

IMAGE of the PROPHET MUHAMMAD in the WEST



صورة النبي محمد في الغرب

دراسة لكل من :

موير - مرجليوث - وات

جبل محمد بوابن ترجمة : زينب صلاح

صورة النبي محمد في الغرب

صورة النبي محمد في الغرب

دراسة لكل من:

موير - مرجليوث - وات



جبل محمد بوابن

ترجمة :

زينب صلاح

ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م

صورة النبي محمد في الغرب

جبل محمد بوأبن - ترجمة: زينب صلاح

٣٦٨ صفحة، ١٧ × ٢٤ سم

ترقيم دولي: ٧-٤-٨٦٢٠٠-٩٧٧-٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م

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



فهرس الموضوعات

٩	إهداء
١١	التماس
١٣	تصدير
١٧	تمهيد
٢١	مقدمة الترجمة
٣١	الجزء الأول
٣٣	الفصل الأول: النظرة الأوروبية لمحمد [ﷺ] 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 مونتجمري وات
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

إهداء

إلى والديّ..

أبي الراحل بكر كويسي مانكوابو،

وأمي الراحلة هاوا أدووا كيتسييا،

اللذين قادني عرقهما وكدحهما إلى المدرسة..

وأيضًا..

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 المنزَّل، تصرِّحاً أو تلميحاً، فإني أستغفر الله الرحمن الرحيم.

تصدير

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

وبسبب تصور الإسلام بوصفه تهديدًا كبيرًا، اعتزم الغرب، والكنيسة بالأخص، وقف انتشاره بوضع الإسلام في دور العدو اللدود الجدير بالازدراء. وهذا بدوره أدى إلى تأجيج المواجهة التي تجلت في الحروب الصليبية (١٠٩٦-١٢٧١).

ورغم أن الحروب الصليبية ساعدت إلى حد ما في تكوين روابط متنوعة بين الخصمين - بدءًا من تبادل التقنيات العسكرية إلى الطعام واللباس ومفردات اللغة -، إلا أن العلاقة بين الحضارتين الكبيرتين - الغربية والإسلامية - قد أفسدها عمومًا سوء الفهم والعداء. وما زال هذا العداء قائمًا حتى يوم الناس هذا للأسف، مما دفع بعض الكُتَّاب المؤثرين في عصرنا، وعلى وجه التحديد هنتنغتون (Huntington) وفوكوياما (Fukuyama) للتنبؤ "بصدام حضارات" كارثي في المستقبل القريب.

واستنادًا إلى هذه الخلفية، للمرء أن يدرك الحاجة العاجلة والملحة لتطوير فهم أفضل بين الحضارتين ولتحسين الاتصالات البشرية.

ولعل دراسة سيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) تمثل أفضل نقطة انطلاق لاكتساب التفاهم المشترك وتعزيزه. ذلك أن السيرة من القضايا المركزية لفهم معنى الإسلام ورسالته. فبمناى عن كون محمد صلى الله عليه وسلم مجرد مبلغ ينقل بأمانة ما طلب منه الله تبليغه بصفته رسوله الخاتم، فإنه يبرز باعتباره التجسيد الأمثل للإسلام نفسه. فقد جسّد بأقواله وأفعاله على أتم وجه ما جاء الإسلام به نظريًا. وفوق ذلك فإن سلوكه يمثل مزيجًا فريدًا من الخاص والعام؛ من المحدود بالزمان والمكان ومما هو أبدي.

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

لم تخف المكانة العظيمة التي تحتلها السيرة في الإسلام على الكتاب الغربيين. فمنذ العصور المبكرة وحتى يومنا هذا، أنتج كثير من الكتاب الغربيين أعمالاً عن السيرة النبوية، وهي فكرة أكدها بإسهاب الفصل الأول من هذا الكتاب. ومن الواضح تمامًا أن من كتبوا عن السيرة في العصور الوسطى، ولا سيما المجادلون المسيحيون، قد أدهشهم النجاح المذهل للإسلام، وطوروا في نهاية المطاف تعصبًا وكرهاً شديدين ضد الدين، وخصوصًا ضد مصدريه الأساسيين: القرآن والسنة.

لقد بذلوا كل طاقاتهم في رسم أحلك صورة ممكنة للإسلام وحياة النبي. وإن الغريب والذي لا يغتفر 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 عذر لهم في إظهار الجهل في كتاباتهم، عليهم أن يتمادوا في الكتابات الجدلية ويكرروا الأقوال البغيضة عن النبي وأصول الإسلام.

من المؤسف أن الهجوم المبذل 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 مكسوة الآن بالكساء الحديث للدراسة الموضوعية وأدوات التخصص الأكاديمي. وهذا يؤكد 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 للدكتوراة- نشاط وفعالية تراث العصور الوسطى وما يتصل بالكتابات الغربية من جوانب عن السيرة. فهو يبين الخلفية التاريخية وجذور الصورة السلبية عن النبي صلى الله عليه وسلم في الغرب، مع التركيز على أعمال الكتاب البريطانيين الثلاثة الأكثر تأثيرًا في السيرة وهم:

ويليام موير (William Muir)

وديفيد صموئيل مرجليوث (David S. Margoliouth)

وويليام مونتنجيري وات (WM. Watt).

يتميز القسم الذي يستعرض كتابات القرن العشرين الرئيسة خصوصًا بتغطيته الواسعة ودراسته النقدية الثاقبة. فقد بينَ بوابن بوضوح شديد أنه رغم ادعائهم بأن لديهم فهمًا 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، خاصة في فترة البحث التنويري.

فمثلًا، إصرار البروفيسور وات على أن القرآن "وحي خافت" وليس صحيحًا تمامًا؛ وأن خبر إرسال رُسُل النبي إلى أباطرة الروم والفرس لا يمكن الاعتماد عليه، بالإضافة إلى التشكيك في العديد من التقاليد الكلاسيكية، إذ يُظهر افتتانًا 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 والكرهية اللذين أظهرهما المجادلون المسيحيون في فترة العصور الوسطى.

أؤكد أن دراسة بوابن سوف تقطع شوطًا طويلًا في تحسين إعداد دارسي الإسلام لفهم التاريخ المتقلب للعلاقات بين الإسلام والغرب. كما أنها ستساعد على تبديد بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة -السائدة في الغرب خصوصًا- حول حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ورسالته، وهو الذي كان وما زال حتى يومنا هذا أسوة مثالية للبشرية جمعاء بكل مقاييس العظمة. 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)، ونعيم قدورة

(Naiem Qaddoura)، وسهيل ناخودة (Sohail Nakhooda)، والسيد إ. ر. فوكس (E.R. Fox) لمراجعة المخطوط وإبداء تعليقاتهم واقتراحاتهم الحكيمة والمعاونة في تصميم الكتاب ونشره. أسأل الله أن يتقبل جهودهم المتواضع وأن يجعله موردًا لدراسة موضوعية وإيجابية لحياة النبي في الغرب.

محمد مناظر إحسان

المدير العام

ليستر

ربيع الأول ١٤١٧ هـ

أغسطس ١٩٩٦ م

تمهيد

تعنى هذه الدراسة بمؤلفات حول السيرة النبوية لثلاثة من الباحثين البريطانيين البارزين الذين كتبوا عن النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]. وقد وقع الاختيار على السير وليام موير وديفيد صموئيل مرجليوث وويليام مونتهجيري 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 المستتيرة. تحظى القضية بأهمية بالغة في عالم لا يمكن فيه التنبؤ بالمشهد الجغرافي-السياسي رغم الانجذاب الواضح في أوساط كثيرة إلى العلاقات بين الأديان. وإذا كان من شأن العلاقات بين الأديان أن يكون لها تأثير إيجابي، فلا بد من استئصال بعض الأكاذيب المختلة التي أنتجتها الحرب في العصور الوسطى من وعي الناس والتي أوجدت صورة كاريكاتورية للإسلام في أذهان كثير من الناس. فالاحترام المتبادل والثقة ضروريان.

صُوِّرَ 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 تناولها هذه الدراسة، مما يؤكد بعض الصور النمطية في العصور الوسطى. تُبرز هذه الدراسة تلك الحقيقة المؤسفة. إن المنهجية العلمية سبيلاً للدراسة نزيهة لموضوع ما وتساهم في التطبيق الحكيم للمبادئ الأكاديمية السليمة. تؤيد دراستنا ذلك وتصر على أنه نظراً لأن العالم أصبح الآن قرية عالمية، فإن حاجتنا إلى أن يعرف ويفهم بعضنا بعضاً تزداد كل يوم، ولكن هذا لا يتأتى إلا إذا كنا صادقين وأمناء وعادلين في نظرة بعضنا 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 تتمثل 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 يؤسس 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 غزير الإنتاج، الأمر الذي وفّر موادّ حوله أكثر من موير ومرجوليوث. ومن ثم، فقد سمحنا للمادة بأن تفرّص على المناقشة طويلاً إلى حد ما.

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

في بعض الحالات، نقدم ملاحظات حول الثغرات والهفوات التي تُرِكَت عمداً أو من غير قصد. ورغم أن كل فصل يحتوي على خاتمة قصيرة، فإن الفصل السادس يقدم تقييماً شاملاً. في هذا الفصل الأخير، قُدِّمت بعض الملاحظات حول دراسة الدين بما يتفق مع معايير البحث المستدير السليم.

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

والمأمول أن تسهم هذه الدراسة -ولو بصورة بسيطة- في إيقاظ الناس لمساءلة 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 لإنهاء هذا العمل

بعد عدة سنوات من الضغط العصبي. فأشكر البروفيسور ديفيد كير (David Kerr) الذي تولى الإشراف معي منذ البداية، والدكتور جورجن س. نيلسون (Jorgen S. Nielsen) الذي تكبد المشاق وصار زميلًا وأبًا وصديقًا مؤتمنًا أكثر من كونه مشرفًا، وكذا كل الفريق في مركز دراسات العلاقات الإسلامية-المسيحية (CSIC) بجامعة برمنغهام والذي قدم صنوفًا من الدعم.

وأود أن أشير إلى العرض الكريم لزمالة التدريس في المركز مما ساندني خلال المرحلة الأخيرة. كما أود أن أشير إلى المساعدة السخية التي قدمها لي مجلس أمناء 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، تقدير العميق للموافقة على تعليق عقدي لأتمكّن من السفر إلى المملكة المتحدة لإكمال هذه الدراسة.

أما بالنسبة لزوجتي وأولادي، فلهم مني أعظم الشكر على روح الدعابة والمرونة التي تحملوها بها تقلباتي وتغير طباعي خلال السنوات الطويلة والشاقة التي قضيتها لإتمام هذا العمل. أعتذر عن كل ما مروا به؛ بسبب محاولتي التي قد تكون أنانية للحصول على درجة علمية أعلى.

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

ولجميع أصدقائي في المملكة المتحدة وماليزيا الذين كانوا يدفعونني إلى الأمام دومًا حين يصعب الاستمرار، أقول: جزاكم الله خيرًا كثيرًا.

جبل محمد بوابن
يوليو ١٩٩٥م

مقدمة الترجمة

(١)

حول فكرة هذا الكتاب

يمثل أصل هذا الكتاب دراسة تحليلية نقدية للصورة التي اتخذها الغرب عن النبي محمد ﷺ منذ العصور الوسطى، مع التركيز على الدراسات الإنجليزية للسيرة النبوية وتحديدًا على أعمال ثلاثة من كبار المستشرقين: السير ويليام موير وديفيد صموئيل مرجليوث وويليام مونتجمري وات عن النبي ﷺ. ورغم أن أعمال السير ويليام موير برزت في القرن التاسع عشر، كما برزت أعمال مرجليوث ووات على مدار القرن العشرين، فإن المؤلف يرصد ارتباطًا لجذور بعض الأفكار التي قرروها في أعمالهم بالنظرة القروسطية للإسلام وللنبي محمد ﷺ مع إقرار التفاوت في هذا التأثير بطبيعة الحال.

عادةً ما يؤرخ للعصور الوسطى بالفترة ما بين القرن الخامس والخامس عشر الميلاديين، وقد سُمِّي الجزء الأول من هذه الفترة (من ٥٠٠م-١٠٠٠م) 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 أوجهُ في مشارق الأرض ومغاربها، حتى أشرقت شمس الهدى على الأرض المظلمة المقيّنة ببعثة رسول الإسلام محمد ﷺ للناس كافة في القرن السابع الميلادي بشيرًا ونذيرًا. فأحى بقايا الخير في قلوب كاد الشر يطمسها لَمَّا ذُكِّر 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 وعودي أشد الإيذاء والعداء، فصبر وجاهد أسمى صبرٍ وأوفى جهاد، حتى أتاه اليقين.

ومع انتشار الإسلام وصعود دولته، لم يكن لدى أعدائه بُدٌّ 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 بواكير القرن الثامن الميلادي، وانتشار العلم في حواضرها حتى اعتبرت جنة للعلماء، فتح الغرب عينه 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 أُلّف كتاباً في الرد على الإسلام، وحقيقته هي الطعن في القرآن وفي حياة النبي ﷺ^(٢).

كما أسهمت الحروب الصليبية في هذه الأثناء في تحفيز الدراسات المتحيزة عن الإسلام ورسوله محمد ﷺ، واعتبر الإسلام هو العدو الأول، واختلقت قصص عديدة حول شخصه الكريم وحياته الشريفة لخدمة دعاية الحرب في ذلك الوقت، كادعاء أنه ﷺ كان مصاباً بنوبات الصرع، وأنه تلقى تعليمًا من ديانات أخرى كاليهودية والمسيحية، وأنه عاش حياة أخلاقية غير حميدة، إلى غير ذلك من الافتراءات.

فكانت الصورة السائدة في الدراسات حول الإسلام والرسول ﷺ في هذه الفترة

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

(٢) السابق، ص ١١١.

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

وفي القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، توسعت الدراسات الغربية للإسلام بصورة أكثر تخصصًا وثباتًا، حتى اعتبر هذا القرن هو قرن الاستشراق 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 تمامًا، وإنما كان كثير منها متأثرًا بالظروف السياسية والدينية كذلك. فمع الاحتلال الأوروبي لكثير من البلدان الإسلامية، وبدافع محاولة تثبيت السيطرة على المناطق المحتلة إبان الحرب العالمية الأولى، إلى جانب دافع التنصير، برزت عدة دراسات حول الإسلام والرسول [ﷺ]. وهنا يظهر التأثير بالنظر القروسطية رغم اختلاف الظروف. ومن الإنصاف الاعتراف بتفاوت هذه الدراسات من حيث التخصص والجودة والاقتراب 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 واختلافها عن مقاصد الدين من المنظور الخاص بالباحث. وليس هذا كله كمن يفترى الأكاذيب ويلقي الاتهامات جزافًا لسوء طويته ورغبته

(١) انظر: الدراسات الاستشراقية (مقدمات ومقاربات)، تأليف: هاجر العبيد، ص: ٤١.

(٢) السابق، ص: ٤٤.

العارية في تشويه صورة الإسلام أو رسوله ﷺ].

وأصل هذا الكتاب الذي بين يدينا هو الأطروحة التي نال بها المؤلف، الدكتور جبل محمد بوابين، درجة الدكتوراه من جامعة برمنغهام عام ١٩٩٥ م. وقد نشرته المؤسسة الإسلامية (Islamic Foundation) عام ١٩٩٦ م. وفيه يحلل المؤلف آثار هذه النظرة القروسطية المتعصبة إلى النبي ﷺ في أعمال المستشرقين الإنجليز الثلاثة: موير ومرجليوث ووات، تحليلًا ناقدًا. ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المستشرقين الثلاثة كان لهم ارتباط وثيق بالكنيسة. فويليام موير كان مبشرًا مسيحيًا شديد التعصب للمسيحية، اشتغل في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقية وأمضى فيها وقتًا طويلاً، حيث تعلم اللغة العربية ودرس الإسلام بهدف التبشير، وألّف كتابًا بعنوان "شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية"، زعم فيه أنه يجب على المسلمين قبول الكتاب المقدس بنصّه الحالي، لأن القرآن يقر بصحة التوراة والإنجيل. وقد دعاه المبشر كارل جوتليب بفاندر إلى كتابة سيرة عن النبي ﷺ فجاء كتابه حياة محمد وتاريخ الإسلام (The Life Of Mahomet and History of Islam)، الذي يحلله المؤلف بالتفصيل في هذا الكتاب. كما ألّف كتابين آخرين عن الإسلام هما: (القرآن: تأليفه وتعاليمه) (The Caran: Composition and Teaching) و(الجدل المحمدي) (The Mohammedan Controversy)). وفي كل هذه الكتب كان متحاملاً على الإسلام، متعصباً لدينه. كما كان ديفيد صموئيل مرجليوث قسًا في كنيسة إنجلترا، وكان أبوه مبشرًا متحولاً من اليهودية، واتسمت كتبه كذلك بالتعصب ضد الإسلام وكذلك بسوء تفسيره للنصوص واستنباط أحكام مغلوطة منها، كما كان شديد الاعتداد برأيه. أما ويليام مونتنجيري وات، وهو أغزرهم إنتاجاً، فقد كان قسًا كذلك، لكن دراساته حول الإسلام اتسمت بكثير من الهدوء، إذا قورنت بأعمال موير ومرجليوث، بل إذا قورنت بكثير من مستشقي القرنين التاسع عشر والعشرين. وكان هو نفسه ممن انتقدوا الرؤية الغربية المشوهة للإسلام والنبي محمد ﷺ في العصور الوسطى، كما يبين المؤلف في هذا الكتاب. ومع ذلك، فإنه لم ينجُ تمامًا من آثار تلك الرؤية، ويظهر ذلك في انتقائه بعض أحداث السيرة والتركيز عليها مع إهمال

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

(٢)

ملاحظات حول الحقول التي يتعرض لها الكتاب

استعرض المؤلف منهجه في الكتاب وتقسيمه له في مقدمته، بما يغني 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 تخفى أهميتها في حياة المسلمين جميعاً على المستوى الديني أو الاجتماعي أو التربوي، معرفة وتطبيقاً. فإن النبي ﷺ ليس مجرد شخصية عظيمة نتعرف على حياته تعرفاً مجرداً أو مختلطاً بالمحبة والتعظيم، وإنما هو الأسوة الحسنة وصاحب الهدى الأتم. وهو السائر الذي من اقتفى آثاره نجا، ومن حاد عنها عرّض نفسه لأسباب الهلاك. وهو -بأبي هو- حامل الزاد الذي تتجلد به حين تضعف، والسراج الذي تهتدي به حين يُظلم بك الطريق. وبينما تتصاغر همومك أمام بذله، تهوّن 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 لأدب الراوي وأخلاق السامع (٢/ ٢٨٨).

تضيّعوها". فليست دراسة السيرة شيئاً من مُلَح العلم وإنما من أصوله، وعلى هذا درج العلماء وفقهوا. قال ابن القيم في زاد المعاد: "وإذا كانت سعادة العبد في الدارين معلقة بهدي النبي صلى الله عليه وسلم، فيجب على كل من نصَح نفسه وأحب نجاتها وسعادتها أن يعرف من هديه وسيرته وشأنه مَا يَخْرُج به عن الجاهلين به، ويدخل به في عِداد أتباعه وشيعته وجزيه، والناس في هذا بين مستَقِل ومستَكثِر ومحروم، والفضل بيد الله يُؤْتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم"^(١).

وإذا عرفنا أن السيرة النبوية ومغازي الرسول ﷺ، 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 الشريعة، لا تقتصر على مجرد معرفة الأخبار المنقولة. بل تتجلى أهمية العلم بتاريخ نقلها ومصنفاتها ومناهج تدوينها والعناية بالتمييز بين جمع المرويات وبين إقرارها أو التسليم بصحتها لدى المؤرخين. فإنهم قد يجمعون في مصنفاتهم من الأخبار ما لا يسلّمون بصحتها، بل ينقلونه على عهدة رواته كما فعل الإمام الطبري رحمه الله في تاريخه. ثم يأتي بعد ذلك تمحيص الأخبار ونقدها والاستدلال منها إلى غير ذلك من الملكات العلمية التي يتفاوت فيها المؤرخون أنفسهم. وهذه الأبواب كلها مما يحتاج جهداً في البحث والنظر من طلاب العلم وطلاباته في زماننا هذا، ومن المؤسف أن تكون خدمة هذا الباب مقتصرة على الرد على دراسات أخرى أجراها المستشرقون ودسّوا فيها من سموم الشبهات وألوان الغلط ما قلّ أو كثر. ومن المؤسف كذلك أنها تكثر علينا بمرور الأيام، حتى صارت مجرد مواكبتها من الأمانى؛ فالهتة!.. 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 مستحيلًا أو لم يحدث قط. وإنما تكمن أهميته في التعرف على السائد، ومساعدة ذلك في تفسير بعض الأحداث أو المعتقدات الأخرى ذات الصلة. ولولا الأفكار العامة ما عُرِفَت الاستثناءات.

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

ثالثًا: إن التعصب الغربي في الدراسات الاستشراقية وعقيدة نحن/هم، وأفكارا مثل تفوق الرجل الأبيض واحتقار سائر الأجناس قد انتقدت انتقادًا شديدًا حتى بدأت هذه النظرة تخفت شيئًا فشيئًا في مرحلة ما بعد الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصًا مع بعض الأعمال الفارقة مثل الاستشراق لإدوارد سعيد، ونهاية التاريخ لفوكوياما. لكن رغم هذا النقد الذي قد نتفق أو نختلف 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، خصوصًا 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 بمزيج من الالتباس. وهذا يوجهنا إلى ضرورة إبراز الصورة الصحيحة والكاملة للإسلام بلا تعصب مقابل أو تمييع بغرض إرضاء طرف ما، لأن هذا من واجبتنا في تبين الحق ومما أمرنا الله تعالى به من الدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة.

رابعًا: إن تطور الدراسات الاستشراقية 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

التوفر 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 تخفى عليه بعض مقاصده، وقد يستلزم إيمانه بدينه إنكار معتقد ما في الدين الآخر الذي يدرسه فيدفعه ذلك إلى الحيدة عن الإنصاف. 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 بالناس 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 البلغاء!

لكن مع هذه الصعوبات والحواجز وغيرها، فإن إصابة الباحث في دراسة دين غير دينه ليست مستحيلة. وليس حسناً أن تُحَقَّر 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 صحَّت دراسة المسلم لأديان أخرى تختلف معه في لغتها وثقافتها ومجادلة أهلها فيها ودعوتهم إلى الحق. وأما بالنسبة لدراسات غير المسلمين عن الإسلام، فإن (آلة الاجتهاد وصنعتة) ليست خاصة بالمسلمين وحدهم، وإنما الخطأ في أن يُتَّخَذَ قول غير المسلم مرجعاً في الدين، أو تُؤخَذَ منه الفتيا، أو يقال إن قوله هو حكم الله أو حكم رسوله ﷺ^(١). والصواب - والله أعلم - أن تُعَرَّضَ هذه الأقوال على أصول الشريعة وقواطعها، فما خالفها يُرد، وما وافقها يُقبل، وما كان مسموحاً فيه بالاجتهاد والنظر فليس

(١) يقول الإمام الطوفي رحمه الله: "لا يشترط عدالة المجتهد في كونه مجتهداً؛ لأن تصور الأحكام واقتناصها بالأدلة يصح من العدل والفاستق، بل والكافر؛ ولهذا اجتهد الكفار في ملهمهم، وصنفوا فيها الدواوين، وإنما تشترط عدالته لقبول فتياه 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 فيأخذ ويدع بحسب هواه، وأن لا يكذب الحقائق التي تقابله ليصدّق رؤية مسبقة اتخذها عن موضوع الدراسة مهما كانت مغلوطة، وأن يدرس الدين وفقاً لمبادئه ومعايره 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 بذلك، إنه ابن سياقه اللغوي والاجتماعي والديني الذي يشكل -قبل نظرتة لموضوع بحثه- نظرتة للكون والحياة.

(٣)

حول ترجمة الكتاب

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

- أما عن الكتب الإنجليزية التي اقتبس منها المؤلف وسبق ترجمتها إلى اللغة العربية، فقد استفدت 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 والملاحظات في نهاية كل فصل، وقد أقيمت 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 معقوفتين []، 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 كترجمة على مدار الفصول (وهي الأرقام التي بين قوسين).

وختامًا، 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 حافزًا لطلبة العلم
لمزيد من البحث في دراسة السيرة النبوية المشرفة في أيامنا هذه والعناية بها تعلُّمًا وتعليمًا.
وأن يكون ما فيها من أفكار مغلوطة أثارها المستشرقون دافعًا 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.

الترجمة

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 لحمد [ﷺ]

في العصور الوسطى

مقدمة

أثر كتاب العصور الوسطى المواد الذاتية على الموضوعية حتى أولئك الذين تمكنوا من الوصول إلى مواد عن محمد [ﷺ]. ويسعى هذا العمل إلى البحث فيما إذا كانت مشكلة اختيار المواد السلبية بدلاً عن تلك التي يوفرها البحث الموضوعي قد استمرت. 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 لتؤثر في الأسس الثقافية والفكرية التي بنى عليها كثير من الباحثين الغربيين اللاحقين كتاباتهم. وهذا - في اعتقادنا - سيقدم نقدًا مناسبًا للمواد اللاحقة عن محمد [ﷺ] في الغرب.

وللتنقيح 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 فشلنا 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، ونعيد صياغة ما اعتقد بعض الناس أنه جدير بالتدوين فحسب.

إن بعض الأسئلة التي ستصدي لها تشبه تلك التي طرحها والتز (Waltz): "لماذا اختار الكتاب بعض الأحداث بوصفها جديرة بالذكر وتجاهلوا أحداثًا أخرى؟ وهل كانت تفسيراتهم شخصية فقط أم أنها تمثل أيضًا طبقة أو طبقًا كبيرًا من المجتمع؟" ¹.

نهدف أيضًا إلى إظهار أن الكتاب في العصور الوسطى كانوا انتقائيين 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 "رأيا جماعيا" بتعبير نورمان دانيال (Norman Daniel)، والذي استمر على مدار قرون^١.

فالأوروبي المهيمن دائما ما يعرف حضارته بوصفها حضارة متقدمة ومتفوقة، بينما [يعتبر] الحضارات الشرقية وغيرها من الحضارات غير الأوروبية متخلفة وأقل شأنًا^٢. إن الغرب بحاجة إلى مساءلة هذا الموقف الجوهرى بصدق. وهذا الوضع السيادي المتأصل يجب أن يُمعى.

تشكل كتب الغرب عن الإسلام ومحمد [ﷺ] مقياسًا 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 شرعنا في إنتاجها. فقبول مقارنة "هم ونحن" التي تميز كثيرًا من مقاربات الكتاب الغربيين لم يعد ممكنًا.

وإذا 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 رآها الكتاب السابقون. يشير باراكلاو (Barraclough) إلى أن "التاريخ الذي نقرأه، رغم استناده إلى الوقائع، لا يتحدث بدقة عن الوقائع 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 [ﷺ].

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

نفسها وتخلصت من بقايا الآراء القروسطية المضللة حول محمد [ﷺ].

من الوظائف الأساسية لطالب التاريخ، كما يشير كار (Carr)، أن يتقن الماضي ويفهمه "كمفتاح لفهم الحاضر"^٧. فإن التفاعل المستمر بين الماضي والحاضر جدير بالاهتمام وضوري، إذا أردنا أن نفهم ونحقق تقدمًا بناءً في دراسة السيرة في الغرب. يحتاج الغرب إلى "إعادة النظر" إلى محمد [ﷺ]، وأفضل طريقة للقيام بذلك هو النظر إلى الماضي الذي تشكلت فيه الصورة القديمة^٨. ولا يعني هذا أننا لا ننوي التطرق إلى محمد [ﷺ] بوصفه "تحديًا لاهوتيًا" بالنسبة للباحث الغربي. فمن الصعب فصل محمد [ﷺ] بوصفه [شخصية] "تاريخية غامضة" عن النظر إليه بوصفه [شخصية] "لاهوتية غامضة" يجب على الغرب فهمها وتفكيكها بالكامل. ودون هذا التحدي اللاهوتي، كان يمكن اعتبار محمد [ﷺ] في الغرب مجرد شخصية تاريخية ولكن يبدو أن هذا الجانب اللاهوتي هو الذي لاقى اهتمامًا كبيرًا في الأساس آنذاك.

تحدي الإسلام ومحاولات التعامل معه

شكل الإسلام تحديًا عمليًا ولاهوتيًا للكنيسة في العصور الوسطى. وقد وُجدت خيارات مختلفة للتعامل مع المشكلة من الناحية العملية مثل الحملات الصليبية والتحول [الديني] والتعايش والتبادل التجاري. أما من الناحية اللاهوتية، فقد دعا الإسلام باتساق إلى إجابات للأسئلة المتنوعة التي طرحتها. هل هو مؤشر على عصر الآخرات^(١) eschatological era المتنبأ 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 زخمًا فكريًا واجتماعيًا واقتصاديًا 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 [ﷺ] مجرد "زوبعة في فئجان".

(١) الآخرات أو الآخريات 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 المظهر، جاهزاً للعمل. فقد شكلت الاستدلالات المتضاربة الأسس التي بنيت عليها التعميمات الكثيفة التي أدت إلى أحكام خاطئة كان يُفترض أنها هي الحقائق التاريخية. وصار تشويه الأشخاص واجباً مشرفاً طالما أنه ضد محمد [ﷺ]. لقد بدأت الحرب الفكرية ضد محمد [ﷺ] بجديّة. 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 جيبيرت نوجنت (Guibert of Nogent) بأنه ليس لديه أي مصدر لكتابه عن محمد [ﷺ]، لكنه أوضح أنه "من الآمن أن نتحدث بالسوء عن الشخص الذي تتجاوز شروعه كل ما يمكن أن نتحدث به عنه".^{١١} وتعليقاً 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 التحريض على أقصى قدر من الكراهية المسيحية ضد محمد [ﷺ] والإسلام، بدأت سلطات الكنيسة في إطلاق الشائعات الحقيرة التي تبناها آخرون أيضاً؛ على سبيل المثال: "ذكر المؤلف المجهول [لكتاب] أعمال الفرنجة (Gesta Francorum) أن كربوغا (Corborgha) يحلف "بمحمد وكل الآلهة" وقد نُقِلَ تقريره على نطاق واسع وكان بمثابة أساس للتاريخ الذي كتبه روبرت (Robert) وبلدريك (Baldric) وجويبيرت (Guibert) وآخرون ممن كرروا تصريحاته".^{١٤} شكّل هذا أيضاً 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

معبود المسلمين. وعلى الرغم من أن أوتو فريسينج (Otto Freising) الذي أظهر معرفة عادلة بالإسلام أنكر تهمة عبادة الأوثان وأكد أن المسلمين كانوا موحدين تمامًا، في حين انتقد سياسة الاستشهاد لدى بعض المسيحيين، فإن القصة تشير إلى كيفية عمل عقلية الباحثين. واستنادًا إلى هذه الخلفية، لا يمكن استبعاد الميل إلى اختلاق مزيد من القصص التي تسب محمدًا [ﷺ] والإسلام^{١٥}.

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 التعقل والأمل.

(ج) لحظة الرؤية^{١٦}.

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. وأشيء الوحيد خارج المسيحية هو الشيطان (ضد الإله) وبالتالي كان الإسلام من عمل الشيطان وكان محمد [ﷺ] مستلهماً منه. ومع هذا الاتجاه من التفكير، لم يكن هناك ما يمكن قبوله في الإسلام. فقد كان محمد [ﷺ] نبياً زائفاً 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، ونقله 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 حقيقيًا جديرًا بأي من الروحانيات الخاصة به. فهو في أحسن الأحوال، يحتوي على تعاليم وثنية وهرطقية.

أما النموذج الثالث، فيقوم على دراسة الإسلام كنظام فلسفي. فهو يقول بوجود بعض الأدلة العقلية في الإسلام. إذ اقترح نيكولاس الكوسا (Nicholas of Cusa) أن الفلسفة تحتوي على الوحي، ومن ثم فأينما 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 تحسينًا للموقف الثاني وأنه أدى إلى التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن أصل الإسلام -الوحي أو الروحانية أو الأصل الإلهي- تم إنكاره ضمنيًا.

كانت الحجج الأساسية ضد محمد [ﷺ] والإسلام في العصور الوسطى مبنية على الكتاب المقدس المسيحي، ومن ثم فلا يمكن أن يكون أي شيء صحيحًا خارج الكتاب المقدس. وأي شيء يقوله القرآن بطريقة تختلف عن الكتاب المقدس يعتبر خطأ. ولم يُنظر إلى الأخلاق الإسلامية بوصفها كيانات مستقلة وإنما بوصفها إما مجرد تعزيز وإما انتهاك للأخلاق المسيحية. وقد رأت السلطة المطلقة للكنيسة والكتاب المقدس أن العقل أو القانون الطبيعي ليس أداة صالحة لفحص أي مادة، خصوصًا 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 يُحكّم 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 الوحي من خلال المسيح وطبيعة الوحي من خلال محمد

[عليه السلام]؛ وصفات النبوة، ومسألة الثالث، وتجسد روح الله^{١٩}. 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^{٢٠}. وكان مصممًا على نبذ محمد [عليه السلام] والإسلام الذي رآه من اختراعه. كما جادل نيكيتاس البزنطي (Nicetas of Byzantium) في عمله الجدلي بأنه نظرًا لأن إله الإسلام، بالنسبة له، لم يقبل العقائد المسيحية، فإنه لا يمكن أن يكون صادقًا وأن محمدًا [عليه السلام] لم يكن نبيًا حقيقيًا على كل حال^{٢١}. وكان من أعظم المؤثرات في تفكير علماء العصور الوسطى بشأن محمد [عليه السلام] ذلك اليهودي المتحول بيدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso) الذي كان [كتاب] الحوار (Dialogi)، والذي كُتب بين عامي ١١٠٦ م، و ١١١٠ م، جدليًا بالكامل.

شهد الغرب في القرن الثاني عشر اهتمامًا جادًا بالأعمال المتعلقة بالإسلام، وبحلول القرن الثالث عشر ومنتصف القرن الرابع عشر، انتشرت الأعمال الأدبية عن محمد [عليه السلام] والإسلام انتشارًا واسعًا. ثم اخترعت الخرافات لتشويه سمعة محمد [عليه السلام]، ولا يزال بعضها يحظى بشعبية حتى اليوم، مثل النظرية المرضية (pathological theory). حيث صُوِّرَ محمد [عليه السلام] وكأنه كان مصابًا بالصرع، فكلما أصيب بنوبة، أوضح لزوجته خديجة أن ملكًا قد أتاه. اكتسبت هذه الأسطورة وغيرها من الأساطير الأخرى رواجًا ولم يفكر أحدٌ في مصداقيتها إلا في ما ندر. وقد كان جيبيرت نوجنت (Guibert of Nogent)، ووالثيروس (Waltherius)، وألكساندر دو بونت (Alexandre du Pont)، وسيجبرت من جمبلوكس (Sigebert of Gembloux)، وريكولدو دي مونتي (Ricoldo da Monte Croce)، وسان بيدرو (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 لنويات الإلهام لدى محمد، نبي الإسلام"، تبريرًا "علميًا" لذلك. فيدعي أن التفسير الأكثر منطقية لحالة محمد [عليه السلام] هو "... النوبات الحركية أو النوبات الجزئية المعقدة لصرع الفص الصدغي..."،

رغم أن النتائج، كما يعترف هو ببساطة، "... غير مثبتة ولا يمكن إثباتها أبدًا" ٢٣.

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

كانت قصص مثل قصة الحمامة التي دربها محمد [ﷺ] على قطف الجبوب من أذنه للدلالة على تلقي الوحي، والثور الذي يحمل صحائف الوحي على قرونيه، جزءًا من آلية تدمير مصداقية النبي [ﷺ]. ونظرًا لأن هدفهم كان التشويه وعدم التقدير، لم يدخروا أي جهد لتحقيق ذلك. فقد قدّم بيدرو 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 قدّمت لهم حقيقة أن القرآن نفسه يشهد بأن محمدًا [ﷺ] لم يكن صانع معجزات سببًا وجيهاً للازدراء. ذلك أن المعجزات في العصور الوسطى شكلت رمزًا للسلطة الإلهية، ومن ثم لم يكن من المتصور أن لا يكون لدى النبي الذي يأتي بشريعة أي معجزات تدعّمه. كانت هذه هي الفرضية المفضلة واكتسبت شهرة كبيرة في القرن الثامن عشر. وقد اعتُمدت كوسيلة لإثبات أصالة الإيمان المسيحي ضد عقيدة الإسلام. فقد صرح جون لوك (John Locke) أن المعجزات كانت بمثابة "شهادات معتمدة للرسول الذي يبلغ دينًا إلهيًا" ٢٧، لذلك كان الوحي في المسيحية ثابتًا بما لا يدع مجالًا للشك بسبب استخدام عيسى -عليه السلام-

للمعجزات باستمرار. ومن ثم استهزئ بمحمد ﷺ لكونه قد دحض موثوقيته ضمنيًا. كما كتب ريتشارد سيمون (Richard Simon) أن "الذين يقدمون دينًا جديدًا يجب أن يُظهروا بعض المعجزات" ^{٢٨}. وبمجرد التوصل إلى هذا الاستنتاج، كان الدفاعيون 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 حدثًا خاصًا.

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 اخترعت فقط لتعزيز سمعة النبي ﷺ ^{٢٩}. أما بالنسبة للفكرة القائلة بأن الطبيعة الفريدة والإعجازية للقرآن يجب أن تعتبر معجزة قصوى لصالح محمد ﷺ، فقد تم رفضها على أساس أنه - كما قال روبرت جنكينز (Robert Jenkins) - كان "زائفًا وعشيًا وغير أخلاقي" ^{٣٠}. والقلائل الذين تمكنوا من تحديد المعجزات في حياة محمد ﷺ التي كان يمكنهم أن يستخدموها لدحض الحجج، بدلًا من أن يفعلوا كذلك، قلبوا القضية برمتها بطريقة أخرى متهمين محمدًا ﷺ بأنه ساحر. فقد زعم هنري سميث (Henry Smith)، في كتابه السهم الإلهي في مواجهة الملحدين (God's Arrow Against Atheists)، أن محمدًا ﷺ "تلقى تعليمًا شاملًا في مدرسة الشيطان، وكان جيدًا في السحر" ^{٣١}. تأطر التفكير المنطقي بهذه الطريقة بما يفسح المجال للحالة المسيحية فقط. فعلى حد تعبير د. أ. بيلين (D.A. Pailin)، كان النزاع متمثلًا في: "أن محمدًا ادّعى أنه أتى برسائل من عند الله؛ والوحي الإلهي مدعوم بالمعجزات، كما يُبين الكتاب المقدس؛ ولم يأتي محمدٌ بمعجزات موثوقة، لذلك يجب أن يكون ادعاؤه كاذبًا" ^{٣٢}.

للمعجزات مكانتها في التقاليد الإسلامية طبعًا 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 وحثهم على الإيمان بمهمة شخص ما،

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

لم يتقبل متقدّم محمد [ﷺ] الحجج العقلانية. فقد كان يجب دائمًا أن تتفق الإجابات مع ما يضرّونه في اللاوعي.

أصبحت الحياة الجنسية للنبي [ﷺ] أيضًا مجالًا مهيمناً 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^{٣٣}. تسبب العدد الكبير من زوجات محمد [ﷺ] في ازدرائه من قِبَل الغرب المسيحي، ويشار مرارًا وتكرارًا إلى أن الأخبار تنسب إليه أن أكثر ما يجب هو الطيب والنساء والصلاة، وأحيانًا تُحذف الصلاة تمامًا.

يستشهد بيلين وبروبرت جنكينز، الذي رأى محمدًا بوصفه "شهوانيًا، فخورًا، شرسًا وقاسيًا"...

في حين اعتقد جاكوب براينت أن النبي كان "كاذبًا وخائنًا وكافرًا" وقاضيًا على كل السعادة"^{٣٤}.

لذلك أصبحت قضية تعدد الزوجات موضوعًا مفضلًا. 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 بعيدًا عن المسيحية، فلا بد أنه كان يعلم من خلال المبادئ والممارسات أن تعدد الزوجات محرّم"^{٣٥}. يبدو أن المبدأ "المسيحي" ضد تعدد الزوجات هو إرث من الفكر الثقافي الغربي وليس عقيدة كتابية واضحة^{٣٦}.

فشل الدفاعيون والجدليون في رؤية حياة محمد [ﷺ] باعتبارها تتماشى مع حقيقة الاحتياجات البشرية. فناقشوا زواج النبي [ﷺ] وانتقدوا السماح للمسلمين بالزواج من

أكثر من زوجة وكان ذلك واجب ديني. ولم يكونوا مستعدين للاستماع إلى أي تفسير حول كونه حكمًا استثنائيًا. يقدم توماس كارلايل (Thomas Carlyle) أيضًا فكرة عن قضية تهمة الخلاعة الموجهة لمحمد ﷺ ويشير إلى أن الناس يتغاضون تمامًا عن حقيقة أن محمدًا ﷺ عاش مع خديجة بمفرده حتى وفاتها ولم يتزوج أخريات إلا بعد أن كان قد تجاوز عنفوانه^{٣٧}.

كما أصبحت أصول النبي ﷺ مركزًا للسخرية. فقد قيل إن شبه الجزيرة العربية في عصره كان يسكنها العرب الوثنيون واليهود المهرطقون والمسيحيون (النساطرة واليعاقبة). ووُصِف العرب بأنهم "أناس بسطاء، أفضاظ، جُهَّال، بُدُن، يسهل إغواؤهم"^{٣٨}، وهي صورة يدعمها المسلمون في أحيان كثيرة لإظهار كيف غيّر ظهور محمد ﷺ الأوضاع. لكن علماء العصور الوسطى استخدموا المادة بأسلوب مختلف، زاعمين أنه لا يمكن أن يتأتى شيء جيد من مثل هذا المجتمع، وهي طبعًا حجة بها مغالطة لاهوتية وتاريخية أيضًا. إذ تحتوي الكتب المسيحية على أدلة على أن الرجال الصالحين والقديسين والأنبياء نشأوا في أمم آثمة. ومع وجود كثير من الزنادقة المسيحيين حول محمد ﷺ، 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 المنك الذي سيظهر لإخضاع ملوك الإمبراطوريات القائمة - اليونانيين والفرنجة والنقوضية. كان محمد هو عدو المسيح^(١)، وقد شوهدت صورة لآيات الرؤيا في الإسلام ومحمد ﷺ^(٢). كانت نجاحاته الهائلة، في أحسن الأحوال، منسوبة إلى الشيطان، لكنهم فشلوا في التمسك عن كيفية نجاح الشيطان لمدة طويلة. فمثل هذه الأسئلة من شأنها أن تزج الهدف المنشود. اعتقد فرا فيدنزيو (Fra Fidenzio) أن محمدًا ﷺ استخدم أساليب قديمة

(١) عدو المسيح أو المسيح الدجال في الاعتقاد المسيحي (Antichrist) هو الشيطان الذي سيظهر في نهاية الزمان.
(٢) بطرقة مخادعة. (الترجمة).

لتحقيق أهدافه وأحاط نفسه بالرجال الأشرار واللصوص والناهبين والهاربين والقتلة وغيرهم ممن 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 أُلُحِد كدليل كلاسيكي على أن محمدًا (ﷺ) لم يكن له توجيه إلهي، كما لو كان لم يخض [غزوة] بدر أو أي معركة أخرى على الإطلاق.

حتى وفاة محمد (ﷺ) نشأت حولها نظريات مختلفة، بدءًا من أكله كنفأ مسمومة من لحم الضأن، كما قال سان بيدرو (San Pedro) وفيتري (Vitry) وجيمس أكوي (James of Acqui) وآخرون، مرورًا بفكرة ألان دو ليل (Allan of Lille) أن الكلاب قد أكلت محمدًا، إلى الفكرة التي قد تكون الأكثر انتشارًا على نطاق واسع وهي موته على يد خنزير. من المحتمل أن تكون الفكرة الأخيرة قد اقترحها جويبرت نوجنت وحتى النصوص القروسطية كررته. حيث يزعم جيرالد الويلزي (Gerald of Wales) أن "بما أن (محمدًا (ﷺ)) علّم القذارة والعار، فقد التهمته الخنازير التي تعتبر حيوانات نجسة"^{٤٢}.

والسؤال إذاً هو لماذا ينحدر آباء الكنيسة إلى هذا القدر من الانحطاط، متجاهلين كل حكمة أخلاقية ممكنة في المسيحية للحفاظ على مثل هذه الآراء حول محمد (ﷺ) والإسلام، في حين يدركون جيدًا حقيقة أنها غالبًا ليست سوى مجموعة من الأكاذيب أو التلاعب الهزلي أو المتعمد بالمواد؟ ربما نظرًا لأسلوبهم الجدلي لم يحكموا على المواد من خلال نوعها وأصلها وإنما من خلال الطريقة التي يمكن ترتيبيها وتقديمها بها. لم تكن الروح الحجاجية الموجودة بداخل هذه المواد هي ما يهمهم وإنما ما إذا كان يمكن تحريفها بما يكفي لتناسب الحرب الفكرية الموضوعية على محمد (ﷺ).

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

في المدن الأوروبية. لكن هذا لم يحدث لمدة تزيد على مائتي عام وظلّت المواقف القديمة كما هي^{٤٥}.

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 كثيرًا بسبب الترجمات الخاطئة^{٤٦}. ورفضًا للحرب والتبشير، اقترح مصطلح "حوار (contraferentia)"، وهو مصطلح يُترجم أحيانًا على أنه "اجتماع (conference)"^{٤٧}، ولكنه في الواقع يعني "حوار المواجهة (confrontational dialogue)"، لتحويل المسلمين [عن دينهم].

أما بالنسبة لنيكولاس الكوسا، فقد كانت مشكلة الإسلام بين المسيحية الغربية والنسبورية^(١) 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 وقدّرًا معينًا من التعقل كان أفضل من التكهّنات والكراهية 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 والكاذبة، ليظهروا تفضيلهم للجانب الأكثر توسطًا. فكما يوضح دانيال بإيجاز: "إن قراءة سان بيدرو وابن إسحاق جنبًا إلى جنب تقدم درسًا مذهلًا للطريقة التي يمكن بها استخدام المادة نفسها لإعطاء انطباعات مختلفة تمامًا"^{٤٨}. على سبيل المثال، بعد مناقشة مطولة لقصة بحيرة، استنتج شابو (Shabo) أن المسلمين يروون القصة دفاعًا عن إثبات نبوة

(١) العقيدة النسبورية ترفض عقيدة مجمع أفسس المعقود سنة ٤٣١ م، وتخالف المسيحية التقليدية القائلة بوجود أقنوم الكلمة المتجسد الواحد ذي الطبيعتين الإلهية والبشرية، وتقول بعدم الاتحاد بينهما. (الترجمة).

محمد [ﷺ]، في حين يشير المسيحيون، لدى الكندي كمثال نموذجي، إلى القصة لدحض ذلك تحديداً وإظهار بحيرة على أنه نسطوري مهرطق. هنا، تستخدم [المادة] بطريقة جدلية. وفي المقابل، يجادل شابو بأن النساطرة استخدموا القصة ليؤمنوا 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 [ﷺ] كان مجرد إنسان بلا تدخل إلهي في حياته، ومن ثم لا يمكن أن يكون نبياً. ونظراً لأن متلقي الرسالة الإلهية كان يجب أن يكون مختلفاً تماماً، فإن جوانب حياته التي أظهرته بوصفه عادياً لم تكن سوى دليل إضافي على كذبه^{٤٨}.

واجه مسيحيو العصور الوسطى معضلة الإسلام الهائلة. وكان استيلاء الكنيسة على الأرواح والأراضي والتسوية في الحروب الصليبية هو ما اعتبروه مناهضة لعدوان المسلمين. لقد حشدوا كل الوسائل للدفاع عن الكنيسة من التضاؤل التدريجي لسلطانها وتأثيرها وربما زوالها. لذلك عندما ذهب الشعور "بتهديد" الإسلام بهذه الحدة في أوروبا الغربية في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أصبحت اللهجة ضد محمد [ﷺ] والإسلام أقل عدائية^{٤٩}. لكن رغم التغييرات في الأسلوب والمنهجية، لم تصل رؤية العلماء الغربيين العاديين عن محمد [ﷺ] 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، والتجربة الشخصية للمسلمين والمجتمعات الإسلامية، هو ما لا يضعه معظم الباحثين الغربيين في حسابهم.

يعترف مونتجمري وات (Montgomery Watt) أنه على الرغم من الجهود التي بُذلت لتغيير الصورة المشوهة التي ورثها العلماء الغربيون الحاليون عن محمد [ﷺ]، فإن الآراء متجذرة للغاية بحيث يصعب تحقيق نجاحها^{٥٠}. وبسبب تصريحات مثل هذه من

قبل باحثين غربيين بارزين بالتحديد، أصبحت الحاجة إلى إعادة فحص صورة محمد [ﷺ] في العصر الوسيط أمرًا حيويًا. فإذا أدرك مزيد من الناس أن كثيرًا من المواد الغربية الحالية عن محمد [ﷺ] تحمل ذكريات من ذلك العصر عندما كان العلماء الغربيون والكنيسة مهووسين بنحت هوية مقدسة حول الإسلام وضدّه، ولذلك تبادوا في التكهّنات البهتة، 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] ويقدرونه بها ينبغي بالضرورة ألا تكون هي نفسها التي يراه بها الآخرون أو يفكرون بها حوله، إلا أنه في مسائل العلم، لا يمكن لأي منهجية أن تكون أكثر خطورة من التكهّنات البهتة والتشويه المتعمد للمواد. يشترك 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 الوراثة أمر حتمي وجدير بالاهتمام^{٥٠}.

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 [ﷺ] من المصادر الأصلية (The Life of Mohammed from Original Sources)، والذي يهدف إلى تقييم مساهمته في تطوير صورة محمد [ﷺ] 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. وثانيًا، لأنه كان من أوائل الكتب الإنجليزية استنادًا إلى مصادر عربية أصلية.

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

ويتضح الاستحسان الذي ناله عمل موير بوصفه مصدرًا لا غنى عنه حول محمد [ﷺ] في الغرب من الطريقة التي يشير بها كثير من الكُتَّاب اللاحقين إليه باستمرار. فقد كان يُفترض أنه يمثل تحولًا واسعًا بعيدًا عن الجدل والكراهية اللذين شاعا في العصور الوسطى. لهذه الأسباب، أشاد الكثيرون بـ "موضوعيته" على نطاق واسع، وسرعان ما اعترفوا بأنه "التقديم القياسي لسيرة نبي الإسلام باللغة الإنجليزية".^٣

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

يعتقدون دين محمد [ﷺ]".^١

ولكي نتبع ما إذا كان موقف القرون الوسطى من محمد [ﷺ] قد أصبح إرثًا للغرب واستمر حتى القرنين التاسع عشر والعشرين، لا يمكننا التغاضي عن عمل موير. سنحاول تحليل تقييمه لمحمد [ﷺ] بصورة نقدية، وتحديد مواطن الاستدلال المنصف والموضوعي مع الكشف أيضًا عن مؤشرات الإجحاف والتحيز وسائر الجوانب غير الملائمة في البحث. كما سنكشف أيضًا عن أي آثار للمقاربة القروسطية عن محمد [ﷺ]. وهذه بعض الأسئلة الأساسية التي سنحاول الإجابة عنها:

(أ) إلى أي مدى يؤثر التزام موير الصريح بالكنيسة المسيحية والإرسالية المسيحية^(١) وكذلك الحكم البريطاني في تقييمه لحياة محمد [ﷺ]؟

(ب) هل أبقاه توجهه الغربي منسجمًا مع أسلافه في العصور الوسطى؟

(ج) إلى أي مدى كان موير أمينًا في سعيه لدراسة حياة محمد [ﷺ]، الرجل الذي كانت صورته قد شوّهت سابقًا في الغرب؟ -

(د) علاوة على ذلك، هل أحدث التغيير الجوهرى في المنهجية أي تحولات في الموقف؟

سنناقش هذه الأسئلة وكثيرًا مما يتفرع عنها.

منهجية موير

يبدأ موير في مقدمة كتابه بمناقشة مستفيضة للمصادر الأساسية لمادة سيرة محمد [ﷺ]. ويحدد الأساطير والتقاليد والسجلات التاريخية بوصفها الطرق الثلاثة التي جمع كُتّاب السيرة الأوائل أعمالهم من خلالها. ويشير إلى أن "التقليد والملاحم الشعرية لشعراء القبائل، كان لموضوعاتها أحداثٌ فعلية أو مفترضة، لكن الانطباع عن هذه الأحداث عرضة للتشوه؛ بسبب عيوب الوسيلة التي تنقلها"^٥. ونحن نشاركه ملاحظته في

(١) الجهود المنظمة لنشر الديانة المسيحية ببعثة المبشرين أفرادًا وجماعات للتبشير. (المترجمة).

ما يتعلق بالمشكلات التي يميل التقليد الشفوي إلى أن يكون محفوظاً بها. ومع ذلك، فهو يقر بأن التقاليد الشفوية الإسلامية تختلف عن بعضها ويعتقد أن هناك كثيراً من المواد الموثوقة المسجلة عن محمد ﷺ نقلت من خلال هذه الوسائط.

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

الموطن الطبيعي للكتاب لدينا هو بعض المواد مثل الورق سواء حُفِظ [الكتاب] في الذاكرة أو لم يُحَفَظ. أما عند العرب، فالموطن الطبيعي للكتاب هو الذاكرة سواء دُونَ [الكتاب] أو لم يُدَوَّن. وثَمَّة شواهد في القرآن تدل على أن الذاكرة محل للكتاب، على الرغم من الأهمية التي يوليها للكتابة.^٦

والفلسفة وراء التفكير العربي هي أن الرسالة المكتوبة في قلوب الرجال وعقولهم يصعب أو يستحيل إزالتها. ورغم أن تعميمات 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 الأصل الذي يعبر عنه موير في تحليله للأخبار لا يمكننا دحضه. ويوجد دليل جيد على أن الأخبار الموضوعية وضعتها على الأرجح أشخاص غير أمناء تماماً بالمعنى الحرفي، ولكنهم مع ذلك أشخاص متحمسون. ونموذج أسلوب البخاري في الجمع، والذي رُفضت فيه آلاف الأخبار، هو حجة كلاسيكية في ذلك.

في سعي موير لإرضاء البحث الأكاديمي، أخضع كُتَّاب السِّير 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 حقبةً لثلاثة من كُتَّاب السِّير العظام: الواقدي وابن هشام والمدايني. 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 سلاحًا 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 المحض كانت مفتوحة على مصراعيها^٧.

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 شيئًا من الخيال الصياني أو الاختلاق المُفَرِّط. وسعيًا منه لتجنب هذا الخطر، يتعرض لخطر في الاتجاه المقابل يتمثل في رفض ما قد يكون في الواقع حقيقة تاريخية مهمة، بوصفه افتراءً في الدين"^٨.

وطبعا بسبب المصالح الخاصة لمجموعات معينة، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، أو أفرادًا من آل البيت أو أناسًا عاديين من غير الآل المباشرين أو المقربين وغيرهم، فإن عنصر الشك يكون دائمًا مبررًا عند التعامل مع المواد التي يقدمونها.

بسبب هذا الافتراض الأساسي، يستتج 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 (Grimme) وويل (Weil) وجولدتسيهر (Goldziher) المتأخر وشاخت (Schacht) الحجّة 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. فبنفس الاحتجاج بالمجموعات التي لها مصالح معينة، من المحتمل أن تكون الأقوال غير الملائمة من إبداعات الأجيال اللاحقة.

وقد كتب محمد أسد، متأملًا مسألة صحة الأحاديث:

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

يفترض النقاد الأوروبيين بسذاجة. بل على النقيض، انطلق علم الحديث النقدي من ضرورة التمييز بين الصحيح والباطل... ولذلك، فإن وجود الأحاديث الموضوعية لا يثبت أي شيء ضد النظام الحديثي ككل، كما لا يمكن اعتبار قصة خيالية من قصص ألف ليلة وليلة حجة ضد صحة أي تقرير تاريخي عن الفترة المناظرة لها^٩.

وبعد قدر لا بأس به من المداولات حول أعمال كُتَّاب السَّير الأوائل، صرح موير بأن أعمال ابن هشام، والواقدي (الذي نقل منه ابن سعد)، بالإضافة إلى الطبري تشكل القاعدة الثلاثية للمصادر الأصلية التي يمكن أن تستند إليها أي سيرة لمحمد [ﷺ] بصورة ملائمة. واعترف بالبخاري ومسلم والترمذي بوصفهم ثقاتٍ داعمين.

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

يكتشف المرء لدى موير صراعاً لتصوير زيف ادعاءات محمد [ﷺ]. في بعض الحالات، يكون أسلوبه لا ذعاً ويمكن تفسيره على الأرجح بأنه مُهين.

فافتراضه في المناقشات الأولية أن أي رواية تضع محمدًا [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 "إيمانًا أنقى"^{١٠} في حد ذاته يقيده وهو ما يجعل جوانب معينة من منهجيته ضعيفة. إنه يستخدم المنهج التاريخي الغربي الأساسي الذي يتضمن مقارنة متشككة للغاية حول التاريخ. وفي اعتقادنا أن هذه المنهجية في سياق الدين عادةً ما تحجب الهوية الحقيقية للموضوع قيد الدراسة.

نرى هذا في الأعمال المتعلقة بالسعي وراء يسوع التاريخي. يشير هاملتون جيب (Hamilton Gibb) إلى أن الإسلام "تعبير مستقل عن الفكر والتجربة الدينية، يجب النظر إليه من خلال مبادئه ومعايير 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 تفقر إلى حل في الجزيرة العربية. ويرى أن محمداً [ﷺ] قد حل هذه المشكلات من خلال عدة أساليب، منها "الحرب" و"النهب"، والتي وجد "العرب المتوحشون" 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 "المتوحشين"، أنته من الخارج. تعود الفكرة القديمة القائلة بأن محمداً [ﷺ] استعار معظم أفكاره من اليهودية والمسيحية إلى الظهور لإنكار أي روحانية أصلية في رسالته^{١٤}. وهذه الفكرة الباقية في الغرب، حول الاستنساخ الذي قام به محمد [ﷺ]، لا يمكن إثباتها 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 أوحى به إلى محمد [ﷺ] يؤكد جوهر ما سبقه، ويؤمن المسلمون بذلك^{١٥}.

يؤيد موير النظرية المرّضية ونظرية الإيحاء الذاتي. فيصف الحدث الذي حصل في طفولة محمد [ﷺ] المبكرة عندما كان يعيش مع [مرضعته] حليلة كدليل على نوبات الصرع^{١٦}. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن كتابات المسلمين المتدينين قد فسرت حادثة 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

العُصاب والمتصوفين الكاذبين والحالمين الحقيقيين يقدمون ظواهر معينة بصورة مشتركة. بعضها سلبي بحث؛ وبعضها نشط وإداعي. وأقصى ما يمكننا قوله هو أن الميل المرضي قد يسهل الغشيان والذي بدوره من شأنه أن يزيد الميل. لكن كما يبدو، لا يجد المرء 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 خطأ فادحاً في الحكم والتفسير. إذ لا يحمل الاقتباس العربي وترجمته الإنجليزية أي ذكر لنوبات الصرع. تتمحور الحجة إذاً حول الترجمة اللاتينية للنص العربي، التي تقدّم رد فعل [أمه] آمنة عندما عاد إليها محمد [ﷺ].

إذ يُفترض أن آمنة قد تساءلت: "أفتخوّفت عليه الشيطان؟" ١٩.

يستخدم (Pockocke) في ترجمته اللاتينية تعبير (hypochondrium contraxerit) أثناء عمله على أجزاء من 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 "مصاب" ولا تعني الصرع^{٢٠}.

يتساءل سيد أحمد خان: "متى إذاً نشأت مثل هذه الفكرة، ومن الذي شجعها ونشرها؟" ٢١. ويتلقى الجواب من جيبون (Gibbon) ودافنبورت (Dawnport) اللذين وضعاً أصل هذا التفسير عند باب الخرافات اليونانية^{٢٢}.

على الرغم من أن جيبون قد فضح زيف الفكرة وقَدّم أصل التوهم، فإن موير الذي كان ولا بد على دراية بأعمال جيبون، يقبل [الخبر] المنقول باستمرار دون تمحيص. يبدو أن موير قد وقع ضحية الأفكار القائمة والمتعلقة بالحقائق المحرّفة دون التحقق من صحتها. إن أعراض الصرع التي قدمتها الأدلة الطبية والشهادة التاريخية لصحة محمد [ﷺ] القوية تنف 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 كثيرًا داخل ذاته، ولا شك أن تأملات قلبه شغلته في أوقات الفراغ التي كان غيره من ذوي السمات الوضيعة يقضونها في الرياضات الفظة والمجون"^{٢٣}. إن هذا الوصف لا يتناسب 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 مخيفة وصيانية^{٢٤}.

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

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

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

(١) بطريرك القسطنطينية الذي تُنسب إليه الطائفة النسطورية المسيحية. (المترجمة).

النبوة في مكة

على مدار الكتاب، يبدو موير متعاطفًا مع قضية محمد ﷺ في مكة على الأقل. ومع ذلك، فإنه يتمسك بتفسيره الذاتي 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 لتعاليمه، سرعان ما استحوذ على روحه بالكامل، ورغم تلون أحداث الأيام وبواعثها، أو اختلاطها بدوافع ورغبات متضاربة ظاهريًا، فقد احتفظ بنفوذ كبير حتى ساعة وفاته.^{٢٩}

يبدو 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 الهداية الإلهية برمتها. لكن موير يعترف من غير قصد بصدق محمد ﷺ. فقد كتب ملاحظًا الطابع المستقيم للمعتنقين 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".^{٣٠}

ينظر أيضًا إلى أبي طالب الذي عرّض شرفه وحياته للخطر دفاعًا عن محمد ﷺ، على الرغم من أنه لم يعتنق الإسلام. فيقر 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 وصولي وكانت لديه وسائل وفيرة للتدقيق".^{٣١}

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

يجد موير حادثة ما يسمى بالآيات الشيطانية مثيرة للاهتمام.^{٣٢} ويرى أن جذر المشكلة

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

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

بالنسبة لمویر، فإن الحادثة تدعمها الأخبار، وهو يرجع هنا إلى ابن هشام وابن سعد والطبري. ولكن بعد تحليل دقيق للأخبار، يرفض سيد أحمد خان الخبر الذي بنى عليه مویر وآخرون قصتهم بوصفه مكذوبًا^{٣٣}. ويشير إلى أن الجزء الذي كان من المفترض أن يرفع من شأن الأوثان كان تفسيرًا من قِبَل أحد المشركين الذين توقعوا، بناءً على الطريقة التي بدأت بها الآيات، أن محمدًا كان ينوي إهانة آلهتهم. ولكن بما أنه لم يتم العثور على الفاعل، استنتج المسلمون أن مَنْ فعل ذلك، قد فعله بإلقاء من الشيطان^{٣٤}.

يجادل سيد أحمد خان أيضًا أنه مع اكتساب القصة انتشارًا، أشار إليها بعض العلماء، وبنفس الطريقة التي سجل بها بعض العلماء أخبارًا مكذوبة، وجدت هذه القصة منفذًا لها إلى الكتب. ثم يلاحظ أن "خبرة السير ويليام مویر كرجل أدبٍ من الطراز الأول، يجب أن تعلمه بكل تأكيد أن المصادقات المجردة، غير المدعومة بالحجج والبراهين، تراجع لتهدم نفس الغرض التي كانت تقصد أن تدعمه^{٣٥}. يتبع سيد أمير علي، ربما على نحو غير مفاجئ، طريقة التفكير نفسها^{٣٦}.

يظهر موضوع قصة المعراج في النقاش. ويرفضها مویر في صفحة ونصف بلغة تقلل أهمية القضية في الإسلام. فقد كتب أنه عندما أراد محمد [ﷺ] أن يخبر قومه عن التجربة، نُصِحَ بأن "... لا يعرض نفسه لاستهزاء الكافرين. لكنه أصرَّ ... 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 يتجلى 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 وأيضًا بأن الكتاب المقدس يقول إن إيليا نُقل إلى الجنة في مركبة من نار، فمن الغريب أنه لا يستطيع قبول تجربة محمد ﷺ على أنها حادثة روحية عميقة وموثوقة^{٣٩}.

نتعلم من علم نفس الأديان أن تجربة محمد ﷺ في قصة المعراج ليست سخيفة. إنها ظاهرة عالمية في التجربة الدينية. ويرفض موير لها بهذه الطريقة، فإنه يُظهر نقصًا في الإلمام بعلوم عصره في القرن التاسع عشر. إنه لا يواكب الأفكار العلمية في زمنه.

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

يتناول سيد أحمد خان أيضًا هذه المسألة ويحلل الأخبار المختلفة في إطار ثمانية عشر قسمًا^{٤٠}. ولكنه يرفض الفكرة السائدة بين بعض الغربيين والقاتلة بأن صعود محمد ﷺ بجسده يؤمن به جميع المسلمين. ويتنقد بريدو (Prideaux) في اعتقاده أن حدث المعراج من الأسس الإيمانية^{٤١}. يشير إلى أن القضية الحقيقية هي أن الحدث كان روحياً^(١) وأن

(١) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في فتح الباري: "وقد اختلف السلف بحسب اختلاف الأخبار الواردة: فمنهم من ذهب إلى أن الإسراء والمعراج وقعا في ليلة واحدة في البقعة بجسد النبي - صلى الله عليه وسلم - وروحه بعد المبعث، وإلى هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة، ولا ينبغي العدول عن ذلك؛ إذ ليس في العقل ما يحيله حتى يحتاج إلى تأويل وذهب بعضهم إلى أن الإسراء كان في البقعة والمعراج كان في المنام، أو أن الاختلاف في كونه بقعة أو مناما خاص بالمعراج لا بالإسراء، ولذلك لما أخبر به قريشا كذبوه في الإسراء واستبعدوا وقوعه ولم يتعرضوا للمعراج". [٧/ ٢٣٦]. (الترجمة).

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

محمد ﷺ في المدينة وحتى وفاته

على الرغم من أننا أشرنا إلى نقد موير لمحمد ﷺ في مكة، فإن الفترة التي قضاها في المدينة هي التي يلقي عليها أشد الاستنكار. إن كثيراً من الباحثين الغربيين الذين يرون محمداً ﷺ بوصفه نبياً في مكة، يرونه على نحو مختلف في المدينة. عادةً ما يصبح مجرد رئيس دولة علماني. وفي الواقع، يصبح حاكماً مستبدًا في بعض الأحيان.

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

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

نقرأ في تاريخ حياة موير أنه كان مترددًا في استخدام منصبه الرسمي كمدير ومسؤول في الكنيسة من أجل التنصير. هل يعد هذا مؤشرًا على التقوية؟ ومع ذلك، فعندما واجه التمرد الهندي عام ١٨٥٧م، كان مستعدًا لاستخدام الجيش الإمبراطوري لقمع الثورة. وكان يعتقد أن هذا من العدل. في الواقع، يشير كليتون بينيت (Clinton Bennet) إلى أن موير استخدم منصبه الرسمي لأغراض التبشير المسيحي^{٤٥}.

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

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 الإتيان بأية معجزة، ربما يلقي عليه بظلال من الشك في بعض الأحيان" ^{٤٦}.

يقول ر. ب. سميث (R. B. Smith) إن "... الأمر الأكثر إعجازًا في ما يتعلق بمحمد ﷺ هو أنه لم يدَّع قط أن لديه القدرة على الإتيان بالمعجزات" ^{٤٧}. ويتابع في الصفحة نفسها أنه مقتنع تمامًا بأن المسيحيين سوف يتمسكون بنبوة محمد ﷺ يومًا ما.

ويشير لايتر (Lietner) أيضًا إلى أنه "... إذا كانت التضحية بالنفس، وصدق الهدف، والإيمان الراسخ بالرسالة، والنظرة الرائعة إلى الأخطاء أو الآثام الموجودة، وإدراك واستخدام أفضل الوسائل لإزالتها، من بين الدلائل الظاهرة والواضحة على الوحي، فإن رسالة محمد ﷺ كانت وحيًا" ^{٤٨}.

إننا نرى أن اتهام موير هو إعادة تأكيد للزعم المسيحي القوي السابق بأن المعجزات تشكل عاملاً أساسياً في إثبات صحة النبوة. وقد كان لدى القديس توما الأكويني رأي مماثل 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، أعمل الله المعجزات لتأييدهم.

تشكل مسألة النشاط الجنسي لمحمد ﷺ موضوعاً أساسياً آخر في اهتمام الغرب، وكذلك موير، خصوصاً في ما يتعلق بتعدد الزوجات. فقد كتب موير: "أحدث محمد ﷺ خطوة جادة بعيداً عن المسيحية التي لا بد أنه كان قد علم من خلال مبادئها وممارستها أن تعدد الزوجات محرّم، وذلك حين ضمَّ إليه زوجة ثانية" ^{٥٠}. يطبق موير على محمد ﷺ مقياساً "مسيحياً" مشكوكاً فيه، بل إنه يُغفل حقيقة أن محمداً ﷺ قد تزوج عدة زوجات

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

وبدءًا من الفصل الحادي عشر، نجد أن موير يتعد أكثر عن الإنصاف في دراسته. إذ يقدم تلميحًا عن كيفية تعامله مع بقية حياة محمد [ﷺ] بالقول إن القارئ سيرى "... مشاهد أكثر إثارة"^{١٠}. إنه يتهم محمدًا بأن قلبه تغذى على عدااء قريش وأنه لم يكن يريد سوى أرض خصبة لترجمة هذه الكراهية إلى أفعال. وقد وهبته المدينة تلك الأرض الخصبة. لا يبدو أن موير يشارك الرأي العام القائل بأن محمدًا [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 ينقذ 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 "الأبرياء". إنها تشكل جزءًا كبيرًا من خطة أكبر لانتقاد محمد [ﷺ] في المدينة. إذ يظهر محمد [ﷺ] في كل منها على أنه المعتدي. عادةً ما يكون حكم موير متحيزًا. فهو مثلاً لا يمكن أن يجد شيئًا جديرًا بالذكر حول شخصية محمد [ﷺ] في التوجيهات التي قدمها لقائد سرية نخلة، عبد الله بن جحش^(١).

يناقش موير المعارك الرئيسية باستفاضة، ويصور محمدًا [ﷺ] على أنه ينشئ "روحًا متوحشة" ويذبح الأبرياء بدم بارد^{١١}. فمثلاً في غزوة بدر، يقدم محمدًا [ﷺ] على أنه هو من بدأ الحرب، لكنه يقترح أنه من المعقول افتراض أنه مع الاتفاقات المبرمة مع وفد المدينة في العقبة، ومع أخذ مخاوفه من الهجوم عليه من مكة في الاعتبار، فإن محمدًا [ﷺ] لم يكن يرغب في "إثارة خلية النحل".

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

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

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

يبدو أن إشارة موير إلى المعاملة التي تلقاها بعض أسرى الحرب في بدر تتعارض مع تهمة القسوة الموجهة ضد محمد. في الواقع، إنه لا يتفكر في ذلك. فقد كتب أنه عندما يتعلق الأمر بالحرب، لا يكون للمسلمين أي ضمير. وتميل المناقشة برمتها لصالح خصوم محمد [ﷺ] الذين تم تصويرهم على أنهم ضحايا^{٩٣}.

ترتبط قضية بني قينقاع وطردهم لاحقاً بنبرة تثير المشاعر. يصور موير محمداً [ﷺ] على أنه قاسٍ وغير إنساني في رفض توسلات عبد الله بن أبيّ^{٩٤}. إنه لا يُظهر أن محمداً هذا هو نفسه الذي أطلق سراح الأسرى. ونرى الحماسة نفسها في وصف ما يسمى بـ"الاغتيالات السريّة". ومن الأمثلة النموذجية على ذلك حالة كعب بن الأشرف الذي يعتبر موته، على حد قول موير، من "أعمال القسوة الغادرة التي تخيم بظلالها على صفحات سيرة النبي"^{٩٥}. ويشير في روايته إلى أن التحريض والقبول والاستمرار كلها كانت من عمل محمد [ﷺ]. ومع ذلك، فهو يصرح بأنه "... بمنأى عن التأكيد على أن كل التفاصيل في... الرواية، سواء تحريض محمد [ﷺ] أو خداع القاتل، أمور لا يرقى إليها الشك"^{٩٦}. يبدو أن الطريقة التي يتعامل بها مع القصص المتعلقة بعمليات القتل هذه تتناسب مع أطروحته القائلة بأن أي قصة غير ملائمة عن محمد [ﷺ] يجب أن تكون صحيحة. بل إن بإمكانه إيجاد خبر يدعم تأكيده على أن بعض المسلمين كانوا يهتمون بمعارضتهم لسلوك النبي^{٩٧}.

إن مقارنته بين المسيحية والإسلام في استخدام العنف أمرٌ مؤسف وهو يوضح المنهجية السيئة للمقارنة بين المثل في دين ما وبين حدوثها الفعلي 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 والعماليق والأموريين واليبوسيين فحسب إلى حقيقة أن الفترات المختلفة

تختلف في طريقة النظر إلى الأمور، ومن ثم لا يمكن أن يوجه اللوم إلى بني إسرائيل، لأنهم "تسبوا" في هذه الأحداث^٨. حتى أن كارلايل (Carlyle) يذكّرنا بأن "تحويل شارلمان للساكسون لم يكن بالوعظ"^{(١) ٩}.

كما أدلى ميلر بتصريح مماثل بشأن العنف وخلّص إلى أن المسيحية قد تكون مذبّة أكثر^٦. انتقد سيد أحمد خان اتهام موير لمحمد [ﷺ] بالعنف^{١١} وأشار أمير علي إلى أن بعض القضايا التي اتخذها موير كأساس له في انتقاد محمد [ﷺ] لا توجد في مسانيد مثل ابن هشام والطبري وابن الأثير وأبي الفداء. ورأى أنها إن وُجِدَت، فإنها إما ملفقة أو أن التفسير الذي وُضِعَ على أساسها خاطئ تمامًا. ربما يكون من الضروري هنا أن نلاحظ أن النصوص الكلاسيكية لا تعاني المشكلات التي نواجهها اليوم في ما يتعلق بمثل هذه القضايا، لأنها لا تتخذ المثالية الليبرالية في القرن التاسع عشر معيارًا لها.

أما في ما يتعلق ببني النضير، يشك موير في الأحداث التي أدت إلى طردهم، بحجة أنه لا يوجد أي أثر لها في القرآن. وفقًا لكفاءة موير البحثية، فلا بد أنه كان يعرف أن القرآن ليس كتاب تاريخ. ولذلك فإن أفضل موطن للإطلاع على ذلك هو الآثار، ولكن القصة تضع محمدًا [ﷺ] في صورة جيدة، وبالتالي -ثباتًا على مبدئه- لا يمكن أن تكون صحيحة.

لعل القضية التي أعطت النقد أفضل فرصة لمهاجمة محمد [ﷺ] هي قضية بني قريظة. وقد أعطاها موير، على نحو غير متوقع، وقتًا طويلاً.

إنه يرفض حجة العهد الذي كان بين محمد [ﷺ] ويهود المدينة، ومن ثم يفترض أنهم كان لديهم ما يسوّغ اتخاذ الإجراء الذي يرونه مناسبًا أيًا كان. ويتفق مع سبرينجر في أن تجربة غزوة أُحُد عندما رُفضت مساعدة اليهود وحادثتي الطرد جعلت بني قريظة طرفًا محايدًا في مناوشات الخندق. ومع ذلك، فليس من غير المعقول القول بأن معرفة ما حدث لبني النضير وبني قينقاع، وحقيقة أنهم أنفسهم قد منعوا القتال في أُحُد، جعلت بني قريظة يشعرون بالغضب لدرجة أنهم يرون مستقبلهم يعتمد فقط على اقتلاع المسلمين من

(١) أي كان تحويلهم عند دينهم بالقوة. (المترجمة).

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

ويرفض أي تعاون بين بني قريظة وقريش، يضع موير، متابعًا في ذلك سبرينجر وآخرين، الأساس لرؤية القضية كما لو كانت بربرية وغير إنسانية وكما لو كان محمد [ﷺ] نفسه لا يستحق مكانة النبوة النبيلة. ولعل هذا هو سبب التزامه الصمت حيال الوثيقة التي أطلق عليها "ميثاق المدينة". فبإسقاطها لن يكون هناك أي أساس لاتهام محمد [ﷺ] لبني قريظة بنقض العهد أو بالخيانة، حتى لو قُبِلَت نظرية التآمر.

ومن الغريب أن موير أدرك بعد ذلك أن سلوك بني قريظة كان خائنًا وطالب بـ "عقاب شديد"، لكنه اعترض 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 تأديبًا شديدًا لانضمامهم إلى "العدو في لحظة حرجة جدًا" رغم أنه وصف العقوبة بأنها "عمل همجي لا يمكن تسويغه بأي سبب من الأسباب السياسية"^{١٥}. إن موقف موير من هذه المسألة يتردد كثيرًا. فبعد أن جادل بأن بني قريظة ظلوا حزبًا محايدًا في حصار الخندق، أدرك الآن أنهم تآمروا للانضمام إلى معسكر العدو. وحتى مع التسليم بأن العقوبة التي نُفذت كانت كما وصفها موير بالضبط، فإنه لا يشاركنا اقتراحًا بأنها تشير إلى تطبيق قاسٍ للعدالة.

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

كتب أمير علي بعد مناقشة الأمر: "يجب علينا في عاطفة أو شفقة أن نتغاضى عن السؤال الصارم حول العدالة و[استحقاق] اللوم. يجب أن نضع في اعتبارنا الجرائم التي أذنبوا 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 [ﷺ] واليهود برمتها ويبدو أنه يدخل مرحلة جديدة تمامًا. فيقول: "العلاقات بين الجماعات، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالدين أيضًا، مليئة بالصراع والمعاناة. يغذي الاستشهاد الخرافة ويضيف التعصب مرارة إلى الأسطورة. وتضفي النغمة السياسية والدراسات المتحيزة على الأسطورة مكانة في التاريخ. وقصة علاقة محمد [ﷺ] بيهود الحجاز هي إحدى هذه الأساطير"^{٦٩}. إنه يقدم بعدًا جديدًا للواقعة، مشككًا في تفاصيل الأحداث، كما تم تقديمها في كثير من كتب التاريخ وفي عمل موير في هذا الشأن. بعد فحص سيرة ابن إسحاق عن كذب، ودراسة الإسناد بعناية، أدرك أنه من أصل أربعة وثلاثمائة من اليهود، كان هناك تسعة فقط من اليهود أو المتحولين إلى اليهودية وأن المباحث التي ذُكروا فيها لا تشير إلى "القتل البشع والوحشي" لليهود، كما نسمع في كثير من الأحيان.

يشير أحمد أيضًا إلى أن علماء اليهود لم يذكروا قضية إبادة بني قريظة، وهذا أمر غير معتاد، لأن اليهود لا ينسون مَحَنَهم في العادة^{٧٠}. ويشير إلى أن صموئيل أوسك (Samuel Usque)، الذي يوصف بأنه "... رسام بارع للمعاناة اليهودية [والذي] أحدث مسيرة طويلة في التاريخ اليهودي ليسطر [الأحداث] الدامعة المعاصرة له بكل مآسيها السامية والمجيدة والسحيقة"، لم يشر إلى قصة بني 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 كليًا على هذه القضية.

بعد ذلك، تطرق موير إلى حادثة صلح الحديبية ولكن دون دراسة ما تخبرنا به عن شخصية محمد [ﷺ]. بعد السرد السابق عن محمد [ﷺ] كما لو كان غير إنساني وانتقاميًا

ومجَّباً للحروب ومتعطشاً للدماء، لدينا هنا محمد [ﷺ] الذي يقبل بعض التعديلات التي لا يمكن تصورها في اتفاق "مهين" حقاً مع أعدائه اللدودين الذين 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 [ﷺ] بوصفه عاقلاً ودبلوماسياً وهادئاً وعادلاً وصادقاً، فإن موير يشكك في صحتها. إنه يطبق نظريته عن "الأخبار المسيئة" مثل القانون^{٧٢}.

في الواقع، تحتاج هذه النظرية إلى تحقيق متعمق، لأن ما يعتبره موير وزملاؤه مسيئاً باستخدام المعايير الفيكنتورية 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 عما عن ذلك الذي طبقه موير. ولكن إجراء مناقشة أعمق لهذه النظرية يتجاوز ما يعنى به هذا العمل مباشرة.

يتحول الانتباه الآن إلى الغزوات مرة أخرى. لقد صيغ وصف الطريقة التي قُتل بها كنانة زعيم خير^(١) بعد الفتح بلغة تذكّرنا بفترة العصور الوسطى، حيث كان الهدف الوحيد هو تصوير محمد [ﷺ] على أنه شرير إلى أقصى درجة ممكنة^{٧٣}. لم يُذكر موقف محمد [ﷺ] الإنساني تجاه الفقراء والمساكين إلا بصورة عابرة، في جملة أو اثنتين عادةً. على سبيل المثال، يلاحظ موير بعد تأكيده على تخصيص محمد [ﷺ] ممتلكات الدولة لآل بيته، وتخصيص جزء منها للجيش، أن "الفقراء أيضاً لم يُسوا"^{٧٤}.

(١) كنانة بن أبي الحقيق، قتل في خير، وهو الزوج الأول لأم المؤمنين صفية بنت حيي 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 ومویر مستاء من ذلك عموماً. فلو كان النبي غليظ القلب، ملتبس الشخصية، ومستعداً دائماً لتلفيق الوحي لإشباع رغباته الشخصية، لكان بإمكانه استخدام إحدى هذه السبل لإطالة إقامته في مكة على الأقل حتى إتمام زواجه.

يصمم موير على أن يرى محمداً بوصفه رجلاً مختلفاً في المدينة. وعند دخوله إلى مكة ظافراً، لا نجد نقاشاً حول الدروس التي يمكن أن نتعلمها عن محمد [ﷺ] من الحدث.

يشير لين بول (Lane-Poole) إلى أن محمداً فاجأ جميع نقاده الذين كانوا يتوقعون رؤية الدم في الطرقات الآن عندما وقف ألد أعدائه القدامى عاجزين أمامه^{٧٥}.

قد يقال إن محمداً [ﷺ] عفا عن خصومه، لأن دخوله لم يلقَ 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 المعارضة والقسوة عند المقاومة.

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

في كثير من الحالات، تُمنح مهارات محمد [ﷺ] الاستراتيجية مكانة بارزة لأسباب مغلوطة. والحجة في الأساس هي إظهاره بوصفه ماكراً وليس ذكياً فحسب.

خاتمة

الفصل الأخير من الكتاب مخصص لتقييم شخصية محمد [ﷺ] 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: فأَي شخص يقرأ الفصل السابع والثلاثين، ويتعامل مع شخصية النبي، لا بد أن يقتنع بذلك"^{٧٨}. لا تبدو هذه العبارة مقنعة، لأن متوسط تقييم الكتاب لا يُنتج مثل هذه الصورة.

قدم موير بعض التعليقات العادلة حول مظهر محمد [ﷺ] الشخصي، وإخلاصه واعتداله وشهامته. وقد يكون صحيحاً أيضاً أنه يعترف بإيمان محمد [ﷺ] العميق بالهداية الإلهية والصمود والتصميم والأمانة في مكة واستنكاره الشديد للشرك الوثنية. ومع ذلك، فإن لومه على النبي بوصفه قاسياً وماكراً ومخادعاً وشهوانياً ومسرّفاً جنسياً، وغير متسق، وبوصفه ملفقاً للوحي، 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 بُنيت 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 نزيه في أن الكتاب تأسس إلى حد كبير على الآراء المسبقة. من المؤكد أن قضايا مثل ميثاق المدينة، ومعاملة الفقراء والمساكين وأسرى الحرب والعبيد، والصبر على الخصوم في المدينة، والإحسان إلى الناس، وصلاح الحديدية والدخول السلمي إلى مكة، تستحق اهتماماً أكبر بكثير مما أعطاهها موير. وفوق ذلك، فإن

رفض قبول أصالة التجربة الدينية الهائلة لمحمد [ﷺ] هو عيب كبير في عمل موير. فإن تصوير محمد [ﷺ] على أنه بطل عالمي أو حاكم، يفقده شخصيته الحقيقية تمامًا.

يعد تقييم محمد [ﷺ] على أساس المبادئ المسيحية منهجا غير ملائم تمامًا لاستخدامه في الدراسات الأكاديمية. وأحيانًا 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^{٧٩}. وينتقد موقف موير من الحديث ويؤكد أن موير باستخدام المنهجية المتشككة بصراحة، قد أخلَّ في نتيجة دراسته^{٨٠}.

يتهم هيغنز (Higgins) بعض العلماء المسيحيين بالكتابة عن محمد [ﷺ] بصورة سلبية للغاية لدرجة أنهم رغم كونهم متعلمين "... وكان يجب أن يرفعوا عن مثل هذا السلوك، ... إلا أن حماسهم في هذه الحالة دمرت إدراكهم للصواب والخطأ، وكما يبدو، فقد جرّدهم من استخدام فهمهم"^{٨١}.

والظن أن هذا قد يكون صحيحًا بالنسبة إلى ويليام موير أيضًا. فقد كان من شأن قدرته الأكاديمية العالية أن تمنعه بطبيعة الحال من تقديم مثل هذه التفسيرات المجحفة. في رأي بركات أحمد وسيد أحمد، يقلل اعتماد موير غير الناقد على مادة الواقدي من مكانة العمل^{٨٢}.

يناقش إيرل هـ. ووه (Earle H. Waugh) المشكلات التي يواجهها الكاتب الغربي في تعامله مع محمد [ﷺ]. إنه يرى النبي "كشخصية نموذجية" يجب تناولها بمسارات عديدة قبل التمكن من التقييم الملموس له^{٨٣}.

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

تبلورت مواقف فكرية معينة في العصور الوسطى تجاه محمد [ﷺ] 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، تظل الآثار الثقافية التي بلغت من الوضوح مبلغًا لا يسمح بالتغاضي عنها قائمة.

الفصل الثالث

ديفيد صموئيل مرجليوث

مقدمة

بعد عمل موير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن هناك سوى نزر يسير من المواد الجديدة باللغة الإنجليزية عن محمد [ﷺ] 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 (١٨٦١م-١٩٠٥م) 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. وبسبب ذلك، إلى جانب مكانة مرجليوث الأكاديمية، فإننا سنحقق في عمل هذا العالم عن محمد [ﷺ].

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

سيرة مرجليوث الفكرية

وُلد 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 إغليتزكي (Sarah Iglitzki). 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 كقسّ في [مدينة] ليتل لينفورد في [مقاطعة] باكينجهامشير^٢. ومن ثم كان ديفيد ص. مرجليوث يهودي النسب وسليل يهود متحولين إلى المسيحية. لقد وُلد من خلفية تبشيرية أنجليكانية قوية.

كان مرجليوث لامعًا بصورة استثنائية وكلل جهوده بالحصول على مرتبة الشرف الأولى من كلية نيو كوليدج بجامعة أكسفورد. وتولى كرسي 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. وبتروسيه في عام ١٨٩٩ م، سرعان ما اشتهر بكونه واعظًا بليغًا ورائعًا، وإن لم يكن أورثوذكسيًا تمامًا. كان يحب السفر وأجرى جولات لإلقاء محاضرات في الهند، كما أمضى بعض الوقت في العراق.

يؤكد جيلبرت موراي (Gilbert Murray) بصورة مبالغ فيها أن مرجليوث "... اكتسب سمعة في معرفة الشؤون الإسلامية أفضل من المسلمين أنفسهم..."^٤. ومن ناحية أخرى، يقول مؤلف هذه السيرة الذاتية إن مرجليوث "في وقت وفاته، كانت له بين الشعوب الإسلامية في الشرق، وفي الواقع بين العلماء المستشرقين في أوروبا، "سمعة شبه أسطورية"^٥.

فاز مرجليوث بعدد من المنح الأكاديمية في مجالات واسعة ومتنوعة مثل العربية واليونانية والعبرية واللاتينية والسنسكريتية والسريانية والتركية. وتشهد لخبرته في الأدب العربي تلك العبارة الواردة في معجم السير الوطنية: "بخلاف معظم العلماء، كان لغويًا بارعًا، وعلى الرغم من صمته نوعًا ما في اللغة الإنجليزية، صار حديثه حافلًا عند الخطاب باللغتين العربية أو التركية"^٦. ربما تكون موهبة مرجليوث الطبيعية في المجال الأكاديمي قد جعلته متعجبًا إلى حد ما. فقد قُدِّم نقد لبعض نظرياته في الأدب اليوناني القديم. وجاء رده على ناقده في صورة عرض مفصل لعبقريته^٧.

وبصفته باحثًا استشرافيًا، كتب مرجليوث على نطاق واسع في كل الموضوعات تقريبًا. وتعامل مع المجالات المعقدة في الأدب العربي بسهولة. وقد جعله كتابه محمد [ﷺ] وظهور الإسلام عام (١٩٠٥ م) مع كتابه المحمدانية (Mohammadanism) عام

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

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

إذا كان الأمر يتعلق بالسؤال عما إذا كان قرص الشعر العربي يعود إلى العصور القديمة الغابرة أم أنه متأخر عن القرآن، فيبدو أنه من الحكمة تعليق الحكم، والسبب يكمن في الطابع المحيّر للأدلة الموجودة أمامنا. فإننا نكون في أرض آمنة عندما نتعامل مع النقوش، ويمكن الوثوق بالقرآن لحال العرب الذين وصل إليهم في زمن النبي. أما بالنسبة لتاريخ الشعر العربي، فيتحتّم علينا أن نتوجه إلى مصنّفين آخرين، والذين يتعاملون في الغالب مع أزمنة وظروف لم يكن لديهم خبرة بها، والذين أدى تدّربهم 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 فوتوغرافية كان لها فضل كبير في جهوده الهائلة والطموحة. يقول جيلبرت موراي: "لاقت دراسات مرجليوث أكثر مجالها ملاءمة في تحرير النصوص العربية وترجمتها. فقد كانت ذاكرته المدهشة، التي حملت دون جهد ثمار اطلاع الواسع من القراءة بلغات عديدة، أداة لا تضاهي لمهنته"^{١٢}.

كان مرجليوث عضوًا في مجلس الجمعية الملكية الآسيوية منذ عام ١٩٠٥ م، وأصبح مديرًا لها عام ١٩٢٧ م، ورئيسًا من عام ١٩٣٤ م إلى عام ١٩٣٧ م. وفي ١٩٢٨ م، حصل على الميدالية الذهبية لخدماته الممتازة للجمعية. كما أصبح رئيسًا لجمعية المسائل الشرقية (Eastern Question Association) عام ١٩١٠ م ورئيسًا لمجلس إدارة مستشفى وارنيلفورد للأمراض العقلية في هيدينغتون، أكسفورد. وصار زميلًا في الأكاديمية

البريطانية عام ١٩١٥ م، وألقى تحت رعايتها محاضرات شويش 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 وُصف بأنه كان متعاطفاً ومرتبطاً بشدة بالأرثوذكسية ومشككاً 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 الواضح بمكان، لأنه لم "يحرص على الأمان" أو يتجنب الإبهام".^{١٤}

قد يميل المرء إلى الاعتقاد بأن مرجليوث ربما كان واثقاً من نفسه لدرجة أنه لم يفكر قط في ارتكابه الأخطاء. في حين أنه من المستحسن في الدراسات أثناء الكتابة إنشاء "شبكة أمان"، لأن الإنسان مخلوق غير معصوم، يمكنه - وإن لم يعتمد - 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 قط مقصراً أو غير مستعد. ولم يترك أي باحث من جيله أثراً عميقاً وثابتاً في الدراسات الشرقية مثلما فعل".^{١٥}

كرّم 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)، وهانريش ليبرشت فلايشر (Heinrich Leberecht Fleischer)، وثيودور نولدكي (Theodor Noldeke) وإيجناز جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) ورينهاردت دوزي (Reinhardt Dozy).^{١٦}

وقد اعترف العلماء المعاصرون على نطاق واسع بسمعة مرجليوث ومكانته الرفيعة بوصفه معجزة لغوية: صرح 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 مرجليوث الباب أمام التفوق الأكاديمي بأطروحة له بعنوان منتخبات أدبية شرقية لشاعرية أرسطو (Analecta Orientalia Ad Poeticam Aristoteleam) التي نُشرت عام ١٨٨٨ م. وتابع 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 عمه موسى مرجليوث، وبصورة أساسية مقالات عن القواميس والموسوعات والمجلات الأكاديمية البارزة. كما كتب عن الفكر الأرمني والسرياني. يقول آرثر جيفري في سجله: "لقد كان متحفظاً جداً في الدراسات الكتابية، وكان يشكك إلى حد ما في العمل النقدي للعهد القديم، حتى أنه أنتج كتاباً صغيراً، أصبح الآن شبه منسي، وهو خلاصات للدفاع عن الوحي الكتابي (Outlines of a Defence of the Biblical Revelation)"^{٢١}.

ومع ذلك، أعدَّ مرجليوث أثره الأكبر 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، وجراما والتي تعني الحرف. وهي عبارة عن جمل أو نقوش تشير فيها أحرف معينة إلى تاريخ معين بإعادة ترتيبها. (الترجمة).

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

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. ف. آمدروز (H. F. Amedroz)، في تحرير المجلدات الستة من [كتاب] أفول الدولة العباسية لمسكويه^(١) (Eclipse Of Abbasid Caliphate).

ولشهرته كعالم برديات عربية موهوب، كتب مرجليوث في ١٨٩٣ م كتاباً عن البرديات العربية لمكتبة بودليان وفعل الشيء نفسه عام ١٩٣٣ م بالنسبة لمواد البردي المحفوظة في مكتبة جون ريلاندز في مانشستر.

لن نصف سعة اطلاع مرجليوث إذا جعلنا الأمر يبدو وكأنه كان عالماً منعزلاً كتب لجماعة أكاديمية مختارة، لقد خدم عوام الناس كذلك. ويعتبر عمله القاهرة والقدس ودمشق، الذي نُشر في لندن عام ١٩٠٧ م، خير شاهد على ذلك^٢. وفي ١٩٣٩ م، قبل عام من وفاته، نشر مقالاً آخر عن محمد (ﷺ) في سلسلة ماذا علموا؟ وكان هذا أيضاً مخصصاً للاستهلاك العام.

يلاحظ آرثر جيفري أنه على الرغم من وفاة مرجليوث 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 آمدروز فهو نشر الجزئين الخامس والسادس من كتاب تجارب الأمم مع جزء ثالث يتألف من ذيل تجارب الأمم للوزير أبي شجاع الروذراوري وجزء رابع به الجزء الثامن من تاريخ أبي الحسين هلال بن المحسن بن إبراهيم الصابي الكاتب. وقد نشر الجزآن الثالث والرابع من عمله (ذيل أبي شجاع وجزء أبي الحسين) في مجلد واحد بعنوان ذيل تجارب الأمم عام ١٩١٦ م. لكن آمدروز لم يكمل تحقيق هذا الذيل بسبب وفاته، وهنا جاء دور مرجليوث 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 أفول الدولة العباسية كما ذكر المؤلف هنا. الخلاصة: أن الأجزاء الستة التي شارك مرجليوث في تحريرها وترجمتها ليست هي الأجزاء الستة لكتاب مسكويه كما قد يبدو 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 ترَ النور بسبب وفاته. كانت كتاباته وجهوده الدؤوبة في الكشف عن أدلة جديدة في الأعمال الكلاسيكية موضع تقدير كبير. وليس من المستغرب إذاً أن تُختم الإشادة بالسؤال عما إذا كان من الممكن إنتاج بعض الأعمال الضخمة على شرف "... عالم عظيم ومشابر، 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 شفايش (Schweich Lectures):

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

ردَّ فرانك هيو فوستر (Frank Hugh Foster)، الذي تلقت مقالته حول مسألة "الإسلام كهرطقة" تعليقات ودحض من قِبَل مرجليوث^{٢٦}، في تدوينة مختصرة تبرر حججه 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 مكدونالد من بينهم. أنا لا أعتبر نفسي متتميًا إلى تلك الطبقة على الإطلاق"^{٢٧}.

تحتوي مراجعة إليوت هوارد (Eliot Howard) لكتاب مرجليوث محمد [ﷺ] وظهور الإسلام على مقولة 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 مواد مباشرة، 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 مرجليوث 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 عناية الله (Inayatullah) في عمود "الشخصيات" في [مجلة] الثقافة الإسلامية عن "ثلاثة مستشرقين بريطانيين"، ناقداً مرجليوث بشدة، لكنه في الوقت نفسه يعترف بنبوغه، ويصفه بأنه رجل فريد لا يرقى إليه الشك في الدراسات الإسلامية ^{٣١}.

كتابه عن النبي ﷺ

نعتقد أننا ذكرنا سبب اختيارنا لكتاب مرجليوث محمد ﷺ وظهور الإسلام بوصفه الكتاب الذي يؤكد آراء مرجليوث حول حياة محمد ﷺ.

يبدأ الكتاب، الذي يتكون من ثلاثة عشر فصلاً يتم تناول كل منها باحترافية في سياق الكتابة الاستشراقية 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 الوليد.

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

ثم ينظر في عودة محمد ﷺ إلى مكة وينتهي بلحظات محمد ﷺ الأخيرة.

في التمهيد، يناقش الذين كتبوا عن محمد ﷺ، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ويعتبر كتاب السير والتر رالي (Sir Walter Raleigh) "حياة محمد ﷺ وموته"، الذي نُشر عام ١٦٣٧ م، هو أشهر السير. ومع ذلك، فقد ذكر أن "وسام النصر في الفصاحة والبصيرة التاريخية قد يُمنح لجيبون (Gibbon)" ^{٣٢}.

على الرغم من أن عمل أبي الفداء حول محمد [ﷺ] كان مصدراً مرجعياً أساسياً في زمن جيون^(١)، فإن مرجليوث يقول إنه كان على علماء القرن التاسع عشر تجاوز أبي الفداء إلى المصادر الإسلامية الأصلية حيث إن أبا الفداء كان مصنفًا متأخرًا^{٣٣}.

وبعد الإشادة بعلماء سابقين مثل فايل (Weil)، ودوبير سيفال (de Perceval)، وفستنفلد (Wüstenfeld)، وسبرينجر، وموير لمهاراتهم في تسليط الضوء على بعض هذه المصادر الأصلية، يشير مرجليوث إلى العيوب في أعمال موير وسبرينجر رغم أنه لا يزال يعتبرها كلاسيكية^{٣٤}.

ويصف عمل موير بأنه "... مكتوب بتحيز مسيحي مرتبك"، في حين يقول إن عمل سبرينجر قد "... شوهته بعض الدراسات غير الدقيقة والأركيولوجيا غير الجديرة بالثقة"^{٣٥}.

الانطباع الأولي هو أن عمل مرجليوث سوف يبرز من بين الحشود ولن يعلق في نفس الفخاخ التي وقع فيها الباحثون الأوائل الذين ينتقدهم. فهو يعتمد بدرجة كبيرة على مسند الإمام أحمد بن حنبل وتفسير الطبري، وغيرها مثل [كتاب] الإصابة أو -معجم الأفراد الذين كانت لديهم معرفة شخصية بمحمد [ﷺ]-، والذي صنفه ابن حجر^{٣٦}.

كما يشير إلى أهمية أعمال عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ والذي كان غزير الإنتاج. يلاحظ مرجليوث حول هذه الأعمال أنه "على الرغم من عدم تعاملها مباشرة مع محمد [ﷺ]، فإنها تحتوي على كثير من الإشارات التي يمكن الاستفادة منها"^{٣٧}.

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

(١) عاش إدوارد جيون 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 رحمه الله (ت. ٧٧٤هـ). (المترجمة).

استخدامها كسجلات صحيحة بينما هي تخيلات متعمدة^{٣٨}. ثم يضيف قائلاً: "لا يسعني إلا أن أتمنى أن أكون قد أبدت 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}. سنختبر هذا التصريح في التحليل التالي بعد قليل.

إنه يعتبر عمل سيد أمير علي هو أعظم عمل دفاعي عن محمد [ﷺ]، في حين يقع عمل موير في نطاق الاتهام^{٤١}. ويدّعي 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 نهائياً بشأن المادة التي أعد نفسه لقراءتها. يضع مرجليوث أفكاره في سياقها من خلال مناقشة التاريخ العربي الجاهلي والجزيرة العربية في الفترة التي جاء فيها محمد [ﷺ]. 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 الجاهليين وفخرهم وقوتهم وشجاعتهم واستقامتهم وإخلاصهم، كما عبر عنها بعض العلماء، يبدو أن مرجليوث يشير إلى أن هذه القيم وهمية. فهو يعتبر العهد القديم مصدرًا 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 التحموا 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. (الترجمة).

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

يمكن القول إن مرجليوث، في هذه الحجج ضد وعي العرب بالأنساب وآثار مكة القديمة، يضع أساسًا لبعض الحجج العميقة ضد جزء كبير من البنية الفوقية للإسلام. نتوقع هنا تهيئة الأرضية لرفض الحديث، وهو موضوع تطرق إليه بالفعل ^{٤٦}.

يبدأ منهجه النقدي بالإشارة إلى الأدلة الموجودة لدعم حقيقة أن العرب القدماء كانوا يعبّدون الحجارة. لذلك يخلص إلى أن الحجر الأسود المرتبط بالكعبة كان "... يُعتقد أنه الإله الحقيقي للمكيين" ^{٤٧}.

ويتكهن بأصل الله، قائلاً: "يبدو ممكناً أن الله، الذي هو إله ذَكَرَ حقاً، والذي كانت اللات هي الأنثى منه، والذي خصَّه 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 مرجليوث 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 والطبري. 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 وظّف الشعراء لتأليف القصائد ليضعها على ألسنة الشخصيات التي تظهر في سرده، وكانت مصداقيته موضع شك" ^{٥٠}.

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

حتبل. ويصف هذه الأعمال بأنها ليست ذات فائدة تاريخية كافية. ومع ذلك، فقد تقبل ابن إسحاق، وحدد الأسباب الأساسية لترجيحه. إذ يرى أن ابن إسحاق واعي للأحداث بترتيب زمني، وأنه يستبعد القضايا الخارقة للطبيعة أو الميتافيزيقية. ثالثاً، يقول: "إن الشخصية التي ينسبها الراوي إلى نبيّه، هي في مجملها بغیضة للغاية"^{٥١}. ويقول إن هذا يدل على استقلالية عقل ابن إسحاق، متجاهلاً كافة أشكال التأثير من المجتمع أو ممن 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 لتصويره على أنه رجل أخلاقي^{٥٢}.

يمكن للمرء أن يقدر الظروف التي كان يتحدث فيها مرجليوث. ربما شعر أنه يجب أن يقول هذه الأشياء للحاضرين من جمعية التبشير الكنسية. ولكن يمكن القول إنه لموقعه ومكانته المرموقة في دائرة نخبة العلماء في الدراسات الإسلامية، كنا نتوقع منه قدرًا أقل من الافتراء. يبدو أن عدم ثقة مرجليوث في علماء المسلمين متأصل بعمق في عقله الباطن، ربما بسبب خلفيته المزدوجة اليهودية والمسيحية.

مواضيع مختارة

النظرية المرصية

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 وتحدت كل التغييرات في البحث لتستمر. يكتب مرجليوث "... تجد الفكرة السائدة بين الكُتّاب

المسيحيين أنه كان عرضة للمصرع تأكيداً غريباً في الملحوظات المسجلة لتجاربه أثناء عملية تلقي الوحي والتي لا تقل أهميتها باحتمالية أن الأعراض غالباً ما تكون مستحثة بصورة مصطنعة" ٥٣.

وبعد وصف تجارب محمد ﷺ عند تلقي الوحي كما وثقها بعض العلماء، يذكر حاليين فقط يعتقد فيهما أن الثوبات لم تُستَحَثْ بصفة شخصية. فيروي قضية أنه أغشى عليه في غزوة بدر وحينما فقد وعيه عند نزفه بعد الصيام^(١). لكن مرجليوث يعترف بأن "... بعض علامات الصرع الحاد - مثل عض اللسان، وإسقاط ما في اليد، والانحلال التدريجي لقوة الدماغ - كانت مفقودة" ٥٤.

هناك تلميح آخر للنظرية المرضية عندما يناقش مرجليوث أبناء محمد ﷺ من خديجة. ويشير، بصورة صحيحة، إلى أن الأولاد ماتوا في طفولتهم، لكنه أضاف أن البنات كنَّ مريضات، وبعد أن أشار إلى أن أطول بناته عمراً لم تبلغ سن الأربعين، خلص إلى أن "... بعض الذين يفهمون الطب استخلصوا استنتاجاتهم عن الأب" ٥٥.

ولمز هنا بأن محمداً ﷺ كان ضعيفاً، وربما يعزو مرجليوث ذلك إلى اعتقاده أن محمداً ﷺ كان يعاني حالة مرضية. هذا هو التفسير الأكثر عقلانية لتضمينه.

ومع ذلك، فإن صحة محمد ﷺ القوية تشهد عليها الواجبات الصعبة التي كان عليه تحملها كقائد تحت الاضطهاد 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 ﷺ

(١) هاتان الحادستان مختلفتان. لم يذكر موير في كتابه مرجعاً لكون النبي ﷺ أغشى عليه في بدر ولم يزد على أن ذكر أن ذلك كان من شدة حماسه، وليس هناك ما يشهد لهذا من الأخبار الواردة، إلا أن يكون مرجليوث فهم ذلك من سقوط رداء النبي ﷺ عن منكبهِ عندما كان يدعو بالنصر؛ ففهم أنه أغشى عليه. وأما مسألة النزف بعد الصيام فقد أشار فيها إلى المسند، ولم يذكر الخبر الذي استنبطها منه. ولما كان اعتماده في كتابه على طبعة المسند المنشورة في القاهرة في تسعينيات القرن التاسع عشر، في ستة مجلدات (الطبعة الميمنية)، رجعت إلى ما أشار فوجدت الأحاديث المذكورة لا تشير ولو من بعيد إلى ما افتراه. فليس بها ما يمكن أن نقول أن فهمه فيه كان سقيماً أو أن استدلاله كان محتملاً ولكنه خطأ - وهذا ما كنت أفترضه -، بل كلها لم يذكر فيها نزف ولا صيام ولا أي إشارة إلى مرض النبي ﷺ. فهذا مثال على الافتراء الصريح لا سوء الفهم. (الترجمة).

قد تضررت بشدة بحيث تستوجب مثل هذا الرأي. وبعدم تقديم أي دعم لهذه الحجة وإظهار الخبراء الطيبين الذين اعتقدوا أن صحة محمد [ﷺ] 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 سببًا للاعتقاد بأن محمدًا [ﷺ] كان يعاني نوبات صرع. ومن أين يمكن للظواهر المصاحبة لمثل هذه النوبة أن تكون قد أشارت إلى صورة يمكن بعد ذلك إعادة إنتاجها بشكل مصطنع" ^{٥٦}.

في مقالته عن محمد [ﷺ] 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 [ﷺ]، كما ذكرنا سابقًا، فإنه يستغرب من أن الواقع يتحدى النظرية. وينظر إلى شخصية محمد [ﷺ] اللطيفة المعترف بها ويشكك في صحة النظرية. فيكتب:

من الواضح أنه كان رجلاً يتمتع بقوة جسدية كبيرة، حيث قضى حياته كمستبد [مشددًا على حياتنا] في المدينة في حملات عسكرية مستمرة، بالإضافة إلى اهتمامات المجتمع المتزايد بسرعة، والذي كان في الوقت نفسه بمثابة الكاهن والمشرع والحاكم والقاضي فيها. ومع ذلك، لم نسمع قط عن انهياره تحت الضغط. يبدو أنه كان يعاني "النوبات" فقط عندما تكون مطلوبة لإيصال الوحي، ولم تتدخل بأي حال من الأحوال في أنشطته ^{٥٧}.

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 أجندة خفية لهذا المنطق. فعلى الرغم من أنه قد يكون مقتنعًا بأن مثل هذا المرض يكون له تأثير سلبي على جسم الشخص، فإنه مع محمد [ﷺ]، كان عليه أن ينكر ذلك لأن الفرضية لا تتناسب مع الواقع. فقد كان محمد [ﷺ] يتمتع بصحة جيدة لدرجة لا يمكن معها أن يكون مصابًا بالصرع.

ثانيًا، يمكن للمرء أن يجادل بأنه استمر في مسألة افتعال النوبات لأنها توفر فرصة لانتقاد الوحي بوصفه مصطنعًا ومن ثم بوصفه مزيفًا. وهذا يثير التساؤل بعد ذلك عن شخصية محمد [ﷺ] ككل.

نزول القرآن الكريم

خُصنا من تحليل مرجليوث للحالة الصحية لمحمد [ﷺ]، بأن لديه وجهة نظر خاصة عن الكتاب المقدس الإسلامي. فهو يعيد استحضار النظرية القديمة القائلة بأن القرآن من صنع محمد [ﷺ]. وقد علق على أسلوب القرآن واستنتج أن "... النبي المحترف لم يستطع أن يبقى متحررًا من الاستعارات المأخوذة من وظيفته"^{٨٨}.

فتعاليم القرآن المفصلة في الإدارة العادلة للعمل، بالنسبة لمرجليوث، هي إشارة أكيدة إلى أن محمدًا [ﷺ] كان له يد في تأليفه. فهو يأخذ آيات قرآنية معينة ويفرض عليها تفسيرات يمكن أن تخدم هدف تأييد استدلاله. فيكتب أن محمدًا [ﷺ] "ذات مرة ... أمر أتباعه بتقديم صدقة للفقراء قبل أن يخاطبوه، ولكن كان لا بد من إلغاء ذلك"^{٨٩}. وهذا تفسيره لآية سورة المجادلة، ونصها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجَوْا بِالْإِنِّمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَغْصِبِ الرُّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (١٢) أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (١٣)﴾^{٩٠}.

الانطباع الذي ابتدعه تأكيد مرجليوث هو أنه كان على محمد [ﷺ] أن "يسحب" العبارة لأنها كانت تكلف الناس كثيرًا. 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 ييني حججه أو أوامره على نظريات تأملية

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

ظهر تصور مرجليوث للقرآن مرة أخرى عندما كان يناقش نزول الوحي في المدينة. إذ يقول إن محمداً [ﷺ] لم يسمح حتى لأصحابه برؤية "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 بتقديره المتدني للقرآن بوصفه كتاباً منزلاً وبمحمد [ﷺ] بوصفه متلقياً له.

وفي مقالته عن محمد [ﷺ] 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 غاصباً للغاية ومصمماً على دحض موثوقية القرآن لدرجة أنه يستخدم لغة تبعد عن كثير من المقصود. فيصف بعض التشريعات القرآنية بأنها وحشية وغبية ويذكر مثلاً على ذلك عندما حاول محمد [ﷺ] وهو على فراش الموت أن يصوغ تشريعاً 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 الأوروبية هو الذي جاء لإنقاذ النواقص والعيوب في

التشريعات القرآنية. ويتابع مرجليوث أنه حتى هذا الوقت لم يكن المسلمون قادرين على وضع أي قانون سليم^{٦٦}.

أما بالنظر إلى الفلسفة القرآنية، فيشكك مرجليوث في أي أسس لاهوتية راسخة، بل ويدعي أن "... نظرية الألوهية في مجملها مجسمة بوضوح؛ فالله في القرآن يقارَن بحاكم شرقي متكبر"^{٦٧}. وتعليله هو أن الملائكة تخدم الله، فجبريل يتواصل مع محمد ﷺ 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 للآلام واللذات الجسدية. ومن ثم نادرًا ما يتطرق إلى الأسئلة الميتافيزيقية المتعلقة بالروح"^{٦٨}. هذه ملاحظة مثيرة للفضول من عالم معروف باللغة العربية، اشتهر بأنه يعرف الإسلام أفضل من المسلمين أنفسهم. فاللقاء نظرة عابرة على سورة الفجر يبين أن القرآن يتعامل مع الروح في الآخرة. يقول القرآن:

﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ازْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّاتِي (٣٠)﴾^{٦٩}.

ولطالما عالج علماء المسلمين الأسئلة الميتافيزيقية بقوة -اللاهوتيون والفلاسفة على حد سواء- وكنا نتوقع أن مرجليوث بصفته باحثًا بارزًا في الإسلام، سيكون مطلعًا على أعمال الكندي وابن عربي وابن سينا وابن رشد والفارابي والغزالي^{٧٠}.

النبوة

ينظر مرجليوث إلى رسالة محمد ﷺ النبوية ويجادل بأن الوضع في ذلك الوقت أثار إعجابه بالحاجة إلى نبي يملأ الفراغ بين العرب ويكون على قدم المساواة مع اليهود والمسيحيين والمجوس والصابئة الذين لديهم جميعًا قادة. ويحتج أيضًا بأنه مع تطابق اسم الإله المسيحي واليهودي مع اسم "إله" قریش، رأى محمد ﷺ الفرصة سانحة لإعلان نفسه نبيًا وقائدًا. وهكذا يرى مرجليوث أن عظمة محمد ﷺ تتبع من أمرين: حقيقة أنه

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

ويتابع أن ادعاء المسلمين بأن 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 أن أهل مكة يستمتعون بالحياة كثيرًا ويخلص إلى أنهم لم يكونوا بحاجة إلى نبي.

إن الاستدلال هنا غريب تمامًا. فإذا قبلنا أن الحاجة إلى مرشد روحي لها علاقة كبيرة بفلسفة "الهُنا والآن" المفترضة التي تقدمها عادة الملذات الجسدية المؤقتة، فعلى الرغم من أن سكان مكة بدوا راضين تمامًا عن الحياة ومعنوياتهم مرتفعة، فإنه كان هناك فراغ في نفوسهم يحتاج ما يملؤه. والطريقة التي اعتنق بها أولئك الذين اعتنقوا الدين الوليد، وعزموا بها على الوقوف بجانب أسلوب حياتهم الجديد وعدم الاستسلام أبدًا للابتزاز والتهديد والاضطهاد، حتى تحت وطأة الموت، يبدو أنها تدحض رأي مرجليوث.

علاوة على ذلك، فإن خطاب جعفر بن أبي طالب في بلاط النجاشي في الحبشة بشأن أسلوب حياة المسلمين، لا يبدو أنه يوحي بوجود نقيٍّ ومُرضٍ ^{٧٣}.

لا يبدو أن صورة مرجليوث عن محمد [ﷺ] كني تتجاوز أبدًا مستوى اللامعقول. فهو يكتب أنه على الرغم من أنه كان له بعض الصفات المثيرة للإعجاب، "... كانت عملية الوحي مشبوهة للغاية لدرجة أن أحد الكُتبة الذين تم تعيينهم لتدوين التنزيل صار مقتنعًا بأنه كان دجالاً ونبي الإسلام نتيجة لذلك" ^{٧٤}.

إن 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 يدرّب الحمام على قطف الجيوب من أذنه، وتفسير ذلك بأنه دليل على أن الله يوحي 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 يوحي بهذا ولو من بعيد^{٧٥}.

ومع ذلك فإنه يسخر من سلوك محمد ﷺ لأنه يُظهر في بعض الأحيان أدلة على الآثار المسرحية. ويمثل لذلك بادعاء محمد ﷺ أنه لم يجد مكانًا في غرفة فارغة، لأن الملائكة كانت تشغلها بالكامل ويدير وجهه بعيدًا عن جثة لأن اثنتين من الحور أتينتا للاعتناء بالرجل الميت - زوجهما. ويضيف أن محمدًا ﷺ جعل أتباعه يعتقدون أحيانًا أنهم رأوا جبريل. وعندما وجد رأيًا علميًا مفاده أن صدق محمد ﷺ وإخلاصه كانا كافيين لإقناع الناس بنبوته، رد مرجليوث بنتيجة بحثية مزعومة. يشير إلى ف. بودمور (F. Podmore) الذي أجرى بحثًا حول تاريخ الروحانية، والذي كان من نتائجه أنه "... يشك كثيرًا في الافتراض القاتل بأن الرجل النبيل لم يكن ليضل أتباعه؛ ويوضح أيضًا أن الاقتناع الناتج عن أداءات وسيطة لا يتزعزع بأوضح المكاشرات غالبًا"^{٧٦}.

يستبعد مرجليوث تاريخية زيارة خديجة ومحمد ﷺ إلى ورقة بن نوفل التي قيل إنه أكد فيها صحة ما لقيه محمد ﷺ في غار حراء. ويجادل من منطلق أن ورقة "... لا يبرز في الروايات بأكثر من ذلك"^{٧٧}.

يرفض تشارلز ج. 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 ﷺ (الجزء السادس والعشرين من القرآن) وما يليه"^{٧٩}.

يقال إن ورقة مات في وقت مبكر جدًا من بعثة محمد ﷺ 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 تشكك في صحة الأحداث السابقة التي ارتبط بها.

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

وأيضًا تقول الروايات المتاحة إن محمدًا [ﷺ]، بعد تجربته الأولى المخيفة في غار حراء، أخذته خديجة على الفور لرؤية ورقة الذي تعلّم الكتاب المقدس. إن طمأنة الأخير والتزام خديجة المبكر لا يكادان يدعان مجالًا للتكهنات حول الإسلام بسبب العاطفة. وما كانت خديجة لتعود من ذلك الاجتماع وتستجوب محمدًا [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 محمدًا [ﷺ] مؤمن بالخرافات وحتى بعبادة الأصنام. ويتهمه دائمًا بالتصرف وفقًا لما شعر أنه يُشرى خير. ويؤكد أنه "يبدو أنه قد تشرب نصيبه من بين خرافات العرب، والتي قد تختلف قليلاً عن خرافات الأعراق الأخرى" ^{٨٤}.

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

كما اتهم محمدًا [ﷺ] كذلك بالانخراط في طقوس عبادة الأصنام وزعم مرجليوث أن "أسماء بعض الأطفال تُظهر أن والديهم عندما سموهم بها كانوا مشركين" ^{٨٦}. 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 مرجليوث 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 أيٌّ من أسماء أبناء النبي يشبه أسماء الآلهة.

علاوة على ذلك، فإن حجة مرجليوث تتعارض مع أدلة قوية على ممارسة النبي في تلك الأيام في ما يتعلق بالتسمية، وهو تقليد قائم حتى يومنا هذا. فقد غيّر الرسول [ﷺ] أسماء كل من أسلم إذا كانت أسماؤهم مشوبة بالوثنية والكبر والفجور وغيرها من الشرور ^{٨٧}. لذلك كنا نتوقع أن يجادل مرجليوث بطريقة أخرى غير التي يجادل بها. الأكثر من ذلك أنه يدعي أن محمدًا [ﷺ] وخديجة "... كانا يجريان بعض الطقوس المنزلية تكريمًا لإحدى الإلهات في كل ليلة قبل الاختلاء" ^{٨٨}.

يؤكد مرجليوث مجددًا، نقلًا عن كتاب بقايا الوثنية العربية (Reste Arabischen Heidentums) (برلين، ١٨٩٧ م) - ل.ج. فيلهاوزن (J. Wellhausen)، أن محمدًا [ﷺ] "... اعترف بأنه ذبح في وقت من الأوقات شاة رمادية للغزى - وربما فعل ذلك أكثر من مرة منذ بعثته، فقد كان يذبح الشاة بيديه" ^{٨٩}. يشير مرجليوث أيضًا إلى قصة يُزعم فيها أن النبي دعا زيد بن عمرو، الموحد المشهور بمكة، ليشترك في طعام معد من اللحم المقدّم للأصنام. تقول الرواية أن زيدًا رفض الأكل، ووفقًا لمرجليوث، فقد جعل محمدًا [ﷺ] أيضًا يعارض مثل هذا الطعام.

على مدار تاريخ محمد [ﷺ]، كان الموضوع الأكثر انتشارًا 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 [ﷺ]، كانت القضية

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

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

حطم النبي أصنام الكعبة وأمر أصحابه أن يحطموا كل الأصنام أينما وجدت. وبعد أن قضوا على الوجود المادي للأوثان، شن المسلمون حملة ضد الذكر الفعلي للأوثان وسعوا إلى محوها 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 [ﷺ] في شبابه ... شارك في واجبات مجتمعه وحقوقه - إلا أنه أظهر منذ سنواته الأولى نفوراً من عبادة الأصنام. ذات مرة عندما استُحِلِفَ بالآلهة: اللات والعزى، أجاب إجابة مذهلة: "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 بالرمزية 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 [ﷺ] تصبح دراسة مرجليوث دائماً 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 انتقدها النبي بشدة ودعا مراراً إلى التخلي 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 تتبع موضوعاته السابقة في عداد مجموعة معينة تشوّه سمعة الإسلام تقريباً على الدوام. وليس المهم مناقشة موضوع بعينه وإنما كيف تتم مناقشته.

يقدم مرجليوث بعض الحجج الغريبة إلى حد ما لدعم إيمانه بالقصة. فيقول إنه بسبب العيش في الحبشة تحت رعاية النجاشي، أصبح المسلمون يشكلون تهديداً لأهل مكة. لذلك قررت قريش، خوفاً من محاولة الأحباش غزو آخر لمكة لتعويض ما حدث 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 سيتصرفون لأنفسهم بأي حال. فليقدم محمد [ﷺ] بعض التنازلات المعقولة لللات والعزرى، وسيُعترف بنبي الله. وكان هذا في الواقع ما حدث" ^{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 [ﷺ] كان يعرف ما كان يفكر فيه أهل مكة، وتشير الحجة أيضاً إلى أن محمداً [ﷺ] 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 مرجليوث قصة، مع بعض البُهار 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 "رُفِعَ الحظر عن بني هاشم؛ فعاد اللاجئون من الحبشة"^{٩٠}. ووفقاً له، لن يكون هناك أي إشكال إذا كانت القصة صحيحة. يجادل بصورة عاطفية نوعاً ما بأن "التنازل الذي يبدو لنا حكيماً ومن رجل دولة، كان يعتبر الحلقة الأكثر تشويهاً للمصداقية في مسيرة النبي، وفي الطبقات الرئيسية لسيرته تم حجبه". ويضيف: "أن الطبعة التي تحتفظ به تقدم محمداً [ﷺ] على أنه عاد إلى التوحيد في نفس اليوم"^{٩١}.

الشيء المثير للاهتمام هو أن الحماسة التي يناقش بها مرجليوث هذه القضية ليست جديدة. وأما سلوكه إذا قيسَ 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 مرجليوث الأمر يبدو كما لو أنه كان يعتقد على نطاق واسع من القصة أن جميع اللاجئين قد عادوا.

ليس من المستغرب أن مرجليوث لم يجد أي إشكال في رواية القصة التي تصور محمداً [ﷺ] على أنه ينحدر إلى الوثنية. فبعد كل شيء، من المناقشات السابقة، الصورة التي يقدمها عن محمد [ﷺ] كني هي صورة رجل ماهر وذكي يقدم ردوداً براغماتية. فهو داهية محتال، 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 لمرجليوث- سلفاً لجوزيف سميث [مؤسس كنيسة] المورمون^(١)، لم يكن من الغريب عليه أن "يساوم" على مثل هذا المبدأ الأساسي في دينه^{٩٢}.

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

(١) ادعى جوزيف سميث أن وحيًا قد أتاه بأنه رسول للقارة الأمريكية، وأنه أعطي ألواحاً مقدسة، ترجمها إلى اللغة الإنجليزية لتصير كتاب المورمون المقدس، وسمي مذهبه بالمورمونية. مات مقتولاً عام ١٨٤٤م. (المترجمة).

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

لقد استمرت القصة عبر العصور وتناولناها في مناقشاتنا السابقة^{٩٨}. ولعل الإضافة الوحيدة التي يمكننا تقديمها هنا هي أنه إذا تسبب إسلام عمر في إثارة كثير من المخاوف بين معارضي محمد (ﷺ) 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 التي حظيت عنده بأكبر قدر من الاهتمام.

الاستعارة

الموضوع التالي يتعلق بأصالة الرسالة النبوية. يبدو أن الحجج هنا قد انبثقت من الحجج السابقة حول الوحي والنبوة. ويبدو أن الاستدلال في الأساس هو أنه إذا كان محمد (ﷺ) 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 محمدًا (ﷺ) لم يتعلم بدرجة كافية، ليتمكن من قراءة اليونانية أو العبرية. ومن المسلم به أن هذا صحيح، فيجب إذن أن يكون قد تلقى تعليمه من شخص ما أو سمع قصصًا من اليهود والمسيحيين.

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 الميلاذ، وبعد ذلك كان مفيداً للنبي"^{٩٩}. ويحمل هذا الاتجاه التخميني إلى أبعد من ذلك بأن محمدًا (ﷺ) تعلم من الرحالة اليهود وغيرهم ممن قابلهم،

وهذا يفسر التبرات اليهودية التي سُمعت في أجزاء من القرآن. ومن هذا الافتراض يَسُوعُ أنه حيث إن أجزاء من القرآن " .. فيما بعد احتوت على عدد من العبارات التي لم يفهمها رفاقه المقربون في مكة ... " ^{١٠٠} ، فلا يمكن الشك في الافتراض.

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

يعترف بأن محمداً [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 رآه ^{١٠٣} . ويصوره على أنه شخص ذكي للغاية يتمتع بذاكرة استقبالية رائعة، حتى عندما يمر يهوديين يقرآن كتابهما المقدس، وهما جبراً ويساراً، يمكنه التقاط بعض القصص ودمجها في "مصحفه". ثم يؤكد 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 محمداً [ﷺ] كان مصاباً بالصرع، يقترح مرجليوث أن محمداً [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 القيامة" و"عذاب النار" كانت شائعة الاستخدام لدى الدعاة المسيحيين. ويرى أيضاً أن أسلوب القرآن هو أسلوب عربي تقليدي، كما يقول، ولم يكن أمام محمد [ﷺ] من خيار سوى نسخه.

ثم ينحدر مرجليوث إلى مستوى متدنٍ جديد في تفسيره للأوضاع المختلفة في الصلاة. فيجادل بأن القيام يهودي والسجود مسيحي وأن الجلوس مزيج منهما معاً. ويرى أن سورة الفاتحة على غرار الصلاة الرئية ويقول أن تعاليم الطهارة قبل الصلاة كانت موجودة في المجتمعات العربية الجنوبية 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 [ﷺ] 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 [ﷺ] سورة الأولى على غرارها؛ ..."^{١٠٦}.

وبالإشارة إلى هيرشفلد وآخرين ممن لديهم آراء مماثلة حول نظرية "الاستعارة"، يستتج أن محمداً [ﷺ] في مرحلة لاحقة من تطور دينه: "... وجد أنه من المناسب هجر مسيلمة إلى العهدين القديم والجديد وأقوال آباء اليهود. (ويتابع قائلاً) أخشى أنه في أي مسألة تتعلق بالملكية الأدبية لا بد أن يكون هناك قرينة ضد محمد [ﷺ]، 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 [ﷺ]، قد اكتسبت شهرة وانتشاراً في شبه الجزيرة العربية لدرجة أنه على الرغم من أن القبيلة التي ينتمي إليها كانت تستوطن اليمامة، ... فإن الأفكار المتجسدة فيها شقت طريقها عبر الحجاز 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 [ﷺ] إذا كانت "الأفكار الأصلية" هي أفكاره و"مسروقة منه". يشير ليال أنه من الناحية التاريخية كان من المعروف أن اثنين فقط من شعراء بني هذيل قد استعملوا مفهوم حنيف في أدبهم الشعري في زمن محمد [ﷺ]. يطلق عليهما: صخر الغي وأبو ذؤيب. ويقول إن صخرًا كان على الأرجح وثنيًا، في حين كان أبو ذؤيب مسلمًا، ولد عام ٦٢٢ م^{١١٩}.

يستشهد ليال بفلهاوزن، مشيرًا إلى أن مفوض الحنفاء الذي قدم دعوة مجاملة لمحمد [ﷺ] كان من المسيحيين وكانت له مؤسسة الكهنوت^{١٢٠}. ثم يستنتج أنه "مع المسيحية، قبل ادعاء مسيلمة النبوة، من الصعب تصديق أنه مكتشف "دين إبراهيم" وداعية الحركة الدينية التي يمثلها الحنفاء"^{١٢١}. يُخضع كلمتي "حنيف" و"مسلم" للتحليل النقدي ويرفض منطق مرجليوث بوصفه "... مثلاً فريدًا جدًا للتخمين المفرط"^{١٢٢}.

أعاد مرجليوث ذكر تهمة "الاستعارة" في مقالته عن محمد [ﷺ] في موسوعة الدين والأخلاق. هنا، كما يقول، العلاقة القرآنية بين الكعبة وإبراهيم زائفة وكان هناك كثير من التسهيلات في ما يتعلق بالقيم اليهودية والوثنية وأحيانًا يخفي محمد [ﷺ] استعارته ببعض "... التعديلات الجديدة"^{١٢٣}.

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 بحجة أنه في أحسن الأحوال يمكن أن يكون أقرب إلى اليهودية على الأقل في مراحله الأولى^{١٢٤}. ومع ذلك، كان يجب على فوستر الخضوع إلى معرفة مرجليوث الهائلة المشهود بها^{١٢٥}.

وفي ما يتعلق بمسألة تنصّت محمد [ﷺ] ودمج ما سمعه في القرآن، يعترف مرجليوث بأنها مثيرة للجدل^{١٢٦}. بالنظر إلى الكتاب المقدس والقرآن، يبدو أنه يواجه مشكلة في الحفاظ على فكرته بأن محمدًا [ﷺ] 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"^{١٢٧}. ومع ذلك يتمسك

بها، مما يعني أنه يؤمن بها. وعند التطرق إلى قصة موسى في القرآن، يرى أن "مزيّداً من الحوار قاده إلى معرفة المزيد عن تاريخ موسى، وهو ما طوره بأسلوبه الغريب، ورواه مراراً 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 والمسيحية وحتى الوثنية عندما تناسب قضيته. وحجته الأساسية هي أن مثل هذه القصص كانت شائعة لدرجة أنها "... لم تتطلب أي تدخل مسيحي لإعادة إنتاجها"^{١١٩}. وعلى الرغم من أن مرجليوث يلتزم الصمت على ما يبدو بشأن الآثار المترتبة على هذه "السراقات" و"الاستعارة" على السمعة العامة للنبي، فإن الاستنتاج الأكثر وضوحاً 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] بعيد 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 المتعجرفة من جهة قائلها. يقترح فوستر أن نوعية الأفكار المسيحية التي تلقاها محمد [ﷺ] كانت من الغنوصيين، ومن ثم فإنهم "يعفونه" 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 الوثنيين^{١٢١}.

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

ومهما يكن، فإن بعض الاختلافات بين أساسيات المسيحية وما يقرؤه المرء في القرآن متنوعة 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 محمدًا [ﷺ] بعدم الأصالة في حياته النبوية، ولكن الإشارة الضمنية إلى أن أي شخص يقدم إيمانًا "جديدًا" يجب أن يقدم تعاليم مختلفة تمامًا عن التعاليم الموجودة. ومن وجهة نظر المسلمين، كان الغرض الأساسي من إرسال الله الأنبياء للبشرية هو الاستمرار في تذكير الناس بمراعاة التعاليم الإلهية السابقة^{١٢٣}. لذلك، إذا كان الله واحدًا، فيجب أن تكون رسالته دائمًا 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 تمامًا أن الإيمان بأنبياء الله جميعهم هو جوهر الإسلام. وأن إيمان المرء يصبح مشكوكًا فيه إذا فُرق بين الأنبياء^{١٢٤}.

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^{١٢٥}.

الأخلاق

استدعى مرجليوث استقامة محمد [ﷺ] الشخصية إلى التشكيك 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"^{١٢٦}. ومع ذلك فإنه يناقض نفسه بالاعتراف بأنه "ما من شك في أن المسؤولية عن الاضطهاد الذي عاناه المسلمون أدت إلى أخلاق أكثر صرامة من جانبهم مما كانوا يمارسونه سابقًا..."^{١٢٧}.

يصف مرجليوث محمدًا [ﷺ] بأنه "رأس مجتمع اللصوص الذي تضمنت تعاليمه الكذب والغدر" ^{١٢٨}. كما يتهمه بأنه "سارق غنم" كانت أنشطته مقبولة لدى رجال القبائل الذين اتبعوا هم أنفسهم الغرائز الأساسية. ويصبح ازدراؤه لمحمد [ﷺ] أكثر وضوحًا عندما يصف الأحداث التي وقعت في مكة عندما عاد النبي وأتباعه إليها في حوالي عام ٦٣٠ م (٨ هـ). ويشير إلى بعض الصور التي طُمِسَتْ ثم يقول: "... نعرف من أو ما تمثله فقط من خلال سلطة محمد [ﷺ]، 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 "الغريب" لرجل وصفه بأنه "زعيم لصوص" و "سارق غنم" وغير جدير بالثقة. ويرى أن السبب في ذلك هو أن النبي لم يكتفِ 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 محمدًا [ﷺ] وضع الزكاة لمجرد تعويض النقص في خزانة الدولة لأن اليهود الذين اعتاد "السطو" عليهم لم يعودوا متاجرين، "بعد أن تم ذبحهم أو سلبهم جميعًا" ^{١٣١}.

كانت الزكاة أو حتى الصدقة التطوعية جزءًا من العقيدة الإسلامية منذ نشأتها. في الواقع، تأتي الزكاة بعد الصلاة كمبدأ من مبادئ الإيمان. وفي كثير من المواضع 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. تاريخيًا على الأقل، هذا خطأ.

يصور مرجليوث محمدًا [ﷺ] كذلك على أنه أكثر اهتمامًا بالثروة المادية والغنائم من أي شيء آخر. فيزعم أن النبي كان ينوي الاحتفاظ بكل الغنيمة، مدعيًا أنه يفعل ذلك نيابةً عن الله، ولكن بسبب بعض الإغراء، وافق على الاحتفاظ بالخُمس فقط ^{١٣٣}. ومع ذلك، فإنه يترك القارئ في حيرة في ما يتعلق بمصدر معلوماته ومن الذي استسلم محمد [ﷺ] لإغرائه. وعلى التسليم بوجود أي حقيقة في روايات هذه الأمور، إذا كان محمد [ﷺ] 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 مرجليوث أن محمداً [ﷺ]، على الأقل في هذه الحالة بالذات، تلقى تدخلاً إلهياً حقيقياً، فسيكون من الصعب طبعاً إثبات ما الذي فُرض على محمد [ﷺ]. ولكن كيف يمكن لمرجليوث أن يتقبل أن محمداً [ﷺ] تلقى الكلمة الإلهية بعد كل ما قاله عن حياته النبوية؟ لذلك يخلص إلى أن أفضل تفسير ممكن هو أن الخمس يضاهي جيداً ما يتمتع به حكام ما قبل الإسلام - على الرغم من أن نصيب حكامهم كان أعلى قليلاً نحو الربع^{١٣٤}.

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

في مقالته عن محمد [ﷺ] في موسوعة الدين والأخلاق، التي يفترض أنها تعتمد على أعمال ابن إسحاق، يستنتج مرجليوث 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 مدعوماً بالمصلحة..."^{١٣٨}.

صار مرجليوث لادعاً أكثر في خطبته حول "فشل الإسلام". إذ يقول:

هذه المسيرة، بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بقراءة المراجع الأصلية، تمثل مسيرة عزّ نظيرها في فظاعتها: فافترض 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 "دعاية الحرب" في العصور الوسطى. وبقائها لدى مرجليوث هو لائحة اتهام خطيرة لدراسته البحثية.

كان هذا هو الموضوع المفضل لدى العلماء الغربيين في سيرة النبي. يقدم نورمان دانيل في [كتاب] الإسلام والغرب - تكوين الصورة (Islam and the West — The Making of an Image)، سردًا مفصلاً لبعض اتهامات القرون الوسطى عن النشاط الجنسي لمحمد (ﷺ) وكيف أن هذه الأمور قد استمرت على مر العصور حتى في فترة ما يسمى بالدراسات الأكاديمية المستنيرة أو البحث الموضوعي^{١٤١}. يتبع مرجليوث بعض هذه الصور.

من أجل ترسيخ أساس جيد لحجته، يقول مرجليوث، معتمدًا على التلمود، أنه في مجال الشغف الجنسي، أعطي العرب تسعة أجزاء وأعطي جزء واحد لبقية الجنس البشري^{١٤٢}.

بدأ بملاحظة متعاطفة نسبيًا، معترضًا على الاتهام المعتاد الذي يقدمه العلماء الأوروبيون في ما يتعلق بدوافع تعدد زوجات النبي. فهو يرفض تهمة العاطفة العمياء، بحجة أن ذلك "... كانت تمليه عليهم أساسًا دوافع أقل خشونة"^{١٤٣}. ويذكر ثلاثة أسباب أساسية: التحالف السياسي، وتوطيد العلاقات، والرغبة الشديدة في الإنجاب^{١٤٤}. ويعترف باعتدال النبي اللافت خلال زواجه من خديجة، ولكن ذلك كان فقط لأنه كان ينتظر "... اللحظة المناسبة قبل وضع أي خطة موضع التنفيذ"^{١٤٥}.

يبدو أن تفسير مرجليوث يشير إلى أن ضبط النفس لدى محمد (ﷺ) كان مجرد حيلة من أجل إطلاق العنان لنفسه الحقيقية في الوقت المناسب. وهو يقدم السرد التقليدي للإغراءات التي قدمتها قريش لمحمد (ﷺ) من خلال عمه أبي طالب لثنيه عن رسالته، والتي رفضها النبي، بوصفها أساطير لا تستحق المصادقية^{١٤٦}. لم يشرح بالكامل سبب عدم تصديقه للرواية، ولم يقدم سوى بيان ضعيف إلى حد ما بقوله إنه "بعد أن أدى السفير الإلهي جزءًا من عمله لمدة عشر سنوات بنجاح كبير جدًا، لم يكن من الممكن التخلي عنه"^{١٤٧}.

ومع ذلك، فإن "محتالًا" مثل محمد (ﷺ) لم تكن لديه مبادئ راسخة، كما يبدو أن

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

يستعرض مرجليوث زواج عائشة ويصفها بأنها شخص تسببت طبيعته الحاقدة في مشكلات كثيرة للنبي في بيته. ويوضح أن هذا هو سبب لجوء النبي إلى القرعة لمعرفة من سيسافر معه في الأسفار^{١٤٧}.

تشكل هذه التفسيرات مقدمة لـ "قضية القلادة"^(١)، ومن ثم تعد القارئ بصورة غير مباشرة لرواية مرجليوث للقصة. ويعد سرد القصة بإيجاز، يكتب: "لا نعرف لماذا كان ينبغي أن نسيء الظن بما يبدو لنا أنه حدث مألوف تمامًا، لكن يجب أن نتذكر أن العقل المسلم كان في ذلك الوقت ملوثًا إلى حد ما بالفجور، حيث كان أي اجتماع بين أشخاص من الجنسين يؤدي إلى إشاعات شريفة"^{١٤٨}.

يستغرق هذا النقاش أربع صفحات، مما يدل على مدى أهمية القضية بالنسبة لمرجليوث. يصف عائشة بأنها "... الفتاة النضرة التي حازت الرئاسة في الحريم، الشابة الجريئة، كما كان يسميها الآخرون، والتي تسببت في كثير من ضحايا كسلها ونزواتها، حتى أنها جعلت النبي يشعر بأنه مدين لأبيها"^{١٤٩}. إنه لا يقدم أي تسويغ لهذا الهجوم وتصوير محمد ﷺ على أنه تمسك بامرأة من هذا القبيل. ومن خلال ما نعرفه عن شخصية عائشة من المصادر الإسلامية، والتي يرفضها مرجليوث بالطبع، فإن هذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه.

يمضي مرجليوث في الادعاء بأنه 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 بالخصوبة 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 يريدّها"^{١٥١}.

(١) يقصد حادثة الإفك. (المترجمة).

مرة أخرى، حول إهداء مارية القبطية لمحمد [ﷺ]، يصرخ مرجليوث: "... كانت المحظيات هدية مناسبة لآخيل"^{١٥١}، ولكن كيف عرف السكندري أنها مناسبة تمامًا لمؤسس ديانة جديدة؟^{١٥٢}. لا يعزو مرجليوث أي فهم للعلاقة الجنسية للنبي إلا أنه كان فاحشًا وأن ما يسمى بتعاليم التسري غير المحدود كان انعكاسًا للتفضيل الشخصي لمحمد [ﷺ]^{١٥٣}.
 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 [عمرة القضاء]^{١٥٤}.

عنف

كانت الاتهامات بالعنف هي السبب الجذري لجميع الهجمات على الإسلام كاعتقاد أصيل وعلى محمد [ﷺ] كمتلقٍ للوحي الإلهي. خصص نورمان دانيال فصلًا كاملاً لذلك، حيث قام بفهرسة سلسلة من الأحداث التي تبين - كما يشير العنوان - "مكانة العنف والسلطة في الهجوم على الإسلام"^{١٥٥}. كان لهذه الثقافة الفرعية تأثير كبير على ويليام موير وحتى مرجليوث لم يستطع الهروب منها. ففي نقاش افتتاحي حول هذا الموضوع، قال إن محمدًا [ﷺ] كان شديد التعقيد إلى درجة أنه ... "لم يكن من السهل السيطرة على مزاجه في النقاش، وكان ميالاً إلى إعطاء إجابات عنيفة ومهينة للسائلين"^{١٥٦}.

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 عنيفًا في الطريقة التي طردها المقامرين والتجار من الهيكل في القدس^{١٥٧}. وفي ما يتعلق باللغة، لم يكن معروفًا قط أن محمدًا [ﷺ] استخدم تعبيرات بذيئة.

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

(١) بطل أسطوري في الميثولوجيا الإغريقية. (الترجمة).

متفحشًا ولا صحابًا في الأسواق...^{١٥٨}. لسوء الحظ، يصف مرجليوث 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 مرجليوث، فإن سمعته كما شهد بها أقرباؤه كانت ستتضرر على نحو لا يمكن إصلاحه.

يقدم مرجليوث تفسيرًا محتملاً لمقطع من سورة الأنعام. يقول النص: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٨)﴾^{١٥٩}. يفسر مرجليوث 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 لمجرد السخرية من الإسلام.

يجادل مرجليوث كذلك بأن السلطة السيادية التي تمتع بها محمد [ﷺ] خلقت ما يراه استبدادًا. فيكتب: "دع رجلاً يُمنح سلطة مطلقة وغير خاضعة للرقابة في مجتمع، سينشأ بالتأكيد عدد من الطفيليات الذين سيكونون على استعداد للانغماس في شتى صنوف الوحل يرجون بذلك ابتسامة من سيدهم"^{١٦٠}.

عندما قُتل عصماء بنت مروان، وهي من الأعضاء القياديين في مجموعة بتهمة التآمر على قتل النبي، أقر مرجليوث، بأنه "حيث إنها... حرضت أهل المدينة عمدًا على محاولة قتل النبي، لم يكن إعدامها إجراءً قاسيًا بلا رحمة أو معيار؛ ويجب ألا ننسى أن الهجاء كان سلاحًا أكثر فاعلية في شبه الجزيرة العربية من أي مكان آخر..."^{١٦١}. لكنه كتب بعد ذلك مباشرة: "إن وضع المجرم في المكان الذي ربما يكون من المعقول وضع الجلاد فيه هو ما يثير الرعب"^{١٦٢}. ثم ذكر في الحاشية أن كلاً من سبرينجر وموير يُدينان مثل هذه الحوادث بوصفها غير إنسانية.

زاد اهتمام مرجليوث بالحادثة بحجة أن صاحب الهجاء فقط هو الذي عانى العقاب،

مما يُظهر تحسناً ملحوظاً في الممارسة الحالية التي كان على عائلات أو قبائل الجناة أن تستعد بها لأعمال انتقامية. ومع ذلك فهو يُظهر ازدياداً للقصاص التي تؤيد محمداً [ﷺ] بالتشكيك في ما إذا كانت "... النصوص المنسوبة إلى أسماء صحيحة..."^{١١٣}.

يلفت الانتباه الآن إلى حكاية تخص علياً وحمزة. فيقول إن حمزة، وهو في حالة سُكر، ذبح بعيرين لعلي. وكان من المفترض أن تكون هذه الإبل مطلوبة لترتيب تجاري ضربه علي مع بني قينقاع. كان الحادث، وفقاً لمرجليوث، مصدر إحراج كبير للنبي. إنه يعترف بإشكالية وجود مصادر للحصول على بعض تفاصيل قصته، ثم يضيف: "بضع خطوات أخرى يجب أن نخطوها بأنفسنا"^{١١٤}. وتخلص التفاصيل التي قدمها إلى أن المسلمين أمروا بمهاجمة اليهود للتعويض عن خسارة علي نتيجة عصيان حمزة. ويواصل أنه بالتالي كان منع النبيذ، الذي كان يهدف إلى تدمير أحد المجالات الرئيسية لتجارة اليهود، يقدم نفسه كبديل معقول، ومن ثم جاء الوحي^{١١٥}. دون تقديم أي تفسير آخر غير جعل النبي وأقاربه يظهرون في صورة سيئة - حمزة في حالة سُكر، علي غاضب والنبي متزعج - يختم مرجليوث بمهاجمة المسلمين لليهود.

لا يمكن للمرء أن يفكر في أي سبب آخر يجعل مرجليوث يعتقد أن هذا النوع من التفكير يجب أن يُقبل بوصفه سليماً. فمع بني قينقاع، احتفظ شركاء علي التجاريون بنصيبهم من الاتفاقية عن طريق تحميل الإبل، فكيف يمكن لمحمد [ﷺ]، الذي كان يوصف حتى الآن بأنه رجل داهية كان يتصرف دائماً لمصلحته السياسية، أن يتصرف بهذه الطريقة؟

يُظهر مرجليوث اهتماماً كبيراً بقصة كعب بن الأشرف من بني النضير الذي حاول ظاهرياً الترتيب للهجوم على مكة. يُقال إن محمداً [ﷺ] قد عبر عن رغبته في قتل كعب، ونُفذ ذلك في جوف الليل عندما دعاه خمسة شبان بقيادة محمد بن مسلمة^{١١٦}. يروي مرجليوث رواية أخرى للقصة يقول: "... يزيد من الرعب بكون اثنين من القتلة إخوة لكعب من الرضاعة،..."^{١١٧}، ويتساءل كيف أصبح مديّان إخوة ليهودي. ولا يدرك أن هذا يمكن أن يحدث من خلال التأخي^{١١٨}.

علاوة على ذلك، هناك مُحِصَة، الخزرجي، الذي من المفترض أنه قتل يهوديًا يدعى ابن سُبينة بعد إعلان محمد ﷺ "تجريم اليهود..." "معطيًا أي مسلم الحق في قتل أي يهودي يجده" ^{١٦٩}. يقال إن شقيق مُحِصَة قد تأثر بسمو الإسلام بسبب هذا القتل لدرجة أنه أسلم. ربما يسعى مرجليوث، مستشعرًا استبعاد الطريقة التي تسير بها كثير من الحجج، إلى تحسين الوضع. ويختم بقوله: "لولا أوامر النبي الجديدة لما كان اليهود ليقوا في المدينة" ^{١٧٠}.

يبدأ الفصل الذي يناقش مقدمة خضوع مكة باتهام النبي بالانتقام والاستيلاء على المزيد من الأراضي الآن بعد أن لم يعد أعداؤه اللدودون في المدينة يمثلون مشكلة. ويذكر غزوة بني لحيان ويدعي أنه في "... استعراض للقوة ..."، سار النبي نحو مكة مع مائتي شخص لتهيب الناس ^{١٧١}. كانت حادثة خير بالنسبة لمرجليوث إشارة للعالم أجمع بأنه معرض لخطر أن يتلعهم الإسلام. ربما شن هجومه الأشد على محمد ﷺ، 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}. ويدعي أن الهدف الوحيد من غزوة خير بقيادة علي كان إجبار الناس هناك على قبول الإسلام.

يتابع مرجليوث أن النبي قد تخلى الآن عن تسامحه مع اليهود وغيرهم وأصبح غارقًا 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 ألدات، اتهم مرجليوث محمد ﷺ مرة أخرى بالدعوة إلى عقيدة عنيفة. يقول: "تلك المشاعر التي يهتم الدين كثيرًا بكبحها تُطلق باستمرار. لا يوجد تناقض في ارتباط القيادة الدينية بالاغتصاب والعنف لدى أولئك الذين تشكلت أفكارهم بناء على حياة نبي الإسلام" ^{١٧٥}.

يشير مرجليوث النظرية التي تم فضحها كثيرًا 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 يدعي أن محمدًا [ﷺ] "... كان ينظم اغتيالات ومذابح جماعية. وأن حياته المهنية كطاغية في المدينة هي مسيرة لزعيم لصوص، يتألف اقتصاده السياسي من تأمين النهب وتقسيمه، ويتم توزيع الأخير أحيانًا على أسس تفشل في إرضاء أفكار أتباعه حول العدالة" ١٧٧.

طوال المناقشات، لم يضع مرجليوث أي اعتبار لأعمال الدفاع عن النفس التي قام بها محمد [ﷺ] وأتباعه لحماية أفرادهم والإسلام الناشئ. وهذا على الرغم مما يعلمه القرآن عن حرية الدين، والأدلة الموثقة على نصيحة النبي لخطباء الإسلام بتبليغ الرسالة والسماح للناس بأن يقرروا بأنفسهم ١٧٨. في وقت كتابة مرجليوث، ربما كان عمل شيراغ علي حول "الجهاد" معروضًا في السوق وبمكاته في مجال الدراسات الإسلامية، كان يجب أن يكون مرجليوث على علم بذلك. في هذا العمل، يجادل شيراغ علي بإسهاب في أن الحروب التي خاضها محمد [ﷺ] كانت دفاعية عموماً وأنه لم يتهلك الأوامر القرآنية بشأن العدوان والإكراه على التحول الديني ١٧٩.

الرشوة

هذا الموضوع يكمل المناقشة العامة حول صورة محمد [ﷺ] وكم كانت تعاليمه بغضضة. والاستنتاج العام هو أنه بسبب طبيعة الرجل ودينه، فقد لجأ إلى الرشوة، مما يعني طبعاً أنه استخدم القوة في نشر الدين.

ذكرنا في تحليلنا السابق كيف يفسر مرجليوث الترام خديجة بمعتقد زوجها. فهو يتهم محمدًا [ﷺ] 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 [ﷺ] "رشاه" بابتة رقية. ويفترض أن أبا بكر كان هو الوسيط في الصفقة. يقدم مرجليوث القصة بطريقة تبدو كما لو أن محمدًا [ﷺ] وافق على الصفقة بعد بضع 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 [ﷺ] في تلك اللحظة. فهمس أبو بكر بشيء في أذنه

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

ومع ذلك، يبدو أن مرجليوث يتناقض مع نظريته الخاصة عندما كتب بعد ذلك مباشرة أن العبيد والمحرومين والفقراء والمحتاجين في المجتمع هم الذين تحولوا [إلى الإسلام] بسهولة. لكن عثمان بن عفان، كما يعترف مرجليوث نفسه، كان تاجر أقمشة ومُقرضاً للمال أيضاً. لم يكن من ذلك النوع من الأشخاص الذين استسلموا لـ "دين الفقراء والمحتاجين والمحرومين والعبيد" 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 ﷺ جعل الإغراءات تتمحور حول مكاسب دنيوية أخرى بدلاً من المكاسب الآنية.

يدعي مرجليوث أنه "عندما سئل الرجال عما قادهم أولاً إلى محمد ﷺ، كانوا على استعداد لتقديم إجابات رائعة. ربما نسوا الدافع الحقيقي أو فضلوا إخفاءه" ^{١٨٢}. لا ينسب مرجليوث 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 تحولهم. فالتجربة الدينية مسألة شخصية يصعب تفسيرها حتى على الشخص المعني. كان يجب أن يكون مرجليوث على علم بهذا. ويبدو واضحاً أن القلق الذي تم التعبير عنه بشأن مثل هذه القصص يرجع أساساً إلى أنها تحمل نبرة أساسية عن محمد ﷺ بكونه مادياً وحسباً ومخادعاً، ويقدم إغراءات دنيوية لجذب الناس إلى الإسلام.

يصرح مرجليوث أكثر في الكتابة: "... غالباً ما يتم الإبقاء على الدين الذي اعتنق بدوافع دنيئة لأسباب شريفة، وقد وجد الراصدون الأوائل أن من بين أكثر المؤمنين إخلاصاً في الإسلام أشخاصاً تم إغواؤهم بالرشاوى" ^{١٨٣}.

يواجه مرجليوث لغزاً حول فتح مكة. فمحمد ﷺ الذي يصوره على أنه متوحش ومتقم مع كل من يكرهه، يقدم عفواً كاملاً. ومع ذلك، فإنه يتخلص من المعضلة بالإشارة إلى أن "عجبنا ليس أن محمداً ﷺ استولى بسهولة على مكة....، ولكن لأنه اضطر إلى التوفيق بين العديد من خصومه القدامى بتقديم الرشاوى" ^{١٨٤}.

يختتم مرجليوث مداولاته حول هذا الموضوع بالتفكير في توزيع غنائم الحرب بعد غزوة حنين. ويقدم اتهامًا بأنه في أثناء التدريب، عُرض على خصوم محمد ﷺ الذين لم يصيروا مسلمين رشاوى من الإبل لاعتناق الإسلام. إنه يرى التفسير الذي قدمه النبي، بأن المتحولين الجدد يحتاجون إلى أن يثقوا في معتقدهم الجديد، على أنه لا شيء سوى قبول رشوة^{١٨٥}. ومع ذلك، فهو يعترف بأنه "من الصعب فهم الدوافع التي فرضت هذه السياسة الغريبة: إذ يتم استهلاك المكاسب غير المشروعة بسرعة أكبر من أن نفترض أنه كان يأمل في كسب الامتنان الدائم لأعدائه السابقين بمثل هذه الرشاوى ..."^{١٨٦}.

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 بذلوا جهودًا واعية لاعتناق الإسلام وهم يعلمون جيدًا نوع المخاطر التي كانوا يعرضون أنفسهم وعائلاتهم لها.

إن تفسير مرجليوث لهذه الأحداث على الرغم من براعته ليس تصويرًا صادقًا. فنحن لا نعرف إلى متى استمر محمد ﷺ في "رشوة" أتباعه ليظلوا مسلمين. لا يرى مرجليوث أنه من الضروري النظر في ذلك.

ميثاق المدينة

تطرق مرجليوث إلى ميثاق المدينة، متابعًا 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 كثيرًا من الحذر لدرجة أنه ربما لم يكن راغبًا في أن ينسب إلى الله تنازلات ربما كان قد يفكر في الانسحاب

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

ومن ثم فإن وثيقة مهمة، غالبًا ما تعتبر أول دستور مكتوب ومؤشرًا على براعة محمد [ﷺ] الدبلوماسية، صُرف النظر عنها بإيجاز^{١٨٨}. يبدو أن مرجليوث يبحث عن موضوعات "جذابة" توفر له أفضل فرصة للنقد.

السؤال اليهودي

على قارئ مرجليوث حول الموضوع أعلاه أن يأخذ في الاعتبار عاملًا مهمًا: يهوديته. فعلى الرغم من تحول كل من والده وعمه إلى المسيحية، ونشأته هو نفسه مسيحيًا، فإن ارتباطه وتعاطفه اليهودي الطبيعي ظل قائمًا. ورغم ذلك، بلغت مكانته في الأوساط الأكاديمية درجة كان المرء يتوقع منه معها أن يتجاوز بعض الاعتبارات التافهة الموجودة في أعماله. لكن بعضها لم تبلغ درجة السلامة التي تخفى 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 واحدًا 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 مرجليوث إنهم فعلوا ذلك من أجل استباق اليهود الذين، كما افترضوا، قد يريدونه أيضًا كزعيم لهم. يقول إن الخزرج هُزموا في معركة بالجهود المشتركة بين اليهود والأوس. لذلك توقع الخزرج أنه بما أن اليهود تحدثوا عن مخلص سيأتي ويقاتل من أجلهم، وبما أن تقييمهم لما سمعوه عن محمد [ﷺ] أشار إلى أنه كان مثل المتوقع، فقد اعتقدوا أنه من الحكمة قبوله قبل اليهود.

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

أنه مُرسل من نفس الإله.

يشرح مرجليوث أيضًا الأساس التاريخي، وهو أن اليهود كانوا في البداية سعداء 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 [ﷺ] المزعومة لاسترضاء اليهود حتى يعترفوا به كنبى 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 [ﷺ]، الذي لم يكن لديه شيء يعرفه اليهود، فرصة معهم" ١٨٩.

ربما يكون مرجليوث أكثر صراحة هنا، حيث ينكر جوهر أصالة محمد [ﷺ]، لأنه لم يكن يمتلك "وثائق الإثبات" المتوقعة. إن صحة نبوة محمد [ﷺ] 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 حقيقيًا. وإذا أخذنا هذا كأمر مسلم به، فقد تكون لدينا مشكلة مع عيسى المسيح أيضًا.

ثم ينتقل الجدل إلى العلاقة مع اليهود. وهنا يذكر مرجليوث بعض المحاولات التي يفترض أن اليهود قاموا بها لتقويض رسالة النبي. كان هذا بحسب قوله في المقام الأول لأنهم كانوا يحسدون، "لقد اكتسب محمد [ﷺ] سلطة باستخدامه لكتابهم المقدس؛ الذي لم يكن لديه معرفة مبدئية بها مقارنة بمعرفتهم" ١٩٠. ويدعي أن اليهود هم الذين نقلوا معلومات عن الأنبياء والملائكة والوحي وأشياء أخرى مع محمد [ﷺ] نفسه اعتمادًا على المصادر اليهودية.

ثم ينتقدهم بسبب ازدراءهم لبعض تعاليم محمد [ﷺ]، على الرغم من أن كتابهم المقدس، العهد القديم، لم يختلف كثيرًا عن ذلك. يتذكر كيف غضب اليهود عندما أمر النبي برجم الزاني، على الرغم من أن كتابهم المقدس يعلم نفس العقوبة.

ومرة أخرى ينتقد اليهود لتجاهلهم محمدًا [ﷺ] عندما أشار إلى العبارة القرآنية "من يقرض الله قرصًا حسنًا"، بينما يقول أنه في العهد القديم: "ينصح الإنسان بأن يقرض الرب" ^{١١}. ويكتب علاوة على ذلك: "اليهود ... أعلنوا اشمئزازهم من نبي كان همه حريمه - على الرغم من أن دراساتهم في العهد القديم كان ينبغي أن توضح لهم أن هذا لا تناقض فيه" ^{١٢}.

من الواضح أن التحول القصير في تركيز مرجليوث هو الاستعداد لمزيد من النقد اللاذع لمحمد [ﷺ]، خصوصًا في علاقته باليهود. يقترح سيبّا 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" ^{١٣}. لسوء الحظ، لم يبلغنا بالأسرار التي تمكن النبي من الوصول إليها والتي أراد بسببها إبادة اليهود. ولا يوجد سبب للاعتقاد بأن النبي كان معاديًا 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.

يتقل 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 نسبيًا. وبعد ذلك، بحثًا عن أسهل طريقة للخروج، وُصف محمد [ﷺ] مرة أخرى بأنه زعيم قطاع الطرق الذين يسعون إلى رفع مستوى المعيشة ^{١٤}.

وفي ما يتعلق ببعض التغييرات التي أدخلها النبي، وخصوصًا تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، يرى مرجليوث أن هذا هو أوضح دليل حتى الآن على أن محمدًا [ﷺ] كان عازمًا على تدمير اليهود. بل إنه يدعي أن اليهود عرضوا الاعتراف برسالة النبي إذا عاد إلى بيت المقدس كقبلة له ^{١٥}. ثم ينتقد اليهود لثبوتهم فرصة قطع العلاقات مع محمد [ﷺ]. وبدلاً من ذلك، وبسبب بعض الرهاب، قدموا عرضًا عن القبلة رفضه محمد [ﷺ] بحزم. يكتب: "لو لم يخفَ اليهود لما فعلوا ذلك قط. لو كان لديهم أي خطة، أو أي قرار، أو أي شجاعة، لكانوا استغلوا هذه الفترة من الفشل والذلة لسحقه" ^{١٦}. تظهر نبذة

التصريح أين يكمن تعاطف مرجليوث.

إنه يقضي وقتًا طويلاً في فرز سياسات محمد [ﷺ]، التي يعتقد أنها تشير إلى تحيز ضد اليهود، ويستنتج أنها كانت سبب الاشتباكات مع اليهود^{١٧}.

يحمل الفصل التاسع من كتاب مرجليوث 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..."^{١٨}. هنا يحكم مرجليوث بما يراه مناسباً على المعاناة التي تحملها محمد [ﷺ] وأتباعه. لو كان الأمر معكوساً، أما كان سيصفها على الفور بالهمجية والخيانة؟ نكتشف عدم الاتساق في تطبيق مبدأه. ثم يصنف مرجليوث سلسلة من الاغتيالات التي يزعم أنها نفذت بأمر من محمد [ﷺ].

تناقش الأحداث التي أدت إلى طرد بني النضير بعد ذلك، فيشكك مرجليوث في النسخة المحفوظة من القصة، والتي تأمر فيها بنو النضير لقتل محمد [ﷺ]. ويؤكد أنها كانت من نسج خيال النبي، لأنه كان يعتقد دائماً أن اليهود يريدون قتله^{١٩}. وعندما صدر أمر الطرد، نصحهم عبد الله بن أبي بالمقاومة، لكن رفاقهم من رجال القبائل اليهودية - بني قريظة - رفضوا مساعدتهم. يشير مرجليوث إلى هذا الرفض ويقول: "إن هذا العمل الجبان يهيؤنا لكي لا نكثر التعاطف معهم حول المصير الذي حل بهم بعد ذلك"^{٢٠}. إذا كانت أعمال "القتل" أو "الهمجية" خاطئة من حيث المبدأ، فلا بد أن يتعاطف مرجليوث مع رفض بني قريظة أو يفهمه على الأقل. لكن يبدو أنه بسبب تحيزه ضد محمد [ﷺ] وقومه، صار رفض بني قريظة مساعدة إخوانهم في محاربة المسلمين جريمةً وتسبب في عدم تعاطفه.

إن خط تفكير مرجليوث 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 تصدّق لدرجة أننا لا نستطيع اقتباسها هنا"^{٢٠١}. يستخدم مرجليوث هذه التعبيرات فقط عندما يكون الوضع في صالح المسلمين. وعندما تكون الظروف مواتية لليهود، لا يطالب برؤية تفسير إسلامي ولا حتى على سبيل الجدل، ويشير احتمال اختلاق المسلمين للقصص لكسب التعاطف. إنه يتفق، استنادًا إلى الواقدي، مع أن اليهود قد وقعوا معاهدة سرية مع قريش لإفشال جهود محمد ﷺ بكل الطرق، مما أدى إلى حصار مكة^{٢٠٢}.

يروي مرجليوث قصة بني قريظة ومصيرهم بتفصيل كبير، بالنظر إلى البدائل التي كانت مفتوحة أمام محمد ﷺ. ويخلص إلى أن "مصيرهم، على الرغم من كونه مروّعًا، لا يفاجئنا. 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 بيئة شبه الجزيرة العربية. يوجد بعض الإنصاف هنا، لكن للأسف، هذا ليس واضحًا على نطاق واسع في العمل. فهو يحكم على محمد ﷺ والمسلمين وفقًا للمبادئ المسيحية الليبرالية الغربية في أواخر القرن التاسع عشر وبانحياز يهودي.

يعود مرجليوث إلى خطه السابق في النقاش، متهمًا محمدًا ﷺ 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 تدريجيًا، ولكنه الآن تحقق أخيرًا"^{٢٠٤}. ويذكر مقتل سلام بن أبي الحقيق والذي من المفترض أنه أحد المتآمرين ضد المسلمين. يدعي أنه "... ذهب خمسة من القتلة بموافقة النبي لقتله في فراشه"^{٢٠٥}. يصور محمدًا ﷺ على أنه غير راضٍ بعد "المذبحة الجماعية"، مستمرًا في استهداف رجل واحد على فراشه لقتله. في إشارة إلى الآراء التي تفيد بأن التدخل الإلهي في الحصار

ساعد المسلمين، قال: "نحن لا ندري هل كان محمد [ﷺ]، الذي كان على أهبّة الاستعداد للجوء إلى مساعدة القاتل، يؤمن بهؤلاء الحلفاء غير البشريين أم لا" ٢٠٦. كان بإمكانه على الأقل أن يفترض أن محمدًا [ﷺ] اعتقد أن الملائكة ساعدتهم. وهذا القول ليس جديدًا. فقد كانت هناك تأكيدات بأن المسلمين لم يكونوا وحدهم منذ غزوة بدر. من خلال هذه الملاحظة، يبدو أن مرجليوث يشير إلى أن بعثة محمد [ﷺ] كانت زائفة لدرجة أنه لم يستطع حتى تصديق أن المساعدة الإلهية كانت متاحة له. وفي تأكيد مثير للجدل إلى حد ما، كتب أنه "في كل مرة يفشل فيها النبي، أو يحقق نجاحًا غير كامل، كان يعوض ذلك بهجوم على اليهود.." ٢٠٧.

يستنتج أن غزوة خيبر حدثت بسبب أحداث الحديبية. والأمر الذي لا يمكن تفسيره هو لماذا يعتبر مرجليوث صلح الحديبية بمثابة فشل لمحمد [ﷺ]. خلصت جميع المناقشات الرئيسية بشأن الصلح إلى أنه كان انقلابًا دبلوماسيًا كبيرًا انتهى بنجاح واضح للنبي وأتباعه ٢٠٨.

وعند التعرض للرسالة التي أرسلها النبي إلى الإمبراطور هرقل، ادعى مرجليوث أن ذكر اسم محمد [ﷺ] تسبب في حالة من الذعر بين الناس وحتى الإمبراطور كان مرعوبًا. ويقول أنه لولا الخوف من رد فعل شعبه لكان الإمبراطور سيقبل الإسلام. بافتراض أن روايته للقصة صحيحة، يوضح مرجليوث أن الأمر لم يكن غريبًا، لأن هرقل نفسه كان قد ذبح اليهود من قبل. ويتابع أنه لذلك عندما سمع الإمبراطور "... عن نبي في شبه الجزيرة العربية قتل ستمائة يهودي في يوم واحد؛ والذين، بعد أن دمروا مستوطناتهم في المدينة، أفسدوا أكبر مستعمراتهم وأكثرها ازدهارًا، وقتلوا الرجال وسبوا النساء..." ٢٠٩، فربما كان يعتقد أنه حليف مفيد. وبالطريقة نفسها يرى المقوقس، الذي تعامل مع رسالة النبي باحترام، مؤكدًا أن المقوقس ربما قدم مثل هذا الرد الإيجابي، لأن محمدًا [ﷺ]، كما قيل للإمبراطور، قد أباد عددًا كبيرًا من اليهود ٢١٠.

المسيحيون

لا يتلقى المسيحيون مساحة واهتماما كبيرين مثل اليهود، خصوصًا في كتابه عن محمد

[عليه السلام]. ومع ذلك، فمرجليوث نفسه كمسيحي، غالبًا ما يستخدم مقياس هذا الاعتقاد في تقييمه للنبي. ربما يرجع هذا لسببين رئيسيين. أولاً، أنه بسبب خلفيته اليهودية كان لديه وقت لليهود أكثر من المسيحيين. ويُظهر التاريخ أن الوعي اليهودي يترث حول بقاء الشخص يهوديًا من عدمه. ثانيًا، المواجهات بين النبي واليهود تفوق بكثير عدد المواجهات مع المسيحيين، ومن ثم لا توجد "ذخيرة" كافية هنا لمهاجمة النبي.

تتمحور المناقشة الرئيسية حول الإدماج المزعوم للأفكار المسيحية في القرآن. افتتح مرجليوث المداولات بادعاء أنه على الرغم من "الانتحال اللاهوتي أو الكتابي" الهائل، فإن العقيدة الأساسية للمسيحية -لاهوت المسيح- تعرضت لانتقادات شديدة من النبي. ويقول إن العقيدة أصبحت نقطة الخلاف في علاقات محمد [عليه السلام] بالمسيحيين، ومن ثم قدمت عذرًا يمكن به "... أن يؤخذ منهم المال دون أن يعاقبوا"^{٢١١}.

ومع ذلك، فشل مرجليوث في التفكير في سبب "استعارة" محمد [عليه السلام] كثيرًا من المسيحية وتجاهل أهمها. هل هو أنه كان عازمًا أيضًا على تدميرهم لدرجة أنه كان مضطرًا لإيجاد عذر؟ هذا أمر يصعب تسويغه تاريخيًا ولكن هذا ما يبدو أن تصريحات مرجليوث توحي به. باستثناء واجبه في أن يحمي أو يدافع عن الإيمان الغض، وبالطبع عن شخصه، لا يوجد دليل على أن محمدًا [عليه السلام]، دون أي استدلال مقنع، كان يحاول عن عمد تدمير المسيحيين أو القباطل الأخرى. ومع ذلك، يستمر مرجليوث في تصوير النبي على أنه "... عازم على ظلم أو إبادة"^{٢١٢} اليهود والمسيحيين.

يتناول زيارة وفد نجران المسيحي للنبي. ويذكر المداولات حول طبيعة المسيح مع النبي، يسخر مرجليوث من أقوال النبي التي يدعي أنها مجرد تذكّر لكلام جعفر بن أبي طالب في بلاط النجاشي. ويقول إن النبي أبرز تلك التفاصيل التي كان يعلم أن المسيحيين لا يحبونها^{٢١٣}.

يشير إلى تحدي المباهلة 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، وستظهر حقيقة عقيدته^{٢١٤}.

يلقي هذا مرة أخرى بظلال من الشك على نبوة محمد [ﷺ]، لأنه يشير إلى أنه سيرتب هجومًا على المسيحيين لمجرد تسويغ وضعه. لم يذكر مرجليوث كيف عومل المسيحيون ولا حتى أن النبي سمح لهم بأداء صلاتهم في المسجد^(١). مرة أخرى، لا يشرح لماذا لم يهاجم محمد [ﷺ] المسيحيين في نجران قبل وقت طويل من إرسالهم وفدًا إلى المدينة، إذا كان عدوانيًا وكان قد تعهد بإبادة المسيحيين واليهود^{٢١٥}.

في مقالته "هل الإسلام هرطقة مسيحية؟" (Is Islam a Christian Heresy?) تعقيبًا على مقالة بقلم إي. ه. فوستر (E. H. Foster)، كانت أطروحة مرجليوث الرئيسية هي أن تعاليم محمد [ﷺ] كانت خالية تمامًا من العقائد الرئيسية للمسيحية لدرجة أنه لا يمكن معها أخذها في الاعتبار حتى^{٢١٦}.

وفي خطبته في كنيسة القديس ألدات، اتهم مرجليوث المسلمين بمحاولة تشكيل حياة النبي على غرار حياة المسيح. يكتب: "إذا قدم مؤسس المسيحية نموذجًا للتقليد، فيجب على مؤسس الإسلام أن يفعل ذلك بالقدر نفسه. ومن ثم يجب إثبات أن حياته كانت أفضل حياة على الإطلاق"^{٢١٧}. كما تحدث في هجوم لاذع إلى زملائه في الكنيسة بلغة تصور ما قد يصفه المرء بحق بأنه كراهية عميقة للنبي.

يقول: الشرور الاجتماعية والمنزلية التي يدعو إليها اسم الإسلام لا يمكن توبيخها أو استنكارها دون التفكير في مسيرة النبي، ودون التناقض الصريح مع ما يسمى بكلمة الله وإجماع أكثر المعلمين الموثوقين. يفقد الإثم الكثير من سُمِّه 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: وقد نجران -، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات: جنب وأردية، قال: يقول بعض من رأيهم من أصحاب رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: ما رأينا بعدهم وفدًا مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يصلون، فقال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "دعوهم"، فصلوا إلى المشرق.

وهذا الخبر معضل، وطرقه ضعيفة فلا يصح.

كان خروجًا صريحًا 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 مسيحية أكثر من كونه أكاديميًا. ومع ذلك، فإنه يعطينا صورة أفضل عن تصويره لمحمد ﷺ ودعوته.

معاهدة الحديبية

يقدم مرجليوث تغطية 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 ﷺ 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}.

يتابع مرجليوث: "إذا كان لا بد من التخلي عن فكرة اقتحام مكة، فإن التظاهر بالحج^(١) ما زال قائمًا، كما أنه كان راغبًا في إثارة إعجاب أهل مكة بإحساس قوته وثروته وإجلاله ورهبته التي ألهمها"^{٢٢١}. 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 صلى الله عليه وسلم بالعمرة وليس بالحج. (الترجمة).

لأنه على الرغم من ذبح أتباعه لإبلهم وحلق رؤوسهم، فإنه لم يكن ممكنًا إلا من خلال الكلمات الشديدة أن يقال إنهم دخلوا الحرم آمين^{٢٢٢}.

يشرح مرجليوث بصورة صحيحة، أن بعض المسلمين، وخصوصًا عمر بن الخطاب، اعتبروا الأحداث مهينة لدرجة أنهم أظهروا استياءهم علانية. ومع ذلك فهو يخمن أن محمدًا [ﷺ]، بمعرفته هؤلاء الناس جيدًا، استخدم الهجوم المتوقع على خيبر كإغراء لإبقائهم تحت السيطرة^{٢٢٣}.

يعترف أن للمكيين امتيازًا 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 تنزعج حواسه الأخلاقية عندما يأمر بقتل مدنيين أبرياء، يقبل مثل هذه "المعاملة المهينة"^{٢٢٤}. من المفترض أن يترك الأمر عند هذا الحد، لأن التفكير الأعمق فيه كان سيقلب أطروحة مرجليوث الأساسية رأسًا على عقب. لقد أدرك العلماء الذين حللوا هذه "المعاهدة المهينة" حكمة النبي الهائلة. فبينما كان أصحاب النبي أكثر اهتمامًا بما اعتبروه فرصة فورية، كان هو يتطلع إلى المستقبل، وأدرك أن النتيجة النهائية تحمل البشائر. وبالفعل تم تأكيد ذلك بالتوجيه الإلهي^{٢٢٥}.

يكتب ابن خلدون:

وما فتح من قبله فتح كان أعظم من هذا الفتح. قال الزهري: لما كان القتال حيث لا يلتقي الناس. فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس بعضهم بعضًا، فالتقوا وتفاوضوا في الحديث والمنازعة فلم يكلم أحد بالإسلام أحدًا يفعل شيئًا إلا دخل عليه، فلقد دخل في دينك السنتين في الإسلام مثلما قبل ذلك أو أكثر.^{٢٢٦}

يؤكد هيكल أيضًا الطبيعة الصحيحة للمعاهدة. ويشير إلى أنه: "لم يكن هناك ... داعٍ

لشك في أن صلح الحديبية كانت انتصارًا للمسلمين. لقد أظهر التاريخ أن هذه الاتفاقية كانت نتاج حكمة سياسية عميقة وبُعد نظر وأنها جلبت عواقب ذات فائدة كبيرة للإسلام وفي الواقع لشبه الجزيرة العربية ككل " ٢٢٧ .

رسائل محمد ﷺ

يلقي مرجليوث نظرة على الرسائل التي أرسلها النبي إلى مختلف قادة العالم. وهو يعتبر هذه الدعوات بمثابة إعلان لبرنامج غزو العالم ٢٢٨ . من الصعب فهم كيفية وصول مرجليوث إلى هذا الاستنتاج. فلهجة الرسائل (وهو موضوع سنعود إليه الآن) لا توحي بأي رغبة في استعمار العالم.

كانت الرسائل تكملة لمعاهدة الحديبية التي يعتبرها مرجليوث إهانة. فالإسلام بطبيعته، يُقصد منه أن يُقدم لجميع الناس، ومن ثم كان النبي ملزمًا، بحكم طبيعة رسالته، بدعوة هذه النخبة من المجتمع إليه ٢٢٩ .

بدءًا من الرسالة المرسلة إلى المقوقس، الذي يفترض أنه البطريق القبطي وحاكم مصر، ينشر مرجليوث صورة للنص الأصلي ويترجمها. دون تعليق ٢٣٠ .

أما الرسالة التالية المذكورة فهي تلك التي أرسلت إلى هرقل، القيصر الذي، كما يشير مرجليوث، تعامل مع الرسالة باحترام، لأنه كان مسرورًا، لأن النبي قد ذبح اليهود ٢٣١ . في ما يتعلق بهذا الأمر، يشكك مرجليوث في قصة استدعاء الإمبراطور لأبي سفيان لشرح ظروف ادعاء قريبه محمد ﷺ النبوة. وعلى الرغم من اعترافه بأنه من المحتمل أن أبا سفيان كان في الشام فعلاً وتم استدعاؤه للحضور لدى الإمبراطور، فإنه يرى أن أبا سفيان كان ينشد الاستعانة بالملك لتدمير محمد ﷺ والإسلام وذلك لمعرفة بالمشاكل التي واجهتها قريش مع محمد ﷺ .

على الرغم من أن تفكير مرجليوث صحيح تمامًا، وأنه يقول إن أبا سفيان كان يود إسقاط محمد ﷺ ، فإننا يجب أن نأخذ في الاعتبار الفترة التي نتعامل معها ٢٣٢ . كان هذا حوالي عام ٦٢٧-٦٢٨ م، وبحلول ذلك الوقت، حقق محمد ﷺ استقرارًا كان يعرف

أبو سفيان جيداً أنه كان من المستحيل تغييره تقريباً.

ثم ذكر كسرى (خسرو بارويز) من بلاد فارس بعد ذلك وأنه تعامل مع رسالة النبي بازدرء. وقد مات بعد مدة وجيزة من هذا الحادث. لا يقبل مرجليوث الرواية القائلة بأنه عندما أبلغ النبي بكيفية تعامل كسرى مع رسالته، تنبأ 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 ووقت وصول المبعوثين، الذين كان من المفترض أن يعتقلوا النبي، إلى المدينة. قرأنا 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 [ﷺ]. ومع أخذ الظروف في تلك الأيام في الاعتبار، فربما مرت عدة أسابيع قبل وصول مبعوثي باذان إلى المدينة. لذلك فإن ادعاء مرجليوث بأن محمداً [ﷺ] لا بد أن يكون على علم بوفاة كسرى قبل أن يلجأ إلى الدعاء عليه، لا يمكن الدفاع عنه^{٣٤}.

والشير 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 يدعو للتكهن بأن النبي كان مهتماً بالسيطرة على العالم.

تقدم نظرة فاحصة على الرسائل نمطاً عاماً على النحو التالي:

(١) مقدمة: بها الشناء 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 لاهوتي قصير، بخاصة عن المسيح ومريم.

(٤) عواقب رفض الدعوة: مسؤولية الحاكم تجاه شعبه، وكونه في الآخرة مسؤولاً أمام

الله عن كل ذنوب رعاياه.

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

شخصية محمد ﷺ

تحت هذا الموضوع يجب الاعتراف بملاحظات مرجليوث الإيجابية في ما يتعلق بشخصية النبي. ومع ذلك فقد طغى على تعليقاته جزء أكبر من المواد، والتي يمكن وصفها بأنها مصممة لتشويه محمد ﷺ. ولكن الإنصاف ومتطلبات الدراسة الأكاديمية الأساسية لا تسمح بتجاهل هذه التعليقات.

يعترف مرجليوث بتصرف محمد ﷺ الحنون وكيف أظهر ذلك علانية في حياته العائلية. ينعكس هذا أيضًا في الطريقة التي تعامل بها مع غلامه، وابنه المتبنى لاحقًا، زيد. يوافق مرجليوث على أن سلوكه العام تجاه الأطفال يستحق الثناء^{٢٣٧}.

وبالرجوع إلى المصادر الحديثية، يناقش مرجليوث الحرمان الذي كان على النبي وأهله أحيانًا تحمله. فيكتب: "يجب أن نعترف بأن النبي قد شارك أتباعه في البؤس الكامل: وبالفعل لأنه رفض توظيف الصدقات لتلبية احتياجاته الخاصة، لم يكن لديه مصدر دخل"^{٢٣٨}. وتابع حديثه قائلاً: "ومن ثم، عندما تضاعف الكرم العرضي والخاص، كان راضياً بالجوع"^{٢٣٩}.

ويتطرق إلى الصحابة المشردين الذين يقضون معظم أوقاتهم حول المسجد النبوي ويؤكد: "عندما كانت ترسل هدية من الطعام إلى النبي كان يشاركهم بها"^{٢٤٠}. هؤلاء الصحابة الملقبون بأهل الصُفة كانوا فقراء جداً ولا سكن لهم. وبهذا التعليق، يرسم مرجليوث صورة أكثر إنعاشاً لمحمد ﷺ. ويعطي وصفاً حاداً للأحداث في معركة حنين ويسلم بصدق ونزاهة المؤرخين المسلمين^{٢٤١}.

ومرة أخرى يعترف بأمانة محمد ﷺ عندما يستشهد بالقضية التي اقترض فيها النبي المال من عبد الله بن أبي ربيعة. ويشير إلى أن هذا القرض "... تم تسديده بأمانة"^{٢٤٢}.

على الرغم من حقيقة أنه أشار سابقاً إلى أن النبي فرض ضرائب على اليهود لتجديد خزانة 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 تنطوي إلى حد كبير على الحماية^{٢٤٣}. ويبدو أنه يقبل الاستقامة الأخلاقية لمحمد [ﷺ] عندما يقول إن النبي كان مترفعاً عن التعقيد المادي^{٢٤٤}. كما أنه يصور محمداً [ﷺ] كمسؤول عادل وحازم. 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 بإدارته بأي حال من الأحوال بسبب المحسوبة؛ ولم يسمح لأقاربه بالتدخل في سير العدالة"^{٢٤٥}.

كما أشار إلى عائشة، التي سبها كثيراً في الصفحات السابقة^{٢٤٦} [بقوله]: "... منذ نشأتها منذ الطفولة حتى وفاتها في سن السادسة والستين، أظهرت درجة من السلطة وانعدام الضمير مما سيكسبها مكاناً بجانب أغريبينا^(١) وإليزابيث في التاريخ"^{٢٤٧}.

يستخدم مرجليوث على نحو متزايد لغة أكثر ليونة، فيقول عن محمد [ﷺ]: "المناسبات ... التي كان عليه أن يعاقب عليها كانت نادرة للغاية..."^{٢٤٨}.

الغريب أنه يقبل أن "الاعتراف بنبوته كان حتى النهاية شبيهاً بالعطر الذي لم يذهب عقبه أبداً"^{٢٤٩}.

يتطرق إلى كرم النبي لجميع المخلوقات ويذكر حادثة أمر النبي بإطفاء النار عندما علم بإشعال تل من النمل^{٢٥٠}.

ومن خلال مناقشة تعاليم النبي، يثني على التغييرات الإيجابية العديدة التي أدخلت على هذا المجتمع المنحل. ويشيد بتعليمات محمد [ﷺ] التي تحظر وأد الأطفال والمعتقدات الخرافية، ويعترف بأن الإسلام أعطى حرية أكبر للمرأة^{٢٥١}. ويقول عن معاملة

(١) أبرز حفيدات الإمبراطور الروماني أوغسطس، لعبت دوراً كبيراً في السياسة والسلطة وكانت سابقة بين النساء الأرستقراطيات في هذا. (الترجمة).

العبيد: "... كما أعلن أن العتق من أعمال البر، وكثير من الذنوب قد تكفّر بتحرير الرقاب" ٢٥٢.

يقدم مقال مرجليوث عن محمد [ﷺ] في موسوعة الدين والأخلاق أيضًا موقفًا مختلفًا 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 [ﷺ]، يقول:

مع تأسيس الملكية الخاصة واكتساب الثروة لم يجد أي إشكال، وقلل المبالغة في الصدقات مثل أمور أخرى. لقد تحلى بدرجة عالية جدًا من الشجاعة الشخصية، وعلى الرغم من أنه غالبًا كان يربطها بوعد الجنة، فمن الواضح أن أتباعه كانوا إلى حد كبير أشخاصًا لا يفتقرون إلى مثل هذا التحفيز لجعلهم شجعانًا ٢٥٣.

ماذا يمكننا أن نستخلص من مثل هذا التناقض الظاهري؟ ربما يرى مارجليوث أن محمدًا [ﷺ] قد "نضج"، بخاصة أن العديد من ملاحظاته "الرصينة" تغطي الجزء الأخير من حياة النبي.

ومن المنطقي أيضًا أن نفترض أن مرجليوث، الأوروبي، ربما يحاول أن توجيه النظر إليه بوصفه "نزيهاً". ربما كان يدرك أن مصداقيته كلها على المحك ومن ثم كان يحتاج إلى أن يخفف من تقييمه اللاذع لمحمد [ﷺ].

التوازي بين محمد [ﷺ] وجوزيف سميث

يناقش جيب 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 [ﷺ] يساوي عدد السير الذاتية تقريبًا. لقد تم تصويره، على سبيل المثال، على أنه مصاب بالصرع، ومحرض اجتماعي، ومؤسس المورمونية. كل هذه الآراء الذاتية المتطرفة ترفضها الهيئة الرئيسية للعلماء عمومًا، 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 محمدًا [ﷺ] كما يرى جوزيف سميث (Joseph Smith)، مؤسس المورمونية (كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة). فيقارن زيارات محمد [ﷺ] المنتظمة إلى غار حراء في ممارسة التحنث وتجول جوزيف سميث في الغابة، ويستنتج أن كليهما ادعى زيارات ملائكية^{٢٥٥}. وأيضًا يشبه مطالبه سميث بإمكانية الوصول إلى بعض الألواح المخفية المكتوبة "... بلغة لم يستطع أن يترجم منها إلا "بنعمة الله"^{٢٥٦}، بالآيات القرآنية من "اللوح المحفوظ"^{٢٥٧}.

إن هذه التأكيدات من الغرابة بمكان. إذ لا يقارن تجول سميث في الغابة بالممارسات الراسخة والمنظمة جيدًا للمجتمع العربي في ذلك الوقت. علاوة على ذلك، لم يزعم محمد [ﷺ] أبدًا أنه كان يقرأ من لوح مقدس، وهو وحده الذي يستطيع قراءة نصه وفهمه وتفسيره. كان الوحي باللغة العربية فلم تكن هناك أسرار. بل في الواقع، يقول القرآن أنه نزل باللغة العربية حتى لا يواجه متلقوه الأوائل مشكلة تتعلق به^{٢٥٨}. لذلك من المدهش أن يُنظر إلى محمد [ﷺ] على أنه "سلف" لجوزيف سميث على الأقل في هذا الصدد.

يدعي مرجليوث أن محمدًا [ﷺ] زعم أنه كان ... يُسمح له فقط في بعض الأحيان بالوصول إلى اللوح المحفوظ^{٢٥٩}، ويشير إلى أن هذا المنطق أفضل من منطق جوزيف سميث الذي ادعى أنه يقرأ مباشرة، وضمنيًا، 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 "تلقى" و "سمع" من اللوح "تلقى" أو "سماع" رسالة إما بشكل مباشر أو غير مباشر هما أمران مختلفان تمامًا^{٢٦٠}.

يشبه التحدي القرآني للكفار في الإتيان بسورة مثل سور الكلام المنزل^{٢٦١} بمحاولة مزعومة من قبل ويليام إ. ماكليلين (William E. McLellin)، أحد أتباع جوزيف سميث، الذي فشل في كتابة عمل مثل كتاب المورمون المقدس^{٢٦٢}. 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 ومتكدرين إلى أرض جديدة وبدأوا مستعمرة مزدهرة الآن" ^{٢١٣}.

وصف سنوك هرخرونيه (Snouck Hurgronje) منهجية مرجليوث بأنها تكتيك جدلي يسمى "المحمدانية السريّة" (Crypto-Mohammedanism). جادل هرخرونيه بأن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية اعتادت تشويه سمعة البروتستانت من خلال مقارنة مذاهبهم بمذاهب الإسلام ^{٢١٤}.

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

وصف جوزيف سميث بأنه نبي جاهل وتلميذ لـ "... أمير المخادعين العظيم محمد [ﷺ]" ^{٢١٥}. 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 ^{٢١٦}. 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 د. ص. مرجليوث من جامعة لندن" ^{٢١٧}.

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

خاتمة

من المناقشة السابقة، وبالنظر إلى أهداف مرجليوث الخاصة المعلنه في الكتاب، يمكن أن نستنتج بسلام ما كان قادراً على تحقيقه. يبدو أنه يتفق مع الفكرة القائلة بأنه كلما زاد قدم المواد، زادت احتمالية الموثوقية ^{٢١٨}.

يقدم تصورًا عن محمد [ﷺ] بالرجوع إلى ابن إسحاق. فهو يراه بلا شك شخصية عظيمة. ومع ذلك، فإنه كمسيحي، يفحص النبي من خلال عدسة مسيحية ويشكك في صحة نبوته. ربما لا يختلف موقفه كثيرًا عن موقف توماس كارليل الذي رأى النبي بطلاً فقط^{٢٦٩}. كانت تقاليد أكسفورد تتطلب أسلوبًا معينًا، وبالتالي ربما كان على مرجليوث مراعاة قواعد اللعبة.

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

يشير الموقف الطائفي الذي يظهره في بعض ملاحظاته، بخاصة في [كتابه] عن محمد [ﷺ]، ومقاله في موسوعة الدين والأخلاق، وخطبته في كنيسة سانت ألدات بأكسفورد، بعض الأسئلة حول قدراته كعالم. غالبًا ما تظهر معاملته المتحيزة في إعادة البناء الخيالي للأحداث عندما لا توفر مصادره معلومات كافية. في كثير من الأحيان، يصدر أحكامًا 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 منع الوحي الصلاة على الكافرين. يقول مرجليوث: "بالنسبة لعمر، لم يشر التطابق 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"^{٢٧٠}.

ويعلق مرجليوث في وصفه لمحمد [ﷺ] وأتباعه بأنهم سفكوا الدماء على وفاة عمرو بن الحضرمي قائلاً: "عمرو بن الحضرمي (رجل حضر موت) كان أول الملايين الذين سقطوا. بسم الله ورسوله"^{٢٧١}. أي نوع من التكهّن هذا الذي يضع القتلى في المواجهات مع

الإسلام بالملايين؟

وفي محاولته لفهم أسباب الهزيمة المدوية التي عانتها قریش على أيدي المسلمين، يفترض، من بين أمور أخرى، أن المسلمين لديهم خبرة في التدريبات العسكرية بسبب حرکات الصلاة. ويضيف أيضًا أن أهل مكة لم يرغبوا في إراقة دماء أقاربهم على الجانب الآخر من الانقسام^{٢٧٢}.

ربما كان إليوت هوارد (Eliot Howard)، في مراجعته لـ [كتاب] محمد، محققًا عندما قال، بعد استعراض صور مرجليوث عن محمد ﷺ: "هذه ليست صورة رائعة جدًا لرعيم ديني عظيم؛ ودون المجازفة بالتزاع على دراسة البروفيسور مرجليوث، قد نجرؤ على الشك في ما إذا كان مؤلف (كذا) من السور المبكرة من القرآن أنانيًا باردًا في بداية مسيرته، كما يبدو أنه أصبح تحت ضغط الظروف"^{٢٧٣}. في تعليق قاس إلى حد ما في [جريدة] الرفيق (The Comrade)، وهي جريدة إسلامية في كلكتا في فجر القرن العشرين، يرى هوارد أن عمل مرجليوث عن محمد ﷺ هو "... أخطر بكثير ..." "من خط موير الذي يتسم صراحة بتحيزاته المسيحية. ويتابع قائلاً: "لقد أخفى البروفيسور مرجليوث، 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"^{٢٧٤}.

في الواقع، يميل تكهن مرجليوث حول النظرية المرّضية 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"^{٢٧٥}.

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

الطريقة التي يستخدم بها مصادره ينتقدها شبلي النعماني الذي، على الرغم من اعترافه بالكفاءة العلمية لمرجليوث، 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 يدعي أي نجاح فهو أن براعته غيرت الأحداث الأكثر بساطة وعادية، والتي لا يوجد أي أثر سعى فيها يشير إلى شيء قبيح^{٢٧٦}.

بناءً على ادعاء مرجليوث أن الرسول وعائلته كانوا يمارسون عبادة الأصنام وحتى أنهم يسمون أولاده بأسماء الأصنام، تحقق النعماني 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 النعماني: "لقد ثبت بشكل قاطع أن النبي قد بدأ يندد بعبادة الأصنام حتى قبل دعوته إلى النبوة، وكان يقول لمن يثق بهم أن يمتنعوا عن الممارسات الوثنية"^{٢٧٧}.

يشكك مرجليوث، بالاعتماد على تولده، فيما إذا كان الخطاب الذي ألقاه جعفر في بلاط النجاشي يمكن قبوله بوصفه حقيقة، لأن الأحباش والعرب كانوا بحاجة إلى ترجمة حديثهم^{٢٧٨}. 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^{٢٧٩}. ومن ثم يترك ذلك سؤالاً عن سبب إغفال مرجليوث هذه الحقيقة البسيطة من بين جميع متعدد اللغات وينفي صحة خطاب جعفر.

وأيضاً نجد عناية الله، في تحليله لثلاثة مستشرقين بريطانيين - هم: دينيسون روس، وه.أ.ر. جب، ود. ص. مرجليوث، هو منتقد لمرجليوث. إنه يشيد بدراساته المشهود بها لكنه يكتب: "في حين أن سعة اطلاعه بالتأكيد فوق كل اللوم وأن سلسلة أعماله المستتيرة ألقت على مدى عدة عقود بريقاً على الدراسات الاستشراقية البريطانية، فإننا نشعر بالاضطرار لملاحظة أن كتاباته عن الإسلام، لسوء الحظ شابها انحياز قوي، ونتيجة لذلك،

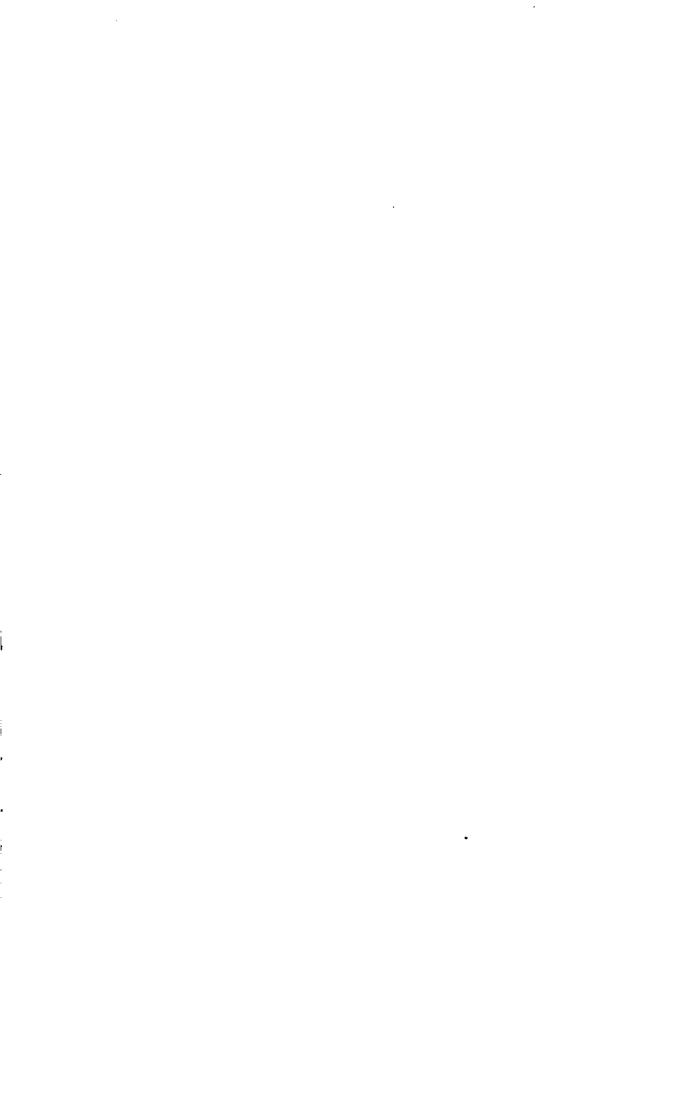
كان ينظر إليها بارتياب في الشرق الإسلامي^{٢٨٠}. إن مقارنة مرجليوث المستمرة بين جوزيف سميث المورمون ومحمد [ﷺ]، هي حكم ضعيف من جانبه لأن هذا قد استخدم كحيلة دعائية من قبل المجادلين في الماضي^{٢٨١}.

ربما يكون استخدامه للنظرية 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. ونظراً لوجود اقتراحات بالفعل بأن جوانب معينة من الإسلام تشبه تلك التي في المورمونية، فإن مرجليوث يقع في شباك هذه النظريات.

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

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

الجزء الثاني



الفصل الرابع

دراسة استقصائية

لأدبيات القرن العشرين

مقدمة

فتح ظهور كتاب مرجليوث محمد [رحمه الله] وظهور الإسلام، الذي نُشر عام ١٩٠٥ م، الباب على مصراعيه في المشهد الإنجليزي لعدد كبير من الكتابات عن محمد [رحمه الله] وديانته. ودون 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 المنشورة في أوروبا وبخاصة في بريطانيا. ويتضمن ذلك الأعمال المترجمة من اللغات الأوروبية الأخرى إلى الإنجليزية والتي يُعتقد أنها أثرت على المشهد الفكري. ولكننا سنولي مزيدًا من الاهتمام لتلك الأعمال الإنجليزية التي نعتقد أنها احتلت مركز الصدارة في الدراسات حول محمد [رحمه الله].

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

النصف الأول من القرن العشرين

بدأ عمل ليوني كايثاني (Leones Caetani) الضخم المكون من عشر مجلدات في الظهور لأول مرة في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب مرجليوث الأساسي عن محمد [رحمه الله]^١. وقد كتب رودنسون (Rodinson) أنه بعد دراسة كايثاني "الشاملة عن حياة النبي (وكذلك في الفترة اللاحقة)... يمكن للباحث أن يشعر بالإحباط حقًا"^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 كايثاني " ... يمثل في آن واحد تنويجًا وختامًا لفترة من البحث العلمي " ^٢. ربما يكون مرجليوث قد ولّد هذا النوع من المشاعر أيضًا بين المعجبين الذين لم يتمكنوا من سبر أغوار قدراته الفكرية.

بيد أن سياق القرن العشرين، وبخاصة في ظل التطورات السياسية، جعل الإسلام موضوعًا مهمًا في الغرب. فكان الناس يبحثون حرفيًا عن أصل و"مُنشئ" هذه "الظاهرة" التي تسمى الإسلام ^٤.

يذكر رودنسون استطلاعًا مثيرًا 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 [ﷺ] القائمة بفارق كبير ^٥.

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

وأنتع ذلك القسّ الكنسي إدوارد سيل (Edward Sell) كتابه "حياة محمد [ﷺ]" (*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 موير ومرجليوث من بين مصادره. فيتفق مع موير في أن المسيحية التي تعرّف عليها النبي كانت فاسدة، ومن هنا جاء تصور محمد [ﷺ] عن المسيحية كما ينعكس في القرآن.

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

يصور محمداً [ﷺ] على أنه هو المذنب في سلسلة كاملة من المواجهات مع غير المسلمين ويوجه تعاطفه نحو اليهود في مواجهاتهم مع محمد [ﷺ]، فيكتب حول قضية بني قريظة أن تصرفات محمد [ﷺ]:

... لا يمكن تسويقها مقارنة برجال آخرين. إنها تنتمي إلى فئة مختلفة؛ فهي بحسب اللاهوت الإسلامي، نتيجة لدافع إلهي بداخله، أفعال رجل بلا خطيئة 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.

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

يقول سيل في استنتاجاته - كما هو متوقع من رجل بهذه الرسالة - إن محمداً [ﷺ] لا يمكن أن يكون نبياً بصورة قاطعة. ويكتب:

سيصل طالب التاريخ المحايد إلى استنتاج في مراجعة دقيقة لحياة محمد [ﷺ] وعمله، وهو أنه على الرغم من أنه كان زعيماً عربياً ناجحاً للغاية، وفعل الكثير للحفاظ على الإيمان بإله واحد ونشر ذلك، فإنه فشل تماماً في ترسيخ مكانته كنبي مكلف من الله، أو ليثبت أنه أرسل "بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله"، ويجعله ينحى كل ما سبقه. لذلك لا يمكننا الاعتراف بأن محمداً [ﷺ] قد أرسل من عند الله...^{١١}

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

يمكننا أن نلفت الانتباه أيضاً إلى عمل ج. م. درايكوت (G. M. Draycott)، الذي نُشر

لأول مرة عام ١٩١٥ م^{١٢}. يصف أنيس وأثر هذا الكتاب بأنه "دراسة لسيرة النبي بنبرة 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، فإن أطروحته الغالبة عن النبي والمؤسسات الدينية تسوغ ذكره. في الواقع، كتب القس البلجيكي اليسوعي لامنس بإسهاب عن الإسلام، وخصوصًا عن النبي وآل بيته. يراه رودنسون بوصفه عالمًا "... سيطر على الدراسات الأوروبية عن محمد ﷺ خلال الثلث الأول من القرن"^{١٥}. وعلى الرغم من دراسته العربية الجيدة، فإن لامنس كان له تحيزه الخاص، وبوصفه مغرمًا بفرنسا، فقد استنكر مقاومة المسلمين للإمبريالية الفرنسية. كما يشير رودنسون مرة أخرى، كان لامنس "... ممثلًا بالازدراء المقدس للإسلام، لمجده المضلل وأعماله، لنبيّه "المدّعي" و"الشهواني"، ولعرب الصحراء الذين كانوا في نظره جبناء ومتعجرفين وناهبين ومخربين"^{١٦}. وفي جهوده لتشويه سمعة النبي والإسلام، ذهب بعيدًا تمامًا في استخدام منهجيات لا تكاد تصمد أمام التدقيق الأكاديمي. كانت الروايات الوحيدة التي يقبلها هي تلك التي تنعكس بصورة سلبية على محمد ﷺ وآل بيته. إن تحيزه المفرط، وانتهاكه للنصوص في كثير من الأحيان، وأخطاءه أدت إلى إصدار أحكام صارمة^{١٧}. في الواقع، كانت الهجمات من الدرجة التي أعرب لأجلها بعض الكتاب المسيحيين عن انزعاجهم من تأثير منهجيته. يذكر رودنسون حالة عبر فيها إجناز جولدتسيهر عن هذا القلق في خطاب خاص مع لويس ماسينيون (Louis Massignon). ورد أن جولدتسيهر قال: "ماذا سيتبقى من الأناجيل إذا طبق عليها نفس المناهج التي طبقها على القرآن؟"^{١٨}.

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

في إعادة البناء" ١٩.

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

كان تفاؤل رودنسون بشأن إعادة البناء بطيئًا جدًا 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 تحريك 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 نقديًا في ضوء مناقشات الإسلاميين الأوروبيين، الذين كان لديه بهم معرفة شاملة تقريبًا. ويشعور 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 إميل درمنغهام (Emile Dermenghem) والذي تُرجم إلى الإنجليزية ونشر عام ١٩٣٠ م. ويعد 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 آرند جان فينسك (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 نموذجًا للسيرة في المقام الأول، فإن حججه تُظهر الكثير عن فهمه للنبي. كتب فينسك مجادلًا بأن النبي لم يكن معنيًا بالمسائل العقائدية: "يمكن أن ندعوه نبيًا أو سياسيًا أو كليهما؛ لكنه بالتأكيد لم يكن

فيلسوفًا دينيًا. علاوة على ذلك، فإن التغيير في مسيرته والذي أحدثته الهجرة وعواقبها، أدى إلى تغيير في موقفه العام" ٢٧.

يظهر تعاطفه مع اليهود عندما أشار إلى أن فشل محمد [ﷺ] في الحصول على اعترافهم الحاسم [به] كان بمثابة ضربة كبيرة له، مما جعله يخطط للتخلص منهم ٢٨. كما شارك فينسك بعدد كبير من المقالات في الموسوعة المختصرة للإسلام والتي تغطي جوانب عديدة من حياة النبي وآله وأصحابه.

في الفترة نفسها، كتب يهودي ألماني يحمل اسمًا مستعارًا مسلمًا، وهو محمد السيد باي (Mohammad Essed Bey)، كتابه محمد [ﷺ] (Mahomet) والذي ترجم لاحقًا من الأصل الفرنسي إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان سيرة محمد [ﷺ] (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 أندريه (Tor Andrae) الذي نشر [كتاب] محمد [ﷺ]: حياته وعقيدته (Muhammad hans liv och hans tro) باللغة السويدية ٣١. وهو فحص لمحمد [ﷺ] من منظور سيكولوجية الدين. يكتب منزيل (Menzeil) في مقدمته للطبعة الإنجليزية: "إن دراسة حياة محمد [ﷺ] وعمله تتقدم بسرعة كبيرة، فلننا 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 أندريه نفسه إلى أن بعض الكتابات غير الجيدة في الماضي نظرت إلى الأديان باعتبارها كيانات بلا أي قوة حقيقية 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 محمدًا [ﷺ] "استعار"

من بعض الطوائف الدينية الموجودة، فإنه يتساءل عن مدى تطبيق نظرية عدم الأصالة هذه في بعض الأحيان. فيصرح بأنه "... من الابتذال أن نعتقد أن هذا يخلصنا من مسألة أصالة محمد [ﷺ]"^{٣٤}. يؤكد أنه على الرغم من كل "الاستعارات"، فإن الإسلام به فرادة في التحدي لفهم الآخرين. ويوضح أن كثيرًا من أسباب إهمال الغرب لتقوى المسلمين يمكن إرجاعها إلى الجهل أو بقايا النظريات التي فُضِّحت 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 كثيرًا مما يذكّره بدينه، لكنه يراه في صورة مشوهة للغاية. ويجد أفكارًا وبيانات عن دينه، لكنها مع ذلك، تتحول إلى مسارات مختلفة على نحو غريب^{٣٥}.

وهكذا يبرر أندريه تأليف هذا الكتاب قائلاً إن هناك حاجة إلى أن يعرف الناس أكثر عن الإسلام، وخصوصًا النبي، لأن ما اعتادوا عليه متحيز.

ركزت بعض أعمال هذه الفترة على البحث عن أصول الإسلام. وكثير منها طبعًا، كما يشير أندريه، وجدت الجواب في التقاليد اليهودية-المسيحية. في الواقع، إنه يتبع كثيرًا مما بشر به النبي من المانوية والطوائف الغنوصية الأخرى في تلك الأيام. فيفترض أن محمدًا [ﷺ] تعلم من هذه الطوائف أن المسيحية كانت مجرد واحدة من عدة مجموعات حوله. أنعم عليها بالهداية الإلهية. يجادل مرة أخرى بأن النبي تعلم أن كل أمة لها نبي خاص بها. كان هذا، بالنسبة لأندريه، هو سر وظيفة النبي. ويؤكد أن "تخيل أن الوحي جاء أولاً - وكان تصور محمد [ﷺ] لدعوته مجرد تفسير واقع بالفعل - يلغي أي إمكانية لشرح الأمر من الناحية السيكلوجية"^{٣٦}.

يتفق رودنسون، عند التفكير في هذا الموضوع، مع الحجة القائلة بأن "الإسلام لم يولد في وعاء محكم الإغلاق في بيئة معقدة ضد جراثيم الأيديولوجيات الأخرى كما يتصور المؤلفون المسلمون المعاصرون وأناس آخرون كثيرًا"^{٣٧}. ولكنه ينصح أيضًا بضرورة تطبيق الفكرة بحكمة وعدم السماح لها بالوقوع في الإفراط. لأن هذه النظرية، كما يشرح،

بها الخطر الكامن المتمثل في إنكار الأصالة 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 ديناميكياتها الخاصة. يجب أن لا يتجنب المرء أبدًا تحت أي ظرف من الظروف أو في أي منطقة إجراء تحليل هيكلي يأخذ في الاعتبار الضرورة الوظيفية للأيديولوجيا الجديدة"^{٣٨}.

في الفصل الختامي لأندريه حول "شخصية محمد ﷺ"، يشير إلى أن "مفاهيم فترة التثوير سمحت بتقدير أكثر عدلاً لشخصية محمد ﷺ"^{٣٩}. وعلى الرغم من ذلك، يحمل الكتاب بعض صور العصور الوسطى عن النبي. ويذكر "مكر محمد ﷺ" و"خداعه" و"دهاءه وضعفه الأخلاقي الذي جعله" ... يطلق العنان لدوافعه الحسية"^{٤٠}.

يستشهد صموئيل م. زويمر (Samuel M. Zwemer)، في تعليقاته على الكتاب، ببعض هذه الآراء التي تنتقد محمدًا ﷺ"^{٤١}. وبالنسبة لمارمادوك بيكنال (Marmaduke Pickthall)، فإن تور أندريه "... له صوتان في عمله، أحدهما لبق وحكمي والآخر قاسٍ ومتعصب"^{٤٢}. يقدم أمثلة على منهجية "الصوتين" هذه عندما يكتب: "إنه يستبعد فكرة الخداع المتعمد، ولكن يبدو أنه يكتب في كثير من الصفحات عن القرآن على أنه من عمل محمد ﷺ" حتى أنه يتهمه بالتلاعب فيه وهو ما يمكن وصفه أيضًا بأنه خداع متعمد"^{٤٣}.

يشير بيكنال مرة أخرى إلى بيان من الصفحة ٥٥ من الكتاب يقول: "يُقال إنه كان معروفًا بلقب "الأمين"، وحتى إذا كان هذا التصنيف لا يبدو أنه يعبر عن السمة الأكثر وضوحًا في شخصية محمد ﷺ"، فإنه يظهر أنه يتمتع بقوة غير عادية في الثقة الملهمة"^{٤٤}.

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 بيكنال مراجعته بعبارة: "يعبر المترجم في مقدمته، ربما بسخرية لا واعية، عن أمله في أن يستقطب الكتاب 'أتباع الإسلام' ضمن أناس آخرين"^{٤٥}.

بعد تور أندريه، جاء عمل ريتشارد بيل (Richard Bell) المكون من مجلدين القرآن - ترجمة مع إعادة ترتيب نقدية للسور^{٤٦}. كما يوحي 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 تحررات محمد ﷺ من جديد، وفي سياقها التاريخي قدر الإمكان، وإعادة النظر في التفسير التقليدي"^{٤٧}. 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^{٤٨}. حتى أنه يقدم كلمات غير موجودة في اللغة الإنجليزية^{٤٩}، ويعتقد أن القرآن هو وثيقة أصدرها محمد ﷺ نفسه.

نُشر عمل رئيسي آخر لبيل يتناول القرآن أيضاً عام ١٩٥٣ م، وكان من المفترض أن يكون مجلداً مصاحباً لترجمته للقرآن^{٥٠}. 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 ﷺ، يعتقد بيل أن "كل الأسئلة الجوهرية التي تتعلق بشخصية النبي وإلهامه وادعائه وأغراضه، لا يمكن الإجابة عنها إلا على أساس دراسة القرآن"^{٥١}. وهذا الاستدلال نابع من رأيه السابق بأن محمداً ﷺ هو مؤلف القرآن، ومن ثم يرى بيل أنه نوع من السيرة الذاتية^{٥٢}.

قام ويليام مونتجمري وات بمراجعة هذا العمل وتوسيعه في ١٩٧٠ م كجزء من سلسلة استطلاعات إسلامية^{٥٣}. 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 وتُتَقَدَّ بصراحة"^{٥٤}. ويؤكد:

تتطلب النظرة المجاملة والمسالمة الآن بالتأكيد أن لا نتحدث عن القرآن على أنه نتاج عقل محمد ﷺ الواعي؛ لكنني أعتقد أن نفس المطلب هو أيضاً ما تتطلبه الدراسات

السليمة. لذلك فقد غيرتُ أو ألغيتُ جميع التعبيرات التي تشير إلى أن محمداً [ﷺ] هو مؤلف القرآن، بما في ذلك تلك التي تحدثت عن "مصادره" أو "التأثيرات" عليه^{٥٥}.

في تحليل نقدي للكتاب، يشير وحيد الدين خان كذلك إلى أن تقدير بيل للقرآن هو نموذج من "التقد الجاف" للمستشرقين الغربيين^{٥٦}. وعندما ينظر إلى الطريقة المتحيزة التي يتم بها تطبيق بعض هذه المنهجيات النقدية عندما يتعلق الأمر بالقرآن أو النبي، يقول وحيد الدين بأسف ما يلي:

عموماً، يبدو أن العلماء الأوروبيين، الذين أجروا فحصاً نقدياً للقرآن، يؤمنون بالله وبإمكانية الاتصال الإلهي، لكن يبدو أنهم ينفون ذلك 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 ممن سبقوه أو جاءوا بعده، يتبع هذا النوع من التفكير^{٥٧}.

إنه يشكك بجدية في منهجية وجود محمد [ﷺ] خارج نفسه ويستشهد ببيان منسوب إلى هيجل، وهو أن "شمس الروح جديدة دائماً... "مواصلاً أن "... كل عمل عبقرى، سواء في الدين أو الفن أو الفكر، فريد بطريقته الخاصة ولا يمكن أن يفهم من خلال أي شيء خارج نفسه"^{٥٨}. كما ينصح وحيد الدين أننا بالحكم على النبي من خلال عدساتنا الخاصة، نحتاج أيضاً إلى التفكير ملياً في السؤال عما إذا كانت المعايير التي نستخدمها ستصمد 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 الدكتورة لـ ج. س. ويلسون (J.C. Wilson) المقدمة إلى جامعة إدنبرة^{٥٩}. ربما تكمن أهمية هذه الأطروحة في أنها كتبت 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 لجيب^{٦٠}. كان أحد أهداف جيب الأساسية هو

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

يحدد جيب معسكرين في كتابات الإسلام. تتكون المجموعة الأولى من المسلمين، وتُنتج بصورة أساسية أدبًا جدليًا ردًا على منتقدي الإسلام. أما المجموعة الثانية، المكونة أساسًا من رجال الدين المسيحيين، فتسعى إلى التقليل من شأن الإسلام ومحمد [ﷺ]. 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 بالطروحة الأساسية القائلة بأن "... الإسلام هو تعبير مستقل عن الفكر والتجربة الدينيين، ويجب النظر إليه من خلال مبادئه ومعايير الخاصة..."^{٦٣}. ومع هذا يشدد: "... على المثل 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 جدًا في تطوير الأعمال عن محمد [ﷺ] والإسلام في الغرب.

ينظر جيب إلى المواجهات التي خاضها النبي مع أعدائه ويدافع عنه هكذا: "إنه ... من الخطأ الفادح أن نخيل أن اهتمام محمد [ﷺ] وانتباهه خلال هذه السنوات قد اقتصر فقط على السياسة والحرب. بل على العكس من ذلك، كان مركز كل انشغالاته هو تدريب مجتمعه وتنقيفه وتأديبه"^{٦٥}. وأنهى حديثه عن محمد [ﷺ] بالبيان التقديرى التالي:

بالنسبة لنا، لسنا بحاجة إلى القول بأن السيطرة التي اكتسبها محمد [ﷺ] على إرادة

أصحابه ومشاعرهم كانت بسبب تأثير شخصيته. ودون ذلك ما كانوا ليهتموا كثيرا بدعوى النبي. فبسبب صفاته الأخلاقية، وليس بسبب تعاليمه الدينية، طلب رجال المدينة مساعدته^{١٦}.

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 المستشرقين الحقيقيين وربما أعظمهم، فهو رجل قطع الطريق الأكثر إنتاجية حتى نهايته تقريبا في تلك الموجة العظيمة من الاستقصاء الفكري"^{١٧}.

النصف الثاني من القرن العشرين

شهدت الخمسينيات موجة جديدة من السير الذاتية. ورغم أن العمل الفرنسي لريجى بلاشير (Regis Blachère) لم يترجم إلى الإنجليزية بعد، فإنه يستحق الذكر لمجرد سمعته^{١٨}.

وفقًا لوات^{١٩}، بنى بلاشير نظريته على فكرة أن القرآن هو المصدر الوحيد الموثوق به لسيرة محمد [ﷺ]. ونصّت تعليقات رودنسون على الكتاب بما يلي:

إنه واضح ودقيق ومدرس جيدًا. فمن خلال اتخاذ موقف وسيط بين وجهة نظر غير نقدية للمصدر وموقف مفرط في النقد، وغارق تمامًا في الأدبيات حول هذا الموضوع، يؤكد 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 تمامًا ويستخدم تقاليد السيرة بحذر شديد^{٢٠}.

نشر جيو ويدنجرين (Geo Widengren) كتابه "صعود الرسول والكتاب السماوي (The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book)" عام ١٩٥٠م^{٢١}، متبوعا بكتاب محمد رسول الله وصعوده (Muhammad the Apostle of God and His Ascension) عام ١٩٥٥ م. وهذا الأخير هو الجزء الثاني من السابق. يذكر

المؤلف في مقدمته لطبعة عام ١٩٥٥ م أنه لم يتمكن من الحصول على بعض المواد العربية التي كان ينتظرها وأن هذا أدى إلى بعض التناقضات في العمل. كما يعترف بنقص خبرته في الأدب العربي. وهو يتبع نظرية تور أندريه عن محمد [ﷺ]، مخصصًا كثير من أفكاره عن الوحي من المانوية^{٧٢}.

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

وهكذا في الإسلام، هناك نوعان من الدين كلاهما معروفان 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 نبي ربما لن يظهر مرة أخرى حتى النهاية، والآخر، النوع الكاريزمي، الذي يدعي أن الوحي يحصل بواسطة رؤى من الله، من خلال تجسد الله، أو نور الله أو روحه، أو الرسول السماوي في ممثلين أرضيين جدد يشكلون معًا سلسلة طويلة من "السلالة" المتتالية لنفس الكائن الإلهي، الرسول السماوي^{٧٣}.

يعلق رودنسون: "يحاول ويدنغرين وضع محمد [ﷺ] في إطار تصنيف الرسول السماوي"^{٧٤}.

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

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

الكتاب، يقر جيوم بقوله "ارتكب أسلافي في ترجمة السيرة العديد من الأخطاء ولا يمكنني أن أتمنى أن أفلت من كل المزالق"^{٧٦}. العمل نفسه مبني على تنقيح 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 نظرًا لأن كثيرًا من الانتقادات الموجهة لابن إسحاق تتعلق بعمله المتعلق بالسنة، فلا ينبغي أن يؤثر ذلك على كتاباته في السيرة^{٧٧}.

يشيد جيمس روبسون (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 روبسون عن ابن إسحاق نفسه:

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

ثم يقول روبسون عن الترجمة نفسها إنها "... جيدة جدًا ومقروءة تمامًا... ويشعر المرء بالامتنان لهذه الترجمة الدقيقة والجذابة..."^{٨٠}.

يصف ر. ب. سيرجنت (R.B. Serjeant)، في مراجعته^{٨١}، العمل بأنه قطعة رائعة، وإنجازًا مناسبًا لمنصب جيوم كأستاذ للغة العربية في جامعة لندن. وبعد اقتراح عدد من التغييرات في ترجمة بعض التعبيرات العربية، يخلص سيرجنت بتقدير إلى حد ما: "إن إنجاز مؤلفه في تقديم محمد ﷺ إلى العالم الناطق باللغة الإنجليزية بوضوح جميل هو غير مسبوق، سيترف به العلماء والكتاب على الفور بوصفه مرموقًا"^{٨٢}. إن تقدير رودنسون للكتاب يتمثل في أنه على الرغم من الانتقادات التي يعتبرها ثانوية، "... فهو في

مجمله يستحق الثقة" ^{٨٣}.

ومن ناحية أخرى، يكتب عبد اللطيف الطياوي نقدًا مطولاً وشبه رافض لترجمة جيوم. يبدأ بالقول: "... لا يقدم البروفيسور جيوم مجرد ترجمة للنص الوارد لسيرة محمد (ﷺ)، 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 قِبَل ويل (١٨٦٤) وما سبقه من قِبَل فستفلد (١٨٥٨-١٨٦٠) كان أفضل بكثير ولم يستحق الانتقادات التي واجهها جيوم. ويضيف: "لا داعي لأن يقلق المراجع (والقارئ) المتعجل: فالمرجم له سمعة راسخة. وقد نُشر الكتاب على نحو جيد وله ترخيص من دار نشر مشهورة. ولكن إذا كان لديه وقت للفحص الدقيق والمقارنة والتحقق، فسيجد أن هذه الترجمة تثير المشكلات أكثر مما تحلها" ^{٨٥}.

يشكك الطياوي في مدى ملاءمة أساليب جيوم في إعادة البناء والحذف والتخمين والاختصار والإضافة، مستشهداً بعدد من المواضع. ويجادل بأن هذه الأمور قد أثرت بدرجة كبيرة في جودة الترجمة وربما أسفرت عن "... تفكيك لابن هشام وغش لابن إسحاق" ^{٨٦}. ويمضي في تصنيف عدد من الأخطاء الطفيفة في ترجمة بعض التعبيرات العربية، لكنه يوضح أن الأثر التراكمي لها يثير 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 الطياوي جيوم بعدم التمييز بوضوح بين استخدام كلمة "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 سيضع تقييمه 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 م) عملاً آخر له بعنوان الإسلام^{٩١} والذي كان من المفترض أن يقدم جوهر 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 محبوب ومبجل لدى ملايين من مواطني العالم اليوم، يتمنى المرء أن يكون موضوعاً 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 متسرّعاً^{٩٢}.

إن هذا يؤسس أسلوباً لتقدير ضخامة 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 بالحجة الاستشراقية 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

وأيضًا تعليقاته على المواجهات مع اليهود كما لم يكن متوقعًا "... 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 عمومًا.

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 بالمجال قيد المناقشة حاليًا، فإن أسلوبه العام يجعله يستحق الذكر. كان تركيز كراج بصورة أساسية على العلاقات المسيحية الإسلامية، ويركز هذا العمل الرئيسي على الأذان، والسعي إلى استكشاف "... الدليل إلى الإسلام، ومن هذا الدليل إلى معرفة شكل وأبعاد العلاقة المسيحية بما يخبرنا به ... " ^{٩٧}.

تحتوي طبعة عام ١٩٨٦ م على مواد إضافية تهتم ببعض التغيرات المعاصرة في التاريخ الديني منذ الخمسينيات، عندما نُشر العمل الأصلي. وعلى الرغم من جهود المؤلف المذكورة لتقديم الإسلام كما يمكن استخلاصه من الأذان، يبدو أنه قد وقع في نفس الشبكة كغيره من الكتاب المسيحيين الغربيين السابقين. إن لديه تعاطفًا مؤثرًا خاصًا مع اليهود ويصور محمدًا [ﷺ] على أنه ربما كان رجلًا قاسيًا يسلب الضعفاء لإثراء أتباعه. ومن الأمثلة النموذجية تعليقه على بني قريظة، حيث كتب: "جاءت مذبحه بني قريظة التي أعقبت ذلك، والتي تشير إلى أحلك عمق للسياسة الإسلامية، وهو عمق فشل بعض المؤرخين المسلمين المعاصرين في قياسه" ^{٩٨}.

كما راجع 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 مظهرًا سائغًا" ^{١٠٠}. يتهم 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 بقوة عن الإسلام وعمله الرئيسي الآخر ذو الصلة بهذه الدراسة هو محمد [ﷺ] والمسيحيون - سؤال الاستجابة (Muhammad and the Christian-A

(Question of Response) ^{١١٢}. من المفترض أن هذا العمل هو رد فعل على دعوة إسلامية متسقة لتقدير المسيحيين، وفي الواقع قبولهم لمحمد [ﷺ]، وبالمثل ظاهرياً 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 مخلصاً للمعايير المسيحية في حين يحدد استجابة إيجابية لمحمد [ﷺ]" ^{١١٣}. يختار المؤلف موضوعاً مركزياً واحداً يقول إنه يبقى على الافتراق بين المسلمين والمسيحيين. يتعلق الأمر بمسألة النبوة. ويشير إلى أنه بالنسبة للمسيحيين، كان من الإساءة أن يدعي محمد [ﷺ] أنه يظل نهائية شخص المسيح الذي آمن به ووثق فيه كثيراً.

يقول هيرمانسن (Hermansen) في مراجعته للكتاب ما يلي:

قد يزعج القارئ المسلم من تلميحات كراج المتكررة إلى أنه من الأفضل للمسلمين أن يكونوا أكثر تقديرًا لمحمد [ﷺ] بطريقة تشبه تقدير المسيح (ص ٧٩). تعرض عمل كراج في الماضي لانتقادات من قبل الإسلاميين ومؤرخي الدين بسبب "تنصير" الإسلام من خلال إجراء مقارنات تغالط رؤية ذوي الدراية. وهذا الاتجاه ليس غائباً في الأعمال الحالية... ^{١١٤}

والمثال النموذجي هو عندما ينظر كراج إلى بعض التسليمات الإسلامية على النبي ويقترح أن هناك معنى جوهرياً لـ "بنوة" محمد [ﷺ] لله. يشبه ذلك بنص العهد الجديد: "هذا هو ابني الحبيب.. له اسمعوا" ^{١١٥}.

شهدت الستينيات عقداً "مشعراً" آخر من الكتابات عن الإسلام عموماً وعن محمد [ﷺ] خصوصاً. في ١٩٦٠ م، نُشر الكتاب الضخم لنورمان دانيال الإسلام والغرب - تكوين الصورة ^{١١٦}. 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. توفي المؤلف قبل وقت قصير من وصول الطبعة المنقحة 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 تفويته".
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
"مستدير بدرجة رائعة، ومكتوب بطريقة جميلة".

يقدم دانيال عددًا لا يحصى من الانتقادات ضد [صورة] محمد [ﷺ] في العصور
الوسطى ويشير إلى أنه تم بناء "رأي جمعي" في الوعي الغربي غير الإسلامي عن النبي
يصعب القضاء عليه^{١١٧}. ومع ذلك، فهو يشير إلى أن المستشرقين المعاصرين قد ابتعدوا
بطريقة ما عن جهل وتحامل أسلافهم في العصور الوسطى.

يسمي أنيس وآثر، في عملهما البليوغرافي المشروح جزئيًا هذا "... محاولة فاشلة لتبرئة
المستشرقين المعاصرين من تحيزهم ضد الإسلام"^{١١٨}.

يشير م. 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"^{١١٩}.

في ١٩٦١ م، ظهر كتاب ب. س. ر. باين (P.S.R. Payne) السيف المقدس - قصة
الإسلام من محمد [ﷺ] إلى الوقت الحاضر (The Holy Sword - The Story of Islam
from Muhammad to the Present). ربما يقدم عنوان الكتاب دليلاً على أجندة
المؤلف الخفية. تبعه كتاب مايكل إيوارا (Michael Eàwaràe) حياة محمد رسول الله
عام ١٩٦٤ م^{١٢٠}. وقد وصفه أنيس وآثر بأنه "مبني على مختارات من [كتاب] سيرة رسول
الله لابن إسحاق"^{١٢١}.

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^{١٢٢}. وهذا العمل عبارة عن تجميع لخمس محاضرات أُلقيت كجزء من سلسلة

محاضرات هيلدا ستيتش 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 محمداً ﷺ هو مؤلف القرآن. ولتعزيز هذا الافتراض، كان عليه أن ينكر بقوة حقيقة أن محمداً ﷺ لم يكن متعلماً بصورة رسمية. إذ المنطق يقضي بأنه إذا لم يكن متعلماً بصورة رسمية فكيف يمكن لأي شخص أن ينسب إليه تأليف القرآن؟ لذلك يلزم إلى أن يكون متعلماً، حتى يتناسب مع الأطروحة. كتب في طبعة عام ١٩٣٣م أن "العقيدة الإسلامية الأصولية القائلة بأن محمداً ﷺ كان رجلاً أمياً لا يمكن الدفاع عنها على الإطلاق، على الرغم من أن أحدث الأطروحات تستمر في منحها بعض المصداقية"^{١١٤}. ويتابع أن محمداً ﷺ "... كان صادقاً في جميع الأوقات، ولم يشك أبداً في أن التنويم الذاتي الذي تعلمه، والذي استمر في ممارسته في الأوقات الحرجة، قد أتى له بوحى إلهي"^{١١٥}.

في مقدمة مكتوبة جيداً لطبعة عام ١٩٦٧م، يصف فرانز روزنثال (Franz Rosenthal) الغطرسة الأكاديمية المرتبطة غالباً بتوري. فينتقد 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 بدائياً"^{١١٦}. أنهى الفقرة على بقوله: "يحتوي عمل توري على صفقة جيدة قابلة للمناقشة أو حتى خاطئة. قد لا تكون ضمن التيار الرئيسي للبحوث الإسلامية، وقد لا يستجيب العديد من الإسلاميين اليوم لمقاربتها وأسلوبها"^{١١٧}.

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

(Francesco Gabrieli)، الأصلي باللغة الإيطالية، والذي ظهر عام ١٩٦٨ م، كمحاولة لتقرير تاريخي متوازن عن محمد ﷺ وانتشار الإسلام^{١١٩}.

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

ظهر العمل الفرنسي لماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، الذي ترجمته إلى الإنجليزية آن كارتر (Anne Carter)، عام ١٩٧١ م^{١٢٠}. وهو كتاب مكتوب جيداً من الناحية الأكاديمية لمؤلف يهودي ماركسي، ويسعى إلى تقديم تحليل سوسيولوجي لحياة النبي. ولطالما أثارت كتاباته اللاحقة اهتمام العلماء واتباعهم.

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

.. إظهار العلاقة بين الرؤى الأخروية لدعوة محمد ﷺ 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 والنفسي شكّل محمداً ﷺ إلى أداة قادرة على صياغة أيديولوجيا تتوافق مع احتياجات الوقت والوسط الاجتماعي^{١٢١}.

يحمل عمل رودنسون دليلاً على ميوله الماركسية. فإنه يتوق إلى تفسير محمد ﷺ والإسلام من خلال "... تحرير التاريخ من قيود اللاهوت"^{١٢٢}. وعلى الرغم من أن رودنسون حذّر بشأن تفسير التحليل النفسي لشخصية محمد ﷺ، كما دعا إليه علماء مثل الفرنسي ريجيس بلاشير والفنلندي هاري هولمان والسويدي تور أندريه، فإنه يوصي بأن العلماء "... يجب أن يتجاوزوا النطاق الديني البحث ويقدموا تفسيراً كاملاً لهذه الشخصية الاستثنائية"^{١٢٣}. لقد ركزت تعليقاته على تطور الأحاديث على الدور الذي تلعبه المصالح السياسية، والفضول الفردي والتقوى لدرجة أن القارئ يشعر برفضه للمجموعة

بأكملها. ويؤكد أنه على الرغم من محاولة العلماء غربلة عدد لا يحصى من التقارير، "... فإنهم لم يدعوا أي درجة من درجات اليقين. وبدلاً من ذلك، كانوا راضين عن تكرار أخبار متناقضة حول الموضوع نفسه، واحداً تلو الآخر، مستشهدين بمصادرهم لكل منها. كان الأمر متروكاً للقارئ ليقرر أيًا 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 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 نقدي للدراسات الحديثة حول محمد ﷺ" والتي استخدمناها على نطاق واسع.

نُشر كتاب محمد ﷺ 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 أصالة في الإسلام وفي الواقع في محمد ﷺ. في الحقيقة، يصفه أنيس وأثر بأنه، "يعتمد على وثائق ذات موثوقية مشكوك فيها ممتزجة بانحرافات جسيمة في الأسلوب، ... إنه استهزاء بالدراسة الأكاديمية وقد وضع لتأسيس أن المفاهيم الإسلامية للوحي والنبوة نشأت في مهد اليهودية" ^{١٣٠}.

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

فيما يتعلق بنقاط المنهجية التاريخية، يتساءل المرء كيف يتم تسويق المؤلفين في

استخدام المسالك الضعيفة بحسب الظروف، وتجميعها معاً 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 الميساني: مسلك معاد لليهود تم وضعه وتأريخه بطريقة ضعيفة، "عقيدة يعقوبية"، وثيقة أخروية ربما كتبها حاخام في القرن الثامن؛ ونزوع 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 مايكل كوك كثيراً عن هذه الفلسفة المركزية في [كتاب] الهاجرية في هذا العمل اللاحق عن سيرة محمد [ﷺ].

ينتقد ه. ت. نوريس (H.T. Norris)، الذي يراجع الكتاب أيضاً، كوك لتحويله بعض الاستنتاجات، لا سيما حول أصول الإسلام. ولكنه يختم بالقول إن الكتاب "... يوفر نسمة منعشة من الهواء من خلال نوافذ مكتبة من الكتب العتيقة حول هذا الموضوع. كثير من هذه الكتب تتجاوز بقليل كونها دفاعاً مقدساً. وبالكاد 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 "الآيات 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 وآثر الكتاب على أنه "... كتابات منحازة وعدائية عن السيرة والإسلام"^{١٣٣}. ويصفه أ. و. بواس (A.W Boase)، في مراجعته للكتاب بكلمات لاذعة إلى حد ما. فيكتب: "... يبدي مايكل كوك عداءً وتحيزاً شديدين للرجل محمد [ﷺ] وعقائد الإسلام ... وهذه بالتأكيد رؤية متحيزة جداً ومشوبة بالإلحاد حول الإسلام"^{١٣٤}.

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

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

ومن ثم فإننا سنتناقش أعمال وات بقناعة أنه ما من عالم يسقط في الفراغ، بل لا بد أن يكون لمكانه في سياق تاريخي وبشي وفكري معين وأي سياق آخر أهمية كبيرة بالنسبة للطلاب الذي يعنى بدراسته ونقد آرائه.

اختيار وات

من الاستطلاع السريع السابق لأدبيات القرن العشرين حول محمد [ﷺ]، يتضح أن كثيرًا من المؤلفين تعاملوا مع الموضوع ليس كمجال 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 [ﷺ] كجزء من هذا الاهتمام الأوسع.

ومن بين الباحثين البريطانيين حول الإسلام في القرن العشرين، برز ويليام مونتجمري وات بوصفه أكثر الكتاب غزارة في الإنتاج حول محمد [ﷺ].

على الرغم من الإدانة العامة لأعمال العلماء الغربيين غير المسلمين من قبل المسلمين، وخصوصًا في مجال دراسة السيرة، تلقى وات بعض التعليقات التقديرية نوعًا ما. وربما يكون الأكثر احترامًا في المدرسة الاستشراقية الغربية.

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

لقد بذل البروفيسور وات كثيرًا من الجهود لتحرير العقلية الغربية من قيود التحيز والكرهية 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 عمومًا على أنها غير قابلة للتوفيق، فقد حقق مستوى عالٍ من الانفتاح.^{١٣٠}

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 عددًا كبيرًا 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 معاصريه.

يقول أنتوني ويسلز (Antonie Wessels) أيضاً عن وات: "في أيامنا هذه، هناك بالطبع روايات عميقة جداً وجديرة بالاحترام عن حياة محمد [ﷺ] (من إعداد "غربيين") مثل هاتين المجموعتين في كتاب واحد واللتين كتبهما مونتجمري وات: محمد في مكة ومحمد في المدينة، وقد تُرجمتا إلى العربية"^{١٣٩}.

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

لقد سعيت، بينما بقيت مخلصاً لمعايير الدراسات التاريخية الغربية، لثلا أقول شيئاً من شأنه رفض أي من المذاهب الأساسية في الإسلام. لا ادعي 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 دائماً مخلصين لمبادئ دراستهم الخاصة، وأن استنتاجاتهم، حتى من وجهة نظر تاريخية بحثية، 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 [ﷺ]: 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}.

تبرز مكانة وات في دراسة المستشرقين المعاصرين 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 لزملائه الكتاب الغربيين، تم تقديمه في ورقة تمت قراءتها في مؤتمر السيرة الوطني 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 أذنًا وقلماً متعاطفين إلى الإسلام. كما أنه يدرك الصعوبات الجسيمة التي يواجهها بوصفه وريثاً لـ "تحيز عميق الجذور" والذي يعترف بصراحة بقوله: "لم نتحرر منه بالكامل بعد"^{١٤٧}.

في مراجعة أخرى لكتاب ما هو الإسلام؟، يُعجَب أ. س. بازمي الأنصاري (A.S. Bazmee Ansari)، رغم ملاحظاته الانتقادية، بانفتاح 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 ويليام مونتجمري وات كعالم من خلال المستوى الفكري العالي لكتبه العديدة... فموقفه تجاه الشرقيين الذين يدرسه وأولئك الذين يتصل بهم يختلف عن موقف العديد من زملائه. نظرًا لخلفيته وتدريبه وتوجهه العام، فهو (هكذا) مستشرق بحكم التعريف. ومع ذلك، فقد تمكن 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 أحيانًا حادًا جدًا من حيث الجوهر، ولكن ليس كذلك أبدًا من حيث المظهر، لأنه ينتقد الغرب بنفس القدر تمامًا. وهذا ما يفسر مصداقيته. علاوة على ذلك، من الصعب اكتشاف أي شعور بدافع الشر وراء نقده، لأنه عادةً ما ينتقد 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}.

وأيضًا في مقدمة الكتاب المعني، 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 بمثلنا العليا وأوجه قصورها بنظائرها لدينا، دون الخلط بين كلا الأمرين بطريقة متسرعة، والأسوأ من ذلك أن تكون جدلية ... لقد تعلم الأوروبيون -والمسيحيون- من خلال كتب أن هناك قيمًا وأنماط حياة مكافئة لقيمهم، متشابهة في الأصل والمقصد، وإن كانت غير متشابهة في إدراكهم 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 إنجليزية، ساهم في مسيرة طويلة

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

ويضيف أندرو 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 السئ عدم الاعتراف بما ندين به لهذا العالم. ستبقى أعماله مهمة، وستستمر دراستها، وفي الواقع، سيستمر دحضها عند الضرورة ^{١٥٥}.

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

إن الطريقة الواضحة والمباشرة التي يصوغ بها استنتاجاته حول الأحداث المختلفة لحياة النبي، والأسلوب الواصل 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 ﷺ من خلال تجاوز وجهة نظر تاريخ الأديان التي تشبث بها المستشرقون منذ الاستجابة اللاذعة من سنوك هرخرونيه (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 يثير اهتماماً خاصاً.

الفصل الخامس

ويليام مونتجمري وات

سيرة وات الفكرية

نظرًا لعدم وجود أعمال منشورة مفصلة عن سيرة وات الذاتية، فإن كثيرًا من المواد التي تقدم خلفية شخصية عنه مستمدة من مقابلة خاصة معه في منزله في دالكيث، ميدلوثيان، اسكتلندا في يونيو عام ١٩٩٠ م، كما أخذت مزيد 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.

وُلِدَ ويليام مونتجمري وات في ١٤ مارس عام ١٩٠٩ م، في سيريس، فايف، اسكتلندا. وكان الطفل الوحيد لأندرو وجان وات. توفي والده، وهو قس مشيخي^(١)، عندما كان وات يبلغ من العمر سنة واحدة فقط. وصف وات والدته، التي كان اسمها قبل الزواج ماكدونالد، في مقابلتنا بأنها شخص متدين حقًا. لم يقل إلى أي طائفة مسيحية كانت تنتمي ولكن من منصب أندرو وات كقسّ 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 والدكتوراة (من جامعة إدنبرة) وبكالوريوس وماجستير الآداب (أكسفورد). بدأت مسيرته الأكاديمية في جامعة إدنبرة، حيث كان مدرسًا مساعدًا في الفلسفة الأخلاقية منذ عام ١٩٣٤ م إلى عام ١٩٣٨ م.

عُيِّنَ وات قسًا في الكنيسة الأنجليكانية عام ١٩٤٠ م، وكان القسيم الفني في [كنيسة] سانت ماري بولتون، لندن (١٩٣٩-٤١) وفي [كادندراية] 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. (المترجمة).

(١٩٤١-٤٣). أجاب وات عن أحد عناصر الاستبيان لدينا والذي يتعلق بطموحاته عندما كان شابًا، بأنه كان يريد أن يصبح عالمًا ثم فيلسوفًا فيما بعد. ولكن انتهى به الأمر كرجل دين وأكاديمي.

وعندما سئل كيف أصبح مهتمًا بالدراسات الإسلامية، كانت إجابته تتسم بالتواضع. فقال: "عندما توفيت والدي، ولكي أتمكن من دفع أجرة مدبرة منزل، طلبتُ من صديق مسلم أن يحضر كضيف ويدفع، وكنا نجري مناقشات دينية مطولة عند تناول الطعام. ثم سمعت أن الأسقف الأنجليكاني في القدس أراد العمل حول المقاربة الفكرية للإسلام وقبلت منصبًا تحت قيادته"^٢. وعندما استفسرنا لاحقًا 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 لقاءه مع صديقه المسلم.

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

امتدت فترة عمل وات كأخصائي أكاديمي لأسقف القدس حوالي ثلاث سنوات (١٩٤٣-١٩٤٦). عاد بعد ذلك إلى مدرسته الأم بجامعة إدنبرة، حيث كان يحاضر في الفلسفة القديمة (١٩٤٦-١٩٤٧) وأصبح لاحقًا محاضرًا ثم محاضرًا أولًا وقارئًا في اللغة العربية (١٩٤٧-١٩٦٤).

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

كما كان وات أستاذًا زائرًا للدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو عام (١٩٦٣)؛ وفي

[الكلية الملكية] كوليدج دو فرانس بباريس عام (١٩٧٠)؛ وفي الدراسات الدينية، بجامعة تورنتو عام (١٩٧٨)؛ وفي الدراسات العربية، بجامعة جورجيتاون عامي (١٩٧٨-٧٩). وكان رئيسًا لجمعية المستشرقين البريطانيين (١٩٦٤-١٩٦٥). وقد حصل، بالإضافة إلى شهادته الأكاديمية، على درجة الدكتوراة الفخرية مع مرتبة الشرف من جامعة أبردين عام (١٩٦٦) وحصل أيضًا على وسام ليفي ديلا فيدا في لوس أنجلوس عام ١٩٨١ م.

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

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

وقبل ذلك سنقدم تقييمًا عامًا لطبيعة كتاباته. فمع اهتمام وات بالدراسات الإسلامية الذي يُعزى جزئيًا 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 أيضًا عن اعتقاده بأن العلاقات بين الأديان ستتحسن. وعندما سئل عن نصيحته لأولئك المنخرطين في العلاقات بين الأديان، أكد تقديره لنقاط القوة في الدوافع الإيجابية للجانب الآخر. يتردد صدى هذا القلق في معظم كتابات وات عن الإسلام. ومع ذلك، يمكن ملاحظة أن وعيه الحوارية قد نما بصورة هائلة في أعماله المنشورة المتأخرة.

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

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

وكان الحوار ذا شقين: مع مجتمعه الذي يميل دائمًا في جهل سعيد إلى اعتبار قيمه أمرًا مسلمًا 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 البدائل التي يستطيع الإسلام، بنشأته من نفس جذور المسيحية، أن يقدمها. ولا يمكن بدء حوار هادف وغير متحيز إلا بالوعي بهذه البدائل^٢.

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

نُشر كتاب وات الأول عام ١٩٣٧ م، وكان بعنوان هل يمكن للمسيحيين أن يكونوا مسالمين؟ (*Can Christians Be Pacifists?*)^٣. بدأت مادته الإسلامية 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 واضحًا للقارئ في الحال. ومع ذلك كان هناك أكثر من طريقة سليمة وأسلوب مقنع. كما كان هناك شعور بفردية المواقف التاريخية والقرارات الأيديولوجية لم يكن شائعًا بين الفيلولوجيين. لم يتعامل مع اللاهوت بوصفه صراعًا غير شخصي للأفكار، أو حتى الأسوأ من ذلك، بوصفه قائمة بالمفاهيم والقيم، وإنما بوصفه تعبيرًا عن الطريقة التي يتفاعل بها أفراد أو مجموعات معينة مع متطلبات عصرهم^٥.

(١) يشير مصطلح المسكونية (Ecumenism) أساسًا إلى توحيد الكنائس، والسعي إلى الوصول إلى مسيحية واحدة، ولكنه يتعد 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 مشيرًا 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 أيضًا في محاولاته البحثية الموضوعية التي ألح 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 مهنيًا لارتكاب كثير من الجهالات فرارًا من اللوم. ويطالب بعقل جديد ومنفتح كأداة 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 أعتقد به نفسي"^{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. فمثلًا يستنتج في أحد المقالات: "لذلك أود أن أزعّم أن الفرق بين المسيحية الغربية والإسلام (الذي هو موجود بلا شك) لا يمثل فرقًا بين الأديان في حالتها النقية بقدر ما هو اختلاف بين الثقافات والحضارات التي تتضمنهما"^{١١}. ربما يختلف قلة مع هذا الرأي لأن المسلمين جادلوا كثيرًا بأن الرسالة الأصلية لعيسى 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 نُشر في عام ١٩٥٣م هو [كتاب] الإيمان والعمل عند الغزالي (*The Faith and Practice of al-Ghazali*)^{١٣}. وهي

مجموعة من بعض أعمال الغزالي 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 الذكي عموماً" ^{١٤}. كانت السلسلة، التي بدأها بعض الباحثين من أكسفورد، نتيجة للشعور الذي أحدثته الحريان 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 للغزالي من مقدمته. ويشير إلى أن "الدراسة العميقة للغزالي قد توحى 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 مرشداً أكثر تعاطفاً من الغزالي" ^{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 جُمع الكتابان في مجلد واحد بعد ذلك بخمس سنوات تحت عنوان محمد: نبي ورجل دولة ^{١٨}. تتمحور مناقشتنا لأعمال وات حول هذه الكتب الثلاثة. نال العملاق الأولان، اللذان يقدمان سرداً 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 مؤخراً، يقارن ف.إ. بيترز (F.E. Peters) جهوده بجهود وات ويؤكد أن جهوده تتضاءل في مقابل وات. فيقول: "... مما لا شك فيه أن كتاب مونتهجيري وات المكون من مجلدين عن حياة محمد [ﷺ] 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، ويبدو 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 بابًا كبيرًا، فإنها فتحت كثيرًا من الأبواب الأخرى"^{٢١}، حيث كان يعتقد أنه يمكن الحكم على جهود وات بأنها بدأت تحولًا منهجيًا 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 المسلّم بصحتها، ومن ثم فتحت أبوابًا أخرى للبحث المثمر.

بالعودة إلى موضوع السيرة الفكرية لوات، عام ١٩٥٢م، عبّر وات في مقال بعنوان "إدانة يهود بني قريظة" عن تعاطف ملحوظ مع اليهود^{٢٢}. يجادل، على أساس فهم كائتاني للحدث، بأن الروايات الإسلامية التقليدية للحدث تسعى جاهدة لتخليص محمد [ﷺ] من اللوم. ويشير إلى أن حقيقة أن جعل سعد بن معاذ هو من يُصدر 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 سعدًا ليحكم هي إقحام 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 جدًا، وهو واضح في بعض كتاباته السابقة. فعلى سبيل المثال، عام ١٩٥٣م، أعرب في مقال له عن قلقه بشأن استخدام المسيحيين للكلمة العربية "الله" بدلًا 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 يتخرون في "... ذاتية خطيرة ترقى إلى إنكار الواقعية الأساسية للمسيحية؟"^{٢٥}. يؤكد أن لدى المسلمين تصورًا ناقصًا عن الإله، لأن الإله لم يعلن نفسه لهم بل للمسيحيين فقط. ويتابع بأن استخدام كلمة "الله" بدلًا من "الإله" من شأنه إذا أن يضعف الإيمان المسيحي، الذي

يعطي فهمًا أكمل لمن يدعي المسلمون أنهم يعبدونه أيضًا. ويشير إلى القرآن الذي يتحدث عن نفس المعبود الذي يعبد المسيحيون واليهود، ويعلق بأنه على الرغم من أن "... تصور المسلمين عن الإله كان خاطئًا ... فإنه لا يمكن التشكيك في نيتهم لعبادته" ^{٢٦}. ويبرر أن الاتصال اللاهوتي السليم لا يمكن أن يتم إلا عندما يكون أساس المناقشة هو "الإله" وليس الله، لأن ذلك ينقل فهمًا أكثر شمولًا، ومن هنا فقط يمكن النظر في قضايا مثل صفات الله والوحي. على الرغم من صعوبة متابعة الاستنتاج في هذه المقالة، فإنه يجب تقدير كون هذه الفترة كانت فترة التكوين بالنسبة لوات في أن يصبح باحثًا راسخًا في هذا المجال.

في مراجعة لكتاب وات عن الغزالي ^{٢٧}، يشير محمد حميد الله ^{٢٨} إلى أنه على الرغم من امتداحه وات بسبب جهوده في ترجمة العمل، فإن هناك بعض المجالات التي يزعم أن وات قدم فيها عرضًا غير صحيح لأصل الغزالي. عندما يلاحظ وات أنه رغم آراء الغزالي المقبولة، فإن "... قوى الخرافات المظلمة تبرز في الخلفية في بعض الأحيان..." ^{٢٩}، يقرر حميد الله: "ربما تُظهر هذه الملحوظة خلفية المترجم وأيضًا مقاربتة عن الإسلام" ^{٣٠}.

كانت المادة التالية التي نشرها وات هي ورقته البحثية عن توماس كارلايل التي قرأها في جمعية كارلايل، في إدنبرة في ٢٤ أكتوبر عام ١٩٥٣ م ^{٣١}. تؤكد هذه الورقة، وهي تقدير لمحاضرة شهيرة عن الرجل الاسكتلندي عام ١٨٤٠ م، أن تصريحات كارلايل تمثل المحاولة الأولى في الأدب الأوروبي للتأكيد بشدة على صدق محمد.

يتساءل وات كيف ظهر كارلايل على الساحة فجأة، على الرغم من قرون من التحريض على النبي. وينظر في الأفكار الحالية قبل وفي زمن كارلايل، مشيرًا 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؟" ^{٣٢}. وفي ما يتعلق بمن كان لهم تأثيرات على كارلايل، يرى أن غوته هو القوة المهيمنة ^{٣٣}.

يجادل بأن كارلايل "... كان الكاتب الأول في أيٍّ من الشرق أو الغرب الذي حاول فهم التجربة الداخلية لمؤسس الإسلام" ^{٣٤}.

ويضيف أنه بينما كان معظم الباحثين الأوائل مهتمين بالسجل التاريخي لمحمد، فإن كارلايل وحده كان مهتمًا بالرجل، والإنسان، الذي يتصارع مع المشكلات المشتركة بين جميع البشر والمتعلقة بحياة الإنسان ومصيره^{٣٥}.

يرى وات أن تصوير كارلايل لمحمد [ﷺ] هو الصورة الحقيقية وأن جهوده "... خطوة مهمة إلى الأمام في عملية عكس الصورة العالمية التي شاعت في العصور الوسطى عن الإسلام بوصفه العدو الأكبر، وإعادة تأهيل مؤسسه محمد^{٣٦}.

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 Grunebaum).

وقد كتب وات مقالا في عام ١٩٥٦ م، يعكس وقائع المؤتمر^{٣٧}. ينظر في مسألة ما إذا كان الإسلام موحدًا، أهو 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 بمكانتهم في البناء الاجتماعي، ويشير إلى أنه "... على سبيل المثال، في حالة الدراسات الإسلامية، ... تعتبر الولاءات العرقية والقومية والثقافية"^{٣٨} من العوامل. لذلك، يجادل أنه "... في حين اعتقد ماركس أنه والبروليتاريا مستثنون من التأثير المشوه للعوامل المادية، فإنه لا أحد محصن من تلوث الأيديولوجيا"^{٣٩}. يوضح وات أن هذا الرأي لا يشكك بالضرورة في الكفاءة الأكاديمية لأولئك المعنيين وجدارة أبحاثهم. وإنما يؤسس فقط للموقف الذي مفاده أنه في نهاية المطاف، كان اختيار المواد وتفسير البيانات وتقييم قبولها أو أهميتها بسبب التوجهات الخاصة لعالم معين.

يقول وات إن هذا الادعاء صحيح تمامًا 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 إدراكًا ورأوا الإسلام في سياقه المحلي لا كجزء من حركة عالمية^{٤٠}.

ومع ذلك فإنه يرى أن وحدة أكبر للعالم الإسلامي من شأنها أن تجلب آفاق سلام داخل كل من العالم الإسلامي والعالم عموماً أفضل مما يُعتقد 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 النزعة الإنسانية العلمية في الأزمنة 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 أراجع. 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 بالترجم، ليس لدي أي نية لقول أي شيء يتعارض مع المذاهب المسكونية للمسيحية، والتي أقبلها تماماً ^{٤٤}.

كما يشارك وات موقفه الإيجابي تجاه العلاقات بين الأديان في مراجعته لكتاب كونستانس بادويك (Constance Padwick) الولاءات الإسلامية - دراسة للكتب الإرشادية شائعة الاستخدام عن الصلاة (Muslim Devotions - A Study of Prayer) (Manuals in Common Use) ^{٤٥}. يؤكد أن الاتصالات بين الأديان اليوم تتطلب تغييراً 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 يتعلق بعلاقة الذات/ الآخر لم يعد كافياً" ^{٤٦}. ويرى أن أهمية الكتاب تتوقف على حقيقة أنه يمثل المواقف الداخلية الحقيقية والمعتادة للمسلم تجاه عقيدته. وعلى الرغم من موافقته على أن العمل يعكس الموقف الإسلامي برمته، فإنه وجد تشابهاً استثنائياً مع اهتمامات المسيحيين العاديين، يقول: "هذا يجعل المرء يفكر" ^{٤٧}.

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 استعصاء اختلافاتهم العقائدية الحقيقية عن الإسلام، فإن هناك علاقة دم روحية بينهم وبين المسلمين"، ثم يتساءل: "أليس كلاهما بذرة إبراهيم، من الناحية الروحانية وأحياناً المادية أيضاً؟" ^{٤٨}.

كما قدم وات مراجعة للكتاب الفارق الإسلام والغرب: تكوين الصورة لنورمان دانيال، الذي نُشر عام ١٩٦٠م ^{٤٩}. إنه يرى الكتاب في ضوء النظرية النفسية الحالية، والأثر الإيجابي لإعادة الخبرات المبكرة إلى وعي 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 والنفسية للصور والمواقف الجماعية" ^{٥٠}. 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، موضوعًا 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 ويجعل نفسه معرضًا للوم.

يسلم وات بأن هذا العمل يمكن انتقاده على المنوال نفسه. ويقضي وقتًا 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 نتاج 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 حاليًا 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 والصلاة، يوضح وات أن هذه الخصائص الأساسية للمؤمن بمحمد [ﷺ] أو الذي يتبعه تظهر إحساسًا عميقًا بالشعور الجماعي. يشير إلى احتجاج الخوارج على الكباثر، ويجادل بأن السبب الرئيسي الذي يجعل شخصًا كهذا يواجه الطرد من المجتمع هو تأثير خطاياه على المجتمع ككل، مما يعرض وضعهم كواحد من أهل الجنة للخطر^{٩٥}. وكان استنتاجه هو أن "... هناك تفكيرًا جماعيًا في الإسلام أكثر مما يُدرك عادة"^{٩٦}.

أما الكتاب التالي من كتب وات الرئيسية المنشورة فهو الدليل إلى القرآن استنادًا إلى ترجمة آربي (Companion to the Qur'an Based on Arberrry's Translation)^{٩٧}. من المفترض أن يكون كتيبًا لتفسير النص القرآني، وإن كان سطحيًا، للقارئ الإنجليزي غير المبتدئ، كما يقول وات نفسه في المقدمة: "الهدف من الدليل الحالي هو تزويد القارئ الإنجليزي بالمواد الأساسية اللازمة. لتسهيل فهم القرآن وتقديره في الترجمة"^{٩٨}. ومع تأكيد وات على ثراء اللغة العربية، فإنه يعترف بطريقة ما أيضًا بعدم كفاية اللغة الإنجليزية ومن ثم بالصعوبات الهائلة التي يواجهها مترجم القرآن^{٩٩}.

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

وبالنظر إلى التفسير الذي وضعه للآية الأخيرة من سورة الفاتحة، يمكن للمرء أن يفهم قلقه في ما يتعلق ببعض الشروح الكلاسيكية. يكتب أن الآية تشير تقليديًا إلى "... اليهود والمسيحيين على التوالي... لكن هذا غير ممكن إذا كانت السورة مكية مبكرة، في حين أن العبارات تلائم العرب الوثنيين"^{١٠٠}. لكن وات عمومًا يتجنب الجدل، وغالبًا ما يشير بصورة عَرَضية إلى ما يعتقد المسلمون أنفسهم.

يتضح اهتمام وات بالقرآن بدرجة أكبر من تحليله للنقد القرآني للعقائد المسيحية في مقال نُشر عام ١٩٦٧ م^{١٠١}. الهدف الرئيسي من المقال هو فحص الانتقادات القرآنية

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

حتى في الإشارة القرآنية المحددة إلى العقيدة المسيحية لبنوة المسيح، في سورة التوبة (الآية: ٣٠)^(٣)، يؤكد وات أنه "... لم يكن القصد من ذلك هجوماً على المفهوم المسيحي الأرثوذكسي لبنوة المسيح، ولكن على شيء آخر"^(٤).

وفيما يتعلق بالادعاء القرآني بأن المسيح لم يُقتل على الصليب، لكنه شُبه للناس (سورة النساء الآية: ١٥٧-١٥٨)، يفسرها وات بطريقة فريدة. فيكتب: "مرة أخرى، فإن الإنكار الأساسي هو شيء مبتدع، أي الزعم اليهودي بأن الصلب كان انتصاراً لهم، وهذا الإنكار نفسه بالتأكيد ستؤكد الأرثوذكسية المسيحية بقوة"^(٥). واستنتاجه هو أنه بدلاً من مهاجمة الأرثوذكسية المسيحية الأساسية، فإن القرآن يناصر قضيتها في مواجهة البدع والمطاعن اليهودية.

وفي مقال آخر ظهر في العام نفسه، عبّر عن بعض الأفكار حول العلاقات بين الأديان التي كانت تهمه على وجه الخصوص^(٦). يقول إن مصطلح "الحوار" يفترض مسبقاً مجموعة من الأكاديميين الذين يفكرون في قضايا فكرية بحثية، 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 والثليث الوثني أن الثليث الذي يقرون بوثنيته يتمثل في اعتقاد الإيمان بثلاثة آلهة منفصلين تماماً، أما الثالوث المسيحي -زعموا- فإنه يكون بأقانيمه الثلاثة (المستقلة) إلهاً واحداً فقط في النهاية. وهو فرق ليس تحته شيء يقبله العقل. (الترجمة).

(٢) ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

والذي يعكس حوارًا حيًا وليس مجرد انعكاس فكري. يشير إلى الفرص التي تتيحها التطورات العلمية والتكنولوجية الجديدة ويجادل بأن هذا يجب أن يمنحنا إيمانًا أكبر بالحوار بين الأديان أكثر من الحوار العادي^{٦٥}.

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 تتكون فيها المسيحية الغربية) فحسب وإنما أيضًا للحقيقة الجديدة الكبرى في قرننا، أي وضعنا "بين الأديان"^{٦٦}.

شهد عام ١٩٦٨م نشر عمل لوات حول نظرة اجتماعية ونفسية للحقيقة الدينية^{٦٧}. هنا أيضًا يبدأ وات بتخطيط أهدافه ومنهجيته، موضّحًا افتراضاته التي تقوم عليها الدراسة. تظهر اهتماماته بتعدد الأديان مرة أخرى. فيقول: "لقد حاولت الدفاع عن الدين عمومًا 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"^{٦٨}. وفي مناقشة المشكلات والافتراضات، يتطرق إلى الأحكام المسبقة التي تعود إلى الفترة التي تشكلت فيها الآراء حول الإسلام من قبل "... "دعاية الحرب" في العصور الوسطى"^{٦٩}. ويتتقد العلماء الغربيين الذين يرون أن الحقيقة الإلهية موجودة فقط في المسيحية.

في الفصل الأخير، يناقش وات مناهج التناغم الديني، بخاصة بين الأديان الإبراهيمية. ويسترجع حجته حول الحوار بين الأديان، مشددًا 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 صراعًا على السيادة. ومن ثم يقترح مبدأً من أربع نقاط من شأنه أن يعزز الانسجام. ويذكر 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 أساسًا لأنك تريد تمجيد الجماعة وليس بمنأى عن الاهتمام الأصل برفاهية الناس

ويوضح كذلك أن نهجه يستنكر موقف "عقدة التفوق"، حيث يُنظر إلى الآخرين على أنهم يتشبثون بنظام أدنى وبالتالي فهم بحاجة إلى التخلي عنه. إن الطريقة التي يقترحها تعني، كما يقول، إن "المهمة الحقيقية في المستقبل يجب أن تكون أكثر فأكثر علاقة شخصية متبادلة تكون من خلالها على استعداد للتلقي وكذلك العطاء. إنها حالة ندع فيها الشخص الآخر يرى فينا "ثمار" ديننا، بينما نتعلم أن نقدر فيه "ثمار" دينه"^{٧١}.

يصروا في خاتمته على أن السلام العالمي، والوحدة في واقع الأمر، لا يمكن تحقيقهما إلا بالدين كأساس. ويجادل بأن جميع صور المؤسسات الأخرى سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو ثقافية تتجنب المشكلة الحقيقية.

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 مفيدة: "يجب أن يقوم الفهم المثمر 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 عادية 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 العميقة في حياتهم. وعادة 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 الحياء المناسب لعالم الاجتماع؛ وهذا يعني أنها لن تؤكد أو تنكر الحقيقة الميتافيزيقية للأفكار الدينية، ولكنها ستعتبرها أفكارًا تؤثر في حياة المجتمع" ^{٧٤}.

في مراجعة عبد اللطيف الطياوي للكتاب، على الرغم من أن لديه مخاوف بشأن جوانب معينة من أسلوب الكتاب، يقول عن وات: "كتابته واضحة ومنطقية وتأتلق 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 لنيقولا زيادة ثم من الجامعة الأمريكية في بيروت. في مقدمة زيادة لهذا العمل، يوضح أن السلسلة كانت تهدف إلى توعية السكان الناطقين بالإنجليزية بدور الإسلام كمبدأ إرشادي للعالم العربي، وهو موضوع يجادل بأنه لم يعد بإمكان العالم الاستغناء عنه. ويشير إلى أن حدة الإسلام هي التي دفعت إلى مساهمة العرب كثيرًا في الحضارة العالمية ومكنت دولة مغمورة تمامًا 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 غربي أن محمدًا (ﷺ) صادق وذو روح منفتحة وجادة. ومع ذلك، يجادل وات بأن كارلايل كان لديه عقبة أساسية يجب التغلب عليها، وهي عقبة ابتليت بها الدوائر العلمية الأوروبية وربما تستمر الإصابة بها وهي: "... التحيز العميق الذي يعود إلى "الدعاية الحربية" في العصور الوسطى" ^{٧٧}.

كان التهديد الروحي والعسكري الهائل الذي شكله الإسلام يُنظر إليه فورًا على أنه أكبر عدو للمسيحية. وبالتالي:

في خوف قاتل، كان على العالم المسيحي أن يعزز الثقة من خلال وضع العدو في أسوأ المواقف، بما يتفق مع بعض الأسس الحقيقية 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، موضّحاً 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 يراه المرء على أنه من النظافة العامة وآداب 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. يدعي كتاب وات أنه يسعى إلى سد الفجوة بين الاثنين؛ لخلق فهم اجتماعي للدين به نوع من التقارب مع الفكرة الدوركايمية، والتي تؤكد أهمية الوظيفة الاجتماعية عميقة الجذور للدين.

يركز وات في الفصل الافتتاحي على طبيعة رؤية محمد، ويعتبرها انفصلاً جديداً بخصائصها المميزة، ولكن في الوقت نفسه يتبع الاتجاه العام لتاريخ الكتاب المقدس. إنه يرفض فعلياً نظرية اعتماد القرآن الأدبي والتاريخي على الأفكار الموجودة ويثبته 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 للعبرية يستعصي على مثل هذه الدراسات"^{٧٩}.

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"، مستشهداً بتور أندريه الذي ذهب إلى حد القول بأن صورة محمد (ﷺ) عن الله لا تشير إلى أي تأثير من اليهودية أو المسيحية^{٨٠}.

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 أصالته"^{٨١}.

على الرغم من أن وات يترك مجالاً لقبول القرآن بوصفه يعجسد قدرًا كبيرًا من الحقيقة،

فإنه يكتب: "في الوقت نفسه لا يمكننا قبول الرأي الإسلامي القياسي القائل بأن القرآن صحيح تمامًا ومعيّار لجميع الحقائق 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، والتجسيد النموذجي بامتياز، ويبدو من بعض النواحي أنه يشكك في الطابع التاريخي لكثير من التقاليد. ولكنه يعترف بأن: "كثيرًا من الإساءات الأخلاقية رُمي بها محمد [ﷺ] في أوروبا على مدى قرون عديدة بحيث يصعب، إن لم يكن من المستحيل، لأي شخص غربي أن يعتبره نموذجًا أخلاقيًا"^{٨٣}.

إنه يرى، بما لا يختلف تمامًا 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 معرفي يمكن تبريره في الأمور اللاهوتية ..."، فإن هذه "التوقعات المثالية" لمسلمي محمد [ﷺ] لا تخلو تمامًا من الأصالة التاريخية. يقدم تشبيهًا لروائي قد تمتلك إبداعاته 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 تحديثها، فمن المفترض أنهم سيقولون، "هذه هي الطريقة التي كان يُتوقع من محمد [ﷺ] أن يتصرف بها"^{٨٤}.

في الفقرة الختامية، يلقي وات نظرة على تحليله للسؤال الذي طرحه 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 والقوي الذي هو شريكهم وخصمهم، وأيضًا أن يُظهر للمسلمين كيف يراهم الغرب المتعاطف ومن ثم يجعلهم يقدرّون جانبًا 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 للآمال. 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 ولكنه يحاول فقط إعطاء تفسير فلسفي واجتماعي وإلى حد ما تاريخي لما يمكن أن يسمى الدين حسب رأي المؤلف"^{٨٧}. على الرغم من مراجعته النقدية، يشارك الأنصاري وات في أفكاره واهتمامه بشأن الآثار المدمرة التي خلفها الاستعمار على النظام السياسي الإسلامي، ويعبر عن أمله في أن توجه الرؤية الإسلامية الأصلية وغير المائعة المسلمين المعاصرين لبناء المجتمع الإسلامي المتصور مع الاعتماد على تلك القيم الغربية المتوافقة^{٨٨}.

في ١٩٧٠ م، نُشرت طبعة وات المنقحة لعمل بيل عن القرآن، مقدمة بيل للقرآن (Bell's Introduction to the Qur'an)^{٨٩}. وعلى الرغم من احترام وات العميق لمعلمه بيل، فإنه -على نحو مثير للفضول- يعبر عن آرائه بصراحة شديدة، وهو ما يدل أيضًا على نزاهته الأكاديمية^{٩٠}. فهو يشكك في رؤية بيل لكون القرآن من عمل محمد [ﷺ] ويشرح أنه "مع التواصل الهائل المتزايد بين المسلمين والمسيحيين خلال الربع الأخير من القرن، أصبح أمرًا ضروريًا للعالم المسيحي أن لا يسيء إلى القراء المسلمين دون مبرر، بل أن يقدم بقدر الإمكان حججه في شكل مقبول لديهم"^{٩١}.

يشرح وات المكانة السامية للقرآن في تقوى المسلمين وحياتهم اليومية، مؤكدًا أن مثل هذا الكتاب، الذي يصوغ حياة شريحة كبيرة من سكان العالم وأفكارهم، يستحق الاهتمام بكل وضوح. ويقدم النصح ضد موقف الدراسة الأكاديمية من قِبَل العلماء الغربيين في القرن التاسع عشر والتي كانت استعلائية حول الإسلام والأديان الأخرى. ويوصي بمقاربة

تبجّل 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، وُضع مفهوم مفصل عن محمد [ﷺ] كمَدْعٍ للنبوة، والذي تظاهر فقط بتلقي رسائل من الله؛ وهذا التزوير وغيره من التزويرات الدعائية للحرب في العصور الوسطى تُمَحَى ببطء فقط من عقل أوروبا والمسيحية"^{٩٢}. ويسرد سلسلة من العلماء وأفكارهم الأساسية - إذ يحاول بعضهم تقديم رؤية أكثر توازنًا لمحمد [ﷺ] والإسلام بينما يستمر الآخرون في الانغماس في استهزاء القرون الوسطى.

وبينما يذكر توماس كارلايل وب.و. بول وريتشارد بيل وتور أندريه كأمثلة لأولئك الذين حاولوا إستنقاذ محمد، فقد ذكر جوستاف ويل، وألويس سبرينجر، وويليام موير، ودفيد صمويل مرجليوث وثيودور نولدكه كأمثلة لأولئك الذين احتفظوا بآثار "رؤى الدعاية الحربية" في أعمالهم"^{٩٣}. ينتقد هذه المقاربات، لا سيما مقاربات المجموعة الأخيرة، بوصفها تعتمد أكثر من اللازم على أحاديث معينة قد لا يكون لها أي موثوقية بدلاً 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 محمدًا فعل كل ذلك. في مثل هذه المسائل، يجب أن يكون مبدأ المؤرخ هو الاعتماد بصورة أساسية على القرآن وقبول الحديث فقط بقدر ما يتوافق مع نتيجة الدراسة القرآنية"^{٩٤}.

يتفق وات هنا مع الدراسة الحديثية بحد ذاتها، حيث إن أحد المبادئ الأساسية هو أنه إذا تعارض حديث مع مبدأ قرآني صريح، فإن هذا التصريح [الحديثي] يُرْفَضُ أساسًا بوصفه غير صحيح"^{٩٥}.

يدعوات إلى نبذ المفاهيم المتعمدة في العصور الوسطى وقبول محمد [ﷺ]...
"بوصفه إنساناً أعلن بصدق وحسن نية رسائل كان يعتقد أنها جاءت إليه من الله" ^{٩٦}.

في ١٩٧٢ م، وجه وات انتباهه إلى الإسلام وأوروبا [بكتاب] تأثير الإسلام على أوروبا
في العصور الوسطى، وهو الكتاب التاسع في سلسلة "استطلاعات إسلامية" ^{٩٧}. كان
الكتاب نتاجاً لعمل وات أستاذاً 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..." ^{٩٨}.

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
نتغاضى عنه تماماً" ^{٩٩}.

ينظر وات أيضاً إلى التجارة والتكنولوجيا والتطورات العربية في العلوم والفلسفة وكيف
أثرت في أوروبا. ويذكرنا 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 هم به. يكتب لاثام: "إن أكثر ميزة منعشة في هذا الكتاب هي أن المؤلف -وهو
مسيحي ملتزم- يتعامل مع موضوعه على أنه خالٍ من التحيز ضد الإسلام بقدر الإمكان،
سواء بوعي أو بلا وعي" ^{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

همدرد الوطنية، في مارس عام ١٩٧٦ م^{١١٤}.

يستعرض وات في مقالاته البحثية القضية الأساسية ذات الاهتمام المشترك لكل من المسيحيين والمسلمين على حد سواء، والتي عرّفها 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. ويذكر ماسيغنيون وأربري من بين آخرين ممن تبنا الدراسة الجادة للإسلام بشجاعة ومن ثم أثارهم ذلك^{١١٥}.

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، مشيرًا إلى أسماء لاينيز وغوته وكارلايل الذين كان لهم تقدير إيجابي للإسلام في منهجياتهم المختلفة. ويؤكد أن "... العداء كان راجعًا إلى المواقف الشخصية للكتاب وليس إلى الأساليب التاريخية العلمية. وعلى العكس، ستبقى هذه الأساليب محايدة بصورة جوهرية تجاه الإسلام والمسيحية والأديان الأخرى"^{١١٦}.

عبر وات في خاتمته عن أمله في أن يأخذ المسلمون الدراسة التاريخية العلمية للسيرة على محمل الجد. ويشير إلى أنه على الرغم من وجود عداء، فإن هذه الطريقة فقط هي التي ستمكن الباحث المثابر من الوصول إلى الهدف المطلوب - هدف الحقيقة. وهذا من شأنه أن يسهم بدرجة كبيرة في فهم الإسلام بين أولئك الذين لا يشتركون معه في العقيدة.

في ١٩٨٣ م، في كتاب بعنوان "التفسير الإسلامي للعقيدة المسيحية" (Muslim Account of Christian Doctrine)^{١١٧}، يلقي وات نظرة على كتاب الملل والنحل للشهرستاني. فقد وجد أن دراسة الشهرستاني للطوائف المسيحية الرئيسية الثلاثة عمومًا "... موضوعية، وموثوقة إلى حد ما"^{١١٨}. وفي ترجمته للدراسة، يعطي وات تعليقات مفصلة في الحواشي، مقدرا تقديمه للثالوث المسيحي والعقيدة المسيحية.

في ١٩٨٣ م أيضًا، ظهر [كتاب] وات الإسلام والمسيحية اليوم - مساهمة في الحوار (Islam and Christianity Today - A Contribution to Dialogue)^{١١٩}، حيث يبحث

وات في الموضوع الكامل للعلماء الذين يدرسون الأديان "الأخرى" ويبحث عن سبل للحوار الإيجابي. يرى وات هذا الكتاب تنويعاً لـ "حواره الداخلي"، لأنه يعتبر دراسة الشخص ديناً آخر غير دينه حواراً في حد ذاته^{١١٠}.

يحدد ما يعنى به كتابه بأنه "... الجوانب العقائدية للقاء الديانتين، ونادرًا ما يذكر فيه شيء عن الجوانب الأخلاقية أو غيرها. فالجوانب الأخلاقية على وجه الخصوص معقدة للدرجة التي تجعلها تتطلب كتابًا خاصًا بها"^{١١١}. يبحث في الأساليب والمواقف التقليدية لكل من المسيحيين والمسلمين تجاه بعضهم ويصل إلى نتيجة مثيرة للاهتمام وموضوعية تمامًا. 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 التشوهات الصارخة. ومثلما بدت جهودهم ناجحة، فإن بعض الأحداث المرتبطة بالصحة الإسلامية الحالية تسببت في عودة عدد غير قليل من الغربيين إلى "الصورة المشوهة"^{١١٢}.

إن هذا يجعل الحوار، الذي يعتبره رغم كل شكوكه الكامنة ومخاطره المحتملة بمثابة شهادة متبادلة، أمرًا حتميًا. وهو يعتبر نفسه من بين أولئك الذين يدافعون عن تدمير "الدفاعات" التي أقيمت على مر العصور بسبب التفكير القديم ويطالب بتحقيق "قفزة نوعية" على كلا الجانبين.

وفي الختام، يصبر وات على أن كل مؤمن بالله مدين بواجب تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه مجتمعه أن يسعى من أجل فهم أفضل لأتباع الديانات الأخرى. إنه لا يخشى من أن يؤدي الحوار إلى اندماج الأديان، مشيرًا إلى أنه ينطوي على "... اعتراف متبادل بقبول أديان العالم المختلفة بعضها بعضًا كزملاء متسقين للجبل المغطى بالغيوم الذي يسكن الإله على قمته بحيث لا يرونه"^{١١٣}.

في مقال مراجعة موسع، ينظر علي قلي القرائي (Ali Quli al-Qara'i) إلى الكتاب بصورة نقدية^{١١٤}. ومع اعترافه بما يراه موقفًا إيجابيًا تجاه الإسلام، وفي الواقع تجاه جميع

الأديان، يكتشف جهدًا مزدوجًا في كتابات وات. لقد وجد أن "الحوار الداخلي" لدى وات مدفوع بالحاجة إلى الدفاع عن إيمانه ضد النمو المستمر للعلموية، ومن خلال الدفاع عن المسيحية، فإنه سيدافع أيضًا عن جوانب المعتقدات الإسلامية.

كما وجد القرائي لدى وات منهجًا براغماتيًا يدافع عن التعددية الدينية ومبادئ الإيمان الديني عمومًا^{١١٥}. يستشهد بحجة وات القائلة بأن الدين على مدار التاريخ قد منح الإنسان نوعية حياة مرضية إلى حد كبير^{١١٦} ولكنه 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 متباينتين 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}. يتهم وات بالسذاجة في تفسيره للعقائد الدينية وللافتتان العميق "... بالرغبة في الدفاع عن المذاهب المسيحية من خلال تخفيف الرفض الإسلامي لها"^{١٢٠}.

تنبع 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 تميزًا^{١٢٣}. ومع ذلك، فقد عبّر عن دهشته من أنه على الرغم من معرفة وات الواسعة، فإنه يتجاهل تمامًا 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 تحريفًا "محدودًا" وإما "مؤقتًا" 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 بإحراق مكتبة الإسكندرية بعد سقوط المدينة في أيدي جيش المسلمين. إذ يُفترض 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. وأيضًا إذا كانت تتعارض مع تعاليم القرآن، فيجب إتلافها لأنها تشكل خطرًا على الحقيقة.

يعبر وات عن شكوكه بشأن القصة، لكن مجرد حقيقة أنه يرويها لها مضمون كبير. يقول: "هذه القصة قد لا تكون حقيقية واقعيًا، لكنها تعبر بالضبط عن اعتقاد لا يزال سائدًا بين المسلمين، وهو أن كل التوجيه الديني والأخلاقي المطلوب من الجنس البشري، من الآن وحتى نهاية الزمان، موجود في القرآن (مقرونًا بنموذج محمد ﷺ)".^{١٢٦} ثم حاول أن يخصص سببًا لهذه الفكرة المتصورة بين المسلمين والتي يعتقد أنها "... قد تعود إلى شعور البدو العرب بأنهم متفوقون على جميع الفلاحين وسكان المدن وليس هناك ما يتعلمونه منهم"^{١٢٧}.

يأخذ عزيز في مراجعته قضية قصة عمر على محمل الجد ويتهم وات بتقديم "... قصة كاذبة تمامًا تم اختلاقها منذ قرون لتشويه سمعة الإسلام... ويشجع 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 تمامًا.

كما اكتشف عزيز ثغرة يعتبرها مهمة مع أخذ الهدف المزعوم للكتاب في الاعتبار. يشير إلى أن الكتاب "... يتجاهل تمامًا إعطاء تاريخ للاتصال بين الديانتين على مدى المائة عام الماضية أو نحو ذلك،..."^{١٢٩}. ويرى أن الافتقار إلى هذا البعد التاريخي المهم، الذي تظهر فيه الأنشطة التبشيرية النشطة إلى حد كبير، يقوض قيمة الكتاب بشدة.

في ١٩٨٤ م، ظهر مقال بقلم وات بعنوان "محمد [ﷺ] مؤسس الإسلام" في موقع الدراسات الرسالية (studies 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 [ﷺ] دور فعال في تأسيس وإدارة الأمة الإسلامية بخاصة 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 قِبَل بعض اليهود والمسيحيين، "... يبدو أن العرب العاديين في مكة، أو في المدينة في واقع الأمر، لم يكن لديهم سوى معرفة طفيفة وغير كاملة بالديانات اليهودية والمسيحية"^{١٣٣}. ويصور محمدًا [ﷺ] على أنه كان في بحث اضطراري عن توحيد جديد يمكن أن يكون له صلة بمشكلات المجتمع المكي. وفي هذا البحث، يتم تقديم آراء محمد [ﷺ] عن الله بوصفها متقلبة للغاية وضمن سياق وجهات النظر اليهودية المعاصرة والمسيحية بدرجة أقل.

وفي إشارته إلى السرد القرآني عن رؤية محمد [ﷺ] 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 ملك " ١٣٤.

عند التطرق إلى تاريخ الآيات من حيث السور، يعترف 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 للتوصل إلى حل. إن مسألة تحديد تواريخ الآيات القرآنية قد ازدادت تعقيدًا 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 نعتقد أن محمدًا [ﷺ] كان يؤمن بصدق أن الله وليس نفسه كان هو المصدر، لا للآيات الأصلية فحسب، ولكن أيضًا لتكرار الآيات مع التعديلات وجمعها في السور" ١٣٥.

وقد تطرق إلى موضوع "الآيات الشيطانية"، موضحًا كيف أن ما يسمى بإنكار الآيات المزعومة يؤثر على صورة النبي وكذلك في صورة أتباعه. ثم يعترف وات بكيفية تعرض هذه القصة لمناقشات جادة من قبل المسلمين ونبذها. ومع ذلك، يضيف: "... من الصعب أن نفهم كيف يمكن لأي مسلم أن ي اخترعها أو يقبلها، إذا لم يكن لها أساس في الواقع" ١٣٦.

وأما بيعة العقبة التي أفضت إلى الهجرة إلى المدينة، فيعتقد وات أن محمدًا [ﷺ] تصور فرصًا لشن غارات على قوافل مكة التي عرضتها المدينة، ولهذا قبل الدعوة للانتقال ١٣٧. ومن ثم فإن الدافع الكامل للهجرة موضع تساؤل جاد. تم تطوير الحجة لتفسير حتى الدافع لانتشار الإسلام عمومًا. يدعي وات أن "حملات القرن التالي، التي تسببت في توسع 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" ١٣٨.

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 الوحي تنتقد عقائد مسيحية معينة. وفي هذا يؤكد مرة أخرى، كما يفعل في [كتابه] الإسلام والمسيحية - مساهمة في الحوار^{١٣٩}، أنه لا يوجد ما يشبه ما ينتقده القرآن على أنه عقيدة مسيحية أرثوذكسية، ولكن ربما كانت توجد بعض المعتقدات الهرطقية 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 الديانات 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 "القسوة" يجب أن ينظر إليها في الفترة التاريخية المناسبة حيث "... كان هناك كثير من العنف..."^{١٤٢}، ومن ثم يطلب من "... المؤرخ الحديث، الذي يتذكر تشوهات صورة العصور الوسطى، أن يميل إلى منح محمد ﷺ نوعًا من الثقة"^{١٤٣}.

يدعو وات إلى الرفض الكامل لاتهامات القرون الوسطى بالانتحال والكذب الموجهة ضد محمد، موضحًا أن العلم المعاصر السليم لا يقبل مثل هذه الاتهامات التافهة. كما يصّر على أن صدق محمد ﷺ المثبت لا يترك مجالًا للشك في أن محمدًا 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 محمدًا ﷺ كان نبيًا حقيقيًا بمعنى أن الله استعمله لإيصال الحقيقة عن نفسه إلى البشر؛ لكن هذا التأكيد يجب أن يُقيد من خلال التأكيد أيضًا على أن الأنبياء يمكن أن يرتكبوا أخطاء من نوع ما، كما فعل أنبياء العهد القديم حجاي وزكريا عندما اعتقدوا أن الأمير زربابل هو المسيا"^{١٤٤}.

ويرى وات في إشارة منه إلى أن الله استخدم محمدًا 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 الحديدية"^{١٤٦}، ردًا على مقال بقلم فاروق بن علي (Farroukh B. Ali)، يؤكد أن قضية الحديدية بأكملها "... تشكل فصلًا غريبًا في تاريخ الإسلام وحياة النبي محمد. تثير النسخة المقبولة من هذه الأحداث وينود المعاهدة العديد من الأسئلة وتخلق العديد من الصعوبات"^{١٤٧}.

شكك علي في الحادثة كما تفهم في الأخبار التقليدية، ووجد أنها تتعارض مع مكانة محمد ﷺ [عليه السلام] كنبي برعاية إلهية. كما يرى أن حادثة الحديدية مهيئة للغاية لدرجة يصعب تصديقها. وأن الرواية المقبولة ليست عقلانية ضمنيًا 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 الحديدية في تلك المناسبة. ويبدو من غير المحتمل أنه كان يمكن أن يوافق على مثل هذه المعاهدة"^{١٤٨}.

يعبر وات عن رفضه الشديد للمنطق الأساسي في ورقة علي، مبقيًا على أنه "لم يكن في تصرفات النبي ما هو مهيئ أو جبان ولم يكن هناك تجاهل للمبادئ"^{١٤٩}. ويشرح أن المعاهدة تقدم استكشافًا أبعد للمهارات الهائلة 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}.

يؤكد 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 والطبري والواقدي. ويرى أن تفاصيل الحديث غير تاريخية. ويلقي باللوم على باب القصص الذين كانوا يزخرفون بعض الأحداث التاريخية^{١٥١}.

يشير وات إلى أن منطق علي خاطئ، لأنه "... فشل في إدراك أنهم قد طوروا تمييزًا حادًا 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 يكون لها علاقة بالحديث. كانت هذه الروايات متشرة بما يكفي في كثير من الحالات لتستحق درجة التواتر^{١٥٣}. ومن ثم يؤكد موقفه: "... الرواية القياسية لمسيرة الحديبية وما تلاها لا تعتمد على أي حديث بل هي جزء من المتواتر "المتشتر على نطاق واسع" والإطار الزمني المقبول عمومًا"^{١٥٤}.

يتضح اهتمام وات بالشؤون الإسلامية من خلال احترامه الإيجابي الهائل للغزالي. وكما سبق وكتب وات عن هذا العالم العظيم، فقد نشر عام ١٩٨٦م مقالاً آخر بعنوان "مسلم صوفي عظيم"^{١٥٥}. ربما يشارك وات في افتتان العلماء الغربيين العام بالغزالي، لكن يبدو أيضًا أنه يحترم الروحانية الإسلامية التي يرمز إليها الغزالي في نظره احترامًا شديدًا.

لقد ذكرنا مقالته فقط لإظهار اهتمام وات بالإسلام واحترامه له، ولم نناقشها هنا لأن موضوعها لا يقع مباشرة في نطاق اهتمام العمل الحالي.

يتحول اهتمامنا الآن إلى سلسلة تاريخ الطبري 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 ١٩٨٧م قبل السادس الذي ظهر في عام ١٩٨٨م، يبدأ وات التمهيد بملاحظة أن الفترة قيد المناقشة "... كانت وقتًا ذا 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 يومًا خاصًا للمسلمين أجراه محمد [ﷺ] على مبدأ النفعية.

ويقول أن يوم الجمعة كان يوم السوق في المدينة واليوم الذي استعد فيه اليهود ليوم السبت، ولأنه كان بالفعل جزءاً من الممارسة العرفية، فقد قبله محمد [ﷺ] على هذا النحو^{١٠٩}.

ويدّعي وات حول زيجات النبي وات أنها وكذلك "... [الزيجات] التي رتبها لبناته أجريت لأسباب سياسية"^{١١٠}.

وفي ما يتعلق بالسلمات الشخصية لعائشة كما هي مشروحة 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 تُنسب إليها عادةً، ولكن هذه الصفات كان الغرض منها خدمة أغراض سياسية.

ينظر وات إلى الحملات الأولى التي قام بها محمد [ﷺ] وصحابته، ويعبر عن دهشته من رواية الطبري مقارنة برواية الواقدي وابن إسحاق. وفي ما يتعلق بالتأريخ، فإن وات لديه ثقة أكبر في الواقدي، لأنه، بالنسبة إليه، يوضح الأمور أكثر من الطبري^{١١٢}.

يعلق وات على معركة بدر باحثاً عن أسباب انتصار المسلمين المذهل. وبعد الإشارة إلى التكتيك العسكري للمسلمين في احتلال الآبار الرئيسية في المنطقة، يقول: "من المحتمل أيضاً أن الأنصار، لأنهم كانوا يكسبون رزقهم بزراعة نخيل التمر والحبوب، كانوا في حالة أفضل بدنياً من المكيين، الذين ربما كانت حياتهم كتنجار أقل نشاطاً"^{١١٣}. كما أشار وات إلى أن إيمانهم بوجود دعم خارق للطبيعة معهم وبأنهم سيكافأون بالجنة قد رفع من معنوياتهم.^{١١٤}

يلفت وات الانتباه كذلك إلى العلاقة مع اليهود، مشيراً إلى أن "أحد أوجه قصور أسلوب الطبري في كتابة التاريخ هو أنه لا يولي أهمية كبيرة للسؤال اليهودي بشكل أو بآخر"^{١١٥}. يوضح وات أنه على الرغم من أنه يمكن القول أن محمداً [ﷺ] وأتباعه كان لديهم اهتمام واضح بثروة اليهود، فإن الأسباب الأساسية لطرد اليهود من المدينة كانت

أنهم أصبحوا يشكلون خطرًا حقيقيًا على الأساس الفعلي للكيان الديني-السياسي الجديد^{١٦٦}. في هذه الحالة بالذات على الأقل، ينتقل وات من منطق المعتاد حيث كانت الاعتبارات الاقتصادية أساسية لأي قرار يتخذه النبي.^{١٦٧}

ينظر وات في ملاحظاته الختامية إلى مصادر الطبري، مشيرًا إلى المحذوفات من مصدره الرئيسي - سيرة ابن إسحاق كما رأينا في تنقيح ابن هشام والإضافات من روايات الواقدي.

يركز المجلد السادس الصادر عام ١٩٨٨ م على وضع مكة. مرة أخرى، يحلل وات المصادر التي كانت تحت تصرف الطبري. ويلاحظ كذلك أن ابن إسحاق لا يزال هو صاحب التأثير المهيمن^{١٦٨}. بالإضافة إلى ذلك، يُشار إلى الطبري على أنه عالم يوازن الروايات التي يختارها من [سيرة] ابن إسحاق سواء من خلال ابن هشام أو أي موطن آخر به نسخ أخرى. وغالبًا ما يتعلق هذا بالمسائل المتعلقة بالشيعية^{١٦٩}.

وعند التأمل في موثوقية مثل هذه المواد الإسلامية المبكرة، يذكر وات محاولات وانسبرو وتلاميذه باتريشيا كرون ومايكل كوك للتعبير عن الازدراء 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، يصبر وات على أن هناك دليلًا كافيًا 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}.

يُحتمل تاريخ هذه المواد إلى أبعد من ذلك في مناقشة تفصيلية تركز على أعمال إسلاميين بارزين مثل جولدتسيهر وشاخت ولامنس ويكر وبلاشير الذين شككوا جميعًا في مصداقية علماء الإسلام الأوائل^{١٧٢}. يدعي وات في إشارة منه إلى أن كثيرًا من النقاش في هذه الأعمال يركز على الحديث، أن "القول الذي له أهمية عقائدية أو فقهية لا علاقة له

بالمؤرخ عادة^{١٧٣}. على الرغم من أن العبارة تبدو مبالغاة بعض الشيء، فإنه من خلال الصياغة الدقيقة وإدخال الطرف "عادة"، 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 جولدتسيهر 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 عروة بن الزبير والزهري كأمثلة لأشخاص كانوا متقدمين بما يكفي لرؤية 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 يُعتقد أنها مجرد محاولات تحاولها عائلات معينة لتمجيد نفسها من خلال الأحاديث المكذوبة، يرى وات أن هناك خطراً حقيقياً من التطبيق غير المحدود لهذه النظرية لتحل محل القضايا التاريخية الحقيقية. ويشير إلى أن بعض التفاصيل طفيفة للغاية لدرجة أن العائلة لن تجد فائدة 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 المتأصلة ووجود دوافع مشوهة"^{١٧٦}.

اعتبر العلماء أن علم الأنساب بقاعدته القوية في النفس العربية والشعر، وفي النهاية القرآن نفسه، يقدم لمحات من التاريخ. وبالنسبة لبعضهم، مثل بلاشير، فإن القرآن هو المصدر الوحيد الموثوق 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 أيضاً "... تعطي نظرة ثابتة 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

المواقف قد تظل دقيقة" ^{١٧٩}. 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 الندوي المجلدين قيد المناقشة ويشني عليهما بشدة ^{١٨٠}. تناول إحدى النقاط المهمة، تتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى مكة، والتي، حسب ادعاء وات، عكست تدهور العلاقات بين النبي واليهود. يكتب أنه لأن وات يقترح أن التغيير كان قرار النبي نفسه، فإن هذا يعكس تصور وات للقرآن. ويصر على أنه:

إذا درسنا الآيات القرآنية (سورة البقرة، الآية: ١٢٥، والآيات من ١٤٢: ١٥٠) مع الروايات في البخاري، فمن الواضح أن القبلة الأصلية (الكعبة) قد تغيرت مؤقتًا إلى بيت المقدس بأمر إلهي (البقرة: ١٤٣) ثم أعاد الله أصل القبلة بالمدينة (البقرة: ١٤٤) ويمجرد 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 ^{١٨١}).

وعلى الرغم من موقفه التقديري إلى حد كبير، يرى الندوي العديد من التخمينات في تحليل بعض القضايا في التعليقات التوضيحية وحتى في الترجمة نفسها ^{١٨٢}.

في مقابلتنا مع وات عام ١٩٩٠ م، كانت إحدى مخاوفه الأساسية بشأن الإسلام المعاصر هو شعوره بصعود الأصولية الإسلامية. في الواقع، في كتابه "الأصولية الإسلامية والحداثة"، الذي نُشر عام ١٩٨٨ م ^{١٨٣}، يدعي وات أنه يزيل الغموض، وهو موضوع غالبًا ما يُساء فهمه، ومن ثم فقد تسبب في كثير من الإسلاموفوبيا بخاصة في الغرب.

إن هدف وات ذو شقين. فهو يشرع في تقديم عرض مميز عن الإسلام للغرب وأيضًا دراسة ما يعتبره صورة ذاتية استبطنية ضارة للمسلمين والتي لا تسمح لهم بفهم الغرب في العصر الحديث، ووفقًا له، تدفع المسلمين إلى محيط الشؤون العالمية.

ودون تمهيد أو مقدمة، يفرق وات في تحليله بالنظر إلى الصورة الذاتية التقليدية للمسلمين. ويقدم أطروحة الكتاب فيقول:

... ما زال تفكير المثقفين الإسلاميين الأصوليين والجماهير الغفيرة من المسلمين العاديين خاضعاً لرؤية 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 الراصدين ورجال الدولة الغربيين^{١٨٤}.

وبالتعرض إلى عنوان الكتاب، يعترف وات بعدم ملاءمة اللغة الصحفية "الأصولية"، لكنه يفضل التمسك بها لأنها تقدم له تفسير "الحرفية" الذي يناسب نقده.

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 الارتقاء الاجتماعي والتطوير". ثم يضيف: "لقد أدركت في دراساتي عن المذاهب الإسلامية الغياب التام لفكرة التطوير"^{١٨٥}.

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 "البداية" قبل الإسلام والتي لم تكن قابلة للتغيير ومن ثم، فإنه يجادل بأن تطور سنة السلف تُرجم تقليدياً على أنه "الطريق المسهد".

وعند الإشارة إلى المفهوم الإسلامي لنهاية النبوة، يفترض وات أن الآية ٤٠ من سورة الأحزاب^(١) التي تتعلق بهذا قد أخطأ المسلمون في تفسيرها. ويتكهن قائلاً: "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 نبي غيره"^{١٨٦}.

(١) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

يحتوي الكتاب على قسم فرعي بعنوان "التأسي بمحمد [ﷺ] والإسلام المبكر" (The Idealization of Muhammad and Early Islam)، حيث يقترح وات أن الجهود المحمومة من قبل المسلمين لتصوير محمد [ﷺ] كنموذج مقتضى تجعلهم 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 "الآيات 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 [ﷺ] تعني إضفاء 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 للزنا، حتى لو كان ذلك فقط في حالات قليلة محددة بدقة^{١٨٧}.

وفي الخاتمة، يحث 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 نسيباً عن الأصولية مدفوعة بالعوامل الطائفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وإلى أي مدى هي، على الرغم من النزعة القانونية الأرثوذكسية، 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 والمسلمين في هذا الشأن يكمن في مدى تقليدهم للآخرين، بخاصة 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، معترفاً بأن الكتاب يقدم بعض الأفكار المفيدة^{١٩٧}. ومع ذلك، فقد كتب في تقييمه العام:

هناك حد تقريبي 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 الخيط المركزي في حجة وات، بأن الصورة الذاتية الإسلامية التي تشكلت في القرن السابع أصبحت ثابتة بشكل لا يتزعزع. ويجادل بأن التركيز على هذا ينفي تمامًا التحول الهائل الذي حدث في الإسلام على مر القرون، وهذا موقف أكاديمي غير عادل تمامًا ولا يمكن الدفاع عنه. إن تجاهل المرونة العميقة في الفكر الإسلامي أمر مؤسف. كما عبر عن عدم رضاه عن اللهجة العامة للكتاب، والتي تتعامل 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، منح حق التصويت لـ "جماهير" العالم الإسلامي الأوسع. إن الإسلام، في مثل هذه الظروف، ليس جامدًا. بل على العكس من ذلك، إنه في بداية فترة من النزاع الثقافي (Kulturkampf) ذات نسبة هائلة" ^{١٩٩}.

نُشرت أيضًا عام ١٩٨٨م 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 ١٩٥٣م.

يشير وات إلى أن كثيرًا 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 الحديثة، ورفضها بوصفها مادة غير موثوقة في سيرة محمد. على الرغم من أن وات نفسه لا يبدو أنه يوافق كليًا 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 بنوة محمد (ﷺ) فيقول:

أنا شخصيًا مقتنع بأن محمدًا (ﷺ) كان صادقًا في الاعتقاد بأن ما جاء إليه كان وحياً ولم يكن نتاجاً لفكر واعٍ من جانبه. وإنني أعتبر أن محمدًا (ﷺ) كان نبيًا حقًا، 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 نبيًا أيضًا، فوفقًا للعقيدة المسيحية القائلة بأن الروح القدس تكلم بالأنبياء، يمكن قبول القرآن على أنه من أصل إلهي. ومع ذلك، فلأنني بقولي هذا لا أستبعد إمكانية أن يصدر الله وحيه من خلال عقل الشخص اللاواعي؛ وبالفعل يبدو أن شيئًا 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 موضحة أن هذا لا يعني فقط أن لغة الوحي كانت العربية، وإنما أن أول من يخاطبهم كانوا عربًا، والذين لا بد أن تصورهم للأمور كان يمثل معالجة كافية. تزايد المخاطر أكثر بالخوض في الفرضية القائلة بأن رحلة محمد [ﷺ] إلى النبوة وحياته كلها تشكلت 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 ترتيبًا "سليمًا". يذكر هنا موير وغريم ونولده وبيبل وبلاشير. ويرى أن دراسة نولده هي الأكثر نجاحًا، في حين يعترف أن دراسة بلاشير هي الأكثر حداثة 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)"، بحجة أن المستوى العام لمحو الأمية في مكة كان مرتفعًا. ويجادل كذلك بأنه مع معاملات محمد [ﷺ] التجارية نيابة عن خديجة، فلا بد أنه كان متعلمًا بما يكفي للاحتفاظ بالسجلات التجارية على الأقل. يقول: "إذا فالنبي الأمي هو النبي غير اليهودي، أو نبي 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 أيضًا معياره لإقرار نبوة محمد. فيكتب: "على أية حال، ليست "طريقة" الوحي المختبرة ضمانًا

للصدق، لأن محمدًا ﷺ اعتقد في البداية أن "الآيات الشيطانية" حقيقية. إن "الثمار" هي المعيار النهائي للصدق "٢٠٥.

يشير سامي عنقاوي، في مراجعته للكتاب في مجلة الدراسات الإسلامية^{٢٠٦}، إلى بعض التأكيدات في الكتاب التي "... لن تفشل فقط في تلبية المعايير العلمية ولكنها أيضًا ليست مقبولة لدى المسلمين الذين يمثل قرأتهم كتابًا إلهيًا يحفظه الله من أي تبديل" ٢٠٧.

وفي تقييمه العام للكتاب، يرى عنقاوي أن له صبغة خاصة قد يجدها المسلمون مرفوضة تمامًا. 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 "مغلطة" (٢، ٣٧، ٤٥) ولكنها "زائفة بصورة ملموسة (٤٤)..." ٢٠٨.

يتهم وات بأن لديه فهمًا ضحلًا للمفاهيم القرآنية التي يتعامل معها. ويشير أيضًا إلى أنه رغم إشارة وات إلى الرسالة العالمية للقرآن، فإن هناك إنكارًا ضمنيًا لذلك في نبرة الكتاب. وهكذا يستنتج أن:

الكتاب تخميني للغاية، ومن ثم فهو غير حاسم في ادعاءاته في أحسن الأحوال. ... إن قدرًا معينًا 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 بدلًا من أن يقتصر على مثل هذه الاستنتاجات غير المقنعة^{٢٠٩}.

في ١٩٨٩ م، ظهر مقال بقلم وات بعنوان "الإسلام والسلام" في [مجلة] (الدراسات الرسالية)^{٢١٠}. يؤكد وات في بداية المقال أنه على الرغم من أن الإسلام يقدمه المسلمون 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 [ﷺ] 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 "طاقاتهم المفرطة" لإرضاء شغفهم المولع بالحروب. ويتكهن بأن الأراضي في الشام والعراق، وربما ما وراءها، أتت تحت سلطة الإسلام من خلال مثل هذا الترتيب^{٢١١}. يشير إلى استنباط الأحكام من المبادئ القرآنية وأيضاً من خلال كمّ 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 تُحلّ"^{٢١٢}.

يتطرق وات إلى حديث قيل إن إمام الجماعة الأحمديّة ألقاه بشأن الأخلاق الإسلاميّة في الحرب، ويعلق بأنه لا يبدو أن هناك أي فقهاء سنّيين ينظرون إلى قضية السلام بطريقة واقعية ويفرقون بين فترة محمد [ﷺ] وبين زماننا الحاضر. يتابع: "مازلنا ننتظر التقليديين المسلمين لإقناع غير المسلمين بأن الإسلام كما يتصورونه له مساهمة مهمة في السلام العالمي"^{٢١٣}. ومع ذلك، يلاحظ المحاولات التي قام بها ما يسميه بالمسلمين الليبراليين وذوي التعليم الأفضل، ويمثلهم هنا المرحوم فضل الرحمن ومحمد أركون، لتغيير الصورة التقليدية للإسلام التي يعتبرها غير مواتية للعالم الحديث^{٢١٤}.

نشر عمل آخر مهم وهو الإسلام المبكر - مقالات مجمعة 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 [ﷺ] والقرآن" والثانية تركز على "فكر 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 بني قريظة. إن هذا موضوع مفضل في معظم أعمال وات ويتساءل المرء عما إذا كان وات،

بوضعه في البداية، يعطي مصداقية لتأكيد أن اختياره للموضوعات غالبًا ما يكون متحيزًا ضد المسلمين.

ومع ذلك، يشير وات، بما هو مؤرخ دقيق، إلى مقولة منهجية 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 جزئيًا"^{٢١٦}.

يقدر أندرو ريبين (Andrew Rippin) في مراجعته لهذا الكتاب، النبذة والترتيب العام للمقالات^{٢١٧}. ومع ذلك فإنه يشير إلى البيان أعلاه ويجادل بأن وات يبدو أنه يحمل وجهة نظر لا تختلف كثيرًا عن وجهة نظر مؤرخي القرنين الثامن والتاسع، التي تعني أساسًا "... إعادة سرد "ما حدث حقًا"، وفلترته بالطبع، من خلال إحساسنا المعاصر بـ"ما هو منطقي"^{٢١٨}. يعتقد ريبين أن هذا المنظور ليس جيدًا بما يكفي في ضوء ضخامة المهمة التي تواجه الباحث. ولكنه قيّم المقالات على أنها "... تمثل تذكيرًا مناسبًا بالمساهمة التي قدمها [وات]"^{٢١٩}.

شهد عام ١٩٩١م نشر أحد أحدث كتب وات، لقاءات إسلامية مسيحية: تصورات ومفاهيم خاطئة (Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions)^{٢٢٠}.

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 نوعًا ما^{٢٢١}. ويقال إن العمل نفسه كان تنويجًا لنصف قرن من مشاركة وات في مجال الدراسة الأكاديمية للإسلام والمسيحية. يبدأ الكتاب بتقييم نوع المسيحية التي التقاها الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وهذا موضوع مثير آخر بالنسبة إلى وات، مع الحجة الأساسية القائلة بأن الإسلام واجه شكلاً مشوهًا من المسيحية لا يمكن لأي مسيحي "حقيقي" التعرف عليه. ثم يفسر أن هذا هو بالضبط السبب في أن النقد القرآني للعقيدة المسيحية، في نظره، غريب جدًا^{٢٢٢}. أعاد تدوير

حججه حول نقص الوعي التاريخي بين أهل مكة، موضحًا أن هذا يفسر طبيعة "التصوير" القرآني للمسيحية^{٢٢٣}.

ينظرون إلى مواجهات المسلمين مع الفلسفة اليونانية، ومع المسيحيين وغيرهم عندما كان الإسلام في فترة صعوده، ومع أوروبا في العصور الوسطى. كما يناقش المواجهات في الفترة الحالية، منتهيًا بالتفكير في الآفاق المستقبلية. في الفصل الختامي، خصصت قسمًا لمسألة التفرد الديني، مشيرًا 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 جميعًا تفعل الأشياء نفسها تقريبًا، بأهداف متشابهة ومع قدر من النجاح"^{٢٢٤}.

وعلى هذا الأساس يستخدم معيار "موعظة الجبل" لتقييم الدين أو الشخصية الدينية أو التعاليم الدينية. ومع ذلك، يلاحظ أنه نظرًا 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 التخلي عن انفراديتهم... وإلى إعادة تفسير مفهومهم عن نهائية 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. تتعارض هذه العقيدة مع الحقائق المعروفة، مثل وجود مخطوطات تعود إلى ما قبل زمن محمد [ﷺ] بوقت طويل"^{٢٢٥}.

يشير إلى الكم الهائل من الدراسات العلمية النقدية التي قُدمت للتأثير في الكتب المسيحية على مر السنين، ويدفع بأن هذه الكتابات ألهمت اليهود والمسيحيين منذ العصور الأولى، ومن ثم فإنه ضمنيًا، لا يمكن أن يكون زائفًا. لذلك، ويقول أخيرًا: "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"^{٢٢٦}.

يثني جورج جين س. نيسلن في مراجعته للكتاب^{٢٢٧} على أعمال وات العلمية السابقة عن

الإسلام والعلاقات المسيحية-الإسلامية ويرحب بالعمل فيما يرى أنه لحظة نقدية في تاريخ مثل هذه العلاقات، خصوصًا 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 الضيقة للإسلام والمسيحية.

في إطار جهود وات للتفكير والبحث عن حلول لمشكلات العلاقات بين الأديان، عاد إلى جذوره اللاهوتية، وطلب من المسيحيين والمسلمين إلقاء نظرة فاحصة على كتبهم المقدسة والتفسيرات واللاهوتيات المبنية حولها والتي غالبًا 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، فبالمثل 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}. فبينما 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 مثبتة 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 مرتبطًا بالكامل تقريبًا بالبيئة التي أتى منها.

ثم تعارض وات في ما يتعلق بالتأكيدات الواردة في الكتاب بأن القرآن يقدم تصورًا خاطئًا للمسيحية وأن هناك كثيرًا من الأخطاء حول شخصيات تاريخية معينة^{٢٣١}. وتلاحظ بقلق المعيار الذي يستخدمه وات للحكم على صحة الإيمان الديني - "الثمار" - 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 الخطوة الأولى نحو الحرية للجميع حيث يمكن للغة أن تعني ما يريد الشخص

وتختفي الحقيقة الدينية... "٣٢٢.

وكتبت في تقييمها الختامي:

هذا كتاب محفز ومثير للاهتمام ولكنه مزعج. لقد غطى وات قدرًا هائلًا 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 أيضًا، 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 مثلًا بين معاناة المسيح والمعاناة الافتراضية للمسلمين غير الأصوليين الذين يحاولون إقامة نوع مختلف من الإسلام (٧٣) ٣٢٣.

في ١٩٩١ م، كانت مقالة وات "النساء في الإسلام المبكر" في [مجلة] (الدراسات الرسالية) ٣٢٤، محاولة بالنسبة له كغير خبير أنثروبولوجي، كما يقول، لتقديم ملخص عن نتائجه حول هذا الموضوع على النحو المبين في دراسته السابقة عام ١٩٥٦ م ٣٢٥.

يؤكد وات أن التحسين القرآني للنظام الاجتماعي القائم كان من شأنه أن يغيره من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي، الذي كان مؤثرًا على الوضع الاقتصادي في ذلك الوقت مما عزز الفردانية. ويعترف بالتطورات التي حققها الإسلام للمرأة في تلك البيئة. يقتبس من عمله السابق محمد في المدينة: "وفقًا للمعايير المسيحية الأوروبية وبمعايير الإسلام، كانت العديد من الممارسات القديمة غير أخلاقية، ومن ثم كانت إعادة التنظيم التي قام بها محمد (ﷺ) تقدمًا أخلاقيًا" ٣٢٦.

في ١٩٩٢ م، ساهم وات في المجلة نفسها أيضًا، حول موضوع "الطوائف والحركات الدينية - المسيحية والأديان الأخرى" بمقال عن "الأصولية الإسلامية" ٣٢٧. 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^{٢٣٨}.

على الرغم من تحديده للأصولية في المسيحية البروتستانتية، فإنه يقترح أن هذا الخوف من الهيمنة الواسعة للعلم والتكنولوجيا أكثر انتشارًا 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..."^{٢٣٩} تحسبًا للاحتفاظ بسلطتهم. يشير إلى الأقوال القرآنية بشأن نهاية النبوة والوحي كما رأينا في شخص محمد [ﷺ] والقرآن على الترتيب، وإلى الأسباب التي تجعل المعنى الأصلي لهذه الآيات قد يكون شيئًا آخر غير الفهم الإسلامي المعاصر. هذا الموقف بالطبع، يرفض دور الحديث في التفسير.

يؤكد وات بعد ذلك أن تنمية هذه الصورة الذاتية للإسلام أدت بالمسلمين إلى إدراك "... العالم غير الإسلامي ليس كمجال للتحويلات كما قد يفعل المبشرون المسيحيون، ولكن كمجال تهيمن عليه القوة"^{٢٤٠}. هذه الطريقة في استخدام مقياس مسيحي لقياس المبادئ الإسلامية ومقارنة مثل أحد الأديان بواقع الدين الآخر ليست مبدئيًا جيدًا في الدراسة العلمية. هنا مرة أخرى يبدو أن وات يعيد نشر التصور القديم للإسلام ويظهر هوسه بإجبار الناس على الإيمان.

يمكن أن نجد كثيرًا من الحجج في هذا المقال أيضًا في منشورات عام ١٩٨٨م، الأصولية الإسلامية والحدثة (Islamic Fundamentalism and Modernity)^{٢٤١}. ينظر وات في التصور الغربي للإسلام ورد فعل المسلمين الذي كان انتقاديًا عمومًا. ومع ذلك، يوضح أن انتقاد العلماء الغربيين قد حدث لأن "... بعض الحقائق الموضوعية التي وجدها المستشرقون في المصادر الإسلامية تتعارض مع ملامح الصورة الذاتية التقليدية للإسلام"^{٢٤٢}. ولكنه يعترف بأن "المستشرقين" كان لديهم موقف انتقائي للغاية تجاه الدراسات الإسلامية. ويشير إلى أن: "المستشرقين في الغالب يعتبرون أنفسهم يصححون الآراء الخاطئة التي يتبناها المسلمون. لكن ما يجب الاعتراف به بالتأكيد هو أنهم قلما كانوا يظهرون الاهتمام بالقيم الدينية الإيجابية للإسلام"^{٢٤٣}.

ينظرون إلى انتقادات المسلمين الموجهة ضد المبشرين المسيحيين للتعاون مع المستعمرين لتدمير الإسلام، ويرفض الحجج بوصفها مبالغية. ويدعي 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 أيضًا 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 أيضًا بأن بعض الهيئات المسيحية الفرعية لديها موقف معاد للإسلام وتنتج كتبًا تنتقده، رغم أن هذه الكتب ليس لها قيمة أكاديمية تذكر. وهكذا فرغم أن اتهام الأصوليين للإرساليات ليس خاطئًا بالكامل، فإنه ليس دقيقًا"^{٢٤٤}. هذا التصريح ليس منسجمًا تمامًا مع التصور الشائع للمؤسسة التبشيرية وموقف النصرانية تجاه العالم الإسلامي. فحتى وقت قريب، كان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية على سبيل المثال، مختلفًا تمامًا عما يشير إليه وات^{٢٤٥}.

يختم وات بالإقرار بأن ما يسميه الأصولية الإسلامية لا يمثل الإسلام ككل. واعترافًا منه بأن كلا من المسلمين والمسيحيين يتحملون مسؤولية معارضة العلمانية والاستهلاك في العالم المعاصر، فإنه يدعو إلى بذل 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 "المواقف الإسلامية من الديانات الأخرى" في مجلد مخصص لـ "لاهوت الأديان - المسيحية والأديان الأخرى" (Islamic Attitudes to Other Religions)^{٢٤٦}. وقد كتب أن موقف المسلمين من أتباع الديانات الأخرى محكوم أساسًا ببيئة النبي. يمكن قراءة هذا في مقابل الطبيعة العالمية للرسالة القرآنية وحقيقة أن الآيات، بل أي وحي في الواقع، يتقاطع مع الزمان والمكان.

ثم يدلي وات ببيان مشابه لبيان سابق أدلى به في [كتابه] مكة محمد - التاريخ في القرآن،

عن مكانة محمد^{٢٤٧}. فيكتب: "بصورة شخصية، أعتقد أنه يجب علينا أن نتقبل محمدًا [ﷺ] بوصفه نبيًا يشبه أنبياء 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 أيضًا بوجهات النظر حول العالم والحياة البشرية التي كان يتبناها أهل مكة بما فيها من بعض المفاهيم الخاطئة^{٢٤٩}.

وفي ما يتعلق باقتراح أن محمدًا [ﷺ] كان نبيًا عبرانيًا، يترك وات مجالًا لأفكار العالم العربي "لتنزلق" إلى القرآن. ويكرر أن هذه الأفكار لم يبتدعها محمد [ﷺ] رغم ذلك "... لكنها أتت إليه بطريقة أخرى"^{٢٥٠}.

يزعم وات في إشارة منه إلى أن محمدًا [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 تمامًا، 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 تقديمه للدين اليهودي غير ملائم تمامًا ومضلل بالفعل"^{٢٥٢}.

يرى وات أن الطريقة التي يعرض بها القرآن الأحداث بطريقة "عشوائية" أو "غير متصلة"، تتماشى مع الفكر الجاهلي الذي لم يهتم كثيرًا بالاتصال^{٢٥٣}. ويدعي أنه في الفترة المبكرة من الدراسات الإسلامية عندما تم استقرت عقائد الإسلام، بُذلت جهود مضيئة لحظر دراسة الثقافات الأخرى، وبخاصة الديانات الأخرى. كان المسلمون، وفقًا لهذا الافتراض، يعيشون في عزلة فكرية مما أدى إلى تبني موقف غير صحي تجاه الآخرين.

يذكر كاستثناء عالم الدين الأشعري، الشهرستاني، 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 أمانًا هو أن الدراسة الموضوعية للأديان الأخرى من قبل المسلمين لا تزال في مهدها"^{٢٥٥}.

نشر كتاب وات العقيدة الإسلامية - مجموعة مختارة (Islamic Creeds - A Selection)^{٢٥٦} عام ١٩٩٤ م، وهو عبارة عن مجموعة من كتب العقيدة الكلاسيكية لعلماء الدين المسلمين. ينصبّ الاهتمام هنا على الفصول التمهيدية قبل العقائد نفسها. وهي تتناول الخلفية التاريخية لعلم الكلام الإسلامي، ومناقشة بنود العقيدة الأساسية، وملاحظة عن الأدب وبعض المصطلحات الفنية التي تظهر في النصوص المترجمة. وبعد ملاحظة الاختلافات الهيكلية بين المسيحية والإسلام، يسعى وات إلى تحديد سبب هذه الاختلافات. يقترح أن المسيحيين كانوا بحاجة إلى تنظيم هيكل متقن للأساقفة وغيرهم للاعتناء بمجتمع غالبًا ما كان يجد نفسه أقلية. ولكن في حالة الإسلام، يؤكد أن الطبيعة السياسية للدين تمكنه من إيجاد شكل من أشكال الاكتفاء 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 البحتة"^{٢٥٧}.

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 يسوّغ تضمين الشافعي الإجماع في أصول الفقه"^{٢٥٨}.

إن النقاشات حول بعض المقالات المتعلقة بالإيمان، والأقسام القصيرة التي تتناول الشهادة، والقرآن، ونبوة محمد (ﷺ) 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 نظرًا لأن العقائد تتم ترجمتها فقط، لم يشعر وات بوجود أي حاجة إلى ملاحظات انتقادية تفصيلية.

يقدم المسح السابق لفكر وات، عن الإسلام بالأساس، صورة دقيقة إلى حد ما عن نظرتة إلى الإسلام عمومًا والنبي محمد [ﷺ] خصوصًا. وفي ما يلي تقدير خاص لكتابه، محمد في مكة (١٩٥٣) ومحمد في المدينة (١٩٥٦) ^{٢٥٩}.

محمد في مكة

هيكل الكتاب

تم نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٣ م. تحدد مقدمة قصيرة على الغلاف الخلفي بصورة أساسية مكانة الكتاب في سياق الدراسات الأكاديمية للإسلام عمومًا ومحمد [ﷺ] خصوصًا، وتذكر أن الكتاب قد كُتب لإشباع شهية واضحة في الأوساط الأكاديمية لـ "... حياة جديدة للنبي الكريم في سياق تاريخي أكمل".

يقال للقارئ أيضًا إن وات له ملاحظات خاصة عن المصادر التقليدية ويستخدم القرآن كمصدر رئيسي، ويفحص محمدًا [ﷺ] 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 شرحًا أكمل لقضايا عصر محمد. فهو لا يعتقد أن النموذج الأكاديمي البحث بحد ذاته كافٍ لدراسة محمد [ﷺ] بصورة شاملة.

من هذه المعلومات، يُعطى المرء انطباعًا بأن وات يفتح أرضية جديدة ويميز نفسه بعيدًا عن كتلة المواد التي أُلِّفت 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، يعلق وات بأسلوب نقدي على الافتراضات الواردة في الكتاب ويشير إلى الحاجة إلى منظور جديد يناسب العصر الحالي^{٢١٠}.

يتكون الكتاب^{٢١١} من ستة أجزاء رئيسية لكل منها أقسام فرعية محددة جيدًا. وقد حدد وات أهدافه وخطته الأساسية للعمل في المقدمة.

ينظر الجزء الأول في الخلفية 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 فرعي، وعي محمد ﷺ النبوي، متبوعًا بتسلسل زمني قصير للأحداث في العصر المكي.

ويبحث الجزء الثالث في الرسالة النبوية، ويحلل القرآن من حيث تأريخه، وماهية أوائل الآيات نزولًا، ويضعها في سياق أوائل القرن السابع بمكة. ويختتم هذا القسم بجزء بعنوان "تأملات إضافية"، وينقسم إلى قسمين فرعيين، يتناول قضايا تأثير الوضع الاقتصادي في مكة على رسالة الإسلام، ونظرية أصالة القرآن.

يبحث الجزء الرابع، وهو بعنوان "المسلمون الأوائل"، في التحول [إلى الإسلام] وروايات المتحولين [إليه]، وينتهي 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 دليلًا قرآنيًا لإثبات أن ما حدث لا يمكن وصفه بالاضطهاد بالمعنى الدقيق للكلمة^{٢١٢}. 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 الآفاق"، 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. نوqشت مهمة الدعوة المحبطة إلى الطائف، بالإضافة إلى التقدم الذي أحرزه في دعوة البدو لقبول رسالته. ويخصص قسم لمناقشات العقبة التي انتهت بالهجرة الرئيسية. وينتهي هذا الجزء، وهو الجزء الرئيسي من الكتاب بالفعل، بتقييم قصير من صفحتين عن العهد المكي من العمل النبوي.

يُختتم الكتاب بـ "ملحق من ثماني نقاط"، والذي يتخلله مناقشة حول نظرية الأحابيش، ومسألة التأثيرات اليهودية-المسيحية، والحنفاء، واستطلاع للمسلمين البارزين في مكة والكفار، إلى تحليل موجز للمرويات الواردة عن عروة بن الزبير في ما يتعلق بالعهد المكي. وينتهي 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 قصورًا 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 تقريبًا، حيث يعطي القارئ لمحة مسبقة عما يمكن توقعه. يكشف وات عن مصادر مادته، وعادةً ما يحللها لضبط أسلوب المناقشة. وسواء وافقنا على تفسيره للمصادر أم لا، فإنه يمنح القارئ فرصة للمتابعة. إنه يوضح وجهة نظره دائمًا، بحيث يمكن للقارئ، إذا حصل وتناول المشكلة، أن يجد أساسًا لذلك النقد.

في هذا العمل بالذات، يتبع وات نمطه المعتاد. في الصفحات التمهيدية، وضع بيليوغرافيا رائعة، مع تقديم الأعمال الكلاسيكية التي يستخدمها وشرح الرموز التي قد يواجهها القارئ، بخاصة في الهوامش. يقسم المقدمة إلى قسمين. يتناول القسم الأول وجهة نظره في حين يتعلق الثاني بالمصادر المستخدمة.

يشير إلى أن جمهوره المستهدف يمكن أن ينقسم إلى ثلاث مجموعات - مؤرخين

ومسلمين ومسيحيين. ويذكر أيضا أنه سعى إلى أن يكون نزيهاً بقدر الإمكان في ما يتعلق بالإشارات إلى الآيات القرآنية. فيكتب: "... على سبيل المثال، لكي أتجنب تقرير ما إذا كان القرآن هو كلام الله أم لا، امتنعت عن استخدام تعابير "يقول الله" و"يقول محمد" عند الإشارة إلى القرآن، وقلت ببساطة: (يقول القرآن) ^{٢٦٣}. ثم يتابع: "ومع ذلك فإنني أعتبر أن تبني الرؤية المادية كامن في الحياض التاريخي، وإنما أكتب كموحد مصرح ^{٢٦٤}.

يجادل وات ضد وجهة نظر أكاديمية بحثة عن محمد، والتي يعتقد أنها غير كافية لفهم مثل هذه الشخصية، ويطالب بتقدير لاهوتي أيضاً. كما يؤكد 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 دائماً مخلصين لمبادئ علمهم الخاصة، وأن استنتاجاتهم، حتى من وجهة النظر التاريخية البحثية، تتطلب المراجعة ^{٢٦٥}.

ثم يذهب وات أبعد من ذلك، ويطلب من المسلمين إعادة بناء أو تعديل عقائدهم دون "... أي تغيير في الأساسيات" ^{٢٦٦} على حد تعبيره. ويرى أن دارسي الإسلام في القرن العشرين كانوا متلهفين لإلقاء نظرة جديدة على محمد [ﷺ] ليس بالضرورة بسبب توفر مادة جديدة. إن ذلك في الأساس "... لأنه في نصف القرن الماضي أو نحو ذلك تغيرت اهتمامات ومواقف المؤرخين، لأنهم أصبحوا أكثر وعياً بالعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ" ^{٢٦٧}. 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 نادراً ما كانت تثار في الماضي" ^{٢٦٨}.

يذكر وات أن مصدره الأساسي هو القرآن والمواد الكلاسيكية من القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة. يركز على سيرة ابن هشام وحوليات الطبري ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد. كما أن مادته مأخوذة من البخاري، وأحمد بن حنبل، وابن الأثير، وابن حجر، وهو يمدح ابن إسحاق، الذي يعتمد [وات] على ابن هشام من أجل عمله [عمل ابن إسحاق]، مشيرًا إلى أنه [ابن هشام] رتب مواد [ابن إسحاق] بعناية^{٢٦٩}. كما أثنى على ابن هشام على كل من تنويهه 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 التنافس الكبير داخل المنظمة أو المجموعة قيد الدراسة. يقول: "... عند التعامل مع الأخبار، يجب أن يكون المرء دائمًا حذرًا تمامًا، حيث يمكن أن تكون هناك مصلحة حزبية معينة، وألا ينخدع بالمظهر الذي قد يبدو بريئًا أحيانًا"^{٢٧٠}.

ومع ذلك، بحث 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 ..."^{٢٧١}.

ويوضح كذلك أن هذه النظرية، المسماة "التشكيل المتحيز" للأحداث، ونظرًا للمصالح الحزبية، تحدث خصوصًا عندما يحاول الناس تحديد أسباب لحدث معين. في كثير من الأحيان، كما يقول، كان الفاعل الرئيسي يحدد دافعًا جديرًا للفعل في حين ينسب إليه خصومه العكس تمامًا. لذلك يجب على الطالب أن يضع ذلك في الاعتبار عند تفسير البيانات، بخاصة في الفترات التي لم يكن فيها التاريخ مميزًا، ويشير مثلًا إلى أوقات ما قبل الهجرة في الإسلام^{٢٧٢}. ينصح بإعادة البناء الذاتي للدوافع 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 خلفية سيرة محمد [ﷺ] 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 داخلي^{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 لأنه 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"، وحقائق أن "... القرآن معجزاً 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 بتقارير الأخبار في فترتي مكة والمدينة. في الفترة الأولى، كان يقبل المادة، مستنداً فقط إلى المتن (نص الخبر) ومتجاهلاً الإسناد (سلسلة الرواة)؛ وفي الفترة الثانية، يقبل المتن من خلال تحليل الإسناد. إن الأساس المنطقي لتطبيق هذه المنهجية غير المتسقة للأسف ليس واضحاً تماماً من المناقشة.

في المناقشة التالية سندرس الموضوعات التي اختارها وات بوصفها ذات أهمية في تقييمه لمحمد [ﷺ] في مكة، ونلاحظ أي ثغرات ونحاول اكتشاف سبب اختياره لموضوعات معينة وتجنب موضوعات أخرى نعتقد أنها مهمة أيضاً.

موضوعات 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، تمكننا من فهم الأمور المفضلة

لدى وات، ونأمل أن تجعلنا قادرين على تمييز ما إذا كان يتبع فقط علماء أواخر 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 فعلاً وعده بتزويد قرائه برؤية جديدة حول الموضوع.^{٢٧٦}

الخلفية

يوضح وات الهدف من هذه المناقشة، وأن موضوع الفصل الأول، هو التركيز على "... سمات الخلفية الأكثر أهمية لفهم مناسب..." لحياة محمد [ﷺ] 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 دورًا ذا أهمية قصوى"^{٢٧٨}.

يوفر موقع المدينتين المهمتين 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 وقطعانهم. كما أشار إلى الأهمية الحاسمة للإبل والتأريخ. نظرًا 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. ويؤكد 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 المريح 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 تساؤلًا حول ما إذا كانت ولادة الإسلام وانتشاره لاحقًا 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، مجادلًا أنه على الرغم من الفتوحات العديدة، فقد كان المستوطنون الحجازيون دائمًا يعودون إلى أرضهم الأصلية، مما يشير إلى أن المكان كان لا يزال "سلميًا" وجذابًا 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 روايات المصادر العربية في ما يتعلق بالترتيبات السياسية والمشاحنات القبلية في شبه الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، يتخذ وات موقفًا إيجابيًا ويقبل هذه الروايات بوصفها موثوقة إلى حد كبير. ويعترف بأنه في حين أن العلاقات العدائية الشديدة بين العباسيين والأمويين، على سبيل المثال، ربما كان لها بعض التأثيرات الملموسة على الروايات التاريخية اللاحقة، فإنه لا يعتقد أن هذه العلاقات سببت ضررًا كبيرًا للطيف العام لتاريخ تلك الفترة.

ويتفحص "حدود العصور القديمة" في مكة، مشيرًا إلى العشائر المختلفة التي كانت لها نفوذ في الهيكل السياسي لشبه الجزيرة العربية القديمة. وقد اعتمد على المسعودي وابن هشام وابن إسحاق والطبري في تحليله للعلاقات الشائكة بين العشائر وما يترتب على ذلك من تقوية بعضها وإضعاف بعضها الآخر.

ويشير إلى أن رأي كياتاني بأن حلف الفضول كان تحالفًا عامًا لمحاربة الظلم والقمع لا يبدو أن المواد المتاحة تدعمه ٢٨٢.

يفسر وات ما يعتقد أنه كان تجمعات متنوعة وتحالفات سياسية كانت تجرى قبل مجيء محمد ٢٨٣، ويضع أسبابًا لفهمه. وفي ما يتعلق بممارسة السلطة في مكة، يرى أن

المجلس الاستشاري منخفض المستوى للرؤساء والشيوخ (الملأ)، الذين ليس لديهم من الناحية الفنية سلطات تنفيذية، هو الذي يمتلك هذه السلطة. ويشير إلى أن "... مقاطعة بني 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 الحج؛ واللواء وهو وظيفة المسؤولية عن حفظ الرايات 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 مسؤولين عن تأثير الشخص ومكانته في مجتمع مكة، وهما "... عشيرته ومؤهلاته الشخصية" ^{٢٨٥}.

يقارن مؤسسة الملأ في مكة بترتيب الإكلازيا ^(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 للدعاء بأن سلطة قريش كانت مستمدة من القوة العسكرية المتفوقة، فإن اقتراح لامنس بأن ذلك تحقق بسبب توظيف العبيد السود غير مقنع. بل يرى أن سماحة قريش لم تنبع 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 قریش بالأحرى إلى حكمهم السياسية وعرضهم الماهر لحنكة الدولة، والتي كانت في مجتمع مكة، كما يجادل في مقارنته بين الإكليزيا الأثينية والملأ 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 الإمبراطوريتان البيزنطية والفارسية، وأيضًا إلى حد ما بين الأحباش.

كانت مكة مهمة، لأنها قدمت طريقًا تجاريًا بديلًا 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 أنسب طريق متبقي.

لذلك فإنه يلاحظ أن البيزنطيين في أوائل ومنتصف القرن السادس كان لهم تربيات مع الأحباش مما يعني بشكل غير مباشر أن لديهم تأثيرًا 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 نسبيًا وحقت مكاسب كبيرة. وبلغ هذا ذروته في محاولة أبرهة تدمير الكعبة لإعادة تركيز الانتباه على الضريح في صنعاء باليمن في الجنوب. يقول وات في سياق فهمه للروايات التقليدية إن "... الحملة لم تسفر عن شيء حيث دُمِّر الجيش الحبشي، على ما يبدو بالطاعون"^{٢٨٩}.

يتمتع وات عن شرح فهمه للأحداث في عام الفيل في مواجهة الروايات التقليدية التي غالبًا ما تستند إلى المرجع القرآني^{٢٩٠}. وفي تحليله الذي يتعامل مع قضايا معقدة للغاية، يعترف بأنه قد لا يكون على حق تمامًا. يقر قائلاً: "نظرًا لقلّة 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 [ﷺ] إلى مرحلة النضج في عالم اختلط فيه التمويل العالي والسياسة الدولية بشكل لا ينفصم"^{٢٩٢}. إن جاهزية وات ليعترف بأن تفسير شخص ما لا يبني في حد ذاته الأسس "الحقيقية" أو "الوحيدة" للفهم العلمي للأحداث فهو مؤشر على نزاهته كأكاديمي مخضرم.

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 العداوات متشعبة. 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) بغضاً في عصرنا، لكن في هذا السيناريو، ربما لم يكن هناك بديل أفضل^{٢٩٣}. وعلى الرغم من الوعي السائد بالتضامن القبلي، كانت هناك وحدة ضمنية منسوجة بعناية حيث كانت هذه المجموعات المتنوعة على ما يبدو ملتحمة معاً بقوة "... اللغة المشتركة (على الرغم من اختلافات اللهجات)، والتراث الشعري المشترك، وبعض التقاليد والأفكار المشتركة، والنسب المشترك"^{٢٩٤}.

يجادل وات، مع بعض التبريرات، بأن التضامن القبلي القوي بين العرب، وبخاصة في مكة، كان مسؤولاً عن السهولة النسبية التي تمكن بها محمد [ﷺ] من الدعوة في مكة في المقام الأول. وعلى الرغم من المشكلات التي واجهها لاحقاً، كما يقول، فقد وجد أعداؤه أنه من أعظم الخطر أن يهاجموه شخصياً خوفاً من الانتقام بسبب وحدة محمد [ﷺ] القبلية، بني هاشم، ولكونه قرشياً. ومع ذلك، يذكرنا بأن التضامن القبلي لم يكن مطلقاً. لقد أحب العرب حريتهم الفردية واعتزوا بها. في الواقع، كما قال فيليب ريتي (Philip Ritti)، "العربي عموماً والبدوي خصوصاً، ولد ديمقراطياً. فهو يقابل أشياخه على قدم المساواة"^{٢٩٥}. يؤكد وات أن:

أفراد القبيلة لم يكونوا أكيين، لكنهم بشر يميلون إلى الأنانية -أو ما يسميه لامنس "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، بدأت بعض الفردانية تظهر في تفكيرهم ...^{٢٩٦}

يُرجع وات مرة أخرى ظروف المجتمع التجاري إلى الميول الفردية لدى بعض أهل مكة. يشير إلى التحالفات التجارية التي لم تحترم في بعض الأحيان الحدود القبلية أو العشائرية ويذكر أيضًا أن أبا لهب، على سبيل المثال، اتخذ موقفًا مختلفًا في ما يتعلق بمحمد ﷺ مقارنة بأعضاء بني هاشم الآخرين لأسباب اقتصادية ملموسة. ثم يؤكد أن هذه المقترضات 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 والأيدولوجيا على العوامل الاقتصادية كما احتج الماركسيون"^{٢٩٧}.

يتقل الخطاب إلى المثل الأخلاقية ويشير إلى المثل الأعلى الأخلاقي العربي بوصفه مبنياً على المروءة أو الرجولة، وهي المصطلحات المفضلة لجولدتسيهر. 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"^{٢٩٨}.

نوقشت القيم الأخلاقية الأساسية كما يفهمها العرب. ودُكرت مبادئ مثل الكرم والضيافة إلى حد الإسراف والولاء والإخلاص والبطولة العامة^{٢٩٩}. 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 كثيرًا)، فلا يمكن للقبيلة أن تعرّض وجودها للخطر بوجود زعيم مثله. بل يجب أن يكون الزعيم رجلاً حكيماً ومتعقلاً في أحكامه، ومن ثم فقد كان [الزعيم] عادةً هو الذكر الأكثر احترامًا في العائلة"^{٣٠٠}.

على الصعيد الديني والفكري، تستند المناقشة إلى ثلاثة افتراضات: أن الدين الحالي

أصبح منحطاً وقديماً، وكان هناك رواج يمكن وصفه بـ "الإنسانوية القبلية"؛ وأن ظلال التوحيد كانت تلوح في الأفق.

في النقطة الأولى، يشير وات إلى أعمال نولدكه وويلهاوزن ولامنس، كل منهم يستعرض الجزيرة العربية القديمة وآثارها الدينية. ويصف المعتقدات "الوثنية" التي كانت سائدة قبل بعثة محمد.

ومع ذلك، يوضح وات أنه نظرًا لأن المواد في هذا المجال غير مترابطة وربما الأهم من ذلك بالنسبة لنظريته، [المواد] المستمدة 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 "الإنسانوية القبلية"، التي يرى وات أنها البديل الآخر الذي يسميه "... الدين العربي الفعال"^{٣٠٢}، فقد كانت تنضء أيضًا في تأثيرها كحال تأثير عبادة الأجرام الكونية والأشجار والأحجار وغيرها من جوانب الطبيعة. ويصف "الإنسانوية القبلية" بأنها الدين الذي يكتشفه المرء من [حال] الشعراء الذين "كان تحقيق التميز البشري في العمل غاية في حد ذاته بالنسبة لهم، وفي الوقت نفسه فهو يساهم عادةً في بقاء القبيلة، وهي غاية عظيمة أخرى في الحياة. هذه هي الإنسانوية 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 الإنسانوية المعاصرة. ويشير إلى أن الفرق الأساسي هنا هو أن التركيز في المعتقد العربي هو القبيلة بينما في الإنسانوية الحديثة تصبح الفردانية مركز التوجه. تستعرض المدولة 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 نُشرت 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 مجيء محمد، صار هذا التصور عن خلود القبيلة في طي النسيان تقريبًا. سادت الفردانية، ولكن، كما يشير، لم يخلق انتقال المحور "دينًا" جديدًا، لأنه، 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 بأن هذا جعل نقل الفكرة مستحيلًا.

يبدأ وات المناقشة في الجزء الأخير من هذا القسم بنقد للرأي الشائع في الدراسات الغربية في ما يتعلق بالجدور اليهودية-المسيحية للإسلام. ويشير إلى أنه على الرغم من مناقشة هذه النظرية إلى حد الملل، فإنها معيبة في الأساس لأنها تنكر في جوهرها الجدور اللاهوتية المستقلة الأصلية للمعتقدات الإسلامية. فيكتب:

حتى من وجهة نظر أفضل الدراسات الغربية، غالبًا ما كانت الدراسات الغربية حول القرآن مؤسفة. لقد صنعوا صنمًا من التبعية الأدبية ونسوا أن التبعية الأدبية ليست أبدًا أكثر من جانب واحد من الصورة؛ وهناك أيضًا العمل الإبداعي للشاعر أو المسرحي أو الروائي. وحقيقة الاعتماد الأدبي لا تثبت أبدًا غياب الأصالة الإبداعية.^{٣٠٥}

بمقارنة المجال الديني بهذا، يشير إلى أن كثيرًا من الضغط على اعتماد شخصية دينية على التأثيرات البيئية في حد ذاته من شأنه أن يقلل بدرجة خطيرة من فرصة تقدير "... أصالة وفراة الوحي الإلهي"^{٣٠٦} في المنافسة. ومع ذلك، يستمر في التأكيد على أنه على الرغم من أن المسلمين يعتبرون القرآن عمومًا كلام الله السماوي، فإن الأدلة الداخلية تشير إلى تأثير الأفكار اليهودية-المسيحية.

ويشير إلى وجود ثقافة دينية قبل الإسلام وقول الإله الذي يزعم أن محمدًا (ﷺ) قد ترجمه إلى الله، ومع ذلك، فهو لا يعتقد أن الإله في الوعي المكي كان له أي أصل توحيدي في حد ذاته. ويؤكد أن التفسير التوحيدي اللاحق وفّرته التأثيرات اليهودية المسيحية. هذه القضية مهمة جدًا بالنسبة له لدرجة أنه خصص لها ملحقًا، وعنوانها بـ "التوحيد العربي والتأثيرات اليهودية-المسيحية"^{٣٠٧}.

في هذه المقالة في الملحقات، يجادل وات بقوة في أن افتراض " ... 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 والمسيحية (وربما غيرها) على مكة عام ٦١٠ م، وليس على محمد [ﷺ] نفسه، أو بالأحرى على القرآن؛ ولا يمكن أن تكون الإجابة بسيطة ولا مؤكدة تمامًا على هذا السؤال ٣١٠.

لا يستبعد وات تمامًا إمكانية حدوث بعض التأثير، لأنه يعتقد أن بعض الشائعات حول يهود ومسيحيين 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 أصالة مذاهب الإسلام. إنه يعيد إحياء خطه الأصلي في التفكير على هذا النحو: "لا توجد صعوبة كبيرة في الادعاء بأن الشكل الدقيق والفكرة والأهمية الخفية للقصص جاءت إلى محمد [ﷺ] بوحى وليس من اتصالات معلّمه المزعم " ٣١١.

ورغم أنه يجادل بأن محمدًا [ﷺ] والمسلمين الأوائل أرادوا معرفة المزيد عن الأنبياء الأوائل من اليهود والمسيحيين، يؤكد أنه " ... قبل ظهور هذا الاهتمام بالأنبياء، أعلنت الرسالة الأساسية للقرآن ... " ٣١٢.

من المنطقي أيضًا أن نفترض أن سياسات القوة العظمى المكثفة بين البيزنطيين والفرس كان من الممكن أن تؤدي إلى اتصالات تتجاوز مجرد المواجهات العسكرية أو التجارية. في كل من الإمبراطوريتين وفي إنابة البيزنطية للحبشة، كانت المسيحية قوية ومن ثم لا يمكن تجاهل تأثير هذا الاتجاه على العرب تمامًا ٣١٣.

أما بالنسبة لأنواع المسيحية أو اليهودية التي تأثر بها العرب، فإن وات يكتفي بتلخيص أفكاره بالقول إن هاتين الطائفتين المسيحية واليهودية " ... لا بد أنهما كان لديهما العديد

من الأفكار الغريبة" ٣١٤.

إن تحليل وات مهم، لأنه خروج عام عن الحجج السائدة التي تسعى إلى إثبات أن محمداً [ﷺ] لم يكن لديه أفكار أصلية خاصة به. ٣١٥

حياة محمد [ﷺ] المبكرة

كانت كل سير محمد [ﷺ] تعنى بحياته المبكرة وغالباً ما تتعمق المناقشة في نسبه، بأهداف متنوعة في كثير من الأحيان. يحدد وات على سبيل المثال ما يراه سؤالاً مهماً يتعلق بنسب 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" ٣١٦. وبغض النظر عن الطريقة التي ننظر بها إلى الأمر، فإن أي شخص لديه أجندة خفية سيكون قادراً 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 العباسيين السياسية. ومع ذلك، فهو يعطي قيمة كبيرة للتأثير الذي تم تطبيقه. ويشير إلى أنه "... لا توجد أسباب لافتراض تزوير خطير أو اختراع واسع النطاق" ٣١٧.

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 تضاعف بالتأكيد في زمن محمد ٣١٨.

عند استعراض مولده، يبدو أن وات يعبر عن بعض الشكوك حول مولد محمد [ﷺ] بعد وفاة والده، قائلاً إن هذا كان افتراضاً ٣١٩.

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، أثبتت حولها بعض الشكوك. ثم يشير إلى كتلة كبيرة من المواد، ذات طابع لاهوتي، وذات مغزى للمؤمن فقط. يكتب وات: "يكاد يكون من المؤكد أنها ليست صحيحة بالمعنى الواقعي للمؤرخ العلماني، لأنها تزعم أنها تصف الحقائق التي ربما كان من المعقول أن نتوقع الإشارة إليها في فترات لاحقة من حياة محمد؛ لكن لا توجد مثل هذه الإحالة"^{٣٢٠}. ثم يستشهد بمقطع طويل من ابن إسحاق، يشرح بالتفصيل بعض الروايات عن حليمة وآمنة نفسها وأحداثاً أخرى تقترب من المعجزات والتي تفسر لماذا قد يجدها المؤرخ العلماني غير تاريخية^{٣٢١}.

ثم نظر في زواج محمد ﷺ من خديجة وأبدى على الفور شكوكه بشأن سنّها وقت الزواج وأنه "... ربما يكون مبالغاً فيه"^{٣٢٢}. وحجته هي ببساطة 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 ويجادل أنه على الرغم من ذلك، "فهذا ليس مستحيلاً بأي 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 الطبري"^{٣٢٣}. يشكك أيضاً في ما إذا كانت خديجة هي ذات المرأة التي تصورها الروايات التقليدية.

وفي بحثه عن مواد عن الحياة الزوجية المبكرة لمحمد ﷺ أثناء النبوة، يقول وات إنه لم يتوصل إلى شيء ويتعين عليه الاستنتاج من مقاطع القرآن ويستند إلى سورة الضحى حيث إنها أشارت إلى ماضي محمد^{٣٢٤}.

نداء النبوة

يناقش وات رواية دعوة محمد ﷺ إلى النبوة في عمل الزهري ويفحص ما يعتبره بعض التناقضات في التقارير المختلفة. إنه يشكك في التفسير الذي قدمت له رؤى محمد ﷺ المبكرة والتي شملت الملك جبريل، ويؤكد أن محمداً ﷺ ربما اعتقد أنه رأى الله نفسه، معترفاً بأن هذا لا يتفق مع فهم المسلمين لطبيعة الله، ويبرر أن الموقف يعززه عدم ظهور جبريل في الآيات التي نزلت بمكة المكرمة حتى العهد المدني. ويشير إلى أن

"التفسير الرسمي للرؤية، مع ذلك، ليس بالغ الأهمية بالنسبة لحياة محمد [ﷺ] بقدر أهميته بالنسبة لتطوره الديني" ٣٢٥.

وبالإشارة إلى ممارسة الاختلاء (التحنث) في غار حراء، يشكك وات في الرواية القياسية بأن أول لقاء مع الملك جبريل حدث فيه، قائلًا إن: "... التواريخ المقارنة للسمات المختلفة لدعوة محمد [ﷺ] غير مؤكدة" ٣٢٦.

وبالنسبة لزيارة محمد [ﷺ] وخديجة إلى ورقة، فلا يجد وات أن الشك فيها صحيحًا. ويرى أن الحادثة تُظهر مدى احتياج محمد [ﷺ] إلى تعزيز ثقته بعد التجربة الأولية في الغار، ومن ثم لا يمكن أن تكون ملفقة ٣٢٧.

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 ذُكرت محمدًا [ﷺ] بدئًا لورقة، وبالتالي يستتج 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" ٣٢٨. وهو يدرك طبعًا 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 مات بعد حوالي ثلاث أو أربع سنوات من الحادثة ٣٢٩.

وفي مناقشة التقدير الغربي لصورة وحي محمد [ﷺ] النبوي، كرر وات وجهة نظره بأن الصورة كانت عمومًا غير موثوقة. يشير إلى أن "الكتاب الغربيين كانوا في الغالب يميلون إلى تصديق أسوأ ما [يُذكر] عن محمد، وحيثما وجدوا تفسيرًا معقولًا غير مقبول لفعل ما، مالوا إلى قبوله بوصفه حقيقة" ٣٣٠.

يؤكد أن المعقولة في حد ذاتها ليست معيارًا قويًا للحكم على قضية معينة ومن المهم أن يُقدّم دليل قوي وسليم كأساس لتقييم 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... " ٣٣١ .
يواصل القول بأنه لا يمكننا أن نحافظ على وجهة النظر القائلة بأن محمداً [ﷺ] أدخل آرائه في النص الموحى. ومع ذلك، فهو يعتقد أن النبي "... ربما حاول أن يستقرى الآيات المنقحة التي شعر أن بعض مقاطعها تتطلب تنقيحاً - وجزء من النظرية الإسلامية التقليدية هو أن بعض آيات قد نسخت آيات أخرى " ٣٣٢ .

يحاول وات النظر إلى طبيعة القرآن في ما يتعلق بنفسية محمد. فيذكر آراء التقليدية الإسلامية والدراسة العلمانية وموفقاً ثالثاً يشارك به عموماً بعض الباحثين المسيحيين حول الإسلام.

الرأي الأول هو ألوهية القرآن (أصله الإلهي)، والثاني يقلل من الأصل الإلهي ويركز على شخصية محمد [ﷺ] كمصدر للقرآن. ويسمح الرأي الثالث بمساحة للتدخل الإلهي لكنه يرى أن شخصية محمد [ﷺ] عامل مؤثر في "تكوين" القرآن.

يدعي وات أنه كمؤرخ لا يميل نحو أي من هذه النظريات ويسعى إلى أن يكون نزيهاً ٣٣٣ . ومع هذا، بدأ تحقيقاً في طبيعة الوحي الذي تلقاه محمد، واستناداً إلى رواية أ. بولين (A. Poulain) هبات الصلاة الباطنية (*The Graces of Interior Prayer*)، يحدد شكلين رئيسيين من التجارب الدينية كما حدث لمحمد [ﷺ] - "العبارات ('Locutions') و "الكشوف ('Visions')". ويوضح أنه في "العبارات" تصل الرسائل مباشرة دون مساعدة الأذن؛ يمكن أن يقال إنها وصلت بالمعنى التخيلي ... "، بينما في الكشوف، هناك "... تواصل بسيط للفكر بدون كلمات، وبالتالي بدون أي لغة محددة" ٣٣٤ .

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 [ﷺ] مقبولة إلى حد كبير. لذلك يشير إلى أنه "أما التأكيد على أن الكشوف والعبارات التي كانت تصل إلى محمد [ﷺ] هي هلوسات كما حصل في بعض الأحيان، هو إصدار أحكام لاهوتية دون وعي تاماً، ومن ثم فهو إظهار لجهل محزن بالعلم وسلامة

العقل من كتاب مثل بولين وتخصص اللاهوت الصوفي الذي يمثلونه " ٣٣٥ .

ويواصل شرح أن الفكرة الأساسية ليست مسألة موثوقية الآيات وإنما حقيقة أن الكلمة الموحاة وأفكار محمد [ﷺ] الخاصة يمكن التمييز بينهما. وبعد ذلك يستعرض وات النظرية المرصية، حيث كان يُعتقد 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 الحالة، فإن "... الحجة تكون ضعيفة تمامًا ومبنية على مجرد الجهل والتعصب؛ فمثل هذه المصاحبات البدنية لا تثبت أو تبطل التجربة الدينية" ٣٣٦ .

تعالم محمد [ﷺ] الأساسية والموقف المعاصر

يشغل هذا الموضوع الفصل الثالث من الكتاب. يبدأ وات من السؤال عن التعالم 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 كثير من القضايا دون حل، ما لم يلجأ بالطبع إلى نوع من إعادة البناء. تتعلق معظم المشكلات بالتسلسل الزمني للمقاطع الموحاة. حاول تولدكه وييل إعادة تنظيم المادة القرآنية لتناسب البحث الغربي حول التسلسل الزمني. ويحاول وات تقديم نموذج يعتقد أنه يمكن أن يساعد في حل المشكلة. ومبدؤه بالأساس أنه يعرف جميع المقاطع التي تعكس معارضة بوصفها مكينة متأخرة، لأنه كما يقول "... قبل أن تظهر المعارضة، لا بد من إعلان بعض الرسائل التي تميل إلى إثارة المعارضة" ٣٣٧ .

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"دعوة محمد [ﷺ] الخاصة". وفي هذه [الموضوعات]، يحدد الآيات التي يعتقد أنها تناسب نموده ٣٣٨ .

يناقش وات أيضا الدلالة الاجتماعية والأخلاقية والدينية والفكرية لرسالة محمد [ﷺ] في البيئة آنذاك، مشيرًا إلى التحول الذي سعت إلى بدئه^{٣٣٩}.

خصص باقي الفصل للتعليقات العامة التي تركز على جزأين رئيسيين - الظروف الاقتصادية وصحة الدين، وأصالة القرآن.

يعيد وات النظر في الحجة الاقتصادية، مشيرًا إلى أن بيئة مكة الاقتصادية في زمن محمد [ﷺ] مهمة للغاية لتحقيق فهم أشمل عن محمد. يجادل بأن الظروف الاقتصادية خلقت فلسفة فردية وكان المجتمع بحاجة إلى توازن للحفاظ عليها وأن التوازن الأخلاقي والديني جاء في شكل الإسلام. ويرى أن الحاجات الواضحة للمجتمع كانت دينية بالدرجة الأولى، ومن ثم كان المجتمع جاهزًا للإسلام بطريقة ما^{٣٤٠}.

أما عن أصالة الرسالة القرآنية، فيكتب وات: "يجب على العلماني أن يقول إنه بالصدفة ولأسباب ثانوية تعثر محمد [ﷺ] في الأفكار التي كانت مفتاح حل المشكلات الأساسية في عصره؛ وهذا غير معقول. فلا التجميع التجريبي ولا التفكير الجاد والثاقب يفسران الأسلوب القرآني بصورة كافية"^{٣٤١}. وقد سعى إلى أن يتخذ طريقًا وسطًا بين هذا الموقف العلماني واعتقاد المسلمين بأن القرآن كان تدخلًا إلهيًا 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 ممكنًا 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 ويتخلى 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 يعتقدوه المسلمون. سنتناول هذا الأساس المنطقي المتناقض الواضح في الخاتمة مع محاولة لتحديد أي منهما هو الغالب في تحليله.

يمضي وات في القول بأن كثيرًا 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 برجال قبيلته ^{٣٤٥}.

يبدو أن المنطق لا يختلف كثيرًا عن الموقف العلمي للمسلمين - حيث يتم التأكيد على أن الرسالة الأساسية للقرآن غير معادلة للوحي المنزل على الآخرين. وبعد كل شيء، يعتبر القرآن نفسه "تذكيرًا" و"تأكيدًا" للرسالة السابقة ^{٣٤٦}.

يلاحظ وات "أصالة" القرآن في مقابل هذه "الأفكار"، "... فهو يتألف بحيث أعطاها مزيدًا من الدقة والتفصيل، وقدمها بصورة أقوى، وبتنوع أسلوبه، كَوْن تركيبيًا متناغمًا بصورة أو بأخرى؛ وقبل كل شيء، قدم لها تركيزًا في شخص محمد [ﷺ] ودعوته الخاصة كرَسُول من عند الله" ^{٣٤٧}.

تظهر مشكلة هنا، وهي أنه في حالة ما يسميه وات "المواد التوضيحية، مثل قصص الأنبياء"، تنكشف اختلافات واسعة بين وجهات النظر اليهودية-المسيحية والآراء 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 محمدًا [ﷺ] قد سمع فقط هذه القصص الهرطقية من المجتمع و "تبناها" دون تمحيص في "قرآته" ^{٣٤٨}.

الآيات الشيطانية ^{٣٤٩}

"الآيات الشيطانية" هي أحد الموضوعات المفضلة لدى وات. في الفصل الرابع

خصص عشر صفحات حولها. وبالنظر إليها من سياق بداية المعارضة، يقسم المناقشة إلى ثلاثة أقسام. ينظر القسم الأول في خطاب مذكور لدى الطبري 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 الوليد إلى الحبشة. ومن ثم فإن تحليل وات للآيات الشيطانية يستند جزئياً إلى هذا الخطاب في ما يتعلق بـ "حقائق" الآيات الشيطانية، ويدعي أنه "تعد السورة (٥٣) [سورة النجم] أكثر الآيات المكية التي تعرضت للأوثان لفتاً للنظر، ومن ثم ترتبط بها القصة"^{٢٥٠}. يروي ويعلق على روايات القصة لدى الطبري. وتستند استنتاجاته إلى مسألتين رئيسيتين. يقترح أن القصة يمكن أن تكون صحيحة بالتأكيد، لأنه لا يوجد سبب لافتراض أنها اخترعها أعداء محمد، وكذلك، بما أن الحكايات تقول أن التعبيرات الفعلية قد نُسخَت، فهذا يعني أن الحادثة وقعت بالفعل، ويكتب:

أولاً، لا بد أن محمداً في وقت من الأوقات قد تلا الآيات الشيطانية علناً بوصفها جزءاً من القرآن، فلا يمكن تصور أن القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أو فرضها عليهم غير المسلمين.

ثانياً، أنه في وقت لاحق، أعلن محمد [ﷺ] أن هذه الآيات لم تكن في الحقيقة جزءاً من القرآن ويجب أن تحل محلها آيات أخرى تحمل مضموناً مختلفاً تماماً. والروايات الأولى لا تحدد الفترة الزمنية التي استغرقها ذلك فيما بعد؛ من المحتمل أنها كانت أسابيع أو حتى شهوراً^{٢٥١}.

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، مدعيًا أن لديه نظرة ثابتة لنبوة محمد: "الحقيقة هي أن

توحيدِه كان في الأصل، كحال معاصريه الأكثر تنوُّراً، توحيداً غامضاً إلى حد ما، وعلى وجه الخصوص لم يكن صارماً بحيث نشعر بأن الاعتراف بكائنات لها طابع إلهي أدنى لا يتوافق معه"^{٣٥٢}. في نظرات، تدل رسالة "الآيات الشيطانية" على "... الآراء التي كان محمد [ﷺ] يحملها دائماً"^{٣٥٣}.

يستمر واضعاً بعض الأسباب المنطقية لـ "الآيات الشيطانية" وما قد يظن محمد [ﷺ] أنه سيجنيه من تقديم هذا التصريح. فيفترض أن النبي كان يحاول على الأرجح السعي إلى تحالف أوثق 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 الشعبية في مثل هذه الأماكن المهمة، ستعلو صورته الذاتية. حتى أن وات يربط المكاسب المادية بـ "اعتراف" محمد [ﷺ] بهذه الآلهة. ويصر على أن: "إعلان الآيات الشيطانية لا شك أنه مرتبط بهذه الصفة"^{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 ينتمون 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 المسلمون 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 يتجنب ذلك. ذكر السبب الثاني المفترض، الذي قدمه العلماء الغربيون ظاهريًا، ولكنه استبعده على الفور بوصفه غير قابل للتطبيق. إنه يقترح أن محمدًا أرسل هؤلاء الناس إلى الحبشة لتجنب الارتداد المحتمل إلى عبادة الأصنام. يرفض وات هذا الرأي، ويشير إلى عدم وجود أسباب للاعتقاد بأن محمدًا [ﷺ] كان بإمكانه أن يعدهم بـ[عودة] أكثر أمانًا إلى مكة في وقت لاحق^{٣٥٨}. هناك سبب آخر مفترض وهو أنهم ذهبوا إلى هناك للتجارة. لكن هذا أيضًا غير مقبول، كما يقول وات، لأن محمدًا [ﷺ] كان أكثر انشغالًا 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 لتدمير 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 دافعًا لا يقاوم يتعلق بالمعارضة المزعومة في الإسلام المبكر. يدعي أن عثمان بن مظعون، الذي وصفه ابن هشام بأنه قائد المجموعة الأولى التي ذهبت إلى الحبشة، قاد جماعة معارضة داخل المسلمين. ويذكر خالد بن سعيد من بني عبد شمس الذي كان له الميول نفسها. خالد هذا هاجر أيضًا. فهؤلاء 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 بواكير الانشقاق وأن يتخذ خطوات لمعالجته من خلال اقتراح الرحلة إلى الحبشة لتعزيز خطة تعضد مصلحة الإسلام، والتي ما زلنا غير مدركين لطبيعتها الدقيقة حيث إنها في هدفها الظاهري، لاقت نجاحاً ضئيلاً^{٣٦٠}.

في ما يتعلق بتفاصيل الاضطهاد، يقلل وات من شدته ويعتبره مبالغاً فيه. واستناداً إلى النظرية القائلة بأن الأمن القبلي في مكة كان قوياً جداً ولا يمكن مهاجمة أي شخص ينتمي إلى قبيلة أو التحرش به بحرية، يستنتج أن "اضطهاد المسلمين كان في الغالب ذا طبيعة معتدلة"^{٣٦١}.

يناقش مقاطعة بني 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 والمسلمين لكنه يصصر على أنه "... نادراً 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، يسهب وات في الإشارات القرآنية متبعاً في ذلك منهجية كايثاني^{٣٦٣}.

ومن ثم فإن استنتاجه هو تكرار للموقف الذي اتخذه طوال الوقت، وهو أن هناك أدلة في القرآن على بعض المضايقات 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

هيكال 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 يريد مزيداً من تحسين الانطباع..." الذي يسعى إلى تقديمه^{٣٦}.

لقد حدد فجوتين يعتقد أنهما حاسمتان لمعالجة أكثر ملاءمة للموضوع المطروح. ففي رأيه، "... أن المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين العاديين غير قادرين على سد" هذه الفجوات^{٣٦}. اعتبر الأولى هي خريطة يمكن أن تعكس المرحلة بصورة كافية. ويتابع: "الفجوة الخطيرة الأخرى هي أن دراسة الحياة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لم تواكب تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية"^{٣٧}. 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 و قريش في المدينة ينبغي أن يقع على النبي. يبحث هذا الفصل في الوضع خلال الفترة المبكرة لاستيطان محمد [ﷺ] في المدينة، والبعثات الأولى، والمناوشات الأولية - التي أصبحت سبباً للحرب في معركة بدر، والمعركة نفسها وما بعدها.

يركز الفصل الثاني على محاولة قريش الانتقام من كارثة بدر. ثم ينظر في غزوة 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 يبدو 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 [ﷺ] 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 [ﷺ] 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 [ﷺ] 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 ويغطي المؤسسات الدينية الإسلامية، والإسلام والوثنية العربية، وينتهي بنقاش حول الإسلام والمسيحية.

ويركز الفصل العاشر على عظمة محمد. فيبحث في خلقه وخلقه، ومزاعم قصوره الأخلاقي، وينتهي بأسس عظمته.

تحتوي الملاحق، التي يسميها وات "استطرادات"، على مزيد من التعليقات على المصادر، وقائمة بالبعثات مع التواريخ، وقائمة بالعبيد 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. وينتهي بإلقاء نظرة على بعض المفردات الفنية في آيات مختارة من القرآن متناولاً الزواج وتعليقات على زيجات محمد.

وكالعادة يوفر وات دليلاً بمصادره، ويسبق الفصل الأول بملاحظات حول التفاصيل البليوغرافية. يحتوي الكتاب أيضًا على مجموعة رائعة من الفهارس.

مواضيع مختارة

المواجهات

يركز الفصلان الأول والثاني أساسًا على المواجهات المبكرة بين مسلمي المدينة وخصومهم من قريش. إن عنوان الفصل الأول: (استفزاز قريش) إيحائي. يبدو أن وات جعل قريشًا هم "الضحايا الأبرياء" في الحادثة. توحى نبرة المناقشة بأن المسلمين هم من استفزوا قريشًا "المسالمين" وهذا أدى إلى مواجهات استمرت لمدة طويلة.

يمكن قراءة العنوان بطريقتين: إما بمعنى إضافة المفعول مما يعني أن النبي هو من استفز قريشًا، 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.

بدءًا من الوضع في الهجرة، يلاحظ وات الظروف التي لا تطاق في مكة ومطالبة الناس بقبول محمد [ﷺ] نبيًا وحكمًا سياسيًا في المدينة^{٣٦٨}. وبالنظر إلى البعثات الأولى، يشير وات إلى حوالي أربع وسبعين حادثة ذكرها الواقدي، سبعة منها قد حدثت في الثمانية عشر شهرًا الأولى بعد الهجرة. ثم يكتب: "إن أهميتها ليست كبيرة، حيث إنه لم يبد أن شيئًا قد حدث، لكنها أمثلة ممتازة لموقف محمد [ﷺ] تجاه أهل مكة بعد وقت قصير من مغادرته مكة"^{٣٦٩}. وعلى الرغم من الإقرار بعدم حدوث شيء جوهري، يدعو وات قرائه إلى أخذ فكرة بعين الاعتبار. يقول: "الفكرة الرئيسية التي يجب ملاحظتها هي أن المسلمين قاموا

ويتواصل النقاش لشرح المواقع 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 ﷺ لاستفزاز أهل مكة" ٣٧٢.

وفي محاولة لاكتشاف الدافع وراء "استفزاز" محمد ﷺ لأهل مكة، يتكهن 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 "الدوافع" التي جعلت أتباع النبي يصغون لـ "دعوته" للقتال، يلاحظ وات أن المراجع القرآنية تحمل أقوى الدوافع، حيث حفزت 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.

ويتواصل الحديث مع حادثة نخلة التي قُتل فيها عمرو بن الحضرمي. يؤكد 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. يؤكد 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 بتتبع القافلة. فيكتب:

"من الواضح أن البند الإضافي (في بعض الروايات) حول إعادة تقرير إلى محمد ﷺ

هو إضافة لاحقة تهدف إلى إعطاء كلمة ترصدوا معنى "المراقبة" بدلاً من "نصب كمين"؛ وبهذه الطريقة سترفع كل مسؤولية إراقة الدماء عن محمد^{٣٧٥}.

يتكهن وات أن محمدًا [ﷺ] ربما افترض أن القافلة سيكون لها حماية رمزية فقط، لكنه لم يستطع الحصول على إجابة عن لماذا يأمر محمد [ﷺ] بشن هجوم خلال شهر رجب المحرم.

مرة أخرى، لتعزيز حججه في ما يتعلق بإلقاء 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"^{٣٧٦}.

تستمر التكهنات بأنه حتى لو قصد محمد [ﷺ] انتهاك الشهر الحرام، فإنه لم يفعل ذلك في المقام الأول لأنه كان ينوي فعل شيء معيب. ومع ذلك، يستمر وات في افتراض أن النبي قد انتهك الشهر الحرام لأن ذلك كان متوافقاً مع رسالته التي رفضت الممارسات الوثنية. فيما أن مفهوم الشهر الحرام يعود إلى الماضي الوثني، فإن انتهاكه لن يشوه صورته كنبى. ولكن هناك مشكلة في هذا المنطق. وهي أن وات لا يجد أي تفسير لحقيقة أن النبي لم يكن مسروراً جداً 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 الانتهاك مما كان يتوقع"^{٣٧٧}.

ثم جاء الوحي لتسوية الأمور، وذلك بمقارنة "انتهاك الشهر الحرام" بـ "صد الناس عن سبيل الله" وإعلان أن الصّدّ عن سبيل الله خطيئة أكثر بشاعة^{٣٧٨}. القسم التالي لذلك يخلص بإصرار إلى أنه من المؤكد على نحو مقبول أن محمدًا [ﷺ] نفسه كان لديه بعض المخاوف بشأن "القتال في الأشهر الحرم..."^{٣٧٩}.

ينتقل وات إلى المواجهات الكبرى، وينظر إلى غزوة بدر وفي بداية المقطع يدلي ببيان له إيجابي، يقول: "شجعت الغنائم [المأخوذة من سرية] نخلة سياسةً مدهامة القوافل المكية..."^{٣٨٠}. وهذا يعني أن "استفزاز" أهل مكة استمر، وأدى ذلك بعدئذ إلى معركة

حقيقية في بدر. حتى أنه جعل أهل مكة، على الرغم من القوة الكبيرة غير المتناسبة التي أرسلت من أجل "حماية" قافلة أبي سفيان، يبدون وكأنهم أربابو المسلمين ليس أكثر. ومع ذلك، فهو يقر بالعواطف التي أثارها أبو جهل للانتقام لعمر بن الحزرمي وربما القضاء على محمد.

بعد وصف النتيجة العامة للمعركة ومعاملة الأسرى والسياسة العامة لمحمد ﷺ تجاه أسرى الحرب، يلجأ وات إلى العوامل التي أدت إلى هزيمة قريش. يلاحظ مسألتين رئيسيتين: الشقاق والثقة المفرطة ^{٣٨١}.

وفي جانب المسلمين يلاحظ أن: "إيمانهم بالحياة الآخرة ربما منحهم شجاعة أكبر في المعركة، وثقة محمد ﷺ ألهمتهم 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 مبالغاً، 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 أدلى بملاحظة عابرة لهذا المعنى في مناقشته لتأثير المعركة، قائلاً: "من الطبيعي جداً أنهم اعتبروها معجزة، وفعلًا من الله كما أكد القرآن [الأنفال: ١٧] ^(١) ^{٣٨٤}.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالعواقب، فبينما عززت نتيجة المعركة من عزيمة المسلمين، فسر المكيون الأمر بأن محمداً ﷺ قد ألقى تحدياً يجب مواجهته، ومن هنا جاءت الاشتباكات اللاحقة.

(١) ﴿لَمْ يَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

كان أول اشتباك كبير بعد بدر في معركة أحد، حيث كان وات يهتم كثيرًا. 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 يخفِ بعد المعركة فرحه بإحباط خصمه محمد" ^{٣٨٦}.

من الغريب أن وات لا يلاحظ تناقضًا هنا. فلو قبل أن عبد الله بن أبي عبّر عن سعادته علانية بتحول الأحداث، لظنّا أنه لم تكن هناك أية محاولة من أعدائه للتشهير به، لكن هذا ما حدث فعلًا. إذ حُكِمَ على أفعاله بأنها غدر وعولمت 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 أحيانًا أن المصادر تحاول إخفاء المدى الكامل للكارثة في أحد. لكن التدقيق يشير إلى أن العكس هو الصحيح، وأن المسلمين أنفسهم يرسمون [غزوة] أحد بألوان أكثر قتامة مما تستحق" ^{٣٨٨}. ومرة أخرى، يعزو ذلك إلى اعتبارات سياسية مع الأنصار الذين وجهوا معظم الاتهامات ضد قريش وبنو أمية. وبالتالي فإنه يذكر "الفوضى الروحية" التي أُلقي فيها المسلمون نتيجة المعركة وأيضًا الضرر الذي ألحقته بسلطة محمد ﷺ [النبوية]. ويختتم المناقشة بتقرير مقارنة بين بدر وأحد. يلاحظ:

إذا لم تكن معركة أحد هزيمة ساحقة للمسلمين، فإنها لم تكن انتصارًا للمكيين. إذ كان الهدف الاستراتيجي للمكيين هو القضاء على المجتمع الإسلامي ولا شيء أقل من ذلك، وقد فشلوا في تحقيق هذا الهدف. كان الدافع الواعي بالنسبة لكثير من المكيين هو الثأر 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

قليلا من المكين الذين قتلوا في المعركتين (ورغم ذلك فإنه باعتبار العدد الأعلى وهو سبعون مكياً قتلوا في بدر، سيكون مجموع القتلى من المسلمين أقل قليلاً) ^{٣٨٩}.

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 لتفريق أية أنشطة تهديدية، والثانية كانت الاغتيالات. يوضح بالتفصيل المواقف التي كان النبي مسؤولاً بصفة شخصية في تقديره عن "القضاء" على بعض المعارضين النشطين ^{٣٩٠}.

ينتهي 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" ^{٣٩١}. 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 منقسماً ولم يبدو أن الجماعات المختلفة تثق في بعضها. اتهم أهل مكة مرة أخرى بقلّة التخطيط السليم وبعد النظر، بخاصة أنه بحلول الوقت الذي وصلوا فيه إلى ساحات القتال، كانت المحاصيل قد حصدت ولم يتمكنوا من العثور على طعام لخيولهم ^{٣٩٢}.

في ضوء المحاولات المعقدة ولكن الفاشلة لإبادة محمد، يرى وات أنه "من الغريب أن بعض المكين - وهم أناس عمليون - لم يتساءلوا عما إذا كان من الأفضل قبول محمد (ﷺ) ودينه" ^{٣٩٣}.

الحديبية وعواقبها

بالنسبة لوات، يفتح هذا الموضوع منظوراً أوسع لشخصية محمد (ﷺ) وأهدافه طويلة المدى. لقد أوضحت حادثة الحديبية 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 لإلقاء 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 واستدعى الأباطرة البيزنطيين والفرس وغيرهم من الحكام الأدنى منهم لقبوله، يكاد يكون خاطئاً" ^{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 محمداً [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 رجل دولة حكيمًا مثل محمد [ﷺ] كان يجب أن يواجه هذا النداء الدقيق في هذه المرحلة المحددة من مسيرته ... " ^{٣٩٦}.

يلاحظ المرء تغيراً طفيفاً في تصورات 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 يتكهن بأن أفضل ما يمكن للمرء أن يقبله في هذه المسألة هو أن محمداً [ﷺ] ربما يكون قد أرسل رسالة سياسية لأنه، في نظره، لا يُصدق أن الإمبراطور الروماني أو النجاشي قد تمت دعوتهم إلى الإسلام. لسوء الحظ، لم يقل لماذا لا يمكن ذلك بصرف النظر عن حقيقة أنهم كانوا أولي 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 بنبي 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

العوامل. ويرى أن محمدًا [ﷺ] كان مهتمًا 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 [ﷺ] "... إيجاد منفذ بديل لطاقتهم" ^{٣٩٩}.

يتابع بمفردات قاسية على غير المعهود: "كان سلام الإسلام، كما تديره يد محمد [ﷺ] الحديدية، سيجلب الرخاء للعرب، ولكن فقط إذا زادت مصادر الرزق بالمقابل" ^{٤٠٠}. وفي نظره لم يكن توسع 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، يدعي وات أنه عندما لم يتحقق هدف العمرة، كان محمد [ﷺ] "... متحيرًا بطبيعة الحال عندما لم يتحقق ما اعتبره وعدًا إلهيًا" ^{٤٠١}.

يلاحظ وات أنه على الرغم من أن النبي كان ينوي أداء العمرة، فإنه كان مهتمًا أكثر بالآثار السياسية وليس الدينية. ويشير إلى أنها تتمثل في أن هذه العمرة كانت ستدعم حجه بأن الإسلام لم يكن دينًا غريبًا، ومن ثم لم يكن يشكل خطرًا على المؤسسة المكية. وأيضًا يشير إلى أن أداء العمرة كان سيثبت للمكيين أن محمدًا [ﷺ] كان ودودًا معهم.

يولي وات، على عكس من سبقه من أسلافه، اهتمامًا كبيرًا بحادثة الحديدية، حيث يناقش العوامل التي أدت إلى الرحلة، ومسار الأحداث، ونص المعاهدة وآثارها على كل من قريش ومحمد، ويرى المعاهدة بوصفها تحفظ ماء وجه قريش بينما وفرت لمحمد [ﷺ] 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 إلىبيعة الرضوان" ^{٤٠٢}.

ويقول وات إن غزوة خيبر جاءت نتيجة هذه الحادثة كمكافأة من حضروابيعة الرضوان. يدعي أن: "... محمدًا طور مخططًا لمهاجمة مستوطنة خيبر اليهودية الغنية،

لكنه سمح فقط لمن أخذ البيعة في الحديبية بالمشاركة" ٤٠٣.

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" ٤٠٤. ويشير إلى أنه لو لم يتعامل محمد [ﷺ] مع المجتمع الإسلامي بمهارة كما فعل، لما كانت اتفاقية الحديبية مربحة إلى هذا الحد.

بالنظر إلى التحولات التي حدثت كنتيجة للمعاهدة، يشير وات إلى أن العوامل المادية كانت بالتأكيد مفيدة، لكنه دعا أيضًا إلى قناعة محمد [ﷺ] العميقة بأنه كان يحمل رسالة إلهية موجهة للبشرية جمعاء وأن الإسلام كان له مغزى ديني وآخر 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 [ﷺ] 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 [ﷺ] كان دائمًا يتطلع إلى مكة ولكن فقط كوسيلة لتحقيق غاية - سياسات أكثر توسعية ظاهريًا. ويقال كذلك إن المسلمين كان لديهم ارتباط يشبه الحنين إلى مكة، لكونها مهد الإسلام، ولذا أرادوا الوصول إليها دون عوائق. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد وات أن محمدًا [ﷺ] كان مقتنعًا أنه "باخضاع مكة لنفوذه، ستزداد هيئته وسلطته بدرجة كبيرة؛ فبدون مكة كان موقفه ضعيفًا نسبيًا" ٤٠٥. ويضيف أن النبي كان يفكر أيضًا 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 مسلكًا اتخذته وات في رؤيته للسيرة في العهد المدني بأكمله. ومن ثم فإنه يشير إلى أن الدوافع السياسية والاقتصادية جعلت محمدًا

[ﷺ] يجمع قوة كبيرة بما يكفي لترهيب أهل مكة وإخضاعهم.

وفي إشارته إلى أن مكة فُتحت دون إراقة دم تقريبًا، يبحث وات عن أسباب شهامة محمد [ﷺ] تجاه أهل مكة بما في ذلك أعدائه. ومرة أخرى، يضع اعتبارات مادية لبادرة النبي. يقول: "إن سياسة محمد [ﷺ] في تحريم كل سلب تدل على أن بعض فقراء أصحابه كانوا معوزين في ذلك الوقت، وقد استدان محمد [ﷺ] من بعض أثرياء مكة الذين عاملهم بسماحة كبيرة"^{٤٦}. 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 [ﷺ] وبحسب عنصرين رئيسيين. فيذكر "... جاذبية الإسلام وقيمه كنظام ديني واجتماعي لسد حاجات العرب الدينية والاجتماعية"^{٤٧}.

كما يجادل بأن النجاح يدين بالكثير لـ "... براعة محمد [ﷺ] ودبلوماسيته ومهارته الإدارية..."^{٤٨}.

توحيد القبائل

يشغل هذا الموضوع في الفصل الرابع أكبر مساحة مقارنة بالفصول الأخرى. ويمكن القول بأن هذا يدل على الأهمية التي يوليها وات للموضوع.

تأخذ المناقشة شكل نظرة عامة على سياسة النبي تجاه القبائل حول شبه الجزيرة، وتشير لهجة النقاش إلى أن محمدًا [ﷺ] كان مهتمًا بالتعظيم الشخصي أكثر من اهتمامه بنشر رسالة بعثته. تؤدي النظرية التي تقلل من الدوافع الدينية الخالصة لأنشطة محمد [ﷺ] 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 وليست قبولًا 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 [ﷺ] (وربما للتقليل من إنجازات أبي بكر) ^{٤٩}.

ثم يدخل وات في نقاش مفصل حول القبائل المختلفة وتحالفاتها مع المدينة، ويقسمها إلى مجموعات جغرافية ربما 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 [ﷺ] لبعض رجال القبائل الذين انضموا إليه على مهاجمة الآخرين لإجبارهم على الانضمام إلى التحالف، بينما أُجبر آخرون بشكل أو بآخر على الإسلام من خلال الابتزاز الاقتصادي ^{٥٠}. لا يولي وات اهتمامًا كبيرًا 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 محمدًا [ﷺ] أبرم اتفاقيات دون المطالبة بقبول الإسلام غير حاسمة" ^{٥١}. ولكنه يفرّق بين الاتفاقيات المبرمة مع "الوثنيين" وتلك المبرمة مع المسيحيين. وهذه الأخيرة، تُرك 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 محمدًا [ﷺ] هو الذي أعطى شكلاً حقيقياً لمثل هذه الأفكار ^{٥٢}. يكرر حجته بأن محمدًا [ﷺ] اعتقد في البداية أنه قد أرسل إلى قومه فقط وأن صورة الإسلام العالمية تطورت لاحقاً. ويقول أيضاً أن التحالفات التي أقامها الرسول في المدينة كانت في بادئ الأمر مبنية على أسس علمانية. يقول: "يمكن اعتبار عمل محمد [ﷺ] بأكمله بمثابة بناء نظام سياسي واجتماعي واقتصادي على الأسس الدينية؛ وكانت سياسته القبلية مجرد جانب من جوانب هذا" ^{٥٣}.

ويعقلن حجته بالإشارة إلى أن مكة لم تُفرض 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 أسس مادية أو عاطفية كما تؤكد بعض الكتابات الغربية. ويشير إلى أن "الإسلام قدم نظامًا اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، وهو السلام الإسلامي. وكان الدين جزءًا 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 موقفًا من الاحترام واللفظ. وفي ما يتعلق بالجانب الديني، يوضح وات أن البذرة كانت دائمًا في قلوب الناس في انتظار "موسم نموها" لتنبث وأن قدوم محمد (ﷺ) افتتح هذا "الموسم" الذي طال انتظاره. ويشبه هذا بالمجال 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 جزءًا من العوامل الأساسية التي جعلت الناس ينضمون إلى الإسلام. ويشير إلى أنه على الرغم من أن العلماء الغربيين رأوا أن الزيادة الهائلة في اعتناق الناس الإسلام في الستين والتاسعة والعاشرة 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}.

وينصح بأنه سيكون من الخطأ النظر إلى "الدين" في الفهم الأوروبي عند بحث مثل هذا الموقف بدلًا 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 (ﷺ) "... 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، بخاصة في ما يتعلق بنزاعات القوى العظمى بين بلاد فارس وبيزنطة وأن كثيرًا من الناس كانوا بحاجة إلى بعض الدعم الروحي. ثم قال إن "مدّعي النبوة" حاولوا تلبية هذه الحاجة، لكنهم لم ينجحوا في ذلك^{٤٢٠}. ويضيف أن المسيحيين كانوا في أمس الحاجة إلى هذا العزاء الروحي، لأن صلتهم بالإمبراطورية البيزنطية قد انقطعت. ويتابع قائلاً أن الإسلام بنجاحاته المغرية كانت له جاذبية عظيمة، و"لم يستطع الصمود أمام مثل هذا السحر سوى مسيحية عميقة الجذور"^{٤٢١}.

إن استنتاج ما تتضمنه هذه التصريحات موكول إلى القارئ.

السؤال اليهودي

في الفصول السابقة من الكتاب، أشار وات في عجالة إلى علاقة محمد [ﷺ] بالقبائل اليهودية، الذين هم في الواقع مذكورون أكثر من أي قبيلة أخرى في الكتاب بأكمله.

يذكر طرد بني قينقاع واغتيال كعب بن الأشرف الذي يتحمل الرسول مسؤوليته. وحول هذا الحادث الأخير، كتب وات أن رأس كعب "... أَخِذْ وَأَلْقِي تَحْتَ قَدَمِي مُحَمَّد"، مضيفاً أنه أصبح "... من الواضح أن محمدًا لم يكن رجلًا يمكن العبث معه. أما أولئك الذين قبلوه قائدًا فقد كانت لهم مزايا مادية؛ وأما أولئك الذين عارضوه فكانت عليهم أضرار خطيرة"^{٤٢٢}.

يذكر أيضًا بني النضير وبني قريظة والتهمة الموجهة إليهم بإيجاز. ولكن مناقشة المسألة اليهودية هي النقطة المركزية في الفصل السادس. ينقسم الفصل إلى أقسام تتناول يهود يثرب، وحالة اليهود في زمن الهجرة، ومحاولات محمد [ﷺ] المزعومة للتمهيد 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 رُفِضَتْ باستثناء أنهم كانوا مستعدين للدخول في تسوية سياسية مع محمد. ويواصل الافتراض بأنه لذلك رأى محمد [ﷺ] أن الهجرة فرصة جيدة لتحقيق النجاح حيث فشلت الجهود الأولية^{٤٢٣}.

ويشير إلى أنه مع تطور الوضع: "... لم تكتفِ الغالبية العظمى من اليهود بعدم موافقة محمد، بل أصبحوا معادين له على نحو متزايد وبعد الهجرة بوقت قصير جدًا، صار من الواضح أن قلة قليلة من اليهود يمكن أن يقبلوا النبي الأمي"^{٤٢٤}.

وبالانتقال إلى محاولات النبي "التقرب" من اليهود، يؤكد وات أن محمدًا [ﷺ] على نحو متزايد "... حاول أن يضع نموذج للإسلام وفقًا للدين الأقدم"^{٤٢٥}. 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 السبب اليهودي. يدعي وات مرة أخرى أن "... العبادة في يوم الجمعة، التي أصبحت سمة مميزة للإسلام، كانت مرتبطة بطريقة ما باليهودية"^{٤٢٦}.

يشير أيضًا إلى القبلة، التي كانت في البداية إلى بيت المقدس، كدليل إضافي يدعم منطقته. ويشكك 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، لأنه على ما يبدو كان لدى المسيحيين أيضًا ممارسة مماثلة^{٤٢٧}. ويحلُّ هذا التناقض الظاهر بملاحظة أن فكرة قبلة بيت المقدس أخذها محمد [ﷺ] من أتباعه في المدينة.

ويجادل وات أيضًا بأن القضية التي لا جدال فيها والمتمثلة في صوم عاشوراء تأسست لتتزامن مع يوم الغفران اليهودي. وحتى صلاة الظهر، يعتبرها حالة أخرى من الأمثلة على

ذلك، حيث يقول إنها فُرِضَتْ في العهد المديني^{٤٢٨}. يستمر وات، معتمدًا على بول وكايتاني 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 اتبعتها محمد، السماح القرآني بأكل نفس طعام أهل الكتاب والزواج من محصناتهم^{٤٣٠}. يؤكد وات أن الدافع الرئيسي وراء كل هذه "التمهيدات" هو أنه كان على محمد [ﷺ] أن يتودد إلى اليهود وأن يسعى أيضًا إلى نوع من التصديق على وضعه الديني إذا اعترف به بوصفه يدعو إلى أفكار يهودية تقريبًا.

يركز وات بعد ذلك على التغير المفاجئ المزعوم لمحمد [ﷺ] في موقفه تجاه اليهود. فيذكر تحويل القبلة وتشريع صيام رمضان، مع التكهّن بأن الأخير كان ذا تأثير مسيحي بسبب شعيرة الصوم الكبير^{٤٣١}. نقلا 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 تمامًا 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 جاهزًا لخطاب 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 بالكعبة. 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 والمسيحيين^{٤٣٤}. ومن ثم فإن الطيف الكامل من الإشارات القرآنية النقدية الذي يشير إلى

سلوك اليهود من حيث إخلاصهم لله، وكتابهم الأصلي وللنبي قد فُسرَ على أنه تطورات لاحقة نشأت بسبب إحباط محمد ﷺ الواضح لفشله في إقناع اليهود بقبولهم له على الرغم من كل مبادراته المتقنة. لذلك يُصور القرآن على أنه يلجأ إلى الجدالات ضد اليهود. ينصح وات بضرورة أخذ هذه النقطة في الاعتبار، لأنها تشكل أساس "... الأعمال العدائية الفعلية بين محمد ﷺ واليهود" ^{٤٣٥}.

ثم يؤدي النقاش إلى المواجهات المادية بين اليهود والمسلمين. أعيدَ النظر في الأحداث التي أدت إلى طرد بني قينقاع من المدينة وتشير الصورة المقدّمة إلى أن الحدث الفعلي كان تافهًا ولكن "محمدًا ﷺ" اعتبر الأمر سببًا للحرب، وجمع قوة لمحاصرة العشيرة" ^{٤٣٦}.

ربما يتم عرض قضية طرد بني النضير بأسلوب أكثر تشويقًا. إذ يُبدأ بقتل كعب بن الأشرف من بني النضير الذي، كما يقول وات، قُتل بتشجيع فعال ولإسعاد النبي. أما بالنسبة لسبب المعاقبة، فبعد أن روى وات القصة كتب أن القرار الذي تم اتخاذه "يبدو أنه غير متناسب مع الجريمة، أو بالأحرى مع الأسس الواهية على ما يبدو لافتراض أن الخيانة تمت تسويتها" ^{٤٣٧}.

في محاولة للعثور على الأساس المنطقي وراء ما يعتبره حكمًا قاسيًا، عاد إلى السبب البعيد وهو اغتيال كعب بن الأشرف، بحجة أنه بوضع هذه الحادثة في حسبانته، كان محمد ﷺ يخشى دائمًا هجومًا من بني النضير. ويلاحظ بعد ذلك أن "طرد بني النضير من المدينة لم يكن نهاية لمعاملاتهم مع محمد. فقد استمر بعضهم من خيبر في التآمر بجدية على المدينة، وأدوا دورًا كبيرًا في تشكيل الاتحاد العظيم لمحاصرة المدينة في أبريل عام ٦٢٧م" ^{٤٣٨}.

إذا كانت هناك حادثة في سيرة محمد ﷺ تثير اشمئزاز العلماء الغربيين، فهي حالة بني قريظة. وليس وات استثناءً في هذا. ففي سياق الحديث عن الحادثة، يصور بني قريظة 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 حقًا يثقون

بقريش. ومن ثم جاء التصريح: "لقد هاجم محمد [ﷺ] بني قريظة ليسين أن الدولة الإسلامية الناشئة لم تكن مستعدة للتسامح مع مثل هذا "الوقوف على الحياذ" ٢٣٩".

يُقال إن محمدًا [ﷺ] نفسه قد اختار سعد بن معاذ للحكم [عليهم]، وقد نطق بالحكم مع تقدمه في السن وإخلاصه للإسلام. ويقال إنه وضع الإسلام قبل انتماءاته القبليّة خوفًا من أن يُغضب محمدًا [ﷺ] وأن يُنظر إليه باعتباره ينحدر مرة أخرى إلى وضعه الجاهلي. يرفض وات المنطق الغربي المعتاد بأن محمدًا [ﷺ] كانت له استراتيجية محددة لتخليص المدينة تمامًا من اليهود، مستدلًا بميثاق المدينة، حيث أُشير فيه إلى اليهود. ويعترف أنه في حين أن القبائل اليهودية الرئيسية طُرِدَت، فقد بقيت وحدات صغيرة أخرى من اليهود.

ذُكر المسير إلى مستوطنة خير اليهودية بعد عودة محمد [ﷺ] من الحديبية. يقول وات إن الدافع الرئيسي كان "... ليحصل على غنيمة يوزعها على أتباعه الذين خابت آمالهم مؤخرًا" ٢٤٠. وكانت النتيجة هي أن "خير ... خضعت وذهب خطرهما" ٢٤١.

في ملاحظاته الختامية حول الموضوع، يتكهن وات بما كان سيحدث لو لم يعارض اليهود محمدًا [ﷺ] وإنما قبلوه. ويخمن 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!" ٢٤٢.

يرى أنه على الرغم من صحة رفض اليهود الاعتراف بمحمد [ﷺ] بسبب مزاعمهم التقليدية الحصرية، فإن موقفهم العدائي والسخرية تجاه محمد [ﷺ] لم يكن ضروريًا. أما بالنسبة لمحمد، فيقال إن سلوك اليهود كان يشكل خطرًا حقيقيًا على كل ما دافع عنه، ومن ثم لم يمكنه التغاضي عنهم.

مرة أخرى يواصل وات القول بأن محمدًا [ﷺ] كان يضع ثروة اليهود في الاعتبار في مواجهاته معهم، لكن هذا وحده لا يفسر تمامًا الأساس المنطقي وراء تاريخ العلاقة العدائية. يضع إصبعه على ما يعتبره النقطة الرئيسية. فيقول: "... السبب الأساسي للعداء

كان لاهوتياً من كلا الجانبين. فقد اعتقد اليهود أنهم شعب الله المختار، وأدرك محمد ﷺ أن نبوته هي الأساس الوحيد الممكن لتوحيد العرب. وكما هي الحال في كثير من الأحيان في تاريخ الشرق الأوسط، يمتزج اللاهوت والسياسة^{٤٣}.

ميثاق المدينة

يولي وات هذا الموضوع، الذي غالباً ما يُترك دون أن يتعرض له أو يُعامل إما بسطحية وإما بتهور، اهتماماً خاصاً ويناقشه في سياق نظريته للمسألة الأكبر المتمثلة في "معالم الدولة الإسلامية". يعيد ذكر النص كما هو موجود لدى ابن إسحاق ولكنه يتبع تعليق فنسك عليه^{٤٤}.

عند مناقشة أصالة الوثيقة وتاريخها، يؤكد وات أنه ليس من الواضح ما إذا كانت الوثيقة قد حظيت بالشهرة كما يُذكر في كثير من الأحيان. لكنه وجد بعض الأدلة على عدم إمكانية تزويرها. يعلق قائلاً: "لا يوجد مزور فيما بعد؛ فالكتابة تحت حكم الأمويين أو العباسيين، كانت ستشمل غير المسلمين في الأمة، وكانت ستحتفظ بالمقالات ضد قريش، وستمنح محمداً ﷺ مكاناً ضئيلاً للغاية"^{٤٥}.

تُنسب الوثيقة من أسلوبها ولغتها وتفاصيل أخرى إلى الفترة المدنية رغم أن تاريخها الدقيق غير مؤكد. يشير وات إلى الاختلافات بين الكتاب الغربيين مثل ويلهاوسن وجريم وكايتاني حول ما إذا كانت الوثيقة قبل غزوة بدر أو بعدها^{٤٦}.

ويظهر شغف وات بالتفاصيل الدقيقة هنا في تدقيقه للوثيقة - وفي محاولته تحديد تاريخ محدد لها وفهم ما يعتبره ثغرات حاسمة، بخاصة في ما يتعلق بغياب العشائر اليهودية الرئيسية الثلاثة المذكورة^{٤٧}. في النهاية، يرى أن ما يسمى بميثاق المدينة لم يكن على الأرجح وثيقة واحدة كاملة بل سلسلة من التشريعات صدرت في فترات مختلفة ثم جُمِعت 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 يتعلق 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 دائماً ما إذا كان محمد ﷺ وراء ذلك علانية. كانت سلطاته "محدودة" بطريقة ما. يضرب وات قضية بني قريظة كمثال نموذجي، حيث كان على محمد ﷺ أن "يستعمل" شخصاً ما لتحقيق هدف ما. إن الفكرة التي نوقشت هنا تقوي الحجج المتعلقة بمهارة محمد ﷺ السياسية^{٤٤٩}.

شخصية محمد

آخر موضوع مهم في العمل هو تقييم شخصية النبي، وفي هذا يناهض 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 والملاحظات 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، والحزم الذي يميل إلى الشدة ولكن يلففه الكرم"^{٤٥١}.

ينتقل وات إلى موضوع أكثر تعقيداً، فيناقش "المآخذ الأخلاقية المزعومة" حول محمد. ويشير إلى أنه "لم يتعرض أحد للأذى من بين كل رجال العالم العظماء 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 أنهما 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 المبجل لتقديم صورة موثوقة للإسلام ومحمد. لكنه يعترف بأنه "قد تحقق الكثير منذ ذلك الحين، وبخاصة خلال القرنين الماضيين أو نحو ذلك، لكن كثيراً من الأفكار المسبقة القديمة ما

إنه يدعو إلى تقييم أكثر موضوعية لمحمد، مجادلًا 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 ويدعي تقديم وجهة نظر موضوعية، مؤسسًا نقاشه على ثلاثة جوانب: نفاق محمد [ﷺ] المزعوم، والشهوانية، والخيانة^{٤٥٥}.

في ما يتعلق بمسألة عدم الإخلاص أو الخداع، يتفق وات مع دحض كارلايل الشهير ويذكر أن النظرية برمتها تنافي العقل ولا تفسر بأي شكل من الأشكال شخصية محمد [ﷺ] الحقيقية. ويسرع مع ذلك في توضيح قبوله بصدق محمد. ويؤكد على نحو قاطع أنه ينبغي ألا يساء فهمه على أنه إقرار بالقرآن بوصفه وحياً حقيقياً من عند الله. ويؤكد أنه "... يمكننا الاعتقاد، دون تناقض، أن محمدًا [ﷺ] كان يعتقد حقاً أنه كان يتلقى وحياً من الله، لكنه كان مخطئاً في هذا الاعتقاد"^{٤٥٦}.

يواصل هذا المنطق بطريقة مثيرة للاهتمام إلى حد ما على هذا النحو: "... فالقول المزعوم بأن الوحي يتوافق مع شهوات محمد [ﷺ] ويقوده إلى رغبته الأنانية لن يثبت أنه غير صادق؛ بل يمكن أن يبين فقط قدرته على أن يغالط نفسه"^{٤٥٧}.

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.

وبخصوص موضوع الفسق والازدواجية، يرى وات أنه قد تكون هناك مشكلات في تبرير حالة زواج النبي من زينب وما يسميه "خرق معاهدة الحديبية"، ولكن حتى هنا يقول: "... هناك مجال واسع للنزاع حول الظروف والدوافع"^{٤٥٨}.

يحذر من تطبيق معايير إطلاق الأحكام في زمن على أفعال زمن آخر. ويشير إلى أنه

حتى لو كانت كل تلك الأفعال المنسوبة إلى محمد ﷺ صحيحة، فغالبًا 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 أيضًا إن "... النقد الأوروبي والمسيحي الشائع بأن محمدًا كان شهوانيًا أو في اللغة الأكثر فظاظًا في القرن السابع عشر "شيخًا فاسقًا"، يتلاشى عند فحصه في ضوء معايير زمن محمد " ٤٦٠.

ويضرب مثلًا في موضوعات النقد بزواج النبي من زينب بنت جحش. يقدم وات التفاصيل كما يفهمها من المصادر ويرفض إلى حد كبير تهمة علاقة سفاح القربى 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 نظامًا جديدًا للضمان الاجتماعي وتطويرًا جديدًا للأسرة بالنسبة لما كان يجري سابقًا" ^{٤٦٢}.

يؤكد وات أنه لا يوجد دليل حقيقي يشير إلى تراجع شخصية محمد ﷺ في السنوات الأخيرة من مسيرته. ويشير إلى أنه في الأزمنة المعاصرة يرى المسلمون محمدًا ﷺ 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 ﷺ من شأنها أن تساهم في الأخلاق الموحدة في المستقبل؟" ^{٤٦٣}. ويواصل بأن غير المسلمين عمومًا لم يقدموا أية إجابة حاسمة عن هذا، لكنه يصر، ربما بطريقة صحيحة، على أن الإجابة ستعتمد بالتأكيد على الطريقة التي يعيش بها المسلمون أنفسهم الإسلام أو يقدمون محمدًا ﷺ إلى العالم غير الإسلامي.

ولكنه يشك في قدرة المسلمين على مواجهة هذا المطلب. ويؤكد بصراحة: "إن الجمع

بين الدراسة العلمية السليمة والرؤية الأخلاقية العميقة أمر ضروري، وهذا المزيج نادر الحدوث. ولن أخفي وجهة نظري الشخصية بأنه من غير المرجح أن ينجح المسلمون في محاولتهم للتأثير على الرأي العام العالمي، على الأقل في مجال الأخلاق^{٤٦٦}. 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 بدء 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 ونهبهم. ويقر بأنه لولا السمات الشخصية الفريدة لدى محمد [ﷺ] لما كان للإسلام المكانة العالية التي وصل إليها. يحدد ثلاث سمات من سمات محمد [ﷺ] كانت من العوامل المساهمة في نجاحه الكبير. وهي موهبة محمد [ﷺ] في رؤية المستقبل، وكونه رجل دولة حكيمًا، ورجل إدارة بارعًا وماهرًا^{٤٦٧}. ولاحظ أخيرًا أنه لولا هذه السمات بالإضافة إلى "... ثقته في الله وإيمانه الراسخ بأن الله قد أرسله، لما استطاع أن يكتب ذلك الفصل البارز في تاريخ البشرية"^{٤٦٨}.

في ١٩٦١ م، نُشر كتاب وات المكون من مجلدين عن سيرة محمد [ﷺ] في مجلد واحد بعنوان محمد - نبي ورجل دولة^{٤٦٧}. يوضح وات في "ملاحظة له على المصادر" أن: هذا العمل هو في الأساس موجز لكتابي محمد في مكة ومحمد 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^{٤٦٨}.

إن هذا صحيح تمامًا، وفي ما يتعلق بالتركيز البسيط في بعض المواضع التي يذكرها وات، فإن أحد الأمثلة المحددة يتعلق بالمسألة اليهودية، التي تشغل الآن تسعة وأربعين صفحة من كتاب مؤلف من مائتين وخمسة وأربعين صفحة^{٤٦٩}.

يلخص الفصل التالي من هذا العمل، المعنون بالخاتمة، القضايا الأساسية ويركز على بعض الحجج المركزية للعلماء الرئيسيين الثلاثة الذين درسناهم: موير ومرجليوث ووات. كما يثير قضايا الدراسة الأكاديمية الغربية السليمة، والدراسة العلمية للدين وتطبيقهما في دراسة الإسلام. ويطرح التساؤل حول كيفية تعامل المرء 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 ﷺ في العصور الوسطى ودعوته في أوقات لاحقة، لا سيما في فترة الدراسات العلمية المستتيرة.

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 والآراء الأخرى.

لقد وجدنا بعض الحجج الأكثر إثارة للاهتمام حول هذا الموضوع في أعمال نورمان دانيال وإدوارد سعيد^١. ولكن إدراكًا منا للجدل الدائر حول أعمال سعيد المتأخرة، خاصة بعد نشر كتابه الاستشراق، فإننا نؤثر الرجوع إلى بعض الآراء اللاحقة التي قد يُنظر إليها على أنها تقدم تصحيحات مفيدة ولمحة عامة أكثر منهجية من آراء دانيال وسعيد. في الواقع، في طبعة دانيال المنقحة من عمله لعام ١٩٩٣م والتي لم يعش ليرها 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.

وينفس 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 الاستشراقي 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 أيضا إلى مجال العلاقات بين الأديان وسنقدم بعض

التعليقات في هذا الشأن. وبعد كل شيء، كان علماؤنا الثلاثة إما عَيَّنوا 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 المستتيرة من المفترض أن تنشيء مجالاً للبحث أو التحليل العلمي التزيه. 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 قسطنطين 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" لكتابه بناءً لاهوتياً للتاريخ.^٥ يلاحظ ج. زونتز (G. Zuntz) في مقاله عن أعمال كوخ أن [صفة] اللاهوتي في العالم قد قلبت الميزان لصالحه وهذا قد أضّر "... بصحة 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 معرض لخطر فقدان دلالة كل منها؛ في حين أن من يسعى جاهداً لفهمها كخيوط في شبكة ذات مغزى قد يفقد سيطرته على التفاصيل اللانهائية الملموسة التي تشكل في مجموعها هذا الكل الذي يسعى جاهداً إلى فهمه. هذه النقيضة التي يجب التغلب عليها تستدعي مزيجاً من التمكن 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 التزييف. نقدم الآن ملاحظتنا الختامية حول هذا الموضوع، بدءاً من سياق العصور الوسطى حيث يمثل الجدل الاستشراقي القضية.

ينصح ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) الطلاب، في أفكاره حول مستقبل البحث حول الإسلام، بأن لا يكونوا دوغمائيين بشأن ظاهرة تسمى الاستشراق. ويذهب إلى حد الإشارة إلى أنه، "... ليس ثم شيء يدعى الاستشراق، أو علم الحضارة الصينية، أو علم الدراسات الإيرانية، وما إلى ذلك. وبدلاً 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 "الاستشراق" على هذا النحو، ولكنه يشير فقط إلى أن هذه الطريقة في الدراسة من المفترض أن تكون علمية.

ويقول في تعليق لاحق أن الاستشراق كمفهوم وُلد من رحم ضرورة عملية خاصة واجهتها أوروبا. ويتابع بقوله: "هذا الوضع تعززه الهيمنة الأوروبية على المجتمعات الأخرى، والنتيجة كانت رؤية مشوهة إلى حد كبير للأشياء"^٩. والظن هو أن تعليقاته لها علاقة بعمل إدوارد سعيد الذي ينتقده 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 استشراق سعيد هو "هجوم موجّه" ضد المستشرقين الغربيين^{١١}.

أما بالنسبة لمحمد بن عبود، فإن العمل هو "... أكثر الدراسات العلمية حداثة 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 هاليداي (Fred Halliday) في

ورقة أقيمت في محاضرة الجمعية البريطانية السنوية لدراسات الشرق الأوسط في مارس ١٩٩٣م^{١٣}. يلاحظ هالدي أن سعيدًا 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، والجوهرية، وما إلى ذلك"^{١٤}. وفي رأيه، يحمل عمل سعيد "منظورًا فوكويًا"، حيث يُنظر إلى الدافع الرئيسي وراء الأعمال الاستشراقية على أنه الرغبة في فرض السلطة على الآخرين^{١٥}.

يقدم تحليلًا جادًا لـ "الاستشراق" وجهود الدراسات الاستشراقية، ويحذر دائمًا من أن المصطلح عرضة لإساءة الاستعمال. على سبيل المثال، كتب أن "الاستشراق في استخدام سعيد يكتسب قوة ميتافيزيقية تقريبًا لنعم عصورًا وأنواع تعبير مختلفة تمامًا؛ وبفعله هذا فإنه يفقد النفوذ التحليلي أو التوضيحي"^{١٦}. ويتقد سعيدًا لكونه أحادي الجانب في تحليله، يجادل هالداي بأنه ... عندما يتعلق الأمر بالطبائع، والقوالب النمطية، وإسقاط الأساطير الخالدة والعدائية، فإن هذا ليس بأي حال من الأحوال من امتياز المسيطر، ولكنه كذلك للمسيطر عليه..."^{١٧}. ومع قبول حقيقة أن ما يقوله هالداي قد يكون صحيحًا، فإن هذه الإسقاطات العدائية قد تكون أشكالًا فنية، كما يمكن القول، يتفوق فيها المسيطر.

يتناول دونالد دب. 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 فرقًا كبيرًا إلا أن الأخير له ميول ماركسية. ومن ثم فإن الاستعمار بالنسبة لعبد الملك كان دائمًا يسير جنبًا 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. طبعًا في هذه الحالة، وربما في حالة الاستشراق أيضًا، بنى الاستعمار أساسًا يمكن أن يزدهر عليه.

يتابع ليتل في تحليله، معتبراً أن كل المستشرقين متماثلون وبالتالي يجمعهم معاً. وهو يفهم حجة سعيد على أنها أن جميع المستشرقين "... يشتركون في نفس المعتقدات والافتراضات التي تشوه رؤيتهم دائماً"^{٢٠}. مرة أخرى، يعتبر أن سعيداً وعبد الملك لديهما وجهة نظر متماثلة، وهي أن الاستشراق مجرد أداة إمبريالية. ويتهم سعيداً بأنه لا يقرأ على نطاق واسع بما يكفي لإدراك أن كمية كبيرة من المواد لا تتناسب 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) عدائي للغاية، وبعضه غير مستوعب، ولكن أغلبه إيجابي وحماسي"^{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 واليابانية والبولندية والبرتغالية والصربية والكرواتية والإسبانية والسويدية.

يؤكد سعيد أن الكتاب ليس معادياً للغرب كما يجادل نقاده أحياناً، وأنه لا ينبغي إساءة فهمه على أنه يعرض فلسفة يُنظر فيها إلى العالم الغربي بأكمله على أنه عدو للإسلام. ويجتهد في دحض الاتهامات الموجهة إليه بأنه "... مؤيد للإسلاموية أو الأصولية الإسلامية"^{٢٣}.

يصف الانتقادات بأنها في الغالب "تباديل 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 لكتب مثل الاستشراق... تنبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تقوض الإيمان الساذج بالحنمية 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 جوهريّة غير نقدية ..."^{٢٦}، ومنطق يسمى 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 مزمنًا، والذي ليس لملاساته أي سبب وجيه. إنه نقد لنظام فكري يؤدي دائمًا إلى ردود أفعال سلبية على العلماء المخلصين.

وليس شيئًا مناهضًا للغرب أو مناهضًا لعالم بعينه، سواء كان موير أو مرجليوث أو وات، أن يُقرَّح أن خطأ معينًا من التفكير أو نموذجًا يستخدم لتقييم نبي الإسلام هو بحاجة إلى إعادة التفكير أو ربما يكون خاطئًا تمامًا. فبعد كل شيء، إذا أردنا أن نكون مخلصين للدراسات المستتيرة المعاصرة، يجب أن نشجع الانتقادات، حتى المتكررة منها.

نورمان دانيال

بنينا العديد من حججنا في الفصل الأول على كتاب نورمان دانيال الإسلام والغرب- تكوين الصورة، والذي علقنا عليه أيضًا باختصار في المناقشة التابعة لاستطلاع أدبيات القرن العشرين. ونعود إليه بسبب طبعته المنقحة التي نُشرت في عام ١٩٩٣م. تتميز هذه الطبعة الجديدة بمقدمة موسعة وأيضًا بفصل ختامي. وعلى الرغم من أنه يمكن انتقاد المادة لأنها لم تنظم جيدًا، 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 نسبيًا، بوعي ذاتي أن يحرروا أنفسهم من المواقف المسيحية، فإنهم لم يكونوا عمومًا ناجحين كما كانوا يعتقدون"^{٢٨}. تُظهر نتائج تحقيقنا فيما يتعلق بالعلماء البريطانيين الثلاثة قيد الدراسة أن هذه هي الحال. هناك لمحات من الجهود يبدو فيها أن الانفصال قد انتصر، ولكن في أغلب الأحيان، يبدو أن المواقف الموروثة تسلل إلى الداخل. إن ما يسميه دانيال "ذهان الحرب" يمكن أن يكون

دائمًا معروفًا في كتابات العصر الحاضر الذي انتصر فيه المنهج العلمي.

منذ البداية، كان من المعروف أن يوحنا الدمشقي كان مصدرًا لمعلومات المعتنقين الجدد للمسيحية، الذين حُمِّلوا بشدة تصريحات ازدراء ضد الإسلام^{٢٩}. صارت هذه الأفكار أكثر حدة بمرور السنوات وبدت هيمنة الإسلام المخوفة حقيقة واقعة. ونوضع هذا في الاعتبار فإن الجدل اللاذع، وبالطبع نبرته الخفية وصوره الحديثة قد تطورت. إن أعمال ألفاروس والوجيوس (Alvarus and Elogius) أمثلة على ذلك يشير إليها كل من دانيال وساوثرن^{٣٠}.

يشير دانيال إلى أهمية تجنب الرأي العام للجماهير غير المطلعة. في حالتنا، ربما تكون الملاحظة صحيحة أيضًا. فبعد 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"، اتبعت خيارات معينة لخدمة ما كان يعتقد أنه نهاية حاسمة. وبالتالي، "تطور نمط التفكير الجماعي. ولأنه رَسَخَ تماسكًا داخليًا كبيرًا، فقد مثل الوحدة العقائدية المسيحية في معارضتها السياسية للمجتمع الإسلامي، وهي وظيفة اجتماعية واضحة ربطت بين العدوان العسكري والفكري"^{٣١}.

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 طُوِّرت أساساً خلال القرن الثاني عشر وحتى أوائل القرن الرابع عشر، إلى أزمئة لاحقة^{٣٢}. من الغريب، كما يشير دانيال، أن هذه الصور المشوهة لمحمد [ﷺ] خصوصاً للإسلام 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 هزَّ العالم الأكاديمي البريطاني بمحاضراته عن محمد، إلا أنه حتى هنا يعد إخلاصه فيما يتعلق بما هو مستعد للسماح لمحمد [ﷺ] به محل للتساؤل. وعلى الرغم من انفتاح كارلايل المزعوم وحتى اتهاماته بالانقياد لأهواء المسلمين، إلا أنه ظل متشككاً أو غامضاً في أحسن الأحوال بشأن الوحي الذي تلقاه النبي^{٣٤}.

يعلق دانيال في مناقشته للتطور التدريجي الأكاديمي حول مقارنة 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 متبادل بين الثقافات والذي يعد 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 للتنافس، فيجب أن يُستقبل ذلك ببعض القلق. ناقش سيد محمد النقيب العطاس قضية العلمانية تجاه الإسلام بخبرة، حيث يجادل أن العلمانية، بحكم طبيعتها وتعريفها، لا يمكنها فهم الدين، ومن المحتمل أن تتخذ موقفاً متشككاً 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 بالنموذج التاريخي "العلمي" للموضوعية، إلا أنني أعتقد أنه من المؤكد أنه قد تم اختراقه بالأفكار الذاتية حول التحيز الثقافي والسياسي والاجتماعي. لم تكن إدانة إدوارد سعيد في كتاب الاستشراق للتفوق المفترض والتعصب

الثقافي للتقليد الاستشراقي في الغرب مبررة فحسب، بل لقد طال انتظارها^{٣٧}.

بالنسبة إلى دانيال، غالباً ما يبدو 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 الكراهية 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 ومايكل كوك^{٣٨} لانتقادات خاصة، لكونهما شبه مستقلين ويسخران 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 مونتجمري وات يبدو وكأنه شخص ينظر إلى تفوق التكنولوجيا الغربية في هذا الضوء^{٤٠}. ويذكرنا 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 نُشرت عام ١٨٩٧م تحت العنوان العام النزاع المحمدي (The Mohammedan Controversy)، الملاحظة التي سرعان ما سيصبح عفا عليها الزمن، "ربما تكون المحمدانية هي العدو الوحيد العلني والدود للمسيحية"^{٤١}. ثم يعلق بأن البيان قد يكون مفتقرا إلى نظر خصوم آخرين حقيقيين للكنيسة. كما يعلق أيضا بأن مواقف المبشرين مثل و. ه. ت. جيردز، وكارل كروم وفينسنت بوفيه لم تكن مختلفة عن زملائهم في العصور الوسطى^{٤٢}.

بالنسبة لدانيال، بدأت الجهود من أجل فهم جديد للإسلام في هذا القرن توثق ثمارها مع نشر عمل لمسلم اعتنق المسيحية عام ١٩٤٩م، سعى للعثور عليه

من بين الدروس التي يمكن أن يتعلمها 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 أعطي 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 أيضًا في تاريخ العلاقات بين الديانتين، ليس فقط كمجتمعات، وإنما كأديان، وهنا يكون للمساهمة المسيحية الصريحة رؤية خاصة بها"^{٤٥}.

تمت الإشادة بمساهمة مونتجمري وات في هذا المجال، كما أن عمله المكون من مجلدين عن محمد (ﷺ) يحظى باهتمام خاص. ومع ذلك، يشير دانيال إلى أن هذه الأعمال لم تقدم الكثير لتغيير الآراء الحالية حول محمد (ﷺ) 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 بمشاركته"^{٤٦}. هذا الرأي حول وات له وجاهة. فإنه غالبًا ما يصطحب قارئه في رحلة لاستكشاف ما يمكن أن تسميته بالمعتقدات الإسلامية "الأصيلة" أحيانًا دون أي تعليقات انتقادية. وفي بعض الأحيان يرفض الإدلاء بأي ملاحظة حول موضوع ما لأنه قد يتعارض مع المعتقدات التقليدية^{٤٧}.

يدعو دانيال إلى تعزيز الحوار بين الأديان، موضحًا أن هناك الكثير الذي يمكن للمسلمين والمسيحيين العمل من أجله معًا. 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 مسيحيًا، وهي حجة يعترف بأنها لا تجد تعاطفًا كبيرًا بين عامة السكان المسلمين. ويصر على أن السمة الرئيسية للمجتمع الغربي هي العلمانية وليست المسيحية. لكنه يرى بعض الحقيقة في تصور المسلمين. ففي عالم كثير من العلماء الذين يتعاملون مع الإسلام فيه هم إما خدّام 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 لرؤية الإسلام من وجهة نظر المسلمين. يؤكد أن التعاطف ضروري، وإلا فإن الاغتراب وانعدام الثقة وبقاء الآراء الكاريكاتورية ستستمر. ويوضح أن الحجة لا تعني قبولًا كاملاً لمحمد [ﷺ] وبالتالي اعتناق الإسلام، ولكن لأسباب منهجية، يحتاج المسيحيون أن يبدلوا آرائهم المتوترة 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^{٤٨}.

بالنسبة إلى نورمان دانيال، لا يختلف موير كثيرًا عن معاصريه أو غيرهم في هذا المجال، الذين "... حافظوا على موقف لا يتعاطف أساسًا مع محمد [ﷺ] أو الإسلام"^{٤٩}. 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 معروفًا 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"^{٥١}.

على خلفية مثل هذه التعليقات، من الصعب الاتفاق مع ليال، الذي يصف الكتاب بأنه "منهجي" وممتاز ويقدم "رصانة في الحكم"^{٥٢}.

تظهر ذاتية موير عند الإشارة إلى نوع المعيار الذي ينوي استخدامه في تقييم محمد. في المناقشات التمهيدية للمقدمة، يسمي المقياس المسيحي "... أخلاق أنقى..."^{٥٣}، وهذا هو ما يستخدمه في تحليله. في الواقع، يقول إنه سيطبق "... قانون النقد المسيحي، أن أي تقليد لا يكون أصله معاصرًا بصرامة للحقائق ذات الصلة يعد لا قيمة له بما يتناسب تمامًا مع خصوصية التفاصيل"^{٥٤}.

يرفض سيد أحمد خان هذا الموقف، مشيرًا إلى أن أي استنتاجات يتم التوصل إليها من هذه المنهجية لابد أن تكون خاطئة.^{٥٥}

يخبرنا موير بثقة أنه يتعامل مع مواد المصادر الأصلية. في الواقع، ضُمّنت هذه المعلومة في العنوان نفسه، ولكن ربما يكون هذا الأصل العظيم للكتاب هو أساس ضعفه. فبالوصول إلى المصادر الأصلية، يدين موير للعالم الأكاديمي (ليس فقط العالم الغربي أو المسيحي)، بواجب أن يكون صادقًا ومخلصًا وعادلًا وثابتًا. 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 التحيز والتعصب لا يزال متبعينا

أن نعترف بأي قدر ضئيل من الإنصاف. 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 المواتية عن محمد ﷺ 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 أيديته الدراسات العلمية. وبدلاً من ذلك فإنه يستخدم منهجية تُظهر استمراراً 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 تغييراً في الموقف، له ما يبرره. فمن خلال تكرار الحجج المسيحية في العصور الوسطى وإظهار مواقف مماثلة، جعل موير الموضوعية بعيدة المنال. إن تركيزه على الحروب، وشهوانية محمد ﷺ وما يسمى بتلفيق الوحي به كثير من الهوى. وهناك موضوعات مهمة للغاية، مثل المعاهدة التي وقعها محمد ﷺ مع قبائل المدينة (تسمى عادة ميثاق المدينة أو دستور المدينة)، وصدق النبي، والتزامه بالتوحيد الصارم، والرحمة، ومعاهدة الحديبية وغيرها إما لم تُذكر على الإطلاق أو أنها تُعامل على نحو عرضي للغاية.

يتم تعزيز الحجة إذا نظرنا إلى عمله الآخر الذي كان من المفترض أن يكون اختصاراً للكتاب الأساسي في السيرة. وكان من المفترض أن يحتوي على جميع أساسيات العمل الرئيسي^{٥٨}.

إن خلفية موير المسيحية تلقي بثقلها عليه ويشعر المرء بذلك في الطريقة التي يتعامل بها

مع الوحي والإلهام في الإسلام^{٥٩}. لا يختلف فهمه للتجربة الدينية كثيرًا عن فهم أتباعه في الدين والمعاصرين له القس 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 تمامًا ومخالف تمامًا 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 أي نبي؟ لا، هذا مستحيل"^{٦١}. لذلك يبدو موير مقيدًا بشدة في تقييمه على الرغم من قدراته العلمية ويرى تقريبًا 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 يدعي 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 [ﷺ] في رحلة الإسراء والمعراج تشير إلى سخريته التامة^{٦٣}. وهنا، كما أشرنا في المناقشة الرئيسية، نجد أن موير غير متسق في نظريته إلى تجارب مماثلة، مثل عقيدة تجلي المسيح وحتى صعود إيليا جسدياً والتي لا بد وأنه كمسيحي ليس لديه أي مشكلة بشأنها.

مرة أخرى، يجب أن نذكر استخدام موير للمعجزة كمعيار لتقييم محمد. لقد أوضح دانيال هذا في عمله ويبدو أن موير يعيد سرد آراء القرون الوسطى مرة أخرى^{٦٤}. علاوة على ذلك، قام موير، بمقياسه المسيحي، بتوجيه اللوم إلى سلوك محمد [ﷺ] الجنسي، متهما إياه بانتهاك شريعة مسيحية^{٦٥}.

بعد تناول بعض هذه القضايا في النص نفسه، لن يكون من المفيد تكرارها هنا. مرة أخرى، في ملاحظتنا الختامية في نهاية الفصل، نكرر أن موير لم يكن قادراً على فصل نفسه عن الرأي الجماعي الذي يعود إلى فترة العصور الوسطى. لذلك، على الرغم من أنه في بعض الحالات يقدر محمداً [ﷺ] بإيجابية 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 هناك فائدة 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 الفخ. فقد اضطر إلى اتباع السياسة البريطانية "الرسمية غير الرسمية" بوصفه ضابطاً استعمارياً بريطانياً، وهو الأمر الذي يذكرنا به كليتون بينيت، أن موير كان في وضع مختلف إلى حد ما مقارنة بمرجليوث^{٦٦}. أيضاً، من حيث المكانة الأكاديمية، ربما يكون موير ومرجليوث عالمين منفصلين، وبالتالي يمكن للمرء، بشكل مفهوم، أن يتجاوز عن بعض هفوات موير^{٦٧}. من المتوقع أن يكون هناك استخدام أكثر حكمة للمبادئ الأكاديمية السليمة والعادلة.

نظرًا لكون مرجليوث بالغ الشهرة في هذا المجال بين معاصريه، فلا بد وأن موقفه سيكون أفضل بصورة ملحوظة من موقف موير^{٣٨}. إن خبرته في اللغة العربية يمكن الاعتراف بها بسهولة في واقع الأمر، ولكنه يصوّر بصورة ملحوظة بوصفه متغطرًا إلى حد ما، يصّر دوماً على أن آراءه صحيحة^{٣٩}.

وإذا أبدينا هذه الملاحظة، فقد يكون المرء متشككًا في استعداد مرجليوث ليكون عادلاً ومنصفاً مع المواد التي يتعامل معها. إن الحجة 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 مرجليوث قد يكون على دراية بكل المواد الكلاسيكية الموجودة في السيرة النبوية ويمكنه الخوض في تعقيدها، إلا أنه في نهاية المطاف لا يمكن ضمان تفسيره بوصفه موضوعيًا. وبعد كل شيء، في زمن النبي ربما كان هناك خبراء أكبر في اللغة العربية، ولكن بسبب دوافع معينة احتقروا محمدًا. وفي العصور الوسطى، حتى أولئك العلماء الذين يمكن وصفهم بأنهم على دراية جيدة باللغة العربية اختاروا تفسير محمد [ﷺ] بطريقةهم.

يمكن للمرء أن يميز في [كتاب] مرجليوث [بمعنوان] 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 مسلمًا. وإنما حجتنا هي أن خبرته كان يجب أن تؤدي إلى تقييم أكثر إنصافًا للنبي.

في مناقشته للمصادر، تعد مطالبة مرجليوث بأن يرجع العلماء إلى مصادر السيرة الأصلية لتقدير أفضل لمحمد [ﷺ] هي بلا شك جديرة بالثناء. وكذلك مناقشته التفصيلية للدراسات الموجودة في ذلك الوقت^{٤٠}. في الواقع، إنه يدلي ببيان جريء، أن "... الأعمال الحالية التي تصمم عادة لإظهار تفوق أو دونية دين محمد [ﷺ] على نظام آخر؛ يأمل هذا الكتاب في محاولة أن يكون خالياً منها تمامًا"^{٤١}.

ومع ذلك، في الصفحات القليلة التالية، في مناقشته لتاريخ ما قبل الإسلام العربي، يتهم الإسلام بأنه يضيف إلى الساحة المتقلبة بالفعل إدخال التعصب الديني^{٤٢}. إن هذا الرأي

يعكس التاريخ حيث إن الإسلام أتى لكي يحسن الأوضاع وليس ليزيد 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 [ﷺ] عند تلقي الوحي، أن موضوعية مرجليوث مشكوك فيها. لذلك فهو لا يختلف كثيراً عن العديد من العلماء الذين يتقدمهم لكونهم غير أكاديميين^{٧٣}.

كان المرء يتوقع أن يُظهر مرجليوث مزيداً من الوضوح في هذا الموضوع. إنه يعرض نفسه لتهمة التزوير بتعليقه بأن أمراً قرآنياً معيناً، والذي يراه صادراً عن محمد [ﷺ] نفسه، يجب إنكاره. وكما سبق أن أشرنا، هذا الرأي لا يمت للحقيقة بصله^{٧٤}. حتى أنه ادعى أن أصحاب محمد [ﷺ] كانوا يجمعون الماء الذي كان يستخدمه للوضوء ويشربونه. ويدعي بعد ذلك أن محمداً [ﷺ] "قام بتعبئة السائل الثمين وإرساله، على غرار القديسين، إلى أتباع جدد"^{٧٥}. لا يشكك مرجليوث في صحة هذه القصة في ضوء شخصية النبي. وهذه المقاربة ليست مفيدة تماماً في الدراسة الأكاديمية السليمة.

إن فهم مرجليوث 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 مرجليوث محمداً [ﷺ] بالانتحال أيضاً بإحدى أفكار القرون الوسطى. رغم أنه يرفض بعض القصص التي عفا عليها الزمن والتي روجت خلال عصر دعاية الحرب، فهو لا يحاول ضمان الإنصاف بصورة مبالغ فيها^{٧٧}.

إن الشكوك التي ألقى بها على زيارة محمد [ﷺ] لورقة بن نوفل غريبة، والأكثر من

ذلك سبب الشك فيها. إن استنتاجه بأنه، نظرًا لعدم ظهور ورقة في الروايات اللاحقة، فمن الممكن أن يكون المسلمون قد اختلقوا القصة لدعم صدق محمد، لا يوجد ما يدعمه من المواد العامة المتاحة. لقد سبق أن تناولنا هذا الأمر وأشارنا إلى أن مقدمة الاستدلال خاطئة^{٧٨}. إن إسناد مرجليوث الاتهام بالممارسات 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 ١٠٩٧-١١٢٠" *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 عبدة الأوثان^{٨٠}. وبالاتتماد بدرجة كبير على الآبائيات 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 تماما ويمكن أن نجادل بأنه قد بقيت آثاره في عمل مرجليوث.

من الموضوعات الأخرى التي يستخدم حولها مرجليوث مستوى عالٍ من النظرية التخمينية قضية "الآيات 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 حقيقية، وأنه كان محتالا، فإن تلك الأفكار التي تبدو مقبولة لابد أنها مستعارة من الأديان القائمة. وأنه بدون اليهودية والمسيحية، أو على الأقل أفكارهم بأشكال مختلفة في شبه الجزيرة العربية لما كان هناك نبي. 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 جدلا أن محمدا [ﷺ] كان يعتمد

على الكتاب المقدس أو على المعلمين المسيحيين واليهود لتأسيس دينه، وإذا كانت أفكاره المركزية خاطئة فيما يتعلق بالتعاليم المسيحية الرئيسية، فلماذا الاعتراض على أنه صورة خاطئة من صور المسيحية؟

أما بالنسبة لأخلاق محمد، فلا يمكن تمييز تقييم مرجليوث عن تقييم آباء الكنيسة في العصور الوسطى الذين كانت فلسفتهم هي إظهار العدو في أسوأ وضع ممكن. حتى لغة مرجليوث لا تليق أحياناً بمثل هذا الأكاديمي المحترم^{٨٣}.

وحتى في سلوك محمد [ﷺ] عند سقوط مكة، والذي أثنى فيه مرجليوث نفسه على شهامة النبي، فقد وجد دافعاً خفياً. يؤكد أن محمداً [ﷺ] كان رحيماً جداً فقط لأنه كان يتطلع إلى ما وراء مكة^{٨٤}.

تبدأ التعليقات على شهوانية النبي بنبرة متعاطفة لكنها سرعان ما تتعرض لانتقادات شديدة تذكرنا بأيام الجهل الممزوج بالعداء. صور مرجليوث محمداً [ﷺ] على أنه رجل سيء المزاج وعنيف، مرة أخرى يُنقَّبُ بعمق في أرسيفات 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 حرره سمير ونيلسن، تم تناول هذه المسألة بخبرة^{٨٥}.

إذا كنا ننتقد موير بسبب حذفه لميثاق المدينة، فينبغي نسبة الفضل إلى مرجليوث لأنه رأى 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 [ﷺ] 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 أننا نصادف أحياناً عبارات يمكن وصفها بأنها معادية للسامية. قد تكون خلفية مرجليوث اليهودية هي السبب في ذلك. على الرغم من أنه غالباً ما يتعاطف مع

اليهود، إلا أنه يُظهر الجانب الآخر أيضا وهو أنه قادم من عائلة من المتحولين إلى المسيحية. وفي أثناء اتهامه لمحمد ﷺ بالعنف ضد اليهود، يتهم اليهود أيضًا بأنهم أغبياء بما يكفي لعدم قطع العلاقات مع محمد ﷺ خاصة عندما يواجهون بتحويل القبلة^{٨٦}.

وعند مناقشة علاقة محمد ﷺ بالمسيحيين، يصبح مرجليوث عاطفياً وهذا يجعله يتصرف على نحو أقل من أكاديميته^{٨٧}.

تحظى معاهدة الحديبية أيضًا باهتمام كبير وربما يمنحها مرجليوث مساحة أكبر من كثير من معاصريه. ومع ذلك، فهو يتجنب 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 مرجليوث أن هرقل كان يشبه محمداً ﷺ إلى حد كبير لأن النبي كان قد ذبح اليهود. إن اعتبارات كهذه تحجب أي إنصاف.

وعندما ينظر مرجليوث إلى الشخصية العامة لمحمد، فإنه يدلي ببعض التعليقات العادلة. وفجأة يصبح ذلك الجشع، العنيف، المتعطش للسلطة، حاد المزاج، زعيم اللصوص؛ حنوناً، ومعتدلاً وصادقاً. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا يتطابق مع الجزء الأكبر من المناقشة. فبعد أن فكر مرجليوث في تعاليم محمد ﷺ بوصفها لها علاقة بالمسيحية، كان يجب أن يضعه في مكان ما؛ ومن هنا جاءت حجة الأصل المورموني (proto-Mormon). كما أشرنا سابقاً، كان يجب على مرجليوث، بمكانته الأكاديمية، أن يعرف زيف النظرية^{٨٨}. فهي مشابهة جداً لحجة العصور الوسطى حول عدو المسيح الذي كان من المفترض أن يتمثل في كل من محمد ﷺ والبابا^{٨٩}.

في ملاحظتنا 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 المواقف. إن عمل مرجليوث لا يدحض هذه التأكيدات.

في كل من موير ومرجليوث، اكتشفنا ثغرات خطيرة في تفسير البيانات المتعلقة بالسيرة النبوية. ومع ذلك، يتعين علينا أن نأخذ في الاعتبار الفترة التي أنتج فيها كل منهما أعماله. يشير رجوع مرجليوث 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 تمامًا. فإن كتاباته جاءت بعد ما يقرب من نصف قرن من كتابات مرجليوث وما يقرب من قرن بعد موير، يقع وات في فئة مختلفة تمامًا. 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 ومرجليوث سيكون صعبًا للغاية، وهو مؤشر على ندرة المواد الإنجليزية. لذلك، نظرًا لأن اهتمامنا يتعلق أساسًا بالمصادر الإنجليزية، فقد اعتقدنا أنه من الحكمة تجنب ذلك.

يمكن أن يُعزى 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 [ﷺ] حسين هيكل وطه حسين. كما أن المشهد الهندي في العشرينيات وحركة الخلافة بكل مظاهرها لا يمكن تجاهلهما. علاوة على ذلك، فقد لعب انهيار الخلافة وانتصار العلمانية في تركيا والوضع في الشرق الأوسط دورًا مهمًا 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 انتشارًا 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

بالبآخرين. 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: "تبرز ملاحظات الدكتور وات حول ضغوط وتوترات التضامن الاجتماعي والاقتصادي التي تسببها التحالفات المالية عاملاً ذا أهمية كبيرة، على الرغم من إمكانية المبالغة فيه"^{٩١}. ومع ذلك، فهو ينتقد 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 ينتقل من "الإنسانية القبلية" إلى الإنسانية الفردية "... يبدو لي أنه يتجاوز الأدلة"^{٩٢}.

تتعلق محاولة وات أن يكون عادلاً مع محمد ﷺ برأيه حول صدقه وهنا يهاجمه جيوم لفشله كمؤرخ. إن هذا له علاقة هذا بإصرار وات على أنه لا يوجد دليل معقول يشير إلى أن القرآن من تأليف محمد ﷺ الخاص^{٩٣}. بالنسبة لجيوم، الموقف الصحيح للمؤرخ هو أن القرآن هو في الواقع تأليف محمد ﷺ نفسه. في هذا الصدد، يعتبر موقف وات تحسناً واضحاً في الدراسة الأكاديمية وتحولاً كبيراً بعيداً عن موقف القرون الوسطى الذي يبدو أن جيوم يتمسك 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 كثيراً من الجهد، لها قيمة كبيرة"^{٩٤}.

هذا المجلد نفسه راجعه و. عرفات (W. Arafat)^{٩٥}. بعد أن أشار عرفات إلى ادعاءات وات بالحياد في القضايا اللاهوتية، يراجع الكتاب على أنه عمل تاريخي. 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 أيضاً، يشعر عرفات أن هناك خطراً من فرض الحجة. ويشير إلى أن "... الفردانية تبدو عميقة الجذور في العرب، والحقيقة أن الفردانية

والتضامن القبلي كانا موجودين جنباً إلى جنب^{١١}. يتهم وات بالاعتماد على كثير من النظريات والفرضيات التي لم يتم إثباتها على نحو قاطع.

يرى وات أن أنباء اضطهاد المسلمين في مكة مبالغ فيها^{١٢}. وفي هذا يقول عرفات أنه ليس من العدل أن نفترض أن المسلمين هاجروا "لدوافع حقيرة" وليس بسبب الاضطهاد. 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^{١٣}.

مرة أخرى، وردًا على قبول وات للشعر الجاهلي في السيرة، يصف عرفات هذا الموقف بأنه موقف خطير يجب اتخاذه. ويوضح على هذا النحو: "أن القصيدة المنسوبة لأبي طالب، والتي يميل الدكتور وات إلى قبولها، يشك فيها في الغالب ل. هـ. نفسه ورفضتها مصادره"^{١٤}.

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 ذلك غير واضح.

وكدليل 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 كثيرًا مما نختلف معه، فإن ميزة عظيمة للكتاب أنه ينبغي أن يثير الاهتمام أو يقدم مزيدًا من البحث"^{١٥}.

يراجع الطيباوي المجلد الثالث لوات حول السيرة ويلاحظ أن وات حاول تغيير وجه الدراسة الأكاديمية السلبية ضد الإسلام^{١٦}. ومع ذلك، فهو يرى أن وات غالبًا ما يكون تخمينيًا للغاية، وأحيانًا إلى درجة التشكك^{١٧}.

يشير الطيباوي إلى أمثلة على التناقض، وهي أمثلة محددة تتعلق بنبوة محمد [ﷺ] وصدقه. فبينما يعترف وات بذلك، يجادل بأن جذور تعاليم محمد [ﷺ] توراثية ويفترض أن محمدًا [ﷺ] حاول أن يجعل دينه يهوديًا. ثم كتب الطيباوي: "الاستخدام الفخم، وإن

كان حذرًا للكلمة "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 الذكي الذي يبدو معقولاً وقد يكون مقبولا، ولكن بصرف النظر عن الجوهر القوي من المسح الواقعي، يحتوي هذا العمل على الكثير من الاستنتاج التخميني. وليس أقل هذه الاستنتاجات أهمية هو ما يسمى "الأصول" اليهودية-المسيحية"^{١٣}.

يشير الطيباوي إلى أنه بما أن وات لابد وأن يكون مدركا أن نظرية "الأصول" اليهودية المسيحية حول الإسلام غريبة على المسلمين، فبصفته مؤرخا نزيها، كان عليه أن يوضح موقف المسلمين من هذه المسألة.

إن هذا يثير مسألة المنهج في البحث التاريخي. إذا أراد المؤرخ "السماح للنص بالتحدث عن نفسه" أو "ترك التاريخ يتحدث عن نفسه" كما اقترح كوخ^{١٤}، فإن وات، في هذه الحالة، لم يسمح للتاريخ بالتحدث.

عند مناقشة فترة المدينة من حياة النبي، غالبًا ما يجعل وات النبي يبدو وكأنه شخص كان غزو شبه الجزيرة العربية بأكملها وما وراءها هدفًا أساسيًا له^{١٥}. 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^{١٦}.

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 نصابه 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 باحثًا أكثر تعاطفًا 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 منهجية 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 لكتابة 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، يدعي 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 مؤخرًا عن التاريخ الإسلامي^{١٠٨}.

يمكن انتقاد وات على أنه بعيد كل البعد فيما يتعلق برأيه حول نقصان الفكر النقدي الإسلامي الحديث (باستثناء فضل الرحمن ومحمد أركون)^{١٠٩}. إن أعمال إسماعيل الفاروقي ومنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندون (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية) وغيرها كثير تناقض موقف وات وتشي بعدم قدرته على مواكبة مثل هذه الدراسات. قد يجادل أناس بأن وات يحترم فضل الرحمن وأركون لأن وجهات نظرهم، باعتبارهم باحثين مسلمين "مستغربين" أحيانًا لا تكون مقبولة تمامًا لدى العديد من علماء المسلمين^{١١٠}.

إن استعداد وات المتكرر للتشكيك في روايات المسلمين يجعله يشك في سن خديجة وقت زواجها من محمد [ﷺ] وحتى أن جبريل ظهر لمحمد [ﷺ] في مكة^{١١١}. اليوم، حتى بدون التخصيب في المختبر، ليس معجزة أن تلد امرأة فوق سن الأربعين. أما مسألة ظهور جبريل، فليس صحيحًا أنه لم يرد ذكر لجبريل في آيات قبل الآيات المدنية. فقد ورد ذكر

جبريل بالتأكيد في سورة التحريم^(١) من السور المكية^{١١٢}.

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 محمداً 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^{١١٣}.

ومع ذلك، فإن وات يناقض نفسه في كثير من الأحيان. بعد وقت قصير من رفض نظرية أن القرآن هو عمل محمد ﷺ نفسه، ينقل وجهة نظر مفادها أن محمداً ﷺ كان لديه طريقة "ليستح" 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^{١١٤}.

يشير زونتز إلى المشكلات التي يواجهها اللاهوتي عندما يتولى دور المؤرخ. كما قال زونتز عن كوخ، يكشف المرء أن المؤرخ في وات يتصارع مع اللاهوتي فيه^{١١٥}. مثال نموذجي على هذا هو عندما يمتنع وات عن تحليل مفهوم لأنه، بحسب قوله، مسألة حساسة في علم الكلام الإسلامي^{١١٦}. هناك دليل واضح على التناقض هنا، ويفتح وات على نفسه باب هذا الاتهام.

تتعلق علامة استفهام أخرى حول دراسة وات بمعالجته لقضية الآيات الشيطانية، خاصة فيما يتعلق بتكهناته حول دوافع محمد. تذكرنا نبرته بموير ومرجليوث، اللذين لا يقبلهما وات على نحو إيجابي^{١١٧}. وأما آراؤه في اضطهاد المسلمين في مكة، فقد تناول عرفات ذلك ولا نريد تكرار الحجج هنا، باستثناء القول بأن وات لا يقدم أسباباً أكاديمية

(١) لعل هذا كان سهواً من المؤلف، فسورة التحريم سورة مدنية وليست مكية. ولكن حجته صحيحة لأن ذكر جبريل عليه السلام ذكر في عدة سور مكية، وقد ذكر المؤلف بعضها في ملاحظاته. منها مثلاً سورة النحل والشعراء والمعارج والقدر حيث ذكر باسم "الروح" أو "روح القدس". وكذلك بأوصافه كما في سورة النجم بوصف "شديد القوى"، وفي سورة التكاوير في قوله تعالى "ولقد رآه بالأفق المبين"، وكلها من السور المكية. أما ذكر اسم جبريل فقد ورد في سورتي البقرة والتحريم، وكلاهما مدنيتان. والله أعلم. (الترجمة).

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 القرشي تهمة أن محمداً [ﷺ] كانت توجهه المادة في المقام الأول بدلاً من الاعتبارات الروحية^{١٢١}.

تبرز منهجية وات في التقليل من أهمية الجوانب الروحية لحياة محمد [ﷺ] في مناقشاته حول المعارك التي شارك فيها المسلمون. وغالباً 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 لنتيجة المعارك^{١٢٢}.

من خلال تسمية فصله الأول عن عصر المدينة "استفزاز قريش"، يجعل وات المسلمين المضطهدين و"المنفيين" يظهرون كمعتدين. ومع التسليم بأن مقتل الحضرمي كان على الأرجح السبب القريب للمعركة كما يشير شبلي نعماني، فمن الضروري النظر إلى السببية أيضاً؛ وهي الأحداث التي سبقت حادثة نخلة. ولو فعل وات ذلك، كما صور محمداً [ﷺ] على أنه استفزازي في استكشافه لضواحي مكة.

تنشأ المشكلة بسبب تفسير وات للمفهوم الأساسي المستخدم في النص "ترصدوا". إن رفضه لمعنى هذه الكلمة على أنها "راقبوا"، وإصراره على ترجمتها على أنها "انصبوا كميناً"، ليس بالأمر الصحيح حسب القواميس المتاحة. "انصبوا كميناً" هو في الواقع تفسير قسري لهذا المفهوم^{١٢٣}.

فيما يتعلق بالمبعوثين الذين أرسلهم النبي إلى مختلف البلدان، يسمح وات مرة أخرى للتهكئات بأن تلقي بظلالها على أهمية هذه القضية التاريخية. حيث يرى أن القصص الموجودة في النصوص الكلاسيكية، عن إرسال محمد [ﷺ] مبعوثين إلى أباطرة بيزنطة

ويلاد فارس، خاطئة. وحجته الرئيسية هي أن هؤلاء الأباطرة كانوا أقوى من أن يحاول محمد [ﷺ] الاقتراب منهم. حتى بدون الاعتبار الدينية، ربما يكون قد شعر بالثقة من أنه لا يوجد شيء يمكن أن يقف في طريقه. وإذا إضيفت الحججة الدينية للوعي العالمي لرسالة النبي، فإن استدلال وات يبدو ضحلاً.

تُشيد بمناقشة وات لحادثة الحديدية بتفصيل دقيق، ولكن من الغريب أن يفشل عالم من مستواه في مناقشة الدروس التي يمكن تعلمها من سلوك النبي في الحديدية^{١٢٥}. من الواضح أن النبي أظهر عناصر حقيقية من الايمان والدبلوماسية وتُعد النظر والصبر والاخلاص. ومع ذلك فإن وات، مثل بعض أسلافه، لا يحاول مناقشة أي منها.

إن آراء وات حول محاولة محمد [ﷺ] أن يسير الإسلام على خطوات اليهودية، والفشل في ذلك، والانقلاب على اليهود، هو تكرار لبعض النظريات القديمة^{١٢٦}.

يغلق الطياوي في استعراضه لكتاب وات محمد [ﷺ] - نبي ورجل دولة، على هذا باعتباره جزءاً من النظرية التخمينية^{١٢٧}.

تشكل أفكار وات مقدمة للقضية الأكبر لعلاقة محمد [ﷺ] باليهود، وهنا يصبح التحليل لا دعاً إلى حد ما. تصور المناقشة التفصيلية حول هجوم محمد [ﷺ] 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 تستخدم معايير ما بعد التنوير في الحكم على مواقف ما قبل التنوير. وإننا نرى استنتاجات وات 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 الرب"، كيفية التعامل مع مواجهات القرن السابع في المدينة. ومهما يكن الموقف، فإن تصوير محمد [ﷺ] بالألوان التي صوره بها وات يتعارض مع الإنصاف والموضوعية.

نكشف عن تضارب آخر في تطبيق المبادئ. حيث يشكك وات نفسه في النقد الأوروبي لأخلاق محمد [ﷺ] ويشير إلى عدم عدالة تطبيق المعايير الأوروبية الحديثة على النبي العربي في القرن السابع^{١٢٩}. يتساءل المرء لماذا لا يتذكر ذلك في انتقاده لتعاملات محمد [ﷺ] مع اليهود.

نلاحظ اختلافًا لدى وات في تقييمه العام لشخصية النبي. يبدو أنه يدافع عن محمد [ﷺ] ضد ما يعتبره هجمات غير مسؤولة أو في غير محلها من قبل بعض العلماء^{١٣٠}. ومع ذلك، يمكن تمييز هفواته أيضًا في ملاحظاته الختامية في كتاب محمد [ﷺ] - نبي ورجل دولة، حيث علق على وعي محمد [ﷺ] النبوي. إنه يرى أن محمدًا [ﷺ] لديه خيال إبداعي، والغريب أنه يضعه في نفس فئة أدولف هتلر. فيكتب:

كان الخيال الإبداعي لدى أدولف هتلر متطورًا بصورة جيدة، وكانت لأفكاره جاذبية واسعة، ولكن يُعتقد عادةً أنه كان عصبيًا وأن هؤلاء الألمان الذين تبعوه بإخلاص أصيبوا 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 يبدو أنها غير صحيحة على وجه الخصوص - وهي فكرة أن "الوحي" أو نتاج الخيال الإبداعي يتفوق على التقاليد البشرية العادية كمصدر للحقيقة التاريخية المجردة^{١٣١}.

لقد استشهدنا برأي وات بالكامل، لتقديم نظرة كاملة عن منطقته 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 بارث (Karl Barth) الذي اشتهر بإثارة المشاعر المعادية للنازية من خلال مقارنة النازية بالإسلام. ونقل غراب عن بارث:

عندما تلتقي [النازية] بالمقاومة، لا يمكنها إلا أن تسحق وتقتل - بالقوة والحق اللذين يتيمان إلى الألوهية! إن الإسلام القديم كما نعلم سار على هذا النحو. ومن المستحيل أن نفهم الاشتراكية القومية ما لم نرها في الواقع بوصفها إسلامًا جديدًا، وأسطورتها بوصفها "الله" جديدًا، وهتلر بوصفه نبيًا جديدًا لله^{١٣٣}.

على الرغم من النبرة العامة لكتاب غراب، ليس لدينا أي سبب للتغاضي عن هذا الرأي. قد يكون من الصعب للغاية تسويغ حجة المصادفة. كان على وات، كعالم لاهوت متمرس، أن يتجنب مثل هذا التعليق.

ربما يكون صحيحًا أن من يحاول تتبع تطور طويل المدى سيهمل ولا بد كثيرًا 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 غالبًا ما تضع في شدة ضبابية التكهّنات المجردة. تصنف أعمال وات للأسف بهذه الطريقة. وغالبًا 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 بعيدًا عن موير ومارجوليوت 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 للالتفاف حول الروحانية والدفاع عنها، كلها أمور تشير إلى موقف إيجابي للغاية تجاه الإسلام. كما قلنا سابقًا، قمنا بفحص عمله في ضوء تصريحه الخاص بأن "إن أكثر التقدير إخلاصًا لعالم من العلماء هو أن تؤخذ آراؤه على محمل الجد وتُتَقَدَّ بصراحة" ^{١٣٤}.

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 دائمًا مطالب بالموضوعية والحياد وتنمية المواقف النزوية. 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 تتكون من أشياء وقيم متعددة، لا بد أنها تلعب دورًا في التحليل. لذلك فإن استحالة إجراء بحث نزوي تمامًا 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 هيكمل حول حياة النبي^{١٣٥}، فيكتب:

تجريد النفس، والملاحظة، والتجربة، والموازنة والاستنباط 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 أخذه في الاعتبار عند دراسة الدين.

ينصح بعدم تقديم مقارنة لعقيدة معينة كما لو كانت أحفورة، أو قطعة متحف قديمة ذات أهمية أثرية، لأن ذلك سيكون ممارسة لا قيمة ولا معنى لها^{١٣٧}. وإذا جرت دراسة الدين بهذه الطريقة، فسيضيع جوهره الحقيقي. ورغم أن الموقف العلمي قد يُطبَّق، إلا أن العوامل الخارجية هي ما ستُلاحظ فقط؛ وسوف يخفى اللب الحقيقي. على الرغم من أن المظاهر الخارجية قد تتم دراستها، إلا أن الجوهر الداخلي سيكون مهملًا. يمكن ملاحظة الرموز بفضول والاستنتاجات المستخلصة منها، ولكن لن نصل إلى القيم الحقيقية التي تميز هذا الدين. ففي مثل هذه المقارنة، يتم الخلط بين الرمز والواقع الذي يمثله الرمز فقط. وبدلاً 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، وإلا فقد يغيب محمد [ﷺ] 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 التحقق من المشاعر المفرطة التي عادة 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. وبدون هذا الاعتراف، سيؤله العلماء [المنهج] ويفكرون فيه على أنه "نبي معصوم". لا تمتلك المنهجية العلمية القدرة المطلقة على استكشاف كل الأشياء. ووراء هذه الحدود يجب تنظيم الملكات البشرية المناسبة. هذا أمر بالغ الأهمية في دراسة الدين.

يشير إرنست بنز (Ernest Benz) من جامعة ماربورغ (ألمانيا)، والمحرر السابق لمؤسسة كلويشتوك ولمجلة الأديان والتاريخ الفكري في هامبورغ، إلى واحدة من أكثر العوائق انتشارًا في دراسة الأديان الأخرى. يقول: إن إحدى أوائل الصعوبات التي تواجه حتى المحقق الخبير في الديانات الأجنبية هو حقيقة أنه يتبنى بشكل أو بآخر وجهة نظره الخاصة بوصفها معيارية بالنسبة للدين عموماً. قد يكون هذا بيانًا 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 المتصورة مسبقاً في التأثير على الدراسة، تكون النتيجة خدعة. وكما قال أحد العلماء: حينما يدخل هذا التحيز، تُفقد الدراسة العلمية الخالصة.

بالنظر إلى مسألة الحقيقة وسلوك الناس تجاه الآخرين الذين لا يشاركونهم إيمانهم، يلاحظ فروم أن هناك دائماً قدرًا كبيراً من التحيز^{١٤٠}. ويلاحظ أن: "النزاهة 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 بملاحظة جيب أنه في حالة الإسلام، يجب دراسته من مبادئه ومعايير الخاصة^{١٤٢}. يعترف رودنسون أيضًا بالصعوبة الشديدة للبقاء محايدًا تمامًا، رغم أنه يصر على وجوب بذل 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 يتعين علينا النظر باستمرار في الأفكار القديمة لصالحها فقط. ونتفق مع وات ورودنسون على أن التقدم في الدراسات العلمية والوعي الهائل للعلاقات بين الأديان علاماتٌ جيدة للمستقبل حيث سيتم تطبيق الموضوعية والإنصاف والعدالة، التي تدعي الدراسات الغربية الحديثة أنها تتميز 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 يُقال أن التفاؤل مبالغ فيه^{١٤٤}. ولكن هذا الجهد للوصول إلى تطبيق نزيه 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
AJIS	American Journal of Islamic Social Sciences
AQR	Asiatic Quarterly Review
AREA	Arabica-Revue d'Etudes Arabes
BO	Bibliotheca Orientalis
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BZAZ	Beilage Zur Allgemeinen Zeitung
CHR	Catholic Historical Review
CMI	The Church Missionary Intelligencer
CR	Calcutta Review
DI	Der Islam
HI	Hamdard Islamicus
HIS	Humaniora Islamica
HJ	The Hibbert Journal
HTR	Hartford Theological Review
IC	Islamic Culture
ICMR	Islam and Christian-Muslim Relations
IJIS	International Journal of Islamic Social Sciences
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies
IL	Islamic Literature
IMA	Islam and the Modern Age
IOQ	Israel Oriental Studies
IOS	Islamic Quarterly
IRM	International Review of Mission
IS	Islamic Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
VOI	Voice of Islam

JIJ	Journal of Jewish Studies
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
JIS	Journal of Islamic Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JFQR	Jewish Quarterly Review
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient
JSS	Journal of Semitic Studies
MEH	Medievalia et Humanistica
JPHS	Journal of the Pakistan Historical Society
MEJ	Middle East Journal
MLR	Modern Language Review
MW	The Muslim World
MWBR	Muslim World Book Review
NAR	North American Review
POC	Proche Orient Chretien
QR	Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
RMES	Review of Middle Eastern Studies
RC	Race and Class
REI	Revue des Etudes Islamiques
RSO	Rivista Degli Studi Orientali
RT	Revue Thomiste
SI	Studia Islamica
SM	Studia Missionalia
TR	Table Ronde
URM	Ultimate Reality and Meaning
YIS	Yale Islamic 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 "دعاية الحرب" في العصور الوسطى". ويليام مونترجمري 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 العصور الوسطى، كتبت هيلين أدولف: " .. كانت الحواجز بين العالمين هائلة: الاختلافات في اللغة والنص، والعرق، والمناخ، وأخلاق الأيديولوجيا، في المقام الأول -ومن ثم الحرب الباردة والساخنة، التي جعلت التعاطف أمراً خطيراً- مع الخوف والكرهية والتحيز وقدراً لا يصدق من الجهل: الصيغة الدقيقة للستار 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 Cribratio Alkorant (Translation and Analysis), (1994), esp. the Prologue to the "Cribratio 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 ولكنه يميل إلى تفاهة 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 جيون وداقتورت يرجعان ذلك إلى باب الخرافة اليونانية.

Syed Ahmad Khan, The Lift of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto (1979, reprint), pp.9-196

٢٤. يصف أرنولد الشهداء بأنهم ".. حزب متعصب .. كرس نفسه بصراحة ودون مبرر لإهانة دين المسلمين والتشجيع على نبيهم، بنية متعمدة لاقتحام الموت بهذا التأكيد المضلل لتعصبهم 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 والعجور 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 الضرر الذي لحق بصورة محمد كان لدرجة أن بقاياها ما زالت موجودة.

Southern, Western Views, pp.2-31

43. Southern, Western Views, pp.3-72

٤٤. يتحدث مونرو عن ترجمة بطرس المبجل للقرآن بأنها "للأسف غير دقيقة تمامًا وملينة بالأخطاء؛ لكنها كانت الوحيدة المعروفة في الغرب حتى نهاية القرن السابع عشر". مونرو، "الموقف الغربي من الإسلام في فترة الحروب الصليبية"، المرجع نفسه، ص ٣٣٧. وتؤكد هيلين أدولف أيضًا أن "معظم الحقائق عن محمد كانت معروفة، من خلال المؤرخين البيزنطيين، ومن خلال بطرس المبجل ومترجميه 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 تروود 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 أيضًا 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-Wagqidy (1856), p..1
2. Ibid., p..2
3. C.J. Lyall, "Obituary of Sir William Muir", JRAS (1905), p..876
4. Ibid., p..877
3. 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.xeviii.
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

23. Muir, The Life, pp..20-19

٢٤. توفي نسطور حوالي ٤٥١ م، أي قبل ولادة محمد بحوالي ١٢٠ سنة.

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 معروفًا أنه لم يكن مبالًا بصورة خاصة لقبول المعجزة ونعتقد أن هذا هو سبب استدلاله، والمساءلة لها علاقة كبيرة بالامتثال للنبي.

٤٣. يقدم أنتوني ويسلز مناقشة مفصلة وجادة لتفسير هيكل لهذا الموضوع، مشيرًا 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. WA. 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 متقديه أشار من خلال بعض الحجج الأخرى إلى أن عمله حول الإلياذة والأوديسة لهوميروس لم يكن أصيلاً؛ فغضب. يقول موراي: "... لم يرد فقط بإنتاج "إشارتين" للتصحيح ولكن أيضاً بتواريخ في المقاطع الثلاثة الأولى من قصص تراجمية متعددة". ويتابع: "من الصعب معرفة مدى جدية تطبيقات البراعة هذه. في جدل آخر، بذل 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، "بدا متقدوه صامتين 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. 6-295and DNB, p..598
- كان العمل الفذ الذي حير معاصريه أنه كان قادراً على إعادة تنظيم تسلسل التراجميات اليونانية دون العتب بالجوهر الحقيقي وفي كل حالة حصل على ترتيب منطقي نحوياً ومترقياً مع معنى سليم. واتهم متقديه بأنه لا يمكنهم تقديم أسباب قوية لاعتراضهم. كان مرجليوث له مكانته 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. 4-153under '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 التفكير في أن الإسلام به الكثير من الأفكار المسيحية، وعلى الرغم من أن كثيراً منها "محرقة" [في نظره] بحيث يُنظر إليها على أنها أقرب إلى أي دين آخر غير المسيحية، فإنه يعدد بعض القضايا، بما في ذلك المكانة الممنوحة للمسيح، والتي لا تمنحها له اليهودية أبداً، والإيمان بعودة المسيح في آخر الزمان، والإيمان بالدينونة الأخيرة (التي تركز عليها اليهودية بدرجة أقل) والفكرة القرآنية عن موت المسيح التي يعتبرها [فوستر] تأثيراً غنوصياً. يستشهد بالإشارة القرآنية عن عيسى كطفل رضيع، وعندما كان يصنع طيوراً من الطين ويجعلها تنبض بالحياة، وأيضاً عندما يتكلم عيسى في المهد، ويدعي أن هذه الأفكار جاءت من وثيقة بعنوان الإنجيل العربي لطقولة المخلص (Arabic Gospel of the Infancy of the Saviour)، الذي كان يعتقد أن محمد قد قرأه على الأرجح. ثم يتدب أن محمداً أصبح زنديقاً قبل أن يصبح أرثوذكسياً في أي وقت (انظر ص ١٣٠ من المقال). إن رفض مارغوليوث لهذه الحجة واضح ومباشر، وهو أن الإسلام لا يمكن أن يكون طائفة 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: 10-7 and the

Qur'an passim.

٧٠. لمزيد من الاطلاع حول الموضوع، انظر أعمالا 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 قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف."

74. Mohammed, p.89. See also note 61 where 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 "حماسة دريها محمد، أو معلم شرير لمحمد، على أكل الحبوب أو الذرة من أذن النبي، لمحاكاة الروح القدس؛ أو

كان هناك ثور، أو عجل، أو جمل، تم تدريبه بالمثل ليأتي عندما يدعوه، حاملاً كتاب الشريعة مقيداً 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, 2-261 and 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: EJ. 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 قصير 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 فعّالاً ضد الشر الجسدي والروحي على حد سواء، بقدر ما يحدد أي اختلاف من هذا القبيل. ولكن كان يُنظر إلى الأمراض عمومًا على أنها من عمل الأرواح الشريرة، ويتم التبرؤ من العلوم الطبية عمومًا، وكان العلاج المفضل هو طرد الأرواح الشريرة. قد يستخدم الشخص المُعتمد الصلاة الربّية أيضًا في المناشدة ضد [الروح] الشريرة - وهو امتياز منكر بالنسبة للشخص المُعد للبابوية أو طالب العضوية [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. 1 pp.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 Ishag'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 الحميمي بقوله: "يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري 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 [الغربية] حول السيرة الذاتية للنبي، أشار ابن هشام وابن سعد والطبري جميعاً إلى القصة. عادة ما تعرف هذه الأعمال باعتبارها أعمالاً بارزة ويذكرها مرجليوث 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 TB. 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: "تذوق الموت"، "الإخراج من الظلمات إلى النور"، "الضلال عن صراط الله المستقيم"، "النفخ 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 المعادي 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 26 of this chapter).
115. See note 27
116. Margoliouth, Mohammed, p. 61
117. Ibid., p. 107
118. Ibid., p. 131
119. Ibid., p. 135
120. E.H. 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 v. 136, 253 of the same surah; Surah al-Nisa 4: 2-150

في الواقع، في المقطع الأخير [الآية ١٥٠ - ١٥١ من سورة النساء]، يوصف أولئك الذين يتقون ويختارون [من الدين والرسول] بأنهم كافرون.

١٢٥. أثار هذا قضية التحريف (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-Bagharah 2: 43and w. 110, 177and 277; Surah al-Nisa' 4: 162; Surah al-Ma'idah 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 ألدات بأكسفورد حيث أقيمت الخطبة. ومع ذلك، فقد توقعنا تفكيراً أكثر حنكة من عالم من عيار مرجليوث. انظر الصفحة ٥٦ للنقاش حول مصادر مرجليوث.

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 مرجليوث 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 يُصوّر له. لمزيد من القراءة حول تأجيل العرس، انظر ترجمة غيوم لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، ص ٥٣١؛ و ترجمة فارياقي لكتاب هيكل حياة محمد، ص ٣٨٤-٥؛ و[كتاب] مارتن 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

١٥٩. سورة الأنعام الآية: ٦٨. يوضح أبو الكلام آزاد: "عندما ينغمس الأشخاص الذين ليس لديهم رغبة في البحث عن الحقيقة ويحاولون تحريفها لخدمة أغراضهم في الجدل الزائف، يكون الأفضل بالنسبة لمن يحب الحقيقة أن يتعد عنه. لأن الحقيقة لا تتجلى بالجدل المتعمد حولها". انظر كتابه ترجمان القرآن، حرره وترجمه سيد عبد اللطيف، 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 ألا يضيعوا وقتهم وطاقتهم بالدخول في خلافات ومناقشات جدلية عديمة الجدوى مع الكفار". انظر [كتابه]: معاني القرآن المجلد: ٣ (لاهور: منشورات إسلامية، ١٩٧٢)، ص ١١٩، حاشية ٤٥. في الواقع، يجعل القرآن هذا مبدئاً، أن الجدلات يجب دائماً أن تخدم غرضاً مفيداً ولا تكون لمجرد الجدل أو لإثارة الفتنة في المجتمع.

See Sérahs 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 التأخي أو المؤاخاة إلى مؤسسة الإخوان التي أنشأها النبي بعد الهجرة بين الأنصار (بالمعنى الحرفي للكلمة، المساعدین، 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 ثروتهم وممتلكاتهم 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 Yunus 10: 99; Surah al-Nahl 16: 125; Surah 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, 2 and passim.

179. M. Cheragh Ali, A Critical Examination of the Popular Fihad (1885), esp. pp.91-90. See also Hasan Moinuddin, The Charter of the Islamic Conference and Legal Framework of Economic Co-operation Among its Member States (1987), esp. Ch. 2 on '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)، ومن (١٤٩: ١٥٠). يعلق أحد العلماء على هذا قائلا: "لقد تعامل القرآن مع هذه المسألة بطريقة جميلة، قائلا أن الجوانب الموسمية والطقوسية للدين، إذا كانت ضرورية، فإن أهميتها ثانوية؛ إنها ليست أسسًا للإيمان. يتضاءل المعنى الجوهرى لاتجاهات الفضااء في التواصل الروحي مع معبود، نوره، وفقًا للقرآن، "ليس شرقيًا ولا غربيًا" (النور: ٣٥). "(عبد الحكيم خليفة، النبي ورسائله (١٩٧٢) 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 Hudaibiyyah 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 Hudaibiyyah 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

يكرر شبلي النعماني نفس الرأي: "كانت معاهدة الحديبية نصرًا من الله. لم تكن انتصارًا للأجساد بل انتصارًا للقلوب. فقد أراد الإسلام السلام لأجل انتشاره، وقد ضُمن ذلك من خلال المعاهدة". (سيرة النبي، المجلد الثاني، ص ٤٠٩).

228. Margoliouth, Mohammed, p.364

229. TW. Arnold, *The Preaching of Islam*, esp. Ch. 1 on the missionary nature of Islam. See also: Surah al-Bagharah 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 ويمتنعوا عن الشر (البقرة ١٠٤، ١١٠).

230. Margoliouth, Mohammed; see the page facing p. 364 for 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 Rasiel 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 227 above.

236. See the suggested references in note 234 above, 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 الوحي في الإسلام، انظر ترجمة جيوم لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، خاصة الجزء الثالث حول "دعوة محمد والوعظ في مكة". محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ترجمة عبد الصمد شرف الدين، الجزء الأول، الطبعة الثانية المنقحة (١٩٦٠)، خاصة الفصل الأول حول "الرسالة الإلهية والمرسلين"، وكذلك؛ أبو الحسن علي الندوي، المفهوم الإسلامي للنبيوة (١٩٧٩)، وكذلك؛ فضل الرحمن، في [كتاب] الإسلام، الطبعة الثانية (١٩٧٩)، خاصة الفصل الأول حول "محمد والوحي".

261. See Surah al-Bagarah 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 والإخيار بها، وقُتل. واستاء النبي من ذلك لأنه وُضِعَ إلى أنه لم يرسلهم للقتال، لا سيما أن ذلك كان في شهر رجب، الذي يحرم فيه القتال بحسب التقليد. في الواقع، يدعي شبلي النعماني أن هذا الحادث كان السبب الحقيقي لغزوة بدر (انظر سيرة النبي، ص ٣١٧ - ٢٠). لمزيد من القراءة حول هذا الموضوع، انظر ترجمة فاروقي لكتاب هيكل حياة محمد، ص ٢٠٨ - ١١١ وترجمة جيوم لكتاب ابن إسحاق سيرة رسول الله، ص ٢٨٦-٩.

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 يتقد فيها ادعاء مرجليوث بأن محمدًا وخديجة كانا يعبدان العزى قبل الذهاب إلى الفرائس. وحول ادعاءه أن الزوجين قد ضحيا بشاة بُنيّة مخصصة للعزى، يشير شبلي النعماني إلى أن الكلبي، الذي روى 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 وملاحظات (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. 32
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: 72
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 Menzeil 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 Ganuary 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, 1\ n 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', JJMES, 6 (1975), pp.9-131; see p..139
68. Régis Blachère, Le Probleme de Mahomet, Essai de biographie Critique du fondateur de l'Islam.(1952)
69. W.M. Wātt, 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 Ishāq's Sīra, 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. 1 (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. 1 (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 Sīrat Nabawī Awr Mustashriqīn Montgomery Watt Kā Afkār Kā Tanqīdī Jā'izah' (Urdu), in Sīrat Nabawī 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 وملاحظات (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. 1 (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 & Unwin, .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 Mmodûdi* (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. 3 (July 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: Librarie 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 بصراحة".

See p.v of the book.

91. Watt, Bell's Introduction, p.vi .

وهذا، بالتالي، يبرز اللغز المنهجي حول كيفية دراسة العالم لعقيدة لا يشاركها 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. 186-37, where he again raises the problem of methodology.

97. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. Reprinted in 1982, 1987 and 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.68-75. Cf. his 'The Christianity Criticized in the Quran', MW, Vol. 57, No. 3 (July 1967), pp.201-197

108. Ibid., p.75

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-Ramadan 1405), pp.76-136

115. Ibid., p.713

116. Watt, Islam and Christianity?, see pp.2-21

117. Al-Qarā'ī's review, p..137
118. See Watt, Islam and Christianity, pp..31-23
119. Al-Qarā'ī's review, p..138
120. Ibid., p..171
121. Watt, Islam and Christianity!], p..144
122. Al-Qarā'ī'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. Azīz'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. 1-1: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-Tābari (Ta'rikh al-rusul wa'l Mulūk) Jil. vii, 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 Mulūk), Vol. 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.xxv1٠.٠1
166. *Ibid.*, p.xxviii.
167. See above his arguments for Muhammad's acceptance to migrate to Madīnah 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-Tabati*, 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 QJtr'an* .(1987)

179. *The History of al-Taban*, Vol. VI, p.xxxv.

180. *Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. I (January 1992), pp..16-114

181. Ibid., p..116

182. See *ibid*.

183. London and New York: Routledge.

184. Ibid., p. I.

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. 1, 2 and 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 الفاتيكاني الثاني هو الذي أحدث هذه القفزة 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 Ishāq, 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 Muhammeds*, 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. 1

278. *Ibid.* See H.A.R. Gibb, *Mohammedanism - A Historical Survey* (1969), p. 1.

279. *Mecca*, p..3

280. *Ibid.*

٢٨١. الخلفية الاقتصادية للحجاز وتأثيرها على الإسلام المبكر تم التعرض لها في أعمال أخرى لوات:

See his 'Economic and Social Aspects of the Origin of Islam', *IQ*, Vol. 1, No. 2 (July 1954), pp. 103-90 and 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 أيضًا عنصرًا مهمًا في تقدير مكانة الشخص.

286. *Ibid.*

287. *Ibid.*, pp..10-9

288. Ibid., p. 10
- ولدعم تفسيره للأحداث، قدم ملحقاً بعنوان "الأحايش" يركز على نظرية لامنس "مرتزة العبد 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. 17
- ربما يكون من المهم ملاحظة أن القصاص والقتال في المجتمعات التقليدية يعتبرهما علماء الأنثروبولوجيا 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 بالمبالغة 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 History 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. 25 and passim.
305. Mecca, pp. 6-25
306. Ibid. Cf. T. Andrae, Mohammed - The Man and His Faith (1936), esp. pp. 12-10 and 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-Duhā 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 يتعلق 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 آرثر أن محمداً - مارس "التنويم المغناطيسي الذاتي" ليستحث الأحداث التي مر بها. ومع ذلك، يقول أيضاً أن هذا "... لم يؤثر على الأقل في تميزه كوسيلة لإعلان الله لنبيه 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'ān 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'ān, 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 Civiliz!:* Muslim Perspectives on The Satanic ferses Affair (1991); S.A.A. Mawdudi, *Tajhīm al-Qyr'ān*, 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-(lur'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

هذا تعليق مشير للاهتمام لأن وات أكد أن محمدًا وأتباعه لم يعانون من أي مشقة شديدة قد تؤدي إلى "الاضطهاد". يتساءل المرء لماذا أصبح الوضع لا يطاق وصار من المستحيل العيش في مكة. انظر محمد في مكة، خاصة، ص 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. Sûrat 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 روايته للعدد، فكيف يمكن القول إن المسلمين خرجوا لرسم صورة أكثر قتامة 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

يستشهد بعمل تور أندريه أصل الإسلام وعمل بول كمرجع لهذا الرأي

428. Medina, p..199

429. Ibid.
430. Ibid., pp.200-199. See Sūrah al-Mā'idah 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. سنقتصر بصورة أساسية على ذكر آراء وات حول هذه القضايا.

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 وملاحظات (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 ef the Islamic Jliórlđ* (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 المستتيرة، حيث لا يقبل المنهج العلمي بالضرورة رأياً معيناً لمجرد أنه من المفترض أن يكون رأياً أرثوذكسياً.

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 Birmingham (1989), p.25. See also the published version of the thesis entitled *Victorian Images of Islam* (1992), p..14

51. *Victorian Images*, p. 109. For more analysis on Muir, his life and outlook on Islam and Muslims, see Ch. 5 of 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 1979 reproduction, 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); Hākim al . Nisabūri, *al-Mustadrak alā al-Sahihayn* (42-1334AH), and *Ma rifat Ulūm al-Hadithi* (7 193); G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature* (1969), and *Muslim Tradition - Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*.(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.lviii-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 4and 5of 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 Jlt,íst*, 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(Ganuary 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 *Iß* 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. Taríf Khālidí, *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*, *Iß* 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 هذا 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 Madinah. 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>

لمتابعة جديد المركز وأخباره وعروض المبيعات :

- تليجرام - تويتر : (@Dalailcentre).

- واتساب : (00966539150340).

تتوفر كتبنا أيضاً في :

• جرير : (www.jarir.com).

• دار مفكرون - مصر :

- فيسبوك : (@mofakroun) - تويتر : (@mofakroun).

- تواصل : (00201110117447).

• جملون : (www.jamalon.com).

• النيل والفرات : (www.neelwafurat.com).