن جهوده تتضاءل في مقابل وات. فيقول: "... مما لا شك فيه أن كتاب مونتجمرى وات المكون من مجلدين عن حياة محمد [محمد] والذي كتب في منتصف القرن صار المعيار للطلاب والعلماء على حد سواء. عادةً ما تشير الأعمال التي لها هذا الحجم والقناعة إلى توقف مؤقت، وإعادة تشكيل جديد للرأي الجمعي، ويبعدو أن هذا قد حدث هنا: إذ لم

يحاول أحد منذ ذلك الحين الاضطلاع بعمل كهذا باللغة الإنجليزية" ٢٠ .

ويقول إنه في حين أن أعمال وات "...أغلقت باباً كبيراً، فإنها فتحت كثيراً من الأبواب الأخرى" ٢١ ، حيث كان يعتقد أنه يمكن الحكم على جهود وات بأنها بدأت تحولاً منهجاً في مجال [دراسة] حياة محمد ﷺ في الدراسات الأكاديمية البريطانية، وأغلقت الباب حرفيًا في وجه الموقف القديم، كما أنها أشعلت اهتمامات جديدة. طرحت هذه الأعمال أسئلة جديدة وأظهرت قضايا تثير تساؤلات حول الآراء المسلم بصحتها، ومن ثم فتحت أبواباً أخرى للبحث المثير.

بالعودة إلى موضوع السيرة الفكرية لوات، عام ١٩٥٢م، عبر وات في مقال بعنوان "إدانة يهودبني قريطة" عن تعاطف ملحوظ مع اليهود ٢٢ . يجادل، على أساس فهم كaitani للحدث، بأن الروايات الإسلامية التقليدية للحدث تسعى جاهدة لتخلصي من محمد ﷺ من اللوم. ويشير إلى أن حقيقة أن جعل سعد بن معاذ هو من يصدر الحكم لا صلة لها بالموضوع لأن "العقوبة... على أية حال أملاها وأوحى بها النبي، والذي جعله بالتأكيد يفهم ما هو القرار المطلوب منه. إن مسؤولية المذبحة تقع على النبي بالكامل" ٢٣ . وهو يرى أن الفكرة القائلة بأن اليهود أنفسهم اختاروا سعداً ليحكم هي إفحام لاحق لجعل النسخة التقليدية أكثر جاذبية. يتعارض تأكيد وات بوضوح مع الرواية التي تقدمها مصادر موثوقة.

بدأ اهتمام وات بالحوار المسيحي الإسلامي في وقت مبكر جداً، وهو واضح في بعض كتاباته السابقة. فعلى سبيل المثال، عام ١٩٥٢م، أعرب في مقال له عن قلقه بشأن استخدام المسيحيين للكلمة العربية "الله" بدلاً من "الإله (God)" عند التواصل مع المسلمين ٢٤ . يجادل بقوة أنه مهما كانت الدوافع وراء هذا الاستخدام واسع الانتشار، فهو غير مناسب ويتساءل عما إذا كان المبشرون والعلماء المسيحيون من خلال القيام بذلك لا يتخرطون في "... ذاتية خطيرة ترقى إلى إنكار الواقعية الأساسية للمسيحية؟" ٢٥ . يؤكد أن لدى المسلمين تصوّراً ناقصاً عن الإله، لأن الإله لم يعلن نفسه لهم بل للمسيحيين فقط. ويتابع بأن استخدام كلمة "الله" بدلاً من "الإله" من شأنه إذاً أن يضعف الإيمان المسيحي، الذي

يعطي فهماً أكمل لمن يدعى المسلمين أنهم يعبدونه أيضاً. ويشير إلى القرآن الذي يتحدث عن نفس المعبود الذي يعبده المسيحيون واليهود، ويعلّق بأنه على الرغم من أن "... تصور المسلمين عن الإله كان خاطئاً ... فإنه لا يمكن التشكيك في نيتهم لعبادته" ^{١٦}. ويرى أن الاتصال اللاهوتي السليم لا يمكن أن يتم إلا عندما يكون أساس المناقشة هو "الإله" وليس الله، لأن ذلك ينقل فهماً أكثر شمولاً، ومن هنا فقط يمكن النظر في قضيائنا مثل صفات الله والوحى. على الرغم من صعوبة متابعة الاستنتاج في هذه المقالة، فإنه يجب تقدير كون هذه الفترة كانت فترة التكوين بالنسبة لوات في أن يصبح باحثاً راسخاً في هذا المجال.

في مراجعة لكتاب وات عن الغزالى ^{١٧}، يشير محمد حميد الله ^{١٨} إلى أنه على الرغم من امتداده وات بسبب جهوده في ترجمة العمل، فإن هناك بعض المجالات التي يزعم أن وات قدم فيها عرضاً غير صحيح لأصل الغزالى. عندما يلاحظ وات أنه رغم آراء الغزالى المقبولة، فإن "... قوى الخرافات المظلمة تبرز في الخلفية في بعض الأحيان..." ^{١٩}، يقرر حميد الله: "ربما تُظهر هذه الملحوظة خلفية المترجم وأيضاً مقاربته عن الإسلام" ^{٢٠}.

كانت المادة التالية التي نشرها وات هي ورقته البحثية عن توamas كارلايل التي قرأها في جمعية كارلايل، في إدنبرة في ٢٤ أكتوبر عام ١٩٥٣ م ^{٢١}. تؤكد هذه الورقة، وهي تقدير لمحاضرة شهيرة عن الرجل الاسكتلندي عام ١٨٤٠ م، أن تصريحات كارلايل تمثل المحاولة الأولى في الأدب الأوروبي للتأكد بشدة على صدق محمد.

يسأله وات كيف ظهر كارلايل على الساحة فجأة، على الرغم من قرون من التحرير على النبي. وينظر في الأفكار الحالية قبل وفي زمن كارلايل، مشيراً إلى أن الصورة الجيوسياسية في العصور الوسطى كانت مخيفة للغاية بالنسبة للمسيحية الغربية. ويستنتج: "... على كل حدود العالم المسيحي التي كانت بها أراضي مأهولة، كان الإسلام هو المهيمن. فهل من المدهش أن يُنظر إلى الإسلام على أنه العدو الأكبر؟" ^{٢٢}. وفي ما يتعلق بمن كان لهم تأثيرات على كارلايل، يرى أن غوته هو القوة المهيمنة ^{٢٣}.

يجادل بأن كارلايل "... كان الكاتب الأول في أيّ من الشرق أو الغرب الذي حاول فهم التجربة الداخلية لمؤسس الإسلام" ^{٢٤}.

ويضيف أنه بينما كان معظم الباحثين الأوائل مهتمين بالسجل التاريخي لمحمد، فإن كارلايل وحده كان مهتماً بالرجل، والإنسان، الذي يتصارع مع المشكلات المشتركة بين جميع البشر والمتعلقة بحياة الإنسان ومصيره^{٢٥}.

يرى وات أن تصوير كارلايل لمحمد [رسالة] هو الصورة الحقيقة وأن جهوده "... خطوة مهمة إلى الأمام في عملية عكس الصورة العالمية التي شاعت في العصر الوسطى عن الإسلام بوصفه العدو الأكبر، وإعادة تأهيل مؤسسه محمد"^{٢٦}.

في ١٩٣٥ م، أدى مؤتمر في لياج آند سبا في بلجيكا حول "الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية" إلى إصدار كتاب يحمل العنوان نفسه في شيكاغو عام ١٩٥٥ م حرره فون جرونيباوم (Von Grunbaum).

وقد كتب وات مقالاً في عام ١٩٥٦ م، يعكس وقائع المؤتمر^{٢٧}. ينظر في مسألة ما إذا كان الإسلام موحداً، فهو وحدة أم تعددية ويوضح أنه ليس من السهل الحصول على الإجابة، لكونها تعتمد على تأثيرات الفرد. إنه يشير إلى نظرية كارل ماركس التي تم التأكيد فيها على أن آراء الناس تتأثر بمكاناتهم في البناء الاجتماعي، ويشير إلى أنه "... على سبيل المثال، في حالة الدراسات الإسلامية، ... تعتبر الولايات العرقية والقومية والثقافية"^{٢٨} من العوامل. لذلك، يجادل أنه "... في حين اعتقد ماركس أنه والبروليتاريا مستثنون من التأثير المنشئ للعوامل المادية، فإنه لا أحد محصن من تلوث الأيديولوجيا"^{٢٩}. يوضح وات أن هذا الرأي لا يشكك بالضرورة في الكفاءة الأكademie لأولئك المعنيين وجذارتهم. وإنما يؤسس فقط للموقف الذي مفاده أنه في نهاية المطاف، كان اختبار المواد وتفسير البيانات وتقييم قبولها أو أهميتها بسبب التوجهات الخاصة لعالم معين.

يقول وات إن هذا الادعاء صحيح تماماً في ما يتعلق بالقضايا التي نوقشت في المؤتمر. ويضرب الاختلافات بين تصورات المستعمرين الفرنسيين والبريطانيين عن الإسلام في إفريقيا كمثال. وبينما كان الفرنسيون يخشون من قيام سلام إسلامي من شأنه أن يدمر الاتحاد الفرنسي، فإنه يؤكد أن البريطانيين كانوا أكثر إدراكاً ورأوا الإسلام في سياقه المحلي لا كجزء من حركة عالمية^{٣٠}.

ومع ذلك فإنه يرى أن وحدة أكبر للعالم الإسلامي من شأنها أن تجلب آفاق سلام داخل كل من العالم الإسلامي والعالم عموماً أفضل مما يعتقد في العادة. وفي هذا السياق يدعو إلى إجراء دراسة أكبر لعلم الاجتماع وتطبيقه على الإسلام والدين عموماً. ويعتقد أن هذا من شأنه أن يقلل التوتر بين المسلمين المتعلمين في الغرب وإخوانهم في الدين "التقليديين" ^{٤١}.

يعد [كتاب] حقيقة الإله (*The Reality of God*) ^{٤٢} من أعمال وات القليلة عن اللاهوت المسيحي. وهو في الأساس محاولة لمساعدة المسيحيين، وبالطبع جميع رجال الدين لحل التوترات التي نشأت بسبب الصراع بين المعتقدات الدينية والإنسانية العلمية. يكتب وات بمنهجية فلسفية يغذيها إيمانه المسيحي.

يشير هذا أيضاً إلى اهتمام وات بمقاربة تعدد الأديان نحو القضايا. هنا، على الرغم من أنه يكتب أساساً كمسيحي، فإنه يلمح إلى أن المسلمين واليهود قد يواجهون نفس لغز الترعة الإنسانية العلمية في الأزمة المعاصرة. يكتب: "لذلك، على الرغم من أنني أكتب أساساً لزملائي المسيحيين، فإنني سأقول شيئاً ذا قيمة لأعضاء الديانات الأخرى" ^{٤٣}. يصرح وات بموقفه بوضوح، مما يسمح للقارئ بمتابعته خلال الكتاب، كما يفعل مع كل ما يكتب عملياً. يصرح:

أحاول... في هذا الكتاب أن أساهم في تخفيف هذا التوتر في حياتنا من خلال ذكر التصور المسيحي عن الإله من حيث المصطلحات وأشكال الفكر التي نستخدمها في عالم الإنسانية" العلمية.

إنني أعيد ذكر ما هو معروف ومصدق بالفعل، ولكنني لا أراجعه. أترجمه من لغة العهد الجديد واللاهوت المسيحي إلى لغة الإنسانية العلمية أو، بشكل أكثر غموضاً، إلى الفكر الحديث. ولكن لا يمكن أن تحل الترجمة محل الأصل. وكما يليق بالمترجم، ليس لدى أي نية لقول أي شيء يتعارض مع المذاهب المسكونة للمسيحية، والتي أقبلها تماماً ^{٤٤}.

كما يشارك وات موقفه الإيجابي تجاه العلاقات بين الأديان في مراجعته لكتاب كونستانتس بادويك (Constance Padwick) *السلوأات الإسلامية - دراسة للكتب الإرشادية شائعة الاستخدام عن الصلاة (Muslim Devotions - A Study of Prayer)* (Manuals in Common Use)^{٤٠}. يؤكّد أن الاتصالات بين الأديان اليوم تتطلّب تغييرًا في موقفنا عند دراسة أديان أخرى غير ديننا. ويشير إلى أننا يجب أن نغير من الأساليب الأكاديمية المنعزلة والمنفصلة إلى فهم أكثر واقعية بأننا "نحن وأعضاء الأديان التي ندرسها في نفس الحشد، يصارع بعضنا بعضاً في كل منعطف؛ والاستمرار في التفكير في ما يتعلّق بعلاقة الذات / الآخر لم يعد كافياً"^{٤١}. ويرى أن أهمية الكتاب تتوقف على حقيقة أنه يمثل المواقف الداخلية الحقيقة والمعنادة للمسلم تجاه عقيدته. وعلى الرغم من موافقته على أن العمل يعكس الموقف الإسلامي برمه، فإنه وجد تشابهًا استثنائيًا مع اهتمامات المسيحيين العاديين، يقول: "هذا يجعل المرء يفكّر"^{٤٢}.

ويختتم المراجعة ببيان يظهر احترامه العميق لعقيدة الآخرين. فيكتب: "... في هذا العالم المادي والإلحادي، من المهم أن يدرك عدد أكبر من المسيحيين أنه على الرغم من استبعاده اختلافاتهم العقائدية الحقيقة عن الإسلام، فإن هناك علاقة دم روحية بينهم وبين المسلمين"، ثم يتساءل: "أليس كلامهما بنّة إبراهيم، من الناحية الروحانية وأحياناً المادية أيضًا؟"^{٤٣}.

كما قدم وات مراجعة للكتاب الفارق الإسلام والغرب: *تكوين الصورة لنورمان دانيال*، الذي نُشر عام ١٩٦٠ م^{٤٤}. إنه يرى الكتاب في ضوء النظرية النفسية الحالية، والأثر الإيجابي لإعادة الخبرات المبكرة إلىوعي المرء. ويوضح أن كتاب دانيال يعيدنا إلى عصر "ذهان الحرب" في المواقف المسيحية من الإسلام، ويشير إلى أن هذه هي أفضل طريقة للتخلص من العصاب الذي يبدو أنه يعيش في الوقت الحاضر. يصف العمل بأنه محاولة علمية وجريئة، وهو "... عمل رائد في مجال من المرجح أن يزداد كثيراً في العقود القادمة، وهو الجذور التاريخية والتفسيرية للصور والمواقف الجماعية"^{٤٥}. ويخلص إلى أن الكتاب سيكون له تأثير مسهل على العقل الغربي.

صدر [كتاب] الفلسفة الإسلامية وعلم اللاهوت عام ١٩٦٢ م^١، وكان [الكتاب] الأول في سلسلة "استطلاعات إسلامية"، وهي سلسلة "... مصممة لمنح القارئ المتعلم معرفة أكثر مما يمكن العثور عليه في الكتب الشائعة المعتادة. يتعهد كل عمل بمسح جزء خاص من المجال، وإظهار المرحلة الحالية من الدراسة هنا".^٢.

كان وات أول محرر عام للسلسلة والمساهم الأول. يقدم الكتاب من خلال مناقشة مصادره، موضحاً المشكلات التي يواجهها الباحث الذي يتعامل مع المخطوطات الفلسفية العربية. ويشير إلى أنها قد تؤدي إلى تحريف خطير للحقائق، ومن ثم تجعل الجهد بأكمله غير مثمر.

ويذكر على وجه التحديد عدد لا يحصى من التفسيرات المفتوحة أمام الباحث المبتدئ الذي يتعامل مع المخطوطات دون علامات التشكيل. ينصح بأن الفطنة في متابعة الرواية أمر بالغ الأهمية لكي لا يضل سبيله و يجعل نفسه معرضاً لللوم.

يسلم وات بأن هذا العمل يمكن انتقاده على المنوال نفسه. ويقضي وقتاً طويلاً حول مصادره المختلفة، الأولية والثانوية، مما يقدم للقارئ نظرة ثاقبة على مميزات الكتاب الأساسية.

في الطبعة الورقية، التي نُشرت عام ١٩٨٥ م، تعليقات مفيدة على الغلافين الأمامي والخلفي. على الغلاف الخلفي، يجد القارئ:

هذا ناج دراسة على مدى الحياة لأحد الإسلاميين البارزين في عصرنا، يمثل كتاب وات مساهمة مهمة في دراسة الفكر الإسلامي. من الواضح أنه أفضل مقدمة للموضوع المتاح حالياً باللغة الإنجليزية وسيثبت أنه رصيد قيم لكل من العلماء والقراء من العامة المهتمين بتاريخ الفكر الإسلامي. موصى به بشدة للخريجين والجامعيين والمكتبات العامة.

في ١٩٦٤ م، نشر وات ورقة بحثية عن طبيعة الجالية المسلمة ومتطلبات الدخول في هذا المجال^٣. وأطروحته الأساسية هي أن الإسلام دين طائفي لا يفسح المجال أمام

المواقف الفردية. وبالنظر إلى المؤسسات الإسلامية مثل الزكاة والصلة، يوضح وات أن هذه الخصائص الأساسية للمؤمن بمحمد [ﷺ] أو الذي يتبعه تظهر إحساساً عميقاً بالشعور الجماعي. يشير إلى احتجاج الخوارج على الكبار، ويجادل بأن السبب الرئيسي الذي يجعل شخصاً كهذا يواجه الطرد من المجتمع هو تأثير خطابه على المجتمع ككل، مما يعرض وضعهم كواحد من أهل الجنة للخطر^٤. وكان استنتاجه هو أن "... هناك تفكيراً جماعياً في الإسلام أكثر مما يدرك عادة".^٥

أما الكتاب التالي من كتب وات الرئيسية المنشورة فهو الدليل إلى القرآن استناداً إلى ترجمة آربرري (*Companion to the Qur'an Based on Arberry's Translation*)^٦. من المفترض أن يكون كتيباً لتفسير النص القرآني، وإن كان سطحيّاً، للقارئ الإنجليزي غير المبتدئ، كما يقول وات نفسه في المقدمة: "الهدف من الدليل الحالي هو تزويد القارئ الإنجليزي بالمواد الأساسية الالزامية. لتسهيل فهم القرآن وتقديره في الترجمة"^٧. ومع تأكيد وات على ثراء اللغة العربية، فإنه يعترف بطريقة ما أيضاً بعدم كفاية اللغة الإنجليزية ومن ثم بالصعوبات الهائلة التي يواجهها مترجم القرآن^٨.

من المحتمل أن الجزء الأكثر إشكالية في تقدير القرآن هو التفسير. يشير وات إلى هذا ولكنه يدلّي بتعليق قد يكون إلى حد ما مرفوضاً لدى المسلمين. في ما يتعلق بالإحالات الخاصة كما هو موضح في علم أسباب النزول، يتهم علماء المسلمين بتقديم تخمينات مشكوك فيها في تفسيراتهم.

ويالنظر إلى التفسير الذي وضعه لآلية الأخيرة من سورة الفاتحة، يمكن للمرء أن يفهم قلقه في ما يتعلق ببعض الشروح الكلاسيكية. يكتب أن الآية تشير تقليدياً إلى "... اليهود والمسيحيين على التوالي... لكن هذا غير معكّن إذا كانت السورة مكية مبكرة، في حين أن العبارات تلائم العرب الوثنيين"^٩. لكن وات عموماً يتجنب الجدل، وغالباً ما يشير بصورة عَرضية إلى ما يعتقد المسلمون أنفسهم.

يتضح اهتمام وات بالقرآن بدرجة أكبر من تحليله للنقد القرآني للعقائد المسيحية في مقال نُشر عام ١٩٦٧ م^{١٠}. الهدف الرئيسي من المقال هو فحص الانتقادات القرآنية

للمسيحية واكتشاف ما إذا كانت موجهة ضد المسيحية السائدة أم بعض الجماعات المبتعدة. وفي إشارة إلى ورقة النجاشي والود الواضح أو التعاطف الواضح مع محمد، يدعى وات أن الأفكار القرآنية قد تمت مراجعتها، بحيث طُبع النقد الذي كان معروفاً سابقاً أنه موجه إلى اليهود على المسيحيين. يصر على أن الفهم القرآني للعقيدة المسيحية عن الثالوث (Trinity) يوصف في أحسن الأحوال بأنه "الثلث" (tritheism)، وهو ما ينكره المسيحيون^(١) بشدة.^(٢)

حتى في الإشارة القرآنية المحددة إلى العقيدة المسيحية لبنيوَّة المسيح، في سورة التوبة (آلية: ٣٠)، يؤكِّد وات أنه "... لم يكن القصد من ذلك هجوماً على المفهوم المسيحي الأرثوذكسي لبنيوَّة المسيح، ولكن على شيء آخر".^(٣)

وفيما يتعلق بالادعاء القرآني بأنَّ المسيح لم يُقتل على الصليب، لكنه شُبُّهُ للناس (سورة النساء الآية: ١٥٧ - ١٥٨)، يفسرها وات بطريقة فريدة. فيكتب: "مرة أخرى، فإن الإنكار الأساسي هو شيءٌ مبتدع، أي الزعم اليهودي بأنَّ الصليب كان انتصاراً لهم، وهذا الإنكار نفسه بالتأكيد ستؤكِّده الأرثوذكسيَّة المسيحية بقوة".^(٤) واستنتاجه هو أنه بدلاً من مهاجمة الأرثوذكسيَّة المسيحية الأساسية، فإنَّ القرآن يناصر قضيتها في مواجهة البدع والمطاعن اليهودية.

وفي مقال آخر ظهر في العام نفسه، عبر عن بعض الأفكار حول العلاقات بين الأديان التي كانت تهمه على وجه الخصوص.^(٥) يقول إن مصطلح "الحوار" يفترض مسبقاً مجموعة من الأكاديميين الذين يفكرون في قضايا فكرية بحثة، وهو لا يرى فائدة كبيرة من هذه الممارسة. ويدعو بدلاً من ذلك إلى ما يسميه "بين الأديان" (Inter-religion)،

(١) الفرق الذي يورده المسيحيون بين الثالوث المسيحي والثلث الوثني أنَّ الثالوث الذي يقرُّون به ثنيه يتمثل في اعتقاد الإيمان بثلاثة آلهة منفصلين تماماً، أما الثالوث المسيحي -زعوراً- فإنه يكون باقانيمه الثلاثة (المستقلة) إليها واحداً فقط في النهاية. وهو فرق ليس تحنه شيءٌ يقبله العقل. (المترجمة).

(٢) «وَقَاتَلَتِ الْيَهُودُ عَزِيزَ إِنَّ اللَّهَ وَقَاتَلَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحَ إِنَّ اللَّهَ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَنَّ قَوْلَهُمْ يُقْسَمُونَ قَوْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَكْبَرُ مَنْ يُؤْكِلُونَ».

والذى يعكس حواراً حيّاً وليس مجرد انعكاس فكري. يشير إلى الفرص التي تتيحها التطورات العلمية والتكنولوجية الجديدة ويجادل بأن هذا يجب أن يمنحك إيماناً أكبر بالحوار بين الأديان أكثر من الحوار العادى.^{٦٠}

يوضح كذلك فكرة وجوب تقديم الأفكار المسيحية إلى المسلمين والأديان الأخرى من خلال الحجج العلمية العلمانية. فيكتب: "... علينا أن نسعى إلى الانخراط في الفكر العلماني المعاصر كاستجابة ليس للاهتمامات والتوترات الداخلية للثقافة الغربية (التي تكون فيها المسيحية الغربية) فحسب وإنما أيضاً للحقيقة الجديدة الكبرى في قرتنا، أي وضعنا "بين الأديان".^{٦١}

شهد عام ١٩٦٨ م نشر عمل لوات حول نظرة اجتماعية ونفسية للحقيقة الدينية^{٦٢}. هنا أيضاً يبدأ وات بتخطيط أهدافه ومنهجيته، موضحاً افتراضاته التي تقوم عليها الدراسة. تظهر اهتماماته بتنوع الأديان مرة أخرى. فيقول: "لقد حاولت الدفاع عن الدين عموماً وليس عن المسيحية على وجه التحديد، لأنني أعتقد أنه في وضع العالم الحالي، فإن الأديان الكبرى، سواء أدركت ذلك أم لا، حلفاء ضد قوى معارضة".^{٦٣} وفي مناقشة المشكلات والافتراضات، يتطرق إلى الأحكام المسبقة التي تعود إلى الفترة التي تشكلت فيها الآراء حول الإسلام من قبل "... دعاهي الحرب" في العصور الوسطى^{٦٤}. وينتقد العلماء الغربيين الذين يرون أن الحقيقة الإلهية موجودة فقط في المسيحية.

في الفصل الأخير، يناقش وات مناهج التناجم الديني، بخاصة بين الأديان الإبراهيمية. ويسترجع حجته حول الحوار بين الأديان، مشدداً على وجود اتصال عالمي لجميع الطوائف الدينية. ولكنه في التفكير الذي أعقب ذلك، عبر عن قلقه من أنه على الرغم من أن الاتصالات الوجودية الحتمية هي إشارات إيجابية، فإنها في حد ذاتها قد تولد صراعاً على السيادة. ومن ثم يقترح مبدأً من أربع نقاط من شأنه أن يعزز الانسجام. ويدرك بوضوح أن الثوابت لا تمنع العمل التبشيري ولكنها ترفض الإساءة في صورة التبشير.

يقدم تعريف التبشير بأنه "... السعي إلى حمل الناس على الارتباط بجماعتك، وذلك أساساً لأنك تريد تمجيد الجماعة وليس بمنأى عن الاهتمام الأصيل برفاهية الناس

ويوضح كذلك أن نهجه يستنكر موقف "عقدة التفوق"، حيث يُنظر إلى الآخرين على أنهم يتسبّثون بنظام أدنى وبالتالي فهم بحاجة إلى التخلّي عنه. إن الطريقة التي يقترحها تعني، كما يقول، إن "المهمة الحقيقة في المستقبل يجب أن تكون أكثر فأكثر علاقة شخصية متبادلة تكون من خلالها على استعداد للتلقي وكذلك العطاء. إنها حالة ندّع فيها الشخص الآخر يرى فينا "شمار" ديننا، بينما نتعلم أن نقدر فيه "شمار" دينه".^{٧١}

يصرّ وات في خاتمه على أن السلام العالمي، والوحدة في الواقع الأمر، لا يمكن تحقيقهما إلا بالدين كأساس. ويجادل بأن جميع صور المؤسسات الأخرى سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو ثقافية تتجنب المشكلة الحقيقة.

جاء كتاب وات التالي، الفكر السياسي الإسلامي، في أعقاب عمله في الدراسة الاجتماعية والنفسية للحقيقة في الأديان.^{٧٢} وهو يعيد تأكيد الأسس الدينية للوعي السياسي في الإسلام وتطوره على أساس التكوين الديني السياسي الذي أسسه النبي وخلفاؤه. إن التعليقات على غلاف الكتاب مقيدة: "يجب أن يقوم الفهم المشرّ لأنظمة الحكم في الإسلام على معرفة تلك المواقف الدينية واستيعاب العمليات التاريخية التي تستمر من خلالها في التأثير على كل من الهيكل السياسي والحياة الأوسع للمجتمع".

كان الكتاب السادس في سلسلة استطلاعات إسلامية يهدف إلى إضافة مادة عادمة عن الإسلام. في المقدمة، يناقش وات الحاجة إلى تقارب وثيق بين الدين والسياسة. فيوضح عندما تصبح السياسة جادة وهي مسألة [حول] استعداد الرجال للموت من أجل القضية التي يدعمونها، يجب أن يكون هناك نوع من القوة الدافعة العميق في حياتهم. وعادةً لا يمكن توفير هذه القوة إلا من خلال الدين أو من خلال أيديولوجية تكتسب بعض وظائف الدين (مثل توعية الإنسان بالسلطات التي تعتمد عليها حياته).^{٧٣}

مرة أخرى، يوضح وات موقفه، مؤكداً أن همه الأساسي هو العملية السياسية في تاريخ الإسلام مع التلميحات إلى الأسس الدينية. إلا أنه يذكر أن الكتاب "... سيحاول الحفاظ

على الحياد المناسب لعالم الاجتماع؛ وهذا يعني أنها لن تؤكد أو تنكر الحقيقة الميتافيزيقية للأفكار الدينية، ولكنها ستعتبرها أفكاراً تؤثر في حياة المجتمع".^{٧٤}

في مراجعة عبد اللطيف الطيباوي لكتاب، على الرغم من أن لديه مخاوف بشأن جوانب معينة من أسلوب الكتاب، يقول عن وات: "كتابه واضحة ومنطقية وتتألق بتعليقات إبداعية".^{٧٥}

ربما كان عام ١٩٦٨ م من أكثر الفترات ثراءً في حياة وات الأكاديمية. فقد صدر كتاب ثالث بعنوان "ما هو الإسلام" ^{٧٦} كجزء من سلسلة "الخلفية العربية" تحت إشراف التحرير العام لنبيcola زيادة ثم من الجامعة الأمريكية في بيروت. في مقدمة زيادة لهذا العمل، يوضح أن السلسلة كانت تهدف إلى توعية السكان الناطقين بالإنجليزية بدور الإسلام كبدأ إرشادي للعالم العربي، وهو موضوع يجادل بأنه لم يعد بإمكان العالم الاستغناء عنه. ويشير إلى أن حدة الإسلام هي التي دفعت إلى مساهمة العرب كثيراً في الحضارة العالمية ومكنت دولة مغمورة تماماً حتى ذلك الحين من أن تصبح قوة عالمية.

في المقدمة، يلقي وات نظرة على محاضرة توماس كارلايل العامة في مايو ١٨٤٠ م في إدنبرة، والتي فيها ربما لأول مرة، أعلن شخص غربيًّا أنَّ محمداً [ﷺ] صادق وذو روح منفتحة وجادة. ومع ذلك، يجادل وات بأن كارلايل كان لديه عقبة أساسية يجب التغلب عليها، وهي عقبة ابتنئت بها الدوائر العلمية الأوروبية وربما تستمر الإصابة بها وهي: "... التحيز العميق الذي يعود إلى "الدعائية الحرية" في العصور الوسطى".^{٧٧}

كان التهديد الروحي والعسكري الهائل الذي يشكله الإسلام يُنظر إليه فوراً على أنه أكبر عدو للمسيحية. وبالتالي:

في خوف قاتل، كان على العالم المسيحي أن يعزز الثقة من خلال وضع العدو في أسوأ المواقف، بما يتافق مع بعض الأسس الحقيقة في الواقع. استمرت الصورة التي نشأت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في السيطرة على التفكير الأوروبي حول الإسلام، وحتى في النصف الثاني من القرن العشرين كان لها بعض التأثير الأثري.^{٧٨}

يفحص وات تعريف الدين في الغرب مقارنة بالمفهوم الإسلامي للدين، موضحاً أنه بالنسبة للمسيحي الغربي العادي، قد لا يتجاوز الدين الاحتياجات الأساسية للفرد في حياته اليومية. وبالتأكيد لن يكون له علاقة بالتجارة أو الاقتصاد أو أي شيء قد يره المرء على أنه من النظافة العامة وأداب السلوك.

لكن بالنسبة للمسلم، فإن (الدين) يشمل كل هذا وأكثر. ويشير وات إلى أن هذا يجعل من الصعب على المسيحي الغربي العادي تقدير تفكير المسلم العادي. يدعى كتاب وات أنه يسعى إلى سد الفجوة بين الاثنين؛ لخلق فهم اجتماعي للدين به نوع من التقارب مع الفكرة الدوركاييمية، والتي تؤكد أهمية الوظيفة الاجتماعية عميقه الجذور للدين.

يركز وات في الفصل الافتتاحي على طبيعة رؤية محمد، ويعتبرها انفصالاً جديداً بخصائصها المميزة، ولكن في الوقت نفسه يتبع الاتجاه العام لتاريخ الكتاب المقدس. إنه يرفض فعلياً نظرية اعتماد القرآن الأدبي والتاريخي على الأفكار الموجودة وبيئة شبه الجزيرة العربية والعالم آنذاك. ويؤكد أن "دراسات المصادر والأصول ترضي فضولنا الفكري وتوضح لنا شيئاً من الآليات التي تؤدي دوراً ثانوياً في الإبداع الأدبي، لكن العمل الإبداعي الأساسي للعقري يصعب على مثل هذه الدراسات".^{٦٩}

ينصح وات بعدم قبول الفكرة الثابتة في وعي كثير من العلماء والمتمثلة في أن الإسلام مجرد شكل مشوه من أنظمة الفكر التوحيدية التي سبق تأسيسها سواء كانت المسيحية أو اليهودية. إنه يدعو الناس إلى ملاحظة "خصوصية الرؤية الإسلامية"، مستشهدًا بتورأندرية الذي ذهب إلى حد القول بأن صورة محمد [ﷺ] عن الله لا تشير إلى أي تأثير من اليهودية أو المسيحية.^{٧٠}

تستمر حجة وات في أنه مهما كان التأثير الطبيعي للبيئة المعاصرة على محمد، "... فهذا لن يمنع التعاليم القرآنية المميزة من أن تكون اقتحاماً جديداً، كما أن تقدير المسيح للدين اليهودي المعاصر لم يقلل من أصلاته".^{٧١}

على الرغم من أن وات يترك مجالاً لقبول القرآن بوصفه يجسد قدرًا كبيرًا من الحقيقة،

فإنه يكتب: "في الوقت نفسه لا يمكننا قبول الرأي الإسلامي القياسي القائل بأن القرآن صحيح تماماً ومعيار لجميع المحقائق الأخرى؛ لأنه في المجال التاريخي البحث، لا يمكننا أن نعتبر أن القرآن يبطل القواعد المعتادة للأدلة التاريخية".^{٨٢}

وفي الفصل الختامي، يلقي وات نظرة على القيم الإسلامية في العالم المعاصر. يفحص التصور الإسلامي لمحمد [ﷺ] بوصفه النموذج الأصلي، والتتجسيد النموذجي بامتياز، ويبدو من بعض التواحي أنه يشكك في الطابع التاريخي لكثير من التقاليد. ولكنه يعترف بأن: "كثيراً من الآراء الأخلاقية رُمي بها محمد [ﷺ] في أوروبا على مدى قرون عديدة بحيث يصعب، إن لم يكن من المستحيل، لأي شخص غربي أن يعتبره نموذجاً أخلاقياً".^{٨٣}

إنه يرى، بما لا يختلف تماماً عن التصور الغربي العام لتقاليد الإسلام، أن نسبة كبيرة من الروايات عن حياة محمد [ﷺ] تتكون من توقعات المسلمين. يجادل بأنه بما أن "... الإسقاط هو إجراء معروف يمكن تبريره في الأمور اللاهوتية ..."، فإن هذه "التوقعات المثالية" لمسلمي محمد [ﷺ] لا تخلو تماماً من الأصالة التاريخية. يقدم تشبيهاً لروائي قد تمتلك إيداعاته الخيالية القدرة على نقل الحقيقة، لأنها مجسدة في بعض الواقع.

ويقول في تصريح قد يجد القراء المسلمون بعض الصعوبة في قبوله: "لا بد أن بعض المسلمين قد نشروا هذه القصص، وإذا تم تحديها، فمن المفترض أنهم سيقولون، "هذه هي الطريقة التي كان يتوقع من محمد [ﷺ] أن يتصرف بها"".^{٨٤}

في الفقرة الختامية، يلقي وات نظرة على تحليله للسؤال الذي طرحة العنوان ذاته ما هو الإسلام؟، ويطمئن نفسه أنه قد أنصفه بمناشدة كل من المسلمين وغير المسلمين بالاعتراف بجهوده. يكتب: "أمل أن يمكن هذا الكتاب الغربيين من فهم أفضل لهذا المجتمع الحي والقوى الذي هو شريكهم وخصمهم، وأيضاً أن يظهر للMuslimين كيف يراهم الغرب المتعاطف ومن ثم يجعلهم يقدرون جانباً آخر من جوانب هويتهم".^{٨٥}

من أهم القضايا التي أثارها وات المشكلة المنهجية، مثل كيف يمكن لشخص غربي أو

أي شخص غير مسلم أن يدرس الإسلام دراسة مناسبة. هل يجب أن يكون "لطيفاً" أو "متعاطفاً" أو يرضي معايير أخرى غير تلك الموجودة في الدراسة الأكاديمية الصارمة؟ سوف نستأنف مناقشة هذه الفكرة في الجزء الختامي من هذا الكتاب.

تقر مراجعة خورام مراد للكتاب بخبرة وات، لكنها توصلت إلى استنتاج مفاده أن الكتاب "... على أقل تقدير، مخيب للأمال. ربما كان بمقدور الإسلام دون هذه المساعدة أن يصير مفهوماً للغرب".^{٨٦}

بالنسبة إلى أ.س. بازمي أنصاري (A.S. Bazmee Ansari)، "فإن الكتاب، بالمعنى الدقيق للكلمة، ... لا يصف الإسلام على أنه نظام ديني ولكن يحاول فقط إعطاء تفسير فلسفى واجتماعى وإلى حد ما تاريخى لما يمكن أن يسمى الدين حسب رأى المؤلف".^{٨٧}. على الرغم من مراجعته النقدية، يشارك الأنصاري وات في أفكاره واهتمامه بشأن الآثار المدمرة التي خلفها الاستعمار على النظام السياسي الإسلامي، ويعبر عنأمله في أن توجه الرؤية الإسلامية الأصلية وغير المانعة المسلمين المعاصرین لبناء المجتمع الإسلامي المتصور مع الاعتماد على تلك القيم الغربية المتفقة.^{٨٨}.

في ١٩٧٠ م، نشرت طبعة وات المنشحة لعمل بيل عن القرآن، مقدمة بيل للقرآن (*Bell's Introduction to the Qur'an*). وعلى الرغم من احترام وات العميق لمعلمته بيل، فإنه -على نحو مثير للفضول- يعبر عن آرائه بصرامة شديدة، وهو ما يدل أيضاً على نزاهته الأكاديمية.^{٨٩}. فهو يشكك في رؤية بيل لكون القرآن من عمل محمد [ﷺ] ويشرح أنه "مع التواصيل الهائل المتزايد بين المسلمين والمسيحيين خلال الربع الأخير من القرن، أصبح أمراً ضرورياً للعالم المسيحي أن لا يسيء إلى القراء المسلمين دون مبرر، بل أن يقدم بقدر الإمكان حججه في شكل مقبول لديهم".^{٩٠}.

يشرح وات المكانة السامية للقرآن في تقوى المسلمين وحياتهم اليومية، مؤكداً أن مثل هذا الكتاب، الذي يصوغ حياة شريحة كبيرة من سكان العالم وأفكارهم، يستحق الاهتمام بكل وضوح. ويقدم النصح ضد موقف الدراسة الأكاديمية من قبل العلماء الغربيين في القرن التاسع عشر والتي كانت استعلائية حول الإسلام والأديان الأخرى. ويوصي بمقاربة

تبجل القرآن على وجه الخصوص على الرغم من أنه قد لا يشترك معه في أفكاره. هذا هو أساس نقد وات لعمل بيل.

في الفصل الثاني من هذا العمل، وهو بعنوان "تجربة محمد النبوية"، يذكرنا وات بانتقاد العلماء المسيحيين الأوائل لدعوة محمد. فيكتب: "في أوروبا في العصور الوسطى، وضع مفهوم مفصل عن محمد [ﷺ] كمَدِّعٍ للنبوة، والذي تظاهر فقط بتلقي رسائل من الله؛ وهذا التزوير وغيره من التزويرات الدعائية للحرب في العصور الوسطى تُمحى ببطء فقط من عقل أوروبا وال المسيحية".^{٩٢} ويفرد سلسلة من العلماء وأفكارهم الأساسية - إذ يحاول بعضهم تقديم رؤية أكثر توازناً لمحمد [ﷺ] والإسلام بينما يستمر الآخرون في الانغماس في استهزاء القرون الوسطى.

وبينما يذكر توماس كارلايل وب.و. بول وريتشارد بيل وتور أندرية كأمثلة لأولئك الذين حاولوا إستنقاذ محمد، فقد ذكر جوستاف ويل، وألويس سبرينجر، وويليام موير، وديفيد صموئيل مرجليوث وثيودور نولذكه كأمثلة لأولئك الذين احتفظوا بأثار "رؤى الدعاية الحربية" في أعمالهم.^{٩٣} يتقد هذه المقاريبات، لا سيما مقاريبات المجموعة الأخيرة، بوصفها تعتمد أكثر من اللازم على أحاديث معينة قد لا يكون لها أي موثوقية بدلًا من القرآن الذي يمكن الاعتماد على صدقه. ويصرح:

إنه لأمر لا يصدق أن يكون الشخص الذي يعاني الصرع أو الهستيريا أو حتى نوبات من المشاعر التي لا يمكن السيطرة عليها، هو القائد النشط للحملات العسكرية، أو المرشد الرائع بعيد النظر لدولة المدينة والمجتمع الديني المتنامي؛ لكننا نعرف أن محمداً فعل كل ذلك. في مثل هذه المسائل، يجب أن يكون مبدأ المؤرخ هو الاعتماد بصورة أساسية على القرآن وقبول الحديث فقط بقدر ما يتتوافق مع نتيجة الدراسة القرآنية.^{٩٤}

يتفق وات هنا مع الدراسة الحديثية بحد ذاتها، حيث إن أحد المباديء الأساسية هو أنه إذا تعارض حديث مع مبدأ قرآن صريح، فإن هذا التصريح [الحاديسي] يُرفض أساساً بوصفه غير صحيح.^{٩٥}

يدعو وات إلى نبذ المفاهيم المتعتمدة في العصور الوسطى وقبول محمد [صلوات الله عليه]...
بوصفه إنساناً أعلن بصدق وحسن نية رسائل كان يعتقد أنها جاءت إليه من الله".^{٦٦}

في ١٩٧٢ م، وجه وات انتباهه إلى الإسلام وأوروبا [بكتاب] تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، وهو الكتاب التاسع في سلسلة "استطلاعات إسلامية".^{٦٧} كان الكتاب نتاجاً للعمل وات أستاذًا زائراً في كلية دو فرانس عام ١٩٧٠ م.

في الفصل الافتتاحي، شجب وات نقص الكتابات العلمية الأوروبية حول تأثير الإسلام على أوروبا ومساهمته اللاحقة في ازدهار الحضارة الأوروبية. لذلك فإن الهدف الرئيسي للكتاب هو عرض "... نظرة شاملة لهذا التأثير...".^{٦٨}

يشير إلى أنه في ما يتعلق بالمديونية الثقافية الإسلامية، "... نحن الأوروبيين لدينا نقطة عمياء. إننا في بعض الأحيان نقلل من حجم التأثير الإسلامي وأهميته في تراثنا، وأحياناً نغاضى عنه تماماً".^{٦٩}

ينظر وات أيضاً إلى التجارة والتكنولوجيا والتطورات العربية في العلوم والفلسفة وكيف أثرت في أوروبا. ويدركنا مرة أخرى بـ "... الطريقة التي سيطرت بها صورة مشوهة للإسلام على التفكير في أوروبا منذ القرن الثاني عشر تقريباً حتى يومنا هذا".^{١٠٠}

يقدم ج.د. لاثام (J.D. Latham) في مراجعة للكتاب^{١٠١} لمحة عن مكانة وات في دائرة من يناضلون من أجل شكل من أشكال الدراسة الموضوعية للإسلام وأي دين آخر لا يدينون به. يكتب لاثام: "إن أكثر ميزة منعشة في هذا الكتاب هي أن المؤلف - وهو مسيحي متزمت - يتعامل مع موضوعه على أنه خالي من التحييز ضد الإسلام بقدر الإمكان، سواء بوعي أو بلاوعي".^{١٠٢} وأثنى على وات لمحاولته الجادة في دراسة الإسلام من منظور جديد.^{١٠٣}

لقد اقتطع وات مكاناً يحسد عليه في مجال السيرة في الدراسات الأكاديمية الإنجليزية. ويشهد على ذلك الدعوة التي وجهت إليه لإلقاء ورقة في المؤتمر الدولي الأول حول السيرة، والذي عقد في إسلام آباد تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية الباكستانية ومؤسسة

يستعرض وات في مقالته البحثية القضية الأساسية ذات الاهتمام المشترك لكل من المسيحيين وال المسلمين على حد سواء، والتي عرفها على أنها الكفر (الإلحاد) أو المادية ومن ثم الحاجة الملحة للحوار. يوضح أن أحد المتطلبات الأساسية لبيئة مناسبة للحوار هو الاستعداد للاستماع والتعلم من بعضنا. ويدرك ما سيفنون وأربري من بين آخرين ممن تبنوا الدراسة الجادة للإسلام بشجاعة ومن ثم أثراهم ذلك^{١٠٥}.

يواصل مناقشة الدراسة المسيحية الدفاعية للإسلام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما نتج عنها من تشويه. ثم يشير إلى عملية التغيير التي بدأت في القرن السابع عشر، مشيراً إلى أسماء لا ينزع غلوته وكارلايل الذين كان لهم تقدير إيجابي للإسلام في منهجياتهم المختلفة. ويؤكد أن "... العداء كان راجعاً إلى المواقف الشخصية للكتاب وليس إلى الأساليب التاريخية العلمية. وعلى العكس، ستبقى هذه الأساليب محاباة بصورة جوهرية تجاه الإسلام والمسيحية والأديان الأخرى"^{١٠٦}.

عبر وات في خاتمة عن أمله في أن يأخذ المسلمين الدراسة التاريخية العلمية للسيرة على محمل الجد. ويشير إلى أنه على الرغم من وجود عداء، فإن هذه الطريقة فقط هي التي ستتمكن الباحث المثابر من الوصول إلى الهدف المطلوب - هدف الحقيقة. وهذا من شأنه أن يسهم بدرجة كبيرة في فهم الإسلام بين أولئك الذين لا يشاركون معه في العقيدة.

في ١٩٨٣ م، في كتاب بعنوان "التفسير الإسلامي للعقيدة المسيحية" (Muslim in 1983, in a book titled "The Christian Doctrine")^{١٠٧}، يلقي وات نظرة على كتاب الملل والنحل للشهرستاني. فقد وجد أن دراسة الشهرستاني للطوائف المسيحية الرئيسية الثلاثة عموماً "... موضوعية، وموثقة إلى حد ما"^{١٠٨}. وفي ترجمته للدراسة، يعطي وات تعليقات مفصلة في الحوashi، مقدراً تقديمها للثالث المسيحي والعقيدة المسيحية.

في ١٩٨٣ م أيضاً، ظهر [كتاب] وات الإسلام والمسيحية اليوم - مساهمة في الحوار (Islam and Christianity Today -A Contribution to Dialogue)^{١٠٩}، حيث يبحث

وات في الموضوع الكامل للعلماء الذين يدرسون الأديان "الأخرى" ويبحث عن سبل للحوار الإيجابي. يرى وات هذا الكتاب ت甴يجاً لـ "حواره الداخلي"، لأنّه يعتبر دراسة الشخص ديناً آخر غير دينه حواراً في حد ذاته.^{١١٠}

يحدد ما يعني به كتابه بأنه "... الجوانب العقائدية لقاء الديانتين، ونادرًا ما يذكر فيه شيء عن الجوانب الأخلاقية أو غيرها. فالجوانب الأخلاقية على وجه الخصوص معقدة للدرجة التي تجعلها تتطلب كتاباً خاصاً بها".^{١١١} يبحث في الأساليب والمواقف التقليدية لكل من المسيحيين والمسلمين تجاه بعضهم ويصل إلى نتيجة مثيرة للاهتمام وموضوعية تماماً. فيكتب:

ومع ذلك، استمرت "الصورة المشوهة" في التأثير في الفهم الغربي للإسلام حتى القرن الحالي، على الرغم من جهود العلماء لمائتي عام أو أكثر لتصحيح الشوهات الصارخة. ومثلكما بدت جهودهم ناجحة، فإن بعض الأحداث المرتبطة بالصحوة الإسلامية الحالية تسببت في عودة عدد غير قليل من الغربيين إلى "الصورة المشوهة".^{١١٢}

إن هذا يجعل الحوار، الذي يعتبره رغم كل شكوكه الكامنة ومخاطر المحتملة بمثابة شهادة متبادلة، أمراً حتمياً. وهو يعتبر نفسه من بين أولئك الذين يدافعون عن تدمير "الدفوعات" التي أقيمت على مر العصور بسبب التفكير القديم ويطالب بتحقيق "قفزة نوعية" على كلا الجانبين.

وفي الختام، يصر وات على أن كل مؤمن بالله مدين بواجب تجاه خالقه وتتجاه نفسه وتتجاه مجتمعه أن يسعى من أجل فهم أفضل لأتباع الديانات الأخرى. إنه لا يخشى من أن يؤدي الحوار إلى اندماج الأديان، مشيراً إلى أنه ينطوي على "... اعتراف متبادل بقبول أديان العالم المختلفة بعضها بعضاً كزملاء متسلقين للجبل المغطى بالغيوم الذي يسكن الإله على قمته بحيث لا يرونها".^{١١٣}

في مقال مراجعة موسع، ينظر علي قلي القرائي (Ali Quli al-Qara'i) إلى الكتاب بصورة نقدية^{١١٤}. ومع اعترافه بما يراه موقفاً إيجابياً تجاه الإسلام، وفي الواقع تجاه جميع

الأديان، يكتشف جهداً مزدوجاً في كتابات وات. لقد وجد أن "الحوار الداخلي" لدى وات مدفوع بال الحاجة إلى الدفاع عن إيمانه ضد النمو المستمر للعلمية، ومن خلال الدفاع عن المسيحية، فإنه سيدافع أيضاً عن جوانب المعتقدات الإسلامية.

كما وجد القرائي لدى وات منهجاً براغماتياً يدافع عن التعددية الدينية ومبادئ الإيمان الديني عموماً^{١١٥}. يستشهد بحججة وات القائلة بأن الدين على مدار التاريخ قد منح الإنسان نوعية حياة مرضية إلى حد كبير^{١١٦} ولكنها يشكك في الافتراض. إنه يتساءل عن المعايير التي يستخدمها وات للحكم على نوعية الحياة بأنها مرضية وما إذا كان ذلك بحد ذاته يضمن الخلاص^{١١٧}.

وهو يختلف مع ادعاء وات بأن أكثر مسألتين تثيران للجدل بين الإسلام والمسيحية، نبوة محمد [ﷺ] وتجسد المسيح، ليستا متساويتين عند فحصهما عن قرب^{١١٨}.

بالنسبة للقرائي، يمكن النظر إلى محاولة وات لشرح الالتباس من خلال لغة رمزية على أنها مطالبة بضرورة قبول المسلمين لألوهية المسيح في مقابل قبول المسيحيين بصحة نبوة محمد^{١١٩}. يتم لهم وات بالسذاجة في تفسيره للعقائد الدينية وللافتتان العميق "... بالرغبة في الدفاع عن المذاهب المسيحية من خلال تخفيف الرفض الإسلامي لها"^{١٢٠}.

تبعد القضية المركزية في رد الفعل هذا من إصرار وات على أن صلب المسيح هو بلا شك حقيقة تاريخية ولا يقبل الجدل مثل القول بأن "... محمدًا أعلن دين الإسلام في مكة حوالي عام ٦١٠ م ..."^{١٢١}.

يرفض القرائي آراء المؤرخين العلمانيين بوصفها مجرد تخمين قائم على رؤية تجريبية للعالم. وفي نظره، يتبع وات المستشرقين الآخرين في استخدام مثل هذا التخمين والسفسطة في تحليلهم للإسلام^{١٢٢}.

راجع زاهد عزيز كتاب وات مراجعة مطولة، حيث يصف وات بأنه أكثر الباحثين الغربيين حول الإسلام تميزاً^{١٢٣}. ومع ذلك، فقد عبرَ عن دهشته من أنه على الرغم من معرفة وات الواسعة، فإنه يتتجاهل تماماً الرؤية الإسلامية للحوار بين الأديان. وذهب عزيز

مثل القرائي إلى أنه "... يبدو أن مفهوم وات عن "الحوار" ليس أكثر بكثير من مطالبة المسلمين بتغيير تفسير تلك الآيات القرآنية التي تتعارض مع المعتقدات المسيحية" ^{١٢٤}.

كما أنه يهاجم اقتراح وات بأنه يجب على المسلمين إعادة تفسير الآيات القرآنية حول التحريف المزعوم للنص التوراتي لتعني إما تحريفاً "محدوداً" وإما "مؤقتاً" ويجب على المسيحيين تغيير بعض آرائهم في العصور الوسطى حول الإسلام. ويشير عزيز إلى أن مثل هذا الاقتراح "... من الواضح أنه خطوة إلى الوراء في ما يتعلق بالبحوث والمعرفة الحديثة" ^{١٢٥}.

يرى وات في مناقشاته حول تهمة التحريف الكتابي الموجهة ضد المسيحيين من قبل المسلمين، أن هذا جزء من جهود المسلمين لتعزيز الصورة الذاتية للإسلام من خلال التأكيد على اكتفائه الذاتي. ثم يشير إلى قصة قيل إن الخليفة عمر بن الخطاب أمر فيها بحرق مكتبة الإسكندرية بعد سقوط المدينة في أيدي جيش المسلمين. إذ يفترض أن عمر قال بطريقة ساخرة إنه إذا كانت الكتب الموجودة في المكتبة لا تتعارض مع تعاليم القرآن، فهي نسخة غير ضرورية، ومن ثم ينبغي إتلافها. وأيضاً إذا كانت تتعارض مع تعاليم القرآن، فيجب إتلافها لأنها تشكل خطراً على الحقيقة.

يعبر وات عن شكوكه بشأن القصة، لكن مجرد حقيقة أنه يرويها لها مضمون كبير. يقول: "هذه القصة قد لا تكون حقيقة واقعياً، لكنها تعبر بالضبط عن اعتقاد لا يزال سائداً بين المسلمين، وهو أن كل التوجيه الديني والأخلاقي المطلوب من الجنس البشري، من الآن وحتى نهاية الزمان، موجود في القرآن (مقرئونا بنموذج محمد ﷺ)" ^{١٢٦}. ثم حاول أن يخصص سبيلاً لهذه الفكرة المتصرّفة بين المسلمين والتي يعتقد أنها "... قد تعود إلى شعور البدو العربي بأنهم متقدّمون على جميع الفلاحين وسكان المدن وليس هناك ما يتعلّمونه منهم" ^{١٢٧}.

يأخذ عزيز في مراجعته قضية قصة عمر على محمل الجد ويتهم وات بتقدّيم "... قصة كاذبة تماماً تم اختلافها منذ قرون لتشويه سمعة الإسلام... ويسرع في استخلاص استنتاج منها حول معتقدات المسلمين..." ^{١٢٨}. يعبر عن استيائه من هذا النوع من الدراسات

الأكاديمية التي يعتمد فيها على قصة مختلفة والاستنتاجات التي يتم إجراؤها بعد ذلك. ويعتقد أن حقيقة أن وات نفسه يعبر عن بعض الشكوك كان يجب أن تكون كافية بالنسبة له لحذف القصة تماماً.

كما اكتشف عزيز ثغرة يعتبرها مهمة مع أخذ الهدف المزعوم للكتاب في الاعتبار. يشير إلى أن الكتاب "... يتتجاهل تماماً إعطاء تاريخ للاتصال بين الديانتين على مدى المائة عام الماضية أو نحو ذلك، ..." ^{١٢٩}. ويرى أن الافتقار إلى هذا بعد التاريخي المهم، الذي تظهر فيه الأنشطة التبشيرية النشطة إلى حد كبير، يقوض قيمة الكتاب بشدة.

في ١٩٨٤ م، ظهر مقال بقلم وات بعنوان "محمد [صلوات الله عليه وسلم] مؤسس الإسلام" في موقع الدراسات الرسالية (studia missionalia) ^{١٣٠}. يفتح المقال بمناقشة حول العنصر البشري للنبي كحلقة وصل بين الله والإنسان. يشير وات إلى ذلك في تمثيل الوحي "... هناك مجال واسع للتعاون البشري مع المبادرة الإلهية" ^{١٣١}. ويرى أن الأمر نفسه ينطبق على حالة محمد.

وفي محاولته لتبرير استخدام مفهوم "تأسيس" الدين، يقول وات إنه كان لمحمد [صلوات الله عليه وسلم] دور فعال في تأسيس وإدارة الأمة الإسلامية وخاصة في فترة ما بعد الهجرة في المدينة، ومن ثم فإن لقب مؤسس الإسلام مبرر ^{١٣٢}.

يتطرق وات إلى بيئة ما قبل الإسلام، ويؤكد أنه بصرف النظر عن بث الأفكار التوحيدية من قبل بعض اليهود واليسوعيين، "... يبدو أن العرب العاديين في مكة، أو في المدينة الواقع الأمر، لم يكن لديهم سوى معرفة طفيفة وغير كاملة بالديانات اليهودية والمسيحية" ^{١٣٣}. ويصور محمدًا [صلوات الله عليه وسلم] على أنه كان في بحث اضطراري عن توحيد جديد يمكن أن يكون له صلة بمشكلات المجتمع المكي. وفي هذا البحث، يتم تقديم آراء محمد [صلوات الله عليه وسلم] عن الله بوصفها متقلبة للغاية وضمن سياق وجهات النظر اليهودية المعاصرة والمسيحية بدرجة أقل.

وفي إشارته إلى السرد القرآني عن رؤية محمد [صلوات الله عليه وسلم] للملك جبريل، يؤكد وات أن

محمدًا [ﷺ] اعتقد أنه رأى الله " ... على الرغم من أنه في وقت لاحق، عندما علم وجهة النظر اليهودية بأن الله لا يمكن رؤيته، اعتقد أن هذا الكائن هو ملوك" ^{٣٤}.

عند التطرق إلى تاريخ الآيات من حيث السور، يُعرف وات بضخامة المشكلة لأن العلم الإسلامي المتعلق بأسباب النزول، بالنسبة له، لا يقدم مساعدة كبيرة في هذا الشأن. ويشير إلى أن القبول "غير الرسمي" لهذه الآراء في أسباب النزول من قبل المسلمين دفع الأوساط العلمية الغربية إلى ابتكار معاييرها الحاسمة للتوصيل إلى حل. إن مسألة تحديد تواريخ الآيات القرآنية قد ازدادت تعقيداً بسبب وجود كثير من أوجه التشابه بينها. يقدم وات النصائح في ما يتعلق بموقف الفرد في هذه الممارسة. يكتب: "في كل هذه العملية، تتطلب الدراسة السليمة أن تعتقد أن محمدًا [ﷺ] كان يؤمن بصدق أن الله وليس نفسه كان هو المصدر، لا للآيات الأصلية فحسب، ولكن أيضاً لتكرار الآيات مع التعديلات وجمعها في السور" ^{٣٥}.

وقد تطرق إلى موضوع "الآيات الشيطانية"، موضحاً كيف أن ما يسمى بإنكار الآيات المزعومة يؤثر على صورة النبي وكذلك في صورة أتباعه. ثم يُعرف وات بكيفية تعرض هذه القصة لمناقشات جادة من قبل المسلمين وبنزها. ومع ذلك، يضيف: "... من الصعب أن نفهم كيف يمكن لأي مسلم أن يخترعها أو يقبلها، إذا لم يكن لها أساس في الواقع" ^{٣٦}.

وأما بيعة العقبة التي أفضت إلى الهجرة إلى المدينة، فيعتقد وات أن محمدًا [ﷺ] تصور فرضاً لشن غارات على قوافل مكة التي عرضتها المدينة، ولهذا قبل الدعوة للانطلاق ^{٣٧}. ومن ثم فإن الدافع الكامل للهجرة موضع تساؤل جاد. تم تطوير الحجة لتفسير حتى الدافع لانتشار الإسلام عموماً. يدعي وات أن "حملات القرن التالي، التي تسبيت في توسيع اتحاد محمد [ﷺ] إلى إمبراطورية تمتد من إسبانيا والمغرب إلى دلهي وسمرقند، كانت في الحقيقة مجرد غارات مجيدة، هدفها ليس كسب المتحولين [إلى الإسلام] بل كسب الغنائم" ^{٣٨}.

ثم يبحث المقال في موقف محمد [ﷺ] تجاه اليهود والمسيحيين، والذي وصفه وات

بأنه تحول من الصداقة إلى العداء. يشير إلى أن موقف محمد [ﷺ] ساء مع ورود المزيد من البيانات من خلال الرؤي تنتقد عقائد مسيحية معينة. وفي هذا يؤكّد مرة أخرى، كما يفعل في [كتابه] الإسلام والمسيحية - مساهمة في الحوار^{١٣٩}، أنه لا يوجد ما يشبه ما ينتقده القرآن على أنه عقيدة مسيحية أرثوذكسيّة، ولكن ربما كانت توجد بعض المعتقدات الهرطقيّة في مكة والمدينة في زمن محمد^{١٤٠}.

يعزو تغيير اتجاه الصلاة (القبلة) وإقامة الصوم السنوي خلال شهر رمضان إلى تحول في موقف محمد [ﷺ] تجاه اليهود على وجه الخصوص، وما يعتقد أنه يؤدي إلى تدهور العلاقات بين محمد [ﷺ] وأتباع البيانات الأخرى. ويناقش بإيجاز المواجهات مع القبائل اليهودية الرئيسية الثلاثة في المدينة ويعتبر الطريقة التي تم بها التعامل مع القضايا قاسية^{١٤١}. ومع ذلك، يشير إلى أن "القصوة" يجب أن ينظر إليها في الفترة التاريخية المناسبة حيث "... كان هناك كثير من العنف ..." ^{١٤٢}، ومن ثم يتطلب من "... المؤرخ الحديث، الذي يتذكر تشوّهات صورة العصور الوسطى، أن يميل إلى منع محمد [ﷺ] نوعاً من الثقة"^{١٤٣}.

يدعو وات إلى الرفض الكامل لاتهامات القرون الوسطى بالانتهاك والكذب الموجه ضد محمد، موضحاً أن العلم المعاصر السليم لا يقبل مثل هذه الاتهامات التافهة. كما يصر على أن صدق محمد [ﷺ] المثبت لا يترك مجالاً للشك في أن محمداً [ﷺ] كان قادرًا على تمييز الوحي من أنشطته اللاواعية.

وفي الختام يكرر وات الافتراضات الأساسية المتعلقة بمكانة محمد. فيكتب:

"استندت هذه الدراسة إلى الاعتقاد بأن محمداً [ﷺ] كان نبياً حقيقياً بمعنى أن الله استعمله لإيصال الحقيقة عن نفسه إلى البشر؛ لكن هذا التأكيد يجب أن يُقْيَد من خلال التأكيد أيضاً على أن الأنبياء يمكن أن يرتكبوا أخطاء من نوع ما، كما فعل أنبياء العهد القديم حجاي وزكريا عندما اعتقدوا أن الأمير زربابل هو الميسا"^{١٤٤}.

ويرى وات في إشارة منه إلى أن الله استخدم محمداً [ﷺ] لتأسيس دين أنه "... ربما

يكون جزءاً من دوره في هذه الأغراض هو تحدي المسيحيين لتفكير أكثر عمقاً في بعض معتقداتهم الأساسية".^{١٤٥}

في ١٩٨٥ م، ظهر مقال آخر بقلم وات بعنوان "إعادة النظر في حادثة الحديبية"^{١٤٦}، ردًا على مقال بقلم فاروق بن علي (Farroukh B. Ali)، يؤكّد أن قضية الحديبية بأكملها "... تشكّل فصلاً غريباً في تاريخ الإسلام وحياة النبي محمد. تثير النسخة المقبولة من هذه الأحداث وبنود المعاهدة العديد من الأسئلة وتخلّق العديد من الصعوبات".^{١٤٧}

شكك علي في الحادثة كما تفهم في الأخبار التقليدية، ووجد أنها تعارض مع مكانة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] كنبي برعاية إلهية. كما يرى أن حادثة الحديبية مهينة للغاية لدرجة يصعب تصديقها. وأن الرواية المقبولة ليست عقلانية ضميتاً بدرجة كافية. ويصر على أن شروط المعاهدة "... لا تحمل أي علاقة منطقية بالوضع العام السائد في الجزيرة العربية في ذلك الوقت، ولا بالوضع الخاص السائد في الحديبية في تلك المناسبة. ويدو من غير المحتمل أنه كان يمكن أن يوافق على مثل هذه المعاهدة".^{١٤٨}

يعبر وات عن رفضه الشديد للمنطق الأساسي في ورقة علي، مبقياً على أنه "لم يكن في تصرفات النبي ما هو مهين أو جبان ولم يكن هناك تجاهل للمبادئ".^{١٤٩} ويشرح أن المعاهدة تقدم استكشافاً أبعد للمهارات الهاشمة للنبي كخبير تكتيكي. ويشير إلى أنه على الرغم من أن نظرة خاطفة على القضية قد تقدم صورة انتصار للمكيين، فإن التحليل الإدراكي يظهر محاولة يائسة للمكيين لتعزيز ثقتهم بأنفسهم. من ناحية أخرى، كان هدوء النبي وأهله يدل على ثقة كبيرة بأن النصر أمر حتمي، وكانت المحاولات اليائسة من قبل أهل مكة لإيقافهم علامات على ذلك التأثير.^{١٥٠}

يؤكّد علي أن الرواية المقبولة تستند إلى حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، وبعض تفاصيله غير موجودة في النص الرئيسي للحديث عند مقارنته برواية ابن إسحاق والطبرى والواقدى. ويرى أن تفاصيل الحديث غير تاريخية. ويلقى باللوم على باب القُصاصين الذين كانوا يزخرفون بعض الأحداث التاريخية.^{١٥١}

يشير وات إلى أن منطق علي خاطئ، لأنه "... فشل في إدراك أنهم قد طوروا تميّزاً حاداً بين تخصصات الحديث والسيرة، وبين الأساليب المستخدمة فيهما"^{١٥٢}. ويوضح أن هناك وسائل أخرى للحصول على تفاصيل الغزوات، وبخاصة روايات الأشخاص أنفسهم، والتي قد لا تكون لها علاقة بالحديث. كانت هذه الروايات منتشرة بما يكفي في كثير من الحالات لتستحق درجة التواتر^{١٥٣}. ومن ثم يؤكّد موقفه: "... الرواية القياسية لمسيرة الحديبية وما تلاها لا تعتمد على أي حديث بل هي جزء من المتواتر" المتشر على نطاق واسع "والإطار الزمني المقبول عموماً"^{١٥٤}.

يتضح اهتمام وات بالشؤون الإسلامية من خلال احترامه الإيجابي الهائل للغزالى. وكما سبق وكتب وات عن هذا العالم العظيم، فقد نشر عام ١٩٨٦ م مقالاً آخر بعنوان "مسلم صوفي عظيم"^{١٥٥}. ربما يشارك وات في افتتان العلماء الغربيين العام بالغزالى، لكن يبدو أيضاً أنه يحترم الروحانية الإسلامية التي يرمز إليها الغزالى في نظره احتراماً شديداً. لقد ذكرنا مقالته فقط لإظهار اهتمام وات بالإسلام واحترامه له، ولم نناقشها هنا لأن موضوعها لا يقع مباشرة في نطاق اهتمام العمل الحالى.

يتحوّل اهتمامنا الآن إلى سلسلة تاريخ الطبرى التي ساهم فيها وات. تعاون وات مع م. ف. ماكدونالد (M.V. McDonald) في العمل على شرح وترجمة المجلدين السادس والسابع من السلسلة^{١٥٦}. تقدم الترجمة لمحة فقط عن فكر وات. ربما يمكن الحصول على رؤية أفضل من مقدمة المترجم لكلا المجلدين اللذين كتبهما وات، حيث من المفترض أن تكون الأفكار هنا هي أفكاره بالكامل.^{١٥٧}

في المجلد السابع، الذي ظهر بالمصادفة في عام ١٩٨٧ م قبل السادس الذي ظهر في عام ١٩٨٨ م، يبدأ وات التمهيد بملحوظة أن الفترة قيد المناقشة "... كانت وقتاً ذات أهمية حاسمة بالنسبة للإسلام كدين وللمجتمع السياسي الذي تجسد فيه"^{١٥٨}. ويتطرق إلى ميثاق المدينة وما يفترض أنه افتقار واضح للسلطة السياسية عند محمد. يؤكد أن اختيار يوم الجمعة يوماً خاصاً للمسلمين أجرأه محمد [عليه السلام] على مبدأ التفعية.

ويقول أن يوم الجمعة كان يوم السوق في المدينة واليوم الذي استعد فيه اليهود ل يوم السبت، وأنه كان بالفعل جزءاً من الممارسة العرفية، فقد قبله محمد [ص] على هذا النحو^{١٠٩}.

ويُدَعِّي وات حول زيجات النبي وات أنها وكذلك "... [الزيجات] التي رتبها لبناته أجريت لأسباب سياسية"^{١١٠}.

وفي ما يتعلق بالسمات الشخصية لعائشة كما هي مشرورة في الأخبار الإسلامية التقليدية، يرى وات أن التمجيد له مسحة سياسية وكان موجهاً ضد الشيعة الذين لم يكونوا معتدلين في مدحهم لفاطمة^{١١١}. يبدو أن هذا يشير إلى أن عائشة ربما لا تستحق تلك الصفات التي تُنْسَبُ إليها عادةً، ولكن هذه الصفات كان الغرض منها خدمة أغراض سياسية.

ينظر وات إلى الحملات الأولى التي قام بها محمد [ص] وصحابته، ويعبر عن دهشته من رواية الطبرى مقارنة برواية الواقدى وابن إسحاق. وفي ما يتعلق بالتاريخ، فإن وات لديه ثقة أكبر في الواقدى، لأنـه، بالنسبة إليه، يوضح الأمور أكثر من الطبرى^{١١٢}.

يعلق وات على معركة بدر باختصار عن أسباب انتصار المسلمين المذهل. وبعد الإشارة إلى التكثيك العسكري للمسلمين في احتلال الآثار الرئيسية في المنطقة، يقول: "من المحتمل أيضاً أن الأنصار، لأنـهم كانوا يكسبون رزقهم بزراعة تخيل التمر والحبوب، كانوا في حالة أفضل بدنياً من المكينين، الذين ربما كانت حياتهم كتجار أقل نشاطاً"^{١١٣}. كما أشار وات إلى أن إيمانهم بوجود دعم خارق للطبيعة معهم وبأنـهم سيكافؤون بالجنة قد رفع من معنوياتهم^{١١٤}.

يلفت وات الانتباه كذلك إلى العلاقة مع اليهود، مشيراً إلى أن "أحد أوجه قصور أسلوب الطبرى في كتابة التاريخ هو أنه لا يولي أهمية كبيرة لسؤال اليهودي بشكل أو آخر"^{١١٥}. يوضح وات أنه على الرغم من أنه يمكن القول أنـ محمدًا [ص] وأتباعه كان لديهم اهتمام واضح بثروة اليهود، فإنـ الأسباب الأساسية لطرد اليهود من المدينة كانت

أنهم أصبحوا يشكلون خطراً حقيقياً على الأساس الفعلي للكيان الديني - السياسي الجديد.^{١٦٦} في هذه الحالة بالذات على الأقل، ينتقل وات من منطقه المعتمد حيث كانت الاعتبارات الاقتصادية أساسية لأي قرار يتخذه النبي.^{١٦٧}

ينظر وات في ملاحظاته الختامية إلى مصادر الطبرى، مشيراً إلى المحدودفات من مصدره الرئيسي - سيرة ابن إسحاق كما رأينا في تفريح ابن هشام والإضافات من روایات الواقعى.

يركز المجلد السادس الصادر عام ١٩٨٨ على وضع مكة. مرة أخرى، يحلل وات المصادر التي كانت تحت تصرف الطبرى. ويلاحظ كذلك أن ابن إسحاق لا يزال هو صاحب التأثير المهيمن.^{١٦٨} بالإضافة إلى ذلك، يُشار إلى الطبرى على أنه عالم يوازن الروایات التي يختارها من [سيرة] ابن إسحاق سواء من خلال ابن هشام أو أي موطن آخر به نسخ أخرى. وغالباً ما يتعلق هذا بالمسائل المتعلقة بالشيعة.^{١٦٩}

وعند التأمل في موثوقية مثل هذه المواد الإسلامية المبكرة، يذكر وات محاولات وانسربو وتلاميذه باتريشيا كرون ومايكيل كوك للتغيير عن الأزدراء لها. إنهم يزعمون أن المواد المذكورة في الدراسات الأولية غير تاريخية لأنها إما تطورت بعد أكثر من قرن ونصف من الأحداث "المزعومة" أو تتعلق ببعض الأيديولوجيات الأخرى بالكامل.^{١٧٠}

ومع ذلك، يصر وات على أن هناك دليلاً كافياً على أنه يمكن الاعتماد على المصادر الإسلامية المبكرة لإعادة بناء التاريخ الإسلامي المبكر. ويشير إلى أنه "لم يتم قبول أي من الكتابين بصورة مؤكدة من قبل العلماء عموماً، حيث إن كلا الكتابين يعتمدان على العديد من الافتراضات غير المبررة، ولا يبدو أن هناك فائدة تذكر في تقديم نقد تفصيلي لهما".^{١٧١}

يُحمل تاريخ هذه المواد إلى أبعد من ذلك في مناقشة تفصيلية تركز على أعمال إسلاميين بارزين مثل جولدتسيهر وشاخت ولامن وبيكر وبلاشير الذين شكروا جميعاً في مصداقية علماء الإسلام الأوائل.^{١٧٢} يدعى وات في إشارة منه إلى أن كثيراً من النقاش في هذه الأعمال يركز على الحديث، أن "القول الذي له أهمية عقائدية أو فقهية لا علاقة له

بالمؤرخ عادةً^{١٧٣}. على الرغم من أن العبارة تبدو مبالغة بعض الشيء، فإنه من خلال الصياغة الدقيقة وإدخال الظرف "عادةً"، لا يترك وات مجالاً للنقد. فبعد كل شيء، يجب أن يهتم أي مسح للتطور التاريخي للفكر الديني الإسلامي بالمسائل العقائدية والفقهية كأحداث تاريخية.

يخلص وات إلى أن "... نقد الحديث من قبل جولدتساير وشاخت وآخرين لا ينطبق بالضرورة على المواد المستخدمة في السيرة"^{١٧٤}. ويؤكد أنه من العصور المتصلة ببعض الكتاب الأوائل، من الممكن على الأقل أن نفترض أن الكتابات ذات الأهمية التاريخية الكبيرة كانت موجودة في أيام الإسلام الأولى. يقدم عروبة بن الزبير والزهري كأمثلة لأشخاص كانوا متقدرين بما يكفي لرؤيه التاريخ في شكله أو على الأقل أنهم سمعوا من أشخاص كانوا شهوداً أو مشاركين نشطين في الأحداث^{١٧٥}.

وبالإشارة إلى نظرية شاخت عن "أسانيد العائلات"، والتي كان يعتقد أنها مجرد محاولات تحاولها عائلات معينة لتمجيد نفسها من خلال الأحاديث المكذوبة، يرى وات أن هناك خطراً حقيقياً من التطبيق غير المحدود لهذه النظرية لتحليل القضايا التاريخية الحقيقية. ويشير إلى أن بعض التفاصيل طفيفة للغاية لدرجة أن العائلة لن تجدفائدة من اختراعها. ومع ذلك، فإنه ينصح بعدم رفض كل شيء بلا تأمل، مجادلاً بأنه "يجب النظر في كل منها بناءً على سماتها وفحصها بحثاً عن الاحتمالات المتصلة وجود دافع مشوهة"^{١٧٦}.

اعتبر العلماء أن علم الأنساب بقاعدته القوية في النفس العربية والشعر، وفي النهاية القرآن نفسه، يقدم لمحة من التاريخ. وبالنسبة لبعضهم، مثل بلاشير، فإن القرآن هو المصدر الوحيد المؤتوق من المواد لإعادة صياغة سيرة محمد^{١٧٧}. يحذر وات من استخدام القرآن ككتاب تاريخي، مشيراً إلى الصعوبة الحاسمة للتسلسل الزمني^{١٧٨}. ويشرح أن الأنساب تقدم دليلاً تقريبياً للتاريخ والشعر وأيضاً "... تعطي نظرة ثاقبة لمشاعر الناس ومواقفهم، بما في ذلك مواقف القبيلة أو العشيرة تجاه منافسيها. وحتى عندما لا تكون القصائد للمؤلفين الذين تنسب إليهم القصائد، فإن المعلومات التي يقدمونها عن

الموقف قد تظل دقيقة"^{١٧٦}. ويؤكد أن التحدي الحاسم للمعرفة الحديثة هو كيفية مواءمة عدد كبير من المصادر للوصول إلى تاريخ موضوعي للإسلام، وفي هذا المشروع ليس من المنطقي رفض أي شيء دون تحليل رزين.

يستعرض س. سلمان الندوبي المجلدين قيد المناقشة ويشيء عليهم بشدة^{١٧٧}. تناول إحدى النقاط المهمة، تتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى مكة، والتي، حسب ادعاءات، عكست تدهور العلاقات بين النبي واليهود. يكتب أنه لأن ذات يقترح أن التغيير كان قرار النبي نفسه، فإن هذا يعكس تصور ذات للقرآن. ويصر على أنه:

إذا درسنا الآيات القرآنية (سورة البقرة، الآية: ١٢٥، والأيات من ١٤٢ : ١٤٠) مع الروايات في البخاري، فمن الواضح أن القبلة الأصلية (الเคعبة) قد تغيرت مؤقتاً إلى بيت المقدس بأمر إلهي (البقرة: ١٤٣) ثم أعاد الله أصل القبلة بالمدينة (البقرة: ١٤٤) وبمجرد أن جاء الأمر الإلهي بتحويل القبلة إلى النبي، تم تحويلها في يوم واحد أثناء الصلاة (صلاة في مسجد معروف حتى يومنا هذا باسم مسجد القبلتين)^{١٧٨}.

وعلى الرغم من موقفه التقديرى إلى حد كبير، يرى الندوى العديد من التخمينات في تحليل بعض القضايا في التعليقات التوضيحية وحتى في الترجمة نفسها^{١٧٩}.

في مقابلتنا مع ذات عام ١٩٩٠ م، كانت إحدى مخاوفه الأساسية بشأن الإسلام المعاصر هو شعوره بضعف الأصولية الإسلامية. في الواقع، في كتابه "الأصولية الإسلامية والحداثة"، الذي نُشر عام ١٩٨٨ م^{١٨٠}، يدعى ذات أنه يزيل الغموض، وهو موضوع غالباً ما يُساء فهمه، ومن ثم فقد تسبب في كثير من الإسلاموفobia وخاصة في الغرب.

إن هدف ذات ذو شقين. فهو يشرع في تقديم عرض مميز عن الإسلام للغرب وأيضاً دراسة ما يعتبره صورة ذاتية استبطانية ضارة للمسلمين والتي لا تسمح لهم بفهم الغرب في العصر الحديث، ووفقاً له، تدفع المسلمين إلى محيط الشؤون العالمية.

ودون تمهيد أو مقدمة، يغرق ذات في تحليله بالنظر إلى الصورة الذاتية التقليدية للمسلمين. ويقدم أطروحة الكتاب فيقول:

... ما زال تفكير المثقفين الإسلاميين الأصوليين والجماهير الغفيرة من المسلمين العاديين خاضعاً لرقبة العالم الإسلامية التقليدية والصورة الذاتية المقابلة للإسلام. هذه حقيقة ذات أهمية كبيرة في الوقت الحاضر حيث يتزايد تأثير الإسلام في جميع أنحاء العالم، لأنها تعني أنه قد تختلف الطريقة التي ينظر بها العديد من المسلمين إلى المشكلات المعاصرة عن نظرة الراسدين ورجال الدولة الغربيين^{١٨٤}.

وبالتعرض إلى عنوان الكتاب، يُعْرَفُ وَات بِعَدْمِ ملائمةِ اللُّغَةِ الصحفيةِ "الأصولية"،
لَكِنَّهُ يُفضِّلُ التمسُّكُ بِهَا لأنَّهَا تقدِّمُ له تفسيرَ "الحرفيةِ" الَّذِي يناسبُ نَقْدَهُ.

بمناقشة القسم الفرعي المعنون "العالم الساكن اللامتغير"، يبدو أن وات يصطدم بحقل ألغام. إنه يرى الإسلام كدين مرتبط بفلسفة "الثبات". يقول: "من الصعب جداً على الغربي أن يقدر وجهة نظر أولئك الذين لا مكان في تفكيرهم للتطور أو التقدم أو الارتفاع الاجتماعي والتطوّر". ثم يضيف: "لقد أدركت في دراساتي عن المذاهب الإسلامية الغياب الشامل لفكرة التطوير"^{١٨٠}.

يتابع وات ما يمكن أن يُنظر إليه على أنه هجوماً لاذعاً على الإسلام: أن الحجة الإسلامية، القائلة بأنه بما أنه لا يوجد تغيير جوهري في الطبيعة البشرية وأن مبادئ الشريعة أبدية، فإن ذلك يعني أن الإسلام لا يقبل أي إصلاح اجتماعي. حتى أنه يربط هذه النظرية بحياة البدو الصحراوية العربية "البدائية" قبل الإسلام والتي لم تكن قابلة للتغيير ومن ثم، فإنه يجادل بأن تطور سنته السلف تُرجم تقليدياً على أنه "الطريق الممهد".

وعند الإشارة إلى المفهوم الإسلامي لنهاية النبوة، يفترض وات أن الآية ٤٠ من سورة الأحزاب^(١) التي تتعلق بهذا قد أخطأ المسلمين في تفسيرها. ويتكهن قاتلاً: "ربما كان هذا يعني بالنسبة للمستمعين الأوائل أن محمداً [ﷺ] هو الخاتم الذي أكد حقيقة الأنبياء السابقين، ولكن يفسره المسلمون الآن عالمياً على أنه يعني أن محمداً [ﷺ] هو خاتم الأنبياء، ولن يكون بعده نبى غيره".^(٢)

(١) هُمَا كَانَ مُسْعَدِّي أَخَدْ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّنَ وَكَانَ اللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْمًا).

يحتوي الكتاب على قسم فرعي بعنوان "التأسي بمحمد [صلوات الله عليه وسلم] والإسلام المبكر" (The Idealization of Muhammad and Early Islam)، حيث يقترح وات أن الجهود المحمومة من قبل المسلمين لتصوير محمد [صلوات الله عليه وسلم] كنموذج مقتفي يجعلهم يطرحون "نظريات" عنه ويرفضون الأحداث ذات الأدلة التاريخية التي لا تتماشى مع تعزيز مثل هذا التفكير. ويضرب أمثلة، مثل إخفاء المسلمين "ماضي محمد الوثني"، ورفض "الأيات الشيطانية" على الرغم من أن المصادر المتاحة تشير إليها.

يقارن وات مقارنة سريعة بين الشعار المسيحي "العودة إلى الكتاب المقدس" والمطالبة الإسلامية "بالعودة إلى القرآن والسنة"، مستنكراً الفكرة الإسلامية مع الإشادة بالمفهوم المسيحي. ويجادل بأن:

... فكرة العودة إلى القرآن ونموذج محمد [صلوات الله عليه وسلم] تعني إضعفاء المثالية على فترة تزيد قليلاً عن عشرين عاماً في منطقة من العالم كانت الحياة فيها لا تزال بدائية وبربرية إلى حد ما. يشعر جميع الغربيين تقريباً، سواء كانوا أتقياء أم لا، بالرعب من أن المسلمين اليوم يمكن أن يفكروا في قطع اليد كعقاب على السرقة أو الرجم كعقوبة للزناء، حتى لو كان ذلك فقط في حالات قليلة محددة بدقة.^{١٨٧}.

وفي الخاتمة، يبحث المسلمين على عدم البقاء في "... حصن وجهة نظرهم للعالم في العصور الوسطى" وإنما بالمساهمة الكاملة والمشاركة في "... الحياة الفكرية والثقافية الكاملة للجنس البشري".^{١٨٨}.

ويوصي المسلمين بتوسيع الشريعة وإعادة تأطيرها. لأنه يفترض أنها بعيدة كل البعد عن الحداثة. ويرجع هذا إلى أن "البشر في حضارة ناضجة لا يمكنهم قبول مثل هذه الممارسات من الماضي البعيد بوصفها مثالية يجب اتباعها".^{١٨٩}.

راجع هذا الكتاب كثير من العلماء. يرى ف. ج. هوفمان لاد (VJ. Hoffman-Ladd) أن عرض وات في الكتاب "... واضح، وثاقب، واستفزازي بشكل ملحوظ...".^{١٩٠} وكان وات يؤدي دور "الأخ الأكبر" الذي يقدم "نصيحة فكرية مفيدة" للمسلمين لـ "...

الانضمام إلى المؤمنين في الغرب في مواجهة الحداثة دون أن تفلس أنفسهم روحياً"^{١٩١}.
وعموماً فإن هذه المراجعة تقديرية جداً لرسالة الكتاب.

يقدم أحمد قمر الدين وجهة نظر مختلفة تماماً^{١٩٢}. يتساءل عن الدافع الكامل وراء
أطروحة الكتاب: "ما لم يخبرنا المؤلف به هو إلى أي درجة تكون التعبيرات المعاصرة أو
المتأخرة نسياناً عن الأصولية مدفوعة بالعوامل الطائفية والاقتصادية والاجتماعية
والسياسية، وإلى أي مدى هي، على الرغم من التزعة القانونية الأرثوذك司ية، مستوحاة
أساساً من الإلهام الغربي الحديث"^{١٩٣}.

ندد قمر الدين بتعريف وات لـ"التطور" أو "الإصلاح الاجتماعي"، مشيراً إلى أنه "...
تعرّف فكرة المؤلف عن التطور بوضوح بالتطور الزمني ..."^{١٩٤}.

إنه غاضب مما يعتقد أنه الموقف الظاهر بالنسبة إلى وات، وهو أن مستقبل الإسلام
وال المسلمين في هذا الشأن يكمن في مدى تقليدهم للآخرين، وخاصة الغرب والطريقة
المسيحية في فعل الأشياء^{١٩٥}. ويخلص إلى أن:

المحتوى التحسيني للكتاب، في ما يتعلق بالحداثة، واضح وربما يكون سمة من سمات
المقاربة. كان خطأ هذه المقاربة في افتراضه أن الأسئلة التي يطرحها كانت الأسئلة
الوحيدة، في حين أنها في الواقع تستند إلى مقدمات لا تتوافق مع الحقائق التي تحاول
قياسها^{١٩٦}.

يشيد ج. س. نيلسن (J.S. Nielsen)، في مراجعته للعمل نفسه، بسلطة وات في هذا
المجال، معتبراً بأن الكتاب يقدم بعض الأفكار المفيدة^{١٩٧}. ومع ذلك، فقد كتب في تقسيمه
العام:

هناك حد تقريري للتقييمات والأحكام المنتشرة من خلال الكتاب. إنه يفتقر إلى الدقة
والمرونة في التحليل الذي يميز أعمال المؤلف السابقة. يؤدي هذا إلى التعميمات التي
تميل أحياناً إلى التبسيط. من المرجح أن يجد القارئ الذي لديه قليل من المعرفة السابقة
في هذا المجال أن الصور النمطية للإسلام معززة هنا^{١٩٨}.

يعترض نيلسن على الخطط المركزي في حجة وات، بأن الصورة الذاتية الإسلامية التي تشكلت في القرن السابع أصبحت ثابتة بشكل لا يتزعزع. ويجادل بأن التركيز على هذا ينفي تماماً التحول الهائل الذي حدث في الإسلام على مر القرون، وهذا موقف أكاديمي غير عادل تماماً ولا يمكن الدفاع عنه. إن تجاهل المرونة العميقة في الفكر الإسلامي أمر مؤسف. كما عبر عن عدم رضاه عن اللهجة العامة للكتاب، والتي تعامل مع "المُثل" بهذه الطريقة، ويشير إلى الغياب الواضح للنظر في الحقائق في العالم الإسلامي. ويخلص إلى أن "الثورة الإسلامية" أو الانبعاث تمثل، كما يقر بعض العلماء، منع حق التصويب لـ"جماهير" العالم الإسلامي الأوسع. إن الإسلام، في مثل هذه الظروف، ليس جامداً. بل على العكس من ذلك، إنه في بداية فترة من النزاع الثقافي (Kulturkampf) ذات نسبة هائلة".^{١٩٩}

نشرت أيضاً عام ١٩٨٨ م دراسة وات مكة محمد - التاريخ في القرآن (*Muhammad's Mecca -History in the Qur'an*).^{٢٠٠} يبحث الكتاب حول "... أكبر قدر ممكن من المواد التاريخية للفترة المكية من مسيرة محمد [ﷺ] في القرآن الكريم".^{٢٠١} كما أنه يواصل النقاش الذي بدأ في [كتابه] السابق محمد في مكة عام ١٩٥٣ م.

يشير وات إلى أن كثيراً من علماء القرن العشرين خلصوا إلى أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد الموثوق به عن حياة محمد. وقد حدث هذا، كما يقول، بسبب الانتقادات الشديدة للأخبار الحديثية، ورفضها بوصفها مادة غير موثوقة في سيرة محمد. على الرغم من أن وات نفسه لا يجد أنه يوافق كلياً على هذه النظرية، فإنه يرى أن الكثير من أخبار الحديث ليس لها أي صلة بالمؤرخ. يجادل بأن الأحاديث مفيدة بشكل أساسي للخبراء القانونيين [الفقهاء] واللاهوتيين وليس المؤرخين على هذا النحو.

يدلي وات ببيان جريء في ما يتعلق بنبوة محمد [ﷺ] فيقول:

أنا شخصياً مقتنع بأن محمدًا [ﷺ] كان صادقاً في الاعتقاد بأن ما جاء إليه كان وحيًا ولم يكن نتاجاً لتفكير واعٍ من جانبه. وإنني أعتبر أن محمدًا [ﷺ] كاننبياً حقاً، وأعتقد أنه يجب علينا نحن المسيحيين أن نعترف بذلك على أساس المبدأ المسيحي القائل "من ثمارهم

ستعرفهم "، لأن الإسلام على مر القرون أنتج العديد من الصالحين والقديسين. إذا كان نبياً أيضاً، فوفقاً للعقيدة المسيحية القائلة بأن الروح القدس تكلم بالأنبياء، يمكن قبول القرآن على أنه من أصل إلهي. ومع ذلك، فإنني بقولي هذا لا أستبعد إمكانية أن يصدر الله وحيه من خلال عقل الشخص اللاواعي؛ وبالفعل يبدو أن شيئاً من هذا النوع مطلوب، إذا أردنا شرح جميع الظواهر بصورة مناسبة^{٢٠٢} .

يشدد على الأصل "العربي" للقرآن، ويستشهد بالبيان الوارد في الآية ٢ من سورة يوسف موضحاً أن هذا لا يعني فقط أن لغة الوحي كانت العربية، وإنما أن أول من يخاطبهم كانوا عرباً، والذين لا بد أن تصورهم للأمور كان يمثل معالجة كافية. تزايد المخاطر أكثر بالخصوص في الفرضية القائلة بأن رحلة محمد [ﷺ] إلى النبوة وحياته كلها تشكّلت من خلال البيئة. وهذا ما يجعله يقترح أن القرآن يحتوي على أفكار خاطئة عن المعتقدات المسيحية واليهودية وكذلك أن علم الكونيات فيه بدائي^{٢٠٣} .

بالنظر إلى التسلسل الزمني في القرآن، يشير وات إلى بعض الدراسات الغربية حول هذا الموضوع ومحاولاتها لإعادة ترتيب القرآن ترتيباً "سليناً". يذكر هنا موير وغريم ونولدكه وبيل وبلاشير. ويرى أن دراسة نولدكه هي الأكثر نجاحاً، في حين يعترف أن دراسة بلاشير هي الأكثر حداة ومن ثم يعتمد عليها.

يرفض ترجمة مصطلح "أمي" على أنه "لا يعرف القراءة والكتابة" ويفسره على أنه "أممي (Gentile)" أو "غير متعلق بالكتاب المقدس (unscriptured)"، بحججة أن المستوى العام لمحو الأمية في مكة كان مرتفعاً. ويجادل كذلك بأنه مع معاملات محمد [ﷺ] التجارية نيابة عن خديجة، فلا بد أنه كان متعلماً بما يكفي للاحتفاظ بالسجلات التجارية على الأقل. يقول: "إذا فالنبي الأمي هو النبي غير اليهودي، أو النبي الأمم، الذي يعتقد المسلمون أنه مذكور في الكتاب المقدس، والذي أرسله الله إلى قومه من غير اليهود أو الوثنيين، وكذلك لليهود وربما المسيحيين"^{٢٠٤}. لكنه يؤكد أن معرفة محمد [ﷺ] بالقراءة والكتابة لا تعني أن لديه نظرة ثاقبة حول الكتاب المقدس. يشرح وات أيضاً معياره لأقرار نبوة محمد. فيكتب: "على أية حال، ليست "طريقة" الوحي المختبرة ضماناً

للصدق، لأن محمدًا [ﷺ] اعتقد في البداية أن "الآيات الشيطانية" حقيقة. إن "الشمار" هي المعيار النهائي للصدق".^{٢٠٠}

يشير سامي عنقاوي، في مراجعته للكتاب في مجلة الدراسات الإسلامية^{٢٠١}، إلى بعض التأكيدات في الكتاب التي "... لن تفشل فقط في تلبية المعايير العلمية ولكنها أيضًا ليست مقبولة لدى المسلمين الذين يمثل قرآنهم كتاباً إلهياً يحفظه الله من أي تبديل".^{٢٠٢}

وفي تقييمه العام للكتاب، يرى عنقاوي أن له صبغة خاصة قد يجدها المسلمون مرفوضة تماماً. ويشير إلى بعض الأمثلة: "يشار إلى علم الكون القرآني، على سبيل المثال، ليس على أنه "مغلوط" فقط (١) ولكن أيضًا على أنه "بدائي" (٦). وبالمثل، يقال إن بعض العبارات القرآنية عن اليهودية والمسيحية ليست فقط "مغلوطة" (٤٥، ٣٧، ٢) ولكنها "زائفة بصورة ملحوظة (٤٤)..."^{٢٠٣}.

يتهم وات بأن لديه فهماً ضحلاً للمفاهيم القرآنية التي يتعامل معها. ويشير أيضاً إلى أنه رغم إشارة وات إلى الرسالة العالمية للقرآن، فإن هناك إنكاراً ضمنياً لذلك في نبرة الكتاب. وهكذا يستتتج أن:

الكتاب تخميني للغاية، ومن ثم فهو غير حاسم في ادعاءاته في أحسن الأحوال. ... إن قدرًا معيناً من التكهنات ضروري بالطبع في هذا النوع من المحاولات لإعادة البناء التاريخي. ولكن إذا كان المؤلف قد أدرك قدرًا أكبر من الشمولية في الظواهر التي يناقشها، فربما كان على الأقل سيفهمها بصورة أفضل من تجربته الخاصة بدلاً من أن يقتصر على مثل هذه الاستنتاجات غير المقنعة".^{٢٠٤}

في ١٩٨٩ م، ظهر مقال بقلم وات بعنوان "الإسلام والسلام" في [مجلة] (الدراسات الرسالية)^{٢٠٥}. يؤكد وات في بداية المقال أنه على الرغم من أن الإسلام يقدمه المسلمين على أنه دين السلام فإن نهجهم تجاه السلام يختلف عن نهج المسيحيين. يجادل بأن السبب في ذلك هو أن الإسلام بدأ كحركة سياسية في حين كان المسيحيون غير سياسيين حتى حوالي ثلاثة قرون بعد موت المسيح.

ويواصل أن "السلام الإسلامي" الذي أنشأه محمد [محمد] كان غارقاً في العادة العربية القديمة المتمثلة في الإغارة على الآخرين، وعندما أسلمت كثير من القبائل حول المدينة، كان لا بد من البحث عن منفذ جديد لـ "طاقتهم المفرطة" لإرضاء شغفهم المولع بالحروب. ويتكهن بأن الأرضي في الشام والعراق، وربما ما وراءها، أتت تحت سلطة الإسلام من خلال مثل هذا الترتيب^{٢١١}. يشير إلى استبطاط الأحكام من المبادئ القرآنية وأيضاً من خلال كتم السنن الواردة عن النبي وخلفائه الراشدين، قائلاً إن المسلمين يعتقدون أنه من خلالها يمكن حل المشكلات البشرية كلها. ثم يكتب: "من شبه المؤكد أن يؤدي هذا التأكيد البسيط وغير الواقعي إلى خيبة الأمل بين الجماهير المسلمة عندما يدركون أن المشكلات لم تُحلَّ"^{٢١٢}.

يتطرق وات إلى حديث قيل إن إمام الجماعة الأحمدية ألقاه بشأن الأخلاق الإسلامية في الحرب، ويعلّق بأنه لا يدرو أن هناك أي فقهاء سنتين ينظرون إلى قضية السلام بطريقة واقعية ويفرون بين فترة محمد [محمد] وبين زماننا الحاضر. يتابع: "ما زلت ننتظر التقليديين المسلمين لاقناع غير المسلمين بأن الإسلام كما يتصورونه له مساهمة مهمة في السلام العالمي"^{٢١٣}. ومع ذلك، يلاحظ المحاولات التي قام بها ما يسميه بال المسلمين الليبراليين وذوي التعليم الأفضل، ويمثلهم هنا المرحوم فضل الرحمن ومحمد أركون، لتغيير الصورة التقليدية للإسلام التي يعتبرها غير موافية للعالم الحديث^{٢١٤}.

نشر عمل آخر مهم وهو الإسلام المبكر - مقالات مجتمعة في عام ١٩٩٠م^{٢١٥}. وهو مختارات من مقالات لوات ظهرت في مجلات مرموقة خلال الفترة من ١٩٤٣م إلى ١٩٨٣م. تم تقسيمها إلى مجموعتين، المجموعة الأولى تغطي "محمد [محمد] والقرآن" والثانية تركز على "فكرة الإسلام المبكر".

لقد غطينا بالفعل في مناقشتنا بعض المقالات في المجموعة الأولى. وكما ذكر وات نفسه في المقدمة، تركز المقالات على تخصصات بحثه الرئيسية.

لم ترتب العناصر ترتيباً زمنياً، ولكن بدأ وات بصورة ملحوظة بمقالته حول قضية بنى قريطة. إن هذا موضوع مفضل في معظم أعمال وات ويتسائل المفرد عما إذا كان وات،

بوضعيه في البداية، يعطي مصداقية لتأكيده أن اختياره للموضوعات غالباً ما يكون متحيزاً ضد المسلمين.

ومع ذلك، يشير وات، بما هو مؤرخ دقيق، إلى مقوله منهجهية في محل البحث والتي تعتبر ذات أهمية كبيرة. فقد كتب في مقالته حول "موثوقية مصادر ابن إسحاق": "... يجدر بنا أن نذكر أنفسنا بمبدأ عام لجميع الأبحاث التاريخية، وهو أن المصادر الظاهرية لأي سلسلة من الأحداث من شأنها دائمًا أن تُقبل ما لم تظهر بعض الأسباب لرفضها أو رفضها جزئياً" ^{٢١١}.

يقدر أندرو ريبين (Andrew Rippin) في مراجعته لهذا الكتاب، النبرة والترتيب العام للمقالات ^{٢١٢}. ومع ذلك فإنه يشير إلى البيان أعلاه ويجادل بأن وات يبدو أنه يحمل وجهة نظر لا تختلف كثيراً عن وجهة نظر مؤرخي القرنين الثامن والتاسع، التي تعني أساساً "... إعادة سرد "ما حدث حقاً"، وفلترته بالطبع، من خلال إحساسنا المعاصر بـ"ما هو منطقي" ^{٢١٣}. يعتقد ريبين أن هذا المنظور ليس جيداً بما يكفي في ضوء ضخامة المهمة التي تواجه الباحث. ولكنه قيم المقالات على أنها "... تمثل تذكيراً مناسباً بالمساهمة التي قدمها [وات]" ^{٢١٤}.

شهد عام ١٩٩١م نشر أحد أحدث كتب وات، لقاءات إسلامية مسيحية: *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions* ^{٢١٥}.

يشير بيتر ب. كلارك (Peter B. Clarke) من كلية لندن الملكية في تقديره للكتاب إلى أن وات يظهر خبرة استثنائية في التعامل مع موضوع معقد نوعاً ما ^{٢١٦}. ويقال إن العمل نفسه كان تويجاً لنصف قرن من مشاركة وات في مجال الدراسة الأكاديمية للإسلام والمسيحية. بينما الكتاب بتقييم نوع المسيحية التي التقاهما الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وهذا موضوع مثير آخر بالنسبة إلى وات، مع الحجة الأساسية القائلة بأن الإسلام واجه شكلاً مشوهاً من المسيحية لا يمكن لأي مسيحي "تحقيقي" التعرف عليه. ثم يفسر أن هذا هو بالضبط السبب في أن النقد القرآني للعقيدة المسيحية، في نظره، غريب جداً ^{٢١٧}. أعاد تدوير

حججه حول نقص الوعي التاريخي بين أهل مكة، موضحاً أن هذا يفسر طبيعة "التصوير" القرآني للمسيحية^{٢٣}.

ينظر وات إلى مواجهات المسلمين مع الفلسفة اليونانية، ومع المسيحيين وغيرهم عندما كان الإسلام في فترة صعوده، ومع أوروبا في العصور الوسطى. كما ينافش المواجهات في الفترة الحالية، متھيأ بالتفكير في الآفاق المستقبلية. في الفصل الختامي، خصص وات قسماً لمسألة التفرد الديني، مشيراً إلى أن "... وجهات النظر التفردية لا يمكن عقدها في ثقافة العالم الناشئة، لأن العلوم الاجتماعية جزء من النظرة الفكرية الغربية والملاحظة الاجتماعية العلمية من الأديان تبين أنها جميعاً تفعل الأشياء نفسها تقريرياً، بأهداف مشابهة ومع قدر من النجاح"^{٢٤}.

وعلى هذا الأساس يستخدم معيار "موعضة الجبل" لتقدير الدين أو الشخصية الدينية أو التعاليم الدينية. ومع ذلك، يلاحظ أنه نظراً لأن الدين ديناميكي على الرغم من حقيقة أن الكتاب المقدس قد لا يخضع للتغيير، فإن مقياس "الثمار" غير مستقر لأن "الثمار" قد تختلف من سنة إلى أخرى. يدعو المسلمين "... إلى التخلّي عن انفراديتهم... وإلى إعادة تفسير مفهومهم عن نهاية الإسلام وأن محمدًا [ﷺ] هو خاتم الأنبياء". ويتابع: "في ما يتعلق بالعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، من الضروري أن يقبل المسلمون تاريخ الكتاب المقدس ويرفضون مبدأ فساده. تعارض هذه العقيدة مع الحقائق المعروفة، مثل وجود مخطوطات تعود إلى ما قبل زمن محمد [ﷺ] بوقت طويل"^{٢٥}.

يشير وات إلى الكم الهائل من الدراسات العلمية النقدية التي قدّمت للتأثير في الكتب المسيحية على مر السنين، ويدفع بأن هذه الكتابات ألهمت اليهود والمسيحيين منذ العصور الأولى، ومن ثم فإنه ضمنياً، لا يمكن أن يكون زائفًا. لذلك، ويقول أخيراً: "أن ما يُطلب من المسلمين وغيرهم من غير المسيحيين قبوله في هذا العالم حيث تمتزج الأديان هو جوهر الحقيقة التاريخية حول تعليم وإنجاز المسيح كإنسان، ولكن دون التفسيرات اللاهوتية"^{٢٦}.

يشي جورجين س. نيسلن في مراجعته للكتاب^{٢٧} على أعمال وات العلمية السابقة عن

الإسلام وال العلاقات المسيحية- الإسلامية ويرحب بالعمل فيما يرى أنه لحظة نقدية في تاريخ مثل هذه العلاقات، خصوصاً في ضوء أزمة الخليج. يشير نيلسن إلى أن عنوان الكتاب يجب أن يفهم على أنه مواجهات إيجابية وسلبية بين المسيحيين والعالم الإسلامي على هذا النحو وليس الحدود الضيقية للإسلام والمسيحية.

في إطار جهود وات لتفكير والبحث عن حلول لمشكلات العلاقات بين الأديان، عاد إلى جذوره اللاهوتية، وطلب من المسيحيين وال المسلمين إلقاء نظرة فاحصة على كتبهم المقدسة والتفسيرات واللاهوتيات المبنية حولها والتي غالباً ما تعزز موقف التفرد. يطرح نيلسن سؤالاً قد يشعر غير اللاهوتي أنه جوهر القضية. فيكتب:

... لكن من خارج مجال اللاهوت، أشعر أنه يجب علينا أن نسأل علماء اللاهوت عن سبب عدم إمكانية العيش معًا في وئام معقول، حتى لو اختلفنا في وجهات نظرنا اللاهوتية. ومع ذلك، وبالمثل يجب طرح السؤال على عالم الاجتماع لماذا تصبح العقائد اللاهوتية بكل سهولة ذخيرة للمصالح المادية^{٢٢٨}.

تعتبر مراجعة ماري حسين (Mary Hossain) أقل مجاملة^{٢٢٩}. في بينما توافق على أن الكتاب يحتوي على معلومات قيمة حول العديد من القضايا، فإنها تبذل قصارى جهدها للإشارة إلى أن "... هناك أمثلة كثيرة على حجج قابلة للتشكيك تعرض بوصفها حقائق مشتبأة بلا مرجعية من أعمال العلماء المسلمين"^{٢٣٠}. وتحدد الفصل الثاني على أنه إشكالي بصفة خاصة، حيث تشير التعبيرات التي يستخدمها وات إلى أن نزول القرآن كان مرتبطاً بالكامل تقريباً بالبيئة التي أتى منها.

ثم تعارض وات في ما يتعلق بالتأكيدات الواردة في الكتاب بأن القرآن يقدم تصوراً خطأً للمسيحية وأن هناك كثيراً من الأخطاء حول شخصيات تاريخية معينة^{٢٣١}. وتلاحظ بقلق المعيار الذي يستخدمه وات للحكم على صحة الإيمان الديني - "الشمار" - الذي هو في حد ذاته مسيحي بصراحة. ثم تكتب: "في ما يتعلق بالأديان التي يتم التعبير عن عقائدها بعبارات رمزية، فهذا من شأنه أن يضعف بلا داع رسالة القرآن المباشرة التي لا لبس فيها. هذه هي الخطوة الأولى نحو الحرية للجمعي حيث يمكن للغة أن تعني ما يريده الشخص

وتحتفي الحقيقة الدينية... "٣٢".

وكتب في تقييمها الخاتمي:

هذا كتاب محفز ومثير للاهتمام ولكنه مزعج. لقد غطى وات قدراً هائلاً من محل البحث، وطرح في اقتراحاته للمستقبل أسئلة يجب الإجابة عنها. ومع ذلك، فإن كتابه، رغم أنه مليء بالمعلومات العلمية، والاستطلاعات النقدية الموجزة المفيدة، وكثير مما هو إيجابي، فإنه يحتوي أيضاً، بالإضافة إلى العبارات العقائدية التي سبق ذكرها، على تكهنات غير مقنعة، لا سيما بشأن الدوافع الإسلامية وراء رد الفعل القوي للآيات الشيطانية (٤٢)، (١٢٢) والنهوض الإسلامي (١٢٤)، ومقارنات غريبة مثلاً بين معاناة المسيح والمعاناة الافتراضية للمسلمين غير الأصوليين الذين يحاولون إقامة نوع مختلف من الإسلام (٧٣).^{٣٣}

في ١٩٩١ م، كانت مقالة وات "النساء في الإسلام المبكر" في [مجلة] (الدراسات الرسالية)^{٣٤}، محاولة بالنسبة له كغير خبير أثاثروبيولوجي، كما يقول، لتقديم ملخص عن نتائجه حول هذا الموضوع على النحو المبين في دراسته السابقة عام ١٩٥٦^{٣٥}.

يؤكد وات أن التحسين القرآني للنظام الاجتماعي القائم كان من شأنه أن يغييره من النظام الأعمومي إلى النظام الأبوي، الذي كان مؤشراً على الوضع الاقتصادي في ذلك الوقت مما عزز الفردانية. ويعرف بالتطورات التي حققها الإسلام للمرأة في تلك البيئة. يقتبس من عمله السابق محمد في المدينة: "وفقاً للمعايير المسيحية الأوروبية وبمعايير الإسلام، كانت العديد من الممارسات القديمة غير أخلاقية، ومن ثم كانت إعادة التنظيم التي قام بها محمد [رسول الله] تقدماً أخلاقياً".^{٣٦}

في ١٩٩٢ م، ساهم وات في المجلة نفسها أيضاً، حول موضوع "الطوائف والحركات الدينية - المسيحية والأديان الأخرى" بمقال عن "الأصولية الإسلامية". وفي محاولة لتحديد أسباب الأصولية، يلاحظ أنها في الأساس شكل من أشكال الاستجابة لعالم شديد التعقيد أدى فيه التقدم في العلوم والتكنولوجيا إلى إحكام قبضته على الثقافات. ويقول إن

الناس يواجهون أزمة هوية ويخشون فقدان ثقافتهم وهو ما يعادل فقدان أرواحهم^{٣٨}.

على الرغم من تحديده للأصولية في المسيحية البروتستانتية، فإنه يقترح أن هذا الخوف من الهيمنة الواسعة للعلم والتكنولوجيا أكثر انتشاراً في الإسلام. ويؤكد مرة أخرى أن التطورات في العالم الحديث، مع ما يصاحب ذلك من تأثير لفقدان السلطة بين علماء الإسلام التقليديين، أدت إلى تقديمهم "... الشكل الفكري للأصولية الإسلامية ..." ^{٣٩} تحسباً للاحتفاظ بسلطتهم. يشير إلى الأقوال القرآنية بشأن نهاية النبوة والوحي كما رأينا في شخص محمد [صلوات الله عليه] والقرآن على الترتيب، وإلى الأسباب التي تجعل المعنى الأصلي لهذه الآيات قد يكون شيئاً آخر غير الفهم الإسلامي المعاصر. هذا الموقف بالطبع، يرفض دور الحديث في التفسير.

يؤكد وات بعد ذلك أن تنمية هذه الصورة الذاتية للإسلام أدت بال المسلمين إلى إدراك "... العالم غير الإسلامي ليس ك المجال للتحولات كما قد يفعل المبشرون المسيحيون، ولكن ك مجال تهيمن عليه القوة" ^{٤٠}. هذه الطريقة في استخدام مقياس مسيحي لقياس المبادئ الإسلامية ومقارنة مثل أحد الأديان بواقع الدين الآخر ليست مبدئاً مفيداً جدًا في الدراسة العلمية. هنا مرة أخرى يبدو أن وات يعيد نشر التصور القديم للإسلام ويظهر هوسه بإجبار الناس على الإيمان.

يمكن أن نجد كثيراً من الحجج في هذا المقال أيضاً في منشور وات عام ١٩٨٨م، الأصولية الإسلامية والحداثة (*Islamic Fundamentalism and Modernity*) ^{٤١}. ينظر وات في التصور الغربي للإسلام ورد فعل المسلمين الذي كان انتقادياً عموماً. ومع ذلك، يوضح أن انتقاد العلماء الغربيين قد حدث لأن "... بعض الحقائق الموضوعية التي وجدوها المستشرقون في المصادر الإسلامية تتعارض مع ملامع الصورة الذاتية التقليدية للإسلام" ^{٤٢}. ولكنه يعترف بأن "المستشرقين" كان لديهم موقف انتقائي للغاية تجاه الدراسات الإسلامية. ويشير إلى أن: "المستشرقين في الغالب يعتبرون أنفسهم يصححون الآراء الخاطئة التي يتبنّاها المسلمون. لكن ما يجب الاعتراف به بالتأكيد هو أنه قلما كانوا يظهرون الاهتمام بالقيم الدينية الإيجابية للإسلام" ^{٤٣}.

ينظر وات إلى انتقادات المسلمين الموجهة ضد المبشرين المسيحيين للتعاون مع المستعمرين لتدمير الإسلام، ويرفض الحجج بوصفها مبالغة. ويدعى أن المبشرين المسيحيين لم يشنوا غارات كثيرة في المجتمعات الإسلامية، ومن ثم كان هناك تغيير في التركيز على تقديم المساعدة الإنسانية. يذكر المدارس والمستشفيات على وجه الخصوص.

يشير أيضاً إلى المبادرات المسيحية في الحوار بين الأديان ويبدو أنه يشير إلى أن هذا يثبت صدق المسيحيين في تعزيز التفاهم والتعاون المتبادل. ثم يكتب: "ولكن يجب الاعتراف أيضاً بأن بعض الهيئات المسيحية الفرعية لديها موقف معاد للإسلام وتنتج كبراً تتقدّه، رغم أن هذه الكتب ليس لها قيمة أكاديمية تذكر. وهكذا فرغم أن اتهام الأصوليين للإرساليات ليس خاطئاً بالكامل، فإنه ليس دقيقاً" ^{٤٤}. هذا التصریح ليس منسجماً تماماً مع التصور الشائع للمؤسسة التبشيرية وموقف النصرانية تجاه العالم الإسلامي. فحتى وقت قريب، كان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية على سبيل المثال، مختلفاً تماماً عما يشير إليه وات ^{٤٥}.

يختتم وات بالإقرار بأن ما يسميه الأصولية الإسلامية لا يمثل الإسلام ككل. واعتبر أنها منه لأن كلاً من المسلمين والمسيحيين يتحملون مسؤولية معارضه العلمانية والاستهلاك في العالم المعاصر، فإنه يدعو إلىبذل كل جهد من أجل الحوار بين الأديان والتعاون الحقيقي في الأمور ذات الأهمية العملية المتبادلة.

في ١٩٩٣ م، ساهم وات مرة أخرى في مجلة (الدراسات الرسالية) في مقال بعنوان "الواقف الإسلامية من الديانات الأخرى" في مجلد مخصص لـ "لاموت الأديان - المسيحية والأديان الأخرى" (Islamic Attitudes to Other Religions) ^{٤٦}. وقد كتب أن موقف المسلمين من أتباع الديانات الأخرى محكم أساساً ببيئة النبي. يمكن قراءة هذا في مقابل الطبيعة العالمية للرسالة القرآنية وحقيقة أن الآيات، بل أي وحي في الواقع، ينقطع مع الزمان والمكان.

ثم يدلّي وات ببيان مشابه لبيان سابق أدلى به في [كتابه] مكةُ محمدٍ - التاريخ في القرآن،

عن مكانة محمد^{٢٤٧}. فيكتب: "بصورة شخصية، أعتقد أنه يجب علينا أن نقبل محمداً [ﷺ] بوصفهنبياً يشبهأنبياء العهد القديم"^{٢٤٨}. ثم يوضح موقفه بقوله:

ولكن وجهة النظر الإسلامية التقليدية هي أن آيات القرآن تمثل كلام الله الحقيقي، ومن ثم فهو معصوم. هذا الرأي لا يمكن للمسيحي أن يعترف به، حيث يوجد في القرآن إنكار لموت المسيح على الصليب. لكن ما أود قوله هو أنه في حين أن العقائد المركزية في القرآن من عند الله، فإن تعاليمه يتم التعبير عنها ليس فقط بمصطلحات اللغة العربية، ولكن أيضاً بوجهات النظر حول العالم والحياة البشرية التي كان يتبنّاها أهل مكة بما فيها من بعض المفاهيم الخاطئة^{٢٤٩}.

وفي ما يتعلّق باقتراح أن محمداً [ﷺ] كاننبياً عبرانياً، يترك وات مجالاً لأفكار العالم العربي "لتزلق" إلى القرآن. ويكرر أن هذه الأفكار لم يتدعها محمد [ﷺ] رغم ذلك "... لكنها أتت إليه بطريقة أخرى"^{٢٥٠}.

يزعم وات في إشارة منه إلى أن محمداً [ﷺ] وقومه كان لديهم بعض الشبهات عن التأثير المسيحي واليهودي، يزعم أنه على الرغم من ذكر العديد من الأنبياء والشخصيات التوراتية في القرآن، "... فالصورة القرآنية لهم مختلفة تماماً، لا سيما في المقاطع السابقة"^{٢٥١}. يذكر أمثلة محددة مثل نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، ويقدم مراجع مستفيضة من القرآن لدعم قوله. ويتابع: "في حين أن هناك إشارات عديدة إلى مسائل الكتاب المقدس في القرآن، يجب الإصرار على أن تقديم للدين اليهودي غير ملائم تماماً ومضللاً بالفعل"^{٢٥٢}.

يرى وات أن الطريقة التي يعرض بها القرآن الأحداث بطريقة "عشوانية" أو "غير متصلة"، تتماشى مع الفكر الجاهلي الذي لم يهتم كثيراً بالاتصال^{٢٥٣}. ويدعى أنه في الفترة المبكرة من الدراسات الإسلامية عندما تم استقرار عقائد الإسلام، بذلت جهود مضنية لحظر دراسة الثقافات الأخرى، وبخاصة الديانات الأخرى. كان المسلمين، وفقاً لهذا الافتراض، يعيشون في عزلة فكرية مما أدى إلى تبني موقف غير صحي تجاه الآخرين.

يذكر كاستثناء عالم الدين الأشعري، الشهيرستاني، الذي عاش في القرن الثاني عشر، والذي تقدم دراسته للفرق نظرة ثاقبة عن المسيحية^{٢٥٤}.

يؤكد وات في ملاحظاته الختامية أنه "إذا كان موقف الإسلام من الأديان الأخرى يمكن تلخيصه في كلمة واحدة، فهي أنه كان يجب تجاهلها قدر الإمكان... وفي الوقت الحالي، سيكون الاستنتاج الأكثر أماناً هو أن الدراسة الموسوعية للأديان الأخرى من قبل المسلمين لا تزال في مهدها"^{٢٥٥}.

نشر كتاب وات العقيدة الإسلامية - مجموعة مختارة (A - Islamic Creeds) Selection عام ١٩٩٤م، وهو عبارة عن مجموعة من كتب العقيدة الكلاسيكية لعلماء الدين المسلمين. ينصب الاهتمام هنا على الفصول التمهيدية قبل العقائد نفسها. وهي تتناول الخلقة التاريخية لعلم الكلام الإسلامي، ومناقشة بنود العقيدة الأساسية، وملاحظة عن الأدب وبعض المصطلحات الفنية التي تظهر في النصوص المترجمة. وبعد ملاحظة الاختلافات الهيكيلية بين المسيحية والإسلام، يسعى وات إلى تحديد سبب هذه الاختلافات. يقترح أن المسيحيين كانوا بحاجة إلى تنظيم هيكلی متقن للأساقفة وغيرهم للاعتناء بمجتمع غالباً ما كان يجد نفسه أقلية. ولكن في حالة الإسلام، يؤكد أن الطبيعة السياسية للدين تمكنه من إيجاد شكل من أشكال الالكتفاء الذاتي أو الاستقلالية وعلى الرغم من أنهم "... في بعض الأراضي التي تم احتلالها كانوا لفترة من الوقت أقلية، فإنهم كانوا لا يزالون يتمتعون بالسيطرة السياسية. ونظرًا لأن المجتمع الإسلامي كان لديه هيكل سياسي، لم يكن هناك شعور بالحاجة إلى وجود هيكل إضافي للتعامل مع الأمور الدينية البحثة"^{٢٥٦}.

ويقر بأنه رغم عدم وجود مثل هذه الهيئة الرسمية في الإسلام، حتى في القضايا الدينية، فإن المسلمين أظهروا "مهارة كبيرة في الوصول إلى عقل مشترك أو إجماع في هذه المجالات، وهذا ما يسرّع تضمين الشافعي الإجماع في أصول الفقه"^{٢٥٧}.

إن النقاشات حول بعض المقالات المتعلقة بالإيمان، والأقسام القصيرة التي تتناول الشهادة، والقرآن، ونبوة محمد [ص] وما إلى ذلك ليست ملزمة إلى حد كبير. فهي توضح

معتقدات المسلمين الأساسية دون أي تراكم في تفسير وات نفسه، كما في أعماله السابقة. يبدو أنه نظراً لأن العقائد تم ترجمتها فقط، لم يشعر وات بوجود أي حاجة إلى ملاحظات انتقادية تفصيلية.

يقدم المصحح السابق لفكرة وات، عن الإسلام بالأساس، صورة دقيقة إلى حد ما عن نظرته إلى الإسلام عموماً والنبي محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] خصوصاً. وفي ما يلي تقدير خاص لكتابيه، محمد في مكة (١٩٥٣) ومحمد في المدينة (١٩٥٦) ^{٢٠٩}.

محمد في مكة

هيكل الكتاب

تم نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٣ م. تحديد مقدمة قصيرة على الغلاف الخلفي بصورة أساسية مكانة الكتاب في سياق الدراسات الأكاديمية للإسلام عموماً ومحمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] خصوصاً، وتذكر أن الكتاب قد كتب لإشاع شهية واضحة في الأوساط الأكاديمية لـ "... حياة جديدة للنبي الكريم في سياق تاريخي أكمل".

يقال للقارئ أيضاً إن وات له ملاحظات خاصة عن المصادر التقليدية ويستخدم القرآن كمصدر رئيسي، ويفحص محمداً [صلوات الله عليه وآله وسليمه] من جديد بالنظر إلى العوامل الاقتصادية والسياسية-الاجتماعية التي كانت فعالة خلال زمانه. ومع ذلك، لا يقدم وات هذه المكونات على أنها هي الوحيدة التي تقدم شرحاً أكمل لقضايا عصر محمد. فهو لا يعتقد أن النموذج الأكاديمي البحث بحد ذاته كافٍ للدراسة محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] بصورة شاملة.

من هذه المعلومات، يعطي المرء انطباعاً بأن وات يفتتح أرضية جديدة ويميز نفسه بعيداً عن كتلة المواد التي أثقلت على مر العصور حول هذا الموضوع. في مقدمة العمل، يذكر وات، من بين أمور أخرى، أن معلمه ريتشارد بيل (Richard Bell)، يستحق الذكر لأنه استشاره في عدد من القضايا. كما يشير إلى أن بيل كانت لديه بعض الشكوك حول أطروحة الكتاب.

إن ذكر وات لاختلافات في الرأي مع بيل أمر مهم. فهو مؤشر على استعداده لمحاولة

التحرر من النموذج السائد في تفسير محمد [ﷺ] في هذا الوقت. في الواقع، في مراجعته لعمل بيل، مدخل إلى القرآن، يلقي وات بأسلوب نقدي على الافتراضات الواردة في الكتاب ويشير إلى الحاجة إلى منظور جديد يناسب العصر الحالي^{٦٠}.

يتكون الكتاب^{٦١} من ستة أجزاء رئيسية لكل منها أقسام فرعية محددة جيداً. وقد حدد وات أهدافه وخطته الأساسية للعمل في المقدمة.

ينظر الجزء الأول في الخلقة العربية للنبي، ويبحث في السياق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني والفكري. يركز الجزء الثاني على حياة محمد [ﷺ] المبكرة حتى وقت الدعوة النبوية ويناقش تاريخ أجداده، وميلاده وطفولته، وزواجه، والدعوة إلى الرسالة. ثم يناقش وات، في قسم فرعى، وعي محمد [ﷺ] النبوى، متبعاً بسلسل زمني قصير للأحداث في العصر المكى.

ويبحث الجزء الثالث في الرسالة النبوية، ويحلل القرآن من حيث تأريخه، وماهية أوائل الآيات نزولاً، ويضعها في سياق أوائل القرن السابع بمكة. ويختتم هذا القسم بجزء بعنوان "تأملات إضافية"، وينقسم إلى قسمين فرعين، يتناول قضايا تأثير الوضع الاقتصادي في مكة على رسالة الإسلام، ونظرية أصلة القرآن.

يبحث الجزء الرابع، وهو بعنوان "المسلمون الأوائل"، في التحول [إلى الإسلام] وروایات المتحولين [إليه]، ويتهم بالتأثير العام لرسالة محمد [ﷺ] على المجتمع.

يركز الجزء الخامس على قضية المعارضة. ويبحث في ما يسمى بـ"الآيات الشيطانية"، والهجرة الأولى إلى الحبشة، وأساليب المعارضة، ويقدم ما يعتبره وات دليلاً قرائياً لإثبات أن ما حدث لا يمكن وصفه بالاضطهاد بالمعنى الدقيق للكلمة^{٦٢}. يتبع هذا التحليل طريقة وات السائدة في الاعتماد على القرآن كمصدر أساسي للمواد التاريخية. ويناقش قادة المعارضة البارزين ودوافعهم في نهاية هذا الجزء.

أما الجزء السادس، الذي يحمل عنوان "توسيع الأفاق"، فيبحث في محاولة محمد [ﷺ] توسيع نطاق رسالته من خلال المخاطرة خارج مكة. ويدرس المشكلات الشخصية

الصعبة التي واجهها النبي بعد وفاة زوجته وعمه خلال العقد الأول من دعوته. نوقشت مهمة الدعوة المحبطة إلى الطائف، بالإضافة إلى التقدم الذي أحرزه في دعوة البدو لقبول رسالته. وبخصوص قسم لمناقشات العقبة التي انتهت بالهجرة الرئيسية. ويتهي هذا الجزء، وهو الجزء الرئيسي من الكتاب بالفعل، بتقييم قصير من صفحتين عن العهد المكي من العمل النبوي.

يختتم الكتاب بـ"ملحق من ثمان نقاط"، والذي يتخلله مناقشة حول نظرية الأحابيش، ومسألة التأثيرات اليهودية-المسيحية، والحنفاء، واستطلاع للمسلمين البارزين في مكة والكفار، إلى تحليل موجز للمروريات الواردة عن عروة بن الزبير في ما يتعلق بالعهد المكي. ويتهي الملحق بالهجرة الأولى للحبشة وينظر إلى أولئك الذين كان من المفترض أن يعودوا للانضمام إلى القوات الإسلامية في المعارك المختلفة التي تلت ذلك. وفي الختام، يحاول وات تفسير ما يعتبره قصوراً في أعداد أولئك الذين هاجروا والذين عادوا.

المصادر

إحدى السمات التي يمكن وصفها على الأرجح بأنها علامة مميزة بالنسبة إلى وات، هي اهتمامه بالمصادر التي يستخدمها في كل عمل تقريباً، حيث يعطي القارئ لمحة مسبقة عما يمكن توقيعه. يكشف وات عن مصادر مادته، وعادةً ما يحللها لضبط أسلوب المناقشة. وسواء وافقنا على تفسيره للمصادر أم لا، فإنه يمنع القارئ فرصة للمتابعة. إنه يوضح وجهة نظره دائمًا، بحيث يمكن للقارئ، إذا حصل وتناول المشكلة، أن يجد أساساً لذلك النقد.

في هذا العمل بالذات، يتبع وات نمطه المعتمد. في الصفحات التمهيدية، وضع بيليغرا في رائعة، مع تقديم الأعمال الكلاسيكية التي يستخدمها وشرح الرموز التي قد يواجهها القارئ، وخاصة في الهوامش. يقسم المقدمة إلى قسمين. يتناول القسم الأول وجهة نظره في حين يتعلّق الثاني بالمصادر المستخدمة.

يشير إلى أن جمهوره المستهدف يمكن أن ينقسم إلى ثلاث مجموعات - مؤرخين

ومسلمين ومسيحيين. ويدرك أيضاً أنه سعى إلى أن يكون تزيئاً بقدر الإمكان في ما يتعلن بالإشارات إلى الآيات القرآنية. فيكتب: "... على سبيل المثال، لكي أتجنب تقرير ما إذا كان القرآن هو كلام الله أم لا، امتنعت عن استخدام تعبير "يقول الله" و "يقول محمد" عند الإشارة إلى القرآن، وقلت ببساطة: (يقول القرآن) ^{٦٦}. ثم يتابع: "ومع ذلك فإني أعتبر أن تبني الرؤية المادية كامنة في الحياد التاريخي، وإنما أكتب كموحّد مصري" ^{٦٧}.

يجادل وات ضد وجهة نظر أكاديمية بحثة عن محمد، والتي يعتقد أنها غير كافية لهم مثل هذه الشخصية، ويطالب بتقدير لاهوتي أيضاً. كما يؤكّد أنه مع كونه يعتبر نفسه قد احترم مطالب الدراسات التاريخية الأكاديمية الغربية، فلم يتم التعبير عن أي شيء في الكتاب يمكن أن يشير إلى تشويه سمعة أي مادة أساسية للإيمان في الإسلام. ولا يرى أي مشكلة في تطبيق مبادئ العلم الأكاديمي الغربي في دراسة الإسلام. يجادل:

لا داعي لأن تكون هناك فجوة لا يمكن سدها بين العلماء الغربيين والعقيدة الإسلامية. إذا كانت بعض استنتاجات العلماء الغربيين غير مقبولة بالنسبة إلى المسلمين، فقد يكون السبب هو أن العلماء لم يكونوا دائمًا مخلصين لمبادئ علمهم الخاصة، وأن استنتاجاتهم، حتى من وجهة النظر التاريخية البحثة، تتطلب المراجعة ^{٦٨}.

ثم يذهب وات أبعد من ذلك، ويطلب من المسلمين إعادة بناء أو تعديل عقائدهم دون "... أي تغيير في الأساسيات" ^{٦٩} على حد تعبيره. ويرى أن دارسي الإسلام في القرن العشرين كانوا متلهفين لإلقاء نظرة جديدة على محمد [صلوات الله عليه] ليس بالضرورة بسبب توفر مادة جديدة. إن ذلك في الأساس "... لأنه في نصف القرن الماضي أو نحو ذلك تغيرت اهتمامات وstances المؤرخين، لأنهم أصبحوا أكثر وعيًا بالعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ" ^{٦٧}. ويوضح أن هذا يشير إلى طرح العديد من الأسئلة الآن في سياق البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي وجد الإسلام نفسه فيها.

يؤكد وات أن العمل الحالي لا يقتصر على تحليل المواد بعناية أكثر من غيرها في السوق، ولكن ربما يكون الأهم من ذلك أن "... يحاول الإجابة عن العديد من الأسئلة التي نادرًا ما كانت تثار في الماضي" ^{٦٨}.

يذكر وات أن مصدره الأساسي هو القرآن والمواد الكلاسيكية من القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة. يركز على سيرة ابن هشام وحوليات الطبرى ومحاذى الواقدى وطبقات ابن سعد. كما أن مادته مأخوذة من البخارى، وأحمد بن حنبل، وابن الأثير، وابن حجر، وهو يمدح ابن إسحاق، الذى يعتمد [وات] على ابن هشام من أجل عمله [عمل ابن إسحاق]، مشيرًا إلى أنه [ابن هشام] رتب مواده [ابن إسحاق] بعناية^{٦٩}. كما أثنى على ابن هشام على كل من تنويعه الأمين بابن إسحاق وإضافاته القيمة.

يشير إلى بيان صادر عن ب.و. بول (P.W Buhl) والذي يقدم نصائح قيمة حول التعامل مع البيانات التاريخية، لا سيما في فترات التناقض الكبير داخل المنظمة أو المجموعة قيد الدراسة. يقول: "... عند التعامل مع الأخبار، يجب أن يكون المرء دائمًا حذرًا تماماً، حيث يمكن أن تكون هناك مصلحة حزبية معينة، وألا يخدع بالمظهر الذي قد يبدو بريئًا أحياناً"^{٧٠}.

ومع ذلك، يبحث وات على أن إمكانية أو حتى احتمالية أن هذا الانحراف قد يصيب السرد التاريخي في حد ذاته ينبغي ألا يحرمنا فرصة إصدار حكم سليم. إذ قد يمكن للمرء، كما يشير "... أن يسمح بالتشويه و[كذلك] ... بتقديم البيانات في شكل غير متحيز ..."^{٧١}.

ويوضح كذلك أن هذه النظرية، المسماة "التشكيل المتحيز" للأحداث، ونظرًا للمصالح الحزبية، تحدث خصوصاً عندما يحاول الناس تحديد أسباب لحدث معين. في كثير من الأحيان، كما يقول، كان الفاعل الرئيسي يحدد دافعًا جديراً للفعل في حين ينسب إليه خصومه العكس تماماً. لذلك يجب على الطالب أن يضع ذلك في الاعتبار عند تفسير البيانات، بخاصة في الفترات التي لم يكن فيها التاريخ مميزاً، ويشير مثلاً إلى أوقات ما قبل الهجرة في الإسلام^{٧٢}. ينصح بإعادة البناء الذاتي للد الواقع في الحالات التي يبدو فيها وجود شك معقول.

ثم يقدم وات خطواته للتعامل مع مثل هذه القضايا في الكتاب قيد المناقشة. فيكتب:

وبالتالي فعند التعامل مع خلقيّة سيرة محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] وفترة وجوده في مكة، اتبعت وجهة النظر القائلة بأن الروايات التقليدية يجب قبولها عموماً، ويجب تلقيها بعناية، وتصحيحها قدر الإمكان عند الاشتباه في "تشكيل متحيز"، ويتم رفضها فقط في حالة وجود تناقض داخليٍّ^{٢٧٣}.

على سبيل المثال، يعتبر تركيب الأنساب عند ابن سعد مثيراً وربما لا يصدق بالنسبة للعقل الغربي العادي. ومع ذلك، فهو يرى أن الإثارة في حد ذاتها ينبغي ألا تجعل المادة غير قابلة للتصديق لأنّه يسأل: "من هذا الذي كان سيتحمل عناء اختراع كل هذه الشبكة المعقدة، ولأي سبب؟"^{٢٧٤}.

وعند نظره إلى القرآن كمصدر أساسي للمواد، يلاحظ وات الصعوبات التي يواجهها "... تحديد الترتيب الزمني للأجزاء المختلفة وعدم اليقين في نتائج كثيرة"، وحقيقة أن "القرآن مجزأ ومحزب"^{٢٧٥}. ويرى أنه بسبب هذه الصعوبات، هناك حاجة إلى النظر في **البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية** التي نشأ فيها الإسلام للحصول على صورة متوازنة.

إن لديه منهجية مثيرة للاهتمام في ما يتعلق بتقريرات الأخبار في فترتي مكة والمدينة. في الفترة الأولى، كان يقبل المادة، مستنداً فقط إلى المتن (نص الخبر) ومتجاهلاً الإسناد (سلسلة الرواية)؛ وفي الفترة الثانية، يقبل المتن من خلال تحليل الإسناد. إن الأساس المنطقي لتطبيق هذه المنهجية غير المتسبة للأسف ليس واضحاً تماماً من المناقشة.

في المناقشة التالية سندرس الموضوعات التي اختارها وات بوصفها ذات أهمية في تقييمه لمحمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في مكة، ونلاحظ أي ثغرات ونحاول اكتشاف سبب اختياره لموضوعات معينة وتجنب موضوعات أخرى نعتقد أنها مهمة أيضاً.

م الموضوعات مختارة

في هذا القسم، ننظر في الموضوعات البارزة عند وات. إن هذه المقاربة، بصرف النظر عن كونها متوافقة مع أجزاء أخرى من الدراسة من عدمه، تمكّتنا من فهم الأمور المفضلة

لدى وات، ونأمل أن تجعلنا قادرين على تمييز ما إذا كان يتبع فقط علماء أو آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وبخاصة أولئك الذين ندرسهم، أم أنه كان قادرًا على كسر القالب ووضع نظرة جديدة عن محمد. إذا كان الأخير، فسيكون وات قد حقق فعلًا وعده بتزويد قرائه برقية جديدة حول الموضوع^{٢٧٦}.

الخلفية

يوضح وات الهدف من هذه المناقشة، وأن موضوع الفصل الأول، هو التركيز على "... سمات الخلفية الأكثر أهمية لفهم مناسب..." لـ"حياة محمد [ص] وعمله"^{٢٧٧}. يتناول القضية الاقتصادية، ويجادل أنه على الرغم من أن جيب قد أكد أن البيئة الصحراوية في حد ذاتها لم تكن ذات صلة في تشكيل الإسلام "... فإنه في مجمل ظاهرة الإسلام، تؤدي الصحراء دوراً ذا أهمية قصوى"^{٢٧٨}.

يوفر موقع المدينتين المهيمنتين في التاريخ الإسلامي المبكر، مكة والمدينة، مع التبادل المستمر بينهما وبين القبائل البدوية، فرصة للنظر في اقتصاديات الصحراء تجاه الإسلام.

يناقش وات الاختلافات المناخية في أجزاء مختلفة من الحجاز ونجد، مما أدى إلى الحاجة إلى هجرة الرعاة وقطعاً لهم. كما أشار إلى الأهمية الحاسمة للإبل والتاريخ. نظرًاً لطبيعة الأرض، فإن التفاعل المستمر -الخشن عادةً- بين البدو والمستوطنين في الأحزمة الخضراء المورقة أمر لا مفر منه ومن هنا تأتي مسألة الإغارة واللصوص عموماً.

يسلط تحليل وات الضوء على الحقائق القاسية للاختلافات بين مكة من جهة ومناطق الطائف والمدينة من جهة أخرى. إنها تتعلق بالقابلية الزراعية. ويرؤكد أن الزراعة في مكة تكاد تكون معدومة بينما في المناطق الأخرى (الطائف والمدينة) كانت الأرض صالحة للزراعة وكان المستوطنون يعملون في الزراعة الموسعة.

ويؤكد مكانة مكة كعصب للتجارة وموقعها الجغرافي الملائم. كما يشدد على مكانة المدينة كمركز مالي في ذلك الوقت، مع وجود كثير من السكان البارزين "... الممولين والماهرين في التلاعب بالديون، والدهاء في المضاربات، والمهتمين بأي إمكانات

للاستثمار المربي من عدن إلى غزة أو دمشق".^{٢٧٩}

ولذلك، فإنه يبرهن "... أن القرآن لم يظهر في جو الصحراء، بل في جو من التمويل الهائل".^{٢٨٠}

يطرح تساؤلاً حول ما إذا كانت ولادة الإسلام وانتشاره لاحقاً في أجزاء أخرى من العالم، وبخاصة بلاد فارس والشام وشمال أفريقيا، لها أي علاقة بالاضطرابات الاقتصادية في الحجاز. ومع ذلك، فإنه يستبعد أي تفسير اقتصادي معقول لذلك، مجدلاً أنه على الرغم من الفتوحات العديدة، فقد كان المستوطنون الحجازيون دائمًا يعودون إلى أرضهم الأصلية، مما يشير إلى أن المكان كان لا يزال "سلمياً" وجذاباً.^{٢٨١}

المسألة الثانية التي ينظر إليها وات في ظل العوامل البيئية هي المناخ السياسي في مكة في ذلك الوقت. فرغم الشكوك التي لدى كثير من العلماء الغربيين حول روایات المصادر العربية في ما يتعلق بالترتيبات السياسية والمشاحنات القبلية في شبه الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، يتخذ وات موقفاً إيجابياً ويقبل هذه الروایات بوصفها موثقة إلى حد كبير. ويعترف بأنه في حين أن العلاقات العدائية الشديدة بين العباسين والأمويين، على سبيل المثال، ربما كان لها بعض التأثيرات الملحوظة على الروایات التاريخية اللاحقة، فإنه لا يعتقد أن هذه العلاقات سببت ضرراً كبيراً للطيف العام لتاريخ تلك الفترة.

ويتفحص "حدود العصور القديمة" في مكة، مشيراً إلى العشائر المختلفة التي كانت لها نفوذ في الهيكل السياسي لشبه الجزيرة العربية القديمة. وقد اعتمد على المسعودي وابن هشام وابن إسحاق والطبرى في تحليله للعلاقات الشائكة بين العشائر وما يترتب على ذلك من تقوية بعضها وإضعاف بعضها الآخر.

ويشير إلى أن رأي كaitani بأن حلف الفضول كان تحالفًا عاماً لمحاربة الظلم والقمع لا يبدو أن المواد المتاحة تدعمه.^{٢٨٢}

يفسر وات ما يعتقد أنه كان تجمعات متنوعة وتحالفات سياسية كانت تجري قبل مجىء محمد^{٢٨٣}، ويضع أسباباً لفهمه. وفي ما يتعلق بممارسة السلطة في مكة، يرى أن

المجلس الاستشاري منخفض المستوى للرؤساء والشيخوخ (الملأ)، الذين ليس لديهم من الناحية الفنية سلطات تنفيذية، هو الذي يمتلك هذه السلطة. ويشير إلى أن "... مقاطعة بنى هاشم والمطلب هي مثال على كيفية ممارسة الضغط الاقتصادي والاجتماعي" ^{٢٨٤}.

كما يشير إلى أصحاب الوظائف الأقل في الترتيب المعقد في مكة. وكان من أبرز هذه الوظائف وظيفة السقاية، وهي مسؤولية عن إمدادات الماء، لخدمة الحجاج؛ والرفادة، وهي التكليف بترتيبات الحجج؛ واللواء وهو وظيفة المسئولة عن حفظ الرایات والأعلام أثناء المعارك. كل هذه الوظائف، مهما كان تأثيرها غامضاً، كان لها تأثير كبير من وراء الكواليس على الترتيبات السياسية في مكة.

يمضي وات في تحديد عاملين رئيسيين بوصفهما مسئولين عن تأثير الشخص ومكانته في مجتمع مكة، وهما "... عشيرته ومؤهلاته الشخصية" ^{٢٨٥}.

يقارن مؤسسة الملأ في مكة بترتيب الإكيلازيا ^(١) في أثينا ويعلن أن الأول "... هيئة أكثر حكمة وأكثر مسؤولية ..." لأن "... قراراتها كانت تتخذ في كثير من الأحيان على أساس الاستحقاق القوي للرجال وسياساتهم وليس على الخطاب المخادع الذي يمكن أن يجعل الدافع الأسوأ يظهر كما لو كان الأفضل" ^{٢٨٦}. ولكنه يلاحظ الفرق الهائل بين الهيكلين مشيراً إلى أنه في أثينا كانت الفلسفة والصدق والاستقامة هي المبادئ الأساسية للشرف بينما في وضع مكة، كانت العناصر الأكثر إلحاحاً هي المهارات العملية والصفات القيادية الفعالة ^{٢٨٧}.

في المناقشة التالية، مع التركيز على مكانة قريش مقارنة بالقبائل الأخرى، يجادل وات بأنه على الرغم من أنه يمكن أن يكون هناك بعض التبرير للادعاء بأن سلطة قريش كانت مستمدّة من القوة العسكرية المتفوقة، فإن اقتراح لامنس بأن ذلك تحقق بسبب توظيف العبيد السود غير مقنع. بل يرى أن سماحة قريش لم تتبّع من "... براعتهم العسكرية كأفراد. وإنما سر مكانتهم كان القوة العسكرية التي يمكن أن يستخدموها للتأثير على

(١) المجلس الرئيسي للديمقراطية في أثينا القديمة. (المترجمة).

الخصم. لم تكن هذه قوتهم العسكرية الخاصة، ولكن قوة التحالف ككل. هذا التحالف الذي بنوه على أساس مشاريعهم التجارية^{٢٨٨}. ويعزو نجاح قريش بالأخرى إلى حكمتهم السياسية وعرضهم الماهر لحكمة الدولة، والتي كانت في مجتمع مكة، كما يجادل في مقارنته بين الإكليزيا الأثينية والملا العربي، حاسمة في تحديد شرف الشخص.

ثم ينتقل اهتمام وات إلى السياسة الخارجية لمكة. ويشير إلى أن المدينة كانت محصورة بين القوتين الرئيسيتين في العالم المعروف آنذاك، وهما الإمبراطوريات البيزنطية والفارسية، وأيضاً إلى حد ما بين الأحباش.

كانت مكة مهمة، لأنها قدمت طريقاً تجارياً بديلاً للبيزنطيين لأن الفرس، بالاستفادة من موقعهم الجغرافي، أثاروا مشكلات خطيرة لهم في تجارتهم مع العالم الخارجي وبخاصة الصين والهند وسريلانكا. وفي وقت السلم، فرض الفرس تعريفات ضخمة على التجارة، وبالطبع تأثرت الأنشطة التجارية في زمن الحرب بشدة. وكانت مكة هي أقرب طريق متبعي.

لذلك فإنه يلاحظ أن البيزنطيين في أوائل ومتتصف القرن السادس كان لهم ترتيبات مع الأحباش مما يعني بشكل غير مباشر أن لديهم تأثيراً على جنوب شبه الجزيرة العربية، وهو الموقف الذي تغير بالطبع خلال الفتح الفارسي في الجزء الأخير من ذلك القرن. في هذا الصراع بين القوى العظمى، لم تتأثر مكة نسبياً وحققت مكاسب كبيرة. وبلغ هذا ذروته في محاولة أبرهة تدمير الكعبة لإعادة ترسيخ الانتهاء على الضريح في صنعاء باليمن في الجنوب. يقول وات في سياق فهمه للروايات التقليدية إن "... الحملة لم تسفر عن شيء حيث دمر الجيش الحبشي، على ما يبدو بالطاعون"^{٢٨٩}.

يمتنع وات عن شرح فهمه للأحداث في عام الفيل في مواجهة الروايات التقليدية التي غالباً ما تستند إلى المرجع القرآني^{٢٩٠}. وفي تحليله الذي يتعامل مع قضايا معقدة للغاية، يعترف بأنه قد لا يكون على حق تماماً. يقر قائلاً: "نظرًا لقلة موادنا، فكثير مما في هذه الرواية عرضة للسياسات المكية التخمينية"^{٢٩١}.

ومع ذلك، فهو يصر على أنه "... حتى لو كانت كثير من التفاصيل غير صحيحة، فإن الصورة العامة تبدو معقولة كما أعتقد. نما محمد [رسالة] إلى مرحلة النضج في عالم اختلط فيه التمويل العالمي والسياسة الدولية بشكل لا ينفصّم"^{٦٢}. إن جاهزية وات ليعرف بأن تفسير شخص ما لا يعني في حد ذاته الأسس "الحقيقية" أو "الوحيدة" للفهم العلمي للأحداث لهو مؤشر على نزاهته كأكاديمي محضر.

المسألة الثالثة في مناقشة الخلفية تتعلق بالعوامل الاجتماعية والأخلاقية. يشير وات إلى أهمية القبيلة في الظروف التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية في زمن محمد. لكنه يذكرنا بعد ذلك أن الوحدات القبلية نفسها لم تكن مطلقة ويمكن أن تنقسم إلى وحدات فرعية أو حتى تختفي، وفي حالة مكة كانت العادات منتشرة. ومن ثم ظهرت الحاجة إلى روابط قوية بين أفراد القبائل أو أفراد وحدة معينة. كانت اللغة المفهومة على أفضل وجه تستند إلى القوة، وفي ظل هذه الظروف، وُجد أنها هي الأكثر ملاءمة للحفاظ على القانون والنظام. قد يكون مبدأ القصاص (lex talionis) بغيضاً في عصرنا، لكن في هذا السيناريو، ربما لم يكن هناك بديل أفضل^{٦٣}. وعلى الرغم من الوعي السائد بالتضامن القبلي، كانت هناك وحدة ضمئية منسوجة بعناية حيث كانت هذه المجموعات المتعددة على ما يبدو ملتزمة معاً بقوّة "... اللغة المشتركة (على الرغم من اختلافات اللهجات)، والترااث الشعري المشترك، وبعض التقاليد والأفكار المشتركة، والنسب المشترك"^{٦٤}.

يجادل وات، مع بعض التبريرات، بأن التضامن القبلي القوي بين العرب، وبخاصة في مكة، كان مسؤولاً عن السهولة النسبية التي تمكّن بها محمد [رسالة] من الدعوة في مكة في المقام الأول. وعلى الرغم من المشكلات التي واجهها لاحقاً، كما يقول، فقد وجّد أعداؤه أنه من أعظم الخطير أن يهاجموه شخصياً خوفاً من الانتقام بسبب وحدة محمد [رسالة] القبلية، بني هاشم، ولكونه قريشاً. ومع ذلك، يذكرنا بأن التضامن القبلي لم يكن مطلقاً. لقد أحّب العرب حريةهم الفردية واعتزوا بها. في الواقع، كما قال فيليب ريتى (Philip Ritti)، "العربي عموماً والبدوي خصوصاً، ولد ديمقراطياً. فهو يقابل أشيائه على قدم المساواة"^{٦٥}. يؤكّد وات أن:

أفراد القبيلة لم يكونوا أئبين، لكنهم بشر يميلون إلى الأنانية - أو ما يسميه لامن "الفردانية"؟ فكان من الطبيعي أن يضعوا في بعض الأحيان المصالح الخاصة فوق مصالح القبيلة... وفي حين استمر التضامن القبلي في السيطرة على تصرفات أفضل الناس، بدأ بعض الفردانية تظهر في تفكيرهم ...^{٦٩٦}

يُرجح وات مرة أخرى ظروف المجتمع التجاري إلى الميل الفردية لدى بعض أهل مكانة. يشير إلى التحالفات التجارية التي لم تتحترم في بعض الأحيان الحدود القبلية أو العشائرية ويدرك أيضاً أن أباً لهب، على سبيل المثال، اتخذ موقفاً مختلفاً في ما يتعلق بمحمد [رسول الله] مقارنة بأعضاءبني هاشم الآخرين لأسباب اقتصادية ملموسة. ثم يؤكّد أن هذه المقدّسيات الاقتصادية في ذلك الوقت كان لها ما يسميه "علاقة تبادلية correlation" بنشأة الإسلام. ومع ذلك، سرعان ما يحاول التمييز بين هذا التأكيد و "... الاعتماد المطلق للدين والأيديولوجيا على العوامل الاقتصادية كما اتّجح الماركسيون".^{٦٩٧}

يتقدّم الخطاب إلى المثل الأخلاقية ويشير إلى المثل الأعلى الأخلاقي العربي بوصفه مبنّياً على المروءة أو الرجولة، وهي المصطلحات المفضلة لجولدتسهير. وهو ما يُقال أن ر. أ. نيكولسون (R.A. Nicholson) قد وضحه بأنه "... الشجاعة في المعركة، والصبر على المصيبة، والمثابرة على الانتقام، وحماية الضعيف، ومواجهة القوي".^{٦٩٨}

نقشت القيم الأخلاقية الأساسية كما يفهمها العرب. وذُكرت مبادئ مثل الكرم والضيافة إلى حد الإسراف والولاء والإخلاص والبطولة العامة.^{٦٩٩}. ولعله بناء على هذا الأساس كانت الخلافة عن طريق [توريث] الابن الأكبر غائبة بصورة ملحوظة. يقول وات إن هذه كانت الحال "... لأسباب واضحة؛ فإذا كان الابن الأكبر للزعيم عديم الخبرة عند وفاة والده (كما يحدث كثيراً)، فلا يمكن للقبيلة أن تعرّض وجودها للخطر بوجود زعيم مثله. بل يجب أن يكون الزعيم رجلاً حكيمًا ومتعلّماً في أحكامه، ومن ثم فقد كان [الزعيم] عادةً هو الذكر الأكثر احتراماً في العائلة".^{١٠٠}

على الصعيد الديني والفكري، تستند المناقشة إلى ثلاثة افتراضات: أن الدين الحالي

أصبح منحطاً وقديماً، وكان هناك رواج يمكن وصفه بـ"الإنسانية القبلية"؛ وأن ظلال التوحيد كانت تلوح في الأفق.

في النقطة الأولى، يشير وات إلى أعمال نولدكه وويلهاوزن ولامنس، كل منهم يستعرض الجزيرة العربية القديمة وأثارها الدينية. ويصف المعتقدات "الوثنية" التي كانت سائدة قبل بعثة محمد.

ومع ذلك، يوضح وات أنه نظراً لأن المواد في هذا المجال غير مترابطة وربما الأهم من ذلك بالنسبة لنظريته، [المواد] المستمدّة من مصادر إسلامية، "... فهناك مجال واسع للتخمين"^{٣٠١}. ولعل هذا الموقف التخميني في المقام الأول هو الذي منعه من الخوض في نقاش أعمق حول الدين.

أما "الإنسانية القبلية"، التي يرى وات أنها البديل الآخر الذي يسميه "... الدين العربي الفعال"^{٣٠٢}، فقد كانت تتضائل أيضاً في تأثيرها كحال تأثير عبادة الأجرام الكونية والأشجار والأحجار وغيرها من جوانب الطبيعة. ويصف "الإنسانية القبلية" بأنها الدين الذي يكتشفه المرء من [حال] الشعراة الذين "كان تحقيق التميز البشري في العمل غاية في حد ذاته بالنسبة لهم، وفي الوقت نفسه فهو يساهم عادةً فيبقاء القبيلة، وهي غاية عظيمة أخرى في الحياة. هذه هي الإنسانية بمعنى أنها لها مغزى في القيم الإنسانية في المقام الأول، وفي السلوك الفاضل أو الشهم".^{٣٠٣}.

مرة أخرى، يسعى جاهداً للتمييز بين هذا النوع وبين الفلسفة الإنسانية المعاصرة. ويشير إلى أن الفرق الأساسي هنا هو أن التركيز في المعتقد العربي هو القبيلة بينما في الإنسانية الحديثة تصبح الفردانية مركز التوجّه. تستعرض المداوله مفهوم القدر في المجتمع العربي حيث كان التصور ليس جبرية كاملة وإنما جبرية محدودة.

كما جادل وات في وقت سابق في أطروحة الدكتوراة الخاصة به، والتي تُشرّت لاحقاً بعنوان الإرادة الحرة والقدر في الإسلام المبكر (Freewill and Predestination in Early Islam)^{٣٠٤}، فإنه يكرر أن هذه الجبرية المحدودة، من بين أمور أخرى، انتقلت إلى

الإسلام. وعند مجىء محمد، صار هذا التصور عن خلود القبيلة في طي النسيان تقريرًا. سادت الفردانية، ولكن، كما يشير، لم يخلق انتقال المحور "دينًا" جديداً، لأنَّه، على الرغم من أن الإنسانية القبلية نفسها كان لها شكل من أشكال المعتقد الديني وراءها، إلا أنه لم يكن لدى العرب مفهوم واضح للخلود الفردي. يجادل بأنَّ هذا جعل نقل الفكرة مستحيلة.

يبدأ وات المناقشة في الجزء الأخير من هذا القسم ب النقد للرأي الشائع في الدراسات الغربية في ما يتعلق بالجذور اليهودية-المسيحية للإسلام. ويشير إلى أنه على الرغم من مناقشة هذه النظرية إلى حد الملل، فإنَّها معيبة في الأساس لأنَّها تنكر في جوهرها الجذور اللاهوتية المستقلة الأصلية للمعتقدات الإسلامية. فيكتب:

حتى من وجهة نظر أفضل الدراسات الغربية، غالباً ما كانت الدراسات الغربية حول القرآن مؤسفة. لقد صنعوا صنعاً من التبعية الأدبية ونسوا أنَّ التبعية الأدبية ليست أبداً أكثر من جانب واحد من الصورة؛ وهناك أيضًا العمل الإبداعي للشاعر أو المسرحي أو الروائي. وحقيقة الاعتماد الأدبي لا تثبت أبداً غياب الأصالة الإبداعية.^{٣٠٥}

بمقارنة المجال الديني بهذا، يشير إلى أنَّ كثيراً من الضغط على اعتماد شخصية دينية على التأثيرات البيئية في حد ذاته من شأنه أن يقلل بدرجة خطيرة من فرصة تقدير "...أصالة وفرادة الوحي الإلهي"^{٣٠٦} في المنافسة. ومع ذلك، يستمر في التأكيد على أنه على الرغم من أن المسلمين يعتبرون القرآن عموماً كلام الله السماوي، فإنَّ الأدلة الداخلية تشير إلى تأثير الأفكار اليهودية-المسيحية.

ويشير إلى وجود ثقافة دينية قبل الإسلام وقول الإله الذي يزعم أنَّ محمداً [ﷺ] قد ترجمَه إلى الله، ومع ذلك، فهو لا يعتقد أنَّ الإله في الوعي المكي كان له أي أصل توحيدِي في حد ذاته. ويؤكد أنَّ التفسير التوحيدِي اللاحق وفَرَّته التأثيرات اليهودية المسيحية. هذه القضية مهمة جداً بالنسبة له للدرجة أنه خصص لها ملحقاً، وعنوانها بـ"التوحيد العربي والتأثيرات اليهودية-المسيحية".^{٣٠٧}

في هذه المقالة في الملحقات، يجادل وات بقوة في أن افترض "... أنه لم يكن هناك توحيد بين العرب الذين أرسل إليهم محمد [ﷺ]... غير سليم "٣٠٨". ويشير إلى أعمال نيكولسون ومرجليوث وتوري وجيفري لدعم موقفه "٣٠٩". وقد تلخصت أطروحته في هذا التصريح:

وهكذا فإن الدراسة العلمية السليمة وكذلك الحياد الديني للمؤرخ يشيران إلى أن السؤال الرئيسي الذي يجب طرحه في هذا المجال هو مدى التأثيرات اليهودية واليسوعية (وربما غيرها) على مكة عام ٦٠٠ م، وليس على محمد [ﷺ] نفسه، أو بالأحرى على القرآن؛ ولا يمكن أن تكون الإجابة بسيطة ولا مؤكدة تماماً على هذا السؤال "٣١٠".

لا يستبعد وات تماماً إمكانية حدوث بعض التأثير، لأنه يعتقد أن بعض الشائعات حول يهود ويسعى وشعوب أخرى ومنهم كان من الممكن بالتأكيد أن تصل إلى محمد [ﷺ] وكان بإمكانه الاستفادة من المعلومات. وبالتسليم بأن هذا الاستدلال صحيح، لا يزال وات يعتمد عليه فقط لتقييم صحة مذهب الإسلام. إنه يعيد إحياء خطه الأصلي في التفكير على هذا النحو: "لا توجد صعوبة كبيرة في الادعاء بأن الشكل الدقيق وال فكرة والأهمية الخفية للقصص جاءت إلى محمد [ﷺ] بوحي وليس من اتصالات معلم المزعوم "٣١١".
ورغم أنه يجادل بأن محمدًا [ﷺ] والمسلمين الأوائل أرادوا معرفة المزيد عن الأنبياء الأوائل من اليهود واليسوعيين، يؤكّد أنه "... قبل ظهور هذا الاهتمام بالأنبياء، أعلنت الرسالة الأساسية للقرآن..."٣١٢.

من المنطقي أيضًا أن نفترض أن سياسات القوة العظمى المكافحة بين البيزنطيين والفرس كان من الممكن أن تؤدي إلى اتصالات تتجاوز مجرد المواجهات العسكرية أو التجارية. في كل من الإمبراطوريتين وفي إقامة البيزنطية للحبشة، كانت المسيحية قوية ومن ثم لا يمكن تجاهل تأثير هذا الاتجاه على العرب تماماً "٣١٣".

أما بالنسبة لأنواع المسيحية أو اليهودية التي تأثر بها العرب، فإن وات يكتفي بتلخيص أفكاره بالقول إن هاتين الطائفتين المسيحية واليهودية "... لا بد أنهاهما كان لديهما العديد

إن تحليل وات مهم، لأنه خروج عام عن الحجج السائدة التي تسعى إلى إثبات أن محمداً [ﷺ] لم يكن لديه أفكار أصلية خاصة به.^{٣٥}

حياة محمد [ﷺ] المبكرة

كانت كل سير محمد [ﷺ] تعنى بحياته المبكرة وغالباً ما تعمق المناقشة في نسبة، بأهداف متنوعة في كثير من الأحيان. يحدد وات على سبيل المثال ما يراه سؤالاً مهمًا يتعلق بتنسب محمد. فيكتب: "السؤال الرئيسي الذي يجب مراعاته في حياة محمد [ﷺ] هو ما إذا كان أسلافه مهمين في سياسات مكة كما تشير المصادر، أم أن أهميتهم (كما يعتقد بعض العلماء الغربيين) مبالغ فيها".^{٣٦} وبغض النظر عن الطريقة التي ننظر بها إلى الأمر، فإن أي شخص لديه أجندات خفية سيكون قادرًا على الوصول إلى نتيجة قد لا تكون بالضرورة متوافقة مع الدراسات السليمة.

يبدو أن وات لديه نظرية في أعماق عقله عندما يقترح أن المواد الموجودة قد أعطت مكانة بارزة لبني هاشم فوق وضد بني عبد شمس، حيث كان العلماء تحت التأثير الكبير لمؤامرات العباسين السياسية. ومع ذلك، فهو يعطي قيمة كبيرة للتأثير الذي تم تطبيقه. ويشير إلى أنه "... لا توجد أسباب لافتراض تزوير خطير أو اختراع واسع النطاق".^{٣٧}

إن القضية الحاسمة في هذه الحجة ليست مجرد مستوى التأثير ولكن كيف يمكن أن يكون لهذا تأثير سلبي على المدى التاريخي الكامل لحياة محمد [ﷺ] بصورة جوهرية. في الختام، يرى وات أنه على الرغم من أن عائلة محمد [ﷺ] كانت ذات يوم بارزة في مجتمع مكة، فإن هذا البروز قد تضاءل بالتأكيد في زمان محمد.^{٣٨}

عند استعراض مولده، يبدو أن وات يعبر عن بعض الشكوك حول مولد محمد [ﷺ] بعد وفاة والده، قائلاً إن هذا كان افتراضًا.^{٣٩}

ويذكر بعض الحقائق الأساسية عن طفولة محمد [ﷺ] ويضيف حاشية أنه بقدر ما يتعلق الأمر بالمؤرخ العلماني، فهذه هي الحقائق الوحيدة ذات الصلة، رغم أنه حتى مع

ذلك، أثيرت حولها بعض الشكوك. ثم يشير إلى كتلة كبيرة من المواد، ذات طابع لاهوتى، وذات مغزى للمؤمن فقط. يكتب وات: "يكاد يكون من المؤكد أنها ليست صحيحة بالمعنى الواقعي للمؤرخ العلمانى، لأنها تزعم أنها تصف الحقائق التي ربما كان من المعقول أن تتوقع الإشارة إليها في فترات لاحقة من حياة محمد؛ لكن لا توجد مثل هذه الإحالة"^{٣٠}. ثم يستشهد بمقاطع طويل من ابن إسحاق، يشرح بالتفصيل بعض الروايات عن حليمة وأمنة نفسها وأحداثاً أخرى تقرب من المعجزات والتي تفسر لماذا قد يجدها المؤرخ العلمانى غير تاريخية^{٣١}.

ثم نظر في زواج محمد [صلوات الله عليه] من خديجة وأبدي على الفور شكوكه بشأن سنّها وقت الزواج وأنه "... ربما يكون مبالغًا فيه"^{٣٢}. وحجته هي بساطة أنه من المسلم به أن خديجة قد ولدت أولادها السبعة على فترات سنوية، وأن آخرهم كان سيولد عندما كانت في الثامنة والأربعين من عمرها. يعبر عن قلقه حيال ذلك ويعجادل أنه على الرغم من ذلك، "فهذا ليس مستحيلًا بأية حال، ... قد يظن المرء أن التعليق عليه من غير المعتاد بما فيه الكفاية؛ إنه حتى من الأمور التي قد يتم تناولها بوصفها معجزة. ومع ذلك، لا توجد كلمة واحدة للتعليق [عليه] في صفحات ابن هشام أو ابن سعد أو الطبرى"^{٣٣}. يشكك أيضًا في ما إذا كانت خديجة هي ذات المرأة التي تصورها الروايات التقليدية.

وفي بحثه عن مواد عن الحياة الزوجية المبكرة لمحمد [صلوات الله عليه] أثناء النبوة، يقول وات إنه لم يتوصل إلى شيء ويتعين عليه الاستنتاج من مقاطع القرآن ويستند إلى سورة الفصحي حيث إنها أشارت إلى ماضي محمد^{٣٤}.

نداء النبوة

يناقش وات رواية دعوة محمد [صلوات الله عليه] إلى النبوة في عمل الزهرى ويفحص ما يعتبره بعض التناقضات في التقارير المختلفة. إنه يشكك في التفسير الذي قدمت له روى محمد [صلوات الله عليه] المبكرة والتي شملت الملك جبريل، ويؤكد أن محمداً [صلوات الله عليه] ربما اعتقد أنه رأى الله نفسه، معتبراً بأن هذا لا يتفق مع فهم المسلمين لطبيعة الله، ويبذر أن الموقف يعززه عدم ظهور جبريل في الآيات التي نزلت بمكة المكرمة حتى العهد المدني. ويشير إلى أن

"التفسير الرسمي للرؤيا، مع ذلك، ليس بالغ الأهمية بالنسبة لحياة محمد [ﷺ] بقدر أهميته بالنسبة لتطوره الديني".^{٣٥}

وبالإشارة إلى ممارسة الاختلاء (التحنث) في غار حراء، يشكك وات في الرواية القياسية بأن أول لقاء مع الملك جبريل حدث فيه، قائلاً إن: "... التوارييخ المقارنة للسمات المختلفة لدعوة محمد [ﷺ] غير مؤكدة".^{٣٦}

وبالنسبة لزيارة محمد [ﷺ] وخديجة إلى ورقة، فلا يجد وات أن الشك فيها صحيحاً. ويرى أن الحادثة تُظهر مدى احتياج محمد [ﷺ] إلى تعزيز ثقته بعد التجربة الأولية في الغار، ومن ثم لا يمكن أن تكون ملقة.^{٣٧}

ربما لهذا السبب بالتحديد يمضي وات في اقتراح أن العبارة الواردة في أول ما نزل من الوحي في سورة العلق بخصوص "التعليم بالقلم" قد تكون قد ذكرت محمدًا [ﷺ] بيته لورقة، وبالتالي يستتبع أنه "... كان لدى محمد [ﷺ] اتصالات متكررة مع ورقة في وقت سابق، وتعلم الكثير من الطابع العام. وقد تكون المفاهيم الإسلامية اللاحقة قد تشكلت إلى حد كبير من خلال أفكار ورقة، على سبيل المثال، علاقة وحي محمد [ﷺ] بالوحي السابق".^{٣٨} وهو يدرك طبعاً أن هذا مجرد افتراض لأنه لا يوجد دليل على أن محمدًا قد التقى ورقة قبل الحادث المرتبط بالمواجهة الأولى في غار حراء، والافتراض نفسه مثير للاهتمام بالنظر إلى أن ورقة ربما ماتت بعد حوالي ثلاثة أو أربع سنوات من الحادثة".^{٣٩}

وفي مناقشة التقدير الغربي لصورة وعي محمد [ﷺ] النبوي، كرر وات وجهة نظره بأن الصورة كانت عموماً غير مواتية. يشير إلى أن "الكتاب الغربيين كانوا في الغالب يميلون إلى تصديق أسوأ ما [يُذَكَّر] عن محمد، وحيثما وجدوا تفسيراً معقولاً غير مقبول لفعل ما، مالوا إلى قبوله بوصفه حقيقة".^{٤٠}

يؤكد أن المعقولة في حد ذاتها ليست معياراً قوياً للحكم على قضية معينة ومن المهم أن يقدم دليلاً قوياً وسليناً كأساس لتقدير النبي. ويكتب: "وبالتالي فإنه يجب علينا ألا ننسب إلى محمد [ﷺ] الصدق الأساسي ونزاهة المقصد فقط إذا كنا نريد أن نفهمه على

الإطلاق؛ بل إذا أردنا تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي، فيجب علينا في كل حالة خاصة أن نتمسك بشدة بالإيمان بصدقه حتى يثبت العكس على نحو قاطع ... "٣١".
يواصل القول بأنه لا يمكننا أن نحافظ على وجهة النظر القائلة بأن محمدًا [ص] أدخل آرائه في النص الموحى. ومع ذلك، فهو يعتقد أن النبي "... ر بما حاول أن يستقرئ الآيات المنقحة التي شعر أن بعض مقاطعها تتطلب تبيحًا - وجزء من النظرية الإسلامية التقليدية هو أن بعض آيات قد نسخت آيات أخرى" "٣٢".

يحاول وات النظر إلى طبيعة القرآن في ما يتعلق بنفسية محمد. فيذكر آراء التقليدية الإسلامية والدراسة العلمانية و موقفًا ثالثًا يشارك به عمومًا بعض الباحثين المسيحيين حول الإسلام.

الرأي الأول هو ألوهية القرآن (أصله الإلهي)، والثاني يقلل من الأصل الإلهي ويركز على شخصية محمد [ص] كمصدر للقرآن. ويسمح الرأي الثالث بمساحة للتتدخل الإلهي لكنه يرى أن شخصية محمد [ص] عامل مؤثر في "تكوين" القرآن.

يدعى وات أنه كمؤرخ لا يميل نحو أي من هذه النظريات ويسعى إلى أن يكون تزييهما "٣٣". ومع هذا، بدأ تحقيقًا في طبيعة الوحي الذي تلقاه محمد، واستنادًا إلى رواية أ. بولين (A. Poulin) هبات الصلاة الباطنية (*The Graces of Interior Prayer*)، يحدد شكلين رئисيين من التجارب الدينية كما حدث لمحمد [ص] - "العبارات ('Locutions') و "الكشف ('Visions')". ويوضح أنه في "العبارات" تصل الرسائل مباشرة دون مساعدة الأذن؛ يمكن أن يقال إنها وصلت بالمعنى التخييلي ... "، بينما في الكشف، هناك ..." ... تواصل بسيط للفكر بدون كلمات، وبالتالي بدون أي لغة محددة" "٣٤".

وبالنظر إلى آراء السيوطي وآخرين، يجد وات أن هاتين الصورتين يمكن تحديدهما مع تجربة محمد، ويرى أن الروايات التقليدية للصور المختلفة التي نزل الوحي من خلالها إلى محمد [ص] مقبولة إلى حد كبير . لذلك يشير إلى أنه "أما التأكيد على أن الكشف والعبارات التي كانت تصل إلى محمد [ص] هي هلوسات كما حصل في بعض الأحيان، هو إصدار أحكام لاهوتية دون وعي تمامًا، ومن ثم فهو إظهار لجهل محزن بالعلم وسلامة

العقل من كتاب مثل بولين وتخصص اللاموت الصوفي الذي يمثلونه".^{٣٥}

ويواصل شرح أن الفكرة الأساسية ليست مسألة موثوقة الآيات وإنما حقيقة أن الكلمة الموحاة وأفكار محمد [صلوات الله عليه] الخاصة يمكن التمييز بينهما. وبعد ذلك يستعرض وات النظرية المرضية، حيث كان يعتقد أن محمداً مصاب بنوبات الصرع. يستنكر النظرية على أساس عدم وجود أي عرض من الأعراض الطبية المرتبطة بهذه الحالة لدى محمد. وعلاوة على ذلك، يجادل بأنه حتى لو كانت هي الحال، فإن "... الحجة تكون ضعيفة تماماً ومبينة على مجرد الجهل والتعصب؛ فمثل هذه المصاحبات البدنية لا تثبت أو تبطل التجربة الدينية".^{٣٦}

تعاليم محمد [صلوات الله عليه] الأساسية والموقف المعاصر

يشغل هذا الموضوع الفصل الثالث من الكتاب. يبدأ وات من السؤال عن التعاليم الأصلية التي قدمها محمد، ويقول إنه على الرغم من إمكانية الاعتماد على الروايات الإسلامية، فإن هناك مشكلات لا يمكن حلها في المواد المتاحة بسبب ما يدعي أنه تعارضات وتناقضات. وبالتالي بالنسبة للباحث الغربي، تظل كثيرة من القضايا دون حل، مما لم يلجم بالطبع إلى نوع من إعادة البناء. تتعلق معظم المشكلات بالسلسل الزمني للمقاطع الموحاة. حاول نولذكه وبييل إعادة تنظيم المادة القرآنية لتناسب البحث الغربي حول التسلسل الزمني. ويحاول وات تقديم نموذج يعتقد أنه يمكن أن يساعد في حل المشكلة. ومبدأه بالأساس أنه يعرف جميع المقاطع التي تعكس معارضة بوصفها مكية متاخرة، لأنه كما يقول "... قبل أن تظهر المعارضة، لا بد من إعلان بعض الرسائل التي تمثل إلى إثارة المعارضة".^{٣٧}

ويشير إلى أن المقاطع المبكرة لا بد أنها كانت تركز على موضوعات مثل "خيرية الإله وقدرته"؛ "الرجوع إلى الله للحساب"؛ "استجابة الإنسان - الشكر والعبادة والكرم والطهارة"؛ و"دعاة محمد [صلوات الله عليه] الخاصة". وفي هذه [الموضوعات]، يحدد الآيات التي يعتقد أنها تناسب نموذجه.^{٣٨}

يناقش وات أيضا الدلالة الاجتماعية والأخلاقية والدينية والفكريّة لرسالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في البيئة آنذاك، مشيراً إلى التحول الذي سعت إلى بدئه.^{٣٣٩}

خصص باقي الفصل للتعليقات العامة التي تركز على جزأين رئيسين - الظروف الاقتصادية وصحة الدين، وأصالة القرآن.

يعيد وات النظر في الحجة الاقتصادية، مشيراً إلى أن بيته مكة الاقتصادية في زمن محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] مهمة للغاية لتحقيق فهم أشمل عن محمد. يجادل بأن الظروف الاقتصادية خلقت فلسفة فردية وكان المجتمع بحاجة إلى توازن لحفظها عليها وأن التوازن الأخلاقي والديني جاء في شكل الإسلام. ويرى أن الحاجات الواضحة للمجتمع كانت دينية بالدرجة الأولى، ومن ثم كان المجتمع جاهزاً للإسلام بطريقة ما.^{٣٤٠}

أما عن أصالة الرسالة القرآنية، فيكتب وات: "يجب على العلماني أن يقول إنه بالصدفة ولأسباب ثانوية ت عشر محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في الأفكار التي كانت مفتاح حل المشكلات الأساسية في عصره؛ وهذا غير معقول. فلا التجميع التجربى ولا التفكير الجاد والثاقب يفسران الأسلوب القرآني بصورة كافية"^{٣٤١}. وقد سعى إلى أن يتخد طريقاً وسطاً بين هذا الموقف العلماني واعتقاد المسلمين بأن القرآن كان تدخلًا إلهياً في العالم وكانت مكة مجرد مهد [له]. ويؤكد أن موقفه لا يستبعد حقيقة أن للقرآن أهمية خاصة لمحيط مكة. ويشير إلى بعض القضايا ذات الصلة التي لا يمكن فهمها إلا عن طريق أهل مكة^{٣٤٢}.

يوضح ذلك بمثال من النقد القرآني للربا، ويسأل بطريقة بلاغية عن سبب عدم ذكر مسألة الربا في الفقرات المكية حيث إن مكة بنظامها المالي المفصل كان ينبغي أن تكون نقطة البداية. ومع ذلك، يرد على نفسه بالإشارة إلى أن الوضع في مكة لم يكن ممكناً معه تبليغ رسالة الربا على نحو فعال، ومن ثم كان من المنطقي طرح القضية في فترة المدينة^{٣٤٣}.

ثم يحاول وات النظر في علاقة القرآن بالتعاليم اليهودية-المسيحية الموجودة في ذلك الوقت. وفي محاولة لإيجاد تشابه بين هذا وبين "المصادر"، يظهر أنه يدرك الخطر الكامن ويتخلّى عن التطبيق. ومن الغريب أنه يقول بعد ذلك: "لكن هذا المفهوم الأخير يتعارض

مع معتقدات المسلمين التقليديين، ومن ثم يجب تجنبه" ^{٣٤٤}.

هذا تصريح رائع لأن الانطباع الذي يجمعه المرء هو أن وات يتمسك بالدراسات التاريخية دون الاتفاق بالضرورة مع ما يعتقد المسلمون. ستتناول هذا الأساس المنطقي المتناقض الواضح في الخاتمة مع محاولة لتحديد أي منهما هو الغالب في تحليله.

يمضي وات في القول بأن كثيراً من الأفكار الأساسية المعبر عنها في القرآن كانت بالفعل من المعارف العامة في مكة، ولذلك كان من الضروري "تعريب" "هذه الأفكار: اليهودية المسيحية" القديمة لجعلها أكثر صلة بالعرب لأن العربي فقط هو الذي يستطيع جعل هذه "الأفكار" ذات صلة ب الرجال قبيلته ^{٣٤٥}.

يبدو أن المنطق لا يختلف كثيراً عن الموقف العلمي للمسلمين - حيث يتم التأكيد على أن الرسالة الأساسية للقرآن غير معاشرة للوحي المتزل على الآخرين. وبعد كل شيء يعتبر القرآن نفسه "تذكيراً" و "تأكيداً" للرسالة السابقة ^{٣٤٦}.

يلاحظ وات "أصولة" القرآن في مقابل هذه "الأفكار"، "... فهو يتألف بحيث أعطاها مزيداً من الدقة والتفصيل، وقدمها بصورة أقوى، وتنوع أسلوبه، كون تركيباً متناغماً بصورة أو بأخرى؛ وقبل كل شيء، قدم لها تركيزاً في شخص محمد [صلوات الله عليه] ودعوه الخاصة كرسول من عند الله" ^{٣٤٧}.

تظهر مشكلة هنا، وهي أنه في حالة ما يسميه وات "المواد التوضيحية، مثل قصص الأنبياء"، تكشف اختلافات واسعة بين وجهات النظر اليهودية-المسيحية والأراء القرآنية. في كثير من الأحيان، كانت الحجة هي أن الآراء القرآنية تتفق أكثر مع ما يسميه اليهود والمسيحيون الأعمال الملفقة أو غير المطابقة للتشريع الكنسي. لذلك كان الاستنتاج دائمًا هو أن محمداً [صلوات الله عليه] قد سمع فقط هذه القصص الهرطقة من المجتمع و "بناتها" دون تمحیص في "قرآن" ^{٣٤٨}.

الآيات الشيطانية ^{٣٤٩}

"الآيات الشيطانية" هي أحد الموضوعات المفضلة لدى وات. في الفصل الرابع

خمس عشر صفحات حولها. وبالنظر إليها من سياق بداية المعارضة، يقسم المناقشة إلى ثلاثة أقسام. ينظر القسم الأول في خطاب مذكور لدى الطبرى كتبه عروة بن الزبير، وينظر الثاني في "حقائق الآيات الشيطانية"، ويركز الأخير على ما يسميه دوافع وتفسيرات الآيات الشيطانية.

يشير خطاب عروة إلى بداية الدعوة، ونشوب المعارضة، وتدخل بعض الشخصيات البارزة في الطائف، وما نتج من هجرة جزء من المجتمع التوليد إلى الحبشة. ومن ثم فإن تحليل وات للآيات الشيطانية يستند جزئياً إلى هذا الخطاب في ما يتعلق بـ"حقائق" الآيات الشيطانية، ويدعى أنه "تعد السورة (٥٣) [سورة النجم] أكثر الآيات المكية التي تعرضت للأوثان لفتاً للنظر، ومن ثم ترتبط بها القصة" ٣٠٠. يروي ويعمل على روایات القصة لدى الطبرى. وتستند استنتاجاته إلى مسألتين رئيسيتين. يقترح أن القصة يمكن أن تكون صحيحة بالتأكيد، لأنّه لا يوجد سبب لافتراض أنها اخترعها أعداء محمد، وكذلك، بما أنّ الحكايات تقول أنّ التعبيرات الفعلية قد تُسْخَّت، فهذا يعني أنّ الحادثة وقعت بالفعل، ويكتب:

أولاً، لا بد أنّ محمداً في وقت من الأوقات قد تلا الآيات الشيطانية علينا بوصفها جزءاً من القرآن، فلا يمكن تصور أنّ القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أو فرضها عليهم غير المسلمين.

ثانياً، أنه في وقت لاحق، أعلن محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] أنّ هذه الآيات لم تكن في الحقيقة جزءاً من القرآن ويجب أن تحل محلها آيات أخرى تحمل معنى مضموناً مختلفاً تماماً. والروايات الأولى لا تحدد الفترة الزمنية التي استغرقتها ذلك فيما بعد؛ من المحتمل أنها كانت أسبوعاً أو حتى شهوراً ٣٠١.

وفي محاولته لبحث الدوافع والتفسيرات، يرى وات أن علماء المسلمين، دون تعقيد معاصريهم الغربيين، افترضوا خطأً أن مفهوم التوحيد كان واضحاً تماماً للنبي منذ البداية. ومن ثم فإنه يواصل التأكيد، متنازلاً نوعاً ما، على أن الآيات الشيطانية لا يمكن تفسيرها بصورة فعالة. يقول وات بعد ذلك، مدعياً أن لديه نظرة ثاقبة لنبوة محمد: "الحقيقة هي أن

توحيده كان في الأصل، كحال معاصريه الأكثر تنوراً، توحيداً غامضاً إلى حد ما، وعلى وجه الخصوص لم يكن صارماً بحيث نشعر بأن الاعتراف بكتابات لها طابع إلهي أدنى لا يتوافق معه^{٣٥٢}. في نظر وات، تدل رسالة "الآيات الشيطانية" على "... الآراء التي كان محمد [ﷺ] يحملها دائمًا"^{٣٥٣}.

يستمر واضعاً بعض الأسباب المنطقية لـ"الآيات الشيطانية" وما قد يظن محمد [ﷺ] أنه سيجيئه من تقديم هذا التصريح. فيفترض أن النبي كان يحاول على الأرجح السعي إلى تحالف أوافق مع كبراء قريش واعتقد أن هذا التنازل سيفي بالغرض. أو أن النبي -كما يؤكد وات مرة أخرى- أراد الوصول إلى المجتمع الأوسع وشعر أنه بذكر هذه الآلهة الشعيبة في مثل هذه الأماكن المهمة، ستللو صورته الذاتية. حتى أن وات يربط المكافئ المادية بـ"اعتراف" محمد [ﷺ] بهذه الآلهة. ويصر على أن: "إعلان الآيات الشيطانية لا شك أنه مرتبط بهذه الصفقة"^{٣٥٤}.

في المناقشة بأكملها، يدرك المرء حجة وات بأن آراء محمد [ﷺ] حول وحدانية الله كانت تطوراً تدريجياً وأنه في نقاط مختلفة شعر بالضغط في وقت ما لتقديم نوع من الاعتراف بعبادة الأصنام، وهو ما فعله في حادثة الآيات الشيطانية. ومع ذلك، تشير الحجة كذلك إلى أنه عندما أدرك أن التسوية ستوجه ضربة قاتلة إلى أيديولوجيته بأكملها، تراجع عن تصريحه وقدم تصريحات أكثر قوة معادية للوثنية^{٣٥٥}.

المعارضة والاضطهاد

بالنظر إلى أسباب هجرة بعض المسلمين الأوائل إلى الحبشة، يجد وات حجة الاضطهاد غير مقنعة. ويرى أن الخصوم الرئيسيين للنبي جاءوا من بني مخزوم وبني عبد شمس، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الضغط على المسلمين الجدد سيأتي من أفراد هذه العشائر.

وعند مناقشة الأشخاص الذين ذهبوا إلى الحبشة كما ذكر ابن إسحاق، يلاحظ وات الإشارة إلى حقيقة أن بعضهم يتمون إلى مجموعات أخرى غير بني مخزوم وبني عبد

شمس الذين كان لديهم القوة المالية. وبالتالي، فبالنسبة له ليس من المنطقي أن يختار الآخرون الذين ربما لم يتعرضوا للاضطهاد الهجرة^{٣٥٦}. ثم يسأل: "إذا كان المسلمين قد ذهبوا إلى الحبشة لمجرد تجنب الاضطهاد، فلماذا بقي بعضهم هناك حتى السنة السابعة من الهجرة، في حين كان بإمكانهم أن ينضموا إلى محمد [ﷺ] بأمان في المدينة؟"^{٣٥٧}.

يؤكد أنه من المحتمل أن يكون هناك سبب أكثر أهمية ولكنه يتوجب ذلك. ذكر السبب الثاني المفترض، الذي قدمه العلماء الغربيون ظاهريًا، ولكنه استبعده على الفور بوصفه غير قابل للتطبيق. إنه يقترح أن محمداً أرسل هؤلاء الناس إلى الحبشة لتجنب الارتداد المحتمل إلى عبادة الأصنام. يرفض وات هذا الرأي، ويشير إلى عدم وجود أسباب للاعتقاد بأن محمداً [ﷺ] كان بإمكانه أن يعدهم بـ[عودة] أكثر أماناً إلى مكة في وقت لاحق^{٣٥٨}. هناك سبب آخر مفترض وهو أنهم ذهبوا إلى هناك للتجارة. لكن هذا أيضاً غير مقبول، كما يقول وات، لأن محمداً [ﷺ] كان أكثر انشغالاً بالإصلاح الديني من مجرد التجارة.

يتحول تحليله الآن إلى أسباب المساعدة العسكرية من أهل الحبشة. هل كان لجعل الحبشة قاعدة إسلامية يمكن من خلالها غزو مكة فيما بعد أو تشكيل تحالف مع الحبشة لتدمیر سيطرة مكة الاحتكارية على التجارة؟

وبالإشارة إلى أن أهل مكة أرسلوا في طلب إعادتهم إلى أوطانهم، يلاحظ وات أنه ربما كانت هناك أهداف اقتصادية وسياسية، "لكن الطبيعة الدقيقة للبعثة ونتائجها لا بد أن تظل مسألة تخمين".^{٣٥٩}

يكشف وات دافعاً لا يقاوم يتعلق بالمعارضة المزعومة في الإسلام المبكر. يدعى أن عثمان بن مظعون، الذي وصفه ابن هشام بأنه قائد المجموعة الأولى التي ذهبت إلى الحبشة، قاد جماعة معارضة داخل المسلمين. ويدرك خالد بن سعيد من بنى عبد شمس الذي كان له الميول نفسها. خالد هذا هاجر أيضاً. فهو لاء الأشخاص وغيرهم ممن ورد ذكرهم يعارضون المكانة البارزة لأبي بكر في زعمه. لذلك، يفترض وات أن الهجرة كانت بسبب هذه الفصائل في الإسلام المبكر. يكتب مثلاً:

بما يتفق مع شخصية محمد، كان عليه أن يدرك بسرعة بوأكير الانشقاق وأن يتخذ خطوات لمعالجته من خلال اقتراح الرحلة إلى العبادة لتعزيز خطة تعضد مصلحة الإسلام، والتي ما زلنا غير مدركين لطبيعتها الدقيقة حيث إنها في هدفها الظاهري، لافتة نجاحاً ضئيلاً^{٣٦٠}.

في ما يتعلق بتفاصيل الاضطهاد، يقلل وات من شدته ويعتبره مبالغًا فيه. واستناداً إلى النظرية القائلة بأن الأمان القبلي في مكة كان قوياً جداً ولا يمكن مهاجمة أي شخص يتميّز إلى قبيلة أو التحرش به بحرية، يستنتج أن "اضطهاد المسلمين كان في الغالب ذات طبيعة معتدلة"^{٣٦١}.

يناقش مقاطعة بنى هاشم، ويرى أن المقاطعة لم يكن من الممكن أن تفرض بصرامة كما تقول الروايات التقليدية بسبب وجود زيجات مختلطة بين أفراد العشائر المعنية. يختزل وات أشد الاضطهادات قسوة إلى مجرد انتقادات لفظية للرسالة القرآنية وكذلك لنبوة محمد. ويقر بوجود مخططات ومكائد ضد الرسول وال المسلمين لكنه يصر على أنه "... نادرًا ما وُجد أي شيء يستحق فعلاً أن يسمى اضطهاداً"^{٣٦٢}.

على الرغم من حقيقة أنه لا يوافق على الاعتماد على القرآن للحصول على حقائق تاريخية، في هذا النقاش بالذات، يشهد وات في الإشارات القرآنية متبعاً في ذلك منهجه كايتاني^{٣٦٣}.

ومن ثم فإن استنتاجه هو تكرار للموقف الذي اتخذه طوال الوقت، وهو أن هناك أدلة في القرآن على بعض المضایقات والحجج اللفظية، لكنها في حد ذاتها لا تتناسب مع الصورة التي يتم تصويرها عادةً. ويؤكد: "ربما تضمنت الانتقادات ادعاءات كاذبة، وربما أدت المؤامرات إلى كارثة محتملة، لكن لا يوجد دليل على أي اضطهاد شديد أو أي شيء يمكن تسميته بالقمع"^{٣٦٤}.

محمد في المدينة هيكل الكتاب

صدر هذا الكتاب عام ١٩٥٦ م، وهو تكملة للكتاب الصادر عام ١٩٥٣ م الذي ركز على المرحلة المكية من السيرة النبوية.

في المقدمة، يقر وات أنه على الرغم من جهوده، فإن اتساع نطاق المواد المتاحة يعني انتقاء واختيار أو إبراز أجزاء معينة وقلة الانشغال بجوانب أخرى. ومع ذلك، فهو واثق من أن هذا أفضل ما يمكنه إنتاجه، وإذا كان عليه أن يضيف إليه، فسيكون "على الأرجح إفساداً من حيث يزيد مزيداً من تحسين الانطباع..." الذي يسعى إلى تقديمه^{٣٦٥}.

لقد حدد فوجوتين يعتقد أنهما حاسستان لمعالجة أكثر ملاءمة للموضوع المطروح. ففي رأيه، "... أن المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين العاديين غير قادرين على سد" هذه الفجوات^{٣٦٦}. اعتبار الأولى هي خريطة يمكن أن تعكس المرحلة بصورة كافية. ويتتابع: "الفجوة الخطيرة الأخرى هي أن دراسة الحياة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لم توافق تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية"^{٣٦٧}. يوضح أن الأمر يتطلب من عالم أنثروبولوجيا اجتماعي ماهر التعامل مع مصدر المواد العربية، حتى يتمكن من إجراء دراسة سليمة للتاريخ المبكر للإسلام، حيث إن غير الأنثروبولوجي لا بد أنه سيتخطى بعض القضايا الحيوية.

يحتوي الكتاب على عشر فصول وملحق من اثنتي عشرة نقطة. في الفصل الأول، يبدو أن وات يشير إلى أن اللوم الأساسي في المواجهات بين المسلمين وقريش في المدينة ينبغي أن يقع على النبي. يبحث هذا الفصل في الوضع خلال الفترة المبكرة لاستيطان محمد [ﷺ] في المدينة، والبعثات الأولى، والمناوشات الأولى - التي أصبحت سبباً للحرب في معركة بدر، والمعركة نفسها وما بعدها.

يركز الفصل الثاني على محاولة قريش الانتقام من كارثة بدر. ثم ينظر في غزو أحد وحصار المدينة.

يناقش الفصل الثالث الظروف التي أصبح فيها أهل مكة أكثر قبولاً لرسالة النبي. ويتطرق إلى البعثات بعد غزوة الخندق وحادثة الحديبية وما تلاها وردود الفعل العامة لأهل مكة على ما يbedo من نجاحات النبي، التي انتهت بمعركة حنين ومحاولات ترسيخ الانتصار.

ينظر الفصل الرابع، وهو بعنوان "توحيد العرب"، في النظام القبلي في شبه الجزيرة العربية وسياسات محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] التي كان من المفترض أن تكون هي القوة الداعمة.

أما في الفصل الخامس، المعنون بـ"السياسة الداخلية للمدينة"، فيبحث وات في التنظيم الاجتماعي والسياسي في زمن محمد. كما يضم أقساماً عن مؤيدي محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] والمعارضة الداخلية التي كان عليه أن يتعامل معها.

والفصل السادس مخصص بالكامل لمسألة اليهود، حيث يبحث في المكانة الاجتماعية لليهود عموماً قبل الهجرة وبعدها. تتناول المناقشة أيضاً ما يسميه وات بالهجمات الفكرية والمادية على اليهود. يحتوي هذا الفصل على خلاصة يختتم فيها وات المناقشة.

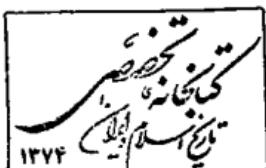
ويتناول الفصل السابع بعنوان "معالم الدولة الإسلامية" ميثاق المدينة ومكانة محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] داخل النظام وطبيعة الأمة والشؤون المالية للمجتمع الجديد.

يركز الفصل الثامن على الإصلاح الاجتماعي المفصل الذي بدأه محمد، وتأمين الحياة والملكية، والزواج والأسرة، والميراث.

يتناول الفصل التاسع المؤسسة الدينية الجديدة ويفطي المؤسسات الدينية الإسلامية، والإسلام والوثنية العربية، ويتهمي بمناقشة حول الإسلام والمسيحية.

ويركز الفصل العاشر على عظمة محمد. فيبحث في خلقه وخلقُه، ومزاعم قصوره الأخلاقي، ويتهمي بتأسيس عظمته.

تحتوي الملاحق، التي يسميها وات "استطرادات"، على مزيد من التعليقات على المصادر، وقائمة بالبعثات مع التواريف، وقائمة بالعيبد والأحرار بين المهاجرين،



وتعليقات على الرسائل التي أرسلها النبي إلى شخصيات بارزة في العالم المعروف آنذاك. ويتابع بنقاش حول "المؤلفة قلوبهم"، وترجمة نحو واحد وعشرين رسالة ومعاهدة، وقائمة بمن استعملهم النبي، والزكاة والصدقة، والزواج والعائلة في عصور ما قبل الإسلام. ويستهني بالقاء نظرة على بعض المفردات الفنية في آيات مختارة من القرآن متناولاً الزواج وتعليقات على زيجات محمد.

وكالعادة يوفر وات دليلاً بمصادره، ويسبق الفصل الأول بلاحظات حول التفاصيل البليغافية. يحتوي الكتاب أيضاً على مجموعة رائعة من الفهارس.

مواضيع مختارة

المواجهات

يركز الفصلان الأول والثاني أساساً على المواجهات المبكرة بين مسلمي المدينة وخصومهم من قريش. إن عنوان الفصل الأول: (استفزاز قريش) إيحائي. يبدو أن وات جعل قريشاً هم "الضحايا الأبراء" في الحادثة. توحّي نبرة المناقشة بأن المسلمين هم من استفزوا قريشاً "المسلمين" وهذا أدى إلى مواجهات استمرت لمدة طويلة.

يمكن قراءة العنوان بطريقتين: إما بمعنى إضافة المفعول مما يعني أن النبي هو من استفز قريشاً، أو بمعنى إضافة الفاعل مما يعني أن الاستفزاز كان من قريش. ولكننا نقرأها بالمعنى الأول لأن الأدلة الداخلية في المناقشة لا تجعل المعنى الثاني مقبولاً.

بدءاً من الوضع في الهجرة، يلاحظ وات الظروف التي لا تطاق في مكة ومطالبة الناس بقبول محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] نبياً وحكماً سياسياً في المدينة^{٣٦٨}. وبالنظر إلى البعثات الأولى، يشير وات إلى حوالي أربع وسبعين حادثة ذكرها الواقعدي، سبعة منها قد حدثت في الثمانية عشر شهراً الأولى بعد الهجرة. ثم يكتب: "إن أهميتها ليست كبيرة، حيث إنه لم يهد أن شيئاً قد حدث، لكنها أمثلة ممتازة ل موقف محمد [صلوات الله عليه وآله وسلامه] تجاه أهل مكة بعد وقت قصير من مغادرته مكة"^{٣٦٩}. وعلى الرغم من الإقرار بعدم حدوث شيء جوهري، يدعو وات قرائه إلىأخذ فكرة بعين الاعتبار. يقول: "الفكرة الرئيسية التي يجب ملاحظتها هي أن المسلمين قاموا

ويتوالى النقاش لشرح الموضع الجغرافية النسبية لمكة والمدينة، موضحاً أن القوة المبعوثة كانت تتصدى فقط للانفصال التابع للقافلة. يلاحظ وات أن الأساس المنطقي لهذه الغزوات "... كان بلا شك للقبض على المعارضين في وضع غير موات - عن طريق نصب كمين لهم، على سبيل المثال" ٣٧١ .

وفي إشارة إلى بعض المحاولات الأولية والأرقام المتضمنة، كرر وات أنه: "في كل هذا قد نرى نية متعمدة من جانب محمد [صلوات الله عليه] لاستفزاز أهل مكة" ٣٧٢ .

وفي محاولة لاكتشاف الدافع وراء "استفزاز" محمد [صلوات الله عليه] لأهل مكة، يتكون وات فيما إذا كان ذلك من أجل فتح مكة أو السيطرة على طرق التجارة التي كانت تمر بالقرب من المدينة. وفي كل حالة لا يجد فكرة صحيحة. يجادل بأن النبي لم يكن يبدو بهذه القوة العسكرية للمجازفة بمثل هذه المغامرة.

وفي ما يتعلق بـ"الدowافع" التي جعلت أتباع النبي يصفون له "دعوته" لقتال، يلاحظ وات أن المراجع القرآنية تحمل أقوى الدوافع، حيث حفظت الوعود بالأجر في الآخرة عزيمة الناس. ثم أنهى هذا الجزء من المناقشة قائلاً: "من الواضح أن المسلمين اعتبروا أن أنشطتهم السياسية والعسكرية تتم في إطار ديني" ٣٧٣ .

ويتوالى الحديث مع حادثة نخلة التي قُتلت فيها عمرو بن الحضرمي. يؤكّد وات على الطبيعة السرية للبعثة، موضحاً أن ذلك كان لأسباب أمنية في ضوء عمليات استخبارات قريش التفصيلية. وفي ما يتعلق بأخلاقيات العملية، يمكن استخلاص تقييم وات من تصريحه في ما يتعلق بما قد يشعر به أولئك المشاركون. يؤكّد أنهم كانوا أكثر اهتماماً بـ "... الخطر الواضح للعملية وليس بأي مخاوف بشأن الجوانب التي قد تكون مخلة بالشرف لما طُلب منهم القيام به" ٣٧٤ . ففي نظره، كانت تعليمات النبي تتعلق أساساً بإرسال "كمين" لقافلة مكة. لذلك، يرفض تفسير الهدف من البعثة بـ"تبع القافلة". فيكتب:

"من الواضح أن البند الإضافي (في بعض الروايات) حول إعادة تقرير إلى محمد [صلوات الله عليه]

هو إضافة لاحقة تهدف إلى إعطاء الكلمة ترصدوا معنى "المراقبة" بدلاً من "نصب كمين"؟ وبهذه الطريقة سترفع كل مسؤولية إراقة الدماء عن محمد".^{٣٧٠}

يتكون وات أن محمدًا [صلوات الله عليه] ربما افترض أن القافلة سيكون لها حماية رمزية فقط، لكنه لم يستطع الحصول على إجابة عن لماذا يأمر محمد [صلوات الله عليه] بشن هجوم خلال شهر رجب المحرّم.

مرة أخرى، لتعزيز حججه في ما يتعلق بالقاء اللوم، يرفض وات أن يأخذ في الاعتبار المنطق القائل بأن الذين هاجموا القافلة ربما كانوا غير مدركين أنهم ما زالوا في الشهر الحرام. ويرى أن هذه الحجة "... يبدو وكأنها محاولة لتبييض ما يعرف أنه أسود".^{٣٧١}

تستمر التكهنات بأنه حتى لو قصد محمد [صلوات الله عليه] انتهاء شهر الحرام، فإنه لم يفعل ذلك في المقام الأول لأنّه كان ينوي فعل شيءٍ معيب. ومع ذلك، يستمر وات في افتراض أن النبي قد انتهك شهر الحرام لأن ذلك كان متوافقاً مع رسالته التي رفضت الممارسات الوثنية. فيما أن مفهوم شهر الحرام يعود إلى الماضي الوثني، فإن انتهاكه لن يشوّه صورته كنبي. ولكن هناك مشكلة في هذا المنطق. وهي أن وات لا يجد أي تفسير لحقيقة أن النبي لم يكن مسؤولاً جدّاً بنتيجة حادثة نخلة ولم يكن حريصاً على أخذ الخمس من الغنيمة. وللتخلص من هذا، يقترح وات فكرة. يقول: "الحل الأسهل هو القول بأنه اكتشف بعد الحدث أن هناك مشاعر أكبر بكثير حول مسألة الانتهاء مما كان يتوقع".^{٣٧٢}

ثم جاء الوحي لتسوية الأمور، وذلك بمقارنة "انتهاء شهر الحرام" بـ"صد الناس عن سبيل الله" وإعلان أن الصدّ عن سبيل الله خطيئة أكثر بشاعة.^{٣٧٣} القسم التالي لذلك يخلص بإصرار إلى أنه من المؤكد على نحو مقبول أن محمدًا [صلوات الله عليه] نفسه كان لديه بعض المخاوف بشأن "القتال في الأشهر الحرم ...".^{٣٧٤}

يتقدّم وات إلى المواجهات الكبرى، وينظر إلى غزوة بدر وفي بداية المقطع يدلّي ببيان له إيحاء، يقول: "شجعت الغنائم [المأخوذة من سرية] نخلة سياسةً مداهمة القوافل المكية...".^{٣٧٥} وهذا يعني أن "استفزاز" أهل مكة استمر، وأدى ذلك بعده إلى معركة

حقيقة في بدر. حتى أنه جعل أهل مكة، على الرغم من القوة الكبيرة غير المتناسبة التي أرسلت من أجل "حماية" قافلة أبي سفيان، يبدون وكأنهم أرهبوا المسلمين ليس أكثر. ومع ذلك، فهو يقر بالعواطف التي أثارها أبو جهل للانتقام لعمرو بن الحضرمي وربما القضاء على محمد.

بعد وصف النتيجة العامة للمعركة ومعاملة الأسرى والسياسة العامة لمحمد [ﷺ] تجاه أسرى الحرب، يلجمأ وات إلى العوامل التي أدت إلى هزيمة قريش. يلاحظ مسائين رئيسين: الشاقق والثقة المفرطة^{٣٨١}.

وفي جانب المسلمين يلاحظ أن: "إيمانهم بالحياة الآخرة ربما منحهم شجاعة أكبر في المعركة، وثقة محمد [ﷺ] ألهمنهم الثقة. كما أن قيادته العسكرية لهم أكسبتهم تفوقاً تكتيكياً. يبدو أن هذه هي الأسباب الرئيسية لانتصار المسلمين"^{٣٨٢}. يشكك في بعض تفاصيل الروايات التقليدية عن القتلى، مشيراً إلى أنها كانت مبالغات، بل وادعى أنه بالنسبة للمكيين "... على أقل تقدير، كان كثير من القتلى أكبر سنًا بكثير من غالبية المهاجرين، وربما كانوا يعانون العطش"^{٣٨٣}.

يستبعد هذا الافتراض كل الحجج المؤيدة للتدخل الإلهي. في هذه الفكرة، يعتبر وات مؤرخاً صارماً يطبق "المعايير العلمية" في تقييم المادة، ومن ثم فإن المعجزات لن يكون لها معنى كبير هنا. لقد أدى بـ ملاحظة عابرة لهذا المعنى في مناقشته لتأثير المعركة، قائلاً: "من الطبيعي جداً أنهم اعتبروها معجزة، وفعلاً من الله كما أكد القرآن [الأناقل: ١٧]^(١)"^{٣٨٤}.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالعواقب، في بينما عززت نتيجة المعركة من عزيمة المسلمين، فسر المكيون الأمر بأن محمدًا [ﷺ] قد ألقى تحدياً يجب مواجهته، ومن هنا جاءت الاشتباكات اللاحقة.

(١) «قُلْمَ نَقْتُلُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ نَقْتَلُهُمْ وَمَا رَبَّتْ إِذْ رَبَّتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَبَّنِي وَلَتَّلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بِلَاهَ حَسَنَ إِنَّ اللَّهَ سَيِّدُ عَلَيْهِمْ».

كان أول اشتباك كبير بعد بدر في معركة أحد، حيث كان وات يهتم كثيراً. وعن قصة التحضير للمعركة نفسها، لا يقبل الجزء المتعلق بسحب عبد الله بن أبي أنصاره من جيش المسلمين. يفسر وات عمله على أنه محاولة لـ "... الدفاع عن التسوية الرئيسية ضد هجوم محتمل للعدو" ^{٣٨٥}. ويواصل الجدل نيابة عن عبد الله بن أبي أنه "في المصادر التي لا تتفق معه، يمكن بسهولة تشويه دوافعه، خاصةً عندما لم يخف بعد المعركة فرحة بإحباط خصمه محمد" ^{٣٨٦}.

من الغريب أن وات لا يلاحظ تناقضًا هنا. فلو قبل أن عبد الله بن أبي عبر عن سعادته علانية بتحول الأحداث، لظننا أنه لم تكن هناك أية محاولة من أعدائه للتشهير به، لكن هذا ما حدث فعلًا. إذ حُكِم على أفعاله بأنها غدر وعملت على هذا النحو.

وفي ما يتعلق بتفاصيل المعركة نفسها، يواصل وات تلك النظرية القائلة بأن معظم النجاحات الإسلامية الأولية كانت مبالغًا فيها بينما الأنشطة المنسوبة إلى قريش، سواء كأفراد أو كجماعة، روج لها أعداؤهم رغم أنها لم تكن صحيحة ^{٣٨٧}.

يحاول وات إعادة بناء التفسيرات التقليدية حول نتيجة مواجهة أحد، فيكتب: "يعتقد العلماء الغربيون أحياناً أن المصادر تحاول إخفاء المدى الكامل للكارثة في أحد. لكن التدقيق يشير إلى أن العكس هو الصحيح، وأن المسلمين أنفسهم يرسمون [غزوة] أحد باللون أكثر قتامة مما تستحق" ^{٣٨٨}. ومرة أخرى، يعزّو ذلك إلى اعتبارات سياسية مع الأنصار الذين وجهوا معظم الاتهامات ضد قريش ويني أمية. وبالتالي فإنه يذكر "الفوضى الروحية" التي ألقى فيها المسلمون نتيجة المعركة وأيضاً الضرر الذي ألحقته بسلطة محمد [رسول الله] النبوية. ويختتم المناقشة بتقرير مقارنة بين بدر وأحد. يلاحظ:

إذا لم تكن معركة أحد هزيمة ساحقة للمسلمين، فإنها لم تكن انتصاراً للمكيين. إذ كان الهدف الاستراتيجي للمكيين هو القضاء على المجتمع الإسلامي ولا شيء أقل من ذلك، وقد فشلوا في تحقيق هذا الهدف. كان الدافع الوعي بالنسبة لكثير من المكيين هو الشأن للدماء التي أريقت في بدر. وإذا أخذنا في الاعتبار العدد الأدنى لمن قتلوا في بدر من جانب المكيين وهو نحو أربعة وخمسين، فإن المسلمين الذين قتلوا في بدر وأحد معًا هم أكثر

قليلاً من المكين الذين قتلوا في المعركتين (ورغم ذلك فإنه باعتبار العدد الأعلى وهو سبعون مكيّاً قتلوا في بدر، سيكون مجموع القتلى من المسلمين أقل قليلاً) ^{٣٩}.

وانتقالاً إلى محاولات المكين طلب دعم القبائل في تحالف كبير ضد محمد، يذكر وات طريقتين استخدمهما محمد [ﷺ] لتجنب ذلك. الأولى، كما يقول، كانت الضربات الاستباقية لنفيق أية أنشطة تهديدية، والثانية كانت الاغتيالات. يوضح بالتفصيل المواقف التي كان النبي مسؤولاً بصفة شخصية في تقديره عن "القضاء" على بعض المعارضين الشطرين ^{٤٠}.

يتبع الفصل بحصار المدينة. وبعد تقديم التفاصيل العامة لهذه المحاولة اليائسة من قريش لإكمال أعمالهم التي لم تتم، يبحث وات مرة أخرى عن أسباب عدم نجاح الحصار من جانب المكين. فيكتب أن "الطقس شديد البرودة والرياح أطلقا رصاصة الرحمة على معنويات المحاصرين" ^{٤١}. ينسب نجاح المسلمين الظاهر إلى التنظيم الفعال والاستراتيجية العسكرية الفائقة للنبي بمساعدة من يعتقد أنهم شبكة استخبارات فعالة.

بالإضافة إلى ذلك، يشير وات إلى أن المسلمين كانوا على قلب رجل واحد وممثلين بالثقة بينما كان معسكر مكة منقسمًا ولم يجد أن الجماعات المختلفة تشق في بعضها. اتهم أهل مكة مرة أخرى بقلة التخطيط السليم وبعد النظر، وخاصة أنه بحلول الوقت الذي وصلوا فيه إلى ساحات القتال، كانت المحاصيل قد حصدت ولم يتمكنوا من العثور على طعام لخيولهم ^{٤٢}.

في ضوء المحاولات المعقدة ولكن الفاشلة لإبادة محمد، يرى وات أنه "من الغريب أن بعض المكين -وهم أناس عamilion- لم يتساءلوا عما إذا كان من الأفضل قبول محمد [ﷺ] ودينه" ^{٤٣}.

الحدبية وعواقبها

بالنسبة لوات، يفتح هذا الموضوع منظوراً أوسع لشخصية محمد [ﷺ] وأهدافه طويلة المدى. لقد أوضحت حادثة الحدبية أن النبي كان له قصد أوسع مما يفترضه معظم

الباحثين. لذلك فإن للحديبية أهمية خاصة لأنها حقل خصب "... لفهم الأهداف الأساسية لأفعال محمد [ﷺ] العلنية" ^{٣٩٤}.

يؤكد وات من خلال هذه الحجة أن النية لقاء شبكة الإسلام خارج الضواحي المباشرة للمدينة ومكة كانت تطوراً لاحقاً. يتابع: "من ناحية أخرى، فإن اقتراح بعض المصادر الإسلامية، وإن لم يكن الأقدم، أنه تصور الإسلام كدين عالمي واستدعي الأباطرة البيزنطيين والفرس وغيرهم من الحكماء الأدنى منهم لقبوله، يكاد يكون خطأنا" ^{٣٩٥}. إنه يقر بأن الإسلام منذ البداية كان لديه القدرة على أن يكون ديناً عالمياً، وقد تم تحقيق هذه الإمكانيات في فترة التوسع. ومع ذلك، فإنه لا يقدم أي أسباب ملموسة لرفض الدعوات التي من المعروف أن محمدًا [ﷺ] قد أرسلها إلى مختلف الأباطرة والحكام الآخرين، بخلاف وجود تناقضات مزعومة في التقارير حول الرسل. ويشير إلى أنه "... لا يكاد يكون من المعقول أن رجلٌ دولةٌ حكيمٌ مثل محمد [ﷺ] كان يجب أن يوجه هذا النداء الدقيق في هذه المرحلة المحددة من مسيرته ..." ^{٣٩٦}.

يلاحظ المرء تغييراً طفيفاً في تصور وات عن محمد [ﷺ] في هذه المرحلة من مسيرته. ربما للمرة الأولى يستخدم وات لقب "رجل دولة" بدلاً من "نبي". في خلال صفحتين فقط، نشعر بتغير ملحوظ ^{٣٩٧}. إنه يتكون بأن أفضل ما يمكن للمرء أن يقبله في هذه المسألة هو أن محمدًا [ﷺ] ربما يكون قد أرسل رسالة سياسية لأنه، في نظره، لا يصدق أن الإمبراطور الروماني أو النجاشي قد تمت دعوتهم إلى الإسلام. لسوء الحظ، لم يقل لماذا لا يمكن ذلك بصرف النظر عن حقيقة أنهم كانوا أولئك قوة. ومن الغريب أنه يعتقد أن إرسال المبعوثين أمر مسلم به فعلاً، و"... ليس من المستحيل أن تكون محتويات الرسائل قد تغيرت إلى حد ما أثناء الإرسال. قد يكون هذا إما لأن التفاصيل لم تكن معروفة للرسول (الذي هو المصدر المفترض للمعلومات)، وإما لأن التطورات اللاحقة جعلت الرسالة تبدو تافهة ولا تليق ببني عظيم" ^{٣٩٨}.

يشير النقاش إلى اهتمام محمد [ﷺ] بالقبائل على طول الطريق الشمالي إلى الشام، وفي بحث وات عن العوامل التي أدت إلى هذا الاهتمام، يستبعد أن يكون الدين أحد تلك

العامل. ويرى أن محمداً [صلوات الله عليه] كان مهتماً في المقام الأول بتقوية اقتصاد المدينة. علاوة على ذلك، يزعم أنه مع ازدياد عدد القبائل التي تقبل الإسلام، ومع الحظر القانوني للغزو بين المسلمين، كان على محمد [صلوات الله عليه] "... إيجاد منفذ بديل لطاقاتهم" ^{٣٩٩}.

يتبع بمفردات قاسية على غير المعهود: "كان سلام الإسلام، كما تدبره يد محمد [صلوات الله عليه] الحديدية، سيجلب الرخاء للعرب، ولكن فقط إذا زادت مصادر الرزق بالمقابل" ^{٤٠٠}. وفي نظره لم يكن توسيع الإسلام لأسباب دينية بل لأهداف سياسية واقتصادية، ومن ثم فإن السير إلى الحديدية هو نتيجة مناسبة للجهود المبذولة لتحقيق هذه الأهداف.

في سرد تفاصيل المشاعر الداخلية التي أدت إلى السير إلى الحديدية، والتي يستبعد بعضها بوصفها زخرفة لاحقة، يدعى وات أنه عندما لم يتحقق هدف العمرة، كان محمد [صلوات الله عليه] "... متحيراً بطبيعة الحال عندما لم يتحقق ما اعتبره وعداً إلهياً" ^{٤٠١}.

يلاحظ وات أنه على الرغم من أن النبي كان ينوي أداء العمرة، فإنه كان مهتماً أكثر بالآثار السياسية وليس الدينية. ويشير إلى أنها تمثل في أن هذه العمرة كانت ستدعم حجته بأن الإسلام لم يكن ديناً غريباً، ومن ثم لم يكن يشكل خطراً على المؤسسة المكية. وأيضاً يشير إلى أن أداء العمرة كان سيثبت للمكيين أن محمداً [صلوات الله عليه] كان ودوّاً معهم.

يولي وات، على عكس من سبقة من أسلافه، اهتماماً كبيراً بحادثة الحديدية، حيث يناقش العوامل التي أدت إلى الرحلة، ومسار الأحداث، ونص المعاهدة وأثارها على كل من قريش و Mohammad، ويرى المعاهدة بوصفها تحفظ ماء وجه قريش بينما وفرت لـ Mohammad أكثر مما كان يمكن أن يحصل عليه في ساحة القتال. ومع ذلك، فقد ذكر أن أتباع النبي لم يكونوا سعداء بالخروج، ومن ثم فقد كان من الضروري أن يسعى إلى منع حدوث أزمة محتملة. ثم يكتب: "وعلى هذا الأساس يجب النظر إلى بيعة الرضوان" ^{٤٠٢}.

ويقول وات إن غزو خير جاءت نتيجة هذه الحادثة لمكافأة من حضروا بيعة الرضوان. يدعى أن: "... محمداً طور مخططاً لمهاجمة مستوطنة خير اليهودية الغنية،

لكره سمح فقط لمن أخذ البيعة في الحديبية بالمشاركة^{٤٣}.

في تقييمه الختامي لمعاهدة الحديبية، على الرغم مما قاله بالفعل، يذكر وات أن: "معاهدة الحديبية كانت مُرضية فقط للمسلمين بقدر ما يؤمن المرء بالإسلام وقوته الجاذبة"^{٤٤}. ويشير إلى أنه لو لم يتعامل محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] مع المجتمع الإسلامي بمهارة كما فعل، لما كانت اتفاقية الحديبية مربحة إلى هذا الحد.

بالنظر إلى التحولات التي حدثت كنتيجة لالمعاهدة، يشير وات إلى أن العوامل المادية كانت بالتأكيد مفيدة، لكنه دعا أيضاً إلى قناعة محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] العميق بأنه كان يحمل رسالة إلهية موجهة للبشرية جموعاً وأن الإسلام كان له مغزى ديني وأخر سياسي يجب الاعتراف بهما على حد سواء.

بالنسبة لفترة ما بعد الحديبية، قام وات بفهرسة عدد من البعثات التي تمت، كما يقترح، بسبب الدعم الهائل الذي تلقاه محمد [صلوات الله عليه وآله وسليمه] في الحديبية.

خضوع مكة

عند مناقشة الموضوع الأول: الحديبية، يتم التأكيد على أهمية مكة في الإسلام. ومن ثم، وفي ظل هذا الموضوع، يشير وات إلى أن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسليمه] كان دائمًا يتطلع إلى مكة ولكن فقط كوسيلة لتحقيق غاية - سياسات أكثر توسيعية ظاهرياً. ويقال كذلك إن المسلمين كان لديهم ارتباط يشبه الحنين إلى مكة، لكونها مهد الإسلام، ولذا أرادوا الوصول إليها دون عوائق. بالإضافة إلى ذلك، يؤكّد وات أن محمدًا [صلوات الله عليه وآله وسليمه] كان مقتنعاً أنه "يأخذ مكة لنفوذه، ستزداد هيئته وسلطته بدرجة كبيرة؛ فبدون مكة كان موقفه ضعيفاً نسبياً"^{٤٥}. ويضيف أن النبي كان يفكّر أيضاً في الموارد العسكرية والإدارية الهائلة التي يمكن أن توفرها مكة للدولة الإسلامية. ومن ثم كان لا بد من إخضاع مكة.

في كل هذا، يقلل من أهمية الهدف الديني ويعطي الأهمية للأهداف السياسية والاقتصادية. وكما أشرنا من قبل، يعد هذا مسلكاً اتخذه وات في رؤيته للسيرة في العهد المدني بأكمله. ومن ثم فإنه يشير إلى أن الدوافع السياسية والاقتصادية جعلت محمدًا

[رسالة] يجمع قوة كبيرة بما يكفي لترهيب أهل مكة وإخضاعهم.

وفي إشارته إلى أن مكة فتحت دون إراقة دم تقريراً، يبحث وات عن أسباب شهادة محمد [رسالة] تجاه أهل مكة بما في ذلك أعدائه. ومرة أخرى، يضع اعتبارات مادية لبادرة النبي. يقول: "إن سياسة محمد [رسالة] في تحريم كل سلب تدل على أن بعض فقراء أصحابه كانوا معوزين في ذلك الوقت، وقد استدان محمد [رسالة] من بعض أثرياء مكة الذين عاملهم بسماحة كبيرة"^{٤٠٦}. كما أشار إلى أن هؤلاء القادة الذين عرضوا مبالغ كبيرة من المال لم يجبروا على قبول الإسلام، مما يعني أنهم "اشتروا" استقلالهم بالقروض. يُنهي وات القسم بأسباب نجاحات محمد [رسالة] ويحسب عنصرتين رئيسين. فيذكر "... جاذبية الإسلام وقيمة نظام ديني واجتماعي لسد حاجات العرب الدينية والاجتماعية"^{٤٠٧}.

كما يجادل بأن التجاج يدين بالكثير لـ "... براعة محمد [رسالة] ودبلوماسيته ومهاراته الإدارية..."^{٤٠٨}.

توحيد القبائل

يشغل هذا الموضوع في الفصل الرابع أكبر مساحة مقارنة بالفصلين الآخرين. وسيكون القول بأن هذا يدل على الأهمية التي يوليهما وات للموضوع.

تأخذ المناقشة شكل نظرة عامة على سياسة النبي تجاه القبائل حول شبه الجزيرة، وتشير لهجة النقاش إلى أن مهتماً [رسالة] كان مهتماً بالتعظيم الشخصي أكثر من اهتمامه بنشر رسالة بعثته. تؤدي النظرية التي تقلل من الدوافع الدينية الخالصة لأنشطة محمد [رسالة] دورها مرة أخرى.

عند إشارة وات إلى الرأي التقليدي القائل بأن معظم القبائل في شبه الجزيرة العربية قبلت الإسلام، يشكك في دقة ذلك ويفسر الوفود المختلفة التي قابلها النبي على أنها تحالفات سياسية وليس قبولاً لرسالة النبي الدينية. ومن هذا المنطلق، يجادل بأن حروب الردة لم تكن بشأن الردة بل كانت تتعلق بعدم الولاء السياسي. ويؤكد "أن "التفويضات" المفترضة لجميع القبائل ودخولهم [في الإسلام] هي اختراعات ظاهرية إلى حد كبير

لتعظيم إنجازات محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] (وريما للتقليل من إنجازات أبي بكر) "١٩٤".

ثم يدخل وات في نقاش مفصل حول القبائل المختلفة وتحالفاتها مع المدينة، ويقسمها إلى مجموعات جغرافية ر بما لتسهيل التحليل ولتأثيرها البالغ في حجته. ينظر إلى القبائل الواقعة في الغرب من مكة والمدينة، والقبائل الواقعة في الشرق، والقبائل الشمالية، والجنوب، وبقية الجزيرة العربية.

يقرأ المرء في أحيان كثيرة حول هذا النقاش عن تشجيع محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] لبعض رجال القبائل الذين انضموا إليه على مهاجمة الآخرين لإجبارهم على الانضمام إلى التحالف، بينما أخيراً آخرون بشكل أو باخر على الإسلام من خلال الابتزاز الاقتصادي^{١١}. لا يولي وات اهتماماً كبيراً للمواد التي لا يبدو أنها تدعم هذا الخط من الجدل. فقد كتب على سبيل المثال، في ما يتعلق ببعض الوثائق المستخدمة في المصادر الكلاسيكية: "بعض المقاطع التي يعتقد أنها تشير إلى أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] أبرم اتفاقيات دون المطالبة بقبول الإسلام غير حاسمة"^{١٢}. ولكنه يفرق بين الاتفاقيات المبرمة مع "الوثنيين" وتلك المبرمة مع المسيحيين. وبهذه الأخيرة، ترك مجال لهم ليكونوا ضمن رعية السلام الإسلامي فقط في مقابل دفع الجزية.

في ختام الفصل، يبحث وات في نجاح السياسة النبوية. ويشير إلى أنه على الرغم من أن العرب كان لديهم بعض الأفكار حول توحيد القبائل في شبه الجزيرة، فإن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] هو الذي أعطى شكلاً حقيقياً لمثل هذه الأفكار^{١٣}. يكرر حجته بأن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] اعتقاد في البداية أنه قد أرسِل إلى قومه فقط وأن صورة الإسلام العالمية تطورت لاحقاً. ويقول أيضاً أن تحالفات التي أقامها الرسول في المدينة كانت في باديء الأمر مبنية على أسس علمانية. يقول: "يمكن اعتبار عمل محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] بأكمله بمثابة بناء نظام سياسي واجتماعي واقتصادي على الأسس الدينية؛ وكانت سياساته القبلية مجرد جانب من جوانب هذا"^{١٤}.

ويعقلن حجته بالإشارة إلى أن مكة لم تفرض عليها مطالب دينية قبل استسلامها، وحتى وقت وفاة النبي كان هناك عدد من القبائل لها تحالفات سياسية فقط مع المدينة. ويواصل الحجة مؤكداً أن النبي لم يكن يريد أن تصبح شبه الجزيرة العربية بأكملها مسلمة،

بخاصة أنه إذا لم يتبقَّ مكان للإغارة عليه، فسيطالب كثير من الناس بموارد المدينة المتناقصة^{٤١٤}.

وعلى الرغم من كل هذا، يعترف وات بأن الناس لم يقبلوا الإسلام لمجرد أنسن مادية أو عاطفية كما تؤكده بعض الكتابات الغربية. ويشير إلى أن "الإسلام قدم نظاماً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وهو السلام الإسلامي". وكان الدين جزءاً لا يتجزأ من هذا النظام، وقد يطلق عليه الجانب الأيديولوجي للنظام. فالسلام والأمن اللذان قدمهما النظام هما "أمن الله ورسوله"^{٤١٥}. ويضيف أن الإسلام قدم للناس مستوى في المعيشة ربما لم يكونوا معتادين عليه، وكان موقف الرسول تجاه أتباعه موقفاً من الاحترام واللطف. وفي ما يتعلّق بالجانب الديني، يوضح وات أن البذرة كانت دائمة في قلوب الناس في انتظار "موسم نموها" لتثبت وأن قدوم محمد [ص] افتح هذا "الموسم" الذي طال انتظاره. ويشبه هذا بال المجال السياسي حيث يقول، "... هناك ظاهرة مألوفة تتمثل في "الاندفاع إلى ركوب الموجة""^{٤١٦}.

في هذه الأقسام التي تختتم المناقشات حول الموضوع، يرى المرء أن وات المؤرخ يُظهر إحساسه اللاهوتي ويسمح للمشاعر الدينية بأن تكون جزءاً من العوامل الأساسية التي جعلت الناس يتضمنون إلى الإسلام. ويشير إلى أنه على الرغم من أن العلماء الغربيين رأوا أن الزيادة الهائلة في اعتناق الناس الإسلام في السنتين التاسعة والعشرة من الهجرة كانت لأسباب سياسية، فإنه لا يمكن للمرء أن يشكك في التفسيرات الدينية الجوهرية حيث إنه "... في الواقع المتكامل للأحداث لا يمكن الفصل بين العوامل الدينية والسياسية"^{٤١٧}.

ويُنصح بأنه سيكون من الخطأ النظر إلى "الدين" في الفهم الأوروبي عند بحث مثل هذا الموقف بدلاً من النظر إليه من وجهة نظر العرب. فعندما يُنظر إليه بالمعنى الأخير، فإن "الردة كانت حركة بعيدة عن النظام الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للإسلام، وبذلك كانت ضد الإسلام"^{٤١٨}.

أما بالنسبة لتوحيد شبه الجزيرة العربية، فيشير وات إلى أنه على الرغم من أنه لم يتحقق بالكامل، فإن محمدًا [ص] "... فعل أكثر مما سمح به العلماء الأوروبيون المتشككون.

علاوة على ذلك، فإن تأثيره الشخصي منحه بلا شك قوة وسلطة تتجاوز تلك التي تمنحها الاتفاقيات الرسمية، ...^{٤١٩}.

يجادل وات في مداولاته الأخيرة بأنه كانت هناك "اضطرابات كبيرة" في ذلك الوقت، وخاصة في ما يتعلق بنزاعات القوى العظمى بين بلاد فارس وبيزنطية وأن كثيراً من الناس كانوا بحاجة إلى بعض الدعم الروحي. ثم قال إن "مَدْعِي النبوة" حاولوا تلبية هذه الحاجة، لكنهم لم ينجحوا في ذلك.^{٤٢٠} . وبضيف أن المسيحيين كانوا في أمس الحاجة إلى هذا العزاء الروحي، لأن صلتهم بالإمبراطورية البيزنطية قد انقطعت. ويتبع قائلاً أن الإسلام بنجاحاته المغربية كانت له جاذبية عظيمة، و "ولم يستطع الصمود أمام مثل هذا السحر سوى مسيحية عميقه الجذور".^{٤٢١}.

إن استنتاج ما تتضمنه هذه التصريرات موكول إلى القاريء.

السؤال اليهودي

في الفصول السابقة من الكتاب، أشار وات في عجلة إلى علاقة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بالقبائل اليهودية، الذين هم في الواقع مذكورون أكثر من أي قبيلة أخرى في الكتاب بأكمله.

يدرك طردبني قينقاع واغتيال كعب بن الأشرف الذي يتحمل الرسول مسؤوليته. وحول هذا الحادث الأخير، كتب وات أن رأس كعب "...أخذ وألقى تحت قدمي محمد"، مضيفاً أنه أصبح "... من الواضح أن محمدًا لم يكن رجلاً يمكن العبث معه. أما أولئك الذين قبلوه قائداً فقد كانت لهم مزايا مادية؛ وأما أولئك الذين عارضوه فكانت عليهم أضرار خطيرة".^{٤٢٢}.

يدرك أيضاًبني النضير وبني قريظة والتهم الموجهة إليهم بإيجاز. ولكن مناقشة المسألة اليهودية هي النقطة المركزية في الفصل السادس. ينقسم الفصل إلى أقسام تتناول يهود يشرب، وحالة اليهود في زمن الهجرة، ومحاولات محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] المزعومة للتعميد لهم وإثارة إعجابهم بالتقارب بين الإسلام وتعاليم موسى.

ربما تتعلق القوة الأساسية في الاحتجاج بما يصفه وات بالهجمات الفكرية والمادية

على اليهود. يطرح أسئلة حول أصول القبائل اليهودية، مشيرًا إلى أنهم كانوا على خلاف إلى حد كبير مع بعضهم في مستوطنتهم في يثرب.

ويشير وات في تخمينه حول حالة ما قبل الهجرة إلى أنه ربما كانت هناك محاولات لكسب اليهود ولكنها رُفضت باستثناء أنهم كانوا مستعدين للدخول في تسوية سياسية مع محمد. وواصل الافتراض بأنه لذلك رأى محمد [ﷺ] أن الهجرة فرصة جيدة لتحقيق النجاح حيث فشلت الجهود الأولية.^{٤٢٢}.

ويشير إلى أنه مع تطور الوضع: "... لم تكتفي الغالية العظمى من اليهود بعدم موافقة محمد، بل أصبحوا معادين له على نحو متزايد وبعد الهجرة بوقت قصير جداً، صار من الواضح أن قلة قليلة من اليهود يمكن أن يقبلوا النبي الأمي".^{٤٢٣}

وبالانتقال إلى محاولات النبي "التقارب" من اليهود، يؤكّد وات أن محمدًا [ﷺ] على نحو متزايد "... حاول أن يضع نموذج للإسلام وفقاً للدين الأقدم".^{٤٢٤} يذكر أن تصريح ورقة بأن محمدًا قد أتى بنفس الناموس الذي جاء به موسى لا بد أنه جعل النبي يفكر، ومن ثم فقد علّم أتباعه في المدينة أن يحترموا السبت اليهودي. يدعى وات مرة أخرى أن "... العبادة في يوم الجمعة، التي أصبحت سمة مميزة للإسلام، كانت مرتبطة بطريقة ما باليهودية".^{٤٢٥}

يشير أيضًا إلى القبلة، التي كانت في البداية إلى بيت المقدس، كدليل إضافي يدعم منطقه. ويشكّل في وجود القبلة في الفترات السابقة على الهجرة. ومع ذلك فهو يقر أنه حتى لو طلب محمد [ﷺ] من قومه التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، فإن هذا لا يشير بالضرورة إلى التأثير اليهودي، لأنّه على ما يبدو كان لدى المسيحيين أيضًا ممارسة مماثلة.^{٤٢٦} ويُحَلِّ هذا التناقض الظاهر بملحوظة أن فكرة قبلة بيت المقدس أخذها محمد [ﷺ] من أتباعه في المدينة.

ويجادل وات أيضًا بأن القضية التي لا نجدال فيها والمتمثلة في صوم عاشوراء تأسست للتزامن مع يوم الغفران اليهودي. وحتى صلاة الظهر، يعتبرها حالة أخرى من الأمثلة على

ذلك، حيث يقول إنها فرضت في العهد المدني^{٤٢٨}. يستمر وات، معتمداً على بول وكaitani وفنسنك وبيكر، ليشير إلى أنه "... في بناء المسجد في المدينة كان الكنيس اليهودي يدور في خلد محمد..."^{٤٢٩}.

وقد أضيف إلى القائمة التي لا تنتهي على ما يبدو لما يسمى بالممارسات اليهودية التي اتبعها محمد، السماح القرآني بأكل نفس طعام أهل الكتاب والزواج من محسناتهم^{٤٣٠}. يؤكّد وات أن الدافع الرئيسي وراء كل هذه "التمهيدات" هو أنه كان على محمد [ﷺ] أن يتودّد إلى اليهود وأن يسعى أيضاً إلى نوع من التصديق على وضعه الديني إذا اعترف به بوصفه يدعو إلى أفكار يهودية تقريباً.

يركز وات بعد ذلك على التغيير المفاجئ المزعوم لمحمد [ﷺ] في موقفه تجاه اليهود. فيذكر تحويل القبلة وتشريع صيام رمضان، مع التكهن بأن الأخير كان ذا تأثير مسيحي بسبب شعيرة الصوم الكبير^{٤٣١}. نقاً عن بيل، طور وات نظرية أخرى، مفادها أن صوم رمضان أقيم للاحتفال بذكرى معركة بدر لأنها كانت شبيهة بإنقاذ الله لليهود من جنود فرعون المطاردين^{٤٣٢}. في ختام هذا الجزء من الفصل، كتب وات: "هذه العلامات التي تعلن "القطيعة مع اليهود" هي في الواقع مؤشرات على توجه جديد تماماً على الصعيدين السياسي والديني. فقد بدأت دولة المدينة في هذا الوقت سلسلة من الهجمات ضد اليهود على المستوى المادي، وفي نفس الوقت شن القرآن جدالات ضد دينهم على المستوى الفكري"^{٤٣٣}. ومن ثم فقد صار الأساس جاهزاً الخطاب عن الاعتداء الفكري والمادي المزعوم على اليهود.

يبدأ الخلاف من الاستدلال على أنه في فترة ما قبل الهجرة لم يكن لدى العرب ومحمد [ﷺ] وقومه في هذا الشأن أية فكرة عن ارتباط إبراهيم وابنه إسماعيل بالکعبه. وأنه فقط في المدينة، بعد معرفة القصص الإبراهيمية من اليهود، قدم محمد [ﷺ] صلة بين الإسلام وإبراهيم. تستند الحجة إلى فرضية أن القرآن لا يشير إلى هذا الارتباط في النصوص المكية. ومن ثم أصبح إبراهيم شخصية مهمة وأداة تستخدم في نقد كل من اليهود وال المسيحيين^{٤٣٤}. ومن ثم فإن الطيف الكامل من الإشارات القرآنية النقدية الذي يشير إلى

سلوك اليهود من حيث إخلاصهم لله، ولكتابهم الأصلي وللنبي قد فُسِّرَ على أنه تطورات لاحقة نشأت بسبب إحباط محمد [ﷺ] الواضح لفشلهم في إقناع اليهود بقبولهم له على الرغم من كل مبادراته المتقنة. لذلك يُصور القرآن على أنه يلجمًا إلى الجدالات ضد اليهود. ينصح وات بضرورةأخذ هذه النقطة في الاعتبار، لأنها تشكل أساس "... الأعمال العدائية الفعلية بين محمد [ﷺ] واليهود".^{٤٥٠}

ثم يؤدي النقاش إلى المواجهات المادية بين اليهود والمسلمين. أعيد النظر في الأحداث التي أدت إلى طردبني قييقاع من المدينة وتشير الصورة المقدمة إلى أن الحدث الفعلي كان تافهاً ولكن "محمدًا [ﷺ]" اعتبر الأمر سبباً للحرب، وجمع قوة لمحاصرة العشيرة".^{٤٥١}

ربما يتم عرض قضية طرد بنى النضير بأسلوب أكثر تشويقاً. إذ يبدأ بقتل كعب بن الأشرف من بنى النضير الذي، كما يقول وات، قُتل بتشجيع فعال ولاسعاد النبي. أما بالنسبة لسبب المعاقبة، فيعد أن روى وات القصة كتب أن القرار الذي تم اتخاذه "يدوأنه غير مناسب مع الجريمة، أو بالأحرى مع الأسس الواهية على ما يبدو لافتراض أن الخيانة تمت تسويتها".^{٤٥٢}

في محاولة للعثور على الأساس المنطقي وراء ما يعتبره حكماً قاسياً، عاد إلى السبب البعيد وهو اغتيال كعب بن الأشرف، بحججة أنه بوضع هذه الحادثة في حسبانه، كان محمد [ﷺ] يخشى دائمًا هجوماً من بنى النضير. وبلاحظ بعد ذلك أن "طرد بنى النضير من المدينة لم يكن نهاية لمعاملاتهم مع محمد". فقد استمر بعضهم من خير في التآمر بجدية على المدينة، وأدوا دوراً كبيراً في تشكيل الاتحاد العظيم لمحاصرة المدينة في أبريل عام ٦٢٧م".^{٤٥٣}

إذا كانت هناك حادثة في سيرة محمد [ﷺ] تشير اشمئزاز العلماء الغربيين، فهي حالة بنى قريطة. وليس وات استثناءً في هذا. ففي سياق الحديث عن الحادثة، يصور بنى قريطة على أنهم تصرفوا بطريقة محايدة في ما يتعلق بحادثة الخندق رغم أنه من المسلم به أنهم أجروا بعض المناقشات مع قريش وكان من الممكن أن يهاجموا المسلمين إذا كانوا حقاً يقونون

بقرىش، ومن ثم جاء التصريح: "لقد هاجم محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] بنى قريظة ليبين أن الدولة الإسلامية الناشئة لم تكن مستعدة للتسامح مع مثل هذا "الوقوف على الحياد""^{٣٩}.

يُقال إن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] نفسه قد اختار سعد بن معاذ للحكم [عليهم السلام]، وقد نطق بالحكم مع تقدمه في السن وإخلاصه للإسلام. ويقال إنه وضع الإسلام قبل انتهاء إاته القبلية خوفاً من أن يُغضِّبَ محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] وأن يُنظر إليه باعتباره ينحدر مرة أخرى إلى وضعه الجاهلي.

يرفض وات المتنطق الغربي المعتمد بأن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] كانت له استراتيجية محددة لتخلص المدينة تماماً من اليهود، مستدلاً بمشاق المدينة، حيث أشير فيه إلى اليهود. ويعرف أنه في حين أن القبائل اليهودية الرئيسية طُردت، فقد بقيت وحدات صغيرة أخرى من اليهود.

ذكر المسير إلى مستوطنة خير اليهودية بعد عودة محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] من الحديبية. يقول وات إن الدافع الرئيسي كان "... ليحصل على غنيمة يوزعها على أتباعه الذين خابت آمالهم مؤخراً" ^{٤٠}. وكانت النتيجة هي أن "خير ... خضعت وذهب خطرها" ^{٤١}.

في ملاحظاته الختامية حول الموضوع، يتكهن وات بما كان سيحدث لو لم يعارض اليهود محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] وإنما قبلوه. ويُخمن أنه من بين أمور أخرى كان من الممكن أن يصبح الإسلام "... طائفة من طوائف اليهود". ويضيف على الفور: "إلى أي مدى كان سيختلف وجه العالم الآن لو كان ذلك قد حدث!" ^{٤٢}.

يرى أنه على الرغم من صحة رفض اليهود الاعتراف بمحمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] بسبب مزاعمهم التقليدية الحصرية، فإن موقفهم العدائى والساخرية تجاه محمد [صلوات الله عليه وآله وسلم] لم يكن ضروريًا، أما بالنسبة لمحمد، فيقال إن سلوك اليهود كان يشكل خطراً حقيقياً على كل ما دافع عنه، ومن ثم لم يمكنه التغاضي عنهم.

مرة أخرى يواصل وات القول بأن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسلم] كان يضع ثروة اليهود في الاعتبار في مواجهاته معهم، لكن هذا وحده لا يفسر تماماً الأساس المتنطقي وراء تاريخ العلاقة العدائية. يضع إاصبعه على ما يعتبره النقطة الرئيسية. فيقول: "... السبب الأساسي للعداء

كان لا هوئياً من كلا الجانبيين. فقد اعتقاد اليهود أنهم شعب الله المختار، وأدرك محمد [رسول] أن نبوته هي الأساس الوحيد الممكن لتوحيد العرب. وكما هي الحال في كثير من الأحيان في تاريخ الشرق الأوسط، يمترج اللاهوت والسياسة"^{٤٣}.

مبنيات المدينة

يولى وات هذا الموضوع، الذي غالباً ما يترك دون أن التعرض له أو يُعامل إما بسطحية وإما بتهور، اهتماماً خاصاً ويناقشه في سياق نظرته للمسألة الأكبر المتمثلة في "معالم الدولة الإسلامية". يعيد ذكر النص كما هو موجود لدى ابن إسحاق ولكنها يتبع تعليق فنسك عليه^{٤٤}.

عند مناقشة أصلية الوثيقة وتاريخها، يؤكّد وات أنه ليس من الواضح ما إذا كانت الوثيقة قد حظيت بالشهرة كما يذكّر في كثير من الأحيان. لكنه وجد بعض الأدلة على عدم إمكانية تزويرها. يعلق قائلاً: "لا يوجد مزور فيما بعد؛ فالكتابة تحت حكم الأمويين أو العباسين، كانت ستشمل غير المسلمين في الأمة، وكانت ستتحفظ بالمقالات ضد قريش، وستمنع محمداً [رسول] مكاناً ضيئلاً للغایة"^{٤٥}.

تُنسب الوثيقة من أسلوبها ولغتها وتفاصيل أخرى إلى الفترة المدنية رغم أن تاريخها الدقيق غير مؤكّد. يشير وات إلى الاختلافات بين الكتاب الغربيين مثل ويلهاؤسن وجريم وكابياتاني حول ما إذا كانت الوثيقة قبل غزوة بدر أو بعدها^{٤٦}.

ويظهر شغف وات بالتفاصيل الدقيقة هنا في تدقيقه للوثيقة - وفي محاولته تحديد تاريخ محدّد لها وفهم ما يعتبره ثغرات حاسمة، بخاصة في ما يتعلق بغياب العشائر اليهودية الرئيسية الثلاثة المذكورة^{٤٧}. في النهاية، يرى أن ما يسمى بمبنيات المدينة لم يكن على الأرجح وثيقة واحدة بل سلسلة من التشريعات صدرت في فترات مختلفة ثم جُمعت لاحقاً. ولكنه لم يجد دليلاً قوياً، وربما يكتفي أخيراً بالقول: "... هناك كثير من الأمور ستظل تخمينية وغامضة"^{٤٨}.

ويقدر ما استطاع أن يستخلص من الوثيقة في ما يتعلّق بموقف محمد، يلاحظ وات أن

النبي ظل قائداً دون أي قوى سلطوية محددة. فحتى عندما كانت الإجراءات تتخذ "لمصلحته"، تقول الحجة إنه لم يكن من الواضح دائمًا ما إذا كان محمد [ﷺ] وراء ذلك علانية. كانت سلطاته "محدودة" بطريقة ما. يضرب وات قضية بنى قريظة كمثال نموذجي، حيث كان على محمد [ﷺ] أن "يستعمل" شخصاً ما لتحقيق هدف ما. إن الفكرة التي نقشت هنا تقوي الحجج المتعلقة بمهارة محمد [ﷺ] السياسية^{٤٤}.

شخصية محمد

آخر موضوع مهم في العمل هو تقييم شخصية النبي، وفي هذا ينأى وات عن أسلافه بلا شك. في القسم الأول، خصص المناقشة للصفات الخلقية للنبي وبعض السمات الشخصية المتعلقة بمشاعره وإدارة الوقت والسلوك العام في الأماكن العامة.

يشير وات إلى الروايات والملحوظات التقليدية التي تقول إنه رغم احتمالية محاولات رسم رجل مثالي "... فالراجح هو أن الصورة العامة سليمة"^{٤٥٠}. كما لاحظ عاطفة محمد [ﷺ] تجاه الأطفال، و "... شجاعته، وعزمه، وإنصافه، والحزن الذي يميل إلى الشدة ولكن يلطفه الكرم"^{٤٥١}.

يتقل وات إلى موضوع أكثر تعقيداً، فيناوش "المأخذ الأخلاقية المزعومة" حول محمد. ويشير إلى أنه "لم يتعرض أحد للأذى من بين كل رجال العالم العظام كما تعرض محمد"^{٤٥٢}.

يشير إلى الصور التي انتشرت في العصور الوسطى عن النبي بسبب الموقف الجيو-سياسي في العالم آنذاك في المقام الأول، حيث كان يُنظر إلى الإسلام، وبالتالي إلى محمد، على أنها تهديد. يكتب وات: "... كانت دعاية الحرب الخالية من قيود الحقائق في العصور الوسطى تبني مفهوم "العدو الأكبر"^{٤٥٣}".

وبعد إشارته إلى الصور السخيفة المختلفة عن محمد، ذكر محاولات بطرس المجل لتقديم صورة موثقة للإسلام ومحمد. لكنه يعترف بأنه "قد تحقق الكثير منذ ذلك الحين، وخاصة خلال القرنين الماضيين أو نحو ذلك، لكن كثيراً من الأفكار المسماة القديمة ما

إنه يدعو إلى تقييم أكثر موضوعية لمحمد، مجادلاً بأنه كانت هناك محاولات من قبل بعض العلماء لتقديم محمد [ﷺ] رومانسي كبديل، كرد فعل على بعض الأطروحات المتحيزة. أما هو فيرفض كل من منهجيات الاستخفاف والرومانسية ويدعى تقديم وجهة نظر موضوعية، مؤسساً نقاشه على ثلاثة جوانب: نفاق محمد [ﷺ] المزعوم، والشهوانية، والخيانة "٤٥".

في ما يتعلق بمسألة عدم الإخلاص أو المخداع، يتفق وات مع دحصن كارلايل الشهير ويذكر أن النظرية برمتها تنافي العقل ولا تفسر بأي شكل من الأشكال شخصية محمد [ﷺ] الحقيقة. ويسرع مع ذلك في توضيح قبوله بصدق محمد. ويؤكد على نحو قاطع أنه ينبغي ألا يساء فهمه على أنه إقرار بالقرآن بوصفه وحيّاً حقيقياً من عند الله. ويؤكد أنه "... يمكننا الاعتقاد، دون تناقض، أن محمداً [ﷺ] كان يعتقد حقاً أنه كان يتلقى وحيّاً من الله، لكنه كان مخططاً في هذا الاعتقاد" "٤٦".

يواصل هذا المنطق بطريقة مثيرة للاهتمام إلى حد ما على هذا النحو: "... فالقول المزعوم بأن الوحي يتافق مع شهوات محمد [ﷺ] ويقوده إلى رغبته الأنانية لنثبت أنه غير صادق؛ بل يمكن أن يبين فقط قدرته على أن يغالط نفسه" "٤٧".

علاوة على ذلك، يجادل بأن المزاعم الموجهة ضد محمد [ﷺ] من قبل بعض العلماء الغربيين مثل بيل وآخرين، بأنه قام أحياناً بتعديل الأقوال القرآنية، لا تعني أنه كان غير صادق. بل إنه يشير إلى علم النسخ في الدراسات القرآنية كدليل على أن ما يسمى بـ"التغييرات" كان محمد [ﷺ] يعتقد بصدق أنها أتت من عند الله.

ويخصوص موضوع الفسق والازدواجية، يرى وات أنه قد تكون هناك مشكلات في تبرير حالة زواج النبي من زينب وما يسميه "خرق معاهدة الحدبية"، ولكن حتى هنا يقول: "... هناك مجال واسع للنزاع حول الظروف والدوافع" "٤٨".

يحذر من تطبيق معايير إطلاق الأحكام في زمن على أفعال زمن آخر. ويشير إلى أنه

حتى لو كانت كل تلك الأفعال المنسوبة إلى محمد [صلوات الله عليه] صحيحة، فغالباً لا يمكن تصنيفها على أنها غير أخلاقية أو خيانة بمعايير ذلك العصر وتلك البيئة. ويجادل وات، ربما بالنيابة عن محمد، بأن الهدف الأساسي كان تكوين المجتمع بناءً على ما كان يعتقد أنه وحي من الله، وبالتالي "... ربما كان الجانب الديني أكثر أهمية من الجانب الأخلاقي. البحث" ^{٤٥٩}.

يقول أيضاً إن "... النقد الأوروبي والمسيحي الشائع بأن محمدًا كان شهوانياً أو في اللغة الأكثر فظاظة في القرن السابع عشر "شيخًا فاسقًا"، يتلاشى عند فحصه في ضوء معايير زمن محمد" ^{٤٦٠}.

ويضرب مثلاً في موضوعات النقد بزواج النبي من زينب بنت جحش. يقدم وات التفاصيل كما يفهمها من المصادر ويرفض إلى حد كبير تهمة علاقة سفاح القربي أو الشهوانية الموجهة ضد النبي. ويوضح أن القرآن أجاز الزواج في المقام الأول ولكن مرة أخرى، وربما الأهم بالنسبة له، لم تكن الشهوة العمياء هي التي أدت إلى زواج النبي من زينب، بل كان ذلك لأغراض سياسية ^{٤٦١}. وأشار إلى أن محمدًا: "كان في زمانه وجيله مصلحًا اجتماعيًا، بل كان في الواقع مرشدًا حتى في مجال الأخلاق. لقد أنشأ نظاماً جديداً للضمان الاجتماعي وتطويراً جديداً للأسرة بالنسبة لما كان يجري سابقاً" ^{٤٦٢}.

يؤكد وات أنه لا يوجد دليل حقيقي يشير إلى تراجع شخصية محمد [صلوات الله عليه] في السنوات الأخيرة من مسيرته. ويشير إلى أنه في الأزمنة المعاصرة يرى المسلمون محمدًا [صلوات الله عليه] قدوة للبشرية ويدعون الناس للاعتراف بذلك ولكن لم يكن هناك تأملات رصينة حول هذه الدعوة. يسأل في هذا السياق "أي مبادئ يمكن تعلمها من حياة وتعاليم محمد [صلوات الله عليه] من شأنها أن تساهم في الأخلاق الموحدة في المستقبل؟" ^{٤٦٣}. ويواصل بأن غير المسلمين عموماً لم يقدموا أية إجابة حاسمة عن هذا، لكنه يصر، ربما بطريقة صحيحة، على أن الإجابة ستعتمد بالتأكيد على الطريقة التي يعيش بها المسلمين أنفسهم الإسلام أو يقدمون محمدًا [صلوات الله عليه] إلى العالم غير الإسلامي.

ولكنه يشك في قدرة المسلمين على مواجهة هذا المطلب. ويؤكد بصرامة: "إن الجمع

بين الدراسة العلمية السليمة والرؤى الأخلاقية العميقه أمر ضروري، وهذا المزج نادر الحدوث. ولن أخفى وجهة نظري الشخصية بأنه من غير المرجح أن ينجح المسلمين في محاولتهم للتأثير على الرأي العام العالمي، على الأقل في مجال الأخلاق"^{٦٤}. ولكن من المثير للاهتمام أنه يقبل الإسلام "كدين" فيه شيء ليذكر الأديان التوحيدية الأخرى به.

في القسم الختامي من الكتاب، يحاول وات فحص أسباب عظمة محمد، مشيرًا إلى العديد من الأحداث التي يعتقد أنها ساهمت في ذلك. فيذكر الفترة الملائمة في التاريخ والبيئة التي كان الناس راضين فيها عن بده حياة طبيعية مستقرة على الرغم من الضيق الاجتماعي العام، إلى جانب الظروف المضطربة بين الإمبراطوريات آنذاك، وما يسميه بالوعي المتزايد بين القبائل البدوية للإغارة على الآخرين ونبضهم. ويقر بأنه لو لا السمات الشخصية الفريدة لدى محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] لما كان للإسلام المكانة العالية التي وصل إليها. يحدد ثلث سمات من سمات محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] كانت من العوامل المساعدة في نجاحه الكبير. وهي موهبة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في رؤية المستقبل، وكونه رجل دولة حكيمًا، ورجل إدارة بارعًا و Maherًا^{٦٥}. ولاحظ أخيرًا أنه لو لا هذه السمات بالإضافة إلى "... ثقته في الله وإيمانه الراسخ بأن الله قد أرسله، لما استطاع أن يكتب ذلك الفصل البارز في تاريخ البشرية"^{٦٦}.

في ١٩٦١م، تُنشر كتاب وات المكون من مجلدين عن سيرة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] في مجلد واحد بعنوان محمد -نبي ورجل دولة^{٦٧}. يوضح وات في "ملحوظة له على المصادر" أن: هذا العمل هو في الأساس موجز لكتابي محمد في مكة و محمد في المدينة (أكسفورد، ١٩٥٣، ١٩٥٦). والاختلاف الرئيسي هو أنني في المجلد الحالي، تقيدت بالترتيب الزمني بدقة أكبر. قد يكون هذا قد أدى إلى تغيير طفيف في التركيز بين هذا وذاك، ولكن لا يوجد تغيير جوهري في وجهات النظر المقدمة^{٦٨}.

إن هذا صحيح تماماً، وفي ما يتعلق بالتركيز البسيط في بعض المواقف التي يذكرها وات، فإن أحد الأمثلة المحددة يتعلق بالمسألة اليهودية، التي تشغل الآن تسعه وأربعين صفحة من كتاب مؤلف من مائتين وخمسة وأربعين صفحة^{٦٩}.

يلخص الفصل التالي من هذا العمل، المععنون بالخاتمة، القضايا الأساسية ويركز على بعض الحجج المركزية للعلماء الرئيسين الثلاثة الذين درسناهم: موير ومرجليلوث ووات. كما يشير قضايا الدراسة الأكاديمية الغربية السليمة، والدراسة العلمية للدين وتطبيقاتها في دراسة الإسلام. ويطرح التساؤل حول كيفية تعامل المراء أكاديمياً مع عقيدة غير عقيدته مع تقديم محاولة لتحليله.

الفصل السادس

خاتمة

تعليقات عامة

كان أحد أهدافنا الرئيسية على مدار الحديث السابق هو تحليل كيفية استمرار تصوير حياة النبي محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في العصور الوسطى ودعوته في أوقات لاحقة، لا سيما في فترة الدراسات العلمية المستنيرة.

وقد حاولنا شرح المواقف الرئيسية في العصور الوسطى في الفصل الأول، وتحديد بعض الدوافع وراءها.

وفي مناقشتنا الختامية، لا ننوي تكرار هذه التعليقات إلا بغية تعزيزها بالحجج والأراء الأخرى.

لقد وجدنا بعض الحجج الأكثر إثارة للاهتمام حول هذا الموضوع في أعمال نورمان دانيال وإدوارد سعيد^١. ولكن إدراكاً منها للجدل الدائر حول أعمال سعيد المتأخرة، خاصة بعد نشر كتابه الاستشرافي، فإننا نؤثر الرجوع إلى بعض الآراء اللاحقة التي قد يُنظر إليها على أنها تقدم تصحيحات مفيدة ولمحة عامة أكثر منهجمة من آراء دانيال وسعيد. في الواقع، في طبعة دانيال المتقدمة من عمله لعام ١٩٩٣م والتي لم يعش ليرأها منشورة بكل أسف، زيدت بعض الإضافات إلى الفصل الأخير حول "استمرار مفاهيم القرون الوسطى"، وهو موضوع ذو أهمية كبيرة بالنسبة لهذا العمل وبالتالي فإننا نحيل إليه^٢.

وبنفس الطريقة، كان في الطبعة الجديدة من عمل سعيد عام ١٩٩٥م كلمة ختامية جديدة لها تأثير كبير على الأفكار الأصلية^٣. وبينما ندرك أن المشروع قد دخل في الجدل الاستشرافي المثير للجدل، فإن هدفنا الأساسي ليس الانضمام إلى المعركة، وإنما مجرد تحليل أعمال المؤلفين البريطانيين الثلاثة الذين كان لهم تأثير كبير على دارسي الإسلام.

يتعرض جزء من تحقيقنا أيضاً إلى مجال العلاقات بين الأديان وستنقدم بعض

التعليلات في هذا الشأن. وبعد كل شيء، كان علماً ثالثاً إما مُعِنوا قساوسة في الكنيسة أو كان لهم ارتباط وثيق بالكنيسة. وفي الواقع، يمكن تصنيف عدد كبير من الكتاب الغربيين في هذا المجال عموماً على هذا النحو. قد لا يُنظر إلى هذا الأمر ظاهرياً على أنه ذو صلة بالموضوع لأن الدراسات الغربية المستترة من المفترض أن تنشيء مجالاً للبحث أو التحليل العلمي التزيف. ولكن عندما يسعى عالم اللاهوت إلى أن يصبح مؤرخاً أو على الأقل يصور نفسه على أنه مؤرخ، فإن الخط الفاصل بين اللاهوت والتاريخ يصير خفياً في الغالب. ونعتقد أنه في حالة علمائنا الثلاثة، كانت هذه هي الحال للأسف.

يكتب هال كوخ (Hal Koch) في عمله عن قسنطينة أن: "مهمة المؤرخ هي ترك التاريخ نفسه يتكلم؛ أن يصف ما حدث بأمانة قدر الإمكان؛ وأن يجعل الماضي وعصرنا على اتصال".^٤ ومع ذلك، "أخطأ كوخ" لكتابته بناءً لاهوتياً للتاريخ.^٥ يلاحظ ج. زونتز (G. Zuntz) في مقالته عن أعمال كوخ أن "[صفة] اللاهوتي في العالم قد قلب الميزان لصالحه وهذا قد أضرّ" ... بصحبة رؤيته التاريخية".^٦ ربما يمكن تقديم ملاحظة مماثلة للعلماء الثلاثة الذين حققنا معهم. كتب زونتز في ملاحظاته الأخيرة على الكتاب:

إن من يجمع البيانات التاريخية فقط معروض لخطر فقدان دلالة كل منها، في حين أن من يسعى جاهداً لفهمها كخيوط في شبكة ذات مغزى قد يفقد سيطرته على التفاصيل اللاحائية الملموسة التي تشكل في مجموعها هذا الكل الذي يسعى جاهداً إلى فهمه. هذه التقىسة التي يجب التغلب عليها تستدعي مزيجاً من التمكّن التاريخي والتغلغل الفلسفي....^٧

لقد سعت دراستنا إلى توضيح الحالات التي أسيء فيها تفسير البيانات التاريخية أو سمح فيها العلماء لموقفهم الديني أن يقودهم إلى تفسير أو تبسيط مفرط إلى حد التزيف. نقدم الآن ملاحظاتنا الختامية حول هذا الموضوع، بدءاً من سياق العصور الوسطى حيث يمثل الجدل الاستشرافي القضية.

سياق القرون الوسطى والجدل الاستشرافي

إدوارد سعيد

ينصح ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) الطلاب، في أفكاره حول مستقبل البحث حول الإسلام، بأن لا يكونوا دوغماً يشأن ظاهرة تسمى الاستشراف. ويذهب إلى حد الإشارة إلى أنه، "... ليس ثم شيء يدعى الاستشراف، أو علم الحضارة الصينية، أو علم الدراسات الإيرانية، وما إلى ذلك. وبدلًا من ذلك، هناك تخصصات علمية تتحدد من خلال موضوع دراستها والاتجاه الذي تتخذه الدراسة، مثل علم الاجتماع، والديموغرافيا، والاقتصاد السياسي، واللغويات، والأنثروبولوجيا، وعلم الأعراق البشرية أو الفروع المختلفة للتاريخ العام".^٨ إنه بالطبع لا ينكر وجود مجال معين للدراسة يسمى "الاستشراف" على هذا النحو، ولكنه يشير فقط إلى أن هذه الطريقة في الدراسة من المفترض أن تكون علمية.

ويقول في تعليق لاحق أن الاستشراف كمفهوم ولد من رحم ضرورة عملية خاصة واجهتها أوروبا. ويتبع بقوله: "هذا الوضع تعززه الهيمنة الأوروبية على المجتمعات الأخرى، والتبيّنة كانت رؤية مشوهة إلى حد كبير للأشياء".^٩ والظن هو أن تعليقاته لها علاقة بعمل إدوارد سعيد الذي يتقدّمه بشدة.

وبعد الثناء على سعيد لمهاجمته الرضا الذاتي لدى كثير من العلماء الغربيين، يرى رودنسون أن الكتاب يحمل فلسفة متشددة ونبرة معينة تدل على وجهات نظر سعيد القومية.^{١٠} يعتبر حسن جاي إيتون (Hassan Gai Eaton) أن استشراف سعيد هو "هجوم موجّه" ضد المستشرقين الغربيين.^{١١}

أما بالنسبة لمحمد بن عبود، فإن العمل هو "... أكثر الدراسات العلمية حداً ثالثاً حول هذه الظاهرة، والتي سلطت الضوء على المشكلة".^{١٢} ثم يمدح الكتاب باعتباره دراسة جادة حققت نجاحاً هائلاً في كل من الشرق والغرب.

أثار عمل سعيد جدلاً هائلاً، وقد أشار إلى ذلك فريد هاليدي (Fred Halliday) في

ورقة ألقيت في محاضرة الجمعية البريطانية السنوية لدراسات الشرق الأوسط في مارس ١٩٩٣م^{١٣}. يلاحظ هاليداي أن سعيداً ينتقد الكتابات السائدة من الغربيين حول الشرق الأوسط على نحو شامل وأن ذلك أثر على كثير من الأعمال التي سعت إلى تسمية مثل هذه الدراسات الغربية باسم "... المركزية الأوروبية، والإمبريالية، والعنصرية، والجواهرية، وما إلى ذلك"^{١٤}. وفي رأيه، يحمل عمل سعيد "منظوراً فوكوئياً"، حيث يُنظر إلى الدافع الرئيسي وراء الأعمال الاستشرافية على أنه الرغبة في فرض السلطة على الآخرين^{١٥}.

يقدم تحليلاً جاداً لـ "الاستشراق" وجهود الدراسات الاستشرافية، ويحذر دائمًا من أن المصطلح عرضة لإساءة الاستعمال. على سبيل المثال، كتب أن "الاستشراق في استخدام سعيد يكسب قوة ميتافيزيقية تقريباً لعم عصوراً وأنواعَ تعبير مختلفة تماماً؛ ويفعله هنا فإنه يفقد النفوذ التحليلي أو التوضيحي"^{١٦}. ويتقدّم سعيداً لكونه أحدادي الجانب في تحليله، يجادل هاليداي بأنه ... عندما يتعلق الأمر بالطباخ، والقوالب النمطية، وإسقاط الأساطير الخالدة والعدائية، فإن هذا ليس بأي حال من الأحوال من امتيازاً للمسطير، ولكنه كذلك للمسطير عليه...^{١٧}. ومع قوله حقيقة أن ما يقوله هاليداي قد يكون صحيحاً، فإن هذه الإسقاطات العدائية قد تكون أشكالاً فنية، كما يمكن القول، يتتفوق فيها المسطير.

يتناول دونالد ب. ليتل (Donald P. Little) في مقالته "ثلاثة انتقادات عربية للاستشراق" أعمال عبد اللطيف الطيباوي وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد^{١٨}. انتقد الطيباوي لما يرى أنه إغلاق لباب دراسة الإسلام في وجه غير المسلمين، ولا يرى ليتل لدى عبد الملك فرقاً كبيراً إلا أن الأخير له ميل ماركسي. ومن ثم فإن الاستعمار بالنسبة لعبد الملك كان دائمًا يسير جنباً إلى جنب مع الاستشراق^{١٩}. يتساءل المرء عما حدث للاستشراق في فترة ما بعد الاستعمار. ربما يمكن تشبيه الفكرة بالحجج المعتادة حول الأنشطة التبشيرية المسيحية التي كان يُنظر إليها على أنها تُنفذ في ظل المستعمرين. طبعاً في هذه الحالة، وربما في حالة الاستشراق أيضاً، بني الاستعمار أساساً يمكن أن يزدهر عليه.

يتبع ليتل في تحليله، معتبراً أن كل المستشرقين متماثلون وبالتالي يجمعهم معاً. وهو يفهم حجة سعيد على أنها أن جميع المستشرقين "... يشترون في نفس المعتقدات والافتراضات التي تشوّه رؤيتهم دائمًا" ^{٢٠}. مرة أخرى، يعتبر أن سعيداً وعبد الملك لديهما وجهة نظر متماثلة، وهي أن الاستشراق مجرد أداء إمبريالي. ويتهم سعيداً بأنه لا يقرأ على نطاق واسع بما يكفي لإدراك أن كمية كبيرة من المواد لا تناسب مع نمط النقد الخاص به ^{٢١}.

ومع ذلك، من الواضح أن سعيداً أدرك الجدل الذي أثاره عمله. فقد كتب في خاتمة الطبعة الجديدة عام ١٩٩٥م: "في كل من أمريكا وإنجلترا (حيث ظهرت طبعة منفصلة في المملكة المتحدة عام ١٩٧٩م) حظي الكتاب بقدر كبير من الاهتمام، وبعضه (كما كان متوقعاً) عدائى للغاية، وبعضه غير مستوعب، ولكن أغلبه إيجابي وحماسى" ^{٢٢}.

ربما كان العداء تجاه الكتاب مسؤولاً عن الدعاية الهائلة التي حققها. فقد ترجم الكتاب الآن إلى العديد من اللغات بما في ذلك العربية والفرنسية والألمانية والإيطالية والبابلانية والبولندية والبرتغالية والصربيّة والكردّية والإسبانية والسويدية.

يؤكد سعيد أن الكتاب ليس معداً للغرب كما يجادل نقاده أحياناً، وأنه لا ينبغي إساءة فهمه على أنه يعرض فلسفة ينظر فيها إلى العالم الغربي بأكمله على أنه عدو للإسلام. ويجهّد في دحض الاتهامات الموجهة إليه بأنه "... مؤيد للإسلاموية أو الأصولية الإسلامية" ^{٢٣}.

يصف الانتقادات بأنها في الغالب "تبادل كاريكاتورية" للعمل، ويصر على أن الكتاب ينص صراحة على أن مفهومي "الشرق" و "الغرب" ... "هما مزيج غريب من التجريبي والتخيلي" ^{٢٤}. ويشرح أن العداء للكتاب كان في الأساس دفاعاً عن موقف معين. ويقول كذلك: "جزء من المقاومة والعداء لكتاب مثل الاستشراق ... تتبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تقوض الإيمان الساذج بالحتمية اليقينية والتاريخية الثابتة للثقافة والذات والهوية الوطنية. ولا يمكن قراءة [كتاب] الاستشراق على أنه دفاع عن الإسلام إلا بقمع نصف حجتي ..." ^{٢٥}.

يجب فهم نقد سعيد لتلك الظاهرة التي قد تكون غير متبلورة على أنه رد فعل على نمط معين من التفكير يرى "... واقعا إنسانيا ديناميكيا ومعقدا من وجهة نظر جوهرية غير نقدية ..." ، ومنطق يسعى هذا العمل إلى المشاركة به. وبدلا من اعتباره مناهضة للغرب أو حتى معاديا لغير المسلمين، يجب أن يُنظر إليه على أنه يسعى لتصحيح الوضع الذي أصبح مزمنا، والذي ليس لملابساته أي سبب وجيه. إنه نقد لنظام فكري يؤدي دائمًا إلى ردود أفعال سلبية على العلماء المخلصين.

وليس شيئاً مناهضاً للغرب أو مناهضاً لعالمه بعينه، سواء كان موئر أو مرجليلوث أو وات، أن يقترح أن خطأ معيناً من التفكير أو نموذجاً يستخدم لتقدير نبي الإسلام هو بحاجة إلى إعادة التفكير أو ربما يكون خاطئاً تماماً. وبعد كل شيء، إذا أردنا أن تكون مخلصين للدراسات المستنيرة المعاصرة، يجب أن نشجع الانتقادات، حتى المتكررة منها.

نورمان دانيال

بنينا العديد من حجاجنا في الفصل الأول على كتاب نورمان دانيال الإسلام والغرب - تكوين الصورة، والذي علقنا عليه أيضاً باختصار في المناقشة التابعة لاستطلاع أدبيات القرن العشرين. ونعود إليه بسبب طبعته المنقحة التي نُشرت في عام ١٩٩٣ م. تتميز هذه الطبعة الجديدة بمقيدة موسعة وأيضاً بفصل ختامي. وعلى الرغم من أنه يمكن انتقاد المادة لأنها لم تنظم جيداً، إلا أنها ما زالت تقدم قدرًا كبيرًا من المعلومات في المجال بحيث يصبح من الحماقة تجاهلها.

في المقدمة، يكرر دانيال الموقف الذي مفاده أنه ما زالت هناك فجوات بين المسيحية والإسلام "... حتى أن المسيحيين يميلون دائمًا إلى توجيه نفس الانتقادات؛ وحتى عندما حاول بعض المؤلفين، في الفترات الحديثة نسبياً، بوعي ذاتي أن يحرروا أنفسهم من الموقف المسيحي، فإنهم لم يكونوا عموماً ناجحين كما كانوا يعتقدون" ^{٢٨}. تُظهر نتائج تحقيقنا فيما يتعلق بالعلماء البريطانيين الثلاثة قيد الدراسة أن هذه هي الحال. هناك محاثات من الجهود يبدو فيها أن الانفصال قد انتصر، ولكن في أغلب الأحيان، يبدو أن الموقف الموروثة تتسلل إلى الداخل. إن ما يسميه دانيال "ذهان الحرب" يمكن أن يكون

دائماً معروفاً في كتابات العصر الحاضر الذي انتصر فيه المنهج العلمي.

منذ البداية، كان من المعروف أن يوحنا الدمشقي كان مصدر المعلومات المعتقين الجدد للمسيحية، الذين حملوا بشدة تصريحات ازدراء ضد الإسلام^{٢١}. صارت هذه الأفكار أكثر حدة بمرور السنوات ويدت هيمنة الإسلام المخوفة حقيقة واقعة. وينوضع هذا في الاعتبار فإن الجدل اللاذع، وبالطبع نبرته الخفية وصورة الحديثة قد تطورت. إن أعمال ألفاروس وإلوجيوس (Alvarus and Elogius) أمثلة على ذلك يشير إليها كل من دانيال وساوثرن^{٢٢}.

يشير دانيال إلى أهمية تجنب الرأي العام للجماهير غير المطلعة. في حالتنا، ربما تكون الملاحظة صحيحة أيضاً. وبعد كل شيء، آراء المتخصصين في المجال هي التي تشكل رأي المجتمع. كانت أعمال موير ومرجليوث وأعمال وات على وجه الخصوص مسؤولة إلى حد كبير عن الآراء العامة حول محمد [ﷺ] في الغرب المتحدث باللغة الإنجليزية وحتى في المؤسسات في المجتمعات الإسلامية التي تكون اللغة الإنجليزية فيها هي الوسيلة الرئيسية أو الوحيدة للتعليم.

يشير دانيال في تحليله لبقاء أفكار القرون الوسطى إلى أنه في عصر القرون الوسطى، وعلى الرغم من توفر قدر كبير من المعرفة حول الإسلام "الموثوق"، أتيحت خيارات معينة لخدمة ما كان يعتقد أنه نهاية حاسمة. وبالتالي، "تطور نمط التفكير الجماعي. وأنه رَسَخَ تماسِكًا داخليًا كبيرًا، فقد مثل الوحدة العقائدية المسيحية في معارضتها السياسية للمجتمع الإسلامي، وهي وظيفة اجتماعية واضحة ربطت بين العداون العسكري والفكري"^{٢٣}.

يلقي دانيال نظرة على قانون العصور الوسطى ويلخص المفاهيم الرئيسية المتعلقة بمحمد [ﷺ] والقرآن والإسلام عموماً، ويقارن بعض القيم في الإسلام بتلك الموجودة في المسيحية. انتقلت هذه الأفكار، التي طُرِّرت أساساً خلال القرن الثاني عشر وحتى أوائل القرن الرابع عشر، إلى أزمنة لاحقة^{٢٤}. من الغريب، كما يشير دانيال، أن هذه الصور المشوهة لمحمد [ﷺ] خصوصاً وللإسلام عموماً قد نقلت بحماسة شديدة حتى أن

الأجيال اللاحقة، "إذا نظروا إليها، ... فكأنما كانوا ينظرون بعيون أسلافهم..."^{٣٣}.

حتى في فترة ما بعد التنوير، مع وجهات النظر العلمانية والإنسانية عن النبي، لم يكن الانقسام في الموقف بهذا القدر. فعلى الرغم من أن كارلايل هُـ العالم الأكاديمي البريطاني بمحاضرته عن محمد، إلا أنه حتى هنا يعد إخلاصه فيما يتعلق بما هو مستعد للسماع لـ محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] به محل للتساؤل. وعلى الرغم من افتتاح كارلايل المزعوم وحتى اتهاماته بالانتقاد لأهواء المسلمين، إلا أنه ظل متشكّلاً أو غامضاً في أحسن الأحوال بشأن الوحي الذي تلقاه النبي^{٣٤}.

يعلق دانيال في مناقشته للتطور التدريجي الأكاديمي حول مقاربة دراسة الإسلام، على أنه في حقبة العصور الوسطى عزز وضع معين تطور تلك الأفكار المشوهة. ويتابع "لأن هذه الأسباب لم تعد موجودة، فإن الموقف العلمي، أي موقف العلم الخالص، المهتم بالشيء نفسه كان حراً لكي يتطور. وما زال هناك انعدام ثقة متبدل بين الثقافات والذي بعد المفتاح إليه هو "العلمانية"^{٣٥}.

إن مسألة مدى تطبيق الموقف العلمي كما كان من المفترض أن يكون في أدب القرنين التاسع عشر والعشرين قابلة للنقاش. أما بالنسبة إلى وصف دانيال للعلمانية على أنها الدواء الشافي للتناقض، فيجب أن يستقبل ذلك ببعض القلق. نقاش سيد محمد النقيب العطاس قضية العلمانية تجاه الإسلام بخبرة، حيث يجادل أن العلمانية، بحكم طبيعتها وتعريفها، لا يمكنها فهم الدين، ومن المحتم أن تتخذ موقفاً متشكّلاً تجاه الأمور الدينية، والتي لن تحل المشاكل، بل ربما تثير مشاكل جديدة^{٣٦}.

يتضح سبب فقدان دانيال الاهتمام بالنموذج العلمي في تعليقه الذي يتبع وصفه للعلمانية. إذ يعلن:

على الرغم من أنني شخصياً أؤمن بالنماذج التاريخي "العلمي" للموضوعية، إلا أنني أعتقد أنه من المؤكد أنه قد تم اختراقه بالأفكار الذاتية حول التحيز الثقافي والسياسي والاجتماعي. لم تكن إعادة إدوارد سعيد في كتاب الاستشراق للتفوق المفترض والتعمّب

الثقافي للتقليد الاستشرافي في الغرب مبررة فحسب، بل لقد طال انتظارها^{٣٧}.

بالنسبة إلى دانيال، غالباً ما يجدون الأكاديميون المعاصرون والباحثون حول الإسلام من المستشرقين في هذا الشأن على أنهم متبرعون ويقدمون أدلة على ازدواجية المعايير في خطابهم "العلمي". ولم يتمكن هؤلاء العلماء من التحرر من إرث القرون الوسطى المتمثل في الكراهة والتحيز. وفي أعمال موير ومرجليوث ووات عن محمد، نكتشف أدلة على هذا وإن كان ذلك بدرجات ونقاط مختلفة في القوة.

على سبيل الإشارة إلى بعض المواد المعاصرة، يتقدم عمل باتريشيا كرون ومايكيل كوك^{٣٨} لانتقادات خاصة، لكونهما شبه مستقلين ويُسخران من العلم برفض كل المصادر الإسلامية تقريباً. يوضح دانيال أن "... هذا بالضبط ما فعله كتاب العصور الوسطى عندما تمسكوا بالأدلة الضعيفة التي تتناقض مع الشاهد المسلم"^{٣٩}. ويصف تعليقاتهم على القرآن بأنها تذكرنا بدراسات القرنين الثاني عشر والرابع عشر.

يمكن أن ينطبق مثل هذا النقد على جوانب معينة من أعمال المؤلفين الثلاثة التي يحقق فيها هذا العمل، ويمكن استخلاص الأدلة من الفصول السابقة وبعض النقاط التي نعتزم طرحها الآن.

في القسم الأخير، خصص دانيال بعض الصفحات للعلاقات المسيحية الإسلامية في عصرنا، متهمًا المسيحيين البريطانيين بأنهم ربما يكونون أكبر المذنبين في الإبقاء على بعض مواقف العصور الوسطى. وفي إشارة إلى عدم قدرة الرأي المسيحي الغربي على تغيير نفسه بصورة ملائمة وفقاً للظروف المتغيرة في عصر الاستعمار، يضيف أن بعض المسيحيين رأوا حتى انتصار التكنولوجيا والاستعمار بوصفه دليلاً على سيادة المسيحية. يذكر أن مونتجمي وات يجدون وكأنه شخص ينظر إلى تفوق التكنولوجيا الغربية في هذا الضوء^{٤٠}. ويدركنا دانيال أيضاً بموقف من القرون الوسطى يتمثل في ويليام موير، حيث كتب:

تتضمن مجموعة من أوراق السير ويليام موير، مؤسس الدراسات الإسلامية في إدنبرة،

والتي نشرت عام ١٨٩٧ م تحت العنوان العام النزاع المحمدي (*The Mohammedan Controversy*، الملاحظة التي سرعان ما يصبح عفأ عليها الزمن، "ربما تكون المحمدانية هي العدو الوحيد العلني واللذوذ للمسيحية" ^{٤١}. ثم يعلق بأن البيان قد يكون مفترا إلى نظر خصوم آخرين حقيقين للكنيسة. كما يعلق أيضاً بأن مواقف المبشرين مثل و. ه. ت. جيردنر، وكارل كروم وفيكتور بوفيه لم تكن مختلفة عن زملائهم في العصور الوسطى ^{٤٢}.

بالنسبة لدانيال، بدأت الجهود من أجل فهم جديد للإسلام في هذا القرن تبوق ثمارها مع نشر عمل لمسلم اعتنق المسيحية عام ١٩٤٩ م، سعى للعثور عليه

من بين الدروس التي يمكن أن يتعلّمها المسيحيون من الروحانية الإسلامية ^{٤٣}. من بين الآخرين الذين حققوا تقدماً في هذا المجال كينيث كراج (Kenneth Cragg)، وجاك جومير (Jacques Jomier)، ولويس جارديت (Louis Gardet). وقد أعطى جارديت مكانة خاصة لكونه أكثر انفصالاً عن الآخرين ^{٤٤}.

يلاحظ دانيال أنه في الواقع، "كان هناك الكثير من التقدم في مثل هذه الدراسة، ليس فقط عن الإسلام نفسه، ولكن أيضاً في تاريخ العلاقات بين الديانتين، ليس فقط كمجتمعات، وإنما كآديان، وهنا يكون للمساهمة المسيحية الصربيحة رؤى خاصة بها" ^{٤٥}.

تمت الإشادة بمساهمة موتجمري وات في هذا المجال، كما أن عمله المكون من مجلدين عن محمد [محمد] يحظى باهتمام خاص. ومع ذلك، يشير دانيال إلى أن هذه الأعمال لم تقدم الكثير لتغيير الآراء الحالية حول محمد [محمد] بصورة جذرية في النفس المسيحية. لكنه يضيف أن أعمال وات "... تغير التركيز، بحيث ينجذب القارئ، من خلال المقاربة التاريخية الأنثروبولوجية إلى الوعي الإسلامي بالنبي ويسمح إلى حد ما بمشاركةه" ^{٤٦}. هذا الرأي حول وات له وجاهة. فإنه غالباً ما يصطحب قارئه في رحلة لاستكشاف ما يمكن أن تسميه بالمعتقدات الإسلامية "الأصلية" أحياناً دون أي تعليقات انتقادية. وفي بعض الأحيان يرفض الأدلة بأي ملاحظة حول موضوع ما لأنه قد يتعارض مع المعتقدات التقليدية ^{٤٧}.

يدعو دانيال إلى تعزيز الحوار بين الأديان، موضحاً أن هناك الكثير الذي يمكن لل المسلمين والمسيحيين العمل من أجله معاً. ومع ذلك، فقد حذر مما يسميه بالمتطرفين، الذين تقوم فلسفتهم على أن كل العلل في العالم الإسلامي يمكن أن تُنسب إلى "الغرب المسيحي". ويشدد على أن الغرب لم يعد مسيحياً، وهي حجة يعترف بأنها لا تجد تعاطفاً كبيراً بين عامة السكان المسلمين. ويصر على أن السمة الرئيسية للمجتمع الغربي هي العلمانية وليس المسيحية. لكنه يرى بعض الحقيقة في تصور المسلمين. ففي عالم كثير من العلماء الذين يتعاملون مع الإسلام فيه هم إما خدام معينون أو لديهم صلات وثيقة بالكنيسة، ويبدو فيه أن القضايا العالمية اليومية تمثل المثل العليا المسيحية، كيف يمكن للناس أن يستبعدوا من أذهانهم هذا التصور بأن الغرب مسيحي؟

في ملاحظاته الختامية، دعا دانيال إلى دراسة جديدة لرؤى الإسلام من وجهة نظر المسلمين. يؤكّد أن التعاطف ضروري، وإنما فإن الاغتراب وانعدام الثقة وبقاء الآراء الكاريكاتورية ستستمر. ويوضح أن الحجة لا تعني قبولاً كاملاً لـ[محمد] وبالتالي اعتناق الإسلام، ولكن لأسباب منهجية، يحتاج المسيحيون أن يبدلوا آرائهم المتورطة بتصورات المسلمين لتمكينهم من الحصول على توصيف أفضل للإسلام وخاصة محمد. نحن نؤيد هذه المشاعر لأن هذا العمل يسعى للمساهمة في هذه الدعوة، بحيث يتم الالتزام بالمتطلبات المنهجية للدراسة العلمية للدين قدر الإمكان.

ويليام موير

يشيد ألبرت حوراني بأعمال موير التي لم تستبدل بعد، على الرغم من أنه يعترف بأن منظور موير للإسلام هو في العادة مسيحي تقليدي^{٤٤}.

بالنسبة إلى نورمان دانيال، لا يختلف موير كثيراً عن معاصره أو غيرهم في هذا المجال، الذين "... حافظوا على موقف لا يتعاطف أساساً مع محمد [النبي] أو الإسلام"^{٤٥}. يجادل كليتون بينيت بأن "... موير، الذي جمع بين الباحث والمسؤول الاستعماري وبين دعم البعثات [التبشيرية]، أثر على البعثات في الهند نحو رؤية أقل تصالحية

لا يمكن وصف موقف موير العام تجاه المسلمين إلا بالمواجهة. إن أعماله عن الإسلام، وخاصة عن محمد، مكتوبة بهذه الروح. في الواقع، كان معروفاً بأنه مؤيد قوي لمبشر بالجمعية الإرسالية بالكنيسة في الهند، كارل بفاندر الذي ارتبط باستمرار بالخطابات الجدلية ضد المسلمين.

يشير كليتون بينيت مرة أخرى إلى هذه الحقيقة، بل ويلاحظ أن عمل موير النزاع المحمدي، "... هو أكثر بكثير من وصف مناظرات بفاندر".^{٦١}

على خلفية مثل هذه التعليقات، من الصعب الاتفاق مع ليال، الذي يصف الكتاب بأنه "منهجي" ومتاز ويقدم "رمانة في الحكم".^{٦٢}

تظهر ذاتية موير عند الإشارة إلى نوع المعيار الذي ينوي استخدامه في تقييم محمد. في المناقشات التمهيدية للمقدمة، يسمى المقياس المسيحي "... أخلاق أنقى...".^{٦٣} وهذا هو ما يستخدمه في تحليله. في الواقع، يقول إنه سيفطبق "... قانون النقد المسيحي، أن أي تقليد لا يكون أصله معاصرًا بصرامة للحقائق ذات الصلة يعد لا قيمة له بما يتاسب تماماً مع خصوصية التفاصيل".^{٦٤}

يرفض سيد أحمد خان هذا الموقف، مشيراً إلى أن أي استنتاجات يتم التوصل إليها من هذه المنهجية لابد أن تكون خاطئة.^{٦٥}

يخبرنا موير بثقة أنه يتعامل مع مواد المصادر الأصلية. في الواقع، ضمّنت هذه المعلومة في العنوان نفسه، ولكن ربما يكون هذا الأصل العظيم للكتاب هو أساس ضعفه. فالوصول إلى المصادر الأصلية، يدين موير للعالم الأكاديمي (ليس فقط العالم الغربي أو المسيحي)، بواجب أن يكون صادقاً ومخلصاً وعادلاً وثابتاً. ومن غير شك، يمكن للمرء أن يستنتج أن فهمه للمصادر والتفسيرات التي وضعها لها كان له تأثير سلبي ملحوظ على دراسته.

ومع ذلك، لا نقصد رفض كل ما قاله، لأنه في مواجهة التحييز والتعصب لا يزال متعيناً

أن نعرف بأي قدر ضئيل من الإنفاق. هذا هو سبب تقديرنا تحليله الشامل للمصادر، مع ملاحظة بعض المشكلات الحتمية التي كانت موجودة في التفسيرات التقليدية. لقد أشرنا نحن أنفسنا إلى أن علماء المسلمين لا يتجاهلون هذا، وعلم النقد الحديثي الدقيق بكامله دليل على ذلك.^{٥٦}

بسبب تعقيد التقاليد، ارتد موير إلى النظرية القائلة بأن التعليقات غير الموافية عن محمد [صلوات الله عليه] يمكن أن تكون صحيحة ولكن التعليقات الإيجابية، خاصة من أتباع محمد، تحتاج إلى أن تعامل بعناية^{٥٧}. إن تطبيقه الشامل لهذه النظرية، والذي حقق رواجاً حتى في أعمال وات اللاحقة هو إساءة استخدام للمنهجية.

يبدو أن موير قد فوت فرصة رؤية الإسلام من منظور إسلامي، وهو مبدأ أيدته الدراسات العلمية. وبدلًا من ذلك فإنه يستخدم منهجة تُظهر استمرارًا لمواقف العصور الوسطى.

بالنظر إلى الموضوعات المختلفة التي يختارها ونبرة الخطاب، يبدو أن فرضيتنا القائلة بأن التغيير في المنهجية في حد ذاته لا يعني بالضرورة تغييرًا في الموقف، له ما يبرره. فمن خلال تكرار الحجج المسيحية في العصور الوسطى وإظهار مواافق مماثلة، جعل موير الموضوعية بعيدة المنال. إن تركيزه على العروب، وشهوانية محمد [صلوات الله عليه] وما يسمى بتلقي الوحي به كثير من الهوى. وهناك موضوعات مهمة للغاية، مثل المعاهدة التي وقعتها محمد [صلوات الله عليه] مع قبائل المدينة (تسمى عادة ميثاق المدينة أو دستور المدينة)، وصدق النبي، والتزامه بالتوحيد الصارم، والرحمة، ومعاهدة الحديبية وغيرها إما لم تذكر على الإطلاق أو أنها تُعامل على نحو عرضي للغاية.

يتم تعزيز الحجة إذا نظرنا إلى عمله الآخر الذي كان من المفترض أن يكون اختصارًا للكتاب الأساسي في السيرة. وكان من المفترض أن يحتوي على جميع أساسيات العمل السياسي.^{٥٨}

إن خلفية موير المسيحية تلقي بثقلها عليه ويشعر المرء بذلك في الطريقة التي يتعامل بها

مع الوحي والإلهام في الإسلام^{٦٩}. لا يختلف فهمه للتجربة الدينية كثيراً عن فهم أتباعه في الدين والمعاصرين له القدس كانون سيل (Canon Sell) والقس و.ه. تمبل جيردнер (W.H. Temple Gairdner). ينص سيل على سبيل المثال على أن الوحي في الإسلام "...غير منطقي تماماً ومخالف تماماً للوحي في الكتاب المقدس"^{٦٠}.

في المفهوم المسيحي، الذي شرحه جيردнер وسيل بخبرة، والذي كان سيقبله موير بلا شك على أنه صحيح، يصبح عيسى المسيح هو المثل الأعلى (ne plus ultra) (أعلى نقطة، أو الاستيفاء) للوحي. إن المفهوم الإسلامي للوحي، والذي تتم خلاله السيطرة على الوسيط بالكامل، لا معنى له في المسيحية.

في الفهم المسيحي، يحافظ النبي على رباطة جأشه وحواسه أثناء نزول الوحي عليه، وبالتالي فهو مسؤول مسؤولية كاملة عما ينطق به ولا يمكن القول إن كلماته هي كلمات الله. يبدو أن المرء يسمع موير يردد صدى جيردнер بأنه "من المستحيل بالنسبة لنا قبول أي وحي بعد المسيح. لقد تجسدت الكلمة - فما الحاجة لمزيد من الكلمات؟ والرب، بعد ذلك تكلم مع الآباء في الأنبياء وكانت كلمته الأخيرة لنا بالابن - فكيف بعد ذلك نعود إلى أينبي؟ لا، هذا مستحيل"^{٦١}. لذلك يبدو موير مقيداً بشدة في تقييمه على الرغم من قدراته العلمية ويرى تقريراً أن كل شيء عن محمد [ﷺ] له معنى بشري.

ولكن ليس ذلك هو المقصود. فالقضية ليست قبول محمد [ﷺ] كنبي صادق أم لا. المهم هنا هو التطبيق المناسب للبحث العلمي السليم، بحيث يمكن التعرف على الموضوع الذي يتم تحليله في ضوء المصادر الأصلية التي يدعى موير نفسه أنه كان لديه إمكانية الوصول إليها.

إن تركيز الكتاب على النظرية القائلة بأن الإسلام هو شكل مشوه من الديانات التوحيدية السابقة، والنظرية المرضية، وأن الرسائل التي تلقاها النبي كانت من عقله الباطن لا من الآيات الإلهية، والآيات الشيطانية، كلها تشير إلى موقف يمكن أن يعزى إلى فترة العصور الوسطى^{٦٢}.

إن تعليقات موير على تجربة محمد [صلوات الله عليه] في رحلة الإسراء والمعراج تشير إلى سخريته التامة^{٦٣}. وهنا، كما أشرنا في المناقشة الرئيسية، نجد أن موير غير متسق في نظرته إلى تجارب مماثلة، مثل عقيدة تجلیي المسيح وحتى صعود إيليا جسدياً والتي لابد وأنه كمسيحي ليس لديه أي مشكلة بشأنها.

مرة أخرى، يجب أن نذكر استخدام موير للمعجزة كمعيار لتقييم محمد. لقد أوضح دانيال هذا في عمله ويدو أن موير يعيد سرد آراء القرون الوسطى مرة أخرى^{٦٤}. علاوة على ذلك، قام موير، بمقاييسه المسيحي، بتوجيه اللوم إلى سلوك محمد [صلوات الله عليه] الجنسي، متهمًا إياه بانتهاك شريعة مسيحية^{٦٥}.

بعد تناول بعض هذه القضايا في النص نفسه، لن يكون من المفيد تكرارها هنا. مرة أخرى، في ملاحظاتنا الختامية في نهاية الفصل، نكرر أن موير لم يكن قادرًا على فصل نفسه عن الرأي الجماعي الذي يعود إلى فترة العصور الوسطى. لذلك، على الرغم من أنه في بعض الحالات يقدّر محمداً [صلوات الله عليه] بيايجالية كما تشير المصادر المتاحة، إلا أن عمله يفتقر إلى ميزة البحث الأكاديمي المتسق والسليم.

ديفيد صموئيل مرجليوث

بعد أن قمنا بالتحليل في مناقشتنا لمرجليوث، فليس هناكفائدة من إعادة سرد تلك الملاحظات. ومع ذلك، نود أن نكرر بعض النقاط الهامة.

إذا كان موير، الذي كتب لتشجيع الدعاية التبشيرية لكارل بفاندر في الهند، قد فشل في الوفاء بوعوده بالموضوعية، فلن يتوقع المرء أن يقع مرجليوث في نفس الفتنة. فقد اضطر إلى اتباع السياسة البريطانية "الرسمية غير الرسمية" بوصفه ضابطًا استعماريًا بريطانيا، وهو الأمر الذي يذكّرنا به كليتون بينيت، أن موير كان في وضع مختلف إلى حد ما مقارنة بمرجليوث^{٦٦}. أيضًا، من حيث المكانة الأكademie، ربما يكون موير ومرجليوث عالمين منفصلين، وبالتالي يمكن للمرء، بشكل مفهوم، أن يتتجاوز عن بعض هفوات موير^{٦٧}. من المتوقع أن يكون هناك استخدام أكثر حكمة للمبادئ الأكademie السليمة والعادلة.

نظرًا لكون مرجليلوث بالغ الشهرة في هذا المجال بين معاصريه، فلا بد وأن موقفه سيكون أفضل بصورة ملحوظة من موقف موير^{٦٨}. إن خبرته في اللغة العربية يمكن الاعتراف بها بسهولة في واقع الأمر، ولكنه يصور بصورة ملحوظة بوصفه متغطرسًا إلى حد ما، يصر دوماً على أن آرائه صحيحة^{٦٩}.

وإذا أبدينا هذه الملاحظة، فقد يكون المرء متشكّلاً في استعداد مرجليلوث ليكون عادلاً ومنصفاً مع المواد التي يتعامل معها. إن الحجّة الأساسية هي أن الخبرة في اللغة في حد ذاتها لا تضمن الموضوعية بالضرورة عندما يعمل الخبير على مادة [مكتوبة] بتلك اللغة. لذلك، على الرغم من أن مرجليلوث قد يكون على دراية بكل المواد الكلاسيكية الموجودة في السيرة النبوية ويمكنه الخوض في تعقيداتها، إلا أنه في نهاية المطاف لا يمكن ضمان تفسيره بوصفه موضوعياً. وبعد كل شيء، في زمن النبي ربما كان هناك خبراء أكبر في اللغة العربية، ولكن بسبب دوافع معينة احتقروا محمداً. وفي العصور الوسطى، حتى أولئك العلماء الذين يمكن وصفهم بأنهم على دراية جيدة باللغة العربية اختاروا تفسير محمد [ﷺ] بطريقتهم.

يمكن للمرء أن يميز في [كتاب] مرجليلوث [عنوان] محمد أن خبرته لم تضمن الإنصاف. من المناسب أن نشير هنا، كما فعلنا في حالة موير، إلى أننا لا نطالب بأن خبرته كان يجب أن تدفعه لقبول محمد [ﷺ] وأن يصبح مسلماً. وإنما حجتنا هي أن خبرته كان يجب أن تؤدي إلى تقييم أكثر إنصافاً للنبي.

في مناقشته للمصادر، تعد مطالبة مرجليلوث بأن يرجع العلماء إلى مصادر السيرة الأصلية لتقدير أفضل لمحمد [ﷺ] هي بلا شك جديرة بالثناء. وكذلك مناقشته التفصيلية للدراسات الموجودة في ذلك الوقت^{٧٠}. في الواقع، إنه يدللي ببيان جريء، أن "...الأعمال الحالية التي تصمم عادةً لإظهار تفوق أو دونية دين محمد [ﷺ] على نظام آخر؛ يأمل هذا الكتاب في محاولة أن يكون خالياً منها تماماً"^{٧١}.

ومع ذلك، في الصفحات القليلة التالية، في مناقشته للتاريخ ما قبل الإسلام العربي، يتم الإسلام بأنه يضيف إلى الساحة المتقلبة بالفعل إدخال التعصب الديني^{٧٢}. إن هذا الرأي

يعكس التاريخ حيث إن الإسلام أتى لكي يحسن الأوضاع وليس لزيادة انعدام الأمن. في الحقيقة، إن قضية الهجرة إلى المدينة مرتبطة بالدرجة الأولى بمسألة الأمن والسلام. وهذا لا علاقة له بالإيمان؛ إنها مسألة تاريخ، ومرجليوث في استنتاجه الخاص لم يكن منصفاً لمواده.

يؤكد اختياره للموضوعات، وكذلك اهتمامه بالنظرية المرضية ورأيه بأن هذا كان واضحاً في حالة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] عند تلقي الوحي، أن موضوعية مرجليلوث مشكوك فيها. لذلك فهو لا يختلف كثيراً عن العديد من العلماء الذين يتقدّمهم لكونهم غير أكاديميين.^{٧٣}

كان المرء يتوقع أن يُظهر مرجليلوث مزيداً من الوضوح في هذا الموضوع. إنه يعرض نفسه لتهمة التزوير بتعليقه بأن أمراً قرآناً معيناً، والذي يراه صادرًا عن محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] نفسه، يجب إنكاره. وكما سبق أن أشرنا، هذا الرأي لا يمت للحقيقة بصلة^٤. حتى أنه ادعى أن أصحاب محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] كانوا يجمعون الماء الذي كان يستخدمه للوضوء ويشربونه. ويدعى بعد ذلك أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] "قام بتعينة السائل الشفيف وإرساله، على غرار القديسين، إلى أتباعه جدد".^{٧٥} لا يشكك مرجليلوث في صحة هذه القصة في ضوء شخصية النبي. وهذه المقاربة ليست مفيدة تماماً في الدراسة الأكاديمية السليمة.

إن فهم مرجليلوث للقرآن مشكوك فيه وأحياناً تكون المفردات التي يطبقها عليه غير أكاديمية.^{٧٦}

كما أن إنكاره لوجود مسائل ميتافيزيقية في القرآن غير مبرر. وعلى الرغم من أن المرء قد لا يؤمن بالأسفار الهندوسية على سبيل المثال، فإن الاستقامة العلمية تتطلب أن يعترف بالاهتمامات الميتافيزيقية الهائلة التي تحملها.

يذكر اتهام مرجليلوث محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] بالانتهاك أيضاً بأخذ أفكار القرون الوسطى. رغم أنه يرفض بعض القصص التي عفا عنها الزمن والتي روجت خلال عصر دعاية الحرب، فهو لا يحاول ضمان الإنصاف بصورة مبالغ فيها.^{٧٧}

إن الشكوك التي ألقى بها على زيارة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] لورقة بن نوفل غريبة، والأكثر من

ذلك سبب الشك فيها. إن استنتاجه بأنه، نظراً للعدم ظهور ورقة في الروايات اللاحقة، فمن الممكن أن يكون المسلمين قد اختلقو القصة لدعم صدق محمد، لا يوجد ما يدعمه من المواد العامة المتاحة. لقد سبق أن تناولنا هذا الأمر وأشارنا إلى أن مقدمة الاستدلال خطأته.^{٧٨} إن إسناد مرجليوث الاتهام بالمارسات الوثنية ضد محمد [ﷺ] يشبه إلى حد كبير جدل القرون الوسطى. يروي نورمان دانيال سلسلة من هذه الاتهامات التي تم اختلاقها في تلك الفترات العاطفية.^{٧٩} تشير روزاليند هيل (Rosalind Hill)، في ورقتها "الحروب الصليبية: وجهة نظر أتباع المعسكر Crusading Warfare: A Camp-Follower's View" إلى أن المدعين العامين في الحروب الصليبية اعتمدوا على هذه القصص الخيالية من أجل رفع الروح المعنوية للجنود المسيحيين الذين فسروا الحروب على أنها ضرورية من الناحية اللاهوتية حيث إنهم كانوا يقاتلون ضد عبادة الأوثان.^{٨٠} وبالاعتماد بدرجة كبيرة على الآباء اللاتينية (*Patrologia Latina*) و[كتاب] أعمال الفرنجة، تشير هيل إلى أن "الاعتقاد بالوثنية الإسلامية استمر خلال الحملات الصليبية وبقي في الدول اللاتينية".^{٨١} إن هذا صحيح تماماً ويمكن أن نجادل بأنه قد بقيت آثاره في عمل مرجليوث.

من الموضوعات الأخرى التي يستخدم حولها مرجليوث مستوى عالٍ من النظرية التخمينية قضية "الأيات الشيطانية" سيئة السمعة. كما ناقشنا، القضية ليست في مجرد القصة في حد ذاتها ولكن في الطريقة الماهرة التي يحاول بها إيجاد أساس لها. كان يجب على مرجليوث بخبرته أن يشكك على الأقل في الروايات. لا ينفصل مرجليوث نفسه عن الحجج القديمة القائلة بأنه بما أن نبوة محمد [ﷺ] لا يمكن أن تكون حقيقة، وأنه كان محتملاً، فإن تلك الأفكار التي تبدو مقبولة لا بد أنها مستعارة من الأديان القائمة. وأنه بدون اليهودية وال المسيحية، أو على الأقل أفكارهم بأشكال مختلفة في شبه الجزيرة العربية لما كان هناكنبي. هذا المنطق، بالطبع، استمر وراء مرجليوث مثل كثيرين آخرين. إن التخمين هو المكون الرئيسي لعمله في التحليل كله. ومع ذلك، فهو يرفض بشدة أي فكرة عن أن الإسلام بدعة مسيحية.^{٨٢} هناك تناقض هنا. إذا افترضنا جدلاً أن محمداً [ﷺ] كان يعتمد

على الكتاب المقدس أو على المعلمين المسيحيين واليهود لتأسيس دينه، وإذا كانت أفكاره المركزية خاطئة فيما يتعلق بال تعاليم المسيحية الرئيسية، فلماذا الاعتراض على أنه صورة خاطئة من صور المسيحية؟

أما بالنسبة لأخلاق محمد، فلا يمكن تمييز تقييم مرجليلوث عن تقييم آباء الكنيسة في العصور الوسطى الذين كانت فلسفتهم هي إظهار العدو في أسوأ وضع ممكن. حتى لغة مرجليلوث لا تليق أحياناً بممثل هذا الأكاديمي المحترم.^{٨٣}

وحتى في سلوك محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] عند سقوط مكة، والذي أثني فيه مرجليلوث نفسه على شهامة النبي، فقد وجد دافعاً خفياً. يؤكد أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] كان رحيمًا جداً فقط لأنه كان يتطلع إلى ما وراء مكة.^{٨٤}

تبدأ التعليقات على شهوانية النبي ببررة متعاطفة لكنها سرعان ما تتعرض لانتقادات شديدة تذكرنا بأيام الجهل الممزوج بالعداء. صور مرجليلوث محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] على أنه رجل سيء المزاج وعنيف، مرة أخرى ينقب بعمق في أرشيفات الثقافة الفرعية التي بنيت على مر العصور. وعلى الرغم من ادعاءاته بأن هذا العمل سوف يفتح آفاقاً جديدة، إلا أن هذا التوصيف لا يدعم ذلك. في العمل الذي حررته سمير ونيلسن، تم تناول هذه المسألة بخبرة.^{٨٥}

إذا كنا ننتقد موير بسبب حذفه لميثاق المدينة، فينبغي نسبة الفضل إلى مرجليلوث لأن رأه مستحقاً للنقاش بدرجة كافية. إن الإقرار بأنها كانت وثيقة مهمة تهدف في المقام الأول إلى تأمين المدينة وضواحيها أمر يستحق الثناء. ومع ذلك، حتى هنا، فإن الآثار المترتبة على الميثاق فيما يتعلق بشخصية محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] غائبة بوضوح. يجب أن يأخذ أي تحليل للسيرة النبوية في الاعتبار ما تخبرنا به قضايا مثل ميثاق المدينة عن النبي ورسالته.

تحظى المسألة اليهودية باهتمام شامل، وعلى الرغم من أن المرء يكتشف في الغالب التعاطف اليهودي، إلا أنها نصادف أحياناً عبارات يمكن وصفها بأنها معادية للسامية. قد تكون خلفية مرجليلوث اليهودية هي السبب في ذلك. على الرغم من أنه غالباً ما يتعاطف مع

اليهود، إلا أنه يُظهر الجانب الآخر أيضاً وهو أنه قادم من عائلة من المتحولين إلى المسيحية. وفي أثناء اتهامه لمحمد [صلوات الله عليه] بالعنف ضد اليهود، يتهم اليهود أيضاً بأنهم أغبياء بما يكفي لعدم قطع العلاقات مع محمد [صلوات الله عليه] خاصة عندما يواجهون بتحويل القبلة.^{٨٦} وعنـد مناقشـة عـلاقـة مـحمد [صلوات الله عليه] بـالمـسيـحـيين، يـصـبـح مـرـجـليـوـث عـاطـفـيـاً وـهـذـا يـجـعـلـه يـتـصـرـفـ عـلـى نـحـو أـقـلـ مـنـ أـكـادـيـمـيـّـه.^{٨٧}

تحظى معاهدة الحديبية أيضاً باهتمام كبير وربما يمنحها مرجليلوث مساحة أكبر من كثير من معاصريه. ومع ذلك، فهو يتتجنب التعليقات على ما تعنيه فيما يتعلق بشخصية محمد.

إن ملاحظته بشأن الرسائل التي أرسلها النبي إلى كثير من الشخصيات البارزة في ذلك الوقت باعتبارها تجسد برنامجاً لغزو العالم، أمر مؤسف. حتى هنا، تظهر القضية اليهودية عندما يزعم مرجليلوث أن هرقل كان يشبه محمداً [صلوات الله عليه] إلى حد كبير لأن النبي كان قد ذبح اليهود. إن اعتبارات كهذه تحجب أي إنصاف.

وعندما ينظر مرجليلوث إلى الشخصية العامة لمحمد، فإنه يدللي بعض التعليقات العادلة. وفجأة يصبح ذلك الجشع، العنيف، المتعطش للسلطة، حاد المزاج، زعيم اللصوص؛ حنوناً، ومتعدلاً وصادقاً. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا يتطابق مع الجزء الأكبر من المناقشة. وبعد أن فكر مرجليلوث في تعاليم محمد [صلوات الله عليه] بوصفها لها علاقة بال المسيحية، كان يجب أن يضعه في مكان ما؛ ومن هنا جاءت حجة الأصل المورموني (proto-Mormon). كما أشرنا سابقاً، كان يجب على مرجليلوث، بمكاناته الأكاديمية، أن يعرف زيف النظرية.^{٨٨} فهي مشابهة جداً لحججة العصور الوسطى حول عدو المسيح الذي كان من المفترض أن يتمثل في كل من محمد [صلوات الله عليه] والبابا.^{٨٩}

في ملاحظاتنا الختامية على الفصل، نكرر افتراضنا بأن أفكار القرون الوسطى استمرت في البقاء وأن التغيير في المنهجية في حد ذاته لا يؤدي بالضرورة إلى تغيير في الموقف. إن عمل مرجليلوث لا يدحض هذه التأكيدات.

ويليام مونتجمرى وات

في كل من موير ومرجليوثر، اكتشفنا ثغرات خطيرة في تفسير البيانات المتعلقة بالسيرة النبوية. ومع ذلك، يتعين علينا أن نأخذ في الاعتبار الفترة التي أنتج فيها كل منها أعماله. يشير رجوع مرجليوثر المستمر إلى موير إلى أن الأخير كان يمثل الدراسة الأكاديمية الجادة الرئيسية لهذا العصر. وبالتالي فإن هذا يبين ندرة المواد السليمة.

أما في حالة وات، فالوضع مختلف تماماً. فإن كتاباته جاءت بعد ما يقرب من نصف قرن من كتابات مرجليوثر وما يقرب من قرن بعد موير، يقع وات في فئة مختلفة تماماً. في زمن وات وبالتأكيد في وقت طلابه، تحول المنهج المسيحي في دراسة سيرة للنبي بدرجة كبيرة من المواجهة إلى الحوار. يتضح هذا من خلال الكم الهائل من أدبيات القرن العشرين التي قمنا بمسحها كمقدمة لمناقشتنا حول وات. كان إجراء مسح لفترتي موير ومرجليوثر سيكون صعباً للغاية، وهو مؤشر على ندرة المواد الإنجليزية. لذلك، نظراً لأن اهتمامنا يتعلق أساساً بالمصادر الإنجليزية، فقد اعتقدنا أنه من الحكمة تجنب ذلك.

يمكن أن يعزى التغيير الهائل في مستوى المناقشة والنمو السريع في المواد في الجزء الأول من القرن وما بعده إلى عدة أسباب. قد يشمل ذلك الوضع في مصر في العشرينيات والثلاثينيات مع ظهور شخصيات مثل محمد [بن عبد الله] حسين هيكل وطه حسين. كما أن المشهد الهندي في العشرينيات وحركة الخلافة بكل مظاهرها لا يمكن تجاهلها. علاوة على ذلك، فقد لعب انهيار الخلافة وانتصار العثمانية في تركيا والوضع في الشرق الأوسط دوراًهما في وضع الإسلام والمسلمين في الأجندة الغربية. وفرض المظهر المتزايد للإسلام الاهتمام بالإسلام وبمحمد.

كان وات يكتب خلال فترة تطور كبير في هذا المجال، وبالتالي يحق لنا أن نعطيه مساحة أكبر من الآخرين. مرة أخرى، كما أشرنا في أسبابنا لاختياره، فإن تأثير وات على دارسي الإسلام الناطقين بالإنجليزية، وسيرة النبي في هذا الشأن، أكثر انتشاراً من أي من أسلافه أو معاصريه^٩. لكن إذا كان وات قد ولد في هذه الفترة من التقدم الهائل في الدراسة الأكاديمية، ففي المقام الأول بسبب ذلك، يجب أن يكون مستوى نقدنا أكثر صرامة مقارنة

بآخرين. وقد راجع العديد من العلماء كتب وات بجدية وسنشير هنا إلى بعضهم.

يستعرض ألفريد جيوم [كتاب] وات محمد في مكة ويصفه بأنه مشروع مفيد. وقد أشار إلى اهتمام وات بالنظرية الاقتصادية كأساس للأحداث في مكة. يكتب: "تُبرز ملاحظات الدكتور وات حول ضغوط وتوترات التضامن الاجتماعي والاقتصادي التي تسبّبها التحالفات المالية عاملًا ذو أهمية كبيرة، على الرغم من إمكانية المبالغة فيه"^{١١}. ومع ذلك، فهو يتقدّم نظرية وات عن مستوى الفردانية وما يسميه وات "الإنسانية القبلية" في المجتمع العربي قبل الإسلام. يشير إلى أن اقتراح وات أنه بدون الإيمان بالخلود، كان من المستحيل على المجتمع أن يتّقدّم من "الإنسانية القبلية" إلى الإنسانية الفردية "... يدوّلي أنه يتّقدّم الأدلة"^{١٢}.

تعلق محاولة وات أن يكون عادلا مع محمد [ﷺ] برأيه حول صدقه وهنا يهاجمه جيوم لفشلـه كمؤرخ. إن هذا له علاقة هذا بإصرار وات على أنه لا يوجد دليل معقول يشير إلى أن القرآن من تأليف محمد [ﷺ] الخاص^{١٣}. بالنسبة لجيوم، الموقف الصحيح للمؤرخ هو أن القرآن هو في الواقع تأليف محمد [ﷺ] نفسه. في هذا الصدد، يعتبر موقف وات تحسناً واضحـاً في الدراسة الأكاديمية وتحولاً كبيرـاً بعيدـاً عن موقف القرون الوسطى الذي ييدوّل أن جيوم يتمسـك به. ومع ذلك، فإن بيان جيوم النهائي مجامل. يكتب: "سواء اتفق المرء مع الدكتور وات أم لا، فلا شك أنه كتب كتاباً محفزاً وغنياً بالمعلومات من شأنه أن يثير الفكر والبحث في الوقت نفسه. كما أن الرحلات التي كلفت المؤلف كثيرـاً من الجهد، لها قيمة كبيرة"^{١٤}.

هذا المجلد نفسه راجعـه و. عرفات (W. Arafat)^{١٥}. بعد أن أشار عرفات إلى ادعاءات وات بالعياد في القضايا اللاهوتية، يراجع الكتاب على أنه عمل تاريخـي. رحب بالتحليل الاقتصادي لمكة قبل الإسلام، لكنه حذر من أن وات قد وضع الكثير من النظريات حول هذا الأمر دون أن يسوق أدلة كافية. فيما يتعلق بنظرية وات للفردانية والإنسانية القبلية، والتي يعلق عليها جيوم أيضـاً، يشعر عرفات أن هناك خطراً من فرض الحجة. ويشير إلى أن "... الفردانية تبدو عميقـة الجذور في العرب، والحقيقة أن الفردانية

والتضامن القبلي كانا موجودين جنباً إلى جنب^{٦١}. ينتمي وات بالاعتماد على كثير من النظريات والفرضيات التي لم يتم إثباتها على نحو قاطع.

يرى وات أن أبناء اضطهاد المسلمين في مكة مبالغ فيها^{٦٢}. وفي هذا يقول عرفات أنه ليس من العدل أن نفترض أن المسلمين هاجروا "لدفع حقيقة" وليس بسبب اضطهاد. ويرى أنه على الرغم من أن مستوى الاضطهاد ربما لم يكن هو نفسه الذي تعرض له المسيحيون في روما، إلا أن ذلك لا يقلل من شدته في سياق مكة^{٦٣}.

مرة أخرى، وردًا على قبول وات للشعر الجاهلي في السيرة، يصف عرفات هذا الموقف بأنه موقف خطير يجب اتخاذذه. ويوضح على هذا النحو: "أن القصيدة المنسوبة لأبي طالب، والتي يميل الدكتور وات إلى قبولها، يشك فيها في الغالب لـ... نفسه ورفضتها مصادره"^{٦٤}.

هل يمكن أن يكون وات قد أساء قراءة النص أو فرض استنتاجاته الخاصة عليه؟ وإذا كانت الرواية موضع شك من قبل ذات المرجع الذي يستشهد به وات، ابن هشام، فالسبب في قبول وات له مع معرفته بذلك غير واضح.

وكم دليل إضافي على اختلاف مستوى علم وات في نطاق عمله، يقول عرفات في النهاية عن الكتاب: "هناك نقاط كثيرة في هذا الكتاب تستحق الثناء والتعليق. الرحلات وبعض المناقشات قيمة للغاية. حتى لو وجدنا كثيراً مما نختلف معه، فإن ميزة عظيمة للكتاب أنه ينبغي أن يثير الاهتمام أو يقدم مزيداً من البحث"^{٦٥}.

يراجع الطيباوي المجلد الثالث لوات حول السيرة ويلاحظ أن وات حاول تغيير وجه الدراسة الأكademie السلبية ضد الإسلام^{٦٦}. ومع ذلك، فهو يرى أن وات غالباً ما يكون تخمينياً للغاية، وأحياناً إلى درجة التشكيك^{٦٧}.

يشير الطيباوي إلى أمثلة على التناقض، وهي أمثلة محددة تتعلق بنبوة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] وصدقه. وبينما يعترف وات بذلك، يجادل بأن جذور تعاليم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] توراتية ويفترض أن محمداً [صلوات الله عليه وآله وسالم] حاول أن يجعل دينه يهودياً. ثم كتب الطيباوي: "الاستخدام الفخم، وإن

كان حذراً الكلمة "ربما"، و"يجوز"، و"إذا"، الذي يتبعه فقط في كثير من الأحيان استنتاجات بعيدة المدى، هو سمة مزعجة لهذا العمل الأكاديمي. يتابع: "هناك قدر كبير من التخمين الذي يبدو معقولاً وقد يكون مقبولاً، ولكن بصرف النظر عن الجوهر القوي من المسع الواقعي، يحتوي هذا العمل على الكثير من الاستنتاج التخميني. وليس أقل هذه الاستنتاجات أهمية هو ما يسمى "الأصول" اليهودية-المسيحية".^{١٠٣}

يشير الطيباوي إلى أنه بما أن وات لابد وأن يكون مدركاً أن نظرية "الأصول" اليهودية المسيحية حول الإسلام غريبة على المسلمين، فبصفته مؤرخاً نزيهاً، كان عليه أن يوضح موقف المسلمين من هذه المسألة.

إن هذا يشير مسألة المنهج في البحث التاريخي. إذا أراد المؤرخ "السماح للنص بالتحدث عن نفسه" أو "يترك التاريخ يتحدث عن نفسه" كما اقترح كوخ^{١٠٤}، فإن وات، في هذه الحالة، لم يسمح للتاريخ بالتحدث.

عند مناقشة فترة المدينة من حياة النبي، غالباً ما يجعل وات النبي يبدو وكأنه شخص كان غزو شبه الجزيرة العربية بأكملها وما وراءها هدفاً أساسياً له.^{١٠٥} لكن الطيباوي يلاحظ عدم الاتساق في أن وات في نفس الوقت يرفض الرسائل التي أرسلها محمد [ﷺ] إلى مختلف الحكام والشخصيات البارزة في العالم المعروف آنذاك بوصفها رسائل زائفة.^{١٠٦} إذا كان طموح محمد [ﷺ] في الحياة هو وضع العالم كله تحت سلطته، فهذا أحد أكثر مسارات العمل الطبيعية التي يمكن أن يتخذها.

في تحليلنا الخاص لمواد وات، وجدنا أنه من الضروري وضعه في نصايه بتقديم استطلاع عام للمواد الإنجليزية المتاحة. في الاستطلاع، يمكن رؤية التغيرات الملحوظة التي حدثت خلال الفترة.

استعرضنا بإيجاز في سيرة وات الفكرية معظم أعماله وظهر رد فعل إيجابي عام على وات باعتباره باحثاً أكثر تعاطفاً مع الإسلام والمسلمين من أسلافه ومعاصريه. إن الصورة العامة هي أن وات لديه مقاربة تختلف عن موير أو مرجليوث. حتى في اختيار الموضوعات

والتركيز، يستخدم وات منهجة أكثر حكمة من موير ومرجليوث.

بما أن عمل موير يحتوي على الكثير من الدعاية التبشيرية المسيحية النموذجية، كما أن أعمال مرجليوث هي تحسن طفيف عن موير، يمكن اعتبار أعمال وات محاولة أكثر جدية لكتابه التاريخ. وعلى الرغم من الأدلة على المواقف المسيحية والاستنتاجات القسرية وإعادة البناء الخيالي الماهر للأحداث، فإن وات هو الوحيد من بين الثلاثة الذي يحاول فصل نفسه كمؤرخ.

يتمثل أحد أعظم عيوب وات في التشكيك في العديد من التقاليد الكلاسيكية، وإسناد قليل من الموثوقية إلى الدراسات الإسلامية المعاصرة والاعتماد في كثير من الأحيان على التخمينات الخاصة به. كما أشرنا، يدعى وات أن المفكرين المسلمين كانوا منذ العصور القديمة يعيشون في عزلة فكرية ولم يدرسوا الديانات والثقافات الأخرى.^{١٠٧}

ومع ذلك، فإن هذا الرأي يتناقض صراحةً مع خط علمي نظمه تفسير طريف الخالدي مؤخراً عن التاريخ الإسلامي.^{١٠٨}

يمكن انتقاد وات على أنه بعيد كل البعد فيما يتعلق برأيه حول نقاصان الفكر النقدي الإسلامي الحديث (باستثناء فضل الرحمن ومحمد أركون).^{١٠٩} إن أعمال إسماعيل الفاروقى ونشرات المعهد العالمى للتراث الإسلامى فى هيرندون (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية) وغيرها كثيرة تناقض موقف وات وتشى بعدم قدرته على مواكبة مثل هذه الدراسات. قد يجادل أناس بأن وات يحترم فضل الرحمن وأركون لأن وجهات نظرهم، باعتبارهم باحثين مسلمين "مستغربين" أحياناً لا تكون مقبولة تماماً لدى العديد من علماء المسلمين.^{١١٠}

إن استعداد وات المتكرر للتشكيك في روايات المسلمين يجعله يشك في سن خديجة وقت زواجه من محمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وحتى أن جبريل ظهر لمحمد [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] في مكة.^{١١١} اليوم، حتى بدون التخصيب في المختبر، ليس معجزة أن تلد امرأة فوق سن الأربعين. أما مسألة ظهور جبريل، فليس صحيحاً أنه لم يرد ذكر لجبريل في آيات قبل الآيات مدنية. فقد ورد ذكر

جبريل بالتأكيد في سورة التحرير^(١) من السور المكية^(٢).

كما أشرنا سابقاً، يعتبر وات مؤرخاً حذراً وغالباً ما يكون هناك دليل على ذلك. إنه مستعد لتحميل معاصريه الغربيين مسؤولية ما يراه ظلماً منهم في تطبيق الدراسة النقدية على محمد. ويشير إلى أن محمدًا [ﷺ] تلقى أسوأ كتابة عنه في الغرب من بين جميع الشخصيات التاريخية. لذلك فهو يرفض النظرية الغربية السائدة بأن القرآن هو تأليف محمد [ﷺ] نفسه^(٣).

ومع ذلك، فإن وات ينافق نفسه في كثير من الأحيان. بعد وقت قصير من رفض نظرية أن القرآن هو عمل محمد [ﷺ] نفسه، ينقل وجهة نظر مفادها أن محمدًا [ﷺ] كان لديه طريقة "ليستحث" الوحي. وعلى الرغم من أنه يقول أن الموضوع ليس من شأن عالم اللاهوت في تقييم مصداقية الوحي، فإن هذا لا يزيل التهمة بأنه يقبل الحجة^(٤).

يشير زونتر إلى المشكلات التي يواجهها اللاهوتي عندما يتولى دور المؤرخ. كما قال زونتر عن كوخ، يكتشف المرء أن المؤرخ في وات يتصارع مع اللاهوتي فيه^(٥). مثال نموذجي على هذا هو عندما يمتنع وات عن تحليل مفهوم لأنّه، بحسب قوله، مسألة حساسة في علم الكلام الإسلامي^(٦). هناك دليل واضح على التناقض هنا، ويفتح وات على نفسه باب هذا الاتهام.

تعلق علامة استفهام أخرى حول دراسة وات بمعالجته لقضية الآيات الشيطانية، خاصة فيما يتعلق بتكتهنهاته حول دوافع محمد. تذكرنا تبرته بمورير ومرجليوت، اللذين لا يقبلهما وات على نحو إيجابي^(٧). وأما آراؤه في اضطهاد المسلمين في مكة، فقد تناول عرفات ذلك ولا نريد تكرار الحجج هنا، باستثناء القول بأنّ وات لا يقدم أسباباً أكاديمية

(١) لعل هذا كان سهراً من المؤلف، فسورة التحرير سورة مدنية وليس مكية. ولكن حجته صحيحة لأنّ ذكر جبريل عليه السلام ذُكر في عدة سور مكية، وقد ذكر المؤلف بعضها في ملاحظاته. منها مثلاً سورة النحل والشعراء والمعارج والقدر حيث ذُكر باسم "الروح" أو "روح القدس". وكذلك بأوصافه كما في سورة النجم بوصف "شديد القوى"، وفي سورة التكوير في قوله تعالى "ولقد رأه بالأفق المبين"، وكلها من السور المكية. أما ذكر اسم جبريل فقد ورد في سورة البقرة والتحريم، وكلاهما مدنية. والله أعلم. (المترجمة).

سليمة للتقليل من أهمية المصادر التقليدية^{١١٨}.

في الواقع، يميل تركيز وات عموماً على الفطنة التجارية للنبي داخل البيئة التجارية في مكة إلى تجاهل الكثير من شخصية النبي الدينية^{١١٩}. يحذر جيوم أيضاً من خطر المبالغة في الجانب الاقتصادي. ومع ذلك، غالباً ما يعيد وات النظر في هذا الموضوع^{١٢٠}. في مناقشة تفصيلية على الحدود العاطفية أحياناً، يتناول ظفر علي القرishi تهمة أن محمداً [صلوات الله عليه] كانت توجهه المادة في المقام الأول بدلاً من الاعتبارات الروحية^{١٢١}.

تبرز منهجية وات في التقليل من أهمية الجوانب الروحية لحياة محمد [صلوات الله عليه] في مناقشاته حول المعارك التي شارك فيها المسلمين. غالباً ما يخصص أسباباً علمانية لنتائج مثل هذه المواجهات. فيما يتعلق بقضايا الفصل الحادي عشر، يُنظر إلى وات على أنه مؤرخ علماني. على سبيل المثال، في غزوة بدر، قلل من فائدة المعجزة. ومع ذلك فإن وات، الذي يقبل بالقرآن كمصدر للتاريخ، لا يذكر سبب رفضه للأسباب القرآنية لتبيّنة المعارك^{١٢٢}.

من خلال تسمية فصله الأول عن عصر المدينة "استفزاز قريش"، يجعل وات المسلمين المضطهدِين وـ"المنفيين" يظهرون كمعتدين. ومع التسليم بأن مقتل الحضرمي كان على الأرجح السبب القريب للمعركة كما يشير شibli نعmani، فمن الضروري النظر إلى السببية أيضاً؛ وهي الأحداث التي سبقت حادثة نخلة. ولو فعل وات ذلك، لما صور محمداً [صلوات الله عليه] على أنه استفزازي في استكشافه لضواحي مكة.

تشأّ المشكلة بسبب تفسير وات للمفهوم الأساسي المستخدم في النص "ترصدوا". إن رفضه لمعنى هذه الكلمة على أنها "راقبوا"، وإصراره على ترجمتها على أنها "انصبووا كميناً"، ليس بالأمر الصحيح حسب القواميس المتاحة. "انصبووا كميناً" هو في الواقع تفسير قسري لهذا المفهوم^{١٢٣}.

فيما يتعلق بالمعوينين الذين أرسلهم النبي إلى مختلف البلدان، يسمح وات مرة أخرى للتكتهنات بأن تلقي بظلالها على أهمية هذه القضية التاريخية. حيث يرى أن القصص الموجودة في النصوص الكلاسيكية، عن إرسال محمد [صلوات الله عليه] معوينين إلى أباطرة بيزنطة

وببلاد فارس، خاطئة. وحجته الرئيسية هي أن هؤلاء الأباطرة كانوا أقوى من أن يحاول محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] الاقتراب منهم. حتى بدون الاعتبارات الدينية، ربما يكون قد شعر بالثقة من أنه لا يوجد شيء يمكن أن يقف في طريقه. وإذا إضيغت الحجة الدينية للوعي العالمي لرسالة النبي، فإن استدلالات يبدو ضعيفاً.

تُشيد بمناقشة ذات لحادثة الحديبية بتفصيل دقيق، ولكن من الغريب أن يفشل عالم من مستوى في مناقشة الدروس التي يمكن تعلمها من سلوك النبي في الحديبية^{١٢٥}. من الواضح أن النبي أظهر عناصر حقيقة من الائمأن والدبلوماسية ويعود النظر والصبر والأخلاص. ومع ذلك فإن ذات، مثل بعض أسلافه، لا يحاول مناقشة أي منها.

إن آراء ذات حول محاولة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] أن يسير الإسلام على خطوات اليهودية، والفشل في ذلك، والانقلاب على اليهود، هو تكرار لبعض النظريات القديمة^{١٢٦}.

يغلق الطيباوي في استعراضه لكتاب ذات محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] -نبي ورجل دولة، على هذا باعتباره جزءاً من النظرية التخمينية^{١٢٧}.

تشكل أفكار ذات مقدمة للقضية الأكبر لعلاقة محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] باليهود، وهنا يصبح التحليل لاذعاً إلى حد ما. تصور المناقشة التفصيلية حول هجوم محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] الفكري والجسدي على اليهود النبي على أنه عدواني وحاد المزاج، ويحاول إخضاع الجميع لسلطته طوعاً أو كرها^{١٢٨}.

إن واحدة من أعظم المشاكل في أي عمل حديث حول السيرة هو ضغط المفارقة التاريخية حيث تستخدما معايير ما بعد التنوير في الحكم على مواقف ما قبل التنوير. وإننا نرى استنتاجات ذات بشأن المواجهات في المدينة قد عفا عليها الزمن. إنه غير قادر على إدراك القضية في ضوء شبه الجزيرة العربية في القرن السابع. حتى في العصر الحديث، يجب أن تعلمنا الحربان العالميتان وحرب الخليج الأخيرة، ناهيك عن "الحروب الصليبية التي يقرّها رب"، كيفية التعامل مع مواجهات القرن السابع في المدينة. ومهما يكن الموقف، فإن تصوير محمد [صلوات الله عليه وآله وسالم] بالألوان التي صوره بها ذات يتعارض مع الإنفاق والموضوعية.

نكشف عن تضارب آخر في تطبيق المبادئ. حيث يشكك وات نفسه في النقد الأوروبي للأخلاق محمد [رسالة] ويشير إلى عدم عدالة تطبيق المعايير الأوروبية الحديثة على النبي العربي في القرن السابع^{١٢٩}. يتساءل المرء لماذا لا يتذكر ذلك في انتقاده لمعاملات محمد [رسالة] مع اليهود.

نلحظ اختلافاً لدى وات في تقييمه العام لشخصية النبي. يبدو أنه يدافع عن محمد [رسالة] ضد ما يعتبره هجمات غير مسؤولة أو في غير محلها من قبل بعض العلماء^{١٣٠}. ومع ذلك، يمكن تمييز هفواته أيضاً في ملاحظاته الختامية في كتاب محمد [رسالة] -نبي ورجل دولة، حيث علق على وعي محمد [رسالة] النبوى. إنه يرى أن محمداً [رسالة] لديه خيال إبداعي، والغريب أنه يضعه في نفس فئة أدولف هتلر. فيكتب:

كان الخيال الإبداعي لدى أدولف هتلر متطوراً بصورة جيدة، وكانت لأفكاره جاذبية واسعة، ولكن يعتقد عادةً أنه كان عصبياً وأن هؤلاء الألمان الذين تبعوه بإخلاص أصيروا بالعدوى من عصابه. في حالة محمد، ينبغي أن أعتقد أنه كان هناك تفاوت في الخيال الإبداعي، والأفكار التي نتجت على هذا النحو صحيحة وسليمة إلى حد كبير. ولكن لا يترتب على ذلك أن جميع الأفكار القرآنية صحيحة وسليمة. فهناك نقطة واحدة على الأقل يدو أنها غير صحيحة على وجه الخصوص - وهي فكرة أن "الروحى" أو نتاج الخيال الإبداعي يتتفوق على التقاليد البشرية العادلة كمصدر للحقيقة التاريخية المجردة^{١٣١}.

لقد استشهدنا برأي وات بالكامل، لتقديم نظرة كاملة عن منطقه في المقام الأول. وفي العمل الدعائي لأحمد غراب، أثير هذا ضد وات باعتباره أحد من يشوهون الإسلام^{١٣٢}. يزعم غراب أنه تتبع مصدر رأي وات إلى أعمال كارل بارت (Karl Barth) الذي اشتهر بإثارة المشاعر المعادية للنازية من خلال مقارنة النازية بالإسلام. ونقل غراب عن بارت: عندما تلتقي [النازية] بالمقاومة، لا يمكنها إلا أن تسحق وتقتل - بالقوة والعن اللذين يتمييان إلى الألوهية! إن الإسلام القديم كما نعلم سار على هذا النحو. ومن المستحيل أن نفهم الاشتراكية القومية مالم نرها في الواقع بوصفها إسلاماً جديداً، وأسطورتها بوصفها "الله" جديداً، وهتلر بوصفه نبياً جديداً الله^{١٣٣}.

على الرغم من النبرة العامة لكتاب غراب، ليس لدينا أي سبب للتغاضي عن هذا الرأي. قد يكون من الصعب للغاية توسيع حجة المصادفة. كان على وات، كعالماً لاهوت متمسراً، أن يتتجنب مثل هذا التعليق.

ربما يكون صحيحاً أن من يحاول تتبع تطور طويل المدى سيهمل ولا بد كثيراً من التفاصيل. وبالتسليم بهذا، لا يسع المرء إلا أن يشعر أنه على الرغم من بعض الحجج الإيجابية والواقعية للغاية، فإن الواقع التاريخي وحتى التفاصيل الصحيحة غالباً ما تضيع في شدة ضبابية التكهنات المجردة. تصنف أعمال وات للأسف بهذه الطريقة. وغالباً ما تكون أساليبه العديدة التي يكتنفها التخمين والتعميم مخادعة.

بالطبع، لا يعني هذا أن وات يسير على نفس منوال أسلافه أو حتى معاصريه. إنه بالتأكيد يقف بعيداً عن موير ومارجوليوث ومعظم زملائه البريطانيين في الميدان إن لم يكن كلهم. فاهتمامه بالعلاقات بين الأديان فيما يتعلق بالإسلام، وقلقه من الفلسفات المعادية للدين والمعادية للروحانية ودعوته رجال الدين للاتفاق حول الروحانية والدفاع عنها، كلها أمور تشير إلى موقف إيجابي للغاية تجاه الإسلام. كما قلنا سابقاً، قمنا بفحص عمله في ضوء تصريحه الخاص بأن "إن أكثر التقدير إخلاصاً لعالم من العلماء هو أن تؤخذ آراؤه على محمل الجد وتُتَقدَّ بصرامة".^{١٢٤}

نلاحظ في القسم التالي منهجية دراسة الدين، لا سيما في حالة عدم مشاركة الباحث في العقيدة الذي يبحث فيها.

المنهجية في دراسة الدين

في الدراسات العلمية، هناك دائماً مطالب بالموضوعية والحياد وتنمية المواقف التزئية. فالباحث يوضع تحت ضغط للسماح للنص بالتحدث عن نفسه. ومع ذلك، لا يمكن للمرء أن يقترب من النص بلا أفكار مسبقة (*tabula Rasa*). إن حمولة المرء، التي تكون من أشياء وقيم متعددة، لا بد أنها تلعب دوراً في التحليل. لذلك فإن استحالة إجراء بحث تزئي تماماً أمر يطارد كل باحث. وعندما تُترجم مثل هذه الحجج إلى مجال الدراسات الدينية،

تصبح المشكلة أكثر حدة.

يتداول محمد مصطفى المراغي، الشيخ الأزهري، مثل هذه القضايا في مقدمته لعمل هيكل حول حياة النبي^{١٣٥}، فيكتب:

تجريد النفس، والملاحظة، والتجربة، والموازنة والاستبطاط كلمات سهلة؛ لكن الإنسان الرازح تحت أحمال الوراثة في دمه وعقله وأحمال البيئة في البيت والقرية والمدينة والدولة والمدرسة، وأحمال المعتقدات والمزاج والصحة والمرض والشهوات، كيف يسهل عليه تطبيق القانون؟^{١٣٦}

إن السؤال المركزي هو الموقف الذي يجب على المرء تطويره عند الاقتراب من دين لا يشترك في الإيمان به. قدم أ. س. بوسكيت (A. C. Bousquet) دليلاً لما يجب أخذنه في الاعتبار عند دراسة الدين.

ينصح بعدم تقديم مقاربة لعقيدة معينة كما لو كانت أحفوراً، أو قطعة متحف قديمة ذات أهمية أثرية، لأن ذلك سيكون ممارسة لا قيمة ولا معنى لها^{١٣٧}. وإذا جرت دراسة الدين بهذه الطريقة، فسيضيّع جوهره الحقيقي. ورغم أن الموقف العلمي قد يُطبق، إلا أن العوامل الخارجية هي ما ستلاحظ فقط؛ وسوف يخفي اللب الحقيقي. على الرغم من أن المظاهر الخارجية قد تتم دراستها، إلا أن الجوهر الداخلي سيكون مهماً. يمكن ملاحظة الرموز بفضل والاستنتاجات المستخلصة منها، ولكن لن نصل إلى القيم الحقيقة التي تميز هذا الدين. ففي مثل هذه المقاربة، يتم الخلط بين الرمز والواقع الذي يمثله الرمز فقط. وبدلًا من أن يصبح الرمز وسيلة لتحقيق غاية، يصبح غاية في حد ذاته.

في دراسة الإسلام والنبي بالتأكيد، يجب أن تؤخذ هذه الملاحظة على محمل الجد، وإنما قد يغيب محمد [صلوات الله عليه] الحقيقي. لاحظ وات بطريقة ملائمة أنه "لا داعي لوجود فجوة لا يمكن سدها بين العلم الغربي والإيمان الإسلامي ...".^{١٣٨} وبالفعل، فإن المنهج العلمي الذي يشكل حجر الأساس للمعرفة الغربية كان بمثابة نعمة للتقدم المعاصر في الدراسات العالمية لأنه ساعد في التتحقق من المشاعر المفرطة التي عادةً ما تميز الدراسات

التي يفترض أن تكون موضوعية. تمكن المنهجية العلمية الطالب من تجميع البيانات والتحقق منها بعناية وتؤدي إلى دقة أفضل في توثيق الحقائق التي تمت ملاحظتها أو التحقق منها.

ومع ذلك، يجب الاعتراف بأن المنهج العلمي كمؤسسة بشرية ليس بلا حدود. إن له قيوده وعيوبه. ويبدون هذا الاعتراف، سيرأّل العلماء [المنهج] ويفكرون فيه على أنه "نبي مقصوم". لا تمتلك المنهجية العلمية القدرة المطلقة على استكشاف كل الأشياء. ووراء هذه الحدود يجب تنظيم الملوكات البشرية المناسبة. هذا أمر بالغ الأهمية في دراسة الدين.

يشير إرنست بنز (Ernest Benz) من جامعة ماربورغ (المانيا)، والمحرر السابق لمؤسسة كلوبيشتوك وللمجلة الأديان والتاريخ الفكري في هامبورغ، إلى واحدة من أكثر العوائق انتشاراً في دراسة الأديان الأخرى. يقول: إن إحدى أوائل الصعوبات التي تواجهه حتى المحقق الخبير في الديانات الأجنبية هو حقيقة أنه يتبنى بشكل أول بأخر وجهة نظره الخاصة بوصفها معيارية بالنسبة للدين عموماً. قد يكون هذا بياناً مبتدلاً، لأن التحذير من هذا الخطأ هو أحد القواعد الأساسية في البحث بين الأديان. لكن من المدهش مع ذلك أن ندرك مدى صعوبة تجنب هذا المأزق^{١٣٩}.

بمجرد استحضار الحمولة المتتصورة مسبقاً في التأثير على الدراسة، تكون النتيجة خدعة. وكما قال أحد العلماء: حينما يدخل هذا التحيز، تفقد الدراسة العلمية الخالصة. بالنظر إلى مسألة الحقيقة وسلوك الناس تجاه الآخرين الذين لا يشاركونهم إيمانهم، يلاحظ فروم أن هناك دائمًا قدرًا كبيرًا من التحيز^{١٤٠}. ويلاحظ أن: "التزاهة العلمية تتطلب أنه في محاولة اكتساب نظرة ثاقبة لموضوع الدين والحقيقة، ينبغي عدم استبعاد فلسفة الدين المطبقة من وجهات نظر أخرى غير تلك الخاصة بالثقافة الغربية (ما بعد) المسيحية من الاعتبار"^{١٤١}. يذكرنا هذا بمحلاحتة جيب أنه في حالة الإسلام، يجب دراسته من مبادئه ومعاييره الخاصة^{١٤٢}. يعترف رودنسون أيضًا بالصعوبة الشديدة للبقاء محايداً تماماً، رغم أنه يصر على وجوببذل كل جهد لتحقيق هذه الغاية.

وعلى الرغم من هذه الملاحظات المقلقة، فإننا نشارك الرأي القائل بأن الموضوعية والحياد والتطبيق الحكيم لأدوات العلم الحديث ضرورية في دراسة الدين والإسلام في هذا الصدد. ولا يعني ذلك أنه يتوجب علينا النظر باستمرار في الأفكار القديمة لصالحها فقط. ونتفق مع وات وروبنسون على أن التقدم في الدراسات العلمية والوعي الهائل للعلاقات بين الأديان علامات جيدة للمستقبل حيث سيتم تطبيق الموضوعية والإنصاف والعدالة، التي تدعى الدراسات الغربية الحديثة أنها تميز بها، على دراسة الإسلام.

ربما يلزم الاعتراف بأنه في عالم يبدو فيه أن التحولات الجيوسياسية وتأثير النماذج المتغيرة تشير إلى أن الإسلام يجب أن يُنظر إليه على أنه التهديد الجديد للعالم، قد يقال أن التفاؤل مبالغ فيه^{١٤٤}. ولكن هذا الجهد للوصول إلى تطبيق نزيره وأكثر حكمة لـ "المنهج العلمي" في كل مكان هو شكل من أشكال الجهاد لجميع العلماء، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.

المصادر والملاحظات (الاختصارات)

AHR	American Historical Review	JJ	Journal of Jewish Studies
AJISS	American Journal of Islamic Social Sciences	JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
AQR	Asiatic Quarterly Review	JIS	Journal of Islamic Studies
AREA	Arabica-Revue d'Etudes Arabes	JNES	Journal of Near Eastern Studies
BO	Bibliotheca Orientalis	JFQR	Jewish Quarterly Review
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies	JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient
BZAZ	Beilage Zur Allgemeinen Zeitung	JSS	Journal of Semitic Studies
CHR	Catholic Historical Review	MEH	Medievalia et Humanistica
CMI	The Church Missionary Intelligencer	JPHS	Journal of the Pakistan Historical Society
CR	Calcutta Review	MEJ	Middle East Journal
DI	Der Islam	MLR	Modern Language Review
HI	Hamard Islamicus	MW	The Muslim World
HIS	Humaniora Islamica	MWBR	Muslim World Book Review
HJ	The Hibbert Journal	NAR	North American Review
HTR	Hartford Theological Review	POC	Proche Orient Chretien
IC	Islamic Culture	QR	Quarterly Review
ICMR	Islam and Christian-Muslim Relations	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
IJISS	International Journal of Islamic Social Sciences	RMES	Review of Middle Eastern Studies
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies	RC	Race and Class
IL	Islamic Literature	REI	Revue des Etudes Islamiques
IMA	Islam and the Modern Age	RSO	Rivista Degli Studi Orientali
IOQ	Israel Oriental Studies	RT	Revue Thomiste
IOS	Islamic Quarterly	SI	Studia Islamica
IRM	International Review of Mission	SM	Studia Missionalia
IS	Islamic Studies	TR	Table Ronde
JBL	Journal of Biblical Literature	URM	Ultimate Reality and Meaning
VOI	Voice of Islam	YIS	Yale Itahan Studies

مصادر وملاحظات (الفصل الأول)

1. J. Waltz, 'The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth Century Cordoba', MW, Vol. 60 (1970), pp..5-144
2. N. Daniel, Islam and the West - The Making of an Image (1980, reprint); see Ch. .9
3. E. Said, Orientalism, p..7
4. E.H. Carr, What is History? (1985), p..8
5. Ibid., p.14
6. A. Wessels, 'Modern Biographies of Muhammad in Arabic', IC, Vol. 49, No. 2 (1975), p..105
7. Cary, What is History?, p..26
٨. يصرح وات أن العلماء الغربيين .. ورثة تحيز عميق راسخ يعود إلى "دعابة الحرب" في المصور الوسطى". ويلIAM مونتجميرو وات، ما هو الإسلام؟ (١٩٦٨)، ص ١ و ٢.
9. Ibid.
10. Daniel, Islam and the West, p..245
11. R.W Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (1962), p..31
12. Ibid., pp..2-31
13. J.E. Royster, 'The Study of Muhammad: A Survey of Approaches from the Perspective of the History and Phenomenology of Religion', MU; 62(1972), p..56
14. D.C. Munro, 'The Western Attitude Towards Islam During the Period of the Crusades', Speculum, 6 (1931), p..332
١٥. في مناقشة العلاقة بين العالم المسيحي والإسلام في المصور الوسطى، كتبت ميلين أولوف: .. كانت الحواجز بين العالمين هائلة: الاختلافات في اللغة والنص، والعرق، والمناخ، وأخلاق الأيديولوجيا، في المقام الأول - ومن ثم الحرب الباردة والساخنة، التي جعلت التعاطف أمرًا خطيرًا - مع الخوف والكرامة والتخيّز وقدراً لا يصدق من الجهل: الصيغة الدقيقة لستار الحديدي".
Helen Adolf, Christendom and Islam in middle ages: New Light On "Grail Stone" and "Hiddin Host" .Speculum, 32 (1957), p..105
16. Southern, Western Views, passim.
17. J. Hopkins, Nicholas of Cusa's Pace Fidei and Cibratio Alkorant (Translation and Analysis), (1994), esp. the Prologue to the "Cibratio Alkorani I", p. 79ff. And J.E. Biecher,

"Christian Humanism Confronts Islam: Sifting the Quran with Nicholas of Cusa", JECS, 13 (1976), pp.14-1

18. E. Royster Pike, Mohammed - Prophet and the Religion of Islam (1968), p..54

19. Daniel, Islam and the West, p..1

20. Ibid., pp..4-3

٢١. يصف دانيال هذا العمل بأنه " .. محموم بدرجة أقل ولكنها يميل إلى تقافية مزعجة في دقة جدلية يمكن للمرء أن يفترض أنها لا يمكن أن تقنع أحدا، ولا سيما المسلم " ، المرجع السابق ، ص ٥ .

22. A comprehensive discussion of this theory is in Arthur Jeffery's article "The Quest of the Historical Mohammed", The Moslem World, Vol. 26, No. 4(October 1926), pp.6-335 in which the survival of the concept is discussed.

23. Article in Epilepsia, 17 (1976), pp. .7-423

يشير سيد أحمد خان في تحليل شامل إلى أن جيرون ودافبورت يرجعان ذلك إلى باب الخرافات اليونانية.

Syed Ahmad Khan, The Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto (1979, reprint), pp.9-196

٢٤. يصف أرنولد الشهاد بأنهم " .. حزب متغص .. كرس نفسه بصرامة ودون مبرر لإهانة دين المسلمين والتشريع على نبيهم، بنية متعمدة لاتهام الموت بهذا التأكيد المضلل لتعصيمهم المسيحي " .

T.W. Arnold, The Preaching of Islam (1913), p.141. Arthur Jeffery, op. cit., p.331. J. Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth Century Cordoba", op. cit.

25. Daniel, Islam and the West, p..42

26. Ibid., p.68

27. J. Locke, A Discourse on Miracles (1768), p..226

28. D.A. Pailin, Attitudes to Other Religions - Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain (1984), p.311, note .54

29. Ibid., note .58

30. Ibid., p.312, note .65

31. Ibid., p..311

32. Ibid., p.89

33. Aristotle, Ethics iii.x.8

34. Pailin, Attitudes to Other Religions, p..91

35. W. Muir, The Life of Mohammed from Original Sources (61-1858), p.202. M. Cook,

"٣٦. بحث جون دافنبورت في تهمة تعدد الزوجات والفجور بالتفصيل في كتابه "اعتذار عن محمد والقرآن" (١٨٦٩):

see the 1975 Lahore reprint, pp..61-151

37. T. Carlyle, On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (1849), p..53

38. Daniel, Islam and the West, p..82

39. See Nicholas of Cusa's opinion in J. Hopkins, Nicholas of Cusa's Pace Fidei and Cribratio AlKorani, p. 79ff.

40. Southern, Western Views, pp.4-23, and Arthur Jeffery, "The Quest of the Historical Mohammed", op. cit, pp..4-343

41. Daniel, Islam and the West, p..92

42. Ibid., p..104

قد تبدو هذه القصص غير مهمة اليوم ولكن الفسر الذي لحق بصورة محمد كان لدرجة أن بقائه ما زالت موجودة.

Southern, Western Views, pp..2-31

43. Southern, Western Views, pp..3-72

٤٤. يتحدث مونزو عن ترجمة بطرس المبجل للقرآن بأنها "اللأسف غير دقيقة تماماً وملينة بالأخطاء؛ لكنها كانت الوحيدة المعروفة في الغرب حتى نهاية القرن السابع عشر". مونزو، "الموقف الغربي من الإسلام في فترة الحروب الصليبية"، المرجع نفسه، ص ٢٣٧. وتؤكد هيلين أدولف أيضًا أن "معظم الحقائق عن محمد كانت معروفة، من خلال المؤرخين البيزنطيين، ومن خلال بطرس المبجل وترجمته للقرآن في توليدو... أدولف، العالم المسيحي والإسلام". المرجع نفسه، ص ١٠٥.

45. Southern, Western Views, pp.2-91. Also cited in Said, Orientalism, p..61

46. Daniel, Islam and the West, p..237

47. A.M. Shabo, "An Evaluative Study of the Bahira Story in the Muslim and Christian Traditions", unpublished MA Thesis, Dept. of Theology, University of Birmingham (UK), .1984

48. Ibid., p..245

49. Rodinson makes a good analysis of many of these issues. See his Europe and the Mystique of Islam (1988), translated from the French by Roger Veinus; esp. pp..40-3

50. W. Montgomery Watt, "Western Historical Scholarship and the Prophet of Islam", Message of the Prophet, a series of articles presented at the First International Congress on Seerat, Islamabad, 1976, pp.1-70. See also his What is Islam?, pp..2-1

٥١. مقال ترود إيلرت عن "محمد" في موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، المجلد السابع، من ص ٣٦٠ - إلى ٣٨٧
ويتناول القسم الثالث من المقال "صورة النبي في أوروبا والغرب". يقدم المؤلف أيضاً قائمة مفيدة للغاية
بالمصادر الغربية عن محمد من القرن الثامن إلى القرن التاسع عشر.

مصادر وملاحظات (الفصل الثاني)

1. A. Von Kramer (ed.), History of Muhammad's Campaigns by Aboo Abdallah Mohammad Omar Al-Waqqidy (1856), p..1
2. Ibid., p.2
3. C.J. Lyall, "Obituary of Sir William Muir", JRAS (1905), p..876
4. Ibid., p..877
5. W. Muir, The Life of Mohammed from Original Sources (61-1858), p.xiii.
6. D.S. Margoliouth, Lectures on Arab Historians (1930), Lecture 1, p..3
7. Muir, The Life, pp.xliii-iv.
8. Ibid., p.xlviii.
9. Muhammad Asad, Islam at the Crossroads (1975), pp..8-127
10. Muir, The Life, p.li.
11. H.A.R. Gibb, Mohammedanism (1949), p.vi.
12. Muir, The Life, p.xciv.
13. Ibid., p.xeviiil.
14. Ibid., p.xcvii and pp.203-197. Also The Sources of Islam, a Persian treatise by the Rev. W. St. Clair-Tisdall (1901), esp. Chs. 3and .4
15. For example, see the Quran 2: 41, 89, 97; 3: 3; 4: 47; 5: 48; and *passim*.
16. Muir, The Life, pp..7-6
17. Emile Dermenghem, The Life of Mahomet (1930), trans. by Arabella Yorke, pp..2-251
18. Syed Ahmad Khan, The Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto (1979), Reproduction, p..196
- 19.Ibid., p..196
20. E.W. Lane, An Arabic Lexicon (1980), p. 1739ff. esp. p.1740. Here, there is a detailed analysis of the word with the general notion being "affliction" or "calamity."
21. Khan, The Life, p..196
22. Ibid., pp.9-198. See also Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire (1923), Vol. 5, p..373

٢٤. توفي نسطور حوالي ٤٥١ م، أي قبل ولادة محمد بحوالي ١٢٠ سنة.
23. Muir, *The Life*, pp..20-19
25. Muir, *The Life*, p..21
26. Ibid., p..22
27. Ibid., p..38
28. Ibid.
29. Ibid., p..47
30. Ibid., p..55
31. Ibid., p..106
32. Ibid., pp..6-80
33. Khan, *The Life*, pp..32-317
34. Ibid., pp..9-328
35. Ibid., p..332
36. A Critical Examination of the Life and Teachings of Muhammad (1873), p..87
37. Muir, *The Life*, pp..2-121
38. Ibid., p..126
٣٩. يطرح أمير علي، في "فحص نقدي"، ص ٥٩، سؤالاً مماثلاً ويتساءل لماذا يشعر المسيحيون الذين يؤمنون بصعود يسوع الجسدي وحال إيليا أن العقيدة الإسلامية أقل عقلانية أو بعيدة الاحتمال.
- See the Bible, 2Kings 2: 11, Matthew 17: 1ff. and Acts 1: .11
40. Khan, *The Life*, p. 344ff.
41. Ibid., p..347
42. Ibid., p. .372
- لكن من الضروري أن نلاحظ هنا أن موضوع قبول الرحلة الجسدية هو موضوع حساس ولا يمكن رفضه بسهولة كما يفعل سيد أحمد خان هنا. كان معروفاً أنه لم يكن ميالاً بصورة خاصة لقبول المعجزة ويعتقد أن هذا هو سبب استدلاله، والمسألة لها علاقة كبيرة بالامتثال للنبي.
٤٣. يقدم أنتوني ويسلز مناقشة مفصلة وجادة لتفسير هيكل لهذا الموضوع ، مشيراً إلى العديد من الآراء الإسلامية والغربية.
- See his *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad* (1972); see pp.7-64; 4-81; 47-213. See also Widengren,

Muhammad, the Apostle of God and His Ascension (King and Saviour V), (1955), esp. Ch. V where the Quranic evidence and various writings on the Mi'raj are discussed.

44. Muir, The Life, pp..4-53
45. C. Bennet, Victorian Images of Islam (1992), p.14; see also Ch. .5
46. Muir, The Life, p.126
47. R.B. Smith, Muhammed and Muhammedanism (1874), p..340
48. G.W. Leitner, Muhammadanism (1889), p..4
49. James Waltz, "Muhammad and Islam in St. Thomas Aquinas", MW, Vol. 66, No. 2 (1976), pp.95-81. See also Daniel, Islam and the West, pp..7-73
50. Muir, The Life, p..202
51. Ibid.
52. Ibid., p. 227ff.
53. Ibid., pp..4-233
- .54Ibid., pp..2-241
55. Ibid., p..245
56. Ibid., p..248
57. Ibid., note on pp.,9-248
58. J. Davenport, An Apology for Mohammed and the Koran (1869), pp.44-135. See also the Bible, Joshua 6: 10, 1Samuel 15, Judges 1: 21
59. T. Carlyle, "The Hero as a Prophet: Mahomet in Islam", in On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (1849), p..61
60. W.A. Miller, "A Note on Islam and the West", Theology, Vol. 84, No. 697(January 1981), p. .37
وهو يشير إلى أن المسيحية قد تكون مذنبة بدرجة أكبر.
61. Khan, The Life, pp..7-432
62. A Critical Examination, p.82, see note.
63. Muir, The Life, p. 316ff.
64. Ibid., p..322
65. W. Muir, Mahomet and Islam: A Sketch of the Prophet's Life from Original Sources and

a Brief Outline of His Religion (1884), p.151

66. Cheragh Ali, A Critical Examination of the Popular Jihad (1885), pp..91-87

67. A Critical Examination, p..111

68. Ibid., p..112

69. Barakat Ahmad, Muhammad and the Jews: A Re-examination (1979), p.ix.

70. Ibid., p..24

71. Ibid.

72. Muir, The Life, Ch. .19

73. Ibid., pp..8-376

74. Ibid., p..380

75. S. Lane-Poole, Selection from the Quran and Hadith (1882), (1975reprint), pp. .9-28

76. Muir, The Life, p..411

77. Ibid.

78. See his "Obituary of Sir William Muir", JRAS (1905), p..876

79. Khan, The Life, pp.xviii-xix; Lyall also makes an observation like this; see note 2to his obituary article.

80. Ibid., p..299

81. Abu Fazl (ed.), Mr. Godfrey Higgins' Apology for Mohamed (1929), A Verbatim Reprint, edited with Introduction, critical notes, Appendices, and a chapter on Islam, p..11

82. Barakat Ahmad, Muhammad and the Jews (1979), pp.19-18, and Syed Ahmad Khan, The Life, pp.xiv and .304

83. See his article "The Popular Muhammad: Models in the Interpretation of an Islamic Paradigm", in R.C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (1985), pp.54-41, esp. pp..3-42

مصادر وملاحظات (الفصل الثالث)

1. Mohammed and the Rise of Islam (New York and London: G.P. Putnam, The Knickerbocker Press, 1905).
 2. Encyclopaedia Judaica, Vol. 11(Jerusalem: Ketter Publishing House Ltd., 1971), pp.966—
 7. Other dates given are 81-1820. See: Isidore Singer (ed.), The Jewish Encyclopaedia, Vol. 8 (1904), p.330. Also Leslie Stephen and Sir Sidney Lee (eds.), The Dictionary of National Biography — From the Earliest Times to 1900, Vol. 12(22-1921), p..1044
 3. The Dictionary of National Biography, Vol. 12, ibid., lists thirteen major works to his credit.
 4. L.G. Wickham Legg (ed.), The Dictionary of National Biography 1940-1931(1949), (hereinafter cited as DNB), p..597
 5. Ibid.
 6. Ibid., p..598
 7. Ibid .
- ويقال أن أحد معتقديه أشار من خلال بعض الحجج الأخرى إلى أن عمله حول الإلحاد والأرديسة لهوميروس لم يكن أصيلاً؛ فغضب. يقول موراي: "... لم يرد فقط بإنما "إشارتين" للتصحيف ولكن أيضاً بتاريخ في المقاطع الثلاثة الأولى من قصص تراجيدية متعددة". ويتبع: "من الصعب معرفة مدى جدية تطبيقات البراءة هذه. في جدل آخر، يذل قصارى جهده لمحاولة تبرير ادعائه بأن البرديات المصرية التي تحتوي على معلومات عن الاستيطان اليهودي في مصر منذ القرن الخامس وحتى القرن السادس قبل الميلاد كانت مزيفة". يشير موراي أيضاً إلى أنه على الرغم من حقيقة أن عدداً قليلاً فقط من الناس يتفقون معه، "بذا معتقدوه صامدين لأنه أثار بعض الأسئلة المعقدة التي لا يمكن الإجابة عليها".
8. See his Mohammedanism (1911) and The Early Development of Mohammedanism (Hibbert Lectures), (London: Williams & Norgate, 1914).
 9. DNB, p..599
 10. The Origins of Arabic Poetry', JRAS, Vol. 57(1925), pp..49-417
 11. Ibid., p..449
 12. DNB, p..599
 13. Published for the British Academy by Humphrey Milford (London: Oxford University Press, 1924).
 14. DNB, p..599
 15. Ibid.

16. A. Jeffery, 'David Samuel Margoliouth', MW, Vol. 30, No. 3(July 1940), p.295
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid., pp. 6-295 and DNB, p..598
- كان العمل الفذ الذي حير معاصريه أنه كان قادرًا على إعادة تنظيم تسلسل التراجيديات اليونانية دون العبث بالجواهر الحقيقي وفي كل حالة حصل على ترتيب منطقي نحوياً ومتزقًا مع معنى سليم. واتهم متقديه بأنه لا يمكنهم تقديم أسباب قوية لاعتراضهم. كان مرجليلوث له مكانة الخاصة به.
20. Jeffery, 'David Samuel Margoliouth', p..296
21. Ibid.
22. Ibid., p..297
23. Ibid.
24. Ibid., p..298
25. RAS, Vol. 57(1925), pp. 4-153 under 'Review of Arabic Subjects.'
26. Margoliouth, 'Is Islam a Christian Heresy?', MW, Vol. 23, No. 1(January 1933), pp.6—
15. For Foster's article, see MW, Vol. 22, No. 2(April 1932), pp. .33-126
- يتمثل خط فوستر الرئيسي في التشكيك في أن الإسلام به الكثير من الأفكار المسيحية، وعلى الرغم من أن كثيرة منها "محرفة" [في نظره] بحيث يُنظر إليها على أنها أقرب إلى أي دين آخر غير المسيحية، فإنه يعدد بعض الفضائح، بما في ذلك المكانتة الممنوعة لل المسيح، والتي لا تمنحها له اليهودية أبداً، والإيمان بمودة المسيح في آخر الزمان، والإيمان بالدينونة الأخيرة (التي تركز عليها اليهودية بدرجة أقل) وال فكرة القرآنية عن موت المسيح التي يعتبرها [فوستر] تأثيراً غنوصياً. يستشهد بالإشارة القرآنية عن عيسى كطفل رضيع، وعندما كان يصعد طيوراً من الطين ويجعلها تبيض بالحياة، وأيضاً عندما يتكلم عيسى في المهد، ويدعى أن هذه الأفكار جاءت من وثيقة بعنوان الإنجيل العربي لطفولة المخلص (Arabic Gospel of the Infancy of the Saviour)، الذي كان يعتقد أن محمد قد قرأه على الأرجح. ثم يندب أن محمدًا أصبح زنديقاً قبل أن يصبح أرثوذكسيًا في أي وقت (انظر ص ١٣٠ من المقال). إن رفض مارغوليوث لهذه الحجة واضح وبماش ، وهو أن الإسلام لا يمكن أن يكون طائفه مسيحية.
27. Foster, 'Reply to Professor Margoliouth's Article, January 1933', MW, Vol. 23, No. 2(April 1933), p..198
28. CMI, Vol. 57(July 1906), p..545
29. The New Encyclopaedia Britannica, Micropedia, Vol. VI (Chicago and London: Helen Hemingway Benton, 1974), p..615
30. Ibid.
31. JIC, Vol. 11, No. 4(October 1937), pp..6-535

32. Margoliouth, Mohammed, p.iii.
33. Ibid. (Abu al-Fida', d. 4. 722AH/ 1322CE).
34. Ibid., p.iv.
35. Ibid.
36. Calcutta 94-1853, 4vols., see ibid., p.v.
37. Mohammed, p.v.
38. Ibid., p.vi.
39. Ibid .
40. Ibid., p.vii.
41. Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (London, 1896, Calcutta, 1902). William Muir, *The Life of Mohammed*.(1861)
42. Mohammed, p.vii.
43. Ibid., p..2
44. Ibid., p..5
45. Ibid., p..7
46. See note 38above.
47. Margoliouth, Mohammed, p..8
48. Ibid., p..19
49. See James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (hereinafter cited as ERE), Vol. 8(1915), pp..80-871
50. Ibid., p..872
51. Ibid., p..873
52. CMI, Vol. 51(1900), pp..8-241
53. Margoliouth, Mohammed, pp..66-45
54. Ibid., p..46
55. Ibid., p..69
56. Ibid., pp..6-85
57. ERE, pp.874—.5

58. Margoliouth, Mohammed, p..69
59. Ibid., p..216
60. Surah al-Mujadalah 58: 13-12, Abdullah Yusuf Ali's translation.
61. Margoliouth, Mohammed, p..217
62. Ibid., pp..18-217
63. ERE, p..877
64. Ibid.
65. Ibid.
66. Ibid.
67. Ibid.
68. Ibid.
69. Surah al-Fajr 89: 30-27. See also Surah al-Shams 91: 10-7and the Qur'an passim.

٧٠. لمزيد من الاطلاع حول الموضوع، انظر أعمالاً معاصرة مثل:

Muhammad Iqbal, Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam (1982 reprint), esp. Lecture IV on 'The Human Ego — His Immortality and Freedom'; Abdel Haleem Mahmud, The Creed of Islam (1978), esp. Ch. V on "The Resurrection"; Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (1980), esp. Ch. Two on 'Man as an Individual' and Ch. Six on 'Eschatology.'

71. Margoliouth, Mohammed, p..74

72. Ibid., p.76. 'Vaticinium Post Eventum' means literally 'prophecy after the event', i.e. 'an afterthought.'

73. For Ja'far's speech, see Shibli Nu'mani, Sirat an-Nabi, Parts II and III, translated into English by Fazlur Rahman (Karachi: Pakistan Historical Society, 1970), pp. 1-220

قال جعفر - فيما قال: "أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأكل الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسبي الجوار، ويأكل القوي منا الصعييف.". .

74. Mohammed, p.89. See also note 61where he makes the same observation in his article on Muhammad in the ERE.

٧٥. تم تناول بعض هذه القضايا في الأجزاء السابقة من هذا العمل. يقول نورمان دانيال إنه كان هناك " .. حماة دربها محمد، أو معلم شرير لمحمد، على أكل الحبوب أو الثرة من أذن النبي، لمحاكاة الروح القدس؛ أو

كان هناك ثور، أو عجل، أو جمل، تم تدريبه بالمثل ليأتي عندما يدعوه، حاملاً كتاب الشريعة مقيتاً بقرونه".

See Norman Daniel, *Islam and the West - The Making of an Image*, Revised Edition (Oxford: Oneworld, 1993), p.52. See also pp.15, 31, 1-60, 257, 2-261and .266

76. Margoliouth, Mohammed, pp..9-88

77. Ibid., p.92

78. Margoliouth, 'On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif', RAS, Vol. 35 (July 1903), pp.93-467; and Lyall, 'The Words "Hanif" and "Muslim"', JRAS, Vol. 35(1903), pp.84-177

79. Ibid., p..772

80. The Shorter Encyclopedia of Islam (Leiden: E.J. Brill, 1953), p..651

81. Margoliouth, Mohammed, p..93

82. Surah al-Tur 52: .21

83. Margoliouth, Mohammed, p..93

84. Ibid., p.61.

85. Ibid., pp. .3-62

يشير مرجليوث إلى عمل ج.م. روبرتسون، تاريخ قصیر للمسيحية (١٩٠٢). يناقش روبرتسون، في الجزء الثاني من كتابه، تحت العنوان العام "المسيحية في القرن الثاني وصعود المحمدية"، بعض الطقوس والمناسبات بمرور الزمن. فيكتب:

كانت علامة الصليب تُستخدم الآن باستمرار بنفس الروح، حيث يكون فئالا ضد الشر الجسدي والروحي على حد سواء، بقدر ما يحدد أي اختلاف من هذا القبيل. ولكن كان ينظر إلى الأمراض عموماً على أنها من عمل الأرواح الشريرة، ويتم التبرؤ من العلوم الطبية عموماً، وكان العلاج المفضل هو طرد الأرواح الشريرة. قد يستخدم الشخص المعتمد الصلة الربيبة أيضاً في المناشدة ضد [الروح] الشريرة - وهو امتياز منكر بالنسبة للشخص المُعذّل للبابوية أو طالب المضوية [في الكنيسة]. (ص ١٢٥).

86. Margoliouth, Mohammed, pp..70-69

87. A.R.I. Doi, *Nigerian Muslim Names — Their Meaning and Significance* (1978). See Ch. One where the author discusses the importance of good names in Islam.

88. Mohammed, p..70

89. Ibid.

90. Shibli Nu'mani, *Sirat an-Nabi*, p.204. See also: Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, Vol. 1pp.6-265; Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il R.A. al-Faraqi (1976), pp.90-87; A. Guillaume, *The Life of Muhammad — Translation of Ibn Ishq's*

Strat Rasil Allah (Karachi: Oxford University Press, 1978), pp.19-118; Abal Hasan 'Ali Nadwi, Muhammad Rasulallah (1982), pp..13-112

٩١. رد النبي على طلب عمه الحميبي بقوله: "يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في ياري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركته" ..

See Shibli Nu'mani, of. cit., p..205

92. See his translation of Haykal's The Life of Muhammad, pp..20-19

93. The Eternal Message of Muhammad, translated from the Arabic by Caesar E. Farah. A Mentor Book (1965), p..29

94. Margoliouth, Mohammed, p..170

95. Ibid., p..171

96. Ibid .

وبدلاً من حصر القصة في الأعمال الرئيسية [الغريبة] حول السيرة الذاتية للنبي، أشار ابن هشام وابن سعد والطبراني جمعياً إلى القصة. عادةً ما تعرف هذه الأعمال باعتبارها أعمالاً بازرة وينذكرها مرجليون نفسه في ملاحظاته التمهيدية لكتبه.

97. See p. 106ff. for a discussion of the equation of Muhammad to Joseph Smith — the founder of Mormonism.

98. See the chapter on Sir William Muir. See also T.B. Irving, 'The Rushdie Confrontation - A Clash in Values', JO, 3rd Quarter, Vol. 2, No. 3(1989), pp..51-43

99. Margoliouth, Mohammed, p..42

100. Ibid., p..59

101. Ibid., pp. .1-66

يقدم أمثلة مثل: "ندوق الموت"، "الإخراج من الظلمات إلى النور"، "الضلال عن صراط الله المستقيم"، "النفح في الصور"، "طي السماء كطي السجل للكتب"، إلخ.

102. Ibid.

103. Ibid., p..59

104. Ibid., p..107

انظر أيضًا ص ٤٥ حيث يقول المؤلف: "أي أجزاء من العهدين القديم والجديد لسير القديسين، وأقوال الآباء اليهود أو من الفلكلور العادي التي تصادف وجودها في ذاكرة النبي، اعتبرها مادة مناسبة للقرآن".

105. Ibid., pp.3-102. Paternoster — 'Our Father', is the Lord's Prayer which the Gospels say was taught by Jesus Christ. See Matthew 6: 13-9; Luke 11: .4-2

106. Margoliouth, 'On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif', op. cit. p. 492
107. Ibid.
108. Charles Lyall, 'The Words "Hanif" and "Muslim"', of. cit., pp.2-771
109. Ibid.
110. Ibid., p.777
111. Ibid.
112. Ibid., p.784. See also pp.779—.84
113. ERE, p..875
114. Frank Hugh Foster, 'Is Islam a Christian Heresy', esp. pp.30-128; and Margoliouth's criticism in his article bearing the same title (see note 26of this chapter).
115. See note .27
116. Margoliouth, Mohammed, p..61
117. Ibid., p..107
118. Ibid., p..131
119. Ibid., p..135
120. EH. Foster, 'Is Islam a Christian Heresy', esp. pp..32-28 1
121. Margoliouth, Mohammed, esp. pp.35—.40
122. Robertson, A Short History of Christianity, Part II.
123. See Surah al-An'am 6: 31, 48; Surah Ibrahim 14: 6-4. Also: Abul Hasan 'Ali Nadwi, Prophethood in Islam, passim, Roston Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions (1951), p.308; Encyclopaedia Judaica, Vol.'13, pp.8-1150], on 'Prophets and Prophecies.'
124. See Surah al-Bagarah 2: 285; and vv. 136, 253of the same surah; Surah al-Nisa 4: .2-150
- في الواقع، في المقطع الأخير [الآية ١٥٠ - ١٥١ من سورة النساء]، يوصف أولئك الذين يتغرون ويختارون [من الدين والرسل] بأنهم كافرون.
- ١٢٥ . أثار هذا قضية التحرير (التلاعب، والإفساد) في النقد الإسلامي. انظر:
- Surah al-Bagarah 2: 42, 75, 146; Surah Al 'Imran 3: 71; Surah al- Nisa 4: 46; Surah al-Ma'idah 5: 15-14. See also Abdel Majid Charfi, 'Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari', Islamo Christiana, Vol. 6(1980), pp.48-105, and M.H. Ananikian, 'Tahrif or the

126. Margoliouth, Mohammed, p.149

127. Ibid., pp..1-150

128. Ibid., p.149

129. Ibid., p..387

130. Ibid., p..388

131. Ibid., p..413

132. See Surah al-Bagarah 2: 43and w. 110, 177and 277; Surah al-Nisa' 4: 162; Surah al-Maidah 5: 58. For further reading on zakah, see G. de Zayas Farishta, The Law and Philosophy of Zakat, Vol. 1, edited A.Z. Abbasi (1960); As-Sayyid Sabiq: Figh-us-Sunnah, Vol. 3(1986), esp. Part 1on az-zakah.

133. Margoliouth, Mohammed, p..272

134. Ibid.

135. Ibid., pp. .90-389

136. Ibid. p. .393

137. Ibid. pp..4-393

138. ERE, p..873

139. CMI, Vol. 51, p. .244

كما أشرنا بالفعل، نحن ندرك جو الكنيسة وتوقعات أولئك الموجودين في كنيسة سانت أندات بأكسفورد حيث أقيمت الخطبة. ومع ذلك، فقد توقعتنا تفكيراً أكثر حنكة من عالم من عيار مرجلويث. انظر الصفحة ٥٦ للناشر حول مصادر مرجلويث.

140. Islam and the West, esp. pp.9-167, 265, 70-269, 292, 298, 306, 311, 3-351and -381
.4

141. Margoliouth, Mohammed, p. .66

يبدو هذا إلى حد كبير وكأنه سخرية معادية للعرب من جهة اليهود وهي غير مثبتة ولا يمكن إثباتها. لكن مرجلويث يؤمن بها، أولاً ربما بسبب خلفيته اليهودية، وثانياً وهذا هو الأهم لأنها تناسب هدفه.

142. Ibid., p..176

143. Ibid, pp..7-176

144. Ibid.

145. Ibid., p.183. See also notes 89and 90above.

146. Ibid, p.184

147. Ibid., pp..1-340

148. Ibid.

149. Ibid, p.343

150. Ibid, p..351

151. Ibid, pp..2-351

152. Ibid, p.369

153. See his article on Muhammad in the ERE.

154. Margoliouth, Mohammed, pp. .2-371

وهذه الحادثة تدل على صدق النبي، وحقيقة أنه لم يكن رجل اللذة والجسد كما يصور له. لمزيد من القراءة حول تأجيل العرس، انظر ترجمة غيوم لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، ص ٥٣١؛ وترجمة فارياطي لكتاب هيكل حياة محمد، ص ٣٨٤-٥؛ و[كتاب] مارتون لينجز حياة محمد بناء على أقدم المصادر (١٩٨٣)، الفصل ٧٢، خاصة ص ٢٨١ - ٢.

155. Islam and the West, Ch. .3

156. Margoliouth, Mohammed, p..127

157. See Matthew 21: 13-12; Mark 11: 17-15; Luke 19: .6-45

158. Abul Hasan 'Ali Nadwi, Muhammad Rasulallah, p.412. See also Saiyid Sulaiman Nadwi: Muhammad — The Ideal Prophet, translated by Mohiuddin Ahmad (1981), esp. Ch. .4

159. سورة الأنعام الآية: ٦٨. يوضح أبو الكلام آزاد: "عندما يغمس الأشخاص الذين ليس لديهم رغبة في البحث عن الحقيقة ويحاولون تحريرها لخدمة أغراضهم في الجدل الرائف، يكون الأفضل بالنسبة لمن يحب الحقيقة أن يتبع عنه. لأن الحقيقة لا تتجلى بالجدل المتعمد حولها". انظر كتابه ترجمان القرآن، حرره وترجمه سيد عبد الطيف، المجلد. ٢ (١٩٦٧)، ص ٣٥٣. كما أوضح السيد أبو الأعلى المودودي أن الواجب الأساسي للمؤمنين هو تقديم الحقيقة للكافرين، ولكنهم إذا رفضوها .. "يجب على المؤمنين لا يضيروا وقتهم وطاقتهم بالدخول في خلافات ومناقشات جدلية عديمة الجدوى مع الكفار". انظر [كتابه]: معانى القرآن المجلد: ٣ (لامور: منشورات إسلامية، ١٩٧٢)، ص ١١٩، ٤٥، حاشية. في الواقع، يجعل القرآن هذا مبدئاً، أن الجدلات يجب دامت أن تخدم غرضاً مفيداً ولا تكون لمجرد الجدل أو لإثارة الفتنة في المجتمع.

See Sérabs 16: 125; 29: .46

160. Margoliouth, Mohammed, p..276

161. Ibid., p..278

162. Ibid, p..279

163. Ibid, p..278

164. Ibid., p..281

165. Ibid., pp..3-282

166. Ibid., pp.7-286

167. Ibid.

١٦٨ . تشير كلمة التأني أو المؤاخاة إلى مؤسسة الإخوان التي أنشأها النبي بعد الهجرة بين الأنصار (بالمعنى الحرفي للكلمة، المساعدين، من سكان المدينة) والمهاجرين (بالمعنى الحرفي للكلمة، المهاجرين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة). لم يرحب الأنصار بالقادمين الجدد فقط باعتبارهم إخوانهم في الدين، بل شاركوا ثرواتهم ومتلكاتهم مع المهاجرين. ومؤسسة الأخوة هذه لا مثيل لها في تاريخ البشرية من نواح كثيرة.

169. Margoliouth, Mohammed, p..288

170. Ibid.

171. Ibid. p..338

172. Ibid., p..362

173. Ibid., p.363. See Shibli Nu'mani's explanation in Strat an-Nabi, p. 156ff

174. Margoliouth, Mohammed, p..363

175. CMI, Vol. 5(1900), p..245

176. ERE, p..873

177. Ibid., p..878

178. See Surah al-Bagarah 2: 256; Surah Al Imran 3: 20, 104, 110; Surah al-Tawbah 9: 6; Surah Yinus 10: 99; Surah al-Nahl 16: 125; Sarah al-Hay 22: 70-68; Surah al-Shiiré 42: 15-13; Surah al-Muzzammil 73: 11-10; Surah al- Ghashiyah 88: 6-20. See also T.W. Arnold, The Preaching of Islam (1896), esp. Chs. 1, 2and passim.

179. M. Cheragh Ali, A Critical Examination of the Popular Fihad (1885), esp. pp.0d-91. See also Hasan Moinuddin, The Charter of the Islamic Conference and Legal Framework of Economic Co-operation Among its Member States (1987), esp. Ch. 2on 'Islam and International Law.'

180. See p. 65ff. above.

181. Margoliouth, Mohammed, p..97

182. Ibid., p..98

183. Ibid., p..114

184. Ibid., p..376

185. Ibid., p..407
186. Ibid.
187. Ibid., pp..8-227
188. Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World* (1981); Afzal Iqbal, *Diplomacy in Islam* (1965); Abdulrahman Abdulkadir Kurdi, *The Islamic State: A Study Based on the Islamic Holy Constitution* (1984), esp. the Appendix entitled 'The Declaration of Medina', pp..7-131
189. Margoliouth, Mohammed, pp..7-226
190. Ibid., p..228
191. Ibid., p.231. See also the Bible, Proverbs 19: 17; the Qur'an, Surah al-Bagarah 2: 245; Surah al-Hadid 57: 11, 18; Surah al-Taghabun 64: 17; Surah al-Muzzammil 73: .20
192. Margoliouth, Mohammed, p..232
193. Ibid., p..233
194. Ibid., p..238
195. Ibid., p. .249
- يعتقد المسلمون أن القرآن يوضح أن تغيير القبلة لم يكن بناءً على رغبة محمد الشخصية بل كان أمرًا من الله.
 انظر سورة البقرة (من ١٤٢ : ١٤٥) و (١٤٩ : ١٥٠). يعلق أحد العلماء على هذا قائلاً: "لقد تعامل القرآن مع هذه المسألة بطريقة جميلة، قائلاً أن الجوانب الموسمية والطقوسية للدين، إذا كانت ضرورية، فإن أهميتها ثانوية؛ إنها ليست أساساً للإيمان. يتضامل المعنى الجوهرى لاتجاهات الفضاء في التواصل الروحي مع معبود، نوره، وفقاً للقرآن، "ليس شرقاً ولا غرباً" (النور: ٣٥). "(عبد الحكيم خليفة، النبي ورسالته (١٩٧٧) ص: ١١٠)
196. Mohammed, p..249
197. Ibid., pp..51-247
198. Ibid., p..310
199. Ibid., p..314
200. Ibid., pp.314—15
201. Ibid., pp. 25-312and passim.
202. Ibid., p..323
203. Ibid., pp..4-333
204. Ibid., p..325
205. Ibid., p..336

206. Ibid.
207. Ibid., p..355
208. See p. 99ff. for a discussion on the Hudaibiyah Treaty.
209. Margoliouth, Mohammed, p..367
210. Ibid., p .369
211. Ibid., p..364
212. Ibid., p..431
213. Ibid., p..434
214. Ibid., p..435
215. For further reading on the delegation's visit, see: Guillaume's translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasil Allah, pp.7-270; Nu'mani's, Sirat an- Nabi, p.369; and Fariqi's translation of Haykal's The Life of Muhammad, pp.6-195, .478
216. Is Islam a Christian Heresy?', *passim*.
217. Ibid., p..244
218. Ibid .
219. Ibid., p..345
220. For further reading on the Hudaibiyah Treaty, see Shibli Nu'mani, Strat an-Nabi, pp.400-390; Guillaume's translation of Ibn Ishaq's, Strat Rasil Alléh, pp.507-499; Faraqi's translation of Haykal's The Life of Muhammad, pp.59-340; Abul Hasan *Ali Nadwi, Muhammad Rasulallah, pp..72-261
221. Margoliouth, Mohammed, p..345
222. Ibid., p..348
223. Ibid., p..349
224. See above, p..99
225. See Surah al-Fath 48: 1and *passim*.
226. Cited by Muhammad M. Pickthall, in his translation of the Qur'an, The Glorious Qur'an (Makkah: Muslim World League, 1977), p. .557
- يلاحظ أن تصريح ابن خلدون يتفق مع كلام ابن هشام حول الموضوع .
227. Fariqi's translation of Haykal's The Life of Muhammad, p.355. See also p. .356

يذكر شibli النعmani نفس الرأي: "كانت معاهدة الحديبية نصراً من الله. لم تكن انتصاراً للأجساد بل انتصاراً للقلوب. فقد أراد الإسلام السلام لأجل انتشاره، وقد ضمن ذلك من خلال المعاهدة". (*سيرة النبي*، المجلد الثاني، ص ٤٠٩).

228. Margoliouth, Mohammed, p..364

229. TW. Arnold, *The Preaching of Islam*, esp. Ch. 1on the missionary nature of Islam. See also: Surah al-Bagarah 2: 143; surah Al 'Imran 3: 104, 110, 187; Surah al-A'nam 6: 48; Surah Ibrahim 14: 6-4; Surah al-Nahl 16: 125; Surah al-Ahzab 33: .7-45

توضح هذه المقاطع [من الآيات] واجب النبي وأتباعه. عليهم أن ينشروا كلمة الله حتى يفعل البشر الخير ويستغوا عن الشر (البقرة ١١٠، ١٠٤).

230. Margoliouth, Mohammed; see the page facing p. 364for the 'original text' and p. 365 for the translation.

231. See pp..7-365

232. Ibid.

233. Ibid., p..368

234. See S. Ahmed Qureshi, *Letters of the Holy Prophet* (1983), passim; Guillaume's translation of Ibn Ishaq's Strat Rasiél Allah, pp.9-653; Fariiqi's translation of Haykal's *The Life of Muhammad*, pp.374—9; Abul Hasan 'Ali Nadwi, *Muhammad Rasulallah*, Ch. 15; Shibli Nu'mani, *Surat an-Nabi*, pp.401— 9; Afzal Iqbal, *Diplomacy in Early Islam*, passim.

235. See note 227above.

236. See the suggested references in note 234above, esp. the works of Ahmed Qureshi, Afzal Iqbal and Abul Hasan 'Ali Nadwi.

237. Margoliouth, Mohammed, pp..1-70

238. Ibid., p..236

239. Ibid.

240. Ibid.

241. Ibid., p..397

242. Ibid.

243. Ibid., pp..1-440

244. Ibid., p..443

245. Ibid., p..453

246. Ibid., pp.14, 61, 5-234, 321and .342
247. Ibid., p..450
248. Ibid., p..456
249. Ibid.
250. Ibid., p..458
251. Ibid. pp..61-458
252. Ibid., p..462
253. ERE, p..876
254. H.A.R. Gibb, Mohammedanism (1949), p.23; (emphasis ours).
255. Margoliouth, Mohammed, p..90
256. Ibid., p..91
257. The 'Lawh Mahfuz'. See Surah al-Burij 85: .22
258. See Surah Yisuf 12: 2; Surah al-Fussilat 41: 44; Surah al-Shura 42: 7
259. Margoliouth, Mohammed, p..91
٢٦٠. لمزيد من القراءة حول موضوع الروحي في الإسلام، انظر ترجمة جيوب لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، خاصة الجزء الثالث حول "دعوة محمد والوعظ في مكة". محمد رشيد رضا، الوحي المحمدى، ترجمة عبد الصمد، شرف الدين، الجزء الأول، الطبعة الثانية المتقحة (١٩٦٠)، خاصة الفصل الأول حول "الرسالة الإلهية والمرسلين"، وكذلك، أبو الحسن علي الندوى، المفهوم الإسلامي للنبيوة (١٩٧٩)، وكذلك؛ فضل الرحمن، في [كتاب] الإسلام، الطبعة الثانية (١٩٧٩)، خاصة الفصل الأول حول "محمد والوحي".
261. See Surah al-Baqarah 2: 4-23; Surah Yunus 10: .38
262. Cited in Margoliouth, Mohammed, p..134
263. Ibid., p..156
264. Christian Snouck Hurgronje, Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State (1916), p..18
265. (New York, Painsville, 1834), p..12
266. See his The City of the Saints Across the Rocky Mountains to California (1861); reprint by EM. Brodie (New York: Knopf, 1963).
267. A.H. Green, 'The Muhammad-Joseph Smith Comparison: Subjective Metaphore, or a Sociology of Prophethood', in Spencer J. Palmer, Mormons and Muslims -- Spiritual Foundations and Modern Manifestations, Conference Papers (1985), p..67

268. See p. 56ff. above.
269. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History* (London, 1891).
270. Margoliouth, Mohammed, p.218
271. Ibid., p.245 (emphasis ours) .
- اشتهر عمرو بن الحضرمي بأنه أول من مات على يد المسلمين. كان ذلك في حادثة نخلة، عندما واجهته مجموعة بقيادة عبد الله بن جحش كان أرسلها النبي لترصد حركة غير قريش والأخبار بها، وقتل. واستاء النبي من ذلك لأنه وُضِعَ إلى أنه لم يرسلهم للقتال، لا سيما أن ذلك كان في شهر رجب، الذي يحرُم فيه القتال بحسب التقليد. في الواقع، يدعى شibli النعmani أن هذا الحادث كان السبب الحقيقي لغزوته بدر (انظر سيرة النبي، ص ٣١٧ - ٢٠). لزید من القراءة حول هذا الموضوع، انظر ترجمة فارغفي لكتاب هيكيل حیاة محمد، ص ٢٠٨ - ١١ - ٩-٢٨٦. وترجمة جيوم لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، ص ٦
272. See Margoliouth, ibid., pp..66-258
273. Mohammed: The Rise of Islam by D.S. Margoliouth' (Book Review), CMI, Vol. 57(July 1906), pp.6-545
274. Professor Margoliouth's "Life of Mohammed", MW, Vol. 2, No. 3(July 1912), p.311
275. Islam and the West, p..49
276. Shibli Nu'mani, *Sirat an-Nabi*, Vol. 1, p..95
277. Ibid., p. .180
- انظر أيضًا الحاشية التي يتقدّم فيها ادعاء مرجليلوث بأن محمداً وخدیجة كانوا يعبدان العزی قبل التهاب إلى الفراش. وحول ادعاءه أن الزوجين قد ضحيا بشأة بُنَيَّة مخصصة للعزی، يشير شibli النعmani إلى أن الكلبي، الذي روی هذا النص، كذاب سيء السمعة.
278. Margoliouth, Mohammed, p.158. See also the footnote.
279. Shibli Nu'mani, Strat an-Nabi, p.221, note .3
280. Sh. Inayatullah, 'Personalia', IC, Vol. 12, No. 4 (October 1938), p..535
281. See p. 106ff. above.
282. See p.49 above

مصادر و ملخصات (الفصل الرابع)

1. Annali dell' Islam.(26-1905)
2. M. Rodinson, "Critical Survey of Modern Studies on Muhammad", in Merlin L. Swartz (trans.), *Studies on Islam* (1981), p. .3 2
3. Rodinson, "Critical Survey", p.23.
4. Ibid., p..23
5. Ibid., p..24
6. Ibid.
7. London: Sands & Company, .1912
8. London: The Christian Literature Society for India, 1913.
9. Ibid., pp..4-173
10. See Joshua 5: 13- 6: .7 2
11. Sell, *The Life*, pp..2-231
12. Mahomet - The Founder of Islam.(1915)
13. Munawar Ahmad Anees and Alia Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in western Languages* (1986), Item No. 315, p..40
14. Translated from the French by E. Denison Ross.(1929)
15. Rodinson, 'Critical Survey', p..26
16. Ibid., p..26
17. Ibid.
18. Ibid., p.62, note .16
19. Ibid., p.27
20. London, .1926
21. Das Leben Muhammeds, translated from the Danish original by H.H. Schaeder.(1930)
22. Rodinson, 'Critical Survey', p..27
23. Ibid.
24. It was published under the English title *The Life of Mahomet*.

25. London: Edinburgh House Press, .1932
26. New York: Macmillan Company, .1932
27. Ibid., p.17
28. Ibid., p.18. See also his Muhammad and the Jews of Madina with an Excursus Muhammad's Constitution of Madina by Julius Wellhausen. Translated and edited by Wolfgang Behn.(1975)
29. French original in Paris in 1934, the English translation in .1936
30. Rodinson, 'A Critical Survey', p.62, note .19
31. The original was published in Stockholm in 1930. The English edition, Mohammed - The Man and His Faith, was translated by Theophil Menzel and published by Allen & Unwin, London in .1936
32. Ibid., Preface, p..5
33. Ibid., p.10
34. Ibid., p..11
35. Ibid., p.12
36. Ibid., p.149. See also Ch. 4on 'Muhammad's Doctrine of Revelation.'
37. Rodinson, 'A Critical Survey', p..25
38. Ibid.
39. Tor Andrae, Mohammed, p..243
40. Ibid., p.265. See also pp..69-256
41. See his 'Tor Andrae's Mohammed', MW, Vol. 26, No. 3 (July 1936), pp..21-217
42. Book Review of Mohammed: The Man and His Faith, in Islamic Culture, Vol. 11, No. 1 (January 1937), p..150
43. Ibid., see pp. 65-59of Tor Andrae's text.
44. Ibid. The italics belong to the reviewer - Pickthall.
45. Ibid., p..154
46. Edinburgh: T. & T. Clark, 2vols. (39-1937).
47. Ibid., p.v.
48. Ibid.

49. Ibid., pp. vii-viii.
50. Introduction to the Qur'ān.(1953)
51. Ibid.
52. See his The Qur'ān, p.vi; and his articles: 'The Development of Mohammed's Personality', MW, Vol. 4, No. 4 (October 1914), pp.64-353; and 'Muhammad's Visions', MW, Vol. 24, No. 2 (April 1934), pp.54-145; see also EH. Foster, *A New Autobiography of Mohammed*, MW, Vol. 26, No. 2(April 1936), pp..52-130
53. Bell's Introduction to the Qur'ān (1970), (reprinted 1990). Islamic Surveys - .8
54. Ibid., p.v.
55. Ibid., p.vi.
56. Richard Bell's Study of the Qur'an: A Critical Analysis', IC, Vol. 30, No. 3 (July 1956), pp.72-263; see p..263
57. Ibid., p.264
58. Ibid., p..272
59. Muhammad's Prophetic Office as Portrayed in the Quran, Ph.D. Thesis, Edinburgh University, 1949
60. H.A.R. Gibb, Mohammedanism - An Historical Survey.(1949)
61. Ibid., Preface, p.v.
62. Ibid.
63. Ibid., p.vii.
64. Ibid.
65. Ibid., p..30
66. Ibid., pp..4-33
67. Islam and the West - Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History', JAMES, 6 (1975), pp.9-131; see p..139
68. Regis Blachère, Le Problème de Mahomet, Essai de biographie Critique du fondateur de l'Islam.(1952)
69. W.M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'ān; see p..177
70. Rodinson, 'Critical Survey', p.46. Bell used the same argument in his Introduction to the Qur'ān; see note 50above. See also the articles in note .52

71. Uppsala, Sweden A-B, Lundequistska Bokhandeln, .1950
72. Tor Andrae, Mohammed, Ch. .4
73. Muhammad, The Apostle of God and His Ascension, pp..16-215
74. Rodinson, 'Critical Survey', p..54
75. Oxford: Oxford University Press, .1955
76. Ibid., p.xli.
77. Ibid., p.xxxiv.
78. MW, Vol. 46, No. 3(July 1956), pp..3-272
79. Ibid., p..272
80. Ibid., p..273
81. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 21, Pt. 1(1958), pp..14-1
82. Ibid., p..14
83. Rodinson, 'Critical Survey', p..45
84. Ibn Ishäq's Sira, A Critique of Guillaume's Translation (The Life of Muhammad), IQ Vol. 3, No. 3(October 1956), (pp.214-196), p..197
85. Ibid., p..198
86. Ibid., p..199
87. Ibid., pp. 6-200for the examples which Tibawi enumerates.
88. Ibid., p..207
89. Ibid., pp.12-211. See Guillaume's translation, pp.49, 51and 68for examples.
90. Tibawi, 'Critique of Guillaume's Translation', p..214
91. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, .1954
92. Ibid., p..20
93. Ibid., p..30
94. IQ, Vol. 2, No. I (April 1955), pp..5-61
95. Guillaume, Islam, p.48. See also Hasan Karmi's Review, p. 62ff.

٩٦. تم نشره في الأصل في نيويورك من خلال مطبعة جامعة أكسفورد، عام ١٩٥٦. وصدرت عدة طبعات من هذا الكتاب وهذا يدل على الاهتمام الذي أثاره. فمثلاً أعيد نشره:

Reprinted in 1964 as a Galaxy Book by Oxford University Press; Second Revised Edition published by Orbis Books, 1985; and William Collins & Sons published another edition in 1986

97. Ibid., p.viii.
98. Ibid., p. 87(1956original). The statement survives in the 1986edition .
99. IQ, Vol. 3, No. 4January 1957), pp..9-245
100. Ibid., p..245
101. Ibid., p..249
102. London: Darton, Longman & Todd, 1984. His other works include: *The Event of the Qur'ān* (London: Allen & Unwin, 1971); *The Mind of the Qyr'ān* (London: Allen & Unwin, 1973); *The Wisdom of the Sūfis* (London: Sheldon, 1974); *This Year in Jerusalem* (London: Darton, Longman & Todd, 1982); *Readings in the Qyr'ān* (London: Collins, 1988); and *Troubled by Truth - Life Studies in Interfaith Concern* (Edinburgh, Durham etc.: The Pentland Press, 1992).
103. Muhammad and the Christian, p.ix.
104. M.K. Hermansen, 'Kenneth Cragg, Muhammad and the Christian' (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984), AJISS, Vol. 2, No. I (July 1985), p..131
105. Muhammad and the Christian, p.65. See Matthew 7 1: 5; also 3: 7 1and Mark 9: .7
106. Edinburgh: Edinburgh University Press, .1960
107. Ibid., see Ch. 9entitled 'The Establishment of Communal Opinion.'
108. Anees and Athar, Guide to Sira, Item No. 4 7 15, p. .9 7 1
109. MWBR, Vol. 1, No. 3(Spring 1981), p..53
110. London: Robert Hall, .1961
111. London: The Folio Society, .1964
112. Anees and Athar, Guide to Sira, Item No. 923, p..104
113. New York: KTAV Publishing House, 1967. The 1993original was also from New York published by the Jewish Institute of Religion Press.
114. Ibid., Preface, p. v.
115. Ibid.
116. Ibid., p.xv.
117. Ibid., p.xxii.
118. London: Weidenfeld & Nicolson, 1968. Originally published as Mohammed - Founder

of the Religion of Islam (New York: Roy Publishers, 1962).

119. Muhammad and the Conquests of Islam, translated from the Italian by Virginia Luling and Rosamund Linelli (London: Weidenfeld & Nicolson, 1968), esp. Chs..5-1
120. London: Hodder & Stoughton, .1970
121. Mohammed.(1971)
122. Rodinson, 'Critical Survey', in: Swartz, Studies on Islam, p..50
123. Ibid., p.51. How this methodology could still leave 'Muhammad the Prophet' intact is something that might puzzle the student of theology and even history.
124. Ibid., p..53
125. Mohammed, p..43
126. Ibid., see Ch. 5, characteristically entitled 'The Prophet in Arms.'
127. Studies on Islam.
128. Oxford: Oxford University Press.
129. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. We point this out because of the disparaging reviews this joint publication received.
130. Anees and Athar, Guide to Sira, Item No. .1655
131. MWBR, Vol. 1, No. 2(Winter 1981), pp. .8-7
132. BSOAS, Vol. 48, Pt. 1(1985), p..131
133. Anees and Athar, Guide to Sira, Item No. 305, p..39
134. MWBR, Vol. 4, No. 3(1984), pp..7-6
135. Islam and Christiani 9Today (1983), p.ix.
136. Ibid.
137. Al-Tawhid, Vol. 11, No. 3, p.136, footnote.
138. Ibid.
139. Modern Biographies of the Life of the Prophet Muhammad in Arabic', IC, Vol. 49, No. 2(April 1975), (pp.105-99), p..99
140. See his five-part article entitled 'Maqālāt Sírat Nabawi Awr Mustashriqin Montgomery Watt Kā Afkār Kā Tanqídī Jā'izah' (Urdu), in Sirat Nabauñ Awr Mustashriqīn (August 1987), p..90
141. p.x.

142. Lahore: Islamic Publications, 1979, 4th. Edition; see p..18
143. Review in to, Vol. 6, Nos. 4/3(July/October 1961), (pp.8-127), p..127
144. Ibid.
145. Prophet Muhammad's Image in Western Enlightened Scholarship' (A paper read at the National Seerat Conference held in Islamabad, 20-19January 1981), IS, Vol. 20, No. 2 (Summer 1981), (pp.51-7 13), p..147
146. Ibid., p..148
147. Review of Watt's What is Islam?, MWBR, Vol. 1, No. 3(Spring 1981), (pp.9-3), p..5
148. HI, Vol. 4, No. 3(Autumn 1981), pp..7-91
149. Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).
150. to, Vol. 26, No. 1(First Quarter 1982), (pp.7-56), p..56
151. Ibid.
152. Ibid., p..57
153. Welch and Cachia (eds.), Islam - Past Influence, p.xiii.
154. Review of Watt's Islamic Fundamentalism and Modernity, /JMES, Vol. 23, No. 3 (August 1991), (pp.17-414), p..414
155. Review in BSOAS, Vol. 55, Pt. 1(1992) (pp.6-195), p..196
156. Critical Survey of Modern Studies on Muhammad', in Swartz, (trans. and ed.), Studies on Islam, p..46

مصادر و ملاحظات (الفصل الخامس)

1. Who's Who - An Annual Biographical Dictionary (London: A. & C. Black, 1993); see p..1974
2. Questionnaire, May .1994
3. Tribute to William Montgomery Watt', in Welch and Cachia (eds.), Islam - Past Influence, p.ix.
4. Ibid., p.xiii.
5. London: Student Christian Movement Press. A more comprehensive list of Watt's writings up to 1979 can be seen in the Appendix to Welch and Cachia (eds.), Islam - Past Influence.
6. MW, Vol. 36, No. 2(April 1946), pp..52-124
7. Islam - Past Influence, p.ix.
8. Freewill and Predestination, p. I.
9. Ibid.
10. Ibid., pp..2-1
11. Freewill and Predestination, p..2 15
12. Surah al-Baqaralt 2: 62; Sūrah al-Mā'idalt 5: .9-68
13. Eighth in the series entitled 'Ethical and Religious Classics of East and West' (London: George Allen & Unwin, 1953).
14. Ibid., p.5, General Introduction.
15. Ibid., p.15
16. Oxford: Clarendon Press, .1953
17. Oxford: Clarendon Press, .1956
18. Oxford: Clarendon Press, .1961
19. See Islam - Past Influence, p.x.
20. Muhammad and the Origins of Islam (1994), Preface, p.xi.
21. Ibid.
22. MW, Vol. 42 (1952), pp.160-_71
23. Ibid., p.160; cf. L. Gaetani, Annali dell' Islam, Vol. 1(Milano: Ulrich Hoepli, 26-1905),

24. The Use of the Word "Allah" in English', MW, Vol. 43, No. 3(July 1953), pp..7-245
25. Ibid., p..245
26. Ibid., p..246
27. The Faith and Practice of al-Ghazali (London: Allen & Unwin, 1953).
28. io, Vol. 1, No. I (April 1954), pp..4-62
29. Watt, The Faith and Practice, p.14
30. Hamidullah, See his review of the book, p..64
31. Carlyle on Muhammad', HJ, Vol. 52(October 1954-July 1955), pp..54-7 24
32. Ibid., p..248
33. Ibid., p..252
34. Ibid., p..253
35. Ibid.
36. Ibid., p..254
37. Thoughts on Islamic Unity', to, Vol. 3, No. 3(October 1956), pp..95-188
38. Ibid., p..189
39. Ibid .
40. Ibid., p. .191
41. Ibid., pp..5-194
42. London: SPCK, .1957
43. Ibid., p..2
44. Ibid.
45. London: SPCK, 1936. See Watt's review in HJ, 59 (October 1960-July 1961), pp..6-385
46. Ibid., Watt's review, pp. .6-385
47. Ibid., p..386
48. Ibid.
49. HJ, 5 (October 1960-July 1961), pp..12-209

50. Ibid., p..212
51. Edinburgh: Edinburgh University Press, .1962
52. Ibid., p.v.
53. Conditions of Membership of the Islamic Community', SI, Vol. 21(1964), pp..12-5
54. Ibid., pp..7-6
55. Ibid., p.12
56. London: George Allen & U nwin, .1967
57. Ibid., p.10
58. T.B. Irving has delineated this problem in an article entitled 'Terms and Concepts - Problems in Translating the Qur'ān', in K. Ahmad and Z.I. Ansārī (eds.), Islamic Perspectives-Studies in Honour of Matolānā SayyidAbut A clā Mmodūdi (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), pp.. 34-121
59. Watt, Companion, p..14
60. The Christianity Criticized in the Qur'an', MW, Vol. 57, No. 3Ouly 1967), pp..201-197
61. Ibid., p.198
62. Ibid.
63. Ibid., p..200
64. Thoughts on Muslim-Christian Dialogue', MW, Vol. 75, No. 1 January 1967), pp..23-19
65. Ibid., p.19
66. Ibid., p..23
67. Truth in Religions - A Sociological and Psychological Approach.(1968)
68. Ibid., p.vii.
69. Ibid., p. I.
70. Ibid., p..173
71. Ibid .
72. Edinburgh: Edinburgh University Press, .1968
73. Ibid., p.ix.
74. Ibid., p.x.

75. Review in I Vol. 14, No. 1 (January-March 1970), (pp.4-53), p.53
76. London and Harrow: Longmans, Green & Co., 1968 and Beirut Librairie du Liban, 1968
77. Ibid., p.1.
78. Ibid., p..2
79. Ibid., p.12
80. Tor Andrae, Mohammed - The Man and His Faith (1936), p.86
81. Watt, Islam, p. 1 .7
82. Ibid., p..21
83. Ibid., p..228
84. Ibid., p..229
85. Ibid., p..234
86. MWBR, Vol. 1, No. 3(Spring 1981), (pp. 6-3), p. .5
87. Review in HI, Vol. 4, No. 3(Autumn 1981), (pp.7-91), p.91. Bazmee Ansari uses almost the same wording in his appreciation of Watt as a scholar, in his opening paragraph, as Khurram Murad on p.5 of his (the latter's) review.
88. Watt, Islam, pp.9-168, 233and Bazmee Ansari's review, pp..7-96
89. Edinburgh: Edinburgh University Press (paperback edition, 1977; reprinted 1990). We have mentioned this work in the section on twentieth- century literature; see p. 140, esp. note .5
٩٠. يقول وات إن: "أشد التقدير إخلاصا لعالم كهذا هو أن تؤخذ آراؤه على محمل الجد وتتقد بصرامة".
See p.v of the book.
91. Watt, Bell's Introduction, p.vi .
- وهذا، وبالتالي، يبرز اللغز المنهجي حول كيفية دراسة العالم لعقيدة لا يشار إليها فيه.
92. Ibid., p.17
93. Ibid., pp.18-17
94. Ibid.
95. See M.M. Azami, Studies in Ifadith Methodology and Literature (1977) and On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence (1993); M.H. Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, revised ed. (1991); M.Z. Siddiqi, Hadith Literature - Its Origin) Development and Special Features (1961); G.H.A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature (1969) and

Muslim Tradition - Studies in Chronology) Provenance and Authorship of Early Hadith (1983); S.M. Yusuf, An Essay on the Sunnah - Its Importance, Transmission, Development and Revision .(1977)

96. Watt, Bell's Introduction, p.18. See also his discussion on 'The Qur'an and Occidental Scholarship', in Ch. 11, pp. 186-3 7, where he again raises the problem of methodology.
97. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. Reprinted in 1982, 1987and .1994
98. Ibid., p. 1.
99. Ibid., p.2
100. Ibid., p. .72
101. IQ, Vol. 17, No. 3 (July-December 1973), pp..2-191
102. Ibid., p..191
103. Ibid.
104. Secular Historians and the Study of Muhammad', HI, Vol. 1, No. 3(1978), pp.3-51. See also the full text of the paper published as: 'Western Historical Scholarship and the Prophet of Islam', in Message of the Prophet, a selection of articles presented at the First International Congress on Seerat, Islamabad, 1976, pp..75-68
105. See the full text, 'Western Historical Scholarship', pp..9-68
106. Ibid., p..72
107. HI, Vol. 6, No. 2(Summer 1983), pp.68-7 5. Cf. his 'The Christianity Criticized in the Quran', MW, Vol. 57, No. 3 (July 1967), pp..201-197
108. Ibid., p.7 5
109. London: Routledge & Kegan Paul, 1983. See initial mention of this work in the section on 'The Choice of Watt' above.
110. Ibid., Preface, p.xiii.
111. Ibid.
112. Ibid, p..4
113. Ibid., p..146
114. Al-Tawhid, Vol. 11, No.3 (April-June 1985; Rajab-Ramadān 1405), pp..76-136
115. Ibid., p..7 13
116. Watt, Islam and Christiani?!, see pp..2-21

117. Al-Qarā'i's review, p..137
118. See Watt, Islam and Christianity, pp..31-23
119. Al-Qarā'i's review, p..138
120. Ibid., p..171
121. Watt, Islam and Christianity!, p..144
122. Al-Qarā'i's review, p.176, note .11
123. The Islamic Guardian, Vol. 5, No. 2(April-June 1984), pp..28-18
124. Ibid., p..19
125. Ibid., p.21. Cf. Watt, Islam and Christianity, p..3
126. Watt, Islam and Christianity, p..3
127. Ibid.
128. Aziz's review of Watt's Islam and Christianity, p..21
129. Ibid., p..24
130. Vol. 33, pp..49-227
131. Ibid., p.227. 132. Ibid., pp..8-227
133. Ibid., p..230
134. Ibid., p..231
135. Ibid., p..232
136. Ibid., p..234
137. Ibid., p..238
138. Ibid., p..242
139. See above.
140. Muhammad as the Founder', pp..3-242
141. Ibid., p..243
142. Ibid., p..248
143. Ibid., p..249
144. Ibid.

145. Ibid.

146. HI, Vol. 8, No. 1 (Spring 1985), pp.6-3. Cf. Farrukh Ali's article entitled 'Hudaybiya: An Alternative Version', MW, Vol. 71, No. 1 (1981), pp..62-47

147. I-1:Hudaybiya: An Alternative Version', p..47

148. Ibid., p..48

149. Hudaybiya Reconsidered', p..3

150. Ibid., pp..4-3

151. Hudaybiya: An Alternative Version', pp..52-48

152. Hudaybiya Reconsidered', p..4

153. Ibid., p..5

154. Ibid.

155. Studia Missionalia, Vol. 35(1986), pp..78-161

156. The History of al-Tabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l Mulük) ÜJL. vu, The Foundation of the Community (Albany: State University of New York Press, 1987), and The History of al-Tabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l Mulük), Völ. VI, Muhammad at Mecca (Albany: State University of New York Press, 1988).

١٥٧ . في الواقع، يشير هو نفسه إلى أن الترجمة الرئيسية قد قام بها م. ف. ماكدونالد أثناء كتابته للمقدمة والشرح.

See ibid., Vol. VII, p.xxviii.

158. Ibid., p.xv.

159. Ibid., p.xvi.

160. Ibid., p.xviii.

161. Ibid .

162. Ibid., see pp.xxi-iv.

163. Ibid., p.xxvi.

164. Ibid .

165. Ibid., p.xxv1-•1

166. Ibid., p.xxviii.

167. See above his arguments for Muhammad's acceptance to migrate to Madinah and

also the rationale for the battle of Badr.

168. See Vol. 6, pp.xii-xvii.

169. Ibid.

170. See J. Wansbrough, Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation (1977); P. Crone and M. Cook, Hagarism - The Making of the Islamic World.(1977)

171. The History of al- Tabari, Vol. VI, p.xvii.

172. Ibid., pp.xvii-xxi, See also Watt's other paper entitled 'The Material's Used by Ibn Ishāq', in B. Lewis and P.M. Holt (eds.), Historians of the Middle East (1962), pp.34-23; I. Goldziher, Muhammedanische Studien vbl. II, English edition by S.M. Stern, Muslim Studies (London, 1971); J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (1950); C.H. Becker, Islamstudien (1924) (also in Der Islam, 4(1913), pp. 263ff.); R. Blachère, La Probleme de Mahomet .(1952)

173. The History of al-Tabari, Vol. VI, p.xviii.

174. Ibid., p.xix.

175 . Ibid., pp.xx--i.

176. Ibid., p.xxiii.

177. See his La Probleme de Mahomet.

178. The History of al-Tabari, Vol. VI, pp.xxiv-v. See his The Meccan Prophet in the Qur'an .(1987)

179. The History of al-Tabari, Vol. VI, p.xxv.

180. Journal of Islamic Studies, Vol. 3, No. 1 (January 1992), pp.16-114

181. Ibid., p..116

182. See ibid.

183. London and New York: Routledge.

184. Ibid., p. l.

185. Ibid., p..3

186. Ibid., p..7

187. Ibid., p. .9 1

188. Ibid., p. .141

189. Ibid., p..142

190. Review in IJMES, Vol. 23, No. 3(August 1991), pp.414\17, quotation on p..417
191. Ibid., p..416
192. IQ, Vol. 5 3, No. 2 (2nd Quarter, 1991), pp.5-140. Also published in Islamica Journal of the Islamic Society of the London School of Economics), Vol. 1, No. 2 (March 1993), pp..7-26
193. Review in IQ ibid., p..142
194. Ibid., p.143.
195. Ibid., pp..4-143
196. Ibid., p..145
197. New Community, Vol. 15, No. 4 (July 1989), pp..40-639
198. Ibid., p.640
199. Ibid.
200. Edinburgh: Edinburgh University Press, .1988
201. Ibid., p.v1*. •1
202. Ibid., p..1
203. Ibid., pp.3-2, 6-5, 8-36. See our own review of the book in
ICMR, Vol. I, No. 2 (December 1990), pp..9-286
204. Muhammad's Mecca, p..53
205. Ibid., p..68
206. Vol. 3, No. 2 (July 1992), pp..3-240
207. Ibid., p..242
208. Ibid.
209. Ibid., pp..3-242
210. Vol. 39, pp.78-167. This particular volume of Studia Missionalia is on the theme 'Peace and Religions.'
211. Ibid., pp..9-168
212. Ibid., p. I .71
213. Ibid., p. I .3 7
214. See pp..6-175

215. Edinburgh: Edinburgh University Press.
216. Ibid., pp..14-13
217. BSOAS, Vol. 55, Part 1(1992), pp..6-195
218. Ibid., p..196
219. Ibid.
220. London: Routledge.
221. Ibid. See the comments on the back cover.
222. Ibid., Chs. I, 2and 3, *passim*.
223. See his other work, Muhammad's Mecca - History in the Qyr'ān, *passim*.
224. Muslim-Christian Encounters, p..138
225. Ibid., p..149
226. Ibid., p..150
227. New Community, Vol. 18, No. 2(Ganuary 1992), pp..3-342
228. Ibid.
229. JIS, Vol. 3, No. 2 (July 1992), pp..8-7 25
230. Ibid., p..7 25
231. Ibid. Such reasoning can also be found in his Muhammad's Mecca.
232. Mary Hossain's review, p..258
233. Ibid. The numbers in parenthesis refer to page numbers from the book itself.
234. Vol. 40, pp. .3 7-161
235. Muhammad at Medina .
236. Women in Early Islam', p. .163
237. Vol. 41, pp. .52-241
238. Ibid., pp. .2-241
239. Ibid., p. .243
240. Ibid., p. .246
241. London and New York: Routledge .

242. Islamic Fundamentalism, p. .248
243. Ibid .
244. Ibid., pp. .50-249
٢٤٥. كان المجمع الفاتيكانى الثانى هو الذى أحدث هذه الفقرة الهائلة في تصور الكنيسة الكاثوليكية للإسلام
٢٤٦. المجلد. ٤٢ ، ص ٢٤٥ - ٥٥ .
247. See p. I of this work .
248. Islamic Attitudes', p. .245
249. Ibid .
250. Ibid., p. .246
251. Ibid .
252. Ibid., p. .250
253. Ibid. See also p. .245
254. Ibid., pp. .3-252
255. Ibid., pp. .5-254
256. Edinburgh: Edinburgh University Press, .1994
257. Ibid., p. .3
258. Ibid., p..4
259. Later summarized into one volume: Muhammad - Prophet and Statesman (1961).
260. See above, p. 140, note .54
261. Mecca.
262. Ibid., p.123
263. Ibid., p.x .
264. Ibid.
265. Ibid.
266. Ibid.
267. Ibid.,
268. Ibid.

269. For further insight into Watt's regard for Ibn Ishäq, see his article 'The Materials Used by Ibn Ishaq', in B. Lewis and P.M. Holt (eds.), *The Historians of the Middle East* (1962), pp.-23 . 34

270. Watt, Mecca, p.xiii. (See F. Buhl, *Das Leben Muhammets*, German translation by H.H. Schaeder. (1930)

271. Watt, Mecca, p.xiii

272. Ibid.,

273. Ibid.

274. Ibid. In modern scholarship, however, this ignores the social- anthropological view of genealogy.

275. Ibid., p.xv.

276. See the jacket of the book.

277. Mecca, p. I

278. Ibid. See H.A.R. Gibb, *Mohammedanism - A Historical Survey* (1969), p. I.

279. Mecca, p.3

280. Ibid.

٢٨١. الخلية الاقتصادية للحجاج وتأثيرها على الإسلام المبكر تم التعرض لها في أعمال أخرى لوات:

See his 'Economic and Social Aspects of the Origin of Islam', IQ, Vol. I, No. 2 (July 1954), pp. 103-90and the 'Ideal Factors in the Origin of Islam', IQ; Vol. 2, No. 3(October 1955), pp.74-160. See also Patricia Crone, *Meccan Trade and The Rise of Islam* (1987), Robert Simon, *Meccan Trade and Islam - Problems of Origin and Structure*, trans. by Feodora Sos (1989) and F.E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (1994), see esp. Ch. 3, 'The Arabian Oikoumene."

282. Watt, Mecca, p.6. Cf. L. Gaetani, *Annali dell' Islam*, Vol. 1(1905), pp..6-164

283. Mecca, pp..8-6

284. Ibid., p..8

285. Ibid., p. .9

من الجدير بالذكر أن الثروة كانت أيضاً عنصراً مهماً في تقييم مكانة الشخص.

286. Ibid.

287. Ibid., pp..10-9

288. Ibid., p. 10 ولدعم تفسيره للأحداث، قدم ملحقاً بعنوان "الأحاديث" يرتكز على نظرية لامنس "مرتزقة العيد السود". See Excursus A, ibid., pp..7-154
289. Ibid., p.14
290. Sūrah al-Fil 105: .5-1
291. Mecca, p..16
292. Ibid.
293. Ibid., p. 1.7 ربما يكون من المهم ملاحظة أن القصاصون والقتال في المجتمعات التقليدية يعتبرهما علماء الآثار ويلوجيا الاجتماعية عاملين مهمين للاستقرار والأمن الاجتماعي والسياسي.
294. Ibid., p.18
295. The Arabs - A Short History (London: Macmillan, 1968), p. .15 قد يوصف البيان بالعبارة الرومانسية لكنه يعطي لمحة أخرى عن المجتمع العربي التقليدي.
296. Mecca, pp..19-18
297. Ibid., p.19
298. Ibid., p.20. R.A. Nicholson, A Literary Hi.stmy of the Arabs (1953), pp.82- 5, .9-178
299. Mecca, pp..2-20
300. Ibid., p..22
301. Ibid., p..23
302. Ibid.; p..24
303. Ibid.
304. Published in London in 1949. See p. 25and passim.
305. Mecca, pp..6-25
306. Ibid. Cf. T. Andrae, Mohammed - The Man and His Faith (1936), esp. pp. 12-10and Ch.4.
307. Mecca, see Excursus B, pp..64-158
308. Ibid., p..158
309. D.S. Margoliouth, 'The Origins of Arabic Poetry', JRAS, Vol. 57(1925), pp.49-417, esp.

p. 434ff.; R.A. Nicholson, *A Literary History* (1953), p. 139ff.; e.e. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (1967), esp. pp.33, 48, 4-50, 71, 76; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1938), esp. p. I O.

310. Mecca, pp..9-158

311. Ibid., p..160

312. Ibid.

313. See Rodinson, 'A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad', p..25

314. Mecca, p.27. See his article 'The Christianity Criticised in the Qur'an', MW, Vol. 57, No.3 (July 1967), pp..201-197

315. See R. Bell, *The Origins of Islam in its Christian Environment* (1926), *passim*; A. Guillaume, *Islam* (1954), esp. p.30; C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (1967), *passim*; E Rosenthal, 'The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography', in B. Lewis and P.M. Holt (eds.), *The Historians of the Middle East*, pp.45-35; and A.N. Papathanassiou, 'Christian Missions in Pre-Islamic South Arabia', *Theologica*, Vol. 65 (1994), Issue W, pp..40-133

316. Mecca, p..30

317. Ibid.

318. Ibid., pp..3-32

319. Ibid., p..33

320. Ibid., pp..4-33

321. Ibid., pp..8-34

322. Ibid., p..38

323. Ibid.

324. Sûrañ al-Duhâ 93: .8-6

325. Mecca, p..43

326. Ibid., p..44

327. Ibid., p..51

328. Ibid., pp.2-51. 329. uu., p..51

330. Ibid., p..52

331. Ibid.

332. Ibid., p..53

333. *Ibid.*

334. *Ibid.*, p. 54

335. *Ibid.*, p. 57

336. *Ibid.*

فيما يتعلّق بهذا، انظر الدراسة الشيقة لـ JC Archer، "Mystical Elements in Mohammed" (New Haven: Yale University Press ١٩٢٤). انظر خصوصاً في الملخص (ص ٨٧) حيث يعتقد آرتشير أنّ محمداً - مارس "التزييم المغناطيسي الذاتي" ليُفتح الأحداث التي مرّ بها. ومع ذلك، يقول أيضاً أنّ هذا .. لم يؤثّر على الأقل في تزييم كوسيلة لإعلان الله لنفسه المختار".

337. Mecca, p. 61

338. *Ibid.*, pp..72-62

339. *Ibid.*, pp. 9-72

^{340.} Ibid., p. 80

341. Ibid., pp. 1-80

342. Ibid., p. 81

343. Ibid. The traditional argument that the message of the Qur'an was graded to allow for human capability to bear and absorb it could be stated here.

344. *Ibid.*, p. 83

345. *Ibid.*

346. See the Holy Qur'an, e.g.: 2: 87; 7: 63; 11: 17; 12: 104; 18: 101; 20: 3, 99, 124; 25: 29; 36: 11, 69; 43: 44; 65: 10; 72: 17

347. Mecca, pp..4-83

348. Ibid., p.84

349. For further reading on this subject see: M.M. Ahsan, 'The Qur'ān and the Orientalists. A Note on the Authenticity of the So-Called Satanic Verses', IQ, Vol. 24, No. 3/ 4(1980), pp.95-89; M.M. Ahsan and A.R. Kidwai (eds.), *Sacrilege ~rsus Civiliti!: Muslim Perspectives on The Satanic Verses Affair* (1991); S.A.A. Mawdudi, *Tajhīm al-Qyrān*, Vol. III (1972), pp.238-45; M.H. Haykal, *The Life of Muhammad*, trans. from the 8th ed. by Ismail R. al-Fārūqī (1976); Sayyid Qutb, *Fi ?ilal al-Ilur'ān*, Vol. IV (1974), pp.3-2431.

350. Mecca, p. 101

يبدو أن تعبير "ترتبط بها القصة" يشير إلى أن وات يتخذ وجهة نظر معينة بشأن هذه القضية. يتساءل المرء لماذا يعتقد وات أن التعبيرات في سورة النجم لها دلالة خاصة.

351. Ibid., p. 103
352. Ibid., p. 104
353. Ibid.
354. Ibid., p. 105. 355. Ibid., pp..9-104
356. Ibid., p.113. 7 35. Ibid.
358. Ibid., p..114
359. Ibid., p..115
360. Ibid., p..117
361. Ibid., p. .119
362. Ibid, p..123
363. Ibid., pp..33-123
364. Ibid, p..133
365. Medina, p.v.
366. Ibid.
367. Ibid., pp.v-vi,
368. Ibid., p. 3

هنا تعليقٌ مثير للاهتمام لأنَّ وات أكدَ أنَّ محمداً وأتباعه لم يعانون من أي مشقة شديدة قد تؤدي إلى "الاضطهاد". يتساءل العزء لماذا أصبحَ الوضع لا يطاقٍ وصار من المستحيل العيش في مكة. انظرَ محمدَ في مكة، خاصة. صن ١١٧ - ٣٦.

369. Medina, p.2

370. Ibid.

371. Ibid.

372. Ibid., p..4

373. Ibid., p..5

374. Ibid., p..6

375. Ibid., p..7

376. Ibid.

377. Ibid., p..8

378. Sūrat al-Baqarah 2: .217

379. Medina, p..9

380. Ibid., p. .10

381. Ibid., p..13

382. Ibid.

383. Ibid.

384. Ibid., p..15

385. Ibid., p..22

386. Ibid.

387. Ibid., pp_..5-24

388. Ibid., p..27

389. Ibid., pp..8-27

إذا تم قبول روایته للعد، فكيف يمكن القول إن المسلمين خرجواً لرسم صورة أكثر قاتمة مما كان عليه الحال بالفعل؟

390. Ibid., pp..35-29

391. Ibid., p..37

392. Ibid., pp. .8-7 3

393. Ibid., p..39

394. Ibid., p. .40

395. Ibid., p..41

396. Ibid .

397. Ibid., pp..1-40

398. Ibid., p..41

399. Ibid., p..45

400. Ibid. The emphasis is ours.

401. Ibid., p. 47

402. Ibid., p..50

403. Ibid., p.. 51

404. Ibid.
405. Ibid, p..65
406. Ibid., p..67
407. Ibid., p..69
408. Ibid.
409. Ibid., p .80
- الغريب هو لماذا ظهرت هذه المقارنة فجأة بين إنجازات محمد وإنجازات أبي بكر.
410. Ibid., see esp. pp..24-113
411. Ibid., pp. 125- 6
412. Ibid., p..143
413. Ibid., p.144
414. Ibid., esp. pp. 145- 6
415. Ibid., Ibid., Ibid., p.144. esp. pp.6-145. p .146
416. Ibid., p. .7 14
417. Ibid.
418. Ibid., p. .148
419. Ibid., p .149
420. Ibid.
421. Ibid., p. .150
422. Ibid., p.19. See also pp.8, 15, .18
423. Ibid., pp. .6-195
424. Ibid., pp..8-197
425. Ibid., p..198
426. Ibid.
427. Ibid., p .199
- يُستشهد بعمل تور أندرية أصل الإسلام وعمل بول كمرجع لهذا الرأي
428. Medina, p.199

429. Ibid.
430. Ibid., pp.200-199. See Sūrah al-Mā'idañ 5: .5
431. Ibid., p.. 203
432. Ibid. Cf. Bell, The Origins of Islam in its Christian Environment ,(1926) p. 124ff.
433. Medina, p.204. 434. Ibid., pp..6-204
435. Ibid., p.208
436. Ibid., p..209
437. Ibid., p..211
438. Ibid., p..212
439. Ibid., p..214
440. Ibid., p.218. See above for the discussion on the theme of Hudaibiyah.
441. Ibid.
442. Ibid., p. .219
443. Ibid., p. .220
444. Ibid., see pp. .5-221
445. Ibid., p. .225
446. Ibid., pp. .6-225
447. Ibid., pp. .8-226
448. Ibid., p. .228
449. Ibid., see pp. .38-228
450. Ibid., p. .322
451. Ibid., p. .323
452. Ibid., p. .324
453. Ibid.
454. Ibid.
455. Ibid.

بما أننا تناولنا بعض هذه الاتهامات في المناقشة حول آراء القرون الوسطى (انظر الفصل الأول)، فإننا لا ننوي تكرارها هنا. سنتصر ب بصورة أساسية على ذكر آراء وات حول هذه القضية.

456. Ibid., p..325
457. Ibid .
458. Ibid., p..327
459. Ibid., p..328
460. Ibid., p..329
461. See his arguments in ibid., pp..32-329
462. Ibid., p..332
463. Ibid., p..333
464. Ibid., p. .334
465. Ibid., pp..5-334
466. Ibid., p..335
467. Oxford: Clarendon Press .

أعيد طبع هذا المجلد من خلال مختلف فروع مطبعة جامعة أكسفورد في جميع أنحاء العالم.

468. Ibid., p.242. The emphasis is ours.
469. Ibid., see pp..75-127

مصادر و ملاحظات (الفصل السادس)

1. N. Daniel, Islam and the West - The Making of an Image (1960). (Revised Edition, Oxford: Oneworld Publications, 1993.) E. Said, Orientalism - western Conceptions of the Orient (1978). (Reprinted with a new Afterword, 1995.)
2. Revised edition of Islam and the west.(1993)
3. Reprint of Orientalism.(1995)
4. Konstantin den Store. Pax Romana: Pax Christina (Copenhagen, 1952), p. .74
5. Koch was a professor of theology at the University of Copenhagen.
6. See the review article 'The Theologian as Historian - Some Reflections Upon a New Book on Constantine the Great', HJ, Vol. 52 (October 1953-July 1954), pp.9-252, quotation on p.253. Zuntz was a senior lecturer in Hellenistic Greek at the University of Manchester.
7. Ibid., p..259
8. M. Rodinson, Europe and the Mystique of Islam, trans. from the French by R. Veinus (1988), p..117
9. Ibid.
10. See his comments in ibid., pp.3-131, footnote 3. J.DJ. Waardenburg has written a detailed article on Orientalists. See his 'Mustashrikün', in The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. 7, pp. .53-735
11. Review of Edward Said's Other Work Covering Islam', IQ, Vol. 29, No. 1(First Quarter, 1985), pp..60 52
12. Orientalism and the Arab Elite',IQ Vol. 26, No. 1 (First Quarter, 1982), (pp.15-3); see p..3
13. Orientalism and its Critics', BJMES, Vol. 20, No. 2(1993), pp..63-145
14. Ibid., p..148
15. Ibid., p..149
16. Ibid., p..158
17. Ibid., pp. .1-160
18. MW, Vol. 69, No. 2 (April 1979), pp..31-110
19. Ibid., pp. .18 1-11
20. Ibid., p..118

21. Ibid., p. .121
22. Said, Orientalism (1995reprint), p.329. 23. Ibid., p..331
24. Ibid.
25. Ibid., p..333
26. Ibid.
27. See Ch. .4
28. Daniel, Islam and the West, p..11
29. Ibid, see: p. 13and also Appendix 'A' which is on the imputation of idolatry to Islam.
30. Ibid., *passim*, and R.W Southern, Western Views on Islam, *passim*.
31. Islam and the T#st, p.302. 32. Ibid., pp..9-302
33. Ibid., p..307
34. Thomas Carlyle, On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (1849). See also the edition with notes and Introduction by Michael K. Goldberg (Berkeley: University of California Press, 1993), esp. the Introduction and the notes on pp.257-79 on 'The Hero as Prophet'; and Watt, 'Carlyle on Muhammad', HJ, Vol. 52 (October 1954-July 1955), pp..54-247
35. Daniel, Islam and the West, p..323
36. Syed Naquib al-Attas, Islam and Secularism.(1978)
37. Islam and the Jivést, p..324
38. Hagarism - The Making of the Islamic Jliórlid (1977); see Ch. 4for our comments on this book.
39. Islam and the west, p..325
40. See his Islamic Fundamentalism and Modernity.(1988)
41. Islam and the West, p. .327
42. Ibid. See also: Michael T. Shelly, The Life and Thought of W.H. T Gaudnet; 1928-1873- A Critical Evaluation of a Scholar-Missionary to Islam, unpublished PhD thesis, Dept. of Theology, University of Birmingham (UK), (1988), esp. Ch. .3
43. Jean M. Abd-el-jalil, Aspects Interieurs de l'Islam. (1949)
44. Islam and the west, pp.30-329. 45. Ibid., p..330
46. Ibid., pp..1-330

47. See Mecca .

مثل هذا الموقف يمثل إشكالية في الدراسات الغربية المستبررة، حيث لا يقبل المنهج العلمي بالضرورة رأينا
معيناً لمجرد أنه من المفترض أن يكون رأياً أرثوذكسيّاً.

48. A. Hourani, Europe and the Middle East (1980), p..34

49. Islam and the west, p..287

50. See his PhD thesis, Nineteenth Century Christian Views of Islam: Evidence by Six British Approaches, submitted to the Dept. of Theology, University of f Birmingham (1989), p.25. See also the published version of the thesis entitled Victorian Images of Islam (1992), p..14

51. Victorian Images, p. I 09. For more analysis on Muir, his life and outlook on Islam and Muslims, see Ch. 5of this work.

· 52. See Ch. 2, note .3

53. Muir, Life, p.lxv.

54. Ibid., p.li.

55. Syed Ahmad Khan, The Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto (London: Trubner, 1870). See also the 1979reproduction, pp..12-311

56. See: M.Z. Siddiqi, Hadith Literature - Its Origin, Development and Special Features (1993); M.M. al-Azami, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence (1993), and Studies in Early Ifadith Literature (1968); Hâkim al . Nîسابûri, al-Mustadrak alâ al-Sahihayn (42-1334AH), and Ma rifat Ulûm al-Haditli (7 193); G.H.A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature (1969), and Muslim Tradition - Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith.(1983)

57. Muir, Life, see esp. pp.li-viii.

58. See his Mahomet and Islam: A Sketch of the Prophet's Life from Original Sources and a Brief Outline of His Religion.(1895)

59. Muir, Life, see Ch. .3

60. Sell, Inspiration (1930), p.64. See also Gairdner, Inspiration - A Dialogue (1909), p..47

61. Gairdner, Inspiration, p..55

62. See Muir, Life, pp.xcviii, 7-6, 20-19, 6-80 and Ch. .10

63. Ibid., see Ch. .7

64. Ibid., pp.Iviii-lxx, 7-126. See also Daniel, Islam and the J#st.

65. Muir, Life, pp.178, 292ff. It is arguable here whether polygamy as such is 'forbidden' in

Christianity.

66. Bennet, Victorian Images, Introduction, p.14
67. Compare Margoliouth's background in this chapter with Muir's. See *ibid.*
68. See the comments from the DNB cited above in footnotes 4 and 5 of Ch. 3
69. See above, 'Margoliouth's Intellectual Biography', in Ch. 3
70. See above, Ch. 3, p.56
71. Margoliouth, Mohammed, p.vii.
72. *Ibid.*, p.2
73. See above, Ch. 3, p..59
74. See above, Ch. 3, p..62
75. Margoliouth, Mohammed, p.216. See our comments in *ibid.*
76. See above, Ch. 3, p.62. Cf. his article on 'Muhammad' in Encyclopaedia of Religion and Ethics.
77. See his discussion on Muhammad's prophethood, in Mohammed, p. 86ff.
78. See above, Ch. 3, p..65
79. Daniel, Islam and the "West, esp. Appendix W devoted to 'Imputation of Idolatry to Islam', and *passim*) and see above, Ch. 3, p..68
80. See R. Allen Brown (ed.), Proceedings of the Battle Conference of Anglo-Norman Studies (1979), pp. .83-5 7
81. *Ibid.*, p.82
82. See above, Ch. 3, p. 73. Note his controversy with Foster on the 'Is Islam a Christian Heresy' issue.
83. See, for example, Mohammed, p. 149ff.
84. See our argument above, Ch. 3, p..78
85. See above, Ch. 3, p.83. See also Khalil S. Samir and Jorgen S. Nielsen: Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period 1258-750(1994), esp. H-gh Goddard's 'The Persistence of Medieval Themes in Modern Christian-Muslim Discussion in Egypt', Ch. 10
86. Mohammed, p. 247ff. and above, Ch. 3, p..91
87. See his comments on the visit of the Christian Delegation of Najrān and also his talk at St. Aldate's Church, Oxford, above, Ch. 3, p..97

88. See above, Ch. 3, p. 106
89. Daniel, Islam and the Jilt,ist, pp. 12-210 and Rosalind Hill, 'Crusading Warfare', p.82
90. See above, Ch. 5 - the discussion on 'Watt's Intellectual Biography' and 'The Choice of Watt.'
91. Review in Mw, Vol. 44, No. 1(January 1954), (pp.51-49), p.49
92. Ibid. Cf. Watt, Mecca, pp.20-16
93. See Mecca, pp.8-55. Cf. Guillaume's review, pp.50-49
94. Guillaume's review, pp.1-50
95. See to, Vol. 1, No. 3(October 1954), pp.4-182.
96. Ibid., p.182
97. Mecca, Ch. 5, esp. pp.33-117
98. Arafat's review, pp.4-183
99. Ibid., p.184. Cf. Watt, Mecca, p. 121(note: I.H. = Ibn Hishām).
100. Arafat's review, p. 184
101. Muhammad - Prophet and Statesman (1961); see the review in IB Vol. 6, No. 3- 4(July-October 1961), pp.8-127
102. Tibawi's review, ibid., p.127
103. Ibid.
104. Konstantin, op cit., footnote .4
105. Watt, Muhammad - Prophet and Statesman, pp. 21-218
106. Ibid., see pp. 5-194
107. Watt, 'Islamic Attitudes to Other Religions', SM, Vol. 42(1993), pp..55-245
108. Tarif Khālidī, Arabic Historical Thought in the Classical Age.(1994)
109. See Watt's article 'Islam and Peace', SM, Vol. 39, pp..78-167
110. For example, see the opinion expressed on this by A. Qamaruddin in his review of Watt's Islamic Fundamentalism and Modernity, IB Vol. 35, No. 2 (211d Quarter, 1991), pp..5-140
111. See his Mecca, pp..52-38
112. See also the Qur'ān: Sūrahs 81: 24-19; 16: 102; 70: 4; 78: 38; 97: 4; and *passim*.

113. Watt, Mecca, pp.3-52. This is why he is prepared to criticize his teacher R. Bell for holding this opinion. See Watt's Bell's Introduction in the Intellectual Biography.

114. Mecca, pp..8-7 5

115. Zuntz, 'The Theologian as Historian.'

116. Mecca, p.. 83

117. Ibid., p. 104ff.

118. Ibid., p. 117ff. Cf. Arafat's review of Mecca. See above.

119. Mecca, Ch. .1

١٢٠ . انظر أعلاه ، المناقشة حول السيرة الفكرية حيث ظهر هنا الموضوع في العديد من أوراق وات.

121. Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and His ~stern Critics - A Critique of W Montgomery Watt and Others (1992), 2vols., see Ch. 5. See other parts of this book for some rather interesting points despite its general emotive tone.

122. Medina, Chs. I and II. For example, on pp.6-65, Watt carries a general thought that material motives were behind the Prophet's activities in Madínah. C.F Qur'anic references to the battle of Badr, e.g., Sûrahs 3: 13-12, 7-121; 8: 19-5, 51-42; 18: .58

123. Medina, p. .7

124. Ibid., p. 40ff.

125. Ibid., p. 46ff.

126. Ibid., pp..208-198

127. See Tibawi's review above. See also Mohammed Khalifa, The Sublime Quran and Orientalism (1983), esp. Ch. .7

128. Watt, Medina, p. 205ff.

129. Ibid., pp..34-324

130. See esp. Watt, ibid., and Muhammad - Prophet and Statesman, pp..40-229

131. Watt, Muhammad - Prophet and Statesman, pp..40-229

132. Subverting Islam - The Role of Orientalist Centres (1994), pp.2-21

133. Ibid., p.22, see footnote 7. Cf. Karl Barth, The Church and the Political Problem of Our Day (1939), p. 40

134. Bell's Introduction, p.v.

135. See Fārūqī's translation.

136. Ibid., p.xxvii.

137. A.C. Bousquet, Comparative Religion - A Short Outline (1958reprint). See esp. Ch. .1

138. Mecca, p.x.

139. See his paper 'Obstacles to Understanding Other Religions', in Moses Jung et al. (eds.), Relations Among Religions Today -A Handbook of Policies and Principles (Leiden: EJ. Brill, 1963), pp.104-1; quotation on p.101

140. Hendrik M. Vroom, Religions and the Truth - Philosophical Reflections and Perceptions, trans. from the Dutch by J.W Rebel (1989). See esp. pp.5-22, .2-370

141. See his Mohammedanism, p.vi.

142. Ibid., p.24

143. See his Europe and the Mystique of Islam, esp. pp.xii-xiv. See also the concluding sections of the book.

144. See, for example, "J.L. Esposito, The Islamic Threat - Myth or Reality? (1992); Judith Miller, 'The Challenge of Radical Islam', Foreign Affairs, Vol. 72, No. 2(Spring 1993) pp.56-43. (Miller characterizes Islam as anti-Western, Anti-American and Anti-Israel.); S. Huntington, 'The Clash of Civilizations', Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3(Summer 1993), pp.49-22. (The post-Huntington reverberations are being felt around the world.); J. Hippler and A. Lueg (eds.), The Next Threat- western Perceptions of Islam, trans. by Laila Freise (1995). See esp. Lueg's paper on 'Perceptions of Islam in Western Debate' and Ch. 6- 'The Islamic Threat and Western Foreign Policy', by Hippler.

للاطلاع على إصدارات المركز والشراء من متجر دلائل الإلكتروني :



<https://dalail.center>

لتتابعه جديد المركز وأخباره وعروض المبيعات :

- تليجرام - تويتر : (@Dalailcentre).
- واتساب : (00966539150340).

تتوفر كتبنا أيضاً في :

- جرير: (www.jarir.com).
- دار مفکرون - مصر :
- فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun).
- تواصل: (00201110117447).
- جملون: (www.jamalon.com).
- النيل والفرات: (www.neelwafurat.com).