١٠٠/ب/٤/٥١

الحياة الطيّبة

السنة السابعة ـ العدد ٢١ و٢٢

صيف ٢٠٠٧م ـ ١٤٢٨هـ.

مجلة فصلية متخصّصة تعنى بقضايا الفكر والاجتهاد الإسلامي

تصدر عن

المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلامية العالية

سعر العدد

] لبنان ٥٠٠٠ل.ل] سوريا ١٠٠ ل.س

] مصر ٥ جنيه] الأردن ٣ دينار

] السعودية ٢٥ ريال] الكويت ٢ دينار

] الإمارات العربية المتحدة ٢٠ درهم] البحرين ٣ دينار

] قطر ٢٠ ريال] عُمان ٤ ريال

] السودان ٢٥٠ جنيه] المغرب ٢٥ درهم

] بريطانيا ٤,٥ جنيه استرليني] أوروبا ٨ يورو

] الولايات المتحدة ٨ دولار] إيران ١٠٠٠ تومان

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٣٩٧٩
التاريخ ١٤/١/٢٠٠٩

المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

على العنوان الآتي:

لبنان ـ بيروت ص.ب: ٢٥/٣٠٢

e-mail: alhayat@arrasoul.org

المشرف العام

محمد رضا نور اللهيان المهاجر

رئيس التحرير

نجف علي الميرزائي

مدير التحرير المسؤول

محمد حسن زراقط

الهيئة الإستشارية

أ. جواد علي كسّار (العراق)

د. رضوان السيد (لبنان)

د. رفعت السيد أحمد (مصر)

د. زكي الميلاد (السعودية)

د. سمير سليمان (لبنان)

الشيخ عبد الجبار الرفاعي (العراق)

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (إيران)

أ. محمد السّماك (لبنان)

السيد محمد حسن الأمين (لبنان)

د. محمد سليم العوا (مصر)

السيد محمد مصطفوي (إيران)

رحلة مع منتغمري واط في كتابيه: محمد في مكة - محمد في المدينة

رومیو عباس*

إن الحكم الأولي الذي يمكن أن يتبادر إلى الذهن عند أدنى إطلاع على دراسات الاستشراق هو خضوع هذه الدراسات لسنّة التغيّر شأنها شأن أي نشاط إنساني ذي منطلقات وأهداف لا يمكن فصلها عن الحالة الإنسانية العامة وفق المسار الثقافي الذي لا يعرف مراوحةً لدى أي شعب من الشعوب؛ وهكذا مرّت الدراسات الاستشراقية في مراحل عدة صعوداً ونزولاً انطلاقاً من حركة الترجمة التي بدأت بصعوبة في القرن الحادي عشر ونسبت إلى الأب بطرس المبجّل، وصولاً إلى مرحلة الدراسات المعمّقة والموسّعة في القرن الثامن عشر؛ حيث لاقت ازدهاراً كنتيجة طبيعية لتوافر العديد من الترجمات والمعاجم اللغوية آنذاك.

وتعددت حقول هذه الدراسات فشملت مجموعة من المواضيع، كما تنوعت دوافعها بتنوع الظروف والمصالح، فبرز من الدوافع تلك المتاخمة لعصر الحروب الصليبية؛ وأهمها الدافع التبشيري الذي كانت سمته البارزة توهين صورة الإسلام وإثارة الشكوك في أصوله وأسسه كالقرآن والنبي والوحي...

بينما برز من المصالح تلك الواقعة في عصر نشوء العلاقات السياسية والتجارية بين الدول الأوروبية ونظيرتها الإسلامية، وقد تميّزت الدراسات المتكئة على المصالح بالإنصاف أكثر من تلك الخاضعة للدوافع(١).

*كاتب من لبنان.

وقد نشط البحث في الموضوعات ذات الصلة بشخص النبي محمد(ص) في القرن التاسع عشر بسبب التأثير الشديد الذي مارسته الدراسات التاريخية على الدراسات العربية، وبرز في هذا الحقل علماء من مثل لويس شبرنجر في كتابه (**حياة محمد**) ووليام موير في كتابه (**حياة محمد وتاريخ الإسلام**) وليون كايتاني في كتابه (**حوليات الإسلام**) وجولدزيهر في كتابه (**دراسات محمدية**)[٢]، وقد تميّز العديد من هذه المؤلفات بقدر غير يسير من التحيّز والتحامل، وهناك من رأى أن قسماً من هذه السلبية لم يكن قناعةً عند أصحابها بقدر ما كان تبريراً للخوض في مثل هكذا دراسات أمام المعنيين، وهذه مسألة مهمة جديرة بالتوقف عندها، غير أني أعرض عنها التزاماً بسياق البحث.

وشهدت الدراسات العربية تصاعداً ملحوظاً بعد سقوط نابليون، واستمر الوضع على هذه الوتيرة حتى بدايات القرن العشرين في روسيا وشمال أوروبا، وفرنسا، والنمسا، وأسبانيا وغيرها، وبرز مستشرقون من مثل تيودور نولدكه (١٨٣٦/ ١٩٣٠م) وآرنست رينان (١٨٣٣/ ١٨٩٢م) وغيرهما من كبار المستشرقين الذين كان لهم أثر كبير في عالم الدراسات الاستشراقية.

وصوناً لديباجة البحث من الانصباغ بشيء من السواد والقاتمية، لا أنسى هنا الإشارة إلى المنصفين من أهل الاستشراق، ممن اختزنوا في وجدانهم صدقاً وحباً للحق فراموا البحث في الشرق وشؤونه سبيلاً للوصول إلى الحقيقة، وكنموذج أذكر منهم آن ماري شيمل، والمستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون اللذين أبديا في أبحاثهما حول الإسلام درجة عالية من الصدقية[٣]. ومن بين الذين تناولوا النبي محمد(ص) بالبحث والدراسة، وبكلمة أكثر تحديداً، من بين المستشرقين الذين اتّسمت بحوثهم بدرجة مقبولة من العلمية ودرجة لا بأس بها من عدم التحامل[٤] عند تناولهم لهذا الموضوع كان المستشرق مونتجومري وات صاحب كتابي: محمد في مكة ومحمد في المدينة الذي نُشر في مجلدين في سنة ١٩٥٢، بتعريب الأستاذ شعبان بركات؛ وسوف تدور رحى هذا البحث في محور هذين المجلدين بغية الإضاءة على الملامح الرئيسة فيهما.

وأشير هنا إلى أن الكتاب الأول عنوانه محمد في مكة، وهو يحصر النظر في الحقبة المكية من حياة النبي محمد(ص)، بينما يركز المجلد الثاني وعنوانه محمد في المدينة على حياته (ص) في الحقبة المدنية منذ وصوله إليها حتى وفاته، وقد قسمت المقالة إلى قسمين تبعاً للمجلدين المذكورين، فجعلت عنوان أولهما محمد في مكة، وعنوان الآخر محمد في المدينة.

محمد(ص) في مكة:

يرى وات أن الحاجة لسيرة جديدة لحياة محمد ليست بسبب اكتشاف وثائق جديدة، بل لأن اهتمام المؤرخين ومناهجهم تغيّرت خلال النصف الأخير من القرن العشرين «**فصاروا يهتمون أكثر بتحديد أثر كثير من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون إهمال الجانب الديني**»(٥)، وبكلمة أخرى، أصبحوا يهتمون بالعوامل المادية الكامنة في التاريخ.

عند اطلاع القارئ على المصادر التي ذكرها وات في بداية دراسته، فإن أول ما يطرق ذهنه هو هذا التساؤل: ماذا حلّ بالمصادر الإسلامية الشيعية؟ هل سبب ذلك عدم وجود مصادر شيعية في التاريخ الإسلامي تعود إلى القرن الثالث الهجري كسيرة ابن هشام (ت٢١٨هـ/٨٣٣م) أو القرن الرابع الهجري كتاريخ الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٨٢م)؟

أم أن مرد ذلك عدم توفر ترجمات لها؟

وعلى فرض عدم توفر ترجمات، لماذا لم يسارع المستشرقون إلى ترجمة مصادر كهذه التزاماً بالموضوعية وبروح البحث العلمي، السمة التي تميّز بها كمٌّ كبير من الجهد الاستشراقي؟

وتصبح هذه التساؤلات أكثر إلحاحاً عندما نلاحظ أن وات من مستشرقي الحقبة الأخيرة من حقبات الاستشراق، في عصر توافرت فيه الترجمات والمصادر والوسائل التي تمكنه من رصد المصادر، مضافاً إلى موقعه بين المستشرقين البارزين. ومن ناحية ثانية إنه لخلل منهجي لا يتغاضى عنه أن تُتناول سيرة لشخصية بهذا المستوى دون الاطلاع على معظم المصادر ذات الصلة ولا أقول (جميع المصادر). وأن يتمّ تبني وقائع ونسج تحاليل انطلاقاً من نظرة مجتزأة إلى المصادر؟!.

هذه الملاحظة الأولى التي تسجّل على وات لم تمنع من دراسة بحثه، ولم تَحُل بينه وبين كونه باحثاً يتحلى بروحية البحث العلمي. ولكن ما يتيح للقارئ الإسراع في محاكمته هو تشخيصه لمهام الباحث، وللسمات التي ألزم نفسه بها؛ حيث يرى في النطاق التاريخي أن ما يقترب من الاختلاق هي تسوية مغرضة للمعطيات ما عدا بعض الحالات، وهذا كلام ينقله عن فرانتزهل. كما يرى أنه من الواجب على الباحث بعد اطلاعه على نزعات المؤرخين الأوائل ومصادرهم، أن يكون باستطاعته أن يحسب حساب التحريفات «**وأن يقدم المعطيات بصورة أمنية**»(٦).

كما أنه أوجب ملاحظة مسألة، وهي أن أبسط المعالم التي يبدو فيها التلفيق المغرض هو في نسبة الدوافع والأفعال الخارجية؛ إذ لا بد من التمييز بينها وبين الدوافع المنسوبة إليها. ولكن هل التزم مونتجومري وات بذلك، وهل وسم بحثه بهذه السمة الدقيقة؟ هذا ما سوف تظهر الإجابة عنه في طيات البحث.

يقول وات في مستهل بحثه: «**وندقق هنا في الأحاديث المتعلقة بالفترة المكية من حيث المتن أو محتوى الحديث ولن نهتم كثيراً بالأسناد أو سلسلة الرواة، وتساعدنا دراسة الأسناد في الفترة المدنية إلى تأكيد صحة الحديث وقيمته وتقدير نزعته**»(٧). لكنه لم يذكر الفرق بين الفترتين حتى يتجاوز الأسناد أو سلسلة الرواة في الفترة المكية، بينما يهتم بها في الفترة المدنية ويراها عاملاً مساعداً.

وهنا نتساءل، إلى أي حدٍ يمكن للباحث في التاريخ الإسلامي أن يطمئن إلى مصادره دون التدقيق في أسانيدها خصوصاً – على سبيل المثال – عندما يذكر وات في طيات بحثه قصة عن وكز النبي خطأً لرجل كان بقربه نتيجة لاضطرابه ولحالة نفسية كانت تعتريه، فهل دقق وات في سند هذه الرواية؟ ومن ناحية ثانية، ما هي البدائل بالنسبة لمن لا يتوقف كثيراً عند السند، وما هي ضوابط بحثه، ومبررات وقوفه على ما لديه من مصادر، هذا كله إذا تجاوزنا التساؤل عن ما إذا كان بمقدور وات (أو غيره) التمييز بشكل دائم ومطرد بين الروايات بحيث يفرز روايات الحقبة الملكية عن الحقبة المدنية!.

البيئة العربية:

يتحدث وات عن البيئة العربية، ويقرر مجموعة من المسائل منها قوله: «**يعتمد البدوي على أمور مقررة، فالسرقة في نظره ليست جريمة سواء كانت في السطو على واحة أم قافلة**»(٨).

في هذا الصدد، مع أنه يُشتم من ما ذُكر رائحة نظرية «نسبية الأخلاق»، غير أني لن أدخل في بحث نقدي لهذه النظرية، بل سأكتفي بالقول: إن ما لدينا من وثائق تاريخية من كتب تاريخ وأشعار وغيرها لا يدل على وجود سمة عامة لدى العرب آنذاك تدفعهم لأن يتعاملوا مع السرقة بهذا الشكل، ولما استحقت هذه الفقرة من بحثه الوقوف عندها لولا الإشارات التي تم تلقفها أخيراً في نهايات بحثه في كتاب (محمد في المدينة) التي لا يمكن أن تفهم بعيداً عن الحكم بتعصب وات ضد العرب والمسلمين، وبعنصريته التوصيفية،

وذلك لدى تفريقه بين المثل الأعلى الموجود عند المسلمين المعاصرين لمحمد والمثل الأعلى الموجود لدى الأوروبيين المعاصرين لكانط، ولعلنا كنا التمسنا له شيئاً من العذر على الأقل لو فرّق بين مسلمي ذلك العصر ومسلمي هذا العصر، أو بين إنسان تلك الفترة وإنسان هذه الفترة، وفي مكان آخر، نجده أيضاً يقول ما نصّه: «**فقد كان للعرب البدو مثل أعلى رفيع حول نوع من السلوك، ولكنهم لم تكن لديهم أية فكرة حول أقل العناية الواجبة نحو الكائنات البشرية لأنها كانت بشرية**»(٩).

وهذا خلل في منهج وات، مدموغ بتحيّز واضح في هذا المورد(١٠).

ولعله بسبب هذه الخلفية ينفي أن يكون حلف الفضول جامعة ضد الظلم، وهو ما ذهب إليه المستشرق كايتاني، فيما يستقرب أن يكون سبب هذا الحلف مصالح اقتصادية وسياسية.

ومن هنا، أيضاً نفهم قوله بأن الغزو هو «**الرياضة القومية للعرب**»(١١)، وهذه إشكالية تنسحب على مقاربته للأمور في أكثر من موضع من كتابه، وهناك من علل ذلك بخلفية مادية تشكل دعامة لوات بين دعائم عدة له في بحثه(١٢).

لم يبتعد وات كثيراً في نتيجة بحثه عمّن سبقه من علماء ومستشرقين في نظرتهم إلى تعاليم الإسلام؛ إذ يرى أن الحقائق ذات الصلة بالنزعة التوحيدية كانت موجودة قبل دعوة محمد وأنها ساعدته على إعداد نفسه وبيئته(١٣)، وهذا الكلام غالباً ما يسوقه علماء الاستشراق لنفي الأصالة عن دعوة النبي محمد(ص)، وذلك ليتمكنوا من ترتيب ما يعتبرونه من ملازمات هذا النفي، من استخفاف بشخص محمد(ص)، وتوهين بحقيقة الوحي، وغير ذلك، ومن هذا القبيل قوله في قضية تحنّث النبي في غار حراء: «**يمكن للتأثير اليهودي والمسيحي ولا سيما الرهبان... أن يكون قد أثار فيه الحاجة للخلوة والرغبة فيها**»،(١٤) وقوله: «**ويعتقد الغربي المدني (أو ربما اعتقد)... أن القرآن هو من وضع شخصية محمد غير الواعية**»،(١٥) وقوله: «**ولا شك أن سماع الجرس خيالي...**».(١٦)

ومن ذلك أيضاً، حديثه عن ما سمّاه بالانبثاق المبدع كحلٍ وسط بين من يقول بأن علّة معالجته لمشاكل أمته الاجتماعية كان حدس الخيال المبدع، وبين من يقول (وهم المسلمون)، بأنه انبثاق لله في حياة محمد(ص)(١٧)، وحديثه عن القرآن بأنه «**يخرج أفكاره اليهودية والمسيحية في صورة معربة**»(١٨). ومع أنه حاول أن يكون حيادياً في حديثه بعد ذلك عن أصالة القرآن بأنها تقوم على أساس أن القرآن وضّح هذه الأفكار وفصّلها وقدّمها بصورة

قوية، غير أنه لم ينجح في ذلك، لوضوح أن ما ذكره كمثبت للأصالة لا يمت إلى إثباتها بصلة ولا أعتقد أن وات نفسه بعيد عن هذا الوضوح.

في سياق بحثه في الفترة الأولى من حياة النبي محمد(ص) ودعوته، يقع وات في تناقضين بارزين؛ **التناقض الأول:** ظهر عندما صنّف «قبيلة محمد» بين القبائل الفقيرة الضعيفة «فهي [قبيلة محمد] **ليست سوى عضو في مجموعة القبائل الفقيرة الضعيفة**»[١٩] لكنه وفي سياق حديثه عن ولادة محمد يناقض قوله الأول إذ يصنف محمد ضمن الطبقات الأرستقراطية التي من عاداتها «**أن تعهد بأبنائها للمراضع من القبائل البدوية...**»[٢٠].

التناقض الثاني: ظهر عندما تحدث عن حلف الفضول وأن هدفه «**الوقوف إلى جانب مبادئ العدل ضد عدوان القبائل القوية الغنية، وكان هذا الهدف قريباً جداً في بعض الوجوه من تعاليم القرآن**»[٢١]، ووجه التناقض في ذلك أن هذا الكلام يأتي بعد ما نفى سابقاً أن يكون حلف الفضول جامعة ضد الظلم كما أشرت سابقاً، جاعلاً له أبعاداً اقتصادية، منها طرد اليمن من تجارة الجنوب العربي.

وأمام هذين التناقضين المتجاورين، وبين يدي مستشرق من مستوى مونتجومري وات، يتاح للعجب مجال رحب، خصوصاً عند تتبع ما ذكره عن شخص محمد وحاجته إلى من يشد له عزمه، أو إلى ما عبّر عنه بـ الحب الروحي، وما يعانيه من انحطاط عصبي[٢٢]، وعن آباء محمد[٢٣]، وبني هاشم، وما أسماه بالآيات الإبليسية، وعن عمه أبي طالب، والروايات الموضوعة التي نسب وضعها إلى بني العباس.

وعند ملاحظة التغييب الكامل لشخصية قريبة من النبي محمد(ص) كعلي بن أبي طالب(ع) عدا موردين أو ثلاثة، يتبين لدينا الأثر الواضح للمصادر التي بنى عليها وات دراسته، كما يظهر حجم الاجتزاء في قراءته لتاريخ الإسلام كأثر طبيعي للنقص الذي وقع فيه، نتيجة لإقصائه مصادر كانت ستنفعه في هذا المقام.

هجرة النبي دينية أم اقتصادية سياسية:

يصر وات بما يدعو إلى العجب على نفي ما أسماه اضطهاداً حقيقياً عن محمد(ص) وأتباعه[٢٤]، واعتباره أن ما تعرض له محمد كان بسيطاً وذلك كقوله: «**شُتم محمد وتعرض لإهانات بسيطة كأن تجمع أوساخ جيرانه أمام منزله**»[٢٥]. وقوله: «**وهكذا كان اضطهاد المسلمين إذن خفيفاً.. ولهذا اقتصر الاضطهاد على حالات لا تمس بعلاقات القبائل...**»[٢٦].

وأمام هذه المعطيات لنا أن نتساءل إن كان ذلك يتوافق وحصار شعب بني هاشم، أو ما تعرض له المسلمون من تعذيب وتنكيل وغير ذلك مما هو مذكور في ما بين أيدينا من مصادر تاريخية؟ أو يتماشى مع طبيعة العرب التي صورها وات سابقاً واعتبر فيها الغزو رياضة قومية بالنسبة إليهم، والسرقة والتعدي والاغتصاب أعمالاً لا يجدون لها علاقة بالجريمة، فمن كانت حالته كذلك – مع التسليم بالمبالغات المذكورة في بعض ما ذكر – هل يمكن أن يتعامل مع من يرتد عن دينه ومبادئه ويسفّه آلهته وآبائه بـ «إهانات بسيطة» واضطهاد خفيف؟ أم أن الأمر يرتبط بمثل أعلى مختص بوات شخصياً؟!

ولكن العجب يزول عندما نصل إلى محور حديثه عن هجرة المسلمين من مكة، إذ يتراءى للقارئ أن ثمة خلفية ينطلق منها وات عند مقاربته لحركة الدعوة، وهي الخلفية الاقتصادية والسياسية وذلك عند قوله بأن الهجرة كانت بدافع «**ترقب مستقبل أفضل في المدينة**»[٢٧]، فيما يعلن صراحة خطأ القائلين «**بأنهم هاجروا هرباً من الاضطهاد**»[٢٨]، وهذا الأمر تعضده قرائن عدة منها تفسيره للتوتر الذي كان يشعر به محمد وبعض معاصريه بأنه يعود إلى التنافر بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحياتهم؛ ولا استبعد هنا أن يكون ذلك تأثراً منه بفلسفة علمانية مادية[٢٩].

وفيما يرتبط بالانقسام الذي تحدث عنه وات وأنه ساد في المدينة قبل هجرة النبي(ص) إليها يقول: «... **ومن الممكن أيضاً أن يكون محمد، نوعاً ما حاملاً للأفكار اليهودية المسيحية في القرآن، بألفاظ عربية جاهلية ولهذا أساء فهمها – كما يقول كايتاني – ولكن المدنيين الذين كانوا يدافعون عن محمد كانوا يفهمون مبادئ الإسلام الأساسية ويؤمنون بها**»[٣٠]؛ وهذا الكلام يوحي بأن أهل المدينة كانوا يفهمون مبادئ الإسلام أكثر من محمد نفسه!، كما أنه يضيف تناقضاً آخراً يضاف إلى ما سبق من تناقضات، يظهر عندما نرجع إلى حديث وات عن أصالة القرآن وأنها تقوم على أساس أنه وضّح الأفكار اليهودية والمسيحية وفصّلها وقدّمها بصورة قوية...

محمد(ص) في المدينة:

الإسلام: دين شامل أم دين العرب

يصر وات في سياق حديثه عن الرسائل التي وجهها النبي(ص) إلى الملوك، على التشكيك بها، وهو يخطّئ القائلين بأن الإسلام دين عام شامل وأن النبي دعا الإمبراطور

البيزنطي والفارسي وغيرهما من الملوك إلى الدخول في الإسلام، فهو يرى الإسلام ديناً عاماً مضمراً، وأنه ليس صدفة أنه بنمو الدولة العربية أصبح شاملاً. كما يرى أنه من غير الممكن أن يوّجه «**رجل سياسي حكيم كمحمد مثل هذا النداء المحدد في هذه المرحلة من حياته**»(٣١).

وأخيراً يرجّح أن الرسائل التي بعثت إلى الملوك كانت بداعي الدعوة إلى تحالفات؛ ولا ينسى في هذا الصدد أن ينسب انفلاش الإسلام وتوسعه إلى ما عبر عنه بـ «**غرائز**»(٣٢) عند العرب، وهذا يأتي بعد حديثه عن «**حب السلب عند المسلمين**»(٣٣) كسبب مباشر للتداعيات المؤسفة التي حصلت في نهاية معركة أحد، وهنا ملاحظات لا بد من ذكرها:

١- لا زالت نزعة التعصب والتوصيف العنصري بادية في هذه الدراسة رغم وجود العديد من الفقرات الإيجابية، كحديثه عن جاذبية الإسلام، وقيمته كنظام ديني واجتماعي لسد حاجات العرب - وهو يحرص على قوله «حاجات العرب» ولم يقل حاجات الإنسان، وهذا ليس بدون مغزى - الدينية والاجتماعية(٣٤).

٢- إن اعتبار الأدلة التي تتحدث عن عالمية الإسلام أدلة تعاني من كونها «**ليست أقدم المصادر**»(٣٥) - ما يوحي بإمكانية وضعها، وتخطئة القائلين بذلك - اعتبار يفتقر إلى الدليل، وإلى الموضوعية، خصوصاً أنه لم يتعاط مع المصادر بهذه الخلفية بالنسبة إلى الموارد الأخرى.

٣- ترجيح أن تكون الرسائل بهدف الدعوة إلى التحالف، هو ترجيح بلا مرجح، ويكفي الرجوع إلى نصوص تلك الرسائل حتى يتبيّن لدينا طبيعة الهدف الذي أُرسلت لأجل تحقيقه.

٤- الملفت أن يقع ذلك كله في سياق حديثه عن فتح مكة في الفصل الثالث من كتابه، دون أن يترك مجالاً مناسباً للحديث عن عظمة التسامح والحلم والصفات التي تجلت في سلوك النبي(ص) عند فتحه مكة.

وأنه لمن العجيب حقاً في هذا الموضوع أن يمّر الكاتب على واقعة عظيمة تعد مفصلاً تاريخياً كبيراً كفتح مكة مرور السائل على باب بخيل، في وقت نجده لم ينسى فيه ذكره لوكزة محمد التي قال إنه لكزها عن غير قصد رجلاً كان بقربه نتيجة لشعوره (النبي) بالحرج والضيق(٣٦). أفلا يدعو ذلك إلى الريبة؟ ومن ناحية ثانية يزداد بنا العجب عندما

نجده يعرض عن دراسة أسانيد الرواية التي نقل عنها رواية لكز النبي(ص) في وقت وجدناه يشكك فيه بمصادر قضية حساسة كإرسال الرسائل إلى الملوك، والغريب فعلاً أن يضع هكذا حادثة على مقربة من فتح كبير كفتح مكة!

ثم هناك حديثه عن «**عاطفة الكره للأجانب**»[٣٧] التي قال إنها موجودة لدى العرب والمسلمين، وهو إسقاط وتمييز وعنصرية لا تختلف دوافعها عن تلك التي تجلّت في حديثه عن حب السلب، والنهب، وغيرها، خصوصاً عندما نلاحظ ورود هذا التقييم في سياق الحديث عن حلول الإسلام كدين بديل عن الديانات السابقة، كقوله: «**وهكذا اعتبرت الديانة القائمة على القرآن منذ منتصف الفترة المكية على أنها بديل عن ديانة هؤلاء الغرباء، كما ساعدت عاطفة الكره للأجانب كثيراً على تفضيلها على المسيحية واليهودية**»[٣٨].

المنافقون:

وهناك سوء فهم لحقيقة المنافقين ظهر عندما اعتبر المعارضين الذين عارضوا محمداً بعد اعتناقهم الإسلام شكلياً بأنهم منافقون، فالمنافق مفهوم أعم من ما ذكر، إذ المنافق منافق سواء عدّ معارضاً لمحمد أم لا، إذ يكفي للإنسان أن يضمر الكفر ويظهر الإيمان حتى يعدّ منافقاً. ولا أعرف إن كان سوء الفهم هذا متعمداً ليظهر محمد إثرَ ذلك بمظهر الدكتاتور الذي يقضي على خصومه ومشاريعهم لمجرد أنهم معارضون له. وهو نفسه يعود وينفي أن تكون المعارضة سمة محصورة بالمنافقين وذلك عند حديثه عن أن المعارضة كانت موجودة بين المؤمنين أنفسهم ولم تقتصر على المنافقين[٣٩].

تعاليم الإسلام:

في الفصل السادس يمعن وات في إبراز ما يراه ملائماً لنفي الأصالة عن تعاليم الإسلام، مصوباً هذه المرة على الدين اليهودي (كخلفية) فذكر عبادات عبّر عنها بعادات ادّعى أن النبي محمد(ص) أخذها عن اليهود، اذكر منها ما يلي:

- «**صيام عاشوراء الذي يقع في يوم عيد الكفارة اليهودي**»[٤٠].
- «**فرضت صلاة الظهر وذلك مجاراة للعادات اليهودية**»[٤١].

ويذيّل ذلك باعتباره أن الذي دعا محمداً إلى تشريع كل هذه التشريعات المشابهة لما عند اليهود أمران:

١- الرغبة في استمالة اليهود.

٢- التأكيد على صفة النبوة من خلال إظهار التماثل في الأصل بين الوحي الذي نزل عليه والوحي القديم.

ثم وعند حديثه عن ملامح الأمة، نجد في كلامه عن مالية الدولة تظهيراً لشخصية النبي(ص) كمستفيد أساس من أموال الأمة، هذا في وقت لم نجد فيما بين أيدينا من مصادر قرينة واحدة تدل على بحبوحة محمد(ص) ورفاهيته، أو على الاستفادة الشخصية من الأموال.

أما في إصلاح البناء الاجتماعي: فإن هاجس نفي الأصالة الذي برز في البعد الديني ينتقل إلى البعد الإصلاحي، فيرى أن «**هذه الإصلاحات ليست جديدة حقاً، بل هي اقتباس لأفكار وعادات قديمة**»(٤٢). وهذا الكلام صحيح في المعاملات التي امضاها الإسلام وبعض الأحوال الشخصية التي قبلها بعد أن عدّلها وأضاف إليها ما يجعلها تتفق وروح الشريعة الإسلامية، ولكن الحكم بذلك على كل الإصلاحات فيه شيء من التعميم غير المبرّر.

فصلة الرحم مثلاً وإكرام الجار، وتمتين العلاقات الاجتماعية على مبدأ الدين بعد أن كان قائماً على قرابة الدم ورابطة القبيلة، لا يمكن أن يُعد اقتباساً للعادات القديمة.

والأمر نفسه يظهر عند توصيف نظام الأمن في المدينة(٤٣).

موقف الإسلام من الوثنية العربية والمسيحية:

يدّعي وات أن الإسلام «**احتفظ بالأفكار الوثنية كالملائكة والجن والشياطين حتى تكون متأصلة بعمق ولا تتعارض بصورة بديهية مع فكرة الإله الواحد**»(٤٤).

ومن تلك الأفكار التي حافظ الإسلام عليها، عقيدة تقديس بعض الأماكن «**لأنه وجد فيها فائدة اجتماعية...**»(٤٥)، ثم وفي سياق تعرضه لموقف الإسلام من المسيحية، يتحدث عن علاقة طيبة، مشيراً إلى إمكانية تعرض القرآن للتحريف أو ما اسماه (بالتنقيح) بشكل أمكن معه تطبيق آياته على اليهود والمسيحيين معاً، في حين أنها كانت موجهة إلى اليهود فقط. وقد أغفل بشكل كامل قضية المباهلة، فيما رأى أنّ هناك جهلاً لدى محمد والعرب والمسلمين عامة بالمسيحية ومعتقداتها الأساسية.

مع أنه في بدايات بحثه تحدث عن وجود تأثير من ورقة بن نوفل على النبي(ص)، كما تحدث عند إجابته على سؤال: لماذا لم يعتنق محمد المسيحية؟ بأن محمداً(ص) يجد نفسه نبياً كعيسى(ع) ولا بد أن يدعو إلى رسالة مماثلة... فهل يتماشى ذلك مع قوله بجهل محمد بالمسيحية؟!.

وعلى كل حال، فإن نسبة الجهل بالمسيحية إلى محمد وإتباعه هو اعتراف عن غير قصد بأصالة دين محمد على الأقل في ما يخص الدين المسيحي.

عظمة محمد الإنسان:

يتحدث وات عن حب النبي(ص) للأطفال، معتبراً أن ذلك نتيجة طبيعية لحرمانه منهم[٤٦]، وأنه كان شديد التعلق بابن عمه علي بن أبي طالب، والغريب هنا أن يتحدث عن عدم امتلاك علي لصفات رجل الدولة الناجح، في سياق حديثه عن خلق النبي(ص)، في قوله: «**كان شديد التعلق بابن عمه علي بن أبي طالب الذي عاش بعض الوقت في عائلته. ولا شك أن محمداً أدرك أن علياً لم يكن يملك صفات رجل الدولة الناجح**»[٤٧] فما هو الداعي لذلك؟ خصوصاً أنه لم يذكر الدليل الذي يجعله لا يشك بذلك، هذا مع عدم وجود ما يبرر ذكر هذه الملاحظة في هذا المورد على الأقل.

يختم وات بحثه بحديث عن عظمة محمد، وأنها تجلت في كونه أوتي ثلاث هبات:

أ- قدرة على استشراف المستقبل.

ب- رجل دولة حكيم.

ج- رجل إدارة بارع.

ثم يقول «**فلو لم يكن نبياً ورجل دولة وإدارة، ولو لم يضع ثقته بالله ويقتنع بشكل ثابت أن الله أرسله، لما كتب فصل مهم في تاريخ الإنسانية**»[٤٨]، تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا يأتي طبعاً بعد قوله صفحة (٤٩٦): «**القول بأن محمداً كان صادقاً لا يعني أن القرآن وحي حق وأنه من صنع الله**»[٤٩].

الخاتمة:

١- اتبع وات أسلوباً وسطاً بين الحياد والتحيّز، وهذا ما أوقعه في تناقضات عديدة، منها - مضافاً إلى ما ذكر - الفقرة الأخيرة التي أوردها عن صدق محمد؛ إذ كيف نصدق

محمداً ثم لا نعتبر أن القرآن وحي حق وأنه من صنع الله، ومحمد نفسه ينسبه إلى الله ويقول إنه من عنده، فكيف نصدقه في هذا القول كونه (لا يكذب)، ثم وفي الوقت نفسه لا نأخذ بالاعتبار مفاد كلامه هذا؟!

٢- هناك من اعتبر مونتجومري وات مستشرقاً منصفاً، وهناك من نقل عنه أو اقتبس منه مقاطع تصب في مصلحة التأكيد على نبوة محمد كقوله: «فلو لم يكن نبياً»(٥٠)، ولكن الصحيح أن يعتبر من (أنصف المتحيّزين) إن صح التعبير؛ خصوصاً عند ملاحظة السياقات الكاملة التي وردت فيها مثل هذه العبارات والفقرات.

٣- على علمائنا ومفكرينا أن يحذروا من الوقوع في شرك الكلام المعسول، الذي من أضراره إغفال ما يجاوره من كلام، أو ما يتبناه صاحب الكلام نفسه.

٤- يسجل لوات عدم استنكافه عن إبراز العديد من النقاط الإيجابية التي تميزت بها شريعة الإسلام، ودعوة محمد(ص).

٥- يسجل عليه نقص المصادر التي اعتمد عليها الأمر الذي أوقعه في إغفالات وإطلاق أحكام غير دقيقة، وفهم ناقص أو محرّف في أكثر من مورد.

الهوامش

(١) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، تعريب عمر لطفي العالم، الطبعة الثانية (٢٠٠١) دار المدار الإسلامي، بيروت.

(٢) مونتجومري وات، محمد في مكة، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص ١٠.

(٣) راجع: الدكتور مير محمد حسين هدى، الإمام الخميني وإحياء الفكر الديني – رؤية استشراقية، مجلة الحياة الطيبة، العدد ٢٠، خريف ٢٠٠٦، ص١٨٤/ ١٨٥.

(٤) لعلني استطيع هنا طرح هذه الملاحظة وفق التحليل التالي: إن أبحاث مونتجومري وات من نوع البحوث التي تحتمل الحكم عليها بنوعين من الأحكام المتضادة، تبعاً للَّحاظ الذي يُنطلق منه لمحاكمتها؛ فإذا كان اللحاظ جزئياً جاز الحكم عليها بالإيجابية والحياد، أما إذا كان كلياً فلا مناص من الحكم عليها بالسلبية والإنحياز

(٥) محمد في مكةن مرجع سابق، ص٦.

(٦) واعتقد أن الصحيح: بصورة أمينة لكني التزمت بنقل النص كما هو.

(٧) محمد في مكة، مرجع سابق، ص١٤.

(٨) م. ن، ص١٧.

(٩) مونتجومري وات: محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص ٤٩٩.

(١٠) راجع: المرجع نفسه، (٤٩٨/ ٤٩٩).

(١١) محمد في مكة: ص ٤٣.

(١٢) راجع: الدكتور جعفر شيخ ادريس في بحثه المنشور في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تحت عنوان منهج مونتغمري وات في دراسة نبوة محمد(ص)، ص٢٣٦/ ٢٤٤ (الإنترنت).

(١٣) محمد في مكة: ص ٦٠.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٨١.

(١٥) المرجع نفسه، ص٩٥.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص١٣٦.

(١٨) المرجع نفسه، ص١٤٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٦٥/٦٦.

(٢١) المرجع نفسه، ص٦٦.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٢١٧.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٢١٨.

(٢٤) المرجع نفسه، ص١٩٨.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٩١

(٢٦) المرجع نفسه، ص١٩٢.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٢٣٥.

(٢٨) المرجع نفسه.
(٢٩) راجع: الشيخ جعفر إدريس، مصدر سابق.
(٣٠) محمد في مكة، مرجع سابق، ص٢٣٤/٢٣٥.
(٣١) محمد في المدينة، مرجع سابق، ص٦١/٦٢.
(٣٢) المرجع نفسه، ص٦٧.
(٣٣) المرجع نفسه، ص٣٩.
(٣٤) المرجع نفسه، ص١٠٣.
(٣٥) المرجع نفسه، ص٦١.
(٣٦) المرجع نفسه، ص١٠٩.
(٣٧) المرجع نفسه، ص٢١٦.
(٣٨) المرجع نفسه.
(٣٩) المرجع نفسه، ص٢٧٤.
(٤٠) المرجع نفسه، ص٣٠٤.
(٤١) المرجع نفسه.
(٤٢) المرجع نفسه، ص٣٩٨/٣٩٩.
(٤٣) المرجع نفسه، ص٤٠٨/٤٠٩.
(٤٤) المرجع نفسه، ص٤٧٧.
(٤٥) المرجع نفسه، ص٤٧٧/٤٧٨.
(٤٦) المرجع نفسه، ص٤٩١.
(٤٧) المرجع نفسه.
(٤٨) المرجع نفسه، ص٥١٢.
(٤٩) المرجع نفسه.
(٥٠) المرجع نفسه، ص٥١٢.س