

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جامعة اليرموك

كلية الشريعة / الدراسات الإسلامية

قسم أصول الدين

# موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير (دراسة تحليلية نقدية)

اعداد الطالب  
زكريا علي محمود الخضر

إشراف

فضيلة الأستاذ الدكتور محمد علي العصري

أستاذ الحديث الحديث / كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك

خدمته من الأمانة العامة لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

العام الجامعي

١٤٢٧/١٤٢٨ هـ

٢٠٠٦/٢٠٠٧

موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير  
"دراسة تحليلية نقدية"

إعداد الطالب  
زكريا علي محمود الخضر

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في  
تخصص التفسير وعلوم القرآن في جامعة اليرموك ، اربد - الأردن  
وافق عليها

رئيساً ..... محمد علي العمري  
أستاذ الحديث في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً ..... محمد إبراهيم الشافعي  
أستاذ التفسير في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً ..... محمد خازر المجالي  
أستاذ التفسير في كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

عضواً ..... شحادة احميدي العمري  
أستاذ مشارك في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً ..... يحي ضاحي شطناوي  
أستاذ مساعد في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

نوقشت بتاريخ  
٦/ذي القعدة/١٤٢٧ هـ  
٢٧/١١/٢٠٠٦ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

اللَّهُ قَرِيبٌ  
رَسْمًا مَشْرُوبًا

إلى من وصاني بهما مربي إحساناً .

إلى من أرجو أن يُنسأ لهما في عمرهما ويحسن عملهما . . .

إلى والدي الغالين أهدي هذا البحث

## شكر وتقدير

أنتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان إلى أساتذتي الفضلاء في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك الذين كان لي شرف التلامذ لهم.

كما أنتقدم بالشكر الوافر إلى فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل حيث كان صاحب الفضل في إقترام هذا الموضوع عليّ، كما أنتقدم بوافر الشكر إلى أسناذي، الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفه، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، ثم حالت الظروف دون إتمام إشرافه فتفضل فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل بمتابعة الإشراف على هذه الأطروحة حيث لازمته في البحث وأخذت بتوجيهاته ونصحه وإرشاده، حتى اكتملت الرسالة ثم يسّر الله له السفر، فتفضل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد علي العمري عميد كلية الشريعة وأستاذ الحديث الشريف بجامعة اليرموك بمتابعة الرسالة فله مني كل الامتنان والتقدير، سائلاً الله سبحانه وتعالى أن يحفظه

كما أشكر كل من أسهم بالوقوف إلى جانبي في تقديم هذا البحث، أدعو الله تعالى أن يجزل لهم المثوبة من لدنه إنه ولي حميد.

## محتويات الرسالة

الموضوع	الصفحة
الإهداء	د
الشكر والتقدير	هـ
محتويات الرسالة	و
ملخص الرسالة باللغة العربية	ك
المقدمة	ا
<b>الفصل التمهيدي: الاستشراق: مفهومه، تاريخه، تطوره ودوافعه</b>	٢٦
المبحث الأول: مفهوم الاستشراق	٢١
المطلب الأول: المفهوم اللغوي للاستشراق	٢١
المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي للاستشراق	٢١
المبحث الثاني: تاريخ الاستشراق وأهدافه	٢٦
المطلب الأول: تطور الاستشراق منذ القرن العاشر حتى القرن الثامن عشر	٢٦
المطلب الثاني: تطور الاستشراق منذ القرن التاسع عشر حتى عصر العولمة	٣٠
المبحث الثالث: دوافع الاستشراق وأهدافه	٣٣
المطلب الأول: الهدف التبشيري (التنصيري)	٣٣
المطلب الثاني: الهدف الاستعماري	٣٦
المطلب الثالث: الأهداف العلمية	٣٨
<b>الفصل الأول: التعريف بالمستشرقين البريطانيين ومبشرين</b>	
بموتهم وانجازاتهم ومنهجهم	٤١
تمهيد: التعريف بأهم المستشرقين البريطانيين	٤٢
المبحث الأول: اتجاهات المستشرقين البريطانيين ومبشرين بموتهم	٥٥
المطلب الأول: اتجاهات الكتابة في علوم القرآن	٥٦
المطلب الثاني: التفسير ومناهج المفسرين:	٦١

<b>الموضوع</b>	<b>الصفحة</b>
المطلب الثالث: دراسات في السيرة النبوية ذات الصلة بالدراسات القرآنية	٦٩
المطلب الرابع: قضايا الفكر الإسلامي ذات الصلة بالدراسات القرآنية	٧١
المبحث الثاني: منهج المستشرقين البريطانيين في الدراسات القرآنية	٧٥
تمهيد:	٧٥
المطلب الأول: الجوانب الإيجابية لمنهج الاستشراق البريطاني	٧٦
المطلب الثاني: النقص المنهجية لمنهج الاستشراق البريطاني	٧٨
<b>الفصل الثاني: موقف الاستشراق البريطاني من الموضوعات القرآنية</b>	٩٨
المبحث الأول: دعوى المستشرقين البريطانيين بعشوائية الموضوعات القرآنية	٩٩
المطلب الأول: عدم وجود التناسب في موضوعات القرآن	٩٩
المطلب الثاني: نظام الفاصلة القرآنية	١١٥
المبحث الثاني: دعوى انتحال أهم الموضوعات القرآنية من الكتب السماوية	١٢٤
المطلب الأول: دعوى الانتحال في العقيدة	١٢٥
المطلب الثاني: دعوى الانتحال في العبادات	١٣٧
المبحث الثالث: موقف المستشرقين البريطانيين من القصص القرآني	١٥٤
المطلب الأول: مصدرية القصص القرآني	١٥٤
المطلب الثاني: أسلوب القصص القرآني	١٧٧
المطلب الثالث: نماذج من تفسير المستشرقين البريطانيين لآيات القصص القرآني	١٨٢
<b>الفصل الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من مفهوم التفسير</b>	
ونشأته ومراحلها وبعض أمهات كتب التفسير	١٨٩
تمهيد: أهمية التفسير ودراسته لدى الاستشراق البريطاني	١٩٠
المبحث الأول: مفهوم التفسير والتأويل والعلاقة بينهما عند المستشرقين البريطانيين	١٩٥
المبحث الثاني: نشأة التفسير ومراحلها عند المستشرقين البريطانيين	٢٠٣

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
المطلب الأول: التفسير في العهد النبوي وموقف المستشرقين البريطانيين منه	٢٠٣
المطلب الثاني: تفسير الصحابة الكرام	٢١٩
المطلب الثالث: التفسير في عهد التابعين وما بعد عهد التابعين	٢٣٨
المبحث الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من بعض أمهات كتب التفسير	٢٥٣
المطلب الأول: موقف المستشرقين البريطانيين من تفسير الإمام الطبري	٢٥٥
المطلب الثاني: موقفهم من تفسير الكشاف للزمخشري	٢٦٧
المطلب الثالث: موقفهم من تفسير البيضاوي	٢٨٥
<b>الفصل الرابع: موقف الاستشراق البريطاني من التفسير في العصر الحديث</b>	<b>٢٩٣</b>
<b>تمهيد</b>	<b>٢٩٤</b>
المبحث الأول: موقف الاستشراق البريطاني من العلاقة بين تفسير السابقين والتفسير في العصر الحديث	٢٩٤
المبحث الثاني: موقف المستشرقين البريطانيين من التجديد في العصر الحديث في التفسير	٣٧٠
المبحث الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من تفسير الإمام محمد عبده	٤٢٢
المطلب الأول: محمد عبده والتجديد	٤٢٢
المطلب الثاني: النظرة السطحية في تفسير المنار كما يزعم جيب	٤٣٧
المطلب الثالث: موقف محمد عبده من المدنية الحديثة والنظريات العلمية	٤٣٩
المطلب الرابع: مناقشة ما ذهبت إليه الموسوعة البريطانية	٤٥٧
<b>الفصل الخامس: منهج المستشرقين البريطانيين في تفسير الآيات القرآنية</b>	<b>٤٦١</b>
المبحث الأول: مقدمات السورة القرآنية	٤٦٢
المطلب الأول: اسم السورة القرآنية	٤٦٢
المطلب الثاني: الحروف المقطعة في أوائل السور	٤٧٢
المطلب الثالث: مكية السورة ومدنيتها	٤٨٦



<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
المطلب الرابع: أسباب النزول	٥١٣
المبحث الثاني: أسلوب السورة القرآنية	٥٥٦
المطلب الأول: الإدعاء بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن	٥٥٨
المطلب الثاني: دعوى أسلوب السجع في السورة القرآنية	٥٦٩
المطلب الثالث: دعوى القالب الشعري في القرآن:	٥٩٤
المبحث الثالث: منهج الاستشراق البريطاني في موضوعات السورة القرآنية	٦٠٧
المطلب الأول: بعض الموضوعات العقدية	٦١٢
المطلب الثاني: بعض الموضوعات التشريعية وآيات الأحكام	٦٤٣
المطلب الثالث: دعوى التناقض في موضوعات القرآن	٦٨٠
المطلب الرابع: مصطلحات قرآنية يفسرها المستشرقون البريطانيون	٦٩٧
المبحث الرابع: شبهات ألقاها الاستشراق البريطاني أثناء تفسيره لآيات القرآن	٧١٩
المطلب الأول: شبهة الغرائب	٧١٩
المطلب الثاني: تعدد الأزواج	٧٣٣
المطلب الثالث: شبهات المستشرقين البريطانيين حول زواج النبي عليه السلام من السيدة زينب رضي الله عنها	٧٥٠
<b>الفصل السادس: الاستشراق البريطاني في الميزان</b>	٧٦٦
المبحث الأول: تأثير الاستشراق البريطاني وتأثيره	٧٦٧
المطلب الأول: التأثير بالمدارس الاستشراقية والتأثير فيها	٧٦٨
المطلب الثاني: تأثير المستشرقين البريطانيين ببعضهم	٧٧٧
المطلب الثالث: تأثير الاستشراق البريطاني ببعض الباحثين المسلمين	٧٨٠
المبحث الثاني: هل كان للاستشراق البريطاني بعض الجوانب الإيجابية	٨٠٠
المبحث الثالث: سلبيات الاستشراق البريطاني	٨١٦

الموضوع	الصفحة
الخاتمة	٨٣٣
فهرس الأيات	٨٤٢
فهرس الأحاديث	٨٧٩
فهرس المصادر والمراجع	٨٨٣
الملخص باللغة البريطانية	٩٣١

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

# المخلص

## موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير

(دراسة تحليلية نقدية)

إعداد الطالب

زكريا علي محمود الخضر

إشراف

أ.د. محمد علي العمري

تحدث هذه الدراسة عن الاستشراق البريطاني وموقفه من علم التفسير، مبينة تصورات المستشرقين البريطانيين وآراءهم حول التفسير وتشكله وتطوره، ونظراتهم في التجديد في التفسير، ومنهجهم في فهم الموضوعات القرآنية، وما أثاره من شبهات في بحوثهم ودراساتهم القرآنية.

وقد جاءت هذه الرسالة في ستة فصول، بالإضافة إلى فصل تمهيدي ومقدمة وخاتمة. عرض الباحث في الفصل التمهيدي إلى التعريف الاستشراق وتاريخه وأهدافه وعرف في الفصل الأول: بأهم المستشرقين البريطانيين، وقدم نبذة عن حياتهم وتوجهاتهم العلمية والفكرية، وكشف عن ميادين بحوثهم واهتماماتهم في التأليف، وبين مناهجهم في عرض الدراسات القرآنية.

ثم تحدث الفصل الثاني عن: موقف المستشرقين البريطانيين من بعض الموضوعات القرآنية؛ وكشف عن آرائهم في دعوى أخذ القرآن الكريم عن الكتب السماوية السابقة، ومزاعمهم في عشوائية موضوعات القرآن، وموقفهم من القصص القرآني.

وفي الفصل الثالث: عرضت الدراسة لتصوراتهم حول معنى التفسير والتأويل والعلاقة بينهما، وكشفت الدراسة التحليلية النقدية عن آرائهم في تطور تفسير القرآن وبينت ما لهم وما عليهم، بالإضافة إلى تقديمهم لأهم كتب التفسير، كتفسير الطبري والزمخشري والبيضاوي.

وفي الفصل الرابع: ناقشت الدراسة نظرات المستشرقين البريطانيين في مفهومهم للتجديد في تفسير القرآن الكريم، وتقويمهم للتفاسير في العصر الحديث، ثم ناقشت رؤيتهم لتفسير الإمام محمد عبده.

و كشفت الدراسة في الفصل الخامس عن منهج المستشرقين البريطانيين في تفسير القرآن من خلال عدة قضايا:

- أسماء السور القرآنية.
- الحروف المقطعة في أوائل السور.
- المكّي والمدني.
- أسباب النزول.
- أسلوب السورة القرآنية، حيث ناقشت الدراسة آراءهم في دعوى وجود الفاظ غير عربية في القرآن، ووجود السجع والشعر في القرآن الكريم، وقد ردت على ذلك بأسلوب علمي.

وأما موضوعات السورة القرآنية، فكشفت الدراسة عن آراءهم في بعض موضوعات العقيدة في القرآن، وبعض الموضوعات التشريعية، وكشف عن أخطائهم في دراستها، وقد ناقشت الدراسة بعض افتراءاتهم حول بعض القضايا، منها: تعدد الأزواج في الإسلام، وزواج النبي صلى الله عليه وسلم من السيدة زينب عليها السلام، وقصة الغرانيق.

وقد جاء الفصل السادس وهو الأخير، حيث أجرت الرسالة دراسة تقويمية لأراء المستشرقين البريطانيين بينت فيها أثرهم في غيرهم وتأثرهم بغيرهم كذلك، وبين الباحث بعض الجوانب الإيجابية لدراساتهم القرآنية، والجوانب السلبية، وقد ذكرت الدراسة بعض الأمثلة والأدلة التي تبين ذلك.

وفي خاتمة الرسالة أبرزت الدراسة النتائج وخرجت بتوصيات وتصورات يأمل الباحث أن تكون محل نظر لدى الأوساط العلمية.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، القرآن، التفسير، البريطاني.

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين. وبعد:

فأتناول في هذه المقدمة الموضوعات الآتية:

### أولاً: أهمية البحث:

بعد الاستشراق من الموضوعات المهمة في مجال الدراسات بشكل عام والدراسات الإسلامية بشكل خاص، لتنوع القضايا التي يتناولها في هذا الشأن من جهة، وتباين وجهات النظر وردود الفعل التي يبديها الباحثون من أبناء المسلمين على ما أتى به الاستشراق .

وقد أخذ الاستشراق من مختلف مدارس حقل الدراسات القرآنية ميداناً لبحثه وتوجهاته، فعرض لمسائل دقيقة في القرآن وعلومه، سواء أكانت في تاريخ القرآن ونزوله أم في قراءاته أم في ترجمته أم في غيرها من القضايا المهمة التي وجهوا جهودهم إزاء دراستها دراسة تستحق أن يوقف عندها، وأن يتأملها الباحث ملياً ليقف على الجوانب التي تظهر في تلك الدراسات ومدى الأثر الذي تحدثه مثل تلك الدراسات في هذا الصدد.

ويهدف هذا البحث لدراسة نوع من الاستشراق له جذور عميقة في الاهتمام بالدراسات الإسلامية عموماً والدراسات القرآنية تحديداً، ومن بين هذه القضايا سيكون موضوع البحث علم التفسير.

وفي هذا النطاق تهدف الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١. هل تميز الاستشراق البريطاني بمنهج مستقل في بحثه في علم التفسير عن مدارس الاستشراق الأخرى.

٢. هل كان الاستشراق البريطاني مؤثراً في دراساته القرآنية في غيره من المدارس الاستشراقية الأخرى أو متاثراً؟

٣. ما المسائل والجوانب التي يبحثها الاستشراق البريطاني في علم التفسير؟
٤. ما موقف الاستشراق البريطاني من تفسير الصحابة الكرام وتفسير التابعين؟
٥. ما رأيهم في أمهات كتب التفسير؟ وكيف نقد الاستشراق البريطاني هذه الكتب؟ وما هو موقفهم من مؤلفيها؟
٦. ما موقفهم من التفسير في العصر الحديث؟ وما مفهوم التجديد في التفسير عندهم؟ وكيف نظروا إلى التفسير المعاصر من حيث صلته بالتفسير القديم والواقع المعاصر؟
٧. ما رأي الاستشراق البريطاني في موضوعات القرآن؟ وما هي أبرز الشبهات التي أثارها حول هذا الموضوع؟
٨. ما رأيهم في القصص القرآني؟ وما منهجهم في دراستها وتفسيرها؟
٩. ما المنهج المتبع عندهم في تفسير السورة القرآنية وآياتها؟ وما هي أبرز الشبهات التي أقيمت في هذا الصدد وكيفية معالجتها والرد عليها؟
١٠. ما القيمة العلمية لدراسة الاستشراق البريطاني لتفسير القرآن؟

### ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:

إن موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير يحتاج إلى دراسة متأنية جادة، يضطلع بها الباحثون للكشف عن معالم هذه المدرسة الاستشراقية وتحديد اتجاهاتها وفهم منهجها في تفسير القرآن، ولذلك أثار الباحث البحث في الاستشراق البريطاني تحديداً لأكثر من جانب: أولاً: إن كل استشراق ينتسب إلى مدرسة معينة يستحق أن يفرد بالبحث والدراسة؛ لأن طبيعة تكوينه الفكري وبنية الثقافية في إطار الدراسات القرآنية يشكل خصوصية له ونمطاً لا نستطيع إغفاله.

ثانياً: الاستشراق البريطاني كثير الإنتاج العلمي في حقل الدراسات الإسلامية عموماً والقرآن وعلومه خصوصاً؛ فهناك المؤلفات المتنوعة في هذا الإطار أسهم هذا الاستشراق من خلالها بإضافة مادة جديدة حرة بالبحث في ميدان الاستشراق.

ثالثاً: إن مادة التفسير مادة دقيقة نفذ من خلالها الاستشراق البريطاني لتقرير موقفه وتوجهاته وعرض رأيه فيما يدور حول هذه المادة، لذا اقتضى الأمر من الباحث أن يعالج هذا التوجه، والتركيز على ما يتصل به من مباحث وأمور يبرز عن طريقها منهج هذا الاستشراق وخصوصيته من جهة، ونوعية هذه الدراسة وما تشكله من قيمة في الدراسات الحديثة من جهة ثانية.

رابعاً: إن موضوع التفسير في كتابات المستشرقين قلّ أن يستهوي أحداً ممن بحث في الظاهرة الاستشراقية، فباستقراء ما نشر من نقد وتحليل مواقف المستشرقين وآرائهم بخصوص القرآن، يجد الباحث أن الجهود تصرف للرد والتعقيب على مختلف المطاعن المتكررة والتقليدية التي يرددتها المستشرقون عن طريقة جمع القرآن، وعن ربانية مصدر القرآن، ومن النادر أن تلتفت هذه الجهود إلى موضوع التفسير بحد ذاته، وخصوصاً الاستشراق البريطاني الذي يحتاج إلى دراسة عميقة نظراً لتنوع مادته في دراسة التفسير القرآني.

خامساً: سيطرة الإمبراطورية البريطانية على أكثر البلاد الإسلامية من طنجة غرباً إلى جاكارتا شرقاً.

سادساً: حاجة المكتبة الإسلامية لهذا النوع من الدراسات المتخصصة، وتوفيقاً لهذا الموضوع حقه من البحث والتتبع والنقد.

### ثالثاً: محددات الدراسة:

تتعلق هذه الدراسة بالكشف عن موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير، وتتجه إلى توضيح منهج هذا الاستشراق في هذا المجال وإبراز اتجاهات البريطانيين وتوجهاتهم في تناول علم التفسير بالبحث والمناقشة، وتتوجه أساساً إلى إيضاح خصائص المدرسة البريطانية وطبيعة البحث في هذا الجانب.

ويقتضي الأمر من البحث التعرف إلى آراء بعض الباحثين غير البريطانيين الذين أمضوا حياتهم العلمية في كراسي الدراسة البريطانية، واصطبغت حياتهم العلمية بالفكر البريطاني

ونمطيته بالبحث وألفوا مؤلفاتهم فيما يختص بالدراسات القرآنية لتغذية الاتجاه البريطاني في هذا الإطار.

ويعنى الباحث في هذا الموضوع بالاطلاع على ما كتبه هؤلاء في الكتب المختصة بهم وما كتبه هؤلاء في الموسوعة البريطانية، ودائرة المعارف الإسلامية وموسوعة الدين والأخلاق وغيرها من الموسوعات العالمية، الأخرى إضافة إلى ما حرره هؤلاء في المجلات والدوريات البريطانية والعالمية، وأي إنتاج علمي تابع لهم أو أسهموا فيه فيما يختص بموضوع الدراسة. وقد عمد الباحث إلى دراسة الاستشراق البريطاني خلال الفترة الزمنية من القرون الوسطى حيث الجهل خيم على الناس في أوروبا والازدهار في بلاد المسلمين إلى عصر التقنيات والفضائيات الذي نعيشه.

#### وأبعاً: الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات حول الاستشراق على وجه العموم، والذي يطلع على المكتبة الإسلامية يجد كما هائلاً من الدراسات، وهذا يكشف عن الحجم الذي أحدثته المدارس الاستشراقية في العالم الإسلامي، وليبيان خطر الاستشراق ورغبت في عرض بعض هذه الدراسات العامة قبل الحديث عن الدراسات السابقة المتعلقة بالقرآن وعلومه مباشرة.

أ- الكتب التي قامت بعمل دراسة إحصائية لجهود الاستشراق في ميدان الدراسات الإسلامية والعربية، ومن هذه المؤلفات:

١- (موسوعة المستشرقين) للدكتور عبد الرحمن بدوي، حيث عمل في كتابه المفيد هذا على دراسة استقرائية لجهود المستشرقين من مختلف المدارس والاتجاهات، وعمل على التعريف بمعظم المستشرقين وما قاموا به من مؤلفات، فكان كشافاً ضخماً للدراسات الاستشراقية يسعف القارئ في الاطلاع على جهود المستشرقين وأعمالهم. غير أن المؤلف لم يتعرض إلى نقد هذه الجهود؛ لأن عمله كان موجهاً إلى الدراسة الاستقرائية والإحصائية لهذه الجهود المتعددة.



٢- كتاب (المستشرقون) للدكتور نجيب العقيقي : يتألف هذا الكتاب من جزئين، حيث جعل المؤلف كتابه هذا مبوراً ومقسماً، يحتوي كل باب منه على مدرسة استشرافية يذكر المؤلف فيه أهم المستشرقين لتلك المدرسة، وما قاموا به من أعمال وما انتجوه من آثار، وهو يختلف عن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي، من حيث تنظيم المعلومات وترتيبها، وأضاف على ما قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي فهذا الكتاب مكماً له.

٣- كتاب (المستشرقون والتراث) للدكتور عبد العظيم الديب، يقع في ست وأربعين صفحة، وقد تناول هذا الكتاب اتجاهات النشر عند المستشرقين من خلال تحديد الكتب التي تحظى باهتمام المستشرقين، وتحديد درجة الدقة والإتقان في هذه الأعمال، معتمداً على إحصاء المخطوطات المنشورة والمرصودة في معجم المخطوطات المطبوعة للدكتور صلاح المنجد، وكتاب ذخائر التراث العربي للدكتور عبد الجبار عبد الرحمن، وأكد الباحث قلة حجم عمل المستشرقين في مجال نشر التراث وتحقيقه.

٤- كتاب (الموضوعية وجودها وحدودها في الدراسات الإسلامية لدى المستشرقين) للدكتور السيد رزق الحجر، يقع هذا الكتاب في مئة وإحدى وعشرين صفحة. يقدم هذا العمل دراسة في النتاج الاستشرافي في العصور الوسطى، تحاول تحديد ملامحه وسماته وخلفياته ومكانه من الموضوعية، ويسعى الباحث من خلال دراسته نتاج الاستشراق في طوره الأول إلى فهم طبيعة العقلية الأوروبية، والتعرف على أسباب التعصب الاستشرافي وغلبة الطابع التنصيري على اتجاهات الاستشراق في العصور الوسطى، ومن ثم تهافت دعاوى الموضوعية في الفكر الاستشرافي.

ب- وإذا كانت المؤلفات السابقة تتحدث عن الجهود الاستشرافية من مختلف أقاليمها ومدارسها من الناحية الوصفية، وفي مجال تأليف كشافات الدراسة الاستشرافية (الببليوغرافيا)، فإن ثمة دراسات جادة أيضاً عملت على تأليف كشاف دراسات مختص بمدارس استشرافية خاصة، ومن بين هذه الدراسات:

كتاب (المستشرقون الألمان وجهودهم في الدراسات العربية والإسلامية) للدكتور صلاح الدين المنجد، حيث قام مؤلفة بدراسة استقصائية لما كتبه هؤلاء المستشرقون في مختلف الدراسات العربية والإسلامية، ومن بين هذه الدراسات ما يختص بالقضايا القرآنية، أورد فيه المؤلف معلومات عن أولئك المستشرقين وتفصيلات حياتهم وجهودهم العلمية.

ج- وإذا نظرنا إلى الاستشراق وعلاقته بالدراسات العربية، فإننا نجد أيضاً من الدراسات في هذا الإطار، يُذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: (موقف مرجليوث من الشعر العربي)، وهذا بحث قدمه الدكتور يحيى الجبوري ضمن مجلة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الجزء الأول، ١٩٨٥م. حيث عمل الكاتب على دراسة منهج المستشرق البريطاني (مرجليوث) في دراسة الشعر العربي ومحاولاته في استخراج ما في القرآن من حقائق حول الشعر الجاهلي، وكيف رتب نتائج خاطئة على فهمه السقيم لآيات القرآن فيما يختص بالموضوع الذي هو بصدد البحث فيه، وهذا من البحوث المفيدة للدراسة في مبحث أسلوب السورة القرآنية، وما عرضه المستشرقون البريطانيون من شبهات في هذا الصدد.

د- كتب الدراسات الإسلامية وموقف المستشرقين منها: يمكن القول لدى الملاحظة والاطلاع - إنها من الكثرة بحيث يصعب حصرها؛ إذ يوجد العديد من الدراسات التي بحثت في الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، ومن الأمثلة على ذلك:

١- (الخلفية الثقافية لاتجاهات المستشرقين في دراسة السنة النبوية) للباحث عمر حلي، وهي رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، عني صاحبها بالبحث عن اتجاهات المستشرقين ومنهجهم في تناول شخصية النبي عليه السلام بالبحث والدراسة بين الإنصاف والتحامل، ولعل هذه القضايا من الخطورة بمكان بحيث تستحق البحث والدراسة، وقد بدأ المؤلف بدراسة لأسلوب المستشرقين في معالجة السيرة النبوية وأسباب اهتمامهم بالسيرة والتاريخ الإسلامي، وترجمة معاني القرآن الكريم ثم عرض لشبهات المستشرقين حول السيرة

النبوية، واهتم بالرد على مفتريات لامانس وفرانك فوستر وغيرهم، وهي دراسة يظهر فيها جهد الباحث وعمله في تتبع أعمال المستشرقين في هذا الإطار.

٢- كتاب بعنوان: (الرسول ﷺ في الدراسات الاستشراقية المنصفة) للدكتور محمد شريف الشيباني، عرض فيه المؤلف لعدة موضوعات وقف عندها المستشرقون من مختلف مدارسهم الاستشراقية، منها: حروب الدعوة الإسلامية وعظمة الرسول ﷺ، ومعجزاته، وسماته، وأخلاقه، وغير ذلك، وبين أن هذه الدراسة، تناولت الدراسات الاستشراقية الجادة لبحث شخصية النبي ﷺ ودراستها.

هـ- وهناك دراسات بحثت في مناهج المستشرقين في الحديث النبوي منها:

١- رسالة بعنوان: (شبهات المستشرقين حول إسناد الحديث (عرض ونقد))، وهي رسالة ماجستير للباحث يحيى بن عبد الهادي عماد، نوقشت في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وقد عرض الباحث في هذه الرسالة لطعونات المستشرقين حول علم الرواية، وكشف عن مناهجهم في هذا الإطار، وتولى الدفاع والذب عن السنة والرواية.

٢- رسالة بعنوان: (منهج مقارنة الروايات عند المحدثين دراسة وصفية نقدية لدعوى المستشرقين اهتمام المحدثين بنقد سند الحديث دون متنه)، للباحث فتح الدين محمد البيسانوني، وهي رسالة ماجستير من إصدار مجمع الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، وهذه الدراسة قريبة من سابقتها من حيث مضمونها، ولكنها زادت عليها في المقارنة بين مناهج المستشرقين حول موضوعي الرسالة وما تعاملوا به من إسقاطات تاريخية ومقررة مسبقة حول موضوع الدراسة الذي أولاه الباحث كل الاهتمام.

و- دراسات في الإسلاميات من وجه عام، ومن الأمثلة على ذلك:

(مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب) للباحث محمد البشير مغلي، وهي رسالة ماجستير من إصدار مجمع الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، وهي

رسالة بينت الاتجاهات الفكرية لدى المستشرقين في مختلف القضايا الدينية التي تناولوها بالبحث.

ز- دراسات تتعلق بالدعوة الإسلامية منها على سبيل المثال:

١- (الشبهات حول عالمية الدعوة الإسلامية وواقعيتها: دراسة نظرية في كتابات المستشرقين والمتغربين خلال القرن الرابع عشر الهجري) لإبراهيم بن عبدالله السماوي وهي رسالة ماجستير.

٢- (مناهج المستشرقين في كتاباتهم عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز في دائرة المعارف الإسلامية لمحمد عامر مظاهري، وهي رسالة دكتوراه من إصدارات مجمع الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

٣- وفي القضايا العقديّة رسالة بعنوان: (دراسات المستشرقين لتوحيد الأسماء والصفات) وهي رسالة ماجستير للباحث أحمد حسن قاضي، نوقشت في كلية الدعوة والإعلام في جامعة محمد بن سعود في السعودية سنة ١٩٩١م.

ح- الدراسات القرآنية: إذا ما انتقلنا إلى الدراسات القرآنية، نجد أن المساحة تضيق نوعاً ما بالنسبة للدراسات الإسلامية عموماً، إلا أنه يتعدّل علي حصرها وإيرادها هنا فضلاً على الحديث عنها لذا سأذكر بعضاً منها، فمن ذلك:

١- بحث بعنوان: (تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين) في مجلة البحوث الإسلامية العدد (٦٧) للدكتور عبد الرزاق إسماعيل هرماس، عرض فيه الباحث أبرز ما كتب في التفسير في الموسوعات الاستشراقية والمجلات والدوريات التي تصدر عن المستشرقين في هذا الصدد، وجاء البحث موجزاً مختصراً تناول فيه جهود المستشرقين عموماً في مجال التفسير، وقد ركز البحث جهده في مجال كشف الدراسات (البليوغرافيا) في هذا الصدد، حيث ذكر كثيراً من الكتب والدوريات التي اهتمت بالتفسير ومناهج المفسرين.

٢- بحث (موقف المستشرقين من القرآن): للباحث أحمد ضيف الجنابي، وهو مقال في مجلة الرسالة الإسلامية الصادرة بالعراق سنة ١٩٦٩م، العدد السادس عشر والسابع عشر، ص ١٦-٢٠.

وهو بحث عني بدراسة مواقف المستشرقين من جوانب مختلفة في القرآن الكريم من حيث جمعه وترتيبه، وهذا يلتقي مع دراساتي في بعض جوانبها، فدراساتي تتعلق بالقرآن من جهة نظر الاستشراق البريطاني لكن من حيث موضوعاته وتفسيره، وهذه الدراسة تختص بدراسة جمع القرآن وترتيبه ونزوله من وجهة نظر المستشرقين من مختلف مدارسهم.

٣- مقال بعنوان (المستشرقون والقرآن الكريم) للدكتور رمضان عبد التواب، نشر في مجلة الأزهر في مصر سنة ١٩٥١م، ص ٥٩٦، حيث عرض فيه المؤلف لأراء المستشرقين من مختلف المدارس في مصدرية القرآن، وما أثاره أولئك من شبه في هذا الجانب، وقد تولى مناقشة هذه الآراء.

٤- كتاب (الاستشراق والقرآن العظيم) للدكتور محمد خليفة، وفيه رد على الشبهات التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم، وهو جديد في عالم الدعوة الإسلامية حيث تابع أعمال المستشرقين في مختلف قضايا القرآن الكريم، وقد انطلق المؤلف في محاولته لجمع كل الآراء التي قيلت عن القرآن خلال القرون الماضية، واقتضى ذلك منه أن يجمع الترجمات اللاتينية والبريطانية ويدون ملحوظاته عليها، ويسجل آراء أصحابها في ترتيب منهجي ومعالجة منطقية علمية، وقد بذل المؤلف جزاء الله خيراً جهداً طيباً.

ومن الموضوعات التي تناولها في كتابه: أسماء القرآن في الترجمات اللاتينية والبريطانية ومصدرية القرآن، ومقارنة ذلك بالتوراة والإنجيل، وتعليقات المستشرقين على الأسلوب القرآني وشبهات المستشرقين حول جمع القرآن وترتيبه، والترجمات البريطانية ما لها وما عليها وما وقعت فيه من أخطاء منهجية، وكذا الأمر بالنسبة للترجمات اللاتينية للقرآن الكريم، ثم عرض لبعض

الموضوعات القرآنية، وما أثار حولها المستشرقون من طعون ومقابلة ذلك بما ورد في العهد القديم والعهد الجديد.

وهو كتاب قيم في مجاله، ولعل قيمة هذا الكتاب فضلاً على ما فيه تأتي من جهة أنه كتب باللغة البريطانية، فجاء قوياً في حجته محكماً في رده، والكتاب من ترجمة المهندس مروان عبد الصبور شاهين، والملاحظ أن الكتاب موضوعه واسع وشامل لكثير من المسائل.

٥- (مدخل إلى القرآن الكريم) للمرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز، تناول فيه المؤلف شبهات المستشرقين المثارة حول مصدريّة القرآن وجمعه وتاريخه، ورد على تلك الشبهات والافتراءات وقوض بنيانها.

٦- (من زلات المستشرقين حول القرآن) لعبد الوهاب حمودة في مجلة رسالة الإسلام العدد الأربعون، السنة العاشرة ص ٨٧٤، عرض فيه لأراء المستشرق البريطاني (الفرد غليوم) حول جمع القرآن وترتيبه، وهذا جانب من علوم القرآن بين فيه الباحث منهج المستشرق البريطاني (غليوم) في موضوع خاص.

٧- (شبهات المستشرقين حول القرآن تغيير ترتيب المصحف) لأحمد الأهواني في مجلة الأزهر سنة ١٩٦٩م، السنة الحادية والأربعين، ص ٣٠٥.

٨- (حول دعاوى بعض المستشرقين) للدكتور لبيب السعيد، مجلة رسالة الإسلام، العدد ستون، ١٣٩٢هـ، ص ٦٣-٧١، وهو بحث مختصر موجز عالج فيه صاحبه دعاوى بعض المستشرقين من مختلف المدارس في جوانب من علوم القرآن، رد عليهم البحث رداً موجزاً، وكما هو ملاحظ فإن هذا الموضوع يتفق مع غيره من البحوث في الرد على شبهات عامة حول جوانب من قضايا في علوم القرآن.

٩- (المستشرقون والقرآن الكريم) للباحث يوسف لقمان، وهي رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، نوقشت سنة ١٩٧٧، عرض فيها الباحث لافتراءات المستشرقين وشبهاتهم حول القرآن الكريم من مختلف جوانبه وموضوعاته، وتناول فيها أبرز ما قيل في ذلك

من شبهات وآراء لمختلف المدارس الاستشراقية وعمل على الرد عليها، وهي تختلف عن موضوع رسالتي في تحديد إطار الدراسة، وإن كانت تشترك معها في دراسة البيئة الاستشراقية والشبهات الواردة على القرآن الكريم، لكنها تفرق من حيث الموضوع الرئيسي: الاستشراق البريطاني وإطار الدراسة المتخصص وهو تفسير القرآن الكريم.

١٠- (منهج الاستشراق في مجال الدراسات القرآنية) للباحث عمر يوسف حمزة، مقال في مجلة منار الإسلام الصادرة في أبو ظبي العدد الثاني سنة ١٩٩٣م، ص ٦.

عرض فيه للخطوط الرئيسية لمناهج المستشرقين على اختلاف اتجاهاتهم في تناول الدراسات القرآنية، وكان البحث موجزاً، ضمنه ردوداً على شبهات المستشرقين حول قضايا في علوم القرآن.

١١- (المستشرقون والدراسات القرآنية) للدكتور محمد علي حسين الصغير، تناول فيه المؤلف مناهج المستشرقين عموماً في دراسة القضايا القرآنية، وبين أن أهم أعمال المستشرقين في ميدان دراسة القرآن الكريم في الميادين الآتية:

١. ترجمة القرآن إلى مختلف اللغات العالمية سواء كانت الترجمة هذه حرفية لفظية أو تفسيرية.
٢. تاريخ القرآن الكريم وكل ما يتعلق به من أسباب نزول ومكي ومدني.
٣. العمل على نشر كل ما كتب والفت في القرآن وإبرازه وتحقيق النصوص القديمة في إثارة والتدوين والفهرسة بمختلف الأصناف.
٤. التصنيف في أبواب وموضوعات شتى ذات صلة بموضوعات القرآن الكريم وعلومه، وهو كتاب مفيد في بابيه، غير أنني لاحظت عليه أنه جعل معظم ما في كتابه كشافاً للدراسات العربية (جغرافياً) في مختلف القضايا المشار إليها آنفاً، ورصد ما كتب في مجال الدراسات القرآنية من قبل المستشرقين رصداً جيداً يدل على اطلاع صاحبه، وقد كان نصيب الدراسات الاستشراقية البريطانية في مجال الدراسات

القرآنية في هذا الكتاب من حيث الإشارة إليها وذكرها في هذا المجال متواضعاً؛ إذا  
أغفل جانباً كبيراً ومهماً كان على الأستاذ أن يتنبه له، وهو جهد طيب مشكور.

١٢- بحث بعنوان: (التفسير القرآني والمصطلح الصوفي في كتب المستشرقين) للباحث

فريد جبر في مجلة الباحث في لبنان سنة ١٩٨٠م، العدد الرابع، السنة الأولى، ص ٥١، تناول في  
هذا البحث وجهة نظر المستشرقين في التفسير الصوفي والرمزية في التفسير.

١٣- (دراسات وتحقيقات في قراءات القرآن) لأستاذنا الدكتور عبد الغفور

محمود رحمه الله تعالى، عرض فيه لأبرز الشبهات التي طرحها المستشرقون من أمثال جولدزيهر  
وغيره حول موضوع القراءات، وتولى الدكتور رحمه الله تعالى الرد على تلك الشبهات والكشف  
عن زيفها، وهي رسالة تستحق التقدير والثناء، جعلها الله تعالى في ميزان أعمال صاحبها.

١٤- وسلسلة مقالات بعنوان: (القراءات في نظر المستشرقين والملحدّين) للشيخ عبد

الفتاح القاضي في مجلة الأزهر، سنة ١٩٧٠ عرض فيها الشيخ عبد الفتاح لما تناوله المستشرقون  
من آراء وشبهات حول القراءات القرآنية وتولى الرد عليها.

١٥- بحث بعنوان (الغرائق والمستشرقون) للباحث رؤوف شلبي، في مجلة الأزهر، السنة

الحادية والخمسون، سنة ١٩٧٩، ص ١٩٣١، عرض فيه الباحث لمسألة الغرائق ورأي  
المستشرقين فيها، وما تذرعوها به من روايات مكذوبة موضوعة، وكيف أنها تعد من الشبه  
الخطيرة، وعمل على ردها نقلاً وعقلاً، وهو بحث قيم ومفيد.

وصلة رسالتي به من حيث كونه جزئية وشبهة خطيرة يتخذها المستشرقون مطعناً في

النبوة والقرآن، وستكون هذه المسألة من ضمن مباحث رسالتي في هذا الموضوع بتفصيله بحول  
الله تعالى، وما ذلك إلا لخطورة هذه القضية، وأنها تنجّه أساساً للطعن في أسلوب القرآن  
وسلامة النص القرآني من التحريف والتبديل، ولأن المستشرقين عموماً والبريطانيين خصوصاً  
يركزون على هذه القضية في معظم كتاباتهم حول تفسير النص القرآني.



١٦- كتاب: (التفسير والمفسرون) للأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي رحمه الله تعالى، عرض في الجزء الأول منه لجولدزيهر ومنهجه في مذاهب التفسير الإسلامي؛ ورأيه في القراءات والتفسير بالمأثور وتولى المرحوم الذهبي الدفاع عن هذه الموضوعات ومناقشة هذا المستشرق المجري ودحض مفترياته، وهو كتاب يعد من المراجع المهمة لطالب التفسير لا يكاد يستغني عنه.

١٧- (دراسات في مناهج المفسرين) للأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة، حيث عالج في الجزء الأول منه مفتريات المستشرق المجري جولدزيهر في التفسير ونشأته والقراءات، وقد ناقش الأستاذ الدكتور إبراهيم هذا المستشرق مناقشة علمية متينة.

١٨- وثمة بحث بعنوان: (شيخ المستشرقين ثيودور نولدكه كيف صور تاريخ القرآن؟) للباحث عمر لطفي العالم، في مجلة رسالة الجهاد الصادرة في تركيا، العدد ثمانون، ص ١٠٢-١٠٦، عرض فيه الباحث لأراء المستشرق الألماني (نولدكه) في تاريخ القرآن وجمعه وما أثاره من شبهات حول هذا الموضوع ورد على شبهاته وترهاته، ومن المعلوم أن (ثيودور نولدكه) من المستشرقين الألمان الذين أسهموا في تأسيس المدرسة الاستشراقية الألمانية في مجال الدراسات القرآنية. وكتابه (تاريخ القرآن) من الكتب المشهورة التي تأثر بها كثير من المستشرقين من مختلف المدارس الاستشراقية ونظراً لخطورة هذا الاستشراق أدرجت كتابه ضمن الدراسات السابقة.

١٩- بحث بعنوان (آراء جفري في جمع نص القرآن)، للأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي والأستاذ الدكتور أحمد شكري حفظهما الله تعالى، وقد نشر في مجلة دراسات في الجامعة الأردنية، المجلد الرابع والعشرون، العدد: ١، ١٩٩٧م، ص ١٣٦-١٥٢، وهو بحث قيم مفيد، تناول فيه الأستاذان الكرمان الرد على شبهات (جفري) وطعوناته في جمع القرآن.

ط- وفي ختام عرض الدراسات السابقة، أرى من المناسب والمفيد أن أفرد للدراسات القرآنية ابحثية المتخصصة بالاستشراق البريطاني والتي يمكن أن أصنفها كالآتي:

أولاً: دراسات لشبهات عامة أثارها المستشرقون البريطانيون والرد عليها، ويمثل ذلك كتاب الأستاذ الدكتور فضل عباس وعنوانه: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاحن ورد شبهات، حيث عمل على دراسة ما جاء في الموسوعة البريطانية التي قام بترجمتها الأستاذ مفران كزو - جزاء الله خيراً- تحت مادة قرآن، وقد تناول الأستاذ الدكتور فضل تحليل ما جاء في الموسوعة من قضايا تخص القرآن من حيث جمعه وترتيبه وأسلوبه، وما كان من حديث عن الوحي والنبوة والقصص القرآني وترجمة القرآن وقراءاته، وحديث عن التفسير القرآني وغيرها من القضايا الأخرى، وتولى الأستاذ الرد على تلك الشبه وتفنيد تلك المطاعن كشف من خلال ذلك عن زيف ما جاء فيها من شبهات، وأمل الأستاذ في نهاية حديثه في ذلك الكتاب النافع إلى أن يفتح كتابه هذا الباب للباحثين من بعده لدراسة تلك القضايا التي طرحها؛ لأنها تستحق فعلاً البحث والدراسة، وهذا الكتاب يشكل مرجعاً مهماً في دراسي هذه، دراسي تأخذ من هذه القضايا المطروحة جانباً متخصصاً مستقلاً تفرده بالبحث والدراسة، وهو تفسير القرآن الكريم، حيث تبين هذه الدراسة موقف المستشرقين البريطانيين ومنهجهم في دراسته وآراءهم في قضاياها المختلفة.

ثانياً: دراسات تتعلق ببحث منهج المستشرقين البريطانيين في موضوع قرآني خاص، ويمثل ذلك رسالة ماجستير بعنوان: (المستشرقون البريطانيون وترجماتهم لسورة مريم- دراسة نقدية)، للباحثة نور بيني في كلية معارف الوحي في ماليزيا نوقشت سنة ١٩٩٨م، تناولت الباحثة في هذه الرسالة منهج المستشرقين البريطانيين في موضوع ترجمة القرآن لسورة من سور القرآن وهي سورة مريم، وقد كان بحثها في أكثر من كتاب يختص بترجمة القرآن منها: ترجمة (سيل) للقرآن، وترجمة (آربري)، وترجمة (رثشارد بل)، وبينت أثر تلك الترجمة على البلاغة القرآنية وأخطاء تلك الترجمة وعيوبها، والفوارق بين تلك الترجمات، وتلتقي هذه الدراسة مع دراسي من حيث إن حقل البحث هو الاستشراق البريطاني مع

الاختلاف في موضوع البحث ومادته، إذ موضوع دراسي علم آخر يختلف عن الترجمة القرآنية، وإن كان بينهما وشائج من حيث صلتهما بالقرآن الكريم.

ثالثاً: دراسة تتعلق ببحث منهج مستشرق بريطاني في موضوع معين أو كتاب خاص به، ويمثل هذه الدراسة ما قام به الباحث محمد حسام بعنوان: (آبري المستشرق وآراؤه في ترجمة القرآن)، نشر هذا البحث في مجلة وعي الإسلام الكويتية، العدد ثلاثمئة واحد عشر، السنة السادسة عشر، ص ١٢-٢١.

حيث قام الباحث بدراسة آراء المستشرق البريطاني (آبري) في ترجمة القرآن من خلال كتابه (القرآن مفسراً The Koran Interpreted) وعمل على دراسة ترجمته التفسيرية، وبين أبرز سمات منهجه في تلك الترجمة وما وقع فيه من أخطاء علمية، وتلتقي هذه الدراسة مع دراسي في تحديد إطار الدراسة (الاستشراق البريطاني) مع الاختلاف في الموضوع الذي هو ميدان البحث، فكما هو واضح فإن ميدانها ترجمة القرآن، وميدان دراسي أوسع من ذلك، إذ هو علم التفسير.

رابعاً: دراسات تتعلق ببحث جزئيات معينة في قضايا القرآن ورأي أحد المستشرقين البريطانيين فيها، ويمثل هذا النوع من الدراسة بحث قام به الدكتور عبد الله الجيوسي بعنوان: (شبهة حول التشريع القرآني) للمستشرق البريطاني (كولسون)، رد فيها الدكتور على شبهة أثارها هذا المستشرق ألا وهي: أن التشريع الإسلامي غير صالح للتطبيق في هذه العصور، فهو قاصر عن أن تواكبه الأحداث، وأن الوحي الإلهي قد انقطع بوفاة النبي ﷺ، وعليه فإن الشريعة بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان قد صارت إلى الثبات وعدم القابلية للتغيير، وذكر الدكتور الجيوسي: أن هذه الشبهة تلقفها هذا المستشرق من أستاذه (يوسف شاخت)، وعمل على المقارنة بين منهج (شاخت) (وكولسون) في هذه المسألة، وبين كيف تعامل الكتاب المسلمون والباحثون مع هذه الشبهة، ورد عليها رداً تفصيلياً، بين من خلاله منهج البريطاني (كولسون) ونقده وبيان المؤثرات التي تأثر بها في تصورات تلك، وبين أن المنهج القرآني يراعي الجوانب النفسية للأفراد الذين يحكمهم،

وهذا أمر تفتقر إليه القوانين البشرية، ثم عمل في نهاية كتابه كشافاً للدراسات حول ما كتب من دراسات استشراقية من مختلف المدارس الاستشراقية حول الدراسات القرآنية، وهذا الكشاف جزء من كشافه الكبير الذي أعده بجهد يقرب من اثني عشر عاماً، حصر فيه معظم ما كتب في الدراسات القرآنية من بحوث ودراسات ورسائل جامعية وهو جهد مشكور نسأل الله تعالى أن يبارك له فيه.

وتلتقي هذه الدراسة مع الإطار الذي (يحكم) دراسي وهو المنهج البريطاني، بيد أن دراسي أوسع من هذه الدراسة، فتلك متعلقة بجزئية معينة دقيقة محصورة، في حين أن موضوع رسالتي أوسع وأشمل من تلك الدراسة المحصورة في نقطة معينة.

وبالانتقال إلى الحديث عن منهجية الاستشراق البريطاني وموقفه من علم التفسير، فإني أجد المكتبة الإسلامية بحاجة ماسة إلى هذا العنوان، الذي تأمل الأطروحة أن تسد فراغه من خلال الوقوف على أهم الأسس والمنطلقات التي انطلقت منها هذه المدرسة الاستشراقية، والوقوف على المنهجية التي اتبعتها هذه الدراسة، ثم الآثار التي أحدثتها هذه المدرسة في ساحة الدراسات القرآنية، والله تعالى الموفق.

#### خامساً: منهجية البحث:

تقوم هذه الدراسة على المنهجية النقدية بعد عرض المنهجية الوصفية، إذ يتطلب الأمر دراسة الآراء وعرضها على ميزان النقد العلمي الدقيق، ودراسة القضايا بإنصاف علمي، ودون أن يكون هناك مقررات مسبقة، بل تدرس المسائل بتجرد تام وفق منهجية موضوعية يبرز فيها موقف الاستشراق البريطاني من علم التفسير، وتتضح الفكرة حوله، ويظهر منهجه في تفسير القرآن ومناهج المفسرين.

ويتطلب الأمر مني تحقيق المرجعية العلمية للمعلومات، واتباع وسائل التوثيق حسب الأصول المقررة في البحث العلمي لما هو معتمد في نظام الجامعة لمستوى الدراسات العليا، ويحتاج الأمر من الباحث الرجوع إلى مصادر بريطانية ومؤلفات قام المستشرقون البريطانيون

بتأليفها، وقد قام الباحث بكتابة النص المنقول عنهم باللغة الإنجليزية، لأبرز القضايا وأهمها، واكتشف في أحوال كثيرة بإحالة القارئ إلى كتب المستشرقين البريطانيين هذه مكثفياً بتقديم النص مترجماً، ولم أغفل الترجمات العالمية المحكمة الموثقة لبعض مؤلفات هؤلاء المستشرقين.

### سادساً: صعوبات الدراسة:

واجهت هذه الدراسة بعض الصعوبات أثناء سير البحث أذكر منها:

أ. عدم التوصل إلى بعض المصادر البريطانية لبعض المستشرقين البريطانيين؛ لعدم توفرها في مكتبات جامعاتنا الأردنية، وقد كنت أمل الحصول عليها، ولكنه لم يتيسر لي ذلك مع محاولاتي الحثيثة لأجل ذلك.

ب. كنت أمل أن أقابل بعض الشخصيات الاستشراقية عن كتب لإجراء محاورات ميدانية حول بعض القضايا الاستشراقية ولكن لم يتيسر ذلك؛ إذ حالت ظروف دون السفر إلى بريطانيا، فاكثفت ببعض المخاطبات عبر شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت)، حيث تعرف الباحث إلى آراء بعضهم شخصياً.

### سابعاً: خطة البحث:

جاءت الأطروحة مؤلفة من فصل تمهيدي وستة فصول وخاتمة، تناولت في الفصل التمهيدي الاستشراق: مفهومه وتاريخه وتطوره ودوافعه.

وعرفت في الفصل الأول بالمستشرقين البريطانيين وميادين بحوثهم واتجاهاتهم ومنهجهم في الدراسات القرآنية.

والفصل الثاني: كان الحديث عن موقف الاستشراق البريطاني في الموضوعات القرآنية من حيث انتحال الموضوعات القرآنية من الكتب السماوية ودعوى عشوائية في موضوعات القرآن وموقفهم من القصص القرآني.

وفي الفصل الثالث: ناقشت موقفهم من مفهوم التفسير ونشأته ومراحلها وبعض أمهات كتب التفسير.

وفي الفصل الرابع: قمت بدراسة آرائهم في التفسير في العصر الحديث وموقفهم من التجديد في التفسير وعلاقة التفسير المعاصر بالتفسير السابقة.

وقدت فصلاً خامساً: بينت فيه منهج المستشرقين البريطانيين في تفسير الآيات القرآنية، حيث درست منهجهم في مقدمات السورة القرآنية، ومنهجهم في دراسة أسلوب السورة القرآنية وعرض موضوعاتها ومصطلحات القرآن، وناقشت شبهاتهم حول بعض الآيات القرآنية.

وتناولت فصلاً آخرًا عنوانه بالاستشراق البريطاني في الميزان، بينت فيه تأثير المستشرقين البريطانيين وتأثيرهم، وسجلت إيجابياتهم في الدراسة وذكرت سلبياتهم ونقائصهم المنهجية، وقد ضمنت الرسالة قائمة سجلت فيها أبرز نتائج الدراسة.

وقد سلكت في الدراسة المنهج العلمي، حيث تتبعت فيه الخطوات الآتية:

١. عزوت كل آية وردت في الدراسة إلى سورتها، وخرجت الأحاديث النبوية من مظانها الأصلية والأشعار والأقوال لمراجعتها.
٢. ترجمت للأعلام ترجمة موجزة مختصرة، وكان منهجي فيها أن أترجم للعمل عند وروده أول مرة.
٣. ضبطت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والكلمات والأعلام التي يخشى على قارئها اللحن والخطأ.
٤. صنعت فهرس فنية للآيات الكريمة والأحاديث النبوية والمصادر والمراجع.

وعلى كل، فمهما حاولت وبدلت من جهد فاني للظالم أن يدرك شأو الضليع، وكل ما قدمته إنما يعد جهد المقل، لا يجمع بعد الجمع والترتيب، والكد والتعب، إلا شيئاً قليلاً، أعرضه بين أيدي العلماء الناقدین الفاحصين ليزنوه بميزانهم، فإن وجدوا صواباً شجعوني، وإن وجدوا خطأً نبهوني، ولهم من الله تعالى الجزاء الأوفى.

وإنني إذ أختتم مقدمتي أرى من الواجب اللازم أن أزجي خالص شكري وتقديري إلى أستاذي الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة على تفضله بالإشراف على هذه الأطروحة فترة من الزمن، وإلى فضيلة العلامة استاذي الأستاذ الدكتور عبد الناصر موسى أبو البصل على تفضله بالإشراف على هذه الأطروحة، حيث منحتني من وقته وجهده وعلمه ما شاء الله تعالى له ذلك غير أن ظروف سفره وفقه الله تعالى عميداً لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة، حالت دون الاستمرار على الإشراف لحين مناقشة هذه الأطروحة حيث تولى فضيلة عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور محمد قاسم العمري، استاذ الحديث الشريف الإشراف على هذه الأطروحة بعد العلامة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل، فله مني كل الامتنان والتقدير.

كما لا يفوتني أن أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة وهم: فضيلة الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي، والدكتور شحادة إحميدي العمري، والأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي، والدكتور يحيى ضاحي شطناوي حفظهم الله تعالى جميعاً. كما لا يفوتني أن أسدي جزيل شكري وتقديري لأساتذتي الفضلاء الذين أفدت من علمهم، ولكل من ساعدني في إنجاز هذه الرسالة. أسأل الله تعالى التوفيق والسداد في هذا العمل، والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الطالب

زكريا علي محمود الخضمر

## الفصل التمهيدي

الاستشراق: مفهومه، تاريخه، تطوره، ودوافعه.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الاستشراق.

المبحث الثاني: تاريخ الاستشراق وتطوره.

المبحث الثالث: دوافع الاستشراق وأهدافه.



## المبحث الأول:

### مفهوم الاستشراق:

وفيه مطلبان:

#### المطلب الأول: المفهوم اللغوي للاستشراق:

الاستشراق<sup>(\*)</sup> مصطلح حادث، فلا عجب أن لا تجد له مكاناً في ثنانيا المعجمات العربية القديمة، وإنما سبيل البحث في مفهومه أن تطرق أبواباً غير أبواب تلك المعاجم، لتتجه إلى ما يراه المحدثون لتحديد معناه وبيان أبعاده العلمية.

#### المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي للاستشراق:

السين في الاستشراق كالسين في (الاستسقاء) وغيرها تدل على الطلب، والذي يؤول إليه المعنى من الاستشراق هو: تطلب الشرق بأحواله الفكرية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

وإذا أخذنا بالاعتبار شأن اللغة في فهم المصطلح، قصدنا الشرق بلغاته ودياناته المتعددة على اختلاف أممه وأجناسه، إلا أن مبحث الدراسة استناداً إلى الواقع التاريخي للعلاقة بين الشرق والغرب، وما جرى من أحداث وصراعات يعنى بدراسة الشرق الإسلامي، وموئل تلك العناية الشرق العربي تحديداً.

(\*) كلمة الاستشراق مشتقة من مادة شرق يقال: شرقت الشمس شروقاً إذا طلعت، انظر ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، (١٧٣/١٠)، وانظر الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٣٢٤. وهناك من يؤثر استخدام كلمة علماء المشرقيات بدلاً من المستشرق والاستشراق، ينظر الحسيني، إسحق، الاستشراق: نشأته وتطوره وأهدافه، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٢.

والاستشراق على وزن (الاستفعال)، وراجع أيضاً المعجم الوسيط، جمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠م، (٤٨٢/١).

ولدى النظر فيما قام به الباحثون والمفكرون، من مختلف مناحيهم الفكرية وأطهرهم المنهجية في تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم الاستشراق، يظهر لي أن تلك التعريفات دارت حول نقاط مركزية أغلبها شارحة لحيثيات التعريف، وبعضها مخصص له، ولست بصدد إيراد ما وضع من تعريفات كثيرة لهذا المفهوم، إذ هي تتقارب فيما بينها، ويعسر إيرادها جميعها في هذا المقام.

فمما ذكر من تعريفات المستشرق وبيان هويته، ما ذكره أحمد الإسكندري وأحمد أمين من أن المستشرق: (هو كل من تجرد من أهل الغرب لدراسة بعض اللغات الشرقية، وتقصي آدابها، طلباً لتعرف شأن أمة أو أمم شرقية، من حيث أخلاقها، وعاداتها، وتاريخها، ودياناتها، أو علومها وآدابها، أو غير ذلك من مقومات الأمم)<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا التعريف مأخذان:

الأول: أنه حصر الدراسة الاستشراقية في جانب اللغة ابتداءً وسائر ما وراءها تبعاً، فإن كان ذلك مطلوباً وأساساً للمستشرق، إلا أن هذا ليس متوفراً لدى كل مستشرق، فهذا ينطبق على بعض المستشرقين دون غيرهم، ممن لم يتوفر لهم إتقان لغات الشرق.

الثاني: ليس صحيحاً أن المستشرق الذي يبحث في الشرق وشؤونه يصير شرقياً، لأن المستشرق لا ينسلخ عن لغته وثقافته التي هو لصيق بها.

ويعرف أحمد الشرباصي المستشرقين بأنهم: (قوم من أوروبا نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث، وشغلوا في أغلب الأحيان بالبحث في التاريخ، والدين، والاجتماع، ولكل منهم لغته الأصلية التي رضع لبانها من أمه، وأبيه، ومجتمعه، وبيئته، فصارت له اللغة الأم كما يعبرون، فهو يغار عليها ويتأثر بها، ويستجيب لموجباتها ولكنه مع ذلك تعلم اللغة بجوار لغته الأصلية)<sup>(٢)</sup>.

(١) الإسكندري، أحمد؛ أمين، أحمد، الفصل في تاريخ الأدب العربي، القاهرة، ١٩٣٤م، (٤٠٨/٢٠).

(٢) الشرباصي، أحمد، التصرف عند المستشرقين، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٦.

والذي يظهر أن الدكتور الشرباصي قصر التعريف على بدايات ظهور هذا المصطلح؛ لأن مرد هذا إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، في الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدد بالنسبة إليه.

ويقدم الدكتور محمد حسين الصغير تعريفاً آخر للاستشراق وهو: (دراسة يقوم بها الغربيون لثقافة الشرق، وبخاصة كل ما يتعلق بتاريخه، ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلومه، وتقاليده، وعاداته)<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا التعريف مأخذان:

الأول: حصر جهة الدراسة على المنحى الغربي، ومفاد هذا إخراج الدراسات غير الغربية للشرق، وهذا شيء لا يستقيم.

الثاني: ذكر التقاسيم التي هي ميدان البحث للمستشرق، والغفلة عن أمر الدين، فكان يتطلب منه الأمر -على فرض ذكر أقسام الدراسة على جهة التعديد لا الحصر- ذكر الأمر العالي الأهمية ألا وهو الدين.

على أن بعض الباحثين يرون أن تعريف الاستشراق لا بد من أن يقرن به ذكر الأهداف؛ ضرورة التلازم بينهما، لأن نشأة هذا المصطلح توافقت مع وجود أهدافه، وهذا ما يذهب إليه الدكتور ادوارد سعيد في بيانه لمفهوم الاستشراق، حيث يرى أن الاستشراق ليس محصوراً في الجوانب الأكاديمية في جامعات الغرب، أو في جوانب الفكر والأدب، والاستشراق لا يمثل إرادة المستعمر بل هو هذه الإرادة)<sup>(٢)</sup>.

(١) الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. ص١١.

(٢) سعيد، ادوارد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة د. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م. ص٤٦-٤٧.

وإذا كانت هذه التعريفات التي انتخبناها من بين كثير من التعريفات الشبيهة لها، هي تعريفات الباحثين، من الأوساط العربية، فإنه يحسن بي النظر في تعريفات الغربيين أنفسهم؛ لنرى بماذا عرّف هؤلاء الاستشراق.

فالمستشرق الألماني رودري باريت<sup>(1)</sup> يعرف الاستشراق بأنه ( علم يختص بفقهاء اللغة خاصة، وأن كلمة الاستشراق مشتقة من كلمة شرق، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي)<sup>(2)</sup>.

والأمر إلى هذا الحد واضح كله، ولكن اسم الشرق لا يبدو واضحاً بنفس الدرجة، إذ يكتنفه بعض الغموض من منظور جغرافي.

ويحسب لهذا التعريف تحديده لموضوع الاستشراق بأنه علم الشرق، وإن كان يؤخذ عليه اختصاص هذا العلم بفقهاء اللغة، باعتبار أن إتقان لغات الشرق هي الأساس في دراسته ومعرفته، لكن حصر الاستشراق على فقهاء اللغة يجعل موضوعه ضيقاً محدوداً، ويقلل من أهمية الموضوعات الأخرى المتنوعة، التي كرس لها المستشرقون جهودهم، كالعلوم، والفلسفات، والديانات، والفنون، وغيرها.

أما آربري<sup>(3)</sup> فيرى أن الاستشراق هو (دراسة الشرق في لغاته وآدابه، وأن المستشرق هو من تبحر في هذين المجالين)<sup>(4)</sup>.

والواضح من خلال كتابه (المستشرقون البريطانيون) أنه يضع الديدانات تحت مسمى الآداب، وبما تقدم تلحظ أن الاستشراق عمل فكري منظم، ينطلق إلى الشرق

(1) مستشرق ألماني، انظر ترجمته في مقال بعنوان: مستشرقان ألمانيان بارزان للدكتور ميشال جحا، مجلة الفكر العربي، العدد الحادي والثلاثون، آذار، ١٩٨٣م، السنة الخامسة، (١/٣٣٨).

(2) باريت، رودري، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١١-١٢.

(3) Arberry, Arther, British orientalists, William Collins of London, p7.

منه تعريف رودنسون في مقالة: صورة العالم الإسلامي في أوروبا، مجلة الطليعة، فبراير، ١٩٧٠م، القاهرة، ص٧٤.

(4) Arberry, Arther, British orientalists, William Collins of London, p7.

منه تعريف رودنسون في مقالة: صورة العالم الإسلامي في أوروبا، مجلة الطليعة، فبراير، ١٩٧٠م، القاهرة، ص٧٤.

الإسلامي ميدان بحثه؛ لدارسة نشاطاته المتنوعة وتسجيل نتائج تلك الدراسة على مختلف مناهجه وما يهدف إليه.

والذي يتضح لي من خلال ما سبق أن الاستشراق علم قائم بذاته يقوم على دراسة الشرق وأحواله ماضيه وحاضره. وهذا التعريف الذي أراه يجعل من الاستشراق حركة فكرية علمية تعمل على دراسة أحوال الشرق كافة، ويشير إلى تاريخ الاستشراق، وأنه قديم جديد، وأما مسألة الأهداف وما ينطوي تحت هذه الحركة العلمية فالتعريف لا يتعرض لها؛ لأن الأصل أن تكون الحركة العلمية قائمة على التجرد عن الفوائ.

# المبحث الثاني: تاريخ الاستشراق وتطوره:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تطور الاستشراق منذ القرن العاشر حتى القرن الثامن عشر:

بدأ الاستشراق العملي في القرن العاشر الميلادي، وقد ارتبط هذا التاريخ بالفاتيكان، أي أنه كان لا يزال مرتبطاً بالرهبانية، وكان البابوات في مقدمة المهتمين بعلم الاستشراق، ولم يكن بقية الرهبان بأقل حماسة منهم، ولما كانت البابوية أهم المؤسسات الدينية الأوروبية وأقدر المؤسسات على الإطلاق، سواء أكانت دينية أم غيرها على السيطرة واصطناع النفوذ في أوروبا، (فقد استطاع البابوات والرهبان بنفوذهم على الملوك والأفراد والبلديات أن يجعلوا من الاستشراق مؤسسة ذات أثر فعال في حياة الأوروبيين، وكان الرهبان -ومرجعهم الفاتيكان- يَوْمئذٍ يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوروبا، ولم يكن لهم من سبيل إلى إرساء نهضتها إلا على أساس من التراث الإنساني الذي تمثله الثقافة العربية الإسلامية.

فتعلموا العربية وخرجوا بها أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين، ويردون عليهم ببراہين من كتبهم أنفسهم في البلاد التي أجلاهم الإسلام عنها)<sup>(١)</sup>.

وفي القرن الثاني عشر بدأ العمل من أجل دراسة منظمة للشرق الإسلامي؛ بهدف الرد على الإسلام، فقد طلب بطرس المحترم<sup>(٢)</sup> من روبرت أوف ريتننس<sup>(٣)</sup> البريطاني الأصل

(1) ينظر العقيلي، المستشرقون، (١١٤/١)، مرجع سابق.

(2) فرنسي من الرهبانية البندكية عين على دير الكنيسة في فرنسا، وانطلقت منه حركة إصلاح عمت النصرانية الأوروبية من مصنفاته (ليبيزيج)، وأوسع بترجمة القرآن، ينظر بدوي، موسوعة المستشرقين، توثيق، ص ١١. و(المحترم) لقب خلع عليه من قبل الأوساط الكنيسة

(3) انظر التعريف به وبترجمته في: Arberry, the Koran interpreted, p9.

أن يترك دراسة علمي الهندسة والفلك إلى ترجمة القرآن الكريم؛ حتى يستطيع بزعمه أن يدحض أغاليلط الإسلام؛ لأن بطرس المحترم سافر إلى إسبانيا لزيارة بعض فروع دير كلوني سنة ١١٤١م، فاكتشف وجود حاجة ملحة للكتابات الجدلية، فبدأ يخطط لإنتاجها، وبعد لذلك أول رجل جدلي ضد الإسلام في الكنيسة الغربية<sup>(١)</sup>.

وفي القرن الثالث عشر ظهرت شخصيات كان لها أثر كبير في مسيرة الاستشراق، ومن هؤلاء ألبير الكبير<sup>(٢)</sup> الألماني (١٢٠٦-١٢٨٠م) الذي درس العربية وأفاد منها في توجيه العاملين في حقل الدراسات الشرقية، ورايموند مارتيني (١٢٣٠-١٢٨٤م)، وقد تعلم اللغة العربية وأتقنها، واهتم بدراسة القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم، وأخذ يولف مؤلفات زعم أنها في الدفاع عن الدين النصراني، وقد تجرأ على القرآن وحاول تقليده، وبهذا التقليد مرحلة خطيرة من مراحل التزييف الاستشراقي وأباطيله، زودت الاستشراق بأكاذيب جديدة ضمت إلى الأكاذيب السابقة التي بدأت منذ يوحنا الدمشقي في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)<sup>(٣)</sup>.

وأما الثالث فهو راييموند لول<sup>(٤)</sup> (١٢٣٥-١٣١٤م) وكان من أعجب المبشرين المستشرقين، ولد في بالما في جزيرة ميورق بإسبانيا، وقضى تسع سنوات كاملة من ١٢٦٦-١٢٧٥ في تعلم اللغة العربية على يد أسير عربي، ثم درس القرآن الكريم وقصد باريس وانضم إلى الرهبان الفرنسيين<sup>(٥)</sup>، وعمل مبشراً ومستشرقاً في الوقت نفسه، واستطاع أن

(١) السامرائي، د. قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٧٨.

(٢) فيلسوف إسكولاني درس الفلسفة الأرسطية، وبرهن على عدم تناقض الفلسفة والدين، من أشهر تلاميذه توما الأكويني، انظر الموسوعة العربية الميسرة، دار نهضة لبنان، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، (١/٢٦٧).

(٣) السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ٧٩، وانظر عمارة، د. إسماعيل أحمد، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية)، دار حنين، عمان، ط ٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ١٨.

(٤) فيلسوف إسباني انضم إلى رهبنة الفرنسيين، قصد دعوة المسلمين إلى المسيحية، انظر الموسوعة العربية الميسرة، (٤/٣١٠٨).

(٥) الفرنسيين: أتباع القديس فرنسيسكان، وهم ثلاث طوائف:

يقنع ملك أرجون ١٢٧٦م بإنشاء مدرسة لتعليم اللغة العربية في ميرامار، وأشرف عليها بنفسه وخرّج بها ثلاثة عشر راهباً يجيدون اللغة العربية، وهي المدرسة التي مهدت لإنشاء معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ومراكز الثقافة الإسلامية، ثم دعا إلى إنشاء جامعات تدرس اللغة العربية وأقر إنشاء كراسي اللغة العربية في الجامعات الأوروبية، وقد ظل هذا القرار أصلاً من أصول القانون الكنسي أكثر من خمسمائة سنة<sup>(١)</sup>.

ومنذ ذلك الحين سار علم الاستشراق بمفهومه الغربي في اتجاهين أساسيين حدّدا علاقة أوروبا في القرون الوسطى بالإسلام، الاتجاه الأول: تجلّى فيما أفرزته الحروب الصليبية من عداوات وأحقاد، فصار الأوروبي يكره الإسلام بفريزته، فالمسلم في نظره هو البدائي المزيّف المعتدي على المسيحية، وبات مرض كراهيته للإسلام مزمناً لا يمكن الشفاء منه ولا يمكن أن ينمحي من ذاكرته.

وقد ولّد هذا الشعور العدائي للإسلام أعمال المستشرقين والرهبان الذين أعياهم سر الإسلام، ورأوا أنه لا يمكن أن يتسامح معه، ومن ثم رأوا ضرورة القضاء عليه بإسكاته وهدمه، وليس في هذا غرابة؛ لأن الكنيسة كانت تعد كل من تسامح مع الإسلام عداءً موجهاً إليها، ولذا رأى الغربي المسيحي أن استعمال العنف والإبادة ضد الإسلام عمل عادل، ولأنهم يزعمون أن الإسلام انتشر بالسيف، وهذا رأي يتبناه المستشرقون، ويروجون له إلى اليوم، فإن من واجب النصارى أن يطهروا الأرض منهم بحمد السيف؛ لأن المسلمين - يزعمهم - ليسوا أهلاً للحوار بل الأولى قتلهم وإزالتهم عن الوجود.

١ = الرهبان الصغار، وهم من أكبر الطوائف في الكنيسة.

٢. الكبوشيون،

٣. الديرين.

كانت لهم في القرون الوسطى حركة علمية مرموقة، انظر الموسوعة العربية الميسرة، (١٢٩٣/٢)، وانظر مقال: الفرنسيكان واللغات اليونانية والشرقية في القرن الثالث عشر، للدكتور مارتينيانو رونكاليا، ترجمة: د. أسعد ذبيان، مجلة الفكر العربي، العدد الحادي والثلاثون، آذار، ١٩٨٣م، السنة الخامسة، (١/٢٩٢).

(١) العقيلي، المستشرقون، (١/١٣٠-١٣٤)، مرجع سابق.



أما الاتجاه الثاني: فقد أخذ بالجدل والمحاورة ونقض مآثر الإسلام، ومع هذا فلإن هذا الاتجاه لم يتوقف عن الحوار؛ لأنهم نظروا إلى محاورهم من المسلمين على أنهم وثنيون وكفار، فالأمر أولاً وأخيراً لا يعدو العمل من أجل إنكار المقومات الثقافية والروحية في ماضي الأمة الإسلامية، والتنديد بها، والاستخفاف بكل الأساليب المتاحة في دائرة الاستشراق<sup>(١)</sup>.

ومنذ القرن السادس عشر حاول الاستشراق أن يظهر بصورة منهجية، ولكنه لم يتخلص من مفاهيم العصور الوسطى، بل أضاف إلى صوره القديمة صورة أخرى تدعم الاستعمار الصريح، وتبرر تسلط أوروبا على بلاد الشرق، ومنها بلاد المسلمين.

إذ يرى المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون أن (مولد الاستشراق الاستعماري الفعلي كان في القرن السادس عشر، ودخل البروتستانت<sup>(٢)</sup> الحلبة لاعتقادهم بأهمية اللغة العربية في مساعدتهم في فك غموض لغة التوراة، ثم أجبر الخطر العثماني الزاحف على أوروبا الأوروبيين على دراسة أوثق للإسلام، وهكذا نشأت شبكة استشراقية أوروبية متلاحمة، ساعد عليها وجود المخطوطات العربية، ويسر الطباعة باللغة العربية، وظهور الحركة الاستعمارية الأوروبية التي تحتاج إلى طلائع إرشاد من بين المستشرقين ودراساتهم، وأخذت الكتب التي لا يستغني عنها المستشرق في الظهور، مثل كتب قواعد اللغة العربية، والمعاجم، وشروح النصوص العربية الإسلامية، ومحوها<sup>(٣)</sup>.

ويظهر لي أن القرن السادس عشر لم يختلف كثيراً بالنسبة لأهل أوروبا في نظرهم للمسلمين عن القرن الخامس عشر، فالخطوط الرئيسة ما زالت كما هي لم تتغير.

(1) لرج السيد أحمد، الاستشراق، دار طويق، الرياض، ط ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م عن البهي، د. محمد، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، ص ١ من منشورات الأزهر الشريف. وانظر رو، جان بول، الإسلام والغرب، ترجمة: نجدة هاجر، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦٩.

(2) سيأتي التعريف بهذا المذهب في مبحث التفسير إن شاء الله تعالى.

(3) رودنسون، مكسيم، تراث الإسلام، ترجمة د. محمد السمهوري، عالم المعرفة، الكويت، رمضان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ص ٧٨.

وبعد القرن السادس عشر دعماً لاستشراق القرن السابع عشر في مجال الفكر الاستعماري، ولا أدل على ذلك من المذكرة التي رفعها أحد المستشرقين الذين يعملون مستشارين استعماريين إلى المسؤولين في جامعة كامبريدج في بريطانيا، مطالباً فيها بإنشاء كرسي للدراسات العربية والإسلامية، ومما جاء فيها: ( يضع المركز نصب عينيه خدمة مصالح الملك والدولة، ذلك بالعمل من أجل ازدهار تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وتوسيع حدود الكنيسة إذا شاء الله تعالى في الوقت المناسب، ونشر هدى الدين المسيحي بين أولئك الذين لا يزالون يتخبطون في ظلمات الجهل)<sup>(1)</sup>.

**المطلب الثاني: تطور الاستشراق منذ القرن التاسع عشر حتى القرن الحادي والعشرين (عصر العولمة):**

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين فيما يتعلق بالإسلام، ظل الاستشراق يعيش في فجر أفكاره الأولى، وربما حدث تطور شكلي في المنهج البحثي وطرق التناول، ولكن الدراسات افتقدت الموضوعية والنزاهة، وسيطر عليها التعصب والهوى.

(وصار الاستشراق منذ القرن التاسع عشر مؤسسة ضخمة ذات صلاحيات كبيرة، ترعاه أعلى السلطات في أوروبا وأمريكا، وتعاونها جمعيات الدراسات الشرقية لمتابعة الدراسات، وكذلك الجمعيات والدوريات، منها ما كان خاصاً بعلم الاستشراق، ومنها ما ربط بين الاستشراق والتنصير، مثل مجلة العالم الإسلامي التي صدرت في بريطانيا سنة ١٦١١م، على يد المنصر المستشرق صمويل زومر<sup>(2)</sup> ١٩٢٥م، وقد بلغت دوريات الاستشراق ومجلاته ثلاثمائة مجلة ودورية، عدا مئات المجلات غير المتخصصة التي تقدم دراسة إستشراقية من وقت لآخر، بجانب ذلك كراسي اللغات العربية بكل الجامعات الأوروبية والأمريكية الكبرى)<sup>(3)</sup>.

(1) عبد الحميد، د. عرفان، المستشرقون في الإسلام، ص ١٥، مرجع سابق.

(2) مستشرق بريطاني، له كتاب ( الإسلام تحدٍ للعقيدة)، انظر ترجمته في الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م، (١/٦٧٨).

(3) العقيقي، المستشرقون، (١/١٣٦)، وانظر زقزوق، د. محمود، الأزمنة التي نشط فيها الاستشراق، مجلة المنهل السعودية، عدد ٤٧١، ص ٢٠٥، وانظر فروخ، عمر، الاستشراق ماله وما عليه، مجلة المنهل السعودية، عدد ٤٧١، ١٩٨٩م، ص ١٥.

ومن هنا نجد أن الاستشراق أولى الجانب الأكاديمي الاهتمام والرعاية أكثر من ذي قبل، حيث صرت ترى المؤتمرات والندوات والحركات العلمية بشكل ملحوظ، وهذا تطور كبير في تاريخ الاستشراق.

يقول رودى بارت المستشرق الألماني الشهير: ( لقد صار الاستشراق علماً معترفاً به من الحكومات الأوروبية؛ ففي ألمانيا وفي العالم الأوروبي الحديث كله مادة علمية معترف بها من الجميع، وفي كل جامعة من الجامعات مكرس لشغله أستاذ، ثم هناك عدد كبير من وظائف المدرسين والمعيدين في تخصص الاستشراق إلى جانب الأساتذة، ونحن نعتز بأن المجتمع ممثلاً في الحكومات والمجالس النيابية يضع تحت تصرفنا الإمكانيات اللازمة لإجراء بحوث الاستشراق، وللحفاظ على نشاطنا التعليمي في هذا المضمار، نرى في كل عام أفراداً من الحاصلين على شهادة إتمام الدراسة الثانوية يدفعهم اهتمامهم بالمادة، وتحفزهم موهبتهم اللغوية إلى الإلتحاق بدراسة العلوم العربية والإسلامية)<sup>(1)</sup>.

كما تقدم يمكن إيجاز المراحل التي مر بها الاستشراق فيما يلي:

- ١- مرحلة الانبهار بالحضارة الإسلامية والاتجاه إليها.
- ٢- مرحلة التكوين: إذ بعد هذا الاحتكاك بين الغرب والعرب عن طريق الأندلس بدأ ظهور أصحاب الفكر المعادي للمسلمين، وذلك بتأثير من الكنيسة؛ بقصد اكتشاف عناصر القوة في الإسلام؛ ليدعموا فيها ضعف المسيحية.
- ٣- مرحلة التقدم: وقد كان ذلك في أثر الحروب الصليبية التي خلفت في الغرب التعصب الأوروبي، فدفع ذلك بهم إلى تعلم العربية، ونشطت حركة الترجمة.
- ٤- مرحلة التنظيم الفعلي والانطلاق: وذلك بعد التشبع بلغة العرب، وانتشار مدارس تعلم العربية في أوروبا، وقيام مطابع لنشر نفاثس الشرق.
- ٥- مرحلة الهجوم على التراث الإسلامي ولغته، وعاداته، ونشر أفكار الغرب المغرض، وقد ازدادت هذه المرحلة بشكل واضح وملحوس بعد الحرب العالمية الثانية، ويمكن أن

(1) رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة د. مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص ١٢.

يطلق عليها مرحلة الغزو الفكري، وقد اتسمت هذه المرحلة بنشاط واضح ملموس؛ وذلك لأنها كانت الطريق الذي مهد لاستعمار البلاد<sup>(١)</sup>.

٦- عصر العولمة، حيث ظهرت الشبكات الإلكترونية وأصبح عالم شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، مفتوحاً للجميع وظهرت فئات الدراسات الاستشراقية حول كثير من القضايا حول الإسلام ومستويات الحوار بين الإسلام والديانات المختلفة، والمتبع لهذه الجوانب يظهر له حجم الدراسات الهائلة في هذا الإطار وأنت ترى اليوم أن الاستشراق قد أخذ بعداً علمياً بعيد الشار في الدراسات العالمية وأصبح له مناهج ومدارس ومؤسسات وجامعات تقوم عليه، وتدفعه لتقديم العديد من البحوث والكتابات حول الشرق الإسلامي، ونظراً لخطورة ما يقوم به الاستشراق من هذه الدراسات وحجمها الهائل آثرت الكتابة في نوع من الاستشراق لعله يكون أخطرها، ألا وهو الاستشراق البريطاني بمقوماته ومنهجه.

---

(١) ينظر في هذا بتوسع الزهادي، ظاهرة انتشار الإسلام، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ط١، ١٩٨٣م، ص ٥١، البيلي، د. محمد بركات، الخلفية التاريخية للاستشراق، مجلة المنهل، العدد ٤٧١، السنة الخامسة والخمسون، المجلد، الخمسون، ١٩٨٩م، ص ١٣٤.

## المبحث الثالث: دوافع الاستشراق وأهدافه:

### وقبیه ثلاثة مطالب

إن الدارس لموضوع الاستشراق يتبين له أن ثمة مقاصد للباحثين وراء هذا الجهد المتراكم والمرصود في ميادين متنوعة، وهذه الأهداف قد تظهر متداخلة فيما بينها بعض الشيء، وقد يظهر استقلال بعضها الآخر، على أن بعض المستشرقين أنفسهم قد أجمل جملة الأهداف تلك في هدف واحد، ألا وهو خدمة الحضارة التي ينتمي إليها المستشرق إزاء الديانة الإسلامية للشرق، فهذا هو (جيب) المستشرق البريطاني المعروف يحدد الغاية وراء العمل الاستشراقي عموماً فيقول: ( كانت النتيجة الخالصة لهذه الحركة التعليمية أنها حررت - بقدر ما كان لها من تأثير - نزع الشعوب الإسلامية من سلطان الدين دون أن تحس الشعوب بذلك غالباً، وهذا وحده تقريباً هو جوهر كل نزعة غربية فعالة في العالم الإسلامي<sup>(1)</sup> .

فالهدف الجوهري إبعاد سلطان الدين عن نفوس المسلمين بأي وسيلة، وسيعرض

الباحث لثلاثة أهداف رئيسة تندرج تحتها سائر الأهداف الفرعية، وهي:

- الهدف التبشيري ( التنصيري).

- الهدف الاستعماري ( السلطوي).

- الهدف العلمي (الأكاديمي).

### المطلب الأول: الهدف التنصيري (التبشيري):

يمكن التصريح بأن هذا أخطر الدوافع والمقاصد التي اضطلع بها الاستشراق في مختلف اتجاهاته، وليست هذه مجرد دعوى ليس لها ما يسندها من الواقع، بل يشهد لها التاريخ وهو خير شاهد، وقد جاء في الخطاب الموجه إلى مؤسس كرسي اللغة العربية في جامعة كمبريدج والمؤرخ في التاسع من مارس سنة ١٦٣٦م: ( ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا

(1) جيب، هاملتون، وجهة الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي، المطبعة الإسلامية، مصر، ط١، ٢١٧.

العمل الاقتراب من العمل الجيد، بإلقاء الضوء على المعرفة، وهي ما تزال بعد محتبسة في نطاق هذه اللغة، التي نسعى لتعلمها، ولكننا نهدف أيضا إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وإلى تمجيد الله تعالى بتوسيع حدود الكنيسة، والدعوة إلى الديانة النصرانية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات<sup>(١)</sup>.

يقول الدكتور محمد البهي: ( والسبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني بالدرجة الأولى، فقد تركت الحرب الصليبية في نفس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة، وقد تركت أهداف الاستشراق مع تنوعها أخيراً في خلق التخاذل الروحي، وإيجاد شعور بالنقص في نفس المسلمين والشرقيين عامة، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية)<sup>(٢)</sup>.

ويجمل الدكتور عدنان وزان ومثله الدكتور محمود حمدي زقزوق غايات الهدف الديني للاستشراق في النقاط الآتية:

(١)- زعزعة إيمان المسلمين بقرآنهم ونبيهم صلى الله عليه وسلم، وتشكيك المسلمين في الشريعة الإسلامية، وعجزها في زعمهم عن مسايرة التطور، فالدارسات الاستشراقية الحديثة تحاول التركيز على أهمية القوانين الوصفية، وتطبيقها على المسلمين بدلاً من شرعية القرآن.

٢- حجب محاسن الإسلام عن العقل المسيحي حتى لا يقتنع به ثم يعتقده.

٣- زرع الشعور بالنقص في نفوس المسلمين خاصة، والشرقيين عامة، وإذا كان الهدف الديني لم يعد ظاهراً الآن في كتابات المستشرقين المعاصرين، فليس معنى ذلك أنه قد اختفى تماماً، إنه لا يزال يعمل من وراء ستار<sup>(٣)</sup>.

(١) الحروبوطلي، د. علي حسني، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٥٦-٥٧.

(٢) البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١٠، ص٤٣. وينظر مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار، بيروت، ١٩٨٢م، ص٢٤-٢٥.

(٣) وزان، د. عدنان، الاستشراق والمستشرقون، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ط١٠، ص١٤٠٤، ص١٢٩، زقزوق، د. محمود حمدي: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. ص٨٧.

وهذا باعتراف المستشرقين أنفسهم، يقول (برنارد لويس): (لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة على مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوفة في الأبحاث العلمية)<sup>(١)</sup>.

وإذا ما أخذ بعين الاعتبار أن كثيراً من المستشرقين هم من الرهبان والقساوسة، بات من الواضح جداً عندهم أن هذا الهدف لا يحتاج إلى بسط وبيان أو إثبات، تقول الدكتورة بنت الشاطيء: (حين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت، يلقانا جوابه الصريح بأنها قامت أول ما قامت في رعاية الكنيسة الكاثوليكية، بالإشراف المباشر من كبار أخبارها)<sup>(٢)</sup>.

لكن الإنصاف يحدو بنا إلى القول بأن هذه قاعدة أغلبية لا يمكن أن نسلم جميع المستشرقين بها، فهناك من هو منصف وعلى الحيادية تماماً، وربما نستطيع اكتشاف ما يضمرة من نوايا ومقاصد إزاء مواجهته لحضارة شرق الإسلام، ولا نتعجل الحكم على هذا النوع من المستشرقين، فسيأتي الحديث عن بعض جهودهم في أثناء الموضوع في حينه.

ويكفي أن تطالع ما كتب محمد رشيد رضا في (الوحي المحمدي)<sup>(٣)</sup> عن مدافعة كتاب وباحثين غربيين عن الإسلام وأسلوب القرآن أمثال (إميل درمنغهام) وما كتبه الشيخ عبد القادر المغربي في كتابه (على هامش التفسير)<sup>(٤)</sup>، لتجد كيف أنصف هؤلاء، وكيف أدين المستشرقون المتطرفون بفهم المستشرقين المنصفين.

بل إن بعض المستشرقين البريطانيين يعترف بأن أوروبا لم تتخلص بعد من علائق التصادمات بين المسيحية والإسلام بسبب العامل التبشيري الديني، حيث يرون (أن مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية لم تتغير، والمسيحيون يميلون دائماً إلى إثارة الانتقادات نفسها،

(1) لويس، برنارد، العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه أمين فارس، بيروت، ١٩٥٤م، ص ٦٣، وانظر له تاريخ اهتمام البريطانيين بعلوم العربية، ط ٢، ن. د. ص ٣-٤.

(2) بنت الشاطيء، ترانثا بين ماضٍ وحاضر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٥٢.

(3) انظر رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٤٢-٤٣.

(4) انظر المغربي، عبد القادر، على هامش التفسير، مكتبة الجماهير القاهرة، ص ٥٤.

وعلى الرغم من أن بعض الكتاب في العصر الحديث يحاولون نسبياً أن يتحرروا من الاتهامات المسيحية، فإنهم على العموم لم يستطيعوا أن يحققوا ذلك القدر الذي توهموه<sup>(1)</sup>، وهذا اعتراف واضح بأن الغالبية منهم وقعوا تحت ضغط العامل الديني في دراساتهم.

### المطلب الثاني: الهدف الاستعماري (السلطوي):

قد يكون دافع الاستشراق استعمارياً، يمكنه طبيعياً عمل المستشرقين في البلدان العربية والإسلامية، من ضرورة إتقان اللغة والتخصص بجملة من فنون الشرق، ومن ثم يتولد لدى المستشرق ولع خاص يحدو به إلى الاطلاع بمهامته، وقد تفاقمت حركة الاستشراق مع الحركة الاستعمارية الغربية.

يقول الدكتور إدوارد سعيد: (إذا أخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عدة تحديد تقريباً، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، للتعامل بإصدار التقارير حوله، وإجازة الآراء فيه، وإقرارها، وبوصفه وتدرسه والاستقراء فيه وحكمه، وبإيجاز: الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبناؤه وامتلاك السيادة عليه)<sup>(2)</sup>.

وقد تلقف الاستعمار الحركة الاستشراقية، وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها، وكان قنصلهم في بلدان الشرق عمالها، قال (مارسيل بوازار): (الاستشراق كان في الأصل أحد الفروع العلمية المرتبطة بالعلوم الاستعمارية في فرنسا وفي بريطانيا العظمى، فقد كان المطلوب إجمالاً فهم العقلية الإسلامية فهماً جيداً لتسهيل الإدارة الاستعمارية للشعوب الإسلامية)<sup>(3)</sup>.

(1) Daniel, Norman, Islam and the west, Edinburgh, 1980, p1.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص ٣٨، مرجع سابق.

(3) بوازار، مارسيل، الإسلام اليوم، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٩-٢٠.



و الواقع إن الاستشراق كان سجلاً من المعلومات استخدمها المحتل البريطاني والفرنسي للسيطرة على الشرق الإسلامي والسيادة عليه.

ويذكر الدكتور محمود حمدي زقزوق بعض النماذج للمستشرقين الذين كانوا أداة في يد الاستعمار منهم: "كارل هيريس بيكر ١٩٣٣م، مؤسس مجلة الإسلام الألمانية الذي قام بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية الألمانية في أفريقيا، أما المستشرق الروسي بارثولد ١٩٣٠م، وهو مؤسس مجلة عالم الإسلام فقد تم تكليفه عن طريق الحكومة الروسية التي تخدم مصالح السيادة الروسية في آسيا الوسطى"<sup>(١)</sup>.

ويشير الدكتور محمد البهي إلى أن كثيراً من المستشرقين كانوا من المنصرين، حيث يقول: ( أقبل الأوروبيون على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز المبشرين وإرسالهم للعالم الإسلامي في بسط نفوذهم في الشرق، وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن المسيحية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق، وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على اكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار)<sup>(٢)</sup>.

فالأوضح على هذا أن الاستشراق والتبشير والاستعمار في الهدف شيء واحد، فأكثر المستشرقين كانوا عملاء للاستعمار في البلاد العربية والإسلامية، ودأبوا على تقويض الخصائص والمقومات الدينية والتاريخية للعرب والمسلمين، كي يتمكنوا الاستعمار في هذه البلاد ويشيعوا النزعة الصليبية الغربية في مجالات مختلفة، ومنها بطبيعة الحال مجال التظاهر بالبحث العلمي الصرف المحايد.

وفي حقيقة الأمر هناك استعمار ما زال إلى الآن تئن منه البلاد الإسلامية وهو أشد من الاستعمار السلطوي، ألا وهو الاستعمار الفكري الذي تآثر به كتاب وباحثون في عصرنا الحاضر.

(1) ينظر زقزوق، الاستشراق، ص ٥٥-٥٦. مرجع سابق.

(2) البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٣٠، مرجع سابق.

### المطلب الثالث: الأهداف العلمية:

قد تأتي دراسات بعض المستشرقين لغرض علمي، كالوقوف على تاريخ العلوم التي ازدهرت في رحاب الحضارة الإسلامية، ومن هؤلاء من يؤدي بهم البحث العلمي الخالص لوجه الحق إلى الدخول في الإسلام والدفاع عنه في أوساط أقوامهم الغربيين.

وقد دافع بعض المستشرقين عن هذا الهدف دفاعاً أظهر فيه أن هذه غاية شريفة وأنها محط نظر المستشرق المنصف، يقول (رودي باريت): (نحن معاصر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية، لا نقوم بها فقط لكي نبرهن على صفة العالم العربي الإسلامي، بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخالص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة، والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة<sup>(1)</sup>).

وهذا المستشرق يعبر عن فئة من المستشرقين لا كلهم، وهو يوضح لنا أن التركيز على الهدف العلمي في الدراسات الاستشراقية قد بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر، وفي هذا يقول: (إننا نعني أن الصفة العلمية بالمعنى الحديث ظهرت في هذا الوقت - منتصف القرن التاسع عشر - بوضوح أكثر من ذي قبل وذلك عندما اجتهدوا في نقل صورة موضوعية لعالم الشرق متجردين من الآراء السبئية، وعن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي)<sup>(2)</sup>.

إن ما قاله هذا المستشرق لا يصلح أن يكون تعميماً لدى جميع المستشرقين، ولا يلزم لهم أن يكونوا على حالة واحدة من النظرة العلمية، ومن هنا، فإن هذا الهدف قد جرى فيه النزاع بين الباحثين، إذ هو موطن جدل عتدم، والصواب أنهم ليسوا سواء، فهذا مرده إلى ذات المستشرق وطبيعته، وتكوينه الفكري، وغطية ثقافته التي يتوجه بها إلى عالم الدراسات والمعرفة.

ويصعب علينا أن نشير بأصابع الاتهام إلى كل مستشرق؛ لأن هؤلاء بشر فيهم المنصف، وفيهم المتطرف.

(1) رودي باريت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص ١٠، مرجع سابق.

(2) المرجع نفسه، ص ١٧.

ويرى أبو الحسن الندوي (أن عدداً من المستشرقين كرسوا حياتهم وطاقاتهم لدراسة العلوم الإسلامية، وتبنوا موضوع الشرقيات والإسلاميات بدون تأثير عوامل سياسية واقتصادية أو دينية، بل لمجرد ذوقهم وشغفهم بالعلم وبذلوا فيه جهوداً ضخمة، ويكون من المكابرة والتقصير أن لا ينطلق اللسان بمدحها والثناء عليها، وبفضل جهودهم برز كثير من نواذر العلم والمعارف التي لم تر ضوء الشمس منذ قرون إلى النشر والإذاعة، وأصبحت مصنونة من الورثة الجاهلين وعامة الأرضة، وكمن من مصادر علمية ووثائق تاريخية لها مكانتها وقيمتها صدرت لأول مرة بفضل جهودهم وهمتهم، وقرت بها عيون العلماء في الشرق، ورغم هذا الاعتراف بفضيلهم وعلمهم، لا يعني -والقائل الندوي- شيء من أن أصرح بأن طائفة كبيرة من المستشرقين كان دأبها البحث عن مواضع الضعف في الشريعة الإسلامية والحضارة والتاريخ الإسلامي، وإبرازها لأجل غاية سياسية أو دينية، فنرى كثيراً من المستشرقين يركزون كل جهودهم ومساعدتهم على تعريف مواضع الضعف في تاريخ الإسلام، ومجتمعه، ومدنيته، حتى في دياناته وشريعته، وتمثيلها في صورة مروعة مضخمة، إنهم ينظرون إليها عن طريق المجهر ويعرضونها كذلك للقراء حتى يروا الذرة جبلاً والنقطة بحراً، وقد ظهرت حداقتهم وذكاؤهم في كثير من الكتابات في تشويه صورة الإسلام، ويشيرون كذلك في قلوب قادة العالم الإسلامي اليوم وزعمائه - ممن تثقفوا في مراكز الغرب الثقافية الكبرى أو درسوا الإسلام بلغات الغرب - شبهات حول الإسلام والمصادر الإسلامية، ويجدثون في نفوسهم يأساً عن مستقبل الإسلام، ومقتناً على حاضره، وسوء ظن بماضيه، حتى يتركز نشاطهم وحاسهم في رفع هتاف تطوير الدين وإصلاح القانون الإسلامي<sup>(1)</sup>.

والذي يظهر: أن هذا الهدف بالذات، الباحثون فيه على طرفي نقيض، فهناك من يذهب إلى أن قلة هم الذين ينتهجون النهج العلمي الصحيح، والطرف الآخر يرى أن قلة هم المتطرفون، والأعم هم أصحاب النوايا الحسنة، ومن هؤلاء الدكتور محمد حسين الصغير؛ إذ يقول: ( ويبدو لي من خلال معايشة الحركة الاستشراقية بوجه عام أن الهدف العلمي من

(1) الإسلام والمستشرقون، مجموعة الأبحاث التي قدمت للندوة العلمية عن الإسلام والمستشرقين التي عقدت بمجمع دار المصنفين في الهند، تأليف لجنة من العلماء المسلمين، ص ١٦-١٩، عالم المعرفة، ط ٥، د. ن.

وراء دراسة القرآن الكريم والتراث العربي، قد يشكل أسلم الدوافع وأنبيل الأهداف ترجيحاً  
لذي، فكثير من هؤلاء المستشرقين لمسوا في اللغة العربية لغة ثقافة، وحضارة، وأدب،  
ووجدوا القرآن في الذروة من هذه اللغة، فحذبوا على دراسته بدافع علمي محض تحذو به  
المعرفة، وتصاحبه اللذة، فأبقوا لنا جهوداً عظيمة، وهذا الحكم لا يؤخذ على عمومهم، ولكنه  
الأهم الأغلب وسواه شاذ، والشاذ لا يقاس عليه، ولكن الهدف العلمي - مهما كانت  
الضمانات - هو الهدف الأسمى لأغلبية هؤلاء المستشرقين<sup>(١)</sup>.

والذي يبدو أن المسألة لا تؤخذ بكلتا صورتين؛ فليست هي قاعدة أغلبية بالنسبة  
لصحة هذا الغرض أو بطلانه، إذ هي مسألة نسبية بالدرجة الأولى، تخضع لأكثر من مقياس،  
تخضع للمستشرق نفسه، طبيعته، فكره وتكوينه، وتخضع لطبيعة تخصصه.

فهل لديه دوافع معينة تسيطر عليه ليصدر الأحكام غير السوية؟ لا شك أنهم في  
هذا ليسوا على درجة واحدة، وطالما أن المسألة كذلك إذن ستأخذ المسألة منحى آخر، ومن  
الإنصاف علينا أن لا نجعل الحكم واحداً؛ إذ سيكون لدينا مقررات مسبقة تجاه الكل أو  
المعظم، وهذا أمر ترغب عنه المناهج العلمية بحكم المصادرة على المطلوب.

والأصح من هذا كله لدى البحث العلمي محاكمة مستشرق بعينه حتى من جانب  
الخطأ، فقد يكون مصدر الخطأ اجتهاده؛ ولا ضير في ذلك، بخلاف ما إذا كان مرد خطئه إلى  
الدوافع غير العلمية، سواء في الدراسات التحليلية أم في تحقيق النصوص أم في غيرها،  
وعندئذ يحكم عليه بصفة فردية، فهذا هو المنهج الأصوب.

وبصرف النظر عن وجود هذا الهدف بعينه أو غيابه، فثمة جهود لا تنكر أفاد منها  
العالم الإسلامي، من الأمانة العلمية أن تذكر بخير، يعلمها كل من مارس الاطلاع على المكتبة  
الإسلامية والأدبية<sup>(٢)</sup>.

(١) الصغير، د محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ١٨، مرجع سابق.

(٢) انظر مثلاً: Daniel, Norman, islam and the west (the making of image),  
Edinburgh, 1980، وانظر تحقيقات المستشرقين لكتب التراث الإسلامي المهمة كت تحقيق الكشاف ل(وليم  
ناسوليز) سنة ١٨٥٧م، وانظر كتابات توماس كارليل، منها كتاب الأبطال، وقد ترجمه الأستاذ محمد السباعي رحمه  
الله تعالى.

## الفصل الأول:

التعريف بالمستشرقين البريطانيين وميادين بحوثهم  
واتجاهاتهم ومنهجهم.

تمهيد: التعريف بأهم المستشرقين البريطانيين.

البحث الأول: الاتجاهات لكتابات المستشرقين البريطانيين وميادين  
بحوثهم.

البحث الثاني: منهج المستشرقين البريطانيين في الدراسات القرآنية  
ومنطلقاتهم في الدراسة.

## تمهيد:

### التعريف بأهم المستشرقين البريطانيين:

يعد الاستشراق البريطاني أول وأوسع ما عرفته أوروبا من استشراق منذ اتصال بريطانيا بالشرقين الأوسط والأقصى، اتصالاً ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وفي خلال ذلك اتخذ طابعه العلمي عندما توفرت للمستشرقين أسبابه وتنوعت أغراضه.

وقد بلغ المستشرقون البريطانيون من الكثرة الكاثرة بحيث يعسر على الباحث في مقام كهذا التعريف بهم، أو الترجمة لهم على وجه الاستقصاء والشمول، لذا فإني أوثر في هذا المقام أن أتناول التعريف بأشهرهم في مجال الدراسات القرآنية.

وسأعمد في هذه الترجمة إلى ترتيب ذكرهم حسب تاريخ وجودهم<sup>(١)</sup>. وهذا بيان لأشهرهم.

١- بوركهارت: ١٧٨٤-١٨١٧م Burckhardt, John Lewis درس العربية في كمبريدج، دخل في الإسلام، وقضى حياته متنقلاً بين سورية ولبنان وفلسطين وشمال السودان والقاهرة حيث توفي. من أشهر مؤلفاته: (التوراة والإنجيل والقرآن)، ١٩٣٨م. (الرمز في التصوف)، ١٩٦٠م<sup>(٢)</sup>.

٢- وليم موير: ١٨١٩-١٩٠٥م Muir, William مستشرق وموظف إداري بريطاني، تعلم الحقوق في جامعي جلاسجو إدنبره، تعلم العربية وعني بالتاريخ الإسلامي، اشترك في أعمال التبشير بالمسيحية التي كانت تقوم بها البعثة التبشيرية العاملة في مدينة أجرا شمال الهند، التي فيها تاج محل - أجمل الآثار الإسلامية في الهند-، خاض معركة التبشير

(١) هناك أكثر من طريق لترتيبهم منها: الترتيب وفق الأحرف الهجائية، ووفق الأهمية وغزارة الإنتاج، وقد آثرت اتباع المنهج التاريخي نظراً لأهميته.

(٢) العقيلي، نجيب، المستشرقون، (١٢١/٢)، جحا، ميشال، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد اللغات العربية، طرابلس، ط١، ١٩٨٣م، ص٣٥. وانظر عطية الله، أحمد، دائرة المعارف الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٧٥م، (١/٣٩٩).

بكتاب عنوانه: شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية: the testimony  
born by the quran to the Jewish and Christian scriptures. طبع  
في عام ١٨٥٦م، اختير رئيساً لجامعة إدنبره من عام (١٨٨٥-١٩٠٢م)، وتوفي سنة  
١٩٠٥م في أدنبره.

إنتاجه العلمي: قام (موير) بتأليف العديد من الكتب في الدراسات الإسلامية منها:

- سيرة النبي ﷺ والتاريخ الإسلامي، في أربعة أجزاء طبع في لندن، ١٨٥٦،  
١٨٦١، ١٨٦٥م، ثم صدرت منه طبعة جديدة في إدنبره عام ١٩٢٣م، وهو مرجع يعتمد  
في الجامعات البريطانية والهندية.

- مصادر الإسلام، طبع في لندن عام ١٩٠١م.

- القرآن نظمه وتعاليمه: the quran: composition and it's teaching. طبع  
في لندن عام ١٨٧٧م.

- الجدل مع الإسلام: the Mohammedan controversy. طبع في جلاسجو عام  
١٨٩٧م<sup>(١)</sup>.

٣- رودويل: ج. م Rodwell, J.M مستشرق بريطاني عني بالدراسات القرآنية ، من أشهر  
آثاره وأهمها: ترجمة القرآن وفقاً لترتيب نزول الآيات تاريخياً<sup>(٢)</sup>.

٤- بالمر: ١٨٤٠-١٨٨٣م، Palmer, Edward Henry مستشرق بريطاني، تلقى  
دروساً في الإيطالية واللاتينية والفارسية، عين أستاذاً للعربية في جامعة كامبريدج  
عام (١٨٧٨م)، ينفرد بأنه من القلائل الذين تغلغلوا في صميم اللغة العربية، فاستطاع أن  
يكتب بها وينظم في سهولة ويسر كأحد أبنائها.

(1) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص٤٠٤، جحا،  
الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص٣٩، dictionary of national biography, suppl,  
ll,vol.2 (1912), p659-661, arberry, british orientalis, p22.  
(2) العقيسي، المستشرقون، (٦٣/٢)، وانظر lynne bowker, bibliography of translation, s.t. 1999,  
jerme publishing , ويتنارق، عصمت وزميله، الجغرافيا العالمية لترجمة معاني القرآن الكريم،  
مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م. david.Ede. guide to  
islam, theasian philosophies and religions, 70 lincoln street, v.s.a, p91.

إنتاجه العلمي: في مجال التحقيق: فهرس المخطوطات العربية والفارسية والتركية ،  
كمبريدج، ١٨٧٠م. و في مجال التحليل له عدة مؤلفات منها: ( التصوف الشرقي)  
كمبريدج، ١٨٦٧م. ( ترجمة القرآن) أكسفورد، ١٨٨٠م. وفي صحيفة الجمعية الشرقية  
الأمريكية نشرت له دراسة عن القرآن سنة ١٩٣٦م<sup>(١)</sup>.

٥- توماس آرنولد وولكر: ١٨٤٦-١٩٣٠م، Walker, sir arnold تعلم في مدرسة  
بلايهورث الثانوية في مدرسة مدينة لندن city of London school، ثم التحق بكلية  
المجدلية في جامعة كمبريدج سنة ١٨٨٢م، ونظراً لاهتمامه بالدراسات الإسلامية، اختير  
لتدريس الفلسفة في جامعة عليكره<sup>(٢)</sup>. الإسلامية، في المقاطعات المتحدة بشمال الهند،  
وشارك آرنولد في هذه التجربة التوفيقية بين الإسلام والفكر الأوروبي الحديث بحماسة  
شديدة، وراح يكون تلاميذ من البريطانيين والهنود مشبعين بهذا الاتجاه. كان أول من  
شغل كرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية في مدرسة الدراسات الشرقية في لندن.  
إنتاجه العلمي: خلف آرنولد وراءه كتباً مختلفة ومتنوعة في ميدان التحليل، ولم يؤثر  
له قيامه بتحقيق كتب تراث الإسلام، ومن أشهر آثاره: كتاب ( الدعوة الإسلامية) حيث  
ترجم إلى الأوروبية والتركية كما ترجم في الأربعينيات إلى العربية<sup>(٣)</sup>، وألف كتاباً بعنوان  
الخلافة: (The Khilafat) تتبع فيه منصب الخلافة في الإسلام من لدن الخلفاء الراشدين  
حتى إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤م، وكتب مادتي الاضطهاد والتسامح في الإسلام في موسوعة  
الدين والأخلاق<sup>(٤)</sup>.

(1) encyclopaedia Britannica, William benion publisher, 1943-1973, (v11/701)-  
bibliography of translation. البليوغرافيا العالمية لترجمة معاني القرآن الكريم. الزركلي، خير الدين،  
قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٨٤م، (١/٢٧٢)، وانظر البعلبكي، منير، موسوعة المورد، دار  
العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، (٧/١٩٤).

(2) جامعة عليكره: جامعة في الهند أسسها السير أحمد خان من أجل التوفيق بين العلوم الإسلامية والأفكار الغربية،  
ينظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٩.

(3) قام بترجمته حسن عبد القادر حسن وزملاؤه، وهو من إصدار النهضة المصرية، ١٩٧٠م. " Aurel stein:  
sir Thomas walker Arnold, 1864-1930"

(4) انظر: the new Columbia encyclopedia, vol. \*v1, 1930. - in proceedings of the british academy,  
encyclopedia, p154. - the Columbia Viking desk encyclopaedia, published by the



٦- ريتشارد بيل: Bell, retchard من رجال الدين، وأستاذ اللغة العربية بجامعة أدنبره، صرف سنين كثيرة في دراسة القرآن وتاريخه، له ترجمة للقرآن من ١٩٣٧-١٩٤١م، وكان جل غرضه فيها تحليل السور المتفرقة بوضع قوانين النقد الأدبي كما هي الحال في التوايف الغربية للأدب العالي.

ومن مباحثه في نشرة الجمعية الشرقية بجلاسجو: أسلوب القرآن نشر سنة ١٩٤٢م وسنة ١٩٤٤م، وفي مجلة العالم الإسلامي: المتشابه في القرآن، ١٩٢٨م، ومن هم الحنفاء، ١٩٣٢م، وأهل الأعراف، ١٩٣٢م، وسورة الحشر، ١٩٤٨م، وفي مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ١٩٣٧م، بحث بعنوان ( وأذن في الناس بالحج )<sup>(١)</sup>.

٧- وليم رايت: ١٨٧١-١٩١٧م، wright, w. درس اللغات الشرقية في أسكتلندا، عين أستاذاً للغة العربية في جامعي لندن ١٨٥٦م، ودبلن ١٨٥٨م، حصل على الدكتوراه في الحقوق والفلسفة في كمبريدج عام ١٨٧٠م، انتخب عضواً في جمعيات آسيوية كثيرة.

من أشهر مؤلفاته كتاب ( النحو العربي )، قارن فيه بين قواعد النحو في اللغات السامية، وفهرس للنحو وأدواته، ورتبه على الأسلوب القديم في مجلدين<sup>(٢)</sup>، وما زال في طليعة كتب النحو التي تقبل عليها البلاد المتكلمة بالبريطانية من عام ١٨٥٩م إلى ١٩٦٣م، وفي مجال تحقيق المخطوطات عمل على تحقيق أكثر من كتاب من كتب التراث الإسلامي منها: الجزءان الأولان من نصح الطيب للمقري، لندن عام

(1/68), Viking press, new york, بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٨-١٠. زايد، محمود، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، مج١، عدد٢، ١٩٧٨م، ص١٢٣. جوراني، ألبرت، هاملتون جب، إنجازات مستشرق، الفكر العربي، مج٥، عدد٣١، ١٩٨٣م. السنة الخامسة، ص٣٧٧. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، الرياض، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، (٦٧٨/١).

(1) العقيقي، المستشرقون، (٦٣/٢)، وانظر. p91, guide to islam,

(2) وهو مطبوع متداول انظر طبعه....1967, Cambridge,

١٨٥٥م-١٩٦١م. وكتاب الكامل للمبرد لأول مرة في العالم في ثلاثة أجزاء مع حواشي وفهارس وافية ( لبيزيج - كمبريدج نشر عام ١٩٦٤م وعام ١٩٩٢م )<sup>(١)</sup>.

٨- كانون ادوارد سيل<sup>(٢)</sup> , sell, c.d.e تعلم في لندن، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة إدنبره، وتولى إحدى المدارس الإسلامية في الهند من عام ١٨٨٠هـ-١٩٠٥م، وترأس مجلس الدراسات العربية والفارسية، وكان عضواً في الجمعية الملكية الآسيوية.

إنتاجه العلمي: له عدة مؤلفات أغلبها في الدراسات الإسلامية والقراءة منها: الإسلام (مدراس، عام ١٨٨٠م)، أبحاث عن الإسلام، (مدراس ١٩٠١م)، التطور التاريخي للقرآن، (مدراس ١٨٩٨م)، تدوين القرآن (مدراس)..

٩- ستانتون<sup>(٣)</sup>: Stanton, h.v.w.

من آثاره بيان القرآن ١٩١٩م، the teachin of the quran, with an account of it's growth and asubject index.

١٠- ستوري<sup>(٤)</sup>: c.a.,storey تعلم في كلية لزيثي كمبريدج، عمل أستاذاً في كلية عليكره في الهند، يملك أعظم مكتبة خاصة شرقية في إنجلترا.

١١- جون بنريس: من آثاره سلك البيان في مناقب القرآن بالعربية والبريطانية على حروف المعجم، لندن، ١٨٧٣م.

١٢- تريتون<sup>(٥)</sup>: triton, Arthur stan ley، ١٨٨١-١٩٧٣م، مستشرق لاهوتي بريطاني، تعلم في جامعة لندن، فحصل على البكالوريوس في اللغة البريطانية سنة ١٨٩١م، ثم حصل على شهادة اللاهوت في عام ١٩١٤م، من أكسفورد، وكان مساعداً

(1) . ( x/762) encyclopedia Britannica, --

hourani, albert: Europe and the middle east, London, macmillian, co, 1980. الزركلي، الأعلام، (١٢٣/٨). زايد، محمود، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، مج ١، عدد ٢، ١٩٧٨م، السنة الأولى، ص ١٢٢.

(2) العقيقي، المستشرقون، (٧٧/٢).

(3) العقيقي، المستشرقون، (٨٦/٢).

(4) العقيقي، المستشرقون، (١١٨/٢).

(5) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٩٥.

لأستاذ اللغة العربية واللغات السامية في أدنبره، وفي عام ١٩٢١م، صار أستاذاً للغة العربية في كلية عليكره، وفي عام ١٩٣١م، عين مدرساً للعربية في مدرسة الدراسات الشرقية في لندن، وفي عام ١٩٣٨م، خلف (جب<sup>(١)</sup> Gibb) أستاذاً للغة العربية في تلك المدرسة.

من إنتاجه العلمي: (علم العقائد الإسلامية) muslim theology عام ١٩٤٧م.

(الإسلام عقائد وممارسات)، ، islam: belief and practices,

hutchinsons university, library, 1951.

١٣- الفونس منغانا<sup>(٢)</sup>: ١٨٨١-١٩٣٧م، a.mingana، عين مديراً لدائرة اللغات الشرقية في مكتبة رينالديز في مانشستر، وقصد الشرق عام ١٩٢٤-١٩٢٩م؛ لاقتناء المخطوطات لها، وقد عد بين كبار جامعي المخطوطات العربية والسريانية.

قام بتحقيق الكثير من مخطوطات كتب التراث الإسلامي، ووضع فهرس المخطوطات العربية في مكتبة ويلاندز (مانشستر) عام ١٩٣٤م، وقدم بحثاً عن القرآن مع (مرجليوث)، نشر في الجمعية الملكية الآسيوية، وهو موجود في دائرة معارف الدين والأخلاق.

١٤- مرجليوث: ١٨٨٥-١٩٤٠م، Margoliouth, david Samuel تخرج باللغات الشرقية من جامعة أكسفورد، وأتقن العربية وكتب فيها بسلسلة، وقام أستاذاً لها في جامعة أكسفورد منذ عام ١٨٨٩م، ترأس تحرير مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، ونشر فيها بحوثاً عديدة، انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، والجمعية الشرقية الألمانية وغيرها.

إنتاجه العلمي: تميز (مرجليوث) بوفرة إنتاجه العلمي وغزارة الآثار الصادرة عنه، ما بين تحقيق لكتب التراث الإسلامي، ودراسات تحليلية حول القضايا الدينية والقروانية ومسائل اللغة العربية، ومن الأمثلة عليها على سبيل المثال لا الحصر:

(1) ستاتي ترجمته والية.

(2) العقيقي، المستشرقون، (١١١/٢).

أ- في مجال التحقيق: فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة كلية آيتون في أكسفورد  
عام ١٩٠٤م.

ترجمة قسم من تفسير البيضاوي إلى البريطانية عام ١٨٩٤م، وعنوانه:

*chrestomathia baidawiana: the commentary of al-baidawi on sura 111 translated and explained for the use of students of Arabic. London, Luzac, 1894.*

ب- وفي ميدان الدراسات التحليلية: له عدة كتب ومؤلفات أذكر منها:

- محمد (عليه الصلاة والسلام) ونهضة الإسلام في أربعين وأحدى وثمانين صفحة، طبع في  
نيويورك عام ١٩٠٥م.

- الإسلام، طبع في لندن عام ١٩١١م.

- العلاقات بين العرب واليهود قبيل الإسلام عام ١٩٢٢م.

ومن بحوثه في المجلات العالمية:

- في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية: أصول الشعر العربي الجاهلي، عام ١٩٢٥م، وقد قام  
بترجمته د. يحيى الجبوري. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

- وفي مجلة العلام الإسلامي: الحديث عام ١٩١٢م، ونصوص القرآن عام ١٩٢٥م،  
وهاروت وماروت عام ١٩٢٨م، والخلافة عام ١٩٢٤م<sup>(١)</sup>.

(1) العقيقي، المستشرقون، (٧٧/٢)، بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٣٧٩، وانظر الزركلي، الأعلام (٣٩٢/٢)،  
وانظر مقدمة ترجمة كتاب مرجليوث (أصول الشعر العربي) للدكتور يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢،  
١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص١١-١٣، زايد، عمود، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، ص١٢٣،  
البعليكي، منير، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨١م، (١٩٦/٦). وانظر H.A.R.  
journal of royal Asiatic society, 1940, p.p: 392-394, Arberry, British orientalists,  
p25.

١٦- السير هاملتون جيب: ١٨٩٥-١٩٧١م، Gibb, sir Hamilton مستشرق بريطاني من أعلام المستشرقين، وخليفة (مرجليوث) في أكسفورد من عام ١٩٣٧-١٩٥٥م، وفي هارفارد منذ عام ١٩٥٥م.

إنتاجه العلمي:

تميز جيب بكثرة إنتاجه واطلاعه على أنواع المعارف، وها هي بعض مؤلفاته وآثاره التي يصعب إيرادها كلها هنا:

- الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وقد ترجمه كامل سليمان، وهو من إصدار مكتبة الحياة، القاهرة، وقد ترجمته دار الوثيقة بعنوان: دعوة التجديد في الإسلام، منشورات دمشق.

- الديانة المحمدية ( نظرة تاريخية عامة ) عام ١٩٤٩م.

- المجتمع الإسلامي والغرب ( أكسفورد عام ١٩٥٠م).

- دراسات في الحضارة الإسلامية عام ١٩٦٣م.

- بنية الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عادل العوا، منشورات جامعة دمشق. وأخرج بالاشتراك مع المستشرق (كرمر<sup>(١)</sup>). دائرة المعارف الإسلامية المختصرة في لندن عام ١٩٥٣م<sup>(٢)</sup>.

١٧- آرثر آربري: ١٩٠٥-١٩٦٩م، Arthur john arberr درس العربية على يد (نيكلسون) عام ١٩٢٧م، فآثر فيه تأثيراً كبيراً، عين رئيساً لقسم الدراسات القديمة (

(١) لون كرمر: (١٨٨١-١٩٦٣م)، مستشرق بريطاني أسهم في تحرير الموسوعات العالمية. انظر the Lincoln library of essential in formation, the orntier press, company, new york, third edition, 1966. (2/1995).

(٢) الزركلي، الاعلام، (٣٢٩/٢)، العقيقي، المستشرقون، (١٢٩/٢-١٣٠). وانظر hourarani, albert: Europe and the middle east, London, macmillian, co, 1980. وانظر زايد، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، ص ١٢٣، وانظر الحامسي، سماء، المستشرق جيب وأعماله في الدراسات العربية والإسلامية، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج ٧٦، عدد ٤، ص ٨٩٣-٩١٢. وانظر الحوراني، ألبرت، هاملتون جيب: إنجازات مستشرق، مجلة الفكر العربي، مج ٥، ١٩٨٣م، ص ١٧٣-٢٩٩.

اليوناني واللاتيني) في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) عام ١٩٣٢م، منح درجة الدكتوراه في الآداب في جامعة كمبريدج عام ١٩٣٦م، عين أستاذاً لكرسي الدراسات العربية والإسلامية في جامعة كمبريدج.

إنتاجه العلمي:

تميز (أربري) بغزارة إنتاجه في فروع المعرفة ففي مجال التحقيق: له فهرس المخطوطات العربية في مجموعة شستر بيتي في دبلن نشر سنة ١٩٥٥م وسنة ١٩٦٤م، وغيرها. وفي مجال التحليل: ألف (أربري) ترجمة جديدة للقرآن، حيث أصدر أولاً ترجمة لمختارات من بعض آيات القرآن مع مقدمة طويلة، وصدر ذلك بعنوان: (the holy quran) <sup>(١)</sup>. وهو المجلد التاسع من سلسلة بعنوان (الكلاسيكيات الأخلاقية والدينية للشرق والغرب)، وقد أشرف على إصدار هذه السلسلة ابتداءً من عام ١٩٥٠م، وفي عام ١٩٥٥م أصدر ترجمته المفسرة للقرآن تحت عنوان: the Koran interpreted, 2v, London, 1955. مجلدين وهذه ترجمة تفسيرية، وهي من أهم أعمال أربري وإنتاجه <sup>(٢)</sup>.

١٨- روبسون جيمس: J, Robson تخرج باللغات الشرقية من جامعة جلاسجو، فحصل على الماجستير والدكتوراه في الأدب ثم الدكتوراه من جامعة القديس أندروز مع مرتبة الشرف، اختير معيداً للإنجليزية في لاهور من عام ١٩١٦-١٩١٨م، وأستاذاً للعربية في جامعة مانشستر عام ١٩٤٩م.

إنتاجه العلمي: قام بتحقيق العديد من المخطوطات الإسلامية <sup>(٣)</sup>. وفي مجال التحليل: له العديد من المؤلفات منها:

(1) وهو مطبوع بعنوان: the holy quran: an introduction with selections, London, allen and union, 1953.

(2) انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥-٨، وانظر ede, guid to islam, p90, lynne bowker, bibliography of translation. وبيناروق، البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم، ص ٨٤٧.

(3) من ذلك: ذم الملاهي لابن أبي الدنيا (لندن عام ١٩٣٨م)، ثم ترجمه إلى البريطانية، والمدخل إلى علم الحديث للنيسابوري عام ١٩٥٣م.

- المسيح (عليه الصلاة والسلام)، في الإسلام عام ١٩٢٨م، ومن مباحثه في صحيفة جمعية جلاسجو الشرقية: الإعجاز في القرآن عام ١٩٢٠م،
  - وفي مجلة العالم الإسلامي: هل تكلم الكتاب المقدس عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام، عام ١٩٣٥م.
  - محمد (عليه الصلاة والسلام) في الإسلام عام ١٩٥٣م.
  - المسيح (عليه السلام) في الإسلام عام ١٩٣٩م.
  - حكايات المسيح ومريم (عليهما الصلاة والسلام) عام ١٩٥٠م
  - وفي نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية: سنن أبي داود عام ١٩٥٢م، وجامع الترمذي عام ١٩٥٤م.
  - وفي مجلة الدراسات السامية (٤/١٩٥٩م) القرآن.
  - وفي دار نشر جامعة مانشستر عام ١٩٧٣م، بشائر الخلاص في القرآن، ونشر أبحاثاً عن الحديث في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية، وموضوعات إسلامية في عدة مجالات تعليمية، بالإضافة إلى مراجعات كثيرة للكتب<sup>(١)</sup>.
- ١٩- واط : ١٩٠٩م- , Watt,William montgomery مستشرق بريطاني له شهرة واسعة، صنف عدة مؤلفات معظمها في الدراسات القرآنية والحضارة الإسلامية، وهو الآن يعمل أستاذاً في جامعة إدنبره. من أشهر تصانيفه: mohammad's mecca "history in the quran" , Edinburgh university press, 1988.

(1) العقيقي، المستشرقون، (٢/١٢٤-١٢٥)، وانظر "who is who" an annual biographical dictionary, London, 1981. "who was who" vol, viii, 1981-1990, London, 1991. "the writers dictionary" (1976-79) London, new york, 1973. وانظر كتاب الوقائع للجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية من بداية القرن الرابع عشر الهجري إلى اليوم، تنظيم كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، (٢/٨٨٠).

وقد ترجمه إلى العربية د. عبد الرحمن الشيخ، وأصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة  
٢٠٠٢م.

-محمد ﷺ في المدينة: وقد ترجمه شعبان بركات، طبعة بيروت.

-The revelation in the modern world, Edinburgh, Edinburgh  
university press, 1969. وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن الشيخ وأصدرته الهيئة  
المصرية العامة للكتاب في القاهرة.

What is islam?

Longman, London, second, edition, 1979. early islam: collected  
articles, Edinburgh university press, 1990.

-فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي،  
ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

-القضاء والقدر في القرون الثلاثة الأولى، وهو رسالة دكتوراه له، وقد ترجمه الدكتور عبد  
الرحمن الشيخ، وهو من إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٥م.

-داسة حول مقدمة بيل للقرآن بعنوان: Bell's introduction to the quran,  
Edinburgh press, 1970. وهي كتب متداولة مشتهرة في الأوساط العلمية<sup>(١)</sup>.

٢٠- جون برتون: John burton مدرس في جامعة كامبريدج في الدراسات العربية  
والإسلامية، من أشهر مؤلفاته:

- جمع القرآن the collection of the quran طبع في كامبريدج سنة ١٩٧٧م.

(1) انظر. (16/46) index of encyclopedia of religion and ethics، المستشرقون،  
(١٣٢/١) وزايد، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، ص١٢٣.



- مصادر التشريع القرآني ( نظرية النسخ في الإسلام ): the sources of Islamic law  
Edinburgh university press, ( Islamic theories of abrogation)  
1990<sup>(١)</sup>.

٢١- برنارد لويس: ١٩١٦م - Lewis, Bernard ، حصل على الليسانس من جامعة لندن عام ١٩٣٦م، والدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٣٩م، وهو أستاذ الدراسات الخاصة بالشرق الأدنى في جامعة برنستون، وعضو دائم في معهد الدراسات المتقدمة في برنستون- نيوجرسي عام ١٩٧٤م. عين محاضراً في قسم الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن عام ١٩٤٠م، وهو زميل الأكاديمية البريطانية عام ١٩٣٦م، وهو عضو في الجمعية الملكية الآسيوية والجمعية الأمريكية الشرقية. وهو من أخطر المستشرقين وهو يعمل الآن في أمريكا منذ سنوات، وقد حافظ على مقعده الفخري في جامعة برنستون حيث يقوم بأبحاثه التاريخية، ويصدر كتبه ذات الانتشار الواسع والتأثير الكبير في صناعة الرأي والقرار في الولايات المتحدة والغرب عامة، له كتب معاصره منها:

- تاريخ الإسلام، بكمبريدج، دار نشر جامعة نشر كمبريدج عم ١٩٧٠م.

- الإسلام في التاريخ، لندن عام ١٩٧٣م.

- عالم الإسلام، لندن عام ١٩٧٦م.

- الإسلام وأزمة العصر، وقد ترجمه أحمد هيكل، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م. وقد اشترك ( برنارد لويس ) في تحرير دائرة المعارف الإسلامية.

ومن مباحثه في نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية:

- تفسير إسماعيلي لخروج آدم من الجنة من عام ١٩٣٧-١٩٣٩م.

---

(١) انظر مقدمة جمع القرآن، ص ١، ومقدمة مصادر التشريع الإسلامي، ص ١.

- الإسلام، في مجلة الأندلس عام ١٩٣٨م، وعام ١٩٦٨م<sup>(١)</sup>.

وسيمر بنا ذكر لأعلام آخرين في ثنايا البحث.

- جفري<sup>(٢)</sup>، وهو أمريكي من أصل إنجليزي، له دراسات عديدة في الدراسات القرآنية منها:

1-The vocabulary of the Quran ، barod .1937.

وله تحقيق كتاب المصاحف لابن أبي داوود السجستاني.

وفيما تقدم تلحظ أن هؤلاء المستشرقين كان لهم أثر عميق في الأوساط العلمية بل هم من أعمدة الاستشراق البريطاني، وقد تتلمذ على أيديهم العديد من المستشرقين والباحثين في الجامعات البريطانية، لذا احتاج الأمر مني أن أنوه بذكرهم وأسجل شيئاً عن تاريخهم وحركاتهم العلمية ومؤلفاتهم، بياناً لأهميتها من جهة وخطرها من جهة ثانية.

(1) العقيلي، المستشرقون، (٢/١٤٣-١٤٥)، وانظر بيومي، محمد (قراءة نقدية)، الإسلام وأزمة العصر، مؤلفه برنارد لويس، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، ح ١٠، السنة ٧٨، نوفمبر ٢٠٠٥م، ص ١٧٦٠-١٧٦٥، وانظر زايد، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، ص ١٢٣. وانظر الموقع الإلكتروني:

[www.translat.goolge.com](http://www.translat.goolge.com)

(2) انظر الموقع الإلكتروني: [www.amol.org.au/guide/instn](http://www.amol.org.au/guide/instn)

## المبحث الأول:

### اتجاهات المستشرقين البريطانيين وميادين بحوثهم:

وفيه أربعة مطالب:

تنوعت اهتمامات المستشرقين البريطانيين حول القضايا العلمية والإنسانية المختلفة، ومن يلق نظرة على المكتبات العلمية والأدبية يظهر له بجلاء صدق هذه المقولة، وحجم تلك الدراسات الفائقة والفائتة للحصر، وهذا إنما يدل على متابعة حثيثة وسعي بالغ للمعرفة حول شؤون الشرق، وطرائق فكره وحياته.

وإن طبيعة الدراسة هنا تتوجه إلى إضاءة الطريق أمام الدارس، لتعرفه بنمط البحوث والكتابات التي أثمرت عن أولئك الباحثين في أعمق القضايا وأكثرها دقة، ألا وهي القضايا القرآنية، وخصوصاً التفسير ومناهج المفسرين، ليتعرف القارئ الكريم إلى اتجاهات تلك الكتابات في هذه العلوم، ويظهر له حجمها بالنسبة إلى غيرها من المؤلفات.

وإذا كان البحث هنا قصد إلى الفن الدقيق، ودراسة جهود أولئك الباحثين إزاءه، فإنه من الأنسب أن يعلم القارئ بأن ثمة دراسات للمستشرقين البريطانيين، بحثت في جوانب ذات صلة بالقضايا القرآنية، كالسيرة النبوية واللغة العربية، وبعض جوانب الفكر الإسلامي، كان لا بد من بيان اتجاهاتهم فيها، والعلم بما قاموا به من بحوث فيها استكمالاً للموضوع من جميع أطرافه.

وسأتناول في هذا البيان اتجاه الكتابة في القضايا القرآنية على النحو الآتي:

أ. علوم القرآن.

ب. التفسير ومناهج المفسرين.

ج. السيرة النبوية ذات الصلة بالقرآن.

## المطلب الأول: اتجاهات الكتابة في علوم القرآن وميادين بحوث المستشرقين البريطانيين فيها:

تعددت أنماط الكتابة في هذا الاتجاه عند المستشرقين البريطانيين، وظهر اهتمامهم

بذلك في أكثر من منحى، ويمكن تقسيم هذا الاهتمام إلى قسمين رئيسين:

أ- الدراسات العامة حول قضايا علوم القرآن.

ب- ترجمة القرآن.

الفرع الأول: الدراسات العامة حول قضايا علوم القرآن:

هناك عدة كتب دارت حول جوانب معينة من علوم القرآن، كرسد جهودها في البحث في هذا الإطار، ومن هذه الكتب:

١- التطور التاريخي للقرآن<sup>(١)</sup>: the historical developement of the quran. ل(كانون سيل).

(1) طبع في مدراس، في الهند البريطانية سنة ١٨٨٠، الطبعة الأولى. يقع هذا الكتاب في ما يقرب من مئة وخمسة وعشرين صفحة، وهو مؤلف من فصلين: الفصل الأول: أفرده لدراسة الحقبة المكية، واثار القرآن فيها، وما تناوله فيها: نظرية الوحي، وتمع الجنة، وحديث القرآن عنها، وتصوير الجحيم والنبي ﷺ بوصفه نذيراً، واللات والعزى، ومسألة الغرائق، والصابون وقصص الأولين في القرآن. الفصل الثاني: الحقبة المدنية: تحدث فيه عن علاقة اليهود بالمسلمين، الإسلام دين الحق الأوحى، واتهام القرآن لليهود بالتحريف والرياء، وكون القرآن مهيماً على الكتب، وتغيير القبلة في القرآن، ووصف القرآن للغزوات، وزواج النبي (عليه الصلاة والسلام) من السيدة زينب (رضي الله عنها) وذكر القرآن لهذا الشأن، والزوجات والإمام وما ورد في القرآن من ذلك، وتحدث عن أسلوب السورة المدنية، وأهمية الترتيب التاريخي للسور، ومسألة تغيير الأسلوب القرآني، وفي نهاية كتابه عقد جدولاً يظهر الترتيب التاريخي التقريبي لسور القرآن.

وبين في مقدمته أن كتابه هذا ليس من شأنه عرض سيرة النبي (عليه الصلاة والسلام) بل تاريخ تطور القرآن؛ ليظهر كيف أن تكونه التدريجي كان محمداً بأحداث حياة النبي (عليه الصلاة والسلام)، وإذا ما تم تناوله بهذه الطريقة فإن القرآن يكشف عن تغير مواقفه تجاه مختلف طبقات الأفراد الذين اتصل بهم وبمجاراة تعليماته للواقع، فإننا قادرون على رؤية مدى عمق تطابقه مع متطلبات الإسلام في طور نهوضه. انظر مثلاً 10,14,18,24,30,50,55 p  
ويرى أن تناول قراءة القرآن وقراءته على نحو متسلسل لا يلقى ضوءاً على حياة ونشاط النبي ﷺ، بل يشكّلان إرباكاً للقارئ؛ لذا عمل على وضع السور في سياقها التاريخي، ليلقي ضوءاً أكثر على سياسة وتعاليم وتصرفات النبي ﷺ، وقد أكثر في هذا الكتاب من النقل عن المفسرين الصحابة وكبار المفسرين، أمثال: الزمخشري، والبيضاوي، إضافة إلى انطباعاته حول تفسير الآيات، ورغم جهد المؤلف في هذا الكتاب إلا أنه اشتمل على آراء مخطوءة في الحكم على السور المكية والمدنية.

٢- تدوين القرآن<sup>(١)</sup>: the recension of the quran ل(كانون سيل).

٣- النظريات الإسلامية في النسخ<sup>(٢)</sup>. Islamic theories of abrogation للدكتور (جون برتون).

٤- جمع القرآن<sup>(٣)</sup>: the collection of the quran للدكتور (جون برتون).

وهناك قضية تناولتها معظم كتب المستشرقين البريطانيين، ألا وهي ظاهرة الوحي القرآني، وتفسير هذه الظاهرة ومعالجة روايات الوحي القرآني، وتصوير أحواله، وحسبما اطلعت عليه وتبعته من كتب المستشرقين البريطانيين، فقد عثرت على كتاب مستقل في هذه القضية،

(1) طبع في مدراس، ١٨٩٨م، الطبعة الأولى، وهذا الكتاب على وجازته - حيث يقع في صفحات قليلة - في ثمان وثلاثين صفحة إلا أنه مليء بالشبهات، فقد تناول جمع القرآن في العهد البكري وتدوين القرآن في العهد العثماني، والحروف المقطعة، ودعاوى نسبها للشيعية الإمامية في تحريف القرآن والزيادة فيه، وتوصل إلى نتيجة البحث، وهي أن هذه الدعاوى من المتعذر الدفاع عنها، وبين أن الطريقة التي جرى بها تدوين القرآن تبين أن القرآن قابل للتقد، وأظهر أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بدل في بعض الآيات، وأن آيات من القرآن قد ضاعت، مثل آية الرجم، حيث كانت في قطعة من الجلد تحمت سرير عائشة (رضي الله عنها) ولكنها ضاعت فيما بعد، ويدعي أن بعض الآيات مقحمة في سور معينة، إضافة إلى ادعائه أن هناك تعبيرات قرآنية غامضة، وأورد أشياء غاية في العجب في تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور بما يدل على جهل مركب. انظر p10,13,18,20,23,37,38

(2) طبع في جامعة إدنبره سنة ١٩٩٠م الطبعة الأولى، هذا الكتاب أورد صاحبه لدراسة مسألة النسخ والمنسوخ في القرآن، يقع الكتاب في ميتين وثلاث وثلاثين صفحة. ويدهش القارئ حقاً حين يرى كاتباً بهذا المستوى الفكري العالمي في تحليله لقضايا دقيقة من هذا النوع، وإنصافه إلى حد ما نصوص القرآن، والابتعاد عن الشطط في القول، وكان يتوجه من خلال آراء المفسرين ويبيي عليها استنتاجاته، لكنه عد قسماً كبيراً من الآيات وقع فيه النسخ استناداً إلى ما كتبه بعض العلماء، الذين ذهبوا إلى أن ما نسخ من القرآن ينفي عن مني آية كالتحاس، وقد بدا أكثر إنصافاً في آرائه مما كتبه في كتابه (جمع القرآن) الذي سيتحدث الباحث عنه بعد قليل. والكتاب يقع في ميني صفحة.

(3) طبع في جامعة كامبريدج سنة ١٩٧٧م، الطبعة الثانية، يقع في ميتين وسبعين صفحة. عالج هذا الكتاب موضوعاً مهماً، وهو جمع القرآن، حيث استعرض المؤلف كتابة القرآن وتدوينه وجمعه في المراحل الثلاث: العهد النبوي، العهد البكري، والعهد العثماني، وإسناد القرآن (مسألة تواتر المصحف)، وعرض بحثاً للأحرف السبعة، وأسباب النزول، وبعض المصاحف الفردية، مثل مصحف ابن مسعود، وما أثير حولها من قضايا ونقاشات، والمؤلف يخلط بين الأحرف السبعة والقراءات السبعة، ويرى أن مسؤولية سيدنا عثمان (رضي الله عنه) في جمعه هي إزالة القراءات المختلفة، والاقتصار على قراءة واحدة، وهذا كلام لا يستقيم؛ فالأحرف السبعة شيء والقراءات شيء آخر. والأخطر من هذا كله أنه حكم على نصوص القرآن بأنها بدلت وجرى عليها التغير في التدوين في العهدين البكري والعثماني.

أفرد الكاتب لها بحثاً مستقلاً، وهذا الكتاب هو : mohammad's mecca ( history in the quran) للمستشرق البريطاني (مونتجمري واط)<sup>(١)</sup>.

الفرع الثاني: ترجمة القرآن الكريم:

اعتنى المستشرقون البريطانيون بترجمة القرآن الكريم إلى لغتهم، وقد تفاوتت تلك الترجمة قوة وضعفاً، وتنوعت وتعددت، إلا أنه يمكن القول: إن الترجمة البريطانية هي أقدم الترجمات للقرآن المعروفة في الأوساط العلمية، وهذا ما أشار إليه المستشرق (آربري) في مقدمته<sup>(٢)</sup> لترجمته الخاصة للقرآن الكريم.

ثم قام بعد ذلك (جورج سيل<sup>(\*)</sup>) بترجمة القرآن إلى اللغة البريطانية، وقد اشتملت على شروح وحواشي ومقدمة مسهبة، وهي بمنزلة مقالة إضافية عن الدين الإسلامي عامة، حشاهما بالإفك واللغو والتجريح. ويصف (آربري) هذه الترجمة بأنها فيها بعد عن الصواب على حد تعبيره: ( it is hardly surprising that his virsion is very far from perfect<sup>(٣)</sup>).

(1) طبع في جامعة إدنبره، طبع سنة ١٩٨٨م، الطبعة الثانية، وهو يقع في مئة وثمانين صفحة. ويبدو الكتاب من عنوانه أنه كتاب أفرد صاحبه للحديث عن الوحي والسيرة النبوية، ولكنه إذا ما تمت مطالعته ودراسته بعناية، يجد الباحث أنه كتاب درس فيه صاحبه ظاهرة الوحي القرآني وأحواله والأسلوب القرآني في العهد المكي، والمصطلحات القرآنية المكية، والموضوعات القرآنية في الحقبة المكية وقصص القرآن، وقد اتبع في تلك الدراسة الترتيب التاريخي للمسور القرآنية المكية، متبعاً في ذلك جهود المستشرقين الألمان. ومولف هذا الكتاب قد جاء باغلاط محتاج إلى دراسة ونقد، لكثرتها من جهة، ولخطورتها من جهة ثانية.

(2) يقول آربري: إن أول ترجمة للقرآن إلى لغة غربية قامت على يد عالم بريطاني اسمه روبرت ريتينس في القرن الثاني عشر الميلادي، بطلب من القديس بطرس المحترم، وقد ألحزت هذه الترجمة عام ١١٤٣م. وكانت تحمل توجهات معادية للقرآن، انظر Arberry, A.J. the Koran interpreted, London, ltd, 1955,1980, p7.

(\*) مستشرق بريطاني عني بدراسة القرآن وترجمته، عنوان ترجمته: the preliminary discarse to the Koran, selection from the Koran, London. انظر بينارقي، عصمت، البليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن، استانبول، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص ٨٤٣.

(3) Arberry, the Koran interpreted, p8. (3) Daniel, Islam and the west, and نظر Edinburgh, 1980, p300.

وكانت هذه الترجمة قد اعتمدت لدى الأوساط العلمية الغربية منذ عام ١٧٣٤م حتى نهاية القرن التاسع عشر، وكان العديد من القراء لم ينظروا في ترجمة غيرها<sup>(١)</sup>. ثم جاءت بعد ذلك ترجمة (رودويل)، حيث عمل على تغيير ترتيب السور حسب الترتيب الزمني<sup>(٢)</sup>، وكان أول نشرة لهذه الترجمة سنة ١٨٦١م، وطبعت في مكتبة every man's library سنة ١٩٠٩م.

ثم قام (ريتشارد بيل) بترجمة لمعاني القرآن الكريم أسماها: the quran: translated with acritical re-arrangement of the surahs<sup>(٣)</sup>.

ثم قام بعد ذلك (مارماديوك بكثال) عام ١٩٣٠م، بترجمة القرآن ترجمة، وعنونها بهذا الاسم: the glorious meaning of the Koran. وكانت ترجمة بالمعنى، وهي دقيقة ورائعة، اجتهد صاحبها أن يأتي بأخصر المعاني مخافة الإطالة، وصاحبها أعلن إسلامه وهو من الغيورين على دين الإسلام. إلا أن ما يميز هذه الترجمة عن غيرها: أن واضعها عمل مقدمة لكل سورة تناول فيها موضوعات السورة، وأسباب نزول آياتها، ومكية السورة ومدنيته، وتاريخ نزولها، وأسماء السورة، وغيرها من القضايا المهمة في إعطاء فكرة واضحة عن

---

(1) Gardner, James, Faiths of the World: and Arberry, the Koran interpreted, p11. (2/280) حيث يقرر أن هذه الترجمة يعتمد عليها القارئ البريطاني، ويستند إليها في أحكامه على القرآن، وانظر:

Roberts, Robert, the social laws of the quran, curzon press, London, 1990, p6. (2) في هذه الترجمة لم يعجب رودويل بأسلوب القرآن الكريم ولا بأساليبه وبنائه التركيبي، على الرغم من أنه أبدى احترامه لشخصية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وقد نالت هذه الترجمة إعجاب كثير من الباحثين، أشهرهم (مرجليوث) الذي أثنى على هذه الترجمة ثناءً منقطع النظير، أعجبه فيها طريقته في فهم نصوص القرآن وأسلوبه في التعبير عن تلك النصوص، وما يميز ترجمة (رودويل): أنه يعطي في نهاية كل سورة جملة من الملاحظات حولها، يتناول فيها موضوعات السورة، أسباب النزول، تاريخ النزول، وبعض استنتاجاته وانطباعاته حولها، انظر Arberry, the Koran interpreted, p17.

(3) تقع هذه الترجمة في مجلدين، وقد نشرتها جامعة إدنبره، كلارك، سنة ١٩٧٣م، الطبعة الأولى ومن خصائص هذه الترجمة: اعتمادها الترتيب التاريخي للسور القرآنية حسب نظريته في كتابه: introduction to the quran وقد استبعد الترتيب الحالي للسور، وذكر في بداية كل سورة مقدمة طويلة عن ترتيبها وموضوعاتها، وذكر في نهاية الترجمة فهرساً للموضوعات القرآنية والأسماء العربية في القرآن، انظر: ede, guide to islam, p91, arberry, the koran interpreted, p18.

السورة التي هو بصدد ترجمة معانيها، وقد قضى ثلاث سنوات في ترجمة معاني القرآن الكريم، قصد بعدها إلى مصر لمراجعة ترجمته مع بعض العلماء<sup>(١)</sup>.

ولعل أسوأ ترجمة للقرآن الكريم باللغة الإنجليزية هي ترجمة المستشرق (ن. ج. داود)، العراقي الأصل، البريطاني الجنسية والثقافة، اليهودي الديانة، حيث تعنت في آرائه، وجاء بمعان آثمة لا يمكن قبولها، لما فيها من البعد عن الحق، حيث يظهر فيها تحريف الكلم عن مواضعه<sup>(٢)</sup>.

على أن أكثر هذه الترجمات قبولاً، وأقلها خطأ هي ترجمة (آبري)، إذ كان دقيقاً حينما عد ترجمته للقرآن تفسيراً لفظياً، فسمى ترجمته (القرآن مفسراً)، the Koran interpreted، وهي تعد من الدراسات القرآنية الجادة، إذ ليس فيها من الآراء المضللة ولا المقررات المسبقة حول المعنى للنص القرآني، وإن كان فيها بعض الأخطاء، لكن ذلك أدنى من غيرها<sup>(٣)</sup>.

وهناك ترجمه للسير (ريتشارد لورتن) الذي رأى أن ينظم القرآن شعراً سن ١٨٩٠م، حيث عمل على نقل معاني القرآن، وقد أوصى هذا المستشرق أن يظهر في العالم الإسلامي من يقوم بعمل يشبه عمله هذا.<sup>(٤)</sup>

(1) وهي من منشورات every man's library, 1909، وانظر العقيلي، المستشرقون، (١/١٠٢).

(2) وقد أعيد طباعة هذه الترجمة أكثر من مرة، وكان آخرها عام ١٩٨٤م، في بريطانيا، حيث نشرتها دار penguin books وهي متداولة، وانظر إطرء (مونتجمري واط) عليها في كتابه: watt, Montgomery, bell's introduction to the quran, Edinburgh, 1970, p178.

(3) انظر: ede, guide to islam, p90، وانظر: the Koran interpreted, London, ltd, 1955, 1980، وانظر المالك، د. محمد فهد، نظرات في قضية ترجمة معاني القرآن الكريم، مجلة البيان، لندن، عدد ٩٧، ص ٩٧. وانظر كذلك: حسام، محمد، آبري المستشرق وآراؤه في ترجمة القرآن، مجلة وصي الإسلام، الكويت، عدد ٣١١، السنة السادسة عشرة، ص ١٢.

(4) انظر: أبو ليلة، محمد، القرآن الكريم من منظور استشراقي، ص ٣٨٩. ومما يؤسف له أنه قام أحد المسلمين بمثل هذا العمل وهو فضل الله نكاين أحد المدرسين بجامعة كمبريدج وعنوان ترجمته: The Koran وهي من منشورات دوللي والأنباء بشيكاغو، عام ٢٠٠٠م.



وللموسوعة الحرة: مقتطفات من ترجمات باحثين ومستشرقين بريطانيين منشورة على موقع الشبكة الالكترونية.<sup>(1)</sup>

والاستشراق البريطاني الآن يتبنى العديد من الترجمات القاديانية باللغة الإنجليزية كترجمة عبد الله يوسف علي ومحمد علي اللاهوري، وقد ذكرت ذلك في مبحث تأثير الاستشراق البريطاني على الباحثين المسلمين في الفصل السادس.

ولعل الباحث بما تقدم قد استقصى الحديث عن أغلب الترجمات القرآنية التي اضطلع بها الاستشراق البريطاني وأشهرها، وأعطى فكرة واضحة حولها.

### المطلب الثاني: التفسير ومناهج المفسرين:

هناك كتابات في فن التفسير ومناهجه توفرت عليها المكتبة الاستشراقية، قام المستشرقون البريطانيون بتقديمها، ويمكن لي أن أقسم هذه الجهود إلى ما يلي:

١- التفسير التحليلي لسور معينة.

٢- تفسير موضوعي أو تناول مصطلح معين في القرآن.

٣- دراسة في مناهج المفسرين وتاريخ التفسير.

٤- دراسات جمعت بين التفسير وعلوم القرآن.

وفيما يلي أمثلة على هذه الاتجاهات:

الفرع الأول: التفسير التحليلي لسور معينة:

ومن ذلك بحث بعنوان: سورة الحشر، قدم هذه الدراسة (ريتشارد بل) عام

١٩٤٨م، في مجلة العالم الإسلامي.

ومبحث حول تفسير سورة الضحى وسورة البروج للمستشرق (مونتجمري واط)

ضمن كتابه early islam طبعة أدنبره عام ١٩٩٠م.

(1) انظر [www.wikipedia.org/wiki.com](http://www.wikipedia.org/wiki.com).

ول(مونتجمري واط) أيضاً كتاب حلل فيه بعض الآيات المشككة معتمداً على ترجمة (أربري)، مديلاً في نهايته الأسماء المبهمة في القرآن، أسماء: companion to the quran, وهو من إصدار لندن، allen and union سنة ١٩٦٧م.

وهناك على شبكة المعلومات للموسوعة الحرة والموسوعة الكاثوليكية ومنتدى (Hid Park) تفسيرات لبعض السور القصيرة من جزء عمه، يمكن للقاريء مراجعته على هذا الموقع ولكني أثرت ذكر بعضها هنا ولا أقصد الاستيعاب.

الفرع الثاني: تفسير موضوعي أو تناول مصطلح معين في القرآن: ثمة كتب وبحوث تناولت هذا الاتجاه في التفسير، عمل المستشرقون البريطانيون على الاهتمام بها وإخراجها، منها على سبيل المثال:

- التوراة والإنجيل في القرآن للمستشرق (بوركهارت)<sup>(١)</sup>.
- القصص الكتابي في القرآن من تأليف (سباير) عام ١٩٣٩م<sup>(٢)</sup>.
- ومن ذلك بعض المؤلفات للمستشرق البريطاني (كينيث كراج)<sup>(٣)</sup>، kenneth cragg, منها:
- the mind of the quran<sup>(٤)</sup>.
- The events of the quran, islam in it's scripture<sup>(٥)</sup>.

ومن البحوث العديدة في هذا الجانب:

- بحث بعنوان هاروت وماروت للدكتور (مرجليوث) في مجلة العالم الإسلامي نشر عام ١٩٢٨م.

---

(1) ينظر د. الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٨٩، مرجع سابق.  
(2) المرجع نفسه، ص ٨٦.  
(3) انظر ترجمته في : Anglican diocese of oxford index of encyclopedia of religion and ethics, macmilan publishing company, new york, London, 1987,(16/15).  
(4) طبعة allen and union في لندن، ١٩٧٣م، درس بعضاً من القضايا القرآنية في ضوء ثلاثة من التفاسير المعتمدة.  
(5) طبعة: allen and union، سنة ١٩٧١م. بحث فيه المؤلف موقف القرآن من الوثنية.

- بحث بعنوان: أهل الأعراف ل(ريتشارد بل)، نشر في الجمعية الشرقية لجلالاسجو عام ١٩٣٢م.

- بحث بعنوان: بشائر الخلاص في القرآن وقد نشر للمستشرق (جيمس روبسون) عام ١٩٧٣. في دار نشر جامعة مانشستر.

- بحث بعنوان: الأسماء والمترادفات في القرآن للبروفيسور (آربري)، نشر في مجلة الفصول الإسلامية (١٣، ١٩٦٩م).

الفرع الثالث: دراسة في مناهج المفسرين وتاريخ التفسير:

أعد المستشرقون البريطانيون في أنماط التفسير ومناهجه كتباً وبحوثاً حرة بالبحث والنظر، تناولوا فيها طرائق التفسير وتبعوا مراحل ونشأته، وسجلوا ملحوظاتهم حول تلك القضايا، وفيما يلي ذكر لهذه الكتب وتلك البحوث:

- Islamic revelation in the modern world (التنزيل في العالم المعاصر) للمستشرق الدكتور (مونتجمري واط)<sup>(١)</sup>.

- The interpretation of the Koran in modern Egypt, J.J.g. jansen, leidin, e.j.brill, 1974. (التفسير القرآني في مصر الحديث) للباحث البريطاني (ج. جانسن)<sup>(٢)</sup>.

(١) طبع في إدينبره عام ١٩٦٩م. تناول كاتب هذا الكتاب الحديث عن الوحي القرآني والفرق بينه وبين الوحي المسيحي، وعمل على فهم الآيات التي تخص الوحي وتفسيرها، وتناول مضامين التنزيل القرآني والجديد في المحتوى القرآني، ثم بعد ذلك أخذ في الحديث عن تفسير القرآن وطرائقه ومناهجه، وأورد لذلك مباحث واسعة مفصلة تتبع فيه نشأة التفسير، ومزايا مراحل التي مر بها، وتحدث عن دلالات النص القرآني البيانية، وأخذ يؤول الآيات الواردة في بعض القضايا العقديّة في سبيل رؤية معاصرة للوحي القرآني، وهذا الكتاب فيه من الغرائب في التأويل وتفسير الآيات، والفهم المنبني على قواعد غير سليمة، يلمسها من طالع الكتاب ودقق النظر فيه.

(٢) تحدث المؤلف في هذا الكتاب عن التفسير عند المستشرقين، أمثال (جولدزيهر) و(جوهانز بالجون)، وملاحظته حول دراستيهما وجوانب النقص فيهما. وتحدث عن نشأة التفسير وتطوره، وبين أن الذي دفعه إلى هذه الدراسة المعاصرة للتفسير في مصر تحديداً هذا التراث الضخم الذي تم إغفاله من قبل الباحثين اللذين أشار إليهما. وكشف لدى البحث أن هناك ثلاثة اتجاهات في التفسير في مصر: الأدبي، العلمي، والعقلي، وتحدث بالتفصيل حول الجهود

Modern muslim Koran interpretation j. m. s. baljon leiden, -  
e.j. brill. 1968. (التفسير الإسلامي المعاصر للقرآن)<sup>(١)</sup>.

الاتجاهات الحديثة في الإسلام the new trends of islam للمستشرق الشهير  
هاملتون جيب<sup>(٢)</sup>.

في هذه الاتجاهات، وتمثل منهجه في الحديث عن التفسير جملة وتفصيلاً، والأشكال الفنية لكل تفسير تناوله بالبحث، وكان يبين ميزة كل تفسير وما تميز به صاحبه، مما يدل على اطلاعه واستقراره للتفسير الذي بين يديه، غير أن الباحث أعلى من شأن التفسيرات المنحرفة، كتفسير محمد أبي زيد، ومحمد أحمد خلف الله في الفن القصصي في القرآن، على اعتبارهما أصحاب نظرة تجديدية في فهم النصوص القرآنية، من وجهة أدبية حديثة لم يسبق لها مثيل، ومما يحمده للكاتب: أنه على إدراك بأن لا تنافر بين تفسير السابقين والتفسير المعاصر، فكلاهما -كما يرى- حلقة متصلة بعضها ببعض، ولعل هذا الكتاب من أكثر كتب المستشرقين قرباً إلى الموضوعية في هذا المضمار، على الرغم من وجود أخطاء وهنات حرية بالبحث والمتابعة. والكتاب يقع في مئتين وعشرين صفحة.

(1) لمحدث المؤلف في هذا الكتاب عن حركة التفسير في العصر الحديث خلال المدة ما بين ١٨٨٠-١٩٦٠م، ولم يأل الباحث جهداً في سبيل الاطلاع على مصادر التفسير الحديثة، وقد استعان بكتب في التفسير التي كتبت بالأردنية، ويرى بالجون أن المنهج التاريخي في النقد على الرغم من أنه لا يزال في طور الطفولة عند هؤلاء المفسرين، إلا أنه بدأ يحدد المدى الذي يمكن أن يمتد إليه نفوذ الكتاب المقدس. وجعل المؤلف لكتابه مقدمة طويلة عالج فيها قضايا مهمة في بيان التجديد وأسس في التفسير، حيث خلص إلى أن دعوة التجديد والاستجابة لظروف العصر عند المفسرين الحديثين تخفي وراءها موقفاً أشد تطرفاً وتعلقاً بالماضي. وقد أشاد بدراسة محمد أحمد خلف الله في الفن القصصي للقرآن، ويتحدث المؤلف عن القرآن وموقفه من المدنية الحديثة، فيشير إلى ما يحاوله المحدثون من ربط بين النظريات الحديثة والآيات القرآنية، وهي مشكلة تواجه كل كتاب مقدس يحاول إصلاح الناس الذين ينزل فيهم، مع احتفاظه بقيم دائمة ثابتة على الزمن. وقد تضمن الكتاب نماذج من التفسيرات المعاصرة للمفسرين الحديثين وموقفهم من التفسير القديم، وقد تضمن هذا الكتاب أيضاً أحكاماً غير صحيحة في قضايا عديدة في التفسير كقول الكاتب: صارت مشكلات المستوى الاجتماعي المتخلفة عن العصور الوسطى تتعارض مع مستوى الحياة في الغرب، بكل ما فيها من نشاط وفاعلية، حتى أصبح ذلك ملحوظاً بدرجة مؤلمة، ومع ذلك فإن علماء المسلمين لم يستجيبوا لهذه الصيحات الجديدة إلا بجهود يائسة، يحاولون بها تأكيد صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث، وبهذا تجاهل المفسرون المحدثون تماماً نداء النهضة الجديدة في زعمه. والكتاب يقع في مئة وسبعين صفحة.

(2) هذا الكتاب لعله من أهم ما قدم (جيب) من دراسات حول القضايا الإسلامية، وقد خصص هذا الكتاب لدراسة جوانب التجديد في أعمال المفسرين وأصحاب الفكر، إزاء القضايا القرآنية وتفسير القرآن، فعرض لتفسير الإمام محمد عبده، ودعوة التجديد عنده، ولتفسيرات الفيلسوف محمد إقبال، وقد بين في كتابه: أن أساس كل تفكير إسلامي بمس الدين ينبع بالطبع من القرآن خلافاً للكتاب المقدس، ثم عرض لحركات دينية لها أثر في الإصلاح، أبرزها مدرسة المنار، وبين أسس التجديد عند هذه المدرسة، وبين علاقة التفسير المعاصر بالتفسير القديم وموقف المفسرين المعاصرين من الإسرائيليات، والآراء المنحرفة، وموقف الشيخ محمد عبده من القضايا العلمية الحديثة، وعن موقفه من التفسير في الهند، أخذ جيب تفسير محمد إقبال نموذجاً من نماذج التجديد، وأظهر مبادئ تلك الحركة الفكرية التجديدية، وتفسيره الرمزي للجنة والنار وأحوال الآخرة الواردة في القرآن، وأشاد برأيه في عدها أحوالاً لا

Quranic studies :sources and methods of scriptural -  
interpretation, john wansbrough, oxford university, 1977.

مصادر تفسير النصوص المقدسة وطرقها للدكتور (جون وانسبروغ) المدرس بمدرسة  
الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن<sup>(١)</sup>.

jane I, an historical and semantic study of the term ' .Smith -  
islam' as seen in asequence of quran commentaries,  
Missoula, mont: scholars press, 1975<sup>(٢)</sup>.

new researches into to the :<sup>(٣)</sup> بحوث جديدة في نظم القرآن وتفسيره  
composition of the Quran and it's interpretation للباحث

البريطاني (هارشفيلد) طبع في لندن، ١٩٠٢م.

أمكنة، وأنها ليس المراد بها الحقيقة. وقد يجد الباحث الغلو والتطرف في حكم (جيب) على مدرسة محمد عبده  
خصوصاً في التعامل مع التفسير بالمأثور والقضايا العلمية، مما يجعلنا جميعاً نقف موقف الناقد من مثل هذه الأحكام.  
(1) هذا الكتاب يبحث بشكل متخصص في طرق التفسير ومناهجه القديمة، وهو من أعمق الدراسات وأخطرهما.  
تناول الباحث فيه نظم القرآن، وتركيبه البنائي، وأسلوبه، وأدعى أن القرآن مليء بالغموض في عباراته وتراكيبه. وبما  
يلفت النظر في هذا الكتاب أنه لدى دراسته لما كتب في التفسير قسم طرائق التفسير وأنواعه إلى ما يلي:

- تفسير قصصي مشبع بالعناصر الإسرائيلية.

- تفسير فقهي.

- تفسير لغوي محوي.

- تفسير بلاغي.

وقام المؤلف بعرض نماذج من هذه التفاسير، وعقد مقارنات بين تفسير التابعين كتفسير الكلبي ومقاتل بن سليمان،  
وعرض للفرق بين التفسير والتأويل، ونشأة التفسير وتطوره، ولا يخفى على القارئ المغالطات التي وقع فيها المؤلف  
في معظم ما ذهب إليه، والكتاب بحاجة إلى دراسة وافية مستوعبة، وانظر [www.wansbrough.htm](http://www.wansbrough.htm) wansbrough, 1997,  
(2) درس المؤلف تطور مصطلح : (الإسلام) في القرآن، من خلال التفاسير الإسلامية، وتحدث عن مناهجها، وذكر  
مقدمات حول التفسير بالرأي والمأثور.

(3) هذا الباحث يهودي، غاية في التعصب ضد الإسلام، وهذا الكتاب فيه من المغالطات والأوهام والتزييف ما فيه،  
فهو يدعي وجود استيحاء وأخذ مواضع في القرآن من العهد القديم، ثم إنه يخلط خلطاً عجيباً في تفسيره للآيات  
القرآنية، وبالجملة فإن التعصب لا يمكن أن يبلغ بباحث ما بلغ هذا الرجل، ينظر بدوي، موسوعة المستشرقين،  
ص ٦٠٩.

- تفسير الإمام الزمخشري للباحث Andrew, j. lane وعنوانه: atradional mutazilite quran commentary: the kashshaf of jar allah al-zamakhshari<sup>(1)</sup>.

المستشرقون البريطانيون لهم باع طويل في هذا المجال، وقد فاقوا غيرهم<sup>(\*)</sup> من المستشرقين الذين درسوا التفسير ومناهجه.

(1) إصدار دار بريل، ٢٠٠٢م، تعمق هذا الباحث في دراسة نصوص الكشاف للإمام الزمخشري، ودرس موقفه من قضايا الاعتزال والحديث النبوي والجوانب البلاغية، وعاب على المستشرقين أخذ الأحكام من كتاب الكشاف من خلال بعض الآراء في الموسوعات العالمية، لأن هذا في رأيه لا يكشف عن وجه الحقيقة العلمية، وإجمالاً فإن هذا الكتاب فيه جوانب مضيئة من البحث العلمي تسجل لهذا الباحث، وستكون للباحث معه وقفة عند الحديث عن تفسير الكشاف من وجهة نظر المستشرقين البريطانيين إن شاء الله تعالى، وكتابه حصلت على نسخة منه من دار بريل شخصياً، ولا توجد منه نسخة في جامعاتنا الأردنية. وانظر ترجمة (أندرولين) في مقدمة الكتاب للناسخ.

(\*) تمييزاً للفائدة أذكر بعضاً من مؤلفات المستشرقين غير البريطانيين ممن لهم عناية بالتفسير ومناهجه:

1- gatge, helmut: the quran and its exegesis selected texts with classical and modern interpretations university of California, pr1976. 313p, ed and tr. By .alfrod t. Welch, bibliog., index, lc 70-82847, isbn 0-02833-3.

und Koran exegese, artemis, verlag, Zurich, 1971) (رودي باريت) الألماني وترجمه (آرثر آربري). وانظر ما كتب حوله في library journal, april 1, 1977, 818 ede, david, guide to islam.

2- birkeland, harris: old muslim opposition against interpretation of the Koran. Kommisjion hos Jacob dybwad, 1955, 42pp. المسلمانية المبكرة. انظر. ede, guid to islam, p93. وانظر كتابه muslim interpretation of surah 107, kommisjion hos, h. aschehoug and co (w. mygaard) 1958, 56pp. ede, guid to islam, p92.

3- Torrey, charles c, the commercial theological terms in the Koran, leiden, c.j. brill, 1892, 51pp. ede, 93.

4- wahb ben monabbih it la tradition judeo chretienne au yemmen, in ' journal asiatique' 10. serie, tomey, September- October, 1904. imprimerie national, paris. كتابات المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، عدد ٦٧، ص ١٢٥. ونشر فيشر الألماني (تفسير القرآن) ضمن نشرة الدراسات الشرقية، ١٩٠٦م، ونشر (ريتشارد هارتمان)، (تفسير القرآن) في مجلة الدراسات الشرقية عام ١٩٢٤م، وكتب (آرثر جفري) (أبو عبيدة والقرآن) في عالم الإسلام ١٩٣٨م. وانظر هرماس، ص ١١٠.

5- j. jomler, le commentaire coranique dumanar, g.p, muisonneuve paris 1954. مدرسة محمد عبده في تفسير القرآن لجانك جومبير وهو من رهبان الدومينيكان، وهم جماعة من الرهبان الكاثوليك، أسسها القديس دومينيك، حيث تتميز هذه الجماعة بطابعها الديمقراطي، ثم نشر في باريس عام ١٩٥٤م كتاباً عن=

## الفرع الرابع: كتب جمعت بين التفسير وعلوم القرآن:

هناك كتب بريطانية جمعت بين مباحث في علوم القرآن والتفسير لبعض الآيات القرآنية ومصطلحات قرآنية، وعرضت لجوانب مشتركة بين التفسير وقضايا قرآنية أخرى كأسلوب القرآن، ونظمه وتركيبه، ومن ذلك: introduction to the quran<sup>(1)</sup> مدخل إلى القرآن ل(ريتشارد بل).

=تفسير القرآن عند مدرسة المنار. ثم نشر عام ١٩٥٨م دراسة عن طنطاوي جوهري وتفسيره الجواهر ضمن مختارات معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية. انظر هرمان، عبد الرزاق إسماعيل، تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، ص ١٢٦-١٢٧.

٦- nyvia-paul, edgese coranique it language mystique nouvel essai sur le lexique. technique des mystiques musulmans, Beirut: dar el-mashreq 1970, 439pp. القرآن في ضوء التفاسير الصوفية وبيان المصطلحات الصوفية في التفاسير تلك، وبيان الأسماء المهمة في القرآن والمصطلحات القرآنية، انظر. 99p, ede.

٧- carra de vaux, B, tafsir, in shorter encyclopedia of islam, pp558-59. ede, p93. gold zhher, ignaz, die rechtungen der islamischen Koran auslegung, 2d, leiden, -8 brill 1970. 392pp.

٩- lichtenstadler, ilse, " quran and quran exegesis" , humaniora islamica2, the oxford encyclopedia of the modern islam (4/176). انظر. (1974) 3-28.

١٠- hawting, g.r, and abdul-kader a. shareef, eds. Approaches to the quran, London and new york, 1993. : مدخل إلى التفسير.

١١- monnot, islam: exegeese coranique in annuaire, c.p.h.c. tome 91 p: 309-319 ammee 1982-1983. ونشر بروما ١٩٨٤-١٩٨٥م، ضمن ملفات ( الدراسات العربية ) مختارات من كتابات المستشرقين عن تفسير القرآن، وانظر هرمان، عبد الرزاق إسماعيل، تفسير القرآن في كتابات المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، عدد ٦٧، ص ١١٠. le commentaire coranique in : ethdes arabes, dossier . (1984-1985) 67-68 ونشر (كلودثكاويو) ضمن النشرة البريطانية للموسوعة الكونية ١٩٩٠م، عن foma.

تفسير القرآن والقرآن في ضوء الدراسات المعاصرة. -543p, Encyclopedias universalis, gorgus 6, 548. وقد نشر كليمان هوار مقالته المطولة عن وهب بن منبه والتراث اليهودي النصراني باليمن، وهذه المقالة تعرف بالتفسير وتوجه الطعن لجامع البيان للإمام الطبري.

(1) تضمن هذا الكتاب حديثاً عن بيئة التنزيل، والمحيط الذي نزل به القرآن، والثقافة التي امتزج بها نبي القرآن ﷺ، وبحث المؤلف تاريخ نزول النص القرآني، وجمع القرآن في عهده الثلاث، ثم أخذ في تناول البنية الداخلية للقرآن، وتقسيماته إلى آيات وسور، والحروف المقطعة، والبناء الدراماتيكي (الحواري) في القرآن. ثم درس عناصر الأسلوب القرآني، والقالب الذي ظهر له هو القالب الشعري، وقد تبني (ريتشارد بل) مبدأ الترتيب الزمني لسور القرآن. وأفاض بعد ذلك في استشراف مصطلحات ورد ذكرها في القرآن، من نحو: المثاني، الآيات، القرآن، الكتاب، وقد=

والدراسة التي أعدها المستشرق (مونتجمري واط) عنها بعنوان bell's introduction to the quran. وقد طبعته جامعة أدنبره عام ١٩٧٠م، ١٩٧٧م.

- صدر الإسلام<sup>(١)</sup>. watt, Edinburgh university press, Early Islam. 1990 للدكتور (مونتجمري واط).

- القرآن، نظمه وتعاليمه. The Koran, it's composition and thought. للمستشرق (وليم موير)، طبعة مدراس.

هذا الكتاب وجه الكاتب عنايته فيه لبحث التركيب البنائي للقرآن، ولغته، وأسلوبه، وعمل فيه على ترتيب السور القرآنية ترتيباً زمنياً، وظهر للمؤلف أن كثيراً من تعاليم القرآن مستقاة من التوراة والإنجيل، وحاول أن يأتي بالأدلة على ذلك، وعلى هذا فإن الكتاب هذا من الخطورة بمكان، بحيث ينبغي أن يناقش ويبحث بحثاً مستقلاً على مستوى من الدراسات اللائقة بالنقد العلمي.

- وهناك بحوث في أسلوب القرآن ولغته أفردها المستشرقون البريطانيون في مجلات علمية معروفة، وهذا ذكر بعضها:

- نصوص القرآن للدكتور (مرجليوث) في مجلة العالم الإسلامي عام ١٩٢٥م.

---

=تحدث عن مدارس التفسير وتطور التفسير، وتناول بإيجاز ما قدمه البريطانيون من ترجمة للقرآن، وقد قدم (واط) دراسة حول كتاب (ريتشارد بل) الأنف الذكر، وتوافق معه توافقاً تاماً، وأثنى على آرائه تمام الثناء، إلا أنه قام بتوضيح بعض الأفكار التي يظن القارئ بعض الغموض فيها أو عدم وضوحها.

(١) تناول هذا الكتاب الفترة الأولى من الوحي القرآني، وقد تضمن البحث في تاريخ القرآن والقصص القرآني، وتناول تفسير بعض السور القصيرة مثل سورة الضحى بطريقة أدبية معاصرة، وسورة البروج، وبعض التعبيرات القرآنية مثل قوله سبحانه: ﴿حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾، الأعراف، ٤١، ثم تناول الحديث عن القصص القرآني، وأسلوب القصة القرآنية، ومدى تأثيرها بالتوراة والإنجيل، وتناول مصطلحات قرآنية منها (الخليفة)، وقد درس التعاليم والمعتقدات الإسلامية في الفترة المكية الأولى، وتحدث عن فهم النص القرآني في القرون الأولى التي نشأ فيها علم الكلام. ويلفت النظر في هذا الكتاب إلى نظره -أي مؤلفه- في آراء المفسرين في فهمهم للعبارة القرآنية، وتحديد معاني المصطلح القرآني، مما يعني أن (واط) يتابع بعناية ما يريد استنتاجه وفهمه، ولكن الكتاب بحاجة إلى حيلة وحذر في دراسته ونقده.



- الإعجاز في القرآن بقلم (روبسون) في صحيفة جمعية جلاسجو، (١٩٢٩م/١٩٣٩م).
- دراسة عن القرآن، للمستشرق (بالمر)، في صحيفة الجمعية الشرقية الأمريكية سنة ١٩٣٦م.
- بيان القرآن للمستشرق (ستانتون) سنة ١٩١٩م، وهو كتاب مستقل.
- أسلوب القرآن ل(ريتشارد بل)، نشر في مجلة الجمعية الشرقية لجلاسجو سنة (١٩٤٢م-١٩٤٤م).
- بحث بعنوان: القرآن، ل(منغانا ومرجليوث).
- بحث بعنوان: القرآن، للبروفيسور (آربري)، في مجلة الفصول الإسلامية، ٣، ١٩٥٦م.
- سلك البيان في مناقب القرآن: Dictionary and glossary of the Koran with copious grammatical references and explanations of the text.

وبهذا يظهر أن المستشرقين البريطانيين قد أفردوا مساحة واسعة للبحث في فن التفسير القرآني ومناهجه، وسيعلم القارئ عند الحديث عن موقفهم من هذا الفن لم كانت كل هذه العناية بهذا النوع من الدراسة، وما جدواها عند هؤلاء الباحثين.

### المطلب الثالث: دراسات في السيرة النبوية ذات الصلة بالدراسات القرآنية:

هناك دراسات للسيرة النبوية وأحداثها تعرض المستشرقون البريطانيون فيها لبعض المباحث القرآنية، وربطوا بينها وبين الأحداث النبوية؛ لذا اقتضى الأمر التنويه بشأنها، ومن هذه الدراسات:

- the life of muhammed by canon sell. London, madras, 1913<sup>(١)</sup>.

(١) عرض لأحداث السيرة النبوية، والتنزيل في الفترة المكية والمدنية، وحالة الوحي ومظاهره، وتناول مسألة زواج النبي (عليه الصلاة والسلام) من السيدة زينب (رضي الله عنها) وقدم تصورات مغلوطة، من مثل أن النبي (عليه

- The battles of badr and uhod by canon sell. London, madras, 1909<sup>(1)</sup>.

- What did they teach mohammed, margoliouth. London and glasgo. 1939<sup>(2)</sup>.

- محمد ﷺ في المدينة: 1977, oxford, mohammed at medena, (3)

الصلاة والسلام) دعا الجن إلى الإيمان ونزلت سورة الجن لأن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان بحاجة إلى مساعدتهم؛ لأنه لم يجد العدد الكافي من البشر ليقوم بذلك.

(1) يقرر المؤلف في بداية كتابه: أن الكتاب يعالج معركتين، الأولى نصر، والثانية هزيمة، وكيف عالج القرآن بتنزله هاتين المعركتين وما جرى فيهما من أحداث مثيرة، وكان الباحث يستشهد على الأحداث بالآيات الدالة عليها، وقد أكثر الباحث من النقل عن المفسرين، لا سيما الإمام البيضاوي. والباحث يقرر في نهاية المطاف أن هاتين المعركتين تبرران موقف أهل قريش؛ لأنه كان عليهم أن يقاتلوا من أجل وجودهم الحقيقي كمجتمع تجاري، ولأجل حريتهم في الحركة والحياة اليومية لمعايشة أصنامهم وأوضاعهم.

(2) تناول (مرجليوث) في هذا الكتاب تعاليم النبي (عليه الصلاة والسلام) وظاهرة الوحي، ومسألة أمية النبي (عليه الصلاة والسلام) وأنها موضع نقاش، وقام بتفسير الآيات الواردة في شأن ذلك من القرآن، ويتجه من ذلك إلى أن النبي (عليه الصلاة والسلام) لم يكن أمياً.

ويرى أن النص القرآني على الرغم مما فيه من اختلاف، إلا أنه يبقى أقل مما هو موجود في التوراة والإنجيل، ويرى أن أسباب النزول ليست فقط مصدراً لتعاليم النبي ﷺ، بل ينبغي أن يتوسع في شأنها لتكون سجلاً لأحداث النبي ﷺ، فهذه هي مهمتها، ويرى أن الخلل في فهم القرآن، من أسبابه: عدم الترتيب الصحيح للصور القرآنية، حيث إن كثيراً من الآيات مفصولة عن سياقها. وتحدث عن وصايا القرآن وتعاليمه الأخلاقية، لكنه مع اعترافه بأهمية ونبل هذه الأخلاق، إلا أنه يقرر أن هذه مأخوذة من الإنجيل على حد قوله: it will be seen that these lists of

commandments have much in common with the biblical catalogue. (p75).

الفكرة هي أساس الكتاب، وهو يحاول أن يبرهن ما استطاع عليه اعتناق الآيات، وتحريف معانيها، على أن هذا العمل من صنع النبي ﷺ بثقافة تلمودية ومسيحية، حيث تظهر مظاهر التعصب بشكل مافر، يدركه من طالع الكتاب، ودقق فيه الفكر، بل هذه ظاهرة في جميع ما كتبه (مرجليوث) من كتب حول الإسلام وقضاياها.

(3) تناول مؤلفه (واط) في الحقبة المدنية من الدعوة، وعالج فيها موضوع الغزوات، وفسر النصوص القرآنية الدالة عليها، وتحدث عن موقف القرآن من اليهود، وكيف أثرت تلك العلاقة بين اليهود والنبي (عليه الصلاة والسلام) على تطور بعض الأمور، مثل العبادات كالصلاة والصوم. وقد تناول الحديث عن المنافقين في القرآن، وكيف تعامل القرآن معهم، وهناك مصطلحات كثيرة ذكرها القرآن وجه (واط) عنايته لدراساتها. واللائق للنظر أنه استثمر أسباب النزول في فهم الآيات، والاستنتاج منها، مع أنه أتى بروايات لا أساس لها من الصحة وغاية في البطلان. وقد أثار بعض الشبه في الزواج وتعدد الأزواج وزواج النبي (عليه الصلاة والسلام) من السيدة زينب (رضي الله عنها) وغيرها من الموضوعات المهمة. والكتاب لا تخلو صفحة منه من شبهة تحتاج إلى البحث والمناقشة والنقد. ويرى =

- حياة محمد ( صلى الله عليه وسلم ) للمستشرق ( ر. ف. بودلي )<sup>(١)</sup>. ترجمة محمد محمد فرج، وعبد الحميد جودة السحار، مكتبة مصر، الفجالة.

هذا بعض ما كتب في شأن السيرة النبوية، أردت ذكره لبيان صلته بالدراسة التي هو يصدد البحث فيها؛ ليعلم مدى اهتمام المستشرقين البريطانيين بقضايا القرآن وبمجسّم في شأنها.

### المطلب الرابع: قضايا الفكر الإسلامي ذات الصلة بالدراسات القرآنية:

هناك كتب درست جوانب من الفكر الإسلامي، لكنها عرضت لجوانب قرآنية، أراد الباحث أن يذكر بعضها؛ استكمالاً لجوانب الموضوع، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

- بنية الفكر الديني في الإسلام<sup>(٢)</sup> للمستشرق (هاملتون جيب)، ترجمة: عادل العوا، منشورات جامعة دمشق.

- النظم والفلسفة والدين في الإسلام للمستشرق (جيب)<sup>(٣)</sup>.

«(نورمان دانيال) أن كتاب ( واط ) هذا قد أسس أرضية جديدة للبحث، وفجر لنا قضايا لم تطرق من قبل، وفتحت مجالاً لفحص المسائل الدينية، انظر كتابه: Islam and the west, p302.

(1) هذا الكتاب عرض للسيرة النبوية في بعض جوانبها بشكل موجز، بالإضافة إلى البحث في موضوعات دقيقة، كالجنة والنار، وحديث القرآن عن الإسراء والمعراج، والسماوات السبع، ومسألة تعدد الأزواج بالنسبة للنبي ﷺ، وقد عرض في مبحث مستقل للحديث عن القرآن وسوره، وأسلوبه، وأتى بما يدعو للعجب والبحث في شأنه، حيث يظهر سوء القصد والتجني واضحين تماماً على هذه الدراسة، إذ هي تمثل فكراً لاهوتياً، وخلفية تملي قراراتها على المؤلف بشكل ملحوظ.

(2) تناول في هذا الكتاب أثر القرآن في تكوين الفكر وبناء العقلية الإسلامية، وكعادة (جيب) يقرر قضايا خطيرة ليبي عليها أسساً وأهية، فيقرر أن القرآن لكي يكون الفكر الديني لدى المخاطب يعتمد بالدرجة الأولى التخيل الديني، ولا يعتمد العقل إلا بالدرجة الثانية. ويعرض لطريقة القرآن في عرض الشريعة والقواعد الاجتماعية، فهو يعيد توجيه الحياة الدينية باقتراح موضوعات جديدة، والكشف عن مخارج جديدة لانطلاق فاعلية الفكر الديني من الناحية العملية، ولكن الغرض المرموق يظل مائلاً على الدوام في التجربة الخدمية التي تتجلى في القرآن. والأخطر من ذلك أنه يرى الشريعة القرآنية جامدة لا تتغير، حددت دستور الأمة الإسلامية محديداً لن يناله التغير فيما بعد، وهذا كلام خطير يحتاج إلى مناقشة ورد.

(3) اهتم الباحث في هذا الكتاب بالحديث عن علاقة النبي (عليه الصلاة والسلام) بالقرآن، وما يهم جداً في هذا الكتاب نظرة مؤلفه إلى المنهج القرآني في التعامل مع المصطلحات القرآنية، ويرى أن سيدنا محمداً (عليه الصلاة والسلام) تناول المصطلحات القديمة، وأعاد تأويلها، كمصطلح التقوى، ويدرس تطور هذا المصطلح وغيره، وكيف أن هذا المصطلح أصبح يدل على ما أراده القرآن، ويعود إلى الجذور اللغوية للمصطلح بغية تفهمه، ولكنه يضل طريقة =

وإذا كنت فيما سبق قد بينت الدراسات حول القرآن الكريم وتفسيره، والدراسات العامة حول الإسلام ذات العلاقة بالنص القرآني، فإنه ينبغي أن لا يفوتني هنا أنه يوجد نوع من الدراسة اختص بالجانب القرآني، حري أن لا يغفل، ألا وهو جانب التحقيق العلمي، فهذا ميدان برع فيه المستشرقون البريطانيون، وعملوا على خدمته، فكان لزاماً علي أن أسجل شيئاً عنه.

على أنه ينبغي أن يشار أيضاً إلى أن المستشرقين البريطانيين قد ضربوا بسهم وافر في كل فن من الفنون في هذا الميدان، إلا أن نصيب الدراسات القرآنية من عمل التحقيق العلمي كان قليلاً نسبياً إذا ما قورن بالتحقيق في الفنون الأخرى، وبهذا فإن هناك مدارس استشرافية أخرى تكون سبقت المدرسة البريطانية في هذه النقطة بالذات، كالمدرسة الألمانية التي قامت بأعمال عديدة في هذا الميدان، وما يذكر للمستشرقين البريطانيين في تحقيق المخطوطات المختصة بالدراسات القرآنية - على قلتها - :

- تحقيق الكشاف للإمام الزخشري، يقع في أربعمئة وخمس وثمانين صفحة، قام بتحقيقه المستشرق (وليم ناسوليز)<sup>(١)</sup>.
- فهرس للمخطوطات المصحفية للمستشرق (آبري).
- فهرست أدب القرآن للمستشرق (ستوري)، في جامعة كمبريدج ١٩٣٠م<sup>(٢)</sup>.

=لأنه يدرس المصطلحات بعيداً عن سياقها الموضوعي وموقفها في الآيات، وما يوسف له أنه يعزو تأثير القرآن على النفوس إلى ناحية جمالية يحرصها في المسحة اللفظية، فيشبه القرآن بأسفار النبوءات في التوراة بلغة الشعر، وإن لم ينجح لقبود الشعر من وزن وقافية، ويقرر أيضاً - وهذا أخطر ما يقرره - أنه لكي تبقى فكرة الألوهية على نحو من السمو، كان لا بد من تأييدها بجرم من الأفكار والأحوال الدينية المتجانسة، وتلك هي المشكلة الكبرى التي واجهها النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، مثلما واجهها كل مفكر أصيل عظيم. إن هذا الكتاب ينبغي دراسته ونقده نقداً علمياً؛ ليبين للقارئ ما فيه من سقوط ومغالطات.

(١) الصغبر، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٧٥. وانظر Roberts, Ronbert, the social waws of the quran, p120. وانظر زايد، عمود، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، مجلة الفكر العربي، مج ١، عدد ٢، ١٩٧٢م، السنة الأولى، ص ١٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٥.

- أخبار المتوكل في القول بخلق القرآن للمستشرق (الفونس منغانا)، متناً وترجمة بريطانية، مانشستر وقد نشر عام ١٩٢٢م وعام ١٩٢٣م<sup>(١)</sup>. إضافة إلى ما قام به المستشرق (مرجليوث) من ترجمة لمختارات من تفسير الإمام البيضاوي إلى اللغة البريطانية<sup>(٢)</sup> وعنوانها: *chrestomathia baidawiana the commentary of al-baidawi on sura III translated and explained for the use of students of Arabic* وقد قام مستشرق بريطاني يدعى (F. L. beestoon) بدراسة وترجمة تفسير البيضاوي لسورة يوسف وعنوان هذه الدراسة *al-baidawi's commentary on surah 12 of the quran: texts, accompanied by an interpretive renderings and notes*, oxford: university press, 1963, 97pp.<sup>(٣)</sup>

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك موسوعات عالمية قام المستشرقون البريطانيون بإصدارها والمشاركة في بعضها، تضمنت الحديث عن قضايا قرآنية ومسائل حول التفسير وموضوعات القرآن منها:

- ١- الموسوعة الإسلامية المختصرة: *shorter encyclopedia of islam*. By gibb and Kramer, leiden, 1974.
- ٢- الموسوعة البريطانية: *encyclopedia britannica*. William Benton, publisher printend in u.s.a. 1971.
- ٣- موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر: *the oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, johml. Esposito, oxford, 1995.
- ٤- الدين والعلم في العصر العباسي: *Cambridge university press*, oxford.

(1) العقيقي، المستشرقون، (١/١١١).

(2) المرجع نفسه، (١/٧٧). وانظر: *ede, guid to islam*, p91.

(3) انظر. *ede, guid to islam*, p91.

٥- قاموس الإسلام: <sup>(١)</sup> the dictionary of islam by Hughes

Remember bookhouse, Lahore.

٦- دائرة المعارف الإسلامية، حيث قام العديد من المستشرقين البريطانيين بكتابة مقالات

حول القرآن وعلومه فيها.

وهناك العشرات من المجلات العلمية الصادرة عن المستشرقين البريطانيين، نشرت فيها بحوث

كثيرة حول القرآن وتفسيره وهذه بعضها:

- مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، صدرت عام ١٩٦٥م. Journal of the royal

Asiatic society, London. وهي تصدر في كل ثلاثة أشهر عدداً.

- الثقافة الإسلامية Islamic culture صدرت عام ١٩٢٧م، وهي تصدر كل ثلاثة أشهر.

- مجلة العالم الإسلامي: islam world وقد قام بتأسيسها المستشرق زويمر <sup>(٢)</sup> وهي تصدر

في لندن وأمريكا، وتعنى بالدراسات الإسلامية.

- مجلة الفصول الإسلامية.

- مجلة الجمعية الشرقية لجلاسجو.

وبذلك يظهر ما قدمه المستشرقون البريطانيون من دراسات وفيرة حول القرآن

وعلومه وتفسيره، مما يدفعني إلى البحث في هذه الكتب، وتلك الجهود في جانب التفسير؛

لأقف على مواطن الصحة والخطأ فيما سجله هؤلاء حول موضوع الدراسة التي أتوجه إليها.

(١) هيوز (١٨٢٢-١٨٩٦م) مستشرق بريطاني فيلسوف انظر ترجمته في the Columbia viking desk encyclopedia, published by the viking press, new york, Columbia university, 1953, (1/p576).

(٢) زويمر: مستشرق بريطاني كان قسيساً، أسهم في عمل الموسوعات العالمية، ١٨٦٧-١٩٥٢م، له كتاب (الإسلام

نجد لعقيدة) ١٩٠٨م، انظر الزركلي، فهرس الأعلام، (١/٦٧٨).

## المبحث الثاني:

منهج المستشرقين البريطانيين في الدراسات القرآنية ومنطلقاتهم في الدراسة:

وفيه تمهيد ومطلبان:

### تمهيد:

تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه اليوم، ابتداءً من القرن السابع عشر على يد العلماء الذين اهتموا بالمنهج التجريبي والمنهج الاستدلالي، وأصبح المعنى الاصطلاحي للمنهج هو (الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتائج معلومة)<sup>(١)</sup>.  
والمناهج العلمية تتعدل وتتغير باستمرار على يد العلماء المتخصصين، وما على الباحث إلا أن يتابع مناهج هؤلاء العلماء المختصين، وأن يحاول تنسيقها في نماذج وتوجهات عامة توضع أمام العلماء لقبولها أو رفضها.  
وليس هناك بحث علمي بدون منهج يدور معه وجوداً وهدماً، صدقاً أو زيفاً، ومن هنا كان لا بد من اختيار منهج أو مناهج البحث الملائمة للمشكلة، بالإضافة إلى توفير أدوات البحث.

وقد وضع الغربيون قواعد للمنهجية العلمية في البحث، وأكدوا على ضرورة الالتزام بها، وعدوا الخروج عنها عيباً فادحاً في الموضوعية العلمية، وراوا أن العلم يجب ألا

good, c. v and scates, d.e: methods of research, educational, psychological, (1) sociological, new york, Appleton, derofton, inc. 1954. p4.  
البحث العلمي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص ٥، أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، كتابة البحث العلمي : صياغة جديدة، دار الشروق، جدة، ص ٢٨، وانظر بيكفورد، ول ج. ول. و. سميث، الدليل إلى كتابة البحوث الجامعية ورسائل الماجستير والدكتوراه، ترجمة: عبد الوهاب أبو سليمان، جدة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م، ص ٩٩، وانظر الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأساسي الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٣٠.

يسبق في ذهن العالم بمذهب فلسفي معين، وركزوا في تأصيلهم لمنهج البحث العلمي على أهمية الاستدلال المنطقي والاستقراء، (وفي رؤيتهم أن العلم لا يستغني بالاستقراء عن القياس، فبالاستقراء يتوصل العلم إلى القضايا العامة، وعن طريق القياس يستطيع العلم أن يتحقق من صدق القوانين العامة باختبارها على حالات جزئية لم تتناول الملاحظة من قبل)<sup>(1)</sup>

وإذا كانت هذه التاصيلات في الجوانب النظرية، فإنه ينبغي له أن أنظر كيف استخدم المستشرقون البريطانيون أسس البحث العلمي، ووظفوا مناهجه في التعامل مع الدراسات القرآنية. (وقد كثرت دراسات المستشرقين البريطانيين حول القضايا القرآنية في مختلف فروعها، والمدقق فيما كتبه هؤلاء في تلك القضايا وما صدر عنهم من جهود فيها، يلحظ أن لهم منهجاً اتبعوه، وكان نمطاً عاماً في معظم تلك الدراسات.

وفي هذا الإطار سأسجل أبرز النقاط المنهجية التي تميزت بها تلك الدراسات، ومنطلقاتهم الفكرية التي ساروا عليها إزاء ما عملوا على فهمه واستنتاجه، من خلال بيان الأمثلة الدالة على ذلك، ليكون القارئ على بينة من أمره في هذا الموضوع.

### **المطلب الأول: الجوانب الإيجابية لمنهج الاستشراق البريطاني:**

١- وجود الاتزان في بعض القضايا، إذ لا يخلو الأمر من وقفة علمية صحيحة: ومن ذلك ما تطالعه عند المستشرق (جيب) في كتابه (دراسات في الحضارات الإسلامية)، إذ يرد على الدعوى النصرانية التي لا ترى في القرآن الكريم ولا في الإسلام عموماً تأكيداً على القيم الخلقية، كذلك الذي تمارسه النصرانية ( فإذا رأى أحد- يقول (جيب)- أن إلحاح القرآن على فعل الخير غير كثير، أثبتنا له بالحجة القاطعة خطأه، وسقنا إليه ذلك التعريف الشامل للبر في تلك الآية العظيمة: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ

(1) حسن، عبد الباسط محمد، أصول البحث الاجتماعي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧١م، ص ٢٨-٢٩. وينظر: good, c.v. and scates, d.e. op. cit, p49, 89. best john w. research in education, new jersey, prentice hall, inc, 1970, p19.



وَالْمَعْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ  
وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَى السَّبِيلِ  
وَالسَّابِلِينَ فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا  
عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ  
هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١﴾

فالبر إذن تاج الإيمان الحق حين يدرك المؤمن أخيراً أن الله تعالى شاهد أبدأ،  
ويستجيب لشهوده في كل أفكاره وأعماله) (١).

٢- حسن الاستنتاج تبعاً للطريقة السليمة في التفكير:

ويعمل لذلك برأي (واط)، إذ يقول: (تعد قلائل العصر نتيجة أسباب دينية، بالرغم  
من الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وإنه لا يمكن تفويتها إلا باستخدام  
الوسائل الدينية مثل كل شيء، وإنه لمن الجرأة الشك في حكمة القرآن نظراً لنجاح عمده  
(صلى الله عليه وسلم)) (٢).

لاحظ أن (واط) يتوغل في التوازن القرآني بين الديني والدنيوي باتجاه آخر؛ أن  
القرآن يعد العقيدة أو الرؤية الدينية للعالم هي الأساس الذي يقوم عليه وتمخض عنه سائر  
الظواهر، بل إنها أس الأسس وسبب الأسباب، (ولنن عرف جيداً كيف أن الرسول (صلى  
الله عليه وسلم) صرف جهده كله عبر العصر المكّي على أمر واحد: تأكيد العقيدة الجديدة،  
وتدمير سائر العقائد الجاهلية، وأنه لم يبدأ البناء التشريعي وإقامة الدولة إلا بعد أن ضمن  
سلامة الأساس وعمقه وإيغاله في نفوس أصحابه) (٣).

(1) البقرة، ١٧٧.

(2) جيب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٠٤، وانظر خليل، عماد الدين، القرآن الكريم من منظور غربي، دار  
الفرقان، عمان، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ٣٦.

(3) واط، محمد ﷺ في المدينة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ص ١٣٥.

(4) انظر خليل، عماد الدين، القرآن الكريم من منظور غربي، ص ٣٨.

٣- النظرة المنصفة نظراً للفحص الدقيق والاستقراء لما يكون الباحث بصدده:

هناك من المستشرقين البريطانيين من يقف موقف المنصف المتأمل في ما يطلبه من البحث، وهذه نظرة موضوعية لا يجرد الفكر الاستشراقي البريطاني منها تماماً، ففي كتاب (قصة الحضارة) يقول المؤلف -متحدثاً عن تأثير القرآن في الأمة التي تنتمي إليه- وهو تاجر يميز بالشمولية والعمق والامتداد-: ( فمنذ أربعة عشر قرناً وكتاب الله تعالى يستثير خيالهم، ويشكل أخلاقهم، ويشهد فرائح مئات الملايين من الرجال، ومنذ أربعة عشر قرناً والقرآن يبعث في النفوس أسهل العقائد، وأقلها غموضاً، وأبعدها عن التقييد بالمراسم والطقوس، وأكثرها تحرراً من الوثنية والكهنوتية، وقد كان له أكبر الفضل في رفع مستوى المسلمين الأخلاقي والثقافي، وهو الذي أقام فيهم قواعد النظام الاجتماعي والوحدة الاجتماعية، وحضهم على اتباع القواعد الصحيحة، وحرر عقولهم من كثير من الخرافات والأوهام، ومن الظلم والقسوة، وحسن أحوال الأرقاء، وبعث في نفوس الأذلاء الكرامة، وأوجد بين المسلمين درجة من الاعتدال، والبعد عن الشهوات، لم يوجد لها ند في أية بقعة من بقاع العالم يسكنها الرجل الأبيض)<sup>(١)</sup>.

غير أن النقائص المنهجية لدى المستشرقين البريطانيين ظهرت بشكل واضح في دراساتهم القرآنية، ولا تعدو الحقيقة إن قلت: إنها طغت على الجوانب المضيئة في بحوثهم، وهذه بعض هذه الجوانب السلبية:

### **المطلب الثاني: النقائص المنهجية لمنهج الاستشراق البريطاني:**

الفرع الأول: الإتيان بالقضية دون دليل:

يعمد المستشرقون البريطانيون إلى الإتيان بمسألة أو قضية من القضايا القرآنية، ويسوقونها مسلمة خالية مما يستندها، وكأنها معروفة في الأوساط العلمية لا تحتاج إلى نقاش البتة، ومن ذلك:

(1) ديبرانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران وآخرون، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٧م، (١٣/٦٨-٦٩).

يزعم (مرجليوث) (أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان يعتزم في بادئ الأمر، أو ربما كان يعتزم حصر نطاق الإسلام في الجزيرة العربية)<sup>(١)</sup>، ولا يقدم المستشرق هذا أي دليل له يبرر هذا الظن منه. والقرآن المنزل على محمد (عليه الصلاة والسلام) منذ أوائل الدعوة يقول: إنه مرسل من رب العالمين، وإن القرآن ذكر للعالمين ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٤)</sup>، فكيف يخطر في بال الرسول (عليه الصلاة والسلام) أن يحصر الإسلام في الجزيرة العربية، وهذا هو التوجيه المنزل عليه من السماء يدعو لنشره خارج الجزيرة العربية؟<sup>١٩</sup>

ويقول أيضاً - أي مرجليوث -: ( بعد انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية فقط، صار شرح مقاصد القرآن يستمد من فعل الرسول (عليه الصلاة والسلام)، أما قبل ذلك فقد كان عرف الجماعة؛ أي عرف ما قبل الإسلام هو المعمول به وحده في بيان مقاصد القرآن)،<sup>(٥)</sup> هل هذا كلام علمي يستحق النقاش؟

إن الإسلام دين عالمي، فالتمائل للخطاب القرآني يجده أنه جاء موجهاً للناس كافة، ولا تجده في القرآن خطاباً لقوم دون قوم، وهذا يوصلنا إلى حقيقة مؤكدة وهي عالمية القرآني وعالمية نبي الإسلام الذي أرسله الله تعالى للناس كافة، وفي هذا الصدد يروي الدكتور محمد داوود في مقال له بعنوان (عالمية القرآن) ﴿ أن أستاذة لمقارنة الأديان بالجامعة بولاية كاليفورنيا وقفت أمام قوله تعالى في فاتحة الكتاب ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ واستغرقت طويلاً ثم قالت: ما أعظم هذا الرب، إنه ليس رباً لقوم دون قوم، ليس رباً للعرب وحدهم،

(1) مرجليوث، الديانة الحمديّة، ص ١٠٥.

(2) التكوير، ٢٧.

(3) الفرقان، ١.

(4) الأنبياء، ١٠٧.

(5) مرجليوث، الديانة الحمديّة، ص ١٠٥، وانظر: د. قطب، محمد، المستشرقون والإسلام، ص ١٤٢.

ولا لليهود وحدهم، إنه رب العالمين كلهم، وكانت الآية بداية تأمل لهذه الاستاذة انتهت بها إلى الإيمان بالله تعالى<sup>(1)</sup>.

وهذا يحملنا أمانة التبليغ لحقائق القرآن لتصل الرسالة القرآنية إلى الناس كافة.

الفرع الثاني: التشكيك في صحة العقيدة:

يحاول المستشرقون البريطانيون أن يلغوا بذور الشك في حقل الدراسات القرآنية؛ ظناً منهم أن ذلك يثمر يانعاً في عقول المسلمين، لذا تراهم كلما سنحت لهم الفرصة في صنع ذلك لم يال أحدهم جهداً في المضي على هذا المنوال.

فها هو (جيب) يتحدث عن بنية الفكر الديني في الإسلام فيقول: (إنما هي معظم ما كان لدى العرب في جاهليتهم من العقائد الغيبية، والطقوس الشكلية النابعة من اعتقادهم في الأرواح، فقد تأمل محمد (صلى الله عليه وسلم) فيها، فغيّر ما أمكنه تغييره ثم عمد إلى الباقي الذي استعصى عليه التخلص منه، فألبسه حلة الدين الإسلامي، ودعم هذه الرموز والعقائد بهيكل من الأفكار والمواقف الدينية الملائمة، ولما كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يريد أن يشمل دينه الشعوب الأخرى غير العربية، أدخل ذلك كله ضمن منهج، كما أن تضخم كتلة الحديث كان نتيجة لقوة التيار الديني في القرون الأولى، حيث استمد محمد (عليه الصلاة والسلام) أكثر عناصر حديثه من التراث الديني المسيحي بل البوذي<sup>(2)</sup>.

فمن الواضح من كلام (جيب) أنه يريد التنويه بأن القرآن من تأليف النبي (عليه الصلاة والسلام)، وأن الدين الإسلامي عبارة عن مجموعة مؤلفة من عقائد العرب وغيرهم من الشعوب القديمة، وأنه استمد أغلب عناصره من التراث الديني المسيحي، وأن الحديث النبوي زيد فيه وتضخم في القرون التي أعقبت وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام)، وهذه غاية ما يسعى إليه المستشرق وكثيرون من أمثاله.

(1) انظر الموقع الإلكتروني: [www.resaeldawood.com/artssdet](http://www.resaeldawood.com/artssdet).

(2) ينظر جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، تعريب: عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، ص 69.

### الفرع الثالث: إلقاء التهم دون التثبت بدافع العصبية والحقد:

ولهذا صور كثيرة تدل على الخلل المنهجي في دراسات المستشرقين البريطانيين، حيث ظهروا بمظهر الفاقد لشروط الباحث العلمي الذي ينادى له في الأوساط العلمية.

فلو أخذت قضية الوحي وحدها، ونظرت إلى مناهج المستشرقين البريطانيين في دراستها، لرأيت الاتهام العجيب، وإن تعجب فعجب ما قاله الدكتور (سنكلر تسدال) في كتابه (ميزان الحق): ( لا شك أن بعض المسلمين من القراء درسوا علم الطب، وبعضهم الآخر لهم أصدقاء أطباء، فليبحثوا إذا كان يوجد مرض يظهر في سن الحدائة من أعراضه أن يصرخ العليل صرخة غريبة غير واضحة، ويصرع إلى الأرض ويصفر لونه، ثم أحياناً يصير بلون الأرجوان، ويرتعد الجسد، ويزيد الفم، وتغلق العينان، ويظهر المريض كأنه على وشك الموت. ولم تبدأ هذه الحوادث مع محمد (عليه الصلاة والسلام) قبل النبوة بل من صغره: منها أنه لما كان ولدًا صغيراً وهو في الصحراء عند مرضعته حصل نوع من ذلك، ورويت هذه القصة في أشكال شتى)<sup>(١)</sup>.

إن الدكتور (تسدال) يحاول بتهمه المخترعات من لدنه أن يثبت أن الوحي ليست إلا حالة من المرض المسمى بالصرع، غير أن هذه مرحلة مبكرة، زادت وتفاقم شرها، واستفحل ضررها على النبي (عليه الصلاة والسلام) حتى هيء له أن يوحى إليه من قبل السماء، على أن حادثة شق الصدر لا يفهم منها لا من قريب ولا من بعيد ما ذهب إليه (تسدال).

وليس المقام هنا يسمح بمناقشة هذه التهم، إلا أنه في عجالة يقال: إن نظرة فيها تأمل يرجع فيها للطب وأحكامه التي يقررها حول هذا النوع من الألم، وما ينتج عن الواقع عليه أثره، يدرك تمام الإدراك أن اضطراباً وتحولاً في مظاهر البدن، وتحوراً في عمل العقل يصدر عن المبتلى بهذا، فهل وقع شيء من مثل هذا لنبينا (عليه الصلاة والسلام).؟ اللهم لا، أيعقل أن ينتج ما يحار في أمره الفكر، ويدهش الفطن من شأن الوحي؟ أيعقل أن ينتج عن

(١) انظر د. تسدال، ميزان الحق، ص ٤٥٩-٤٦١ من شاهين، علي، دراسات في الاستشراق، ص ١٢٤.

شخص يعالج هذا البلاء مثل هذه المعجزات الفذة؟ بل إن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان يخرج من وجهه النور وقت انقضاء الوحي، ويتلو خير ما يسمع ويقراء، إلا أن مقالة (تسدال) ومن يشد على يديه ليس إلا عصبية ما أريد بها علم ولا حق<sup>(١)</sup>.

الفرع الرابع: الانطلاق من مبدأ بشرية القرآن، ويسمى هذا المنهج بالأنسنة<sup>(٢)</sup>:

هذه النقطة تكاد تنفق عليها كلمة المستشرقين البريطانيين، قال المستشرق الدكتور (سنكلير تسدال) في كتابه ميزان الحق: (إذا اتفق المسلمون على أن القرآن من تأليف محمد ﷺ وكتب بالوحي، وليس كما يقولون: إنه أملاه عليه جبريل، لكانت حججهم أقوى)<sup>(٣)</sup>.

ويقول (جورج سيل) في كتابه (مقالة في الإسلام): (وما لا شك فيه، ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان: أن محمداً ﷺ هو في الحقيقة مصنف القرآن، وأنه أول واضعيه، وأنه كان لا يبعد أن غيره أعانه عليه كما اتهمته العرب، لكنهم لشدة اختلافهم في تعيين الأشخاص الذين زعموا أنهم كانوا يعينونه، وهت حججهم، وعجزوا عن إثبات دعواهم، ولعل ذلك لأن محمداً ﷺ كان أشد احتياطاً من أن يترك سبيلاً لكشف الأمر)<sup>(٤)</sup>.

وهذا الرأي أجده كثيراً فيما سطره المستشرقون البريطانيون في كتبهم حول القضايا القرآنية، وكأنه مسلم، بل من البدهيات عندهم، وقد بنوا دراساتهم عليه.

(1) أحيل القارئ إلى مطالعة كتاب الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا حيث أوسع في الرد على التهم الموجهة للوحي، انظر طبعة الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٧-٧٩.

(2) الأنسنة: أبديولوجيا راجت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر في إيطاليا، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، يرى أصحابها أن الرجوع إلى التراث الثقافي الإنساني والفلسفات العظيمة التي كانت للإنسان في الماضي يعيد الروح التي كانت في العصر الإغريقي والروماني، ومن أهم أفكارهم: التفكير بالأرض لأنها أهم من السماء، وأن يهتم الفرد بتربية بدنه وبإثراء روحه بالأمثلة العظيمة التي تفجر طاقاته لتغيير عالمه، ويردون ما في الكتاب المقدس إلى قيم إنسانية وجهود بشرية. انظر الحاج، د. لحميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٧١-٧٢.

(3) تسدال، ميزان الحق، ص ٣٧٢، عن شاهين، علي، دراسات في الاستشراق، ص ١٥٤.

(4) سيل، جورج، مقالة عن الإسلام، ص ١١٦، تعليق هاشم العربي، عن شاهين، علي. دراسات في الاستشراق، ص ١٥٤.

ويعلق أحد المستشرقين الألمان على هذه النقطة، فيقرر لدى دراسته لكثير من صنيع المستشرقين في بحوثهم ودراساتهم القرآنية أن المستشرق الذي يدرس نص القرآن وعلومه لا ينطلق من الحقيقة المطلقة لدى المسلمين أن هذا النص وحي منزل؛ أي لا يدرسه من زاوية الإيمان، بل من زاوية العلم المنفصل عن جميع ما يدخل في باب الإيمان والعقيدة، فيقول: (الاستشراق يعالج النص القرآني وفقاً لمعايير علوم الديانات العامة، ووفقاً لعلوم التاريخ، فمن هنا يمكن القول: إن نص القرآن في رأي الاستشراق ليس إلا وثيقة تاريخية ثمينة، باعتباره مبدأ أساسياً في إيمان المسلمين وعقيدتهم، وهذا ما ينبغي على الباحث المسلم مراعاته عند القراءة في دراسة المستشرقين أو مناقشتهم؛ حتى لا يحصل الخلل في الفهم والنتائج)<sup>(١)</sup>.

الفرع الخامس: الانطلاق في الدراسات القرآنية من خلال خلفية لاهوتية دينية بعيدة عن التجرد والموضوعية:

وهذا خلل منهجي ملحوظ بشكل بارز على دراساتهم، يقول الدكتور محمود حمدي زقزوق: (الاستشراق من بين شتى العلوم الأخرى لم يطور كثيراً في أساليبه ومناهجه، وفي دراسته للإسلام لم يتخلص قط من الخلفية الدينية للجدل اللاهوتي العقيم الذي انبثق منه الاستشراق أساساً، ولم يتغير شيء من هذا الوضع حتى اليوم باستثناء بعض الشواذ. ونحن لا نطلب من كل مستشرق أن يغير معتقده، ويعتقد ما نعتقد عندما يكتب عن الإسلام، ولكن هناك أوليات بديهية يتطلبها المنهج العلمي السليم، فعندما أرفض وجهة نظر معينة، لا بد أن أبين للقارئ أولاً وجهة النظر هذه، من خلال فهم أصحابها لها، ثم لي بعد ذلك أن أخالفها، وهكذا يمكن القول بأن الاستشراق في دراسته للإسلام ليس علماً بأي مقياس علمي، وإنما هي عبارة عن أيديولوجية<sup>(٢)</sup>. خاصة يراد من خلالها ترويح تصورات معينة عن الإسلام،

(١) لقاء شبكة التفسير والدراسات القرآنية مع المستشرق الألماني الدكتور: ميكوش موراني، ص ٦، على الموقع

الإلكتروني: [www.tafsir.net/murany.htm](http://www.tafsir.net/murany.htm).

(٢) الأيديولوجيا: نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية، تختص بمجتمع معين أو طبقة اجتماعية معينة، انظر الحاج، د. لحميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص ٨١.

بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق، أو مرتكزة على أوهام وافتراءات<sup>(١)</sup>.

ومن الأمثلة على ذلك ما يراه (بودلي) في كتابه (حياة محمد عليه الصلاة والسلام) حيث يقول: ( ويعجب الكثيرون من وجود الشيء الكثير من الديانة اليهودية والمسيحية في الإسلام، ولكن بحسب طريقة محمد ﷺ في التفكير، فقد تطورت تلك العقائد من عقيدة إلى أخرى، وهي تتطور الآن على يديه إلى عقيدة جديدة، وهو يعتقد أن وحي المسيح ( عليه الصلاة والسلام) كان وحي نبي أرسله الله لتأكيد وتثبيت ما أوحى إلى موسى (عليه الصلاة والسلام)، وقد جاء القرآن (وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)<sup>(٢)</sup> )

والحق أن الآية التي استشهد بها بودلي على تأثير القرآن بالتوراة والإنجيل لا تصلح دليلاً على مدعاه، ذلك أن الآية تقرر أن التوراة والإنجيل والقرآن كتب سماوية أنزلها الله تعالى على أنبيائه، وشهد الله تعالى لها بأنها حق كونها من عند الله عز وجل، ولا تعني الآية التوراة والإنجيل الحاليين حيث مستهما يد التحريف، ثم إن العقيدة لم تتطور ولا تشير الآية من قريب أو بعيد إلى ذلك حسب ادعاء بودلي..

لاحظ كيف ينطلقون من فكرة أن أصل الدين الإسلامي اليهودية والنصرانية، ولاحظ فكرة تطور العقيدة قياساً على عقيدتهم النصرانية واليهودية، وهم يودون بذلك إثبات أن القرآن يشهد لديانتهم، حيث استدل ( بودلي) بالآية التي خالط فيها هذا المستشرق كثيراً، وإنما هي تدل على وحدة الأصل، والكتب الصحيحة الحقة المنزلة على الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) الذين نزلت عليهم، وفي هذه النقطة تحديداً، ظهر لي أن المستشرقين البريطانيين لم يخرجوا عن إطار نظريات أربع في دعوى بشرية القرآن:

(1) الإسلام والمستشرقون، تأليف نخبة من العلماء المسلمين، ص ٨٧، مرجع سابق.

(2) العنكبوت، ٤٦

(3) بودلي، حياة محمد عليه الصلاة والسلام، ترجمة محمد محمد فرج وزميله، مكتبة مصر، ط. ن. ص ٨٥.



أ. النظرية الأولى: دعوى أن القرآن نمط شعري، قائله شاعر.

ب. النظرية الثانية: دعوى أن القرآن هديان، قائله رجل به مس وجنون.

ج. النظرية الثالثة: دعوى تلقي النبي صلى الله عليه وسلم القرآن عن بشر ومعلمين.

د. النظرية الرابعة: دعوى أن القرآن تحيلات من اللاشعور، حصلت للنبي صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup>.

الفرع السادس: إيراد الدم المبطن<sup>(٢)</sup>.

قد يتبادر إلى الذهن من بعض عبارات المستشرقين البريطانيين ما مفاده امتداح القرآن وموضوعاته، ولكن في واقع الأمر هذه العبارات تحتاج إلى حذر شديد؛ لأن في ضميرتها ما هو أشد من التصريح بالدم وإشهاره.

ومن الأمثلة المتكاثرة على ذلك: ما يقوله (وليم موير) في كتابه (حياة محمد عليه الصلاة والسلام): ( لم يمض على وفاة محمد ﷺ ربع قرن حتى نشأت منازعات عنيفة وقامت طوائف، وقد ذهب عثمان ( رضي الله عنه) ضحية هذه الفتن، ولا تزال هذه الخلافات قائمة، ولكن القرآن ظل كتاب هذه الطوائف الوحيد، إن اعتماد هذه الطوائف جميعاً على هذا الكتاب تلاوة برهان ساطع على أن الكتاب الذي بين أيدينا اليوم هي الصحيفة التي أمر

(1) ممن تبنى هذه النظريات ريتشارد بيل ورودنسون. انظر فصل أسلوب القرآن في كتاب:

Introduction to the quran. and بودلي في كتابه حياة محمد عليه الصلاة والسلام ترجمة محمد فرج، ص ١٧٩، وانظر danial، islam and the west، p195، وجفري في كتابه: the quran as scripture new، 1952، york، p18. وواط في كتابه محمد ﷺ في مكة. وستيتين في ثانيا الدراسة مدى اقتران هذه الأنكار والنظريات في مجموعهم. وللمزيد حول هذه النظريات والرد عليها راجع:

Qadi, abu ammar yasir, an introduction to the science of the quran, oxford, first edition, 1999, p374-382. وانظر: المجالي، محمد خازر، شكري، أحمد، آراء (جيفري) في جمع نص القرآن،

مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الرابع والعشرون، العدد: واحد، ١٩٩٧م، ص ١٣٦-١٥٢.

(2) يسمى أيضاً منهج البناء والمدم، حيث الإطراء والمدح ثم الطعن، انظر النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، مجلة الاجتهاد، العددان الخمسون والواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة، ٢٠٠١م، ١٤٢٢هـ، ص ٣٥٣.

الخليفة المظلوم بجمعها وكتابتها، فلعله هو الكتاب الوحيد في الدنيا الذي بقي نصه محفوظاً من التحريف طيلة ألف ومائتي سنة<sup>(١)</sup>.

لاحظ هنا كيف يدس السم في العسل، يقر بأن الكتاب الذي جمع في عهد عثمان هو الكتاب الوحيد الذي لم تمسه يد التحريف، إلا أن ما قبله؛ أي في العهد النبوي والعهد البكري- بطريقة الرمز والإشارة- جرى فيه ذلك التحريف.

والذي يعزز هذا الفهم من مقولته أنه -أي (موير)- قال في موضع آخر: (إن نسختي أبي بكر وعثمان لم تكونا أمينتين فحسب، بل تامتين بقدر ما كانت المادة متوفرة، وإذا ما كان من حذف يمكن أن يكون حصل، فإنه لم يكن من جانب المصنفين)<sup>(٢)</sup>.

ويكفي في هذه العبارة من ذم مبطن قوله: (بقدر ما كانت المادة متوفرة)؛ على معنى أن ما ذهب ولم يمتصوا عليه ذهب أدراج الرياح، فماذا ينفعنا من مدح بعد ذلك؟

الفرع السابع: إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على التاريخ والدراسات القرآنية (المنهج الإسقاطي)<sup>(٣)</sup>:

ثمة مفاهيم معاصرة كثيرة فسر المستشرقون البريطانيون على أساسها القضايا القرآنية، وأدخلوا مصطلحات بنوا عليها نتائج مغلوبة لم يكن القرآن قصد إليها البتة.

فمثلاً (ياخذ (واط) أسوة بجل الباحثين الغربيين بالمفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي للأديان؛ أي أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) يعمل وفق المقتضيات المرحلية لكل فترة تاريخية، ومن ثم فإن منظوره للدين إنما هو وليد مواضع تلك الفترة، فهو لا يملك ابتداءً رؤية شمولية عن أبعاد دوره كني، وعن الملامح النهائية للعقيدة التي جاء لكي

MUIRE, The life of Mahomet, , 1912, London p. 22-23. (1)

(2) المرجع نفسه، muire, the life of Mahomet, xxvi

(3) المنهج الإسقاطي: هو إسقاط الواقع المعاصر المعاش على الوقائع التاريخية، فيفسرونها في ضوء خبراتهم و مشاعرهم، وما يعرفونه من وقاع حياتهم ومجتمعاتهم، انظر النعيم، د. عبد الله، مقال: الامتسراق في السيرة النبوية، مجلة الاجتهاد، العددان الخمسون والواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة، ٢٠٠١م-١٤٢٢هـ، ص ٣٥٢.

يشر بها، فمحمد (عليه الصلاة والسلام) على سبيل المثال ما كان يعرف في المرحلة المكية أن الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، بل ما كان يعرف أنها دعوة للعرب جميعاً، ولم يتبين له ذلك إلا في فترات تالية، وفق الظروف التاريخية التي كان يجتازها حيناً بعد حين<sup>(١)</sup>.

وقد تبنى (واط) هذا المنهج الإسقاطي في معظم كتاباته، فمثلاً في مسألة النمو التدريجي والضرورات المرحلية المشار إليها يتصور أن سيدنا محمداً (عليه الصلاة والسلام) لم يكن يعرف حتى أواخر العصر المكي الأبعاد الحقيقية لدعوته، وأنها ليست لقريش وحدها، أو للعرب وحدهم وإنما للعالم جميعاً، ويفغل (واط) كما أغفل غيره من المستشرقين تلك المعطيات القرآنية التي كانت تؤكد منذ بدايات العصر المكي عالمية الدعوة الإسلامية، وأن الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) لا يمكن أن يسيروا كالعميان خطوة خطوة، دون أن يملكو مسبقاً استشرافاً شاملاً لما يسعون لتحقيقه، ولا حتى للخطوات التالية التي يجب أن يقطعوها، وإذا كان الزعماء العاديون يمتلكون رؤية مستقبلية نافذة تتجاوز حدود الزمن الراهن، وتتحرك صوب أبعاده النائية وفق برنامج مرسوم، أفلا يكون الأنبياء مبعوثي الله تعالى إلى العالم قادرين على امتلاك هذه الرؤية، بل ممتلكين بإرادة الله تعالى ووحيه زمامها منذ اللحظات الأولى<sup>(٢)</sup>.

ويتحدث (واط) أيضاً في هذه المسألة إلى درجة أنه يوصي للقارئ بأن القرآن كان يتحامل على قريش خشية الارتطام بها، فيؤجل نهيها عن الربا أحد أعمدة النشاط المالي المكي إلى وقت طويل بعد الهجرة، ويكتفي بنقد موقفهم الشخصي عن الثروة، يقول (واط): ( لقد كان زعماء مكة من بُعد النظر، بحيث أقرروا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم، ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة)<sup>(٣)</sup>.

(1) بحث للدكتور عماد الدين خليل بعنوان: المستشرقون والسيرة، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والاسلامية، ص (١/١٧٧)، المنظمة العربية للتعليم، قطر.

(2) نفسه، ص (١/١٨٢).

(3) واط، مونتجمري، محمد ﷺ في مكة، ص ١٨٤.

ويجيب الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل عن هذا بقوله: ( ويصعب على المرء التصديق بأن مستشرقاً متعمقاً ك(واط) لا يدرك الفارق بين العقيدة والشريعة في الإسلام، وأن المرحلة المكية تختلف عن المرحلة المدنية، في أن حركة الإسلام الأولى كانت منصبة على البناء العقدي، بينما انصبت في المرحلة التالية على البناء التشريعي، بسبب قيام الدولة الإسلامية وما تتطلبه من نظم ومعطيات تشريعية، مع استمرار البناء العقدي بطبيعة الحال، فالذي حدث ليس تحولاً في بنية الإسلام نفسه، بل في تنظيم الأولويات بعد إنجاز مرحلة بناء الجماعة الإسلامية، وقيام دولة الإسلام في المدينة، ومع ذلك فنحن نقرأ في كتاب (واط) هذه العبارة (( نستطيع القول بأن الإسلام قد تحول في خطوطه الكبرى عند الهجرة، ولكن معظم مؤسساته كان لا يزال في مرحلة بدائية، فلم يتم بعد تحديد الصلوات ولا العبادة، وإن كانت قد وضعت الأسس لذلك، ولم تظهر ظهوراً كاملاً أركان الإسلام الأخرى: الصيام والزكاة، الشهادة والحج، ومع ذلك كانت كل الأفكار الرئيسة: الله تعالى، اليوم الآخر، الجنة والنار، إرسال الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) واضحة تماماً))<sup>(1)</sup>.

وفرق واضح أن نقول: بأن معظم مؤسسات الإسلام كانت في طور الولادة أو التشكل، وبين أن نقول: إنها كانت في مرحلة بدائية..؛ ذلك أن للكلمات إجماعات وظلالاً، وإنه ليتوجب على الباحث الجاد أن يعرف كيف ينتقي كلماته، وإلا كان من حقنا -كطرف في الموضوع- أن نتهمه بالإغراض، أو على الأقل بأنه يجهل الفارق الحاسم بين المرحلتين المكية والمدنية، حيث لم يكن التوجه في الأولى ينصب أساساً على إقامة المؤسسات، وكان الهدف: العقيدة من أجل إيجاد الأساس الصالح لإقامة المؤسسات<sup>(2)</sup>.

وهذا الخلل المنهجي أجده كثيراً في كتابات (مونتجمري واط) وغيره من المستشرقين البريطانيين، مما يحدو بي إلى التوقف في شأن كثير من هذه الكتب.

(1) واط، محمد ﷺ في قلبه، ص ١٨٢.

(2) خليل، المستشرقون والسيرة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، (١/١٨٤)، مرجع سابق.

## الفرع الثامن: تطبيق النظريات الحديثة على الدراسات القرآنية:

عمل المستشرقون البريطانيون على إعمال الأفكار الحديثة، والنظريات المستجدة في علم النفس والاجتماع، وجعلوها مقياساً وحكماً على تلك الدراسات القرآنية، ومن ذلك استخدام مناهج التفسير النفسي في تفسير الوحي، ومن طبق هذا المنهج (واط) في كتابه (محمد ﷺ في مكة)، في تفسيره لكيفية الوحي، إذ طبق نظرية (يونج) في التحليل النفسي.

يقول (واط): ( والآن فإن السؤال الذي يصيغ نفسه هو كيف وصلت هذه الكلمات التي كونت التجربة الأولى إلى وعي محمد ﷺ وشعوره؟ إننا نؤمن بصدقه وإخلاصه عندما يقول: إنها ليست نتيجة أي تفكير واع منه، أما بالنسبة للمحدثين المتأثرين بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، فإن الإجابة السهلة هي: أن هذه الكلمات وصلت لمحمد (عليه الصلاة والسلام) من ( لا شعوره)، وعلى أية حال، فإن هذه الإجابة لا تعدو كونها إعادة صياغة للسؤال.

أو بتعبير آخر إنها لا تزيد عن كونها طرحاً جديداً للسؤال بكلمات أخرى، فهي في الحقيقة ليست إجابة حقيقية، فكل ما أضافته هو أن هذه الكلمات قد وصلت إلى محمد ﷺ فعلاً بطريقة أو بأخرى قبل أن يصبح شعوره واعياً بها، بل ويمكن للمرء أن يقول إن اللاشعور هو الميدان الذي تؤثر فيه الملائكة والشياطين أيضاً، ويرى اللاهوتيون المسيحيون أن المقابل العصري للروح الشريرة (evil spirit) هو العقيدة الكامنة في اللاشعور ( العقيدة اللاشعورية) Unconscious Creed.

نخلص من كل هذا: أن اللاشعور مسألة غير بعيدة تماماً عن فكرة الوحي، أو بتعبير آخر: إن وضع اللاشعور في اعتبارنا على نحو ما أمر مطلوب عند تناولنا للوحي.

والفكرة التي نبتناها هنا هي في الأساس فكرة عالم النفس (يونج) <sup>(1)</sup> Jungian (Yong) فوفقاً لهذه الفكرة، فإن ما ينبثق من اللاشعور إلى الشعور في أحلام الأفراد وخيالاتهم، وكذلك في الأساطير الدينية للمجتمع ككل تنطلق من اللبيدو ( الطاقة النفسية أو

(1) انظر موسوعة علم النفس الشاملة، (7/111)، edito creps international وانظر نظرية اللاشعور في موسوعة علم النفس، نفسها، (10/107).

الطاقة الحيوية<sup>(1)</sup>. أو طاقة الحياة التي هي ينبوع النشاط في كل البشر، وفي الرجل الفرد لمجد أن اللبيدو: هو جزئياً شيء خاص بذاته، كما أنه جزئياً أيضاً شيء يشترك فيه مع سائر أعضاء مجتمعه، بل وسائر أفراد الجنس البشري، وهذا الجزء الذي يشترك فيه مع غيره يسميه (يونج): اللاشعور الجمعي، وإلى عمل هذا اللاشعور الجمعي وتأثيره تعزى كثير من الأساطير الدينية، بل وكثير من المعتقدات الجامدة، خاصة تلك التي تتعلق بشخص (البطل) أو الزعيم أو الطفل المقدس (the divin child) أو العذراء، لمجدها في كثير من الأديان، وقد يجد الإنسان عند تأمله في الشخص الأنف ذكرها (البطل، الزعيم، العذراء، والطفل المقدس) وجعلها محور تعبده، إن هناك ما يمكن تسميته بانطلاق الطاقة النفسية (Physical energy) خلاله (أي خلال الشخص المتأمل أو المتعبد)، مما يمدّه بقوة لإحجاز ما كان يمكن أن يكون مستحيلاً بالنسبة له، دون التأمل أو التعبد من خلال هذه الشخص الأربعة الأنف ذكرها، وباختصار: فإنه وفقاً لأفكار (يونج)، فإن معظم الأفكار الدينية تظهر مما يسمى باللاشعور الجمعي، عندما يتخذ طريقه إلى الوعي أو الشعور، ومعظم الممارسات الدينية (العبادات أو التطبيقات الدينية) هي استجابة واعية لهذه الأفكار، ووفقاً لهذه الطريقة في النظر للأمور، فإن السوحي الذي قامت على أساسه اليهودية والمسيحية والإسلام هو المحتوى الذي انطلق من اللاشعور الجمعي إلى الشعور أو الوعي، وكان محتوى هذا اللاشعور الجمعي التباين الشديد والتعقيد<sup>(2)</sup>.

يمثل هذه التحليلات النفسية يحاول (واط) إقناع القارئ بأن الذي يأتي النبي (عليه الصلاة والسلام) عن طريق الله -مزوجل- ليس إلا ومضات وخواطر إشراقية مصدرها العقل الباطن (اللاشعور)، وهذا تماماً ما يحدث في الرؤى، ثم ينساب إلى العقل الظاهر، وقد حمل هذا الملهم ما يأتيه من تلك الأفكار في لحظات إشراقية، ولم يكتف (واط) بذلك، بل إنه بمنهجه العلماني هذا جعل هذه قاعدة مطردة تشمل جميع الأنبياء والسديانتين المسيحية

(1) اللبيدو: الغدة الحيوية الدافعة، الشهوة الجنسية، ينظر زهران، حامد، قاموس علم النفس، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٧م.

(2) watt, Islamic revelation in the modern world. ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٢٠٦-٢٠٨.

واليهودية، وقد نسي هذا المستشرق أن قواعد عظيمة، وأموراً غيبية غير خاضعة لمقياس التفكير في تحصيلها، هي أشياء لا يمكن للشخص أن يأتي بها عقله الباطن، مهما بلغ من حدة الذكاء، بحيث تبلغ من الدقة والصحة مبلغ القرآن، إلا أن يكون ذلك شيئاً علوياً مصدره الإله الحق.

كان ينبغي على هذا الذي يدعي سلامة المنهج، ويزعم النصفة والحياد العلمي، أن يركز أكثر في مقولاته، قبل أن يبلغ جهده في استشراف قضايا كهذه بالغة من البعد عن التحقيق مبلغها.

الفرع التاسع: الخلط بين المسائل وعدم التركيز والدقة في إصدار الحكم:

وهذا خلل منهجي ملحوظ يتبين للقارئ في كثير من دراسات المستشرقين البريطانيين؛ فها هو (جورج سيل) يهاجم القرآن من خلال فهمه المخطوء لكلمة (أخ) ومونته (أخت)، ويترجم الكلمة حرفياً على أنها (شقيق) فيقول: (إن القرآن يخلط بين مريم التي هي أم السيد المسيح ومريم أخت موسى وهارون (عليهم الصلاة والسلام)، مما يعد مفارقة تاريخية مفرطة، ذلك أن هناك حوالي ألف وثمان مئة سنة تفرق ما بين عمران - وهو أبو موسى - وبين عمران الذي هو أبو مريم<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الصدد يجيب الدكتور محمد خليفة عن هذه الشبهة قائلاً (إن سيل) لم يستطع أن يتصور أن كلمة -أخ مع أنها قد تعني الشقيق-، إلا أنها يمكن أن يعنى بها (متهم أو له علاقة مع)، ولعلنا نلاحظ أن اتهام (سيل) هنا يركز على الآية الثامنة والعشرين في سورة مريم، وهي ﴿يَتَأَخَّتْ هُرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾، حيث تتضمن اتهام اليهود لمريم العذراء (عليها الصلاة والسلام) التي تنتمي لعائلة هارون الشريفة عندما رأوها تحمل طفلها عيسى (عليه الصلاة والسلام) الذي لم يعرفوا أباه بين يديها، فقد لاموها على اقترافها لهذا الفعل المشين - بنظرهم -

(١) سيل، جورج، ص ٣٨، عن محمد خليفة، المستشرقون والقرآن، ص ١٣٤، دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

ولقد تبنت قلة من المستشرقين رأي (سيل) الخاطيء؛ وذلك لأنهم كانوا مدفوعين بغفلتهم عن أن كلمة (أخ) تستعمل في القرآن على أنها (المنتسب إلى)، وليس على أنها فقط الشقيق بالدم، والانتساب هنا يكون إلى نفس الأمة أو القبيلة، حيث كان ينبغي عليه أن يلحظ أثناء ترجمته للقران أن الآيات الآتية: ﴿وَاللّٰى عَادِ اٰخَاھُمْ هُوْدًا...﴾ الآية<sup>(١)</sup>، ﴿وَاللّٰى تَمُوْدًا اٰخَاھُمْ صٰلِحًا...﴾ الآية<sup>(٢)</sup>.

كان على (سيل) الرجوع إلى ما كتبه المفسرون حول هذا المعنى، ولو رجع لتفسير البيضاوي<sup>(٤)</sup> -على سبيل المثال- لظهر له أن المعنى: ( يعنون هارون النبي (عليه الصلاة والسلام)، وكانت من أعقاب من كان معه في طبقة الأخوة، وقيل كانت من نسله، وكان بينهما ألف سنة، وقيل هو رجل صالح كان في زمانهم، شبهوها به تهكماً، أو لما رأوا قبل من صلاحها أو شتموها به )<sup>(٥)</sup>.

والذي أراه أن قولهم (يا أخت هارون) تشبيهاً لمريم عليها السلام في حال وتقواها برجل كان اسمه هارون، وقد عدل (سيل) عن مثل هذه الآراء حيث أن الأمر عند هؤلاء المستشرقين لا يقف عند الحدود العلمية.

(1) هود، ٥٠.

(2) هود، ٦١.

(3) خليفة، د. محمد، المستشرقون والقرآن العظيم، ص ١٣٤-١٣٥.

(4) البيضاوي: عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاض، مفسر، عالم بالفقه والأصولين والعربية والمنطق والحديث، من أعيان الشافعية، توفي في تبريز سنة ٦٨٥ هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر مصنفاته: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، (المنهاج في أصول الفقه) وغيرها، الداوودي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، مصر، ١٩٧٢م، (١/٢٤٢)، وانظر طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل بكري، القاهرة، ١٩٨٦م، (١٠٣/٢).

(5) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. (٣٠/٢).



الفرع العاشر: تحريف الكلم عن مواضعه:

وأكثر ما يكون هذا الخلل في مجال الترجمة للقرآن، حيث الجهل بالمعاني الدقيقة للكلمات العربية، وذلك ما تطالعه في ترجمة (المز) لسورة الكهف الآية السادسة والعشرين، ﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسَ لَهُ غَيْبٌ أَلْسَمَاتٍ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ فيقول: (( أبصر به وأسمع ) إنها تعني: إنه يستطيع أن يرى ويسمع (he can see and hear) على حين ترجمها سيل على أنها ( هل أنت الذي تستطيع أن تجعل الله تعالى يرى ويسمع:

(do thou make him to see and to hear) وترجمها (رودويل) بأنها: انظر وأصغ إليه تعالى وحده: (look thou and hear'en to him) <sup>(١)</sup>

على أن ﴿ أبصر به وأسمع ﴾ صيغة تعجب، قال أهل التفسير: ﴿ أبصر به وأسمع ﴾ صيغتا تعجب، والهاء ضميره تعالى، والكلام مندرج تحت القول، فليس التعجب منه سبحانه ليقال المراد منه حقيقة؛ لاستحالة عليه تعالى، بل المراد أن ذلك أمر عظيم من شأنه أن يتعجب منه كما قيل، ولا يمتنع صدور التعجب من بعض صفاته سبحانه وأفعاله عز وجل حقيقة من غيره.

وأياً ما كان، ففيه إشارة إلى أن شأن بصره تعالى وسمعه عز وجل وهما صفتان غير راجعتين إلى صفة العلم خارج عما عليه بصر المبصرين وسمع السامعين، فإن اللطيف والكثيف والصغير والكبير والجللي والخبفي والسر والعلن على حد سواء في عدم الاحتجاب عن بصره وسمعه تبارك وتعالى <sup>(٢)</sup>

(1) خليفة، د. محمد، المستشرقون والقرآن، ص ١٢٦-١٢٧.

(2) الألويسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، (٢٥٤/١٥).

وفي محاولة منه لترجمة معنى التغابن في قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابُنِ﴾<sup>(١)</sup>

يقول (بالمر): ( ذلك يوم الغش، والأشرار سيخيب كل منهما ظن الآخر، وذلك بتبديل مواضعهم، فيعاقب الأشرار وينعم الأخيار)<sup>(٢)</sup>.

غير أن بالمر لم ينظر إلى تفسير الآية من مظان تفسيرها، وهذا اجتهاد لا نصيب له من الصحة، وقد جاء في تفسير التغابن ما نصّه: (التغابن: تفاعل من الغين في المجازات والتجاوزات، يقال: غبته يغبنه غبناً إذا أخذ الشيء منه بدون قيمته، قال ابن عباس ؓ عنهما: إن قوماً في النار يعذبون وقوماً في الجنة يتنعمون، وقيل: هو يوم يغبن فيه أهل الحق أهل الباطل وأهل الهدى أهل الضلالة وأهل الإيمان أهل الكفر، فلا غبن أبين من هذا)<sup>(٣)</sup>

وانظر كيف يخلط (بالمر) بين كلمة (مفتاح) وكلمة (مفاتيح)، فيحرف الكلم عن مواضعه، ويأتي بفهم سقيم مغلوط، حيث يقول في فهم قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ الآية<sup>(٤)</sup>: ( إن الإشارة صريحة إلى المعتقد العبري القائل بأن هناك ثلاثة مفاتيح بأيدي الله تعالى)<sup>(٥)</sup>.

ويعلق الدكتور محمد خليفة على ذلك بأن (مفهوم وجود إله يحمل ثلاثة مفاتيح في يده ليس بمفهوم إسلامي على الإطلاق، كما أن الآية لا تشير من قريب أو من بعيد إلى أية أعداد أو أيدي)<sup>(٦)</sup>.

(1) التغابن، ٩.

(2) خليفة، د. محمد، المستشرقون والقرآن العظيم، ص ١٢٧، عن Palmer, Thekoran

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، (٢٤/١٥-٢٥).

(4) الأنعام، ٥٩.

(5) خليفة، د. محمد، المستشرقون والقرآن العظيم، ص ١٤٤، عن بالمر.

(6) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

وكان من المفترض أن يرجع (بالمر) إلى كتب التفسير بدلاً من أن يترك العنان لقلمه ليكتب كيفما اتفق، وعندها سيتبين له خلطه وخلله، إذ ما بينه وبين فهمهم مفاوز تنقطع دونها أحناق المطي.

يقول الزمخشري<sup>(١)</sup>: ( جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة، لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في المخازن المتوثق منها بالإغلاق والإقفال، ومن علم مفاتيحها وكيف تفتح توصل إليها، فأراد أنه هو المتوصل إلى المغيبات وحده لا يتوصل إليها غيره كمن عنده مفاتيح: أقفال المخازن، ويعلم فتحها، فهو المتوصل إلى ما في المخازن)<sup>(٢)</sup>

ومن ذلك ما ينكشف لك من فقدان الحس اللغوي في فهم آيات القرآن لدى هؤلاء المستشرقين، حيث يذهب (بنريس) إلى أن معنى قوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾<sup>(٣)</sup> أن المخاطب يجري إعداده تحت العين المحسة<sup>(٤)</sup>، وهذا نص قوله:

( and that mightest be brought up under my eye ) مع أن النص لا يجوز حمله على هذا المعنى، فالمقصود الرعاية والعناية، ولكن النص وارد على طرائق العرب في الاستعمال والمجاز.

وقد جاء في تفسير هذه الآية: (على عيني أي بمراى مني، متعلق بمحذوف وقع حالاً من المستتر في (تصنع) وهو استعارة تمثيلية للمحفظ والعون، فإن المصون يجعل بمراى، والتصنع: الإحسان، والمعنى: وليفصل بك الصنيعة والإحسان وترى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به).<sup>(٥)</sup>

(١) الزمخشري: محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، إمام عصره في اللغة والنحو والبيان في التفسير، أخذ بمذهب الاعتزال، توفي سنة ٥٥٣هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر آثاره: (الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأناويل في وجوه التأويل)، و(الفائق في غريب الحديث) وغيرها، السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.د، ن.د، ص ١٢٧، الداودي، طبقات المفسرين، (٢/ ٣١٤).

(٢) الزمخشري، الكشاف، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م. (٢/ ٣٠-٣١).

(٣) طه، ٣٩.

(٤) بنريس، سلك البيان في مناقب القرآن، ص ٨٦، وانظر للمزيد المرجع نفسه، ص ٦٢، ص ٧٩، ص ١١٨.

(٥) الألوسي، روح المعاني، (١٦/ ١٩٠).

على أنه لا يفوتني في هذا المقام أن أشير إلى مذهب السلف الذي يفوض معنى هذه الصفة الله تعالى، فلا يبحثون عن تأويلها بل يمررونها كما جاءت، والمستشرق (بنريس) كما ترى لا يدرك ذلك.

ويظهر البعد الواضح عن الصواب عند المستشرق (داوود) حيث يرى أن المقصود بأهل الكتاب في قوله تعالى ﴿أَجَلٌ لَكُمْ أَطَّيَّبَتْ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾<sup>(١)</sup> الآية، هم اليهود فقط وليس النصارى<sup>(٢)</sup>، ولا يوضح للقارئ لماذا فسرها على هذا النحو وكان المسألة من قبيل المسلمات، مع أن النص لا يسمح بالتخصيص الذي ذهب إليه هذا المستشرق.

وفي تفسير هذه الآية قال في الجامع لأحكام القرآن: (الطعام اسم لما يؤكل، والذبايح منه، وهو هنا خاص بالذبايح عند كثير من أهل العلم بالتأويل، وأما ما حرم علينا من طعامهم فليس بداخل تحت عموم الخطاب، قال ابن عباس ؓ عنهما، قال تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾<sup>(٣)</sup>. ثم استثنى فقال ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾، يعني ذبيحة اليهودي والنصراني وإن كان النصراني يقول عند الذبيح: باسم المسيح، واليهودي يقول: باسم عزيز، وذلك لأنهم يذبحون على الملة، وقال عطاء: كل من ذبيحة النصراني وإن قال باسم المسيح، لأن الله جل وعز قد أباح ذبائحهم وقد علم ما يقولون).<sup>(٤)</sup> ويفسر (رودويل) قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(٥)</sup> على النحو الآتي:

(١) المائدة، ٥.

(٢) N.j. Dawood, the Koran: translated with notes, penguin books, 1974, p387.

وانظر للمزيد: المرجع نفسه، ص ٩، ص ١١.

(٣) الأنعام، ١٢١.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥م، (٣/٧٦).

(٥) البقرة، ٦٢.

*Verily, they who believe (muslims), and they who follow the jewish religion, and the Christians, and the sabeite- who ever of those believeth in god and the last day- and doeth that wich is right, shall have their reward with their reward with their lord, fear shall not come upon them neither shall they be grieved)* <sup>(1)</sup>

ومعنى هذا: إن الذين يؤمنون بالإله واليوم الآخر ويعملون عملاً طيباً سيكافؤون من سيدهم، ولن يلحقهم خوف أو حزن، سواء أكان هؤلاء مسلمين أم متبعين للديانة اليهودية أو صابئين.

وأنت ترى بعد ما بين ما تشير إليه الآية الكريمة وهذه الترجمة المنحرفة، ويرى الدكتور محمد صالح البنداق (أن ترجمات كهذه لا تقتصر على التحريف فقط، بل على تحوير معنى الآية الكريمة)<sup>(2)</sup>. والحق أن هذه مشكلة كل المترجمين وليس المستشرقين فحسب

وعلى هذا فأنت ترى، أن هذه النقائص المنهجية قد بلغت غايتها في دراساتهم القرآنية، وقد طغت على جوانبهم الإيجابية في البحث وتناول القضايا العلمية.

وقد لاحظت أيضاً أن المستشرقين البريطانيين ينطلقون من منطلقات بعيدة كل البعد عن الطريق الصحيحة في المنهجية البحثية المعتمدة، مع أنهم ينادون بالالتزام التام بأصول البحث العلمي المنهجي، وهذا ديدنهم في جميع الدراسات القرآنية التي قاموا ببحثها وسيطلع القارئ على نماذج وآراء كثيرة يبدو عليها هذه النقائص المنهجية التي سبق ذكرها وعرضها، حيث دخلوا في دراستهم بتصوراتهم المنحرفة.

<sup>(1)</sup> Rodowell, the Koran, interpretation of the cow.

(2) البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط.د. ن.د، ص ١٢٣.

## الفصل الثاني:

موقف الاستشراق البريطاني من الموضوعات القرآنية:

البحث الأول: دعوى المستشرقين البريطانيين بعشوائية الموضوعات القرآنية.

البحث الثاني: دعوى المستشرقين البريطانيين بانتحال القرآن من الكتب السماوية.

البحث الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من القصص القرآني.

## المبحث الأول: دعوى المستشرقين البريطانيين بعشوائية الموضوعات القرآنية:

### وفيه مطلبان:

من أخطر الأمور التي بحثها المستشرقون البريطانيون في دراساتهم: الموضوعات القرآنية، إذ حكموا على هذه الموضوعات بأنها متناثرة، وزعموا عشوائية هذه الموضوعات في القرآن الكريم وأنها منحولة عن كتبهم السماوية.

فقد انطلق المستشرقون البريطانيون في زعمهم عشوائية الموضوعات القرآنية على مستندين، ظنوا أن فيهما أكبر دليل على مدعاهم:

المستند الأول: عدم وجود التناسب في ترتيب الموضوعات، وأن الموضوعات كان ينبغي أن يفرد كل واحد منها في سورة مستقلة.

المستند الثاني: نظام الفاصلة القرآنية، وعدم التوافق بين الآية ونهايتها.

وفي هذا المقام سأقوم بدراسة هذه الجوانب بالتفصيل نظراً لخطورتها وانعدام المنهجية العلمية المتبعة هذه الدراسات الخطيرة.

### المطلب الأول:

المستند الأول: دعوى المستشرقين البريطانيين عدم وجود التناسب في

موضوعات القرآن:

يقول (ريتشارد بيل) العالم اللاهوتي: (إن الآيات قد جمعت بطريقة مبهمة، وإنها تبدو

مفككة مبتورة المعاني)<sup>(1)</sup>.

(1) Bell, introduction to the quran, p70.

ويقول (جون وانسبروغ): (إن القرآن عبارة عن أفكار مبعثرة مجمعة بشكل رديء)<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ أنهم يلقون باللائمة على من جمع القرآن، ويلقون بالمسؤولية عليه، حيث يقول (بيل): ( بعد دراسة مفصلة ودقيقة للهيكل العام لمقاطع القرآن، فقد ثبت أنها قد بدلت وروجعت...، كما أن عباراته لم توضع في أماكنها فقط مجرد وضع في السور، ولكنها تعرضت لنوع من التكيف مع أماكنها، وهو ما يبدو من خلال وقع الإيقاعات الخفية المحتجبة)<sup>(2)</sup>.

ويقول أيضاً: ( إن القرآن ما هو إلا عدد لا نهائي من الجزئيات غير المتصلة، وذات تغيرات مفاجئة في الموضوع، ولتعليل ما مضى ذكره من عيوب، فإنه ليس أمامنا إلا أن نفترض أن عملية الكتابة شملت أحياناً كتابة ما ظهر على الرقعة تالياً لما في وجهها، مما أعطاهما الترتيب)<sup>(3)</sup>.

ويستشهد (بيل) بالآيات الآتية على زعمه، فيقول: ( نحن نجد في سورة الانشقاق وفي الآيات من الآية الثالثة عشرة إلى الخامسة عشرة هدماً للتوازن المذكور في الآيات المتقدمة عليها، وهي الآيات من الآية السابعة حتى الثانية عشرة، التي يمكن عدّها وحدة متكاملة مستقلة لو بقيت وحدها، والآن دعنا نستعرض الآيات ﴿ فإما من أوتي كتابه بيمينه..... بصيراً﴾ الآيات من السابعة حتى الخامسة عشرة، تمثل هذه الآيات تصويراً لمشهد الآخرة بشيء من التفصيل، فتعقد مقارنة بين شخص مستقيم، وآخر آثر الحياة الدنيا، وأنكر بأعماله متهجاً بمصاحبة أهله (الآيات من السابعة حتى التاسعة)، في حين نرى صورة الكافر الذي سيسعر بالتعاسة، حيث سيلقى كتاب أعماله السيئة بصورة مخزية، إذ سيلقاه من وراء ظهره، وسيعذب عذاباً شديداً في جهنم ( الآيات من العاشرة حتى الثانية عشرة).

wansbrough, quranic studies, p18, p114, p225. (1)

Bell, introduction to the quran, p90. (2)

نفسه، p90. (3)



فلا يلو من الكافر إلا نفسه، حيث أغرق نفسه في شهوات الدنيا أثناء حياته، وأهمل عبادة ربه الذي هو به بصير دائماً، وأنكر حقيقة الرجوع إليه تعالى ليحاسبه (الآيات من الآية الثالثة عشرة وحتى الخامسة عشرة).

وعلى ذلك فإننا نرى أن الآيات (من الآية السابعة حتى الثانية عشرة) ليست كاملة المعنى، وإن بدت وحدها، لأن الآيات من الآية الثالثة عشرة حتى الخامسة عشرة تهتم بإتمام معالم الصورة، بإعطاء الخلفية للأحداث المذكورة في الآيات من الآية السابعة حتى الثانية عشرة.<sup>(١)</sup>

وقد قال بهذا الرأي (بالمر)<sup>(٢)</sup>، و(موير)<sup>(٣)</sup>، و(رودويل)<sup>(٤)</sup>، و(تريتون)<sup>(٥)</sup> أيضاً، وقد اتهموا زيدا بن ثابت - رضي الله عنه - ورهطه بإهمال كل جزئية من جزئيات نظام السورة. فهذه دعوى هؤلاء المستشرقين، وتلك ركائزهم، وقد تقرر أمر شبهتهم - بادئ ذي بدء - وهي دعوى قديمة جديدة، ذكر الخطابي في رسالته (بيان إعجاز القرآن) طرفاً منها، أسوقه بنصه - حيث نقل شبهة المعارضين على موضوعات القرآن على الترتيب الحالي لها - قال رحمه الله : ( إن موضوعات السورة القرآنية مفرقة، فالسورة الواحدة تشتمل على موضوعات كثيرة متعددة، مثل القصص والأحكام والمواعظ وأخبار اليوم الآخر، ولو كانت كل سورة تحتوي موضوعاً واحداً لكان ذلك أجدي وأجمع للفائدة)<sup>(٦)</sup>.

(1) Bell, introduction to the quran, p90.

(2) palmer, e. the Koran with an introduction by nicholson, first published 1880, oxford university press, London, 1928, عن خليفة، محمد، الاستشراق والقرآن العظيم، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٠٣.

(3) muir, w. life of mahomet 4vols, smith London, 1860. عن المرجع السابق ص١٠٤.

(4) Rodwell, j. m. the Koran dent, London, 1909, p7.

(5) Triton, A.S, islam: belief and practice, Hutchinson, London. 1962, p15.

(6) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٥٢.

وقد أجاب الإمام الخطابي<sup>(١)</sup> عن هذه الشبهة وهذا الاعتراض، فقال: ( إن ذكر الموضوعات المتعددة في السورة الواحدة أجدى وأكثر نفعاً، ولو كانت السورة تشتمل على موضوع واحد لم تقم الحجة على المستمعين إلا في ذلك الموضوع، لذلك شاء الله تعالى أن تكون كل سورة فيها من الموضوعات المتعددة؛ لتقوم بها الحجة، وهو ابتلاء واختبار؛ ليزداد الذين آمنوا إيماناً<sup>(٢)</sup>).

تحدث الإمام هنا في هذه الشبهة عن تفرق المعاني على طول القرآن من ناحية، وتفرق المعاني في السورة الواحدة من ناحية ثانية، وكان رد الإمام رداً مقتضياً مجملاً، جمع فيه من الفائدة ما يحتاج إلى بسط في مثل هذا المقام، للرد على أولئك المعترضين وهؤلاء المستشرقين؛ لأن هذه القضية من الخطورة بمكان، بحيث تحتاج إلى مزيد بسط وتاصيل في الرد، والإمام أتى بزيادة القول وصفوته، جزاه الله تعالى خيراً.

غير أن الشأن هنا أن يسلك في دفع هذه الشبهة ما يقطع الطريق على أصحابها والمتمسكين بها، لما أرادوه من تشويش واختلاط، وهذا يتطلب تحقيق الشبهة أولاً، وبيان المدعى، والنظر فيما ذهبوا إليه استدلالاً، ثم يلتفت بعد ذلك إلى نقضه، ثم دفعه معارضةً، وهذه دعوى مصحوبة بدليل، فلا بد من نقضها ودفعها على ما هو دأب أهل البحث والمناظرة في التدرج من المنع إلى التسليم، فأقول -وبالله التوفيق-:

المدعى عند هؤلاء أن النظم القرآني غير متوافق، ودليلهم على ذلك بالنص (أن موضوعات السورة القرآنية متفرقة)، ولازم قولهم من لفظ ( السورة القرآنية) الحلى بالألف واللام أن هذا يفيد العموم، وقد تقرر عند الأصوليين " أن اللفظ الحلى بالألف واللام يفيد العموم إذا انضاف إلى الوصف التابع له"<sup>(٣)</sup>، فالمقصود هنا جميع سور القرآن.

(1) الخطابي: هو أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، فقيه، محدث، توفي سنة ٣٨٨هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر مؤلفاته: (معالم السنن)، (رسالة في بيان إعجاز القرآن)، السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ، ص ٤٠٤، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٣/ ١٥٠)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٢/ ٢١٤).

(2) نفسه، ص ٥٤.

(3) ينظر السيوطي، الإتيان، تحقيق: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (٢/ ٦٨٢).

ولو سلمنا بأن هذا ينسحب على جميع سور القرآن كلها فكيف عرفتم أنه قليل الجدوى؟ إن هذا جهل بحقيقة التنزيل وظروفه، لأن ترتيب النزول في الآيات شيء وترتيبها في المصحف شيء آخر. هذه نقطة.

نقطة أخرى: لو أنكم درستم السور والآيات دراسة موضوعية ورأيتم اتصال موضوعاتها على الرغم من تفرقها في مواضع متعددة لعلمتم أن هذا فيه من الحكمة والفائدة العظيمة، ولنتعكم ذلك من هذا القول الذي قلتم به. وهنا تظهر مقولة الإمام الخطابي بأن ذكر الموضوعات المتعددة في السورة الواحدة أجدى وأكثر نفعاً، ولو كانت السورة تشتمل على موضوع واحد لم تقم الحجة على المستمعين إلا في ذلك الموضوع، لذلك شاء الله تعالى أن تكون كل سورة فيها من الموضوعات المتعددة لتقوم بها الحجة، وهو ابتلاء واختبار ليزداد الذين آمنوا إيماناً، وهذه من الحكم العديدة التي تظهر لدارس الموضوعات القرآنية.

وليتهم إذ قالوا ما قالوه تفهموا تفرق هذه الموضوعات، ورأوا سلاسة الترتيب ومنطقيته، حتى مع تخالف الموضوعات من حيث هي مع وحدتها بعضها مع بعض، ومن حيث الغاية بينها جميعاً، لأذعنوا إذن عندها - لو طلبوا الحق -، ولشق عليهم أن يصدروا مثل هذا الحكم جزافاً.

وبهذا يتبين أن هذه الشبهة وذلكم الاعتراض هو من السقوط بمكان بحيث لا وجه له ولا وجهة، وأن تلك الدعاوى يعترها النقص والنقض من بين يديها ومن خلفها، ولا تسلم لهم أبداً.

وليت هؤلاء المستشرقين انتهضوا ليطلعوا على ما قدمه علماؤنا<sup>(1)</sup> الأجلاء من حديث عن تناسب الموضوعات والسور والآيات، إذن لرأوا كيف أن الموضوعات تسلم لبعضها، ولعلموا ما فيها من اتصال وانسجام حميم، بدلاً من هذا الحكم الجائر الذي ألقوه على القرآن، ولكن كما يقال: والذنب للطرف لا للتجم في الصغر.

(1) أمثال البقاعي في نظر الدرر، والسيوطي في تناسق الدرر، والفخر الرازي في مفاتيح الغيب وسيد قطب في ( في ظلال القرآن) وغيرهم رحمهم الله تعالى

وفي هذا المقام أورد مقالة الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه الرائع (النبا العظيم) إذ تناول الحديث عن التناسب في الموضوعات القرآنية حيث يقول: ( اعمد إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد، وما أكثرها في القرآن! -فهي جهرته- وتنقل بفكرتك معها مرحلة مرحلة، ثم ارجع البصر مرتين: كيف بدئت؟ وكيف ختمت؟ وكيف تقابلت أوضاعها وتعادلت؟ وكيف تلاقت أركانها وتعانقت؟ وكيف ازدوجت مقدماتها بنتائجها ووطأت أولها لأخرها؟ وأنا لك زعيم بأنك لن تجد البتة في نظام معانيها أو مبانيها ما تعرف به أكانت هذه السورة قد نزلت في نجم واحد أم في نجوم شتى، ولسوف تحسب أن السبع الطوال من سور القرآن قد نزلت كل واحد منها دفعة واحدة، حتى يحدثك التاريخ أنها كلها أو جلها قد نزلت مجوماً، أو لتقولن إنها كانت بعد تنزيلها قد جمعت عن تفريق، فلقد كانت في تنزيلها مفرقة عن جمع، كمثل ببيان كان قائماً على قواعده، فلما أريد نقله بصورته إلى غير مكانه قدرت أبعاده ورقمت لبناته، ثم فرّق أنقاضها، فلم تلبث كل لبنة منه أن عرفت مكانها المرقوم، وإذا البنيان قد عاد مرصوصاً يشد بعضه بعضاً كهيئته أول مرة.

أجل إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني حشيت حشواً، و أوزاعاً من المباني جمعت عفواً، فإذا هي -لو تدبرت- بنية متماسكة، قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول، فلا تزال بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في ببيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق، بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضام والالتحام، كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني أنفسها، وإنما هو من حسن السياقة ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متصلاً، والمختلف مؤتلفاً.

ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا، بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي

من أنفسهما، كما يلتقي العظمان عند المفصل، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كئيب، كما يشبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب، ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية<sup>(١)</sup>.

وهذا مثال تطبيقي يتضح به ترابط الآيات والموضوعات في السورة الواحدة، فإذا أخذنا سورة الكهف مثلاً تطبيقاً لمجد ما يلي:

(١- المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها: حيث جاء في افتتاحية السورة توجيه الحمد المطلق لله تعالى فهو المستحق لهذا الحمد المطلق وحده. قال تعالى ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً﴾. وجاء في خاتمة السورة تخصيص الله سبحانه بالعبادة والذكر والشكر ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ الكهف (١١٠). فالسورة ابتدأت بذكر الألوهية واختتمت بذكر الربوبية، ومن ذلك تحديد مهمة الرسول ﷺ وهي ذات شقين: حمل البشارة للمؤمنين وهي الخلود في جنات النعيم وإنذار المكذابين بما جاء به رسول الله ﷺ بالمصير السيئ وهو جهنم، فجاء ذكر المهمة بشقيه في افتتاحية السورة ﴿ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً﴾ (الكهف ٢). وفي قوله تعالى ﴿وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً﴾ (الكهف ٤). كما جاء بيان المهمة بشقيها في خاتمة السورة في قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يفتنون عنها حولاً﴾ (الكهف ١٠٢). وجاء الإنذار في قوله تعالى ﴿إنا أعدنا جهنم للكافرين نزلاً﴾. وهذه من جملة الحقائق التي وردت في الافتتاحية وفي الخاتمة.

٢- المناسبة بين مقاطع السورة وهدفها:

(١) دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، ١٩٧٠م، ص ١٥٤-١٥٥. وهناك سيد قطب رحمه الله في (في ظلال القرآن) في تناسب الآيات حري بالقاريء أن يطلع عليها.

حيث تمثل القصص الأربع التي وردت في سورة الكهف مقاطعها الرئيسية إلى جانب الافتتاحية والخاتمة، وتضمن فاتحة السورة وخاتمها للقيم الصحيحة التي توزن بها الأمور، أما المقاطع الأربعة الأخرى فإنها وثيقة الصلة بهدف السورة.

-فقصة أصحاب الكهف وكذلك قصة ذي القرنين واضحة الاتصال بهدف السورة؛ لأن القصتين جاءتا إجابة للسؤال الموجه إلى رسول الله ﷺ كما ورد في سبب النزول.

أما قصة صاحب الجنتين فاتصالها بالسؤال أيضاً من زاوية الاستنكار على قريش في أصل التوجه بالسؤال. فقد أعماهم الجاه وحب المال أن ينظروا إلى القيم إلا من خلالها، وهذه القيم الزائفة هي التي حملتهم على طلب إبعاد فقراء المسلمين عن مجلس رسول الله ﷺ. إن هؤلاء كمثل صاحب الجنتين الذي أعماه الغرور بالمال والجاه وكثرة الأولاد فكفر بربه سبحانه.

أما قصة موسى والخضر عليهما السلام، فلها صلة وثيقة بالهدف أيضاً؛ فهي توبيخ وتأييد لليهود الذين يشكلون الطرف الثاني في اختبار صدق النبي ﷺ، كان الأليق باليهود وهم أهل الكتاب الأول أن يتدبروا حياة النبي ﷺ بدلاً من أن يجعلوا الاستفسارات وسيلة تشكيك في دعوة الحق التي جاء بها النبي عليه الصلاة والسلام.

ومن هذا الجانب نجد أن قصة موسى والخضر عليهما السلام وثيقة الصلة بهدف سورة الكهف وبالقيم الصحيحة التي اشتملت عليها وبالموازن المختلفة التي تبناها المنحرفون والمفسدون.

فكل القصص الأربع التي تشكل المقاطع الأساسية في السورة توجه الأنظار إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحال تجاه دعوة الحق وتبرز القيم الصحيحة، التي تتخذ موازين لتميز الحق والصدق والصواب من غيرها.

لقد اشتملت القصص الأربع في سورة الكهف أسباب الفتن الأساسية في الحياة الدنيا: فتنة السلطان والمال والعلم والأسباب.<sup>(1)</sup>

وهكذا نجد الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية مما يتضمّن ردّاً بليغاً على مزاعم المستشرقين البريطانيين في عدم الترابط بين سور القرآن.

الفرع الثاني: الرد على النيل من جمع القرآن وعمل زيد بن ثابت (رضي الله عنه):  
تبين كيف أن المستشرقين البريطانيين ألقوا بالثبته والمسؤولية في الشكل القرآني وترتيب الموضوعات - الذي قالوا فيه ما قالوا - على من جمع القرآن، وخصوصاً زيد بن ثابت، وهذه تهمة لا يقصد منها إثبات عشوائية الموضوعات فحسب، بل إفقادنا الثقة بهذا النص المنقول تواتراً جمعاً عن جمع يحيل عليهم التواطؤ على الكذب.

ولا يقتضي الأمر مني في حالة الإجابة عن هذه التهمة أن أتحديث عن جمع القرآن وتاريخه، فهذا يحتاج إلى بحث مستقل، ولكن لا بد في الرد على هذه التهمة من أن آتي بما يقنع القارئ بثقة عمل زيد ومن عاونه في جمع القرآن.

فهذه تهمة ليس عليها دليل واحد يثبتها، بل إنك تجد من المستشرقين المنصفين من حق له الحق، وأعرب عن دقة القرآن، إذ يقول المستشرق (منزيس): (إن تبجيل جميع المسلمين الرائع للقرآن وتقواهم منذ البداية وورعهم، هذه المعاني هي التي جعلتهم يحفظونه عن ظهر قلب، وهي التي تؤكد وجود نسخة مكتوبة على عهد النبي ﷺ لكل ما نزل من الوحي، كما أن جمع زيد للقرآن قد حظي بالقبول الإجماعي مباشرة وبصورة فورية، وكل هذا لا يترك مجالاً للشك في أن القرآن يحوي بالفعل كل الكلمات التي أوحيت إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكن الاختلاف يتمثل فقط في بعض الأوجه الصوتية<sup>(2)</sup> والإعرابية، التي لا تعد إلا أمراً طارئاً جاء بعد ذلك، ولم يكن قط موجوداً على عهد زيد)<sup>(3)</sup>.

(1) انظر نسلم، د. مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ١٧٩ - ١٩٠.  
(2) يقصد القراءات القرآنية، ولكن فات هذا الباحث وذهب عليه أن القراءات ليس من عمل زيد بل هي قرآن موحي

(3) menezes, the life and religion of mohammed, London, 1911, p105.

فهذا تصريح رجل من بني قومهم دقق في دراساته فتوصل إلى الحق فيما بحث فيه. ويقول في موضع آخر -أعني هذا المستشرق- ( من المؤكد جداً أن زيدا قد توخى الأمانة في صنيعه، كما أن قبول علي وأتباعه للقرآن هو أعظم ضمان لصحته وأصالته )<sup>(١)</sup>.

وإن كان الأمر ليس بحاجة إلى شهادة مثل هذا المستشرق أو غيره، لأن الأدلة على صحة هذا الترتيب تكفي، لكنني آثرت إيرادها لإثبات أن مسألة التواتر ووقوع الإجماع من قبل الصحابة ( رضي الله عنهم ) على عمل زيد، واستخدام زيد أعلى درجات التوثيق، وذلك بالمطابقة بين ما هو محفوظ في الصدور ومكتوب في السطور، والإتيان بشاهدين على ذلك، هو قانون ما عرفت الدنيا مثله.

(فقد تتبع زيد بن ثابت في عهد أبي بكر ﷺ القرآن يجمعه من العسب والخفاف وصدور الرجال، وقد شفع الحفظ بالكتابة، وظل ناهجاً هذا النهج في سائر القرآن الذي تتبعه فجمعه بأمر أبي بكر، فكان لا بد لقبول آية أو آيات من شاهدين هما الحفظ والكتابة، وقد تم لأبي بكر جمع القرآن كله خلال سنة واحدة تقريباً، لأن أمره زيدا يجمعه كان بعد واقعه اليمامة. وقد ظفر مصحف أبي بكر ﷺ بإجماع الأمة عليه وتواتر ما فيه.

وفي عهد عثمان بن عفان ﷺ اختلف الناس في القراءة فخاف عليهم أن يختلفوا في الكتاب اختلف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة بنت عمر بن الخطاب ﷺ أن ترسل إليه بالمصحف ينسخها في المصاحف ثم يردها إليها فأرسلت حفصة إلى عثمان بالمصحف، فأمر زيدا بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وإنما أمرهم عثمان أن ينسخوا من صحف حفصة مع أنهم كانوا جماعاً لكتاب الله تعالى في صدورهم لتكون مصاحفه مستندة إلى أصل أبي بكر المستند بدوره إلى أصل النبي ﷺ المكتوب بين يديه بأمره وتوفيق منه، فسدت بذلك كل ذريعة للنقول والتشكيك. وجردت مصاحف عثمان من جميع الزيادات التي لم تتواتر قرآنيته وإنما كانت من قبيل التفسير أو تفصيل الجمل، وأهملت منها جميع الروايات الأحادية)<sup>(٢)</sup>.

(1) menezes, the life and religion of mohammed, London, 1911 p115-116

(2) الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٧، ١٩٨٨م، ص٧٨-٨٣، بتصرف.



ولذا لا بد من تأصيل قضية تحسم الأمر في هذا الموضوع، وهو تواتر القرآن على النحو الذي نقرأه اليوم وعلى الترتيب الحالي.

فقد أنكر بعض الناس قرآنية بعض الآيات، وادعوا أن بعض الآيات لم توجد إلا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري - رضي الله عنه - .

والجواب عن هذا ( أنه لا يمكن أن يسلم بصحة أي رواية من أمثال هذه الروايات، التي تقدر في تواتر القرآن، ولو افترضنا أنها في أصح الكتب؛ لأنها تنافي الإجماع من جهة، وما يقضي به العقل من جهة أخرى.

أما منافاتها الإجماع: فإنما تثبت هذه المنافاة من كون المصحف الذي أجمع عليه الكل مشتمل على هذه الآيات، فكونهم يشبثون هذا في المصحف، هذا دليل على أن ما في المصحف كلام الله تعالى بإجماعهم جميعاً ولم يخالف في ذلك أحد.

أما منافاتها لما يقضي به العقل: فلأن القرآن مما تتوافر الدواعي على نقله جملة وتفصيلاً، ومما تتوافر الدواعي على نقله يكون شيئاً خارجاً عن المؤلف أو مهماً، ولا أبلغ أهمية من القرآن، بل لا مثل له في الأهمية، ولا أشد غرابة في الخروج عن المؤلف من هذا القرآن.

وما هو بهذه المثابة يجب أن يتواتر، وقد كان هذا القرآن أهم المهمات بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم ومن اتبعه، فكيف لا يكون متواتراً جملة وتفصيلاً؟

ومع التسليم للرواية القائلة بأن زيد بن ثابت ( رضي الله عنه ) لم يجد هاتين الآيتين إلا عند خزيمة ( رضي الله عنه )، فإنه يجب تأويلها تأويلاً صحيحاً متفقاً مع تواتر القرآن؛ لأن زيد بن ثابت قال: ( لم أجدها إلا عند خزيمة )<sup>(١)</sup>، والفعل كالنكرة، حقه أن يكون في سياق النفي عاماً، ولكن إذا قام الدليل على تخصيصه وجب التخصيص، فإذا دل ما تم إثباته من التواتر

(١) أحمد، مسند أحمد، رقم ٢١٦٩٥، (١٨٩/٥)، ابن حميد، عبد، مسند عبد بن حميد، رقم ٢٤٥، (١٠٩/١)، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م، رقم ٣٧١٢، (٨٢/٤)، الطبراني، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، رقم ٣٢١٣، (٢٥٢/٤).

بقضاء العقل، وجب تخصيص العموم في (أجده)، فقرينة ما أثبتته العقل من التواتر هي المخصص.

( لم يجدها مكتوبة) فتخصص نفي الوجدان بنفي الوجدان الكتابي، وليس يجب أن يكون شيء من القرآن مكتوباً، بل المهم في التواتر أن تكون كل جزئية من جزئيات القرآن محفوظة لعدد التواتر، فيكون المقصود: لم أجدها مكتوبة؛ لأن عدم الوجدان محفوظة هو القادح في التواتر.

وأما ما قيل من أن عبد الله بن مسعود ( رضي الله عنه) أنكر الفاتحة والمعوذتين، فلم يثبت عنه ذلك، بدليل أخذ القراء عنه الفاتحة والمعوذتين المزعوم إنكاره لهما<sup>(1)</sup>، ولو سلم حصول الإنكار من عبد الله بن مسعود فإن ذلك ينصرف إلى إنكار الكتابة لا أنهما من القرآن، وعلى هذا يتبين أن جمع زيد بن ثابت ( رضي الله عنه) مجمع عليه، لا يقدر في صحته قادح أياً كانت درجته ومرتبته العلمية.

وبذلك يظهر تهافت ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقون وسقوط مدعاهم.

الفرع الثالث: دعوى (بيل) باضطراب بعض الآيات في ترتيبها وموضوعها:

حاول (بيل) أن يثبت اضطراب الموضوعات القرآنية وعشوائيتها من خلال سورة الانشقاق، وتلخص نظره بأنها متمثلة بانفصال السياق ما بين قوله سبحانه ﴿ وَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴾ ﴿ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴾ ﴿ وَيَصَلِّي سَعِيرًا ﴾<sup>(2)</sup> وبين الآيات بعدها ﴿ إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴾ ﴿ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ﴾ ﴿ بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) أفادني بذلك الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفه جزاه الله خيراً..

(2) الانشقاق، ١٠-١٢.

(3) الانشقاق، ١٣-١٥.

ولو أن (بيل) أمعن النظر في موضوعات السورة ودرسها جيداً لوجد أن التناسب بين آياتها كان واضحاً تماماً. وليبان تناسب آيات السورة الكريمة أورد كلام سيد قطب رحمه الله تعالى حيث يقول: ( وهي - سورة الإنشاق - بترتيب مقاطعها على هذا النحو، تطوف بالقلب البشري في مجالات كونية وإنسانية شتى، متعاقبة تعاقباً مقصوداً، فمن مشهد الاستسلام الكوني إلى لمسة القلب الإنسان، إلى مشهد الحساب والجزاء، إلى مشهد الكون الحاضر وظواهره الموحية، إلى لمسة للقلب البشري أخرى، إلى التعجب من حال الذين لا يؤمنون بعد ذلك كله، إلى التهديد بالعذاب الأليم، واستثناء المؤمنين بأجر غير ممنون.

كل هذه الجولات والمشاهد والإيماءات واللمسات في سورة قصيرة، لا تتجاوز عدة أسطر، وهو ما لا يعهد إلا في هذا الكتاب العجيب! فإن هذه الأغراض يتعدى الوفاء بها في الحيز الكبير، ولا تؤدي بهذه القوة وبهذا التأثير<sup>(1)</sup>.

وفيما يخص هذا المقطع القرآني بالذات الذي جرى على نسقه الاعتراض من قبل (بيل) فإن القرآن يعرض لفتة إلى الماضي، فكان هذا تعليلاً وبياناً لسبب هذا الشقاء الذي حل بصاحبه، ومثل هذا يكون على أعلى درجات الانسجام والترابط، فهو يذكر النتيجة والعاقبة، ويذكر سببها، للاعتبار والازدجار عن هذا السبب لكل من يدرك الخطاب.

وهنا يعلق الأستاذ سيد قطب على هذا المشهد القرآني فيقول: ( وأمام هذا المشهد التعيس بكر السياق راجعاً إلى ماضي هذا الشقي الذي انتهى به إلى هذا الشقاء، ﴿ إِنَّهُ كَانَ فِتْحَ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴾ ﴿ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ﴾<sup>(2)</sup>، وذلك كان في الدنيا، نعم كان، فنحن الآن - مع هذا القرآن - في يوم الحساب والجزاء، وقد خلفنا الأرض وراءنا بعيداً في الزمان والمكان، ﴿ إِنَّهُ كَانَ فِتْحَ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴾ غافلاً عما وراء اللحظة الحاضرة، لاهياً عما ينتظره في الدار الآخرة، لا يحسب لها حساباً، ولا يقدم لها زاداً، ﴿ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ﴾ إلى

(1) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، (١٥/ ٥٢٠).

(2) الإنشاق، ١٣-١٤.

ربه، ولن يرجع إلى بارئه، ولو ظن الرجعة في نهاية المطاف لأخذ بعض الزاد، ولادخر شيئاً للحساب، ﴿بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا﴾ ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّنْ يَحُورَ﴾، ولكن الحقيقة أن ربه كان مطلعاً على أمره محيطاً بحقيقته عالماً بحركاته وخطواته، وعارفاً أنه صائر إليه، وأنه مجازيه بما كان منه، وكذلك كان حين انتهى به المطاف إلى هذا المقدور في علم الله تعالى، والذي لم يكن بد أن يكون.

ومن هذه الجولة الكبيرة العميقة الأثر بمشاهدتها ولساتها الكثيرة، يعود السياق بهم إلى لمحات من هذا الكون، الذي يعيشون فيه حياتهم وهم غافلون عما تشي به هذه اللمحات من التدبير والتقدير، الذي يشملهم كذلك، بإحكام ما يتوارد عليهم من أحوال: ﴿قَلَّا أَقْسِمُ بِالشَّفَقِ ﴿١٠﴾ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ﴿١١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ﴿١٢﴾ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٣﴾﴾<sup>(١)</sup>

لاحظ أن السورة الكريمة تعرض لنا مشاهد ومواقف من عالم الآخرة حيث بدأت بذكر تحولات في أرجاء الكون، ثم عرضت لأحوال المؤمن وجزائه، ثم التفت القرآن إلى أحوال الكافر وما يلقاه من العذاب، ثم بينت السبب لنيله هذا الجزاء، كل ذلك ظهر بأسلوب شائق، فأي اضطراب أو عشوائية تقال على هذا النحو من الترتيب البديع؟

وقد زعم (ويلش) في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، the second edition of Islamic encyclopaedia (أن قصة يوسف (عليه الصلاة والسلام) تحتوي على دليل يبين أنها خضعت للتعديل أو التغيير، وأن الكلام في أول السورة يبدو وكأنه مقدمتان منفصلتان للسورة).<sup>(٢)</sup>

(1) الانشقاق، ١٦-١٩.

(2) قطب، سيد، في ظلال القرآن، (١٥/٥١٩-٥٢٠).

(3) The second edition of Islamic encyclopaedia, p420.

و يقصد الكاتب بهذا أن الآيات من قوله تعالى ﴿الرَّتِّكَ ءَايَتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾<sup>(١)</sup> إلى قوله ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِينَ﴾<sup>(٢)</sup> تعتبر مقدمة أولى للسورة، وأن الآيات من الرابعة حتى السادسة تعد مقدمة ثانية لها، وأن القصة الحقيقية أو الأصلية تبدأ من قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِّلْسَائِلِينَ﴾<sup>(٣)</sup> إلى الآية الواحدة بعد المئة، من السورة وحتى نهاية القصة.

(وهذا زعم من يصر على اكتشاف أخطاء ومخالفات في القرآن بأية طريقة كانت، فإن لم يجدها في الواقع توهمها في الخيال، ولو أن القرآن كان نصاً مجهولاً لا نعلم عنه شيئاً البتة ثم اكتشفناه وأخضعناه للفحص والتحليل العلميين، أو حتى عرضناه للفرض والتخمين، لربما ساغ مثل هذا الافتراض الذي تخيله (ويلش) من عند نفسه ثم نسه إلى القرآن، ولكن القرآن لحسن الحظ كتاب منقول نقل تواتر، محفوظ حفظاً إلهياً بالغ العناية، وجميع المخطوطات التي لدينا، وكل الحفاظ، وعلماء القرآن والقراءات، يجمعون على أن سورة يوسف تامة وكاملة كما هي موجودة الآن في المصحف، لم يدخل عليها ما ليس منها، وكذلك لم يسقط منها شيء البتة، كما أن السياق القرآني ذاته وتسلسل أحداث القصة يرفضان رياضة التخمين هذه التي يمارسها (ويلش)، هذا مع وجوب العلم بأن السورة أو القصة القرآنية ليست رواية إنسانية، بمعنى أنه لا بد أن يكون لها مقدمة وخاتمة وعقدة وحبكة بالضوابط نفسها والمعايير النقدية والأدبية البشرية، وينبغي أن نراعي أننا لا نقول (مقدمة سورة البقرة) وإنما نقول افتتاحية، أو مفتتح، أو أول السورة، وهكذا، ولو كان المسلمون هم الذين يضعون ويرفعون، ويثبتون ويحسون في القرآن لأثبتوا البسمة في أول براءة، ولما وضعوها في سورة النمل، ثم إن سورة طه والقصص تقدم قصة موسى (عليه الصلاة والسلام) بالطريقة نفسها التي قدم بها القرآن قصة يوسف (عليهم

(1) يوسف، ١.

(2) يوسف، ٣.

(3) يوسف، ٧.

أجمعين الصلاة و السلام)، فلماذا خص (ويلش) سورة يوسف بالذات بهذا التفسير التخميني؟<sup>(1)</sup>

وقد كان على المستشرق ( ويلش ) هنا أن يلتفت إلى سبب نزول السورة أولاً؛ ليعلم أن الآيات الأولى جاءت في موقعها من القصة موقعاً مناسباً، وليشعر من أول الأمر بصدق ما سيتعقب هذه الآيات من حديث ليتنبه لها المخاطب، ثم يجيء القرآن بلفتة هي مفتاح القصة، ويختار لها بداية من أروع البدايات: تلك هي الرؤيا التي تدعو للحيرة، مستخدماً عنصر التشويق ليأخذ بالقلوب والألباب، ثم يستمر إلى قوله ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّالِينَ﴾<sup>(2)</sup> لتكون بياناً للهدف من هذه القصة، وهي أن تكون القصة منارة للمهتدين، ونموذجاً يحتذى في التربية والخلق السامي وموطناً للعبرة، فالافتتاحية الأولى إذن جاءت لبيان صدق القصة وسائر القصص القرآني، والافتتاحية الثانية جاءت لبيان الغاية من ذكر القصة، فهل بعد هذا يقال إن الآيات جاءت مزقاً عضين لا رابط يجمعها<sup>(3)</sup>؟

ومن ينظر إلى موضوعات سورة يوسف يجد مدى الارتباط الوثيق بين آياتها وموضوعاتها: (فقصة يوسف عليه السلام أطول قصة في القرآن تجتمع حلقاتها كلها في سورة واحدة، وتلاحظ فيها الخصائص الفنية وخصائص الموضوع وخصائص العرض والأداء، فالقصة غنية بالعنصر الإنساني حافلة بالانفعال والحركة بدءاً برؤيا يقصها يوسف عليه السلام على أبيه، ثم تسير القصة بعد ذلك وكأنما هي تأويل للرؤيا ولما توقعه يعقوب من رؤياه. حتى إذا اكتمل تأويل الرؤيا إلى النهاية أنهى سياق القصة ولم يسر فيها كما سار كتاب العهد القديم، بعد هذا الختام الفني الدقيق الوافي بالعرض كل الوفاء.

والقصة مقسمة إلى حلقات، كل حلقة تحتوي على جملة من المشاهد، وسورة يوسف هي قصة تعالج القضية الكبرى التي جاء القرآن ليعالجها ويوضحها ويثبتها في القلوب، وهي قضية

(1) أبو ليلة، د. محمد محمد، القرآن الكريم من منظور استشراقي، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 1423هـ-2002م، ص 330.

(2) يوسف، 7.

(3) انظر للمزيد مزاعم ( بيل ) وأدعائه أن سورة ( المؤمنون ) ليس لها رابط يربطها ولا جامع يجمعها في مقالته: Aduplication in the Koran: the composition of surah xxlll, muslim world , july, essay by Richard bell: answering islam home page. 1928, pp 227-233. وانظر

العقيدة وما يقوم عليها في حياة الناس من روابط وصلات تسبقها في السورة مقدمة تشير إلى الوحي بهذا القرآن، وبقصصه الذي هو أحسن القصص، والذي لم يكن محمد ﷺ يعرف شيئاً منه من قبل.

وتتلوها تعقيبات شتى، تفيد أن القصص القرآني غيب من عند الله عز وجل يثبت به الرسول ﷺ ويعظ به المؤمنين، كذلك تضم السورة في مضامينها لفتات ولمسات أخرى في صفحة الكون وأغوار النفس وفي آثار الماضين وفي ضمير الغيب المطوي لا يدري البشر ماهو غبوه خلف ستاره الرهيب، وكل هذه العظات المبتوثة في حنايا السورة تتناسب مع القصة، والقصة تتكامل معها لتحقيق القضية الكبرى التي جاء بها هذا القرآن للبشرية، وجاءت بها رسالات الأنبياء في العصور المتلاحقة، وقد ساق القرآن دعوة صريحة إلى العقيدة السليمة والإيمان بالله تعالى على لسان يوسف ﷺ حين مكث في السجن يدعو إلى الله تعالى ويأخذ بيد الضعفاء ويفسر الأحلام ويشرح لهم سر معرفته وإيمانه، وبذلك لجد السورة تربط بين رسالات السماء جميعها برباط أساسي وهدف مشترك هو الدعوة إلى توحيد الله ونبذ الشركاء والأنداد، وبيان أن الإيمان بالله هو الطريق الواضح والدين القيم الذي يسمو بصاحبه ويعصمه من الفتنة ويمنعه عن الرذيلة، ويجعله يقف ثابت اليقين يقاوم الإغراء ورد المنحرف إلى الطريق الصواب<sup>(1)</sup> وبذلك نجد أن (ويلش) و(بيرسون) لم تقم دراستهما على قدم ثابتة، حيث التسرع في الحكم واضحاً عليها.

### المطلب الثاني: المستند الثاني: نظام الفاصلة القرآنية:

وما اتكأ المستشرقون البريطانيون عليه في زعمهم عشوائية الموضوعات القرآنية ما وجدوه من خواتيم للآيات، فحكموا بسطحيتها، وأن تلك النهايات للآيات لا تنسجم مع ما قبلها لا من قريب ولا من بعيد، وهذا الحكم يقيناً لم يصدر عن روية، وإنما هو تعجل وجهل يوقته من له أدنى نظرة علمية في هذا الميدان.

(1) انظر: قطب، سيد، في ظلال القرآن، تفسير سورة يوسف عليه الصلاة والسلام، شحاته، د. عبدالله محمود، أهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٦م، ص ١٣٩-١٤٢، وللمزيد انظر: باجوده، د. حسن محمد، الوحدة الموضوعية في سورة يوسف ﷺ، دار الكتب الحديثة، مصر، ص ٢٦-٦٣. العلمي، عبدالله، مؤثر تفسير سورة يوسف ﷺ، مؤسسة دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩م، الجزء الأول.

وقد صرحت الموسوعة البريطانية بذلك، حيث جاء فيها: ( أما باقي السور الطويلة فهي تتناول مواضيع مختلفة، تتحدث عنها مواضع مختلفة من السورة، وكأن القرآن يعطي للقارئ انطباعاً بأنه مجرد إنشاء جاء بطريقة عشوائية، ويؤكد صحة ذلك طريقة ختم هذه الآيات مثل ( إن الله سميع عليم)، ( إن الله عليم حكيم)، ( إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون)، وإن هذه الأخيرة لا علاقة لها مع ما قبلها، وإنما وضعت فقط لتتميم السجع والقافية)<sup>(١)</sup>.

تحدثت عن طبيعة الموضوعات القرآنية ومدى الانسجام بينها - على الرغم من تنوعها واختلافها من حيث هي - ولكن الأمر الآن يحتاج إلى الحديث عن نظام الفاصلة القرآنية، ليُعلم كيف أن هذا الحكم المبني على غير طريقة سواء من قبل هؤلاء المستشرقين لم يصاحبه التوفيق. فيقال أولاً: الفاصلة كما عرفها بعض العلماء<sup>(٢)</sup>: (كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقريئة السجع. وقال أبو عمرو الداني<sup>(٣)</sup>: كلمة آخر الجملة، وقال القاضي أبو بكر الباقلائي<sup>(٤)</sup>: الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إلهام المعاني)<sup>(٥)</sup>.

وإن معرفة الفواصل كما بين علماؤنا تتم بطريقتين: (طريق توقيفي، وطريق سماعي، أما الأول فما ثبت أن النبي (عليه الصلاة والسلام) وقف عليه فهذا بالتحقيق فاصلة، وأما الثاني ففيما وصله النبي (عليه الصلاة والسلام) دائماً، وما وقف عليه مرة، ووصله أخرى، جاز أن يكون الوقف فيه لتعريف الفاصلة، أو لتعريف الوقف التام، أو للاستراحة، (يعني

(1) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار الفتح، عمان، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٧٣.

(2) لم أقف على من قال بهذا.

(3) أبو عمرو الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان القرطبي، إمام في علم القرآن ورواياته وتفسيره ومعانيه وطرقه وإعرابه، كان إليه المنتهى في علم القراءات، توفي سنة ٤٤٤هـ، رحمه الله تعالى، له مصنفات كثيرة منها: (المنع في رسم المصحف)، التيسير في القراءات، وغيرها، الداودي، طبقات المفسرين، (١/٣٧٣)، الذهبي، معرفة القراء الكبار، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٧م، (١/٣٢٥).

(4) الباقلائي: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، متكلم، فقيه، قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، توفي سنة ٤٠٣هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر مصنفاته: (إعجاز القرآن)، (الانتصار)، وغيرها، ابن تغري يردى، النجوم الزاهرة، (٤/٢٣٤)، ابن العماد، شذرات الذهب، (٣/١٦٨). وانظر تعريف الباقلائي في إعجاز القرآن ص ١٧٠ وهكذا تعريف الرماني في رسالته (النكت في إعجاز القرآن).

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٢/٩٤٠).



الوقف نهائياً عن القراءة)، وأما القياس فما ألحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص  
لمناسبة<sup>(١)</sup>.

وقد جاءت الفاصلة القرآنية مترتبة مع الآية ترتيباً بديعاً، لا لأجل تناغم لفظي أو  
جرس موسيقي فحسب؛ بل لأن المعنى هو الذي يقرر ذلك ويتطلبه، وقد تنبه إلى هذا علماء  
القرآن، وأكدوا هذه الحقيقة، "فقد ذهب الزخشي في (كشافه القديم)<sup>(٢)</sup> إلى أن الفواصل لا  
تكون جميلة لمجرد الإتقان اللفظي في أواخر الكلمات، لكنها تكون كذلك ببقاء المعاني على  
سردها حسب المنهج الذي يقتضيه حسن النظم والثمامه، أما إذا أهملت المعاني وانصب  
الاهتمام على الألفاظ فقط، فلا يكون ذلك من ضروب البلاغة في شيء). ويرى أيضاً أن تغيير  
نسق الكلام لا يكون لمراعاة السجعة، وإنما يكون التغيير لها ولشيء غيرها يصاحبها، وقد يكون  
الأخير هو المراد لذاته، وبنى على ذلك أن التقديم في ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾<sup>(٣)</sup> ليس  
لمجرد الفاصلة، بل لرعاية الاختصاص<sup>(٤)</sup>.

إذن المعنى هو المقدم في شأن الفاصلة، ولم يكن اللفظ فيها على حساب المعنى، ومثل  
هذا يكون في أعلى درجات الدقة والإحكام، لذا فأنت تجد من المفسرين وعلماء البيان من رد  
على من قال بأن بعض الآيات جاء فيها التقديم والتأخير مراعاة للفواصل والسجع، وإليك  
نموذجاً من تلك النماذج يدل على ذلك، فقد اعترض القاضي الباقلاني على من قال بأن تقديم  
هارون على موسى (عليهما الصلاة والسلام) في موضع، أو تقديم موسى على هارون  
(عليهما الصلاة والسلام) لأجل السجع وتساوي مقاطع الكلام، والرأي عنده ( أن إعادة ذكر

(1) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، (٢/ ٩٤١).

(2) الكشاف القديم: ما قدمه الزخشي في تفسير الفاتحة وأول البقرة وكان ذلك التفسير مطولاً، لكنه عاد باختصره في  
كشافه الذي بين أيدينا.

(3) البقرة، ٤.

(4) السيوطي، الاتقان، (٢/ ٩٦٥)، وانظر تفسير الآية في الكشاف، (١/ ٨٣).

القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحداً من الأمر الصعب الذي تظهر به الفصاحة وتبين به البلاغة<sup>(١)</sup>.

يعني أن هذا لأجل المعنى المنسجم مع ما قبله، ومع طبيعة الموضوع الذي تريد السورة أن تقرره، وأن مراعاة الفاصلة وحدها لا يمكن أن يستقل بغرض بلاغي وحده، بل إن مرد الأمر للمعنى، فهذا هو الذي ينبغي أن يحتكم إليه في بيان شأن الفاصلة وتعلقها بما قبلها. وعلى هذا فإن جمال القرآن ليس في الفواصل فحسب، وإنما في الروح التي تتخلل ثنايا الآيات لئلا لا تكلف فيه.

ولا بد لمن ينبري لمعرفة شؤون الفاصلة القرآنية وانسجامها معنى وجمالاً مع ما قبلها، أن يراعي قانون المناسبات الذي أفصح عنه العلماء بجلاء، ويعرضه الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز، حتى يتحصل على نتائج قوية يدرك بها الوشائج القوية بين الفاصلة والآية المتصلة بها، وهذا قانون لا بد من الأخذ به؛ لأنه ينتظم آيات القرآن آية آية وسور القرآن سورة سورة، يقول الدكتور محمد دراز: (إن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضوعية بين جزء منه، وهي تلك الصلات الموثقة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها، إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها، وضبط مقاصدها على وجه يكون معاوناً له على السير في تلك التفاصيل عن بينة، فقديماً قال الأئمة: إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وأوله بآخره، ويطرأ بجملة إلى غرض واحد كما تتعلق الجملة بعضها ببعض في القضية الواحدة، وإنه لا غنى لمفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية)<sup>(٢)</sup>.

وهذا يعني أن الفاصلة القرآنية قد أحكم بناؤها، وجاءت متسقة متناسبة كل التناسب مع معنى الآية وموضوعها وبيئاتها الذي تتحدث فيه، وغرضها الذي جاءت من أجله.

(١) الباقلائي، إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص٥١، وانظر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٣، ص٣٧٩.  
(٢) دراز، النبا العظيم، ص١٥٨-١٥٩. وراجع ما قاله سيد قطب في ظلال القرآن عن التناسب في سور القرآن.

إذا تقرر هذا من الناحية النظرية، فلا بد من تعزيز ذلك بالبرهان التطبيقي، والدليل العملي، ليكشف بذلك عن دقة شأن الفاصلة القرآنية، ومدى تهافت ما ذكرته الموسوعة البريطانية المفتقرة إلى دليل ثابت على ما ذهب إليه.

فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الموسوعة لما وجدت فاصلتان متحدتان ومتجاورتان في كتاب الله تعالى، فإذا كانت القضية قضية سجع وختم للكلام بطريقة عشوائية- جل القرآن عن ذلك- لكان من السهل أن تختم كل آية بما لا يشبه ما ختمت به صاحبها التي ذكرت معها، ولكنك نجد كثيراً من الآيات المتجاورات ختمت كل منهما بما ختمت به الأخرى، وعلى سبيل المثال لا الحصر: ( هاتان الآيتان من سورة البقرة، آية الدين، حيث ختمت بقوله سبحانه ﴿ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾<sup>(1)</sup> والآية التي تليها حيث ختمت بقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾<sup>(2)</sup> .

وآيتان في سورة النحل ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾<sup>(3)</sup> من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحْيِيَنَّه حَيوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾<sup>(4)</sup> فكان من الممكن أن تختم كل واحدة من هذه الآيات بغير ما ختمت به الأخرى، ففي آية البقرة يمكن أن يقال بدل (عليم): (خبير).

وفي آية النحل يمكن أن يقال بدل (يعملون) (يفعلون)، ولكن الأمر ليس كذلك، وإنما هو خاضع لنظام دقيق، للحرف فيه رسالته وغرضه، فما بالك بالكلمة والجملة. ولا بد من البيان بأن بعض الفواصل القرآنية لا يحتاج الأمر فيها إلى بيان، وكثير فكر وكبير عناء، بل يمكن للقارئ أن يدرك هذه الفاصلة من السياق نفسه، فمثلاً ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ

(1) البقرة، ٢٨٢.

(2) البقرة، ٢٨٣. وانظر في بيان التناسب البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥ م، (١/٥٤٩).

(3) النحل، ٩٦-٩٧.

قَوْمُهُ لَا تَفْرَحُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿١﴾. ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
 الْمُفْسِدِينَ﴾ (٢)، ﴿فَمَا أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٣)، ومن  
 هذا القبيل الفاصلة التي مثلوا بها، وقالوا إنها منقطعة عما قبلها ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا  
 تَعْلَمُونَ﴾ (٤). فقد جاءت هذه الآية مثلاً في سورة البقرة في قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ  
 الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا  
 وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٥). هنا يخاطب الله تعالى المؤمنين وقد كتب  
 عليهم القتال والجهاد، ويبين أن أمر المستقبل لا يدركونه هم، فرما يكرهون شيئاً يكون فيه  
 خیرهم، وربما يحبون شيئاً يكون في نهايته شراً لهم ووبالاً عليهم، إن الله تعالى وحده هو  
 الذي يعلم ذلك، فاي فاصلة تصلح هذه الآية غير التي ختمت بها: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا  
 تَعْلَمُونَ﴾ ٢.

وفي السورة نفسها تذكر الآيات بعض أحكام الطلاق، وتنهاى أولياء النساء أن يمنعهن  
 من الرجوع إلى أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، فبين لهم أن ذلك يوعظ به من كان يؤمن  
 بالله واليوم الآخر، وأن ذلكم هو أذكى لهم وأطهر، وتختتم الآية ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا  
 تَعْلَمُونَ﴾ (٦).

إن هؤلاء الإخوة والأبساء يريدون أن يمنعوا أخواتهم أو بناتهم من الرجوع إلى  
 أزواجهن، وإنما يريدون ذلك أنفة واستجابة لدواعي الحمية أو انتقاماً من أولئك الأزواج، من

(1) القصص، ٧٦.

(2) القصص، ٧٧.

(3) المؤمنون، ١٤.

(4) البقرة، ٢١٦.

(5) البقرة، ٢١٦.

(6) البقرة، ٢٣٢.

غير تفكير في النتائج والعواقب التي يمكن أن تنتج عن مثل هذا التصرف الخاطيء، ما يُظن أن هناك فاصلة ترجع أولئك الأولياء لرشدهم، وتخوفهم من عواقب تصرفاتهم أجدى وأولى مما ختمت به الآية الكريمة.

وفي سورة آل عمران ينعى القرآن على أهل الكتاب الذين يحتاجون في إبراهيم (عليه الصلاة والسلام): ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا الْقُرْآنَ وَالْإِنجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ ﴾<sup>(١)</sup>، فما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً، فكيف يكون كذلك واليهودية والنصرانية متأخرتان في الوجود.

وإذا كانوا يحتاجون في بعض القضايا التي يعلمونها فلم يحتاجون فيما ليس لهم به علم: ﴿ هَتَأْتُمْ هَتُؤَلَاءِ حُجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٢)</sup>، فاي تحذير أعظم من هذا التحذير، وأي إقناع هو أقوى وأصح من هذا الإقناع.

وفي سورة النحل جاء قوله سبحانه: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وأمر هذه الآية ظاهر لا يحتاج إلى تعليق.

وفي سورة النور: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٤)</sup>. في هذه الفاصلة تطمين للمؤمنين الذين أشيعت فيهم الفاحشة، وأراد بعضهم أن ينال منهم، وفيه تهديد لأولئك الذين يشيعون الفواحش بما هياه الله تعالى لهم من خزي في الدنيا وعذاب في الآخرة. هذه هي الآيات التي ختمت بهذه الفاصلة ( والله يعلم وأنتم لا تعلمون)، فاي فاصلة تلك التي أقحمت إقحاما، ولا نجد فيها إحكاماً في هذه الآيات الخمس؟.

(1) آل عمران، ٦٥.

(2) آل عمران، ٦٦، طالع في مناسبة هذه الآية البقاعي، نظم الدرر، (١١١/٢).

(3) النحل، ٧٤، راجع في معرفة مناسبة هذه الآية البقاعي، نظم الدرر، (٣٠٧/٤).

(4) النور، ١٩.

وهناك نوع ثان من الفواصل بحاجة إلى روية في التفكير، وأمثلة هذا كثيرة، منها: ما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾، فلما كانت الآية الأولى تتحدث عن الفساد في الأرض ، وتلك قضية تتعلق بالحواس الظاهرة ختمت بقوله (ولكن لا يشعرون)؛ لأن المشاعر هي الحواس، ولما كانت القضية الثانية تتعلق بالسفه وهو الجهل، ناسب أن نختم بالعلم لأنه ضد الجهل.

قال الزخشري رحمه الله تعالى: ( فإن قلت: فلم فصلت هذه الآية ب ( لا يعلمون) والتي قبلها ب ( لا يشعرون)، قلت: لأن أمر الديانة والوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج إلى نظر واستدلال، حتى يكتسب الناظر المعرفة، وأما النفاق وما فيه من البغي المؤدي إلى الفتنة والفساد في الأرض، فأمر ذنبوي مبني على العادات، معلوم عند الناس خصوصاً عند العرب في جاهليتهم، وما كان قائماً بينهم من التغاير والتناحر والتحارب والتحازب، فهو كالحس المشاهد، ولأنه قد ذكر السفه وهو جهل، فكان ذكر العلم معه أحسن طباقاً له، مساق هذه الآية لمجد ما سيقت له أول قصة المنافقين، فليس بتكرير، لأن تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم، وهذه في بيان ما كانوا يعملون عليه مع المؤمنين من التكذيب لهم والاستهزاء بهم ولقائهم بوجوه المصادقين، وإيهامهم أنهم معهم، فإذا فارقوهم إلى شطار دينهم صدقوهم ما في قلوبهم) (١٣). ومن ذلك أيضاً ما جاء في سورة الأنعام: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ

(1) البقرة، ١١-١٣.

(2) الزخشري، الكشاف، (١/١٠٢)، مصدر سابق.

مُشْتَبِهًا وَعَتِيرَ مُتَشَبِّهٍ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ  
يُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾

فلما كانت قضية النجوم مما يعلمه العرب، ويمكن أن تعرفه الأمم الساذجة كذلك، ختمت بقوله: (يعلمون)، ولما كانت قضية النفوس دقيقة لا يطلع عليها إلا الخاصة، ختمت بقوله: (يفقهون)، لأن الفقه أخص من العلم، وهو: العلم بدقائق الأمور، ولما كانت الآية الثالثة تظهر فيها دلائل القدرة الإلهية ختمت بقوله سبحانه: (يؤمنون)<sup>(١)</sup>.

وما يدل على إحكام الفاصلة في كتاب الله تعالى إحكاماً فيه دقة الصنعة وجمال الروعة، أنك تجد هذا القرآن على طوله، وكثرة آياته - فهي تربو على ستة آلاف آية - تذكر فيه الفاصلة مرة أو مرتين، ولو كانت القضية كما جاء في دائرة المعارف قضية ختم عشوائي، هدفه الكلام دون أن يكون له غاية، لوجدت أن هذه الفاصلة لم يكن حرياً بها أن تذكر في القرآن كله مرة واحدة أو مرتين، بل وضعت مرة في كل متني آية أو ثلاث مئة آية على الأقل، أما مجيئها كذلك فأمر يدعو إلى الدهشة ويبعث على التفكير هذه واحدة. أما الثانية: فقد ختمت كثير من الفواصل بأسماء الله تبارك وتعالى إلا أن هذه الأسماء قدم بعضها تارة<sup>(٢)</sup> وأخر أخرى، وما ذلك إلا لحكم عظيمة تستدعي الإعجاب والخشوع والإجلال.

(١) الأنعام، ٩٩.

(٢) راجع في ذلك البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (٢/ ٦٨٠-٦٨٨)، والسيوطي، الإتقان، (٢/ ٩٥٦)، وانظر: أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٨٧.

(٣) من ذلك تقديم المغفرة على الرحمة (إن الله غفور رحيم) وهذا أمر طبيعي؛ لأن المغفرة ستر للذنوب، والرحمة تفضل من الله تعالى، وستر للذنوب أولاً، فالتخلية قبل التحلية، لكن نجد في سورة سبأ (٢) ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَخْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْعَفُورُ﴾. لاحظ أن السياق يهتم هذه الفاصلة، فالفواصل الأولى كلها كان يتقدمها ما يشعر بالذنوب والخطأ أو التقصير، لذا كانت المغفرة أولاً، ولكن آية سبأ هنا لم يتقدم فيها شيء من هذا، وإنما كل الذي ذكر هو حمد لله الذي له ما في السموات والأرض، والذي يعلم ما في باطن الأرض وما يخرج منها ويعلم داخلها وخارجها، ويعلم ما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وفي هذا من مصالح الناس الكثير، وهو لا يعدو أن يكون رحمة الله تبارك وتعالى، لذلك قدمت الرحمة على المغفرة، انظر: السيوطي، الإتقان، (٢/ ٩٦٠)، وانظر أ.د. فضل، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٩١.

## المبحث الثاني:

دعوى المستشرقين البريطانيين انتحال أهم الموضوعات القرآنية من الكتب السماوية:

وفيه مطلبان:

زعم المستشرقون البريطانيون أن التوراة والإنجيل هما مصدر القرآن، وأن القرآن انتحل كثيراً من موضوعاته منهما<sup>(١)</sup>.

وقد أخذت هذه الدعوى عندهم مأخذ التسليم بحيث لا تحتاج منهم إلى إعمال نظر أو مجرد إلقاء نظرة تأمل، دون إجراء مقارنة بين هذه الكتب السماوية، لتعرف مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف بينها، كونهم دعاة البحث العلمي، وأصحاب النظريات المستحدثة فيه، وقد اعتمدوا في ادعاءاتهم على منهجي المطابقة والموازنة والتأثير والتأثر<sup>(٢)</sup>، وأن الأحداث قد تأثر بالأقدم طبقاً لقانون التطور التاريخي.

ولعلمهم جاءوا بما يحسبونه جديداً عن غيرهم، حيث التفتوا إلى القرآن، وجعلوا منه شاهداً على ما في توراتهم وإنجيلهم من الحق - كما زعموا -.

وقد سلكوا طريقتين ظنوا أن فيهما تحقيقاً لبغيتهم، وإرساءً لنظرياتهم:

الطريقة الأولى: جعلوا من القرآن شاهداً على ما في كتبهم من الحق - كما يزعمون -، فإذا توصلوا إلى إقناع القارئ بهذه القضية، جاء بالمقابل لها تماماً ليعلنوا أن الفرع

(١) لا يخلو الأمر من بعض الآراء التي قد تخالف بعض الشيء، فمثلاً يرى هيربرت بوسه: أن الاقتباسات القرآنية من العهد القديم والجديد قليلة، لكن على المرء أن يتقبل وجود علاقة بين كتابات الوحي اليهودية والنصرانية من جانب، والقرآن من جانب آخر، ويمكن للمرء للبحث فقط عن طبيعة هذه العلاقة، انظر بوسه، هيربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم، ترجمة: أحمد محمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٥٥.

(٢) هذا المنهج اتبعه غالبية المستشرقين، وبه تم إفراغ الإسلام من ذاتيته الحضارية، فأحالوه إلى مصادر خارجية: النصرانية واليهودية والبابلية والمجوسية، حتى الأرامية والفارسية عند بروكلمان، واجع النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، مجلة الاجتهاد، العددان الخمسون والواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة، ٢٠٠١م - ١٤٢٢هـ، ص٣٥٢. وانظر bell, introduction to the quran, p10.



ناشئ عن الأصل، وفي الأصل غنية، وما شأنك بما أخذ عن الأصل معظمه، وقد سلك هذه الطريقة المستشرق (وليم موير)، في كتابه: (القرآن نظمه وتعاليمه)، و(شهادة القرآن على الكتب السماوية السابقة).

الطريقة الثانية: ملاحظة مبدأ المشابهة في الموضوعات والقضايا، حيث حكموا بأن مجرد المشابهة في تلك الموضوعات ولو كانت في أدنى درجاتها تعطي هذا الحكم، وقد ركزوا جهودهم في هذا على القصص القرآني وموضوعات أخرى.

وسواء سلكوا تلك الطريق أو هذه، فإن المنطلق الذي ساروا عليه، وكان نصب أعينهم على الدوام في بحث هذه القضية هو الزعم بأن القرآن من تأليف النبي (عليه الصلاة والسلام)، ولم يكن وحياً كما هو الحال بالنسبة لتوراتهم وإنجيلهم.

دعوى انتحال قضايا مخصوصة في القرآن من التوراة:

لكي يبرهن المستشرقون البريطانيون على أن القرآن ما هو إلا فرع عن التوراة والإنجيل، قاموا بإيراد أمثلة ونماذج في ظنهم أنها مقنعة تمام الإقناع في إيصال القارئ إلى هذه النتيجة.

وسأناقش في هذا المقام آراءهم في قضيتين مهمتين، الأولى: في مجال العقيدة، والثانية: في مجال العبادات.

### المطلب الأول: دعوى الانتحال في العقيدة:

ادعى المستشرقون البريطانيون أن القرآن أخذ كثيراً من جوانب العقيدة من أسفار التوراة والقساوسة والرهبان، ومن بين ذلك الحديث عن الجنة والنار في القرآن.

يقول (بودلي): ( لقد توافرت لمحمد (صلى الله عليه وسلم) الخبرة الدنيوية، فأحب وتعذب، وكانت حياته كفاحاً، فتطلع إلى تعويض إلهي، ومكان سماوي للراحة، حيث يجد هو ورفاقه ما فقدوه في دنياهم، وإن كثيرين لا يعلمون أن النعيم الممتزج بالشهوانية، قد جاء عن

مسيحي يدعى ( سان إفرام)،<sup>(١)</sup> عاش في سورية في القرن الرابع الميلادي، ففي ترانيم (إفرام) عن النعيم كل ما قال به محمد ﷺ، حتى الحور العين اللاتي سِعَوْضُهَا الرجال المقدسون عن حرمانهم الدنيوي كما قال (إفرام).

وهاك بعض هذه الترانيم: ( قد رأيت منازل الصالحين، فرأيتهم متدهنين وقد فاحت رائحتهم الزكية، والتفت الزهور بأعناقهم وفرشت أرض منازلهم بالفواكه، وقدم نبيل النعيم لمن حرم نبيل الأرض، ومن عانى الحرمان في حياته ارتمى على صدور الحور العين، فقد كان في حياته قدسياً فارتمى على الصدور أو نام في فراش الحب الأرضي)<sup>(٢)</sup>

وبنفس الدافع أنذر محمد (صلى الله عليه وسلم) مخالفيه، وإن الصورة التي صورها محمد ﷺ للجهنم هي تجسيم متاعب الصحراء وأهوالها، فيقول: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝ لِلظَّالِمِينَ مَأَابًا ۝ اللَّيثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ۝ لَا يَذُقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝ إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا ۝ ﴾<sup>(٣)</sup>. ويقول: ﴿ مِّنْ وَّرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ ۝ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسَبِّغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَّرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ۝ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ۝ ﴾<sup>(٤)</sup>.

وإن جهنم عند المسلمين - على عكس جهنم عند المسيحيين واليهود - ليست تعديباً لا نهائياً، ولكنها كبيت للتمرير، حيث يذهب الناس للعلاج من الآلام النفسية، فإذا ما برؤوا دخلوا جنة النعيم.

(1) سان إفرام: لاهوتي سرياني، علم في نصيبين والرها، فسر الكتاب المقدس، وألف أناشيد دينية، انظر الموسوعة العربية الميسرة، (١/ ٢٤١).

(2) ترانيم سان إفرام، ج ٣، ص ٥٦٣. عن بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٩٦.

(3) النبأ، ٢١-٢٥.

(4) إبراهيم، ١٦-١٨.

وما الجنة إلا تجسيم لما رآه محمد (صلى الله عليه وسلم) من نعيم خارج بلاد العرب، في أثناء رحلاته مع احتمال استعارة بعض أفكار الأب (إفرام)، وما الجحيم إلا تجسيم مشاق الصحراء المحرقة القاحلة الماحلة التي تحيط بمكة.

وكانت صورة الجنة والنار مشابهة كل التشابه للصورة التي تصورها موسى وعيسى (عليهما الصلاة والسلام)، لأنهما كانا من نفس هذه البلاد القاحلة الماحلة، فكان النعيم لذلك في مقابلة المراعي الخضراء، بينما يقابل الجحيم النار المندلعة المشبوبة<sup>(١)</sup>.

هذه دعاوى لا يستقيم أمرها بحال؛ لما تنطوي عليه من مغالطات وفهم غير صحيح، بل عدم تتبع لحديث القرآن عن الجنة والنار، فالتصور على هذه الاستنتاجات ظاهر بشكل سافر لا يخفى على الناظر.

وقبل الإجابة على هذا المدعى، لا بد من تقرير أمر وهو:

أن مسألة العقيدة في الجنة والنار غير واضحة في التوراة ولا في الإنجيل كذلك، بل إن قارئ التوراة لا يلمس أن في الجنة نعيماً ترتاح به النفوس، ولا في النار ما يردع صاحب السوء عن غيه، وهاك تصور اليهود عن كل ذلك، ففي سفر إشعيا: (ويكون أن الهارب من صوت الرعب يسقط في الحفرة، والصاعد من وسط الحفرة يؤخذ بالفخ، لأن ميازيب من العلا انفتحت وأسس الأرض تزلزلت، ويكون في ذلك اليوم أن الرب يطالب جنود العلا، وملوك الأرض على الأرض، ويجمعون جميعاً كأسرى في سجن، ويغلق عليهم في حبس ثم بعد أيام كثيرة يتعهدون ويحجل القمر وتخزي الشمس، لأن رب الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي اورشليم وقدام شيوخه مُجَدِّد).<sup>(٢)</sup>

لاحظ أن أسفار التوراة تشير إلى يوم عظيم هو أشبه بيوم القيامة، ولا يستطيع المرء أن يجزم أن هذه الإشارات ليوم القيامة، ولا تحدّد التوراة طبيعة الجنة ولا طبيعة النار كذلك، وهذه

(١) بودلي، حياة محمد (عليه الصلاة والسلام)، تعريب محمد محمد فراج وزميله، ص ٩٦-٩٧. مرجع سابق.

(٢) سفر إشعيا، ١٨: ٢٢-٢٣.

بعض النصوص على ذلك: ( يأكل أعضاء جسده يأكل أعضاء بكر الموت، ينقطع عن خيمته عن اعتماده ويُساق إلى ملك الأهوال، يسكن في خسمته من ليس له، يُدْرُ على مربضه كبريت، تلك مساكن فاعلي الشر، وهذا مقام من لا يعرف الله ).<sup>(١)</sup>

بل إنك ترى في التوراة تمجيداً للنبي أيوب عليه السلام لا يُظهر فيه تفاؤلاً بالعاقبة إذ يجعل النهاية مجهولة حيث تقول التوراة: (إذا رجوت الهاوية بيتاً لي، فأين إذن آمالي، آمالي من يعانيتها، تهبط إلى مغاليت الهاوية إذ ترتاح معاً في التراب).<sup>(٢)</sup>

فهل هذه الجنة التي وَعِدَ بها المتقون؟!

و يقول التلمود<sup>(٣)</sup>: ( النعيم مأوى الأرواح الزكية، وماكل المؤمنين في النعيم هو لحم زوجة الحوت المملح كما علمت، ويقدم لهم أيضاً على المائدة لحم ثور بري كبير جداً، كان يتغذى بالعشب الذي ينبت في مئة جبل، ويأكلون أيضاً لحم طير كبير لذيذ الطعم جداً، ولحم أوز لذيذ للغاية، أما الشراب فهو من النبيذ اللذيذ القديم المعصور ثاني يوم خليقة العالم)<sup>(٤)</sup>.

فهذا تصوير لنعيم عادي كأي نعيم في الدنيا، بل ربما هو أقل منه، بما لا يشكل دافعاً قوياً لتوجيه السلوك البشري نحو وجهة الخير، كما الحال في التصوير القرآني لنعيم الجنة.

وانظر إلى نظرة التلمود للنار حيث يقول: ( أما الجحيم فهو مأوى الكفار، ولا نصيب لهم سوى البكاء لما فيه من الظلام والعفونة والطين)<sup>(٥)</sup>.

(1) سفر أيوب، ١٦: ١٨-٢١.

(2) سفر أيوب، ١٣: ١٧-١٦.

(3) التلمود: كتاب التعاليم اليهودية ويحتوي على المشنا كمتن، والجمارا كشرح له، وهو نوعان: التلمود الأورشليمي، وقد تم إنجازه في طبريا، وكان الفراغ منه في أواخر القرن الرابع الميلادي، والتلمود البابلي، وقد تم إنجازه في بغداد أواخر القرن الخامس الميلادي، وهو أربعة أضعاف التلمود الأورشليمي، والتلمود البابلي هو المعتمد الآن في إسرائيل، ينظر في ذلك المسيري، عبد الوهاب عماد: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٩م.

(4) الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص ٦٨-٦٩، عن الباش، حسن، القرآن والتوراة: أين يتفقان وأين يفترقان، دار ابن قتيبة، دمشق، ط ١، (٢/٢٥٣).

(5) الباش، القرآن والتوراة، (٢/٢٥٣).

ويرى التلمود (أن الجحيم أوسع من النعيم ستين مرة؛ لأن الذين لا يفلسون سوى أيديهم وأرجلهم كالمسلمين، والذين لا يمتحنون كالمسيحيين الذين يركون أصابعهم ) يفعلون إشارة الصليب) يبقون هناك خالدين<sup>(١)</sup>.

على أنك تقرأ في الإنجيل فلا ترى إلا حديثاً عن نعيم نفساني وعذاب روحاني، وذلك في إطار رمزي غير معبر، إلا في إنجيل برنابا الذي لا يعترفون به.

ولكنك إذا استعرضت القرآن، وجدت الحديث واضحاً تمام الوضوح، مخالفاً تلك التصورات اليهودية والنصرانية، حيث تشير الآيات الكريمة إلى أن الله سبحانه يأمر بالنفخ في الصور، فيقوم الناس جميعاً من القبور متسائلين عن هذا اليوم العظيم، وتوضع موازين القسط لحساب البشر على أعمالهم، فمن كانت حسناته أكثر من سيئاته أدخل الجنة، ومن كان كافراً أدخل النار.

وفي حديث القرآن عن الجنة والنار، هناك مئات من الصورة الحسية حول ذلك، وهناك أمور غيبية لا يعلمها إلا الله سبحانه، وقد أشار القرآن إليها، ويمكن إجمال بعض الصور الحسية والغيبية فيما يلي:

- ١- خلود أهل الجنة بما عملوا من حسنات، وخلود أهل النار بما عملوا من سيئات.
  - ٢- في النعيم كل ما لذ وطاب، وكل راحة نفسية وروحية، وفي الجحيم أصناف من العذاب كثيرة ومتنوعة.
  - ٣- لا تحمل نفس ذنب نفس أخرى، فكل نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزر أخرى.
  - ٤- دخول الجنة تصديق لوعد الله تعالى الذي وعده في الحياة الدنيا، وكذلك الجحيم.
- والمستعرض لحديث القرآن عن الجنة يجد أن القرآن جعلها جزاءً عظيماً وثواباً جزيلاً، ويلحظ مشاهد متنوعة في عرض أحوال أهلها، فمن ذلك :

(١)الباش،القرآن والتوراة، (٢/٢٥٤).

١- استقبال الملائكة للمتقين يهتفونهم بسلامة الوصول ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ

الْجَنَّةِ زُمُرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمِ عَلَيْنَا ۖ

طَبِئْتُمْ فَأَدْخَلُوهُمْهَا خَالِدِينَ ﴿ (الزمر: ٧٢).

٢- الجنة خالدة وأهلها خالدون، فهي لا تفتنى أبداً وأهلها لا يموتون ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا

الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ ۖ وَوَقَّعْنَا لَهُمُ الْعَذَابَ الْجَحِيمَ ﴿ (الدخان: ٥٦).

٣- ما أخفاه الله تعالى من نعيم الجنة شيء لا تدركه العقول ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَٰ

لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿ (السجدة، ١٧).

٤- للجنة أبواب يدخل منها المؤمنون كما يدخل منها الملائكة ﴿ جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمْ

الْأَبْوَابُ ﴿ (ص: ٥٠).

٥- الجنة درجات وأهلها يتفاوتون في الرفعة ﴿ وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ

فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ ﴿ (طه: ٧٥).

٦- في الجنة أنها تجري ﴿ أُولَٰئِكَ لَهُمُ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ﴿ (الكهف:

٣١) وفيها عيون مختلفة المشارب ﴿ إِنَّ أَكْبَرَ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿ (الحجر: ٤٥).

٧- تحدث القرآن عن مساكن أهل الجنة وقصورها وخيامها ﴿ وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ

وَرِضْوَانٍ ﴿ (التوبة: ٧٢)، ﴿ وَهُمْ فِي الْعَرْشَاتِ آمِنُونَ ﴿ (سبا: ٣٧).

٨- تحدث القرآن عن أشجار الجنة وثمارها وأنها كثيرة ومتنوعة ودائمة، ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا

﴿ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴾ (النبا: ٣١-٣٢). ﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴾ ﴿ فِي

سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٧﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَظِلِّ مَّمْدُودٍ ﴿٢٩﴾ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ ﴿٣٠﴾ وَفَلَكَهَةٍ

كَثِيرَةٍ ﴿ (الواقعة: ٢٧-٣٢).

٩- تحدث القرآن عن طعام أهل الجنة ﴿ وَفَلَكَهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٢٠).

١٠- لهم آتية من ذهب ونفضة ﴿ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ﴾ (الزخرف:

٧١).

١١- أهل الجنة يلبسون فيها الفاخر من اللباس ﴿ وَجَزَلْنَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴾

(الإنسان: ١٢).

١٢- لهم فرش للجلوس والاتكاء ﴿ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿٣٠﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿٣١﴾

وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿٣٢﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴾ (الغاشية: ١٣-١٦).

١٣- لهم خدم في غاية الجمال ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿٥٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ

وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ ﴾ (الواقعة: ١٧-١٨).

وهناك صور أخرى متعددة لهذا النعيم الأبدي.

وأما عن حديث القرآن عن النار وأحوالها، فقد تناول القرآن ذلك بتفصيل في أكثر من

موضع في السور القرآنية، وإليك بعض هذه المواقف والأحوال:

١. يقوم على النار ملائكة بأسهم شديد وخلقهم عظيم ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا  
أَنفُسَكُمُ وَأَهْلِيكُم نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا  
يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (التحریم: ٦)، وعدتهم تسعة عشر  
ملكاً ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ ﴿٢٧﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾ نُوَاحٍ لِلْبَشَرِ ﴿٢٩﴾ عَلَيْهَا  
تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾ (المدثر: ٢٧-٣٠)

٢. النار قعرها بعيد وهي مترامية الأطراف يدخلها قوم لا يحصون: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ  
هَلْ أَتَمَلَّاتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ ﴾ (ق: ٣٠).

٣. النار درجات ﴿ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ (النساء: ١٤٥) بعكس  
الجنة فهي درجات ﴿ وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ مِمَّا عَمِلُوا ﴾ (الأنعام: ١٣٢)

٤. أخبر القرآن أن للنار سبعة أبواب ﴿ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ  
{الحجر: ٤٤}.

٥. الأحجار والفجرة وقود النار ﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ  
لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٤).

٦. وصف القرآن شدة حرصها وعظم دخانها وشرارها ﴿ وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مِمَّا أَصْحَابُ  
الشِّمَالِ ﴿٤٤﴾ فِي سَمُومٍ وَخَمِيمٍ ﴿٤٥﴾ وَظِلٍّ مِّنْ يَحْمُومٍ ﴿٤٦﴾ لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٍ ﴾ (الواقعة: ٤١-٤٤).



٧. للنار صوت عظيم مرعب ﴿ إِذَا رَأَتْهُمْ مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا ﴾ (الفرقان: ١٢).

٨. أهل النار خالدون فيها وهم الكفرة والمشركون ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (الأعراف: ٣٦).

٩. النار هي مسكن الكفرة والمشركين ﴿ مَا أَوْلَهُمُ النَّسَارُ وَبِقَسَمَتِي أَتَى الَّذِينَ كَفَرُوا مَوَاقِدَ النَّارِ يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴾ (آل عمران: ١٥١).

١٠. وصف القرآن طعام أهل النار وشرابهم ﴿ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن صَرِيحٍ ﴿١٠﴾ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ ﴾ (الغاشية: ٦-٧). ﴿ إِن شَجَرَتَ الزُّقُومِ ﴿١١﴾ طَعَامٌ الْأَيْمِ ﴿١٢﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿١٣﴾ كَغَلِي الْحَمِيمِ ﴾ (الدخان: ٤٣-٤٦).

١١. النار تحرق الجلود، وكلما احترق الجلد يبذل الله تعالى لهم جلوداً غيرها ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٥٦).

١٢. لأهل النار سلاسل وقيود ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا وَأَغْلَلًا وَسَعِيرًا ﴾ (الإنسان: ٤).

فهذه بعض صور أهل النار وغيرها كثير أفاض القرآن في الحديث عنه، فأين هذا من دعوى الانتحال المزعومة.

( وقد خلت التوراة من التفصيل فيما يرتبط بالبحيم والنعيم، بل هناك غموض كامل حولها، وقد ربطت بعض نصوص التوراة العمل الحسن بطول العمر في الدنيا، فلاجنة ولا جزاء على فعل الخير، ففي الوصية التي هي: أكرم أباك وأمك، قرنت الطاعة بوعد طول الحياة فحسب، ولا جزاء من الله تعالى في يوم الآخرة)<sup>(١)</sup>.

ولو دقق هذا المستشرق وأمثاله فيما ذكره القرآن عن تصورات أهل الكتاب للجنة والنار، والنعيم عليهم في ذلك، لعرف أن كتاباً يكون موقفه من أهل الكتاب هكذا، يستحيل أن يأخذ عنهم، فهذا هو القرآن ينكر عليهم تصوره أن الجنة لا يدخلها إلا اليهود أو النصارى، بقوله: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>.

وينكر عليهم أن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة بقوله: ﴿ وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٣)</sup>.

فكيف تكون فكرة القرآن عن الجنة والنار من أصل توراتي، وهو يخالف تلك التصورات التوراتية عنها، ثم إن نصوص القرآن متفقة تمام الاتفاق حول هذا الموضوع، وليس فيها اضطراب كما هو الحال بالنسبة للتوراة والإنجيل.

يقول الدكتور مصطفى حلمي: ( يلاحظ الباحثون أن هناك اضطراباً وغموضاً في عقيدة اليهود في اليوم الآخر، فهي أقرب إلى الإنكار منها إلى الإقرار والإيمان، ويرجع ذلك إلى اختلاف النصوص الواردة عن الآخرة بين التوراة والتلمود، فقد خلت أسفار العهد القديم من

(1) الباش، القرآن والتوراة، (٢/٢٥٤)، مرجع سابق.

(2) البقرة، ١١١.

(3) البقرة، ٨٠.

ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه، بينما ذكر التلمود في بعض فقراته الجنة والنار، ولكنها في صورة مضطربة أدنى إلى الخرافة والأساطير منها إلى حقائق العقيدة، وقد وجدت هذه الاضطرابات في النصوص، والاختلاف في التأويل صدى لدى اليهود المعاصرين، حيث تأتي أصدق شهادة على لسان السيدة مريم جميلة -المهتدية للإسلام- حيث تخبرنا باعتقاد والدها، وأفراد أسرتها، وجميع أصدقائها، الذين يهزؤون من أي تفكير في الآخرة، ويقولون بأنها خرافة عضة، وأن الإيمان بيوم القيامة والجزاء في الجنة والعقاب في النار، ضرب من الأفكار البالية من مخلفات العصور القديمة.

ثم تخبرنا بما هو أعجب وأدعى إلى التفكير والنظر في تطور هذه العقيدة في أذهان الصهاينة، وارتباطها بفكرة إنشاء إسرائيل، فقد زعم أحد الأحرار بأنها تعني حق اليهود الباطل في العودة إلى فلسطين<sup>(١)</sup>.

وبعد تقرير ما سبق أعود إلى ما قاله (بودلي)، فهو يخلط بين تعاليم ديانته وبين سوء فهمه لما جاء به القرآن.

فأما استشهاد بتعاليم (إفرام) كما ذكرت عنه، وما ذكره من أن النعيم هو ارتداء القديسين على صدور الحور العين وما أشبه ذلك: فهذا ليس نعيماً، بل كلام فيه سقوط أخلاقي ومواقف مخجلة، وهو يصور الجنة على أنها حالة من حالات الانفلات العاطفي أو الجنسي، ومثل هذا لا يتناسب مع مقامات الصالحين والأتقياء؛ فهل حرموا أنفسهم اللذائذ والمحرمات لكي ينطلقوا في الآخرة لعمل ما قام بوصفه؟ إن هذا لا يعبر في الحقيقة إلا عن نفسية كاتب هذه الكلمات وما يعانيه من حرمان، وأين هذا من أدب القرآن في وصف نعيم الجنة ولذائدها مما ترتاح له النفس ويزيدك خلقاً وأدباً؟

وفيما يتعلق بمحدث القرآن عن الحور العين فقد وعد الله تعالى المتقين بالحور العين وهن زوجات جميلات قال تعالى ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (الدخان: ٥٤). وقد وصف

(١) حلمي، مصطفى، الإسلام والأديان (دراسة مقارنة) دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص١٧٧-١٧٨.

القرآن الحور العين بأنهن كواعب أتراب ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٥٦﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٥٧﴾  
 وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴾ (النبا: ٣١-٣٣). ولم ينكح الحور العين أحد قبلهم ﴿ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَسٌ  
 قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ ﴾ (الرحمن: ٥٦). وتحدث القرآن عن جاملهن ﴿ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٥٨﴾ كَأَمْثَلِ اللَّوْلِيِّ  
 الْمَكْنُونِ ﴾ (الواقعة: ٢٢). وفي موضع آخر ﴿ كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ ﴾ (الرحمن: ٥٨).  
 وقد بين القرآن أنهن يقصرن بصرهن على أزواجهن ﴿ قَنَصِرَاتُ الْظَّرْفِ ﴾ (الرحمن: ٥٦).  
 وهن مطهرات ﴿ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة: ٢٥).

وهنا نجد أن القرآن الكريم قد وصف الحور العين وصفاً بديعاً لا نجد له مثيلاً.

-وأما ما يقوله (بودلي) من أن النار ليست إلا تجسماً لتعاب الصحراء، فهذا غير  
 صحيح؛ إذ كيف تكون الجنة تجسماً للنعيم الذي رآه سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) خارج  
 بلاد العرب في أثناء رحلاته، والنبى (عليه الصلاة والسلام) لم يخرج خارج بلاد العرب، إنما  
 كانت رحلاته المعدودة في ثنايا الصحراء القاحلة، ولم يكن لديه من الوقت ما يجعله يعيش في  
 جنات أو بساتين يتمكن من خلال ذلك لأن يتصور شكل الجنة وأبعادها، وما يكون بداخلها؟  
 وهل رأى ما يشبه الحور العين وصفاً وجمالاً حتى يأتي بكل ذلك؟

-وما يقوله من أن جهنم ليست تعذيباً لا نهائياً، فهذا غير صحيح أيضاً؛ فهي ليست  
 تعذيباً لا نهائياً للعصاة<sup>(١)</sup> من أمة نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام)، ممن كتب الله لهم الخروج

(١). ورد في ذلك طائفة من الأحاديث الشريفة منها: (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة)، انظر في تحريجه:  
 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب ما يستحب من تطهير ثياب الميت عند الموت، رقم ٣١١٦، (٣/١٩٠)،  
 تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، الهيتمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، باب تلقين الميت لا إله إلا الله،  
 (٢/٣٢٣)، دار الريان، القاهرة، بيروت، ١٤٠٧هـ. فهذا يدل على أن من كتب الله تعالى عليه النار بسبب أعماله، لا  
 يخلد فيها؛ لأنه مات موحداً. ومن ذلك حديث (شفاعي لأهل الكبار من أمي)، انظر في تحريجه: ابن حنبل، مسند  
 أحمد بن حنبل، رقم ١٣٢٤٥، (٣/٢١٣)، ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان، باب ذكر البيان  
 بأن الشفاعة في القيامة إنما تكون لأهل الكبار من هذه الأمة، رقم ٦٤٦٧، (١٤/٣٨٦)، مؤسسة الرسالة، بيروت،  
 ط ٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، وهذا يدل على أن من أدركته شفاعة النبي ﷺ لا يبقى في النار أعاذنا الله تعالى منها.

منها، أما الكفار فهم فيها خالدون، وهناك نصوص من القرآن كثيرة دلت على ذلك، لو تتبعها (بودلي) لما حكم بما ذهب إليه.

-أما ما يقوله من أن صورة الجنة والنار تشابه كل التشابه الصورة التي تصورها موسى وعيسى (عليهما الصلاة والسلام)، لأنهما كانا من نفس هذه البلاد القاحلة الماحلة، فكان النعيم لذلك في مقابلة المراعي الخضراء، بينما يقابل الجحيم النار المندلعة المشبوبة.

فأقول: هذا قدح في نبوة موسى وعيسى (عليهما الصلاة والسلام)، من حيث يدري ولا يدري، وأنهما تصوروا الجنة والنار على هذا المنحى من تلقاء أنفسهما، وإلا أين الوحي الذي أوحى إليهما بذلك؟ ثم إن البيئة التي كانا فيها مختلفة تماماً عن بيئة النبي (عليه الصلاة والسلام)، ففلسطين (أرض اللين والعسل كما وصفت في التوراة)<sup>(١)</sup>، وهي بلاد الخيرات والمراعي الخضراء، فأين هي من أرض مكة القاحلة والصحراء الماحلة؟ فموضع التصور والتخيل إذن ليس له مدخل في هذا.

إن جميع الأنبياء بشرُوا أتباعهم بالجنة وما فيها من نعيم، وحذروهم من النار وما فيها من جحيم، فهل إذا بشر النبي عيسى (عليه الصلاة والسلام) بالجنة يكون قد أخذ عن التوراة؟ وهل إذا بشر النبي (عليه الصلاة والسلام) بالجنة يكون أخذ عن موسى وعيسى (عليهما الصلاة والسلام)؟

إن الوحي لا يأتي إلا بما هو حق، وبما أن الجنة حق، والنار حق، فما موطن الغرابة في أن يأتي خبرهما إلى النبي ﷺ بوحي إلهي؟

### المطلب الثاني: دعوى الانتحال في العبادات:

وبما أثار المستشرقون البريطانيون حوله الشك أيضاً مسائل العبادات والطقوس الدينية<sup>(١)</sup>.

(١) انظر العهد القديم، سفر الخروج، ١٣:٥، ص ١٠٨.

وسأتناول قضيتين في هذا الإطار هما: الصوم والمطعمومات؛ نظراً للجوانب الخطيرة التي أثرت إزاء دراستهم لها.

### الفرع الأول: دعوى انتحال عبادة الصوم في القرآن:

يقول (مونتجمري واط): ( وقد شرع محمد (صلى الله عليه وسلم) صيام رمضان، وأعلن أن صيام عاشوراء لم يعد واجباً في نفس الوقت، وفي شهر شعبان، ولكن الأقرب أن يكون في في التاسع عشر من شهر رمضان بعد بدر، وتختلف الآراء حول أسباب هذه البدعة، وهناك من أشار إلى صيام المسيحيين وعادات المانويين<sup>(٢)</sup> والعرب الجاهليين.

ولقد أوضحت نظرية (بيل) أهمية الصيام بالنسبة لمحمد (صلى الله عليه وسلم)، حيث كان انتصار بدر - كما يقول - الفرقان<sup>(٣)</sup>، أي مصيبة مقدرة على الكافرين، وخلاصاً موعوداً للمؤمنين يشبه حادثة البحر الأحمر بالنسبة لموسى (عليه الصلاة والسلام) واليهود، وتحليداً لهذا الفرقان شرع صيام رمضان.

ويبدو أننا نجد تأكيداً لصحة هذا الرأي في قول الطبري<sup>(٤)</sup> بأن النبي (عليه الصلاة والسلام) حين قدم المدينة، وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء فسأهم، فأخبروه بأنه اليوم الذي أغرق الله تعالى فيه جيش فرعون، وأنقذ موسى (عليه الصلاة والسلام) ومن معه، فقال محمد

(1) ينظر: Gibb and Kramer, the shorter encyclopedia of Islam, p260.

(2) هم أتباع ماني، وهو رجل دين إيراني ظهر في القرن الثالث، أعلن النبوة، وانتشر مذهبه في أنحاء الإمبراطورية الرومانية وآسيا، نازت آراؤه بالبوذية تأثيراً كبيراً، واتسمت بتعاليم الزرادشتية، انظر منصور، حمد أحمد، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، عمان، ط١، ٢٠١١م، ص٢٩٧، وانظر الموسوعة العربية الميسرة، دار الجليل، بيروت، ط٢، ٢٠١١م، (٤/٢١٧٨).

(3) ليس هذا معنى الفرقان؛ فالفرقان: هو وصف لليوم الذي افترق فيه الحق عن الباطل على وجه نمسه الناس يوم بدر.

(4) الطبري ليس مصدراً من مصادر الحديث، بل كان على (واط) أن يتجه إلى كتب الصحاح، فقد أخرج هذه الرواية الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، رقم الحديث ١٢٨، (٩/٨)، انظر مسلم بشرح النووي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

(صلى الله عليه وسلم): نحن أحق منهم، فقام ودعا الناس إلى الصيام، حتى إذا ما شرع صيام شهر رمضان لم يدعهم لصيام يوم عاشوراء، ولم يمنهم عنه.

لا تعتمد هذه الرواية على أي إسناد<sup>(١)</sup>، ولكنها تستطيع مع ذلك أن تسجل في رواية أخرى مختلفة ذكرى وقائع حقيقية، فهي تطلعننا كيف ربط محمد (صلى الله عليه وسلم) في الأصل بين صيام رمضان وانتصاره، وذلك على مثال الربط بين صيام اليهود وخلص موسى (عليه الصلاة والسلام)<sup>(٢)</sup>.

لاحظ سوء الفهم للتشريعات القرآنية عند هذا المستشرق، وعدم اطلاعه على رأي العلماء في الروايات التي ساقها، وهذا جهل واضح لا ينبغي أن يكون لمن يتمثل المنهجية العلمية، ويدعي عدم تعصبه لأفكاره اللاهوتية.

وقبل الرد على هذه الأفكار، لا بد من أن أبين نقطة مهمة جداً في هذا المضمار، وهي أن التشريعات القرآنية ذات خصوصية تميزها عن غيرها، بل هي ذات طابع مستقل، وإن اشتركت مع غيرها في وحدة الموضوع أو التشريع الواحد؛ فالصوم عبادة ليست حكراً على اليهود، أو على أمة من الأمم، وحين تابع النبي (عليه الصلاة والسلام) تشريع موسى (عليه الصلاة والسلام) في صوم يوم عاشوراء، لم يكن ذلك انصياعاً لجانب يهود، بل جعل ذلك تشريعاً للأمة على جهة الفرضية، ثم لما جاء رمضان على جهة الفرضية شرع النبي (عليه الصلاة والسلام) مندوبية صوم يوم عاشوراء، فجاء في الحديث عن عروة (رضي الله عنه) أن عائشة (رضي الله عنها) أخبرته: أن قريشاً كانت تصوم عاشوراء في الجاهلية، ثم أمر رسول الله

(1) كيف وسندها صحيح في أعلى درجات الصحة؟ فهي في صحيح مسلم في كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء.  
(2) واط، مونتجمري، محمد ﷺ في المدينة، ترجمة شعبان بركات، بيروت، ص ٣١٠. وانظر m.c. auliffe, jane dammen, encyclopedia of the quran, Brill academic publishers, 2005, (4/390).  
بوسه، هيربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم، ترجمة: أحمد عمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٥٦.

(صلى الله عليه وسلم) بصيامه، حتى فرض رمضان، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم):  
( من شاء فليصمه ومن شاء فليفطره )<sup>(١)</sup>.

ثم إن النبي (عليه الصلاة والسلام) حيب للناس صوم تاسوعاء<sup>(٢)</sup> أيضاً، وما ذلك إلا ليجعل هذه الأمة مميزة على سائر الأمم، لها استقلاليتها الخاصة في تشريعاتها، لا أن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان ينفعل بالزمان، ويتأثر بالمكان الذي يكون فيه، أو البيئة التي تحيط به. إذا تمهد هذا فإنه يمكن القول: إن الصوم شعيرة مشتركة بين الأديان السماوية، ولكن الكيفية وتحديد الوقت هو الذي تميز به ديننا عن غيره، فالإسلام يوضح ذلك، قال الله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

فالقرآن يخبرنا أن الصيام فرض على الأمم قبلنا، ولكن ميزتنا في شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن، وميزتنا في طريقة صومه، ووقته، وأحكامه، وأعداره المشروعة، وما يتعلق بذلك. وإذا استعرضت صوم اليهود في التوراة، تجده يخالف ما عندنا تماماً، فالصيام عند النبي (إشعيا) هو: معونة المساكين والفقراء: (فك عقد النير، وإطلاق المسحوقين التائهين إلى بيتك، إذا رأيت عرياناً أن تكسوه، وأن لا تتغاضى عن لحمك حيثلد)<sup>(٣)</sup>، فالفرائض أو الطقوس عند إشعيا لا تقل أهمية عن المتطلبات الأخلاقية.

(1) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، رقم ١١٧، (٦/٨).

(2) انظر النووي، شرح النووي على مسلم، كتاب الصوم، باب أي يوم يصام في عاشوراء، رقم ١١٣، (١١/٨)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢ هـ.

(3) سورة البقرة، ١٨٣، ١٨٤.

(4) سفر إشعيا، ٥٨: ٧، ٦، ٣، ص ١٠٦٢، عن ما يسمى الكتاب المقدس، العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، وانظر الباش، القرآن والتوراة، (٣٦٢/٢).



والصوم عند النصارى كما هو معلوم صوم عن كل ذي روح وما ينتج عنه، فأين هذا من صيامنا الذي شرعه لنا القرآن العظيم، حيث تسمو به الأرواح وتزكو به النفوس، ويكون ذلك إيصالاً لنا إلى غاية التقوى.

-أما مسألة الربط بين صوم رمضان والانتصار، فهذا غير صحيح، لأن معركة بدر حصلت في السابع عشر من رمضان المجيد، فلو كانت المسألة مسألة تخليد للذكرى هذه المعركة لمجد ذلك اليوم الذي حصل فيه الانتصار فحسب، أما أن يستمر هذا التمجيد شهراً كاملاً، فهذا غير معقول، ثم إن النبي (عليه الصلاة والسلام) لم يكن يبحث عن إحراز بطولة ما حتى يتم تخليد ذكرى هذه الواقعة، وقد انتصر في معارك غيرها، فلماذا لم يخلد ذكراها بصيام أو غيره؟ لقد قدر الله تعالى أن يكون الصوم في رمضان، لأنه شهر أنزل فيه القرآن، ليربط بين الصيام والقرآن، وليعلم أن للصيام غايات قرآنية هادفة للسمو بالروح، والقلب، والوجدان.

-أما مسألة الربط بين صنيع سيدنا موسى (عليه الصلاة والسلام) حيث نجاه الله تعالى في ذلك اليوم من فرعون وجنده، فذلك لأجل بركة ذلك اليوم، وتعبيراً عن شكر الله تعالى في ذلك اليوم، وقد أقر النبي (عليه الصلاة والسلام) هذا الأمر، ولقد صام النبي (عليه الصلاة والسلام) يوم الإثنين وقال: ( ذلك يوم ولدت فيه )<sup>(1)</sup>، فهذا يوم حصلت فيه البركة والخير بمقدم سيد الأولين والآخرين ﷺ، فأحب النبي (عليه الصلاة والسلام) أن يشكر الله تعالى عليه بالصيام، فهذه قربة لا تخليداً.

وعلى هذا فالقرآن لا يقلد غيره من الديانات، ولا يتبعها اتباعاً، بل يقر من التشريعات ما يراه الأنسب لأتباعه، فقد يقر شريعة من قبلنا في بعض الموضوعات، وقد يبين لنا فيها بياناً آخر، وله تشريعاته الخاصة، وهذه ميزة له، فهو لا يتعارض مع الحق وما أقرته الديانات الحققة. (إن التميز بصفات وتصورات وسمات لا يقف حائلاً أمام التعامل الإنساني والتبادل الثقافي، فالإسلام وعاء انصهرت فيه كثير من الثقافات، وأمكنه احتواء أتباع من العالم كله

(1) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عرفة وعاشوراء، والإثنين والخميس، رقم 2750، ص 478، طبعة دار السلام للنشر، الرياض، ط 1، 1419هـ-1998م.

بمختلف منابهم ومشاربهم، والإسلام لا يمنع أحداً من اعتناقه إذا ما قبل فكرته. إن للمسلم ثقافته التي يحرص عليها، ولا يتنازل عنها، ولم يكن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) يتوجه إلى بيت المقدس ليحصل على ود اليهود، أو يصوم عاشوراء تقرباً لدينهم، كلا إنما هي أوامر يتلقاها المصطفى (عليه الصلاة والسلام) بالوحي من ربه، ولقد كانت الموافقة في بدايات التشريع<sup>(١)</sup>.

الفرع الثاني: دعوى الانتحال في التحريم:

(تحريم المطعومات): ذهب كثير من المستشرقين البريطانيين إلى أن القرآن أقام نظام تحريم بعض الأطعمة كالميتة ونحوها بناءً على ما اطلع عليه مما عند اليهود والنصارى، وعمدوا إلى تحليل الآيات التي أشارت إلى التحريم بناءً على هذا الأساس.

وفي هذا الجانب ساعرض لأراء بعضهم أمثال (روبرت روبرتس)، و(مرجليوث)، و(واط) و(هارشفيلد)، فقد ذهب (روبرت روبرتس) إلى الإعلان بكل صراحة عن تأثير القرآن بالتوراة في هذا الجانب حيث يقول: ( هناك عدة إشارات إلى مسألة المأكولات في القرآن والاقبسات التي سترينا التوافق التام في الغالب بين القرآن والعهد القديم:

﴿يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِعَٰبِرٍ ءَلَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ بِغَيْرِ بَٰعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ ءَلَّهٖ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾.

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِلَّهِ بِهِ، وَالْمُخْنَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ

(1) انظر البسيط، د. موسى، العقود الدرية في الرد على الموسوعة العبرية، مركز الدراسات المعاصرة، أم الفحم،

١٩٩٧م، ص ٥٩.

(2) البقرة، (١٧٢-١٧٣).

وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فَسَوْءَ الْيَوْمِ بِسِ الْأَدِينِ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا  
تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ  
الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾  
الآية (١).

﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الْأَدِينِ أَوْثُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ  
لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْأَدِينِ أَوْثُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا  
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفَحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ  
فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (١).

وسنقدم النصوص الآتية التي تتضمن دليلاً قوياً على معرفة محمد (عليه الصلاة  
و السلام) بالتشريع المتعلق بالماكولات عند اليهود، وسوف ترينا هذه الاقتباسات أن هذا  
التشريع لقي القبول والاعتبار عند محمد (عليه الصلاة و السلام).

﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ  
قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَآتَلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٢).  
﴿ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ  
سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ (٣).

(1) المائدة، ٤.

(2) المائدة، ٥.

(3) آل عمران، ٩٣.

(4) النساء، ١٦٠.

﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايِكَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾<sup>(١)</sup>.

إن هذه الاقتباسات التي ذكرت ترينا أن النبي ﷺ كان على معرفة بالتشريع اليهودي للمأكولات، وقد" عد (هارشفيلد) هذه النصوص السابقة المتعلقة باليهود في الفترة المدنية المتأخرة<sup>(٢)</sup>، وإذا كانت هذه الواجهة صحيحة، فهذا يوضح لنا أنها ترتبط بالوقت الذي فقد فيه عمده الأمل في استرضاء اليهود، ورحب عندها بأية هجمة أو تهمة، من شأنها النيل من شائتيه ومعارضيه.

ولأجل ذلك فإنه في معظم الحالات أعلن عدم السماح لأتباعه بتناول الأشياء المحرمة في الشريعة اليهودية على سبيل المثال: الميتة، الدم، ولحم الخنزير، الخ.

ومن جهة أخرى فإن الديانة المحمدية تسمح لهم بأن يأكلوا من هذه المذكورات بسبب الجوع، وفي هذه النقطة يتبع النبي ﷺ تعاليم اليهودية التي تسمح بذلك أيضاً، وفي سورة آل عمران، يقول عمده (عليه الصلاة والسلام) ﴿ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾<sup>(٣)</sup>، وهذا يعني كما يقول البيضاوي ( ما كان محرماً في الشريعة الموسوية مثل شحوم الأنعام ولحوم الإبل)، وبالنسبة للسماك فإنه مسموح لهم أن يأكلوا فقط ما لا زعانف له

(1) الأنعام، ١٤٦.

Herschfeld, new researches into the composition and quran exegesis, London, (2)

1902, p81.

(3) آل عمران، ٥٠.

ولا حراشف، حيث جاء في سورة، ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ  
وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾<sup>(١)</sup>.

ولمجد أنه حين يحرم محمد ﷺ أكل أشياء محرمة في الشريعة اليهودية، فإنه يسمح بالمقابل  
لأتباعه بأكل بعض الأشياء مخالفة للشريعة اليهودية، ويخالف تعاليم العهد القديم، فمثلاً أحل  
لهم لحوم الإبل مع أن موسى ( عليه الصلاة والسلام) حرم لحوم الإبل.  
وحيثاً نرى (المحمدية) توافق التلمود في جواز أكل الأصناف المحرمة في التلمود حال  
الجوع رغم حرمتها<sup>(٢)</sup>.

ويقول (مرجليوث): (إن محمداً (عليه الصلاة والسلام) بدلاً من أن يضع نظاماً  
للمأكولات المحرمة، وهو النظام الذي يشغل حيزاً كبيراً في قانون موسى ( عليه الصلاة  
والسلام)، لجأ إلى استبقاء الحد الأدنى مما أقره مجمع القدس المنصوص عليه في الإصحاح  
الخامس عشر مع تحريم لحم الخنزير، وهي فكرة استحدثتها على تلك التشريعات)<sup>(٣)</sup>.

ويقرب من هذا ما قرره (واط) حيث يرى أن (مسألة تحريم المطاعم تنتمي إلى علاقات  
الإسلام بالوثنية، حيث يجد في القرآن الحث على أن يأكل المسلمون الطيبات، ولا يمتنعوا عن  
أكل ما حلل الله تعالى، ويقول بعض المفسرين: إن هذه الآيات موجهة ضد التزهّد، ولكن نص  
الكثير من هذه المقاطع يدل على أنها تقصد قبل كل شيء محرّمات الوثنيين، وكان وجود  
تشريعات عند اليهود تخص المأكّل عنصراً من عناصر الاضطراب، لأن محمداً ﷺ كان يصرح  
بتماثل الوحي عنده مع وحي اليهود، وقد أزيلت مع ذلك الصعوبات جزئياً في القول بأن  
التحرّمات فرضت عقاباً لليهود، وتحليل بعض المحرّمات بعد تغييرها، فقد كان يحرم مثلاً أكل  
الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله تعالى، وتذكرنا هذه القائمة من المحرّمات، لا سيما

(1) المائدة، ٩٦.

Roberts, Robert, the social laws of the quran, p110-114. (2)

Margoliouth, d,s, encyclopaedia of religion and ethies, (8/875).(3)

تحريم المنخقة بمسيحي القدس منذ الأيام الأولى للكنيسة المسيحية، إذ كان عليهم الامتناع عن أكل ما ذبح للأصنام والدم والمنخقة.

وتجعلنا أوجه الشبه هذه نعتقد أن ما كان مشتركاً بين المسيحية والإسلام كان ينظر إليه على أنه جزء من وحي صحيح<sup>(1)</sup>.

وأنت ترى أن ، هذه شبهات متوجهة إلى أصالة التشريع القرآني، تتطلب دفعاً ذات مقنع، وقبل الشروع في الرد على هذه المقولات وأمثالها، لا بد أن يوضع في الاعتبار كتنسوير للقضية أموراً لا بد منها:

أولاً: ما يستقيم في النفس السوية والفترة الصحيحة غير المنحرفة، هو موطن اتفاق لدى جميع الشرائع الحقة؛ إذ ليس من المعقول ولا من المنطق في شيء أن تأتي شريعة بما يقدرح في فطرة الناس؛ لأن شأن الفطرة السوية أنها توفن بالشرع.

ثانياً: ما يحصل هو أن بعض الشرائع يجري فيها تخفيف عن أتباعها بعض الأحكام التي قررتها الشريعة السابقة، كالحال بالنسبة لشريعة نبي الله عيسى (عليه الصلاة والسلام)، حيث أسقط عن أتباعه بعض الأحكام المشروعة في ديانة نبي الله موسى (عليه الصلاة والسلام)، ﴿وَلَا جِلْدَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(2)</sup>، وكذا الحال بالنسبة لشريعة نبي الإسلام سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام)، حيث خفف عن هذه الأمة أحكاماً كانت قررت على من سبقنا، كغسل الثوب بدلاً من شق جزئه غير الطاهر، وكون الأرض جعلت لنا مسجداً، إلى غير ذلك من الأحكام.

ثالثاً: تميّز القرآن في أحكامه بإبراز الحكمة التشريعية، وتعيين الناحية المقاصدية، حيث بين ذلك على وجه الإجمال حيناً، من مثل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾<sup>(3)</sup>

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٧٦.

(2) آل عمران، ٥٠.

(3) البقرة، ١٨٥.

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾<sup>(١)</sup>، وحيناً آخر ينص على الحكمة من التحريم لخصوص الشيء المنهي عن فعله، وفي هذا الإطار بين القرآن أن تحريم الميتة والمنخنقة وما إلى ذلك راجع إلى كون ذلك كله خروج عن حد الاعتدال و الفطرة السليمة بقوله ﴿ ذَلِكُمْ فَسُقُ ﴾<sup>(٢)</sup> وهذا التعليل فيه من البيان ما يجعلنا ننفر عن تناول هذه الأشياء، وما يجري مجراها، ولو لم تكن إلا تلك العلة التي تحوي من المعاني ما لا يندرج تحت حصر، لكفى بها تزيداً على المتفق عليه بين الشرائع الحقة.

ولا تجد في واقع الأمر توراة العصر ولا إجماله يوليان الحكمة التشريعية اهتماماً، أو يلتقيان لها بالأ، مع أن أمراً كهذا يشعر بأهمية هذه الأحكام، لما فيه من مزيد التنبيه على الالتزام بمضمون التشريع، وقد كان الأجدر بالمستشرقين أن لا تسلبهم الغفلة صحيح النظر إلى ميزة القرآن في هذا.

رابعاً: ذهب على المستشرقين هنا -بحكم تطبيق منهج التأثير والتأثر- أن ينظروا إلى أمر دقيق، بل هو في نهاية النهايات من الدقة، ألا وهو ظروف التشريع القرآني، فلم يلتفتوا إلى هذه المسألة أبداً؛ ذلك أن التشريع القرآني تشريع فيه طابع العموم والشمولية، وليس يضر في هذه السمة كون بعضه ورد في ظروف خاصة، وتصحيحاً لأحوال معينة، ولكن صيغة اللفظة تشعر بدهومة الحكم واستمرارية التشريع؛ ففيما نحن بصدد: نظر القرآن إلى أحوال العرب، فإذا لهم طقوس خاصة في الذبائح وقتل الحيوان، فقسم يؤكل، وقسم يقدم قرباناً لما يعبد من دون الله تعالى، والماكول: إما أن يخنق، أو يكون ميتة بصورها المتعددة، وتارة يأكلون الدم، فكان أن بين القرآن ما لا يصح أكله من ذلك، ويحرم عليهم تناوله، وبين سبب المنع، وقد يكون بعضه ذكي وليس بميتة، ولكن ذكاته مما أهل لغير الله تعالى، فكان التحريم من هذه الجهة، وكون القرآن فصل جانباً من

(١) المائدة، ٦.

(٢) المائدة، ٤.

الماكولات المحرمة، فقد أوضحت السنة المطهرة<sup>(١)</sup> بما يتوافق مع قواعد القرآن ما يحل وما يحرم من ذلك، وعلى هذا فالدين الإسلامي في مسألة المأكول شأنه شأن التشريعات الأخرى، ترى فيه التكامل والبيان الشافي ما لا تجده في التوراة ولا في الإنجيل.

خامساً: يتفرع هنا عن النقطة سابقتها أن القرآن لموافقته الحق في شريعة موسى، أو في شريعة السيد المسيح (عليهما وعلى نبينا وعلى جميع رسل الله تعالى وأنبيائه الصلاة والسلام) لم يتجه قصده إلى الموافقة أو عدمها، وهذا يقرره ظرف التنزيل، فالسياق يعلمنا - والحديث عن آية المائدة- أن الهدف إتمام الدين وإصلاح الشؤون، بوضع ضوابط لا تتخلف طبقاً لأهواء أو وفقاً لأمزجة.

سادساً: إن دعوى التشابه بين القرآن والتوراة والإنجيل، لا تحدو بنا إلى التسليم بتأثر القرآن، وانتحاله هذه الأشياء عن الكتابين السابقين، لأنه يقال: هذا التشابه، من أي جهة هو؟ أهو من كل وجه أم من جهة واحدة؟

إن قلتم من كل وجه، يقال لكم: هذا لا يسلم البتة، بدليل أن توراتكم وإنجيلكم لا تنطق بذلك، بل أنتم تقولون وتلزمونهما ما لا يلزما.

ففي أعمال الرسل، الإصحاح الخامس عشر - وليس العشرين ولا التاسع والعشرين كما يحيل (واط) القارئ إليهما- ينص العهد الجديد على ما يلي: (ولذلك أرى - أي القديس بطرس- أن لا نثقل على الذين يهتدون إلى الله تعالى من غير اليهود، بل نكتب إليهم أن يمتنعوا عن ذبائح الأصنام النجسة، والزنى، والحيوان المخنوق، والدم، فلشريعة موسى ( عليه الصلاة والسلام) من قديم الزمان معلمون في كل مدينة، يقرأونها كل سبت في المجمع)<sup>(٢)</sup>.

(1) من ذلك تحريم أكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، انظر البخاري، صحيح البخاري، باب أكل ذي ناب من السباع، رقم ٥٢١، (٢١١٣/٥)، مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، رقم ١٩٣١م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.  
(2) العهد الجديد، أعمال الرسل، الإصحاح رقم ١٥، ص ١٨٣.



ولم يتبين موطن التخفيف هنا، هل التخفيف يكون بإزالة الأحكام التي تقررها الشريعة السابقة، وإسقاط الحق الذي فيها؟ فلماذا لم يحرم عليهم الخنزير والمتردية والنطيحة وما أكل السبع والخمرة؟ ولو كان السياق منضبطاً لم أقحم أمر الزنى فيما يؤكل، وهل الحيوان المخنوق<sup>(1)</sup> هو المنخنق بذاته أو الذي خنقه آدمي؟

كيف يفسر أتباع النصرانية ذلك؟ وما المقصود بالدم هنا؟ هل هو المسفوح من الحيوان أو المقصود به القتل؟ إن عبارات الإنجيل موهمة غير مستقيمة، فأين هي من عبارات القرآن المعبرة عن دقيق المعنى، حيث لا توقع الدارس في إشكال؟ فهنا تسقط شبهة (واط)، وتلحقها شبهة (مرجليوث) كذلك لقربها منها؛ ذلك أن ثمة تلفيقاً فيما ادعاه (مرجليوث)، إذ النص الإنجيلي كما ترى لم يرد فيه تحريم الخنزير.

كما (أن اللحوم المحرمة في القرآن تختلف عما حرمه موسى (عليه الصلاة والسلام) من لحم الإبل والأرنب الوحشية والأسماك الخالية من الحراشف، وهي كلها لحوم حللها القرآن)<sup>(2)</sup>.

وإن قلتم: إن التشابه من جهة واحدة، وهي القدر المشترك الذي يوجد في هذه الكتب من ذلك، يقال لكم: هذا علامة صحة لكتابتنا، وتمسك لنا في حقبة القرآن، إذ يتحقق لنا ولكم اليقين بموافقة القرآن للحق، والشهادة لأنبيا الله تعالى بكونهم أوفوا شرائع الله وأتموا أداء مراده، ولا يعكس الأمر هنا بحكم قانون تآثر اللاحق بالسابق؛ لأن شأن السابق على ما علمت من عدم اكتمال، بل اضطراب في هذا الجانب، الأمر الذي لا يعطي تصوراً واضحاً منسجماً مع وضع الشريعة القرآنية.

والقرآن يقرر بأوضح بيان أن الأمر هنا أمر وحي ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ

مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

(1). يجاول (واط) أن يقدر أن المنخنقة محرمة، فهو يفسر الحيوان المخنوق بالمنخنقة، وشتان بين التعبيرين

(2) ينظر بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن، ص ٧١.

فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۗ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ  
رَّحِيمٌ ﴿١﴾.

وهذا وحي لا اجتهاد للنبي الكريم ﷺ فيه، وليس من مفهوم الحصر هنا أن القرآن اقتصر بيانه على هذه الأجناس فحسب، بل إن المعنى مصروف إلى الرد على عادات الجاهليين الذين حرموا ما أحل الله تعالى، وأحلوا ما حرم الله تعالى، قال الإمام الشافعي<sup>(٢)</sup> رحمه الله: (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً) مما كنتم تأكلون، إلا أن يكون ميتة وما ذكر بعده، فأما ما تركتم إنكم لم تعدوه من الطيبات، فلم يحرم عليكم مما كنتم تستحلون إلا ما سمي الله تعالى، ودلت السنة على انه حرم عليكم مما كنتم تحرمون لقول الله ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>.

وقال الإمام الجويني رحمه الله: (كان الكفار يجلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله تعالى به، وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات في الشرع، فكانت سجيتهم تخالف وضع الشرع وتحاده، فنزلت هذه الآية مسبوقه الورد بذكر سجيتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام والموقوذة وأكلة السبع، وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق ومضادة الصدق، حتى كأنه قال لهم لا حرام إلا ما أحللتموه، والغرض الرد عليهم، ولولا سبق الشافعي إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك في مصيره إلى حصر المحرمات في ما ذكر الله تعالى في هذه الآيات)<sup>(٥)</sup>.

(1) الانعام، ١٤٥.

(2) الشافعي: محمد بن إدريس بن العباس المظلي، أحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب الشافعية كلها، سيرته ومناقبه اعظم من أن تحصر بوريقات، توفي سنة ٢٠٤هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه: (الرسالة)، (الأم)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٤/١٦٣)، وانظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٢/١٧٦)، ابن العماد، شذرات الذهب، (٢/٩).

(3) الأعراف، ١٥٧.

(4) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ص ٢٣١.

(5) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، (١/٣٧٣).

وبما هو حري بالنقاش فيما أورده من آراء هؤلاء المستشرقين أن يُسألوا: لم لم تبحثوا عن الجديد في القرآن وتدرسوا معالم هذه الجدة، لا سيما في خصوص ما نحن فيه، بدلاً من أن تقتبسوا لنا من القرآن ما تظنونونه دليلاً لكم على الانتحال من كتبكم؟ على أن جديد القرآن في هذا التشريع ليس في استحداث تحريم أشياء، وتحليل أشياء فحسب، بل في طريقة عرض القرآن لها، وصيغ الألفاظ، ومتانة التراكيب التي لا تكافؤها عبارات التوراة والإنجيل كذلك.

بل إن القرآن يقرر منهجه في هذا الإطار في أحصر العبارات وأغزرها مؤدى ﴿ وَيَحِلُّ

لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾<sup>(١)</sup>.

وهذا منهج عالمي، فيه قواعد كلية، فالطيبات جنس تحته أفراد كثر، والخبائث جنس يندرج تحته أفراد، والتخفيف وقابلية التطبيق لهذه الأحكام أمر يجعل أتباع هذا الدين في سعة من أمر دينهم، والخطاب ليس المقصود به فئة معينة، كما الحال في التوراة التي تخاطب شعب اليهود، والعهد الجديد الذي خاطب بتشريعه -مقصد الحديث- غير شعب اليهود، بل المقصود الناس كلهم، وإن كان جاء في سياق بيان أوصاف النبي (عليه الصلاة والسلام) في التوراة.

ولي أن أسأل أيضاً: لم لم يعترض اليهود النصارى في عهد النبوة بمثل ما اعترض به (روبرت روبرتس) و(واط) و(مرجليوث) وغيرهم، حيث كانوا يتشوقون لسقطة يلتقطونها، ليحتجوا بها على القرآن، فلو كان ما ادعوه صحيحاً لرأينا اعتراضاً وشبهة، ولكن حيث لا اعتراض ولا شبهة فإن دعواهم ترتفع.

وليس صحيحاً أن مخالفة القرآن للتوراة، وإحلاله ما حرم في التلمود -كما يدعي (هارشفيلد) و(روبرت)- كان نتيجة فقدان القرآن الأمل في انصياع اليهود لأوامره، ويحكمون على الآيات الدالة على ذلك بتأخر نزولها إلى وقت متأخر، لأن هذا لا دليل عليه، ولأن القرآن

(1) الأعراف، ١٥٧.

المكي أوضح شيئاً عن أخلاق اليهود، وكشف عن بعض مخالفتهم لا سيما في القصص القرآني، فموقف القرآن من اليهود واضح في العهد المكي، وازداد وضوحاً في العهد المدني، فهذا إذن تجمن واضح على القرآن في هذه النقطة.

وثمة سوء فهم أقطع بتعمده هنا بالنسبة لرأي (روبرت روبرتس) حيث يقول: (وبالنسبة للسّمك، فإنه مسموح لهم أن يأكلوا فقط ما ليس له زعانف أو حراشف، وهذا واضح في سورة المائدة: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾<sup>(١)</sup>.

ف(روبرت) يتجاهل هنا معنى الصيد، ولا يتنبه للفرق بين صيد البحر وطعامه، وكان الأولى به أن لا يجتهد في تفسير الآية اجتهاداً أساسه الهوى وقوامه الخيال، ومعنى الآية كما يقول الإمام البيضاوي: (أحل لكم صيد البحر: ما صيد منه مما لا يعيش إلا في الماء، وهو حلال كله لقوله (عليه الصلاة والسلام): (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)<sup>(٢)</sup>، (وطعامه) ما قذفه أو نضب عنه)<sup>(٣)</sup>.

فأين هذا مما يقوله (روبرت)؟ والظاهر أن (روبرت) بتفسيره هذا يريد أن يثبت مخالفة القرآن لشرع موسى (عليه الصلاة والسلام) الذي يحرم أكل السمك الخالي من الحراشف، ليصل إلى أن هذه الآية المتأخرة النزول ورد فيها مخالفة لشرع موسى (عليه الصلاة والسلام)، حيث إن اليهود لم يستجيبوا للنبي ﷺ، موافقاً أحكام (هارشفيلد).

وقد زاغ قلب (واط) -وما أكثر زيغ قلبه- حين زعم أن بعض المفسرين أول آية المائدة في التحريم بأنها جاءت في مقابل الزهد في المأكول، ثم يضرب (واط) صفحاً عن هذا الرأي مدعياً أن السياق لا يعين على هذا التفسير، فيقرر أن النص يتحدث عن محرّمات الوثنيين.

(1) المائدة، ٩٦.

(2) مالك، الموطأ، كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد البحر، رقم ١٢، ص ٤٤٢، دار الجليل، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(3) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (١/٢٨٤).

وكان الأولى أن يشير (واط) إلى من قال بذلك من المفسرين، فهذه إحالة موهمة تحيّر الباحث.

وبما أن (واط) لم تقم في نفسه القناعة الكافية بهذا الرأي، فلماذا يقحمه هنا؟ أم تراه يرمز إلى أن هذا أمر جار مجرى العادات لا دخل له في التشريع، والحق أن هذا الرأي لا يُعتمد به، لأنه لا دليل عليه .

ويظهر من خلال ما سبق أن دعوى الانتحال باطلة، وأن ما يأتي به هؤلاء المستشرقون من دعاوى، لا يوجد لها مستند، بل هي خلط وسوء قصد؛ لأنهم ينطلقون من فكر ديني لاهوتي، دافعه التعصب لتوراتهم وإحليلهم الحاليين.

## المبحث الثالث:

### موقف المستشرقين البريطانيين من القصص القرآني:

وفيه ثلاثة مطالب:

بحث المستشرقون البريطانيون في آيات القصص القرآني في أكثر من جانب من جوانبه المتنوعة، وكان لهم وقفات وآراء حري بأن يتم الوقوف عليها ومناقشتها مناقشة علمية. ولدى الدراسة والتتبع فقد دارت جهودهم في هذا حول ثلاثة مسالك:

- المسلك الأول: مصدرية القصص القرآني.
- المسلك الثاني: أسلوب القصص القرآني.
- المسلك الثالث: تفسير آيات من القصص القرآني.

وبهذا التقسيم لتفاريع هذه المادة يمكن إعطاء فكرة واضحة وكافية حسبما يسمح به المقام حول طبيعة فهم الاستشراق البريطاني لها. ودراستها وفهمها وبيان ضعف فهمهم والرد عليهم.

#### المسلك الأول: مصدرية القصص القرآني.

لا يكاد يختلف المستشرقون البريطانيون عن غيرهم من المستشرقين، في الزعم بأن القرآن الكريم كان عالية على غيره من المصادر الأخرى في ما حواه من القصص والأخبار عن الأمم السابقة، إلا أنهم يجعلون الأصالة في المصدرية هذه لكتبهم وهي التوراة والإنجيل، ويجعلون في الدرجة الثانية مصادر غير الديانة اليهودية والنصرانية، كالزرادشتية<sup>(1)</sup> والهيلينية<sup>(2)</sup>، وما تلقفه العرب من أخبار متناثرة هنا وهناك، بحكم أن لديهم معرفة ببعض هذه القصص إن لم يكن أكثرها قبل مجيء القرآن.

(1) الزرادشتية: مذهب ديني ينسب إلى زرادشت، وهو مصلح إيراني، يتميز هذا المذهب بوعي رفيع للخير والشر، وبمسن الاختيار الأخلاقي، انظر منصور، محمد أحمد، موسوعة أعلام الفلاسفة، ص ١٦٧.

(2) الهيلينية: حضارة الإغريق وأسلوب حياتهم وثقافتهم في العصور الكلاسيكية، ويعد موت الإسكندر الأكبر خاتمة عصر هذه الحضارة. وتوصف الهيلينية كل محاولة حديثة لإحياء المثل الإغريقية القديمة، انظر الموسوعة العربية الميسرة، (٤/ ٢٥٨٤).

ولعمر الحق إن هؤلاء المستشرقين قد جاءوا بما يدعو للغرابة فعلاً في هذا المضممار، حيث ادعوا أن ما جاء في القرآن مما هو موجود عندهم مأخوذ عن كتابهم، وما لم يوجد في كتابهم حكموا له بالأخذ عن مصادر أخرى لم يذكرها القرآن، وربما حكموا بغلظه وخطئه كما زعم (واط) في كتابه (ما هو الإسلام) على ما سيذكر أثناء البحث.

غير أن طريقتهم في تقرير مثل هذا الشأن ربما يكون فيها نوع من التجديد في الفكرة، واختلاف في صياغة الموضوع، بحيث يجزم كل باحث منصف أن وراء مثل هذه العبارات خلفيات لاهوتية، وثقافة متمكنة في صاحبها تملى عليه بكرة وأصيلاً، يغلظها عداً مستحکم للقرآن، وإن ادعى أصحابها الموضوعية العلمية، وافتعلوا أقوالاً تنادي بتلك الموضوعية.

ولأجل هذه النقطة وذلكم الهدف أفرد بعضهم كتباً مستقلة عاجلت هذا الأمر بعينه، أمثال الدكتور (تسدال) (Tisdal) حيث أنشأ كتابه الموسوم بـ (المصادر الأصلية للقرآن)، ادعى فيه بشكل واضح "أن القرآن ليس فيه من القصص ما زاد على أن أخذ ما في التوراة والإنجيل" (١).

وقد وجدت أيضاً أن هناك مستشرقين بريطانيين حاولوا تخفيف حدة الهجوم قليلاً في هذا الإطار، لكنهم وقعوا في مزالق أشد من التصريح بما صرح به الدكتور (تسدال).

ويمثل هذا النموذج الدكتور (مونتجمري واط)، في كتابه (محمد عليه الصلاة والسلام في مكة) حيث يقول رداً على الأستاذ (توري) الذي ادعى أن سيدنا محمداً (عليه الصلاة والسلام) تلقى قصصه من معلم من البشر، لكن عمداً (عليه الصلاة والسلام) أكد أنه تلقى تعاليم الإسلام من الله سبحانه، يقول (واط) رداً على هذا -ظناً منه أن في مقولته إنصافاً للقرآن- : ( وإذا افترضنا أنه كان لمحمد (عليه الصلاة والسلام) مثل هذا المعلم، فسيكون من

Tisdal, the original sources of the quran, London, 1905, p6, p136-137. (1)

الطبيعي جداً، أن نربطه بشيء يبدو حقيقياً، وبالتحديد علاقة القرآن الكريم بالقصص التوراتي، وهو أمر ملحوظ في القرآن.

والمسلم السني إذا تقبل هذه الملاحظة؛ أي وجود تطور بالزيادة في المعلومات الواردة في النص القرآني، فرمما يذهب مذهب أن الله سبحانه قد صاغ كلمات القرآن الكريم لتكون لمحمد (عليه الصلاة والسلام) وأتباعه، وربما بناء على هذا يذهب إلى أن هذا القصص كانت معروفة بالفعل للبشر، وأن الله سبحانه يركز على ما بها من عظات وعبر، لكن هذا يتعارض مع الآية الكريمة ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾<sup>(١)</sup>.

وإذا أردنا أن نجمع بين تصديقنا لمحمد (عليه الصلاة والسلام) كني من ناحية، ووجود مصادر بشرية لمعلوماته، فإن أمامنا ثلاثة احتمالات:

- ١- أن محمداً (عليه الصلاة والسلام) خلط بين القصة نفسها والعظة الكامنة فيها، ولأن العظة أتته عن طريق الوحي، فقد اعتبر القصة والعظة معاً وحيماً.
- ٢- وربما أتته القصة وحيماً بطريقة استشعارية.
- ٣- وربما كانت الترجمات التي بين أيدينا للقرآن غير دقيقة، خاصة كلمة (نوحى) التي تعني: إيصال المعلومات بالوحي، فقد تعني أيضاً معنى مختلفاً اختلافاً يسيراً عن ذلك، مثل (إفهام العظة، أو العبرة، أو التعاليم الكامنة في هذه القصة، أو بيان معناها)، وربما كمننت الحقيقة بين الاحتمالين الأول والثالث<sup>(٢)</sup>.

وقد زادت الموسوعة البريطانية شيئاً ضلت فيه عن الجادة - كما هي عاداتها في الموضوعات القرآنية-، حيث تقول: (إن أطول هذه السور التي تتحدث عن موضوع واحد هي السورة الثانية عشرة والتي تسرد قصة يوسف (عليه الصلاة والسلام)، وهي تضيف إلى

(1) هود، ٤٩.

(2) واط، مونتجمري، محمد ﷺ في مكة، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ حسين عيسى، مراجعة د. أحمد شليبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ٣٠٨.



المعلومات التي وردت في الكتب الدينية تفصيلات خرافية معظمها جاءت من مصادر يهودية<sup>(١)</sup>.

وتقول الموسوعة البريطانية أيضاً: ( إن المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن، استخلصوا بأن كثيراً من المادة القصصية المذكورة فيها أشخاص وحوادث في التوراة، هي غير مشتقة من التوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخرة، كما أن أوصاف يوم القيامة واللجنة هي موضوعات تتفق مع تعاليم الكنيسة السريانية المعاصرة، وإن اعتماد محمد (عليه الصلاة والسلام) على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتماداً حرفياً، بل أخذ من آثار شفوية)<sup>(٢)</sup>.

ويقرر (هيوز) بعد أن يورد مجمل القضايا الواردة في سورة يوسف (أنها ترجع إلى أصلها التلمودي)<sup>(٣)</sup>.

إن مثل هذه الدعاوى تحتاج إلى الرد، ولا بد في ردها أن أسلك مسلكين: المسلك الأول: فيه جواب إجمالي، بحيث يصلح لأن يكون رداً عاماً صالحاً لها ولما يشابهها.

المسلك الثاني: الجواب التفصيلي رداً على هذه المقولات المخصوصة:

أ- فأما المسلك الأول فالجواب فيه:

أن دعوى كون القرآن أخذ قصصه من التوراة اقتباساً، أو سرداً، أو غير ذلك مرفوضة من أوجه:

أولاً: إن القرآن لم يسلك مسلك التوراة والإنجيل، ولم يسر على نمطهما في صياغة القصة، والإخبار عن تاريخها وأحداثها، والعادة قاضية بأن المتأثر يسلك سبيل الذي تأثر به، وإن جرى بينهما من تخالف فإنما يكون ذلك في قضايا معينة وجزئية، لكن المنهج واحد، وأنت ترى خلاف ذلك بين القرآن والكتب المقدسة -بزعمهم-.

(1) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٦٤.

(2) أ. د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٨٨.

(3) Hughes, the dictionary of islam, p255.

ثانياً: لم يوجد عبر القرون السالفة دعوى كهذه من قبل أهل الكتاب أنفسهم<sup>(١)</sup>، ولا احتجاجاً منهم بأن القرآن استل قصصهم ونسبها لنفسه، مع أنهم أوعى أهل زمانهم بتاريخهم وأحداثهم، وهم أحرص الناس على إيجاد ما ينفذون به إلى القرآن لتوجيه الطعن إليه، فكفى بهذه الشبهة سقوطاً أن أعلم قومهم لم يلتفتوا إلى هذا التهافت.

ثالثاً: كون القرآن جاء بزيادات في القصة المقول عليها بأنها تشبه ما في العهد القديم على ما في قصص التوراة والإنجيل، كيف يقال عنها إنها قصص خرافية، أو أخبار عن مصادر غير معروفة، والبحث العلمي قاض بأن يتم دراسة هذه الزيادات من جميع مناحيها التاريخية، والعلمية، والاجتماعية؛ ليتعرف الباحث مدى صدقها، وهذا ما فعله الدكتور (موريس بوكاي) في كتابه (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم)، فنظر بنظر المنصف المدقق، فوجد أن هذه الزيادات حق وصدق، ولم يدل بدلوها عن غير علم، بل كانت لديه أدوات البحث المنطقي، وليست المستشرقين البريطانيين استخدموها، وعالجوا معطيات القرآن بها، إذن لظهر لهم الحق.

رابعاً: كان حرياً بالمستشرقين البريطانيين أن يتساءلوا: ما سر عدم تركيز القرآن على الأزمنة والأمكنة والأشخاص إلا بقدرها، في حين أن التوراة أفاضت في ذلك وتوسعت، والحال -على ما يزعمون- لا تستدعي أن يكون هناك مثل هذا التصرف القرآني لو كان هناك مثل هذا التأثير، اليس في هذا دعوى جديدة لفهم القصص القرآني وتناوله بطريقة على غير ما عندهم، وأن القرآن يريد للقصص أن لا تكون حدثاً فحسب، بل هدفاً كذلك، ومثل ذلك لم يكن بطريقة التوراة والإنجيل، ودليل ذلك: الأثر الذي أحدثه هذا القصص في حياة الناس.

(١) الذين ادعوا أن النبي ﷺ جاء بأساطير الأولين هم كفار فريش، وقد أخبر القرآن عنهم بذلك ﴿وَقَالُوا أَتُطِيبُ الْأُولِينَ أَصْنَعُهَا﴾، الفرقان، ٥٠، ومعنى أساطير الأولين: أساطيرهم المسطورة التي لا يعول عليها، انظر الألوسي، روح المعاني (١٢٦/٧)، وأهل الكتاب لم يدعوا هذا الادعاء.

خامساً: لو كان النبي (عليه الصلاة والسلام) يهتم بالقصص التوراتي الذي هو سجل حياة الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ودعوتهم على أنه مصدر القصص القرآني، لاهتم بسجل حياته، ولترجم لنفسه وصحبه وغزواته بنحو طريقة التوراة، ولا شك أن ذلك يكون أولى من سرد القصص التوراتي، فكونه عرف طريقة التوراة وخبر قصصه-على زعمهم- فلماذا لم يوظف ذلك لحياته ولا معترض حينئذ؟

سادساً: القرآن تتوفر فيه شهادات على صدقه في قصصه، إذ يقول الله تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾<sup>(1)</sup>، ويقول: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ﴾<sup>(2)</sup>، فهو يصرح بأن القصص حق، فلماذا لم ينسب ذلك كله إلى التوراة، وقد نسب إلى اليهود والنصارى تحريف كتبهم بما فيها من القصص ولا معترض من أهل الكتاب؟

ووجه الدلالة هي هاتين الآيتين ما ذكره الرازي بتفصيل حيث جاء في تفسيره:

ذكر في أول السورة (نحن نقص عليك أحسن القصص) ثم ذكر في آخرها (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) تنبيهاً على أن حسن هذه القصة إنما كان بسبب أنه يحصل منها العبرة ومعرفة الحكمة والقدرة، والمراد من قصصهم قصة يوسف عليه السلام وإخوانه وأبيه، ومن الناس من قال: المراد قصص الرسل؛ لأنه تقدم في القرآن ذكر قصص سائر الرسل إلا أن الأولى: أن يكون المراد قصة يوسف عليه السلام، وأعلم أنه تعالى وصف هذه القصة بصفات: الصفة الأولى كونها عبرة لأولي الألباب، وقد سبق تقريره.

(1) يوسف، 3.

(2) يوسف، 111.

الصفة الثانية: قوله (ما كان حديثاً يفترى) وفيه قولان: الأول: أن المراد الذي جاء به وهو محمد ﷺ، ولا يصلح منه أن يفترى لأنه لم يقرأ الكتب ولم يتلمذ لأحد ولم يخالف العلماء، فمن المحال أن يفترى هذه القصة بحيث تكون مطابقة لما ورد في التوراة من غير تفاوت.

والثاني: أن المراد أنه ليس يكذب في نفسه، لأنه لا يصح منه الكذب، ثم إنه تعالى أكد كونه غير مفترى فقال: (ولكن تصديق الذي يبين يديه)، وهو إشارة إلى هذه القصة وردت على وجه الموافقة لما في التوراة وسائر الكتب الإلهية .

والصفة الثالثة: قوله (وتفصيل كل شيء)، وفيه قولان: الأول المراد وتفصيل كل شيء من واقعه يوسف ﷺ مع أبيه وإخوته، والثاني: أنه عائد إلى القرآن كقوله ( ما فرطنا في الكتاب من شيء) فإن جعل هذا الوصف وصفاً لكل القرآن أليق من جعله وصفاً لقصة يوسف وحدها، ويكون المراد ما يتضمن من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين<sup>(١)</sup>

سابعاً: إن شهادة الأحرار الذين دخلوا الإسلام من خير الشهادات على أن قصص هذا القرآن حق، من أمثال عبد الله بن سلام وكعب الأحرار وغيرهم، وقد قال الله تعالى ﴿ قُلْ

أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ، وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَثَامَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٠﴾، (والمقصود به عبد الله بن سلام)<sup>(٣)</sup>.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، (١٨/٢٢٢-٢٢٣)

(2) الأحقاف، ١٠.

(3) الزمخشري، الكشاف، (٤/٣٠٢).

وقد قال الله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَكُفُّ عَنَّا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ

فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾<sup>(١)</sup>، فكيف يقص على أهل الكتاب كتاب أخذ منهم؟ اليس في هذا رد على

القرآن؟ اليس حينئذ يقولون هذه بضاعتنا ردت إلينا؟ فلم لم نر الاعتراض منهم حينئذ؟.

وقد جاء في تفسير هذه الآية الأنفة الذكر أن: ( من جملته ما اختلفوا في شأن المسيح

( عليه الصلاة والسلام) وتحزبوا فيه أحزاباً، وركبوا متن العتو والغلو في الإفراط والتفريط

والتشبيه والتنزيه، ووضع بينهم التناكد في أشياء حتى بلغ المشاقة إلى حيث لعن بعضهم بعضاً،

وقد نزل القرآن الكريم ببيان كنه الأمر لو كانوا في حيز الإنصاف)<sup>(٢)</sup>.

فالأوضح إذن أن القرآن جاء بقصصه ليصحح مفاهيم خاطئة، ويفصل في قضايا هي

موطن نزاع ومثار جدل بين أهل الكتاب، فكيف يصحح تلك المفاهيم والحال أنه اقتبس من

أهل الكتاب واستل قصصهم.

وقد يظهر تساؤل فيما نحن بصدده ألا وهو: من المعلوم بحكم منهج التأثير والتأثر أن

اللاحق لا بد أن يتأثر بالسابق عليه، والقرآن جاء بعد التوراة والإنجيل، ألا يكون ذلك دليلاً

على تأثر القرآن بما سبقه من التوراة والإنجيل؟

والجواب عن هذا إنما يكون بتحقيق مواطن التشابه والنظر فيها، فهل التشابه في نفس

الأسلوب؟ أو هو في نفس الموضوع؟ أو هو فيهما جميعاً؟ إن من ينبغي الحق وينظر بإنصاف

وتجرد إلى أسلوب القرآن وموضوعاته سيجد تفرد القرآن بأسلوبه وموضوعاته، ولناخذ مثلاً

على ذلك وهو (قصة يوسف عليه السلام) التي تكاد تكون هي السورة التي أفاضت في تفصيل قصة نبي

واحد في سورة مستقلة، حيث زعم المستشرقون البريطانيون أنها أخذت عن التوراة مع زيادات

أسطورية وخرافية على نحو ما سجلوا في الموسوعة البريطانية، فلو تناولوها بالدراسة المفصلة

(1) النمل، ٧٦.

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (٦/٢٩٩).

والمقارنة الصحيحة التي يبتغى منها بيان وجه الحق، لرأوا ولعلموا أنهم جانبوا الصواب،  
ولحكموا أن مجرد التشابه بين القصتين لا يقتضي بالضرورة أن القرآن عالة على التوراة.

وقد قدم الأستاذ مالك بن نبي دراسة وافية للمقارنة بين ما ورد في التوراة وما ذكر في  
القرآن حول قصة نبي الله يوسف (عليه الصلاة والسلام) وحصر نقاط الخلاف في القصة بين  
التوراة والقرآن، وهامتي صورة المقارنة كما هي في كتابه (الظاهرة القرآنية):

رقم الآية	الرواية القرآنية	الرواية الكتابية	ملاحظات
٣-١	مدخل يضع القصة في إطار الظاهرة القرآنية	مدخل يضع القصة في الإطار العالي	اختلاف
٦-٤	رويا واحدة ليوسف	رؤيتان ليوسف	اختلاف
١٥-٧	ذهاب يوسف بموافقة يعقوب عقب التأمر عليه	ذهاب يوسف بأمر يعقوب	اختلاف
١٨-١٦	ارتياح يعقوب في أولاده وأهلكه عقب المؤامرة	سرعة تصديق يعقوب وبأسه عقب المؤامرة	اختلاف
٢٠-١٩	بيع يوسف ووصوله إلى مصر	نفس الرواية	القرآن يؤكد أكثر تدخل إرادة الله تعالى
٢٤	هم يوسف بالمعصية وبرهان الله له	لم يرد	-
٢٥	القميص تقده المرأة	القميص تأخذه المرأة	-
٢٩-٢٧	إدانة خلقية من الزوج لزوجته	غضب الزوج على يوسف	اختلاف
٣١-٣٠	فضيحة في المدينة واجتماع النسوة	لم يرد	-
٣٤	دعاء يوسف أمام إلحاح المرأة	لم يرد	النبي يتحدث أكثر في القرآن
٤٠-٣٦	وعظ يوسف لأصحابه	لم يرد	-
٤١	تعبير الرؤيين بطلب من يوسف	تعبير الرؤيين بتقديم به يوسف	اختلاف

رقم الآية	الرواية القرآنية	الرواية الكتابية	ملاحظات
٤٢-٤٨	حل نفسي لعقدة السجن باعتراف المرأة	حل سياسي مترتب على رؤيا فرعون	الروح تتكلم أكثر في القرآن
٤٩	تكهن بعام الرخاء والنجاة	لم يرد	-
٥٣	وعظ في حضرة الملك	لم يرد	شخصية النبي أكثر ظهوراً في القرآن
٥٤	رد اعتبار يوسف	مهمة معهود بها إلى يوسف	عدالة في القرآن وسياسة في التوراة
٥٥	يوسف يطلب مسؤولية الخازن	مسؤولية الخازن تعرض عليه	اختلاف
٥٧	اهتمام بالأخرة	لم يرد	الدين يتكلم أكثر في القرآن
٦٣-٦٧	بواعث العودة إلى مصر: مسعى أبناء يعقوب لديه	بواعث العودة إلى مصر: أمر يعقوب الذي يبدو كأنما ترك شمعون لمصيره	الاثهام بالجاسوسية، اعتقال شمعون غير وارد في القرآن
٦٨-٦٩	وصولهم إلى مصر وتأمر يوسف	نفس الصورة	-
٧٠-٧٩	رحيل أخوة يوسف واعتقال بنيامين	مع بعض التصرف	-
٨٠	تساور الأخوة	لم يرد	-
٨١-٨٧	عودة الأبناء إلى يعقوب الذي يستعين بالأمل والمصابرة	لم يرد	-
٨٨	عودة إلى مصر لدى يوسف	لم يرد	-
٨٩-٩٢	مشهد الحل بعفو يوسف عن إخوته	حل الموقف بانفعال يوسف	اختلاف

رقم الآية	الرواية القرآنية	الرواية الكتابية	ملاحظات
٩٣	إرسال قميص يوسف إلى أبيه	لم يرد	-
٩٤-٩٥	وجدان يعقوب	لم يرد	-
٩٦-٩٩	شفاء يعقوب ودعاؤه وعفوه عن بنيه	لم يرد	-
١٠١	ختام يوسف للقصة بحمد الله تعالى والثناء عليه	لم يرد	المعالم الروحية في القرآن

وقد توصل الأستاذ مالك بن نبي إلى الاستنتاجات الآتية من خلال دراسته حيث قال رحمه الله تعالى: (في هاتين الروايتين اللتين فرغنا من عرضهما، يمكننا أن نقارن بعض العناصر المتشابهة، بطريقة تبرز لنا الطابع الخاص بالقرآن، ثم إنه يلزمنا أن نبحث قضية هذا التشابه بين الكتابين، وهو أمر جدد مفيد لموضوعنا.

إن سدى التاريخ واحد تماماً في كلتا الروايتين، ومع ذلك فإن مجرد التأمل السريع يمكن أن يكشف لنا عن عناصر خاصة، تميز كلتيهما على حدة، فرواية القرآن تنغمر باستمرار في مناخ روحاني، نشعر به في مواقف وكلام الشخصيات التي تحرك المشهد القرآني، فهناك قدر كبير من حرارة الروح في كلمات يعقوب (عليه الصلاة والسلام)، ومشاعره في القرآن، فهو نبي أكثر منه أباً، وتبرز هذه الصفة على الأخص في طريقته في التعبير عن يأسه عندما يعلم باختفاء يوسف (عليه الصلاة والسلام)، كما تتجلى في طريقته في تصوير أمله حين يندفع بنيه إلى أن يتحسسوا من يوسف وأخيه، وامرأة العزيز نفسها تتحدث في رواية القرآن بلغة تليق بضمير إنسان وخزه الندم، وأرغمته طهارة الضحية ونزاهتها على الاستسلام للحق، فإذا بالخاطئة تعترف في النهاية بغلظتها، وتقر بخطيئتها، وفي السجن يتحدث يوسف (عليه الصلاة والسلام) بلغة روحية محلقة، سواء مع صاحبيه أم مع السجنان، فهو يتحدث كني يودي رسالته إلى كل نفس يرجو خلاصها.



وفي مقابل ذلك نجد الرواية الكتابية تبالغ بعض الشيء في وصف الشخصيات المصرية -الوثنية بالطبع- بأوصاف عبرانية، فالسجان يتحدث كموحد، وفي القسم الخاص بتعبير الرؤيا في القصة يرتسم رمز المجاعة في صورة أقل إجادة، فعبارة التوراة هي ( فابتلعت السنابل الجياد)، أما في الرواية القرآنية فإنها تعقبها فحسب.

والرواية الكتابية تكشف أيضا عن أخطاء تاريخية تثبت صفة ( الوضع التاريخي) للفقرة التي نناقشها، فمثلاً فقرة ( لأن المصريين لا يجوز لهم أن يأكلوا مع العبرانيين، لأنه رجس عند المصريين)، يمكننا التأكيد بأنها من وضع النساخ المياليين إلى أن يذكروا فترة المحن التي أصابت بني إسرائيل في مصر، وهي بعد زمن يوسف (عليه الصلاة والسلام).

وفي رواية التوراة استخدم إخوة يوسف ( عليه الصلاة والسلام) في سفرهم ( حميراً) بدلاً من (العير) في رواية القرآن، على حين أن استخدام الحمير لا يمكن أن يتسنى للعبرانيين إلا بعد استقرارهم في وادي النيل بعدما صاروا حضريين، إذ الحمار حيوان حضري، عاجز في كل حالة عن أن يجتاز مسافات صحراوية شاسعة لكي يجيء من فلسطين، وفضلاً عن ذلك فإن ذرية إبراهيم ويوسف كانوا يعيشون في حالة الرعاة الرحل، رعاة المواشي والأغنام.

وأخيراً فإن (حل) عقدة القصة يحمل طابع السرد التاريخي في الرواية الكتابية، حيث يشتمل في الفصول الأخيرة التي آثرنا حذفها -كما نتجنب الإطالة المملة- على تفاصيل مادية عن استقرار العبرانيين في مصر.

أما في القرآن فإن هذا الحل يدور حول الطابع المميز للشخصية المحورية يوسف (عليه

الصلاة والسلام) الذي يجتم هذا الختام المنتصر: ﴿ وَقَالَ يَتَأَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ

قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ

بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ

الْحَكِيمُ ﴿ (١). (٢)

(1) يوسف، ١٠١.

(2) ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ص ٣٠٤-٣٠٦، وانظر muhajir, a.m.r, lessons from the stories of the quran, Lahore, 1965, p101-102.

يلاحظ إذن كيف أن القرآن له طابعه المستقل في قصصه، على أنه ينبغي أن ينظر في قضية التشابه في القصص بين القرآن والتوراة بدقة ودراسة متأنية، فإذا كان هناك تشابه حقيقي أو تماثل، فهذا ناتج عن أن المصدر واحد هو الله سبحانه.

(ولعل أبرز ما ينبغي أن يركز عليه في إطار كهذا ما تفرد به القرآن عن الكتب السماوية الخرفة، وما جاء به من زيادات على ما عندها، وفي قصتنا هذه التي أخذت كأمثلة ينبغي أن يقاس عليه، وقد آن للباحث أن يتحدث عن المقام الثاني، وهو الأمور التي تفرد بها القرآن عن التوراة، ليعلم أين هي الأشياء الخرافية التي نقلت عن اليهود على حد زعم دائرة المعارف، مع أن كثيراً منها بعيد عن أسلوب الحكاية وعناصرها، وهي بحق ذات أثر تربوي في حياة الإنسان.

١- أول ما يقابلنا في سورة يوسف (عليه الصلاة والسلام) درس تربوي للأجيال جميعاً، وهو ما ينتج عن تفضيل الآباء بعض أبنائهم على بعض، وهي قضية عاجتها السنة المطهرة، وقد بينت سورة يوسف (عليه الصلاة والسلام) ما لذلك من أثر يمكن أن تعاني منه الأسرة، فماذا في ذلك من خرافة يا ترى؟

٢- كذلك تفرد القرآن بخوف يعقوب على يوسف (عليه الصلاة والسلام) أن يذهب مع إخوته، لذا لم يرسله معهم حينما طلبوه أول مرة.

٣- ولقد تفرد القرآن كذلك بارتياح يعقوب (عليه الصلاة والسلام) بما ذكره أبنائه،

حينما جاءوا على قميص يوسف (عليه الصلاة والسلام) بدم كذب ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ

لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ

الْحَكِيمُ ﴿<sup>(١)</sup>، فماذا في هذا أو ذاك من خرافة يا ترى؟

٤- لما تفرد القرآن بهم يوسف (عليه الصلاة والسلام)، وهو ما كان يجول في خاطره كشاب سوي، إذ من الطبيعي أن يفكر من هو في مثل يوسف (عليه الصلاة والسلام) في أمر

(1) يوسف، ١٨.

الشهوة ما دامت بنينه صحيحة، وحياة الرغد مهيأة له، ولكنه مع ذلك استطاع أن يكبح جماح هذه الشهوة، وقد رأى برهان<sup>(١)</sup> ربه، لأن الله أراد أن يصرف عنه السوء والفحشاء ﴿ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>، وهو بحق درس سجله القرآن الكريم، ليفيد منه كل أولئك الذين سنحت لهم الفرص فتسنى لهم فعل الشهوة، فيذكروا ما كان من يوسف (عليه الصلاة والسلام) فماذا في ذلك من خرافة؟

- ٥- تفرد القرآن بقدر القميص، بينما ذكرت التوراة أخذ القميص.
- ٦- تفرد القرآن بتسرب الخبر وخبر النسوة.
- ٧- تفرد القرآن بتضريح سيدنا يوسف (عليه الصلاة والسلام) لربه أن يصرف عنه كيد النسوة.
- ٨- تفرد القرآن ببيان رسالة التوحيد التي حمل لواءها يوسف (عليه الصلاة والسلام).
- ٩- تفرد القرآن بذكر عدم تلبية يوسف (عليه الصلاة والسلام) طلب الملك أول مرة، حتى يسأله النسوة عن شأنه، واعتراف امرأة العزيز.
- ١٠- تفرد القرآن بذكر رجوع إخوة يوسف في المرة الثانية لأبيهم وقول أبيهم لهم: تحسسوا من يوسف وأخيه.
- ١١- تفرد القرآن بهذا الدرس الذي أعطاه يوسف (عليه الصلاة والسلام) لإخوته ولغيرهم، وهو خير علاج لأمراض الحياة الاجتماعية ﴿ قَالُوا أَمِنَّا بِكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَشْتَقِ وَيَصْبِرُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله ﴿ قَالَ لَا تَحْزِنَ عَلَيَّكُمْ الْيَوْمَ ﴾<sup>(٤)</sup>، وهذه فالها النبي

(1). هناك كلام كثير في البرهان هذا والذي يظهر ما اختاره ابن كثير في تفسيره حيث قال: (والصواب أن يقال: إنه رأى آية من كتاب تزجره عما كان هم به، وجائز أن يكون صورة الملك، وجائز أن يكون ما رآه مكتوباً من الزجر عن ذلك، ولا حجة قاطعة على تعيين شيء من ذلك، فالصواب أن يطلق كما قال الله تعالى، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٢/٩٢٤).

(2) يوسف، ٢٤.

(3) يوسف، ٩٠.

(4) يوسف، ٩٢.

(عليه الصلاة والسلام) لأهل مكة يوم الفتح ( لا أقول اليوم إلا كما قال أخي يوسف لا  
تثريب عليكم اليوم)<sup>(١)</sup>.

١٢- تفرد القرآن بإلقاء القميص على وجه يعقوب (عليه الصلاة والسلام) فارتد بصيراً.

١٣- الأدب الذي أظهره يوسف (عليه الصلاة والسلام): ﴿ وَقَالَ يَتَأَبَّتْ هَذَا تَأْوِيلُ

رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ

بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا

يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٥٠﴾ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ

الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ الْإِنْسَانِ فِي الْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا

وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿٥١﴾<sup>(٢)</sup>.

إن قصة يوسف (عليه الصلاة والسلام) في القرآن هي دليل على أن القرآن حق،

وعلى صدق النبي الأمي ﷺ، ولهذا يعقب القرآن بعد انتهاء قصة يوسف (عليه الصلاة

والسلام) مؤكداً تلك الحقيقة ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ

أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾<sup>(٣)</sup>.

وبهذا ندرك أن القصص القرآني ليس صورة عما ذكر في التوراة، لا من حيث الإجمال،

ولا من حيث التفصيل، فهناك قصص ذكر في الكتب السابقة، لم يذكر في القرآن، وآخر ذكر في

القرآن ولم يذكر في الكتب السابقة، أما ما ذكر في القرآن والكتب السابقة معاً، وهذا الذي

(1) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب فتح مكة، رقم: ١٨٠٥٤، (١١٨/٩)، النسائي، سنن النسائي الكبرى،

كتاب التفسير، باب سورة الإسراء، رقم ١١٢٩٨، (٣٨٢/٦).

(2) يوسف، ١٠٠-١٠١، راجع في ذلك أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٦٩-٧٣، حيث

أسهب في عرض هذه الجوانب.

(3) يوسف، ١٠٢.

يعيننا، فإنك تجده ليس سواءً كذلك، فهناك مواضع كثيرة اختلف فيها القرآن عما جاء في الكتب السابقة.

وأما دعوى وجود قصص زرادشتية أو صابئية أو غيرها، فهذا ليس صحيحاً، يقول الدكتور محمد عبد الله دراز في مدخل إلى القرآن: ( لقد ذهب الدكتور (سنكلير تسدال) إلى الادعاء بأن بعض المبادئ الإسلامية مستقاة من الزرادشتية، وخصص فصلاً كاملاً لعناصر هذا المذهب، الذي يرى أنها موجودة في القرآن والسنة.

ومن غير مناقشة مصدر أو حتى تشابه الأفكار التي أوردها تحت هذا العنوان، نلاحظ فيما عدا فكرة النور أنها لا تنسب إلى القرآن، وإنما بعض الأثر المشكل فيه، إنها فكرة النور (نور محمد ﷺ) وفكرة عزرائيل ملك الموت، وفكرة الصراط جسر جهنم - الخ) <sup>(1)</sup>.

إذن هذه مجرد تمحلات وتكلف، أن يدعى أن القرآن اكتسب منها شيئاً لمجرد اتفاق في جزئية أو جزئيتين.

ولا بد هنا من ذكر كلام الدكتور (موريس بوكاي)، حيث يقول: ( فهكذا في الغرب يحكم على محمد (صلى الله عليه وسلم) في غالب الأحيان، يزعمون أنه لم يفعل أكثر من أن نقل التوراة والإنجيل، وذلك حكم بلا دليل، لا يصح مطلقاً في اعتباره أن القرآن والتوراة والإنجيل قد تعطي عن نفس الحدث روايات مختلفة، ولكنهم يفضلون السكوت على اختلاف الروايات، ثم يعلنون أنها متماثلة، ومن ثم يتماشون عن تدخّل المعارف العلمية) <sup>(2)</sup>.

إن القرآن حين يتحدث عن القصص القرآني وعن الأنبياء ( عليهم الصلاة والسلام) يسمو بك وتحصل على قيم عظيمة، فهو يتحدث عن الصفوة الممتازة من بين البشر الذين اختصهم الله تعالى بهذه الكمالات الخلقية والخلقية، وأين هذا من التوراة اليوم التي حوت من الحديث عن الأنبياء ( عليهم الصلاة والسلام) ما يجعلك تشعر بالخرق والحجل أيضاً، وكأنهم

(1) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار القلم، بيروت، ط.د.د.د، ص ١٣٩.

(2) بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن في ضوء العلم الحديث، دار المعارف، لبنان، ١٩٧٧م، ص ١٤٩.

أناس كبقية العوام، فنسبت لهم المعصية، ورمتهم بكبار الفاحشة من زنا، وشرب للخمر، كما نسب إلى لوط (عليه الصلاة والسلام)<sup>(١)</sup>.

وكما نسب إلى داود (عليه الصلاة والسلام) من تأمر على قائد جيشه للزواج من امرأته<sup>(٢)</sup>، ومن ردة سليمان (عليه الصلاة والسلام) آخر حياته وعبادة الأصنام<sup>(٣)</sup>، وموسى وهارون (عليهما الصلاة والسلام) يقول لهما الرب: إنكما لم تؤمنا بي، ولم تقدساني على عيون بني إسرائيل، لذلك لا تدخلان أنتما الأرض التي أعطيتها لهم<sup>(٤)</sup>.

فلماذا يتغاضى المستشرقون البريطانيون وغيرهم عن كل هذا، ولا يشار إلى أدب القرآن وأسلوبه في الحديث عن الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ودعوتهم لله تعالى.

وأما إن شئت معرفة مدى دقة القصص القرآني، فدونك كتاب الدكتور (موريس بوكاي)، ومقارنته بين القرآن والتوراة والإنجيل في القصص وغيرها، لتعلم كيف أن القرآن حق، وكيف شهد له هذا المستشرق الذي جعل نصب عينيه البحث العلمي النزاهة في بحوته عن قصة الطوفان وخروج موسى (عليه الصلاة والسلام) من مصر وغرق فرعون، ووصل إلى نتيجة دقيقة يقول فيها: (إن القرآن -وقد استأنف التنزيلين اللذين سبقاه- لا يخلو فقط من متناقضات الرواية، وهي السمة البارزة في مختلف صياغات الأناجيل، بل هو يظهر أيضاً لكل من يشرع في دراسته بموضوعية، وعلى ضوء العلم طابعه الخاص، وهو التوافق التام مع المعطيات العلمية الحديثة، بل أكثر من ذلك -وكما أثبتنا- يكتشف القارئ فيه مقولات ذات طابع علمي، من المستحيل تصور أن إنساناً في عصر محمد (عليه الصلاة والسلام) قد استطاع أن يؤلفها.

(1) العهد القديم، سفر التكوين، ١٩:٣٠.

(2) العهد القديم، سفر صموئيل الثاني، ١١:١٠٠.

(3) العهد القديم، سفر الملوك الأول، ١١:٥.

(4) العهد القديم، سفر العدد، ٢٠:١٢.

إن مقارنة عديد من روايات التوراة مع روايات نفس الموضوعات في القرآن، تبرز الفروق الأساسية بين دعاوى التوراة غير المقبولة علمياً، وبين مقولات القرآن التي تتوافق تماماً مع المعطيات الحديثة، فبينهما فروق شديدة الأهمية، تدحض كل ما قيل ادعاءً ودون أدنى دليل، عن نقل محمد (صلى الله عليه وسلم) للتوراة، حتى بعد نص القرآن.

ولا يستطيع الإنسان تصور أن كثيراً من المقولات ذات السمة العلمية كانت من تأليف البشر، وهذا سبب حالة المعارف في عصر محمد (صلى الله عليه وسلم)، لذا فمن المشروع تماماً أن ينظر إلى القرآن على أنه تعبير الوحي من الله تعالى. إن صحة القرآن أمر لا يمكن الشك فيه، حيث أن احتواءه على المعطيات العلمية المدروسة في عصرنا تبدو كأنها تتحدى أي تفسير وضعي...<sup>(1)</sup>.

أما المسلك الثاني في الإجابة على مقولات (واط) فهو الجواب التفصيلي:

فقد أثار (واط) نقاطاً حساسة وخطيرة جدية بالنقض والرد:

أولاً: دعوى وجود معلم للنبي (عليه الصلاة والسلام)، فهذه دعوى لا يقوم عليها دليل من تاريخ أو أثر، (وهذه الدعوى ستحملنا على التطواف في مناطق كثيرة جغرافية وثقافية ودينية، ولعل أول ما يقع في النفس أن يكون المجتمع الذي عاش فيه النبي (صلى الله عليه وسلم) هو المصدر لهذا القرآن، فإن لم يكن هناك احتمال آخر، وهو أن يكون القرآن مكتسباً من بعض اليهود والنصارى، ممن هيئت لهم فرص العمل في المجتمع المكسي، فلماذا أخرجنا من هذه البيئة جغرافياً وجدنا احتمالاً رابعاً يدعي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أفاد هذا القرآن في كثير من نصوصه وقضاياها من تلك الرحلات، التي كان يقوم بها تجارياً إلى الشام مرة وإلى اليمن مرة أخرى، كما يدعي (هيوز) في (قاموس الإسلام) (أن قصة أهل الكهف أخذها النبي (عليه الصلاة والسلام) من جماعة سريانية في رحلته إلى الشام)<sup>(2)</sup>، وهناك احتمال أن النبي ﷺ تأثر بما أخذ عن اليهود هناك.

(1) بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن في ضوء العلم الحديث، ص 285-286. بتصرف.

(2) Hughes, the dictionary of islam, p22.

فأما الاحتمال الأول: فبدراسة المجتمع المكي عقدياً واجتماعياً وخلقياً، نجد أن هذا المجتمع كان يعاني من فوضى عقدية وخلقية واجتماعية، وقد حدثنا القرآن عنها، وكان المجتمع يسوده روح القبيلة، وكان في غفلة عن التصورات القرآنية الجديدة، فلو كانت معطيات القرآن مكتسبة منهم لقالوا هذه بضاعتنا ردت إلينا، وحتى معاصرو هذا المجتمع، فقد كانوا يصفونهم بالأميين، بل يستبيحون حقوقهم، أما مسألة التأثر بالصابئة فهذه أيسر من تلك، فأولئك كانوا يحجون إلى حران في العراق بدل الكعبة، وكانوا عبدة النجوم والكواكب، وأوقات عبادتهم عند طلوع الشمس وعند زوالها وغروبها، وهي أوقات حرم الإسلام العبادة فيها، وكانوا يبيحون الزواج من بعض المحارم، فكيف يقتبس القرآن منهم شيئاً؟

الاحتمال الثاني: أن يكون القرآن مكتسباً من اليهود والنصارى الذين هيئت لهم فرص العمل في المجتمع المكي، وهذا الاحتمال رده القرآن، وإن أيسر قواعد المنطق تجيب بعكس ذلك، فلم يثبت أن النبي (صلى الله عليه وسلم) تردد وكثر تردده على هؤلاء الحرفيين، وأوقاته ما بين رحلة لتجارة أو رعي لغنم أو جلوس مع قومه لما تتطلبه الأمور الحياتية واليومية، وكان قبل نبوته كثيراً ما يتردد على غار حراء، ويخلو بنفسه، ثم إن قريشاً كان يمكن أن تأخذ من هؤلاء ما ترد به على النبي (عليه الصلاة والسلام) لو كان عند هؤلاء شيء يؤخذ، والقرآن يستحيل بداهة أن يوحى به هؤلاء الذين لا يحسنون النطق بالعربية، فضلاً على أن يجيدوا التعبير فيها، يقول القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ

يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا

لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١﴾

يقول العلامة البيضاوي في تفسير هذه الآية ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا

يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾: (يعنون جبراً الرومي غلام عامر الحضرمي، وقيل جبراً ويساراً، كانا يصنعان

(1) النحل، ١٠٣.



السيوف بمكة، ويقرآن التوراة والإنجيل، وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكان صاحب كتب، وقيل سلمان الفارسي، ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾، لغة الرجل الذي يجيلون قلوبهم عن الاستقامة إليه، مأخوذ من لحد القبر، وقرأ حمزة والكسائي (يُلْحِدُونَ) بفتح الياء والحاء، لسان أعجمي غير بين، (وهذا) القرآن (لسان عربي مبين) ذو بيان وفصاحة، والجملتان مستأنفتان لإبطال طعنهم، وتقريره يهتمل وجهين:

أحدهما: أن ما يسمعه من كلام أعجمي لا يفهمه هو ولا أنتم، والقرآن عربي يفهمونه بأدنى تأمل، فكيف يكون ما تلقفه منه؟ وثانيهما هب أنه تعلم منه المعنى باستماعه كلامه، لكن لم يتلقف منه اللفظ؛ لأن ذلك أعجمي وهذا عربي، والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ، مع أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها إلا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة، فكيف نعلم جميع ذلك من غلام سوقى سمع منه في بعض أوقات مروره عليه كلمات أعجمية، لعلهما لم يعرفا معناها، فطعنهم في القرآن بأمثال هذه الكلمات الركيكة دليل على غاية عجزهم<sup>(١)</sup>.

أما الاحتمال الثالث: أن يكون تعلم في رحلاته إلى الشام واليمن، فلم يثبت أن النبي (عليه الصلاة والسلام) ذهب أبعد من سوق (حباشا) في تهامة وسوق (غراش) في اليمن، أما بصرى الشام فقد ذهب إليها في صغره، وكان أكثر الذين يلاقيهم في الطريق من العرب، وهؤلاء العرب كانوا بين عابدي وثن، وبين معتنقي النصرانية وعباد الأوثان، ليس عندهم ما يزيد على مجتمع مكة، وعلى هذا فمعرفة عن الدين والأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) معرفة محدودة وساذجة، ولم يكن للعرب معرفة بالقصص القرآني إلا معرفة إجمالية لبعضه، أما العرب الذين اعتنقوا النصرانية، فلم يكن عندهم شيء على الأرجح أكثر من إخوانهم الوثنيين، ولهذا يقول سيدنا علي - رضي الله عنه - عن نصارى تغلب (لم يأخذوا من النصرانية إلا شرب الخمر)، ولو ذهبنا إلى أبعد الاحتمالات،

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (١/٥٥٧).

وافترضنا أصعب الفروض وأبعدها، فإننا لن نجد عند هؤلاء ما يعطوا مهما كان قدره وقيمته، لقد كان هؤلاء لا يلوون على شيء اللهم إلا حكايات وخرافات وأباطيل وأساطير جاء القرآن يندد بها، ويعنف عليها، أما احتمال أنه أخذ من التوراة والإنجيل فقد تقدم البحث فيه.<sup>(1)</sup>

ثانياً: وهي نقطة متصلة بالأولى متفرعة عنها: إن افتراض وجود معلم في القصص القرآني فقط حسب ادعاء (واط) أمر خطير جداً، لأن الموضوعات الأخرى الخطيرة والمهمة لا شك سيقال عنها: إنها تعاليم رومانية أو يونانية أو ما شابه ذلك، على معنى أن هذا سيضطرهم إلى الادعاء بأن القرآن منه ما هو كتابي، وهو القصص، ومنه ما هو غير كتابي فيه ثقافات أخرى، وتلك هي تشريعاته وقوانينه، وهذه قضية أنكى، وأخطر، وأكثر حدة. وهنا يقال: إن (واط) يحاول أن يقنع القارئ بأنه رجل موضوعي، وهذا بعيد؛ لأنه متأثر بثقافته اللاهوتية، بل إنه يتعامل هنا بالمنهج الإسقاطي، ويحاول أن يكون كلامه أقل حدة من هجوم هجومياً عنيفاً مباشراً، وادعى أن القصص القرآني توراتي كله، فدار حديثه حول نقطة قد تبدو جديدة نوعاً ما إذا ما قيست بأقوال مواطنيه الآخرين، فرأى أن القصة نوعان: - الحدث التاريخي والسرد، وهذا الأمر جاء إلى النبي (عليه الصلاة والسلام) عن طريق أهل الكتاب، وتحديدًا عن طريق معلم من البشر، وقد رأيت الرد على هذا.

فيما يتعلق بالعبارة والعظة، وهذه عند (واط) إما وحي إلهي، أو جاءت للنبي (عليه الصلاة والسلام) بطريقة الاستشعار عن بعد، فلي أن أسأل (واط) هنا: إذا كانت لديك من الفطنة العلمية ما جعلك تقر بأن النبي (عليه الصلاة والسلام) أوحيت إليه العبارة والعظة، فلماذا فصلت بين العظة والحدث التاريخي للقصة؟ لأن العظة والعبارة لم توجد في القصة التوراتية أقررت بأنها من الوحي؟ وقد كان عليك أن تراجع تلك القصص لتعرف كيف

(1) أفدت في هذه المسألة كثيراً مما كتبه الدكتور محمد عبد الله دراز في المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٩-١٦٤، والدكتور فضل عباس في إتقان البرهان، دار الفرقان، عمان، ط ١، ١٩٩٧م، (١/٦٧-٧٥).

اختلف منهج القرآن حتى في سرد القصة، وذكر الحدث التاريخي، وما هي الزيادات التي جاء بها القرآن في تلك القصص.

وعلى فرض أن القصة جاءت عن طريق البشر، فكيف صيغت هذه الصياغة التي لا يمكن لأحد أن يعرف الفرق بينها (الحدث التاريخي) والعظة من حيث التركيب والبنية، أم تقولون أن الكل من صنع النبي (عليه الصلاة والسلام)؟

إن (واط) يعترف بأن العظة وحي كونها لم توجد في التوراة، ولكنه لم يجروا على أن يقر بذلك؛ لأنه سيوجه النقد إلى كتابه الذي يزعم قداسته، إذ هو يعلم أن هذه ثغرة واضحة في كتابه.

ثالثاً: هنا سؤال يوجه إلى (واط): إن الذي أوحى إلى نبيه العظة والعبرة، لماذا لم يترك أمرها لنبيه ﷺ كما ترك شأن الحدث التاريخي له -على حد زعمه-؟ مع أن شأن الحدث التاريخي وإيراد تفاصيل القصة أمر له خطورته أكثر من مجرد العبرة من حيث عدد آياتها وقياساً إلى الحدث التاريخي؟ أيستبعد (واط) على منزل العظة والعبرة وحيماً قدرته على تنزيل القصص والحدث التاريخي؟ إن هذا إلا اختلاق.

رابعاً: الادعاء بأن القصة أوحيت بطريقة التخاطر أو الاستشعار عن بعد: هذه قضية لا يمكن قبولها في الأوساط العلمية التي تحترم نفسها لأكثر من سبب:

أ- التخاطر أو الاستشعار عن بعد إذا تحصل للإنسان فإنه يكون في فكرة معينة، وفي قضية خاصة، يكون الشخص محوراً أساسياً فيها، فأين هذا عما كان للنبي (عليه الصلاة والسلام) وقصص القرآن شيء فوق الوصف؟

ب- التخاطر عمل ينبغي أن تتوافر أدواته العلمية، ووجود ملكات حصل لها من الثقافة والاطلاع على العلوم السابقة، والنبي (عليه الصلاة والسلام) ثبتت أميته في كل هذا، والتاريخ الحق ينطق بذلك.

ت- القصة القرآنية قد يرد فيها ما لم تذكره الكتب السابقة، وتذكر مراحل من الحقب التاريخية، والتفاصيل الدقيقة، ما يجعلك تسلم بأن أية عملية ذهنية تخاطراً كانت أو (لا شعور)، أو تفعيلاً للعقل الباطن، لا يمكن لها أن تأتي بجزئية منها، ولو على سبيل الإشارة، بحيث يصادف الحق ويصيب كبد الحقيقة؛ لأن هذا من شؤون الماضي السحيق وأخبار الأمم الغابرة، فكيف يخبر النبي ﷺ عنها بطريق الاستشعار عن بعد؟ ونحن نقراً القصة القرآنية، وكان أحداثها تجري الآن على مرأى من أعيننا، إن هذا إلا وحي يوحى.

لذا فإني أرى أن (واط) يستبعد على الله تعالى قدرته أن تكون القصة حدثاً وموعظة موحى بها من الله تعالى لنبيه الكريم ( عليه الصلاة والسلام)، وأن هذه الفرية ما دارت بخلد أحد ممن عاصروا النبي ﷺ من أهل الكتاب، الذين كانوا أحرص الناس على إيجاد ما يشكل لهم مغزاً في القرآن، وكان لديهم المجال للمقارنة بين قصص القرآن وقصصهم، اليس في هذا دليلاً على أن قصص القرآن حق وبطلان مدعى هذا المستشرق ومن شاركه رأيه؟ اللهم بلى.

ولو كان الأمر على ما يدعي (واط)، فهل يجرؤ النبي ﷺ على مخالفة ما في التوراة؟ إذن لخشي انتقادهم وردهم عليه.

على أن بقية كلام (واط) مردود على أوله، ولا حاجة إلى الالتفات إليه؛ حيث بلغ من البعد عن المنهجية العلمية شأواً بعيداً.

وأما ما جاء في الموسوعة البريطانية، فقد جاء الرد عليه أثناء الرد الإجمالي، فلا حاجة إلى إعادته هنا.

على أن (واط) يثبت لنا بين الحين والآخر اضطرابه في آرائه وتناقضه وتخبطه؛ حيث لم يسر على هذه المقولات في سائر ما صنفه في كتبه، مما تعرض فيه لهذا القول، بل سائر القوم، ولكنه يجيك في صدره شيء من الأوهام، فلا يستطيع التخلص منه، لأنه ينطلق من خلفية لاهوتية ومقررات مسبقة، ففي كتابه ( التنزيل في العالم المعاصر ) Islamic revelation in the modern world، يقرر فيه أن البيئة التي نزل فيها القرآن كان يتمثل فيها حياة عقلية

خصبة، فلم يصادف القرآن مساحة من الفراغ الفكري، وخصوصاً في مادة القصص وأحوال الأمم السابقة، ثم ما يلبث أن يتخبط في رأيه، ويقرر أن هذه المساحة لم تكن متسعة شاملة للكل، بل مقتصرة على فئات قليلة، وهذا نص كلامه: (وعلى آية حال فبعد أن أشار القرآن إلى هذه الحكايات التوراتية، اندفع المسلمون والمناوون لهم لمعرفة تفاصيلها، بسؤال من يعرفونها تفصيلاً، وكان المسلمون - بما فيهم محمد (صلى الله عليه وسلم) - يريدون أن يفهموا القرآن بشكل أفضل، بينما كان المناوون يبحثون عن نقاط الضعف لانتقاده (أي القرآن الكريم):

*the muslim including muhammad would to understand the quran better, whereas the opponents would be looking for points to criticize).*<sup>(1)</sup>

انظر كيف أوقع (واط) نفسه في التناقض هنا؛ لأنه أظهر أنه يؤمن بالقرآن وحياً منزلاً، لأنه قال: إن محمداً ( عليه الصلاة والسلام) يحاول فهم القرآن، فكيف يكون من تأليفه وهو لا يفهمه، هذه قضية خرجت من يده، وأغلب الظن أن المكابرة والعناد هما أساس دراسته، فطالما أنه يقر بأن هذا التنزيل من الله تعالى فلماذا كل هذا الشغب والتضليل ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴾<sup>(2)</sup>.

هذه مسألة أراد الباحث لفت الانتباه إليها؛ لتكون نصب عين القارئ الكريم، لبيان مدى ضلالتهم وكتمانهم الحق.

### المسلك الثاني: أسلوب القصص القرآني:

تحدث المستشرقون البريطانيون عن أسلوب القصة القرآنية، ولفت نظرهم في ذلك البنية التركيبية للقصة القرآنية، ولكنهم خرجوا بأحكام سقيمة، خرجت عن الجادة ونمت عن جهل أو تعام عن الحق؛ ذلك أنهم نظروا إلى القصة القرآنية بعين القصة التوراتية والنمط الكتابي

(1) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ٩٤.

(2) النمل، ١٤.

فقالوا: ( إن الآيات القصصية موجزة ومقتضبة، إلا أن قصص الأنبياء وأشخاص الكتاب المقدس تلمح وكأنها معروفة للسامعين، والتركيز فيها ليس على السرد القصصي، ولكن على العبرة المأخوذة منها، وعند التحليل الدقيق: يظهر أن قليلاً من السور يجمع على أنها متطابقة في المحتوى والأسلوب، وأطول نص يتكلم عن موضوع واحد هو السورة الثانية عشرة، التي تروي قصة سيدنا يوسف ( عليه الصلاة والسلام)<sup>(١)</sup>.

إن المستشرقين البريطانيين يحاولون أن يظهروا القرآن على أنه مضطرب دائماً فيما يذهب إليه، لا سيما في قصصه، وإن هذه المقولة الأنفة الذكر هي دليل من جملة الأدلة على ذلك، فهذا حكم ينقصه التروي والتؤدة في الاستنتاج قبل أن يعلن في موسوعة عالمية كهذه الموسوعة البريطانية التي تحترم نفسها في الأوساط العلمية، وتريد أن تقدم شيئاً للبحث العلمي يكون على مستوى البحث الرفيع.

وقبل الإجابة عن هذه الشبهات أود أن أطرح سؤالاً مهماً: هل هناك خير في أن يأتي القرآن بمخلاصة القصص السابقة التي وردت في التوراة وأن يفصل فيما لم يأت تفصيله فيها؟ هل هناك خير في أن يركز القرآن على جوانب في القصص ليصحح من خلالها مفاهيم ضلت فيها أفهام الخلق؟

أم يريدون أن يحاكموا الأسلوب القصصي في القرآن بناءً على المفاهيم الأدبية المعاصرة من عقدة وحل وما إلى ذلك، ويقسموها إلى (تراجيديا)<sup>(٢)</sup> ومأساة طبقاً لمصطلحاتهم الوضعية. إن قصص القرآن لم يلتزم أسلوباً واحداً، بل تنوع حسب الموضوع الذي تعالجه السورة، وإن هذا الحكم الذي قالوا به من أن القصص موجزة أمر لا يصلح لكل قصص القرآن، فهناك

(١) د. فضل، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٥٩.

(٢) تراجيديا: كلمة تطلق على المسرحية الحزينة أو المأساة التي يدور موضوعها حول أحداث تثير الألم والحزن، وهو لون مسرحي كان شائعاً في العصر الإغريقي، انظر عطية الله، أحمد، دائرة المعارف الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٧٥ م، (١/٤٨٤).

قصص أفاض في بيانها القرآن، وكررها أكثر من مرة، وهناك قصص اكتفى القرآن بذكرها مرة واحدة لغايات وأهداف تنسجم مع السورة التي جاءت بها.

أم أنهم يريدون أن يكون القرآن شقين: قصص وتشريعات؟ إنهم يدعون أن يكون التقسيم القرآني فصولاً كتوراتهم المحرفة، ولكن يقال لهم: هذا التقسيم الذي عندكم من صنع البشر، وأما ما عندنا فهو تنزيل من الله تعالى ليس لنا أن نتصرف في تقسيمه على أي نحو أردنا. ولو أنهم بحثوا في القصة القرآنية للقصة الواحدة التي ذكرت في القرآن في أكثر من موضع بحثاً موضوعياً، لوجدوا التكامل في موضوعاتها وقيمها وأحداثها وفي هذا الصدد يجب الأستاذ محمد الغزالي رحمه الله تعالى إذ يقول: ( هل القصص التي رواها لنا القرآن متشابهة في سياقها وأحداثها وإفاداتها؟ أعني: هل هي لون من التكرار الذي يغني قليلاً عن كثيره؟

والجواب: لا، فلكل قصة في موضعها إيراد مقصود، وأثر مغاير يحتاج إليه السامع لتكتمل به الحقيقة التاريخية والعناصر التربوية، وقد دفعني إلى ذلك -أي دراسة قصة آدم- أن نفرأ من المستشرقين زعم أن هذه القصص متناقضة، وأحسب أن دعوهم عن قصور عقلي، لا عن عدوان متعمد، وأذكر أن العقاد قال: إن الصور تختلف للمكان الواحد عندما يتم التقاطها من زوايا مختلفة، فصورة القاهرة من الجو غير صورتها من المقطم، غير صورتها من النيل، غير صورتها من الأهرام، القاهرة هي القاهرة، وما يراد إبرازه هنا غير ما يراد إبرازه هناك<sup>(1)</sup>.

إن شأن القصص القرآني لعجب كله من أي جهة نظرت إليه، فلماذا وجدت القصة الطويلة؟ ولماذا تكرر ذكرها؟ ولماذا وجدت القصة التي لم تذكر إلا مرة واحدة؟ ولماذا هناك إشارات إلى بعض الأنبياء ( عليهم الصلاة والسلام) فقط؟ أليس كل هذا ملفتاً للنظر؟ إن هذا بحاجة حقاً إلى دراسة، وكان يفترض فيمن يتسم بالبحث العلمي قبل أن يتقول على القصص مثل هذا التقول أن ينشط في دراسة كل هذه القضايا حسب الأصول العلمية الصحيحة،

(1) الغزالي، محمد، المحاور الخمسة للقرآن، دار الصحوة للنشر، ط. د، ن. د، ص ٩٧.

وسيجد عندها الحق أبلج بدلاً من التقليد الأعمى، والعمامة الفكرية التي تتساوى بالجهل، بل هي أدون منه بدرجات ودرجات.

على أنه يمكن القول: إن قصص القرآن يتناسق تركيبه البنائي مع النص القرآني للموضوعات الأخرى في السورة الوارد فيها، ولا نجد فرقا في السورة الواحدة بين الموضوعات الأخرى والقصص، مما يدل على أن القصة موحاة تماماً مع بقية موضوعات السورة، خذ مثلاً سورة القمر هل تستطيع فصل القصة الواردة فيها عن سائر الموضوعات من حيث موضوعها، وجرسها، وإيقاعها، وبنيتها التركيبية؟ اللهم لا، فقيم إذن والقياس هذا على سائر السور.

على أنه ينبغي أن يشار هنا إلى أن البنية التركيبية للقصص القرآني والأسلوب لا ينفات من حيث البلاغة، فالكل سواء بلاغة وإعجازاً.

ولو تأمل المستشرقون القصص القرآني من أي زاوية علمية وفكرية شاؤوا، لتوفروا على قيم تجعلهم لا يملون من مطالعته وفهمه والاعتراف منه، فأين ذلك من سرد للحدث لا يملك من درجة الوثوق به إلا في القليل النادر، كحال التوراة والإنجيل اللذين بين أيديهم اليوم. ودونهم القرآن في مواعظه في القصة، فليجروا مقارنة بينها وبين مواعظ الإنجيل في قصصه، فأين الثرى من الثريا؟ إن موعظة القرآن تتناسب مع القضايا الفطرية للبشر، وترقى بالنفس دون أن تكون على حساب الجسد، والتربويون اليوم وعلماء النفس يقررون حقائق القرآن بفرضيات ينظمونها بطريقتهم، كلها تؤكد حقبة القرآن وقصصه وروعة أسلوبه.

وما دام الحديث عن أسلوب القصة القرآنية، فإني أودّ الإفادة مما كتبه الأستاذ محمد عبد الله دراز في (النبا العظيم) حول هذه القضية؛ إذ يقول رحمه الله تعالى: (إن القرآن الكريم يستثمر دائماً برفق أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني، أجل تلك ظاهرة بارزة فيه كله يستوي فيها مواضع إجماله التي يسميها الناس مقام الإيجاز، ومواضع تفصيله التي يسمونها مقام الإطناب، ولذلك نسميه إيجازاً كله، لأننا نراه في كلا المقامين لا يجاوز سبيل القصد، ولا يميل إلى السرف ميلاً ما، ونرى أن مراميه في كلا المقاصد لا يمكن تأديتها كاملة



العناصر والحلى بأقل من الفاظه، ولا بما يساويها، فليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جليلة، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى<sup>(١)</sup>.

وقد رد الأستاذ الدكتور فضل على ما قالته هذه الموسوعة في هذه المسألة رداً محكماً، أوثر إيراده هنا إيفاء بالغرض واستكمالاً لجوانب الموضوع؛ لما فيه من الفائدة العلمية والمثال التطبيقي على إيجاز القصص القرآني، قال حفظه الله تعالى: ومن هنا ربما كان القصص القرآني موجزاً من هذه الحثيثة، حيث لم تذكر فيه كثير من التفصيلات والجزئيات التي تخلو عن العبرة كالأسماء، والألوان، والأمكنة، والأوصاف، ولكن ليس معنى هذا أن آيات القصص موجزة وقصيرة دائماً، فقد نجد الآيات القصيرة، والطويلة، والمتوسطة، ولناخذ مثلاً على ذلك القصص الذي ذكر في سورة الأعراف، فسنجد فيه بعض الآيات الطويلة والمتوسطة، ومثال على ذلك:

١- ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾<sup>(٢)</sup>.

٢- ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا﴾<sup>(٣)</sup>.

٣- ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾<sup>(٤)</sup>.

ومثال آخر من سورة الشعراء، وستجد الآيات القصيرة، فطبيعة السورة نفسها هي التي ينتج عنها الطول والقصر، وليست القصة هي التي ينتج عنها ذلك، أعني أن القصة لا تستدعي أن تكون آياتها قصيرة دائماً، ذلك يرجع إلى السورة والسياق اللذين ذكرت فيها القصة القرآنية، ولكن الذي نود أن ننبه إليه هو ما جاء في دائرة المعارف من أن القصة التي كان يستمع لها العرب من القرآن كان يبدو وكأنهم يعرفونها، إن هذه مسألة تحتاج إلى تأن في البحث<sup>(٥)</sup>.

(1) دراز، النبا العظيم، ص ١٢٧-١٣٠.

(2) الأعراف، ١٤٢.

(3) الأعراف، ١٤٣.

(4) الأعراف، ١٥٥.

(5) أ. د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٦٠-٦٤.

وبهذا ترى أن القصص القرآني يعلو بأسلوبه وموضوعاته على ما في التوراة والإنجيل، وتلاحظ كذلك أن ما ادعاه المستشرقون البريطانيون في هذا الإطار لا يستقيم لهم بحال

### المسألة الثالثة: نماذج من تفسير المستشرقين البريطانيين لآيات القصص القرآني:

في هذا المطلب سأعرض لموقف المستشرقين البريطانيين من بعض آيات القصص القرآني للتعرف إلى منهجهم في تفسيرها وفهمها، ثم مناقشتهم في تلك الآراء وهذه بعض النماذج المنتخبة في هذا المجال:

#### النموذج الأول:

في الموسوعة الإسلامية المختصرة. shorter encyclopaedia of islam التي هي من عمل (جيب) و(كرمر) فسر هذان المستشرقان الآيات التي ورد فيها ذكر ذي القرنين، وجاء بما يدعو إلى الغرابة، ومزجوا تفسيرهم بالخرافات والأغاليط، فقد حاولوا أن يبينوا لنا من هو ذو القرنين الوارد في سورة الكهف، وهذا نص كلامهم: (إن اسم ذي القرنين لم يكن معروفاً لدى العرب، وقد فسر بأراء متنوعة حيث يطلق هذا الاسم على الأشخاص الآتية:

١- المنذر الأكبر جد النعمان بن المنذر، حيث قيل إنه يضع على جبهته قفلين ملتفين، ومن هنا اكتسب اسم ذي القرنين.

٢- هو ملك تبع اليماني.

٣- الإسكندر الأكبر وهذا هو الأشهر، وحسب الأسطورة السريانية التي ظهرت في القرن vith cintury A. D. حيث قال الإسكندر المقدوني للإله: علمت أنك جعلت لي قرنين على رأسي، لذا سأسحق ممالك العالم بهما، والأسطورة السريانية حسب ما يدعي (نولدكه) هي أساس كلمة (ذو القرنين) في القرآن، ولأجل تفاصيل هذه القصة، فإن أحداث وتاريخ الإسكندر في الأدب العربي هي بقية لهذه الأسطورة.

٤- هو علي بن أبي طالب حيث كان يحمل هذا الاسم<sup>(١)</sup>.

لاحظ كيف أن هذين المستشرقين ليس لديهما من أسس التوثيق العلمي ما يكون على مستوى هذه الموسوعة العلمية، مما يجعلنا فعلاً نفقد الثقة بها وبأحكامها.

ومع أنه لا يعنينا من تكون شخصية ذي القرنين تحديداً؛ إذ يكفي ما اكتفى به القرآن وسكت عن تعيينه، إلا أن ما أنكره من هذا الرأي هو إيراد آراء من الغرابة بمكان بحيث لا يمكن قبولها.

والذي يهم في هذا المقام أننا إذا أردنا أن نعرف عن تعيين المبهم شيئاً ينبغي أن يتوفر لدينا ما نثق به ونطمئن إليه، ولا نظن أن ما قيل عن ذي القرنين سواء ما ذكره (جيب) و(كرايمر) أو ما ذكره مفسرونا الأجلاء ما أظن أن شيئاً مما ذكره يمكن الجزم به؛ لكونه لا يقف على أرضية ثابتة أبداً.

هذا أمر. وأمر آخر فإن القرآن لا يؤمن بالأسطورة؛ لأنه نفى تمام النفي أن يكون في قصصه أدنى تلبس بما يسمى أسطورة أو خرافة، وإني إذ أقف من هذه القضية هذا الموقف لا أرتضي ما أتى به هؤلاء المستشرقون من آراء في مثل هذه الموارد دون الإتيان بما يستندها، كونها من القضايا التاريخية التي ينبغي مراعاة قواعد التثبت فيها أتم مراعاة؛ ليعلم مدى صحتها من خطئها.

وما ذكره (جيب) و(كرايمر) من أسماء يحتمل أنها أطلقت على ذي القرنين اللقب ليس صحيحاً؛ لأن المنذر والإسكندر الأكبر وتبع كانوا كفاراً، والقرآن ذكر أن ذا القرنين شخص مؤمن له أوصاف لا يتحلى بها إلا موحدٌ شاكرٌ لربه، أما كون الإمام علي (رضي الله عنه) هو المقصود بذلك فهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنه لم يرد في أي كتاب معتمد في السيرة والتاريخ الإسلامي ما يدل على أنه أطلق عليه مثل هذا اللقب، بل إن كتب التفسير لتروي عن الإمام علي أنه بين أن ذا القرنين كان عبداً صالحاً ناصحاً لله تعالى<sup>(٢)</sup>.

ولم أقف على السبب الذي دفع (جيب) و(كرايمر) إلى القول بأن علي هو ذو القرنين.

(1) jibb and kraimer, the shorter encyclopaedia of islam, p76.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفيحاء، دمشق، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. (٣/١٣٧).

وتتمة لجانب القضية، فإني أورد ههنا ما قاله ابن كثير<sup>(١)</sup> -وهو العالم بشؤون التاريخ للأمم والمحدث البارح- حيث نقل آراء السلف في المقصود بذي القرنين، قد يؤنس بها في هذا المقام، حيث يقول: ( وما أوردته ابن جرير والأموي في مغازيه حديثاً أسنده وهو ضعيف عن عقبه بن عامر: أن نفرأ من اليهود جاءوا يسألون النبي ( عليه الصلاة والسلام) عن ذي القرنين، فأخبرهم بما جاؤوا له ابتداء، فكان فيما أخبرهم به أنه كان شاباً من الروم، ولأنه بنى الإسكندرية، وأنه علا به ملك إلى السماء، وذهب به إلى السد، ورأى أقواماً وجوههم مثل وجوه الكلاب، فيه طول ونكاره، ورفع لا يصبغ، وأكثر ما فيه أنه من أخبار بني إسرائيل، والعجب أن أبا زرعة الرازي مع جلالة قدره ساقه بتمامه في كتابه (دلائل النبوة)، وذلك غريب منه، وفيه من النكارة أنه من الروم، وإنما الذي كان من الروم الإسكندر الثاني وهو ابن فيلبس المقدوني، الذي تؤرخ به الروم، فأما الأول فقد ذكر الأزرقى وغيره أنه طاف بالبيت مع إبراهيم الخليل ( عليه الصلاة والسلام) أول ما بناه، وآمن به واتبعه، وكان وزيره الخضر ( عليه الصلاة والسلام)، وأما الثاني فهو إسكندر فيلبس المقدوني اليوناني وكان وزيره أرسطو طاليس الفيلسوف المشهور، وقد ذكرنا طرفاً صالحاً من أخباره في كتاب البداية والنهاية بما فيه كفاية والله تعالى الحمد<sup>(٢)</sup>.

ولم يلحظ أن ابن كثير قد عين من هو ذو القرنين، ولم يجزم بذلك، هذا هو الشخص، أما لماذا سمي بذي القرنين، فيورد ابن كثير أيضاً أقوالاً في ذلك منها: ( أن صفحتي رأسه كانت من نحاس، وقال بعض أهل الكتاب: لأنه ملك الروم وفارس، وقال بعضهم كان في رأسه شبه القرنين، وقال سفيان الثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي الطفيل قال: سئل علي (رضي الله عنه) عن ذي القرنين فقال: كان عبداً ناصحاً لله تعالى دعا قومه إلى الله تعالى فضربوه على قرنه فمات، فأحياه الله تعالى فدعا قومه إلى الله تعالى فضربوه على قرنه فمات، فسمي ذا القرنين،

(١) ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، مفسر، مؤرخ، محدث فقيه من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٧٧٤هـ رحمه الله تعالى، من كتبه: (تفسير القرآن العظيم)، البداية والنهاية، وغيرها، الداودي، طبقات المفسرين (١/١١٠)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٦/٢٣١)، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (١/٢٠٤).  
(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٣/١٣٧).

وكذا رواه شعبة عن القاسم بن أبي بزة عن أبي الطفيل سمع علياً يقول ذلك، ويقال إنه سمي  
ذا القرنين؛ لأنه بلغ المشارق والمغارب من حيث يطلع قرن الشمس ويغرب<sup>(١)</sup>.

والظاهر من هذا أنه سمي بذوي القرنين؛ لأنه بلغ مشرق الأرض ومغربها، حيث قص  
علينا القرآن قصته، وهذا ما تحدد من سياق القصة نفسها، ولأن وصف ذي القرنين على ما  
يتضح من الآيات ليس وصفاً منفراً كقرون نحاسية أو ما شابه ذلك، وهذا هو الأقرب، ويمكن  
أن يكون القرن هنا بمعنى الزمن، أي ويسألونك عن الرجل الذي عاش قرنين من الزمان، فربما  
عاش هذه المدة، ولكنه أفاد منها في طاعة الله تعالى ولم يفره الملك عن عبادة ربه، والله تعالى  
أعلم.

#### النموذج الثاني:

تفسير قوله تعالى ﴿ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴾<sup>(٢)</sup> يقول (جيب) و(كرمر): ( ذكر  
فرعون مرتين بأنه ذو الأوتاد He of the pegs في سورة (ص)<sup>(٣)</sup> وسورة الفجر، وقد جاء  
تفسيرها متنوعاً ومختلفاً لدى المفسرين، إذ بعضهم يقول: بأن معناها أن سلالتهم الحاكمة ثابتة  
وقائمة كما هي أعمدة الخيام.

وآخرون يرون بأن جنوده أشداء كأوتاد، وآخرون يذهبون إلى أنه كان يعذب الناس  
ويصلبهم ويشدهم بالأوتاد إلى الأرض<sup>(٤)</sup>.

هنا أخطأ (جيب) و(كرمر) في جانب وأصابا في جانب آخر، فالرأي الأول ليس جديراً  
بالقبول، إذ إن تاريخ مصر القديمة يرينا أن السلالة الفرعونية جاءت بعد عصر

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٣/١٣٧).

(2) الفجر، ١٠.

(3) ص، ١٢.

(4) jibb and kraimer, shorter encyclopaedia of islam, p107.

المكسوس<sup>(١)</sup> الرعاة الذين حكموا مصر فترة طويلة، وأما الفترة التي حكم فيها فرعون في مملكة مصر الجديدة فهي لم تدم طويلاً، فليس الأمر إذن على ما قاله هذان المستشرقان من أن سلالة فرعون الحاكمة ثابتة كأعمدة الخيام.

وأما الرأيان الآخران اللذان ذكرهما (جيب) و(كرمر)، فهما رأيان اقتصر عليهما الزخشي في كشفه<sup>(٢)</sup> وأبو السعود في تفسيره<sup>(٣)</sup>.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أن ثمة رأياً آخر لم يذكره المستشرقون هنا، وقد قيل قديماً، حيث يرى أبو حيان: (أن الأوتاد هي المباني العظيمة الثابتة)<sup>(٤)</sup> وقد قال به من المعاصرين الأستاذ الإمام محمد عبده في تفسير جزء عم<sup>(٥)</sup>، وهو قول له وجهته، ولعله هو الأقرب لدى الباحث؛ إذ بالنظر إلى سياق الآيات ترى أنها ذكرت ما تفاخر واعتد به كل قوم من الأقوام الهالكة التي ذكرت في السورة الكريمة، فعاد صاحبة العماد والأبنية، وتمادت جابت<sup>(٦)</sup> الصخر بالواد، وفرعون صاحب المباني الباهرة والأهرامات، فكل منهم بنى بناءه معتقداً أنه سيخلد في الأرض، فثمة إذن قدر مشترك بين هؤلاء الأقوام أصحاب التفاخر بنتائجهم، يرجع فعلاً أن المقصود بالأوتاد هنا تلك الأبنية الشاغخة العالية، والله تعالى أعلم.

(1) ينظر في ذلك فخري، أحمد، مصر الفرعونية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٢٨، دراسات في تاريخ الشرق القديم للمؤلف نفسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٣م، ص ١٣١، والمكسوس: تصحيح للفظ الفرعوني القديم (خفاوخاسوت) حكام الأراضي الصخرية الأجنبية، عرف في مصر أيام الأسرة الثانية عشرة، وأطلقه المصريون على أولئك الغزاة الذين اجتاحت بلادهم حوالي (١٧٣٠ ق.م) فأذوهم في دينهم وأذلوهم، وظلوا يحكمون البلاد قرناً ونصف قرن، ثم ثار عليهم صعيد الوادي بزعامة أمراء طيبة، فأجلوهم عن مصر وشردوهم في مشارق الأرض. انظر الموسوعة العربية الميسرة، دار نهضة لبنان، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، (١٨٩٩/٢).

(2) (٧٥١/٤).

(3) (١٥٥/٩).

(4) ينظر أبو حيان، البحر المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، (٣٨٦/٧).

(5) عبده، محمد، تفسير جزء عم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٨٣.

(6) معنى (جابوا الصخر بالواد) أي قطعوا صخر الجبال فاتخذوا فيها بيوتاً لمتوئمتها من الصخر كقوله تعالى (وتنتحون الجبال بيوتاً) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٥٥/٩).

ولك أن تعجب من كيفية استنتاجهم اجتزائهم للآراء، فيفسر (جيب) و(كرايمر) قوله تعالى ﴿فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾<sup>(1)</sup>، فيقولان: (إن جثة فرعون التي بقي بها لكي يعرف الإسرائيليون أن فرعون قد مات)<sup>(2)</sup>.

مع أن الآية صريحة في دلالتها على أن الآية هنا بمعنى العلامة الدالة والرمزة إلى شيء آخر وراء معرفة الإسرائيليون بموت فرعون، وإن كان هذا تحصيل حاصل، لكن هي عبرة لكل من تجبر وحاول التطاول على الحق كما صنع هذا الأشقي، فلماذا يكتبني (جيب) و(كرايمر) بهذه النقطة فحسب؟ أم أن مسألة الموعظة والعبرة أمر ليس لديهم قناعة به كما الحال عند (واط) كما رأيت من قبل؟

النموذج الثالث:

في هذا النموذج نجد الجرأة في تطبيق الثقافات والخلفيات الفكرية على آيات القصص القرآني، يقول (واط) في كتابه: (the early islam) صدر الإسلام في تفسير ﴿قَتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾<sup>(3)</sup>: (إن كلمة (الأخدود) صعبة الفهم والتفسير، فهي ليست مناسبة للعجميم - يعني النار - ولا لنصارى نجران، ولا للنار التي أوقدها أصحاب دانيال، وإني أميل إلى الاعتقاد بأن الكلمة فاسدة على أية حال. إنه من المحتمل أن هناك خلط قد حصل مع قصة حدثت قبل الإسلام لرجال أحرقوا في أخدود كما ذكر صاحب الأغاني<sup>(4)</sup>، ولكن في هذه الحالة إن أحداً قد يتوقع أكثر من رأي أو أثر في كتب التفسير حول هذه النقطة)<sup>(5)</sup>.

إن (واط) هنا يحاول التشكيك في مصداقية القصة القرآنية، ويعمل على إثارة الزعزعة في الثقة بالحدث التاريخي القرآني، ويستند إلى أن هناك كلمة في القصص غير مناسبة برأيه، ولا يدري الباحث ما الغرابة في ذكر كلمة (الأخدود)؟، هل لأنها تدل على شناعة فعل اليهود

(1) يونس، ٩٢.

(2) jibb and kraimer, shorter encyclopaedia of islam, p108.

(3) البروج، ٤.

(4) الأصبهاني، الأغاني، دار الفكر، بيروت، ط ٢، (١٧/٣٠٤).

(5) Watt, the early islam, edinburgh, p55.

الذين يتلطف هذا المستشرق معهم فحكم على هذه الكلمة بالفساد؟ كان على (واط) أن يدرس هذه الكلمة ويتفهم مغزاها، إنها ليست صعبة على الفهم كما يدعي، فالسياق القرآني يوضح معناها، ومجرد ذكرها يدل على فظاعة وهول الموقف، ومدى صبر الذين تم تعذيبهم في هذا الأخدود المملوء ناراً.

ولذلك فإن كلمة (الأخدود) التي تعني الشق العظيم المستطيل في الأرض كالخندق لتسجل على أصحابها فعلتهم، فعندما يقول الله تعالى ﴿ قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ ﴾<sup>(1)</sup> فهذا كتعريف لهم وتمييز عن غيرهم، فقد اشتهروا بهذا الشيء الغريب، وهو يدل على فظاعة عملهم، وكبر جرميتهم، فأين الغرابة في هذا؟ وأين الفساد في هذه الكلمة؟.

ثم لماذا لم يأت (واط) بأراء المفسرين الذين أشار إليهم في نهاية كلامه؟.

أما مسألة ما في الأغاني فلا أعلم ما الذي أوقعه في هذا الإشكال، مع أن الموضوعين بعيدان عن بعضهما، فسياق قصة الأغاني<sup>(2)</sup> وموضوعها شيء، وما أراد القرآن شيء آخر، ولو كان هناك تشابه لذكره المفسرون الذين عنوا بإيراد معظم ما ورد من قصص غريبة، لكن أحداً منهم لم يأت بذلك أبداً.

والقصة الصحيحة أخرجها مسلم في صحيحه في كتاب الزهد والرفائق<sup>(3)</sup>.

(1) البروج، ٤.

(2) ذكر الأصفهاني قصة جاء فيها: أن ملكاً من ملوك اليمن يقال له ذو نواس غزا أهل لجران وكانوا نصارى، ثم إنه ظفر بهم فخذد لهم الأخاديد، وعرضهم على اليهودية، فامتنعوا عن ذلك فحرقهم بالنار، وحرق الأنجيل وهدم بيعتهم، ثم إن استنصر بعضهم بقيصر ملك الروم فبعث إلى ملك الحبشة فحصل قتال بينهم فكانت الدولة للحبشة، ثم ذكر الأصفهاني أشعار أمية بين أبي الصلت في سيف ذي يزن وامتداحه له، انظر الأغاني، (٣٠٤/١٧)، ولا يستطيع أحد القطع بأن هذه القصة هي التي أرادها القرآن، وإن كانت قد عرفها بعض العرب فليس معنى ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام صاغها كما يروى (واط) في كلامه آنف الذكر.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، رقم ٧٥١١، ص ١٢٩٧، طبعة دار السلام، الرياض.



وقد بين العلماء علاقة هذه القصة بالآيات وربطوا بينها ربطاً واضحاً قال البقاعي: ( لما كان جواب القسم ما دل عليه مقصود السورة وسوابقها ولواحقها: لثوبن الفريقين الأولياء والأعداء، ولنديين كلاً بما عمل دل عليه بأفعاله في الدنيا بعض الجبارة فيما مضى، وفيما يفعل بجبارة من كذب النبي ﷺ فقال بادئاً بمن عذب بعذاب الله في القيامة للبداءة في آخر الانشقاق بقسم المكذبين وهم المحدث عنهم، معبراً بما وقع لأمثالهم، وتحذيراً بما كان لأشكالهم (قتل) أي لعن بأيسر أمر وأسهله من كل لاعن، لعناً لا فلاح معه، ووقع في الدنيا أنه قتل حقيقة (أصحاب الأخدود) أي الحديد العظيم، وهو الشق المستطيل في الأرض كالنهر، روي أن ملكاً من الكفار، وروي أنه كان من حمير من ملوك اليمن، وكان قبل مولد النبي ﷺ بسبعين سنة آمن من في زمانه ناس كثير فنخذ لهم أخدوداً في الأرض، وسجره ناراً، وعرض من آمن عليه، فمن رجع عن دينه تركه ومن ثبت وهم الأغلّب قذفه في ذلك الأخدود فأحرقه.

وقد وردت هذه السورة في معرض الالتفات والعدول إلى إخبار النبي ﷺ بما تضمنته هذه السورة من قصة أصحاب الأخدود).<sup>(١)</sup>

من هنا يظهر أن المستشرقين البريطانيين في فهمهم للقصص القرآني كان لديهم مقررات مسبقة، واستنتاجات مبنية على خلفيات فكرية معينة، بعيدة عن التجرد العلمي.

(١) البقاعي، نظم الدرر في تناسب السور، دار الكتب العلمية، (٨/ ٣٨٧).

## الفصل الثالث

موقف الاستشراق البريطاني من مفهوم التفسير  
ونشأته ومراحله وبعض أمهات كتب التفسير

المبحث الأول: مفهوم التفسير والتأويل والعلاقة بينهما عند  
المستشرقين البريطانيين.

المبحث الثاني: نشأة التفسير ومراحله عند المستشرقين  
البريطانيين.

المبحث الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من بعض أمهات كتب  
التفسير

## تمهيد:

### أهمية التفسير ودراسته لدى الاستشراق البريطاني:

يولي المستشرقون البريطانيون التفسير أهمية كبيرة في البحث والدرس، وهذا ما يلحظه القارئ على جهودهم المتكاثرة ومجوتهم المتنوعة في الدراسات القرآنية، وهذا الاهتمام فيما يبدو لي مرده إلى جملة أمور أجمالها فيما يلي:

أولاً: إن مادة التفسير مادة واسعة غنية تتنوع فيها اتجاهات المفسرين، وهي تسمح لهم بأن ينفذوا من خلالها بأرائهم ويقوموا بتحليل تلك الاتجاهات على النحو الذي يريدون.

ثانياً: التفسير جزء واسع من تراث الأمة، لذا يسعى الاستشراق البريطاني دوماً لمعالجة تراث الأمة الإسلامية وفق مقرراتهم<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: مادة التفسير ألصق العلوم بالنص القرآني، وهذا يعني أن النص القرآني قد تم خدمته عبر كل جيل وفق متطلبات ذلك العصر، وقد وفى التفسير بمحاجات كل جيل، إذ عمل المفسرون على فهم القرآن وتطبيقه في واقع الحياة.

رابعاً: نظر المستشرقون البريطانيون إلى وجود مواطن الخلاف بين المفسرين، فظهر لهم أن التفسير ميدان تحالف الأمة وتناحرها وتناقضها الفكري<sup>(٢)</sup>.

---

(1) تجري دراسة التفسير لدى المستشرقين البريطانيين على أساس أنه تراث أدبي، انظر موسوعة موسوعة أكسفورد للأخلاق

(2) من ذلك على سبيل المثال: ما يدعيه (جيب) من أن تفسير الفخر الرازي تم تأليفه كعمل شخصي رداً على المخالفين لأرائه وتوجهاته خصوصاً المعتزلة، ومع ذلك فإنه وقع تحت تأثير الاعتزال، وأراد تععيد القضايا الفلسفية وترسيخ مفاهيمها لاهتمامه بالمؤثرات الفكرية الخارجية، ويوافق (جولدزهر) في هذا موافقة تامة حيث يشير إلى كتابه: (مذاهب التفسير الإسلامي) في هذه المسألة، ويفضل الحديث عن مناحي التفسير الأخرى سواء المنهج أم

خامساً: اتجه الاستشراق البريطاني إلى التشكيك في الثقة بعلماء التفسير، إذا أثاروا حول جهودهم من خلال نقدهم لأمهات كتب التفسير.

وفي هذا الإطار يقيم الدكتور عبد الرزاق هرماس جهود المستشرقين بشكل عام في نظرته للتفسير القرآني ويقول: ( بالنظر إلى مختلف ما كتبه المستشرقون في مجال دراسة وتقويم التراث التفسيري المتراكم عبر قرون عدة، نستشف أن طريقة طعنهم في علم التفسير اتجهت إلى أمرين:

الأول: هدم التفسير بالمأثور.

الثاني: نبش تراث المبتدعة، خاصة ما صنف منه ضمن التفسير بالرأي المدموم<sup>(1)</sup>.

ويتبين أن وسيلة هدم المأثور كانت في الطعن في صحته، عن طريق الطعن في مشاهير رواة التفسير، وفي مصنفات أعلام التفسير. وأن تعاطف المستشرقين مع تفاسير ملل الضلال ظهر من خلال حرصهم على إحياء هذا التراث، ونقض الغبار عنه، ودراسته، والترويج له<sup>(2)</sup>.

وقد ظهر ذلك لدى المستشرقين البريطانيين بشكل واضح على ما سيرف القارئ سادساً: اتضح لهم أن النص القرآني لقي إقبالاً عظيماً لفهمه وبيان نصوصه، وتطبيقها في مجتمعات المسلمين في قضاياها ومسائله جميعاً، وقارنوا ذلك بما يرونه من كتبهم المقدسة التي لم تجد عناية كالعناية بالقرآن، فكان ذلك حافزاً ودافعاً للنيل من تاريخ التفسير وتشويه حقائقه.

---

الموضوعات العلمية التي بحث فيها في ثنايا تفسيره الكبير، انظر: gibb, shorter encyclopaedia of islam, p470.

(1) هرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الرابعة عشر، العدد الثامن والثلاثون، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٧٤.

(2) نفسه، ص ٧٤-٧٥،

وإذا كان التيار البروتستانتي<sup>(١)</sup> في الكنيسة الغربية قد بنى دعوته للتجديد الديني في أوروبا على اعتبار أن فهم الدين والكتاب المقدس ليس وقفاً على رجال الكنيسة وحدهم، وإنما يتجاوزهم إلى غيرهم ممن أوتوا سعة في الأفق ونفاذاً في الإدراك، وعمقاً في المعرفة والفكر، فلماذا يبقى تفسير القرآن خاصاً بعلماء الإسلام وأئمة الدين من المسلمين؟ من هنا بدأت تلك الدعوى النشاز إلى دراسة القرآن دراسة أدبية كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية للقرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم يقصدوا الاهتمام به أو الانتفاع بما حوى وشمل، ومن هنا دعوا إلى تغيير أصول تفسير القرآن وقواعده، وتبنوا موقفاً هدمياً من مختلف مصنفات التفسير التي كتبها وجمعها الأئمة الأعلام، ثم وضعوا لأنفسهم منهجاً غريباً أرادوا أن يخضعوا له التفسير، أملين أن يعيدوا صياغة دين متجدد وإسلام متطور وتفسير للقرآن خاضع للأهواء<sup>(٢)</sup>

سابعاً: تبين للمستشرقين البريطانيين أن التفسير قد أسهم في صياغة الحركة الفكرية والنهضة الحضارية في تاريخ الأمة، من خلال تطبيق النص القرآني، وكون المستشرقين البريطانيين لهم عناية بدراسة الحضارة الإسلامية، والتي من أهم مظاهرها ميدان التفسير، فإنهم اهتموا اهتماماً بالغاً بهذا المجال.

(1) البروتستانت: مذهب ديني أسسه مارتن لوثر، خالف فيه تعاليم الكنيسة البابوية، ورفض فكرة وجود الأسرار الكهنوتية في المسيحية، وعد الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لتعليم الإيمان تاركاً لكل مؤمن بالمسيحية الحق في فهم الكتاب المقدس، وأنكر شفاعة القديسين، انظر: منتديات شبكة القديس سيرافيم ساروف الأرثوذكسية، [www.serafemarof.org/phpb/intview.php?t=2356](http://www.serafemarof.org/phpb/intview.php?t=2356)

(2) هرمانس، عبد الرزاق بن إسماعيل، تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٦٧، ص ١١٣، وانظر هذه النظريات والأفكار عند Baljon, modern muslim Koran interpretation, 16mp126، وانظر جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٢٦.

ثامناً: يحاول المستشرقون البريطانيون البحث عن الثغرات في أقوال المفسرين، واعتماد الآراء الشاذة وابتناء أحكام عامة حولها<sup>(١)</sup>، مما يجعلنا نعجب كل العجب من تلك المحاولات التي تهدف إلى هدم جانب من الحقيقة العلمية التي ينشدها البحث النزيه، لذا نجدهم يوجهون الطعن إلى أسلوب القرآن، ومفرداته، وأسباب نزول آياته، وما يمت إلى نص القرآن بصلته. تاسعاً: يحاول المستشرقون البريطانيون أن يبرزوا ضعف الأثر التفسيري في واقع المجتمع، والعصور التي ظهر فيها التفسير؛ لأنهم يعلمون تمام العلم أن التفسير حقق رسالة الهداية، والنشوء بالجانب الاجتماعي في الحياة إلى أفضل مراتبها. عاشراً: نظروا إلى القرآن فوجدوا له المكانة الأسمى في الإسلام، وقد ارتبطت بدراسة تفسيره علوم ثانوية<sup>(٢)</sup>. متنوعة كلها ترابطت لخدمة نص القرآن. حادي عشر: يعكس تطور تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الإسلامي ونموه، وهذا صحيح، لكن المستشرقين البريطانيين يرون في تطور تفسير القرآن تطور العقيدة؛ لأنهم يتصورون أن الأديان تأخذ عقائدها وشرائعها من نصوص مقدسة، ويمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة تلك الأعمال التفسيرية والتأويلية لهذه النصوص المقدسة، ففي هذه الحالة (يكون تاريخ الدين هو تاريخ تفسير النصوص المقدسة نفسه. وهذا ينطبق بشكل واضح على الإسلام، فتاريخه الداخلي يعكس وكأنه صورة في المرآة الطرائق في تفسير نصوصه المقدسة)<sup>(٣)</sup>.

(١) لاحظ ما كتبه بودلي في كتابه حياة محمد ﷺ، ص ١٩٢ وشبهاتهم حول زواج النبي ﷺ من السيدة زينب، والغرائق، أنظر واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣٧، ومحمد ﷺ في مكة، ص ١٩٦.  
(٢) بالعلوم الثانوية علوم الآلة التي تنظافر لخدمة التفسير القرآني مثل علم اللغة والمنطق ولحومها أعني.  
(٣) واط،، موننجمري القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٧٨.

ويعترف (واط) " أن هناك حقائق جرى التعمية عليها، وإلباسها ثوباً من الغموض؛ بسبب أن معظم معلوماتهم -كما يقول - ما هي إلا نتيجة النتائج التي انتهت إليها المناقشات، وليس نتيجة للمناقشات نفسها، بتعبير أوضح: نتيجة الاعتماد على مصادر ثانوية لا على الأصول نفسها"<sup>(١)</sup>.

وتنتيجة البحث والنظر فإن (واط) لم يلتزم بهذا المبدأ العلمي؛ إذ بنى نتائجه على جهود غيره من المستشرقين<sup>(٢)</sup>.

وقد اقتضى هذا مني أن أقوم بمتابعة هذه الجهود، وتقييمها، وعرضها على ميزان النقد والبحث العلمي بكل موضوعية ودقة، نظراً لخطورة هذا الموضوع، وبعد أثره السيئ في المجالات العلمية والفكرية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٢) ينظر على سبيل المثال كتابه محمد ﷺ في مكة، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية احامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ١١١، ص ١٢١، ص ١٤٢. وانظر، Muhammad at medina, oxford, 1977, p35, 67, 99.

## المبحث الأول:

### مفهوم التفسير والتأويل والعلاقة بينهما عند المستشرقين البريطانيين:

#### وفيه ثلاثة مطالب

تعرض المستشرقون البريطانيون لبيان معنى التفسير وتوضيح هذا المصطلح، ولم يسلكوا في سبيل ذلك مسلكاً واحداً، فهناك من لم يشغل نفسه بكثرة التفاريع الناشئة من هذا المصطلح، فذهب يعبر عن معنى التفسير بمجموعة من الترادفات والجمل الشارحة، بحيث تجعل من التفسير والتأويل شيئاً واحداً لا فرق بين الأمرين، وهناك من اجتهد في النظر في أقوال العلماء والمفسرين في بيان معنى التفسير والتأويل والعلاقة بينهما، وحاول أن يأتي بنظرة جديدة في هذا الإطار، ناظراً في نصوص القرآن نفسها، لاستنتاج العلاقة بين مصطلحي التفسير والتأويل، وكانت له طريقته في التحليل والفهم.

وفي هذا المبحث سأتناول هذه الآراء بالمبحث تحليلاً ونقداً، وذلك بملاحظة هذه الطرائق، وتلك النظرات في تناول فن المصطلح المتخصص.

فقد ذهب بعضهم إلى أن التفسير معناه: (الشرح، والتوضيح، والاستنباط، والتأويل للنصوص القرآنية)، وقد نص على ذلك في موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر<sup>(١)</sup>.

ولا نود أن نقف كثيراً عند هذه النقطة، إذ إن هؤلاء لم يقفوا عند حدود المعنى الدقيق للكلمة، وإنما جاءوا بالمعنى التقريبي لهذا المصطلح، وأتوا بمفردات رديفة لهذا المصطلح، ومثل هذا لا ينبغي أن يعد شيئاً علمياً، وفي ظني أن منشأ هذا عدم الدقة والخبرة في التفريق بين المصطلحات الدقيقة، وهذا العلم يحتاج إلى تركيز دقيق في فهم الألفاظ والوقف على المعاني

---

(١) (٤/١٦٩)، إن كلمة (تفسير) تدل عليها كلمة interpretation في اللغات الأوروبية، وأصل هذه الكلمة لاتيني أيضاً، وكانت تطلق على عمليتي التفسير والترجمة معاً، ثم لما وجدوا أن التفسير يتصل بالأسرار المقدسة وضموها له كلمة أخرى، والمحدثون من الغربيين عادوا إلى الإصطلاح الأول فاستعملوا كلمة interpretation حتى في دوائر معارفهم التي يضعونها، انظر خليل، د. السيد أحمد، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الوكالة الشرقية للثقافة، الاسكندرية، ط١، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م، ص ٨.



الدقيقة للألفاظ والعبارات، فكيف ستكون أحكام هؤلاء إذا كان المصطلح نفسه لا يوقف عليه عندهم بطريقة علمية؟

الأولى بهؤلاء المستشرقين أن يدرسوا مقالات العلماء في تعريف التفسير، والبحث في تلك المقالات، توصلاً إلى العلاقة بين مصطلحي التفسير والتأويل.

وليتهم نقلوا عن العلماء الذين قالوا بأن التفسير والتأويل أمر<sup>(١)</sup> واحد، إذن لعد ذلك منهم متابعة لبعض أقوال أهل العلم، لكنهم يتصورون المسائل بناءً على ما يتقدم في ذهنهم دون مستند.

غير أن بعض هؤلاء المستشرقين اطلعوا على تعريفات العلماء لهذين المصطلحين وخرجوا بنتائج حرية بالنقاش والنقد.

ولعل أهم هذه المحاولات: محاولة الدكتور (جون وانسبروغ)<sup>(٢)</sup> في كتابه دراسات قرآنية: طرق ومناهج تفسير النصوص المقدسة، فقد عرف التفسير، ودقق النظر في نصوص القرآن نفسه، ودرس العلاقة بين التفسير والتأويل، ودرس آراء العلماء، وخرج بنتائج فيها من الخطأ والخلط ما يستدعي النقد والمتابعة.

يرى (وانسبروغ) (أن المعنى أو الدلالة العامة للتفسير القرآني هي في النص القرآني ذاته، في سورة الفرقان الآية الثالثة والثلاثين: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>، فالمضمون الوحيد لكلمة (تفسير) هو الجدل، وهو النوع الذي غالباً ما يتم التلميح حوله في التفسير.

(1) ممن قال بأن التفسير والتأويل أمر واحد أبو عبيد وطائفة من العلماء، انظر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (١٧٣/٢)

(2) مستشرق بريطاني درس في جامعة لندن في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، من أشهر كتبه (دراسات قرآنية)، (التعصب المذهبي)، توفي سنة ٢٠٠٢م. انظر الموقع الإلكتروني: [www.3Dwansbrough.com](http://www.3Dwansbrough.com)

(3) الفرقان، ٣٣

وقد يذهب الشك بعيداً فيما إذا كانت (تفسير) تعني أو قد تعني: الكشف، بمعنى كشف النقاب عن دلالة غامضة للكلمة<sup>(١)</sup>.

هنا يُلاحظ كيف أن (وانسبروغ) استبعد أن تكون دلالة كلمة التفسير بمعنى الكشف والبيان، لأن الاستعمال القرآني لها حسبما يرى قد نأى عن ذلك، والمحصرت الدلالة بناء على السياق في المضمون الجدلي، لأن السياق سياق جدل ورد على الكفار من قريش أو اليهود، وينقل عن الزمخشري أن التفسير هنا هو الكشف عن الدلالة على صحة البعثة النبوية.

غير أن (وانسبروغ) وهو ينقل عن الكشاف، فاته أن يأخذ بالرأي الأول الذي قال به الزمخشري ابتداءً من مزج المعنى اللغوي بدلالة الكلمة الاصطلاحية، وهذا يجذب بنا إلى الإطلاع على كلام الزمخشري ليتضح معنى الآية، قال الزمخشري: ( «ولا يأتونك» بسؤال عجيب من سؤالاتهم الباطلة، كأنه مثل في البطلان (إلا جئناك) نحن بالجواب الحق الذي لا محيد عنه، وبما هو أحسن معنى ومأدى من سؤالهم، ولما كان التفسير هو التكشيف عما يدل عليه الكلام وضع موضع معناه، فقالوا: تفسير هذا الكلام كيت وكيت، كما قيل: معناه كذا وكذا.

أو لا يأتونك بحال وصفة عجيبة، يقولون: هلا كانت هذه صفتك وحالك، نحو: أن يقرن بك ملك ينذر معك أو يلقي إليك كتز، أو تكون لك جنة أو ينزل عليك القرآن جملة، إلا أعطيناك نحن من الأحوال ما يحق لك في حكمتنا ومشيئتنا أن تعطاه، وما هو أحسن تكشيفاً لما بعثت عليه ودلالة على صحته، يعني: أن تنزله مفرقاً وتحديدهم بأن يأتوا ببعض تلك التفاريق كما نزل شيء منها أدخل في الإعجاز، وأنور للحجة من أن ينزل كله جملة، ويقال لهم: إن حاملكم على هذه التساؤلات أنكم تضللون سبيله، وتحقرن مكانه ومنزلته، ولو نظرتم بعين الإنصاف وأنتم من المسحوبين على وجوههم إلى جهنم، لعلمتم أن مكانكم شر من مكانه، وسيلكم أضل من سبيله<sup>(٢)</sup>.

Wansbrough, Quranic Studies, P15 (1)

(2) الزمخشري، الكشاف، (٣/٢٨٤).

فيعلم مما سبق أن الزمخشري أفاد من المعنى اللغوي لكلمة التفسير، وهو: الكشف عما يدل عليه الكلام، وهو: المعنى، ولا مانع عنده من أن يكون المعنى في هذه الكلمة: الكشف عن معنى معين يعين عليه السياق، وهو: الدلالة على صحة ما جاء به النبي ﷺ، وهذا داخل أيضاً في دائرة الكشف والبيان، وعلى هذا فإن السياق إذا كان في دائرة الجدل والرد على المنكرين، فليس معنى هذا أن مدلول كلمة تفسير تقتضي حتماً أن تحمل هذا المعنى.

ولو جرينا على فرض أن هذا اللفظ يحمل مضموناً جدلياً، فليس يقتضي بالضرورة أن يكون في طور تنقله وتدرجه في العلم الدلالي متوقفاً على هذا المضمون، وكذلك الأمر بالنسبة لمصطلح التأويل.

والتفسير لغة (هو الإيضاح والتبيين، ومنه قوله سبحانه في سورة الفرقان الآية الثالثة والثلاثين ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ أي بياناً وتفصيلاً، وهو مأخوذ من الفسر وهو من الإبانة والكشف، و(الفسر) للإبانة وكشف المغطى كالتفسير<sup>(١)</sup>. وقال أبو حيان في البحر المحيط: (ويطلق التفسير على التعرية للإنطلاق، تقول: فسرت الفرس: عريته لينطلق في حصره، وهو راجع لمعنى الكشف فكأنه كشف ظهره لهذا الذي يريد منه من الجري)<sup>(٢)</sup>

ويتبين من هذا أن (التفسير يستعمل لغة في الكشف الحسي وفي الكشف المعنوي عن المعاني المعقولة، واستعماله في الثاني أكثر من استعماله في الأول)<sup>(١)</sup>

ويذهب (وانسبروغ) إلى دراسة العلاقة بين التفسير والتأويل، فيجد (أن هناك تناقضات واسعة، وعدم اهتداء إلى بيان الفرق بين الأمرين أو العلاقة بينهما، بيد أن الناحية التطبيقية في تفسير العلماء تدل على أن التفسير والتأويل أمر واحد، وأن الخلافات التي أبدتها المفسرون -

(1) ابن منظور، لسان العرب، (٦/٣٦١)

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (١/١٣).

وهي متناقضة- لا تعدو أن تكون مباحكات لفظية، وفي حدود الإطار النظري لا أثر له في الواقع.

ويعرج على ما يذكره العلماء من بيان الفرق بين مصطلح التفسير ومصطلح التأويل، حيث يذهب بعضهم إلى أن التفسير يعود إلى الصحابة، والتأويل يعود إلى الفقهاء، ويتبنى رأي أبي عبيد<sup>(٢)</sup>. القائل بأن التفسير والتأويل شيء واحد<sup>(٣)</sup>.

ويقف من الرأي القائل بأن التفسير: ما كان له وجه واحد، أي: ذو وجه، والتأويل ذو وجه.

يقف من هذا الرأي موقف الرفض، لأنه يرى أنه (من الصعب أن نحدد أي الآيات القرآنية تتصف بكونها تحتوي على أكثر من وجه، ومن ثم فإنها تتطلب أكثر من تأويل)<sup>(٤)</sup>. والخلاصة التي ينتهي إليها (وانسبروغ) هو أن الفرق الفعلي بين التفسير والتأويل قد يبدو على الأقل غير واضح، إن لم يكن مطموساً.

إن كلام (وانسبروغ) غير دقيق في معظم ما ذكر، وكان يعوزه أن يفهم كلام العلماء وأن يدرس العلاقة بين التفسير والتأويل جيداً قبل أن يأتي بما هو أولى بالرد والتعقب في هذا المقام.

فأول ما وقع فيه: أنه لاحظ أن هذه التفاريق بين التفسير والتأويل تبدو عليها سمة التناقض.

فيقال له من أين جاء التناقض وما جهته؟ إنه لو استعرض ما أبداه العلماء من فروقات بين المصطلحين لرأى أن كلاً من التفسير والتأويل له جهته التي يبحث فيها، ويكون لصاحب

(1) الذهبي، التفسير والمفسرون، (١٣/١).

(2) أبو عبيد: القاسم بن سلام الحروي، أحد الأعلام وذي التصانيف الكثيرة في القراءات والفقه واللغة والشعر، توفي سنة ٢٢٤هـ، رحمه الله تعالى. ابن زهر الربيعي، مولد العلماء ووفياتهم، (٢/٤٩٥)، وانظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، (١/١٧٠).

(3) ينظر السيوطي، الإتيان، (٢/١١٨٩).

(4) wansbrough, quranic studies, p115.

التفسير والتأويل مداره الذي يدور فيه، ولا مجال للتناقض عندئذ، كل ما هنالك أن عليه النظر في صحة الفروق ودقتها بين المصطلحين، ومدى انطباقها على المراد.

ولا مقام هنا لعرض تلك الفروق فهي كثيرة، ولكني أقف عند بعضها، وهو ما أشار إليه (وانسبروغ) لما له علاقة بموضوعه.

نعم قد ترى الاختلاف بين التفسير والتأويل، لكن لا على جهة التناقض، والذي دفع (وانسبروغ) إلى القول بالتناقض هذا: أنه يرى أن التفسير والتأويل، شئ واحد، ولكن ما الذي دفعه إلى تبني هذا الرأي؟ الذي دفعه إلى ذلك أمران اثنان:

١. الواقع العملي التطبيقي، حيث لم ير- حسب زعمه - فرقاً بين المصطلحين في أعمال المفسرين، مما يجعل الأمر في حدود الإطار النظري، فظهر له أن هذه التفرقات نظرية بحتة، لا أساس لها من الواقع العملي .

٢. مقالة أبي عبيد الرامية إلى أن لا فرق بين التفسير والتأويل، فهما شيء واحد. وعلى هذا فهو لا يرى وزناً لكل المحاولات التي قام بها المفسرون والعلماء لبيان الفرق الدقيق والعلاقة بين التفسير والتأويل.

غير أن (وانسبروغ) في مستنديه اللذين ظهرا له وتمسك بهما، فأضرب صفحاً عن جهود علمائنا غير آبه جراءهما، لم يوفق في فهمهما فهماً جيداً فلزم توضيح أمرهما: أما المستند الأول، ويعني به الواقع التطبيقي، فإن معظم ما وقع لنا من تفاسير، لم ينص أصحابها على أنه في فهمه لآية ما جرى على مدرج التفسير أو مدرج التأويل، لأن الأمر الأهم عندهم هو إيصال الفهم الذي توصل له من خلال نظره في الآية إلى القارئ، ولكن يبقى للقارئ نظرتة وفكرته أي المراتب في الفهم سلك المفسر؟ أهو مسلك التفسير أم مسلك التأويل؟ والحاصل أن هذا الواقع التطبيقي يستنبط منه من خلال أقوال وآراء المفسرين ونظرتهم على وجه من الشيع والاستقراء دقة الفرق بين التفسير والتأويل، أما النص عليهما من خلال تفاسيرهم فهذا أمر لا يبدو دقيقاً.

وأما المستند الثاني: وهو رأي أبي عبيد فمنشأ مقولته تلك هو ما كان عليه السلف من عدم التفرقة بين المصطلحين ، وقد أوضح لنا ابن تيمية -رحمه الله- هذه القضية في كتابه (الإكليل في التشابه والتأويل). حيث قال فيه: (التأويل عند السلف له معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين، وهذا هو ما عناه مجاهد من قوله: إن العلماء يعلمون تأويله، يعني القرآن، وما يعنيه ابن جرير الطبري بقوله في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا ويقوله: اختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، فإن مراده: التفسير.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله فرق ظاهر، فالذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم، والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، وله الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا، فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وهذا هو لغة القرآن التي نزل بها، وعلى هذا فيمكن إرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل إلى هذا المعنى<sup>(1)</sup>.

وأما ما رغب عنه (وانسبروخ) من تفرقات للتفسير والتأويل، من نحو: التفسير ما كان عائداً إلى الصحابة والتأويل ما كان عائداً للفقهاء، فإننا لا ندرى من صاحب هذا القول ولا نرى له شهرة بين الأراء، إلا أن يقال إن ما يقصده بتفسير الصحابة ما كان مرده إلى الرواية، وأن مقصوده بالتأويل الذي مرده للمتفقهين والمتكلمين الذي هو اصطلاح في عرف المتأخرين، والذي هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح للدليل يقترن به، فإن كان ما

(1) د. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، مصر، ط ٢، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، (١٧/١) عن الإكليل في التشابه والتأويل لابن تيمية، (١٧-١٥/٢) من مجموعة الرسائل الكبرى له.

يقصده هذا فقد قال به العلماء، حيث نصوا على أن التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما مرد الأمر فيه إلى الدراية.

والذي دعاهم إلى هذه التفرقة: هو أن التفسير هو الكشف عن مراد الله -عز وجل- وهذا لا يجزم به إلا إذا ورد عن رسول ﷺ أو عن الصحابة، الذين شهدوا نزول الوحي، وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد. غير أن هذه التفرقة تحتاج إلى مراجعة وتحقيق، والصواب الذي أميل إليه في التفرقة بين التفسير والتأويل ما رآه الراغب الأصفهاني في مقدمة جامع التفاسير، حيث جعل التفسير أعم من التأويل، قال رحمه الله تعالى: (أعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره، والتأويل: أكثره في الجمل).

والتفسير: إما أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو: البحيرة والسائبه والوصلية أو في وجيز يتبين بشرح، وإما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، وأما التأويل: فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً، نحو: الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري عز وجل خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة وفي تصديق دين الحق أخرى.

وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة، نحو: لفظ (وجد) المستعمل في الجدة والوجد والوجود<sup>(١)</sup>.

إذن التفسير أعم من التأويل عموماً مطلقاً، فالتفسير يشمل التأويل، إذ كل تفسير تأويل، وليس كل تأويل تفسيراً، وإن كان أكثر استعمال التفسير في الألفاظ والمفردات، وأكثر استعمال التأويل في الجمل والتراكيب.

وبذلك يظهر لنا أن محاولات المستشرقين البريطانيين في فهم الفرق بين التفسير والتأويل لم يصاحبها التوفيق، ولم تهتد إلى الصواب.

(١) الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ص ٤٧-٤٨.

## المبحث الثاني:

### نشأة التفسير ومراحله عند المستشرقين البريطانيين:

درس المستشرقون البريطانيون تاريخ التفسير وتطوره، وبحثوا في خطواته، وتوصلوا إلى نتائج تحتاج إلى نقاش ووقفات جادة.

وقد تقاضى مني البحث في هذا الموضوع أن أفرد له مساحة من المناقشة على النحو الآتي:

- موقفهم من التفسير في العهد النبوي.
- موقفهم من المفسر في عهد الصحابة والتابعين.
- موقفهم من التفسير بعد عهد التابعين.

**المطلب الأول: التفسير في العهد النبوي وموقف المستشرقين البريطانيين منه:**

درس المستشرقون البريطانيون حالة التفسير في العهد النبوي، وسجلوا ملاحظاتهم إزاءه، فوجهوا همتهم لبيان السمة الظاهرة على تفسير النبي ﷺ للقرآن، وبيان الكم الخاص من هذا البيان، لأن هذا يعنيهم لتسجيل الحركة الفكرية، ورصد التطور العلمي للقضايا التي أثيرت في التفسير.

**أولاً- أما بالنسبة لبيان السمة البارزة لتفسير النبي ﷺ ، فقد بينما**

**المستشرق (جانسن) (1)**

حيث يقول : ( إن لغة القرآن فيها إبهام وغموض، وإن ما استشرحه الصحابة من النبي

ﷺ كان فيه غموض وتعقيد أيضاً) (2).

ويركز مقولته أكثر فيقول: (الأنبياء كانوا دوماً يستخدمون لغة مبهمه، ليست جلية،

وكانوا في بعض المناسبات يوظفون الألفاظ الأجنبية عن اللغة، والتي تصيب معانٍ جديدة،

(1) مستشرق بريطاني له عناية بالدراسات القرآنية خصوصاً تفسير القرآن  
(2) Jansen, J.J, the Koran interpretation in modern Egypt, p54.



ويبتدون تراكيب ربما توصف بالجراءة، وهذه لم تفهم إلا بصعوبة بالغة، حتى من قبل الماهرين الذين لديهم ملكات بارعة<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا، فإن تفسير النبي ﷺ للقرآن لم يكن واضحاً—على حد هذا الزعم—، بل فيه غموض واستخدام تراكيب وعبارات تستعصي على الفهم، بحيث تصور لنا القرآن معان رمزية، تحتاج إلى طبقة معينة لفهمها، وتعطي انطباعاً بأن القرآن جاء لفئة معينة، وبناءً على هذا، فإن البيان النبوي لم يف بحاجة المخاطبين في فهم القرآن ومعرفته، ومرد ذلك إلى طبيعة الشرح النبوي، فالمستشرق إذن لا يدعي أن النبي ﷺ حصل منه القصور في الشرح والبيان من جهة عدم اضطراره بهذا الدور، ولكنه بسبب استخدامه لغة غير مكافئة لفهولهم وعقولهم.

ويجاب هنا بأن هذه دعوى باطلة من أساسها، لا تنهض على مستند يدعمها لأكثر من جانب: أولاً: إن النبي ﷺ كان يوضح الآيات التي يستشرحها السامع؛ لأجل إلهامه المعنى وبيان الحكم، فكيف يشرح ما غمض على المخاطب بما هو أغمض منه ولا يراجع المستشرح في ذلك؟<sup>(٢)</sup>

ثانياً: يدرك النبي ﷺ—وهو الذي أرسل رحمة للعالمين— أن الأمة ليست في الفهم سواء، فمنهم السابق في الفهم، ومنهم المقتصد، ومنهم من هو دون ذلك، فهل يتم التعامل معهم بنفس الطريقة التي يراها هذا المستشرق وكأنها هي بيئة فلسفية جدلية؟

ثالثاً: لقد أمر النبي ﷺ أن ينزل الناس منازلهم، ويخاطبوا على قدر عقولهم، فكيف يعود على نفسه بالنقض في هذا؟<sup>(٣)</sup>

1) Jansen, J.J, the Koran interpretation in modern Egypt, p 45

2) ينظر شرح النبي ﷺ للصحابة معنى الشرك الذي التبس عليهم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام، ٨٢، حيث فسره ﷺ بالشرك لقوله تعالى: (إن الشرك لظلم عظيم) لقمان، ١٣، انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، ٢، باب ظلم دون ظلم، رقم ٣٢، (١/٨٧).

3) من الأحاديث الدالة على ذلك حديث رسول الله ﷺ: كلموا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله، انظر البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم، رقم (١٢٧). وانظر قوله ﷺ (ما حدث أحدكم قوماً بمحدث لا يفقهونه إلا كان لثنته عليهم)، في صحيح مسلم بشرح النووي، مقدمة صحيح مسلم، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، رقم ٥ (١/٧١).

رابعاً: لو كان الأمر على هذا الزعم، هل يقوى الصحابة الكرام على تطبيق وتفعيل أحكام القرآن والاستنباط منه، لولا أن ما كان يقوله النبي ﷺ ويفهمهم إياه كان يقع منهم موقع الفهم والعقل والقبول؟

خامساً: بعث النبي ﷺ مبشراً لا منفراً، فكيف يتأتى إتيانه بالبشارة والحال هذه؟ وأنا كيف أضرب (جانسن) صفحاً عن الآيات القرآنية التي تظهر أن القرآن جاء بلسان عربي مبين وأنه سهل فهمه وبيانه، من نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾<sup>(٢)</sup>

وغيرها، ونظراً لسهولة بيانه وعربيته الخالصة، فقد فهم الصحابة-رضوان الله عليهم- ما قدر لهم أن يفهموه، واستشرحوا ما غمض عليهم مما يتوقف بيانه على أمر نبوي، على أن شاه ولي الله الدهلوي<sup>(٣)</sup>. يرى أن (الصحابة فهموا جميع القرآن لأنه عربي وهذا يفسر عنده انهم لم يسألوا النبي ﷺ إلا عن بعض المسائل القليلة)<sup>(٤)</sup>، على أن (آربري) مواطن (جانسن) يرى عكس رأيه تماماً حيث يقول: (إن معاني القرآن الكريم كانت دائماً تبدوا واضحة، بل إنها تكشف المعاني بذاتها)<sup>(٥)</sup>. وهذه نظرة صحيحة من هذا المستشرق أثرت إيرادها من باب النصفة، وهي رد من واقع الاستشراق البريطاني نفسه على مقالة (جانسن).

(1) يوسف، ٢.

(2) القمر، ١٧.

(3) شاه ولي الله الدهلوي: أحمد بن عبد الرحيم الهندي، محدث، مفسر، من فقهاء الحنفية، توفي سنة ١١٧٦هـ، رحمه الله تعالى، من آثاره: الفوز الكبير في أصول التفسير، وغيرها، البغدادي، هدية العارفين، (٢/٥٠٠) الزركلي، (١/١٤٤)، كحالة، معجم المؤلفين، (١/٢٧٢)..

(4) aldahlawi,shah waliyullah,al-fauz al-kabir fi usul al-tafsir( the principles of quran commentary), translated by: g.n.jalbani,kitab bharan,newdelhi,1997,p27.

(5) Arberry, Revelation and reason in Islam, London, Georgeallen, 3ed, 1971, p11

## ثانياً - بيان المقدار الذي فسره النبي ﷺ من القرآن الكريم:

انقسم المستشرقون البريطانيون تجاه هذا الأمر إلى قسمين متقابلين، فمنهم من اتجه إلى إنكار تفسير النبي ﷺ جملة وتفصيلاً، فلم يعترف به أساساً. والقسم الآخر ذهب إلى أن تفسير النبي ﷺ تناول عدداً محدوداً جداً من الآيات، لكنه يرى غموض هذا التفسير.

وسأتناول في هذا المقام عرض هذه الشبهات الخطيرة والرد عليها.

وهذه شبهاتهم:

الشبهة الأولى: دعوة المستشرقين البريطانيين عدم وجود تفسير نبوي للقرآن الكريم:

ذهب المستشرق (سميث) إلى تبني فكرة عدم وجود تفسير نبوي للقرآن، حيث "انكر ذلك بالكلية، وقد اتكأ في ذلك - تدعيماً لفكرته وتأييداً لدعوته - على ما روي عن الإمام أحمد - رضي الله عنه - حيث قال: (ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي)"<sup>(١)</sup>.

إن غرض هذا المستشرق وأمثاله من هذه الدعوة هو التشكيك في جميع المنقول عن النبي ﷺ في التفسير، وإظهار أنه لا يصح منه شيء.

والحق أن مراد الإمام أحمد<sup>(٢)</sup> - رضي الله عنه - كما قال المحققون من أصحابه: (أن غالب الرويات في هذه الأمور الثلاثة ليس لها أسانيد صحاح متصلة، إذ الغالب عليها المراسيل)<sup>(٣)</sup>، كما أفاد صاحب البرهان في علوم القرآن - رحمه الله تعالى -.

وذهبت فئة إلى أن (هذا اصطلاح خاص بالإمام أحمد، فلا يلزم من نفي الصحة ثبوت الوضع، وقد عرف عن الإمام أحمد خاصة نفي الصحة عن أحاديث وهي مقبولة)<sup>(٤)</sup>.

smith, Anhistorical and semantic study of the term islam, As seen in asequence (1) of Quran commentaries , p35.

(2) صحت هذه الرواية عن الإمام أحمد رحمه الله، وقد ذكر ذلك ابن حجر في لسان الميزان، (١-١٢).

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/٢٩٢).

(4) ينظر السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٢٢٢

(ولم تزل رواية هذا القدر الثابت من سنته -عليه الصلاة والسلام- في هذا المجال كغيره معروفة مذكورة في أكثر ما صنف في كتب السنة في عصر هذا الإمام، وما قبله، وما بعده، ومفرده لها أكثر المصنفات في الأغلب باباً أو كتاباً مخصوصاً تحت اسم التفسير، كما يرى ذلك من له أدنى اطلاع على أكثر كتب السنة المعروفة بين أيدي الناس اليوم، وعلى ما ذكر من ذلك في بعض كتب التفسير بالمأثور، أقول: لم يكن الإمام أحمد إذن من الجهالة بحيث يخفى عليه ثبوت مثل هذا القدر من مرويات التفسير على شهرتها، ووضوح أمرها ولا كان من الدهول والغفلة وعدم الضبط لما يرويه، حتى يكون غرضه من المقالة الصادرة عنه ما فهمه منها هؤلاء، وإنما القصد والعدل في تأويل ذلك عن الإمام: ما فهمه محققوا أصحابه<sup>(١)</sup>).

وأورد في هذا المقام دراسة الأستاذ الدكتور فضل عباس وتعليقه على رواية الإمام أحمد رحمه الله تعالى حيث يقول: (وأما عبارة الإمام أحمد فإن صح نقلها عنه، فلقد فسرها العلماء تفسيراً شافياً يزيل كل شبهة يمكن أن تعلق بالنفس، فقال قوم: إن الإمام قصد غالب ما ذكر في هذه الموضوعات، ولم يرد الحكم عليها جميعاً، ومن ذهب إلى هذا الرأي الزركشي في البرهان<sup>(٢)</sup>، وابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير<sup>(٣)</sup> وقالت جماعة: إن عبارة الإمام أحمد تنفي كتباً خاصة عرفت بهذا الاسم<sup>(٤)</sup> بدليل الرواية التي تقول (ثلاثة كتب) وهما: كتابان للكلبي، وآخر لمقاتل بن سليمان.

وذهبت فئة إلى أن هذا اصطلاح خاص بالإمام رضي الله عنه، فلا يلزم من نفي الصحة ثبوت الوضع وقد عرف عن الإمام أحمد نفي الصحة عن أحاديث وهي مقبولة.

(1) انظر دراسة هذه المسألة بتوسع: خليفة، إبراهيم، دراسات في مناهج المفسرين، مكتبة الأزهر، القاهرة، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، (١/٢٥٢).

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/٢٩٢).

(3) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٣٠.

(4) السيوطي، تدريب الراوي، ص ٩٨ وانظر: أبو يعلى، طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، (١/٢١٨).

قال اللكنوي: 'كثيراً ما يقولون: (لا يصح) أو (لا يثبت) هذا الحديث ويظن من له علم أنه موضوع أو ضعيف، وهو مبني على جهله بمصطلحاتهم وعدم وقوفه على مصطلحاتهم<sup>(١)</sup>.  
وإذن فثبوت أحاديث التفسير من القضايا التي لا ينبغي أن يشكك فيها أحد، كيف وقد ذكر الأئمة الأعلام الذين أجمعت الأمة على عدالتهم في كتبهم كثيراً من هذه الروايات<sup>(٢)</sup>.

الشبهة الثانية: في بيان المقدار الذي فسره النبي ﷺ من القرآن:

تقول موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر ما نصه:

*Only a very small amount of tafsir is ascribed to the prophet and his companions and that usually in the form of brief explanations in response to questions asked.*<sup>(٣)</sup>

ومعنى هذا أن هناك قدراً يسيراً جداً من التفسير المعزوم للنبي ﷺ وصحابته -رضي الله عنهم-، وهذا بطبيعة الحال كان موجزاً ومختصراً، وجاء ذلك استجابة للقضايا التي طرحت. وهذا الرأي يمكن مناقشته بما يأتي:

أولاً: مسألة أن النبي ﷺ فسر القرآن كله أو بعضه، تلك مسألة لا تؤخذ بهذه الصورة، إلا بعد نقاش يأخذ حقه في حيزه العلمي من البحث والدرس، ذلك أن ثمة مذهبين هما على طرفي نقيض إزاء هذه المسألة: مذهب يرى أن النبي ﷺ فسر القرآن كله أو جلّه، وهذا مذهب ابن تيمية<sup>(٤)</sup> ومن وافقه، ولهم أدلتهم، ومذهب يقول بأن النبي ﷺ فسر عدداً

(1) اللكنوي، الرفع والتكميل، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ١٣٧.

(2) أ.د. فضل عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، (١/١٩١-١٩٢).

(3) (4/170)

(4) ينظر مقدمة ابن تيمية المسماة: مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٩-١١، وابن تيمية: هو تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، ولد سنة ٦٦١هـ، كان عالماً بالمنقول والمعقول، ألف التصانيف المفيدة من أشهرها: (درء تعارض العقل والنقل)، (العقيدة الأصفهانية)، (اقتضاء الصراط المستقيم)، (شرح العمدة)، (الرد على المنطقيين)، (الفتاوى الكبرى)، توفي في دمشق سنة ٧٢٨هـ، رحمه الله تعالى. الدمشقي، محمد بن أبي بكر بن ناصر، ت ٧٥١هـ، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، ط ١، ١٣٩٣هـ، ص ٢-١٣٨، وانظر: ابن قدامة، محمد بن أحمد ابن عبد الهادي المقدسي، ت ٧٤٤هـ، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٥-٣٨٥، الكرمي، مرعي بن يوسف، ١٠٣٣هـ.

محدوداً، ويمثل هذا المذهب السيوطي<sup>(١)</sup>. ولسنا بصدد الصيرورة إلى مناقشة آراء الفريقين، وعقد الموازنة والبحث فيها، فقد كفيينا مؤنة ذلك ببحوث علمائنا<sup>(٢)</sup> ودراساتهم لهذا الأمر، من مثل بحث الأستاذ محمد حسين الذهبي في التفسير والمفسرون وغيره من الباحثين حيث خلصوا إلى أن النبي ﷺ قد فسر ما شاء الله تعالى له أن يفسر، ولكن لا نستطيع أن نحدد ذلك بقدر معين.

والذي يظهر أن الحق مع الأستاذ الذهبي، لأن التفسير النبوي ليس مقصوراً على تحديد معنى لفظه معينة من القرآن، أو إيضاح تركيب قرآني معين، بل كان بياناً عملياً تطبيقياً، فكان الصحابة الكرام يشاهدون التأويل القرآني على الواقع العملي: من بيان أحكام، وتوضيح تصورات عقديّة، ومفاهيم اجتماعية، وأخلاقية، ومسلكية، ومثل هذا يصعب حصره، ضف إلى هذا بيان المشكل، وبيان الجمل وتخصيص العام، وما إلى ذلك .

وهنا يظهر سؤال ملح في هذا المقام، لم لم يفسر النبي ﷺ القرآن آية آية؟ والجواب عن هذا: أن النبي ﷺ أراد لهذه الأمة أن تكون أمة تفكر وتدبر، تعمل عقلها وذهنها في فهم القرآن، يضاف إلى ذلك أن العرب لديها لغة عميقة وقد نزل القرآن الكريم بمفردات وتراكيب معلومة لدى المخاطبين، يقول الأستاذ الدكتور فضل عباس: ( والحكمة في أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يفسر القرآن كله أنه أراد أن يفتح للأمة مجالات في فهم القرآن، ليديتروا آياته، وليذكر أولوا الألباب، ولو أن الرسول عليه الصلاة والسلام فسر القرآن كله ما كان هناك مجال لتلك الثروة التفسيرية، ولكنه القرآن لا تنقضي عجائبه)<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان السيوطي قد ذهب إلى أن النبي ﷺ قد فسر قليلاً من الآيات، نظراً لاستناده إلى بعض الأدلة وهي ضعيفة الإسناد، فقد استند السيوطي إلى ما روى عن السيدة عائشة رضي

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، إمام حافظ، محدث، مفسر، مؤرخ، أديب، صاحب التصانيف المفيدة، له نحو ستمائة مصنف، منها: (الإتقان في علوم القرآن) و(الإكليل في استنباط التنزيل) و(لباب النقول في أسباب النزول) و(مفحومات الأقران في مبهمات القرآن) وغيرها من التصانيف في مختلف العلوم، توفي سنة ٩١١هـ - رحمه الله تعالى. : السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة، ١٣٥٣هـ، (٤/٦٥)، وانظر: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مصر، ١٣٤٨هـ، (١/٣٢٨).

(٢) انظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، (١/٤٨-٥٥)، خليفة، إبراهيم، دراسات في مناهج المفسرين، (١/٢١٦-٢٣٦)، عباس، فضل، التفسير أساسياته واتجاهاته، مكتبة دنديس، عمان، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م،

(١/١٣٣-١٣٦)، الحسن، محمد علي، المنار في علوم القرآن، جامعة الملك سعود، الرياض، ص ١٥١-١٥٦.

(٣) أ.د فضل عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، (١/١٣٧).

الله عنها قالت: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً بعدد علمه  
إياهن جبريل.

والحديث منكر غريب، لأنه من رواية محمد بن جعفر الزبيري وهو مطعون فيه. كما  
حقق العلماء<sup>(١)</sup>، فإنه يختلف دافعه في تقريره ذلك عن دوافع هؤلاء المستشرقين حتى لا يقال إن  
هناك نقطة اشتراك في الموضوع بين الرأيين؛ لأن الذي دعا المستشرقين البريطانيين لأن يثيروا  
هذه القضية أمران اثنان:

١. إضعاف نشأة التفسير، والحكم على أن نقطة الانطلاقة والبداية كانت متواضعة ضعيفة، لم  
تجد ما يحثها بقوة على السير قدماً، وعدم وجود منهج محكم يهجه الصحابة في تفسيرهم.  
٢. أن هذا الشأن دفع الصحابة الكرام للنظر في القرآن إيفاء بمتطلبات الواقع، مع أنهم يتناسون  
أن النبي ﷺ كان الوجه والمرشد لهم، فما كان معلوماً مفهوماً لم يسألوا عنه، وما كان يحتاج  
إلى بيان بيّنه لهم وكشفه كسفاً لا مزيد عليه، ولو فرضنا أنه أشكل عليهم جميع ما في القرآن  
للزم النبي ﷺ بيانه، فمسألة تفسير النبي عليه الصلاة والسلام للقرآن إذن مسألة نسبية، لا  
نصفها مجد الكثرة الكاثرة ولا بالقلة النادرة، ودوننا ما في كتب السنة مما صح عنه ﷺ، أو  
كان صالحاً للحجية وواقعاً موقع القبول ليتين صدق ذلك.

وما تركه النبي ﷺ دون بيان، فيه حكمه أرادها الله تعالى، وحمد إليها رسول الله ﷺ  
من أجل أن تتدبر الأمة في جميع العصور كتاب الله تعالى.

ويشيد الاستشراق البريطاني بمحاولات بعض المفسرين المعاصرين للاقتضار على النص  
القرآني وحده في الفهم والتأويل، والإضعاف من دور التفسير النبوي، والتفسير الذي يعتمد  
أقوال الصحابة والتابعين، حيث يشير (جوهانز بالجون)<sup>(٢)</sup> إلى هذه النقطة من خلال محاولات

(١) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١٣/٢٥٣).

(٢) مستشرق بريطاني حصل على الدكتوراه من جامعة لندن بإشراف المستشرق (تريتون) في التفسير في العصر  
الحديث. انظر / [www.dabar.org/rhcharlesbibliography](http://www.dabar.org/rhcharlesbibliography): (XVI: cl xxvii) and [www.cyberspacei.com/jesusi/inlight/religion/islam/islam5.htm](http://www.cyberspacei.com/jesusi/inlight/religion/islam/islam5.htm).

. The American journal of the [www.beblicatheology.org/pdf+imstbalion.htm](http://www.beblicatheology.org/pdf+imstbalion.htm)  
theology,1901,(5/564-567)

بعض المعاصرين في شبه القارة الهندية حيث يقول: ( ويتحدث محمد أسلم جيراجوري<sup>(١)</sup> باسم الجميع تقريباً عندما يعبر بقوله: أن المبدأ الأول في تفسير القرآن بشكل واضح ومعقول هو أن التفسير يجب أن يتم من خلال القرآن نفسه )<sup>(٢)</sup>.

ويعرض كذلك لمحاولة (برويز)<sup>(٣)</sup> في كتابه (مقام الحديث) الذي يشير فيه إلى أن قوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾<sup>(٤)</sup>، هذا ليس ملزماً في البيان التفسيري، لأن هذه الآية متصلة بموضوع الغنائم، فتقتصر على موضوعها الذي جاءت من أجله، إذ لها مناسبة معينة تقتصر عليها.

وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾<sup>(٥)</sup> ، مردها إلى

موضوع الإمامة.

وبالنتيجة، فليس هناك ما يخبرنا أن يظهر إيماناً مؤكداً وبدرجة متساوية في القرآن والحديث.

(1) محمد أسلم جيراجوري البهوالي ولد سنة 1880م وتوفي سنة 1955م، كان أحد الدعاة البارزين إلى إنكار السنة النبوية، وله عدد غير قليل من الكتب التي ألفها لنشر مذهبه، من أكثر القرآنيين نشاطاً في باكستان. انظر ترجمته في كتاب الوقائع: الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية في بداية القرن الرابع عشر الهجري الى اليوم، كلية الشريعة، جامعة الشارقة، 1427هـ-2006م، (2/821)، القرشي، الياف الدين ترابي بن عالم الدين، الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، (1402هـ-1403هـ) رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص 567، بخش، خادم حسين إلهي، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، ط1، 1409هـ/1989م، ص 31-32.

(2) Baljon, the modern quran interpretation, P18-19, the present writers art.

Pakistaniviews of Hadith in the world of Islam, V3-4, 1958, p219

(3) برويز: غلام أحمد برويز بن فضل دين بن رحيم بخش، ولد عام 1930م، في إقليم البنجاب، تلقى دراسته الابتدائية والثانوية في المدارس الرسمية، ثم اشتغل موظفاً في الدوائر الحكومية المختلفة، حتى أصبح موظفاً كبيراً بعد استقلال جمهورية باكستان الإسلامية، فأصدر مجلة (طلوع الاسلام) الشهرية للدعوة إلى إنكار السنة النبوية، وله عدد غير قليل من الكتب التي ألفها في تأييد مذهبه، من أشهر كتبه: (مقام الحديث) وهو بالأوردية. انظر في ترجمته: القرشي، الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 567، كتاب الوقائع. (2/820). وانظر الموقع الإلكتروني:

<http://alminbar.al-islam.com/mehwar-daawa.aspx.?nid=88438pno=1>.

(4) الحشر: 7

(5) (النساء، 59)



ويرى برويز: أن اعتمادنا على الحديث في التفسير يجعلنا نقصر هذه الآيات على معان محددة بينما نظرنا للقرآن تنمو وتتطور على مر القرون<sup>(١)</sup>.

أقول: إن مثل هذه الدراسات تحاول بما أوتيت من قوة الابتعاد عن السنة، والتهوين من شأنها في معالجة قضايا القرآن، ولا ندري هل يقتصر الأمر على مجرد التفسير دون أن يمتد ذلك إلى فروع الدين الأخرى من فقه وتعاليم تشمل شؤون الحياة؟

لقد استقر رأي العلماء في تحديد مآخذ التفسير على أنه ليس بعد القرآن بيان؛ فإن صاحب الكلام أدري بكلامه، وما أجهل في موضع فصل في آخر، وما عمم في موطن خصص في آخر، وهكذا، وإذا لم نجد ذلك نتجه إلى السنة الشارحة والمفصلة، وهذا بواقع النص الكريم ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(٢)</sup> ولا يحتاج الأمر إلى تعداد جوانب خدمة السنة للقرآن فأمر ذلك بَيِّن واضح.

وأما فيما يتعلق بآراء الصحابة والتابعين، فما كان لا مجال للرأي فيه فإنه -على أصح الأقوال وأقواها- يحمل حمل المرفوع، ولا يعدل عنه بشرط ثبوت صحته، لما امتاز صحابة النبي الكريم ﷺ من فهم وفقه ومشاهدة لأحوال النزول ومعايشة لظروفه، أما ما كان للرأي فيه مدخل فلنا أن نتجاوزه؛ لانبثاق ذلك عن اجتهادهم، والاجتهاد موطن لأن يخطئ فيه المجتهد أو يصيب، فلا تكون آراؤهم ملزمة عندئذ، هذا هو التحقيق الذي كان على (برويز) وأمثاله أن يتنبهوا له، وأن لا يجتازوه ليقفوا على النصوص بعقولهم وحدهم. والرجوع للقرآن الكريم وحده، وهي دعوى القرآنيين<sup>(٣)</sup> الذين ينادون هذه الأيام بهذه الدعوى، فوق ما فيها من

parweez , Maqam hadith, I,p150(1)

(2) (النحل، ٤٤)

(3) القرآنيون: فرقة منحرفة ظهرت في شبه القارة الهندية على أثر انتشار الأفكار التي بثها السيد أحمد خان الذي ولد في دلهي سنة ١٨١٧م، وقد حصل أحمد خان قاضيا في المحاكم البريطانية، وأصدر المجلات الثقافية والعلمية وأسس كلية عليكرة الإسلامية للمواصلة بين القضايا الإسلامية والحضارة الأوروبية والفكر الغربي واتخذ منها عقلايا في تفسير القرآن فانكر الجنة والنار والملائكة والجن، وأخذ يشتم الأئمة والفقهاء، ويستهزئ بالحدادين والشعائر

الإضراب صفيحاً عن أصل مهم لا يستقيم الأمر بدونه، فإنه يجعل التفسير عرضه لكل عابث، إذ يفتح الميدان لكل من يأتي برأيه دون ضابط يضبطه، فلو سألت ما دليكَ لأجاب: النص نفسه: لغته وتركيبه، ولو قيل له: لكن اللغة تقول غير هذا! لأجاب: نحن نأخذ بالمعاني الرمزية للكلمة والمعنى البعيد لا القريب، فعندئذ يصبح التفسير ضرباً من الألغاز، ومثاراً للتلاعب بالألفاظ الآيات، وعماية من الرأي والقول، ولا ضابط يحكمه، وهذا ما تخوف منه علماءنا السابقون مما جعلهم ينصون على ركائز وعمد لا بد للتفسير من الاحتكام لها.

الإسلامية. قامت دعوته على الاعتماد على القرآن دون السنة في التشريع، ووضع شروطاً تعجيزية لقبول السنة وهي:

- ١- أن يكون الحديث المروي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجزم واليقين.
  - ٢- أن توجد شهادة تثبت أن الكلمات التي أتى بها الراوي هي الكلمات النبوية بعينها.
  - ٣- ألا يكون للكلمات التي أتى بها الرواة معانٍ سوى ما ذكره الشراح، فإن تخلف شرط من هذه الشروط لم يصح نسبة القول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي العصر الحالي يوجد أربع فرق من القرآنيين في شبه القارة الهندية وهي:
  - فرقة (أمت معلم أهل الذكر والقرآن) ومؤسسها محمد رمضان تلميذ عبد الله جكرالوي، وعبد الله جكرالوي تلميذ أحمد خان، وقد خالف المسلمين في أداء ثاني أركان الإسلام، ولهذه الفرقة مجلة تسمى (بلاغ القرآن).
  - فرقة (أمة مسلمة) ومؤسسها الخواجة أحمد الدين الأمر تسري، وقد أسسها في أمر تسري بالهند، وقد انتقلت هذه الفرقة إلى لاهور أيام، استقلال باكستان سنة ١٩٤٧م، والخوارج أحمد الدين المولود بإقليم البنجاب سنة ١٨١٦م والمتوفي سنة ١٩٣٦م، له العديد من المؤلفات لتعزيز مذهبه.
  - فرقة (طلوع الإسلام) وقد أسسها غلام أحمد برويز في الهند قبل استقلال باكستان، وهي أنشط فرق القرآنيين ولهذه الفرقة فروع كثيرة في باكستان وفي المدن الأوروبية ولها مجلة شهرية دعى (طلوع إسلام).
  - فرقة (تعمير إنسانيت) ومولها عبد الخالق مالواده. ولهذه الفرقة دعاء كثير من منهم خليفة عبد الحكيم خان، وعناية الله المشرقي، وأحمد رحيم الدين، وفلوروارى، وغيرهم وسيمر بنا آراء بعض هؤلاء لذا أشرت الإشارة إليهم والتعريف بهم هنا، وفي البلاد العربية نجد من تبنى هذا الاتجاه، ومن هؤلاء الطيب محمد توفيق صدقي (١٢٩٨هـ- ١٣٣٨هـ) وقد نشرت له صحيفة المنار في العدد التاسع والثاني عشر من السنة التاسعة عام ١٩٠٦م بعض هذه الشبهات، والدكتور أحمد صبحي منصور، والدكتور فرج فوده، والدكتور سعد الدين إبراهيم، والدكتور عثمان محمد علي، ومحمد شحرور، ونصر أبو زيد، ومحمد أركون وغيرهم .
- انظر بتوسع وتفصيل: خادم بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة النبوية ص ١٦-٣٢، كتاب الوقائع، (٢/٨١٨-٨٤٥) القرشي، الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص ٥٦٥-٥٧٠، وانظر الموقع الإلكتروني: [www.mettransparent.com/texts/ahmedsobhi](http://www.mettransparent.com/texts/ahmedsobhi)

ولو كان الأمر على ما يذهب إليه هؤلاء المعاصرون، لاختلط العمل الصالح بالآخر السيء، مما يجعل الأمور مرتبطة بحكم العقل وحده، فيأتي لنا بالتفسيرات المنحرفة الممتزجة بالأهواء، والبعيدة كل البعد عن المنطقية مما سنعرف بعضها فيما بعد، وأول هذه التأويلات ما نقلته عنهم في الاحتجاج لرأيهم هذا بالآيات، حيث فهموا منها غير ما حققه العلماء وأقره الجهابذة المدققون.

فقوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾، وإن كان في

سياق أخذ الغنائم، إلا أن النص جاء بصيغة العموم غير محدد بلفظ يدل على تخصيصه.

قال الألوسي<sup>(١)</sup>: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ﴾ أي وما أعطاكم من الفيء فخذوه، لأنه

حقكم الذي أحله الله تعالى، (وما نهاكم عنه) أي عن أخذه منه (فانتهاوا) عنه (واتقوا الله) في

مخالفته -عليه الصلاة والسلام- إن الله شديد العقاب، فيعاقب من يخالفه ﷻ .

وحمل الآية على خصوص الفيء مروى عن الحسن وكان ذلك لتقرينه المقام. وفي

الكشاف<sup>(٢)</sup>: الأجود أن تكون عامة في كل ما أمر به ﷻ ونهى عنه، وأمر الفيء داخل في

العموم، وذلك لعموم لفظ (ما)، على أن الواو لا تصح عاطفة، فهي اعتراض على سبيل

التذييل<sup>(٣)</sup>، ولذلك عقب بقوله: 'واتقوا الله' تعميماً، فيتناول كل ما يجب أن يتقى ويدخل ما

سبق له الكلام دخولاً أولاً كدخوله في العموم الأول.

(1) هو محمود بن عبد الله بن محمود الحسيني، أبو الثناء، شيخ علماء العراق في عصره، مفسر، محدث، فقيه، أديب، لغوي، له تصانيف شهيرة، أشهرها: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، الأجوبة العراقية، وغيرها، انظر: الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، بغداد، ١٣٤٨هـ، (٥/١). البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون، استانبول، ١٩٤٥م، (٥٨٦/١)، السندي، حسن، أعيان البيان من صبح القرن الثالث عشر الهجري، مصر، ١٩١٤م.

(2) الزغشري، الكشاف، (٥٠٢/٤).

(3). بيان كلام الألوسي: أن الواو في قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) لو كانت عاطفة لصح اقتصار الآية على خصوص الفيء ولا تمتنع العموم، لأن المعنى على هذا يجعل الموصولية محددة بخصر الفيء، على معنى: (وما آتاكم الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الفيء فخذوه فإنه حقكم (وما نهاكم عنه فانتهاوا

وروي ذلك عن ابن جريج، وأخرج الشيخان<sup>(١)</sup>. وأبو داود<sup>(٢)</sup>. والترمذي<sup>(٣)</sup>. وغيرهم عن ابن مسعود أنه قال: لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات لخلق الله تعالى، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن فأتته، فقالت: بلغني أنك لعنت كيت وكيت، فقال: ما لي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله عز وجل - فقالت: لقد قرأت ما بين لוחي المصحف فما وجدته قال: إن كنت قرأته فقد وجدته، أما قرأت قوله الله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ فقالت: بلى، قال: فإنه ﷺ قد نهى عنه، وعن الشافعي أنه قال: سلوني عما شئتم أخبركم به من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، فقال عبد الله بن محمد بن هارون ما تقول في المحرم يقتل الزنور، فقال: قال الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾<sup>(٤)</sup>.

وأما قوله سبحانه في سورة النساء ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ فإن هذه الآية عامة في أمور الدين وليس فقط في أمور الإمامة والحكم فحسب، وهي من أوضح الدلائل على صحة القياس الذي محصله إعطاء غير المنصوص حكم المنصوص، لاشتراكهما في علة جامعة بينهما والذي هو متوقف لا محالة على الاجتهاد وإعمال الفكر.

عن اخذه) لكن الواو جاءت تستأنف كلاماً جديداً في اعتراض تذييلي تعقيباً على ما مضى، إذ هو شامل لما مضى الحديث عنه ولغير ما مضى، فيدخل ما سبق الحديث عنه في قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) دخولاً أولياً، ولا يخفى أن الألوحي سار على منهج البلغاء الذين يرون ان الاعتراض التذييلي يصح إتيانه في وسط الكلام وفي آخره من غير قيد.

- (1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، ٥٥٨٧، (٥/٢٢١٦)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة، رقم ٢١٢٥
- (2). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الترجل، باب في صلة الشعر، ٤١٦٨، (٤/٧٧).
- (3) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأدب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، ٢٧٨٢، (٥/١٠٤).
- (4) الألوحي، روح المعاني، (٥٠/٢٨).

قال الطبري<sup>(١)</sup>: ( يعني يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ربكم بما أمركم به، وفيما نهاكم عنه، وأطيعوا رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم فإن في طاعتكم إياه طاعة لربكم، وذلك أنكم تطيعونه لأمر الله تعالى إياكم بطاعته، واختلف أهل التأويل في معنى قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فقال بعضهم: ذلك أمر من الله باتباع سنته... وقال آخرون: ذلك أمر من الله بطاعة الرسول في حياته، والصواب من القول في ذلك أن يقال: هو أمر من الله تعالى بطاعة رسوله ﷺ في حياته فيما أمر ونهى وبعد وفاته في اتباع سنته، ولم يخص ذلك في حال دون حال، فهو على العموم حتى يخص ذلك ما يجب التسليم له<sup>(٢)</sup>).

وقال الرازي<sup>(٣)</sup>: ( اعلم أن قوله: ﴿ فَإِن تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ يدل عندنا على أن القياس حجة، والذي يدل على ذلك أن قوله ( فإن تنازعتم في شيء ) إما أن يكون المراد: فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة: والأول باطل، لأن على ذلك التقدير وجب عليهم طاعته، فكان ذلك داخلاً تحت قوله ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ وحينئذ يصير قوله ﴿ فَإِن تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ إعادة لعين ما مضى، وإنه غير جائز، وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني، وهو أن المراد: فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والإجماع، وإذا كان كذلك لم

(1) هو محمد بن جرير بن يزيد، من مشاهير المفسرين والمؤرخين وأئمة العلماء، نشأ في طبرستان، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، من أشهر مؤلفاته: جامع البيان في تفسير آي القرآن، تاريخ الأمم والملوك، وغيرها، توفي سنة ٣١٠هـ - السيوطي، طبقات المفسرين، ضبط أعلامه لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٨٢، وانظر: السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، مصر، ١٣٢٤هـ - (٣/١٢٠)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م - ١٩٧٢م، (٤/١٩١).

(2) الطبري، جامع البيان، (٨/٤٩٥).

(3) وهو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي الامام المفسر المتكلم، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل من أشهر كتبه (التفسير الكبير)، (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) السيوطي، طبقات المفسرين، ص ١٠٠، وانظر في ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية، (٨/٨١)، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٦/١٩٧).

يكن المراد من قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة، فيجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس<sup>(١)</sup>.

فإذن ظهر (أن الأحكام مثبتة بالكتاب والسنة، وبالرد إليهما على وجه القياس)<sup>(٢)</sup>.

أما ادعاء بعض المعاصرين مثل (برويز) وغيره أن الاعتماد على التفسير النبوي لا يتلاءم مع تطور النظرة للنص القرآني، من حيث يؤدي ذلك الاعتماد إلى أن تعبير الآيات ذات معانٍ محددة، هذا كلام ليس صحيحاً، وتلك وجهة نظر مغلوطة لأكثر من سبب:

أولاً: لا يعني أخذنا بالتفسير النبوي أن مساحة النص القرآني تضيق فلا تستوعب دلالات

أخرى، لأن النص نفسه فيه فاعلية وقابلية للامتداد بالاتجاه الذي رسمه النبي الكريم ﷺ

ثانياً: عندما نستشهد بحديث نبوي في إطار التفسير لنص القرآن علينا أن نوسع نظرتنا لا لنص

القرآن وحده، بل لنص الحديث نفسه، لأن هذا الحديث وحي يتسق مع الوحي القرآني.

ثالثاً: الادعاء بأن الحديث النبوي يجعل النص ضيق الأفق<sup>(٣)</sup>، رجوع بالطعن على صلاحية السنة

لاستيعاب القادم من الظروف والأزمات، وهذا بعكس ما يثبت العلم اليوم من صلاحية

السنة النبوية لمعالجة قضايا العصر، والكشف عن خبايا العلوم والمعارف.

رابعاً: إن النبي كان يشير بإشارات خاطفة، ويرمز إلى معانٍ يحتاج الأمر منا إلى بذل الجهود

لكشف النقاب عنها، لدقتها وعظيم المعاني المختزلة فيها، فكيف يمكن أن يستغنى عن كل

هذا، ويعطى العقل القاصر مرتبة أعلى من مرتبة السنة التي هي فوق كل تصور. (مما يتطلبه

لزوم السنة أن يقف المفسر في مسائل الأصول عند دلالة النصوص، أما في الفروع، فما لم

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، (١/١٣٩).

(2) ينظر البيضاوي، أنوار التنزيل، (١/٢٢١).

(3) هذا رأي برويز وقد أعجب المستشرق بالجون بهذا الرأي

يرد فيه نص عن المعصوم ﷺ ولم يجتمع فيه أصحابه على شيء، فعند ذلك جاز إعمال النظر لمن كان مؤهلاً لذلك<sup>(١)</sup>

ومن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب في بلادنا الإسلامية ذهب إلى إنكار التفسير الأثري حيث أنكر ثبوت شيء من التفسير بالمأثور، ومن هؤلاء الأستاذ أحمد أمين، ويستند في ذلك كثرة الروايات الممزوجة بالإسرائيليات وإلى مقولة الإمام أحمد الأنفة الذكر، حيث يقول:

( وحسبك دليلاً على مقدار الوضع أن أحاديث التفسير التي ذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: لم يصح عنده منها شيء قد جمع فيها آلاف الأحاديث )<sup>(٢)</sup>.

وقد رأيت كيف فهم العلماء عبارة الإمام أحمد وأنه قد ثبتت أحاديث صحيحة فسر فيها النبي عليه الصلاة والسلام آياً من القرآن الكريم، وهذا أمر جمع عليه من قبل الأمة، بل إن هذا من شروط التفسير التي نص عليها العلماء، قال أبو حيان ( الوجه الرابع (أي مما يحتاج إليه المفسر): تعيين مبهم، وتبيين مجمل، وسبب نزول، ونسخ، ويؤخذ ذلك من النقل الصحيح عن رسول الله B، وذلك من علم الحديث )<sup>(٣)</sup>.

لذا فإن هذه المحاولات مهما كان هدف أصحابها لا تتسق مع مكانة السنة، ولا مع المنهج العلمي الذي خطه لنا المفسرون، ضماناً لفهم صحيح، وتأويل مستقيم لآيات القرآن الكريم.

(1) هرماس، عبد الرزاق، آداب تفسير القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، العدد ٣٤٣، السنة الأربعون، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٣٣، الضاوي، أحمد بزوي، موقف أهل السنة من قضية التأويل، مجلة دعوة الحق، العدد ٣٤٣، السنة الأربعون، ص ٦٧.

(2) أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٢، ١٩٧٨م، ص ٢١١.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (٦/١)

## المطلب الثاني: تفسير الصحابة الكرام:

يرى المستشرق (جانسن) (أن الصحابة الكرام لم يدركوا لغة القرآن؛ لأنها جاء فيها من الغموض ما يمنع قبول المقالة التي قررها ابن خلدون<sup>(1)</sup> في مقدمته، حيث يقول -أي ابن خلدون-: (إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه)<sup>(2)</sup>.

وبالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون نجد كلامه على النحو الآتي: (وأما التفسير: فأعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع، ومنها ما هو في العقائد الإيمانية، ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً له، وكان النبي ﷺ هو المبين كما قال تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(3)</sup>، فكان النبي عليه السلام يبين الجمل ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه)<sup>(4)</sup>.

فهنا يلحظ أن ابن خلدون يرى أن الصحابة الكرام فهموا القرآن بناءً على لغتهم التي نزل بها، فما كان متوقفاً على اللغة كان معلوماً لديهم، وأما ما احتاج إلى توقيف وتفسير من قبل النبي عليه الصلاة والسلام فكان لا يكفيهم فيه معرفة اللغة، فحصل لهم معرفة معانية وتراكيبه على هذا النحو، وأنت ترى أن كلام ابن خلدون متصل أوله بآخره فلا تناقض فيه.

وعلى هذا فكلام المستشرق (جانسن) لا يستقيم، حيث رد كلام ابن خلدون بناءً على غموض لغة التنزيل، والقول برمزية الأساليب والتراكيب القرآنية، وهذا نص عبارته: (القرآن

(1) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد الإشبيلي، التونسي، مهر في كثير من الفنون، له مصنف في التاريخ أسماء: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وجعل له مقدمة نفيسة حوت أصول العلوم والفنون، توفي سنة ٨٠٨هـ، رحمه الله تعالى، ابن قايماز، العبر في خبر من غير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط ٢، ١٩٤٨م، (٥/٢١٣). وانظر: المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ط. د.، (٢/٩٩٥).

Jansen, p55 (2)

(3) النحل، ٤٤.

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م. ص ٣٤٨



كتاب فيه تعقيد، إذ سببت لغته كثيراً من الإشكالات لمن حاول التصدي لتفسيره، ويرى ابن خلدون أن القرآن نزل بلغة العرب وحسب أساليبهم، لذا فإن الكل فهم القرآن، إلى الآن آخر جزء من عبارته (الكل فهم القرآن) لم تبد صحيحة تماماً، لأن الأنبياء كانوا دائماً يستعملون لغة رمزية مبهمه (Obscure)، وفي بعض الأحيان يوظفون الألفاظ الأعجمية عن اللغة، التي تصيب معان جديدة، ويبدعون كلمات وأساليب جديدة يمكن أن نصفها بالجرأة، (Daring)، كالمعتاد، فإن تلك المعاني لم تفهم إلا بصعوبة بالغة، حتى من قبل الناس الذين كانت لديهم براعة بالخطاب (adress)، وعلى النقيض من عبارات ابن خلدون المقتبسة، فإن تفسير الألفاظ غير المبهمه وأشباه الجمل كان فيها بالنسبة لمعاصري النبي ﷺ (صحابته) صعوبة كبيرة، لم تذكرها الأجيال المتأخرة، من هنا كان للتفسير تلك الأهمية<sup>(١)</sup>.

إن رأي (جانسن) هنا ليس سديداً، ذلك أن لغة القرآن لا غموض فيها؛ إذ خلقت من التعقيد والغريب المستهجن، ولئن غابت بعض المفردات على بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فليس معنى هذا أن ذلك كان بالنسبة للصحابة جميعاً، بل إنه حصل لبعضهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن منشأ الغرابة لم يكن لذات المفردة، إذ يحتمل أن تكون لهجة قبيلة لم يسمع بها الصحابي من قبل، وهذا ضرب من أضرب الإعجاز القرآني، حيث نزل على سبعة أحرف، ولحن نحمد كبار المفسرين من الصحابة -عليهم رضوان الله تعالى- تساءلوا عن المعنى الدقيق للفظ قرآنية، ولم يدعوا غموضها لكونهم لم يسمعوا بها من قبل في لهجتهم، فلم يمنعهم ذلك أن يسألوا عنها، كما حصل لعمر -رضي الله عنه- عندما سأل عن معنى كلمة التخوف في قوله الله تعالى ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾<sup>(٢)</sup>. فلعلها لم تكن معروفة لدى القرشيين، (فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

Jansen, p55 (1)

(2) النحل، ٤٧.

تُخَوِّفُ الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمِيكًا قَرْدًا      كما تُخَوِّفُ عُوْدَ النَّبْعَةِ السُّفْنِ<sup>(١)</sup> (٢).

وها هو ابن عباس -رضي الله عنهما- يسأل: (ما حناناً وما غسلين؟)<sup>(٣)</sup>. ويرى بعض الباحثين أن غرابة الكلمة في القرآن ليس المراد بها أنها منكراً أو شاذة؛ فإن القرآن منزّه عن هذا جميعه، وإنما (اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بها سائر الناس، ومنشأ الغرابة فيما عُدّ من الغريب أن يكون ذلك من لغات متفرقة، أو تكون الألفاظ مستعملة بجمع وجه من وجوه الوضع يخرجها مخرج الغريب، كالظلم والكفر والإيمان ونحوها، مما نقل عن مدلوله في لغة العرب إلى المعاني الإسلامية، أو يكون في سياق الألفاظ قد دل بالقرينة على معنى معين غير الذي يفهم من ذات اللفظ)<sup>(٤)</sup>.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن عدم معرفة لفظة أو مفردة ليس مدعاة للقول بغموض الآية؛ لأن المعنى يفهم من سياق الكلام، وفي هذا رد على من ادعى عدم أخذ الصحابة بالسياق، كما يقول (واط) كما سيمر بنا فيما بعد، فما يضير سيدنا عمر رضي الله عنه أن لا يعرف معنى الأب في قوله سبحانه ﴿وَفَكَهَةً وَأَبًّا﴾<sup>(٥)</sup> ويقول لنفسه، إن هذا هو التكلف يا عمر، فسيدنا عمر يفهم من خلال الآية السابقة واللاحقة لهذه الآية أن الأب شيء يؤكل لغير الأدمي، وهذا يكفي، فهى نفسه عن أن يجري أو ينساق لطلب وتحديد هذا النوع حيث لا طائل تحته.

(1). التامك: السنام، القرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، النبع: شجر القسي والسهام، والسفن: كل ما ينحت به غيره، والمعنى أن الرحل أثر في سنام الجمل فأخذ لأجل الاحتكاك به ينقص من سنامه كما الحال بالنسبة لشجرة القسي الذي يؤخذ من السهام عندما ينقص منه القدوم ونحوه. والبيت هذا لابن مزاحم الثمالي انظر الأصفهاني، الأغاني، (٦/٨٢)

(2) لاحظ أن سيدنا عمر رضي الله عنه طلب المعنى الدقيق للكلمة وعدم معرفته باللفظة القرآنية ليس على إطلاقه، انظر الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (٢/٨٧-٨٨).

(3) انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ص ٩٩.

(4) الرافعي، مصطفي صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص ٦١-٦٣، وانظر محله، د. محمود أحمد، دراسات قرآنية في جزء عم، ص ٧٦.

(5) حبس، ٣١.

وإذا كان من الصعوبة حقاً أن يحيط أحد بجميع المفردات القرآنية وقت النزول إلا إذا كان عالماً بلهجات العرب وأساليبها، كما الحال بالنسبة لنبينا ﷺ، إلا أن الأساليب القرآنية واللغوية ليست شيئاً مما لم يعهده الناس أجنبياً عنهم، فكُلُّ فهم من القرآن حسب مداركه، وإلى هذا أوما الخطابي في رسالته (بيان إعجاز القرآن) حيث يقول: (دل النظر وشاهد العبر على أن السبب له والعلة فيه: أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق الرسل، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود، دون النوع المهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه ألته، فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني. أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فمازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعدوثة، وهما على الانفراد في نوعيهما كالمضادين؛ لأن العدوثة نتاج السهولة، والجزالة و المتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خصص بها القرآن، يسرها الله تعالى بلطيف قدرته من أمره، ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه)<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن مراتب البلاغة في القرآن هذه يتفاوت الناس في إدراكها وتذوقها على اختلاف ملكاتهم، وليسوا فيها سواء، وليس الأمر على حد زعم (جانسن)، (وكان طبيعياً أن يفهم النبي ﷺ القرآن جملة وتفصيلاً، كما كان طبيعياً أن يفهم الصحابة القرآن في جملة، أي بالنسبة لظاهره وأحكامه، أما فهمه تفصيلاً، ومعرفة دقائق باطنه بحيث لا يغيب عنهم شاردة ولا وارده، فهذا غير ميسور لهم بمجرد المعرفة اللغوية، بل لا بد من البحث والنظر، والرجوع إلى النبي ﷺ فيما يشكل عليهم فهمه، وذلك لأن القرآن فيه الجمل، وما ظاهره التعارض، وما إلى ذلك، مما لا يوقف على معرفته إلا بتوضيح نبوي، أو فهم أعمل فيه النظر)<sup>(٢)</sup>.

(١) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٣٨.

(٢) يراجع في ذلك الذهبي، التفسير والمفسرون (١/٣٢-٣٤) د. السلقيني، حبر الأمة ومدرسته في التفسير، ص ٧٨.

وبذلك يتبين لنا خطأ مقولات (جانسن) وعدم وضوح الرؤية الصحيحة لديه إزاء هذه القضية.

### المطلب الثالث: مميزات التفسير في عهد الصحابة رضوان الله عليهم:

من يطالع ما كتبه المستشرقون البريطانيون حول تفسير القرآن في عهد الصحابة الكرام، يلحظ مدى الإجحاف في حق هؤلاء الصحابة، وما قاموا به من جهود بذلوها في خدمة القرآن وبيانه، ويرى الدارس أيضاً القدر من التهاون في شأن هذا التفسير، بحيث تساق فيه القضايا مساق المسلمات البديهية.

وقد تركزت دراستهم في هذا الإطار حول نقاط بارزة جديرة بالبحث، وتلكم النقاط

هي:

- أ- مميزات التفسير وخصائصه.
  - ب- مصادر التفسير في عهد الصحابة، ونظرتهم إلى تفسير ابن عباس رضي الله عنهما.
- فالمستشرقون البريطانيون ينظرون إلى هذا التفسير على أنه أخذ طابعاً جماعياً، فلم يكن له تميز على المستوى الفردي، وكان تفسيراً مكافئاً للألفاظ لا يعدو أن يكون بياناً حرفياً لها، وقد غلب على هذا التفسير الطابع الكتابي وثقافة أهل الكتاب، وقد أغفل هذا التفسير جانب السياق القرآني، فلم يلتفتوا إليه، ولم يتم توظيفه، فجاء التفسير مزقاً جزئياً لا تحكمه النظرة الكلية للآية، هذه مجمل النظرة البريطانية لتفسير الصحابة، وهذا شروع ببيان تفصيلي لهذه القضايا من كتبهم مشفوع بالرد والنقد .

### الفرع الأول: مميزات التفسير في عهد الصحابة الكرام وخصائصه:

من أخطر الكتابات حول هذا الجانب ما كتبه المستشرق (مونتجمري واط) في كتابه *التنزيل في العالم المعاصر*، حيث يقول: (فيما يتعلق بالتفسير الأساسي أو الأولي، يمكن أن يقال: إنه في حالة الإشارة لأحداث بعينها في بعض الآيات القرآنية في مطلع سورة عبس ﴿عَبَسَ

وَتَوَلَّى ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿١﴾ فإنه يجب أن نفهم أن الذي عبس وتولى هو محمد ﷺ، كما أنه من المفيد أن نعرف من هو الأعمى وكان المسلمون المعاصرون يعرفونه، وربما سمعوا بالواقعة فعلاً حتى قبل نزول الوحي، لكن بالنسبة للذين لم يكونوا مسلمين حتى بعد وفاة محمد ﷺ، فإن الواقعة وظروفها في حاجة إلى شرح وتفسير، والأمر نفسه ينطبق على قصص الأنبياء السابقين، فقد كان معظم أفراد المجتمع الإسلامي لديهم معلومات يسيرة<sup>(٢)</sup> أو سطحية من هذه القصص، لكن معلوماتهم كان يشوبها نقص وقصور، عمل على تعويضه وإكماله أفراد آخرون<sup>(٣)</sup> ذوو علم أعمق، وربما لجأ أفراد المجتمع الإسلامي إلى أفراد من خارج هذا المجتمع نفسه، كالجوئهم إلى يهود أو نصارى، إنه يمكننا القول إذن: إن عملية التفسير الأولى كانت نشاطاً عاماً، قام به المجتمع ككل ( كانت عملاً جماعياً )<sup>(١)</sup>.

هنا يقرر واط أكثر من قضية تخص التفسير زمن صحابة رسول الله ﷺ:

أولاً: تعيين المبهم كان ضرورة عندهم لا بد منه حتى يتم فهم النص.

ثانياً: إن رجوع الصحابة إلى ذوي علم بالكتاب أمثال كعب الأحبار ووهب ابن منبه كان ضرورة لا يستقيم فهم النص في القصص القرآني بدونها، وإلا لغمّ الأمر عليهم، ومن هنا كان الأخذ بالإسرائيليات أمراً حتمياً لا مفر منه، لعدم كفاية النص القرآني في تأدية الغرض.

ثالثاً: التفسير كان نشاطاً جماعياً، وهذه قضية لا بد من التركيز على خطورتها.

وسأناقش الباحث النقطة الأولى والثالثة وأرجو البحث في الثانية إلى الحديث عن

مصدر التفسير عند الصحابة.

(1) عبس، ١-٢.

(2) ليس السطحية مقصورة على هذا لحسب، بل هي منسحبة على جميع القضايا عند المستشرقين البريطانيين،

والاحظ هنا أن واط يناقض قول المستشرقين في أن قصص القرآن كانت معروفة لدى العرب قبل نزول القرآن.

(3) يعني كعب الأحبار ووهب بن منبه وغيرهما.

أما بالنسبة للنقطة الأولى: فإن الصحابة -عليهم رضوان الله تعالى- لم يُعْتَوُوا أنفسهم سبيل البحث في الكشف عن كل مبهم في القرآن، ذلك أنهم أدركوا أن القرآن سكت عن ذكر أشياء فوسعهم ما وسعه، ولذلك لا نعث على روايات تجد فيها الصحابة يتطلعون كشف النقاب عن ما سكت عنه القرآن من مبهم الأسماء والأماكن وأمثالها<sup>(٢)</sup>، ولا سألوا النبي ﷺ عن مثله، لأنهم يعلمون أن لا طائل من ورائه، ولو كان ذلك يتعلق به كبير نفع أو يتوقف عليه حكم شرعي لكان أولى من يقوم ببيانه نبينا ﷺ.

قد يقال: فما قولك في إصرار ابن عباس على سؤال سيدنا عمر عن المبهم<sup>(٣)</sup> في سورة التحريم ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾<sup>(١)</sup> وقد مكث ما يزيد عن سنة وهو ينتظر منه الجواب؟ فيقال هنا: إن هذا الإصرار من الضرورة بمكان، لأنه يتعلق وبسبب النزول ومعرفته ضرورة ملحة لفهم الآية، وهذا قد يعرفه بعضهم ويغيب عن بعضهم الآخر، ولذلك لم تر ابن عباس يسأل عن اسم زوجة نوح ولوط عليهما السلام، لأن هذا لا يشكل شيئاً في مسار فهم الآية.

وأما النقطة الثانية: فالقول بأن تفسير الصحابة كان عملاً جماعياً، لا نشاطاً على المستوى الفردي قام به الصحابة ككل، أقول هذا ينطوي على عدة أمور:

أولاً: غياب القدرات والملكات الفردية لدى الصحابة.

ثانياً: عدم بيان التفاوت والتمايز بينهم في الفهم، وبيان المتقدم في التفسير من غيره.

ثالثاً: في هذا قياس للعمل التفسيري للصحابة على جمعهم للقرآن، وهذا شيء مناف للحقيقة العلمية تماماً.

---

(1) واط، التنزيل في العالم المعاصرة، ص ١٣٧-١٣٨  
(2) نحن نطالب المستشرقين البريطانيين ان يأتوا لنا بروايات صحيحة الإسناد في هذه المطالب حتى يكون لديهم مستند قويهم في هذه الدعوى  
(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة لم تحرم، باب ٥٢٩، ١٣٣٩، (٦/٥٤٣).

ويرد على هذا : بأن النشاط الجماعي للتفسير على هذا النحو المزعوم يقتضي أن يتوصل الصحابة جميعاً إلى الصدور عن رأي واحد، فلا تتعدد على هذا الآراء، ولا تختلف الفهوم، وهذا أمر لا يسلم به واقع التفسير، فقد ذكر أن ثمة اختلافاً في البيان التفسيري وإن لم يكن بالحجم الذي حصل فيما بعد.

وقد كان هناك صحف فردية، كانت تحتوي على فوائد تفسيرية، وملحوظات سجلها بعض الصحابة -عليهم الرضوان-، تدل على فهم الصحابي لنصوص القرآن حسب ما انقذ في ذهنه من معنى، ولكنه وقت جمع القرآن وأجمع الصحابة على ذلك الجمع ثم حرقها، فهذه جهود فردية في الفهم والاستنتاج، ضف إلى هذا أنه كان هناك مراجع للصحابة في التفسير كعمر وابن عباس رضي الله عنهما، على أن هناك وجهة نظر غربية تناقض مقالة (واط) تماماً، حيث يرى معجم العالم الإسلامي -وهو من إنتاج لفيف من المستشرقين- " أن الآراء الفردية طغت على التفسير الأولى".<sup>(٢)</sup>

إن الذي دفع (واط) لأن يركز هذه المقولة هو محاولته لأن يجد منفذاً لتأكيد الجانب التوراتي والإنجيلي في فهم الصحابة، ومثل هذا العمل لا يقوم به إلا جماعات تتحد غايتها، وينتظم هدفها لتحصيل هذه المعارف، التي تتكاثر مادتها وتتفرع قضاياها، ومن ثم فإنها تلبى حاجات يتطلبها المجتمع ككل، كالإجابة عن تساؤلات حول بدء الخليقة وخلق العالم، وما إلى ذلك مما النفس تشوق إلى معرفته.

الميزة الثانية: النظرة السطحية للنصوص القرآنية وإغفال السياق القرآني:

يرى (واط) أن نظرة الصحابة لنصوص التنزيل تميزت بالسذاجة والسطحية، فلم تكن بمستوى العمق المطلوب، وذلك حسب حاجات العصر اليسيرة، ومتطلباته المتواضعة، حيث يقول في معرض الحديث عن ربط التفسير بالواقع والأحداث التي يعيشها المفسر: (لا بد أن

(1) التحريم، ٤.

(2) كريزر، كلوس، وآخرون، معجم العالم الإسلامي، ترجمة: د.ج. كنورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ١٩٩.

يكون ما ذكرناه آنفاً، قد وضح بجلاء أن تفسير القرآن يعد عملية مكملة للنظام التاريخي للإسلام، لقد اتسع مجتمع المسلمين اتساعاً كبيراً بعد وفاة النبي ﷺ، فدخلته ملايين من أجناس شتى تشغل مساحات واسعة من سطح الكرة الأرضية، وكلما اتسع مجتمع المسلمين زاد تعقد الحياة فيها، ولم تعد الفكرة عن الإسلام يسيرة مسطحة، حقيقة أن الاستجابات الأساسية أو التكوينات الأساسية للحياة في مجتمع المسلمين كانت بالفعل مستقرة، لكن كان من الممكن تطبيقها، أو تفسيرها بطرائق مختلفة، بسبل عديدة أو بوسائل مختلفة، وهذه العملية هي ما يمكن أن نطلق عليه التفسير التكييفي، أو عملية مواءمة نص التنزيل مع الواقع، ومثل هذا التفسير يعد أمراً ضرورياً؛ لأن تطور المجتمع يؤدي لظهور مواقف جديدة، ويثير قضايا جديدة، إلا أنه - أي التفسير - لا يكون منبثاً أو منفصلاً، أو بعيداً عن المفاهيم التي يتضمنها نص التنزيل، أو أن هذا التوافق بين التفسير والمضمون الحقيقي للتنزيل يمثل الرأي السائد، أو وجهة النظر السائدة بين الناس<sup>(١)</sup>.

لاحظ كيف يعبر هذا المستشرق عن تفسير الصحابة بأن نظراتهم للنصوص القرآنية سطحية، لم يكن فيها مواءمة بين النص ومتطلبات الواقع، وكان التفسير مبتسراً مجزئاً منفصلاً عن السياق، ويؤكد هذا في مقولته أيضاً (يمكننا أن نصف تفسير المرحلة الباكورة من تاريخ الإسلام بأنه تفسير ذري أو جزئي (ATOMISTIC) حيث يتناول المفسر الآية أو حتى جزءاً منها ويتعامل معها ككيان منفصل عن السياق، أو كيان مستقل بذاته، أو كجزئية وحدها، أو ككيان معتمد على ذاته، لا على ما قبله وما بعده (sel-subsistant atom) ثم يستخدمها أي هذه الآية أو الفقرة من الآية، ليبرهن بها على مسألة تشريعية أو فقهية أو متعلقة بعلم التوحيد أو علم الكلام).<sup>(٢)</sup>

(1) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ١٣٩-١٤٠.

(2) المرجع نفسه، ص ١٤٩.



ويقرر أيضاً: (فالتفسير الذري<sup>(١)</sup> من النوع الذي وصفناه آنفاً عادة ما يتغاضى عن عدم ترابط المعاني)<sup>(٢)</sup>.

وببالغ أكثر فيصعد المسألة، ليقرر أن تفسير الصحابة لم يعد أن يكون تفسيراً لفظياً لا أكثر فيقول: (عندما نزل القرآن كان من الطبيعي في بداية الأمر أن يفسره المسلمون وفقاً لمعاني كلماته الواضحة والحرفية، أي تفسيراً مباشراً)<sup>(٣)</sup>.

يتضح إذن من هذه النصوص تهميش الدور العظيم الذي قام به الصحابة الكرام في تفسير القرآن وفهمه ودراسته، حيث أظهر (واط) للقارئ وأراد إقناعه أن يضرب صفحاً عن تفسير بدائي لا يرقى إلى المستوى العلمي، بحيث يكون مرجعاً يعتمد عليه، أو شيئاً ذا بال يُلتفت إليه، فضلاً على أن يُفاد منه.

فالتفسير-على حد زعمه- بالغ السطحية والسذاجة يُمزق أوصال الآيات، لا يراعي للسياق حقه، ولا يقوى على الموازنة بين النصوص واحتياجات الناس آنذاك، ولا يعدو أن يكون هذا التفسير معجمياً، يقوم على أساس التكافؤ اللفظي للمفردة وبيان المعنى الحرفي للكلمة فحسب، لأن واقع الناس يومها لم يتطلب أكثر من ذلك.

ويقيني أن هذا الكلام عارٍ عن الحقيقة تماماً، وبينه وبين الصواب مفاوز تنقطع دونها أعناق المطي؛ فأقول إن الرأي هذا لم يبن على استقراء أو تفهم لتفسير الصحابة، ولا أظن إن (واط) عرف كيف يفهم آراءهم ولا أدوات اجتهادهم وفهمهم في استنباط العلوم القرآنية، وربط الآيات ببعضها، ليحصل لهم فهم عميق لمدلول الآية.

(1) إن مصطلح التفسير (الذري)، مصطلح فيه تهمة واضحة لتفسير الصحابة الكرام، وينطوي على انتقاص من قيمته، إذ معنى ذلك أنه تفسير لا يُعنى بربط الآيات ببعضها، وليس فيه كبير نفع، وما يؤسف له أن بعض المعاصرين والباحثين المسلمين تبنا مثل هذه الفكرة وركزوا على هذا المصلح بحجة أنه لم يعد يقدم خدمة للدراسات القرآنية المعاصرة خصوصاً التفسير الموضوعي، ومن هؤلاء محمد باقر الصدر في كتابه المدرسة القرآنية، راجع ما كتبه في هذا الكتاب، ص ١٩.

(2) المرجع نفسه، ١٤٩.

(3) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

ولو وقف عند مفسر واحد منهم وهو حبر الأمة وترجمان التفسير ابن عباس ؓ ورأى منهجه في تفسير القرآن، لبان له غير ما قرر وتعتت فيه.

وللإجابة عن هذا الشبهات أودّ أن أقرر مايلي:

١. الصحابة أهل ذوق في اللغة والبيان والأساليب العربية، والتاريخ والواقع خير الشواهد على مناحيهم في ذلك كله.

٢. إن الآية يستحيل أن يجتزأ معناها مجرداً عن السياق، فقد كان الصحابة ؓ يعنون النظر في الآية مرة أو مرتين، بل إن هذا منهج تعلمه الصحابة من النبي ﷺ، حيث ردد سورة الفتح في فتح مكة<sup>(١)</sup>، لتعليم صحابته حسن الفهم والتدبر والتدقيق في المعاني، وها هو ابن عمر يمضي ثمان سنوات في تعلم البقرة وحفظها. ويقول: فتعلمنا العلم والعمل معاً<sup>(٢)</sup>، فكيف يتأتى ذلك بفصل المعاني عن سياقها.

٣. ما ورد عن سيدنا علي -رضي الله عنه- حيث قيل له: (هل عندكم من شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة، إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن)<sup>(٣)</sup>.

فكيف يكون هذا الفهم بمجرد بعيداً عن سياق الآيات وسباقها ولحاقها، وكما هو معلوم فإن دراسة دلالات الكلمات تتطلب تحليلاً للأشواط السياقية، فمعنى الكلمة يتمدد وفق السياقات التي ترد فيها<sup>(٤)</sup>. والسباق مرشد الى تبين الجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذه من أكبر القرائن على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته<sup>(٥)</sup>. فهل من المعقول أن يفهم الصحابة كل هذا بعيداً عن الأداة القويمة التي لا معدل عنها في فهم القرآن الكريم؟

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب ابن ركن النبي ﷺ الراية يوم الفتح، ٤٠٣١، (٤/١٥٦٠).

(2) مالك، الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن، ٥٨٢، (١/١٧٥).

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير، ٢٨٨٢، (٣/١١١٠).

(4) الصحراوي، مسعود، جدل العلاقة بين السياق الجزئي والسياق الكلي في القرآن الكريم، مؤتمر التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، واشنطن-بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٢.

(5) راجع ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتب العربية، بيروت، (٤/٩-١٠).

ثم أين دعاء النبي ﷺ لابن عباس: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)<sup>(١)</sup>.  
 وإذا كان هذا تقريراً في الحدود النظرية، فإن الواقع العملي أبلغ رد على مقالة (واط)  
 الذي لم يطلع على أمثلة واقعية من تفسيرهم، أو لعله اطلع عليها ولكنه جحد بها واستيقنها  
 قلبه.

وفيما يلي أمثلة من تفسير الإمام ابن عباس ؓ، تدل على المقدرة الباهرة في الاستنباط  
 مع اعتماد السياق القرآني اعتماداً كبيراً.

فقد كان ابن عباس ؓ يتكئ على بعض القرائن والملايسات المستفادة من سياق الآية،  
 أو من أسباب النزول أو ما عرف من آية أخرى قطعية الدلالة، فيحمل ظني الدلالة على  
 قطعيته، أو ما عرف من أحكام الشريعة الغراء، وهذا النوع من التفسير مارسه كل من تصدى  
 لشرح الكتاب العزيز، وهو أمر لا مندوحة عنه في كثير من الأحيان، ولكن ابن عباس يعد بحق  
 واضع اللبنة المكيئة في هذا الاتجاه، وهذه بعض النماذج التي تصور ذلك.

قال نافع بن الأزرق لابن عباس أخبرني عن قوله تعالى: ﴿ وَأَتَّبِعُوا فِي هُدًى لَعْنَةً

وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ ﴾<sup>(٢)</sup>.

قال ابن عباس: اللعنة بعد اللعنة،/ قال نابغة بني ذبيان<sup>(٣)</sup>:

لا تَقْدِفْنِي بِرُكْنٍ لَا كِفَاءَ لَهُ      وَإِنْ تَأَكَّفَكَ الْأَعْدَاءُ بِالرَّفْدِ.

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل ابن عباس، ٢٤٧٧، (٤/١٩٢٧).

(2) هود، ٩٩.

(3) هو زياد بن معاوية بن خباب، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، كان الشعراء يقصدون قبته في سوق عكاظ،  
 يعرضون أشعارهم عليه، توفي سنة ٦٠٤م، انظر في ترجمته: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاکر، ط٣،  
 ١٩٧٧م، ص٥٦، البغدادي، خزنة الأدب، (٢/١٣٥) الزركلي، الأعلام، (٣/٥٤). والبيت من ديوان النابغة،  
 تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ص٢٦. والمعنى: ( لا تقذفني بركن لا كفاء له) أي لا  
 ترميني بنفسك؛ فإنه لا مثل لك، وإنما ذكر الركن كناية عن الشدة والقوة، لأنه موضعها، وقوله (تأنفك)، أي  
 اجتمعوا حولك واحتوشوك، مثل الأثافي، متعاونين علي، و(الرفد): أن يترافد عليه أعداؤه الذين وشوا به، وهناك

( وليس في معاجنا الرفض بمعنى اللعن، وإنما المادة على العطاء والعون، ووصل شيء بشيء آخر، ولكن لما أن مقامهم في الدنيا مقام ذم وتوبيخ وغضب، وكان ما سيلقونه في الآخرة من جنس ما لاقوه في الدنيا، وإن كان أعظم وأبقى، حمل ابن عباس الرفض على اللعن لأنه من جنس ما أولاهم الله تعالى إياه في الدنيا)<sup>(١)</sup>.

لاحظ كيف جاءت عناية ابن عباس بالسياق القرآني، فلم يقف عند حدود المعنى اللغوي للكلمة، ومن ذلك ما روي عنه أنه فسر قوله تعالى ﴿ وَحَرَامٌ عَلَيَّ قَرْيَةٌ أَهْلَكُنَّهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> (فسر (حرام) بـ (وجب) أي قدر أن أهل كل قرية أهلكوا أنهم لا يرجعون إلى الدنيا، وليس في أصل اللغة ما يدل على أن (حرم) تأتي بمعنى وجب، وإنما هي مادة تدور في أكثر معانيها حول المنع، ولكن حتى يستقيم المعنى، إذ الهالك لا يرجع إلى الدنيا صار ابن عباس إلى هذا التأويل)<sup>(٣)</sup>.

ويبلغ ابن عباس قمة التأويل والربط بين الآيات وإيجاد الانسجام بينها، حين تراه يدفع وجه التعارض الظاهري، ويزيل الإشكال عن ذهن السائل حول آيات اختلفت عليه، فقد جاء في الإتيان للسيوطي (أن رجلاً سأل ابن عباس فقال: رأيت أشياء تختلف علي من القرآن، فقال ابن عباس: ما هو؟ أشك؟ قال: ليس بشك، ولكنه اختلاف، قال: هات ما اختلف عليك من ذلك، قال: أسمع الله تعالى يقول: ﴿ ثُمَّ لَمَّا تَكُنْ فَتِنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا

---

معنى آخر: وهو أنه يريد: لا ترميني بما لا أطيق منك، ولا يقوم إليه أحد ولا يكافئك فيه عداؤك، ولو أحاطوا بك متعاونين عليك.

(1) بكار، عبد الكريم، ابن عباس، مؤسس علم العربية، ص ٦٧. وانظر دراسة حمزة، أ.د. عمر يوسف، منهج ابن عباس وأثره في الاتهامات اللغوية والبلاغية في التفسير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الثامنة عشرة، العدد الثاني والخمسون، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص ٣١-٣٥.

(2) الأنبياء ٩٥.

(3) نفسه، ص ٦٩.

مُشْرِكِينَ»<sup>(١)</sup>، وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾<sup>(٢)</sup>، فقد كتموا، وأسمعه يقول:  
 ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
 يَتَسَاءَلُونَ﴾<sup>(٤)</sup> وقال ﴿قُلْ أَنْبِئْكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ  
 أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ تَحْتِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا  
 أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١١﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ  
 لَهَا وَالْأَرْضِ انْقِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١٢﴾. ثم قال في الآية الأخرى  
 ﴿أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾<sup>(٥)</sup> ثم قال ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾<sup>(٦)</sup>، وأسمعه يقول (كان الله)  
 ما شأنه يقول (وكان الله). ٢.

فقال ابن عباس: أما قوله ﴿: ثُمَّ لَمَّا تَكُنْ فَتَنْثُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا  
 مُشْرِكِينَ﴾ فإنهم لما رأوا يوم القيامة، وأن الله يغفر لأهل الإسلام ويغفر الذنوب ولا يغفر  
 شركاء، ولا يتعاطمه ذنب أن يغفره، جحدته المشركون، رجاء أن يغفر لهم فقالوا: والله ربنا ما كنا  
 مشركين، فختم الله تعالى على أفواههم فتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون، فعند ذلك  
 يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتُمون الله حديثًا.

(1)(الأنعام، ٢٣)

(2)(النساء، ٤٢)

(3)(المؤمنون، ١٠١)

(4)(الطور، ٢٥)

(5)(نصبت، ٩-١١)

(6)(النازعات، ٢٧)

(7)(النازعات، ٣٠)

وأما قوله ﴿ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾، فإنه إذا نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون، ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون، وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون. وأما قوله (خلق الأرض في يومين) فإن الأرض خلقت قبل السماء، وكانت السماء دخاناً، فسواهن سبع سموات في يومين بعد خلق الأرض.

وأما قوله (والأرض بعد ذلك دحاها) يقول جعل فيها جبلاً، وجعل فيها نهراً، وجعل فيها شجراً، وجعل فيها بحوراً، وأما قوله (كان الله) فإن الله كان ولم يزل كذلك، وهو كذلك عزيز حكيم عليم قدير لم يزل كذلك، فما اختلف عليك من القرآن فهو يشبه ما ذكرت لك، وإن الله لم ينزل شيئاً إلا وقد أصاب الذي أراد، ولكن أكثر الناس لا يعلمون<sup>(١)</sup>.

ومن ناحية منطقية، فإنه قد تقرر أن أعلم الناس بالتفسير هم أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس، والتفسير مبناه على السياق، فالصحابة إذن هم أعلم الناس بالسياق.

وبهذا ندرك أن تفسير الصحابة -عليهم الرضوان- لم يكن سطحياً، بل يحتاج إلى إمعان نظر في آرائهم، لأنها حوت من العمق والتدقيق ما يدعو إلى الإعجاب، ولأنها انبنت على أسس وأدوات علمية وقرائح متقدمة، ولما كان تفسيرهم عملياً تطبيقياً احتاج الأمر منا إلى مزيد فهم وتفكير في طرائق استنتاجهم، ومسالكهم في فهم الآيات، وسبل التعامل مع السياق القرآني، وتوظيفه في استخراج المعنى، وهذا يحتاج إلى دراسة مستقلة وافية.

(وقد كانت تآليف المتقدمة أكثرها إنما هو شرح لغة ونقل سبب ونسخ قصص، لأنهم كانوا قريبي عهد بالعرب وبلسان العرب، فلما فسد اللسان وكثرت العجم ودخل في دين الاسلام أنواع الأمم المختلفة الألسنة والناقصوا الإدراك، احتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى في غرائب التركيب وانتزاع المعاني وإبراز النكت البيانية حتى يدرك ذلك من لم تكن في طبعه، ويكتسبها من لم تكن نشأته عليها ولا عنصره يحركه إليها بخلاف الصحابة

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٢/٧٢٤-٧٢٥).

والتابعين من العرب، فإن ذلك كان مركزاً في طباعهم، يدركون تلك المعاني كلها من غير معلم، لأن ذلك هو لسانهم وخطتهم وبياناتهم<sup>(١)</sup>.

ولذلك ترى عمر رضي الله عنه يقرأ قول الله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾<sup>(٢)</sup>

الآية، يقول: (قال الله تعالى: (كنتم) ولم يقل (أنتم)، لانه لو قال : ( أنتم) لكانت لكل واحد من هذه الأمة، وما هي كذلك)<sup>(٣)</sup>.

وهذا ابن عباس -رضي الله عنهما- يقفه جمال الاستعارة ليعبر عنه في قوله تعالى :

﴿ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾<sup>(٤)</sup> الآية، فبين أن المقصود من الآية الكريمة (إنما

هو القلوب كيف يحييها الله تعالى بالآيمان)<sup>(٥)</sup>. وهذا إذا أردت تعداده فهو كثير.

وإذا كان الصحابة -رضوان الله عليهم- وهم الذين قبسوا من مشكاة النبوة وأكرموا

ببركة الوحي لا يفهمون كتاب الله تبارك وتعالى سرفاقد الشيء لا يعطيه- وهم الذين تصدوا له

إقراءً وشرحاً فأبي جيل اذن تتوافر له إمكانات الفهم.

(وخلاصة القول أن الله تبارك وتعالى أنزل على نبيه الذكر ليبين للناس ما نزل إليهم،

فكان أول من وعى هذا البيان وحفظه وعض عليه بالنواجذ الصحابة البررة، فكانوا أعلم

الناس -بعد نبيهم ومعلمهم ﷺ - بالله وبالحنال والحرام وبالكتاب الكريم مجمله ومبينه، مطلقه

ومقيده، ناسخه ومنسوخه، مكيه ومدنيه، محكمه ومتشابهه)<sup>(٦)</sup>.

ومن خلال ما سبق يظهر أن دعوى المستشرقين البريطانيين سطحية الصحابة في

التعامل مع النصوص القرآنية مردودة؛ لأنها تفضي إلى الحكم بأن فهم الصحابة كان سطحيًا

(1) أبو حيان، البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٨هـ، (١٣/١١).

(2) آل عمران، ١١٠.

(3) الطبري، جامع البيان، (٤/٢٧).

(4) الحديد، ١٧.

(5) ابن الأثير، جامع الأصول، (٢/٤٥٠).

(6) عباس، أ.د. فضل حسن، شبهات حول نشأة التفسير وتطوره، المركز الثقافي الإسلامي للرجال، عمان، ط ١، ١٤٠٣هـ-

١٩٨٣م، ص ٣٨، وانظر له التفسير أساسياته واتجاهاته، مكتبة دنديس، عمان، ط ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، (١/١٤٩).

ساذجاً لسهولة بيئتهم وعدم وفاء التفسير بمتطلبات وحاجات عصرهم، ولم يكن لدى الصحابة من الإمكان ما يقدرهم على استنطاق النصوص، واستنباط المختزن فيها، لسذاجة أدواتهم الفكرية.

وهنا أسأل: كيف رجح المفسرون أمثال الطبري والزخشي آراء كثيرة للصحابة لو لم يكن لهم من الفهم العميق للآيات ما لهم، وكيف أفادت هذه المدارس من أناس سطحيي التعامل مع الآيات القرآنية-على حد زعمه-، ولا أدري ثم ما معيار السطحية والعمق، وإلى أي حد ينبغي أن نحكم قاعدة السياق عند (واط) حتى يحكم على تفسير الصحابة بما حكم به؟ وفي ظني أن السطحية ظهرت عنده بوجود تفسير لفظي معجمي مباشر، وزعمه عدم استعمال السياق القرآني، وعدم مواكبة النص لمشكلات استجدت في حياة الصحابة، فلم تكن هناك نظرة شمولية للنص ولا موضوعية كذلك، وهذه الجزئية لا بد من مناقشتها في وقت آخر في التفسير في العصر الحديث، حيث يناقش موضوع العلاقة بين التفسير التقليدي والتفسير المعاصر وذلك من وجهة نظر التفسير الموضوعي.

وأخلص مما سبق إلى ما يأتي:

أولاً: تفسير الصحابة تميز بأنه تفسير كان للأفراد فيه جهود وبميزات لا ينبغي التهاون بأمرها.  
ثانياً: كان التفسير على مستوى عميق يحتاج إلى البحث وطول نظر.  
ثالثاً: قاعدة السياق كانت مفعلة ومحكمة في جميع القضايا الشرعية والعلمية.  
رابعاً: لم يكن التفسير منحصرأ في المفردات اللغوية أو اللفظية فحسب، بل هناك تفسيرات وافية فصل أصحابها فيها القول، وبسط فيها أربابها الرأي، وكان ذلك للوقائع ومتطلبات ذلك العصر الذي عاشه الصحابة الكرام.

الفرع الثاني: مصادر الصحابة في التفسير.

يرى الاستشراق البريطاني أن تفسير الصحابة تأثر كثيراً بالإسرائيليات، حيث أخذ الصحابة تفسيرهم عن أهل الكتاب، وهي ظاهرة بارزة بوضوح، وقد عبر المستشرقون



البريطانيون عنها شأنهم شأن غيرهم من المستشرقين<sup>(١)</sup>. وقد جعلوا ذلك ضرورة حتمية وعملاً لا بد منه لفهم النصوص القرآنية، فقد جاء في كتاب (العلم في العصر العباسي): (ولا شيء مهما كان متواضعاً أو مهماً يجب أن يبقى غير معروف مبهماً، ولغرض تعيين المبهم: فإن تعيين ما هو غير معين أو ضروري وحاسم، فنحن لا ينبغي أن نبقى في جهل لعدم معرفة أسماء أصحاب الكهف السبعة ولا اسم أو لون الكلب الراقد في فناء الكهف، ولا حتى أنواع الأطعمة أو التوابل الموجودة على المائدة التي نزلت من السماء استجابة لدعاء المسيحيين، وبالعودة إلى الماضي البعيد فإن مثل هذه القصص هي ضرب غير بارع من الإسرائيليات، وبشكل أكثر تفصيلاً، فإن عبد الله بن عباس يقال أنه كان قد استشار كبار اليهود في هذه القصص)<sup>(٢)</sup>.

ويقرب من هذا رأي (واط) الذي ينص على أن الإسرائيليات مصدر رئيس لا يمكن تخطيه في البحث في تفسير الصحابة حيث قال: (والأمر نفسه ينطبق على قصص الأنبياء السابقين، فقد كان معظم أفراد المجتمع الإسلامي لديهم معلومات يسيرة أو سطحية من هذه القصص، لكن معلوماتهم كان يشوبها نقص وقصور، عمل على تعويضه وإكماله أفراد آخرون ذوو علم أعمق، وربما لجأ أفراد المجتمع المسلم إلى أفراد من خارج هذا المجتمع نفسه، كالجوئهم إلى يهود أو نصارى)<sup>(٣)</sup>.

بل ذهب آخر إلى "أن ابن عباس تعرف إلى الألفاظ الأعجمية في القرآن من خلال

وهب بن منبه"<sup>(٤)</sup>.

(1) يتفق المستشرقون البريطانيون مع (جولدزهر) في رأيهم في تفسير ابن عباس وأخذه عن الإسرائيليات، انظر الشبهات في مذاهب التفسير الإسلامي لجولدزهر، ترجمة الدكتور عبد الحلیم النجار، دار أقرأ، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٨٥.

M.L. young Religion, learning and science In the abbasid period, university (2) press p43.

(3) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ١٣٧.

(4) مقال بعنوان: The foreign vocabulary of the quran, p 5, on www.answerislam .com

ويجاب عن هذه الشبهات بأنه لا ينكر أن الصحابة رضوان الله عليهم أخذوا عن أهل الكتاب، ولكن كان ذلك في حدد ضيقة، (حيث لم يسألوا أهل الكتاب عن كل شيء، ولم يقبلوا منهم كل شيء، بل كانوا يسألون عن أشياء لا تعدو أن تكون توضيحاً للقصة وبياناً لما أجمله القرآن منها مع توقفهم فيما يُلقى إليهم، فلا يحكمون عليه بصدق أو كذب ما دام يحتمل كلا الأمرين امتثالاً لقول الرسول ﷺ (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا).

كما أنهم لم يسألوهم عن شيء مما يتعلق بالعتيدة أو يتصل بالأحكام اللهم إلا إذا كان على جهة الاستشهاد والتقوية لما جاء به القرآن، وقد كانوا لا يعدلون عما ثبت عن الرسول B فليس لهم أن يعدلوا عنه إلى غيره، كما كانوا لا يسألون عن الأشياء التي يشبه أن يكون السؤال عنها نوعاً من اللهو والعبث، كالسؤال عن لون كلب أهل الكهف ومقدار سفينة نوح عليه السلام وغير ذلك، وقد كانوا يعدون مثل ذلك قبيحاً من قبيل تضييع الأوقات.

وكان الصحابة رضوان الله عليهم لا يصدقون اليهود فيما يخالف الشريعة أو يتنافى مع العتيدة، وكانوا يتحرون الصواب ما استطاعوا، ويردون على أهل الكتاب أقوالهم إن كانت لا توافق وجه الصواب، فهم إذن لم يخرجوا عن دائرة الجواز في قوله عليه السلام (بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار).

كما أنهم لم يخالفوا قول رسول الله ﷺ (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم)، ولا تعارض بين هذين الحديثين، لأن الأول أباح لهم أن يحدثوا عما وقع لبني اسرائيل من الأعاجيب لما فيها من العبرة والعظة، وهذا بشرط أن يعلموا أنه ليس مكذوباً؛ لأن الرسول B لا يعقل أن يبيح لهم رواية المكذوب.

وأما الحديث الثاني فيراد منه التوقف فيما يحدث به أهل الكتاب مما يكون محتملاً للصدق والكذب؛ لأنه ربما كان صدقاً فيكذبه أو كذباً فيصدقونه، فيقعون بذلك في الحرج، أما ما خالف شرعنا فنحن في حل من تكذيبه، وأما ما وافقه فنحن في حل من تصديقه.

هذا هو مبلغ رجوع الصحابة إلى أهل الكتاب وأخذهم عنهم<sup>(١)</sup>.  
وعلى هذا فانت ترى عدم فهم المستشرقين البريطانيين لهذه المسألة.

### المطلب الثالث: التفسير في عهد التابعين وما بعد عهد التابعين:

يرى المستشرقون البريطانيون (أن التفسير في عهد التابعين تميز بكثرة الأخذ عن أهل الكتاب، وقد ظهرت ثلاث مدارس للتفسير، مدرسة في مكة ومدرسة في المدينة، وثالثة أخرى في العراق، وكانت مدرسة العراق هي المدرسة الوحيدة التي اعتمدت الرأي من بين هذه المدارس)<sup>(٢)</sup>.

وهذا ليس صحيحاً من حيث الجملة، صحيح أن هذا العصر تميز بالأخذ عن أهل الكتاب ولكن ليس بالصورة التي يحاولون إظهارها من أن الثقافة التلمودية والإنجيلية هي التي كانت سائدة، وإلا فهناك مناح علمية كثيرة لم يأخذ التابعون فيها بتلك الثقافة.

وأما فيما يتعلق بظهور المدارس الثلاثة، وهو ما تعنيه هذه الموسوعة بظهور مدرسة ابن عباس في مكة ومدرسة أبي بن كعب في المدينة، ومدرسة ابن مسعود في العراق، حيث كانت تلك المدارس انطلاقة التفسير بالنسبة للقرون التي تلتها فهذا صحيح، ولكن ليس صحيحاً أن مدرسة ابن مسعود قد اعتمدت الرأي وحدها ولم تعتمد المأثور؛ فمدرسة ابن عباس كانت نواة للتفسير بالرأي أيضاً، وقد ظهرت نزعة عقلية في هذه المدرسة، وهذا ملحوظ عند مجاهد في تأويله من مثل قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾<sup>(٣)</sup> حيث فسرها (بأنها مسخت قلوبهم ولم تمسح أجسامهم)<sup>(٤)</sup>.

(1) الذهبي، التفسير والمفسرون، (١-١٦٩-١٧٣)

(2) Eposito, the oxford encyclopaedia of the modern Islamic world, oxford University, 1995, (4/170).

(3) البقرة، ٦٥

(4) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (١/١٥٠).

وقد كان الاستنباط والاستنتاج في هذه المدرسة، لكن تبقى مسألة التفاوت في استخدام الرأي بين هذه المدارس، وإن كان ابن مسعود رضي الله عنه أكثر ميلاً إلى هذا الاتجاه، وقد كان المأثور قدراً مشتركاً بين هذه المدارس جميعاً.

وقد نظر (وانسبروغ) إلى تفسير التابعين فوجد كثرة الخلاف بين آرائهم، وتصور أن هذا الاختلاف من باب التضاد وليس التنوع، فهو يصر على (أن الخلاف استثنى على أساس عدم قابليته للانسجام والتوافق)<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي ذهب إليه (وانسبروغ) ليس جديراً بالقبول؛ لأن الخلاف كثر في عهد التابعين في قضايا التفسير على نحو أكثر مما هو الحال عليه في عهد الصحابة، إلا أنه في معظمه خلاف تنوع لا تضاد، وقد صور لنا ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير أن هذا الاختلاف بين آراء الصحابة والتابعين مرده إلى خمسة أمور أذكرها عند مناقشة نقد المستشرقين البريطانيين لتفسير الطبري بنوع من التفصيل.

وقد أراد (وانسبروغ) بهذا أن يبين أن شقة الخلاف في آراء التابعين قد اتسعت إلى حد بعيد من الجدل والمنازعات الفكرية، بحيث يصعب معها اعتماد هذه الآراء، ولكن (وانسبروغ) نفسه يرى أن أفضل التفاسير هو تفسير مقاتل بن سليمان و الكلي<sup>(٢)</sup> ويلحق بهما تفسير سفيان الثوري<sup>(٤)</sup>، لأن هذه التفاسير برأيه تفاسير أسطورية تلمودية، ومثله أيضاً يذهب (بيل)

#### (1) Quranic studies wansbrough, P159.

- (2) مقاتل بن سليمان البلخي، صاحب التفسير الكبير، روى عن الضحاك ابن مزاحم وعطاء، وأصحاب الحديث يتفون حديثه وينكرونه، توفي سنة ١٥٠هـ. رحمه الله تعالى، الداودي، طبقات المفسرين، (٢/٣٣٠) وانظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، ت ٢٣٠هـ، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (٧/٣٤٣).
- (3) الكلي: محمد بن السائب بن بشر بن الحارث، عالم بالتفسير والأنساب وأخبار العرب، روى عن الشعبي وجماعة، قال النسائي: حدث عنه ثقات من الناس ورضوه في التفسير، وأما في الحديث فقيه مناكير، أخرج له الترمذي وابن ماجه في التفسير، توفي في الكوفة سنة ١٤٦هـ. رحمه الله تعالى، من كتبه (تفسير القرآن) وهو مخطوط في مكتبات استانبول، الداودي، طبقات المفسرين، مصر، ١٩٧٢م، (٢/١٤٤)، وانظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (٣/٥٥٦)، ابن العماد، شذرات الذهب، (١/٢١٧)، نويهض، معجم المفسرين، (٢/٥٣٠).
- (4) هو سفيان بن سعيد بن مسروق، أمير المؤمنين في الحديث، مفسر، روى عن عمرو بن مرة وسماك بن حرب وغيرهما، وروى عنه وكيع ويحيى القطان وطائفة، عاصر أبا جعفر المنصور والمهدي، توفي في البصرة سنة ١٦١هـ.

و(واط) <sup>(١)</sup> إلى أن العصور المبكرة في التفسير قد توسعت باستهتار لا مسؤول في الروايات الإسرائيلية والتلفيقات المحضنة.

فإن كان بيل وواط يعدان هذه الصفة سلبية وأن هذه التفاسير ملئت بالخرافات، فإن (وانسبروغ) يراها ميزة من الميزات المحمودة كما نرى، وإذا كان (وانسبروغ) يعجب بتفسير مقاتل والكلبي بحكم اعتمادهما على الإسرائيليات، فإنه يبرز قيمة هذه التفاسير، لأنه يرى أنها سدت ثغرات في النص القرآني وهذا نص تعبيره: (قصة يوسف عليه السلام في القرآن تتطلب مادة إضافية تكميلية بأقل ما يمكن، ومثل هذا كان فيما جاء به الكلبي مقارنة بما جاء به مقاتل، فمثلاً في الآية السادسة والثلاثين نلاحظ أن أحلام ساقى وخباز فرعون تم التلميح عنهما في النص، وكانت قد ذكرت بالتفصيل خاصة ما يتعلق بتفسير يوسف لها، وهكذا الحال مع حلم فرعون وتفسير يوسف عليه السلام له، وهكذا كانت الفجوات في القصة القرآنية سدت من المرجع المؤلف جداً وهو مجموعة المعارف التوراتية والإنجيلية) <sup>(٢)</sup>.

والحق أن هذه التفاسير التي اعتمدها هذا المستشرق تفاسير لا ترقى إلى المستوى الذي ينشده المفسرون، فمقاتل والكلبي قد تحدث في شأنهما أهل العلم، ولا يوثق بعلمهما في التفسير، يكفي أن مقاتلاً هو أول من حذف الإسناد في التفسير <sup>(٣)</sup>، وآفة المستشرقين كما يظهر أنهم يأخذون مثلاً أو مثالين ثم يحاولون أن يعمموا الحكم على سائر التفاسير، وهذا إجحاف في حق البحث العلمي، فليس كل تفسير التابعين على هذه الشاكلة، وليس بين أيدينا تفسير سفيان الثوري وهذا يحتاج إلى استقراء تام لجميع كتب التفاسير التي نقلت عن سفيان الثوري، لئلا نرى مدى صدق عبارة (وانسبروغ) من أن تفسير سفيان تفسير أسطوري تلمودي، ومن أجل

---

رحمه الله تعالى. الداوودي، طبقات المفسرين، (١/١٨٦)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (١/٢٥٠)، ابن سعد، الطبقات الكبرى، (٦/٣٧١).

(1) watt, bell's introduction to the quran, p 167.

(2) wansbrough, Quranic studies, p132

(3) انظر: أبو شهبة، محمد محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط ٤، ص ٧٤.

هذا المعيار الذي اتخذته (واسنبروغ) للحكم على جودة التفسير أجده يقدر في تفسير الفراء<sup>(١)</sup> ويفقده قيمته العلمية، ويرى أنه ليس فيه شرح وإنما يتتبع قواعد النحو والإعراب في النص القرآني، ولذلك يجد أن القيمة العلمية التي ينبغي أن تسجل له أنه يصحح القراءات بناءً على روايات كتابية.

ويقول: ( قال الفراء: (قرأ أصحاب عبد الله (يكتل، وسائر الناس (نكتل) وكلاهما صواب، فمن قال نكتل جعله معهم في الكيل، ومن قال يكتل يصيبه كيل لنفسه، فجعل الفعل له خاصة لأنهم يزدون به كيل بعير)<sup>(٢)</sup>.

ويعلق (واسنبروغ) على هذا فيقول: (مصدر كلا القراءتين مع ما ذكره الفراء من أن كليهما صواب وصحيح يعتمد على ما إذا كان مقدار الحبوب الذي حصل عليه أولاد يعقوب في مصر كان مجرد الكمية التي وعدهم بها يوسف في حال جاءوا بينيامين أم سيصار إلى زيادة الكمية بسبب مقدم الأخ الأصغر)<sup>(٣)</sup>.

مثل هذا الكلام بعيد عن المنطق العلمي، لأن تفسير الفراء له صبغة لغوية، اعتمد النحو أساساً في فهم النص القرآني، وكما هو معلوم فإن الإعراب فرع المعنى، وقد وجه القراءات القرآنية وأفاد منها في توسيع مدلول النص القرآني فهو تفسير بحق، وله قيمته العلمية، يعد نقلة نوعية في تاريخ التفسير القرآني؛ إذ كان اتجاهاً مستقلاً تميز به الفراء عن غيره من المفسرين.

والإعراب فرع المعنى، فكيف سيوجه القضية نحوياً دون فهم المعنى؟ ولا ينكر أن الفراء انصبت عنايته على الإعراب والنحو، وكان اتجاهاً نحوياً، ولكن ذلك لم يخرج عن النص القرآني، بل كان ذلك في إطار فهمه وتفسيره، وأما دعوى أن الفراء وجه القراءات بناءً على

(1) الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمي، أعلم الكوفيين بالنحو واللغة وفنون الادب، درس اللغة والقرآن بالكوفة على الرؤاسي ويونس بن حبيب والكسائي، من آثاره (معاني القرآن). الداودي، طبقات المفسرين، (٣٦٦/٢)، وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (١٧٦/٦)، ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٩٨.

(2) الفراء، معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٠م، (٤٩/٢). وقرأ همزة والكسائي (يكتل) بالياء، والباقون بالنون، انظر: ابن مجاهد كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ، (٣٥٠/١).

(3) Quranic Studies, wansbrough (3) p133.

الروايات الكتابية، أقول هذا يحتاج إلى نقاش لأنه لا دليل عليه، فقد وجه القراءات بناء على المعنى واللغة، ولم يحصل له عن طريق الرواية الكتابية، وليس في نص الفراء الذي نقله (وانسبورغ) ما يدل على ذلك، ولم يجلنا إلى أمثلة أخرى، ودونك تفسير الفراء فانظره وتتبعه فلن تجد أمثلة على ما قاله هذا المستشرق، فانظر كيف أراد أن يجعل القضية عامة بسبب جزئية واحدة، أساء فهمها، ولم تكن دليلاً على مراده.

والأعجب من هذا أن (وانسبورغ) يرى (أن الشعر مقحم ومتطفل في ميدان التفسير، حيث لم يوجد في التفاسير الأسطورية<sup>(١)</sup> كتفسير مقاتل والكلبي والثوري)<sup>(٢)</sup>.

والجواب عن هذا أن الشعر وجد واستخدم في التفسير في عهد الصحابة، وهو ديوان العرب، وقد أرشد سيدنا عمر رضي الله عنه إليه في فهم القرآن، والحق أن الشعر العربي هو ديوان العرب، وقد كان المفسرون يرجعون إليه في فهم الألفاظ القرآنية، وهذا يتضح لنا في رجوع ابن عباس رضي الله عنهما في فهم معاني الألفاظ الغريبة التي وردت في القرآن إلى الشعر الجاهلي، وكان غيره من الصحابة يسلك هذا الطريق في فهم غريب القرآن، وقد امتاز ابن عباس بهذه الناحية، فكثيراً ما كان يسأل عن القرآن فينشده فيه الشعر، وقد روي عنه الشيء الكثير من ذلك، وللقارئ أن يطالع ما جاء في الإثنان نافع بن الأزرق لابن عباس وهذا مثال على ذلك: (قال نافع ابن الأزرق لابن عباس: أخبرني عن قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾<sup>(٣)</sup>. قال:

الوسيلة: الحاجة، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عنتره وهو يقول:

إِنَّ الرُّجَالَ لَمْ يَلِكُنْ وَسِيلَةً      إِنْ يَأْخُذُكَ كُحْلِي وَنَحْضِي<sup>(٤)</sup>

إلى آخر المسائل وأجوبتها.

(1) على حد زعمه، حيث يزعم أن التفاسير التي احتوت على الإسرائيليات اعتمدت الأسطورة أساساً  
quranic Studies, p127 (2)

(3) المائدة، ٣٥.

(4) السيوطي، الإثنان، (١/١٢٠)

وقد سلك المفسرون من بعده هذه الطريقة وتوسعوا في الاستشهاد بالشعر في جوانب مختلفة في التفسير، مما يدل على أصالة هذا المنحنى في التفسير، لأنه أحد فروع اللغة المهمة التي لا غنى للمفسر عن الأخذ بها، فهل يقال بعد هذا أن إدخال الشعر في التفسير إقحام له في غير موضعه؟

إنّ الشعر العربي أصيل في خدمة النص القرآني، ثم متى كان تفسير مقاتل والكلبي والثوري عمدة عند أهل التفسير.

ثم بحث المستشرقون البريطانيون مسألة تطور التفسير فيما بعد التابعين، وكانوا على نمطين:

- نمط يرى أن التفسير كان محدوداً وضيئلاً .

- والآخر يرى وجود التطور والتقدم، ولكنه أخطأ في تقييمه لهذا التطور.

أما النمط الأول: فيمثله (وانسبروغ) الذي يرى أن التفسير كان من عهد مقاتل وانتهى بعهد ابن قتيبة<sup>(١)</sup>، حيث يرى (وانسبروغ) أنه ضمن تلك الفترة استنبطت مبادئ التفسير واكتملت، وليس مبالغة في القول أنه بعد ذلك لم يطرأ إلا القليل من الابتكار والتجديد<sup>(٢)</sup>.  
إن هذا الحكم الجائر ينافي الحقيقة تماماً ولا مسوغ له، ويجاب عن هذا بالنقطتين الآتيتين:

١. ما معيار الابتكار والتجديد الذي يراه (وانسبروغ) ؟

٢. ما مفهومه للتطور والتقدم في التفسير؟

(1) هو عبد الله بن مسلم الدينوري، العالم الناقد الأديب، من المصنفين الكثرين، أخذ عن علماء بغداد علوم الحديث والفقه واللغة والتفسير والنحو والأدب والأخبار، توفي ببغداد سنة ٢٧٦هـ رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه (تأويل مشكل القرآن)، (غريب القرآن) وغيرها القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٠م-١٩٧٣م، (١٤٣/٢)، وانظر: السيوطي، بغية الوعاة، (٦٣/٢)، البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩هـ-١٩٣١م. (٧/١٠)، ابن قاضي شهبه، طبقات النحاة واللغويين، تحقيق: محسن غياض، النجف، ١٩٧٤م، (٥٢/٢).

wausbrough, Quranic Studies, p 125-126(2)



أما النقطة الأولى: فإذا تفحصت تفسير ابن قتيبة في (تأويل مشكل القرآن) نجد أن هدفه من هذا الكتاب كان الرد على الشبهات حول النص القرآني التي أثارها الملحدون والزنادقة، فليس استعراضاً عاماً لجميع النصوص القرآنية.

(وإن المصطلحات البلاغية والبيانية التي استخدمها ابن قتيبة لم تكن قد استقرت في عهده، إنما هي في نمو واستمرار وتطور، وبنى عليها من جاء بعده)<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على ذلك التداخل بين الكناية والاستعارة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، حيث يقول: (فمن الاستعارة في كتاب الله تعالى قوله - عز وجل - ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ أي عن شدة الأمر، كذلك قال قتادة، وقال إبراهيم النخعي: عن أمر عظيم، وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجد فيه شمر عن ساقه، فاستعير الساق في موضع الشدة<sup>(٣)</sup>.  
والحق أنه (كناية<sup>(٤)</sup>). عن الشدة، وواضح أنه لا مشابهة بين الساق والشدة حتى يستعار<sup>(٥)</sup>. الساق للشدة، ولكن التعبير كناية، لأنه يلزم تشمير الساق للوقوع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجد فيه)<sup>(٦)</sup>.

(1) انظر في ذلك عباس، أ.د. فضل حسن، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، دار النور، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ص ١٢٢.

(2) سورة القلم، ٤٢.

(3) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، ص ١٣٧.

(4) الكناية: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ، القزويني، جلال الدين محمد بن سعد الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨م، ص ٣٠١، وانظر: الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، (١٧٣/٢). مطلوب، د. أحمد، البلاغة العربية، المعاني والبيان والبدع، وزارة التعليم العالي، العراق، ط ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٢٣٠.

(5) الاستعارة: تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، الرماني، النكت في بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام وزملاؤه، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م، ص ٨٥.

(6) انظر الحربي، د. محمد رمضان، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٨٤م، ص ١٦٩؛ الخولي، د. كامل، صور من تطور البيان العربي، دار الأنوار للطباعة والنشر، ١٩٦٢م، ص ١٤٢.

وقد ظهرت فيما بعد تفاسير قديرة كالكشاف للزخشي وأنوار التنزيل للبيضاوي ومفاتيح الغيب للرازي وغيرها، حيث استثمرت القضايا البلاغية والبيانية وطبقتها على النص القرآني، فجاءت بما هو جديد ومفيد وجدير بالدرس والبحث.

ولم يكن الابتكار محصوراً في المادة العلمية فقط، وإنما كان في ظهور العصر وظروفه، فكان ينقص هذا المستشرق أن ينظر في هذه التفاسير واتجاهاتها ومادتها قبل أن يحكم بمثل هذا الحكم.

وإذا نظرت إلى تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، فإنك تجد جهداً مباركاً في التفسير اللغوي للألفاظ والتراكيب القرآنية، حيث وظف ابن قتيبة قدراته اللغوية والبلاغية في دراسة النص القرآني، ولكن بحثه في ذلك كان مختصراً ذا منحى لغوي، لا تراه يتوسع في بيان الأقوال والآراء، وكثيراً ما كان يكتفي ببيان المعنى اللغوي للفظة القرآنية، وقد أحال على كتابه (تأويل مشكل القرآن)، وتتميماً للفائدة أذكر نماذج من كتابه (تفسير غريب القرآن)، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾<sup>(١)</sup>. يقول: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ يعني نطفاً في الأرحام، وكل شيء فارق الجسد من شعر أو ظفر أو نطفة فهو ميتة.

(فأحياكم) في الأرحام وفي الدنيا (ثم يميتكم ثم يحييكم) في البعث، ومثله قوله حكاية عنهم: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾<sup>(٢)</sup> فالميتة الأولى: إخراج النطفة وهي حية من الرجل، فإذا صارت في الرحم فهي ميتة، فتلك الإماتة الأولى، ثم يحييها في الرحم وفي الدنيا، ثم يميتها ثم يحييها يوم القيامة<sup>(٣)</sup>.

(1) البقرة، ٢٨.

(2) خافر، ١١.

(3) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص ٤٤.

وفي تفسير قوله تعالى ( « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ » )<sup>(١)</sup>.

يقول: ( « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » ) على جهة التعجب، كما تقول: الا ترى ما

يصنع فلان؟؟

(الملا من بني إسرائيل) وجوههم وأشرفهم)<sup>(٢)</sup>.

ودونك الكتاب قلب النظر فيه تجد السمة اللغوية ظاهرة أشد الظهور، ولعل (وانسبروغ) رأى عملاً كاملاً مختصراً يعطي المعنى من أقرب الطرق وأخصرها ، ورأى أن التفاسير التي جاءت بعده أخذت عنه فوسعت هذه الآراء وبنيت عليها، فحكم بكفاية هذا الكتاب وغناه عما سواه، وأنت ترى بُعد هذا الرأي أو الاجتهاد عن التحقيق.

وقد رأى (وانسبروغ) أن هذا التطور الضئيل ينقسم إلى أقسام غريبة كما يتصورها:

( - تفسير أسطوري ينحى منحى مقاتل والكلبي والثوري كتفسير الطبري

والثعلبي<sup>(٣)</sup> والبغوي<sup>(٤)</sup> ، ويرفض أن يسمى ذلك مأثوراً، لأنه يرى أن

طابع الرواية الإسرائيلية هو السائد المسيطر عليها جميعاً.

- تفسير فقهي.

- تفسير يعنى بالقراءات.

- تفسير بلاغي.

- تفسير نحوي)<sup>(٥)</sup>

(1) البقرة، ٢٤٣.

(2) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص ٩٢.

(3) هو أبو إسحق أحمد إبراهيم النيسابوري، المقرئ، المفسر، كان حافظاً واعظاً، رأساً في التفسير والعربية، توفي سنة ٤٢٧هـ، من كتبه: (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) ابن خلكان، وفيات الأعيان، (١/٣٧-٣٨)، وانظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، (٢/٢٣٠-٢٣١).

(4) البغوي: حسين بن مسعود بن محمد، حافظ، محدث، مفسر، من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٥١٦هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه: مصابيح السنة (معالم التنزيل). الداودي، طبقات المفسرين، (١/١٥٧).

(5) The implications of, and opposition to the methods and theories of john wansbrough, 1997, by herbert berge

وهو كما ترى تقسيم غريب لم يسبق لأحد أن جاء به على هذا النحو، فهل يمكن فصل القراءات عن اللغة والنحو، وثم أين التفسير الصوفي والعقدي؟

النمط الثاني: يرى أن التفسير قد تطور وينقسم إلى قسمين: ماثور ورأي، فالماثور يبدأ بالإمام الطبري، الذي جمع آراء السابقين، وهذه نقطة لها نقاش في مبحث مستقل بالإمام الطبري وتفسير بالرأي، ويقسمون الرأي إلى ثلاثة أقسام: لغوي، فقهي، وعقدي، وقد ذهبت إلى هذا التقسيم موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي<sup>(1)</sup>. وكتاب الدين والعلم في العصر العباسي، إلا أن هذا الأخير جعل بدلاً من التفسير العقدي مسمى التفسير العقلي<sup>(2)</sup>.

ولكن سوء الفهم وعدم الدقة في فهم تاريخ التفسير جعلهم يقعون في أخطاء جسيمة لا ينبغي السكوت عليها، إذ يرون (أن التفسير بعد الطبري قد ضعف الاعتماد فيه على الماثور، وصارت التفاسير تنأى عنه إلى وقت القرن الثامن الهجري في عهد ابن تيمية وابن كثير، حيث ألقت تفاسير في الماثور، وتوج ذلك في الدر المنثور للسيوطي في هذه الفترة الزمنية.

وكانت هناك نقطة اشتراك؛ حيث استطاع المفسرون أن يجدوا أرضية مشتركة بين الماثور والرأي، ويرون أن الإمام ابن تيمية رفض التفسير بالرأي رفضاً مطلقاً<sup>(3)</sup>.

إن هذا الكلام غير صحيح، لأن التفسير بالرأي المحمود المنضبط بالضوابط الصحيحة الذي يعتمد أصول التفسير التي قررها العلماء كان يسير جنباً إلى جنب مع التفسير بالماثور، فلا قيمة للرأي المخالف للماثور، والقارئ يلحظ أن الطبري جمع بين الماثور والرأي، وكذا صنع ابن عطية في المحرر الوجيز والقرطبي في أحكام القرآن وغيرهم، فالإتجاه بالنسبة للتفسير بالماثور كان في كل عصر من العصور، لكن الأخذ به كان على قدر عند بعض المفسرين حسب ما تتناوله القضية، ولا يتصور في عصر من العصور وجود خصومة أو نفرة بين الماثور والرأي

(1). (4/170-171).

m.l. young, religion, learning and science in the abbasid period, p44. (2)

Eposito, the oxford Encyclopaedia of the modern Islamic world, oxford (4/170)(3)

University,

المحمود، حتى يصير فيما بعد إلى إيجاد نقاط التقاء بينهما، وما كان من ابن تيمية: فهذا تقييم غير صحيح من قبل المستشرقين لرأيه؛ فهو أعلى من شأن المأثور، وجعله أساساً في تفسيره، ولكن لم يمنع هذا أن يدلي برأيه فيما يحتاج إلى استنباط وإعمال ذهن ومزيد تأمل شأنه شأن غيره من المفسرين، وإلا كيف استنبط الفقه ومسائل العقيدة من القرآن؟ وقد منع التفسير بالرأي المجرد عن الدليل الصادر عن الهوى<sup>(1)</sup>.

وليس معنى وجود تفسير بالمأثور للآية أنه لا يجوز لك أن تتوسع في مدلولها، فإن صح المأثور يُعتمد، ولنا أن نتوسع في مدلول الآية على ضوئه، وليس معنى هذا أن نتحجر عليه ونقف عنده، فالنص القرآني فيه الثراء والمخزون الذي يستنبط منه العلماء ما شاء لهم ذلك، ولم يكن التطور في التفسير بالرأي على حساب المأثور، بل كان امتداداً له، وقد كان ذلك -فضلاً على التوسع في دلالة النص- في مقام الاستدلال على قضايا تم طرحها فاحتاجت إلى مزيد من التفصيل.

وما كان من صنيع السيوطي في تأليفه الدر المنثور إنما هو محاولة منه لجمع معظم ما قيل في التفسير بالمأثور في كتاب واحد، ولكنه جمع فيه الغث والسمين، وليس معنى هذا أنه أراد أن يقف الناس عند المأثور فقط، بدليل أن السيوطي نفسه في الإتقان والتحبير في علم التفسير، والإكليل في استنباط التنزيل وغيرها من كتبه قد استنبط وفسر الآيات بالرأي المحمود، فليس الأمر إذن على ما ذهب إليه المستشرقون في هذا الشأن.

ويركز المستشرقون البريطانيون على دخول الثقافات غير الإسلامية في التفسير القرآني، وتمثل هذه في ثلاثة قضايا أساسية: الفكر الفلسفي عند المعتزلة، الفكر الهيليني<sup>(2)</sup>. عند الرازي<sup>(1)</sup>، ويشبتون فكرة أن تفسير الرازي فيه كل شيء إلا التفسير، وهذا رأيهم في هذه المسألة:

(1) انظر رأي ابن تيمية في كتابه مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٦.

(2) الهيلينية تعني مزيج من الأفكار اليونانية والرومانية. وقد مرت بالبحث سابقاً

١- تفاسير المعتزلة: تقول الموسوعة البريطانية: (لقد كان هناك شك في الطبيعة الحقيقية للقرآن من قبل المعتزلة، الذين حاولوا أن يطعموا مبادئ إغريقية من عقلانية الإغريق في الأفكار الإسلامية، فمسألة أن القرآن أزلي كانت من النقاط الأساسية.

إن المعتزلة أرادوا أن يتجنبوا أي شيء يعتدي على وحدانية الخالق، لذا فقد أنكروا الرأي الذي يقول بأن القرآن لم يكن مخلوقاً وأنه أزلي؛ لأن هذا يعني أن شيئاً أزلياً ما يسبب ازدواجية لا تقبل المصالحة، لذا فقد أكد المعتزلة بأن القرآن سُخِّل من قبل الخالق، إلا أن مبدأ المعتزلة رفض من قبل المسلمين المتشددين، لذا فقد ظهرت أحزاب ذات نزاعات عقائدية، وطلب هؤلاء جميعاً أن يفسر القرآن لأنه المرجع الوحيد في الأمور التشريعية والدينية)<sup>(٢)</sup>.

أنت تلحظ أن تفاسير المعتزلة قد تم استغلالها من قبل المستشرقين لبيان شقة الخلاف الواسعة بين المجتمع المسلم، وهذا تراه في بعض الأحكام القاسية من قبل هؤلاء الباحثين في معجم العالم الإسلامي حيث جاء فيه: ( أما المعتزلة التي وجدت نفسها في صراع مع السنة، فقد حاولت وضع أكثر من تفسير اتسمت جميعها بطابع عقلي، وبالاستناد إلى اللغة في محاولة للرد على الآراء التي أخذت بالطابع التجسيمي<sup>(٣)</sup>. لما جاء في النص، وقد بلغت تفاسير المعتزلة قمة

---

(1) الرازي: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التميمي البكري، الإمام المفسر المتكلم، أوحده زمانه في العقول والمنقول، توفي سنة ٦٠٦ هـ، الداوودي، طبقات المفسرين (٢/٢١٤). وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٢٤٨/٤).

(2) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ وينظر جيب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ٧٢-٧٣. وانظر Daniel, Islam and the west: the making of an image, p33, watt, Islamic creed, edinburgh, p18, watt, the formative period of Islamic thought, Edinburgh, 1973, p147.

(3) إن تفاسير أهل السنة أبعد التفاسير عن التجسيم، فليسوا مشبهة ولا مجسمة، فمن أين هذا الاستنتاج الذي جاؤوا به؟ ويقصد هنا بالطابع التجسيمي: التفسير الذي أخذ الصفات على ظاهرها.

ازدهارها في التفسير الذي وضعه الزمخشري، علماً أن السنة<sup>(١)</sup>. قد استندت أيضاً إلى  
الزمخشري<sup>(٢)</sup>

ويجيب عن هذا ( بأن هذه القضية لا بد أن نقف فيها على بعض الحقائق:

الحقيقة الأولى: أن المعتزلة مسلمون، ومن هنا لا يمكن أن نقول أنهم يشكون في طبيعة القرآن،  
لقد كان المعتزلة في طبيعة المسلمين الذين دافعوا عن بيان القرآن وبلاغته وإعجازه،  
والجاحظ<sup>(٣)</sup> خير أنموذج لهذا الدفاع، ومن بعد الجاحظ جاء القاضي عبد الجبار<sup>(٤)</sup>،  
وبين هذين الإمامين كان الرماني<sup>(٥)</sup>، والجبائيان<sup>(٦)</sup>، ومن بعدهم الزمخشري، لقد كان  
إيمانهم بالقرآن عظيماً لا يقل عن إيمان غيرهم.

(١) هذا سيبحث بالتفصيل في المبحث القادم عند الحديث عن تفسير الزمخشري ان شاء الله تعالى.

(٢) انظر: كريزر، معجم العالم الإسلامي، ص ١٩٩. جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحلیم النجار،  
ص ١٥٠، ص ١٥٣.

(٣) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب الكنتاني، من أئمة الأدب العربي، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، نبه ذكره  
في علوم الأدب واللغة، وأحاط بمعارف عصره، توفي في البصرة سنة ٢٥٥هـ. رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه (نظم  
القرآن) (البيان والتبيين)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٣/٤٧٠)، وانظر: السيوطي، بغية الوعاة، (٢/٢٨٢)، ابن  
الأنباري، نزهة الألباء، ص ١٩٢.

(٤) القاضي عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الحمداني، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف منها  
(التفسير) (نقد مطاوع القرآن) توفي سنة ٤١٥هـ. رحمه الله تعالى، السيوطي، طبقات المفسرين، ص ٤٨، وانظر: ابن  
حساكر، تاريخ بغداد، (١١٣/١١)، الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢/٥٣٣).

(٥) الرماني: علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، باحث معتزلي، مفسر فقيه أصولي من كبار النحاة، أخذ عن ابن  
السراج وابن دريد والزجاج، قال أبو حيان التوحيد: لم ير مثله قط علماً بالنحو ووزارة الكلام وبصراً بالمقالات،  
واستخراجاً للعويص وإيضاحاً للمشاكل مع تاله وتنزه ودين وفصاحة وعباف ونظافة، توفي ببغداد سنة ٣٨٤هـ.  
رحمه الله تعالى من أشهر كتبه (النكت في إعجاز القرآن)، السيوطي، طبقات المفسرين، ص ٦٨، وانظر: ابن قاضي  
شبهة، طبقات النحاة، (٢/١٧٤)، القفطي، أنباه الرواة، (٢/٢٩٤).

(٦) الجبائيان: هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره واليه  
نسبة الطائفة الجبائية، توفي في البصرة سنة ٣٠٣هـ من أشهر كتبه: (تفسير القرآن) ولم يصلنا شيء منه، (متشابه  
القرآن)، وأما الجبائي الآخر فهو ابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، حيث كان كاتبيه في علم  
الكلام وفضل عليه بعلم الأدب، إذ كان إماماً في العربية توفي في بغداد سنة ١٢٣هـ. انظر في ترجمة أبي علي الجبائي:  
السيوطي، طبقات المفسرين، ص ٤٨، المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٨٠، وانظر في ترجمة أبي هاشم الجبائي:  
السيوطي، طبقات المفسرين، ص ١٠٣، الحموي، معجم البلدان، (٢/٩٧)، ابن العماد، شذرات الذهب،  
(١/٢٨٩).

القضية الثانية: لقد عاشت قضية افتتان المعتزلة بالفلسفة الأرسطية والمنطق، حتى لقد كادت تصبح هذه المقولة حقيقة من الحقائق، والمتبصر بالأمر، والواقف على أصول المسائل سيثبت له عكس هذه المقولة، صحيح أن المعتزلة كانوا يبوؤن العقل منزلة عالية، وقد أعطوا حظاً من الحجاج، ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة اليونانية كانت سلاحهم في معاركهم، وزادهم في مناقشتهم، بل نحن نملك الأدلة على عكس ذلك تماماً، وما نظن أن المجال يسمح لنا بتفصيل ذلك المقام وشرحه.

لقد كان المعتزلة يقفون من هذه الفلسفة وبخاصة الأرسطية موقف الناقد الساخط، والحق أن فلسفة أرسطو ومنطقه لم يصبحا ذا شأن في الثقافة الإسلامية، إلا في قرن متأخر<sup>(١)</sup>، وذلك على يد إمام الحرمين الجويني<sup>(٢)</sup>، وتلميذه حجة الإسلام الغزالي<sup>(٣)</sup> في القرن الخامس الهجري، ومن قبل هذا القرن كان لعلماء أصول الدين - المتكلمين - ولعلماء أصول الفقه منهج بعيد عن منطق أرسطو وغيره، ولم يشذ المعتزلة عن ذلك.

(١) لقد تأثر ابن سينا والفارابي والكندي بأراء أرسطو وكان لهذا أثره في الثقافة الإسلامية، فليس هذا الرأي على إطلاقه.

(٢) الجويني: هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، إمام الأئمة في زمانه، قرأ الفقه على والده، والأصول على أبي قاسم الإسكافي من أصحاب الإسفراييني، ولي التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، توفي في قرية من قرى نيسابور سنة ٤٧٨هـ، رحمه الله تعالى، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص ٢٣٨، وانظر: ابن قايماز، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت ٧٤٨هـ، المعين في طبقات المحدثين، تحقيق: د. همام سعيد، دار الفرقان، عمان، ط ١، ١٤٠٤هـ، ص ١٣٧، الأكفاني، هبة الله بن أحمد بن محمد، ت ٥٢٤هـ، ذيل ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ، ص ٦١.

(٣) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، حجة الإسلام، صاحب التصانيف البديعة في الفقه والعقيدة والتصوف والأخلاق والفلسفة، توفي سنة ٥٠٥هـ، رحمه الله تعالى. من أشهر كتبه: (الإحياء في علوم الدين)، (جواهر القرآن)، (الوسيط في الفقه)، (المستصفى من علم الأصول). السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (٢١١/٦). وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٢١٦/٣)، ابن كثير، البداية والنهاية، (١٧٢/١٢)، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٢٠٣/٥).



إن ظهور المعتزلة لم يكن ناشئاً إلا عن وجهة نظر بعيدة عن التأثير بالفلسفة أياً كان اتماؤها، وأياً كانت أروقتها<sup>(١)</sup>.

ب- وأما بالنسبة للفكر الهليليني: وهو مزيج من الفكر الإغريقي والروماني الفلسفي، فإن هذا الأمر لم يؤثر حقيقة على تفسير الإمام الرازي، فقد أفاد من ذلك في تقرير الشبه التي ترد على القرآن أو ما يقدمه من يريد أن يحاججه، ويرد عليه بالأسلوب الذي يتفق مع العقل السليم، ولا يظن أن ثقافة الرازي في تفسيره هي ثقافة هيلينية، إنما هي ثقافة إسلامية منبعثة من القرآن والسنة، وندرك خطأ المقولة بأن فيه كل شيء إلا التفسير، والصواب أن يقال: فيه كل شيء والتفسير، ( وإن تفسير الرازي لم يجعل للعامة من الناس، وليس واجباً على كل مفسر أن يسلك سبيل الإيجاز والاختصار، ولا بد من وجود تفاسير كهذه، لتساعد المؤمنين على اختلاف مستوياتهم ومداركهم العقلية على اكتشاف ما فيه الكفاية من الهداية السامية، حتى يحسن إيمانهم وتقر نفوسهم وتسلم أرواحهم<sup>(٢)</sup>.

والرازي يمثل مدرسة عقديّة علمية يغلب عليها الطابع الفكري والعلمي؛ فهو ينقل آراء الفرق على اختلافها مناقشاً راداً، كما يذكر مسائل علم الهيئة والفلاسفة الطبيعيين، ومع ذلك تجده لا يهمل المسائل الفقهية والقضايا اللغوية، وعلى هذا فإن تفسير الفخر الرازي بحر من بحار العلوم، فيه من المعارف المتعددة كما في البحر من المخلوقات الكثيرة المتعددة أطال النفس فيه وبسط فيه القول.

وبذلك يظهر لنا أخطاء المستشرقين البريطانيين في دراستهم النشأة التفسير القرآني وتطوره، حيث إنهم لم يصاحبهم التوفيق فيما ذهبوا إليه من أحكام.

(١) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٣٧-٢٣٩، وانظر الخطيب، عبد الكريم، القرآن: نظمه-جمعه-ترتيبه، دار الفكر العربي، ص ١٧١، المعتق، عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، دار العاصمة، الرياض، ص ٨٤، الشافعي، الدكتور حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص ٨٦.

(٢) المجلدوب، عبد العزيز، الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ص ٨٠.

## المبحث الثالث:

### موقف الاستشراق البريطاني من بعض أمهات كتب التفسير

وفيه ثلاثة مطالب:

درس المستشرقون البريطانيون التفاسير التي قدمها علماؤنا القدامى وسجلوا ملحوظاتهم إزاءها، ورصدوا نتائجهم، وكان معظم ملحوظاتهم حولها يحتاج إلى وقفات ومناقشات علمية جادة، نظراً لنوعية هذه الملحوظات، ولاختصاصها بتراث فكري عميق الصلة ببيان وفهم النص القرآني، ولما تنطوي عليه تلك الملاحظات من أمور تصدر عن وجهات نظر متباينة، تبعد حيناً عن الصواب وتقرب حيناً آخر إلى جهته.

على أنني أود الحديث عن موقفهم من نقد ثلاثة تفاسير تعد من أمهات كتب التفسير في تراثنا الإسلامي وهي: تفسير الإمام الطبري، وتفسير الإمام الزمخشري، وتفسير الإمام البيضاوي، حيث كثر الحديث عن هذه التفاسير الثلاثة في الوسط الاستشراقي البريطاني، وتعددت مواطن الاستشهاد بأراء أصحاب هذه التفاسير عندهم، وهنا لا بد من التساؤل قبل الإقدام على هذه الدراسة: ما سر هذا الاهتمام بهذه الكتب الثلاثة نقداً واستشهاداً أكثر من غيرها من التفاسير؟

والإجابة على هذا التساؤل لدى الدراسة والاستنتاج وإعمال النظر تظهر لي في أكثر من تحليل:

أولاً: لأن هذه الكتب تمثل محطات بارزة في اتجاهات التفسير وأنماطه؛ فالطبري خطأ جديداً عمّن سبقه في الخروج عن دائرة المأثور وعن دائرة الاتجاه الواحد كاتجاه الفراء النحوي وغيره، وعمل على الدمج بين دائرة المأثور ودائرة الرأي المحمود، وجمع بين فنون شتى في كتاب جامع خالف في ذلك طرائق من سبقه، ولأن المستشرقين البريطانيين يودون التوصل إلى فكرة مفادها: أن تفسير الطبري هو أول تفسير للقرآن، وهذه نتيجة في نصب أعينهم دائماً حين ينظرون إلى تفسير الطبري، بل يعدون تفسير

الطبري قد وصل إلى المرحلة العليا من التطور والرقى في تاريخ التفسير ومراحله، وهذه قضية ذات خطر وشأن لا بد من الوقوف عندها في حينها.

ثانياً: في تقديم لتفسير الزمخشري يودون إثبات أن التفسير أمر ثانوي بالنسبة لعلماء العقيدة وأهل الكلام، وأن هذا الكتاب -الكشاف- الذي فتح أبواب البيان وفتح الأذهان لدراستها، لا يجوز أن تتجه الأنظار إليه على أنه تفسير بياني تذوق جمال النص القرآني، بل لا بد من التركيز على عمق القضية والهدف الأساسي من وراء ذلك كله ألا وهي الأفكار التي أراد مزجها بهذا الأسلوب الذي انبهر به الناس، يريدون بذلك إعطاء فكرة عن تاريخ التفسير أنه تاريخ حافل بالخلافات الفكرية والعقدية، وأن الإقدام على التفسير لا من أجل خدمة النص القرآني، بل من أجل نصره المذاهب والقضية التي ينتمي لها المفسر.

ثالثاً: الهدف من دراسة تفسير الإمام البيضاوي تنحصر عندهم في قضيتين أساسيتين -دار الكلام حولها-

أ. بيان أن تفسير البيضاوي ما هو إلا تكرار لما في الكشاف، لكن بقلب آخر سمته الاقتضاب والإيجاز، وبهذا فإن تفسير البيضاوي يعطي انطباعاً عن طبيعة العصر الذي يعيشه ذلك المفسر، وهو الالتقاط في المستوى الفكري؛ إذ هذا اجترار لما سبق، ولا جديد في تاريخ التفسير.

ب. إثبات أن التفاسير تستخدم الفكر الذي يمثله المفسر، فقد ألف تفسير البيضاوي للرد على آراء المعتزلة من خلال النص القرآني، وأيسر طريق وأشهره في الرد عليهم هو إنشاء تفسير يتضح به مقصود المؤلف، ينتصر به مؤلفه لفرقة التي يدافع عن آرائها.

هذه معظم مقاصدهم من التعرض لنقد هذه الكتب الثلاثة بالذات، وسيتبين شأن هذه المقاصد وغيرها لدى الدراسة، وسأشرع الباحث إن شاء الله تعالى بالبيان توفياً لما قصده من إيراد هذا المبحث.

**المطلب الأول:** موقف المستشرقين البريطانيين من نقد تفسير الإمام الطبري:  
اتخذ المستشرقون البريطانيون أكثر من موقف لنقد تفسير الإمام الطبري الموسوم بجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ويمكن أن يتبين هذا الموقف بطريقة أكثر تحديداً ووضوحاً، حيث يتمثل هذا الموقف في أكثر من جانب :

الجانب الأول: ادعاء الأولوية لتفسير الطبري عن غيره من كتب التفاسير الأخرى.

الجانب الثاني: المرويات التي أوردها الطبري في تفسيره.

الجانب الثالث: منهج الإمام الطبري في تفسيره.

وبهذا التقسيم يمكن إيضاح رؤية هؤلاء المستشرقين إزاء هذا السفر الضخم من تراث الأمة الإسلامية.

**الجانب الأول:** ادعاء الأولوية لتفسير الطبري عن غيره من كتب التفسير:

هذه قضية يلح عليها الاستشراق البريطاني، ألا وهي أن تفسير الطبري كان أول تفسير للقرآن، ولم تكن قبله تفاسير ذات شأن.

تقول الموسوعة البريطانية: (إن فهم القرآن لتطبيقه على الحياة الواقعة نما جنباً إلى جنب مع تطور قواعد اللغة العربية، لذا فقد ظهرت مؤلفات في علم التفسير منها تفسير الطبري ما بين (٨٣٩-٩٢٣م) الذي كان كتابه دائرة معارف ضخمة في علم تفسير القرآن لخص كل ما ظهر في هذا المجال)<sup>(١)</sup>.

وفي كتاب بعنوان: Religion Learning and Science in the abbasid

period (الدين والتعلم في العصر العباسي).

لمجموعة من المؤلفين البريطانيين جاء فيه:

*The highest place in the development of exegesis is occupied by abu Jafar Muhmmad b. jarir al-Taberi, whose twoering jami al-bayan an tawil ay al-Quran (comprehensive collection of expositions of the*

(1) أ.د. فضل، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٣٠.

*interpretation of the verses of the Quran) abruptly scaled heights not previously glimpsed and never subsequently approached by a signal stroke of fortune, the discovery in private hands of a complete manuscript led the publication of this monument of exegetical science in 1903 in thirty tomes totalling 5000 pages).*<sup>(1)</sup>

فهذا الكتاب يؤكد ما تذهب إليه الموسوعة البريطانية، حيث يبين أن المرحلة العليا في تطور التفسير وصل إليها المفسر الطبري، الذي بلغ كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن الدروة العليا التي لم ولن يصلها أحد، فهو بضرية حظ واحدة قادت مخطوطته الكاملة إلى إصدار هذا الصرح في علم التفسير في عام ١٩٠٣ في ثلاثين جزءاً، وما مجموعة خمس آلاف صحيفة. وأود قبل الرد على هذه المقولات أن أشير إلى أن المستشرقين البريطانيين شاركوا غيرهم من المستشرقين الآخرين الرأي في هذه القضية، فها هي دائرة المعارف الإسلامية تشير إلى أن (الطبري جمع في تفسيره لأول مرة المادة الوافرة للتفاسير الماثورة، واستحدث بذلك كتاباً عمدة استقت منه التفاسير التي كتبت من بعد)<sup>(2)</sup>.

وللرد على آراء المستشرقين البريطانيين السابقة يمكن القول: (إن تفسير القرآن بدأ من عصر النبي ﷺ، فكان النبي يفسر ما تدعو له الحاجة، لأن القرآن كتاب عربي من جهة، وكتاب سماوي من جهة ثانية، وإذا كان العرب الذين نزل فيهم يفهمونه من الجهة الأولى، فإن الجهة الثانية وهي كون الكتاب سماوياً تحتاج إلى أن يفهموا بعض المصطلحات، وبعد النبي ﷺ كانت هناك تفاسير للصحابة كابن عباس وعبدالله بن مسعود وغيرهما، وكذلك في عهد التابعين كمجاهد وقتادة وسعيد بن جبير وغيرهم كثير، وفي العصر الذي جاء بعدهم عصر تابعي التابعين).

M.J.L. young and others Religion, Learning and Science in the abbasid period, (1), cambridg University Press, p46.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتاوي وآخرون، دار الفكر، ط.ن، د.ن. (٦٨/١٥)

صحيح أن التدوين بدأ في القرن الثاني الهجري، وهناك كتب دونت في هذا القرن وفي الذي يليه، وهذه الكتب لها أكثر من طابع، فهناك الكتب التي اتخذت طابع الرواية كتفسير عبد الرزاق الصنعاني<sup>(١)</sup> وغيره، وهناك كتب اتخذت طابع اللغة كتفسير أبي عبيدة والفراء (معاني القرآن)، وعلى الأرجح أن هذين التفسيرين تما في آخر القرن الثاني الهجري، ومن قبل الطبري كان يحيى بن سلام<sup>(٢)</sup>.

والمهم أن تفسير الطبري لم يكن أول تفسير عرف في تاريخ القرآن، والطبري ينقل كثيراً عن قبله، صحيح أن تفسير الطبري هو أول تفسير موسوعي وصل إلينا، ولكن هذا لا يعني أنه كان أول تفسير عرف<sup>(٣)</sup>.

وما جاء في كتاب "الدين والتعلم والعلوم في العصر العباسي" أنف الذكر من أن كتاب الطبري في المرحلة العليا من تطور التفسير، وبلغ مرحلة لم يصلها أحد ولن يصلها أحد كذلك، إذا كانت هذه العبارة سمة مدح فهي ليست على إطلاقها؛ لأن جوانب القرآن يستحيل الإحاطة بها والوصول إلى الذروة العليا في فهمها، أما إن كانت سمة ذم فإن هذا الذم متجه إلى التفاسير قبل تفسير الطبري وبعده أيضاً، حيث بالوسع الغنية عنها نظراً لعدم كفايتها وعدم وجود جدواها إذا ما قيست بتفسير الطبري، وهذه قضية لا يوافق عليها منصف عاقل.

وإذا أردت أن أحمل العبارة المذكورة على خير محاملها -ولا أحسب مؤلف الكتاب المشار إليه أراد ذلك- فمحملها على حسن الظن: أن الطبري قد بلغ أوجه الطرائق في الجمع بين المأثور والرأي الحمود، فكان عمله أفضل ما قدمه أهل عصره، حيث حقق مقاصد ونفع

(1) عبد الرزاق الصنعاني: عبد لرزاق بن همام الحميدي، محدث، مفسر، من أهل صنعاء، وثقة غير واحد، له تفسير القرآن نقله الطبري في تفسيره برواية الحسن بن يحيى بن الجعد، توفي سنة ٢١١هـ، رحمه الله تعالى، الداودي، طبقات المفسرين، (١/٢٩٦)، وانظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢/٦٠٩)، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٢/٢٠٢)، ابن العماد، شذرات الذهب، (٢/٢٧)، الزركلي، الأعلام، (٤/١٢٦).

(2) يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، المفسر المقرئ، توفي سنة ٢٠٠هـ، رحمه الله تعالى، انظر في ترجمته: السدي، سير اعلام النبلاء، (٩/٣٩٦-٣٩٧)، الزركلي، الأعلام، (٨/١٤٨).

(3) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٤١

بعلوم عز أن تجدها في كتاب واحد في ذلك العصر كما الحال عنده، فالتطور الحاصل من هذه الجهة إذن لا غرو منظور إليه ويحسب من هذه الناحية .

الجانب الثاني: المرويات التي أوردها الإمام الطبري في تفسيره:

جرى تركيز المستشرقين البريطانيين حول هذه النقطة بالذات، والآراء في هذا على أنحاء، فمن قائل بأن: الطبري أظهر أن بعض الأقوال النبوية كانت متوفرة و بين المدى الذي انقسم فيه الصحابة والتابعون وفق آرائهم التفسيرية، وهذا هو نص الكلام:

*(Al- Tabari had shown few prophetically data were a valuable and the extent to which the successors and the companions had been divided in their exegetical views).<sup>(1)</sup>*

ويقول أيضا: هذا الكتاب غطى كل جوانب البحث القرآني: القراءات المختلفة، التعاريف ومعاني المفردات المختلفة لكلمات نادرة وغير اعتيادية أو مصطلحات غريبة، التفاسير والتأويلات المتنوعة لأمر شرعية ولاهويته (عقدية)، واكتشاف لخلفيات تاريخية وأسطورية ربما غطت صفحات عديدة وكلها مأخوذة من مصادر إسلامية وإنجيلية وأبوكريفية<sup>(2)</sup>. مشكوك في صحتها، وهذا نص الكلام:

*(It covers every aspect of Quran investigation: different readings; conflicting etymologies and definitions of rare or unusual words or idioms; varying interpretation of the legal and the theological issues adumbrated in the texts; and exhaustive exploration of the historical and legendary background some times extending over many pages and drawn from Islamic, biblical and apocryphal sources all repeated in extenso when avariant wording or different isnad occur in his sources).<sup>(3)</sup>*

ويقرب من هذا ما قاله المستشرق (جانسن) في كتابه

.M.L.Young, Religion. learning and sciend in abbasid period. p48(1)

(2) الأبوكريفيا: أربعة عشر سقرا من اسفار العهد القديم، لا يعترف اليهود والبروتستانت بصحتها، على حين يقول الكاثوليك بصحة أحد عشر سقرا منها، ويعدونها جزءاً من التوراة. انظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، (١٤/١٣٦)، البعلبكي، منير، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، (١/١٢٨).

.M.L. Youg, Religion, learning and science in abbasid period, p46(3)

## *The interpretation of the koran in modern Egypt*

حيث يقول زيادة على ما سبق:

*( Often the respective traditions which he mentions contradict each other, often they are simply repetitions, differing only in the chain of trams mitters).<sup>(1)</sup>*

فراي (جانسن) في الروايات التي أوردها الطبري أنها حتى المقبولة منها متناقضة فيما بينها، وهناك ما هو مكرر ومعاد ولكن باختلاف الأسانيد.

رأيت آنفاً كيف دار النقد حول ثلاث نقاط أساسية:

أ. أن الطبري أظهر أن الأقوال النبوية كانت موجودة والمدى الذي انقسم فيه الصحابة والتابعون وفق آرائهم التفسيرية.

ب. مروياته أخذ بعضها من مصادر إنجيلية وأبوكريفية (مشكوك في صحتها)، ويعنون بذلك الإسرائيليات وما أخذ عن أهل الكتاب<sup>(2)</sup>.

ت. حتى الروايات المقبولة والصحيحة متناقضة فيما بينها، بل هناك ما هو مكرر ومعاد ولكن باختلاف الأسانيد.

J.J.S. Jansen, the interpretation of the Koran in modern Egypt, p56 . (1)

(2) لا تختلف نظرة المستشرقين البريطانيين إلى تفسير الطبري كثيراً عن نظرة المستشرقين الآخرين، ولعلمهم أخف حدة مما يقرره المستشرق الفرنسي (كاراديفو) في دائرة المعارف الإسلامية حيث يقول: (وتساءل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة، ولم يصلوا بعد إلى رأي يعزها كثيراً، والظاهر أن أغلب هذه الأحاديث موضوع، إما لتقرير مسألة شرعية، وإما لأغراض كلامية، وإما لجرد التوضيح، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية. ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفاسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس). انظر دائرة المعارف الإسلامية، (5/347).

ويقدر الدكتور عبد الرزاق هرماس أن حملة المستشرقين على جامع البيان للطبري مردها إلى أمرين:  
أ- أنهم رأوا في هذه الحملة جزءاً من الواجب الذي ترتب عليهم بسبب موقفهم من تراث المبتدعة، فلكني يخلو المجال لهذا التراث لا بد من إبعاد مقابلة الذي هو تفسير أئمة أهل السنة ومنه جامع البيان.  
ب. وأن جهل هؤلاء باللسان العربي جعل المعاصرين منهم لا يتوقفون عن ترديد كلام أسلافهم؛ لعجزهم عن التعامل مع بقية التفاسير الأثرية المتداولة بين الناس). هرماس، عبد الرزاق تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، العدد 67، ص 133.  
وهذا التعليق صحيح إلى حد كبير بالنسبة للغالبية من هؤلاء المستشرقين، إلا أن الأمر لا يخلو من بعض الإنصاف لدى بعض الباحثين منهم كما سيأتي البيان في الحديث عن نقد (أندرو لين) لتفسير الزمخشري.



ومن يدقق النظر في هذه النقاط يلحظ أنهم خرجوا بنتيجة مفادها أن وجود الروايات وعدمه سواء في هذا الكتاب، وبذلك فإن هذه الروايات فاقدة لقيمتها العلمية وما وجودها في هذا الكتاب إلا حشو ولغو لا طائل من ورائه، وهذا أخطر ما في القضية. ومعظم هذه النتائج والأحكام لا تدل على أن الكتاب قد تمت دراسته على وجهه الصحيح، بل هي نتائج متسرعة ونظريات خاطفة لا تصلح لأن تسجل في سجل علمي، لأنها فاقدة للتحقيق العلمي الموضوعي .

فأما قولهم إن الطبري أظهر أن الأقوال النبوية كانت موجودة، هنا أسأل: هل كان تفسير الإمام الطبري هو أول كتاب عُني بنقل الأحاديث النبوية فيما يخص التفسير وغيره؟ وهل فقدت تلك الأحاديث من قبل حتى يكون هذا الكتاب -على جلالته قدره- الحافظ لها؟ فأين المصنفات التي سبقت إذن؟ أين الموطأ وأين صحيح البخاري ومسلم وكتب السنن، والمصنفات والمسانيد التي كانت أفردت كتباً للتفسير في ثناياها وكسرت عليه أبواباً خصصت له؟ أنت تعلم أن التفسير في بدايات تدوينه كان باباً من أبواب الحديث في تلك الكتب، يعلم ذلك من اطلع عليها، وإن الروايات التي تخص التفسير -يعني الباحث بها ما ثبت عن النبي ﷺ أنه فسره- لم يضع منها شيء قبل الطبري ولا بعده فهي محفوظة موثقة.

وأما قولهم: إن الطبري أظهر المدى الذي انقسم فيه الصحابة والتابعون وفق آرائهم التفسيرية، فهذا المدى ليس كبيراً كما يتصوره المستشرقون البريطانيون؛ لأنك إذا استعرضت هذه الخلافات ستجد أنها خلافات في معظمها لا تفضي إلى تضاد، بل الخلاف خلاف تنوع في الغالب، وقد حصر علماؤنا الأجلاء نوعية هذا الانقسام في الرأي والخلاف فيه إلى مايلي:  
(أولاً: أن يعبر كل واحد من المفسرين عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى، وذلك مثل أسماء الله تعالى الحسنى وأسماء القرآن.

ثانياً: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبه المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومته وخصوصه، مثال ذلك ما نقل في

تفسير قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾<sup>(١)</sup>.

فبعضهم فسر السابق بمن يصلي في أول الوقت، والمقتصد بمن يصلي في أثنائه، والظالم بمن يصلي بعد فواته.

وبعضهم فسر السابق بمن يؤدي الزكاة المفروضة مع الصدقة، والمقتصد بمن يؤديها وحدها، والظالم بمنع الزكاة، فكل من المفسرين ذكر فرداً من أفراد العام على سبيل المثال لا الحصر، لتعريف المستمع أن الآية تتناول المذكور، ولتنبيهه به على نظيره، فإن التعريف بالمثال قد يكون أسهل من التعريف بالحد المطابق والعقل السليم ليتفطن للنوع بذكر مثاله، وهذا الاختلاف في ذكر المثال لا يؤدي إلى التباين والتناقض بين الأقوال إذ من المعلوم أن الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات والمنتهك للمحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الوجبات وتارك المحرمات، والسابق يتناول من تقرب بالحسنات مع الواجبات.

ثالثاً: أن يكون اللفظ محتملاً للأمرين أو الأمور، وذلك إما لكونه مشتركاً<sup>(٢)</sup> في اللغة كلفظ قسورة الذي يراد به الرامي، ويراد به الأسد، وإما لكونه متواطئاً في الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين، كالضمائر في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿٦٠﴾ فَكَانَ

(١) فاطر، ٣٢.

(٢) المشترك المعنوي: هو كون اللفظ المفرد موضوعاً لمفهوم عام مشترك بين الأفراد، وينقسم إلى المتواطئ والمشكل. فالمتواطئ: الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السواء، كالرجل يطلق على زيد وبكر وخالد.

ويعرف المشكل: بأنه الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من بعضها الآخر، كالحَي: فإنه يطلق على النبات وعلى الحيوان وعلى الباري تعالى، وإطلاقه على الباري أولى ثم على الحيوان ثم على النبات.

والمشترك اللفظي: هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، كالقمر: للظهر والحيض. وقد جعل بعض العلماء المتواطئ من باب الجمل، راجع الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف، الكويت، ط ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، (١/١٤٨).

قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۗ ﴿١﴾. وما مائل ذلك، فمثل هذا قد يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف.

رابعاً: أن يعبروا عن المعاني بالفاظ متقاربة لا مترادفة، فإذا قال أحدهم في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ بِهَا أَن تُبَسَّلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾<sup>(٢)</sup>. إن معنى تبسل: تحبس، وقال الآخر: ترتهن، ونحو ذلك لم يكن من اختلاف التضاد؛ لأن هذا تقريب للمعنى.

خامساً: أن يكون في الآية الواحدة قراءتان أو قراءات، فيفسر كل منهم على حسب قراءة مخصوصة، فيظن ذلك اختلافاً وليس باختلاف<sup>(٣)</sup>.

هذه هي الأوجه التي يستطيع بواسطتها الجمع بين أقوال السلف التي تبدو متعارضة، أما ما جاء عنهم من اختلاف في التفسير ويتعذر الجمع بينه بواحد من الأمور السابقة - وهذا أمر نادر - أو اختلاف مخفف كما يقول ابن تيمية - فالطريق فيه: (أن ننظر فيمن نقل عنه الاختلاف، فإن كان عن شخص واحد واختلفت الروايتان صحةً وضعفاً قدم الصحيح وترك ما عداه، وإن استوتا في الصحة وعرفنا أن أحد القولين متأخر عن الآخر قدم المتأخر وترك ما عداه، وإن لم نعرف تقدم أحدهما على الآخر رددنا الأمر إلى ما ثبت فيه السماع، فإن لم نجد سماعاً وكان للاستدلال طريق إلى تقوية أحدهما رجحنا ما قواه الاستدلال وتركنا ما عداه.

وإن تعارضت الأدلة، فعلينا أن نؤمن بمراد الله تعالى ولا نتهجم على تعيين أحد القولين، ويكون الأمر حينئذ في منزلة الجمل قبل تفصيله و المتشابه قبل تبيينه.

وإن كان الاختلاف عن شخصين أو أشخاص واختلفت الروايتان أو الروايات صحةً أو ضعفاً، قدم الصحيح وترك ما عداه، وإن استوت الروايتان أو الروايات في الصحة رددنا الأمر إلى ما ثبت فيه السماع، فإن لم نجد سماعاً وكان للاستدلال طريق إلى تقوية أحدهما رجحنا ما قواه الاستدلال وتركنا ما عداه، وإن تعارضت الأدلة فعلينا أن نؤمن بمراد الله تعالى، ولا

(1) النجم، ٨، ٩

(2) الأنعام، ٧٠.

(3) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٢٠-٢١

نتهجم على تعيين أحد القولين أو الأقوال، ويكون الأمر حينئذ في منزلة الجمل قبل تفصيله والمتشابه قبل تبيينه<sup>(١)</sup>..

ويرى الزركشي<sup>(٢)</sup>: (أن الاختلاف إن كان بين الصحابة وتعذر الجمع، قدم قول ابن

عباس رضي الله عنه عنهما على قول غيره، وعلل ذلك فقال: لأن النبي ﷺ بشره بذلك حيث قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)<sup>(٣)</sup>.

وأما قولهم بأن الروايات الصحيحة مضطربة متناقضة فيما بينها، ومنها ما هو مكرر ولكن باختلاف الأسانيد، فقد سبق الحديث عن الاختلاف في آراء الصحابة والتابعين بما يكشف خطأ هذه المقولة وهذا الرأي، وأما ما يكون من تكرار فإن الإمام الطبري قصد من ذلك التأكيد على الرأي الذي يذكره أو يرويّه، وفي هذا زيادة استيثاق؛ إذ يأتي بالرأي بأكثر من وجه من أوجه الرواية، وهذا يحمّد للإمام ويسجل له لا عليه، وقد جاء في معجم العالم الإسلامي (أن الإمام الطبري جمع في تفسيره بين المعرفة العميقة وبين الحكم النقدي الصحيح)<sup>(٤)</sup>.

وهذه مقولة فيها إنصاف للإمام الطبري تسجل لبعض هؤلاء المستشرقين في هذا المقام

الجانب الثالث: منهج الإمام الطبري في تفسيره:

يرى الاستشراق البريطاني أن من منهج الطبري في تفسيره تقديره للإجماع: فإن إجماع غالبية المختصين هو الأسمى والسلطة الأعلى، فهو يتجاهل رأي الأقلية لأي جانب من جوانب الدراسات القرآنية، وهو يأخذ بكل ما يرد عن الرسول ﷺ ويترك ويتجاهل ما سوى ذلك، ويعد ذلك أمراً حاسماً، وفي نظر أهل السنة فإن طريقة الطبري تلقى قبولاً وتعد تجسيدا للتفسير

(1) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ١١-١٦.

(2) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، فقيه شافعي، أصولي، مفسر وأديب من تصانيفه (البرهان في علوم القرآن)، (البحر المحيط في أصول الفقه) توفي سنة ٧٩٤هـ. الداوودي، طبقات المفسرين، (٢/١٥٧)، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٦م، (٤/١٧)، انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، (٤٣٧/١).

(3) ينظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ١١-١٦، السيوطي، الإلتقان، (٢/١٢٠٥-١٢٠٦)، الخضر، مبادئ التفسير، ص ٦-٧.

(4) انظر كريرز، معجم العالم الإسلامي، ص ١٩٩.

الذي يستند إلى الحديث النبوي، ولعلمهم أصابهم بعض التوفيق في هذه المقولة، وهذا نص كلامهم:

*(For al-Tabari, the Ijma, or consensus, of a majority of scholars is paramount, he ignores minority views on any aspect of Quran study, while conflicting reports from successors and companions, if unresponsive to attempt and at harmonization, are shrugged off as concerning only minor matters, knowledge of which is not necessary for salvation and ignorance, of which is not harmful.*

*They must, in the absence of a report from the prophet which would be decisive, remain in abeyance.*

*In orthodox sunni eyes, al-Tabari's approach is admirable and his work is regarded as the very embodiment of the ideal tradition-based exegesis).<sup>(1)</sup>*

وهذا الرأي يحتاج إلى تعليق في أكثر من مسألة:

أما فيما يتعلق بإجماع الأمة، فلا خلاف في أن ابن جرير الطبري يقدر إجماع الأمة ويعطيه سلطاناً كبيراً في اختيار ما يذهب إليه من التفسير، ومن يطالع كتابه يلحظ ذلك جيداً فمثلاً عند تفسير قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾<sup>(2)</sup>.

يقول الطبري ما نصه: (فإن قال قائل: فأبي النكاحين عنى الله تعالى بقوله: فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره؟ النكاح الذي هو الجماع؟ أم النكاح الذي هو عقد تزويج؟ قيل كلاهما؛ وكذلك أن المرأة إذا نكحت زوجاً نكاح تزويج ثم لم يطاها في ذلك النكاح ناكحها ولم يجامعها حتى يطلقها لم تحل للأول، وكذلك إن وطئها واطمى بغير نكاح لم تحل للأول، لإجماع الأمة جميعاً، فإذا كان ذلك كذلك فمعلوم أن تأويل قوله: فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً ثم يجامعها فيه ثم يطلقها، فإن قال: فإن ذكر الجماع غير موجود في كتاب

(1) Religion, learning and science in the abbasid period, p 47.

(2) البقرة، ٢٣٠.

الله - تعالى ذكره - فما الدلالة على أن معناه ما قلت؟ قيل: الدلالة على ذلك إجماع الأمة جميعاً على أن ذلك معناه<sup>(١)</sup>.

على أن الإمام الطبري لا يتجاهل الآراء الفردية إذ كان الحق إلى جانبها، فقد تبني رأياً لا تذهب إليه الأغلبية<sup>(٢)</sup>، فهو يقدر الآراء ويعمل على الترجيح بينها وفق ما يراه هو الأنسب، فمثلاً في تفسير قوله تعالى ( حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور)<sup>(٣)</sup>. يرجح الطبري أن التنور هو الذي يختبر فيه على الرغم من أكثر الأقوال تذهب إلى أن التنور هو وجه الأرض، قال الطبري: ( وأولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله التنور، قول من قال: التنور الذي يختبر فيه؛ لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وإنما خاطبهم بما خاطبهم به لإفهام معنى ما خاطبهم به)<sup>(٤)</sup>. فتلاحظ أنه يأخذ المعنى حسب ملاءمته للغة العرب، وإن كان الوجه الأغلب عند المفسرين هو وجه الأرض.

وأما ما قالوه من أن الإمام الطبري يأخذ بكل ما يرد عن الرسول ﷺ ويترك ويتجاهل ما سوى ذلك، ويعد ذلك أمراً حاسماً، وفي نظر أهل السنة فإن طريقة الطبري تلقى قبولاً وتعد تجسيدا للتفسير الذي يستند إلى الحديث النبوي.

نقول في هذا: الإمام الطبري يقيم وزناً عظيماً للروايات التي وردت عن النبي ﷺ في تفسير الآيات القرآنية ويجعلها في المقام و المصاف الأول، وهذا منهج قوي أن يقدم تفسير النبي ﷺ على أي تفسير مهما بلغت جودته وصحته مبلغها ويكون ذلك أمراً حاسماً قاطعاً، فإن كان ما يقصده المستشرقون البريطانيون هنا مقدار ومدى تقدير الطبري لتفسير النبي ﷺ فالباحث يقر لهم بذلك، لكن الإمام - رحمه الله تعالى - لم يكن ليتجاهل ما فتح الله تعالى به على أذهان العلماء من قبله من فهم وحسن بيان، بل كان يورد الآراء لافتاً بذلك إلى أن القرآن مادبة الله تعالى ومعينه يغترف منه المغترفون حسبما يهيج الله تعالى لهم من ملكات وقدرات.

(1) الطبري، جامع البيان، (٢/٤٧٥-٤٧٦).

(2) نعي هنا اغلبية الآراء في التفسير لا ما انعقد عليه إجماع الأمة

(3) هود: ٤٠

(4) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (٢٥/١٢).

على أنه ينبغي أن يشار هنا إلى أن النبي ﷺ لم يفسر كل القرآن - كما أشرنا سابقاً -؛ لأنه أراد أن يتدبر الناس القرآن، وأن يجتهدوا في تفسيره، فثمة آيات كثيرة لا تجد لها تفسيراً من قبل النبي ﷺ قام العلماء ببيانها واتفقوا على كل كلمة بل على كل حرف فيها، ولم يكن الإمام الطبري ينظر إلى أن كل تفسير لا يتكف على حديث نبوي<sup>(١)</sup> ينبغي طرحه وعدم الاعتداد به، فهذا ليس من منهجة البتة، بل إنك إذا تدبرت تأويلات الطبري لاحظت اجتهاده وترجيحاته، مما يدل دلالة تامة على أنه أعمل رأيه في قسط وافر من تفسيره، مما يدحض بكل قوة مقالة المستشرقين البريطانيين وخصوصاً الموسوعة البريطانية التي تلج إلحاحاً بالغاً على هذه القضية فتقول: 'إن كل تفسير لا يسنده تفسير الرسول ﷺ رفضاً رفضاً باتاً'<sup>(٢)</sup>.

وليس كل ما يرويه الإمام الطبري من حديث النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الآيات يكون صحيحاً، بل إن بعضه يعوزه النقد والفحص الدقيق، ولننظر في دائرة المعارف الإسلامية في قولها بأن 'تفسيره المطول يشمل كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة'<sup>(٣)</sup> ويعلق أمين الخولي على هذا بقوله: 'وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص خاص فابن جرير - رحمه الله تعالى - لم يسلم من الرواية عن أولئك الذين قدمنا آراء نقاد الرجال فيهم، وقد لوحظ عليه مثلاً أنه يورد الكثير من طريق السدي'<sup>(٤)</sup>. وهو ما لم يورد عنه ابن أبي حاتم<sup>(٥)</sup>. شيئاً حين التزم أن يخرج منه أصح ما ورد'<sup>(٦)</sup>.

(1) هذا منوط بصحة الرواية عنه عليه الصلاة والسلام.

(2) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٤٠.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، (٥/٣٥٢-٣٥٣).

(4) رواية محمد بن مروان السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس وهذه سلسلة الكذب، ينظر السيوطي، الإتقان، (٢/١٢٣٢).

(5) السيوطي، طبقات المفسرين، وانظر: ابن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، ١٩٥٢م، (٢/٥٥)، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الخنظلي الرازي، أحد مشاهير المحدثين في عصره، مفسر عالم بالفقه والقراءات، أخذ الجرح والتعديل عن أبيه وعن أبي زرعة، توفي سنة ٣٢٧هـ، رحمه الله تعالى، من آثاره: (تفسير القرآن)، منه أجزاء مخطوطة في القاهرة ودمشق وتركيا. انظر في ترجمته: الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢/٥٨٧)، المروءة، مكة المكرمة، ص ٥٢.

(6) انظر كلام أمين الخولي في تعليق على مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية، (٥/٣٥٨).

## المطلب الثاني: موقفهم من تفسير الكشاف للزنجشري:

عرض المستشرقون البريطانيون للحديث عن تفسير الزنجشري من أكثر من ناحية، فمن جملة ما تعرضوا له بالنقد: بيان الهدف والغاية من وضع كتابه، وموقفه من أهل السنة، وبيان منحاه اللغوي والبياني، ووجود الأساطير والإسرائيليات في كتابه، وما وجد فيه من مرويات، وفيما يلي عرض لرأيهم في هذا التفسير.

ذكر (M.L.Young) في كتاب أُلدين التعلم والعلم في العصر العباسي: ( إن الزنجشري يبدي ميولاً نحو أسلوب السؤال والجواب، ولكن كتابه يعج أيضاً بالأحاديث (بدون إسناد) وعلى أية حال، فإن غرضه الأعمق كان إظهار أن الله تعالى قد عبر عن تفضيله السماوي لأهل العدل والتوحيد، ففي سورة آل عمران، الآية الثامنة عشرة على سبيل المثال: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾<sup>(١)</sup> يعلق الزنجشري على هذه الآية ويفسرها بأن ' أولوا العلم' هم أهل العدل والتوحيد وجميع الفئات الأخرى الفرق الأخرى من الناس لا نصيب لهم من الدين. وبغض النظر عن واجبه في تعريف الإيمان الحقيقي فإنه لا يدع أية فرصة للسخرية من المناوئين والمعارضين لمدرسته، ولقد جذب كتاب الزنجشري تعليقات ممتازة ومناوئة من المختصين من أهل السنة)<sup>(٢)</sup>.

في حين يرى جون (وانسبروغ) أن تفسير الزنجشري فيه طابع الرواية الأسطورية ويقول: (تبت أعمال الزنجشري النتائج لأنواع أسطورية، وكان التفسير القرآني قد أنجز وحقق منذ زمن بعيد حالة المبدأ الروائي، وكان التفسير حراً ليختار من العرف والتقليد السائد تلك العناصر المناسبة بشكل كبير لمتطلبات التفسير، ونص كلامه:

(1) آل عمران، ١٨.

(2) Religion, Learning and science in abbasid, periode, p 49-50



(Zamakhshari's work presupposed both.<sup>(1)</sup> methods and results of the haggadic, halakhic and masoretic types. quranic interpretation had long since achieved the status of normative discipline and the exegete was free to select from the tradition those elements best suited to his purpose and more over to arrange them according to one of a large number of agloss might be accidentally overlooked or intentionally discarded its typical context thus ultimately forgotten).<sup>(2)</sup>

ويلقي (جوهانز بالجون) باللائمة على الزمخشري لاعتماده الكبير على الأعمال المعجمية القائمة، ويرى أن المشكلة كما يعبر عنها محمد أحمد خلف الله هي أن المعنى الحرفي للكلمات في بعض الأحيان يتم الالتزام به بتعنت وإصرار، دون الاعتبار للتركيب الخاص للنصوص أو الآيات أو للخلفية النفسية للتعبير، وهكذا يحلل الزمخشري التعابير الثلاثة للأفعى: الجان، الثعبان، والحية، التي جاءت في قصة موسى عليه السلام، ويناسق المادة المتوفرة بهذه الطريقة التي يبدأها بوجود حية صغيرة تنمو تدريجياً لتغدو كبيرة على شكل ثعبان، والجان هي الأكبر بين الأنواع الثلاثة، ولكن الأمر هو أن هذه القصص فيها عبارة (الجان) وهي مستخدمة فقط عندما يكون القصد بيان الرعب أو الخوف، ولهذا السبب فإننا نقرأ بعد الجان في قصة العصا المتحركة (فولى مدبراً ولم يعقب) ، (فأوجس في نفسه خيفة)، العبارات: (حية)، (ثعبان) على كل حال تستخدم عندما لا تكون هناك حاجة لرسم أو وصف لتأثير الخوف)<sup>(3)</sup>

(1) يعني إيراد المرويات وإثبات بتفاسير غير مالوفه.

(2) wansbrough, Quran Studieds, sources and methods of scriptural interpretation, (2) P 139, oxford university press, 1977

(3) وينظر: خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥١-١٩٥٠م، ص ٧-٨، ونص كلامه ما يلي: ( القرآن في استعماله هذه الألفاظ إنما يقصد إلى ما تثيره الألفاظ من انفعالات، وما توحى به من عواطف، وهو في هذه الآيات إنما يستعمل لفظ الجان حين يقصد إلى الحديث عن موسى عليه السلام لتصوير عاطفة الخوف وغريزة الهرب، وذلك عند رؤيته العصا تتحرك، ولذا نراه يقول بعد لفظ الجان: (ولى مدبراً)، والجان فيما نرى مثير للخوف ينفر منه الناس، ويولون ما أسعفتهم أرجلهم، ويستعمل القرآن لفظ الثعبان H والحية حين يقصد إلى تصوير ما حصل بين موسى والسحرة، أو موسى وفرعون، وبعبارة أخرى، حين لا يقصد إلى تصوير خوف موسى حين رأى العصا تهتز)، انظر إلى عدم الدقة في هذا القول.

وهذا نص كلام (جوهانز بالجون):

*( Agrievance, ventilated by khalaf allah, is that sometimes the literal sense of the words had been too persistently adhered to, without regard to the peculiar composition of the texts and psychological background of the terminology. Thus al-kashaf, the famous commentary of Zamakhshari analyses the three terms for serpent al-djan, al-thuban and al-hayya which occur in the mooses narratives, and harmonizes the available material in this way that at first there would have been a little snake (al-hayya) which gradually developed in to a bigger one (al-thuban) and al-djan is the biggest of the three, but the point is this, that in these tales the term al-djan is used only when it is intended to convey the terror inspired by it hence we read after al-djan (in the story of the moving staff) he turned back fleeing (s. 27:10 )the terms hayya and thuban, however are used when there is no need to depict an effect of fright).<sup>(1)</sup>*

ومن خلال ما سبق يتبين أن موقف المستشرقين البريطانيين من تفسير الكشاف يمكن

أن يتلخص فيما يلي:

أ. الغرض والغاية من تأليف كتابه هو الانتصار للمذهب الاعتزالي، وما كان هذا الأسلوب الجميل في تذوق النص تذوقاً بيانياً إلا لإرساء هذا المذهب، وتقرير أفكار صاحبه وهذا الذي ينبغي التنبه له.

ب. الموقف العدائي لأهل السنة ظاهرة في كتاب الكشاف ملفتة للنظر.

ت. تفسير الكشاف مليء بالحديث غير المسند والإسرائيليات والأساطير الخرافية، مما يدل على أن هذا التفسير كان يعترف من مصادر شتى دون انتقاء.

---

J.M.S. Baljon, Modern muslim koran interpretation, p20 (1)

ث. الإمام الزمخشري يتحجر على المعنى الحرفي للكلمة العربية، ولا يوسع مدلولها، والدراسة النفسية للنص القرآني غابت عن ذهن الزمخشري، حيث يبدو الجمود على هذا الكتاب لعدم اعتباره للتركيب القرآني، لذا فإن تحليلاته ينقصها الكثير من الجوانب النفسية والتحليلية المبنية على فهم التركيب المتناسق مع بعضه .

ولا ريب أن هذه الملاحظات حقها أن يفرد لها دراسة مختصة بها لبيان أبعادها ومناقشتها مناقشة تفصيلية، أدخل من خلالها إلى كتاب الكشاف للإتيان بالأدلة التي تقرر عكس ما يذهب إليه هؤلاء الباحثون . ولكن الأمر قد يطول بي إلا أن آتي بما يحصل به المقصود بالإيجاز الذي يلي الحاجة ويحقق الكفاية.

على أنه يجدر القول قبل البدء في مناقشة هذه النقاط: إن كل ملحوظة من هذه الملاحظات تخفي وراءها هدفاً لا بد من الإشارة إليه، وربطه مع تاريخ التفسير وبيئة المفسر وطبيعة العصر الذي عاشه، يُعرف ماذا أراد المستشرقون البريطانيون من هذه الملاحظات بالذات.

أ- الغرض والغاية من تأليف الكشاف عند المستشرقين البريطانيين هو الانتصار للمذهب الاعتزالي، وليس هذا الأسلوب الجميل في تذوق النص القرآني تذوقاً بيانياً إلا لإرساء هذا المذهب وتقرير أفكار صاحبه، لذا فإن هذه هي النقطة الجوهرية التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار عند دراسة الكشاف.

أقول: هذا الحكم على إطلاقه فيه مبالغة كبيرة وعدم إنصاف؛ ذلك أن الإمام الزمخشري قام بتطبيق نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني<sup>(١)</sup> على النص القرآني، وكان هذا هو ديدن الإمام في تفسيره، أما أن يكون المفسر قد تأثر بمذهبه وآرائه في عقيدته فهذا شيء طبيعي، إذ لا

(١) هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، من أئمة اللغة، وواضع أصول البلاغة، متكلم، فقيه، عارف بالتفسير، توفي بمرجان سنة ٤٧١هـ، من أشهر كتب: (دلائل الإعجاز)، (أسرار البلاغة). الداوودي، طبقات المفسرين، (٣٣٠ / ١)، وانظر: ابن قاضي شعبة، طبقات النحاة، (٩٤ / ٢)، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (١ / ١٧٧).

يستطيع المفسر أياً كان أن ينسلخ عنه، ولا أن يجيد عنه طالما أنه يعتقد أن الحق معه ، لا يُعاب على المفسر أن يكون لديه اتجاه يعتقد تمام الاعتقاد أنه هو الصواب .

وإن الذي يؤكد لي هذا -و هو أن الإمام الزمخشري قد جعل نصب عينيه أن يقدم لنا تفسيراً بيانياً يكون أ نموذجاً يحتذى لمن بعده- هذه المقدمة التي قدم بها تفسيره، ولا بأس أن أنقل شيئاً منها للدلالة على المقصود، يقول الزمخشري في مقدمة تفسيره: (إن أملاً العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهز الألباب القوارح من غرائب نكت يلفظ مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلوكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب (نظم القرآن)، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري<sup>(١)</sup> أوعظ، والنحوي وإن كان المحي من سيبويه<sup>(٢)</sup>، واللغوي وإن ملك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا لرجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان؛ وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمته، وبعثته على تتبع مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله تعالى ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ﷺ؛ بعد أن يكون أخذ من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات طويل المراجعات؛ قد رجع زماناً ورجع إليه، ورُدَّ ورُدُّ عليه، فارساً في علم الإعراب مقدماً في حملة الكتاب، و لقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العادلة، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إلي في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطاروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك،

(١) هو الحسن بن أبي الحسن، روى عن جمع غفير من الصحابة، قال عنه يحيى بن معين: الحسن مع جلالته مدلس، انظر في ترجمة: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (٤/٥٦٤-٥٨٧).

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر، إمام البصريين في النحو، تعلم على الخليل الغراهيدي، له الكتاب في النحو، توفي سنة ١٨٠هـ، رحمه الله تعالى، الحموي، معجم الأدباء، ص ٢١٢٢، وانظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٩٩/٢)، الزركلي، الأعلام، (٨١/٥).

حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملّي عليهم (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) فاستعفيت، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد، والذي حداني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا ما الإجابة إليه علي واجبة، لأن الخوض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزمان من رثاة أحواله، وركاكة رجاله، وتقاصر همهم عن أدنى عدد هذا العلم، فضلاً على أن تترقى إلى الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان، فأملت عليهم مسألة في الفواتح وطائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة، وكان كلاماً مبسوطاً كثير السؤال والجواب طويل الأذنان، وإنما حاولت به التنبيه على غزارة نكت هذا العلم، وأن يكون لهم مناراً ينتحونه ومثالاً يحتذونه<sup>(١)</sup>.

وقد يكون هؤلاء المستشرقين<sup>(٢)</sup>. بعض العذر فيما ذهبوا إليه، حيث ذهب بعض علمائنا<sup>(٣)</sup>. الأجل إلى إسقاط القيمة العلمية لهذا الكتاب .

يقول ابن تيمية: ( إن مثل هؤلاء -المعتزلة- اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إلا دليلاً على قولهم أو جواباً على المعارض له، ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحاً، ويدس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء له<sup>(٤)</sup>.

(1) الزغشري، مقدمة الكشاف، (٤٣/١-٤٤).

(2) يرى واط أن تفسير الزغشري لم يكن له أثر في المجتمع الاسلامي بسبب آرائه الاعتزالية، انظر Bell's introduction to the quran, p169. وهذا حكم غير صحيح، فقد أفاد من هذا الكتاب خلق لا يحصون.

(3) كابن تيمية والتاج السبكي وغيرهما.

(4) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٣٥.

والحق أن كلام ابن تيمية فيه قسوة بالغة على تفسير الزمخشري، ومبالغة في ذم الكتاب، بل إنه جعل تفسير ابن عطية<sup>(١)</sup> خيراً من تفسيره، وحجة ابن تيمية في ذلك (أن تفسير الزمخشري محشو بالبدع)<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان تفسير الزمخشري قد ورد فيه ما نحن على خلافه في شأن العقيدة، فليس معنى هذا أن تنزل درجته عن الاعتبار، فما من باحث في التفسير بوسعه الاستكفاء بالتفسير عن الزمخشري وبيانه، وجمال عباراته المحررة في فن العربية ومجالاتها التي خدم بها نصوص القرآن الكريم، فرحم الله ابن تيمية إذ كان عليه أن لا يتوجه بهذا الحكم على إطلاقه دون إظهار أثره البياني في خدمة القرآن، حيث -كما ترى- (انفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير)<sup>(٣)</sup>.

ولقد كشف الزمخشري جوانب عديدة من الإعجاز القرآني، وخدم النص القرآني خدمة عظيمة بطريقته اللغوية، وقد رأينا من تتبعه في القضايا الاعتزالية قد أنصفه في الجوانب البيانية والبلاغية، وأشاد بأرائه النيرة كابن المنير الإسكندري<sup>(٤)</sup>، ولو نظرت إلى حاشية الجرجاني<sup>(٥)</sup> التي قامت بخدمة جانب من تفسير الكشاف، لتبينت قيمته اللغوية والبيانية، والمقدار الذي تفانى فيه الزمخشري في جانب خدمة القرآن، فكيف يسقط ذلك من الاعتبار والكل يعترف للإمام الزمخشري بإمامته في طريقته اللغوية، وحيازته قصب السبق في تدوقه البياني، ومن جاء بعد

(1) نحن نعلم أن أهل المغرب لم يبلغوا في فنون البلاغة العربية ما عليه أهل المشرق، وحلة ذلك على ما يراه ابن خلدون أن هذا العلم كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب، أو لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن وهو أصله، انظر ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٥.

(2) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٣.

(3) انظر ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٥.

(4) ابن المنير: أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم، قاضي الاسكندرية وعالمها، كان إماماً بارهاً في الفقه وأصول الدين وأصول الفقه والعربية، له الباع الطويل في علم التفسير والقراءات والنظر والبلاغة، توفي سنة ٦٨٣ هـ، رحمه الله تعالى. من أشهر كتبه: (الانتصاف في الكشاف)، انظر في ترجمته: السيوطي، حسن المحاضرة، (١/٣١٦).

(5) الجرجاني: علي بن محمد الحسيني، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف عالم بالعربية والتفسير والمنطق، توفي في شيراز سنة ٨١٦ هـ، رحمه الله تعالى. من أشهر مصنفاته: (حاشية على الكشاف للزمخشري)، (تفسير الزمخشري) (البقرة وآل عمران)، السيوطي، بغية الوعاة، (٢/١٩٦)، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (١/٢٠٨).

الزخشري كالإمام النسفي<sup>(١)</sup> والبيضاوي وأبو السعود<sup>(٢)</sup> قد أفادوا منه في هذا الجانب إفادة عظيمة، حتى إنك لتجد تفسير النسفي كتاباً مختصراً لجهود الزخشري منتزعاً عنه اعتزالياته مع بعض إضافات تخص النسفي في تفسيره.

إن من يدرس كتاب الكشاف، فإنه يكون بين يدي كتاب يمكن تصنيفه على أنه تفسير بلاغي برزت عليه الصنعة البيانية أكثر من النزعة الاعتزالية، ولا يُنظر إليه على أنه كتاب اعتزالي بالدرجة الأولى، لأن السمة اللغوية والمسحة البيانية هي البادية على كتابه، وهذا بعض ما يمكن لي أن أصنف به إماماً بليغاً كالزخشري

ب-الموقف العدائني لأهل السنة ظاهرة في كتاب الكشاف ملفتة للنظر:

هذه نزعة يلمحها القارئ لكتاب الكشاف، وفي الجانب المقابل رأينا من رد على الزخشري بنفس القوة وانتصر لمذهبه، ولا يظن أن هذا الأمر يقلل من قيمة الكشاف العلمية، فإن هذا الجانب لم يأخذ من الكشاف الحيز الواسع بحيث يكون مدعاة للنفرة من كتابه، وهذه مذاهب فكرية يجدها الباحث كأي خلاقات فكرية في ميادين علمية أخرى في غير التفسير، يجدها في الفقه و اللغة وغيرها، فلا ينبغي أن يترك الجانب الإيجابي الذي استغرق من الكتاب معظمه لأجل أمور بالوسع غض الطرف عنها والانتفات إلى ما هو أكثر فاعلية وتأثيراً.

ج-تفسير الكشاف مليء بالحديث غير المسند والإسرائيليات والأساطير الخرافية، مما يدل على أن هذا التفسير كان يغترف من مصادر شتى دون انتقاء، حيث كان التفسير حراً ليختار من العرف والتقليد السائد تلك العناصر المناسبة بشكل كبير لمتطلبات التفسير.

(١) النسفي: عبد الله بن أحمد بن محمود، مفسر، متكلم، أصولي، من فقهاء الحنفية، كان إماماً عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه، توفي سنة ٧١٠هـ، رحمه الله تعالى. من أشهر مصنفاته: (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) في التفسير. ابن حجر، الدرر الكامنة، (٢/٢٥٣)، وانظر: طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (٢/٥٧)، القرشي، عبد القادر، الجواهر المعنية في طبقات الحنفية، حيدر آباد، ١٣٣٢هـ، (١/٢٧٠)، ابن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، بغداد، ١٩٦٢م، ص ٢١.

(٢) أبو السعود: محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، مفسر، أصولي، عارف باللغات العربية و التركية والفارسية، من فقهاء الحنفية وعلماء الترك المستعربين، ولي القضاء في القسطنطينية، توفي في القسطنطينية، سنة ٩٨٢هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه: (إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم)، (معاهد الطراف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف)، (حاشية على الكشاف للزخشري). الشوكاني، البدر الطالع، (١/٢٦١)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٨/٣٩٨)، البغدادي، هدية العارفين، (٢/٢٥٣).

صحيح أن الزمخشري كانت بضاعته في الحديث مزجاة، ولا أدل على ذلك من الأحاديث التي يرويها في فضائل السور<sup>(١)</sup> سورة سورة عند الانتهاء من تأويل السورة من القرآن، وهو حديث موضوع لا أصل له، ويأتي بالأحاديث من غير ما سند ولا يحكم على الحديث صحةً أو ضعفاً وهذه من المأخذ على الزمخشري حقيقة.

ويروي من الإسرائيليات ما لا يحكم له بصحة أو ضعف في كثير من الأحيان، ويحكم لبعضها الآخر بذلك، غير أنه لا يأتي بصيغة الجزم في معظم ما يرويه، فيحتمل هذا: التضعيف لتلك الرويات، ويحتمل أيضاً بيان أن هذا قول يقال ويتردد، فيقول: قيل، روي، وهكذا، ويعلق الأستاذ محمد حسين الذهبي رحمه الله تعالى - على موقف الزمخشري من الإسرائيليات فيقول: (إن الزمخشري مقل من ذكر الروايات الإسرائيلية، وما يذكره من ذلك إما أن يصدره بلفظ روي، المشعر بضعف الرواية وبعدها عن الصحة<sup>(٢)</sup>)، وإما أن يفوض علمه إلى الله سبحانه، وهذا في الغالب يكون عند ذكره للروايات التي لا يلزم من التصديق بها مساس الدين، وإما

---

(١) صح في فضل القرآن أحاديث باعتبار الجملة، وفي بعض السور على التعيين، ووضع في فضائل القرآن أحاديث كثيرة منها: الحديث الطويل في فضائل القرآن سورة سورة، الذي يروي عن عكرمة عن ابن عباس، فإنه موضوع لا أصل له، انظر: الموضوعات لابن الجوزي، (٤١/١) وقد أوردته الزمخشري في تفسيره، والبيضاوي والنسفي وأبو السعود من بعده في تفاسيرهم، انظر السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، (١١٢٩-١١٣٠)، وانظر تفسير الكشاف، (٢٢٨/٢)، فضل سورة الانعام، (٥٠/٣)، فضل سورة مريم، (١٨٨/٤)، فضل سورة الزمر.

(٢) انظر تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْلِكُنَّ عَلَيَّ آلَافِينَ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا ﴾ سورة القصص، ٣٨، حيث صدر الرواية الإسرائيلية بلفظ روي وعقبها بقوله والله أعلم بصحته. الزمخشري، الكشاف، (٤١٧/٣).



ينبه على درجة الرواية ومبلغها من الصحة أو الضعف، ولو بطريق الإجمال<sup>(١)</sup>، وهذا في الغالب يكون عند الروايات التي لها مساس بالدين وتعلق<sup>(٢)</sup>.

ولاني لأعجب كيف أن الإسرائيليات على رأي (وانسبروغ) كانت تلائم متطلبات التفسير في عصر الزمخشري، والعلماء يجذرون من خطرهما؟ وما يكون منه التحذير كيف تشتد الحاجة إليه ويكون مطلباً تفتقر إليه العلماء في آرائها؟ ثم على أي وجه تكون تلك الطلبة؟ وكيف تسد تلك الحاجة لهذا النوع من المرويات الذي قد يذهب بعصمة النبوة، ويخرق القواعد الشرعية، ويتناقض وأصولها وقواطع الدين؟ إن هذا الرأي لم يقل به أحد، حتى إن المفسرين عندما جاءوا بمثل هذه المرويات فإنما كان ذلك: إما بياناً لخطورتها والتنبيه عليها، ليحذرها الناس، وإما كان لعدم علم بعضهم بضعف جزء منها مع علمهم جميعاً بأن فيها ما لا فائدة منه، والجهل به مما لا مضره فيه، والزمخشري يدرك هذه القضية تمام الإدراك، فكيف يكون هذا الحكم الذي لا يحقق الصواب من أي جهة نظرت إليه؟

غير أنه ومن باب النصفة للحق والبحث العلمي ينبغي أن يذكر هنا دراسة بلغت من التحقيق العلمي في الكشف مبلغها، إذ اعتمدت نص الكشف نفسه وآراء علماء المسلمين حول تلك النصوص وبنى صاحبها على إثر ذلك نتائجه الصحيحة، وهذه الدراسة هي للباحث البريطاني: lane.j. Andrew<sup>(٣)</sup> وعنوانها:

*Atraditional mu'tazilite quran commentary: the kashaf of jar allah al-zamakhshari<sup>(٤)</sup>.*

- (1) انظر تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ﴾ ص: ٣٤، حيث يعقب على ما يروى من حديث الخاتم والشيطان بقوله: ولقد أبى العلماء المتفتنون قبوله، وقالوا: هذا من أباطيل اليهود...، الزمخشري، الكشاف، (٩٦/٤)
- (2) الذهبي، التفسير والمفسرون، (١/٤٧٦-٤٧٧)، وانظر الجويني، مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، القاهرة.
- (3) أندرو لين: أستاذ بريطاني معاصر مختص بالدراسات القرآنية، وهو يدرس الآن في جامعة تورنتو، قدم العديد من الدراسات والأوراق البحثية حول تفسير القرآن، وهو مهتم بدراسة حوار الأديان. انظر ترجمة الناشر له على خلاف الكتاب.
- (4) صادر عن دار نشر بريل، ليدن، ٢٠٠٦م.

إذ تبين لدى الباحث بعد دراسة موسعة للأحاديث الواردة في الكشف ما يأتي:

أ- يركز الزمخشري على رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ في أكثر استشهاداته، وهذا يتضح من خلال مقابلة الأحاديث الواردة في الكشف مع مظان تلك الأحاديث، وقد استعان بتخريج الزيلعي<sup>(١)</sup> وابن حجر<sup>(٢)</sup> لأحاديث الكشف.

ب- ويرى (أندرو لين) أن تفسير الزمخشري فيه أحاديث صحاح، ولكنها من حيث النسبة أقل من الأحاديث الضعيفة والمرسلة والموضوعة، خاصة في فضائل السور، ومع تقديره واحترامه لإيراد الزمخشري أحاديث ضعيفة، فإن ذلك يرجع إلى أن الزمخشري لم تكن لديه المعرفة الكافية بالحديث، غير أنه برغم هذا فإنه كان يدرك قيمة الحديث في فهم المعاني القرآنية.

ويبين (أندرو لين) لإيراد الأحاديث في تفسير الزمخشري في ثلاثة نقاط:

أ- لإحياء الحديث في حوارهم ولفت الهمم للعناية به.

ب- لأن معرفة الحديث طريق قوي في فهم الآيات.

ج- حتى يلقى تفسيره قبولاً لدى القراء، ولإضفاء صبغة روحية عليه<sup>(٣)</sup>.

وانت ترى أنّ هذه الجوانب منطقية في هذه الدراسة وتتفق مع التحقيق العلمي

الصحيح في الدراسة النقدية للكشاف.

(1) الزيلعي: هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الحنفي، كان إماماً بارعاً في الفقه وأصوله والحديث والنحو والعربية، كتب وصنف وأفتى، وخرج أحاديث الكشف في جزء، وأحاديث الهداية في الفقه على مذهب أبي حنيفة النعمان في أجزاء، توفي في القاهرة سنة ٧٦٢هـ، رحمه الله تعالى، انظر ابن تغري بدي، النجوم الزاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، مصر، (١٠/١١)، الحسيني، محمد بن علي بن الحسن بن حمزة، ت ٧٦٥هـ، ذيل تذكرة الحفاظ، تحقيق: حسام الدين القدسي، (١٢٨/١)، (٣٦٢/١).

(2) ابن حجر: أحمد بن علي بن محمد الكناني، حافظ الإسلام في عصره، مؤرخ، أديب، من فقهاء الشافعية، درس الفقه والأدب والنحو واللغة، ثم أقبل على الحديث، علت له شهرة فتوافد عليه العلماء للأخذ عنه، توفي سنة ٥٧٨هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر مؤلفاته (فتح الباري)، (الكاف الشاف بتخريج أحاديث الكشف). ابن العماد، شذرات الذهب، (٧/٢٧٠)، وانظر: ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، مصر، ١٣١١هـ (٧/٢)، السخاوي، الضوء اللامع، (٣٦/٢)، الهندي، الفوائد البهية، ص ١١.

Land, Andrew, j. atraditional mutazilite quran commentary, p171, p172, p174, (3) p175, 178, p179.

ولم يترك (أندرو لين) دراسته نظرية مجردة عن الإتيان بالأمثلة من واقع تفسير الزمخشري، بل أتى بنماذج من الأحاديث الضعيفة والأحاديث الصحيحة في هذا التفسير مستعيناً بدراسة الزيلعي وابن حجر لها.

فمثلاً في تفسير قول الله تعالى: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴾<sup>(١)</sup>. يرى الزمخشري أن هذه الآية على التمثيل، فإذا مات رجل خطير قالت العرب في تعظيم مهلكه: بكت عليه السماء والأرض وبكته الرياح وأظلمت له الشمس، ويستشهد بحديث ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو: ( ما من مؤمن مات في غربة غابت فيها بواكيه إلا بكت عليه السماء والأرض )<sup>(٢)</sup>، وينقل (أندرو لين) حكم الزيلعي وابن حجر بأن هذا الحديث ضعيف الإسناد، وهو محل بالإرسال.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾<sup>(٣)</sup>، يورد الزمخشري سبب نزول هذه الآية، ذلك أن الكفار سألوا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- آية فانشق القمر مرتين<sup>(٤)</sup>. وهنا ينقل (أندرو لين)<sup>(٥)</sup> تخريج الزيلعي وابن حجر، حيث ذكرا أن هذا وارد في صحيح البخاري<sup>(٦)</sup> ومسلم<sup>(٧)</sup> فهو صحيح.

(1) الدخان، ٢٩.

(2) انظر الزمخشري، الكشاف، (٤/٢٧٩-٢٨٠)، وبالهامش الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، وانظر lane، atraditional mutazilite quran commentary p160.

(3) القمر، ١.

(4) الزمخشري، الكشاف، (٤/٤٣١)، وانظر في الهامش تخريج ابن حجر.

(5) Lane, Andrew.j., atraditional mutaiklite quran commentary p167. وما يعنيه (أندرو

لين) على المستشرقين في دراسة الكشاف أنهم لا يرجعون إلى نصوص الزمخشري مباشرة لدراستها والحكم على الكتاب، بل يقتصرون على ما كتبه الموسوعات ودوائر المعارف وبعض الكتب ككتاب مذاهب التفسير الاسلامي لجولدزيهر وآراء بروكلمان في تاريخ الادب العربي، وهذا في رأيه عيب علمي وإجحاف في حق هذا الكتاب، انظر ص ٢٢٤-٢٢٥ من كتابه المذكور، وهذا شيء يحمده لهذا المؤلف.

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ٤٩٥، قوله تعالى: ( وانشق القمر\* وإن يروا آية يعرضوا)، رقم ١٢٩٢، (٦/٥٢١).

(7) مسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، رقم ٢٨٠٢، (١٧/١٢٠).

ويرى (أندرو لين) أن من الخطأ أن نحكم على الأحاديث الواردة في هذا التفسير دون البحث فيها حديثاً حديثاً، وهذا يتطلب مراجعة الدراسات النقدية الحديثة حول تلك الأحاديث.

وعلى هذا فإن هذه الدراسة جديرة بالاحترام والتقدير والإنصاف، لما تتحلى به من رجوع للمصادر المعتمدة في بحث الحديث رواية ودراية.

د- دعوى أن الإمام الزمخشري يتحجر على المعنى الحرفي للكلمة العربية، ولا يوسع مدلولها، والدراسة النفسية للنص القرآني غابت عن ذهن الزمخشري، حيث يُلحظ الجمود على هذا الكتاب-على حد زعمهم-، لعدم اعتباره للتركيب القرآني، لذا فإن تحليلاته ينقصها الكثير من الجوانب النفسية، والتحليل المبني على فهم التركيب المتناسق مع بعضه.

هذا الجانب النقدي من قبل المستشرقين البريطانيين لتحليلات الكشاف لنصوص القرآن، الذي اتكأوا فيه على مزاعم وتخرصات محمد أحمد خلف الله و أمثاله، ممن يريدون أن ينزلوا المذاهب الأدبية الحديثة على تحليل الآيات القرآنية، متهمين غيرهم من العلماء والمفسرين بأن تلك الطرائق في التحليل لم تكن موجودة، وهذا عندهم عنصر من عناصر التجديد لا بد من الأخذ به.

أقول هذا كلام غير دقيق من هؤلاء جميعاً؛ لأن تحليلات الكشاف في فهم القرآن انبنت على علمين أساسيين ركز على ضرورة الأخذ بهما لكل مفسر، كما سبقت الإشارة في مقدمته، وهما: علم المعاني وعلم البيان، وهذان العلمان لهما صلة وثيقة ووشائج متينة مع القضايا النفسية، ومدخلات النفس الإنسانية، كيف وعلم النظم هو: ترتيب الألفاظ في النطق حسب ترتيب المعاني في النفس، بل خير ما يكشف عن ذلك كله، (فإذا وجب المعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، ولهذا فإن المعاني هي المقصودة بالنظم والترتيب قبل الألفاظ والفكر في النظم الذي يتوآصفه البلغاء إنما هو فكر في المعاني، ولهذا فإنك لا تحتاج بعد ترتيب المعاني في نفسك إلى فكر تستأنفه لتجوع بالألفاظ على حدودها،

وإن ثمرة النظم هي تصوير المعنى، وتصوير المعنى هو الهدف الأساسي من النظم، وإن هذا التصوير يتألف في أروع صوره إذا جاء عن طريق الصورة البيانية الأخاذة كالكناية والمجاز<sup>(١)</sup>. وهذا هو النظم الذي دعا عبد القاهر الجرجاني إلى النظر إليه في الإبداع الفني، بحيث يتوخى الأديب معاني النحو، ويراعي ما يتطلبه الحال، فيبرزه في الخصوصيات التي يبنى منها نظمه، فيقدم ويؤخره، ويعرف وينكره، ويذكر ويحذف، وفقاً لمقتضيات الأحوال ومتطلبات المقام. إنَّ النظم القرآني بما يتخلله من الفاظ ومعاني يجسد لنا الانفعالات والمشاعر، والحالات النفسية للأشخاص والمواقف التي يعرض لها، وإن من يعلم دقة البلاغة القرآنية، لا ريب أنه يأخذ ذلك بعين الاعتبار، فتجده يكشف لنا عن هذه الدقائق النفسية، والقيم العظيمة، ولا نحسب عالماً في الدنيا كان له من مثل رهافة الحس التي امتلكها الزمخشري في كشفه، وفي إخراج مثل هذه الدقائق والقيم النفسية العميقة، وكتابه بين أيدينا تجد فيه من ذلك ما لا يندرج تحت الوصف.

على أنه ينبغي أن يعلم هنا أن التحليلات النفسية للنص القرآني كان الزمخشري يعبر عنها بإيجاز، ليحقق المقصود، وتحصل به الكفاية لأهل عصره، وفق الحاجة التي أحت في ذلك الزمان الذي عاشه المفسر، أما أن تطبق المقاييس النقدية الحديثة للتحليلات النفسية على كتاب مضى عليه ما ينيف على ثمانية قرون، فهذا أمر لا يقبل من وجهة علمية أبداً.

أما ما جاء به المستشرقون البريطانيون من أدلة على القول بجمود الإمام الزمخشري على المعنى الحرفي للكلمة، فهذا غير صحيح؛ لأن الزمخشري كان يوظف المعرفة المعجمية في فهم النص القرآني، وفي كثير من الأحيان يبرز للقارئ التطور الدلالي للكلمة التي يتصدى لتفسيرها، ويوسع له مدلولها مع ربطها بالنظم والتركيب القرآني، ويجعل لها مساحة من الحركة واسعة، مما يجعل القارئ يحس بقوة الكلمة ومدى تأثيرها، بل إنه يستثمر المعنى المعجمي

(١) علام، د عبد العاطي، البلاغة العربية بن الناقد بن الخالدين: عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ص ٧٦-٧٧.

للكلمة في تطبيقه البلاغي لبيان دقة التصوير النفسي للآية، خذ مثلاً قوله سبحانه ﴿كَأَنَّهُمْ  
خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ﴾<sup>(١)</sup> يقول الزمخشري: (خشب: جمع خشباء، و الخشباء: الخشبة التي  
دعر<sup>(٢)</sup> جوفها، شهبوا بها في نفاقهم وفساد بواطنهم)<sup>(٣)</sup>.

لاحظ كيف جعل المعنى اللغوي للكلمة فاعلاً مؤثراً في التشبيه، فمظهرهم أي المنافقين  
كالخشبة، حسنة المظهر، ولكن باطنهم أسود أجوف فاسد كحال تلك الخشباء الجوفاء من  
داخلها، تشبيه مؤثر دقيق تتعاقد فيه المعاني اللغوية والبلاغية، وهذا ديدن الزمخشري في  
استخداماته المعجمية للكلمات اللغوية، يجعلها متحركة مثمرة في التركيب القرآني عندما  
يفسرهما ويوضح أمرها للقارئ.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ  
يَحْضُرُونِ<sup>(٤)</sup> . قال الزمخشري: (الهمز: النخس، والهمزات جمع المرات منه، ومنه مهماز  
الرائض، والمعنى: أن الشياطين يحثون على المعاصي، ويغرونهم عليها، كما تهزم الراضة  
الدواب حثاً لها على المشي، ونحو الهمز الأرز في قوله تعالى: ﴿ تَوَزُّهُمُ أَرَا ﴾<sup>(٥)</sup> . أمر بالتعوذ من  
لحساتهم بلفظ المبتهل إلى ربه المكرر لندائه وبالتعوذ من أن يحضره أصلاً ويجوموا حوله)<sup>(٦)</sup> .  
هذا مثال على استثمار المعنى اللغوي لإظهار المعاني الكامنة في الآية الكريمة.

(1) المنافقون، ٤.

(2) أي فسد جوفها

(3) الزمخشري، الكشاف، (٤/٥٤٢).

(4) المؤمنون، ٩٧-٩٨.

(5) مريم، ٨٣.

(6) الزمخشري، الكشاف، (٣/٢٠٤).

ومن ذلك أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ

﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي

الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ<sup>(١)</sup>.

قال الزمخشري: ( الكيل على ثلاثة أضرب: واف وطفيف وزائد، فأمر بالواجب الذي هو الإيفاء، ونهى عن المحرم الذي هو التطفيف، ولم يذكر الزائد وكان تركه عن الأمر والنهي دليل على أنه إن فعله فقد أحسن وإن لم يفعله فلا عليه<sup>(٢)</sup>).

والمثال الذي عرض له المستشرقون في قضية موسى عليه السلام، وهو تعبير القرآن عن العصا المتحركة مرة بالحية ومرة بالثعبان ومرة بالجنان، هذا يدل على براعة الزمخشري وفهمه لتصوير القرآن، وربطه بين تراكيب القرآن، فقد رتبها الزمخشري بما يكشف للقارئ عن عدم وجود تعارض بين الآيات فقال: ﴿ فَأَلْقَنَهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾<sup>(٣)</sup>. السعي: المشي بسرعة وخفة حركة، فإن قلت: كيف ذكرت بالفاظ مختلفة: بالحية والجنان والثعبان؟ قلت: أما الحية: فاسم جنس يقع على الذكر والأنثى، والصغير والكبير، وأما الثعبان والجنان فيبينهما تنافراً لأن الثعبان العظيم من الحيات، والجنان: الدقيق، وفي ذلك وجهان: أحدهما أنها كانت وقت انقلابها حية تنقلب حية صفراء دقيقة، ثم تتورم ويتزايد جرمها حتى تصبح ثعباناً، فأريد بالجنان أول حالها، وبالثعبان مآلها، الثاني: أنها كانت في شخص الثعبان وسرعة حركة الجان، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ ﴾<sup>(٤)</sup><sup>(٥)</sup>.

وهذا التحليل مقبول لا غبار عليه، استند فيه الزمخشري إلى اللغة، ثم وظف هذه

المعرفة اللغوية في إزالة موهم التعارض.

(1) الشعراء، ١٨١-١٨٣.

(2) الزمخشري، (٣/٣٣٧).

(3) طه، ٢٠.

(4) النمل، ١٠.

(5) الزمخشري، الكشاف، (٣/٦٠).

وليس الأمر ما ذكر المستشرقون البريطانيون عن خلف الله من أن العبارات (حية)، (وثعبان) تستخدم عندما لا تكون هناك حاجة لرسم أو وصف لتأثير الخوف، فهذا كلام غير مستقيم، لأنه جاء في سورة طه قوله سبحانه ﴿ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴾<sup>(١)</sup>. ويعلق الزمخشري على الآية فيقول: (لما رأى ذلك الأمر العجيب الهائل ملكه من الفزع والنفار ما يملك البشر عند الأهوال والمخاوف)<sup>(٢)</sup>.

وتوجيه التباين بين الألفاظ: الحية، الجان، الثعبان، يمكن إجماله بالآتي:

(- المقطع الذي ورد فيه ذكر الحية أنها تسعى كان الحديث عنه من حيث هو واقع، وهو مع ذلك لم يخل من الإشارة إلى الجانب النفسي، فموسى -عليه السلام- حين شاهد هذه المشاهد أوجس في نفسه خيفة، وهذا فعل نفسي.

-المقطع الذي تحدث به عن الجانب الذي ظهر لموسى من هذه العصا، يبرز ردة فعله الطبيعية وهي الهرب، فقد تراءت له كأنها جان، ولذلك وصف ب(ولى مدبراً)، فهي تصور غريزة الخوف، وسلوك الإنسان النفسي عند الخوف هو (الهرب).

-المقطع الذي تحدث لنا عن مواجهة فرعون وصفت العصا فيه بأنها ثعبان مبین، فهو وصف من حيث إنها تراءت لفرعون بهذه الحالة، وهي أشد الحالات من حيث فعلها في النفوس وأكثرها رعباً، فقد رآها ثعباناً مبيناً، والمقام مقام رهبة، وكذلك بالنسبة للسحرة وبدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرْهَبُوهُمْ ﴾<sup>(٣)</sup>، فالتركيز على جانب أثره في الطرف الآخر، والجدير بالذكر أن الموضعين اللذين وصفت بهما العصا بأنها ثعبان جيء بوصفه 'مبين' فهي واضحة، وهذا يتناسب مع السياق، فقد سبق في آيات الأعراف قول

(1) طه، ٢٠، ٢١.

(2) الزمخشري، الكشاف، (٦٠/٣). وهذا الأمر قال به المفسرون من بعد الزمخشري، انظر الرازي، مفاتيح الغيب، (٣١/٢٤)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١٦٠/١٣)، النسفي، مدارك التنزيل، (٥١/٢)، الحلبي، الدر المنصور، (٣١٦/٢)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٢٧٤/٦)، الألوسي، روح المعاني، (١٧٧/٢٦).

(3) الأعراف، ١١٦.



موسى عليه السلام ﴿ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الشعراء قال موسى لفرعون:

﴿ أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴾<sup>(٢)</sup>، وهكذا نلاحظ أن الجانب النفسي هو الذي أبرز لنا سر هذا التغيير<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا يظهر خطأ محمد أحمد خلف الله حين قرر أن القرآن يستعمل لفظ الثعبان والحية حين يقصد الى تصوير ما حصل بين موسى والسحرة، أو فرعون وموسى، ويستعمل لفظ الجان حين يقصد الحديث عن موسى لتصوير عاطفة الخوف وغريزة الهرب، وأنت ترى أن محمد أحمد خلف الله جمع بين الحية والثعبان، وقد تبين أن وصف الحية لم يكن إلا لموسى عليه السلام، وأن الثعبان لم يأت إلا عند مواجهة فرعون أو مواجهة سحرته.

وعلى هذا فمقام الخوف في كل تعبير من هذه التعبيرات، وهذه قضية يدركها الزمخشري، وهي واضحة لا حاجة أن ينصص عليها، لكن الزمخشري فاته أن يبين سر ذكر الثعبان في موضعه من السورة والحية في موضعها والجان في موضعه كذلك وتناسب ذلك مع السورة كما تبين آنفاً، بل اكتفى ببيان أنها تقلبات، وأحوال للدلالة على عجب القدرة الإلهية، واستحضاراً للمشهد النفسي الذي عاشه سيدنا موسى عليه السلام، وهذا يكفي لإعطاء تصور في إزالة موهم التعارض.

ثم إن الزمخشري لم يقل بأن الجان هو الأكبر بين الأنواع الثلاثة كما يقول المستشرقون في نصهم السابق على ما علمتم من كلام الزمخشري، فكان لا بد من التدقيق في كلام الزمخشري وفهمه على وجهه قبل إصدار مثل هذه الأحكام.

(1) الأعراف، ١٠٥.

(2) الشعراء، ٣٠.

(3) انظر أ.د. فضل عباس، القصص القرآني: إبحاؤه ونفحاته، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٩٨٧م، ص٣٠٤، الخطيب، إصجاز القرآن، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٤م، (٢/٢٩٦-٣٠٠) الجيوسي، د. عبد الله، التعبير القرآني والدلالة النفسية، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠١م، ص٤٠١.

وما يجدر ذكره أن الدراسة المنصفة للزخشري التي اضطلع بها (أندرو لين) يرى صاحبها من خلال البحث أن (جهود الزخشري في كشافه تفتح لنا سبلاً كثيرة أمام البحث، وتجعلنا نقدم على هذه الدراسة من أكثر من منحى علمي وليس من زاوية واحدة وهي ما جرى عليها تركيز المستشرقين - يعني الاعتزال-) (١).

ويكشف لنا (أندرو لين) خطأ مقولة (ناسوليز) (محقق الكشاف) حيث قرر هذا الأخير أن 'الآراء الاعتزالية طغت على أرجاء كتاب الكشاف، فهو كتاب اعتزالي بحت' (٢)، إذ يرى (أندرو لين) أن كتاب الكشاف فيه خطوط عريضة للاعتزال، ولكنها لم تشكل الحيز الأكبر من تفسيره، ولك أن تنظر إلى مقدمة الزخشري في كشافه - والتي ترجمها ناسوليز نفسه - لتعلم أن اهتمامه كان بجوانب أخرى: البلاغة واللغة ونحوها.

ولا يرضي كذلك آراء (نولدكه) (٣) و(بروكلمان) (٤) و(جين سميث) (٥) في هذا الصدد حيث حصروا اهتمام الزخشري في كتابه الكشاف بقضايا الاعتزال (٦).

وخلاصة القول أن تفسير الكشاف هو كشاف البيان القرآني لكل دارس لآيات القرآن، لا يستغني عنه مفسر يحترم نفسه

### المطلب الثالث: موقفهم من تفسير الإمام البيضاوي

وجه المستشرقون البريطانيون جملة من الطعون حول تفسير البيضاوي تحتاج إلى دراسة ووقفات علمية.

إذ يرى المستشرقان (جيب) و(كرمر) في الموسوعة الإسلامية المختصرة أن كتاب البيضاوي المهم والرئيس على حد تعبيريهما هو أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وهو تفسير

(1) lane, atraditional mutazilite quran commentary, p117.

(2) nassualez, kashaf, Calcutta, 1856, (1/7).

(3) noldeke, geschichte des Qurans, 1st ed, xxviii.

(4) brockelman, "al-zamakhshari" EI', (4/1205) توفي سنة ١٩٥٦م،

انظر في ترجمته: موسوعة المستشرقين، ص ٥٧.

(5) smith, j, an historical and semantic study of the term islam as seen in asequence

of quran commentaries, p92.

(6) lane, atraditional mutazilite quran commentary, p141.

للقرآن يقوم على كشف الزمخشري، وإلى حد كبير فقد عمل على تضخيمه وتكبيره من مصادر أخرى.

ويعد أهل السنة هذا الكتاب هو أفضل تفسير عندهم إذ يعاملونه على أنه كتاب مقدس، إلا أن هذا الكتاب غير دقيق في عبارته، وليس تاماً في أي فرع من فروع العلم التي أشغل البيضاوي بها نفسه من نحو التفسيرات التاريخية، والأمور اللغوية والمعجمية، والتراكيب النحوية واللهجات والقراءات المتعددة.

استخدم ككتاب مدرسي في المدارس الإسلامية، وعلى هذا فهناك شروح وتعليقات كثيرة على هذا التفسير لأجل أهميته، منها: حاشية شيخ زاده<sup>(1)</sup> وهذا نص كلامهما:

*His chief work, the Anwar al -tanzil wa asrar al-tawil, acommentary of the curan, based on the kashshaf of zamakhshari but considerably amplified from other sources is regarded by the sunnis as the best and almost as a holy book, but he is inaccurate and not complete on any one of the branches with wich he occupies himself: Historical exegesis, lexicography, grammer, dialectic, various readings etc. It was used as a text-book in the islamic schools, and therefor many scholars wrote super-commentaries on it for the benefit of their pupils, of these the most re-nowed is that of muhammad b. mustafa al-kudjawi shaikhzade (d.950/1543)<sup>(2)</sup>*

(1) شيخ زاده: محمد (عبي الدين) بن مصطفى (مصلح الدين) بن شمس الدين القوجوي، فقيه حنفي، مفسر، كان مدرساً بالقسطنطينية، توفي سنة ٩٥١هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر كتبه: (حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي)، وهي من أعظم الحواشي فائدة وأكثرها نفعاً، الغزي، الكواكب السائرة، (٢/٥٩)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٢٨٦/٨)، طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت، ١٩٧٥م، ص٦٦١، حاجي خليفة، كشف الظنون، ص١٨٨.

(2) Gibb and kremer, shorter encyclopaedia of islam, p58. وانظر كيف وافق (أندرو لين) هذه الآراء في كتابه: Atraditional mutasilite quran commentary, p89-90. حيث حكم على كتاب البيضاوي من خلال آراء المستشرقين دون الرجوع للكتاب نفسه مخالفاً منهجه في نقده لكتاب الكشاف ودراسته بنفسه، ومخالفاً ما قرره من أن التفسير لا بد من البحث فيه من خلال نصوصه لأي من خلال آراء

ويقول (جيب) و(كريم) في موضع آخر أيضاً: لقد احتفظ تفسير الزمخشري بمكانة أدبية عندما أنشأ البيضاوي كتابه لمعارضته والرد عليه، وقد حاول البيضاوي أن يزيه ويتفوق عليه في دقة العرض اللغوي والاستشهاد بالقراءات المتنوعة.

*His work- al-zamkhshari still retained a place in literature when baidawi produced his own as orthodox counterpart and tried to surpass him in the accuracy of the grammatical exposition and quoting variant reading.<sup>(1)</sup>*

هنا يُلاحظ أكثر من جانب من جوانب النقد الاستشراقي حول كتاب البيضاوي:

١. أن تفسير البيضاوي تكرر لما في الكشاف بصورة مقتضبة مع تنوع في المصادر، ليشعر القارئ أنه ما جاء بمجديد في تفسيره.

٢. جوانب النقص بادية عليه في كل فرع من الفروع العلمية التي شرع في بيانها.

٣. حاول البيضاوي التفوق على الزمخشري في العرض اللغوي أو الاستشهاد بالقراءات القرآنية.

٤. ردود البيضاوي أكسبت كتاب الزمخشري قيمة علمية وأدبية.

ولا ريب في أن الوصول إلى هذه الملاحظات عند هؤلاء المستشرقين لأجل تععيد عدة أمور:

١. إبراز مقدار التناحرات العقديّة والفكرية بين المفسرين في تاريخ التفسير.

٢. إنشاء التفاسير كان خدمة لأهداف وأغراض تخص المؤلف، وتوفية للمنهج الفكري الذي

يتبناه المفسر.

٣. إظهار البيضاوي كنموذج لعصره الذي عاش فيه بهذه الصورة من التعليق تعطي انطباعاً أن

عصره ساد نوع من التخلف الفكري والتراجع في التأليف، حيث لم يكن بنفس القوة التي

---

المستشرقين والموسوعات العلمية، انظر كتابه المذكور آنفاً، ص ٢٢٤-٢٢٥، وهو بهذا يشارك (واط) و(نولدكه) و(رويسون) و(سميث) ومن ذكرهم الباحث من المستشرقين في هذا الرأي. انظر: watt, bell's introduction to the quran, p169. وانظر رأي رويسون في دائرة المعارف الاسلامية، (٣٣/٩)، ورأي نولدكه في تاريخ القرآن من خلال كتاب (أندرو لين) المذكور، ص ٨٩، و smith, an historical study, p92.

Gibb and kremer, shorter encyclopaedia of islam, p656.(1)

ظهر بها عصر الزمخشري، فانصبت جهود المفسرين في عصر البيضاوي على الانتكاء على من سبقهم.

وللرد على ما سبق أقول :

صحيح أن البيضاوي اعتمد على الكشف في كثير من قضايا البلاغة والتحليلات البيانية، باعتبار الزمخشري رائد الطريقة البيانية في التفسير القرآني ، فهذا تقدير من البيضاوي للزمخشري، ومثل هذا حري بأن يحظى بالتقدير والاحترام؛ لاعترافه له بالفضل والتقدم في هذا الميدان، ولكن ليس معنى هذا أن البيضاوي اكتفى بذلك، بل كانت له نظراته الخاصة به وتفرداته في فهم النصوص وذوقه المستقل في فهم الآيات، وأضاف كثيراً على ما عند الزمخشري، وهذا مرده إلى الشخصية العلمية التي تمتع بها البيضاوي، بل إن الجوانب العلمية التي زادها سواء أكانت في الأصول أم في الجوانب العقديّة، أم الفقهية أم الإشارية أم التحليلات النفسية في فهم العبارة، لا ينبغي لعامل أن يتجاوزها وأن يغفل عنها، أو يتغاضى عن ذكرها، مما يجعل للكتاب قيمته وأثره الكبير في مسيرة المجتمع الإسلامي.

وحسبي أن أذكر من كلام المحققين ما يدل على أن هذا الكتاب فيه من الإبداع وتحرير العلوم ما يجعلنا نعهده في مصاف كتب الأمهات التي لا يكون بالوسع الغنية عنها. قال الإمام السيوطي رحمه الله تعالى: (لخص الكشف فأجاد، وأتى بكل مستجد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسايس وأزال، وحرر مهمات واستدرك تتمات)<sup>(١)</sup>

( وحلل البيضاوي في تفسيره ما جمع في أفكار المتقدمين ومجشها ونقدها، واستخرج منها أحكاماً واستظهارات شخصية، وأبدع في كثير من الأحكام والاستظهارات ما استقل به وانفرد بتحقيقه، وما جمع من الأوجه المتعددة والاحتمالات المختلفة، فرتبها بحسب الرجحان وأشار إلى

(١) السيوطي، نواهد الأبيكار وشواهد الأفكار ، (٣/١) ، أخذاً عن عبد الرحمن، د. جلال الدين، القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه، القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص٢٢٩.

ما هو المعتمد منها وما هو ضعيف أو مردود، وسبك تلك الأنظار البعيدة والتحرير العالية سبكاً دقيقاً، بناء على تنقيح العبارات وضبطها وتهذيبها، واختصرها الاختصار المحكم القابل للسط والإيضاح على ما هو الطريقة المختارة المسلوكة يومئذ في تحرير العلوم<sup>(١)</sup>.

والبيضاوي صاحب عبارة دقيقة تدق أحياناً وتخفى إلا على ذي بصيرة ثاقبة، وفطنة نيرة، ودقتها تنشأ من قوة السبك والاختزال للمعاني في طيات العبارة، مما يكشف عن ملكات هائلة لدى هذا المفسر، فعلى الرغم من هذا الاختزال، إلا أنه لا يمكن لك أن تختصر منه كلمة واحدة، لأجل أن كل لفظة تعبر عما أراد المؤلف، فهذا سبيل تحرير العبارة، وعلى هذا لم ينصف (جيب) و(كرير) في تقديرهم لهذه القضية.

وأما فيما يتعلق بعدم التفصيل في المسائل والعلوم، فإن الإمام البيضاوي كان يشير إلى أصول القضايا، ويأتي بنهايات التحقيق في المسألة العلمية أو الفقهية أو الأصولية أو اللغوية التي هي بصدد البحث في شأنها، ليربح القارئ من عناء البحث، وهذا ما جعل (جيب) و(كرير) يحكمان على البيضاوي بأنه لا يتم الحديث عن أي فرع من فروع العلم التي اشتغل ببيانها، وكثيراً ما تجدد البيضاوي يحيل إلى كتب له أوسع فيها القول في المسائل العلمية، من نحو (مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام)<sup>(٢)</sup> وكتابه (طوالع الأنوار من مطالع الأنظار)، وهو كتاب في أصول الدين<sup>(٣)</sup>.

حيث جرى تحقيق المسائل هناك بتمامها وتفصيلاتها، ولكنه في تفسيره هذا يعطي زبدة القول ونهاية الكلام فيها.

(١) ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ٩٣.

(٢) انظر إحالته إلى كتابه الأصولي هذا في تفسيره أنوار التنزيل، (١/٢٣٧).

(٣) انظر إحالة البيضاوي إليه في تفسيره (١/٤٩). وانظر إحالته إلى كتابه شرح مصابيح السنة للبغوي في تفسيره، (١/٢٦٦).

أما فيما يتعلق بالردود على الزمخشري في قضايا العقيدة، فليس الأمر مقتصرًا على رده على الزمخشري باعتباره معتزلياً فقط، بل رد على فرق إسلامية أخرى كالكرامية<sup>(١)</sup> والجهمية<sup>(٢)</sup> وغيرها، عندما كان يتعرض لتفسير آية لها صلة بنقطة من نقاط النزاع بينهم مقررًا مذهب أهل السنة، وهذا أمر طبيعي، لأن البيضاوي ينتمي إلى مدرسة تختلف عن هذه المدارس الأخرى، وبين هذه المدارس من الاختلاف العقدي والفكري الناشئ عن ذلك الشيء الكثير، والبيضاوي كأبي مفسر لا يستطيع أن يتجرد عن مبادئه العقدية، فإذا عرضت له قضية في ذلك وكانت مثار خلاف، فإنه يقوم بتوضيحها وبيانها على ما يراه الحق، معرجاً على آراء مخالفية في هذا لا سيما المعتزلة الذين اشتهرت آراؤهم، وكثرت مؤلفاتهم في هذه القضايا، وخصوصاً آراء الزمخشري في كشافه الذي أفاد منه البيضاوي في تفسيره، وهذه حركة فكرية تدل على مستوى النهضة العلمية تقدر قدرها، لا أنها تدل على مستوى التناحرات الفكرية والصراعات العقدية، ولا تدل على أن المفسرين كالبيضاوي وغيره أقاموا تفاسيرهم لأجل غايات تخدم أفكارهم، بل كان الهدف أولاً وآخرًا خدمة النص القرآني وفهمه، وتقديم تفسير للقارئ يسعد به ويفيد منه، تتخلله ردود علمية محكمة تقتضيها طبيعة البحث ومتطلبات الدراسة، على أنه ينبغي أن تثار نقطة مهمة في هذا الميدان أثارها المستشرق (روبسون) في دائرة المعارف الإسلامية وهي تلح عليّ أن أناقشها حيث يقول: (وهذا الكتاب الذي يفصح عن علم واسع تشوبه آراء معتزلية، حاول البيضاوي أن يصوبها، فحيناً يفندها وحيناً يحدفها، ولكنه كان في بعض الأحيان يبقي عليها وربما كان غير مدرك كل الإدراك مغزاها)<sup>(٣)</sup>.

(1) الكرامية: فرقة قالت بأن الإيمان اسم للقول باللسان، وإن لم يكن معه اعتقاد القلب، والمنافق عندهم مؤمن ولكنه غلد في النار، فهم ينازعون في الاسم لا في الحكم، ومنشأ ذلك عندهم أنهم ظنوا أن الإيمان لا يكون إلا شيئاً متماثلاً عند جميع الناس، إذا ذهب بعضه ذهب سائر، انظر ابن تيمية، النبوات، ص ١٤٤، شرح العقيدة الأصفهانية، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤١٥ هـ، (١/١٨٢).

(2) الجهمية: هم أتباع جهم بن صفوان، كانوا يقولون بنفي الصفات الفعلية وقالوا بخلق القرآن، انظر: ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط ١، ١٣٩٣ هـ، (١/٤٧، ١٠٤) دره تعارض النقل والعقل، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١ هـ، ط. د. (٣/٢٣).

(3) انظر مقالة روبسون هذه في دائرة المعارف الإسلامية، (٩/٣٣).

ولا يظن بالبيضاوي الذي قرر أصول أهل السنة في تفسيره أن يتهاون في قضايا يدرك تمام الإدراك أنها بحاجة إلى رد أو مناقشة ويدعها، وهو صاحب التحرير العلمي الموفق، يقول الدكتور جلال الدين عبد الرحمن: ( ولا أظن أن القاضي البيضاوي كتب هذه الآراء وهو غير مدرك كل الإدراك لمغزاها كما ذهب (روبسون)، فلو كان من الذين ينقلون ما لا يدركون لتدارك أمره من تناول كتبه بالشروح فما أقبلوا عليها ولأعظموا من شأنها، ولكن الناس وجدوا فيها ضالتهم المنشودة، لا سيما أنهم قد وجدوا فيها ما أحبوه

وتلك الآراء حملها البيضاوي على محمل استحسنة الجماعة وارتأوه، وعملوا وفقه ورجحوه، وإلا كان من الذين يجهلون مذهب أهل السنة فلم يدرك الآراء وما احتوته من اعتزال، وهذا يخالف ما أجمع عليه أهل الفضل والعلم، لكون هذه الآراء تحمل على وجه يخالف الاعتزال رجح القاضي الأخذ بها، غير ملتفت عما يلحقها من التأويل والأقويل<sup>(١)</sup>.

وهذا تعليل مقبول ينسجم مع تدقيق الإمام البيضاوي ونظره الثاقب في فهم العلوم. على أن من الباحثين من حاول إقامة الدليل على أن البيضاوي يوجد في كتابه نفحات اعتزالية تآثر فيها بمنهج الزمخشري، وقد رجح السبب لذكر البيضاوي لهذه المسائل إلى " أن ذلك من باب الاستحسان لها، أو أنه وجدها لا تتعارض مع أصول الدين، أو أنه وقع له ذلك عن طريق السهو وعدم القصد"<sup>(٢)</sup>.

على أن التحقيق أن هذه الأمثلة النادرة التي وقعت لهم فيما يرون أنها من قبيل الاعتزال لا تسلم لهم، إذ هي من القدر المشترك بين أهل السنة والمعتزلة، غير أن تأويلها جرى على غير عمله، ومثاله: ما قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ

(1) عبد الرحمن، د. جلال، القاضي ناصر الدين البيضاوي، ص ٢٣٣.

(2) انظر في ذلك الدهان، شوقي عبد السلام، منهج البيضاوي في تفسير القرآن الكريم، رسالة ماجستير في كلية

الآداب، إشراف محمد مهدي علام، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢٠٦.



لِيُبَدِيَ لَهُمَا مَا وُورِي عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءِ تِهْمَا ﴿<sup>(١)</sup>﴾، الآية: ( وفيه دليل على أن كشف العورة في الخلوة وعند الزوج من غير حاجة قبيح مستهجن)<sup>(٢)</sup>.

فليس مراد البيضاوي هنا أن العقل يقبح ويحسن على اعتبار الحسن: ما حسنه العقل، والقبيح: ما قبحه العقل، كيف وهو يخالف هذا المنهج ولا يراه، أي أن الحسن عنده ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، لكن الذي قصد إلى بيانه: أن القبيح والاستهجان منصبان على كشف العورة، والدلالة جاءت من النص القرآني، فعلى هذا يكون العقل دائراً مع الشرع. ومن هنا لا بد أن يُبحث عن تأويل صحيح يتفق مع منهج البيضاوي في ما يظن أنه من الاعتزاليات.

ولم يدر بخلد البيضاوي أن يتفوق على الزمخشري ولا أن ييزه في ما عرض من قضايا علمية أو أدبية كما يقول (خيب) و(كريم)، فهذا لا يمكن أن يكون هاجساً لأي مفسر يضع نصب عينه خدمة القرآن؛ لأن من شروط المفسر احترام العلم والبعد عن التباهي والغرور بما يعمل، فلا يتخذ التفسير ميداناً لبيز به الأقران أو العلماء من قبله، فهذا يتنافى مع شخصية المفسر ومدى ورعه وتبجيله للعلم، وشخصية البيضاوي الدينية والعلمية تريباً به أن يكون همه ما ذهب إليه هذان المستشرقان.

بل على المفسر أن يقدم ما عنده خالياً من النظر إلى هذا، ثم يحكم الناس بعد ذلك بينه وبين غيره من المفسرين أيهما تقدم على غيره، وبماذا تقدم، وهذا يبحث في مناهج المفسرين وعرض تلك التفاسير على ميزان النقد العلمي الصحيح المنضبط بضوابطه. وخلص القول أن من جهل شيئاً عاداه، والمستشرقون البريطانيون أصحاب العجمة واللكنة جهلوا دقة ألفاظ البيضاوي وما في مضامينها من المعاني المختزلة.

(١) الأعراف، ٢٠.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، (١/٣٣٤).

# الفصل الرابع: موقف الاستشراق البريطاني من التفسير في العصر الحديث

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف الاستشراق البريطاني من العلاقة بين تفسير

السابقين والتفسير في العصر الحديث:

المبحث الثاني: موقف الاستشراق البريطاني من التجديد في

التفسير

المبحث الثالث: موقف الاستشراق البريطاني من تفسير الإمام

محمد عبده

## المبحث الأول :

موقف الاستشراق البريطاني من العلاقة بين تفسير السابقين والتفسير في العصر الحديث:

وفيه تمهيد وأربعة مطالب :

### تمهيد

من أكثر القضايا التي تحمس المستشرقون البريطانيون لدراستها ومناقشتها قضايا التفسير في العصر الحديث، من حيث تشكله، وظروفه ومميزاته، ومواطن التجديد فيه، واتجاهات الكتابة فيه، وقد عناهم علاقة هذا التفسير المعاصر بما سبقه من التفاسير، وحاولوا أن يحددوا طبيعة تلك العلاقة؛ ليستقيم لهم بالنهاية أن يتوصلوا إلى نقاط الاشتراك والافتراق بين هذين النمطين. ويحددوا الأصول التفسيرية التي ينبغي أن يسير المفسر المعاصر وفقها والتي تبعد كل البعد عن أصول التفسير التي قررها العلماء السابقون ولكي يظهروا للقارئ أن التفسير في العصور السابقة ليس تفسيراً جديراً بالدراسة والرجوع إليه

وحتى يتسنى لنا فهم جهود هؤلاء الباحثين، فإنه يحسن التقديم بمقدمة نقف من خلالها على طبيعة البحث عند هؤلاء المستشرقين في هذا الجانب.

من المعلوم أن التفسير في العصر الحديث بدأ يتشكل تبعاً لظروف خاصة به في نهاية القرن التاسع عشر، -أي في عصر النهضة-، حيث اتصل الشرق المستعمر بالغرب المستعمر، وقد ألقى العصر الحديث مفاهيم جديدة، وطرح موضوعات متعددة، حيث بذل التبشير والاستشراق محاولات كثيرة هدفها قطع الصلة بين المسلمين وتراثهم وبخاصة القرآن والسنة، وقد دعا ذلك ذوي الغيرة أن ينبهوا المسلمين إلى هذه المخاطر، لذا انبرى المفسرون المعاصرون ليفسروا القرآن تفسيراً يتوافق مع روح العصر، وينسجم مع المثقفين الجدد.

(على أن إثر الاستشراق في تشويه صورة الإسلام عند الأوروبيين لا يداني أثره عند المسلمين وأهمهم المستضعفة الممزقة، التي توارثت أوطانها أمم الغرب الناهضة، وعرفت مرة أخرى الوجود العسكري والاحتلال الأجنبي الذي مزقتها وفرقها، وبث فيها من سموم فكره ما أجهز على وحدتها، وحين رحلت جنوده أبقى له جنوداً آخرين من جلدتنا ويتحدثون بلساننا، وبهم أجرى التغيير السياسي المطلوب والتغيير الاجتماعي المقصود)<sup>(١)</sup>.

وقد مهد الاستشراق لغزواته الفكرية مبكراً بتدمير الأساس النفسي والعقلي لوجود المسلمين، وذلك بتشويهه لمصادر الإسلام الأولى ومحاولته عزل المسلمين عن هذه المصادر الثابتة الأصلية التي كونت مقومات كياناتهم ذاتياً واجتماعياً، وإبرازه في مغالطة سافرة جانباً من المفارقة بين تقدم الأوروبيين وتأخر المسلمين راجعاً سبب ذلك إلى تمسك المسلمين بإسلامهم، وغير هذا وذاك مما يفتح أمام المسلمين باب الاستسلام لثقافة الغرب وفكره.

وفي سبيل جعل الإسلام صورة عجيبة ومشوهة، أحكم الاستعمار رقابته على النشاط الديني، وكدس العقبات والقيود على طريق النهضة الحقيقية للمسلمين، حتى أصبح ميسوراً أن يفتح ناد للميسر أو شرب الخمر من أن يفتح مكتب لتحفيظ القرآن الكريم، أو ينشأ مسجد للصلاة، وأعجب من ذلك أن تجد الإدارة الحكومية هي التي تعين رجال الدين كالمفتي والإمام، مراعية في ذلك ما يمكن أن يقدمه لها من خدمات فحسب؛ لتكون الصورة في النهاية لإمام المسلمين وقاضيهام أو مفتيهم: إما جاسوس، أو فاسد مفسد، أو منافق مرتش<sup>(٢)</sup>.

(وقد تلقت النهضة الإسلامية وما زالت تتلقى كثيراً من أفكارها واتجاهاتها عن الثقافة الغربية، وبخاصة عن طريق مصر، ولم تقتصر هذه الأفكار على أشياء الحياة الجديدة التي يتعودها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً، بل إنها مست أيضاً بطريقة غامضة ما يتصل بالفكر والنفس والحياة الروحية بعامة)<sup>(٣)</sup>.

(1) جريشه، علي، أساليب الغزو الفكري، طبعة الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٥.

(2) ابن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١٢٨.

(3) نفسه، ص ١٨-١٩.

ثم تأتي أخطر مراحل الغزو الفكري وأقوى وسائله، وهي: مرحلة التغير السياسي والاجتماعي للمسلمين، (تلك المرحلة التي تعاون فيها الاستشراق والإدارات الأجنبية الحاكمة مع عملاء الغزو الفكري المتغربين من سياسيين، وعسكريين، ومفكرين، وهم الذين نيّطت بهم أهداف تلك المرحلة، وقاموا ومازالوا يقومون بالجهد الأكبر، والدور الجديد في السهر على إبعاد المسلمين عن إسلامهم، وتغيير اجتماعياتهم أو تخريبهم تماماً، وهو ما وضعوه كله و أشاروا إليه تحت عبارات مهذبة مثل التطور، أو التقدم، أو المدنية، وغيرها)<sup>(١)</sup>.

(وأمام هذه الظروف والحالات التي عاشها هذا العصر ظهرت دعوات وصيحات إلى الإسلام كمنهج متكامل للفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، بات واضحاً أن الجمر يتقد تحت الرماد، وعلى الذين يمارسون التغير ويفتنون المؤمنين عن دينهم أن يجذروا)<sup>(٢)</sup>.

وقد عظمت مسؤولية العلماء، وكان عليهم أن يجاهدوا في ميدانين: أحدهما: تخلص الإسلام مما شابه وشوّهه خلال عصور الضعف والانحطاط.

وثانيهما: الوقوف أمام تحدي الغرب، وعقائده، وفلسفاته، ونظمه.

وفي الميدان الأول وضح للعلماء أن تجديد الفكر الإسلامي، وتفسير القرآن الكريم بخاصة يفرض نفسه كضرورة ملحة لشغل الفجوة الواسعة بين مثل الإسلام ومبادئه السامية، وواقع الغرب تلك المثل والمبادئ التي حملت من البدع، وزيف التأويل، وقصور الأنظار ما لا قبل لها باحتماله، فقصرت المعاني عن غاياتها وانكشمت مرامي الدين عن أنظار العلم والحكمة، وزادها ظلام عصور الجهالة وقرون الانحلال تضاًؤلاً وانكماشاً.

(ولقد أدى ذلك التفاوت بين المثل والواقع إلى مستوى مضمّن من الشعور بالوحشة والغربة لدى المسلم الحقيقي، غربته في الزمان والمكان، ووحشته بمبدهه وعقيدته، وقد أضناه هذا

(1) الشريف، د. محمد، اتجاهات التجديد في التفسير في مصر، دار التراث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م. ص ٤٢.

(2) جريشه، أساليب الغزو الفكري، ص ٩٨.

الشعور وأحرجه، ومس مسأ مؤلماً موضع العقيدة من قلبه، وهو يرى إسلامه يتعد منه، ويندرج في الماضي المنقرض ويتركه وحده في حاضره غريباً عن كل شيء<sup>(١)</sup>.

وأمام تلك الحيرة والجهالة الأليمة التي نزلت بالمجتمع، وجد المسلم نفسه مساقاً إلى أحد مسارين: إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية بتعوده شيئاً فشيئاً ما هو جار عليه، من واقع بعيد عن تلك المثل والمبادئ.

ولما عزم جديد يدفعه إلى تناول ما هو أمامه برياطه جأش، وفكر ثابت حينما يستطيع أن يجد في مثله ومبادئه مساعداً لتلك الأحداث التي هو خائض غمارها.

وفيما كان المسلم يتخلص من حيرته باختيار الطريق الثاني - على مشقته، ووعورته، وعزمه على تجديد كيانه، والتطلع إلى حكمة تخرج له الحقائق الدينية نقية من أسوار البدع - كانت محاولات الغزو الفكري الراصدة، والمنصبية إليه من شرق وغرب، لتتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامي، وتضاعف من مشقة ووعورة اختياره، وتتحدها بفلسفتها المادية المعطلة، ودعواتها الإلحادية الكافرة، ومذاهبها الاجتماعية الإباحية التي تخفت جميعها تحت عناوين خادعة: كالترقي، والتحرر، والترقي، والتقدم.

يحدد بعض المستشرقين البريطانيين الوقت الذي بدأ فيه التفسير المعاصر بالظهور، لكن على ما يظهر أجد تفاوتاً في وجهة النظر هذه، إذ تذكر الموسوعة البريطانية أن هذا التفسير ظهر في نهاية القرن التاسع عشر، حيث تقول: (إن علم التفسير أخذ أهمية في العصر الحديث، وبنهاية القرن التاسع عشر، فقد حاول المستجدون أن ينعشوا الإسلام من كبوته، وأن يوفقوا بينه وبين ما يصلح من العلم الغربي الحديث، وأن يعودوا إلى عصر النقاء والطهر الذي كان على زمن الأجداد والسلف الصالح، فالقرآن لا يجب أن يشك فيه؛ إذ فيه الصدق المطلق، لقد ظهر أناس مثل محمد عبده مؤسس الاتجاه الحديث في مصر، الذي أخذ يفسر القرآن في صحيفة

(1) ابن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٤ ص ١٤٧.

المنار على مدى بضعة سنين، ثم جمعت هذه كلها في كتاب من قبل محمد رشيد رضا أحد أتباعه  
السوريين<sup>(١)</sup>.

وتذكر موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر أن (التفسير المعاصر ظهر خلال  
القرن العشرين)<sup>(٢)</sup>.

في حين يذكر (جين سميث) (أن بداية التفسير المعاصر كانت في نهاية القرن الثامن  
عشر)<sup>(٣)</sup>. ويثير هذا المستشرق نقطة حقيقة بالبحث في هذا الإطار، ألا وهي: ما هو المعيار الذي  
ينبغي اعتباره في المعاصرة؟ حيث يثير هذه الإشكالية في سياق حديثة عن تفسير الإمام الألويسي،  
ويتساءل هل هو تفسير معاصر أو تقليدي؟ فيقول: (إذا اعتبرنا المعاصرة بالاعتبار الزمني، فلا  
شك أن تفسير الألويسي سيكون تفسيراً حديثاً، لأنه تم تأليفه في القرن الثامن عشر الميلادي، أو  
القرن الثاني عشر الهجري، وبالتأكيد سيكون هذا من التفاسير المعاصرة أو القريبة منها، وهذا  
الاعتبار في الدراسات الغربية جار؛ حيث يدرس على أنه من ضمن التفاسير في العصر  
الحديث.

ولكن إذا اعتبرنا أن المعاصرة في التفسير هي نمط من التفكير يعكس اتجاهات في التفسير،  
فإننا يقيناً سنعد تفسير الألويسي تفسيراً تقليدياً ليس معاصراً، إن أهمية تفسير روح المعاني تقع  
في جمعه وتنظيمه للقضايا والمسائل من الكتب التفسيرية المتقدمة)<sup>(٤)</sup>.

حقيقة لم أر هذا المستشرق قد حدد الرأي في اعتبار الألويسي مفسراً معاصراً أو  
تقليدياً، وهنا يقال عن تفسير الألويسي: إنه تفسير تقليدي في مادته، ومحتواه، وأسلوبه، وخطته في  
التفسير، ولا يعني هذا أنه لا يحتوي على الجديد، فقد أضاف الألويسي على ما عند العلماء،  
وكانت له تفرداته التي انفرد بها عن أبي السعود، الذي يمكن القول: إن تفسيره يعد متناً  
للألويسي غير أن الألويسي، أضاف وبين، ورجح ووسع، وفصل، لكن ذلك كله على طريقة

(1) إ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية، ٢٤٢.

The oxford encyclopaedia of the modern Islamic world, 4/174. (2)

Jane. Smith, an historical and semantic study of the term (Islam) as seen in a (3)  
sequence of Quran Commentaries, P181.

Smith, an historical and semantic study, p174. (4)

الأولين في البحث والنقد والتفسير، فلا يمكن على هذا أن يُعد من التفاسير الحديثة، بل إنه خاتمة التفسير التقليدي كما هو خاتمة المحققين.

أما عن ظهور التفسير في العصر الحديث، فيرى الفاضل بن عاشور: (أن بداية التجديد في التفسير القرآني كانت عندما أقام الأفغاني بمصر ثمان سنين برزت فيها حكمته ومعرفته، وارتفعت دعوته إلى الإصلاح الديني بما لها من أثر في توجيه تفسير القرآن الكريم، حيث أفاق جمال الدين الأفغاني على تغير العالم، ونهضته العلمية، ووعي ظروف العصر الحديث، فحاول أن ينفذ عنه غبار القرون المتتالية، تشحذه عزيمة قوية، وجهد فكري واع، فبعث ما كان مهجوراً من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها، فدرس الحكمة والرياضيات، وفتح مسالك النظر، حتى تنهياً فرص التقرير والتحريم وصقل ملكاتهما بالنقد والمران... مع التوسع في كل ذلك بذكر الآراء الجديدة، والاكتشافات، ومناقشة المذاهب)<sup>(١)</sup>.

(وتعد مقالات جمال الدين الأفغاني في العروة الوثقى أول محاولة حديثة يستشهد فيها المفسر بالنص القرآني على فكرة سياسة واضحة، ولذلك استطاع أن يشعل نار الثورة حيثما حل ببيانه الجلي، وذكائه الوقاد، وشجاعته في الحق، وجراته في مواجهة الظلم)<sup>(٢)</sup>.

والذي أميل إليه: أن التفسير بمنطلقاته الفكرية الحديثة ظهرت على يد الأستاذ الإمام محمد عبده -رحمه الله تعالى-، حيث أرسى قواعد مدرسة جديدة لها أساسها ومقوماتها. يقول الأستاذ فضل عباس: (يختلف الباحثون في تحديد العصر الحديث، والذي أراه أن هذا يختلف باختلاف الأمم أولاً، وباختلاف العلوم المتحدث عنها ثانياً، فالعصر الحديث عند الأوروبيين مثلاً يختلف عنه عندنا، ومؤرخوا الأدب العربي يجعلون ابتداءه مطلع القرن التاسع عشر، إلا أن العصر الحديث للتفسير إنما ابتداء في رأيي بظهور تفسير الإمام الشيخ محمد عبده، وذلك في نهاية القرن التاسع عشر، ولعل خير شاهد على ذلك: هو الفرق الشاسع من حيث الموضوع والأسلوب في التفسير، بين الألويسي الذي توفي سنة ١٢٧٠هـ - أي بعد ولادة الشيخ محمد

(١) ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٥٧، سابق.

(٢) جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته، ص ٨٦، عن الفكر الديني / عفت الشرقاوي، ص ١٩٤.



عبده بست سنين- وتفسير الشيخ محمد عبده، فقد كان منهج الشيخ في التفسير وأسلوبه وموضوعاته التي عرض لها، كان ذلك كله جديداً، يختلف عما ألفه الناس من الناحية التقليدية في التفسير، ولئن كان يغلب على اتجاه التفسير في هذه المرحلة الطابع الاجتماعي، فإن مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير كانت النواة لجميع الاتجاهات التي اتسعت دائرتها فيما بعد، وأهمها الاتجاه البياني، والفقهية، والعلمية، والعقدي، والسياسي، والاجتماعي، والاتجاه الموضوعي.

والتفسير في العصر الحديث يتسع باتساع الزمن، فلئن بدأ بالإمام محمد عبده -رحمه الله تعالى- إلا أننا نجد اليوم له أعلاماً ومدارس، وهذا أمر طبيعي، فارتباط المسلمين بكتابهم أمر حيوي تحتمه الظروف، فلا حياة لهم إلا به<sup>(1)</sup>.

وقد تطرق المستشرقون البريطانيون إلى ظروف ودواعي نشأة التفسير المعاصر، إذ تشير موسوعة الديانات والأخلاق إلى (أن ظهور الاستعمار، وضغط الفكر الغربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لم يجد من انتشار التفسير، إذ إنه في أوقات مختلفة في العالم المعاصر كرس الباحثون جهودهم أكثر فأكثر لإظهار تفاسير للقرآن.

وربما كان الضغط العلمي العامل الرئيسي في إبداع وإنشاء تفاسير، نظراً لوجود متطلبات الحياة المعاصرة، وقد احتاج ذلك إلى أجوبة.

وترى الموسوعة أيضاً أن محتوى التفسير المعاصر لا يختلف كثيراً عن التفسير التقليدي، إذ إن معظم المفسرين المعاصرين لم يتلمسوا الروح العلمية والعقلية للنص القرآني.

وبعيداً عن السبب العلمي والجانب السياسي، فإن هناك أسباباً دعت إلى ظهور تفاسير معاصرة منها: أن التفاسير السابقة تفاسير طويلة متعبة مسهبة، فاحتاجوا إلى تفاسير سهلة ميسورة، إضافة إلى أن التفاسير السابقة لا تعالج القضايا بعقلانية، وكذلك أرادوا أن ينقوا التفاسير من الخرافات والأساطير والأفكار السابقة<sup>(2)</sup>.

(1) د. فضل عباس، التفاسير أساسياته واتجاهاته، (١/٢٥٣-٢٥٤)، بصرف.

(2) the encyclopaedia of Religion and ethics, (14/242)

ويركز المستشرقون البريطانيون على العلاقة بين تفسير السابقين والتفسير المعاصر في أكثر من جانب.

إذ ترى أيها القارئ (جوهانز بالجون) عند حديثه عن خطة التفسير في العصر الحديث، " يلاحظ ما يجده القارئ من اعتراضات يسوقها المؤلفون على المنهج السلفي التقليدي في التفسير، وهي وسيلة يبرر بها المفسر الحديث ما يضيفه من محاولة جديدة في تفسير النص المقدس، إلى جانب مئات من التفاسير الموجودة، ذلك أن المحدثين يؤمنون بأن لكل باحث حق فهم معاني القرآن الكريم وفهم نصوصه، وليس ذلك مقصوراً على الأئمة والمجتهدين"<sup>(١)</sup> ، كذلك يلاحظ (بالجون) " أن المفسر المحدث يميل عن ترديد الإسرائيليات وينفر منها، ويبعد عن الأساطير اليهودية والآراء البوذية والإيرانية في تفسيره، اكتفاءً منه بالوقوف عند القرآن في تفسير القرآن كما كان يقول القدماء.

وهكذا أصبحت الغاية في تفسير القرآن هي الرجوع إلى القرآن وحده؛ لأن الله وحده هو الأعلّم بمراد، وما علينا إلا أن نستعين على ذلك بكلامه تعالى"<sup>(٢)</sup>. ويقول (جوهانز بالجون) أيضاً: (غير أن موقف المفسرين من المنهج التقليدي للتفسير يختلف، فبين المفسرين من يعطي للحديث النبوي، وأقوال الصحابة والتابعين، مكانة رفيعة في تفسير النص، وبينهم من -مفسري الهند وباكستان- من يغض من قيمة هذا المأثور)<sup>(٣)</sup>.

ويذهب (جيب) إلى قريب من هذا في كتابه 'الاتجاهات الحديثة في الإسلام' حيث يقول: ( وقد عوملت السنة بمجموعها -وكما نراها إذا عدنا لسيرة محمد صلى الله عليه وسلم بذاته- بقليل من التقديس والاحترام من قبل العصرين، وبخاصة حين كانت تصطدم بذوقهم وآرائهم الشخصية)<sup>(٤)</sup>.

Baljon, modern muslim Koran interpretation, P17 (1)

(2) نفسه، P17.

(3) نفسه، P17.

(4) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، ترجمة كامل سليمان ، ص ١٢٧.

ويقول أيضاً والعلماء الغربيون هم الذين سهلوا وسائل نبذ السنة، وأزالوا نفوذها، إذ كانوا يحسون أنفسهم أحراراً في تأويلها، وكانوا يجذبون ما شاءوا ويرفضون ما أرادوا مما يرونه متعسراً على الفهم السريع، كالمعجزات التي لا يؤمن بها إلا الخيال الورع حين يمر بالسور القرآنية.

ولم يعتمد المجددون وحدهم على هذه الطريقة، بل إن بعض المؤمنين الشديدي التمسك والمراعاة للسنة استعملوها في كل ما له مساس بالتأويلات التاريخية القديمة، وذلك حين عن لهم أن النقد التاريخي يهدد الفهم التقليدي الصحيح بالنسبة للقرآن قبل أي شيء، فقد فكروا بדרך الخطر والاحتراز من النقد، فعمدوا إلى تهذيب التفاسير القديمة عن قصده؛ ونظروا إلى ما زيد على القصص القرآنية نظر شك، ووسموه بكونه من الإسرائيليات، أي من خرافات اليهود.

ففي الجزء الثالث والعشرين من القرآن مثلاً، تروى قصة داود عليه السلام<sup>(1)</sup> مستقاة من الإصحاح الثاني عشر من صموئيل الثاني، يتحدث بها عن النعجة التي كان يملكها الفقير، وعن النعاج الكثيرة التي كان يملكها الغني، وعندما رآها المفسرون في القرون الوسطى زادوا التفسير القرآني بما اقتطفوه وأضافوا إليها من منابع كتاب العهد القديم، ولكن ذلك أدى إلى إدخال قصة (بيت سبع) التي ليس لها وجود في القرآن، فقبل إن داود تاب وندم على ما فعل.

وقد روى مفسر معاصر شعبي<sup>(2)</sup> رأيه بالموضوع على الشكل الآتي: إن القصص المروية في القرآن عن الماضين من الناس لم تستعمل إلا للتأديب وضرب المثل، ولم تكن سيراً لترجمتهم المفصلة، ولا تاريخاً لواقعهم، ولا ملهاة للقارئ، وكثيرون هم الذين لا يابهون لها، ويسقطونها من حساباتهم، اللهم إلا إذا احتاجوا إليها كمثّل رادع يضرّبونه، وهم يعالجون فكرتهم التي توصل إلى هدفهم الأساسي، وبعض المفسرين افتتنوا بهذا التعسف، وفسحوا المجال لمثل رواية تلك القصص، على أن أصل الرواية يرقى إلى اليهود الذين أسلموا ولم تخلص نياتهم، ولا تم

(1) في سورة (ص)، الآية ٢١-٢٤.

(2) هذا المفسر حيث لم يشر جيب إلى اسمه أو إلى كتابه.

هداهم، أو إلى مسيحيين أو هراطقة<sup>(١)</sup> يبحثون عن ختل المسلمين، أو يسعون إلى بذر الشك في نفوسهم لتفرقتهم وإيقاعهم في جدل عنيف، وبعد أن جعل المفسر لوحه هذا واضحاً أملس، عمد إلى تفسير التاريخ من عندياته وحسب هواه، وعلى صعيد فحص تصوري انتهى إلى تأكيد عصمة الأنبياء ثانية، وإلى عصمة داود خاصة، مع أن درجته ووضعته كانتا على ما يخالف العقل، إذ تمكن أن يدع حواسه في طريق الملاذ الجسدية، ويمكن أن يأتي من المستهجنات ما الصقه به الرواة<sup>(٢)</sup>.

ويرى (جيب) أن (التفسير في العصر الحديث ما زال على مستوى من السطحية في التعامل مع النصوص القرآنية كما كان في السابق)<sup>(٣)</sup>.

وتجده يقرر بكل صراحة أن كثيراً من التفاسير المعاصرة لا تقدم جديداً، وينص على ذلك بقوله: ( وقد أشرت سابقاً إلى أن الإسلام المعاصر ينقصه من يأتي للأجيال بالجديد، ويفتقر إلى روحانيين مهرة يعالجون الأوضاع الأصلية بجد واجتهاد؛ ليعطوا شيئاً بكرأ، وليكتشفوا صراطاً مستقيماً، وليسبروا غور المسيحية، ويفهموا أوضاعها الأساسية، وهذا الضعف يدور حول كون المحافظين أنفسهم يعلمون دون أن يعلنوا طبعاً أن الكيان الديني، الذي أقامته القرون الوسطى كيان مززع الأركان، والحامي الجديد عن الدين يلقي جانباً -على الصعيد الديني- جميع المسائل الأساسية لينصب في بحثه على الموضوعين التاليين: ١- كمال القرآن ٢- شخصية محمد صلى الله عليه وسلم وسيرته.

وهذان مبحثان مألوفان عند الإسلام منذ القديم.

والكتاب العصريون يركزون عملهم على أدب غزير، يعود عهده إلى القرون الأولى،

أما الجديد فهو الإطناب الزائد في معالجة الموضوعين السابقين، ومن ثم الاتجاهات التي تنبثق عن توسيع ومعالجة ما تركه القدماء دون تغيير أو تبديل<sup>(٤)</sup>.

(١) الهراطقة: تعني المروق عن الدين الصحيح. انظر الموقع الإلكتروني [www.aaawsat.com/leader.asp](http://www.aaawsat.com/leader.asp)

(٢) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٢٨-١٢٩

(٣) نفسه، ص ١٣٥.

(٤) نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

ويرى (جيب) كذلك (أن التفاسير اليوم في معظمها كالتفاسير السابقة، حيث كانت من وحي التنازعات الفكرية)<sup>(١)</sup>.

ومن نقاط التشابه كذلك بين التفسير القديم والتفسير المعاصر عند (جيب): (أن التفسير في العصر الحديث في أغلبه رفض الحضارة الغربية، كما رفضت الفلسفة اليونانية في التفاسير القديمة)<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان هذا رأي (جيب) في دراسات تسنى له أن يطلع عليها، حسبما أتيح له من دراسة، فإن مستشرقاً آخر درس كثيراً من الدراسات المصرية الحديثة دراسة مفصلة مستوعبة إلا وهو المستشرق (جان جانسن)؛ إذ درس التفاسير المعاصرة في كتابه (تفسير القرآن الكريم في مصر الحديثة)، ورأى أن مدارس التفسير ثلاث: المدرسة العلمية، والمدرسة اللغوية، والمدرسة العقدية، فهذه هي الاتجاهات التي ظهرت في مصر، وقد تعرض للأشكال الفنية، وطرق العرض في هذه التفاسير ولكن هذه الدراسة كان فيها من المغالطات ما فيها، إذ يخلص (جان جانسن) إلى أن التفسير في العصر الحديث في أغلبه باستثناء بعض الجهود القليلة، أمثال محمد أحمد خلف الله ومحمد أبو زيد، ومحمد حسين كامل، تفسيرات تقليدية من حيث الشكل والمضمون كذلك. وها هي مقولاته في هذا:

يقول في الصفحة السابعة عشرة من كتابه المذكور: (إن التفسير المعاصر في مصر ما زال تقليدياً، وهذا ليس ثابتاً في جوانب الاهتمام الموجودة في التفاسير التقليدية القديمة فحسب، ولكن في المناحي والمضمون التقليدي أيضاً، الذي تحاكى فيه التفسيرات السابقة. والتفسير المعاصر يحاول أن يلائم المفاهيم القديمة مع النص، وتجد هذا بالرجوع إلى تفسير الزمخشري والجلالين، حيث يصعب فهم النص بدون الرجوع إليهما وأمثالهما. وهم يدركون أن التفاسير السابقة المؤتلفة من مجلدات عديدة، كل مجلد يحتوي على قريب من مئتي صفحة بأفكار أصيلة أمر يصعب تجاوزه.

(١) نفسه، ص ٥٢.  
(٢) نفسه، ص ٥١، ص ١١٣.

إن المحاولتين الوحيدتين في هذا الإطار اللتين فيهما تجديد وابتكار من بين التفسيرات المعاصرة، هي محاولة محمد عبده وأمين الخولي<sup>(١)(٢)</sup>.

وفي خضم تسجيل النتائج في كتابه، يقرر (جونسون) أنه (لا يوجد هناك حاجز بين التفسير القديم والحديث، فلا يمكن أن تفهم أحدهما بدون الآخر، فلا فرق بينهما. والمفسرون في مصر اليوم يركزون اهتمامهم، ويكرسون جهودهم لدراسة تفسير القرآن، فيدرسون التفسير القديمة والمعاصر جنباً إلى جنب.

واليوم يوجد اتجاهات في التفسير المعاصر، لكنها لا تختلف لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون عن التفسير السابقة، فالتفسير اللغوية المعاصرة ما زالت تعتمد على بيان معاني المفردات، ومشتقات الكلمة، والشعر، منذ زمن المفسر ابن عباس رضي الله عنهما، وعلى الجوانب النحوية المستفادة من تفسير أبي عبيدة، والجوانب البلاغية من تفسير الزمخشري، إن معظم التفسير الحديثة هي امتداد لتفسير ابن عباس وأبي عبيدة، والزمخشري<sup>(٣)</sup>.

ويؤكد (جوهانز بالجون) أن (محاولة استهداء النص في كل ما يجد من أحداث، كان الأساس الذي يهدف المسلمون إليه منذ وفاة النبي ﷺ، وذلك أن أحداثاً هامة جددت منذ عهد الخلفاء الراشدين، وكانت ذا صبغة تختلف نسبياً عما وجد في عهد الرسول ﷺ .

ولقد كان على المسلمين أن يتلمسوا أحكاماً لها تتفق وجوهر الحقيقة القرآنية، وهكذا اضطر المسلمون إلى التجديد في التفسير لملاءمة الأحداث الجديدة، وكانوا كلما ازدادوا اتصالاً بالحضارة الأجنبية، ازدادوا حاجة إلى إعادة النظر في كتابهم المقدس، يلتمسون فيه تفسيراً لما يطرأ على حياتهم، ولكن تأثر المسلمين بالحضارة الحديثة وموقفهم منها ليس شبيهاً بموقفهم السابقة أمام الحضارات الأجنبية<sup>(٤)</sup>، لقد تغير الأمر واستحالت سيادة الحكم الإسلامي إلى

(1) سنرى أن تفسير الإمام محمد عبده هو تفسير تقليدي عند هذا المستشرق وعند غيره

d. Jansen, the interpretation of the Koran in modern Egypt, p17 (2)

(3) نفسه. 96-97 p

(4) هذا ينقض كلام جيب السابق.

معاناة للاحتلال الأجنبي، ولم يعد الإنسان أمام مذاهب في العقيدة تتشابه ولا تختلف، بل أمام اتجاهات متباينة تختلف ولا تتشابه، وقد تهدد أصولاً في العقيدة نفسها<sup>(١)</sup>.

(وصارت مشكلات المستوى الاجتماعي المختلفة عن العصور الوسطى تتعارض مع مستوى الحياة في الغرب، بل كل ما فيها من نشاط وفاعلية، حتى أصبح ذلك ملحوظاً بدرجة مؤلمة، ومع ذلك فإن علماء المسلمين لم يستجيبوا لهذه الصيحات الجديدة إلا بجهود يائسة، يحاولون بها تأكيد صلاحية الطريق القديمة والمنهج الموروث، وبهذا تجاهل المفسرون المحدثون تماماً نداء النهضة الجديدة)<sup>(٢)</sup>.

ويقرر (واط) (أن هناك تناقضاً بين الطبيعة العامة للتفسير في المرحلة الباكرة من تاريخ الإسلام، وبين بعض الطرائق الأخرى في التفسير التي يفضلها المفسرون هذه الأيام)<sup>(٣)</sup>. فقد سبق وأن أطلق على تفسير السابقين اسم التفسير الذري أو الجزئي الذي لا يعتمد السياق، بينما يرى (أن العصر الحديث قدم لنا تفسيراً آخر هو التفسير الشامل أو العالمي (global interpretation)، وهو نوع من أنواع التفسير وفقاً للسياق، لكن خاصيته أنه ليس مجرد تفسير لآية، وإنما هو يتناول نظرة القرآن للحقيقة ككل، وهذا يعني أن السياق قد أصبح هو النظرة الكلية للقرآن، كما أنه يمثل المكون التاريخي العام للإسلام، وهذا النوع من التفسير يعني أن تفسيرات الأجيال المتتالية حتى الوقت الحاضر كانت كامنة في الوحي منذ بداية نزوله، لهذا السبب لم يعد المفسرون يركزون على المعنى الأصلي (Original) للآية، أو بتعبير آخر أصبحت العبرة بعموم المعنى لا بخصوصية سبب النزول)<sup>(٤)</sup><sup>(٥)</sup>.

Baljon, Modern Muslim Horan interpretation, p2 (1)

p2, Baljon (2)

(3) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ١٤٩.

(4) لاحظ عدم وجود اتفاق بين آراء الباحثين على النحو المذكور.

(5) واط. التنزيل في العالم المعاصر، ص ١٥٢-١٥٣.

هذه آراء المستشرقين البريطانيين في العلاقة بين التفسير القديم والتفسير المعاصر، وهي آراء ونظرات -كما ترى- مبناها على التسرع، وعدم الموضوعية في المنهج العلمي، سأقوم بمناقشتها ونقدها بما يلائمها.

أولاً: فيما يتعلق بالإسرائيليات والأساطير في التفسير:

مما يُعلم أن الإسرائيليات في اصطلاح علماء المسلمين: هي القصص والمرويات والأساطير المستمدة من التوراة والإنجيل بما له علاقة بأحوال الأمم الماضية، وقصص الأنبياء والمرسلين، وماله صلة ببده الخليقة والتكوين.

وقد تعرض لها كثير من المفسرين والعلماء والباحثين، وبينوا مصدرها، وعوامل تسربها إلى كتب التفسير والحديث، وتساهل بعض المفسرين في قبولها، وشحن دواوينهم بها دون تمحيص، أو تدقيق، وعرضوا أيضاً لرواياتها، وعكفوا عليها بالدرس والنقد والتمحيص، فميزوا غثها من سمينها، ووضعوا شروطاً لصحتها والحكم عليها بالقبول أو الرد، ومن ثم فهي تقسم عندهم إلى ثلاثة أقسام:

١. ما علم صحته مما بين أيدينا مما يشهد له بالصدق، فهذا صحيح.

٢. ما علم كذبه مما عندنا مما يخالفه، فهذا مردود باطل.

٣. ما سكت عنه لا من هذا القبيل، ولا من هذا القبيل، فلا نؤمن به ولا نكذبه، بل

نتوقف فيه، وغالب هذا مما لا فائدة فيه، ولا يعود على أمر ديني<sup>(١)</sup>.

وهنا أقف مع ما قاله (جيب) فيما سبق وقول (بالجون): ( إن واحداً من أهم

الأغراض للنقد القرآني الحديث هو تجريد النص من المسحات الأسطورية والمعتقدات البدائية)<sup>(٢)</sup>.

(1) ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (١/١٤)، ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير ص ٤٤، ابن خلدون، المقدمة ص ٤٣٩ وما بعدها، الذهبي، التفسير المفسرون، ١/١٦٥، وله: الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ٢٢٢.

(2) Baljon, Modern muslim Koran interpretation, p21.



فإن أخذ هذا الكلام على ظاهره، وربما حمله حامل على جيد المقاصد وسلامة الأهداف، حيث يهدف المفسر الحديث أن يخلص التفسير من الإسرائيليات والأساطير التي رويت وحكيت حول القصص القرآني، مما لا مدخل له في النص القرآني، وهنا يقال: لو حُمل هذا الكلام على هذا المحمل، فإنه لا ينبغي أن يؤخذ على وجه العموم بالنسبة للسابقين واللاحقين، أي المعاصرين أيضاً.

فأما بالنسبة لمفسرينا القدامى، فإنهم كما يلحظ في كتب التفسير تفاوتوا تفاوتاً واضحاً في نقلهم للمرويات الإسرائيلية واعتمادها، والأخذ بها كمصدر من مصادر التفسير، وهذا التفاوت يلحظ إجمالاً فيما يلي:

١. مفسرون أكثروا من هذه المرويات الإسرائيلية، وتوسعوا فيها، وذكروها بأسانيدها، مثل الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان، والإمام الثعلبي<sup>(١)</sup> في تفسيره الكشف والبيان في تفسير القرآن.

٢. من المفسرين من ذكرها مجردة من أسانيدها، وتوسع فيها وأفاض، وشحن تفسيره بأقاصيصها، واعتمدها دون رد، أو تمحيص، أو تدقيق رغم وضوح بطلانها، مثل الإمام الخازن<sup>(٢)</sup> في تفسيره لباب التأويل في معاني التنزيل.

٣. مفسرون احتاطوا في ذكرها والاستشهاد بها، وتعرضوا لها بالنقد والتمحيص، والرد لكل ما تعارض منها مع ظاهر القرآن وبع عصمة الأنبياء، بل إن منهم من حدد منهجه في قبولها وردها في مقدمة تفسيره، كالإمام ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، والرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، ومن هؤلاء المتحفظين أيضاً الإمام القرطبي في

---

(١) الثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، مفسر، حافظ للحديث، عالم بالعربية، توفي سنة ٤٢٧هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر مصنفاته: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الداوودي، طبقات المفسرين، (١/٦٥)، وانظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٤/٨٣)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (١/٧٩)

(٢) الخازن: علي بن محمد بن إبراهيم الشبلي، عالم بالتفسير والحديث، من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٧٤١هـ، رحمه الله تعالى، من مصنفاته: لباب التأويل في معاني التنزيل، الداوودي، طبقات المفسرين، (١/٤٢٢)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٦/١٣١)، الزركلي، الأعلام، (٥/١٥٦).

تفسيره أجامع لأحكام القرآن' وأبو حيان في البحر المحيط' والإمام ابن كثير في تفسير القرآن العظيم' والألوسي في تفسيره 'روح المعاني'.

ولا ننسى ما سطره لنا ابن العربي<sup>(١)</sup> في كتابه أحكام القرآن' حيث وصى بالابتعاد عن هذه المرويات إذ قال: (والإسرائيليات مرفوضة عند العلماء على الثبات فأعرض عن سطورها بصرك، وأصم عن سماعها أذنيك؛ فإنها لا تعطي فكرك إلا خيالاً، ولا تزيد فؤادك إلا خيالاً)<sup>(٢)</sup>.

ويقول الإمام الألوسي أيضاً محذراً من قبول الإسرائيليات القادحة في الأصول العقديّة: (وإياك من الانتصار لما لاصحة له مما يذكره القصاص المؤرخون، مما فيه مبالغات شنيعة بمجرد أنها أمور ممكنة يصح تعلق قدرته - عز وجل - بها، فتفتح بذلك باب السخرية بالدين والعباد بالله تعالى).<sup>(٣)</sup>

فإذن لا يسوغ أن نصدر على العلماء السابقين حكماً واحداً فيما يتعلق بالتعامل مع هذه المرويات، فليس من الإنصاف أن نضمهم جميعاً في بوتقة واحدة من حيث نظرتهم إليها. وفيما يتعلق بالمفسرين المعاصرين، فإن قسماً لا بأس بهم قد حارب الإسرائيليات، ولم يمشد تلك الروايات فيما سجله من التفسير كالقاسمي في محاسن التأويل، والإمام محمد عبده، ومن تابعه على منهجه، وللباحث أن ينقل هنا مقالة الأستاذ الإمام محمد عبده في محاربة الإسرائيليات، وبيان ضرورة عدم الاعتداد بها وإدخالها في ثنايا التفسير، قال يرحمه الله تعالى: (وقد قلت لكم غير مرة: إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء، وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المفسرين والمؤرخين، فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلم اليوم

(1) ابن العربي: محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الإشبيلي، قاض، حافظ للحديث، مفسر من كبار فقهاء المالكية، توفي سنة ٥٤٣هـ، رحمه الله تعالى، من مصنفاته: أحكام القرآن، قانون التأويل، العواصم من القواصم، الداودي، طبقات المفسرين، (٢/١٦٢)، وانظر: المقسري، نفع الطيب، (٢/٢٥)، ابن كثير، البداية والنهاية، (١٢/٢٢٨)، الزركلي، الأعلام، (٧/١٠٦).

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، (٤/١٦٣٦)، وانظر: المشي، مصطفى إبراهيم، ابن العربي المالكي ومنهجه في تفسيره أحكام القرآن، ص ٣٨٤.

(3) الألوسي، روح المعاني، (١٩/١٧٥).

يقولون معنا: إنه لا يوثق بشيء من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات، إلا بعد التحرر والبحث واستخراج الآثار، فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها، لحسن قصدهم ولكننا لا نَعول على ذلك، بل ننهي عنه، ونقف عند نصوص القرآن لا نتعداها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته<sup>(١)</sup>.

وهذه عبارة جامعة تدل على تحقيق جيد في هذا الإطار، بيد أن الإمام نفسه قد وقع في بعض من هذه الأمور، بل فيما هو أشد خطراً منها، كاستشهاده بنصوص من التوراة والإنجيل في تفسير بعض الآيات، وكذلك الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار.

وتجد كذلك محمد إقبال يأخذ من بعض الأساطير رموزاً لقضايا يفيد منها في تفسير بعض الآيات، مثل آيات قصة آدم ~~عليه السلام~~ كما سترى فيما بعد، وكذلك طنطاوي<sup>(٢)</sup> جوهرى في تفسيره الجواهر، حيث أخذ بالإسرائيليات واستشهد بنصوص كثيرة من التوراة والإنجيل.

والحاصل أن المسألة نسبية بالنسبة للفريقين فيما يتعلق في التعامل مع هذه القضية، ولا نستطيع أن نعمم الحكم فيها على الجميع.

بيد أن المقصد من قول (جيب) و(بالجون) بالأساطير ليس هذا، إنما هو أمر أخطر منه، فالمعنى عندهم أن النص القرآني نفسه احتوى على أفكار أسطورية قد تكون من وحي البيئته، أو من خارجها، وعلى المفسر المعاصر أن يعيد تشكيل المفهوم الصحيح لهذه النصوص، بإعادة تأويلها أو على حد تعبير بالجون (إعادة بنائها) حيث يقول:

*(One of the main purposes of modern koran commenting is to strip the text of legendary traits and primitive notions to this end koranic tales are reconstructed)*<sup>(٣)</sup>

(1) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (١٠/٣٤٧) ولا يدري ما مقياس الصحة التي يعتمد عليها الأستاذ في نقله لهذه الأخبار الموضحة للقرآن.

(2) انظر جوهرى، طنطاوي، تفسير الجواهر، (١/٨٤-٨٩).

(3) baljon, modern muslim Koran interpretation, p21 (3) وهذه الطريقة لجأ إليها المستشرقون أمثال (بولتمان) في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم، والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، وهي الطريقة نفسها التي يحاول الخطاب العلماني أن يطبقها على النص القرآني، والأساطير المراد تحطيمها هي: كل ما لا يقبله العقل العلماني من أمور الغيب، راجع في ذلك: القرآن الكريم والتأويلية العلمانية (

ولذلك يرى (بالجون) أن على المفسر المعاصر أن يتأول هذه النصوص بما يزيل الغرابة، أو تعجب القارئ مما يعده أعجوبة، أو معجزة، أو كرامة، أو شيئاً من هذا القبيل، فيغدو النص شيئاً عادياً إذا ما عاجلناه معالجة منطقية تحتكم إلى إعمال الذهن ليس أكثر.

ويوضح الدكتور محمد السعيد جمال الدين هذه الفكرة التي يدور حولها الاستشراق البريطاني فيقول: (وطالما أن النص من صنع البشر - كما يزعمون - فلا بد من حصره في حدود الطاقات والتصورات البشرية، وما يخرج فيه عن دائرة قدرة العقل البشري والمدرجات الحسية يدخل في نطاق الأسطورة، ويصبح من حق الباحث اعتماداً على عقله وحواسه، وعلى أصول المنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية أن يرفض أي حقائق تتجاوز الواقع المادي المحسوس كالغيبيات والعقائد، ويبدو كل ما يتجاوز الواقع المادي خرافة غير قابلة للتصديق، وهذا يعني الطعن فيما ورد بالقرآن من غيب كالمسائل: الألوهية والوحي والملائكة، واليوم الآخر، والجنة، والنار، وما يخرج عن نطاق التاريخ الإنساني المدون إلخ)<sup>(1)</sup>. فهم يتعاملون مع الغيبات بوسائل محسوسة مادية خاضعة للمس والعقل.

ثم يأتي لنا (بالجون) بنماذج من هذا النوع، أرى لزاماً على أن أقوم بتوضيحها ودراستها ومناقشتها، لما تتضمنه من طعونات على النص القرآني، ومساس بقداسة النص القرآني تحت مسمى محاربة الأسطورة، ولعل هذا من أشد القضايا التي يدعو لها الاستشراق البريطاني خطورة.

وفي هذا الصدد يركز المستشرقون البريطانيون على الدراسات القرآنية في شبه القارة الهندية، ويسلطون الضوء على الآراء المنحرفة إعلاءً من شأنها، لأنها تقوم على أسس الحضارة الغربية وتنطلق من منطلقاتهم، ولم يلتفتوا إلى الآراء النيرة في شبه القارة الهندية إلا من زاوية ضيقة، ولم يتعرضوا لتفسير أبي الأعلى المودودي وعبيد الله السندي وشاه ولي الله الدهلوي

---

النص واللعب الحر) ضمن مؤتمر التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، تقديم الطعان، أحمد إدريس، ص ٦.

(1) جمال الدين، محمد السعيد، شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية. وانظر: دائرة المعارف الإسلامية: the second edition of encyclopaedia of islam. من تحرير جيب واخرين.

ووحيد الدين خان وأبي الحسن الندوي وفضل الرحمن، مما يجعلني أسجل عليهم هذا الملحظ العلمي.

فيورد (بالجون) رأي لأحمد خان في تفسير قوله تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم

بِالْحَقِّ ﴾ حيث يقول أحمد خان: ((كلمة (بالحق) دليل واضح على أن ما تقدم لم يكن القصة التي أراد الله تعالى إخبارها، بل القصة التي يعلمها ويعرفها الجميع، والتي تجملت بالمعجزات، وإنما قدم فيها بعد ذلك مجرى الأحداث من دون معجزات، وهذا ما يراد إبلاغه وبيانه)<sup>(١)</sup>. ومعنى كلام أحمد خان أنه ينبغي الكرامات الحاصلة لأهل الكهف وأن القرآن لم يقصد هذه الكرامات ولا حقيقة القصة.

ولا أظن مثل هذا الرأي يخالف ما عليه محمد أحمد خلف الله، حين يقرر بأن القرآن احتوى على الأسطورة، وحاكى ما كان يعرفه العرب، إذ يرى أن القرآن حين يقصد ذكر التاريخ ويريد بيان المحتوى التاريخي للقصة تكون هناك مصداقية ووثوق بهذا التاريخ، أما إن قصد الموعظة فليس بالضرورة أن يطابق الحقيقة، ومعنى ذلك أن المعاني التاريخية من حيث هي معان تاريخية لا تعد جزءاً من الدين، أو عنصراً من عناصره المكونة له، ومعنى هذا أيضاً أن قيمتها التاريخية ليست مما سماه القرآن الكريم ما دام لم يقصده<sup>(٢)</sup>.

ولذلك تراه يقول في شأن قصة أهل الكهف: ( موقف القرآن من قصة أصحاب الكهف موقف من لا يحكي الحقيقة التاريخية، وإنما يحكي أقوال اليهود، التي قد تطابق الحقيقة وقد لا تطابقها، ومن هنا لا يصح أن يتوجه أي اعتراض على هذه القصة من حيث اختلافها مع الواقع؛ لأن تحقيق هذا الواقع ليس المقصود من القصة في القرآن الكريم)<sup>(٣)</sup>.

Baljon, p17, ahmad khan, tarqim fi qissa ashab al-kahf wal-raqim, 1889, p32 (1)

and izala al-ghain an dhil qarnain, 1890, p17

(2) خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن، ص ٥١-٥٢.

(3) نفسه، ص ٦٥

فإذن يلحظ أن محمد أحمد خلف الله يهمل في دراسته هنا القيد الوارد في الآية (بالحق) ولا يقيم له وزناً ولا اعتباراً، فهل الحق هو ما عند اليهود؟ وكيف لا يطابق الحقيقة وقد وصفه الله تعالى بالحق لو كان الأمر مجرد حكاية لما عندهم؟

وقد أراد أحمد خان أن يبين أن الكرامات<sup>(١)</sup> التي حصلت لهؤلاء الفتية -مما عرفه- العرب أمور لم يرد القرآن أن يقرها، وأسأل هنا هل هذا هو جديد القرآن بالنسبة لهذه القصة فقط، كما يريد أحمد خان الوصول إليه؟ ولنترك الأمر للإمام الألوسي ليوضح لنا بقلمه وفكره ما مراد هذا القيد، الذي أساء كل من أحمد خان ومحمد أحمد خلف الله فهمه، قال الألوسي: ﴿نَحْنُ نَقْصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ شروع في تفصيل ما أجمل فيما سلف، أي: نحن نخبرك بتفصيل خبرهم الذي له شأن وخطر، (بالحق): إما صفة لمصدر محذوف، أو حال من ضمير نقص، أو من (نبأهم) أو صفة له على رأي من يرى جواز حذف الموصول مع بعض الصلة أي نقص قصصاً ملتبساً بالحق أو نقصه ملتبساً بالحق أو نقص نبأهم ملتبساً به أو نبأهم الملتبس به، ولعل في التقييد (بالحق) إشارة إلى أن في عهده من يقص نبأهم لكن لا بالحق.

وفي الكشف<sup>(٢)</sup>، بعد نقل شعر أمية بن أبي الصلت السابق ما نصه: وهذا يدل على أن قصة أصحاب الكهف كانت من علم العرب، وإن لم يكونوا عالميها على وجهها<sup>(٣)</sup>. ومعنى هذا الكلام أن القصص الوارد في سورة الكهف يراد به حقيقة وفيما يظهر أن مفهوم التقييد هنا يشعر -بدليل الخطاب<sup>(٤)</sup>، أن الحق في هذه القصة ليس إلا هذا، بصرف النظر عن كونها عرفت للعرب أو لم تعرف، وبماثل هذا قول الله سبحانه ﴿نَحْنُ نَقْصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾<sup>(٥)</sup>. أي أصدق وأدق، وفي هذا يقول الألوسي: (أحسن

(1) وقد أطلق عليها (بالجون) اسم المعجزات، وثمة فرق كبير بين الأمرين يتطرق له الباحث في حينه.

(2) هذه حاشية لعمر بن عبدالرحمن المدقق على الكشف.

(3) الألوسي، روح المعاني، (٢١٦/١٥).

(4) دليل الخطاب هو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، انظر: الغزالي، المستصفى من

علم الأصول، تحقيق: د. عمر سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، (٢/١٩٦).

(5) يوسف، ٣.

القصص: أي أحسن الاقتصاص (الإخبار) وفيه مع -بيان الواقع- إيهام لما في اقتصاص أهل الكتاب من القبح والخلل<sup>(١)</sup>.

ويعرض (بالجون) إلى محاولات بعض المعاصرين، الذين يدعون إعادة بناء القصص القرآني على أوجه من التأويل، لإزالة المسحة الأسطورية البادية على النص القرآني -على حد مزاعمهم-، (فهناك معاصر يدعى عبد الحكيم خان يقف من قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا

الْجَبَلِ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٢)</sup>. ومثلها ما في سورة البقرة ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ

خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٣)</sup>. يقول: (لا يعني ذلك بالضرورة

أن الجبل قد اقتلع من جذوره ووضع فوق رؤوسهم، وليس معنى (نتقنا الجبل) أن الجبل تدلى في الهواء، فالناس الذين يخبرون أحوال الجبال ويتحولون فيها، يعرفون جيداً أنه في بعض الأحيان تكون الكتل الحجرية نائمة إلى الخارج بشكل يمكن لها أن تظل (تشكل ظلاً)، وتحدث انطباعاً لمن تحتها كما لو أنها على وشك السقوط فوق رؤوسهم)<sup>(٤)</sup>.

بهذه الصورة ينفي هذا المعاصر الخارقة التي نص عليها القرآن، ولم يستند إلى شيء سوى افتراض أن هذه أسطورة لا تتفق مع التفكير السليم والمنطق العلمي، فبحث لنا عن افتراض

(1) نفسه، (١٢/١٧٥)

(2) الأعراف، ١٧١.

(3) البقرة، ٦٣

(4) Baljone, p22, Abdal- Hakim Khan, Tafsir al-Quran Bil- Quran, 1901, 91. وانظر:

M.S. Sale, Quran and bible, London, 1978, p37-38

من الخارقة أمراً عادياً، إذ يرى أن رفع الجبل على غير حقيقته، ويحمل النص ما لا يحتمله، وكيف يستقيم المعنى على قوله هذا والله تعالى يقول: (كأنه ظلة)، فإين هذا مما أوله هذا المفسر الهندي؟ على أن بعض المفسرين في شبه القارة الهندية يذهبون إلى أن هذا الرفع على الحقيقة ولا مسوغ لتأويله عن ظاهره، انظر Ali, Abdullah Yusuf, the meaning of the glorious quran: text translation and commentary,

الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، (٢/٣٩٣).

جغرافي علمي تصوره في ذهنه، ليقنع القارئ أن مثل هذا التأويل هو الأوجه، ضارباً بعرض الحائط جميع التفاسير السابقة، مستغنياً عن قواعد الفهم الصحيح لتفسير الآيات.

ويجاب عن هذا بأن هذا التأويل الافتراضي لا أساس له من الصحة لأكثر من جانب: الجانب الأول: مخالفته للغة القرآن: فهو لم يتمعن في معنى (التتق) ولا في معنى (الظن) الوارد في الآية.

(فالتتق هو: قلع الشيء من موضعه والرمي به، يقال: نتق ما في الجراب إذ رمى به وصبه، وامرأة ناتق ومنتاق إذا كثر ولدها، لأنها ترمي بأولادها رمياً، فمعنى (نتقنا الجبل) أي قلعناه من أصله وجعلناه فوقهم، وقوله (كأنه ظلة): قال ابن عباس كأنه سقيفة، والظلة: كل ما أظلك من سقف بيت، أو سحابة، أو جناح حائط.

﴿وظنوا أنه واقع بهم﴾ قال المفسرون: علموا وأيقنوا، وقال أهل المعاني: قوي من نفوسهم أنه واقع بهم إن خالفوه، وهذا هو الأظهر في معنى الظن<sup>(١)</sup>.

والظن ليس على بابة الذي هو قدر مشترك بين الشك والريب، بل بمعنى اليقين، وقد ورد في التنزيل ما يشعر بذلك من نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿وَوَظَنُّوا أَنَّهُ الْفِرَاقُ﴾<sup>(٣)</sup> فكل ذلك بمعنى العلم اليقيني.

وهنا لما رأوا الجبل ارتفع فوق رؤوسهم وتعلق في الهواء، حتى أظلمهم كالسحابة في السماء، لم يعد هناك مجال للشك أو الريب في أنهم هالكون لا محالة، فكان اليقين من جهتهم بأنهم مأخوذون بالعقوبة.

الجانب الثاني: السياق سياق تهديد ووعيد بدليل ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة﴾ فهذا هو السبب في رفع الجبل، لأنهم وقع منهم التساهل في أمر دينهم والتلاعب في تطبيق شرع

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، (٤٩/٨).

(2) البقرة: ٤٦.

(3) القيامة: ٢٨.



الله تعالى، فكيف يكون التخويف والتهديد ببروز التلوات الجبلية التي لا تحدث في النفس رعباً، ولا تخويفاً على حد تأويل عبد الحكيم خان؟

الجانب الثالث: إن من ينظر إلى قصة موسى عليه السلام مع فرعون ينظر إلى آيات الله التي صنعها الله -عز وجل- مع موسى عليه السلام وقومه بدءاً من معجزات موسى، ومروراً بشق البحر وتفجر الينابيع من الصخر الأصم، وإنزال المن والسلوى، ينتهي إلى أن أمر رفع الجبل لا يكون مثار غرابة بالنسبة لقدرة الله تعالى الباهرة، فلا غرو أن يؤخذ الأمر على ظاهره دون حاجة إلى تأويل كهذا أو غيره، إلا أن يستبعد المؤول ذلك على قدرة الله تعالى، فينسحب قوله هذا على جميع معجزات موسى بل معجزات الأنبياء التي ورد ذكرها في القرآن، وذلك أمر فيه خروج عن ربة الدين والعباد بالله تعالى من ذلك.

وأما فيما يتعلق بسورة البقرة فإن قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ... ﴾ جاء في سياق تعديد النعم التي أنعم الله بها على بني إسرائيل، ومع ذلك فإنهم كانوا يرفضون الانصياع لأوامر الله تعالى، وقد جاءت هذه الآية لترينا أن هؤلاء لا يؤمنون إلا مع الخوف الشديد، والوعيد الذي تنخلع له القلوب، ومع ذلك فبمجرد ذهاب هذا التخويف يعودون لسيرتهم الأولى، بدليل الآية التي تلتها مباشرة ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِمَّنْ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾<sup>(١)</sup>، ومثل هذا المعنى لا يتحقق بما فهمه عبد الحكيم وأزاده مقياساً للتجديد في الرؤية المعاصرة للقرآن.

وأعجب من عبد الحكيم ما يراه معاصر آخر يدعى خواجا أحمد الدين<sup>(٢)</sup> من (أن سيناء في ذلك الوقت كان جبلاً بركانياً، حيث تصدعت المنطقة إثر زلزال مخيف وتصاعد دخان البركان حتى أظلمت السماء المنطقة، فظن الإسرائيليون أن العذاب سيحل بهم)<sup>(٣)</sup>.

(1) البقرة، ٦٤

(2) خواجا أحمد الدين: وهو من القرآنيين سبق التعريف به ص ٢١٣.

(3) Baljon (3) p22، 1936، Bayan lil-Nas، khawadja ahmad al-din، 203.

وهذه الفرضية لا يمكن أن تكون تفسيراً دقيقاً يتوافق مع لغة القرآن أو سياق الآيات حسبما ذكرنا، لأن من عادة القرآن أنه إذا ذكر شيئاً من ذلك يصرح تصريحاً لا يدع فيه مجالاً للتأويل، من نحو ﴿ جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا ﴾<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى ﴿ فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ ﴾<sup>(٢)</sup>. وقوله تعالى ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا ﴾<sup>(٣)</sup>. فليس الأمر أمر عقوبة حتى ينفذ فيهم أمر الله، بل الأمر أمر تهديد، وقد رفع الله ذلك عنهم كما رفع الطور فوق رؤوسهم.

وقد يكون من ألوان الوعيد وأشكال التخويف تسخير الظواهر الكونية، وهذا لا بأس به، لكن النص واضح أبين وضوح على أن المقصود رفع الجبل وقلعه على الحقيقة على أنه - من قبيل الاستثناس لا الاستشهاد - يشار إلى أن هذه الواقعة مسطورة في التلمود، حيث جاء فيه ( وقد رفع الله جبل سيناء فوقهم مثل مركب كبير ضخمة، وقال لهم آمنوا بالتوراة وإلا فسيكون هنا قبركم)، ومع أن وصف هذه الواقعة في التوراة يختلف قليلاً عن وصف التلمود لها، إلا أن التوراة تصور المعنى تصويراً حياً، فتقول: ( وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار وصعد دخانه كدخان الأتون<sup>(٤)</sup>، وارتجفت كل الجبل جداً<sup>(٥)</sup>).

(1) هود، ٨٢.

(2) القصص، ٨١.

(3) العنكبوت، ٤٠.

(4) الأتون: الفرن.

(5) العهد القديم، سفر الخروج، ١٨: ١٩.

(وكان جميع الشعب يرون الرعود والبروق وصوت البرق والجبل يدخن، ولما رأى الشعب ارتعدوا ووقفوا من بعيد، وقالوا لموسى تكلم أنت معنا ولا يتكلم معنا الله لئلا نموت<sup>(١)</sup>)<sup>(٢)</sup>.

ولكننا إذا أدركنا أن المستشرقين البريطانيين يطبقون نظرياتهم النقدية الحديثة على كتبهم المقدسة، فإننا نعلم أنه ليس من الغرابة في شيء أن تنزل تلك النظريات والإسقاطات المعاصرة على نصوص القرآن، وهذه نظرة حدائية تجعل من النص منطلقاً للدراسة بعيداً عما يحيط بالنص من ظروف وملابسات وقدسية، بل يؤخذ مجرداً عن كل ذلك، وهذا ما يسمى في النظريات النقدية الحديثة بالهيرومنتيقا<sup>(٣)</sup> (Heromenutics) (حيث تضطر القراءات النقدية من خلالها إلى نزع صفة القداسة عن النص حتى تستطيع الدخول إلى النص والتعامل معه بمناهجها الخاصة، وهذا مما يتنافى قطعياً مع مسألة مطلقة الوحي وخصوصيته، وهذه النظرية لا تفرق بين نص وآخر، ولا فرق في رؤيتها بين النص الأدبي والفلسفي أو النص العلمي أو النص الديني، فكل النصوص مهما اختلفت مستوياتها وتباينت موضوعاتها فهي نصوص لغوية ينبغي التعامل معها ضمن مناهج التحليل اللغوية (الفيلولوجيا) حتى القرآن الكريم بوصفه نصاً لغوياً، وعلى هذا فإن النص تجري دراسته باستقلال عن مصدره، مفكك الأجزاء)<sup>(٤)</sup>.

(1) العهد القديم، سفر الخروج، ١٨: ٣٠-١٩.

(2) انظر المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط١، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، (٧٩-٧٨/١).

(3) الهير ومنطيقا: معناها فن أو علم تفسير وتأويل وترجمة النصوص، وهي لا تفرق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص الإنسانية، سمير، حميد، الهيرومنطيقا والنص القرآني، دار البيارق، ص٩-١٠.

(4) new haven and London= yale ، validity in interpretation، jr.E.D. Hirsch (4) 10، 8، p3، 1967، university press وانظر أبو زيد: نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤م، ص٩. وانظر كتابه نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م، وانظر حنفي، حسن، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، مجلة الاجتهاد، ع ٣٠، ١٩٩٤م، ص٥٩، وانظر حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م، ص٣٤.

وأنت ترى أن التعامل مع النص القرآني على هذا النحو يفقد الدراسة بعداً مهماً، (إذ إن قطع الصلة بين النص ومصدره أشبه ما يكون بعملية بتر النص، بل إن قراءة أي نص دون (موضوعته) ستزجج -لا شك- عنه صفة النص ويتحول معها إلى خطاب مجرد، خطاب يحمل عدداً من الدلالات، ويحمل عدداً آخر منها حسب ما تستوعبه وتسمح به تلك اللغة التي جاء بها ذلك النص، وأكثر من هذا فإن التعامل مع نص ما يقضي -إلى جانب دراسة النص نفسه- بأهمية دراسة متلقي الخطاب أيضاً، ذلك أن نفسية الإنسان الذي جاء النص معاصراً له تتبع فهم الظروف الشخصية والاجتماعية والبيئية والتاريخية التي عاشها فرداً، أو جماعة، أو عاشها فرداً وجماعة سوياً.

والقرآن وإن جاء يعالج قضايا الزمان والمكان إلا أنه نص خارج الزمان والمكان، والشواهد على ذلك شاخصة في الآيات الكريمة، ولا شك إذن أن قراءة أحادية المنهج لا يمكن أن تكون القراءة الأمثل، فهي فضلاً على كونها قراءة ناقصة، لأنها تهمل جوانب متعددة في النص تاريخية ونفسية واجتماعية، فضلاً على أنها ستعطي للنص انفتاحاً في الدلالات والمعاني مما يؤدي إلى اختلاط المسائل وتمييع الأحكام والنتائج لوقوعها في دائرة الاحتمالات، فضلاً على هذا كله، فإن مثل هذه القراءة للقارئ تدفع لأن يسقط على النص ويحملة الدلالات والمعاني ما لا يحتمل، ويقول النص ما لا يريد قوله، بل ما يريد القارئ قوله<sup>(1)</sup>.

والمستشرقون البريطانيون يريدون أن تسود نظريات الأنسنة والهير ومنطيقا في الدراسات القرآنية الحديثة لكي يتم التعامل مع الآيات القرآنية كأبي نص عادي قابل للنقاش والنقد .

وقد أورد (بالجون) محاولة (برويز) في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَلْمِزِيْمُ أَنِّي لَكَ هُنْدًا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ

(1) انظر: الريان، محمد، الحدائث والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م، ص ٧٣-٧٤.

يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»<sup>(١)</sup>. فهو يرى (أن التعبير ( من عند الله) لا يعني بالضرورة أن الطعام لمريم جاء مباشرة من الله تعالى، وبدون وسيلة ثانية ثانوية، لأن الذين يعبدون الله تعالى غالباً ما يستخدمون هذا التعبير ليدل على حصولهم على أشياء بوسائل ثانوية، وذلك كما يحصل في الدير اليوم يجلب الناس مؤناً للقسيسين عن طريق طيبتهم والفتهم)<sup>(٢)</sup>.

في الحقيقة يحاول (برويز) هنا أن يجرد السيدة مريم عليها السلام من الكرامة التي منحها الله سبحانه وإياها، وأمر الكرامة كما هو معروف: ما يتفضل الله به سبحانه على عبد صالح من عباده له مكانة وحظوة عنده، ولا يخبر هذا الولي بها حياةً منه سبحانه. ولإثبات وقوع الكرامات قال الرازي في تفسيره: (وهي ثابتة بالكتاب والأخبار والآثار والمعقول:

فمن الكتاب: قصة مريم -عليها السلام- كما هنا، وقصة أصحاب الكهف وبقاؤهم في النوم أحياء سالمين عن الآفات مدة ثلاثمئة وتسع سنين هجرية وأنه تعالى كان يعصمهم من حر الشمس.

وفي الأخبار: ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: (لم يتكلم في المهدي إلا ثلاثة عيسى بن مريم ﷺ، وصبي في زمن جريج الناسك، وصبي آخر)<sup>(٣)</sup>، وخبر الغار<sup>(٤)</sup>، وهو مشهور في الصحاح عن الزهري عن سالم عن ابن عمر. ومن الآثار: ما كان من عمر -رضي الله عنه- حين نادى يا سارية الجبل<sup>(٥)</sup>. وما كان من أمر خبيب بن عدي حين سجن، فكان يأتيه رزقه من دون واسطة، وأحوال الصحابة في هذا الباب كثيرة.

(1) آل عمران، ٣٧

(2) Baljon, p22. وكلام برويز هذا. في Maarfif,iii,489

(3) البخاري، صحيح البخاري، رقم ٣٢٥٣، (٣/١٢٦٨)، مسلم، صحيح مسلم، باب تقديم بر الوالدين، رقم ٢٥٥٠، (٤/١٩٧٦).

(4) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الذكر والدعاء، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة، رقم ٢٧٤٣، (١٧/٤٦).

(5) الهندسي، كنز العمال، رقم ٣٥٧٨٨، (١٢/٧٩٤)، الطبري، تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، ط ١٤٠٧، ٥١، (٢/٥٥٣).

وأما الدلالة العقلية القطعية على جواز الكرامات فمن وجوه:

الحجة الأولى: أن العبد ولي الله تعالى، قال تعالى: ﴿الْآيَاتِ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(١)</sup> والرب ولي العبد قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾<sup>(٢)</sup> وقال: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾<sup>(٣)</sup> وقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾<sup>(٤)</sup> وقال: ﴿أَنْتَ مَوْلَانَا﴾<sup>(٥)</sup> وقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾<sup>(٦)</sup> فثبت أن الرب ولي العبد، وأن العبد ولي الرب، وأيضاً الرب حبيب العبد، والعبد حبيب الرب، قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>(٧)</sup> وقال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(٨)</sup> وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾<sup>(٩)</sup> وإذا ثبت هذا فنقول: العبد إذا بلغ في الطاعة إلى حيث يفعل كل ما أمره الله تعالى، وكل ما فيه رضاه، وترك كل ما نهى الله تعالى عنه وزجر، فكيف يبعد أن يفعل الرب الرحيم الكريم مرة واحدة ما يريده العبد، بل هو أولى؛ لأن العبد مع لؤمه وعجزه لما فعل كل ما يريد الله تعالى ويأمره به، فلأن يفعل الرب الرحيم مرة واحدة ما أَرَادَهُ العبد كان أولى، ولهذا قال: ﴿وَأَوْقُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ﴾<sup>(١٠)</sup>

الحجة الثانية: لو امتنع إظهار الكرامة، لكان ذلك: إما لأجل أن الله تعالى ليس أهلاً لأن يفعل مثل هذا الفعل، أو لأجل أن المؤمن ليس أهلاً لأن يعطيه الله تعالى هذه العطية، والأول

(1) يونس، ٦٢

(2) البقرة، ٢٥٧

(3) الأعراف، ١٩٦

(4) المائدة، ٥٥

(5) البقرة، ٢٨٦

(6) عمدة، ١١

(7) المائدة، ٥٤

(8) البقرة، ١٦٥

(9) البقرة، ٢٢٢

(10) البقرة، ٤٠

قدح في قدرة الله تعالى، وهو كفر، والثاني باطل، فإن معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، ومحبة الله وطاعته، والمواظبة على ذكر تقديسه، وتمجيده، وتهليله، أشرف من إعطاء رغيغ واحد في مفازة أو تسخير حية أو أسد، فلما أعطى المعرفة والمحبة، والذكر والشكر، من غير سؤال، فلأن يعطيه رغيغاً في مفازة فأى بعد فيه؟

الحجة الثالثة: قال النبي ﷺ عن رب العزة (ما تقرب عبد إليّ بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً، وبصراً، ولساناً، وقلباً، ويداً، ورجلاً، يي يسمع، ويي يبصر، ويي ينطق، ويي يمشي) <sup>(١)</sup>، وهذا الخبر يدل على أنه لم يبق في سمعهم نصيب لغير الله تعالى، ولا في بصرهم، ولا في سائر أعضائهم؛ إذ لو بقي هناك نصيب لغير الله تعالى لما قال أنا سمعه وبصره، إذا ثبت هذا فنقول: لا شك أن هذا المقام أشرف من تسخير الحية والسبع، وإعطاء الرغيغ وعنقود من العنب، أو شربة من الماء، فلما أوصل الله تعالى برحمته عبده إلى هذه الدرجات العالية، فأى بعد في أن يعطيه رغيغاً واحداً أو شربة ماء في مفازة.

الحجة الرابعة: قال النبي ﷺ حاكياً عن رب العزة: ( من آذى لي ولياً فقد آذني بالمحاربة) <sup>(٢)</sup>، فجعل إيذاء الولي قائماً مقام إيذائه، وهذا قريب من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ <sup>(٣)</sup> وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ <sup>(٤)</sup> وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ

(1) واللغظ في البخاري يختلف عما أورده الرازي، ففي صحيح البخاري: (قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه)، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم ٦١٣٧، (٥/٢٣٨٤).

(2) سبق تخرجه أنفاً.

(3) الفتح، ١٠.

(4) الأحزاب، ٣٦.

اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَعْنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴿١﴾. فجعل بيعة محمد ﷺ أعلى الدرجات إلى أبلغ الغايات، فكذا هنا لما قال: (من أذى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة). دل ذلك على أنه تعالى جعل إيذاء الولي قائماً مقام إيذاء نفسه، ويتأكد هذا بالخبر المشهور أنه تعالى يقول يوم القيامة: ﴿مرضت فلم تعدني استسقيتك فلم تسقني، استطعمتكم فما أطعمتني، فيقول: يا رب، كيف أفعال هذا وأنت رب العالمين؟ فيقول: إن عبيدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدت ذلك عندي؟﴾<sup>(٢)</sup>. وكذا في السقي والإطعام فدللت هذه الأخبار على أن أولياء الله تعالى يبلغون إلى هذه الدرجات، فأى بعد في أن يعطيه الله تعالى كسرة خبز، أو شربة ماء، أو يسخر له كلباً أو ورداً (أسداً)<sup>(٣)</sup>.

وقال (صاحب جوهرة التوحيد الشيخ إبراهيم اللقاني:

وَأَيْتُنْ لِلْأَوْلِيَا الْكِرَامَةَ وَمَنْ نَفَاها فَأَيْدُنْ كَلَامَهُ<sup>(٤)</sup>)

وقال البيجوري شارح جوهرة التوحيد: (اعتقد ثبوت الكرامة للأولياء، بمعنى جوازها، ووقوعها لهم في الحياة، وبعد الموت، كما ذهب إليه جمهور أهل السنة، وليس في مذهب الأربعة قول بنفيها بعد الموت، بل ظهورها حينئذ أولى؛ لأن النفس حينئذ صافية من الأكدار، واستدلوا على الجواز: بأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال، وكل ما كان كذلك فهو جائز)<sup>(٥)</sup>. والذي حصل للسيدة مريم هنا هو من قبيل الكرامة التي يجوز وقوعها للصالحين، غير أن المفسرين فسروا الرزق بأنه 'فاكهة الصيف في وقت الشتاء، وفاكهة الشتاء في وقت الصيف، وقد استعجب ذلك النبي زكريا ﷺ<sup>(٦)</sup>.

(1) الأحزاب، ٥٧

(2) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢٥٦٩، (٤/١٩٩٠).

(3) الرازي، مفاتيح الغيب، (١١/٨٦/٩١) وهناك حجج أخرى ذكرها هذا الإمام لم أذكرها لظولها.

(4) اللقاني، جوهرة التوحيد مع شرحه للبيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ط.د. ص ١٥٣.

(5) البيجوري، شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ط.د.، ص ١٥٣.

(6) ينظر البيضاوي، (١/١٥٨) ابن كثير، (١/٤٨٠).



ومع عدم وجود دليل صالح يثبت ذلك، فإنني أرى السير مع النص ليفهمنا موطن الاستعظام والاستعجاب من قبل النبي زكريا عليه السلام فيما رأى من السيدة الطاهرة مريم العذراء عليها السلام، وهنا يرد ما سطره الأستاذ الإمام محمد عبده في هذا الإطار، حيث يقول: (( وجد عندها رزقاً) قالوا: كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف، والله تعالى لم يقل ذلك، ولا قاله رسوله صلى الله عليه وآله، ولا هو بما يعرف بالرأي، ولم يثبت تاريخ يعتد به، والروايات عن مفسري السلف متعارضة. وفي أسانيدنا ما فيها<sup>(١)</sup>.

غير أن الأستاذ الإمام لا يوافق حين يذهب إلى أن الرزق هنا ليس من خوارق العادات، وقد اعتمد في ذلك على رواية لا يدري ما هي صحتها، حيث يقول: (ومما قال ابن جرير في ذلك: أن بني إسرائيل أصابتهم أزمة حتى ضعف زكريا عن حملها، وإنهم اقتنعوا على حملها فخرج السهم على نجار منهم، فكان يأتيها كل يوم من كسبه بما يصلحها فينميها الله تعالى ويكثره، فيدخل عليها زكريا فيجد عندها فضلاً من الرزق، فإذا وجد ذلك ﴿ قال يا مريم أنى لك هذا ﴾ أي: من أين لك هذا، والأيام أيام قحط ﴿ قالت هو من عند الله ﴾ رازق الناس بتسخير بعضهم لبعض ﴿ إن الله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ ولا توقع من المرزوق، وأنت ترى أنه لا دليل في الآية على أن الرزق كان من خوارق العادات، وإسناد المؤمنين الأمر إلى الله تعالى في مثل هذا المقام معهود في القديم والحديث.

قال الأستاذ الإمام ما مثاله مبسوطاً: إن القرآن نزل سائغاً يسهل على كل أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء، ولا ذهاب إلى الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نخرج عن سنته، ولا نضيف إليه حكايات إسرائيلية أو غير إسرائيلية لجعل هذه القصة من خوارق العادات، والبحث عن ذلك الرزق ما هو ومن أين جاء؛ فصول لا يحتاج إليه لفهم المعنى، ولا لمزيد العبرة، ولو علم الله تعالى أن في بيانه خيراً لنا لبيته<sup>(٢)</sup>.

(1) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (٣/٢٥٨).

(2) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (٣/٢٥٩).

وأنت ترى أن الشيخ محمد عبده يذهب إلى قريب مما ذهب إليه من سقت عنه الرأي السابق - أعني برويز - من أن المسألة تخلو من خرق للعادة. وأنه ليس في النص شيء غير عادي - على حد زعمه - فهناك وسيلة توصل الطعام لمريم عليها السلام، وبالنهاية يعبر عن ذلك بأنه من عند الله تعالى، أي أن الله تعالى هو الذي يسر ذلك، وهذا تعبير عند القدماء والمحدثين.

بيد أن السياق يرينا غير ذلك، إذ لما ولدت السيدة مريم عليها السلام، وعلمت أمها أنها أنثى تكدر خاطرها؛ لأنها نذرت أن يكون ما في بطنها خادماً لبيت المقدس، وكان تقوى في نفسها كون المحمول في بطنها ذكراً، فأراد الله تعالى أن يبين جليل قدر هذا المولود الأنثى، حيث قال

﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ﴾<sup>(١)</sup>، وأخبرنا ببعض عجائب أحوال هذه الأنثى التي ستكون والدة لني يكون ميلاده معجزة بجد ذاتها، وليهيئها الله تعالى لأمر عظيم كهذا، فهل هذا أقل شأناً من هز الجذع ليتساقط الرطب عليها، وهي في حال المخاض؟ وما أعجب ما قاله ابن العربي حين قال في تفسير قوله تعالى ﴿ وَهَزِيءَ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا ﴾<sup>(٢)</sup>: (أمر بتكلف الكسب في الرزق، وقد كانت قبل ذلك يأتيها رزقها من غير تكسب، كما قال تعالى ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾<sup>(٣)</sup> قال علماؤنا: كان قلبها فارغاً لله تعالى، ففرغ الله سبحانه جارحتها عن النصب، فلما ولدت عيسى عليه السلام وتعلق قلبها بحبه، وكلها الله تعالى إلى كسبها، وردها إلى العادة في التعلق بالأسباب، وفي معناه أنشدوا:

ألم تر أن الله قال لمريم      إليك فهزي الجذع يساقط الرطب  
ولو شاء أحنى الجذع من غير هزه      إليها ولكن كل شيء له سبب

(1) آل عمران، ٣٦.

(2) مريم، ٢٥.

(3) آل عمران، ٣٧.

وقد كان حب الله أولى برزقها كما كان حب الخلق أدمى إلى النصب).<sup>(١)</sup>

ولو رأيت الاستفهام الذي انصرف عن معناه الحقيقي إلى معنى التعجب والاستعظام، لرأيت أن ثمة موطناً للغرابة أثار النبي زكريا عليه السلام مما يدعو إلى القول بأن الرزق بغض النظر عن تحديد نوعه، إنما كان التعجب في مجيئه إليها من غير واسطة، لا سيما أن النبي زكريا عليه السلام قد كفلهما، ولا يدخل أحد عليها غيره ليطمئن عليها، فمن ثم كانت العناية الإلهية بها.

وللباحث أن يقف عند قوله تعالى: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ»<sup>(٢)</sup>، فقد تقوى في نفسه الأمل لما رأى العجيب من حال السيدة مريم عليها السلام، وعظم في نفسه الرجاء، من جهة أن الذي يرزق بغير حساب ومن غير واسطة، قادر على أن يهبه - وهو في سن كبيرة - الولد الذي تقر به العين، وتبتهج به النفس، وليس الأمر على ما اعترضه الأستاذ الإمام حين قال: (وذهب المفسر الجلال كغيره إلى أن الذي بعث زكريا إلى الدعاء هو رؤيته فاكهة الصيف في الشتاء وعكسه، فإن ذلك من قبيل مجيء الولد من الشيخ الكبير والمرأة العاقرة، وليس في الآية ما يدل عليه، وقد يعترض عليه بأن فيه إشعاراً بأن زكريا عليه السلام لم يكن قبل ذلك عالماً بإمكان الخوارق، ولا يقول بهذا مؤمن بنبوته، فإن قيل: إن تعجبه بقوله «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ» قد يشعر بشيء من ذلك، فالجواب: إن هذا يؤيد امتناع أن تكون رواية الخوارق هي التي أثارت في نفسه هذا الدعاء)<sup>(٣)</sup>.

ويجاب عن هذا: بأن المفسرين لم يقصدوا أن النبي زكريا عليه السلام لم يكن عالماً بإمكان الخوارق قبل رؤية ما استعظمه من أمر السيدة مريم عليها السلام، بل عاين شيئاً من ذلك قبل أن

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، (٣/١٢٥٢).

(2) آل عمران، ٣٨.

(3) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (٣/٢٦٠).

يحصل له، الا ترى إلى قوله تعالى في حق سيدنا إبراهيم - عليه السلام - ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِمَّا تُوْمِنُونَ ۗ قَالَ بَلَىٰ ۗ وَلَٰكِن لِّيَبْطِئَنَّ قَلْبِي ۗ﴾<sup>(١)</sup>، فهو عالم بقدره الله تعالى، ولا يختلج في نفسه شك فيها، ولكن أراد الترفي إلى مرحلة الشهود والمعاني، وإلى قريب من هذا يذهب النبي زكريا عليه السلام، فقد كان يدعو من قبل أن يهبه الله تعالى غلاماً قبل أن يرى ما رآه من السيدة مريم عليها السلام، ولكن بعد تلك الرؤية ازداد الرجاء، واشتد في الطلب، وليس في هذا ما يستدعي الاعتراض من الأستاذ الإمام على النحو الوارد عنه.

وعلى هذا فإن محاولة (برويز) لإنكار هذه الكرامة لا موضع لها من الحق، ولا نصيب لها من التوفيق.

ومن ذلك ما يراه (بالجون)، (من أن الأفكار والعقائد البدائية قد تؤخذ على شكل شخصيات رمزية، ففي عهد ذي القرنين، وصل ذو القرنين إلى حيث انتهت الحضارة في الغرب، وبدأت له كأن الشمس تغرب في عين حمئة، بالرغم من عدم حدوث ذلك في الواقع)<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب أحمد خان إلى بيان أن (القرآن عدل عن الأخبار الصحيحة، ولم يتبع في هذه القصة إلا أسلوباً أدبياً فيه الرمز، يعتمد القرآن فيها على تصوير الأحداث، كما يعتقدونها المخاطبون ليستقيم الأسلوب الأدبي في القرآن، فكان لزاماً أن تفك رموز هذه الأساطير التي تخللتها القصة القرآنية)<sup>(٣)</sup>.

إن الكشوفات التاريخية في هذا العصر، قد حاولت أن تبحث عن آثار هذه القصة، فوصلت إلى أكثر من نتيجة، إذ ينقل الدكتور مصطفى مسلم عن الدكتور عبد العليم خضر، في كتابه 'مفاهيم جغرافية في القصص القرآني' - قصة ذي القرنين-، (إلى أنه يذهب إلى تحديد بحر

(1) البقرة، ٢٦٠

(2) Baljon, p22. وينظر رأي أحمد خان في Izala Al-Ghain an Dhil- Qarnain, 1890, p17

(3) Khan, Ahmed, izala al ghain an dhil-qarnain, p17, Baljon, p22.

إليه، وأنه البحر الغربي الذي بلغه، وأن خليج أزمير الذي يصب في نهر (غديس) الذي يحمل معه الأتربة والطين البركاني من الأناضول هو العين الحمئة<sup>(١)</sup>.

ولعل ذا القرنين وصل إلى مكان يتصل فيه النهر بالبحر عند الفيضان كالنيل مثلاً، حيث يكون ماؤه معكراً يحمل الطين، فإذا غربت الشمس تبدو للناظر كأنها تغرب في عين حمئة، أو لعلها بركة فيها طين لم يحددها القرآن بالضبط، وإنما المقصود أنه ذهب إلى أقصى المغرب كما ذهب إلى أقصى المشرق، وذهب إلى قوم يأجوج ومأجوج، ومع كل هذا ظل على عدله وعلى إيمانه بربه، واعترافه بفضل الله تعالى عليه في كل ما فعله، ثم قال: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي﴾<sup>(٢)</sup>.

لذلك ليس هناك أدنى تعارض، ولا حتى شبهة تعارض بين النص القرآني وبين الحقائق العلمية، التي تثبت كروية الأرض، ذلك أن حديث القرآن هنا هو عن الرؤية البصرية للقوم الذين ذهب إليهم ذو القرنين، فتمتهدى أفق بصرهم قد جعلهم يرون اختفاء الشمس، يعني غروبها في العين الحمئة، كمثل من يجلس على شاطئ البحر عند غروب الشمس، فإن أفق بصره يجعله يرى قرص الشمس يغيب رويداً رويداً في قلب ماء البحر.

فالقصة هنا عما يحسبه الرائي غروباً في العين الحمئة أو في البحر، وليست القصة عن إخبار القرآن بالحقيقة العلمية الخاصة بدوران الأرض حول الشمس، لا عما يعنيه العلم في مسألة الغروب، فأين الأسطورة التي يزعمها المستشرقون البريطانيون ومن سار سيرهم؟ ويرى أحمد خان أنه (لا مجال للشك بأن الجدار الذي جاء ذكره في قصة ذي القرنين هو نفسه الذي بُني حول الصين، والذي دمره الإمبراطور الصيني ( شي وانج تي) في ٢٤٠-٢٣٥ قبل الميلاد)<sup>(٣)</sup>.

(1) مسلم، مصطفي، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٣٠٤، عن مفاهيم جغرافية لعبد العليم خضر، ص ٢٤٤.

(2) الكهف، ٩٨.

(3) Khan, Ahmed, izala al-ghain, p13, Baljon, p34.

وهذا كلام لا أساس له من الصحة، فهو افتراض بعيد عن مضمون الآيات التي ذكرت

السور الذي بناه ذو القرنين، فالآيات توضح لنا ما يلي:

١. أنه ردم أقيم بين جبلين متقابلين -صدفين-.

٢. أن تكوينه من الحديد المطعم بالنيحاس المذاب.

٣. أن الغاية من إقامته حماية من دونه من هجمات الأعداء.

وهذا ما فعله أبو الكلام آزاد حينما "خطأ القائلين بأنه سد مأرب، لأنه سد من حجارة

وتراب، والهدف منه زراعي لحجز مياه السيول خلفه، وتنظيم توزيعه لري الأرض." (١)

وكذلك خطأ من قال إنه سور الصين الذي يمتد مسافة ألفين وأربعمئة كيلو متراً فوق

السهول والوديان والتلال؛ لأنه -أي سور الصين- لم يكن في مضيق جبلي، ولا استخدمت فيه

قطع الحديد، بل هو جدار من الحجر يمتد إلى مئات الأميال.

والذي وصل إليه (أنه السد المقام على مضيق (داريال) في جبال القوقاز، فإن سلسلة

جبال القوقاز الرهيبية تمتد من بحر قزوين شرقاً إلى البحر الأسود غرباً بطول ألف ومئتي كيلو

متراً، ولا يوجد ممر بين السلسلة الشاهقة سوى ممر ضيق يسمى مضيق (داريال)، ولا يزيد

عرض هذا المضيق عن مئة متر تقريباً، وفي هذا المضيق حاجز حديدي تنطبق عليه جميع أوصاف

سد ذي القرنين، وهو يقع الآن في جمهورية جورجيا السوفياتية). (٢)

وقد كان الموقع التقريبي لسد ذي القرنين معلوماً لدى بعض المفسرين، فالقرطبي يقول

في تفسيره قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا ﴿٧﴾ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ ﴿٨﴾﴾ (وهما جبلان من

(1) انظر: آزاد، مولانا أبو الكلام، ويسألونك عن ذي القرنين، تقديم: أحمد حسن الباقوري، مطبعة الشعب، القاهرة،

١٩٧٢م، ص ١٣٣، ص ١٧١.

(2) آزاد، (ويسألونك عن ذي القرنين)، ص ١٧٢.

(3) الكهف، ٩٢-٩٣.

قبل أرمينية وأذربيجان<sup>(١)</sup>. كما أشار ابن كثير<sup>(٢)</sup> إلى بعثه الخليفة الواثق العباسي ت ٢٣٢هـ لاكتشاف حال السد<sup>(٣)</sup>.

وقد رجح الدكتور عبد العليم خضر ما قاله أبو الكلام آزاد وأيده في كتابه مفاهيم جغرافية في القصص القرآني<sup>(٤)</sup>.

ومع تقديري لكل ما بذل من جهود واستشكافات من أجل التوصل للحقيقة التي أرادها القرآن، فإن ذلك يبقى في موضع الاستئناس لا يمكن الجزم به.

وربما ذهب بعض المعاصرين إلى اعتبار محاولة أبي الكلام آزاد المصحح المحاولات، وأكثرها موضوعية في هذا الإطار، حيث يقول الشيخ سعيد حوى في كتابه (الأساس في التفسير): ( لا نعرف أحداً من علماء عصرنا كأبي الكلام آزاد -رحمه الله تعالى- أكثرنا تأهيلاً للتحقيق في العضلات التاريخية، بما اجتمع له من ثقافة موسوعية دينية وتاريخية، وقد أقدم على تحقيق المراد بذوي القرنين، وبسده، وببأجوج وبأجوج، فقدم دراسة تعد أعظم دراسة في بابها حول هذا الموضوع... ومع أننا لا نستطيع الجزم بما وصل إليه هذا التحقيق، لكنه يبقى التحقيق الأقوى في التاريخ الإسلامي حول ذي القرنين)<sup>(٥)</sup>.

وأنت ترى أن المستشرقين البريطانيين ينطلقون من منطلق أن النص القرآني من صنع البشر، والبشر لا بد لهم أن يستقوا أفكارهم وتصوراتهم من مصادر يعينها، فإنه لا بد من رد

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١١/٥٥).

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٣/١٠٤).

(3) ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، (٣/١٩٩).

(4) ينظر: د. مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٣١٤-٣١٥، وانظر الندوي، سلمان عابد، تأملات في شخصية ذي القرنين، دراسة تحليلية بقلم الأستاذ ( امتياز علي عرشي) في ضوء ما كتبه أبو الكلام آزاد، مؤسسة الرسالة، ط.د.د.د. ص ٧٠، وانظر بحث أبي الكلام آزاد عن ذي القرنين ضمن كتاب ( أبو الكلام آزاد) للدكتور عبد المنعم النمر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٧٩م، وانظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، المدخل إلى الدراسات القرآنية: مبادئ تدبر القرآن والانتفاع به ( أعضاء على وجوه الإعجاز والعلوم القرآنية) وتأملات في سورة الكهف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص ١٦٤. وانظر maududi, abul a'la, the meaning of the quran, ( tafhim al -quran), islamic publications, lahor, 2nd 2000, (3/48).

(5) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، (٦/٣٢٣٢).

هذه التصورات التي أطلقوا عليها (غرائب) تثير الدهشة و(ساطير) مما ليس له وجود في التوراة والإنجيل والبيئة العربية قبل نزول القرآن-على حد زعمهم- إلى روايات من قصص تقليدية توجد في ثقافات الشرق الأدنى، وقد عدلت لتتطابق مع النظرة العالمية وتعاليم القرآن.

وإذا ورد في النص القرآني ما يثبت العلم الحديث حقيقة وقوعه، ويقع في دائرة المعطيات الحسية لا بد أن يبادروا إلى التشكيك فيه، حتى لا يترك للقارئ أو حتى للباحث المبتدئ مجرد فرصة للتفكير في تطابق الحقائق العلمية مع ما ورد في القرآن الكريم.

ويعرض (بالجون) لمحاولة خليفة عبد الحكيم خان في تفسير قوله تعالى ﴿ وَقَالَ يَلَيِّنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَاَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَلْحَكُمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ ﴿٦٧﴾ وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُعْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَيْنَهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾<sup>(١)</sup>.

حيث يدفع خليفة عبد الحكيم الرأي القائل بأن المقصود هنا خشية يعقوب على أبنائه شر الحسد والعين، حيث إن هذا- في زعمه- مدخل خرافي في النص القرآني، ويقترح أن يكون فهم النص على أسس منطقية سليمة في نظره، وهذه الأسس:

( أولاً: الخوف من أن يكونوا متهمين بالتجسس.

ثانياً: إذا اعتبروا عائلة واحدة لا يأخذون إلا حمل بعير واحد.

ثالثاً: خشية جذب انتباه اللصوص وقطاع الطرق إذا رأوهم مع بعضهم مجتمعين)<sup>(٢)</sup>.

(1) يوسف، ٦٧، ٦٨.

(2) abd-hakim khan, Tafsir al-quran bil-quran, p678, and abu il-kalam. Baljon p23 (2) azad, tarjuman al-Quran, (ii,237) وقد ذهب إلى قريب من هذا عبد الله يوسف علي وهو من أتباع



والذي ألاحظه أن عبد الحكيم يوجه النص القرآني بافتراضات عقلية فراراً من الادعاء بأن في النص إشارة إلى أمر العين، مما يعدّ أمراً مصادماً للأمور الطبيعية، وهذه الافتراضات التي جاء بها ليست ذات شأن؛ لأنها يمكن أن تناقش بما يلي:

أولاً: التفسير الأول الذي قال به لا مفهوم واضح له؛ فما شأن التجسس بكونهم مجموعة وهم في وضوح النهار تحت أنظار المارة والقاطنين ومن هم على حراسة المدينة، فهذا افتراض وتحليل غير مقنع.

ثانياً: التفسير الثاني غير صحيح؛ لأنهم لو عدوا عائلة واحدة فإن القسمة ستكون بالأحاد كما هي عادة العدل عند يوسف عليه السلام، بدليل الآية ﴿ أَتَشْتَوِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أَوْفِي الْكَيْلِ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴾<sup>(١)</sup>، فهل سيختل النظام في الكيل لأجل زيادة فرد واحد ومن أجل هذا قال لهم يعقوب هذا القول؟

ثالثاً: التفسير الثالث قد يبدو أن فيه نوعاً من المنطقية، ولكن بمزيد تدبر لا يمكن الاطمئنان إليه؛ لأنه في سنة القحط، لو افترضنا وجود اللصوص في تلك الفترة فإنهم لا يفرقون بين فرد أو مجموعة، وهل سيكونون داخل المدينة فحسب؟ والحال أن المدينة كانت آمنة من اللصوص لاستتباب الأمن، فلو خاف عليهم أمر اللصوص لعدل بالقول إلى غير مقالته تلك.

قال الرازي في تأويل هذه الآية: ﴿ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَنَهَا ﴾ : (ثم ذكروا في تفسير تلك الحاجة وجوه: أحدهما: خوفه عليهم من إصابة العين، وثانيهما: خوفه عليهم

القاديانية في كتابه (ترجمة القرآن) ورفض تفسير العلماء الذين ذهبوا إلى أن تحذير سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام لبنيه خوفاً عليهم من العين والحسد وقال: إن هذا مرده إلى الإسرائيليات والعادات الشرقية، انظر: the meaning of the glorious quran, text translation and commentary, المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١/٥٧٥).

(1) يوسف، ٥٩.

عليهم من حسد أهل مصر، وثالثها: خوفه عليهم من أن يقصدهم ملك مصر بشره، ورابعها: خوفه عليهم من أن لا يرجعوا إليه، وكل هذه الوجوه متقاربة<sup>(١)</sup>.

وقال القرطبي: (لما عزموا على الخروج خشى عليهم العين، فأمرهم ألا يدخلوا مصر من باب واحد، وكانت مصر لها أربعة أبواب، وإنما خاف عليهم العين لكونهم أحد عشر رجلاً لرجل واحد، وكانوا أهل جمال وكمال وبسطة، قاله ابن عباس والضحاك وغيرهم.

والمسألة الثانية: إذا كان هذا معنى الآية، فيكون فيها دليل على التحرز من العين، والعين حق، وقد قال رسول الله ﷺ: 'إن العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر'<sup>(٢)</sup>. وفي تعوذه ﷺ: أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة و من كل عين لامة'<sup>(٣)</sup>. وما أغني عنكم من الله من شيء<sup>(٤)</sup> أي من شيء أحذره عليكم، أي لا ينفخ الخلد مع القدر، (إن الحكم) أي الأمر والقضاء (إلا الله)...، ودلت هذه الآية على أن المسلم يجب عليه أن يحذر مما يخاف عليه، ويرشده إلى ما فيه طريق السلامة والنجاة، فإن الدين النصيحة والمسلم أخو المسلم<sup>(٥)</sup>.

وهذا حقيقة ينسجم مع محبة سيدنا يعقوب عليه السلام لأبنائه، وشدة خوفه عليهم، ولا يستغرب أن يخرج هذا التحذير منه، وقد ابتلي بفقد أحب ولده إليه، ثم إن القصة نفسها فيها توجيهات تربوية وإرشادات نفسية عظيمة، فلا ينكر أن يقع مثل ذلك ليعقوب في توجيهه لأبنائه في مسلكهم ومشاهم وحرصه عليهم، فلا داعي لإنكار ما تشير إليه هذه الآيات مما ذكر آنفاً بحجة دحض الفكر الأسطوري المزعوم عن النص القرآني.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، (٩/ ١٨٠)

(2) الهندي، كنز العمال، رقم ١٧٦٦٠، (٦/ ١١٣٠)، الشهاب، مسند الشهاب، رقم ١٠٥٧، (٢/ ١٤٠). والحديث ضعيف، انظر: الزركشي، اللؤلؤ المنشورة في الأحاديث المشهورة، دار الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (١/ ١٣٣).

(3) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب يزفون النسلان في المشي، ٣١٩، (٣/ ١٢٣٣).

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٩/ ٢٢٨/ ٢٢٩).

وما دامت بصدد التعقيب على ما في قصة يوسف عليه السلام، فإن (بالجون) يعرض لرأي  
 محمد رشيد رضا في بيان قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ  
 يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾<sup>(١)</sup>. حيث يرى (أن هذه ليست خارقة وليست شيئاً غريباً؛ لأن ريح  
 يوسف عليه السلام كانت موجودة في القميص، وليس هناك كلمة تدل على وجود رائحة قادمة  
 من الجنة لهذا القميص)<sup>(٢)</sup>.

والقول في هذا: أنه لا يصح أن نبي تفسيرنا للآية على روايات لا يُعلم صحتها، فما  
 أورده أبو حيان عن مجاهد من أن (الريح صفقت القميص فراحت روائح الجنة في الدنيا  
 واتصلت ببعقوب، فوجد ريح الجنة، فعلم أنه ليس في الدنيا من ريح الجنة إلا ما كان من ذلك  
 القميص)<sup>(٣)</sup>.

أقول هذا لا يؤخذ به لعدم التحقق من صلاحيته للاستدلال والحجية، ولكن لا ينبغي  
 أن يقودنا ذلك إلى رفض ما يثير التعجب والاستعظام مما قصته علينا هذه الآية، فليس بعيداً أن  
 يجد يعقوب عليه السلام رائحة يوسف عليه السلام من بعده، وإن كان بعض المفسرين قد قال:  
 بأن ذلك مسيرة ثمانية أيام أو ثمانين فرسخاً ما بين فلسطين وعرش مصر<sup>(٤)</sup>.

وفي هذا الصدد يقول محمد رشيد رضا تحت عنوان ( بحث في وجدان يعقوب رائحة  
 يوسف عليهما السلام والوجوه فيها): ( قيل إن قميص يوسف عليه السلام هذا كان لجده  
 إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- وأن جبريل جاءه به من الجنة حين ألقى في النار، ولكن  
 أفرادها لا تثبت عند الناس إلا بدليل حسي أو بوحى إلهي، والوحي يقول حكاية عن يعقوب :

(1) يوسف، ٩٤.

(2) Baljon, modern muslim Koran interpretation, p24(2) ووجود رائحة القميص من الجنة رأي  
 مجاهد فحسب وانظر البيطار، محمد بهجت، تفسير السيد الإمام محمد رشيد رضا لسورة يوسف عليه السلام  
 ص ١١٩.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (٣٤٥/٥).

(4) الزنجشيري، الكشاف، (٤٧٥/٢)؛ أبو السعود إرشاد العقل السليم، (٣٠٥/٤) وابن كثير، تفسير القرآن، العظيم،  
 (٦٤٣/٢)

إنه وجد ريح يوسف لا ريح الجنة من قميصه، وإنما ريح قميصه بالطبع ريح بدنه، وقد ثبت عند الروحانيين أن للأرواح رائحة بل روائح مختلفة متفاوتة<sup>(١)</sup>، ويعلل محمد رشيد رضا هذا الأمر على أنه نفساني فيقول: ( إن نص الآية أن يعقوب - عليه الصلاة والسلام- أخبر عن نفسه أنه وجد رائحة ولده يوسف لما فصلت العير من أرض مصر، وهذا أمر وجداني نفسي لا يجب على كل مؤمن أن يعرف كنهه أو سببه، وإنما علينا أن نصدق لأنه معصوم من الكذب، والله تعالى هو الذي حكاه، وقد تبين صدقه بالفعل)<sup>(٢)</sup>.

وقد اتضح أن محمد رشيد رضا قد فسر وجدان ريح يوسف لدى والده يعقوب - عليهما السلام- بأنه أمر روحاني وجداني نفسي، ليس من باب الخوارق للعادات. ولو كان ذلك غريباً لكان أغرب منه ارتداد بصر النبي يعقوب عليه السلام، وقد يؤولها من يريد ذلك بأنها مسألة نفسية، وقد تفعل الأمور النفسية ما هو أشد من ذلك، لكن لا يمنع أن يكون ذلك إكراماً من الله تعالى لنبي الله يعقوب عليه السلام بعد طول صبر واحتمال دام سنين، أو خارقة من خوارق العادات، فهل يكون من المستبعد أن يحصل ذلك على الحقيقة؟ اللهم لا، ولو كان الأمر على غير حقيقة ما تشير إليه الآية، فكيف نفسر هذا اللوم من جهة أبناء يعقوب عليه السلام لأبيهم، ومن باب الإعجاز العلمي في هذه القصة العجيبة، يجدر الذكر بأن الدكتور عبد الباسط محمد سيد الباحث بالمركز القومي للبحوث التابع لوزارة البحث العلمي والتكنولوجيا في جمهورية مصر العربية اكتشف من خلال قصة إلقاء قميص يوسف على وجه والده يعقوب عليهما السلام (أن للحزن علاقة بظهور المياه البيضاء، إذ إنَّ الحزن يسبب زيادة هرمون (الأدرينالين) وهو يعد مضاداً لهرمون (الأنسولين)، ومن ثم فإن الحزن الشديد يسبب زيادة مستمرة في هرمون (الأدرينالين) الذي يسبب بدوره زيادة سكر الدم وهو أحد مسببات العتامة، ولما أرسل يوسف عليه السلام قميصه كان قميصه يحتوي على العرق، وكان البحث في

(١) البيطار، محمد بهجت، تفسير السيد الإمام (محمد رشيد رضا) لسورة يوسف عليه السلام، ط. د. ن. د. ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢١.

مكونات عرق الإنسان، حيث أخذ الدكتور عبد الباسط العدسات المستخرجة من العملية الجراحية التقليدية وتم نفعها في العرق، فحصلت حالة من الشفافية التدريجية لهذه العدسات المعتمة.

وقد وجد أن العرق من مكوناته الأساسية مركب من مركبات البولينا (الجوالدين)، وقد أمكن تحضيرها كيميائياً، وقد سجلت النتائج التي أجريت على مئتين وخمسين متطوعاً زوال هذا البياض ورجوع الأبصار في أكثر من ٩٠% من الحالات، وثبت بالتجريب أن وضع هذه القطرة مرتين يومياً لمدة أسبوعين يزيل هذا البياض من الأبصار).<sup>(١)</sup>

إن هذا الاكتشاف العلمي يشهد لهذا القرآن أنه منزل من عند الله تعالى وأن قصصه حق لا مرية فيها، فسبحان من دقت حكمته في كل شيء.

ويرحب (بالجون) بنظرة (برويز) إلى قصة سليمان - عليه السلام - مع الطير والهدهد، حيث ترمز هذه الشخصيات عنده إلى رمز غير حقيقي، ويؤول المسألة تأويلاً بعيداً عن الظاهر، حيث يرى أن (المقصود بالطير في قوله تعالى ﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْعَائِبِينَ ﴾)<sup>(٢)</sup>. إما: أن يكون نوع من الحمام الذي يستخدم في الأغراض الحربية، أو رمزاً لجيش فيه فرسان وخيول سريعة، أو عشيرة تسمى الطير، وأما بالنسبة للهدهد فقد يكون في ذلك الوقت قد تمت تسميتهم على أسماء الطيور والحيوانات، كما هو الحال في سفر الملوك الأول<sup>(٣)</sup>. حيث أعطي هدهد الأدومي هذا الاسم)<sup>(٤)</sup>.

(1) انظر مقال بعنوان: معجزة القرآن الكريم في علاج العمى على الموقع الإلكتروني:  
<http://www.bahrainevents.com/forum/showthread.php?>

(2) النمل، ٢٠

(3) وكان هذا الأدومي حسبما تنص التوراة الحالية كان خصماً لسليمان عليه السلام، ينظر العهد القديم سفر الملوك الأول، ١١: ١٤، ص ٥٥٤

(4) Baljon, p23, parwez ma'arif, iii, p413(4) وما يشجع المستشرقين البريطانيين الى الميل الى هذا التأويل في هذه النقطة بالذات أنهم لا يجدون في الكتاب المقدس حديث سليمان عليه السلام مع الهدهد، انظر jewish encyclopaedia, (xi, 598).

ويذهب (برويز) وكذلك أحمد خان إلى (أن النمل يقصد به عشيرة سميت بهذه الاسم)<sup>(١)</sup>. وهذا التأويل الذي يزعم وجود الأسطورة القرآنية، يحاول أن يقدم لنا نصاً مؤولاً بناء على افتراضات ذهنية، تذهب بعيداً عن مرامي النص القرآني وتعبيره<sup>(٢)</sup>. ويكفي أن نقف عند قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾<sup>(٣)</sup> وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ<sup>(٤)</sup>.

فلو كان الطير غير ما هو معروف، هل يكون ثمة وقفة تأمل من النبي سليمان عليه السلام حين علم منطقهم؟ ثم إن التقسيم في الآية ( وحشر لسليمان جنوده...) يقتضي التغاير الذاتي والنوعي، فالجن عالم والإنس عالم والطير جنس آخر، فلزم أن يكون على ما هو المتعارف، أي عموم ما له جناحان.

قال البيضاوي: ﴿ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾<sup>(٥)</sup> تشهيراً لنعمة الله تعالى، وتنويهاً بها، ودعاء الناس إلى التصديق بذكر المعجزة التي هي علم منطق الطير، وغير ذلك من عظام ما أوتيها، والنطق والمنطق في المتعارف: كل لفظ يعتبر به عما في الضمير مفرداً كان أو مركباً، وقد يطلق لكل ما يصوت به على التشبيه أو التبع كقولهم

(1) baljon, P23, and ahmed khan, tahdith al-akhlaq (ed. Fadl al-din), iii, p172 (1) parwez, ma`arif, iii, p411 ويتقل أبو الأعلى المودودي عن بعض المفسرين في شبه القارة الهندية أن المراد بوادي النمل المذكور في الآية إنما هو واد يسمى بهذا الاسم لا أنه واد يعيش فيه النمل وهو يقع في سوريا، انظر: maududi, abul ala, the meaning of the quran, Islamic publication (pvt) limited, 2000, (3/528).,lahor

(2) يقرر (graham gough) أن التمثيل وظيفية أسلوبية، والرغبة في التمثيل أكثر من مجرد القص أو الإخبار بأحداث القصة، انظر. hough, graham, style and stylistics, London, 1969, p36. وهذه الفكرة تلقفها محمد أحمد خلف الله على ما سيبين لاحقاً. وانظر أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م، ص ١٥٠.

(3) النمل، ١٦-١٧

نظقت الحمامة، ومنه الناطق والصامت للحيوان والجماد، فإن الأصوات الحيوانية من حيث إنها تابعة للتخيلات منزلة منزلة العبارات، سيما وفيها ما يتفاوت باختلاف الأغراض بحيث يفهمها ما من جنسه، ولعل سليمان عليه السلام لما سمع صوت حيوان علم بقوته القدسية التخيل الذي صوته والغرض الذي توخاه به<sup>(١)</sup>.

ولو كان المقصود بالنمل العشيرة كما يرى (برويز) و(خان) لما كان مثل هذا التعبير، فالنمل يخبر عنه بأن له وادٍ، وإذا أحس بالخطر دخل مساكنه، ثم الحطام لا يكون للبشر، بل لما لا يحس به، أو لما كان هشاً ضعيفاً كالهشيم، ثم كيف يكون التحطيم لقبيلة من البشر وجند سليمان عليه السلام لا يشعرون بذلك؟

يضاف إلى هذا سؤال ألا وهو: كيف عبر القرآن عن المسؤول عن هذه القبيلة بمسمى (غلة)؟ فلو كان المقصود عشيرة معينة لقال: قال قائل منهم أو شيء من هذا القبيل.

ثم كيف يتبسم النبي سليمان عليه السلام من قول يستطيع أن يقوله أي فرد من أفراد القبيلة، ويستدعي ذلك شكرياً لله تعالى على نعمة الفهم لهذا القول؟

إن الذي يلحظ أن أي تأويل يخرج هذه المسميات عن ظاهرها تحت أي ذريعة، لا يمكن أن يفهم إلا أن يكون استبعاداً للمعجزات، ونيلاً من ساحتها، وتهجماً على حماها، يخشى على صاحبه الانزلاق في منزلق خطير.

هنا يرد بعض قول الألويسي في بيان قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ﴾<sup>(٢)</sup>

قال رحمه الله تعالى: (وتعدية الفعل إليه بكلمة (على) مع أنه يتعدى بنفسه، أو بلى، إما لأن إتيانهم كان من جانب عال فعدى بها للدلالة على ذلك، كما قال المتنبى:<sup>(٣)</sup>

(1) البيضاوي، أنوار التنزيل، (٢/١٧٢-١٧٣).

(2) النمل، ١٨.

(3) المتنبى: أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي، شاعر حكيم، واحد مفاخر الأدب العربي، توفي سنة ٣٥٤هـ، البغدادي، خزائن الأدب ولب الأسباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ط. ١٩٨٩م، (١/٣٤٧)؛ انظر: الثعالبي، عبد الملك بن محمد النيسابوري، ٤٢٩هـ، يتيمة الدهر، القاهرة، ١٣٥٢هـ-١٩٣٤م، مطبعة الصاوي، (١/٩٠-١٩٥)، التتويحي، الحسن، ٣٨٤هـ، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالحي، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، (٨/١٩٨)، والبيت في ديوان المتنبى، وهو خطاب لإسحق بن

فلشد ما جاوزت قدرك صاعدا ولشد ما قربت عليك الأنجم

وإن أراد بها أبيات شعره من فوق، وإما لأن المراد بالإتيان عليه: قطعه وبلوغ آخره، من قولهم: أتى على الشيء إذا أنفذه وبلغ آخره، ثم الإتيان عليه بمعنى قطعه مجاز عن إرادة ذلك، وإلا لم يكن للتحذير من الحطم الآتي وجه؛ إذ لا معنى له بعد قطع الوادي الذي فيه النمل ومجاوزته، والظاهر على الوجهين: أنهم أتوا عليه مشاة، ويحتمل أنهم كانوا يسرون في الهواء فأرادوا أن ينزلوا هناك، فأحست النملة بنزولهم فأندرت النمل، (قالت نملة) جواب إذا، والظاهر أنها صوتت بما فهم سليمان عليه السلام منه معنى ﴿يَأْتِيهَا النَّمْلُ آدْخُلُوا مَسَكِنَكُم لَّا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَّا يَشْعُرُونَ﴾، وهذا كما يفهم عليه السلام من أصوات الطير ما يفهم، ولا يقدر في ذلك أنه -عليه السلام- لم يعلم إلا منطق الطير، إما لأنها كانت من الطير ذات جناحين، كما أخرج ابن أبي حاتم عن الشعبي، وعبد الرزاق، وعبد بن حميد، وابن المنذر عن قتادة، وكم رأينا نملة لها جناحان تطير بهما، وكون ذلك لا يقتضي عدها من الطير محل نظر، وإما لأن فهم ما ذكر وقع له عليه السلام هذه المرة فقط، ولم يطرد كفهم أصوات الطير، وليس في الآية السابقة ولا في الأخبار ما ينفي فهم ما يقصده غير الطير من الحيوانات بدون اطراد، وقال ابن بحر: (إنها نطقت بذلك معجزة لسليمان عليه السلام كما نطق الضب والذراع لرسول الله صلى الله عليه وسلم).<sup>(١)</sup>

ويرد أبو الأعلى المودودي على هذه التأويلات مبيناً أن هذه التأويلات لا تنسجم مع لغة القرآن، فيقول: (فلو سلمنا أن ( نملة) تعني قبيلة من القبائل فهذا سينسحب على قبيلة

---

إبراهيم الأهور، وكان بينه وبين أبي الطيب عداوة، فأغوى جلساء الأهور أن يسأل النبي مدحه، فأجابه النبي بقصيدة منها هذا البيت، ومعناه: ما أشد ما تجاوزت قدرك حتى بعثت تسألني المديح، ومسألتك إياي مدحك تجاوز منك لقدرك حين طلبت مني الأنجم يريد الأبيات.

انظر: ديوان أبي الطيب النبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى: التبيان في شرح الديوان، ضبط وتصحيح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشليبي، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، (٤/١٣٠-١٣١).

(١) الألويسي، روح المعاني، (١٩/١٧٦/١٧٧).



(كلب) العربية حيث سميت باسم الحيوان المعروف وله في القرآن ذكر، فإذا لم يقبل هذا التأويل بالنسبة لقبيلة كلب فكيف يقبل هنا؟

ويحترض أيضاً على هذه التأويلات بأنها لا تقوم على مستند جغرافي أو تاريخي ولم يدل علم الآثار والأحفرة على وجود قبيلة سميت بهذا الاسم<sup>(١)</sup>.

وإلى قريب مما ذهب إليه أحمد خان وبريز تری محمد أحمد خلف الله يقول: (وليس من شك في أن هذه العملية عملية إنطاق الأشخاص بما لم ينطقوا به، لاعتبارات يراها الخالق -جل وعلا- تدل على أن القصص القرآني عرض أدبي للأحداث والأقوال، وليس عرضاً تاريخياً لها، ومعنى ذلك أن القصة في القرآن عمل أدبي فني)<sup>(٢)</sup>.

ويعلق على قصة الهدهد والنملة قائلاً: (نلاحظ في القصص الحديث أن بعض الأدوار الرئيسية في القصة تسند إلى الحيوانات ويكون الحيوان في مثل هذا القصص هو الشخصية الرئيسية التي تتوجه نحوها الأنظار، وتلفتت إليها القلوب والأسماع...، على أن المسألة لا تقتصر على الأدب الحديث، ففي الآداب القديمة ألوان وألوان، ويكفينا من الأدب العربي كتاب (كليلة ودمنه)، ففيه المثل الصالحة للدلالة على ما يقوم به الطير والحيوان من عمل وما ينطقان به من حكم وأمثال.

أعتقد أن السبب فيما وقع هؤلاء المفسرون من حيرة هو اضطرابهم بين ما يشاهدون ويلمسون، وبين ما يذهب إليه بعضهم من حديث عن عقيدة الخوارق والمعجزات)<sup>(٣)</sup>.  
فمحمد خلف الله كما ترى، ينفي حقيقة القول عن هذه المخلوقات، ويجعلها من باب التمثيل والتخييل، كحكايات أسطورية يحاكي القرآن فيها الآداب الشعبية، فراراً من القول بالمعجزات والخوارق.

(1) maududi, the meaning of the quran, (3/528-529).

(2) خلف الله، الفن القصصي، ص ١٧٢.

(3) نفسه، ص ٢٩٨-٢٩٩ بتصرف.

ومما يعرض له (بالجون): تفسير محمود محمد حمزة<sup>(١)</sup>. وحسن علوان<sup>(٢)</sup>. ومحمد أحمد برانق<sup>(٣)</sup>. في تفسير جزء تبارك، حيث فهما من قوله تعالى في سورة تبارك: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا

السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

(٤) (أن كلمة (الرجمة) تعني التنبؤ، فيصبح المعنى أن بعض المخادعين من المنجمين يدعون أنهم يستطيعون التنبؤ بالمستقبل، ويدعون معرفتهم بالنجوم، وهؤلاء يمدعون الرجال بمدسهم، وخيالاتهم، وأوهامهم، ومن خلال كذبهم وخداعهم وإثارتهم فإنهم يشبهون بالشياطين)<sup>(٥)</sup>. ويعلق (بالجون) على هذا: بأن (الطريقة المفضلة لدحض الأساطير هي اللجوء إلى الوسائل البارة في تأليف المعاجم التي تعتمد على استخدام بديع لمعنى ثانوي للكلمات كالرجم لإدراك التنبؤ)<sup>(٦)</sup>.

والتفسير السابق حقيقة يشبه ما قاله الشيخ عبد القادر المغربي<sup>(٧)</sup>، إن لم يكن عينه، حيث يقول في تفسيره لهذه الآية: ( ولبعضهم في تأويل جعل النجوم رجوماً للشياطين كلام جدير

(1) محمود محمد حمزة: مفتش بالتعليم الثانوي والفني في المعارف المصرية، عمل مدرساً بدار العلوم.

(2) المدير العام للتعليم الاعدادي في المعارف المصرية سابقاً.

(3) المفتش العام بوزارة التربية والتعليم في وزارة المعارف المصرية سابقاً.

(4) الملك، ٥

(5) تفسير جزء تبارك، محمد محمد حمزة وزملاؤه ١٩٥٢م، (٦/٦)، Bajon, p23 وانظر ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية: The second Edition of encyclopaedia of Islam مادة قرآن، ص ٤٢٥ عن آية الكرسي، وقول كاتب المادة إن لفظي الكرسي والعرش ينطويان على دلالات أسطورية، وفي ص ٤٢٣ تكلم على الشهب المرسلات ونفخ الصور يوم القيامة وطوفان نوح، وأدعى أن هذه من الأساطير، وينظر شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية، محمد السعيد جمال الدين، ص ٢٠.

(6) Baljon, modern muslim Koran interpretation, p23.

(7) هو الشيخ عبد القادر بن مصطفى المغربي، أحد تلاميذ مدرسة الإمام محمد عبده، من أشهر كتبه: (كلمتان في السفور والحجاب)، تفسير جزء تبارك، (على هامش التفسير)، توفي رحمه الله سنة ١٩٥٦م، طلس، محمد أسعد، محاضرات عن عبد القادر المغربي، ص ٥٢-٥٣.

بالقبول، وهو: أن الرجوم واحدها الرجم مصدر رجم، وهو أن يتكلم المرء بالظن والتخمين، ومنه قوله تعالى ﴿ رَجماً بالغيب ﴾ فإن الرجوم هنا بمعنى الظنون، أما الشياطين فهم شياطين الإنس، أعني المنجمين الذين اتخذوا من النظر في نجوم السماء، والتكهن عن أمور المستقبل بما يبدو لهم من طوالعها وقراناتها صناعة لحمتها الرجم، وسداها الوهم، فالله -تعالى- يقول: إنه خلق النجوم فكانت زينة للسماء، أما الشياطين من الكهان فقد اتخذوها وسائل للتنجيم وإضلال الناس فلا بدع إذا أعدت لهم النار يصلون سعيها<sup>(١)</sup>.

وهذا ليس جديراً بالقبول، ولا يستقيم مع الآيات الأخرى التي وردت في الموضوع ذاته، والقرآن لم يصرح بأن كل ما نراه من الشهب إنما هو من هذا القبيل، ولم يقرر القرآن هذا مجازة لأفهام الناس ومعلوماتهم، بقطع النظر عن حقيقة هذه الأمور في الواقع ونفس الأمر، ومثل هذا الرأي مع مجافاته للصواب، فإنما يحمل معه نتائج خطيرة في آثارها والسيئة في عواقبها.

وهذا التأويل البعيد كيف يستقيم مع قوله تعالى: ﴿ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ۝٦٠ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْأَمَلِ الْأَعْلَىٰ وَيُقَدِّفُونَ مِّنْ كُلِّ جَانِبٍ ۝٦١ دُخُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٦٢ إِلَّا مَن خَطِئَ الْخَطِيئَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِقٌ ۝٦٣ ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلِيئَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ۝٦٤ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعِدًا لِّلسَّمْعِ فَمَن يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٦٥ ﴾<sup>(٣)</sup>.

فالأيات إذن على ظاهرها ولا مسوغ لهذا التأويل، لعدم احتمال حمله على المجاز البتة.

(١) المغربي، تفسير جزء تبارك، ص ٦. وانظر ما قاله أبو الأعلى المودودي في كتابه تفهيم القرآن بالبريطانية: the meaning of the quran, English rendering by: A.A. kamal. M.A, Islamic publications, lahor, (6/10). حيث يؤول معنى الرجم بالتنبؤ بأمور المستقبل.

(١) الصفات، ٧-١٠.

(٢) الجن، ٨-٩.

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴾

الآيات ما نصه: (وحفظاً) منصوب، إما بعطف على زينة باعتبار المعنى، كأنه قيل: إنا خلقنا الكواكب زينة للسماء وحفظاً (من كل شيطان مارد) أي خارج عن الطاعة برمي الشهب، وإما بإضمار فعله، وإما بتقدير فعل مؤخر محلل به، كأنه قيل: وحفظاً من كل شيطان مارد زيتها بالكواكب، كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْأَعْلَى ﴾ كلام مبتدأ مسوق لبيان حالهم بعد بيان حفظ السماء منهم، مع التنبيه على كيفية الحفظ وما يعترهم في أثناء ذلك من العذاب، ولا سبيل على جعله صفة لكل شيطان، ولا جواباً عن سؤال مقدر، لعدم استقامة المعنى، ولا علة للحفظ، على أن يكون الأصل لثلاثاً يسمعون، فحذفت اللام كما حذفت من قولك: جئتك أن تكرمني، فبقي أن لا يسمعون، ثم يحذف أن ويهدر عملها كما في قول من قال: ( ألا أيهذا الزاجري الوغي)<sup>(١)</sup>، لما أن كل واحد من ذينك الحذفين غير منكر بإنفراده، فأما اجتماعهما فمن أنكر المنكرات التي يجب تنزيه ساحة التنزيل الجليل عن أمثالها، وأصل يسمعون: يستمعون، والملا الأعلى: الملائكة، وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- الكتبة، وعنه أشرف الملائكة

(1) نص البيت بتمامه: ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغي وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي؟ وقائل هذا البيت هو طرفة بن العبد، وقوله: أحضر الوغي: أراد، أن أحضر، فلماً أسقط (أن) ارتفع الفعل، وقد يجوز نصبه على إعمال (أن) مضمرة، والوغي: الصوت في الحرب، وهذا أصله، ثم يكتنى به عن الحرب نفسها، يقول: يامن يلمني أن أحضر الحرب، وأن أنفق في الخمر وغيرها من أبواب الفتوة واللذات، هل في وسعك أن تخذني فكف عن ذلك وأتركه؟ انظر ديوان طرفة بن العبد شرح الأعلام، الششمري، تحقيق: درية الخطيب، لطف الصقال، إدارة الثقافة والفنون، البحرين، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ٤٥.

والبيت من معلقته التي مطلعها:

لخولة أطلالٌ ببرقةٍ ثمَّمدٍ تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليدِ

وانظر هذا البيت كشاهد نحوي عند ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق: د. مازن مبارك، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٨٥م، ٦٠ (١/١٩٨)، شرح شذور الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٧، ١٠٤١٧ هـ - ١٩٩٦م، ص ١٥٠، ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، دار الفكر، دمشق، ط. د. د. ٥٠ (٢/٥٦٥)، ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداري، دار القلم، دمشق، ط ١٩٨٥م، ١٠ (١/٢٨٥)، العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، مطبوع مع خزنة الأدب، دار صادر، ط. د. ٥٠ (٤/٤٠٢).

عليهم - الصلاة والسلام - أي لا يتطلبون السماع والإصغاء إليهم، وقرئ يسمعون بالتخفيف ( ويقذفون) يرمون ( من كل جانب) من جميع جوانب السماء إذا قصدوا الصعود إليها، (دحوراً) علة للقذف، أي للدحور، أو حال بمعنى مدحورين، أو مصدر مؤكد له، لأنهما من واد واحد، وقرئ (دحوراً) بفتح الدال، أي قذفاً دحوراً مبالغاً في الطرد، وقد جوز أن يكون مصدراً، كالقبول والولع (ولهم عذاب واصب) أي ولهم في الآخرة غير ما في الدنيا من عذاب الرجم بالشهب، عذاب شديد دائم غير منقطع، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴾<sup>(١)</sup>

ويطالب المستشرقون البريطانيون اليوم شأنهم شأن المستشرقين الغربيين بأنه لا بد من إعادة النظر في ما يحويه القرآن من معلومات عن الطبيعة وما وراء الطبيعة، وأنه لا ينبغي اعتبار ما جاء في القرآن حولها مقدساً، بل يجب فتح الباب للنقد، حيث تغيرت الفكرة حول الكون والزمن، ويجب على الإسلام ان يراعي هذه المتغيرات وأن ينهي التعارض الديني مع العلم، فعلى سبيل المثال لا وجود لأساس علمي للعقيدة الدينية القائلة بالسموات السبع<sup>(٢)</sup>.

( إن هؤلاء المستشرقين حين تطالبهم بالدليل على ما يقولون تكتشف أنهم ينظرون إلى الأمر نظرة سطحية، وأنهم لم يغوصوا بعد إلى أعماق القضية التي يتناولونها. إن الذي يجري دراسة مقارنة بين علم النجوم القديم وعلم الفلك الحديث، أو بين علم الكيمياء القديم والكيمياء الحديثة سيجد أن البون واسع عظيم بين علمي الفلك والكيمياء الحديثين وبين نظريتهما القديمين، وأن العلمين الجديدين واضحان ولديهما أدلة قاطعة، ولكنك حين تطالب المتحدثين باسم العلم الحديث بأن يأتوا بدليلهم العلمي الذي يحتم إعادة النظر في المعتقدات الإسلامية، ستجد أنهم يأتونك بأدلة غريبة وواهية تجعل الحوار والنقاش مضیعة للوقت، والسبب في هذا أن المعلومات والأدلة القطعية التي توصل إليها الإنسان في مجالات الطبيعة

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٧/ ١٨٤-١٨٦).

(2) watt, William Montgomery, Islamic revelation in the modern world,

edinburgh, 1969, p38, حيث يرى أيضاً أن هذه الأفكار اخذت عن الفلسفة اليونانية.

والفلك لم يتوصل إلى مثلها في مجال العلوم الاجتماعية، وقد أثبتت الاكتشافات الفلكية الجديدة صديق ما في القرآن، ومن الوقائع المعروفة أن معلومات الإنسان عن الكون جد محدودة لدرجة أن نظرية الأعماق السوداء أو الثقوب السوداء **black holes**<sup>(1)</sup> تقول بأن الإنسان لم يشاهد سوى ثلاثة في المئة من الكون المادي، أما الأجزاء السبعة والتسعون الباقية، فالإنسان غير قادر على مشاهدتها، والواضح أن السموات السبع تعني سبع طبقات سماوية، وإذا كانت معرفة الإنسان محدودة بثلاثة في المئة من الكون، وهذه الأجزاء الثلاثة في المئة تنحصر في الأجزاء المادية دون أجزاء الكون الأخرى غير المادية والمحسوسة، فكيف تجوز المطالبة بتغيير آية السموات السبع أو بشرحها شرحاً جيداً؟ إنه قول خال من الدليل من الناحية العلمية المحضة<sup>(2)</sup>.

وما يراه (بالجون) طريقاً لإزالة كل ما هو خارق للطبيعة في نصوص القرآن ما فهمه علي فكري في (القرآن ينبوع العلوم والعرقان)، حيث يرى (بالجون) أن (علي فكري في فهمه لقوله تعالى: ﴿ وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴾)<sup>(3)</sup>. أكثر اعتدالاً حين ذهب إلى أن الدهشة الحاصلة من النبي موسى عليه السلام لا تدل على حدوث خارقة، لأنهما أي موسى عليه السلام وخادمه (فتاه) لم يوليا اهتماماً أو انتباهاً للحوت الذي حمله الخادم في السلة، ومن ثم فقد كان الحوت قريباً من البحر، وبإمكان هذا النوع من السمك الغوص بعيداً في البحر<sup>(4)</sup>.  
ويعلق (بالجون) على ذلك بأن (هذه محاولة لتقليص ما يمكن تقليصه من العناصر الخارقة في القصة القرآنية)<sup>(5)</sup>.

(1) الثقوب السوداء: نجوم في مرحلة نهائية في تطور النجوم، لها كثافة بالغة الارتفاع، انظر: النعمي، حميد، فيزياء الجرم والفضاء، وزارة التعليم العالي، بغداد، 1984م، ص 90.

(2) انظر خان، وحيد الدين، الإسلام والعصر الحديث، ترجمة: ظفر الإسلام خان، المختار الاسلامي، القاهرة، ط 1، 1396هـ-1976م، ص 24.

(3) الكهف، 63.

(4) علي فكري، القرآن ينبوع العلوم والعرقان، (2/305)، 1948م: Baljon, p24, and:

(5) Baljon, p24. وانظر بالمقابل: (3/33). maududi, the meaning of the quran,

ويجاب عن هذا بما قال القرطبي: ( فلما انتهى موسى عليه السلام وفتاه إلى الصخرة على ساحل البحر وضع فتاه المكتل، فأصاب الحوت جري البحر، فتحرك الحوت في المكتل، فقلب المكتل وانسرب الحوت، ونسي الفتى أن يذكر قصة الحوت لموسى، وقيل: إنما كان الحوت دليلاً على موضع الخضر، لقوله في الحديث: حمل معك حوتاً في مكتل، فحيث فقدت الحوت فهو ثم، وعلى هذا فيكون تزوداً شيئاً آخر غير الحوت... ) (وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا) )  
 يجتمل أن يكون من قول يوشع لموسى، ثم استأنف التعجب فقال عن نفسه: عجباً لهذا الأمر، وموضع العجب: أن يكون حوت قد مات، فأكل شقه الأيسر ثم حي بعد ذلك....، ويجتمل أن يكون قوله: ( وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ ) إخباراً من الله تعالى، وذلك على وجهين: إما أن يخبر عن موسى أنه اتخذ سبيل الحوت من البحر عجباً، أي تعجب منه، وإما أن يخبر عن الحوت أنه اتخذ سبيله عجباً للناس، ومن غريب ما روي في البخاري عن ابن عباس من قصص هذه الآية: أن الحوت إنما حيي لأنه مسه ماء عين هناك تدعى عين الحياة، ما مست قط شيئاً إلا حيي، وفي التفسير: إن العلامة كانت أن يحيى الحوت، فقيل: لما نزل موسى بعدما أجهده السفر على صخرة إلى جنبها ماء الحياة، أصاب الحوت شئ من ذلك الماء فحيي، وقال الترمذي في حديثه: قال سفيان: يزعم ناس أن تلك الصخرة عندها عين الحياة، ولا يصيب ماؤها شيئاً إلا عاش، قال: وكان الحوت قد أكل منه، فلما قطر عليه الماء عاش... والله تعالى أعلم<sup>(١)</sup>. وبالرجوع للبخاري نجد أنه نقل عن ابن عباس في تفسير هذه الآية حيث قال: (حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا عمرو بن دينار قال: أخبرني سعيد بن جبير، قال قلت لابن عباس: إن نوقاً البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى صاحب بني إسرائيل، فقال ابن عباس: كذب عدو الله، حدثني أبي بن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل، فستل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: إن لي عبداً يجمع البحرين هو أعلم منك، قال موسى: يا رب فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتاً فتجعله في

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١١/١٤-١٥).

مكتل، فحيثما فقدت الحوت فهو ثم، فأخذ حوتاً فجعله في مكتل، ثم انطلق وانطلق معه فتاه يوشع بن نون، حتى إذا أتيا الصخرة وضعا رؤوسهما فناما، واضطرب الحوت في المكتل، فخرج منه فسقط في البحر، فاتخذ سبيله في البحر سرباً، وأمسك الله عن الحوت جرية الماء، فصار عليه مثل الطاق<sup>(١)</sup>، فلما استيقظ نسي صاحبه أن يخبره بالحوت، فانطلقا بقية يومهما وليلتهما، حتى إذا كان من الغد قال موسى لفتاه: آنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً.

قال: ولم يجد موسى النصب حتى جاوز المكان الذي أمر الله به، فقال له فتاه: ﴿أَرَأَيْتَ

إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَنِيهِ إِلَّا السَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ

سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾<sup>(٢)</sup>، فقال: فكان للحوت سرباً، ولموسى وفتاه عجباً، فقال موسى:

ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصاً...<sup>(٣)</sup>.

ولا عجب إذن أن يكون ذلك آية من الله تعالى لموسى عليه السلام، ليستدل بها على الموضوع

الذي يلتقي فيه مع الخضر عليه السلام، ليتعلم منه حسبما هو الغرض من مجيئه، ليس هناك من سبب

يدعو لتأويل هذا النص الواضح البين ممثل الذي قاله علي فكري وغيره ممن يوافقوه على هذا.

وينقل (بالجون) عن أحمد خان رأيه في قصة أهل الكهف، ويوافقه على منحاه حيث

يقول: (إن الشبان المسيحيين -أهل الكهف- بعد اعتكافهم في الكهف غطوا في نوم أسطوري

خرافي لقرون دون أن يموتوا، إنهم ماتوا فعلاً، وإن الحقائق الفعلية للأمر هي أن أجسادهم

المطروحة في مكان ينفذ إليه الهواء، وأنها تحولت إلى مومياءات، وبذلك يبدو كأنهم أحياء، أو

أجساد حية دون أي ضرر أو تفسخ، ولذلك عندما رأهم الناس ظنوا أنهم نائمون)<sup>(٤)</sup>.

(1) الطاق: ما عقد من الأبنية بالحجر، انظر ابن منظور، لسان العرب، (١٠-٢٣٢).

(2) الكهف، ٦٣.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ٣٩٩، رقم ١١٥٠، (٦/٤٤١).

(4) baljon, p31-32, and khawakja hamad khan, tarqim fi ashab al- kahf wa al- raqim p18.



ويصل آزاد إلى نفس النتائج تقريباً، ومن وجهة نظره فإن (كلمتي (إيقاظ) و(رقود) في الآية السابعة عشرة والثامنة عشرة لا تعني هذا المعنى المباشر لليقظة والنوم، ولكن تقصد إلى كونهم أحياء وميتين، وهنا نعود إلى النساك المسيحيين الذين كانوا قد انهمكوا بعبادات وصلاة تعبدية إلى الحد الذي ماتوا فيه، ما داموا هكذا في نوع من العبادة، وكان تأرجحهم قد تسبب بالتهوية في الكهف الذي كان مفتوحاً من كلا الجانبين، وكان تعرضهم للنسيم العليل لم يجعل أجسادهم تتفسخ، ولأجل هذا كان لا بد من وجود مشهد غريب وعجيب، ومن ثم ﴿لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup>

فانت تلحظ أن (بالجون) يؤيد فكرة نفي أن يكون نوم أهل الكهف المدة التي ذكرها القرآن آية من آيات الله تعالى وخارقة من الخوارق، وينقل تفسير أحمد خان وأبي الكلام آزاد متبعين ما يعلمانه من شأن النظريات الجيولوجية، وعلم المستحاثات التاريخية، (أي علم الأحفورة التاريخية والآثار الطبيعية) ليقررا بالنتيجة أن أهل الكهف ماتوا موتاً طبيعياً، وتحولوا إلى مومياءات تشبه مومياءات الفراعنة، وأن ظروف التكيف الطبيعي، وطبيعة الكهف والهواء الداخلة إليه من جهتين، أسهمت في حفظ الأجساد من التعفن والتفسخ، وذلك أمر طبيعي ليس غريباً، فلا داعي لجعله خارقة من الخوارق، بل إن جعل ذلك خارقة هو أسطورة يستدعي الأمر استبعادها من دائرة الممكنات -حسب زعمهم- .

والجواب عن هذا بما يأتي:

أولاً: إن القرآن أحكم عباراته حين تحدث عن أهل الكهف، حيث قال: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا

(1) الكهف، ١٨

Balijon,p18, abu il-kalam azad, tradjuman al-quran, (39 p237). (2)

لَيْسُوا أَمَدًا»<sup>(١)</sup>. فالضرب على الأذان كناية من أجود الكنايات عن النوم العميق، الذي يعبر عن راحة أجسادهم وأفكارهم، قال أبو السعود: «فَضْرَبْنَا عَلَيَّ إِذْ أَدَانِيهِمْ» أي أغمناهم على طريقة التمثيل المبني على تشبيه الإمامة الثقيلة المانعة وصول الأصوات إلى الأذان بضرب الحجاب عليها، وتخصيص الأذان بالذكر مع اشتراك سائر المشاعر لها في الحجب عن الشعور عند النوم؛ لما أنها المحتاجة إلى الحجب عادة؛ إذ هي الطريقة للتيقظ غالباً لا سيما عند انفراد النائم واعتزاله عن الخلق، وقيل: الضرب على الأذان كناية عن الإمامة الثقيلة، وحمله على تعطيلها كما في قولهم: ضرب الأمير على يد الرعية، أي منعهم من التصرف مع عدم ملاءمته لما سيأتي من البعث لا يدل على النوم، مع أنه المراد قطعاً...، (ثم بعثناهم) أي أيقظناهم من تلك النوم الثقيلة الشبيهة بالموت<sup>(٢)</sup>.

ويقول الألوسي: (ولما صلح كناية، لأن الصوت والتنبيه طريق من طرق إزالة النوم، فسد طريقه يدل على استحكامه)<sup>(٣)</sup>.

وعندما تحدث القرآن عن الرجل الذي سأل عن القرية «أَنْتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا»<sup>ط</sup>، عبر عنه القرآن بـ (فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ)<sup>(٤)</sup>، فهذا مات موتاً حقيقياً لا عن استيفاء أجله، بل لأن المقام استدعى بيان آية من آيات الله تعالى في البعث بعد الموت، على جهة الحقيقة، فكان ما قصه علينا القرآن في سورة البقرة، والمقام هنا مقام حماية ونصرة، وتهيئة لهم من أمرهم رشداً، فسُلِّطَ عليهم النوم سكينه لهم، وليس الموت، وأما البعث في حقهم، فالبعث قدر مشترك في المعنى بين اليقظة من النوم والإحياء بعد الإمامته، بدليل قوله تعالى:

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّنَا بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ

(1) الكهف، ١١، ١٢  
(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٢٠٦/٥-٢٠٧).  
(3) الألوسي، روح المعاني، (٢١٢/١٥)  
(4) البقرة، ٢٥٩

لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ .

فالبعث هنا بمعنى الإيقاظ.

وقد عبر القرآن عن نومتهم بالرقود، فهم يغطون في نوم وسبات عميق ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ

أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ فهيتهم تلقي في نفس الرائي أنهم ليسوا نياماً، قال أبو السعود: ( ومدار

الحسبان انفتاح عيونهم على هيئة الناظر، وقيل كثرة تقلبهم، ولا يلائمه قوله تعالى:

﴿ وَنَقَلِبُهُمْ ﴾، ﴿ وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ أي نيام، وهو تقرير لما لم يذكر فيما سلف، اعتماداً على ذكره

السابق من الضرب على أذانهم) (٢).

ثانياً: التحول إلى مومياءات حسبما يذكر لنا التاريخ كان تخليداً لذكرى العظماء والقادة، كما

الحال عند الفراعنة بإضافة المادة المناسبة، أو نوعاً من العقوبة، كالحال بالنسبة لامرأة لوط

عليه السلام إن صحت مزاعم التوراة (٣) الحالية حيث تحولت إلى مومياء صخرية.

ولو كان أهل الكهف تحولوا إلى مومياءات، لما تحللت أجسامهم بعد أن قضى الله تعالى

عليهم الموت بعد يقطتهم، فكيف تحفظ أجسامهم هذه المدة المذكورة في القرآن على فرض

موتهم وكونهم مومياءات ثم تتحلل فيما بعد؟ مع العلم أننا نعلم أن المومياءات لا تتحلل؟.

إن ما قام به أحمد خان وأبو الكلام آزاد من تفسير، هو بعيد في السطحية، بل هي دعوة

لدراسة القصة بناءً على نقد تاريخي، مستنده القياس على نظريات أحفورية، وفرضيات

جيولوجية، قد لا تجد لها نصيباً من الحق.

ثالثاً: المقام والسياق يستدعي رفض مثل هذه التأويلات، فلو وقفت عند قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ

أَعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْدَأُ إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ

(1) الأنعام، ٦٠

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٥/٢١٢).

(3) انظر العهد القديم، سفر التكوين، ٢٦، ١٩، ص ٢٩.

رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا ﴿١٦﴾ \* وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ  
تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي  
فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضِلِّ فَلَن  
تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾<sup>(١)</sup>، فما يجري داخل الكهف، وما يحيط به من عوامل كلها  
مسخرة لحمايتهم، وهي جارية في هذا النسق، (فقد سخر جانب من آلة الكون لصيانة  
هؤلاء الفتيه وكهفهم، فالشمس قد شغلت بهم عن الدنيا كلها، وكان مدار فلکها حول  
هذا الكهف وحده، فكانها حانية عليهم ترعاهم في الصباح والمساء، أما موقفهم (وهم في  
فجوة منه) فمتسع من داخل الكهف، وفي ذلك عون على حفظ أجسادهم على حالة  
صحية بعيدة عن العفونة والرطوبة، وإنها آيات ربانية عظيمة تحيط بهؤلاء الفتيه الكرام  
على الله تعالى وتهيئ لهم الأسباب، وتسخر لهم السنن الكونية ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن  
يَهْدِ اللَّهُ فهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضِلِّ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾<sup>(٢)</sup>.

وتوجت هذه الآيات العظيمة بأية أعظم، وهي إضفاء الحماية المعنوية عليهم؛ بإلقاء

الرعب في قلب كل من اطلع عليهم أو حاول الاقتراب منهم<sup>(٣)</sup>

فأين الآية التي تتحقق بإماتتهم وتحويلهم إلى عنطات طبيعية؟ وهل الهواء الداخل  
العامل على تحريك أجسادهم يمكن له أن يحفظ هذه الأجساد وهي ميتة من العفونة؟ وإن المناخ  
الذي هياه الله تعالى لهم في الكهف يدل على أن حدثاً حصل للشمس في ازوارها وانحرافها؛  
للتكيف مع وضعهم الذي كانوا عليه، مما يكشف لنا أن الله تعالى قادر على أن يحفظ عباده

(1) الكهف، ١٦، ١٧.

(2) الكهف، ١٧.

(3) انظر النجار، د. جمال، تفسير سورة الكهف، منشورات الأزهر، القاهرة، ص ١٣٨

ويكفيهم، بل يجعل الكون في خدمتهم، ويجري تغييراً في نمط الكون لنصرة عباده الذين أرادوه وحده دون سواه، وهذا ما حصل مع أهل الكهف.

ولا يُستبعد أن عملية التقلب لأجسادهم فوق أنها تحفظ الأجسام من الرطوبة والعفونة، قد تسهم في تحريك دورة الدم في الأجساد، مما يعيد نشاطه في تلك الأجساد، وتلك آية أخرى حين ننعم النظر بها نستخلص منها حفظ الله تعالى لهؤلاء الفتية.

وبعد هذا يقال: إن أي تفسير معاصر كي يتم قبوله، ينبغي له أن يسير وفق الآيات، وأن لا ينفصل عن سياقها، ولا يبعد عن مراميها اللغوية، حتى لا يقع في إشكالات، أو ينحرف انحرفاً بعيداً عن ضوابط التفسير ومناهجه الصحيحة.

رابعاً: زعم (واط) أن السياق<sup>(١)</sup> لم يكن مفعلاً إلا في هذا العصر، حيث نشأ التفسير الموضوعي الذي حكم السياق والنظرة الكلية للقرآن، وهذا كان أمراً غير موجود في العصور السابقة.

إن كلام (واط) لا يستقيم بحال؛ لأن السياق استخدمه المفسرون في أنواع التفسير جميعاً: التفسير (التجزئي) (التحليلي)، (المقارن)<sup>(٢)</sup>، (والإجمالي)، (والموضوعي) كذلك، ولم يكن السياق في وقت دون آخر منظوراً إليه بانتقاص وجه أو مجاوز، فهذا حكم إذن يخلو من الاستقصاء، وقد جرى مناقشة ذلك في الحديث عن أثر السياق في تفسير الصحابة الكرام.

وما يدل على التأثير بهذا المفهوم ما نراه في المدرسة القرآنية لمحمد باقر الصدر، حيث يرى أن التفسير التجزيئي لا يستطيع الإجابة عن مشكلات العصر، لذا فإن التفسير الموضوعي هو التفسير الوحيد الذي يمكن أن يتقدم بالدراسات القرآنية خطوة واسعة، يقول: (تبينت عدة أفضليات تدعو إلى تفضيل المنهج الموضوعي في التفسير على المنهج التجزيئي، فإن المنهج الموضوعي في التفسير على ضوء ما ذكرناه يكون أوسع أفقاً وأرحب وأكثر عطاءً باعتبار أنه

(1) يقصد (واط) بالسياق: اتصال الآيات بعضها وترابط معانيها، حيث يرى أن هذا الجانب لم يكن في تفسير السابقين

أما التفسير الموضوعي المعاصر فهو يراعي في نظره مراعاة تامة، انظر التنزيل في العالم المعاصر، ص ١٣٩

(2) هو التفسير الذي يجري فيه المفسرون الترجيح بين الأقوال، واختيار القول المناسب لموضوعه من هذه الأقوال،

انظر: مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٥٣

يتقدم خطوة على التفسير التجزيئي، كما أنه قادر على التجديد باستمرار على التطور والإبداع باستمرار، باعتبار أن التجربة البشرية تعني هذا التفسير بما تقدمه من مواد<sup>(١)</sup>

والحق أن هذا الرأي فيه قدح واضح في أهمية التفسير التحليلي أو التجزيئي كما يسمونه، مع أن هذه التسمية فيها ظلم واضح، لأنها توحي بأن التفسير تنقطع فيه صلوات الآيات ببعضها مع أن واقع الأمر ليس كذلك.

ثم ألا يلاحظون أن التفسير الموضوعي المعاصر لم يرقم إلا على أكتاف التفسير التحليلي الذي لا يمكن للمفسر لموضوع معين أن يقدم فيه شيئاً إلا بتحليل الآيات وفهمها على أصول العلماء وطرقهم في التحليل والبيان؟ فلماذا هذا التكرار لهذا النوع بالغ الأهمية من التفسير.

ويكفي أن يطلع (واط) وأمثاله على كتاب نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للإمام البقاعي<sup>(٢)</sup>، وتفسير الفخر الرازي، وتفسير النيسابوري<sup>(٣)</sup>، (غرائب القرآن و رغائب الفرقان) ليعلم أن تفاسير علمائنا السابقين قد راعوا السياق في فهم الآيات مراعاة تامة، تمام العلم من واقع التفسير التحليلي القديم، ومن الأمثلة من واقع التفسير التحليلي القديم على الأخذ بالسياق والمناسبات بين الآيات: ما قاله الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾<sup>(٤)</sup>: (ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه في سبب النزول، إلا أنه على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية، فإن القوم سألوا رسول الله ﷺ عن الحكمة في تغيير نور

(١) الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٣٣.

(٢) البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن الخرباوي، مؤرخ، مفسر، محدث، أديب. توفي سنة ٨٨٥هـ، رحمه الله تعالى، من كتبه: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، "مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور"، انظر في ترجمته: السخاوي، الضوء اللامع، (١/١٠١)، البغدادي، هدية العارفين، (١/٢١)، ابن العماد، شذرات الذهب، (٧/٣٣٩).

(٣) هو نظام الدين بن الحسن بن محمد، مفسر، جامع لفنون اللغة العربية، من أشهر كتبه (غرائب القرآن و رغائب الفرقان، توفي سنة ٧٢٨هـ، رحمه الله تعالى، انظر: روضات الجنات، ص ٢٢٥.

(٤) البقرة، ١٨٩

القمر، فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك، وهي قوله ﴿ قل هي مواقيت للناس والحج ﴾، فأبي  
تعليق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وهذه القصة؟

ثم ذكر في ثانيا القول الثاني وجهاً في غاية الإنسجام، فقال: (فجعل إتيان البيوت من  
ظهورها: كناية عن العدول عن الطريق الصحيح، وإتيانها من أبوابها: كناية عن التمسك  
بالطريق المستقيم)<sup>(١)</sup>.

يعني أن سؤا لهم عن مسألة تتعلق بالفلك وأحواله عدول عن الطريق الأوفق في السؤال  
كمن دخل بيتاً من غير بابيه.

ومن ذلك: ما ذكره الزركشي في البرهان في علوم القرآن من الترابط بين سورة الكوثر  
والماعون، حيث قال: (سورة الكوثر كالمقابلة للتي قبلها؛ لأن الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة،  
فذكر هنا في مقابلة البخل: ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾<sup>(٢)</sup>. أي: الكثير، وفي مقابلة ترك الصلاة  
(فصل)، أي: دم عليها، وفي مقابلة الرياء (الرياء)، أي: لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع  
الماعون (والمحر)، وأراد به التصديق بلحم الأضاحي، فاعتبر هذه المناسبة العجيبة)<sup>(٣)</sup>.

والحق أن التفسير الموضوعي وإن كان -اصطلاحاً معاصراً- له منهجته المعروفة، والتي  
قعد لها كثير من الباحثين المعاصرين، لم تكن فكرته بنت هذا العصر، وإنما تمتد جذوره إلى  
العصر النبوي، حيث يرى الدكتور عبد الحي الفرماوي: أن هذا العلم نشأ بالفعل في العصور  
الأولى بدءاً بعصر النبوة، لكنه لم يكتمل ويصبح علماً مستقلاً له موضوعاته ومناهجه إلا في هذا  
العصر، وجاء فيما قال معقياً على تفسير الرسول ﷺ الظلم في قوله تعالى: ﴿ أَلَدِّينَ ءَأَمْنُواْ

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، (١٢٦/٥)

(2) الكوثر، ١

(3) الزركشي، البرهان، في علوم القرآن، (٣٩/١).

وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ<sup>(١)</sup>. حيث فسر النبي

الظلم بالشرك، حيث قال: أما سمعتم قول العبد الصالح: ﴿يَلْبِسُنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ

الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>، يعقب الدكتور الفرماوي بقوله: (إن كل ما فسر من القرآن

بالقرآن هو من التفسير الموضوعي، وهو في نفس الوقت بدايات قديمة لهذا المنهج)<sup>(٣)</sup>.

وهذه لفظة نبوية لضم الآيات القرآنية بعضها إلى بعض، ومثل هذا موجود في آثار

الصحابة الكرام، وقد رأينا ذلك في الإشكالات التي حلها ابن عباس رضي الله عنهما، وقد تم الإشارة إليها سابقاً.

ثم نجد بعد ذلك بذوراً أخذت تظهر في كثير من صفحات الكتب المطولة التي عنيت

بتفسير القرآن الكريم، ولكن بشكل ثانوي لم يقصد إليه كمنهج مستقل، و بشكل موجز في كثير من الأحيان كتفسير الفخر الرازي<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت المرحلة الأولى تتمثل في تفسير القرآن بالقرآن وهي المرحلة التمهيدية، فإن

المرحلة الثانية يمكن أن يطلق عليها المرحلة التطبيقية، إذ بدأت بالخطوة التي تعد أكثر تقدماً حيث

ألفت فيه مؤلفات ذات صبغة أقرب ما تكون نموذجاً من البدايات الأولى لهذا العلم، وإن كانت

لم تسم بهذا الاسم، ولم تنقل إلينا على أنها تدخل تحت إطار هذا المفهوم الحديث، وقد بدأ ذلك

منذ عصر التدوين في القرن الثاني الهجري من نحو مجاز القرآن والناسخ والمنسوخ، وإن سميت

هذه المؤلفات باسم التفسير الموضوعي تجوزاً.

(1) الأنعام، ٨٢.

(2) لقمان، ١٣.

(3) الفرماوي البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٥، وينظر: الحديث في البخاري، كتاب التفسير، باب ٤٤١، سورة لقمان، رقم ١٢٠٠، (٦/٤٨٠).

(4) ينظر مثلاً مبحث السحر في تفسير الفخر الرازي في تفسيره لسورة البقرة كيف يحته بشكل مستقل، وساق له الأدلة ودراسة موضوعية قيمة، مما يدل على أن هذا الاتجاه كان له جذوره العميقة في تلك العصور.



وهذه الجهود جميعاً أسهمت بلا شك بشكل بارز للمرحلة الأهم، التي جاءت بعدها وهي مرحلة التقعيد، ووضع الأصول والمناهج وقواعد البحث لهذه المدرسة الحديثة، التي بدأت مع أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، غير أننا لا يمكن أن نعدها تمثل تأصيلاً لهذه المدرسة التفسيرية.

ولعل كتاب الموافقات للإمام الشاطبي<sup>(١)</sup> هو النموذج الأمثل والأوفق في كتب قدامى المفسرين في تأصيل التفسير الموضوعي على المستوى الموضوعي في القرآن، ثم على مستوى السورة القرآنية، إذ يقرر وجوب ربط أول السورة بآخرها، ووسطها، للوصول إلى حكم القرآن في كل مسألة عرضت لها الآيات، ثم بيان الوحدة والترابط في السورة القرآنية الواحدة، وإن تعددت القضايا الماثرة فيها.

يقول الشاطبي: ( والقول في ذلك أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المفصل، وتارة يكون متعدداً في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، وأقرأ باسم ربك، وأشباهها، ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة، أم أنزلت شيئاً بعد شيء، ولكن هذا القسم له اعتباران:

— اعتبار من جهة تعدد القضايا، فتكون كل قضية مختصة بنظرها، ومن هناك يلتبس الفقه على وجه ظاهر لها كلام فيه، ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه.

(١) الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، حافظ، محدث، مفسر، أصولي، من أئمة فقهاء المالكية، توفي سنة ٧٩٠هـ، رحمه الله تعالى، من كتبه: "الموافقات في أصول الشريعة"، أنظر شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة، ١٣٤٩هـ، ص ٢٣١ البغدادي، هدية العارفين، (١/١٨)، كحالة، معجم المؤلفين، (١/١١٨).

— واعتبار من جهة النظم<sup>(١)</sup>، الذي وجدنا عليه السورة، إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لأراء الرجال، ويشترك معه أيضاً القسم الأول؛ لأنه نظم ألقي بالوحي، وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات.

فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات، بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها كالحواثم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك<sup>(٢)</sup>.

فالشاطبي هنا يؤصل قواعد في التعامل مع السور القرآنية، وربط أولها بآخرها مع وسطها بالوصول إلى حكم القرآن في كل مسألة عرضت لها آياته، ثم بيان الوحدة والترابط في السورة القرآنية الواحدة وإن تعددت القضايا المثبوتة فيها، كما أنه قرر صراحة أن أكثر سور المفصل اشتملت كل سورة منها على موضوع وقضية واحدة عاجلتها وبينت حكم القرآن فيها طالت أم قصرت، أنزلت دفعة واحدة أم على دفعات.

ثم قال: ( وقوله تعالى ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾<sup>(٣)</sup>، نازلة في قضية واحدة، وسورة

اقرأ نازلة في قضيتين، الأولى: إلى قوله تعالى ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾<sup>(٤)</sup>، والأخرى: ما بقي إلى آخر السورة. وسورة المؤمنون نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة فانها من المكيات..<sup>(٥)</sup>.

(1) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا.

(2) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، (٤/٣٧٥-٣٧٦).

(3) الكوثر، ١.

(4) العلق، ٥.

(5) الشاطبي، الموافقات، (٣/٣٨٠).

ثم يجتزم الشاطبي حديثه عن موضوعات السورة والقضايا التي عاجلتها، وربطه أول السورة مع وسطها وآخرها وبيان التناسق والانسجام بين آيات السورة لبيان وحدة الهدف والغرض الذي جاءت لتحقيقه بقوله: (فسورة المؤمنون قصة واحدة في شيء واحد، ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح والتوفيق بيد الله تعالى) (١).

فالملاحظ أن الشاطبي كان مدركاً لفكرة الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، وقد طبقها على سورة المؤمنون، وهذه دعوة للعلماء إلى التأمل في سور القرآن والتفكير في تناسق موضوعاتها، وهذه المحاولة تُعدُّ تقدماً كبيراً في هذا العلم، مما يتنافى مع دعوى (واط) أن العلماء السابقين لم يلتفتوا إلى هذا الجانب.

(إن الأقدمين لم تكن لهم حاجة كبيرة لدراسة موضوعات القرآن الكريم على هذا النحو، فهم حفاظ القرآن الكريم، ودرابتهم بالثقافة الإسلامية واضحة عميقة، ولذا فإن لديهم القدرة على ربط ما تفيده الآية المتعلقة بموضوع معين بما يوضحها من معلوماته الخاصة بالموضوع نفسه) (٢).

وفي العصر الحديث إشتدت الحاجة لتجديد أساليب الدعوة لمجابهة الحالة الراهنة، التي نعيشها، فقد توالى النكبات على الأمة الإسلامية، وكانت الهجمة الشرسة على الإسلام والمسلمين من كل حذب وصوب، وهذا حدا بالعلماء إلى مقاومة الضلال والظلم بأقلامهم وأفكارهم، فكتب مثلاً الشيخ شلتوت (القرآن والمرأة) و(القرآن والقتال) وكتب عزة دروزة (اليهود في القرآن) وكتب العقاد (المرأة في القرآن)، وسيد قطب (في ظلال القرآن).

(1) الشاطبي، الموافقات، (٣/ ٣٨٠)، وللاستزادة حول دراسة التفسير الموضوعي والتفسير عند الإمام الشاطبي انظر بتوسع: لبابنة، عايش علي، قضايا علوم القرآن والتفسير عند الإمام الشاطبي في كتاب الموافقات، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦م، ص ١٧٤، الدومي، محمد محمود، التفسير الموضوعي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٨م، ص ٧٥.

(2) الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٧.

(إن القرآن الكريم دعوة عالمية تهدف إلى تطهير العادات، وتوضيح العقائد وإلغاء العنصرية، وإحقاق الحق والعدل، ولهذا فقد دعا سبحانه إلى فهم القرآن، وتدبره، ودراسته دراسة تكشف للناس ما فيه من تشريعات ومبادئ، تشعرهم بما للقرآن من اتصال بالنظم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والحربية، والسلوك الأخلاقي.

وطلاب العلم كما يرى بعضهم لا يمكنهم الوصول إلى هذا الغرض من كتب التفسير التحليلي، فهي لن تعينهم على الوصول إلى أهداف الموضوعات القرآنية، ولذا كانت الحاجة ماسة إلى هذا العلم<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: موقف المفسرين المعاصرين من السنة:

قد أوافق المستشرقين البريطانيين على رأيهم في موقف بعض المعاصرين من الأحاديث في التفسير، حيث انتهجوا نهج المعتزلة في تأويل الأحاديث الصحيحة إذ لم تتفق مع عقولهم ومعتقداتهم، وقد يصل الأمر إلى إنكار الصحيح منه<sup>(٢)</sup>، والمطلع يجد في دراسة المنار نماذج من تأويل الأحاديث الصحيحة، ورد بعضها كما هو الحال عند محمد عبده ومحمد رشيد رضا والشيخ عبد القادر المغربي، ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في تفسير الإمام محمد عبده لقوله تعالى ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ قال رحمه الله تعالى: ( أما أن هناك نهراً في الجنة اسمه الكوثر وأن الله تعالى أعطاه نبيه فلا يفهم من معنى الآية بل الذي يدل عليه سياق السورة وموضع نزولها هو الذي بيناه من أحد القولين والأول -وهو النبوة وما في معناها- أرجح.

(1) أ.د. فضل عباس، التفسير أساسياته ومحاماته، (١/٦٤٩)، د. مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٠.

(2) ينظر مثلاً إلى إنكار الزمخشري حديث: ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسح به حين يولد فيستهل صراخاً من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها) حيث قال: ولو سلب إبليس على الناس بنحسهم لامتلأت الدنيا صراخاً وغياطاً مما يبلوننا به من نحسه، ثم أخذ يحمل هذا الحديث على التمثيل والتخييل ينظر الكشف (١/٣٨٥). على أن الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى: واذكر في الكتاب مريم، رقم ٣٢٤٨، (٣/١٢٦٥). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضل عيسى عليه السلام، رقم ٢٣٦٦، (٤/١٨٣٨).

أما الاعتقاد بوجود هذا النهر في الجنة فموقوف على تواتر الأخبار التي وردت به، وقد ذهب جماعة إلى أنها متواترة المعنى، فيجب الاعتقاد بوجود النهر على وجه عام دون تفصيل أو صافه لكثرة الخلاف فيها.

ولكن التواتر لا يصح أن يكون برأي جماعة أو برأي آخرين، فحد التواتر هو ما تراه في القرآن: تعرفه طبقة عن طبقة يؤمن تواطؤ كل منها على الكذب إلى أن وصل إليك لا تنكره فرقه من فرق المسلمين قاطبة، فهذا التواتر هو الذي يوجب اليقين، وليس الأمر كذلك في أحاديث النهر؛ فإنها وإن كثرت طرقها لم تبلغ هذا المبلغ، فلا يصدق عليها اسم المتواتر خصوصاً وأنه يظن بالرواية فيسهل على كل راو الميل إلى تصديق ما يقال له، وهذا يخجل بشرط التواتر، لأن أول شرط فيه أن لا يكون في الطبقات راحة التشيع للمروي<sup>(١)</sup>.

مع أن الحديث صحيح<sup>(٢)</sup> وقال السيوطي: (له طرق لا تحصى)<sup>(٣)</sup>، فهذه نزعة عقلية لا تقبل الحديث في أمور العقيدة إلا إذا كان متواتراً، والحق أن الحديث إن صح ينبغي أن يؤخذ به إذ هو يفيد العلم اليقيني.

ومن ذلك أيضاً: ما جاء في تفسير المنار في تفسير قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾<sup>(٤)</sup>. قال محمد رشيد رضا: (وأقوى الأحاديث الواردة في طلوع الشمس من مغربها ما رواه البخاري في كتاب الرقاق عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعين، فذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً)<sup>(٥)</sup>

(1) عبده، الإمام محمد، تفسير جزء عم، ص ١٦٥.

(2) أخرجه أحمد في سننه (٢٢٠/٣) ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب من قال البسمة آية من أول كل سورة سوى براءة.

(3) الإفتان، (٢٠٤/٢).

(4) الأنعام، ١٥٨.

(5) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (٢١٠/٨).

ثم قال: (هذا وإن أبا هريرة -رضي الله عنه- لم يصرِّح في هذه الأحاديث بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم، فيخشى أن يكون قد روى بعضها عن كعب الأحبار وأمثاله فتكون مرسلة، ولكن مجموع الروايات عنه وعن غيره تثبت هذه الآية بالجملة، فتتظمها في سلك المتشابهات، وتحمل التعارض بين الروايات وما في بعضها من مخالفة الأدلة القطعية على ما أشرنا إليه من الأسباب كالرواية عن مثل كعب الأحبار من رواة الإسرائيليات والله أعلم) (١)

والحق أن الحديث كونه في أعلى درجات الصحة لا ينبغي العدول عنه ولا الاتجاه إلى تأويله أو رده كما صنع محمد رشيد هنا.

وقد رد الشيخ محمد رشيد رضا حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم والذي يقول فيه: (أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق الجبال فيها يوم الأحد...) (٢).

على أنه لا يصح اتهام الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومن وافقه من مدرسة المنار بعدم التقديس للسنة، كما يقول (جيب)، بل الصواب أنهم تأثروا بالنزعة العقلية التي كانت سمة المعتزلة، واجتهدوا فأوقعهم اجتهادهم في اقتحام ميدان السنة بهذه الصورة، وإن كانوا لا يعنون من المعاتبة على أنه يمكن القول: إن الحكم هذا ليس في كل حديث، بل هناك أحاديث كثيرة أخذ بها هؤلاء، وما رده أو قاموا بتأويله يُعدُّ شيئاً قليلاً بالنسبة للأحاديث الكثيرة التي أخذوا بها، مما يدحض تهمة (جيب) القائمة على تعميم الحكم على هؤلاء في موقفهم من الأحاديث كلها، هذا أمر.

وأمر آخر يود الباحث قوله: هو أن بعض المعاصرين لم يتعاملوا مع الأحاديث بهذه الصورة، بل أعلوا من شأنها فوق اعتبار العقل، ومثال ذلك القاسمي في تفسيره 'محاسن التأويل' حيث سار في تفسيره سير المأثور، ومن الأمثلة على التزام القاسمي في الأخذ بالأحاديث النبوية الصحيحة من غير تأويل: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ أَحْسَنُواْ لِّحَسَنَاتِيْ وَزِيَادَةٌ﴾ (٣)،

(1) نفسه، (٨/٢١٠-٢١١).

(2) رضا تفسير المنار، (١١/٤١٩).

(3) يونس، ٢٦.

قال رحمه الله تعالى: ( الزيادة بالتفضّل كما قال تعالى: ﴿ وَيَزِيدُهُمْ مِّن فَضْلِهِ ﴾ <sup>(١)</sup> )، وأعظم أنواعه النظر إلى وجهه الكريم، ولذا تواتر تفسيرها بالرؤية عن غير واحد من الصحابة والتابعين، ورفعها ابن جرير إلى النبي عليه الصلاة والسلام عن أبي موسى وكعب بن عجرة وأبي وكذا ابن أبي حاتم، وروى الإمام أحمد عن صهيب رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا آلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾، وقال: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا؟ ألم يبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويزحزحنا عن النار؟ قال: فيكشف لهم الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ولا أقرّ لأعينهم، وهكذا رواه مسلم <sup>(٢)</sup> <sup>(٣)</sup>.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك فكيف أغفل (جيب) دراسته، وحكم على المفسرين المعاصرين عموماً بعدم إقامة وزن للأحاديث أو السنة في تفاسيرهم.

رابعاً: دعوى المسترقين البريطانيين وجود موقف مشابه بين التفسير الحديث و تفسير السابقين في التعامل مع المفاهيم الحضارية:

رأيت ما ادعاه (جيب) من أن المحافظين في العصر الحديث رفضوا الحضارة الغربية، كما رفض المفسرون القدامى الفلسفة اليونانية، وهذا كلام بعيد عن منطق الصواب؛ ذلك أن المفسرين القدامى فرقوا بين أمرين بالنسبة للفلسفة اليونانية: المحتوى والمضمون اللذان يشكلان تصادماً مع جوهر الدين وتعاليمه، الذي هو قائم على التسليم المطلق لله تعالى مع التفكير السليم المنطلق من محددات يحددها له الدين، ويوجهها الوجهة الصحيحة، أما الفلسفة: فهي مبدأ تفكيري حر يعطي للعقل أن يرفض ما يشاء ويقبل ما يشاء وفق العقل، وبالنهاية لا

(١) فاطر، ٣٠.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم ٢٩٧، (٣/١٥).

(٣) القاسمي، محاسن التأويل، (٩/٣٣٤١).

ضوابط لها، فمثل هذا المضمون وهذه الجوانب حرية بأن يقطع المفسرون عليها الطريق؛ حتى لا تصل إلى أفهام الناس، فضلاً على أن يدخلوا فحواها في كتبهم، لذا كانت جديرة بالرفض لعظيم خطرها، فعندئذ لا بد من درء ما يتعارض مع الدين؛ كونه من أعظم المفاصد على هذه الهيئة، وكذلك الحال بالنسبة للحضارة الغربية اليوم، فالجانب السلبي الذي تمثله كان جديراً بالرفض لا سيما أنه جرى التخطيط بقوى متساندة ومتعاضدة كما تبين سابقاً لترسيخ قدمه، وتثبيت بنيانه في الذهنية الإسلامية المعاصرة، فمن الطبيعي أن يتم مقاومته، وأول هذه المقاومات عدم اعتماده.

وأما الأمر الثاني بالنسبة للفلسفة اليونانية فهو الإطار الشكلي، وأعني به به طرق التفكير، وطرق التحليل للأمور، والمقاييس العقلية، فهذه لاقت قبولاً بالنسبة للمفسرين، حيث أفادوا منها في تععيد القضايا والمسائل، والرد على الشبهات التي أثارها الملاحدة، وقد أفادوا منها في الردود العلمية وإحكام الفكرة، ويكفي أن ننظر في تفسير الفخر الرازي وأبي السعود والأكوسي وغيرهم، إذ لم يرفضوا هذا الجانب من الفلسفة وهو الجانب الإيجابي. وفي هذا الإطار يقول الفيلسوف محمد إقبال: (وهذه الدعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به من القرآن، وما اقترن بها من إدراك متد لما يراه القرآن من أن الكون متغير في أصله متناه قابل للازدياد، كل ذلك انتهى بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم على دراسة آثاره في شغف شديد، ذلك أنهم لم يفتنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان فقد أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان لا بد من إخفاقهم في هذا السبيل، لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين المحازات الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإخفال الواقع المحسوس، ثم جاء على أعقاب هذا الإخفاق ما أظهر ثقافة الإسلام في روحها الحقيقية، ووضع القواعد لثقافة حديثة في بعض نواحيها البارزة، إن هذه الثورة على الفلسفة اليونانية لتتجلى في كل ميدان من ميادين التفكير)<sup>(1)</sup>.

(1) إقبال، محمد، تمهيد التفكير الديني الإسلامي، ص ١٤٠-١٤١



وينبغي الإشارة هنا إلى أن هذا الأمر لم يشمل جميع الأطياف الفكرية في المجتمعات الإسلامية السابقة، فهناك فئة بقيت آخذة بالفكر اليوناني، وطرائقه، وكثير من محتوى فلسفته، وهم الصوفية وخصوصاً أصحاب المنهج الصوفي النظري، الذين ينزلون النصوص القرآنية على تلك الفلسفات والآراء، لما فيها من نصيب العلم (وقد رفضت الفلسفة اليونانية الأصنام، والأساطير ( الميثولوجيا اليونانية Greek mythology )، والأوهام اليونانية، والعقائد الأسطورية، وامتزاج كل ذلك بلحم الفلسفة اليونانية ودمها، حتى يستحيل تجريدها عن هذه الأجزاء في أكبر معمل كيمائي للعمل التحليلي، حتى ما أمكن لكبار الفلاسفة مثل أفلاطون<sup>(١)</sup>، وأرسطاطاليس<sup>(٢)</sup>، رغم حريرتهما التي تغني بها التاريخ ودوى بها العالم التجرد من تأثير بيتتهما، وما كانت أخذته كمسلمات علمية وحقائق عقلية لا تقبل الشك والجدال<sup>(٣)</sup>.

وفيما يتعلق بالتفسير الحديث تفاوتت النظرة إلى الحضارة والمدنية الغربية، فمن نظر إلى الجانب الايجابي فيها أفاد منها ضمن هذا الإطار، ومن نظر إلى أنها كلها شرور وخطر على الدين رفضها رفضاً باتاً.

والحق أن التطور السريع الذي عرفته مصر وغيرها من البلاد الإسلامية خلال سنوات قليلة في عمر التاريخ، هو القضية الكبرى التي شغلت المفسرين المحدثين، فشغفوا بإيجاد مواءمة واضحة بين النص ومشكلات المدنية الحديثة، وقليل منهم آثر الوقوف عند القديم مكتفياً به، متجاهلاً أحداث العصر، ومع ذلك فهناك من الباحثين من يخالف عن هذا الرأي، لأنه يرى أن

(1) فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، عاش بين سنتي ٤٢٨-٣٤٨ قبل الميلاد. الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ط. د. د. د. (١/٣٤٢).

(2) أرسطاطاليس بن نيقوماخوس، فيلسوف يوناني عاش بين سنتي ٣٨٤-٣٢٢ قبل الميلاد، جامع لكل فروع المعرفة، لقب المعلم الأول، صاحب المنطق واتصل بالاسكندر المقدوني. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ط. د. د. د. (٢/١٣٨٤)، غالب، مصطفى، فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات حمد، بيروت، ط. د. د. د. ص ٣١١.

(3) انظر التدوي، أبو الحسن علي الحسني، بين الدين والمدنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص ٥٩، وانظر آراء الإمام الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) حيث بين بطلان آرائهم ومعتقداتهم التي من جملتها القول بقدم العالم، وإنكار حشر الأجساد، والقول بالنعيم والعداب النفسيين، وأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وما كان وما يكون، انظر تهافت الفلاسفة، دار الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٤٣، ص ١٥٥، ص ٢٣١.

المسلمين بصفة عامة لم يستجيبوا لنداء العصر الحديث إلا بجهود يائسة حاولوا بها تأكيد صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث، وبهذا تجاهل المفسرون المحدثون في زعمهم نداء النهضة الجديدة.

والحق إن مسألة التمدن الإسلامي كانت موضوع التأمل والبحث في أكثر من مجتمع إسلامي، فقد أثرت الدعوة إلى الرجوع إلى القديم على قدمه، وكان على الطرف الآخر من يدعون إلى البدعة التي لم تسبق، وكان هناك من يتوسطون في الأمر، فيقتبسون من الجديد ويحفظون الأصل موفقين بينهما، وهكذا نجد مواقف مختلفة في مواجهة المدنية الجديدة تختلف بين المغالاة والاعتدال والجمود، وإذا كانت المغالاة في التجديد قد تتهدد الإيمان فإن المغالاة في الجمود قد تتهدد المعرفة، ومن حسن التوفيق: أن الاعتدال الكريم كان سبيل المفسرين المحدثين في مصر بصفة عامة، فالإمام الشيخ محمد عبده، وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، والأستاذ الشيخ محمد مصطفى المراغي، والشيخ طنطاوي جوهرى، والشيخ شلتوت، وغيرهم، إنما يمثلون هذا النوع المعتدل في الإفادة من مستحدثات المدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالأصول القديمة، وتفسيرهم في كثير من الأحيان يمثل لونا من نماذج الأدب الموجه، وذلك حين يعمد المفسر إلى استخدام النص القرآني ليعطي شباب المسلمين دروساً في الإيمان والوطنية، وهناك آخرون وقفوا عند ترديد القديم على قدمه، وآخرون ظنوا أن التجديد يكون بالخروج على الأصول المعروفة والقواعد الموروثة، (ومن ذلك اللون الإلحادي للتفسير الذي يصل فيه أصحابه حداً بعيداً من الجرأة على كتاب الله تعالى، وتأويل آياته تأويلاً غير مقبول بأي حال من الأحوال، مثل التفسير المسمى ( الهداية والعرفان في تفسير القرآن )<sup>(1)</sup>، الذي وصف مؤلفه في تقرير لجنة العلماء التي ألفت للنظر فيه بأنه) أفاك خراص اشتهى أن يعرف، فلم ير وسيلة أهون عليه وأوفى بغرضه من الإلحاد في الدين بتحريف كلام الله تعالى عن مواضعه، ليستفز الكثير من

(1) صاحبه محمد أبو زيد الدمنهوري، من جمهورية مصر العربية، له كتب اتسمت بالجرأة منها: (الزواج المدني) أنكر فيه التسري وملك اليمين، وكتاب (الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن) انظر الرومي، فهد، الجهات التفسير في القرن الربع عشر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م. ومحمد أبو زيد بشيد بأرائه الاستشراق البريطاني، يراجع في ذلك التفسير في مصر الحديثة ل(جان جانسن) ص ٨٧-٨٩، والتفسير في العصر الحديث ل(جوهانز بالجون)، ص ٨٣.

الناس إلى الحديث في نشأته وترديد سيرته) ثم صودر الكتاب واختفى عن أعين الناس (فَأَمَّا

الرَّيْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ) (١). (٢).

وقد كان (جيب) مخطئاً في أحكامه، حين عد رفض الأزهر هذا التفسير علامة على رفض التجديد، ونزعة جمودية، بالنظر في بعض آراء هذا الكتاب، نجد أنها ليست من التجديد في شيء، بل هي لون من ألوان الإلحاد التي يذهب المستشرقون البريطانيون إلى عدّها إبداعاً وفتحاً في بابها، فقد جاء في مقدمته قدحاً في كتب التفسير والمفسرين حيث قال: (وقد بلغ الدس والحشو في التفاسير أنك لا تجد أصلاً من أصول القرآن إلا تجد بجانبه رواية موضوعة لهدمه وتبديله، والمفسرون قد وضعوا هذا في كتبهم من حيث لا يشعرون) (٣). ثم يتحدث مؤلف (الهداية والعرفان في تفسير القرآن) عن طريقته في التفسير قائلاً: (فهذا كله - الدس والحشو في التفاسير - دعاني إلى تفسيري، وأن تكون طريقي فيه كشف الآية والفاظها بما ورد في موضوعها من الآيات والسور، فيكون من ذلك العلم بكل مواضع القرآن ويكون القرآن هو الذي ينطبق عليه ويؤيده من سنن الله تعالى في الكون ونظامه في الاجتماع) (٤). ويظهر لنا أن المؤلف قد عمل على هدم سنة رسول الله - عليه الصلاة والسلام - ولم يعترف بما لها من مكانة في تفسير القرآن الكريم، فقال مقالته السابقة، كما أنه راح يهدم ما للسنة من المكانة في التشريع الإسلامي، ففي قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٥): يفيدك أن المخالفة المحذورة هي التي تكون للإعراض عن أمره، وأما التي تكون للرأي والمصلحة فلا مانع منها، بل هي من حكمة الشورى، فأنت ترى أنه يميز مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم للمصلحة، وهذا عناد ومكابرة ومخالفة صريحة لقوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ

(1) سورة الرعد، ١٧.

(2) الذهبي، التفسير والمفسرون، (٢/٥٣٢).

(3) ص (ب) عن التفسير والمفسرون، (٢/٣٣٤-٤٣٥).

(4) ص (ب) عن التفسير والمفسرون، (٢/٣٣٥).

(5) النور، ٦٣.

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴿١١﴾. ولغير هذا من الآيات التي وردت في وجوب طاعته عليه الصلاة والسلام وهي كثيرة، ثم أي مصلحة تخالف ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد وقف من معجزات الأنبياء عليهم السلام موقفاً شاذاً غريباً يقوم على إنكارها، وجحدها، والذهاب بها- عن طريق التأويل الفاسد-، إلى أن تكون من قبيل الممكن الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان، رسول أو غير رسول، وهو يصرح بهذا في كثير من المواضع، وقد أوّل الملائكة والجن والشياطين بما لا يتفق والحقائق الشرعية الثابتة، فمثلاً يفسر قوله تعالى: ﴿وَالشَّيْطَانِ كُلُّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾﴾. يطلق على الصناع الماهرين والأشقياء المجرمين، (مقرنين في الأصفاد) مسلوكين في القيود، ومنها تفهم أن سليمان عليه السلام كان يشغل المسجونين من أصحاب الصناعات للانتفاع بهم<sup>(٣)</sup>. وقد سولت له نفسه أن يتأول بعض آيات الأحكام على غير ما أراد الله تعالى، وعلى مقتضى هواه الذي لا يخضع لقواعد اللغة ولا لأصول الشريعة، ومن ذلك قوله في الآية ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴿٤٠﴾﴾ الآية: (الزانية والزاني): يطلق هذا الوصف على المرأة والرجل إذا كان معروفين بالزنى<sup>(٥)</sup>، وكان من عاداتهما وخلقهما فهما بذلك يستحقان الجلد<sup>(٦)</sup>. وغير ذلك كثير.

(1) سورة الحشر، آية ٧.

(2) ص، ٣٧-٣٨.

(3) الهداية والعرفان، ص ٣٥٩، عن التفسير والمفسرون، (2/542).

(4) النور، ٢.

(5) هذا كلام لا يصح لأن الحكم يقام على الذي يثبت عليه الزنا سواء أكان معروفاً بهذا الفعل أم فاعلاً له مرة واحدة، ويؤكد ذلك قوله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْصَحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْصَحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ (النور،

٣) فلفظ (زان) يدل على من حصل منه هذا الفعل .

(6) الهداية والعرفان، ص ٢٧٤، عن التفسير والمفسرون، (٢/٥٤٢).

هذا هو المنهج الذي يريده (جيب) وأمثاله ليعيد تجديدًا، ثم يلوم المحافظين بعد ذلك على رفضهم لهذا النموذج الذي هو في رأيه تجديد ذو بال، ومتمطية ابتكارية في التفكير. خامساً: ليس عيباً قادحاً أن يكون التفسير الحديث امتداداً للتفسير القديم في جميع اتجاهاته: اللغوية، والعقدية، والعلمية، والفقهية، وأن يقدم لنا التفسير بأسلوب جديد وطرح مناسب مع روح العصر، وفي هذا الإطار يقول محمد إقبال: ( فالمهمة الملقة على عاتق المسلم العصري مهمة ضخمة، إذ عليه أن يفكر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله، دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعاً تاماً )<sup>(1)</sup>.

وهل يتصور المستشرقون البريطانيون أن يلقي بتراث أمتنا ويُتخذ عند المعاصرين ظهيراً، وأن يكون التفسير وحي أفكار وإلهامات جديدة، وأن يعاد صياغة أصول التفسير وضوابطه وفق رؤية لم تتضح بعد أبعادها ولا اتجاهاتها؟ ثم ما هو المصحح لاجوجاج المنهج لا ضير في: الحديث؟ أم تراه كل خروج عن المألوف هو الصواب بعينه؟ وهنا ينبغي القول بأنه أن يكون التفسير اللغوي امتداداً لجهود ابن عباس ومن بعده، والتفسير البلاغي امتداداً لجهود ابن قتيبة، وأبي عبيدة، والزغشري، وأبي السعود، وأن يضاف عليه إضافات جديدة بطريقة عصرية في إطار ضوابط التفسير البلاغي، ولا مانع من أن تضاف اتجاهات أخرى إلى جانب هذا الاتجاه؛ لأن التفسير مراحل وحلقات، كل واحدة تسلم إلى الأخرى زمام المبادرة، وهكذا كان التفسير منذ نشأته، كل اتجاه تطور وتقدم خطوات واسعة عن التي قبلها، لكن دون أن يكون هناك انشقاق وانفصال بين تلك المناهج<sup>(2)</sup>، وتفسير اليوم يثبت نجاح المناهج السابقة، ويستعين بها بل ويطنن إليها، وهو يواجه تحديات العصر، بل إننا اليوم بأمس الحاجة إلى التمسك بالمناهج السابقة؛ لأن هجمات شرسة حاقدة تثار بين الحين والآخر على لغة القرآن وأسلوبه و مضامينه، فحتى يمكن لنا أن نقف في أوجه هذه التيارات المتصاعدة بضغطها المستمر إزاء القرآن

(1) إقبال، تجديد التفكير الديني الإسلامي، ص 111-112.

(2) وقد رددت على موسوعة أكسفورد سابقاً في دعوها الانفصال بين المآثور والرأي.

ولغته ومحتواه، لا بد لنا أن ندمج ما بين رؤيتنا المعاصرة للقضايا المستحدثة، وبين إرثنا الممتد الذي أرسى قواعد العلوم، ورسخ المفاهيم التي لاحتاج إليها في مهمتنا هذه.

ولو قلنا إن شراح الإنجيل اليوم عليهم أن يطبقوا ما يريد المستشرقون البريطانيون من المفسر المعاصر، هل يسلمون لنا بمثل هذه الضرورة التي يقضي بها هؤلاء؟ الجواب بالنفي قطعاً؛ لأنك تراهم في هذا العصر كثيراً ما يرجعون إلى شراحهم الأقدمين، ويقدمون هذه الشروحات بما يتلاءم مع الرؤية الحديثة للقضايا، فهم لا يقطعون صلتهم بماضيهم، وكذلك هنا.

وما دام باب الاجتهاد مفتوحاً، ومطالبة المفسر الحديث فتح هذا الباب مستندة إلى منطقية الاجتهاد، وانسجامه مع طبيعة الشريعة الإسلامية، والرسالة الخاتمة، (فقد تأكد أن التفكير فريضة إسلامية، لا يعذر العقل بتعطيلها في حدود طاقة البشر، رهبةً لقوة أو استسلاماً للحدبة، أو انقياداً لضلال)<sup>(1)</sup>.

وبذلك يتبين أن الاتجاهات الحديثة في التفسير قليل منها محط اهتمام وموضع إعجاب من قبل الاستشراق البريطاني، بل ما كان خارجاً عن الأصول والضوابط مخالفاً للمناهج السابقة في فهم القضايا والمسائل الدينية، حري عندهم بالتقدير، وهذا ما سيبحث في المبحث القادم بتفصيله، وسائر ما ليس متجهاً عندهم إنما هو تقليدي من حيث الشكل، ومن حيث المضمون.

(1) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٥.

## المبحث الثاني:

### موقف المستشرقين البريطانيين من التجديد في التفسير:

وفيه ثلاثة مطالب:

ذكرت من قبل أن التفسير في العصر الحديث في نظر المستشرقين البريطانيين إنما هو قالب آخر من قوالب التفسير القديم، وامتداد له، وأن أغلب التفاسير الموجودة في العصر الحاضر لا تشكل تجديداً بالمفهوم الذي يرونه؛ ذلك أن مفهوم التجديد عندهم مختلف عن مفهومه عندنا، فهم لا يروق لهم الموازنة بين الأصالة والمعاصرة كما يفعل المجددون في عصرنا الحديث.

ويحاول المستشرقون البريطانيون أن يضعوا اتجاهات التفسير الحديث في وضع حرج، فهم يغيرون أصحابها بين نقيضين أحدهما مر: إما التمسك بالقديم والعقيدة الواحدة الصافية التي لا تتبدل ولا تتعدد، والإيمان بالإسلام، ومبادئه الثابتة التي لا تتغير، فإذاً لا تجديدي في تفسير القرآن ولا تقدم للمسلمين-على حد رأيهم-، وإنما هي الرجعية والجمود والتخلف، وإما الارتقاء في أحضان مبادئ الحضارة الغربية، والاستجابة لنداء النهضة الجديدة وصيحاتها، والإيمان بالأساطير وسائر النظريات والآراء والفلسفات، حيث تفسد القيم وتباین العقائد وتضطرب النصوص المقدسة، وهذا هو التجديد عندهم، وهذا هو الإسلام العصري في زعمهم، بله التخريب أو التبديد الحقيقي الذي ييغونه ويسعون إليه من طرف خفي، فحين يتحدث (جوهانز بالجون) عن القرآن وموقفه من المدنية الحديثة يرى (أن ما يحاول المحدثون من ربط بين النظريات الحديثة والآيات القرآنية، وهي مشكلة تواجه كل كتاب مقدس يحاول إصلاح الناس الذين ينزل فيهم مع احتفاظه بقيم دائمة ثابتة على الزمن)<sup>(1)</sup>.

ومع الإيمان الجازم بضرورة تحقيق القرآن الكريم لهذه المسألة، لأنه المعجزة الخاتمة الدائمة ومنهج حياة المؤمنين به، ولما تدل عليه شواهد الواقع ودلائله طوال تاريخ المسلمين، أشك في ضرورة تحقيق النصوص المقدسة الأخرى لهذه المسألة، لانتفاء هذه الأسباب نفسها،

Baljon, p8. (1)

فلم تكن هذه النصوص معجزة رسالاتها أو منهج حياة المؤمنين بها، وإذا ضمت هذه النصوص كثيراً من النصائح والوصايا والتعاليم الشرعية الخلقية التهذيبية وغيرها، فقد كان ذلك موقوتاً بمدة الرسالات السابقة غير لأطوار البشرية التالية لطور هذه الرسالات. وبحسب القارئ أن يرجع إلى تاريخ الكنائس الشرقية والغربية على السواء ليجد مكتوباً بدماء المارك الطاحنة بين رجال الدين ونصوصهم المقدسة، وبين العلماء والمصلحين الدينيين والاجتماعيين، وسوف يعرف حينئذ مدى الصدق في دعوى (بالجون) احتفاظ النصوص المقدسة (التوراة والإنجيل) بقيم ثابتة ودائمة على الزمن. فمثلاً يقول (جيب): (وألقت النظر إلى أننا كلما تفحصنا نظرية محمد إقبال في التجديد نجدهم يسهم في الضعف العام الذي مني به المجددون، فمحاضراته تستند دائماً إلى السور القرآنية وتستمد منها معونتها ومعينها)<sup>(1)</sup>.

وردأ على شبهة (جيب) في أن محمد إقبال يرجع إلى النصوص القرآنية لفهم القضايا المعاصرة ويتسند إليها أقول: كيف يعالج محمد إقبال المشاكل والقضايا الإسلامية، إذا لم يستق من القرآن؟ فهل يريد (جيب) منه أن يأخذ بالآفكار البوذية، أو المجوسية، أو الوثنية، ليبرهن على صحة قاعدة إسلامية؟ لا شك أن (جيب) يدعو إلى الانفلات العام والنأي عن الضوابط الصحيحة التي على المفسر أن يتشبهت بها ويرتكز عليها، لكي يقبل بالتفسير الحديث ويعطي له وصف المعاصرة.

وإذا كانت هذه هي فكرة التجديد عند المستشرقين البريطانيين من ناحية إجمالية، فإنه لا بد أن أفصل جوانبها تفصيلاً يتضح به جوانب التجديد كما يتصورونها، والتي ينبغي في نظرهم أن تسود التفسير في الوقت المعاصر، فما هي ملامح التجديد إذن عندهم؟  
المطلب الأول: عدم الرضا عن التجديد في معظمه:

يرى المستشرقون البريطانيون أن نزعة التجديد التي حاول أن يتصف بها كثير من المفسرين المعاصرين ليست إلا نقاباً سطحياً، يخفي خلفه موقفاً أشد تطرفاً وتعلقاً بالماضي، فالتقدم عند المعاصرين إنما يكون بالرجوع إلى الماضي المرموق مع الاعتراف بضرورات الوقت الحاضر، وعندما يقرر المستشرقون البريطانيون مثل هذه النتيجة، يتمثل في فكرهم ووعيهم الصراع المصطنع بين رجال الفكر، وبين رجال الدين في الأمم، والمجتمعات الأوروبية لأربعة أو

(1) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٤٣.



خمسة قرون مضت، منذ فجر النهضة الأوروبية ومحاكم التفتيش إلى اليوم. (وقد انجبه هذا الفكر في هذا الصراع انجهاً مادياً بحتاً، وكلما أوغل في اتجاه وأظهر تقدماً في ميدانه، ازداد انتصاره على مبادئ الدين وعقائده حتى خلعت فلسفة الغرب وعلومه من تصور وجود الإله، وكل ما فوق الطبيعة، وانتهت بهم الحال إلى أنه لم يبق شيء حقيقي عندهم من أشياء هذا الوجود سوى المادة والحركة، واستقر اعتقاد أصحاب الحكمة والفلسفة على أن ما دون هاتين خيال، لا حقيقة له، كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة والعلوم الغربية)<sup>(1)</sup>.

والمرء إذ يعجب كثيراً من ذلك الصراع الغريب غير الطبيعي، يعجب أكثر ويندهش من موقف هؤلاء المستشرقين الذين يفكرون، وفي أذهانهم أن المجتمعات الدينية الإسلامية لا بد أن تكون صورة مكررة لمجتمعاتهم بكل ما ورثته من ضلال والحراف عن ميدان الإيمان والعقائد السليمة. فهل هذا الأثر الناجم عن صراع غريب، وبعيد عن الإسلام ومجتمعاته، وذلك التطور من الإيمان إلى الإلحاد هو ما كان يتوقعه المستشرقون ليتم للتفسير الحديث صفته التجديدية، المشابهة لما حدث في الفكر الغربي؟ تلك الصفة التي يواكب بها تقدم الجوانب الأخرى في الحياة العصرية، ولا يظل مقيداً بأغلال الماضي وموروثاته؟

إن هذا التجديد هو الذي يراد للتفسير في العصر الحاضر، ولذلك تراهم لا يترددون كما ذكرت سابقاً في الإعلان عن أن التفسير المعاصر هو استمداد ييسر أعمال السابقين من قدامى المفسرين، أمثال الطبري، والزنجشري، والرازي، والألوسي، وغيرهم، ومن غير المتوقع أن تنجح المناهج التقليدية السلفية الموروثة عن القدماء بعد أن تناولتها أيدي المحدثين في تقديم نتائج حديثة تماماً، وهي التي ظلت أربعة عشر قرناً من الزمان ثابتة لا تتغير.

ثانياً: أخطر المفاهيم التي يود المستشرقون البريطانيون أن تسود هو مفهوم التطور: يمكن القول: إن مفهومهم للتطور في التفسير إنما هو التطور في العقيدة نفسها، وتصور إسلام حديث وفق أسس يختارونها، وقد وضع المستشرقون البريطانيون العديد من المؤلفات لترسيخ فكرة تطور الإسلام، مثل كتاب (وجهة الإسلام) لمؤلفه (جيب)، (والإسلام في العصر الحديث) لمؤلفه (ولفرد كنتول سميث)، وهو من تلاميذ (جيب)، حيث يرى هذا الأخير: أن الإسلام شيء ثابت، أما تاريخه - وهو التطبيق العملي - فشيء متغير خاضع للظروف الطارئة

(1) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية دار الفكر، القاهرة، ط.د.د.د.، ص ١٥.

والزمان والمكان، فأهل كل زمان يعملون به وفق زمانهم، وكذلك أهل كل مكان. وعلى هذه الاعتبارات قسم المؤلف الإسلام ثلاثة أقسام باعتبار الزمان، وأقساماً عدة باعتبار المكان في العصر الحالي:

فأما أقسامه باعتبار الزمان فهو على الوجه الآتي:

إسلام قديم ويبدأ من عصر النبوة وينتهي بسقوط بغداد على أيدي التتار عام ٦٥٦هـ. إسلام وسيط، ويمثله العصر التركي إبان قيام دولة الخلافة وينتهي بانتصار الكماليين - على حد زعمه - وسقوط الخلافة العثمانية.

إسلام حديث، ويبدأ منذ اتصال الشرق الإسلامي بأوروبا وتصدير أوروبا حضارتها. أما أقسام الإسلام من حيث المكان فهو يريد إسلاماً إقليمياً، حيث يتحدث عن إسلام تركي، وإسلام هندي، وإسلام باكستاني، ويشيد بعبارة أحد الأتراك الكماليين: (نريد أن نبني إسلاماً تركيا ملكاً لنا، وجزءاً من مجتمعنا الجديد على نحو الكنيسة الإنجليكانية التي هي مسيحية على نمط بريطاني، فالإنجليكانية ليست إيطالية ولا روسية، ولكن أحداً لا يستطيع اتهامها بأنها ليست مسيحية، فلماذا لا يكون لنا إسلامنا الخاص بنا).

ويقول المؤلف عن مسلمي الهند: (إن مسلمي الهند يكتبون الآن فصلاً ذا أهمية أساسية في تاريخ الإسلام الحالي؛ لأنهم يقومون بمحاولة يتولون فيها دور القيادة والإنشاء لحياة جديدة، فالإسلام الذي سيبقى في الهند سوف يكون إسلامهم الخاص).

ويرى أن الإسلام كما بدأ في التاريخ هو من صنع المسلمين، أما الإسلام الذي هو من عند الله تعالى فليس هو ممارسة تلك الأعمال والعقائد والأشكال التي يسميها الناس إسلاماً، ولكنه نداء شخصي حي موجه إلى الأفراد يدعوهم إلى أن يعيشوا الحياة التي تهيئها لهم ظروفهم.

ويرى أن العلمانية تشق طريقها إلى العالم الإسلامي في تقدم مستمر، وأن من الممكن أن تطبق بقوة السلاح أو تحت ضغط سياسي، ولكن من المهم أن تستند في تقدمها على سماحة الدين بها وإباحته لها وإلا انعدم السلام والانسجام داخل كل من الفرد والجماعة، وأصبح من الممكن أن تنتهي العلمانية بكارثة، ويؤكد أن تطوير الإسلام على أساس داخلي أبقى أثراً من أن يطور تطوراً مباشراً من أوروبا.

ويصف احترام المسلمين لسنة النبي - عليه السلام - بأنه وهم يجب التخلص منه. فانت  
تلحظ إذن أن تطوير الإسلام أو تليينه هو الشغل الشاغل لمفكري الغرب في الربع الأخير من  
القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين إلى يومنا هذا.<sup>(١)</sup>

وفي هذه الدعوة وذاك المفهوم تشويه وتخريب سافر لفكرة التجديد الحقيقي، التي ينبغي  
تحقيقها مجددو الإسلام، ووجد المستشرقون فيها خطراً حقيقياً عليهم، وعلى ما يروجون من  
مبادئ ومعتقدات، حيث تعود فكرة التجديد الحقيقي بالمسلمين إلى سابق وحدثهم وتمامهم،  
وهم يتمثلون العودة إلى القرآن الكريم، وصفاء التعاليم الإسلامية، وبساطتها، وحياة الصحابة  
مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

إذن مفهوم التجديد عندهم ليس إلا هدماً للتقديم والإعراض عنه، أو لنقل عصرنة  
الدين وأصوله، لإثبات عدم ثبات هذا الدين وتعاليمه، التي تتلون وتتغير بتغير البيئات  
والعصور.

إن حقيقة التجديد تعني عند المسلمين: (تغيير الصورة التي ألفها المسلمون وغيرهم عن  
دينهم، وتطهيره من أدناس وقيم أنظمة أخرى علقته به، وتحكمت في المسلمين طويلاً، والعود  
بهم سريعاً إلى خط الإسلام الواضح ونظامه المقرر في نظره إلى الحياة الإنسانية، وتصوره المعين  
للإنسان والكون الذي يعيش فيه)<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نرى الدين قوة روحية لها مكانتها في تجديد القوى المادية، وأن الدين قوة دافعة  
حقيقية في عصور النهضة، فالثورة على الخضوع لغير الحق، إنما هي هدف الدين، وهي تتجدد  
في عصور النهضة لخلق تغييرات جذرية في أسلوب الحياة إذا تخلفت حياة الناس عن تحقيق  
هذا الهدف، حيث تعد العقيدة الدينية قوة دافعة نحو التطوير الاجتماعي المأمول. وبذلك ندرك  
مدى خطورة الدعوة إلى عصرنة الدين التي ينادي بها المستشرقون البريطانيون، ففهم المفاهيم  
المعاصرة والمشكلات على ضوء النص القرآني، ليس هذا تطوراً في جسد العقيدة، وإنما هذا هو

(1) انظر المطعني، عبد العظيم، أوروبا في مواجهة الإسلام، ص ٣٢٢-٣٢٥، وانظر قطب، محمد، المستشرقون والإسلام،  
ص ٢٣٨

(2) المدودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨م، ص ١٦-١٧.

التجديد في المفهوم؛ لأن العقيدة نفسها ثابتة، والفروع هي التي يجري فيها التحرك والانتقال، ولذلك يرى أمين الخولي: (أن تسمية بعضهم لهذا التجديد الديني، أو الإصلاح باسم التطور في الدين، الذي يدخل عقائد الإسلام كما يدخل شرائعه وأحكامه، من عبادات، ومعاملات، حيث يساير الدين بتطوره هذا تطور الحياة وتفسيرها الدائم، وهي تسمية تعوزها الدقة، وتحتاج إلى كثير من التحرير بقدر ما تفرض مناقشة صاحبها، لأن التجديد بما هو تغير، وتطور في مفاهيم المبادئ الإسلامية ليس فيه خطر على عقيدة، أو أصل من أصول الدين، بل هو عنصر حياة الدين، على حين أن التطور كما يتبادر إلى الذهن بما هو تغير في عناصر الحياة وأحوالها، ماديها ومعنويها، لا يتصور دخوله مبدأ من مبادئ الدين، أو أصلاً من أصوله إلا بهدم هذا المبدأ، أو افتقاد هذا الأصل لقيمته الدينية، مما يعد مستهدفاً، وغرضاً لدوائر فكرية، تريباً بصاحب هذه التسمية من الانتساب إليها، أو السعي لتحقيق هدفها)<sup>(1)</sup>.

وقد وقف المستشرقون البريطانيون عند محاولات في التفسير المعاصر عملت على مواكبة المدنية الحديثة، وتأثروا تأثراً بالغاً بالفكر المدني الغربي ونظرياته المحدثه، حيث ربطوا بينها وبين نصوص القرآن؛ من أجل فهم عصري للآيات، ومن ذلك محاولة (برويز) حيث تأثر بنظرية دارون في التطور، إذ قسم التاريخ إلى مراحل ثلاثة: (طفولة البشرية: وقد سادها الإيمان بالجهول والتعلق بالغيبي، وشباب البشرية: وهي المرحلة التي ظهر فيها الأنبياء عليهم السلام، ثم مرحلة نضوج الفكر البشري، وإعداد العقل الإنساني لتلقي الوحي القرآني)<sup>(2)</sup>.

إن فكرة التطور وليدة بعض النظريات مثل نظرية دارون، وهؤلاء جعلوا التطور في كل شيء، فالإنسان لم يخلق هكذا، وإنما تطور في مراحل عديدة، حتى غدا إنساناً عاقلاً منتصب القامة، وسلوكه الاجتماعي قد تطور كذلك، ومن ثم فإن عقائده الدينية مرت بمراحل كثيرة حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، وينسحب ذلك على تطور الرسالات من حسن، إلى عاطفة، إلى عقل، ويحيب الدكتور محمود عبد الحليم عن هذا بقوله (ورأى أن الإنسانية لم تتطور هذا

(1) الخولي، أمين، المجددون في الإسلام دار المعرفة، القاهرة، 1965م، (1/ 30-31).

التطور، وأن الإنسانية أينما سرنا، وعند أي فرد رأينا، وفي أي مجتمع شاهدنا، فإنما يتمثل فيها جوانب ثلاثة: الحس والعاطفة والعقل، ولكن فكرة التطور، وأن الإنسانية متطورة انتهت بأن أصبحت مسيطرة على الكثيرين، فانقادوا لها وأدخلوها في المحيط الديني، فأفسدت كثيراً من القضايا<sup>(٢)</sup>.

إن دين الله تعالى واحد لدى جميع الأنبياء من لدن آدم -عليه السلام- الذي هياه الله تعالى ليكون خليفته في أرضه، فلا وجود أبداً لنظرية التطور في العقيدة، وإن نظريات كهذه اعتقدها المستشرقون البريطانيون، ثم تبعهم فيها من تبعهم، ما كانوا ليفعلوا ذلك لولا عنصران قائمان في الموقف، عنصران غير علميين، أحدهما: موقف الكنيسة الطغياني من الأمور كلها، ومن العلم والعلماء خاصة، والآخر: هو الدعاية الضخمة التي قام بها اليهود للنظرية ولإيجاءاتها المصادمة للعقيدة بصفة خاصة.

فهل يتصور هؤلاء المستشرقون أن المفسر المحدث ينبغي عليه أن يصنع كما صنعوا هم مع تعاليم الكنيسة، في وقت العصور الوسطى المظلمة التي يطلقها (جيب) وأمثاله على العصور المتأخرة للمسلمين -كما رأيت-، مع أن هذا المصطلح لا يجوز إطلاقه على عصور المسلمين المتأخرة؛ لأن فيها من العلوم المؤلفات ما لا يخفى على عاقل متأمل.

ويسعد المستشرقون البريطانيون بمحاولة المفسر الهندي عناية الله المشرقي، عندما يقرر (أن نمو الإنسان وتطوره بعد أن مر بسلسلة من مراحل النشوء والنمو، لا يتوقف عندما ينتهي خلقه، ولكنه سوف يستمر إلى وقت انتقاله ليلاقى خالقه، فيكون جزءاً الروح الواحدة للذات كانا قد افترقا لملايين من السنين الماضية المحدا في النهاية؛ ليصبحا جزءاً واحداً خالداً إلى الأبد)<sup>(٣)</sup>.

Baljon, modern muslim koran interpretation, p64.(1)

(2) د. محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل، ص ١٥٥.

Baljon, p97, and al- mashriqi, the humen problem, 1955, p15 and khawadja (3) ahmed khan, muslim world, Oct 1956 p33.

فهذه فلسفة مغرقة ليست مستقاة إلا من أفكار وجودية، بل هي خليط من التناسخية<sup>(١)</sup> والتصوير المادي البحت للنفس الإنسانية، لا يتفق مع مؤدى نصوص القرآن الواردة في خلق الإنسان.

وبالمقابل فإن (بالجون) لا يعجبه ما ذهب إليه المفسر أبو الكلام آزاد بقوله: (إن القرآن ليس تبعاً للافتراضات والنظريات البشرية، ولكن عمل الإنسان وبجوته هي التي تكون تبعاً للقرآن، وقد جاء ذلك في سياق حديثه عن المفاهيم القرآنية عن الخلق، حيث يقول: (هذه الدلالات حول خلق الكون وأصله، تبدو وكأنها تعزز نظريات اليوم فيما يتعلق بالخلق الأول للأجسام السماوية، وأصل الأرض أو الكون، وعلى كل حال فإن النظريات الموثقة ربما هي نظريات تفكر وتأمل، لا يمكن لها مطلقاً أن تعلن الواقع وتعبّر عنه بتوكيد جازم، وفضلاً على ذلك لنفترض أننا في هذه اللحظة نفسر انتشار الغاز في عملية النشوء أو الارتقاء في ضوء النظريات الموجودة في هذه الأيام، ولكن ما الذي سيحدث غداً؟ ماذا لو ظهرت نظريات أخرى بدلاً منها؟ إنه لمن الواضح أن هذا التساؤل يتعلق بعالم الغيب، وهو لا يقع ضمن معرفتنا واستيعابنا، وفضلاً على ذلك فإنه ليس المقصد أو من مهمة القرآن أن يفسر أصل الكون، إنما يريد عن طريقها أن يثير انتباه الإنسان إلى قدرة الله تعالى وحكمته، وأخيراً ربما تؤدي أو تقود إلى رفض جذري لكل الجهود والمحاولات لاكتشاف الأنكار والرؤى العلمية في القرآن، وبما يؤسف له عدم وجود نقد تاريخي إسلامي للقرآن)<sup>(٢)</sup>.

وهذا الذي ذهب إليه أبو الكلام آزاد جيد ومقبول، وقرره علماؤنا المصريون والشاميون، إذ لا ينبغي لنا في فهم الآيات الكونية والنفسية أن نعدل عن الحقيقة إلى المجاز، إلا إذا قامت القرينة الواضحة التي تمنع من إرادة حقيقة اللفظ، وتحمل المعنى على مجازه، (ولا يجوز

(١) التناسخ: انتقال النفس أو الروح من بدن إلى بدن في هذه المنشأة بلا توقف أبداً. انظر: تفاع، أحمد زكي، النفس البشرية ونظرية التناسخ، الشركة العالمية للكتاب، ط١٩٨٧، ص١٠-٥.  
وانظر الموقع الإلكتروني:

[www.Islamweb.net/ver2/archive/readart.php?lang=a and id=59060](http://www.Islamweb.net/ver2/archive/readart.php?lang=a and id=59060)

(2). Baljon, p7, and ma'arif, (2/5) and tarjuman al -quran, (2/175).

أن نفس كونيّات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم لا بالفرضيات، ولا بالنظريات التي لا تزال موضع فحص وتمحيص، وعرضة للتصحيح والتعديل، إن لم تكن عرضة للإبطال في أي وقت، فسييل البحث أن تعرض القاعدة الثابتة ليتبين، لتبين مبلغ قربها منه أو بعدها عنه، وعلى مقدار ما يكون بينها وبينه من اقتراب يكون مقدار حظها من الصواب<sup>(1)</sup>.

ويقول الأستاذ محمد أحمد الغمراوي: (إن القرآن عربي، فعلى الناظر فيه أن يلتزم معاني كلماته كما كان يفهمها العرب حين تنزل بها الوحي، وأن يلتزم قواعد العربية في الناحيتين النحوية والبلاغية كما قعدا العلماء، والقرآن حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فعلى الناظر فيه ألا يطابق إلا بينه وبين ما ثبت أنه حق لا شك فيه، وهذا يخرج النظريات العلمية، والنفسية، وما إليها من ميدان التطبيق، اللهم إلا أن تعرض تلك النظريات على القرآن مع الدقة في الفهم والمطابقة، فما وافقه منها كان القرآن مؤكداً لها، وما خالفه منها كان القرآن شاهداً عليها بالبطلان، والقرآن من عند الله تعالى فمستحيل أن تتناقض آياته فيما بينها، أو مع ما يثبت في العلوم الكونية أنه حق، فحقائق العلوم وبقينياتها لا نظرياتها هي التي تفسر بها الآيات الكونية في القرآن، وكل فهم لآيات القرآن يؤدي إلى تناقض بينها، أو بينها وبين حق ثابت في العلم هو فهم خطأ لا محالة ينبغي أن يتجنب، وإن اشتهر، وسار بين الناس، ثم بعد ذلك على الباحث عن معاني القرآن وعجائبه أن يتبع المنطق الصارم في استنباطه وعجائبه وتطبيقاته، خصوصاً في المطابقة بين آياته وبين حقائق الفطرة، كما ثبت في علوم الفطرة أو العلوم الطبيعية كما يسميها الناس)<sup>(2)</sup>.

ويعلق المستشرقون البريطانيون من خلال تفسير طنطاوي جوهرى على التفسير المعاصر، بأنه (تفسير تمتلكه النزعة الدفاعية، وتبرز بجلاء على تلك الآراء، ويبدل محاولات كثيرة لإثبات أن القرآن يتوفر على علوم كثيرة حتى الحروف المقطعة أو أوائل السور عنده، فإنها رموز إلى المعرفة والعلوم، وعلى المسلم أن يدرك أنهم هم الذين أرسوا أصول علم الأرواح، و الله تعالى يخبرنا في قصة البقرة من الآية السابعة والستين حتى الآية الثانية والسبعين حيث تشير

(1) مرجون، محمد الصادق، القرآن العظيم، ص ٢٦٦، ص ٤٢٧.

(2) الغمراوي، مجلة الوعي الإسلامي، عدد ١٥، سنة ١٥٦٦ عن د. فضل، إعجاز القرآن، ص ٢٧٤-٢٧٥.

الآية ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ إلى وجود علم الأرواح<sup>(١)</sup>.

ويرون لفظة طنطاوي جوهرى الدفاعية هذه عندما يقول: (إنك لو أخبرت الناس أن في جسدك آلاف العجائب لأنكروا ذلك ولاستغربوا، ولكنك حين تخبرهم بأن مريم عليها السلام كان يأتيها رزقها من السماء مباشرة يتقبلون ذلك ويسبحون من الصباح حتى المساء)<sup>(٢)</sup>.  
ويقررون بصورة توحى بأن المعاصرين يبدون محاولات يائسة حين ينقل (جوهانز بالجون) عن (جولدزبير) <sup>(٣)</sup> بأن (مدرسة محمد عبده تجمد التلغراف، والتلفون، والتراموي، قد دلت عليها كلها نصوص القرآن)<sup>(٤)</sup>.

ويجاب عن هذا: بأننا لا نزعم الصحة المطلقة لما احتواه تفسير طنطاوي جوهرى، أو استناده إلى الحقائق العلمية وحدها، فيما أورده من تفصيلات العلوم التي أشارت أو أرشدت إليها الآيات، لقد كان تفسير الجواهر أول محاولة كاملة في الاتجاه العلمي في التفسير حديثاً، ولم تحمل هذه المحاولة من اندفاع إلى النظريات الجديدة، التي لم يتأكد بعد أنها حقائق ثابتة لا تقبل الجدل، وإذا ما تذكرنا ووعينا تلك الحقيقة التي يؤمن بها التفسير العلمي، وهي: احتواء القرآن الكريم على جملة أصول العلوم، والإشارة إليها كان لنا أن نتوقع مدى الصعوبة والتعذر في القيام بتفسير علمي كامل للقرآن يعتمد على الحقائق وحدها في شتى العلوم، فهذا عمل لا يمكن لفرد مهما كانت قوته وطاقته وعلمه القيام به، وإذا أتيح لشخص ما المعرفة الكاملة بحقائق العلوم، فكيف يلم منفرداً بكل ما يتضمنه القرآن من علوم وإعجاز إماماً يمكنه من هذا العمل الضخم الجليل والخطير.

(1) Baljon, p93. وينظر طنطاوي جوهرى، تفسير الجواهر، ص(٨٤-٨٩).

(2) Baljon, p65. وانظر جوهرى، تفسير الجواهر، (١٠٧/٢).

(3) جولدزبير: مستشرق مجرى يهودي له عناية بعلم التفسير، أشهر كتبه: مذهب التفسير الإسلامي، انظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١١٩.

(4) Baljon, modern muslim koran interpretation, p88.



ومن هنا كانت بعض التجاوزات في هذا التفسير مما يخضع فيه جوهرى لخياله الخصب، خاصة فيما يتعلق بالأمور الغيبية كعالم الجن والشياطين، واستحضار الأرواح، والتنويم المغناطيسي والوقوع فيه أسر بعض النظريات العلمية القديمة والحديثة، وقد أسهب رحمه الله تعالى في ذلك كثيراً كما أسهب في بيان كثير من العلوم المختلفة التي تشير إليها الآيات الكونية والعلمية، حتى جاوز حدود معانيها، ولم يحاول الجمع بينها فخفي بذلك كثير من حقيقة ومقدار العلم المنزل فيها.

ولكن من الحق أن نقول: إن طنطاوي جوهرى في محاولته المبكرة هذه قد وضع بعض الملحوظات المهمة، والقواعد التي تحكم تفسيره في هذه الناحية، كما وضع بعض القواعد المنهجية الخاصة به، التي تتيح لقارئ تفسيره التعرف على مضمون الآيات مع عدم التعرض لتفصيلات العلوم المرتبطة بها، ثم ماذا يقصد بالنزعة الدفاعية المتحولة من قبل هؤلاء المستشرقين؟ فإن كان المقصود أنه يحاول إثبات أشياء لم يشر القرآن إليها رفعاً لاتهمم الغرب للقرآن بأنه مصدر تخلف وجمود المسلمين، فعندئذ يكون المفسر سطحياً لا يقوى على التبدليل على ما يقول، فليس هذا موجوداً، بدليل أن المفسر يحاول إثبات أن هذه العلوم موجودة بالفعل من خلال الأدلة، ويصدقها الواقع كذلك، وإن كان المقصود بهذه النزعة إثارة الحماس في نفوس المعاصرين للغيرة على هذا الدين، وبيان أن العلوم موجودة عندنا وقواعدها مؤصلة فعلياً التمسك بها، فيكون عندئذ محاولة للرجوع إلى تلك القواعد والتمسك بها لأجل الرقي، فعندنا ما يقدرنا على سبق الغرب كما كنا في عصور مزدهرة منارات للعلوم، فليست القضية دفاعاً كما يتصور المستشرقون البريطانيون، لأنهم يصوروننا على قصور وعدم قابلية الدفاع، وليس لدينا ما يوهلنا للمواكبة العلمية، فمحاولات المفسرين المعاصرين محاولات جادة للرقى والتقدم، وهذه الغيرة العظيمة التي لها ما يعززها من معرفة ووعي لدى طنطاوي جوهرى أثرت في غيره أيضاً، ورسخت هذا الاتجاه العلمي في التفسير المعاصر، ولنا أمثلة كثيرة من تفاسير المحدثين بعد طنطاوي جوهرى، ولدى الدكتور عبد العزيز باشا إسماعيل وهو الذي نقل

(جوهانز بالجون) عنه تفسير الآية ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ يَوْمَ { النساء: ٥٦}﴾ (أن مراكز الإحساس في الجلد تكون في طبقتيه الخارجية، فإذا أصابها التلف فقدت مراكز الإحساس في الطبقة التي تليها، وهذه إشارة قرآنية عظيمة<sup>(١)</sup>).

وبناءً على ما سبق فإن المستشرقين البريطانيين لم يصيبوا في رؤيتهم للملامح التجديد في التفسير.

### المطلب الثاني: تمكيم المنهج العقلاني في فهم النصوص القرآنية:

إن التفسير الذي ينسلخ عن المأثور، ويعتمد المقاييس العقلية وحدها بحيث تظهر عليه هذه النزعة، وتكون سمة بارزة له هي موضع تقدير من الاستشراق البريطاني، ولذلك نلاحظ اهتمامهم بمحاولات من هذا النوع يذكرونها في مؤلفاتهم، ومن الأمثلة على ذلك موقف (برويز) من تفسير كلمة (المدثر) في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١٠﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿١١﴾﴾<sup>(٢)</sup>. حيث يرى (بالجون) (أن) (برويز) كان ناجحاً في الإستشراح والاستنباط من النص المقدس مباشرة، فد (برويز) يربط صفة المدثر التي نعت بها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه السورة ببراعة مع الفعل (تدثر) والتي تعني في البريطانية: (يرتب عشه)، فيعبر عن ذلك بأن يقوم المرء يجعل بيته مرتباً، ولهذا السبب فإن الإداري الجيد يعبر عنه بـ (دثر المال) وفي هذا الصدد، فإن المدثر نفهم على أنها تعبر عن معنى (مصلح العالم أو الدنيا)، بعد هذه الكلمة يأتي فعل الأمر (قم)، وهنا بالنتيجة ينظر إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - على أنه يبدأ بالرسالة، وهي التبشير بثورة عالمية، ولكن علماءنا متهمون بفعل ما هو عمل سلمي فحسب، على اعتبار أنهم يرون كل ما هو جديد ضد الشباب الغربي المتعلم دون أي تساؤل عن السبب الحقيقي والفعلي

(1) علسي فكري، القرآن ينبوع العلم والعرفان ص ٤٨ حفي، أحمد، معجزة القرآن في وصف الكائنات، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٣.. and Baljon, p89, (2) المدثر، 1-2.

لعدم تدين هؤلاء<sup>(١)</sup>. لاحظ هنا أن (بالجون) يأخذ بالمعنى العقلاني لكلمة المدثر ويتبنى رأي برويز الذي ابتعد عن معنى التدثر لغةً، وفصل المعنى عن سياقه، حيث يذهب إلى أن الدثار هنا هو الإصلاح الإداري أو الشأن الاجتماعي، ولا شك أنك ترى أن هذا التفسير فيه بعد عن اللغة؛ لأنها تعني من تغطي بثيابه، وفي الحديث (الناس دثاري)<sup>(٢)</sup>. فهو الغطاء الذي يلي الجلد مباشرة، وواقع النزول يأبى أن يشتط المرء في تحكيم المنهج العقلي في توسيع مدلول النص إلى مثل هذه الآراء، ولا دليل على ما ذهب إليه (برويز) بحيث يمكن قبول ذلك أو الاعتداد به.

وقد جاء في تفسير المدثر: (المدثر: وزنه متفعل ومعناه الذي تدثر في كساء، وتسميته بذلك كتسميته بالمزمل، وفي ندائه بالمدثر ثلاثة فوائد: إحداهما الملاطفة، فإن العرب إذا قصدت ملاحظة المخاطب نادوه باسم مشتق من حالته التي هو عليها، والفائدة الثانية: التنبيه لكل متدثر راقد بالليل ليتنبه إلى ذكر الله تعالى؛ لأن الاسم المشتق من الفعل يشترك فيه المخاطب وكل من اتصف بتلك الصفة، والفائدة الثالثة: هي أن العرب يقولون: النذير العريان للنذير الذي يكون في غاية الجدة والتشمير، والنذير بالثياب ضد هذا فكانه تنبيه على ما يجب من التشمير. (قم فأنذر) أي أنذر الناس وهذه بعثة عامة).<sup>(٣)</sup>

ومن ذلك أيضاً بعض تفسيرات الشيخ عبد القادر المغربي التي يحكم فيها النظرة العقلية من مثل بيان حرية الصحافة، حيث أراد الشيخ عبد القادر المغربي أن يثبت ذلك من خلال نصوص القرآن، فيشير (بالجون) إلى (أن عبد القادر المغربي استنتج من الآية ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾<sup>(٤)</sup> أنها يمكن أن تشير إلى أن الصحفي لا ينبغي أن يمنع من تنفيذ

(1) Baljon, modern muslim koran interpretation, p25.

(2) أحمد، مسند أحمد، (٣٠٧/٥) الحاكم المستدرك على الصحيحين رقم ٦٩٧٢، (4/89).

(3) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر، (١٥٩/٤-١٦٠).

(4) البقرة، ٢٨٢.

واجبه، وما يدل على حرية الرأي في التعبير ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ  
الْحَسَنَةِ﴾<sup>(١)</sup> (٢)

وبالرجوع إلى كتاب (على هامش التفسير) للشيخ عبد القادر المغربي نجد أن المسألة  
فيها تفصيل عنده، ولكن في الحقيقة أتبع في هذا البيان المنهج العقلي والتفكير المنطقي، ويمكن  
أن يناقش في ذلك، ففي موضوع الصحافة والقرآن في كتابه (على هامش التفسير) يرى الشيخ  
عبد القادر المغربي أن آية المداينة في سورة البقرة تصلح دليلاً على حرية الصحافة، فمثلاً يستنبط  
من قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾<sup>(٣)</sup>. (ان هذا النص يشير إلى أنه لا يجوز  
التضييق على كتاب الجرائد فيما كتبه وأنه لا تقييد على حرية الأقلام).<sup>(٤)</sup>

ويجاء عن هذا بأن الآية في موضوع المداينة وتوثيق الديون، ولا شأن لها بما ذهب إليه  
الشيخ عبد القادر، فهي صريحة في أحكامها وموضوعها، ولا مسوغ لتأويلها على نحو ما ذكره، إذ  
ما استنبطه لا مسند له، فهو تأويل عقلي فيه صرف للفظ عن حقيقته.

ومن الأمثلة على التأويل العقلاني الذي لا يتفق وأصول التفسير، و ينأى عن قواعد  
اللغة والمأثور: ما يقدمه بعض المعاصرين من مفاهيم تتفق مع المدنية الحديثة، وتخلع قيماً سابقة  
بحجة عدم ملاءمتها للحياة المعاصرة، حيث ينقل (بالجون) عن (برويز) في تفسيره لآية الحجاب  
في سورة الأحزاب الآية الثالثة والخمسين، حيث يذكر أن "الحجاب هو الخمار النفسي الذي  
يجب على كل مسلم ومسلمة أن يلتزم به ذاتياً مع نفسه، ومع الآخرين من بني جلدته، ومن  
عموم أبناء البشر، والتي توجب على كل فرد مسلم أن يكون رقيب نفسه على أداء قواعد  
الحشمة وتعاليمها والتحجب والعفة واحترام الذات " <sup>(٥)</sup>.

(1) النحل، ١٢٥.

(2) Baljon, p32.

(3) البقرة، ٢٨٢.

(4) على هامش التفسير، مكتبة الجمايز بالقاهرة، ط. د. د. د. ص ٨٣-٨٨.

(5) Baljon, modern muslim Koran interpretation, p35

والجواب: أن هذا لا يتفق مع نصوص القرآن الكريم التي تشير إلى اللباس والحشمة، من نحو قوله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِأَزْوَاجِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يُعْرَقْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>(١)</sup>، وما جاء في سورة النور من نحو قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...﴾<sup>(٢)</sup>، فهذه الآيات تحث على ضرورة التزام اللباس الشرعي، والابتعاد عن التبرج والسفور، وإلا فكيف يوجه (برويز) نص الآية ﴿وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾<sup>(٣)</sup>، فما المانع أن تضاف الحشمة الظاهرية الى الحشمة المعنوية؟ وهل يتصور أن يريد القرآن إحداهما دون الأخرى، والهدف من هذه النصوص حفظ الشخصية الملتزمة بكل معايير الالتزام الخارجي والداخلي؟

ومن مظاهر التجديد في رأي المستشرقين البريطانيين: إنكار المغيبات والمعجزات، حيث ينص (جيب) على أن هذه الأمور ينبغي عدم ذكرها، ولا بد من اللجوء إلى تأويلها لعدم انسجامها مع الأسلوب الحضاري للحياة المعاصرة، حيث يقول: (في التركيب الذهني للشعوب الإسلامية نسبة كبيرة مما نستطيع أن نسميها: قوام (جوهر) الوحدة الكونية السفية، وأنا أفهم من ذلك شيئاً يشبه طريقة القائلين بوجود الروح في كل الأجسام الحية ولو بصورة فطرية تقليدية، بدليل الاعتقاد بالجن والعفاريت، وجميع تلك العجائب السحرية المدهشة التي ذكر عنها الدكتور (ماكدونالد) الشيء الكثير في محاضراته، على أن أكثر هذه الأمور قد نفيت من الإسلام عقيدة وعملاً، فنظر لها الدين نظرة الأشياء الخارجية عن العقيدة، غير أن بعضها قد

(1) الأحزاب، ٥٩.

(2) النور، ٣١.

(3) الأحزاب، ٣٣.

بقي، ثم فسح مجالاً لتعاليم النساك ولفرض سلطة الأولياء الذين يثون أفكاراً يدعون تلقيها بالقوة الإلهية، أو لفرض أصول أخرى مشابهة تمتزج بالفكر الصوفي الخالص<sup>(١)</sup>.

ويجاب عن هذا بأن القرآن أكد خلق الجن ووجوده ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

لِيَعْبُدُونِ ﴾<sup>(٢)</sup> وما من مسلم ينكر ذلك عقيدة أو عملاً، وإن كان خلقه واقفاً فوق الإدراك والحس، نعم إن جميع المسلمين ينكرون ما يقوم به المخرفون من جمع الجن وتسليطه وما إلى ذلك من الترهات، وإنكار ما علم من الدين ضرورة كفر يفضي بصاحبه إلى الخروج من ربة الدين، فكيف تصور هذا المستشرق أن القرآن نفى ذلك، أو عده من قبيل الخرافات.

ويؤكد (جيب) سبيل التأويل العقلاني للمغيبات فيجعله أساساً لا بد منه من أجل فهم عصري لنصوص القرآن حيث يقول: (إن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن نثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الخطأ ولا من الباطل لعدم موافقته الزمن، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله، وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً، فالمطلوب أساساً هو التأويل لا النقص والتغيير والتبديل في النص ولا بيان الناسخ و المنسوخ و المتناقض، بل لإبراز قيمة القرآن المادية قبل إظهار قيمته الروحية، وهذا التأويل يظهر تحت أشكال عدة، والشكل الدقيق الصعب المراس يتلخص بالبحث في السور القرآنية عن جميع ما يمت إلى الفكر العلمي الحديث بصلة، كأن تترجم كلمة (جن) مثلاً ب (ميكروب)، وأنا لا أشاطر الناس الاتجاه العام الذي يوصل إلى السخرية والتهكم بالنظر لهذا المذهب العقلي الشبيه بالعلمي؛ لأن هذا الأمر ليس أكثر تهكماً من ميل أساقفتنا نحو الملاءمة بين تاريخ سفر التكوين وعلم طبقات الأرض، أو من الميل السائد نحو ترجمة الحقائق الدينية إلى اصطلاحات علمية شعبية)<sup>(٣)</sup>.

(1) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ٥٥.

(2) اللداريات، ٥٦،

(3) جيب، الاتجاهات الحديثة ص ١٢٧، مع أن التأويل الفاسد وإخراج الحقائق عن ظواهرها يؤدي إلى قلب النصوص القرآنية، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها تقول على النص القرآني وذهاب به إلى غير وجهته.

وأقول هنا: إن التأويل الذي ينشده هؤلاء الباحثون لا صلة له بظواهر النصوص القرآنية، لأنهم يستبعدون إرادة الحقيقة من تلك النصوص، فلو أخذت على ظواهرها في ذكر المعجزات والمغيبات لأدى ذلك إلى مصادمة العقول عندهم، وعدم اتفاقها مع ما تقتضيه المدنية الحديثة، وبرأيهم أن المفسر الذي يتبع هذا المنهج هو المفسر الذي عرف الطريق المؤدي إلى الاستفادة بكل ما في النص القرآني من طاقات، وحقيقة الأمر هذه نزعة ذوقية انطباعية مرفوضة، لأنها تنحى إلى التأويل مع عدم وجود مانع من الحمل على الحقيقة، ومن المعلوم أن التأويل السائغ هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، فهل مجرد عدم احتمال العقل لها لعدم حسيتها يحكم بصرفها عن ظواهرها؟ ويقرب من هذا - وإن كان فيه بعض اختلاف - استخدام التمثيل والرمزية<sup>(١)</sup>. في دراسة بعض المغيبات، وهذا ما يبحث عليه المستشرقون البريطانيون ويعدونه تجديدًا بالفعل، ويضربون لذلك نماذج من واقع محاولات بعض المعاصرين كمحمد إقبال<sup>(٢)</sup> حيث يقول عنه جيب: (وهناك صوت عال قد ارتفع ضد

(1) التفسير الرمزي أساس تقوم عليه الهرمينوطيقا، وهو يركز على تفسير النصوص باعتبار الرمز وسيطاً شفافاً يتم عما وراءه من معنى، ومعنى ذلك أن يقول القائل شيئاً وهو يعني شيئاً آخر في آن واحد، وبغير أن تتعطل الدلالة الأولى وهو ما يسمى بالوظيفة الأليغورية للغة بالمعنى الحرفي للكلمة ومعنى (all-gorie) أي: قول شيء عبر شيء مغاير، وقد لجأ إلى هذه الطريقة (بول ريكور) و(بولتمان) في تحطيم الأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، ويطلق على هذا الأمر (الهرمينوطيقا الخاصة) في مقابل الهرمينوطيقا العامة التي تهتم بتفسير الوجود. انظر ريكور، بول، (إشكالية ثنائية المعنى) مقال ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ص ١٣٩، وانظر الطعان، أحمد إدريس، القرآن الكريم والتأويلية العلمانية (النص واللعب الحر) مؤتمر التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن - بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٦، ص ٧، ص ٨. وانظر أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١. ٢٠٠٠، ص ١٢١. وانظر سمير، حميد، الهرمينوطيقا والنص القرآني، نقد وتجريح، دار البيارق، ص ١٠-٢٠.

(2) محمد إقبال: فيلسوف وشاعر إسلامي كبير، ولد في البنجاب في الهند سنة ١٨٧٧م، أمم تعليمه العالي في لندن، تتلمذ فيها على كبار الأساتذة البريطانيين منهم (توماس أرنولد)، تخصص في الفلسفة، له العديد من المؤلفات من أبرزها التجديد في الفكر الديني، وكثير من القصائد ودواوين الشعر المؤثرة منها (أسرار معرفة الذات)، ترجمت كتبه إلى العديد من اللغات العالمية، امتاز بالنزعة العقلية الفلسفية والمنحى الصوفي في دراساته خصوصاً في فهمه لأيات القرآن الكريم، انظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، روائع إقبال، المجمع الإسلامي العلمي، لكهنؤ - الهند، ط ٤، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٢٩-٣٧. البقري أ.د. أحمد قاهر، الفكر الإسلامي في أدب إقبال، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص ٩-٢٤، نداء إقبال: مؤتمر إقبال بدمشق لعام ١٩٨٥م، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م، بو عزيزي، محمد العربي، محمد

السطحية الظاهرة في التأليف، التي ادعت إعادة النظر والتفكير العصريين سعياً وراء الحقيقة، وقد طالب الصوت بأن ينظر من جديد في الأسس التي وضعت لتدعيم العقيدة الإسلامية، ذلك هو صوت السيد محمد إقبال الذي ظهر في محاضراته الست التي تناول فيها الحديث عن إصلاح الفكر الديني الإسلامي، فلم يحاول السيد إقبال التكتّم بأن الفكر الغربي غير أجنبي عن مفهوم محاولاته إذ قال: (إن المظهر الممتاز في التاريخ الحديث والقصص العصرية هو تلك السرعة الهائلة التي تدفع بالعالم الإسلامي، فيتحرك ضمن دوائرها متجهاً نحو الغرب، وما في الحركة من شيء معيب، لأن الثقافة الأوروبية بمظهرها الذهني ليست سوى تبسيط لاحق لبعض أطوار الثقافة الإسلامية الهامة، وليس ثمة ما يدهش إذا كانت الشبيبة الإسلامية الآسيوية والإفريقية تميل نحو توجيه جديد في عقيدتها وإيمانها، فهضة الإسلام تجعل التعمق في دراسة الفكر الأوروبي أمراً ضرورياً، شريطة أن يوافق الدراسة ذهنياً مجردة، بغية تحديد ما يمكن الاستفادة منه، ليوضع محل البحث، ويستخلص منه ما يساعد على إعادة النظر في إصلاح الفكر العقائدي في الإسلام)<sup>(١)</sup>. وفي مجال التأويل والتمثيل يقول إقبال: (والبرزخ حسب الرياضة الصوفية حالة وعي تتميز بتغيير في وضع الذات بالنظر للزمان والمكان، أو حالة تنهياً فيها الذات، وترتاض على المظاهر الجديدة في الحقيقة والواقع). فالجنة والنار حالتان لا مكانان، أما الأوصاف التي يتناولها القرآن بها فهي عبارة عن تخطيط مجسد ملموس يقع تحت النظر، لتقريب ما هو من الأشياء الباطنية، أي أن جهنم حسب الآيات القرآنية هي النار التي تصهر ما في قلوبهم والجلود، أو هي تبيكت الضمير المؤلم للإنسان، حين يحبط عمله ويسوء فعله كإنسان، أما الجنة فهي السرور واللذة بعد الظفر والانتصار على قوى المحلل، فالهلاك الأبدي والفناء غير موجودين في الإسلام، وجهنم لم يصورها القرآن بترأ عميقة للعذاب والنكال يفرضهما إله نائر

إقبال: فكره الديني والفلسفي، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٥-٢٤، الأعظمي، محمد حسن، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار الفكر دمشق، ١٩٧٥م، معوض، أحمد، العلامة محمد إقبال: حياته وأثاره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٤-٢٧. munawwar, Muhammad, iqbal and quranic wisdom, farashkhana, delhi, noor, 1987, p4-28.

(1) جيب، الاتجاهات الحديثة ص ١٣٥



يجب الانتقام، بل هي تجربة تظهر الذات، وتجعلها منيعة تحس ألم الضمير وتشعر بلذع الجرم، وتؤمن بشكر الله والرضوخ له، والجنة ليست عيداً احتفالياً دائماً البتة، بحيث تكون الحياة واحدة مستمرة على نسق، بل كل فعل للذات الحرة يخلق وضعاً جديداً ويتيح الفرص لامتداد (خلاق) (١).

فهذه الاستشهادات المبسطة تعطي كما أمل فكرة صحيحة عن الاتجاه العام لفكرة السيد محمد إقبال الفلسفية، أما بالنظر للمسلم المحافظ، فإنها تبدو نتيجة جراءة مدهشة، قد أثرت كثيراً على الشباب الهندي المثقف، بل كان لها نتائج عميقة على المجتمع الإسلامي بصورة عامة، أفلا يكون افتتاح السيد محمد إقبال الشاعر، والزعيم المسلم الهندي، بهذه النواحي حافظاً لقادة الرأي العام الإسلامي، لأن يفرجوا على العالم بتأليف ثورية تقلب الأوضاع البائدة المأثورة، لتقيم على أنقاضها وضعاً تباهي به الأمم؟ أما بالنسبة لنا، فإن بحث هذه الاتجاهات الحديثة للمدنية يملاً النفس، وخصوصاً إذا جاء البحث عميقاً مستوفياً للشروط، فأحرى بهذا الرئيس الروحاني العظيم الشأن (٢). أن يكتب حول قواعد يجلو غوامضها، ويجعل منها دستوراً ثابتاً مدعوماً بالحجة القاطعة والرأي الحصين، كأن يكتب عن: - ماهية وجود الله تعالى، الحرية الخلقية، ومسؤولية الإنسان.

وعن الفكر العلمي الخالص ومقومات قانون الطبيعة والتطور، وجميع ما يقع تحت القضايا الثلاثة المذكورة أعلاه.

فقد تمكن السيد إقبال أن يدخل في الإسلام الاتجاه الفكري الجديد عن غير عمد، ذلك الفكر الذي تمكن أن يطور المسيحية في الغرب ليجعل منها ديناً إنسانياً (٣).

(1) انظر: إقبال، عمد، تجديد التفكير الديني، ص ١٤١.  
(2) هذا لقب خلعه عليه (جيب) لا يليق حقيقةً بمحمد إقبال؛ لأنه يوحي بأن محمد إقبال ليس لديه عناية بالتفسير إلا من جهة التصوف الإشرافي الروحاني.  
(3) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ١٣٩-١٤١، وانظر النصوص هذه في تجديد التفكير الديني لمحمد إقبال، ص ١٤١.

والصواب: أن هذه الرؤية من إقبال رحمه الله تعالى غير مستساغة، ولم يقل بها إقبال وحده، بل ذهب إلى ذلك معاصرون آخرون كالشيخ عبد القادر المغربي في كتابه على هامش التفسير وتفسيره لجزء تبارك وغيرهما. وهذه نزعة عقلية مرفوضة تعلي من شأن العقل، وتجعل من بعض نصوص القرآن رموزاً وإيحاءات غير واقعية بحجة مناهضتها للذوق والتصورات الذهنية<sup>(١)</sup> ولست بصدد مناقشة الرأي الذي ذهب إليه إقبال في تصور الغيبيات فلذلك مجال آخر يبحث في موضوعات السورة القرآنية، حيث يناقش هناك بتفصيل ويأخذ حقه من الدرس والبحث، لكن الذي يعنينا هنا القول: إن هذا خروج عن المؤلف، وحدود اللغة، وفحوى السياق القرآني في الترغيب والترهيب، ولي لأعناق الآيات والأحاديث المتكاثرة في ترسيخ هذا المفهوم على جهة الحقيقة والتيان لواقعيته، وهذا المنهج رمي للتفسيرات السابقة بالسطحية، وعدم التعمق في فهمها، ولي أن أسأل: كيف وسع صحابة النبي الكرام والتابعين من بعدهم، أن يفهموا هذه النصوص على حقيقتها، ولا يسعنا أن نفهمها إلا بالطريقة التي يرسمها لنا إقبال وغيره، فهل كانت هذه النصوص تصلح لزمن يفهم معين ولا تصلح لنا إلا بهذا النهج؟ فهل هذا هو التطور الذي يريده إقبال؟ إن إقبال لا يريد أن يدعي كما يدعي المستشرقون تطور العقيدة، بل يريد أن يثبت تطور المفهوم للعقيدة، ومع ذلك فإن هذا أمر خطير فيه مساس بقراءة النص، واقتراب من ساحة الغيب التي هي حى لا يحل له قربانها إلا بحقها.

ولا شك أن المدنية هنا ذات أثر واضح على إقبال<sup>(٢)</sup> وهو حين يقول في النص الذي سبق أن على الإنسان أن يأخذ من الحضارة المدنية ما يناسبه، فإنه في عمله هذا أخذ ما لا

(1) انظر المغربي، على هامش التفسير، ص ١٠-٥٩.

(2) درس محمد إقبال التصوف والفلسفة الغربية على يد المستشرق البريطاني (توماس آرنولد) حيث كان يحث كثيراً على دراسة هذين العلمين، انظر المصري، حسين مجيب، إقبال والقرآن، ص ١٤٥. ويقول أبو الحسن الندوي: (ان إقبال من أولئك الرجال المعدودين الذين خاضوا بحر نظام التعلم الغربي، فلم يخرجوا من قعره سالمين فقط، بل وقد جاءوا معهم بדרך كثيرة، وازدادوا اسلاماً مخلود الإسلام ومضمراته الواسعة، وازدادوا ثقة بنفسهم، وإن كان من الصعب ان يحكم على إقبال انه لم يخضع للتعليم الغربي والفلسفة الغربية في قليل او كثير، وان فهمه للدين يطابق الكتاب والسنة وفهم السلف تماماً، ولكن الذي لا مرية فيه انه لم ينصهر في بوتقة الغرب كما انصهر آلاف من معاصريه). الندوي، أبو الحسن

يناسب وأخطأ في اجتهاده، فالغيب لا يقاس بعقل، ولا يمكن لنا أن نحصره في إطار العقليات والأمر الذهنية المجردة، ومثله كذلك الشيخ عبد القادر المغربي، حيث أفاض في بيان "أن النعيم والعقاب تمثيل لا حقيقة، حيث ذكر الثواب والعقاب بصورة تناسب عقلية المخاطبين تقريبا للصورة"<sup>(١)</sup>.

وهذه حقاً نزعة عقلية فلسفية مجردة ذهب إليها الفلاسفة<sup>(٢)</sup>، ولكن المعاصرين الذين ذهبوا إلى هذا القول أرادوا أن يثبتوا أن القرآن لا يصادم الحضارة، ولا التطور، ولك أن تنظر فيما قاله المغربي حيث سطر في كتابه (على هامش التفسير): (ولا يحسن بنا أن نتغافل عما يقوله كتاب أوروبا وقصصيوهم وشعراؤهم فينا وفي ديننا، وتقاليدنا، فقد كان لقولهم تأثير عميق في نفوس أقوامهم وبني جلدتهم، فاقتنعوا أفضل اقتناع بأن المسلمين منحطون في دينهم وآدابهم وأخلاقهم، وأن الواجب على العالم المتمدن الترصدهم، والانتباه لأمرهم، زاعمين أن المسلمين إذا استتبت لهم السلطة يوماً من الأيام، مع ما هم فيه من الكثرة والانتشار في أطراف المعمورة، والتدين بهذا الدين الغريب الأطوار، والإيمان بهذا الكتاب الذي يعدهم بالشهوات الحيوانية - كذا يزعم الغربيون - أفسدوا العالم وقضوا القضاء الأخير على بني آدم، ذلك من جملة الأسباب التي أضررت رجال السياسة بنا، فسعوا مساعيهم المعهودة منذ قرن حتى فلوا شوكتنا، ومحووا سلطتنا، وبثوا وسيثون دعاة الدين بين أبنائنا، فيشككونهم في ديننا، ويجلبونهم غير جلبابنا، ومعظم السبب في ذلك زعمهم في الإسلام أنه دين شهواني، لا يصلح للبشر ولا يلتحم مع رقيهم الفكري والاجتماعي، ما دام يعد بجنة يؤكل فيها اللحم ويشرب فيها الخمر....، فمسألة لذات الجنة ليست بسيطة، بل هي مسألة خطيرة، والبحث فيها لعمرى من أهم ما يجب علينا الأخذ به، حفظاً لديننا، وتنزيهاً لقرآننا، وصوناً لكرامتنا)<sup>(٣)</sup>.

علي الحسيني، روائع اقبال، المجمع الاسلامي العلمي، لكتنهور - الهند، ط ٤، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٩٠-٩١. وانظر ص ٢٠٧، وما بعدها.

(١) ينظر المغربي على هامش التفسير ص ١٠-٥٩ حيث أفاض في بيان ذلك.

(٢) كاهن سينا والفارابي وغيرهم

(٣) المغربي، على هامش التفسير، ص ١٩-٢٠. بتصرف.

والحق أن إقبال قد بين لنا دواعي التجديد في العصر الحديث، وهذه الدواعي هي:  
(أولاً: لمناهضة الدعوات القائمة ضد الأديان والإسلام خاصة، والتي لم تعدم أنصاراً لها ودعاة  
من أبناء المسلمين أنفسهم.

ثانياً: ما يراه وغيره من الفارق الهائل بين الثقافة الغربية في جانبها العقلي المادي والثقافة  
الإسلامية، التي ظلت راكدة طوال القرون الخمسة الأخيرة، ثم السرعة الكبيرة التي  
يندفع بها المسلمون في حياتهم نحو الغرب لسد الفجوة الواسعة بينهما، وما يتورطون فيه  
من أخطاء قاتلة يتتبعهم لمظهر الثقافة الغربية الخارجي، الذي يعيق تقدم المسلمين،  
فيعجزون عن بلوغ حقيقة الحضارة الأوروبية وكنهها<sup>(1)</sup>، ويرى أن الهدف الرئيس للقرآن  
هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق، وبين الكون من  
علاقات متعددة<sup>(2)</sup>.

وهذه الأفكار الإقبالية الطيبة يؤكد عليها المفكر الإسلامي وحيد الدين خان  
ويستلهمها حيث يرى أنه (ينبغي بدء إحياء الإسلام في أحسن صورته العملية بأن يقام مركز  
إسلامي على نطاق عظيم، وأن يكون هذا المركز الإسلامي مجهزاً بجميع الوسائل العصرية لنشر  
الأفكار حتى يصبح هذا المركز مصدر الطاقة المفجرة للحركة الإسلامية العالمية بحيث يكون هذا  
المركز إسلامياً وعالمياً وعصرياً في نفس الوقت، ويرى أن تخلف المسلمين في كل مكان لأنهم  
أخطأوا في تفهم طبيعة العصر، ولم يهيئوا أنفسهم مطلقاً لما تتطلبه روح العصر الجديدة هذه من  
انفساح.

ويضطلع هذا المركز الذي يهدف إلى التجديد الإسلامي إلى عدة أمور منها:

- إصدار مجلات بلغات متعددة لتعريف أجيالنا بروح العصر لبناء الوعي الديني.

(1) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٣-١٥.

(2) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٥.

- نشر الكتب الاسلامية الأساسية إلى اللغات الاجنبية.

- نشر كتب تتناول قضايا العصر من وجهة النظر الاسلامية وتعالج مبادئ الاسلام بعقلية

غير مبهورة بالغرب، ويضرب أمثودجاً لذلك وهو كتابه (الإسلام يتحدى)<sup>(1)</sup>.

- إعداد جيل إسلامي مثقف وعلى علم بكل اللغات القديمة والحديثة وبالحضارات والأديان)<sup>(2)</sup>.

وقد بدت على إقبال النزعة الفلسفية العقلية<sup>(3)</sup>، واستخدم المفهوم الرمزي في فهمه للنصوص القرآنية، وكان ينهج منهج التصوف الروحاني في فهمه للآيات، فهو يفسر قوله تعالى: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾<sup>(4)</sup> (أن موسى عليه السلام كان فقير الدنيا، لأجل ما أنزل الله تعالى إليه من خير الدين، وهو النجاة، فمعلوم أنه كان عند فرعون في مال وثراء وملك، وقوله دليل على رضاه بما من الله تعالى به عليه، ولأنه يؤثر الدين على الدنيا، وهكذا يورد إقبال ما ورد في قصص القرآن ليولد معنى من معناً ويشبه شيئاً بشيء)<sup>(5)</sup>.

(1) انظر كتابه هذا من ترجمة ظفر إسلام خان، دار البحوث العلمية، القاهرة، ١٩٧٣ م.

(2) خان، وحيد الدين، الإسلام والعصر الحديث، ص ٥٥-٥٩.

(3) يرجع الباحثون هذه النزعة الفلسفية إلى تآثر محمد إقبال بكتاب (المثنوي المعنوي) لجلال الدين الرومي، وهو كتاب فيه حكم وأمثال ذات مغزى صوفي، وقد كتبه جلال الدين الرومي في ثورة وجدانية ونفسية شديدة، ضد الموجة العقلية الإغريقية التي اجتاحت العالم الإسلامي في عصره، وقد انتصر فيه للإيمان والوجدان انتصاراً قوياً، وانتصف للقلب والروح والعاطفة والحب الصادق والمعاني الروحية من المباحث الكلامية الجافة، وكان العالم في عصر محمد إقبال يواجه التيار العقلي الأوروبي الذي جرف جميع القيم الروحية والخلقية، وقد زادت الآلات الميكانيكية هذه الحضارة بعداً عن المعاني الروحية والمبادئ الخلقية وما بعد الطبيعة، فأصبحت حضارة عقلية ميكانيكية، وقد قضى محمد إقبال فترة من الزمن ينازعه حاملان: حامل العقل، وعامل القلب، وقام صراع بين عقله المتمرد وعلمه المتجدد، وقلبه الحار النافض بالإيمان، وفي هذا الصراع الفكري والاضطراب النفسي ساعده المثنوي مساعداً غالية، ودافع عن عاطفته وقلبه دفاعاً مجيداً، وحل به كثيراً من ألغاز الحياة). انظر الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، روائع إقبال، ص ٦٣-٦٤، وانظر المصري، حسين مجيب، إقبال والقرآن، ص ١٢٠.

(4) القصص، ٢٤.

(5) د. المصري، حسين، إقبال والقرآن، ص ٢٣٩.

وفي قصة آدم يفسر إقبال لنا معالم هذه القصة تفسيراً رمزياً فلسفياً، يربطه بمدركات الإنسان، وعلم النفس بشيء من الإغراب، يعطي للعقل حرية واسعة في التصور والاستنتاج، وإني إذ أنقل رأي السيد محمد إقبال لاستميج القارئ العذر في نقل نصه بتمامه، وفيه طول؛ حيث لا يحسن أن اجتزئ منه شيئاً لبيان تمام فكرته. يقول رحمه الله تعالى: (وتعاليم القرآن التي تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان، وبسط سيادته على قوى الطبيعة، لا هي بالمتفائلة ولا هي بالمتشائمة، بل هي تحسن الظن بالعالم، فتسلم بعالم ينمو ويزداد ويحركها الأمل في انتصار الإنسان آخر الأمل على الشر، على أننا نجد السبيل لفهم معضلتنا هذه فهماً أوفى في القصة التي تسمى قصة (هبوط الإنسان)، والقرآن يحتفظ في سردها بشي من الرموز القديمة، لكنه يحور القصة تحويراً ملموساً، ليجعل لها معنى جديداً مختلفاً عن معناها السابق كل الطرافة، وطريقة القرآن في تحوير القصص تحويراً جزئياً أو كلياً، ليبعث فيها معاني جديدة، يلائم بينها وبين روح التقدم في الزمن أمر له خطره، ولكن دارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على سواء كادوا يهملونه على الدوام، وهدف القرآن من إبراز هذه القصص قلماً يكون العرض التاريخي، بل يكاد دائماً أن يجعل لها مغزى عاماً أو مضموناً فلسفياً، ويحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التي من شأنها أن تحدد معنى القصة بصيغتها بصيغة حادثة تاريخية معينة، وكذلك بحذف التفاصيل التي تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور، وهذه الطريقة ليست غير مألوفة في عرض القصص، فهي شائعة في الأدب الذي لا يعالج الموضوعات الدينية، فمن ذلك قصة فاوست فقد أضفت عليها عبقرية جيته معنى جديداً تام الجدة<sup>(1)</sup>.

ولنتقل إلى قصة هبوط آدم من الجنة، إننا نجد في آداب العالم القديم على صور مختلفة، ومن المستحيل حقاً أن نحدد مراحل نموها، وأن نرسم في وضوح البواعث الإنسانية المختلفة التي لا بد أن تكون قد أثرت في تحديدها البطني، ولكننا إذا قصرنا بحثنا على البدائي في أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة، وسوء حاله في بيئة غير مواتية له تفيض بالمرض والموت، وتعوقه

(1) هذا جانب من التعامل مع القصص القرآني من ناحية أدبية يفرح له المستشرقون البريطانيون كثيراً، ويعدونه من المناهج الجديدة في النهضة التفسيرية كما سترى لاحقاً.

من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته، ولما لم يكن للإنسان أي سلطان على قوى الطبيعة، فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعياً، وعلى ذلك لمجد في نقش بابلي قديم ثعباناً (رمز عضو التذكير)، وشجرة وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة)، ومعنى هذه الأسطورة واضح، وهو أن سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل والمرأة لأول مرة<sup>(١)</sup>. ويتضح لنا أسلوب القرآن في عرض هذه القصة، عندما نقرنه بما ورد في سفر التكوين ونقط الخلاف الظاهرة بينه وبين رواية القرآن، ورواية التوراة تشير إلى غرض القرآن إشارة لا تقبل الخطأ:-

١- فالقرآن يسقط من روايته إسقاطاً تاماً ذكر الحية وحكاية خلق حواء من ضلع من ضلع آدم، وحذف حكاية الحية لمجرد للقصة من طابعها الجنسي، وبما توحى به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة، وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي كما هو الحال في كتاب العهد القديم، الذي يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة، تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل، نعم ورد في آيات القرآن التي نتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً لفظ (بشر)، أو (الإنسان) لا لفظ (آدم)، الذي احتفظ به للإنسان من حيث هو خليفة الله تعالى في الأرض، ويزداد غرض القرآن تحقيقاً بجذبه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء، اللذين ورد ذكرهما في رواية التوراة، واستبقاء القرآن للفظ (آدم)، واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معين من البشر، واستعمال اللفظ على هذا الوجه لا يعوزه الدليل من القرآن نفسه، فالآية الآتية واضحة تماماً في هذا المعنى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ أن إقبال يفسر النص القرآني على ضوء الأسطورة القديمة، وهذا غير مقبول.

(٢) الأعراف، ١١.

٢- يقسم القرآن القصة إلى حادتين متميزتين، إحداهما تتعلق بما يصنعه بالشجرة فقط، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك لا يبلى، وردت الأولى في سورة الأعراف<sup>(١)</sup>، والثانية في سورة طه<sup>(٢)</sup>، ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلهما الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس فذاقوا من ثمار الشجرتين كليهما، على حين رواية العهد القديم تقوم على أن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول، وأن الله تعالى أقام في الجانب الشرق ملائكة، وسيفاً من لهب يتحرك في جميع الجهات، لحراسة طريق شجرة الحياة.

٣- يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم، أما القرآن فيجعل الأرض مستقراً ومتاعاً للإنسان ينبغي أن يشكر الله تعالى عليه ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشٌ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، كما أنه ليس هناك من سبب لافتراض أن كلمة (جنة) أي: حديقة استعملت في هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحس يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض، وطبقاً للقرآن فليس الإنسان غريباً عن هذه الأرض، إذ يقول: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾<sup>(٤)</sup> فالجنة التي ورد ذكرها في القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التي جعلها الله تعالى مقاماً خالداً للمتقين، فالجنة التي وعد المتقون وصفها القرآن بقوله ﴿يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْنِيمٌ﴾<sup>(٥)</sup>، وفي مقام آخر يصفها بقوله ﴿لَا يَمَسُّهُم فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾<sup>(٦)</sup>، على أن الجنة التي ورد ذكرها في

(١) يشير الكاتب إلى الآيات من ١٩-٢٠، من سورة الأعراف، وقد وردت إشارة أخرى إلى هذه الشجرة في سورة البقرة آية ٣٥.

(٢) يشير إلى الآية ١٢٠.

(٣) الأعراف، ١٠.

(٤) سورة نوح آية (١٧)

(٥) سورة الطور آية (٢٣)

(٦) سورة الحجر آية (٤٨)



القصة كان أول ما وقع فيها معصية الإنسان لربه، ثم خروجه من الجنة، والواقع أن القرآن نفسه يفسر معنى (الجنة) كما استعملها في روايته، ففي بيان الحادثة الثانية التي وقعت في هذه القصة يصف القرآن الجنة فيقول ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١١٩﴾﴾<sup>(١)</sup>، وعلى هذا فإنني أميل إلى اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن تصويراً للحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدد نشأتها -دون سواها من العوامل- بداية الثقافة الإنسانية.

وهكذا نرى أن قصة آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان، وليس معنى المهبوط أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليه شخصية بوجوده، هذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سجنت فيه إنسانية شريرة العنصر، بسبب ارتكابها خطيئة أصلية، فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له، وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى، خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضا، والكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الإله، لا يقدر على فعل الخير، وعلى هذا، فإن الحرية شرط في عمل الخير، ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لما هو في الحق مغامرة كبرى، لأن حرية الاختيار للخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه، وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك، دليل على ما الله تعالى من ثقة في الإنسان، ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل

(١) سورة طه الآيتان (١١٨-١١٩).

بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل الثقة، وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تيسر الابتلاء، والتنحية للقوى الممكنة لوجود خلق على ﴿ أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ ﴾<sup>(1)</sup>، ثم رد إلى ﴿ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾<sup>(2)</sup> وكما يقول القرآن ﴿ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾<sup>(3)</sup>.

فالشر والخير إذن وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءاً من نفس الكل، وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها، لأن الحقائق أمورٌ كليةٌ يجب أن تفهم عناصرها بما بينها، من نسب وإضافات، والحكم المنطقي إنما يفرق بين عناصر الحقيقة الواحدة، لكي يكشف عن توقف كل منها على الآخر، وفضلاً على هذا فإن طبيعة النفس هي أن تبقى على ذاتها من حيث هي نفس، وبسبب هذا تنشُد المعرفة والتكاثر والقوة، أو كما جاء القرآن تسعى وراء (ملك لا يبلى)، والحادثة الأولى في رواية القرآن للقصة تتعلق برغبة الإنسان في المعرفة، والثانية تتعلق برغبته في التكاثر، والقوة، وفيما يتصل بالحادثة الأولى، لا بد من إيضاح أمرين: الأول: هو أنها ذكرت مباشرة بعد الآيات التي وصفت تفوق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها، والمقصود من هذه الآيات - كما بينت آنفاً- بيان أن المقصود طبيعة المعرفة الإنسانية، وفيما يتعلق بالأمر الثاني تحدثنا مدام بالفاتسكي<sup>(4)</sup> (balvatski) التي كانت على حظ كبير من العلم بالرمزية القديمة فتقول في كتابها (المذهب السري): أن الشجرة كانت عند القدماء رمزاً خفياً على علم الغيب، وواضح أن آدم حرم عليه أن يذوق ثمر هذه الشجرة، لأن عتاده الحسي وقواه العاقلة كل ذلك كان بصفة عامة مهيباً لنوع آخر من أنواع المعرفة، هو النوع الذي يقتضى الكد في معاناة الملاحظة، ولا يقوى إلا على التجمع البطيء، ولكن الشيطان أغوى آدم أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة، وانقاد له آدم لا لأن الشر كان متصلاً في نفسه، ولكن لأنه كان عاجولاً بطبعه، أراد أن يحصل المعرفة عن أقرب طريق، وكان السبيل

(1) الإشارة إلى قوله تعالى ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ لَمُرَدِّدَتُهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ سورة التين ٤-٥

(2) سورة التين. ٥

(3) سورة الانبياء، آية ٣٥.

(4) لقد تأثر عماد إقبال بالمستشرقين البريطانيين في جملة أمور منها الفلسفة والتأثر بالحضارة الغربية.

الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع في بيئة مهما تكن مؤلمة له، فإنها كانت أكثر ملائمة لإبراز قواه العاقلة، وعلى هذا، فإن إدخال آدم في بيئة مادية مؤلمة له لم يكن القصد منه عقابه، بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذي احتال- بسبب عداوته للإنسان- بلين القول على أن يبقيه جاهلاً للنعيم الذي ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين، ولكن بقاء ذات متناهية في بيئة كؤود يتوقف على التزايد المستمر للمعرفة، القائمة على التجربة الواقعة وتجارب هذه الذات المتناهية التي تنفسح أمامها إمكانات عدة، إنما تزداد وتنسح بطريقة المحاولة والخطأ، وعلى هذا فإن الخطأ الذي قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلي عامل لا يحصى عنه في بناء التجربة.

ويروي القرآن الحادثة الثانية في قصة المهبوط من الجنة على النحو الآتي: ﴿ قَوْسَوْسَ

إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴿١٠٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ

رَبَّهُ فَعَوَى ﴿١٠١﴾ ثُمَّ آجَبَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿١٠٢﴾، فالفكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة الحياة رغبة لا تقاوم في الحصول على ملك لا يبلى، في حصول الإنسان على ملك لا نهائي، من حيث هو فرد ذو وجود متحقق، ولكن لما كان الإنسان كائناً فانياً يخشى انقضاء سيرته بموته، لم يكن أمامه من سبيل إلا أن يحقق نوعاً من الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد، وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التي لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى، وهذا التمييز الذي به يتكاثر لكي ينجو من الفناء الكلي، كما لو كانت الحياة تقول للموت: كلما اكتسحت جيلاً من الأحياء أخرجت جيلاً آخر.

والقرآن يستبعد الرمز لعضو التذكير الذي جاء في الفن القديم، ولكنه يشير إلى أول اختلاط جنسي بما احترى آدم من الخجل، الذي يبدو في حرصه على ستر عريه، وبعد فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين، وفردية متحققة الوجود في الخارج، وهذه الفردية المتحققة

(1) سورة طه، آية ١٢٠-١٢٢.

مشاهدة فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية، هي التي يتكشف فيها ما لله تعالى من وجود غير متناه، على أن ظهور الفرديات وتكاثرها، وكلّ منا جاعلٌ نصب عينيه الكشف عن إمكانيته هو، باحثٌ عن أسباب ملكه (دائرة اختصاصه)، لا بد من أن يعقب الكفاح المرير بين الناس، يقول القرآن ﴿ قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾<sup>(١)</sup>، وهذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذي يبعث فيه الحياة الفانية: النور والظلمة كليهما في الإنسان الذي تتعمق فرديته، فتصبح شخصية تهيئ له إمكان ارتكاب الشر، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدة وشدّة، على أن رضا الإنسان بوحدة الشخصية بوصفها صورة من صور الحياة، يتضمن الرضا بجميع العيوب، التي تنشأ عن تناهيها، ويصف القرآن الإنسان بأنه أخذ على عاتقه عبء الأمانة، التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها، فيقول ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾<sup>(٢)</sup> (٣).

وهذا عرض رمزي فلسفي طوّعت فيه مبادئ في علم النفس، وجانب من نظريات المعرفة المستحدثة، لا يوافق عليها إقبال، وأسأل هنا: ما الذي دفعه إلى أن يقسم الكلام إلى قسمين: قسم تعلق بالمعرفة، وهذا الذي أرادت سورة البقرة بيانه حسب قوله، وقسم يتعلق بالبقاء النوعي لمقاومة الفناء الكلي، وهذا موجود في سورة الأعراف، حيث يرى: أن سورة البقرة جاءت بلفظ الشجرة فقط، وهذه تعني شجرة المعرفة، بينما جاءت سورة الأعراف بشجرة الخلد وملك لا يبلى، وهذه معناها البقاء النوعي وطريق التكاثر، حيث رمز القرآن إليها بهذا الرمز، والملفت للنظر أن إقبال يجعل عمدته في هذا وأن الشجرة في الأساطير القديمة ترمز إلى الغيب والمعرفة، ثم يبدأ يفرع على هذه الأصول ما يراه مراد القرآن.

(1) الأعراف، ٢٤،

(2) سورة الأحزاب، ٧٢.

(3) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٩٦-١٠٣.

ويحلل لنا فكرته بناءً على أن ذكر الشجرة بعد تعليم آدم الأسماء، لبيان أن الهدف هو: العلم والمعرفة، وتحريم أكلها يرمز إلى أن آدم الذي هو رمز للإنسانية، عليه أن لا يأخذ المعرفة بطريقة الأقرب، بل لا بد من البحث عنها بأدواتها، فيلزم الجهد والكد والنظر والاجتهاد، فليس الأكل معصية عند إقبال، بدليل أن الهبوط ليس عقاباً، بل لأن الإنسان كونه رُكِبَ فيه بالغريزة حب الاتكال، والقعود عن تحصيل المعارف بطريقة البحث والاجتهاد، كان لا بد أن يُهيأ له بيئة مادية ينفعل بها، تحتاج إلى بذل ذلك الجهد وإخضاعه لمقاييس النظر والتجربة، فإذن ما ورد في سورة البقرة هي رمز للتجربة الأولى للمعرفة الإنسانية، التي أثبتت احتياجها إلى جعلها في تجربة أخرى أكثر استمراراً وانفعالاً بقوى الطبيعة.

وأما ما جاء في سورة الأعراف فذاك رمز لبقاء النوع الإنساني لذكر السورة الخلود والملك الذي لا يبلى، الذي هو رمز البقاء، والهبوط على هذا هو صراع الأجيال، لأجل استكمال بناء الشخصية الإنسانية عبر الزمن.

و لا أود مناقشة جميع ما في هذه الصفحات من آراء جديرة بالدراسة والمناقشة، ولكني أوردت ذلك مثلاً على نزعة هذا المفكر، الذي اتخذ الرمز والتمثيل وسيلة لتوضيح أفكاره ونظراته لنص القرآن، على أن السؤال هنا : لماذا نفر من الحقيقة إلى التمثيل والرمز إلى الأشياء؟ والله تعالى قد سمى الأشياء بمسمياتها، فهناك شجرة، وهناك ثمر محرم، وهناك نهى عن قربان تلك الشجرة، وهناك وعيد محسوس، وهناك هبوط مادي، وهناك تعبير من القرآن ﴿ وَعَصَىٰ ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾<sup>(١)</sup>، فكيف لا يكون الأكل من الشجرة مراد به حقيقة؟ وكيف يعبر القرآن عن ذلك بالعصيان، وإقبال يقول: ذلك ليس عصياناً إنما هو رمز لأخذ المعرفة بطريقة مباشرة؟ وما معنى الغواية إذن ؟ وهل أراد الشيطان لهذا الإنسان أن يحصل المعرفة من أقرب

(1) طه، ١٢١

طرقها فدعاه إلى الشجرة المحرمة، التي هي رمز للمعرفة الكبرى -معرفة الغيب-، إذن فما هو الشيطان على هذا؟ هل يرمز إلى تنازع القوى الشريرة والخيرة فلا شيطان على الحقيقة؟

إن مثل هذا التمثيل والهروب من الأخذ على الحقيقة لا ينسجم مع ما أراد الله تعالى؛ ذلك أن تكرر قصة آدم وتفصيلها هذا التفصيل ينفي ذلك تمام النفي، ثم ما المسوغ لأن يراد بقصة آدم في موطن: المعرفة، وفي موطن آخر: يراد بها بقاء النوع<sup>(١)</sup>؟ فهل يريد السيد إقبال تقرير أن المعاني الفلسفية الرمزية<sup>(٢)</sup> كامنة في هذه النصوص، والتجديد هو كشف النقاب عنها؟ إن مثل هذا التأويل حتى يمكن لنا أن نستسيغه لا بد أن تقام له الأدلة الكافية، لا مجرد ذوق انطباعي يكتفى به لا ضابط له، ومثل هذا فتح للباب أمام التفكير غير المنضبط، بدوافع وجود علم النفس، والإدراكات، ونظريات المعرفة والسلوك، وتطبيقها على نصوص القرآن، فيصبح القرآن عرضة لدراسة أفكار جديدة قد لا تكون استوت على سوقها بعد.

### المطلب الثالث: الدعوة إلى استخدام المنهج التاريخي ومناهج النقد

#### الأدبي وطرق التحليل النفسي في تفسير الآيات:

يرى (بالجون) أن (المنهج التاريخي في النقد، على الرغم من أنه لا يزال في طور الطفولة عند هؤلاء المفسرين المعاصرين، قد بدأ يحدد المدى الذي يمكن أن يمتد إليه نفوذ الكتاب المقدس، وفي رأيه أنهم لو وفقوا في استخدام هذا المنهج التاريخي في التفسير لجنبوا أنفسهم مشقة جهد كبير لعله لا يعني شيئاً)<sup>(٣)</sup>.

(1) عبر الله تعالى عن بقاء النوع في موطن آخر من سورة الأعراف بقوله ﴿ فَلَمَّا تَعَنَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا

فَمَرَّتْ بِهِ ۗ الْأَعْرَافُ ١٨٩، فهنا عبر القرآن عن ذلك بوضوح، فلماذا نلجأ للرمز ولا مسوغ له؟

(2) راجع ما كتبه النهامي نوره عن الرمز في القصة القرآنية وروده لهذا المنهج في كتابه (سيكولوجية القصة القرآنية)، الشركة التونسية للطبع، ص ١٧٤-١٧٥.

Baljon, p8. (3)

وترى الموسوعة البريطانية أن ( منهج النقد التاريخي قد اضطلع به هندي كان يشغل وزير التعليم، قد اقترح أنه يجب فهم خلفية الظروف والبيئة التي كان يعيش فيها المسلمون، ثم دراسة الثقافة واللغة في تلك الحقبة؛ تساعد على تفسير القرآن، كما أن دراسة الظروف التاريخية في تلك الحقبة تسهل من فهمه لأولئك الذين نزل عليهم القرآن )<sup>(١)</sup>.

وهذا المعاصر هو أبو الكلام آزاد، وقد أورد ( بالجون ) مثالا على منهجه التاريخي ودراسته للبيئة الخاصة بطبيعة النص القرآني، حيث يرى أبو الكلام آزاد ( أن الخطاب في الآية الكريمة ﴿ إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ ﴾<sup>(٢)</sup> مقصور على فئة من النساء، فهو حكم يتعلق بالنساء المصريات المخاطبات وليس جميع النساء )<sup>(٣)</sup>.

أقول: ما الذي دفع أبا الكلام آزاد لأن يتناول الآية على هذا النحو مخالفاً أهل التفسير، دون أن يقدم لنا مستنداً أكثر من أن الآية ينبغي أن نفهمها بناءً على واقعها التاريخي، وفي سياق بيئتها، حيث قيلت في سياق قصة النساء اللاتي وقع منهن المكر تجاه نبي الله يوسف عليه السلام، فأخذ الخطاب وحمله وفق سياقه التاريخي، حيث تعلق الأمر بالنسوة اللاتي قطعن أيديهن.

إن مثل هذه المنهجية بهذا الشكل مرفوضة، لأنها طرح بالذهب اللغوي وإقصاء له عن ميدان التفسير للنص، فهذا حكم عام وقاعدة أغلبية تشمل عموم النسوة اللاتي في الدنيا، لا في خصوص من وقع الخطاب هن، ولكن الذي يظهر أن الخطاب جاء موجهاً هن بهذه الصيغة للإشارة إلى أن كيدكن أيتها المخاطبات عظيم، لا يقل عن بقية كيد الأخريات، لأن جنس النساء واحد.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا: ( إن هذا العمل ومحاولة التنصل منه بالانتهام من كيدكن المعهود منكن معشر النساء، فهو لم يخص الكيد بزوجة، فيقال إنه أمر شاذ منها يجب

the oxford encyclopaedia of Modern Islam, (4/173), and Encyclopaedia of (1)  
religion,( 14/243)  
(2) يوسف، ٢٨  
Baljon, p 134 (3)

التروي في تحقيقه بأكثر مما شهد به أحد أهلها، وهو لا يهتم في التحامل عليها وظلمها، بل هو سنة عامة فيهن في التفصي من خطيئاتهن، فقد أثبت خطيئتها مستدلاً عليها بالسنة العامة لمن في أمثالها ﴿ إن كيدكن عظيم ﴾ لا قبل للرجال به، ولا يفتنون لجلكن في دقائقه<sup>(١)</sup>.

إذن الأمر عام في شأن النساء لا يخص فئة دون غيرها.

ويسعد الاستشراق البريطاني كثيراً بمحاولات محمد أحمد خلف الله في الفن القصصي للقرآن ويتفننون بمحاولة محمد كامل حسين في مقال له بعنوان (متنوعات) وكتاب (قرية ظالملة)، حيث يرون أن (هذين الباحثين يمثلان الصورة الحقيقية لنهضة التفسير في مصر، حيث اعتمدا منهج التحليل الأدبي والنفسي، وتعاملا بموضوعية في فهم النص ونقده تاريخياً)<sup>(٢)</sup>، وقد قومت هذه المؤلفات تقويماً مخطوئاً في أوساط السلفيين في نظر هؤلاء المستشرقين، مع أنها تتضمن كثيراً من الأفكار الجديدة<sup>(٣)</sup>.

والذي ينظر في كتابات محمد كامل حسين، يلحظ أن محاولاته لا تمت إلى النهضة التفسيرية بصلة لسبب يسير جداً، هو: أن تلك المحاولات ليست إلا وحي خيال وتصورات فكرية، صيغت بشكل أدبي على هيئة خاطرة، أو أسلوب قصصي يورد من خلاله بعض المفاهيم الفلسفية والنزعات الدوقية، التي لا علاقة لها بأصول التفسير ولا قواعده، بل إنك لا تخطئ حين تقرر أن محمد كامل مشيع بالفكر الغربي الذي ينطلق من تصور كنسي، ففي كتابه (قرية ظالملة) يورد بأسلوب قصصي مغلف ومطعم بالخاطرة كظاهرة من ظواهر الأدب الحديث، قصة صلب السيد المسيح <sup>عليه السلام</sup>، وقد احتوى كتابه هذا على كثير من المغالطات التي لا يقرها حتى الإنجيل والتاريخ الكنسي، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما قاله: ( وكان قيافا لا يعبا كثيراً بمعجزات النبي الجديد، إنما كان إعجاب به أنه أتى بمعجزات من المبادئ السامية والحلول الرائعة لمشكلات في الأخلاق لم يوفق أحد قبله إلى حلها على هذا النحو البديع، وكان

(1) رضا، المنار، (١٢/٢٣٣).

Baljon, modern muslim horan interpretation, p2, p7 (2)

(3) نفسه، p2.



قيافا يعتقد أن أحداً لا يفهم الدعوة الجديدة مداها ومغزاها إلا هو وصاحبها، وكان يغبطه على توفيقه فيها من الناحية الخلقية<sup>(١)</sup>.

وهذه مغالطات غير صحيحة لأن من يرجع للإنجيل الحالي يرى أن قيافا رئيس كهنة اليهود حسد النبي عيسى عليه السلام وهياً الظروف المناسبة لصلبه، وهو الذي ثور الرومان عليه وألب قلوب الحاسدين عليه كذلك<sup>(٢)</sup>.

ولا يعني هنا صحة ما في الإنجيل أو عدمه بقدر ما يعني أن أشير إلى أن محاولات محمد كامل حسين ليست تعبيراً عن تفسير نصوص القرآن، بل هي محاولات لتوظيف نصوص الكتب السابقة في خدمة اللون الأدبي، مضيفاً عليها نزعات فلسفية وآراء متحررة من تلقاء نفسه، فهو يحاول هنا أن يعرض تصوره للظلم من الواقع الكنسي بطريقة أدبية، فكيف كان ذلك إبداعاً في التفسير في نظر المستشرقين وبحسب ذلك على التجديد؟

وفي كتابه ( متنوعات ) يدعو إلى " دراسة القرآن الكريم دراسة أدبية خالصة، ويرى أن هذه هي الوسيلة المثلى لتقديم القرآن إلى الغرب، ليتم التأثير به كما حصل تأثير العرب الأوائل بالقرآن لأجل أسلوبه الأدبي.

بل يصرح أن انتشار الإسلام لم يكن راجعاً لتعاليمه ومبادئه بل كان خضوع العرب للقرآن راجعاً إلى قوته الأدبية وأثرها فيهم " <sup>(٣)</sup>.

وحين يتحدث عن الوحي يتحدث بما يظهر أن الكلام الذي دعا إليه النبي عليه الصلاة والسلام وحي ذاتي، حيث جاء في كلامه: ( ثم أخذته رغبة حادة في الخروج إلى غار حراء بعيداً عن الناس في وسط الصحراء الشاسعة المترامية الأطراف، وفرغ إلى نفسه متأملاً، وأخذ يشعر أن

(١) حسين، محمد كامل، قرية ظالمة، ص ٦٢

(٢) انظر في ذلك العهد الجديد، الإنجيل يوحنا ٤٩، ١١، ص ١٤٦.

(٣) حسين، محمد كامل، متنوعات، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٥.

نفسه تجيش بأحاسيس جديدة خامضة وشعور غريب لم يكن له به عهد، ولعله كان يشعر بالضيق إن لم يكن له وسيلة للتعبير عن هذه الأحاسيس لا بالقول ولا بالعمل، وكل من تجلت له حقيقة كبرى من حقائق العالم يشعر بالضجر حين يتلمس طريقاً للتعبير عن هذه الحقيقة فلا يجد إلى ذلك سبيلاً، ثم اضطربت نفسه اضطراباً شديداً وأزعجه أن رأى عجزه إزاء هذه الثورة النفسية التي لم تكن قد ألفها بعد، حتى كانت ليلة ليلاء وجد نفسه وقد شمله هدوء الصحراء الغريب، ذلك الهدوء الخفاق النابض الحي الذي يعرفه روادها، وكان هذا الهدوء الشامل يزيد في إحساسه بالضعف والاضطراب، ثم أفاق وثابت إليه طمأنينته، فوجد نفسه ينطق بكلمات غريبة لم يسبق له أن نطق بمثلهما، ولعله فرح أن وجد ما يخفف عنه ألم يعجز عن التعبير عما في نفسه، ولعله فرح أن وجد أن الكلمات التي نطق بها تليق بما كان يحس به في نفسه من شعور عميق، ولكنه لم يلبث أن اضطرب ثانية وعاد إلى أهله يرتعد، وقص على زوجته هذا الكلام الغريب فأدركت خديجة قوة هذا الكلام وأمنت به ولم تضطرب، وحملت النبي -صلى الله عليه وسلم- على أن يثق بنفسه ويكلامه، حتى إذا عاد إلى الغار عادت إليه الحالة النفسية الأولى، ورجع بكلام مائل لما سبق أن نطق به، وإن اختلف اختلافاً تاماً عن كل كلام سمعه أو نطق به هو من قبل، ثم عرضه على خاصة أصدقائه فأعجبوا به أيما إعجاب وآمنوا بهذا الكلام، ولم يكن ذلك إلا إعجاباً بأسلوبه الخاص، فإن السور الأولى لم تكن فيها إلا الدعوة العامة إلى التوحيد، ثم تتابعت السور كلها غريبة عن كلامه العادي وعن كلام غيره<sup>(1)</sup>.

ويقرر محمد كامل حسين أن الأهم بالنسبة للقرآن هو الناحية الشكلية التعبيرية<sup>(2)</sup>، ويعطي رأيه النهائي ليقول: ( من هذا البحث يتبين أن تقدير أي عمل أدبي لا يتعلق في قليل أو كثير بموضوعه ولا بأسلوبه، وإنما يتعلّق بقوة تعبيره عن شيء نفسي تعبيراً تاماً، وليس المهم ما

(1) حسين، محمد كامل، متنوعات، ص 3-4.

(2) نفسه، ص 15.

يعبر عنه وإنما المهم أن يكون التعبير كاملاً دقيقاً قريباً، وهذا هي الصفة التي أرى أن القرآن فاق فيها كل أثر أدبي آخر، فهو تعبير تام كامل عن الروح العربي البدوي الصحراوي<sup>(١)</sup>.

وأنت ترى أن في ذلك غصاً من قيمة الموضوعات القرآنية، وإعلاءً للناحية التعبيرية الشكلية على حساب المعنى، وهذا لا يتفق مع المنظور الصحيح للقرآن الكريم.

ولعل من أخطر دراسات محمد كامل حسين كتابه "الوادي المقدس"، حيث يتصور المعنى في قوله تعالى ﴿فَأَخْلَقَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾<sup>(٢)</sup> بأسلوب رمزي فلسفي، ويضمن هذا المعنى أفكاراً تتمثل فيما يلي:

- أ. الوادي المقدس رمز للطهر النفساني وحصول السعادة.
- ب. الوادي المقدس غاية كل ديانة.
- ج. الوسيلة الى الوادي المقدس لا تنحصر في جانب الإيمان، بل هناك الحب والحكمة، فالذي لا يصل إلى هذه السعادة عن طريق الدين ليس معناه أنه ضل الطريق، بل ربما تناسبه طريق الحكمة أو الحب فيصل إلى تلك السعادة.
- د. كل ما تؤمن به يكون حقاً إذا أوصلك الى الوادي المقدس هذا.
- هـ. مقياس الهدى والضلال مقياس ذاتي بحت.
- و. الديانات لها تطور، ومفهوم العبادة كذلك.
- ز. ليس شرطاً أن تكون مسلماً ليحصل لك عبور الوادي المقدس، بل قد تكون موسوياً أو مسيحياً.
- ح. موقفك من الله تعالى ينبغي النظر إليه، وتقسيم الناس فسيولوجياً صعب هذا الموقف.

(1) نفسه، ص ١٧.

(2) طه، ١٢.

ط. لو أنكرت المغيبات فدعها، واحصل على طريق آخر يحقق لك الرضا<sup>(١)</sup>.

هذه بعض أفكاره التي لا تتفق وأصول الفهم الصحيح للآية، ولا يعد هذا تجديداً.

وقد وجدت هذه الأفكار صدها لدى (كينث كراج) الذي سجل هذه المحاولات

الأدبية والفكرية في كتابه: <sup>(٢)</sup> (the pen and the faith).

والحق أن الرمز إلى هذه الأفكار لا يستقيم مع الفهم الصحيح للآية، فالوادي المقدس

بقعة مباركة وليس فكرة أو رمزاً.

وأما محاولة محمد أحمد خلف الله التي يتغنى بها المستشرقون هنا، حيث طبقت المنهج

النقدي التاريخي ومنهج التحليل الأدبي متكئة بذلك على خلفيات فكرية (فللوجية)<sup>(٣)</sup>،

ونظريات من علم النفس والاجتماع الغربية، مما أسعد الباحثين الغربيين فنادوا بضرورة أن

تكون هذه النماذج المشرقة في تناول النص أصولاً يقاس عليها التفسير الحديث.

وقد بات واضحاً أن التفسير المعاصر حتى يكون له صفة المعاصرة عند المستشرقين

البريطانيين لا بد أن يكون فيه ثورة عارمة على القديم، وخروج عن حد المنطق والمألوف، أخذاً

بطرائق النقد الحديثة الغربية ومناهج التحليل الأدبي والنقدي، حتى يكون نموذجاً معتمداً

عندهم، وقد رأيت ما في هذه النماذج التي ضربت من لي لأعناق النصوص، وتهجم واضح

على دلالات الآيات، فهل هذا هو التجديد الحق الذي ينسجم مع الحياة المعاصرة؟

وكم كان المؤمل أن يقوم محمد أحمد خلف الله بدلاً مما قام به من هذه الدراسة

(المتهافئة) أن يجري دراسة مقارنة بين قصص القرآن والقصص الكتابية على ضوء الدراسات

الحديثة، بما تتضمنه من مبادئ تربوية وتوجيهات نفسية، كون القرآن جاء بأعلى مقاييس الأدب

وفن العبارة، ويجلي لنا التصوير الفني لآيات القصص على غرار ما فعل سيد قطب - رحمه الله -

(1) حسين، محمد كامل، الوادي المقدس، دار المعارف، مصر، ص ٩، ص ١٣، ص ١٩، ص ٣١، ص ٩٢، ص ١٣٦،

وغيرها.

(2) cragg, kenneth, the pen and the faith, London, p126-143.

(3) الفللوجية... تعني المنهج اللغوي وتتبع الظواهر اللغوية... Jansen, the interpretation of the

Koran,

في التصوير الفني، أو يجري تلك المقارنة على ضوء المفاهيم التاريخية والوثائق الحقيقية من علم التاريخ وأصول الشعوب، ليقرر لنا ما يمتاز به القصة تاريخياً عن غيرها من القصص الكتابية، كما صنع مالك بن نبي - رحمه الله تعالى - في كتابه (الظاهرة القرآنية)، وقد عُدَّ بحثه نموذجاً للمنهج المقارن في تفسير القصة القرآنية، حيث يؤكد الحقيقة التاريخية للقصة القرآنية، بخلاف ما صنّفه محمد أحمد خلف الله، بل هو رد على من يحاول أن يقطع ما بين القرآن والتاريخ باسم المنهج الأدبي.

ولي حق في أن أسأل هؤلاء المستشرقين عن سر إعجابهم بمحاولات من نوع عمل محمد أحمد خلف الله وغيره، فلو أن باحثاً أراد أن يثير الشكوك حول الإنجيل والتوراة، وقال إن القصص الواردة فيهما منافية لما وقع في التاريخ حقاً، وأراد أن يفسر الإنجيل والتوراة بناء على هذا المنطلق، هل تكون النتائج مرضية حقاً بالنسبة لهم؟ هل يرضون أن يوجه الطعن إلى مصداقية الخبر ويجعل هذا الطعن طريقاً لتحليل فرضياته ومبادئه الجديدة في الأدب؟ أغلب الظن أن ذلك لا يكون مرضياً، لأنهم يربطون بين القداسة للنص ومصداقيته التاريخية؟ ونحن نقول: إن مصداقية النص هي دلالة من دلالات إعجازه، ونماذج الصديق في الخبر كثيرة في القرآن، فهل يريدون أن ينسحب ذلك على جميع أخباره؟ ولو فقد القرآن صدقه في خبر واحد تطرق ذلك إلى سائرته، وهذا قدح في قداسة النص، ونصوصنا في القرآن التي تنفي ذلك، للمرء أن يطالعها ويخرج بنتيجة عكس ما توصل إليها هؤلاء.

وإذا أردت مطالعة النماذج التي ساقها المستشرقون البريطانيون عن فهم محمد أحمد خلف الله لدراسة القرآن فهماً متوافقاً مع الحياة المعاصرة، فانظر إلى ما سطره (بالجون) في الحديث عن المعجزات، حيث استشهد بنصوص من محمد أحمد خلف الله لضرورة عدم الاعتداد بها، فهو يحيل إلى قوله في الصفحة ١٢٥-١٢٦، من كتاب (الفن القصصي) حيث يقول محمد أحمد خلف الله: (وموقف القرآن هناك موقف من لا ينكر أمر المعجزة، لكنه ينكر أن

يتوقف الإيمان عليها أو يتعلق بها، ولذا نراه يذكر المعجزات التي عرفت لمن سبق النبي ﷺ من الرسل، فيذكر منها معجزات موسى وعيسى كما يذكر ناقة صالح وإلقاء إبراهيم في النار. لكنه في الوقت نفسه يرى ألا تعلق لهذه بتلك؛ فالآيات لم تأت دائماً لتكون الدليل، وإنما جاءت تخويفاً وإنذاراً، ومن هنا أصبحت قليلة النفع عديمة الفائدة، يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ وَعَآتَيْنَا مُمُودَ النَّسَاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴾ (١). والآيات قد تأتي الواحدة بعد الأخرى، ومع ذلك لا يكون إيمان ولا ينفع مع المعارضة أي دليل. (٢)

ومن جوانب التحليل النفسي التي استخدمها عماد أحمد خلف الله فيما ينقل عنه (بالجون): (أن النصر للرسول لا يتم إلا بعد تخطي عقبات وأزمات نفسية، وهي كثيرة منها: العقبات الداخلية، ومن أسبابها طبيعة الشخص وتكوينه، إذ يكون ضعيف الإرادة لا يملك من أمر نفسه وقيادتها الشيء الكثير، وهذا واضح في قصة آدم حين أكل من الشجرة، وقد ترجع إلى لون من العقد النفسية التي تسيطر على أعمال المرء، وهذا واضح في قصة هرب موسى من مصر، وقد ترجع إلى بعض الرغبات المكبوتة التي لا تزال في حالة قوية من الفاعلية، وهذا واضح من حال النبي محمد ﷺ حين كان يحرص حرصاً شديداً على تحسين علاقاته مع قومه، وهناك العقبات الخارجية وصورها في القرآن كثيرة، يجمعها كلها ما يقوم به المعارضون للأنبياء من أعمال وأقوال، مثل تكذيبهم للرسول... الخ...، ويترتب على هذه العقبات أنواع من الألم تختلف قوة وضعفاً، فقد يخرج الألم الرسول عن حد الاعتدال والقصد، فتثور انفعالاته وتضطرب نفسه، وتجمع العواطف حتى ليعجز عن كبها، وذلك هو الواضح من موقف ذي النون ﷺ، حين ذهب غاضباً، وقد يؤثر هذا الألم على الاتجاه العام في حياة الرسول والدعوة، حتى ليهم بتركها، وهذا واضح من قوله تعالى ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ

(1) الإسراء، ٥٩.

(2) الفن القصصي، ص ١٢٥.

وَضَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ  
وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١١﴾، والقصاص القرآني يعمل من غير شك على تخفيف  
الضغط العاطفي، وعلى انقشاع الأزمات النفسية من عند النبي والمؤمنين<sup>(١)</sup>.

وكتقرير للمنهج التاريخي حيث يعتمد الباحثون إلى دراسة البيئة التي نزل فيها القرآن،  
ليفهم النص على ضوءها، ثمة أخطاء منهجية غرض المستشرقون البريطانيون الطرف عنها،  
وأرادوا أن تكون مثلاً على حرية النقد للواقع التاريخي إزاء تفسير الآية، وهذا ما نص عليه أبو  
الكلام آزاد كما أشير سابقاً، ويضيف محمد أحمد خلف الله نماذج يقرها المستشرقون، وينادون  
بتفعيل دراسات تسيير على هذا النمط، فقد نقل (بالجون) عن محمد أحمد خلف الله أن (القرآن  
قصد إلى الشخصيات النسائية قصداً لتؤدي أدواراً بعينها، ولم يجرى بها لتكون رموزاً أو كالرموز  
لتجري على ألسنتها الأفكار والآراء، قصد القرآن إلى هذه الشخصيات كما هو الواضح من  
قصصه، لكن البيئة كانت تحرص على تقليدين، الأول: أن تكون المرأة تابعة للرجل، والثاني:  
أن لا يذكر اسمها عارياً حين تتناول بالحديث في أي موقف وبين قوم كلهم من الرجال.

ويتضح الأمر الأول من موقف القرآن من حواء، فهو لم يذكر اسمها ولا مرة واحدة،  
وهو الأمر الذي قد يدعو إلى العجب، خاصة وهي أم البشرية، وأول امرأة في هذه الحياة، ثم  
هي التي ساعدت على إخراج آدم من الجنة حين أغوته ثم أغرته بالأكل من الشجرة كما تقول  
التوراة<sup>(٢)</sup>.

وعدول القرآن عن التسمية مقصود من غير شك، وعدوله عن أن تكون البطلة في  
الغواية والإخراج مقصود كذلك من القرآن، فقد صورها تابعة لآدم في كل شيء، تابعة له في

(1) هود، ١٢.

(2) الفن القصصي، ص ١٠٨-١١٣، Baljon, p72-73.

(3) انظر العهد القديم، سفر التكوين، ٢، ٦، ص ٦، وهذا كلام ليس صحيحاً، فالقرآن يخبرنا أن الشيطان كان سبب  
غواية آدم ﷺ وزوجه معاً، فليست هي المسؤولة وحدها، قال تعالى ﴿فأزلهما الشيطان عنها، فأخرجهما مما كانا فيه﴾  
البقرة، ٣٦.

النهي عن الأكل من الشجرة، وتابعة له في الأكل، وفي الخروج، وتلك التبعة هي التي كان يُحرص عليها في البيئة العربية إذ ذاك<sup>(١)</sup>.

أقول: مثل هذا الخروج عن المنهج الصواب في فهم النص مع دراسة البيئة العربية، فيه تطويع للقصص القرآني ليساير الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في مجتمع النزول القرآني، مع أن القصص فيه من المبادئ التي تقوم ذلك المجتمع تقوياً أبعد ما يكون عن التأثر به ومسايرته في السرد القصصي وإلقاء الخبر.

ويحاول بالجون في هذا الإطار أن يساوي بين موقف محمد أحمد خلف الله والشيخ عبد القادر المغربي في تفسيره لقوله تعالى ﴿ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَأَلْقَصْرِ ﴾<sup>(٢)</sup>، حيث يرى (أن الشيخ عبد القادر يرجع إلى تصور البيئة العربية ومفهومه للصحراء، ويفسر النص بناءً على بيئة نزوله، ويشير إليه إشارة سريعة دون استقصاء لطريقته في معالجته هذا النص)<sup>(٣)</sup>.

وهنا يقال إن المنطلق الذي اندفع منه الشيخ عبد القادر المغربي يختلف عن منطلق محمد أحمد خلف الله، فقد أراد محمد أحمد خلف الله أن يجعل موافقة القصص القرآني لأوضاع البيئة العربية منهجاً تاريخياً يقف عند هذا الحد مسائراً أنماطهم في التصرف.

لكن الشيخ عبد القادر المغربي في رجوعه للتصور الثقافي واللغوي للتراكيب القرآنية، ربط ذلك بما يكشف لنا عن حقيقته، مما يسهل علينا أن نفهم ذلك الواقع مع وجود الدليل الذي يدعم ذلك، فنستطيع بناءً على هذا أن نفهم خلفية الظروف والبيئة التي عاشها من نزل فيها الخطاب مع صلوح التطور اللفظي للكلمة في زماننا هذا.

(1) خلف الله، الفن القصصي، ص ٣١٧، وينظر: Baljon, p45.

(2) المرسلات، ٣٢.

(3) Baljon, p45.



وفي هذا المقام أنقل رأي الشيخ عبد القادر المغربي في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا تَرْمِي

بِشَرِّ كَالْقَصْرِ ۖ كَأَنَّهُ جِمَلَتٌ صُفْرٌ ۗ ﴾<sup>(١)</sup>. حيث يجلي لنا روعة البيان القرآني في

تشبيهاته بأسلوب جذاب فيه الحركة والحيوية، موشياً ذلك بأقوال العرب في أشعارها حيث يقول: (والحاصل أن الوحي الإلهي شبه شرار جهنم في كبرها ولونها بالقصور والجمال، أو

بجدوع الحطب والحبال، ولا تعجب من قرن الجمال الصفر بالقصور الحمر في الذكر، ولا من الجمع بينهما في التشبيه، فإنك إذا نظرت إلى قرية من قرى العرب وقصورها أي آياتها الصغيرة

اللاطئة المحمرة والمصفرة بلون طينها أو ترابها أو حجارتها، وهي منتشرة هنا وهناك في جنبات السهل الأفصح، ويتخللها أو يسرح في كل جانب من جوانبها نياق وجمال مصفرة الألوان أو

مسودته، ترعى وتتناول بمشافتها أوراق الشيع والقيصوم تارة هنا، وطوراً هناك، إذا وقع نظرك على ذلك لمحت من بعد في آن واحد أجساماً صغيرة حمراء أو صفراء أو سوداء تتراعى لك من

خلال الكلا والعشب الأخضر، هذه البيوت هنا وهذه الجمال هناك في مشهد واحد، وإذ ذلك لا تعود تستبعد تشبيه الشرارات الجهنمية بتلك الآيات والجماليات، ولا تستغرب قرنهما حقاً

في الذكر، بل تستحلي ذلك وتعجب به، وأمر هذه التشابه ووقعها في النفوس، وقربها أو بعدها من الأذواق مرجعه: الألفة والاعتیاد، ومقدار تأثير الحواس والمشاعر بها، وهذه منشأة خطأ

الكثيرين، لا سيما الذين يجهلون أحوال العرب وأطوار معاشها وأساليب حياتها في حكمهم على القرآن وبلاغته... ويرونه يصف ووصفاً، أو يطلق قولاً، أو يورد تشبيهاً، أو يحكي قصة غير

مألوفة لنا اليوم، ولا مما جرى علينا في أساليب كلامنا، ولا مما اعتدنا أن نشعر به في حياتنا وأطوار اجتماعنا، ويكون السبب في قصور حكمهم مخالفة ما نحن عليه لما عند أولئك العرب

المخاطبين بالقرآن، الذي روعي في آياته وأساليب خطابه ما اعتادوه وألفوه هم، كما قال ابن عباس في تشبيهه شرر الناس بالقصور: إنه وارد على ما هو المعتاد في بلاد العرب من جمال

قصورهم، قصيرة السمك جارية في هيئاتها وشكلها مجرى الخيام.

(1) المرسلات، ٣٢-٣٣.

ولعل ابن عباس إنما قال هذا بعد أن رأى قصور الشام والعراق، التي يستحلي شعراؤهم أن يشبهوها مذ يرونها مبثوثة بين المروج بالدر والزبرجد<sup>(١)</sup>.

إذن فهم الحالة التي كان عليها العرب إبان نزول القرآن شيء جيد لفهم التنزيل، وتوضيح أسلوب القرآن في التعبير، وهذا ما صنعه الشيخ عبد القادر المغربي بهذه اللفتات الدقيقة الرائعة، ومثل هذا الأمر يعين على تصور النص القرآني وتذوقه، حيث نفهم ظروف التنزيل وواقع الخطاب، لكن ينبغي أن نتحرى الدقة والمصداقية التاريخية، ولا نحمل النص ما لا يحتمل كما ذهب إلى ذلك محمد أحمد خلف الله حيث وقع في منزلقات خطيرة، ولم يتمثل الدقة التاريخية لتوضيح مودى الآيات ودلالاتها، فوقع في مغالطات لا يقرها منهج النقد التاريخي.

على أن محاولة تطبيق المبادئ الأدبية على القصة القرآنية قد ظهر في بعض الكتابات الحديثة أيضاً، بل حاول الباحثون استخراج عناصر القصة الأدبية من القرآن كما صنع الباحث محمد كامل حسن حيث يقول في كتابه (القرآن والقصة الحديثة): (وإذا كان الباحثون في فن كتابة القصة قد قسموها إلى قسمين رئيسيين، وهما: القصة الواقعية، والقصة الخيالية، فإني أرى أن قصص القرآن الكريم كلها بلا استثناء تعتبر فريدة في نوعها، فهي تجمع بين الواقعية والخيال في إعجاز تنقاصر عنه وتتفاءل إزاءه قدرة أي كاتب قصصي، مهما بلغ شأنه أو رسخت قدمه في ميدان التأليف القصصي)<sup>(٢)</sup>.

ويرى أن قصة عاد من باب القصة القصيرة، التي جمعت الشروط التي أقرها الأدباء في اعتبار القصة القصيرة كفن أدبي، حيث يقول: (وواقعية الأسلوب لا تمنع كاتب القصة من أن يجعل أسلوبه متضمناً بعض التشبيهات الخيالية، التي تساعد القارئ على أن يتصور أو يرسم بخياله صورة مطابقة للأمر الذي يريد الكاتب القصصي أن يصفه في قصته.

(1) ينظر الشيخ المغربي، عبد القادر، تفسير جزء تبارك، الشعب، القاهرة، ط.د...

(2) حسن، محمد كامل، القرآن والقصة الحديثة، ص ١٤-١٥.

وإذا لمجح الكاتب في تحقيق هذا التزاوج أو هذا الاندماج بين الواقعية والخيال، فإنه يكون بذلك قد بلغ أقصى ما يصبو إليه كاتب القصة من التوفيق وعمق التأثير في القارئ.

والتشبيهات الرائعة التي تجسم الصورة الواقعية وردت منها أمثلة كثيرة في القرآن الكريم، ومنها تلك القصة القصيرة البليغة المركزة عن قوم عاد، لقد ذكرها الله -تعالى- في إحدى وعشرين كلمة فقط؟ وعلى الرغم من ذلك فقد احتوت هذه الكلمات القليلة على كل مقومات وعناصر القصة الهادفة المؤثرة.

قال سبحانه وتعالى في سورة القمر عن قوم عاد: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي

وَنُذِرِ ﴿١٨﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾<sup>(١)</sup>.

في هذه الكلمات الكريمة القليلة تتوافر كل شروط ومقومات القصة القوية الكاملة. ونحن إذا اعتبرنا قصة عاد كما وردت هكذا في سورة القمر قصة قصيرة، وهي ما يطلق عليها Short Story فقد استقر رأي النقاد (نقاد الأدب) على أن الشروط التي يجب توافرها في القصة القصيرة هي كما ورد في دائرة المعارف البريطانية:

١. وجود هيكل سردي متصل.
  ٢. شمولها على أسلوب وصفي جيد.
  ٣. عدم الاستطراد في تصوير الأحداث استطراداً يخرج بها عن الجو العام للقصة.
  ٤. التشويق الذي يدفع بالقارئ إلى متابعة قراءة حوادثها في لهفة حتى النهاية.
- وهذا المثل الذي أضربه عن قصة عاد الواردة في سورة القمر، ما هو إلا مثل واحد من الأمثلة الكثيرة عن الإعجاز القصصي في القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>.

(1) القمر: ١٨، ١٩.

(2) حسن، محمد كامل، القرآن والقصة الحديثة، ص ١٣-١٤.

ويسميتها الباحث في موطن آخر الأقصوبة أو قصة قصيرة قصيرة Short Short Story أو قصة في سطور.

ويطبق عناصر التشويق في القصة الحديثة على بعض قصص القرآن كسورة الفيل حيث أنزل الشروط الأدبية التالية:

١. ألا تكون العقدة في القصة مفتعلة.

٢. اتساق المقدمات مع النتيجة.

٣. تجنب الأجزاء الميتة أو الأعضاء الميتة ، Members Morts وهو تعبير يطلق على المواقف المملة في القصة التي تلو بعض المواقف القوية وتسبق البعض الآخر، وهي وسيلة قد يلجأ إليها مؤلف القصة رغبة في إطالتها.

والأجزاء الميتة، إما أن تكون حواراً مملأً معقداً بين بعض شخصيات القصة أو تكون وصفاً مسهباً لا علاقة له بموضوع القصة، أو واقعة تعترض سير القصة لا علاقة لها بالهيكل السردي للموضوع.

٤. تجنب العقدة المضادة: والعقدة المضادة يطلقون عليها تعبير (Antict imax)، وهو ما يعتمد إليه بعض المؤلفين لزيادة تعقيد القصة ظناً منهم أن ذلك يضاعف من تشويق القارئ<sup>(١)</sup>.

ولا أظن أن القرآن قد هدف في سرده القصص إلى إيصال مثل هذه الأغراض المستحدثة، فالأولى أن يبحث عما هو أسمى وأفضل من اقتراحات نظرية تخرج بين الافتعال والاستنتاج الفكري النظري.

وأما فيما يتعلق بطرائق التحليل النفسي للنصوص القرآنية فلسنا ضدها، ولكن الذي ندو له أن يكون ذلك موطراً بإطار الشرع، منضبطاً بضوابطه، متجهاً مع ما يريد النص أن يرمي

(1) حسن، محمد كامل، القرآن والقصة الحديثة، ص ٣٠.

ويهدف إليه، أما المستشرقون البريطانيون فإنهم يدعون إلى منهج يخرج من إطار النظريات المستحدثة، وأن يكون لدى المعاصر إسقاطات فكرية يملها على النص إملاءً، بحيث ينحكم النص بها، وينساق وراءها، ومن ثم يخرج لدينا تفسير مخالف تماماً لما ذهب إليه السابقون، يتوافق مع النظرة العصرية للقرآن.

لذا تراهم لا يستشهدون من ذلك إلا بما يوافق أهواءهم، ويلقى قبولاً لدى توجهاتهم، فينادون بأن تكون تلك النماذج العيار على غيرها، والمقيس الذي هو أكثر اعتدالاً وواقعيةً،

فمثلاً في تفسير قول الله تعالى ﴿ أَوْ كَأَلْدَىٰ مَكْرًا عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًا ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةً عَامًا فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّأْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ آلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾.

يرى (بالجون) أن التفسير النفسي عامل جدير وملائم لعدم جعل النص خارقاً للطبيعة، خصوصاً الأسطورة التي ترد في القرآن، حيث يرى أن تفسير سيد قطب لهذه الآية يعطينا تصوراً أن النص لا يشكل شيئاً ذا غرابة أو معجزة، فقد كان هذا المذكور في الآية تحت تأثير أو انطباع أنه مرت عليه مئة سنة، وإن لم يكن ذلك في الحقيقة.

ويشير إلى قريب من هذا خليفة عبد الحكيم بأن ذلك قد حصل من قبيل التخيل والتصوير، كأنه مات مئة سنة، وهذا ليس أكثر من مجرد ما حصل في الرؤية له<sup>(٢)</sup>.

(1) البقرة، ٢٥٩.

(2) Baljon, p 28 وينظر سيد قطب، في ظلال القرآن.

وقد فسر الإمام محمد عبده هذه الآية على نمط التحليل النفسي، فأغرب عن ظاهر الآية حيث قال: (( فأما الله مئة عام ثم بعثه)، قالوا: البتة مئة عام ميتاً، وذلك أن الموت يكون في لحظة واحدة، قال الأستاذ الإمام: وفاتهم أن من الموت ما يمتد زمنياً طويلاً، وهو ما يكون من فقد الحس والحركة والإدراك من غير أن تفارق الروح البدن بالمرّة، وهو ما كان لأهل الكهف، وقد عبر عنه تعالى بالضرب على الأذان<sup>(١)</sup>.

إن الخروج عن الظاهر إلى مثل هذه التأويلات غير مقبول الأمور:

أولاً: هناك فرق بين ما جرى لأهل الكهف وما جرى للمقصود بهذه الآية، فأهل الكهف لم يغير الله تعالى عنهم أنهم ماتوا، بل قال (فضربنا على آذانهم)، وهذا هو النوم أو السبات العميق الذي تحدث عنه محمد عبده، ويمكن أن يجري عليهم ذلك بدليل ﴿ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ﴾<sup>(٢)</sup> فالحياة ما زالت فيهم.

أما العزيز<sup>(٣)</sup>، وهو المقصود بهذه الآية، فأخبر القرآن عنه أنه قد مات.

ثانياً: ولو كان الأمر محمولاً على الموت المجازي أو السبات كما حصل لأهل الكهف، لأخبر القرآن عن ذلك بصيغة أخرى، لا سيما وأن المقام والسياق في بيان القدرة الإلهية على الإحياء بعد الموت، بدليل قوله تعالى ﴿ قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ فكانت العبرة من نفسه ومن حمارة، وكذلك هل يحصل السبات لحمارة فتفتت عظامه ويتحلل جسده، هل هذا يسمى سباتاً؟

(1) رضا، تفسير المنار، (٣/ ٤٥).

(2) الكهف، ١٨.

(3) حسب ما تشير أغلب التفاسير أنه هو المقصود بالآية، والله تعالى أعلم.

فليس الأمر إذن أنه تحت تأثير أو انطباع جريان مئة عام عليه كما قال سيد قطب، و ليس هذا من باب التخيل كما يشير عبد الحكيم، لأن ذلك خاضع للقدر الإلهية، بدليل ﴿ أَعْلَمُ أَنْ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾، و لا يستبعد على الله تعالى أن يميتة مئة عام؛ لأن الجواب من الله تعالى لهذا الإنسان الذي ظن أنه مضى عليه يوم أو بعض يوم، بأنه مات مئة عام، ليثبت له أن الزمان والأحداث والأماكن كلها بيد الله تعالى، خاضعة لمشيئته، فمن هنا جاء اليقين لهذا الإنسان بعد أن رأى هذه الحارقة، بالتسليم المطلق لإرادة الله تعالى، على أن سؤال هذا الرجل لم يكن على وجه الاختبار لله تعالى، بل كان ذلك في إطار التدبر، فبعد أن كانت بساتين يانعة عادت خربة، فهو يتساءل عن إعادتها كنشأتها السابقة.

وليت (بالجون) اطلع على كتاب (إلهام الرحمن في تفسير القرآن) حيث يخالف ما عليه من نقل عنهم، إذ جاء فيه: ( فمن أول هذه الآيات وحملها على المعنى المجازي، وقال: إنه لم يكن إحياءً حقيقياً وإنما هو تشبيه بالحياة لحن لمجمله بعيداً عن طريقة الأنبياء، وإن كان لا يريد بتأويله ذلك فساداً) <sup>(١)</sup>.

ومما يستحسنه (بالجون) من التفسير النفسي ما نقله عن محمد محمود حجازي في التفسير الواضح في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ... ﴾ <sup>(٢)</sup>. حيث نقل عنه أن (هذه العبارة يجب أن لا نفهم منها توجيه نقد يتعلق بالإنسان، بل هو الحسد تماماً، هو الذي جعل الملائكة يقولون ذلك لأنهم اعتقدوا أنفسهم أنهم هم الأعلى رتبة وليس البشر) <sup>(٣)</sup>.

(1) السندي، عبيد الله ابن الإسلام، إلهام الرحمن في تفسير القرآن على أصول الإمام شاه ولي الله الدهلوي، نشر وتحقيق غلام مصطفى القاسمي السندي، حيدرآباد السند، (١/٣١١).

(2) البقرة، ٣٠.

(3) التفسير الواضح، ١٩٥٢، ص ٢٣؛ Baljon, p27 and

وهذا الجانب النفسي لا أساس له من الصحة، لأنه يتنافى مع عصمة الملائكة الذين عصموا من الخطأ أو التفكير فيه، ولنا أن ننظر في الآيات الكثيرة التي تخبرنا بأن الملائكة خلق فطروا على العبادة، ولا يتصور منهم خلق ذميم، ولأن الحسد شهوة نفسانية تصدر عن نفس مختارة، فكان ذلك بعيداً عنهم، لأنهم ليسوا مختارين، بل هم مأمورون، قال الله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ ﴾ (١).

فانظر إلى الانقطاع الكلي للعبادة، وعدم صدور الخلق النابي من جهتهم أياً كان، ولا أعظم من الاستكبار وما يتفرع عنه وهو الحسد.

ويقول الله تعالى: ﴿ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ (٢) يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ (٣).

وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿١٥﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْزِلَ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿١٧﴾ \* وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّنْ دُونِهِ فَذَلِكُنَّ نَجْرِيهِ جَهَنَّمُ كَذَلِكَ نَجْرِي الظَّالِمِينَ ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (٥).

(1) الأعراف، ٢٠٦

(2) الأنبياء، ١٩-٢٠

(3) الأنبياء، ٢٦-٢٩

(4) التحريم، ٦



فهم خلق مجردون من كل ما لا يليق من خلق يعتري البشر، ومفرغون عن كل شيء إلا لتعظيم الله تعالى وعبادته على ما يريد سبحانه، موقوفون على وظائفهم التي أهدم الله تعالى لها.

وإذا كان هذا فلا شك أن إجابتهم « قَالُوا أَنَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا... ) لا بد

لها من عمل يتفق مع أوصافهم، قال الزمخشري: ( تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا الخير<sup>(١)</sup>. فإن قلت: من أين عرفوا ذلك حتى تعجبوا منه وإنما هو غيب؟ قلت: عرفوه بإخبار من الله تعالى، أو من جهة اللوح، أو ثبت في علمهم أن الملائكة وخدمهم هم الخلق المعصومون، وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم، أو قاسوا أحد الثقلين على الآخر حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة<sup>(٢)</sup>.

إذن يفهم من الآية أن هناك مقدمات قدمها الله تعالى لهم، وأعلمهم بما يكون من هذا الإنسان، فحصل عندهم علم بطبيعته التي هي على خلاف طبيعتهم، وقد قالوا ما قالوه استعلاماً واستكشافاً عن الحكمة في ذلك، كما يقول ابن كثير: (يقولون: يا ربنا ما الحكمة في خلق هؤلاء مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، فإن كان المراد عبادتك فنحن نسبح بحمدك ونقدس لك أي نصلي لك)<sup>(٣)</sup>.

وعما أشاد به المستشرقون البريطانيون أيضاً في هذا الصدد تفسير أبي الكلام آزاد لقوله تعالى: « تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ »<sup>(٤)</sup>. حيث يفسر الروح هنا بأنها) الطاقة التي لم يمتلكها النبي آدم عليه السلام، وإنما منحت لأول مرة للنبي نوح عليه السلام، ثم أخذت

(1) هذا على مذهب المعتزلة، ومذهب أهل السنة أن الله تعالى فعال لكل شيء من خير أو شر، وهو مراد لهما ولكن لا يرضى عن الشر، انظر ابن المنير الاسكندري في هامش الكشاف، (١٥٤/٢).

(2) الزمخشري، الكشاف، (١٥٤/٢)

(3) ابن كثير، تفسير القرآن، العظيم، (١٠٤/١).

(4) القدر، ٤.

هذه الطاقة بالتضائل تدريجياً إلى أن غابت واختفت<sup>(١)</sup>، وهذا تفسير نفسي فلسفي ليس له ما يؤيده، ولا يقبل على أي وجه كان، فالروح هنا فيه أقوال: (قيل فيه: إنه خلق أعظم من الملائكة وأشرف منهم، وأقرب من رب العالمين، وقيل: هو ملك ما خلق الله عز وجل بعد العرش خلقاً أعظم منه، وقيل: جند من جنود الله تعالى ليسوا ملائكة، وقيل: هم أشرف الملائكة، وقيل: هم حفظة على الملائكة وقيل جبريل عليه السلام)<sup>(٢)</sup>.

والأقرب -حسبما يظهر- أن المقصود به جبريل عليه السلام، وتخصيصه بعد العموم حيث هو فرد منهم تشریفاً له، وتعظيماً لشأنه، وحيث تستعرض القرآن مجد أن الإخبار عن جبريل بالروح مقروناً بالتنزيل من نحو قوله تعالى: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴾<sup>(٣)</sup>، ولأن مثل هذا النزول في أمور عظيمة ذات شأن، فلم تنقطع وظيفة هذا الملك العظيم، ولم تنقض مهمته باختتام النبوة، وأياً ما كان المعنى، فإنه لا يمكن لنا أن نحمل الآية على مدلول أبي الكلام آزاد لعدم جدواه من جهة، ولضعف اعتماده من جهة أخرى.

وبعد فهذا موقف الاستشراق البريطاني من التجديد في التفسير، وتلك هي رؤيتهم التي وقفت معها وقفة، نظرت من خلالها إلى أبعادها وحيثياتها، وناقشتها حسبما يسمح به المقام، ووفق ما تقتضيه أصول البحث والموضوعية العلمية.

(1) baljon, P26, and madamin Azad, P61

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٩٣/٩)

(3) الشعراء، ١٩٣

## المبحث الثالث:

### موقف الاستشراق البريطاني من تفسير الإمام محمد عبده:

#### وفيه ثلاثة مطالب:

من يطلع على الدراسات الاستشراقية البريطانية يجد أنها في تناولها لتفسير الإمام محمد عبده لم تكن على خط واحد في نظرتها وتقييمها لجهود الإمام محمد عبده رائد المدرسة العقلية الاجتماعية؛ فقد اشتط بعضهم برأيه فلم يعد إلا قليلاً من الإيجابيات لهذا التفسير، بينما ذهب آخرون<sup>(١)</sup> إلى حد الإنصاف في المعظم من تقييمه وإن شابه بعض الأغاليط، وعدم الدقة في الحكم، وفيما يلي دراسة أقصد فيها إلى الإيجاز، حتى لا يتشعب بي الأمر نظراً لامتداد ساحة الدراسة في تفسير الإمام محمد عبده - رحمه الله تعالى -.

#### المطلب الأول: محمد عبده والتجديد:

يذهب (جيب) في الاتجاهات الحديثة في الإسلام إلى أن تفسير محمد عبده كان تقليدياً شكلاً ومضموناً، وقد انسحب ذلك على تلاميذه، حيث يقول: (وإن لحركة المنار التي تظهر بمظهر إصلاحى - مع أنها بالحقيقة مناصرة لاتباع المبدأ القديم - حركة تشبهها في الهند (الصراط))<sup>(٢)</sup>.

وقد بين (جيب) أن هذه الجهود التي قام بها الإمام وتلاميذه من بعده دارت في فلك الأقدمين فلم تكشف لنا عن تطور في المفهوم العقدي<sup>(٣)</sup> أو الروحاني في الإسلام؛ فمع أن محمد

(1) ومن هؤلاء المستشرق J.J.Jansen في كتابه the interpretation of the Koran in modern Egypt. حيث درس تفسير الإمام محمد عبده دراسة تحليلية وصفية تضمنت بعض النظرات النقدية، وهي في معظمها مقبولة مستساغة الأحكام أقرب ما تكون للدقة والصواب، وهذه إيجابية تسجل - بأمانة - لهذا المستشرق.

(2) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ١٠٣.

(3) التطور العقدي من منظور جيب وغيره من المستشرقين البريطانيين - كما أشير سابقاً - مظهر من مظاهر التجديد في تصورهم، فالعقائد عندهم يجري عليها الاختلاف والتبدل، وهي تتمدد وتضيق بحسب المساحة الزمانية والمكانية، ولما رأوا أن ذلك الأمر غير مطبق أو لنقل لم يلتفت إليه في تفسير الإمام محمد عبده خلعوا على تفسيره لقب التقليدية.

عبدہ أسس سلفية جديدة، لكنها لا تبعد عن سلفية الأوس، وقد استمد صوفيته من الإمام الغزالي، ويلاحظ أن فكرة الحلولية بادية على آرائه الصوفية.

يقول (جيب): ( ومع أن تأثير محمد عبده بقي حياً مستمراً على إعطاء ثماره للدين الإسلامي حتى اليوم، فإن النتيجة السريعة الواضحة لآثره تجلت في ظهور مدرسة تأسيسية جديدة يدعى أعضاؤها (السلفية) اتباع السلف أو حملة الحديث والأخبار الصحيحة التي جاءت عن خير سلف ومن أصدق المصادر<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً: (وإذا كانت الطاقة بين الحلولية والتزيهية متحدة في كل دين حي، فيجب أن تهز حركة كل نهضة فكرية هذا وذاك من الاتجاهات، وكلما كان نظر القادة عميقاً كان التفاتهم إلى هذين الاتجاهين أكثر أهمية لتلافي خطر التطرف على الأقل، ولكي لا يكون الانصراف إلى ناحية منها انصرافاً عن الأخرى، وهناك عامل آخر يؤثر في هذه الناحية، وهو: استصواب نظريات الغزالي التي عاجلها في كتابه (إحياء علوم الدين) والتي بدأ العالم الإسلامي قراءتها في أواخر القرن الثامن عشر، وقد درس كل من السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده آراء الغزالي دراسة المتعمق، أما الشيخ محمد عبده بخاصة: فهو مدين بمقدار عظيم لتلمذته على الغزالي إذ نهل منه فسبر عن طريقة التطور الداخلي والتطور الحيوي في الدين)<sup>(٢)</sup>.

---

ومعلوم ان التجديد في مجال العقيدة (ليس معناه إضافة شيء آخر الى العقيدة، بل التجديد هو تخلص العقيدة من هذه الاضافات البشرية، لتصبح نقية صافية ليس فيها اثر لصنع البشر وآرائهم وفلسفاتهم، ولتفهم بالبساطة والوضوح التي فهمها سلف الامة واثمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ومن التجديد في العقيدة: ربط آثارها الواقعية بها؛ فلا يكفي أن يؤمن المرء بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله على مقتضى ما يدين به أهل السنة إيماناً عقلاً جافاً، بل لا بد من العمل على إحياء الآثار القلبية النابعة من صدق الإيمان) انظر: عثمان، علي حسن، الخطاب العقدي بين الاصلية والمعاصرة، وقائع مؤتمر التجديد في الفكر الاسلامي، ص ١٥٥-١٧٦، القيسي، مروان ابراهيم، في سبيل مفهوم صحيح للتجديد، عرجون، محمد الصادق، نحو منهج لتفسير القرآن، الدار السعودية للنشر، جدة، ص ١٤، وانظر ص ١٨، كتاب المنتدى: التجديد في الاسلام، لندن، ط ٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص ٤٤ وما بعدها.

(١) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ٦٥

(٢) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ٦٨.

هذا الكلام غير مستقيم مع الواقع ونفس الأمر؛ ذلك أن الإمام محمد عبده قد جاء بما هو جديد في فهم العقيدة، وتنقيتها مما يلابسها من ابتداع، أو ما يدخل فيها نوعاً من الغموض أو شيئاً من التشويش.

فقد أعاد لنا بناء الفهم الصحيح للعقيدة بعد أن مضى على ذلك الفهم بالنسبة لقسم كبير من الناس رداً من الزمن، استبدلت فيه مفاهيم أخرى لا تتطابق وحقيقة العقيدة الصحيحة.

وأنت تلحظ في كتابات الأستاذ الإمام في التوحيد، سواء في كتاباته المستقلة في ذلك أم في تفسيره أنه يحاول أن يعيدنا إلى بحر العقيدة النقي دون أن يدخلنا في التشاد المذهبي والخلافات الطويلة، مبيناً خصائص العقيدة كما وضحتها القرآن، ومن خصائص الاتجاه العقدي عنده: تركيزه على أن الإسلام دين يحترم العقل، أن العقيدة تركز على العقل والوجدان معاً، ومحاربه للبدع، وهذا مقصد من مقاصد تفسيره، ومحاربه للتقليد والتعصب المذهبي حيث يقول: (وهناك قول آخر للمتأخرين مبني على أن الأمة جاهلة لا تعرف من الدين شيئاً لا من أصوله ولا من فروعه، ولا سبيل إلى تكفير هؤلاء المنتسبين إلى الإسلام ولا إلى إلزامهم معرفة العقائد الدينية من دلائلها، والأحكام الشرعية بأدلتها وعللها، فلا مندوحة إذن عن القول بجواز التقليد في الأصول، وهي: ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وفي الرسالة والرسول وفي الإيمان بالغيب، وهو ما فصله النص القطعي، والتقليد في الفروع العلمية بالأولى، وهذا القول مخالف لإجماع سلف الأمة، وما قاله إلا الذين يحبون إرضاء الناس بإقرارهم على ما هم عليه من الجهل، وإهمال ما وهبهم الله تعالى من العقل، لينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾<sup>(١)</sup>. والمراد أن

(١) الأعراف، ١٧٩، وهذه الآية ليست مستدلاً للإمام على ما ذهب إليه؛ لأن التقليد الوارد فيها غير التقليد الذي يعنيه الإمام، فهي تتحدث عن المشركين.

قلوبهم - أي عقولهم - لا تفقه الدلائل على الحق، وأعينهم لا تنظر إلى الآيات نظر استدلال، وأسماعهم لا تفهم النصوص فهم تدبر واعتبار، فهذه صفات المقلدين... والقول الوسط بين قولين: هو أنه يجب النظر في إثبات العقائد بقدر الإمكان، ولا يشترط فيه تأليف الأدلة على طريق المنطق، ولا على طريق المتكلمين، وإن أفضل الطرق وأمثلها في ذلك: هو طريق القرآن الحكيم في عرض الكائنات على الأنظار، وإرشادها إلى وجه الدلالة فيها على وحدانية مبدعها وقدرته وحكمته، وأما فرض الأمة جاهلة، وإقرارها على ذلك اكتفاءً باسم الإسلام، وما يقلد به الجاهلون أمثالهم من الأحكام، فهو من القول على الله بغير علم ولا سلطان، وقد قرنه تعالى مع الشرك في التحريم بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (١). (٢).

وقد نأثر الأستاذ الإمام بالمدرسة السلفية، ولجهد هذا واضحاً جلياً في تفسيره، حيث أخذ بعقيدة السلف، وصرح بأنه على طريقة السلف في فهم آيات الصفات، وأن هذه الطريقة تلتقي وطريقة الخلف؛ إذ لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها حيث قال: ( وأنا مع طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله وصفاته وعالم الغيب، وإننا نسير في فهم الآيات على كلا الطريقتين، لأنه لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها، لأن الله - عز وجل - لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى (٣).

فطريقة السلف عنده لا تتصادم مع طريقة الخلف، بل تجتمعان، فهو يسلم ويفوض من جهة، ومن جهة أخرى يفهم الآيات على طريقة التأويل ليحمل عليها فائدة وهذا كلام غير

(1) الأعراف، ٣٣.

(2) رضا، المنار، (٢/ ٨٢-٨٤)، وانظر شحاته، د. عبدالله، منهج الإمام عبده في تفسير القرآن الكريم، جامعة القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٥٣-٦٠.

(3) المنار، (١/ ٢٥٢).

دقيق، فالطريقتان لاشك مختلفتان، لكنه يحاول أن يوفق بين المذهبين؛ تضييقاً لمساحة الاختلاف بين الآراء في مثل هذه المسائل.

فمن الأمثلة على تفويضه قوله في الآية ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴾<sup>(١)</sup>:  
(ومن الغيب الذي يجب علينا الإيمان به: ما أنبأنا به في كتابه من أن علينا حفظه يكتبون أعمالنا حسنات وسيئات، ولكن ليس علينا أن نبحث عن حقيقة هؤلاء، ومن أي شيء خلقوا وما هو عملهم في حفظهم وكتابتهم، وهل عندهم أوراق وأقلام ومداد كالمعهود عندنا، وهو ما يبعد فهمه أو هناك ألواح ترسم فيها الأعمال؟ وهل الحروف والصور التي ترسم هي على نحو ما نعهد؟ أو إنما هي أرواح تتجلى لها الأعمال فتبقى فيها بقاء المداد في القرطاس إلى أن يبعث الله تعالى الناس؟ كل ذلك لا نكلف العلم به، وإنما نكلف الإيمان بصدق الخبر وتفويض الأمر في معناه إلى الله والذي يجب علينا اعتقاده من جهة ما يدخلنا في علمنا: هو أن أعمالنا تحفظ وتحصى، ولا يضيع منها نقيير ولا قطمير)<sup>(٢)</sup>.

ومن الأمثلة على التأويل: قول الأستاذ الإمام في الآية ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾<sup>(٣)</sup>: (فإسناد المجيء إلى الله تعالى فيه رأي السلف، وهو أن ذلك مجيء نومن به ولا نطلب معناه، ولكنه يمثل لنا الهيبة والعظمة وظهور السلطان الإلهي في ذلك اليوم وهو الأفضل، وفيه مذهب الخلف، وهو أنه على تقدير: وجاء أمر ربك، أو أنه من قبيل التمثيل لتجلي السطوة الإلهية على القلوب، كما تتجلى أبهة الملك للأعين إذا جاء في جيوشه ومواكبه، والله المثل الأعلى)<sup>(٤)</sup>.

(1) الانفطار، ١٠-١١.

(2) محمد عبده، تفسير جزء عم، ص ٢٤.

(3) الفجر، ٢٢.

(4) محمد عبده تفسير جزء عم، ص ٦٥.

على أننا نجد عند الأستاذ الإمام وتلميذه محمد رشيد رضا سقطات في بعض القضايا في أمور العقيدة جديرة بأن ننبه إليها، ومن ذلك: ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ آلَ الَّذِينَ

ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(١)</sup>. يقول الأستاذ محمد عبده: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ﴾، يراد به هذه الفرق من الناس التي عرفت بهذه الأسماء والألقاب من الذين اتبعوا الأنبياء السابقين، ولا إشكال في عدم اشتراط الإيمان بالني ﷺ؛ لأن الكلام في معاملة الله تعالى لكل الفرق أو الأمم المؤمنة بنبي ووحى بخصوصها، الظانة أن فوزها في الآخرة كائن لا محال؛ لأنها مسلمة أو يهودية أو نصرانية أو صابئة مثلاً، فالله يقول: إن الفوز لا يكون بالجنسيات الدينية، وإنما يكون بإيمان صحيح له سلطان على النفس وعمل يصلح به حال الناس؛ ولذلك نفي كون الأمر عند الله بحسب أمانى المسلمين أو أمانى أهل الكتاب، وأثبت كونه بالعمل الصالح مع الإيمان الصحيح<sup>(٢)</sup>.

والحق أن الإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام ركن من الإيمان لا يتم إلا به، وقد أخطأ الأستاذ محمد عبده في عده اليهود والنصارى في هذا العهد ممن تنطبق عليهم هذه الآية بشرط الإيمان بما هم عليه والعمل الصالح.

والصواب أن تفسير هذه الآية ليس على ما ذهب إليه الأستاذ محمد عبده، بل هي على ما نص عليه العلماء: (من كان منهم على دينه قبل أن ينسخ مصدقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد، عاملاً بمقتضى شرعه، وقيل: من آمن من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً، ودخل في الإسلام دخولاً صادقاً)<sup>(٣)</sup>.

(١) البقرة، ٦٢

(٢) رضا، تفسير المنار، (١/٢٩٣).

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (١/٦٦).



والأقرب إلى القبول هو الرأي الثاني.

ومن ذلك ما نراه من امتداح الأستاذ محمد رشيد رضا للنصارى في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى﴾<sup>(١)</sup>. حيث يرى أن (سبب مودة النصارى للمسلمين هو الحالة الروحية التي هي إثر تقاليدهم الدينية والعادية وتربيتهم الأدبية والاجتماعية، وبسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية، ورهباناً يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانقطاع لعبادته، وأنهم لا يستكبرون عن الإذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق، لأن أشهر آداب دينهم التواضع والتذلل، والخضوع لكل حاكم، بل من المشهور فيها الأمر بمحبة الأعداء، وإدارة الخلد الأيسر لمن ضرب الخلد الأيمن)<sup>(٢)</sup>.

وأنت ترى أن الأستاذ محمد رشيد يعمم حكم الآية على جميع النصارى في الأرض، وحتى هذا العهد، مع أن النصارى المقصودين هنا هم الذين اسلموا ووصلهم دين الإسلام فأمنوا به وتفيض أعينهم من الدمع عما عرفوا من الحق.

وهذا الذي فسره محمد رشيد رضا دعوة إلى تقارب الأديان، بين المسلمين والنصارى، وهي دعوى لا شك لا تنسجم مع فهم طبيعة النصرانية وعدائها المستحکم للدين الإسلامي، فإن كان ولا بد فحوار الأديان القائم على أصوله وضوابطه.

وهكذا ترى أن مدرسة المنار قد أخطأت في بعض محاولاتها في فهم الجوانب العقديّة بما تطلب الأمر التنويه إليه هنا.

وأما عن تأثر الأستاذ الإمام بالإمام الغزالي، فهذا ظاهر جلي أيضاً، ولكن علينا أن نفهم أن الإمام الغزالي كانت صوفيته صوفية معتدلة لم يقترب من مفاهيم الحلوية أو الاتحاد كما يزعم جيب، بل إنه حارب ذلك ووضع في نهاية كتابه الإحياء قائمة بالمصطلحات الصوفية التي تناولها ورددتها؛ حتى لا يتوهم القارئ أنه يريد شيئاً مخالفاً للعقيدة الصحيحة، ويكفي أن

(1) المائدة، ٨٢.

(2) رضا، تفسير المنار، (١/١٢٠).

نطلع على كلمته الجامعة في النهي عن الشطح الصوفي في التفسير، ونهي الناس عن التلبس به حيث يقول: ( وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه الصوفية: إحداهما: الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد<sup>(١)</sup> وبالرؤية والمشاهدة بالخطاب، فيقولون: قيل لنا كذا وقلنا كذا، ويشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج<sup>(٢)</sup> الذي صلب لأجل إطلاق كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: أنا الحق، وربما حكى عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني سبحاني، وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع، إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات<sup>(٣)</sup> والأحوال<sup>(٤)</sup> فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم، ولا عن تلقف كلمات غبطة مزخرفة، ومهما أنكر عليهم ذلك لم يعجزوا عن أن يقولوا: هذا إنكار مصدره العلم والجدول والعلم حجاب، والجدول عمل النفس، وهذا الحديث لا يلوح إلا من الباطل بمكاشفة<sup>(٥)</sup> نور الحق.

- (١) الاتحاد: اتحاد الذات البشرية بالله تعالى والعباد بالله، وهي فكرة وفدت إلى التصوف الإسلامي عن طريق الحكمة الإشرافية الهندية، ينظر د. أبو الوفاء الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٧٥.
- (٢) الحلاج: هو الحسين بن منصور، صحب الجنيد والنوري وغيرهما، اختلف فيه المشايخ، فرده أكثرهم، وقبلة ابن عطاء والنصرابادي وابن خفيف، قتل بسيف الشرع ببغداد سنة تسع وثلاثمائة، انظر ابن الملقن، طبقات الأحياء، ص ١٨٧.
- (٣) المشاهدات ثلاثة أنواع: مشاهدة بالحق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق: وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق: وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب، الغزالي، الإملاء في إشكالات الأحياء، (٦/٢٠٩) بديل الأحياء.
- (٤) هو الذي يقوم به العبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجاهدات، فتمت أقيم العبد بشيء منها على التمام والكمال فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى غيره، ينظر الغزالي الإملاء في إشكالات الأحياء، (٦/٢٠٨) بديل الأحياء.
- (٥) المكاشفة: وهي أتم من المشاهدة، وهي تحقيق الإصابة بالفهم وتحقيق صحة الإشارة، ينظر القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٧٥، الغزالي، الإملاء، (٦/٢٠٩) بديل الأحياء.

فهذا ومثاله مما قد استطار في البلاد شرره، وعظم في العوام ضرره، حتى من نطق بشيء منه، فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة، وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله تعالى فلا يصح عنه ما يحكى، وإذا سمع ذلك منه فلعله كان يحبكه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه كما لو سمع وهو يقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾<sup>(١)</sup>. فإنه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية<sup>(٢)</sup>. الصنف الثاني من الشطح: كلمات غير مفهومه لها ظواهر راقية، وفيها عبارة هائلة، وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون مفهومه عند قائلها بل يصدرها عن ضبط في عقله، وتشويش في خياله لقلّة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه، وهذا هو الأكثر.

وإما أن تكون مفهومه له، ولكن لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره؛ لقلّة ممارسته للعلم، وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقّة، ولا فائدة بهذا الجنس من الكلام، إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معانٍ ما أريدت بهم، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه.

وقد قال عليه السلام: ( ما حدث أحدكم قوماً مجديث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم )<sup>(٣)</sup>. وقال عليه السلام: ( كلموا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله )<sup>(٤)</sup>.

(1) طه، ١٤.

(2) دفاع الإمام الغزالي عن البسطامي فيه شيء من التكلف، وهو يحاول أن يبيد لكلامه تحريجاً، إذ هو يحسن الظن به، ولكن الفيصل في القضية هو ظاهر الكلام، والله تعالى وحده هو الذي يتولى السرائر، وما قتل البسطامي إلا لأجل ظاهر كلامه المخالف للشرع.

(3) مسلم، صحيح مسلم، بشرح النووي، مقدمة صحيح مسلم، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع رقم ٥٥، (٧١/١).

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم، رقم ١٢٧.

وهذا فيما يفهمه صاحبه ولا يبلغه عقل المستمع، فكيف فيما لا يفهمه قائله، فإن كان يفهمه القائل دون المستمع فلا يحل ذكره، وقال عيسى عليه السلام: لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، كونوا كالطبيب الرفيق يضع الدواء في موضع الداء، وفي لفظ آخر: من وضع الحكمة في غير أهلها فقد جهل، ومن منعها أهلها فقد ظلم، إن للحكمة حقاً، وإن لها أهلاً، فأعط كل ذي حق حقه.

وأما الطامات فيدخلها ما ذكرناه في الشطح، وأمر آخر يخصها، وهو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة، إلا أموراً باطنة لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة، كدأب الباطنية في التأويلات، فهذا أيضاً حرام وضرره عظيم؛ فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ وسقط به منفعة كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر.

وإنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب، ومستلذة له، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على رأيهم كما حكينا من مذاهبهم في كتاب (المستظهر) <sup>(١)</sup>، المصنف في الرد على الباطنية، ومن يستجيز من أهل الطامات مثل هذه التأويلات مع علمه بأنها غير مرادة بالألفاظ، ويزعم أنه يقصد بها دعوة الخلق إلى الخالق، يضاهي من يستجيز الاختراع والوضع على رسول الله ﷺ لما هو في نفسه حق ولكن لم ينطق بهذا الشرع كمن يضع في كل مسألة يراها حقاً حديثاً عن النبي ﷺ، فذلك ظلم وضلال ودخول في الوعيد المفهوم من قوله ﷺ (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) <sup>(٢)</sup>.

(1) ينظر: هذا الكتاب، ص ٣٦. وهو نفسه المسمى (فضائح الباطنية) دار البشير، العبدلي، ط ١، ١٤٣٢هـ - ١٩٩٣م.

(2) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، باب ٢، رقم (٦٤/١)٢. من المقدمة.

بل الشر في تأويل هذه الألفاظ أطم وأعظم؛ لأنها مبطلّة للثقة بالألفاظ، وقاطعة طريق الاستفادة والفهم من القرآن بالكلية، فقد عرفت كيف صرف الشيطان دواعي الخلق عن العلوم المحمودة إلى المذمومة، فكل ذلك من تلبيس علماء سوء بتبديل الأسماء، فإن اتبعت هؤلاء اعتماداً على الاسم المشهور من غير التفات إلى ما عرف في العصر الأول، طلب الشرف بالحكمة باتباع لا من يسمى حكيماً فإن اسم الحكيم يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم في هذا العصر، وذلك بالغفلة عن تبديل الألفاظ<sup>(١)</sup>.

ويتبين بذلك أن الإمام الغزالي قد سلك مسلكاً معتدلاً في الفهم الإشاري للآيات متمثلاً بما يلي:

أولاً: قبول التفسير الإشاري بشرط عدم معارضته لظاهر النظم القرآني، وبشرط أن يدل عليه دليل شرعي ولا يناقضه، وأن يكون المعنى محتملاً.

ثانياً: الإمساك عن التوغل في الخوض في إشارات الآيات.

ثالثاً: الأخذ عن أرباب السلوك الصوفي في المعاني السلوكية والقلبية التي تؤثر في القلب والنفس.

رابعاً: كان الهدف من هذا التفسير تصحيح الأوضاع الاجتماعية والأنماط السلوكية، التي عانى منها أهل عصره، والرد على زيغ بعض الفئات الضالة، وتقديم تفسير أولى بالقبول، يعتمد الدليل أولاً، والتفسير الظاهري ثانياً، ومن ثم العبور من الظاهر إلى الباطن الذي لا يناقض ذلك الظاهر.

يقول الدكتور محمود قمبر: (إن صوفية الغزالي علم وعمل، تأخذ من العالم عقله، ومن الصوفية قلبه، ولهذا فإن لم ينظر بعين الرضا إلى صوفية العوام، ولم يتقبل شطحات المتصوفة، كما رفض التجارة الرخيصة بالعلم، فالغزالي يريد في الواقع صوفياً على مثاله: عالماً ذكياً تقياً يحصل على أعلى درجات العلم، يزكي به قلبه، ويرضي به ربه، ويتخرج لا ينبغي الرفعة عند الناس، ولكن لا يعتزل الناس؛ لأن وجهته غير وجهتهم، فهو في تصوفه يدعو إلى التمسك

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، (١/٥٠-٥٢).

بالشريعة والحقيقة بعلوم العقل ومعارف القلب، ولا يختار للتصوف إلا أحسن العلماء وأظهر الأتقياء<sup>(١)</sup>.

وقد اتخذ الإمام محمد عبده هذا المنهج تماماً في تفسيره، فكان تفسيراً صوفياً معتدلاً يتجه الوجهة الصحيحة في فهم التصوف الإسلامي على ضوء العقيدة الصافية، ومن حكمة الأستاذ الإمام في هذا ونظراته التجديدية في إطار الفهم، وإعادة بناء القراءة الصوفية الصحيحة توفيقه بين السلفية والتصوف منصفاً كليهما، وما هي ذي عباراته، يتبين فيها حسن إدراكه لطبيعة هذا الدين، يقول رحمه الله: (اشتبه على بعض الباحثين السبب في سقوط المسلمين في الجهل العميم، وظنوا أن التصوف من أعظم الأسباب لسقوط المسلمين في الجهل بدنيهم وبعدهم عن التوحيد الذي هو أساس عقائدهم، وليس الأمر عندنا كما ظنوا).

ظهر التصوف في القرون الأولى للإسلام فكان له شأن كبير، وكان الغرض منه في أول الأمر تهذيب الأخلاق وترويض النفس بأعمال الدين وجذبها إليه، وجعله وجداناً لها وتعريفها بأسراره وحكمه بالتدرج، ابتلى الصوفية في أول أمرهم بالفقهاء الذين جمدوا على ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل، فكان هؤلاء ينكرون عليهم معرفة أسرار الدين ويرمونهم<sup>(٢)</sup>. بالكفر، وكانت الدولة والسلطة للفقهاء، لحاجة الأمراء والسلاطين إليهم، فاضطر الصوفية إلى إخفاء أمرهم ووضع الرموز والاصطلاحات الخاصة بهم، وعدم قبول أحد معهم إلا بشروط واختبار طويل، فكانوا يختبرون أخلاق الطالب وأطواره زمنياً طويلاً؛ ليعلموا أنه صحيح الإرادة صادق العزيمة، لا يقصد مجرد الاطلاع على حالهم والوقوف على أسرارهم، وبعد الفتنة يأخذونه بالتدريج رويداً رويداً، ثم إنهم جعلوا للشيخ (المسلك) سلطة خاصة على مريده، حتى قالوا: يجب أن يكون المريدون بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل، لأن الشيخ

(1) قمبر، د. محمود، بحث بعنوان الفكر التربوي ومصادره عند الغزالي ضمن كتاب الإمام الغزالي والذكرى المثوية التاسعة لوفاته، ١٩٨٦م، جامعة قطر، ص ٢٥٦-٢٥٩.

(2) في ظني أن هذا مبالغ، فإن هذا الأمر كان في وقت متأخر وليس في أول أمر الصوفية، ثم إن دفاع الإمام محمد عبده عن اصطلاحات الصوفية يشبه ما ذهب إليه الإمام الغزالي، فانظر إلى مدى التأثير به.

يعرف أمراضه الروحية وعلاجها، فإذا أبيع له مناقشته ومطالبته بالدليل تتعسر معالجته أو تتعذر، فلا بد من التسليم له في كل شيء من غير منازعة حتى لو أمره بمعصية لكان عليه أن يعتقد أنها لخيره، وأن فعلها نافع له ومتعين عليه، فكان من قواعدهم التسليم المحض والطاعة العمياء.

وقالو: إن الوصول إلى العرفان المطلق لا يكون إلا بهذا، ثم أحدثوا إظهار قبور من يموت من شيوخهم والعناية بزيارتها لأجل تذكر سلوكهم ومجاهدتهم وأحوالهم ومشاهدتهم؛ لأن التذكر من أسباب القدوة، والتأسي هو طريق التربية القويم عندهم وعند غيرهم.

فظهر من هذا الإجمال أن قصدهم في هذه الأمور كان صحيحاً، وأنهم كانوا يريدون الخير المحض، ولكن ماذا كان أثر ذلك على المسلمين؟ كان منه أن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً، يتبرأ منها كل صوفي، وإلا تعظيم قبور المشايخ تعظيماً دينياً مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غريبة تعلق الأسباب التي ارتبطت بها المسببات بحكمة الله تعالى، بها يديرون الكون ويتصرفون فيه كما يشاءون، وأنهم قد تكفلوا بقاء حاجة مرديهم والمستغِيثين بهم أينما كانوا، وهذا الاعتقاد: هو عين اتخاذ الأنداد، وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة السلف من الصحابة وأئمة التابعين والمجتهدين.

وزادوا على هذا شيئاً آخر، هو أظهر منه قبحاً وهدماً للدين، وهو زعمهم أن الشريعة شيء والحقيقة شيء آخر، فإذا اقرت أحدهم ذنباً فأنكر عليه منكر، قالوا في المجرم: إنه من أهل الحقيقة فلا اعتراض عليه، وفي المنكر إنه من أهل الشريعة فلا التفات إليه، كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دينين، وأنه يجاسبهم بوجهين، ويعاملهم معاملتين -حاشا لله-، نعم جاء في كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة مع الشريعة، ومرادهم به: أن في كلام الله ورسوله ما يعلو أفهام العامة بما يشير إليه من دقائق الحكم والمعارف التي لا يعرفها إلا الراسخون في العلم، فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواه، وليس في شيء يخالف الشريعة أو ينافيها، هكذا كان القوم

الصوفيون الحقيقيون في طرف، والفقهاء في طرف آخر، وبعدهما فسد التصوف وانقلب من حال إلى حال مناقضة لها، وضعف الفقه فصار مناقشة لفظية في عبارات كتب المتأخرين، اتفق المتفقهة الجامدون والمتصوفة الجاهلون، وأذعن أولئك إلى هؤلاء، واعترفوا لهم بالسر والكرامة، وسلموا لهم بما يخالف الشرع والعقل على أنه من علم الحقيقة.

فصرت ترى العالم الذي قرأ الكتاب والسنة والفقه يأخذ العهد من رجل أمي، ويرى أنه يوصله إلى الله تعالى، فإن كان كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما فهم الأئمة واستنبط الفقهاء منهما، كل ذلك لا يفيد معرفة الله تعالى المعبر عنها بالوصول إليه، فلماذا شرع الله هذا الدين والناس أغنياء عنه بأمثال هؤلاء الأميين وأشباه الأميين (١٩) (١).

وهكذا فهم الأستاذ الإمام التصوف، وهكذا أفاد منه وجمع بينه وبين مذهب السلف، فكان جامعاً بين خيرين ينطلقان من معين واحد.

وقد قرر (سميث) في كتابه

**A historical and semantic study of the term of (Islam) as seen in a sequence of Quran commentaries**

(أن تفسير محمد عبده جاء حلقة وصل بين التفسير القديم والتفسير الحديث، ولكنه من حيث الخطة العامة للتفسير كان تقليدياً يحاكي التفاسير السابقة) (٢).

ويذهب (جانسن) في كتابه (التفسير في مصر الحديثة) إلى أن محمد عبده كان نمطياً في تفسيره، وكان على المنهج التقليدي للتفاسير السابقة، وإن كان قد ناقش أقوال المفسرين السابقين في مختلف القضايا العلمية (٣). وقد عرض (جانسن) إلى تحليل منهج الأستاذ الإمام، ووصف منهجه بشكل موجز فعرض لرايه في الأحاديث، ومنهجه في المبهم، ومنهجه العقلي،

(1) رضا، المنار (٧٢/٢)

(2) Smith, A historical and semantic study, p183-184.

(3) ركز (جانسن) على مخالفة محمد عبده للمفسرين القدامى، وسأعرض لهذا في حينه إن شاء الله تعالى.



وتركيزه على فكرة الهداية، وأنها المقصد الأسمى من تفسيره، وأهمية السياق، والنظرة الكلية للسورة القرآنية، وهذا شيء جيد نجد فيه الإنصاف ودقة الحكم، حيث تتبع هذه القضايا عند الأستاذ الإمام تتبعاً جيداً، اعترف له بالإجادة والدقة في الحكم، وفي عمله هذا يمكن أن يُستخلص منه الرد على عمل جيب وقوله: (إن المجددين لم يعرفوا أن يحددوا مواقفهم، وما زالت أهدافهم مختلطة عليهم، بل إنهم زادوا في الاختلاف بما أدخلوه إلى فكرتهم أيضاً من فكرة الرومنطيقية<sup>(١)</sup>). التاريخية بمقدار كبير، وحين تمتحن آراء المجددين ونظرياتهم على ضوء الماضي التاريخي للأمة الإسلامية، وعلى ضوء مركزها الحاضر من العالم الحديث نجد من الغريب أننا لا نرى نظرياتهم مصطبغة بالرومنطيقية، فأراؤهم بالنسبة للمسائل الدينية مقيدة محصورة خاضعة إلى حدلرقابة القرآن والعقيدة الأساسية.

والمجددون في مناهجهم الاجتماعية لا يتمكنون أن يعضوا أبصارهم دفعة عن متقضيات الحياة العصرية، ولا عن الأعمال اليومية الملائمة لشروط الحياة الجديدة والتزاماتها، ولكننا لا نجد أية رقابة خارجية في معرض اعتباراتهم التاريخية تأتي لتدس أنفها، أو لتتدخل في تصورهم الرومنطقي الفياض، أو في دينهم، أو في تقاليدهم الموروثة، أو بالأخير في آرائهم العامة الواضحة السبيل<sup>(٢)</sup>.

وقد أجت عن ما يشبه هذا الرأي في المبحث السابق بشيء من التفصيل، لكنني أردت أن آتي بهذه العبارة، لأن (جيب) جعلها محور نظرته إلى تقييم جهود محمد عبده ومدرسة المنار.

(١) الرومنطيقية هي مذهب الثورة على التراث والأفكار القديمة حسبما يشرحها (جيب) نفسه. وهي تركز على الخيال والتصور، انظر Britannica junior incyclopaedia, margret Sutton, William Benton, publisher 1970, u.s.a, (1/498).  
(٢) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ١٨٢-١٨٣، وانظر: Afaghani and Abduh, elickedourie francoss, 1966. 1966.

## المطلب الثاني: النظرة السطحية في تفسير المنار كما يزعم جيب:

ظهر لنا أن جيب ونفر من المستشرقين البريطانيين يرون أن التنوير هو خروج باحثين بآراء جريئة لا تلتفت إلى التفسيرات السابقة وآراء المفسرين القدماء في بحثها في معاني الآيات ومفاهيمها، بل يكون لها نظرات جديدة لا تنطلق من النص أساساً، بل تعطي لنفسها الحق في الفهم حسب الرؤية العصرية للحياة، وإن أي مفسر يجابه أو يرفض مثل هذه التفسيرات فهو سطحي النظرة، وإن دعا إلى التجديد والابتكار، وكان الأمر بالنسبة لمحمد عبده ومدرسة المنار، حيث رفضت محاولات تفسيرية من هذا النوع، إذ حاربت تفسير محمد أبو زيد (الهداية والعرفان) وآراء طه حسين في نقد الشعر الجاهلي، وآرائه في النقد التاريخي للقرآن.

هذا هو رأي (جيب)، حيث يقول: (على أن العلماء في مصر أيضاً يراقبون نشاط المدينة بجدٍ واحتياط، وهم حاضرون لأن يهاجموها ويصاومها إذا بدا لهم أنها تخرج عن الحقل الذي حدده لها الشيخ محمد عبده أو عن الحدود التي افتتحها.

وبما أنه ينتظر لها مثل ذلك، فإن الهيئة العلمية التي تحتفظ بجميتها للإيمان الضيق المحدود تقف بالمرصاد وتكب على ما يشد رأبها ويقي خطتها.

وفي سنة ١٩٣٠م، نشر محمد أبو زيد مؤلفاً تفسيرياً للقرآن يشتمل على ملاحظات انتقادية للتفسير القديمة، ويعالج مستندات الإيمان عن طريق الوحي وطريق ما فوق الطبيعة بأسلوب طبيعي<sup>(١)</sup>. خالص، ومع أن مقدمة الكتاب كانت تشجيعاً للجيل الطالع على دراسة القرآن، فإن قوى الأمن قد صادرت الكتاب، ثم تلا ذلك قرار بمنع المؤلف من حضور تهيئة أي اجتماع ديني، أو من مزاوله أية مهنة ذات مركز ديني.

وهذا الطرد بسبب الهرطقة والبدع لم ينس الأساتذة العلمانيين، وهكذا فإن الدكتور طه حسين الذائع الصيت، وأحد علماء العرب المتفردين الذين تخرجوا في الجامعة المصرية في مصر،

(١) لاحظ ميل جيب إلى هذا التفسير، إذ يراه النموذجاً للتجديد.

قد ثارت حوله ضجة انتقادية هائلة لمناسبة تشكيكه بالشعر العربي الجاهلي، أدت الحكم بتكفيره وجموده، ويمكن سرد عدة حوادث مشابهة قد وقعت لعدد كبير من الأساتذة المصريين المشهورين والمغمورين، فأدينوا بنفس الجرم وحكم عليهم بنفس الحكم، فهذه الصرامة الشديدة استفاد مشايخ الأزهر من مساعدة عصابة المنار؛ إذ غض هؤلاء النظر، ولم يتناولوا المسألة بقليل ولا بكثير، ولم يحركوا المشاعر العامة ضد الأثمين، كما أنهم لم يحملوا السلطات الأزهرية ولا السلطات الدينية التي تملصت جميعها على الإسهام في مقاصصة المجددين بقصاص عنيف<sup>(١)</sup>.

ولو توقف (جيب) قليلاً لرأى أن هذه علامة صحة وقوة في منهج التفسير، لا علامة ضعف وسطحية كما يزعم؛ لأن هذه التفسيرات تفسيرات إلحادية تهدف إلى النيل من النص القرآني، وتنحرف به عن الجادة، وتقدم فهماً غير مستقيم مع ضوابط التفسير الصحيح، فلم يكن أمام الشيخ محمد عبده إلا أن يقف حائطاً منيعاً ضد هذه التفسيرات التي تفتت في عضد الأمة، وتفتح باباً في الإلحاد والتشكيك في الرؤية الصحيحة لتفسير القرآن، وكان الإمام يؤسس لفكر جديد، ويعيد تشكيل الفكر الإسلامي ضمن أطر متينة، فكان من الطبيعي أن ترد هذه المحاولات، وأن يؤلب عليها هيئة العلماء لإيقافها سداً للذرائع، ومع ذلك فإن موجة الإلحاد لم تتوقف، فكان يطلع بين الحين والآخر عابث في التفسير أو صاحب هوى يرمي برأيه ذات اليمين وذات الشمال، وقد عرضت لبعض آراء محمد أبي زيد التي هي حقيقة بالرفض، أما آراء طه حسين فهي أفكار حاولت التشكيك بأصالة الشعر الجاهلي، وكان يحاول تطبيق مبدأ الشك<sup>(٢)</sup>. ليصل في النهاية إلى نقد تاريخي لقصص القرآن وواقعيته التاريخية، وقد انبرى للرد عليه كثير من الغيورين على دين الله تعالى وحى العربية.

(١) جيب، الاتجاهات الحديثة، ص ١٠٠-١٠١.

(٢) أي منهج الشك الديكارتية.

البريطانيين

المطلب الثالث: موقف محمد عبده من المدنية الحديثة والنظريات العلمية:

هنا نلاحظ موقفاً متبايناً ونظرة متفاوتة في فهم المستشرقين (البريطانيين) لرأي محمد عبده

في المدنية الحديثة والنظريات العلمية.

إذ يرى (جانسن) أن (الإمام محمد عبده لم يكن نصيراً للتفسير العلمي ولا مؤيداً له، كما هو الحال بالنسبة لأخريين أمثال عبدالله فكري باشا والطبيب محمد توفيق صدقي وغيرهم)<sup>(١)</sup>.

في حين تذهب الموسوعة البريطانية إلى القول بأن (محمد عبده قد أفرط في الأخذ بمعطيات الحضارة الغربية، وعمل على إثبات أن القرآن احتوى على كثير من النظريات العلمية الحديثة، حيث تقول: (لقد ظهر أناس أمثال محمد عبده مؤسس الاتجاه الحديث في مصر، والذي أخذ يفسر القرآن في صحيفة (المنار) على مدى بضعة سنين، ثم جمعت هذه كلها في كتاب من قبل محمد رشيد رضا أحد أتباعه السوريين.

وإن محمد عبده يقبل أن القرآن هو الكلمة الموحى بها من الحق حرفياً، ولا يقبل أن يتهمه أحد بالكذب، وقد حاول أن يوضح أن نتائج العلم الحديث وكثير من النظريات الحديثة كلها موجودة في القرآن سابقاً، وهذا تحقق غالباً بوساطة تفسيرات ملتوية مثل سورة الجن، التي فسرت بأنها ميكروبات تسبب الأمراض، كذلك «كَمْ مِنْ فِئْسَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئْكَ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّادِقِينَ»<sup>(٢)</sup>، فسرت بأنها تصديق لنظرية دارون في تنازع البقاء<sup>(٣)</sup>. وأن البقاء للأصلح، وكذلك استعملت تفاسير رمزية، إذ كانت تخدم غرض المؤلف،

Janson, the Koran interpretation in modern Egypt, p128 (1)

(2) البقرة، ٢٤٩

(3) أحد فوائن دارون في تفسير بقاء أنواع النبات والحيوان، وفي نمو الخصائص المفيدة لها، انظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م، ص١٣١.

وسار على نفس النهج بعض المفسرين المحدثين، إن القرآن هو كلمة الله، وليس فيه مجال للانتقاد و الطعن ولا يحوي أي خطأ، ولا يمكن التفوق عليه بتاتاً بأي اختراع مهما كان<sup>(١)</sup>.

وهذان الرأيان جديران بالبحث والرد:

أولاً: دعوى (جانسن) أن مدرسة المنار وقفت موقفاً سلبياً تجاه التفسير العلمي: هذه القضية تحتاج إلى مناقشة تفصيلية تكشف بها وجه الحق في منهج المنار في فهم الآيات الكونية والنفسية، فنقول: عني تفسير المنار بالتفسير العلمي عناية كانت منسجمة مع الاتجاه الهدائي، إذ كان التفسير العلمي يهدف إلى الكشف عن جوانب الهداية القرآنية، وعن بعض آثار القدرة الإلهية مما يزيد في إيمان المؤمن، ويكون مدعاة لفتح قلوب عبي وأذن صماء، فيكون ذلك سبيلاً لدعوة الناس في هذا العصر إلى دين الله تعالى ووسيلة إقناع للعالمين بهذا القرآن العظيم.

ولدى البحث والنظر وجدت عناية تفسير المنار بما نحن بصددته تتمثل في جهتين: الجهة الأولى: الجانب النظري: وما ذكر في هذا الجانب من تأصيلات علمية، وقضايا آثر صاحب المنار إيرادها وبيانها في مقدمة التفسير.

الجهة الثانية: الجانب التطبيقي: المتمثل بعناية تفسير المنار بالآيات الكونية والنفسية وبيانها ومعالجة القضايا والمسائل التي تحتوي بعضها.

وفي هذا المقام، سأعمل -مستعيناً بالله تعالى، ومستمدداً منه العون والهداية- على الشروع ببيان هذين الأمرين، ذكراً الأمثلة على ذلك، محلاً مناقشاً ما وسعي الجهد وفق الأصول العلمية ومنهج البحث العلمي.

**الفرع الأول: الجانب النظري في تفسير المنار فيما يتعلق بالتفسير العلمي**

عقد صاحب المنار في مقدمة تفسيره فصلاً تحدث فيه عن العلوم الكونية والنفسية الواردة في آيات القرآن العزيز، وأبان لنا أن ما احتواه القرآن من علوم كونية وطبيعية يعد من

(١) قضايا قرآنية، ص ٢٣٠-٢٣١

أنواع الإعجاز القرآني، ذكر ذلك تحت عنوان : (إعجاز القرآن بتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر)، ويظهر للقارئ أول ما يظهر من هذا العنوان تتبع صاحب المنار لهذا الجانب، ودعوته لدراسة الآيات القرآنية الدالة على ذلك ليتبين مدى الثراء الخصب لآيات القرآن، وترى هذا بجلاء حيث يقول في نصه (الوجه السابع: اشتمال القرآن على تحقيق كثير من المسائل العلمية والتاريخية<sup>(١)</sup>). التي لم تكن معروفة في عصر نزوله. ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر وسنن الله في الخلق، وهذه مرتبة فوق ما ذكرناه في الوجه السادس من عدم نقض تقدم العلوم لشيء مما فيه، ولا تدخل في المراد من أخبار الغيب المبينة في الوجه الخامس، وإن كان لبعضها اتصال بقصص الرسل عليهم الصلاة والسلام، ونحن ننبه على كل ما علمناه من هذا النوع في جملة من تفسيرنا هنا إلى بعضه<sup>(٢)</sup>.

ثم بدأ بذكر نماذج من هذه القضايا التي عرض لها في نصه الآنف الذكر، وهنا أورد بعضها؛ للوقوف على بعض القضايا النظرية في هذا الصدد، التي سيتم تسجيلها بعد إيراد نصه والتعليق عليه.

يقول رحمه الله تعالى: (فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾<sup>(٣)</sup>، كانوا يقولون فيه: إنه تشبيه لتأثير الرياح الباردة في السحاب بما يكون سبباً لنزول المطر بتلقيح ذكور الحيوان لإنثائه، ولما اهتدى علماء أوروبا إلى هذا، وزعموا إنه مما لم يسبقوا إليه من العلم، صرح بعض المطلعين على القرآن منهم سبق العرب إليه، قال مستر (إنجيري) المستشرق الذي كان أستاذ اللغة العربي في مدرسة أكسفورد في القرن الماضي: أن أصحاب الإبل قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعلمها أهل أوربه بثلاثة عشر قرناً، نعم إن أهل النخيل من العرب كانوا يعرفون التلقيح، إذ كانوا ينقلون بأيديهم اللقاح من طلع ذكور النخل إلى إنثائها،

(1) التاريخ والكشف عن حقائقه بترتيب عند صاحب المنار تحت القضايا العلمية.

(2) رضا، تفسير المنار، (١/١٨٧).

(3) الحجر، ٢٢

ولكنهم لم يكونوا يعلمون أن الرياح تفعل ذلك، ولم يفهم المفسرون هذا من الآية، بل حملوها على المجاز<sup>(١)</sup>.

وأقول هنا إن المفسرين القدامى فهموا هذه الآية بناءً على ما في طاقتهم البشرية وما وسعهم أن يفهموه منها، فمما يدل على أنهم حملوها على المجاز: ما قاله أبو حيان في (البحر المحيط): (ولواقح: جمع لاقح، يقال: ربح لاقح: جاثيات بخير من إنشاء سحب ماطر، كما قيل في (لا تأتي بخير بل بشر): ربح عقيم، أو ملاقح، أي حاملات للمطر<sup>(٢)</sup>)<sup>(٣)</sup>.

إذن هي عند المفسرين القدامى ربح خيره تثير السحاب فتسقط المطر فيلقح الأرض أي يخصبها، وهذا معنى مقبول، بل هو يتأخى مع التفسير العلمي لجانب من الآية، لأننا ما زلنا نتعلم أن الهواء الساخن الموجود فوق اليابسة إذا ارتفع إلى الأعلى يصبح هناك اختلاف في الضغط الجوي فوق اليابسة، لذا يجل الهواء البارد المحمل بالرطوبة محل الهواء الساخن، فتصبح المنطقة ذات ضغط عالٍ، فيحصل تكاثف للرطوبة الموجودة في الهواء البارد فوق اليابسة، فتكون أمطار محلية، وعلى هذا فإن كانت هذه السنة غزيرة بالأمطار فإن النباتات والحشائش ستكون كثيفة، فكلما كان الطعام متوفراً كان التزاوج بين الكائنات أكثر، والعكس صحيح، وعلى هذا فإن ما فهمه مفسرونا القدامى يتسق مع ما يظهره العلم اليوم.

وأما ما يتحدث عنه صاحب المنار، فهو كشف علمي لكن من جانب آخر: وهو أن حبيبات اللقاح الذكورية تنقلها الرياح إلى الزهر الأنثوي، فتظهر بذلك بعض آثار قدرته سبحانه ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٤)</sup>، فهذا مدلول آخر لكلمة لواقح، وهذه الكلمة المعطاة فيها من المرونة والسعة ما يشهد لبلاغة القرآن وروعة تعبيره، على أنه ينبغي أن يشار ههنا إلى منهج القرآن في إيراده هذه الحقائق العلمية، حيث أورد الحقيقة التي بين

(1) محمد، تفسير، (١٨٧/١)

(2) رضا، المنار، (١٨٧/١).

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (٥/٤٥١)..

(4) الذاريات، ٤٩.

أيدينا بأسلوب دقيق، فهم منه الناس وقت نزوله على قدر عقولهم، ومع تقدم العلوم والوصول إلى حقائق جديدة نلاحظ آيات القرآن تتفق معها ( فالقرآن إذن يراعي في خطابه حال العرب ومشاهدتهم، وينزل في التعبير عن مستوى ما يعرفونه ضمناً لهدايتهم، ثم هو مع ذلك يحتوي الحقيقة الأبدية التي يتجدد بها إيمان الناس كلما تكشفت لهم عصراً بعد عصر)<sup>(١)</sup>.

ثم يتابع صاحب المنار بإيراد أمثلة أخرى، فيقول: ( ومنه قوله سبحانه ﴿ أَوْلَمَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ <sup>(٢)</sup> . أي: أكذب الذي كفروا بآياتنا ولم يعلموا أن السموات والأرض كانتا مادة واحدة، ففتقناهما وخلقنا منها هذه الأجرام السماوية التي تظلمهم، وهذه الأرض التي تظلمهم، وهذه المادة هي المبينة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اأَقْبِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ <sup>(٣)</sup> . وهذا شيء لم يكن يعرفه العرب ولا غيرهم من أهل الأرض)<sup>(٤)</sup>.

هنا يلاحظ أن صاحب المنار متأثر بالنظرية الأكثر شيوعاً وانتشاراً في الأوساط العلمية، والتي تسمى نظرية (الانفجار الأعظم) و(الانفصال بين السماء والأرض) بفعل تفاعلات كيميائية، وهذه نظرية غير مثبتة على الوجه الأكيد؛ إذ هي عرضة لمن يبطلها مستقبلاً، لكنها حتى هذه اللحظة لم يأت من ينفيها، لذلك لا يجزم بها على أنها حقيقة علمية، إلا أن صاحب المنار جزم على أنها حقيقة علمية في هذا المقام.

(1) د. محمد شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ٦٧ وانظر دراز، مدخل إلى القرآن، ص ١١٦.

(2) الأنبياء، ٣٠

(3) فصلت، ١١.

(4) رضاء، تفسير المنار، (١/١٨٧).



وقد رفض الأستاذ محمد رشيد رضا مقررات وفلسفات الإغريق والرومان وغيرها مما مبناه على الأساطير والخرافات والخيالات العلمية، حيث لا يقبل إلا ما هو جدير بالقبول، وقد لاحظنا أيضاً أن الأستاذ محمد رشيد لا يغض من قيمة التفسير السابقة للعلماء، لكنه يرى أن التفسير العلمي في العصر الحديث يعد فتحاً جديداً في بابه، يضيف إلى ما كان عند السابقين، ويعد تجديدياً في القضايا التي يطرحها القرآن العظيم.

ومن يصدق النظر أيضاً، يرى أن صاحب المنار يقرر حقيقة مهمة، مفادها: أن ذكر الآيات الكونية ومسائل العلوم والفنون الطبيعية، ليس مقصوداً لذاته؛ إنما ذكرت لتؤدي غاية ينشدها القرآن الكريم وهي الهداية والإرشاد وتوجيه البشرية إلى خيرى الدنيا والآخر، فهذا هو يقول: (كما أن ذكر السموات والأرض وما بينهما، وما في الأرض، لم يذكر شيء منه لبيان حقائق الموجودات في أنفسها، وإنما ذكرت في سياق آيات الله تعالى الدالة على علمه وقدرته وحكمته ورحمته وفضله على عباده... الخ، وقد تضمن كلاً من هذا وذاك -بدقة التعبير وإعجاز البيان- آيات أخرى تظهر أننا بعد أن دالة على أنواع من إعجاز القرآن، وكونه وحياً من الرحمن، فكتابه تعالى مظهر لقوله ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>.

وقد ركز - رحمه الله - على قضية مهمة في هذا الصدد، ألا وهي: أنه بُدَّ لا من البحث في المسائل العلمية بوعي وعمق، وليس الاكتفاء بمجرد النظرة السطحية؛ لتأتي ثمار هذه الدراسة على أفضل أحوالها، تحقيقاً للمقاصد القرآنية، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى: (أجمل القرآن الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السموات والأرض وفي الأفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عن أحاط بكل شيء علماً، وأمرنا بالنظر والتفكير والسير في الأرض؛ لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاءً وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره لكننا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من حكمة)<sup>(٣)</sup>.

(1) الرحمن، ٢٩.

(2) رضا، تفسير المنار، (١/١٨٩).

(3) رضا، تفسير المنار، (١/٢٥).

وبناءً على ما تقدم يمكن لي أن أخلص الجانب النظري في تفسير المنار تجاه التفسير العلمي فيما يأتي:

أولاً: لا ينكر تفسير المنار التفسير العلمي، بل يميزه ويجعل الإعجاز العلمي من أنواع إعجاز القرآن.

ثانياً: يبين لنا صاحب المنار أن الغاية والهدف من التفسير العلمي هو تحقيق الجوانب الهدائية، والدلالة على القدرة الإلهية ليكون ذلك دافعاً للإنسان للتعرف على خالقه سبحانه والاهتداء بهديه؛ فالتفسير العلمي يسير جنباً إلى جنب مع الاتجاه الهدائي.

ثالثاً: الانطلاق في تفسير الآيات الكونية أو العلمية من قواعد قومية: اللغة والسياق والمآثور، والاطلاع على ما كتبه المتخصصون في ميادين العلوم، مع المقارنة بين هذا التفسير وما كتبه العلماء السابقون، وبينوه، مع عدم الغض من قيمة جهود السابقين، ويعزز هذا: أن صاحب المنار لم ينص على أن التفسير العلمي هو التفسير الوحيد للآية.

رابعاً: مراعاة ضرورة التصحيح للأخطاء التي تناقلها السابقون عن الإخريق والرومان، وهذه مهمة من مهمات التجديد في التفسير.

خامساً: الأخذ بالنظريات العلمية وكذلك الحقائق العلمية في تفسير النص القرآني، ولم يبين صاحب المنار الفرق بين الحقيقة العلمية والنظرية العلمية، مما يحتاج الأمر منا إلى التفرقة بينهما في حينه عند بيان المنهج التطبيقي لصاحب المنار في تفسيره، وقد جره هذا إلى الخوض في الحديث عن بعض الأمور الغيبية على أساس علمي مادي، وسيكون لهذا الأمر بحث بتوسع فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

هذا ما ظهر في البحث في ما ذكره في مقدمة تفسيره في هذا الجانب، ولكن هل كان تفسير المنار في تناوله للقضايا العلمية في الآيات ودراسته لها تطرد فيه هذه القضايا التي أوردت

في المقدمة؟ هذا ما سيكشف عنه الفرع الثاني، وهو: بيان المنهج التطبيقي لتفسير المنار في دراسة الآيات الكونية والعلمية.

### الفرع الثاني: المنهج التطبيقي في التفسير العلمي في تفسير المنار:

بعد أن سقت بعض ما أورده الأستاذ محمد رشيد في مقدمة التفسير من أمور نظرية فيما يتصل بالإعجاز العلمي، آن لي أن أدرس منهجه التطبيقي في التعامل مع هذه القضايا في ثنايا تفسيره، لنرى ما هو المسلك الذي تم سلوكه في هذا التفسير ومدى مطابقته للقواعد التي ينبغي أن يبنى عليها التفسير العلمي.

ولدى البحث والنظر، ظهر أن تفسير المنار يتمثل منهجه في تفسير الآيات العلمية - سواء أكانت فيما يختص بالأمور الكونية أم الأمور النفسية أم الجوانب التاريخي والقصصي - فيما يلي:

أ- اعتماد المأثور في تفسير الآيات العلمية:

كما هو معلوم لدى الباحثين، فإن الاستناد إلى تفسير القرآن بالقرآن والقرآن بالسنة، والقرآن بأقوال الصحابة والتابعين - على خلاف في هذا الاعتبار الأخير بين العلماء - يعد من ركائز قبول التفسير واعتماده، وفي التفسير العلمي لا بد من مراعاة هذا الجانب؛ إذ لا يجوز مخالفة التفسير العلمي لنص صريح من كتاب أو سنة، ومن الأمثلة على مراعاة تفسير المنار هذا الجانب ما جاء في تفسيره لقوله سبحانه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(1)</sup>. حيث يقول الأستاذ الإمام: ((واختلاف الليل والنهار) وهو أن يبيء أحدهما فيذهب الآخر، ويطول هذا فيقصر ذاك، وكل ذلك بحسبان مطرد في جميع الأقطار والبلدان، ومثله اختلاف الفصول باختلاف المواقع للعرض والطول، وقد ذكر هذه الآية بعد خلق السموات والأرض؛ لأن هذا الاختلاف هو أثر مقابلة الأرض للشمس

(1) آل عمران، ١٩٠.

وحركتها بإزائها، وتفصيل ذلك مشروح في جملة من العلم الخاص بهذه المسألة، وفي المشاهد من اختلاف الليل والنهار والفصول، وما للناس في ذلك من المنافع والمصالح آيات بينات على وحدة مبدع هذا النظام المطرد، ورحمته بعباده يسهل على كل أحد أن يفهمها وإن لم يعرف أسباب ذلك الاختلاف وتقديره.

وفي القرآن بيان لذلك في مواضع كثيرة كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنَاتٍ مَّحْوَنَاتٍ آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴾<sup>(١)</sup>، فهذه الآية تهدي إلى ما في اختلاف الليل والنهار من المنافع العامة، وفي معناها آيات أخرى، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾<sup>(٢)</sup>. وهذه هداية إلى المنافع الدينية، وهناك آيات تشير إلى أسباب هذا الاختلاف كقوله تعالى: ﴿ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ ﴾<sup>(٣)</sup>. وقوله: ﴿ يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ﴾<sup>(٤)</sup>. وهاتان الآيتان تدلان على استدارة الأرض ودورانها حول الشمس، كما بيناه في مواضع من المنار بالتفصيل، وفي التفسير بالإجمال، وصفوة القول في هذا المقام: أن اختلاف الليل والنهار أثر من آثار النظام الشمسي، وقلنا: إن ذلك النظام يدل على وحدة واجبة ومقدرة، ونقول: إن آثاره تدل على ذلك أيضاً، وأما دلالتها على رحمته تعالى فظاهرة مما تقدم الاستشهاد به من الآيات آنفاً<sup>(٥)</sup>.

(1) الإسراء، ١٢

(2) الفرقان، ٦٢.

(3) الزمر، ٥.

(4) الأعراف ٥٤.

(5) المنار، (٥٣/٢).

## ب- الاستناد إلى اللغة:

كان الأستاذ الإمام والشيخ محمد رشيد رضا يستندان إلى اللغة في تفسيرهما للجوانب العلمية في الآية، وقد لاحظت في مقدمة التفسير كيف بين الأستاذ محمد رشيد استدارة الأرض وكرويتها بناءً على معنى (يكور) في اللغة، وأمثلة هذا كثيرة في ثنايا تفسيره في هذا الصدد، فتجده مثلاً يبين أن معنى السماء في اللغة: (ما علاك فأظلك)<sup>(١)</sup>. جاء هذا في صدد بيانه لمعنى السموات والحديث عن الأفاق والكواكب، ويكشف في مثال آخر أن معنى الفوقية (فما فوقها)، في قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا... ﴾<sup>(٢)</sup>.

الصغر، مستنداً إلى بعض أمثال العرب، ليصل إلى أن هناك ما هو أصغر وأدق من هذا الخلق، مما هو داخل في عجيب قدرته سبحانه، حيث يقول: ( والمراد بما فوق البعوضة ما علاها وفاقها في مرتبة الصغر، ومنها جنة النسيم (الميكروبات) التي لا ترى إلا بالنظارات الكبيرة (الميكروسكوب) وكانوا يضربون المثل بمخ النملة<sup>(٣)</sup>. وفي كلام بلغاتهم: (اسمع من قراد وأطيش من فراشة وأحز من مخ البعوضة) ، والمعنى أن الله تعالى لا يترك مثل ما من الأمثال حياء منه، سواء كان بعوضة أم أصغر منها حجماً وأقل عند الناس شأناً)<sup>(٤)</sup>.

(1) رضا، تفسير المنار (١/ ٢٧٠).

(2) البقرة، ٢٦

(3) لعله مخ البعوضة ليتناسب مع المثل المذكور. والمثال: أحز من مخ البعوض، يضرب للمبالغة والتناهي، انظر: الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد عبيد الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ن. د، (٥٤/٢)، العسكري،

جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٨ م، (٣٢/٢)

(4) رضا، تفسير المنار، (١/ ٢١٠).

### ج- الأخذ بالسياق:

كان الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد على عناية وافية بالسياق القرآني، وسباق الآية ولحافها، لا سيما في تفسير الآيات العلمية، وهذا مرتكز قويم وجانب دقيق لفهم المعنى والوقوف على حقائقه، ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ... ﴾<sup>(١)</sup>. الآية، قال الأستاذ محمد رشيد: (والمراد بالنجوم: ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء، لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء، ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الأكبرين في أعين الناس، وقيل: إنهما يدخلان في عموم النجوم؛ لأن القمر لما يهتدى به في الظلمات، فإن استثنيت بعض ليالي الشهر قلنا: وأي نجم يهتدى به في جميع الأوقات)<sup>(٢)</sup>. ثم بعد أن يبين بعض الحقائق حول النجوم وأبعادها حسب ما يقوله علماء الهيئة يقول: (ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة<sup>(٣)</sup>. تذييل الآية بقوله تعالى: ﴿ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أم آيات التكوين، فإن أريد بها المعنى الأول: فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناهما، الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السموات والأرض تفصيل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه، فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً، فيكون علمه نامياً مستمراً، وإن أريد الثاني: فوجهه أظهر، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون، أي أهل العلم بهذا الشأن الذين يقرنون

(1) الأنعام، ٩٧

(2) رضا، تفسير المنار، (٧/٥٥٠).

(3) النكتة: هي الدقيقة التي تستخرج بثاقب الفكر ونهاية التدقيق.

العلم بالاعتبار، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ ما تمتع به اللحظ، و غاية النظر والحساب أن يقال: إن هذا الشيء عجاب<sup>(١)</sup>.

فقد أفاد الأستاذ محمد من سياق الآية في تحديد معنى النجوم، فهي بالمعنى المتبادر إلى الذهن، وبين لنا نكتة تذييل الآية بقوله سبحانه: ﴿ كَذَٰلِكَ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ بشكل واضح بين، فظهر الترابط بين الآيات، ولم تكن الآية مزقاً متفرقة في المعنى، وهذا من دعائم قبول تفسيره العلمي.

#### د- التوفيق بين الحقائق العلمية والآيات القرآنية:

من المعلوم أن الحقائق العلمية: هي ما أثبت العلم حقيقته بما لا يدع مجالاً للريب والاضطراب فيه، وهذا غير خاضع للتطور والتغير، وقد أفاد صاحب المنار من هذه الحقائق العلمية في تفسير الآيات العلمية وعمل على التوفيق بين هذه الحقائق وتلك الآيات، ومن النماذج على هذا: - وهي كثيرة- ما قاله -رحمه الله تعالى - : (ومن هذا القبيل ما سألني غير واحد من أهل العلم والبحث، وهو معنى جعل الشهب رجوماً للشياطين ومنعها إياهم من استراق السمع لمعرفة الوحي من الملائكة، مع العلم بأن للشهب أسباب طبيعية، وجوابه: أن الحكيم الخبير الذي يوفق أقداراً لأقدار، فيجمع بين السبب والمسبب وبين أمور أخرى تسوقها أسباب خاصة بالحكمة وراء تلك الأسباب هو الذي جعل هذه الظاهرة الطبيعية تلك الحكمة الغيبية، التي بينها الوحي ونطق بها الذكر، ومثلها في عالم الطبيعة كثير، ولعل لبعض الماديات تأثيراً في الأرواح الغيبية كتأثيرها في أرواحنا ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾<sup>(٢)</sup><sup>(٣)</sup>.

(1) رضا، تفسير المنار، (٧/ ٥٥١).

(2) الإسماء، ٨٥.

(3) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (٤/ ٧٠).

هنا يوفق الشيخ محمد رشيد بين الظاهرة الكونية (الشهب والنيازك) التي أثبت العلم سببها، وهو التفتت الحاصل من الكواكب وانسيابها في الفضاء، فهذا السبب الطبيعي لها، وهناك حكمة حاصلة وراء هذا السبب الطبيعي، وهي كونها رجوماً للشياطين، وهذه بمنزلة الوظيفة المترتبة على السبب المقتضي لحصولها.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن محمد رشيد قد أفاد من الحقائق العلمية في الكشف عن الحكمة من بعض الأحكام التشريعية، حيث ركز على أدق القضايا العلمية في بيان حكم الصوم<sup>(١)</sup>. وحكمة تحريم الخمر<sup>(٢)</sup>. وحكمة الاغتسال من الجنابة<sup>(٣)</sup>. وعدم الزواج من الأقارب، من ناحية طبية، وحكمة تحريم الميتة ودم الخنزير. وغيرها.

وكما هو معلوم فإن من الأحكام ما يمكن تعليقه، ومنها ما لا يمكن لنا أن ندرك له تعليلاً فنسلم به، ومما هو جدير بالذكر أن بعض المتكلمين جعل من أوجه الإعجاز القرآني كون الأحكام معللة بعقل توافق العقل، قال الباقلاني: (واعلم أن من قال من أصحابنا أن الأحكام معللة بعقل موافقة مقتضى العقل جعل هذا وجهاً من وجوه الإعجاز، وجعل هذه الطريقة كدلالة فيه، كنحو ما يعللون به الصلاة ومعظم الفروض وأصولها ولهم في كثير من تلك العليل طرق قريبة، ووجوه تستحسن، وأصحابنا من خراسان يولعون بذلك)<sup>(٤)</sup>.

ومن الأمثلة على ما نحن بصددده من هذا الجانب في تفسير المنار حيث كان ذلك ضمن الإطار الهدائي والتوجيهي، ما قاله الأستاذ محمد رشيد في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا أجدُ فِي

مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مِنْ حَرَمٍ عَلَيَّ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مُسْفُوحًا أَوْ

(1) رضا، تفسير المنار، (٢/١٢٧).

(2) المصدر نفسه، (٢/٢٧٣).

(3) المصدر نفسه، (٥/٣٠).

(4) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٣٨.



لَحْمٍ خَنْزِيرٍ...»<sup>(١)</sup>. (وأما كون لحم الخنزير ضاراً فهو مما يثبتته الطب الحديث، وجل ضرره ناشئ من أكله القاذورات ومنه أنه يولد الديدان الشريطية كالديدان الوحيدة نعوذ بالله منها، وسبب سريان ذلك إليه أكل العذرة، ومنه أنه يولد دودة أخرى يسميها الأطباء الشعرة الحلزونية، وهي تسري على الخنزير من أكل الفيران الميتة، ومنه أن لحمه اعسر اللحوم هضماً، لكثرة الشحم في أليافه العضلية، وقد تحول الأنسجة الدهنية فيه دون عصر المعدة، فيعسر الهضم للمواد الزلالية للعضلات، فتتعب المعدة أكله ويشعر بثقل في بطنه واضطراب في قلبه، فإن قيل: إن آية الأنعام عللت تحريم أكل لحم الخنزير بكونه رجساً، فهل معنى ذلك أكله للقذر أو ما فيه ضرر؟ فاعلم أن لفظ الرجس يطلق على كل ضارٍ مستقبح حساً أو معنى، فيسمى الرجس رجساً، ويسمى الضارُ رجساً، ومن الأخير قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ... ﴾<sup>(٢)</sup>، فتعليل آية الأنعام يشمل الأمرين الذين ذكرناهما معاً، فهي من إيجاز القرآن الذي لا يصلح الناس إلى شرحه وتفصيله إلا باتساع دائرة علومهم وتجاربهم)<sup>(٣)</sup>.

هـ - التفسير العلمي بناءً على النظريات العلمية:

ظهر فيما سبق أن تفسير المنار اهتم بالحقيقة العلمية في تفسير الآيات الكونية، ولكنه قد يذهب إلى الأخذ بالنظريات العلمية التي لم تثبت علمياً، بل هي عرضة للنقاش والتغير والتطور<sup>(٤)</sup>. وقد عرفت النظرية بأنها: (عبارة عن فرض أو تخمين لتفسير ظاهرة من الظواهر الكونية وتعليلها، وقد تصدق بعض الوقت ثم تتعرض للتغيير بعد ذلك، وتحل محلها نظرية

(1) الأنعام، ١٤٥.

(2) المائدة، ٩٠.

(3) رضاء، تفسير المنار، (١١٥/٦).

(4) وهذا أمر نادر في تفسير المنار لا يشكل ظاهرة، وأغلب الظن أن صاحب المنار رآها من باب الحقيقة العلمية.

أخرى على ضوء المتغيرات العلمية، فهي على عكس الحقيقة العلمية، إذ الحقيقة العلمية قاطعة ثابتة وبديهية مقررة غير قابلة للتغير ولا التبديل مهما تقدمت علوم الإنسان ومكتشفاته (١).

ومن الأمثلة القليلة على تفسيره الآيات الكونية بناء على النظريات الحديثة ما

جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرَثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (٢).

يقول الاستاذ محمد رشيد: ( رأينا في مذهب دارون العالم الطبيعي الشهير أن الحكمة في ألوان الثمار كالمشمش واللوخ والبرقوق هي إغراء اعلتها من الطير والناس لتاكلها فيسقط عجمها (العجم بالتحريك: ما في جحوف المأكول من النوى أو البذر) على الأرض لينبت اختلافاً جوهرياً عن الحيوانات وظهر على آثار هذا الكلام في علم النفس ما يقيس الإنسان على الحيوان، ومن هنا درس السلوك الحيواني، ذلك أن بعض علماء النفس أراد أن يدرس السلوك الإنساني على أساس الفعل المنعكس أو الفعل ورد الفعل، ولذا درس هذا في الحيوانات الدنيئة والراقية واعتبر سلوك الإنسان مجموعة من الأفعال المنعكسة الشرطية) (٣).

ومما تجده مثلاً واضحاً على تائر الإمام محمد عبده بنظرية دارون حديثه عن أصل الإنسان، حيث يرى أن آدم عليه السلام ليس منصوباً عليه أنه أبو البشر في القرآن، وقد ركن إلى نظرية التطور والارتقاء الدارونية وإلى ما اكتشفه العلم من الأحفورات التاريخية، حيث يرى الأستاذ الإمام أنه المراد بالنفس الواحدة في قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُورًا رِيكُمُ الَّذِينَ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾ (٤) آدم عليه السلام بالنص ولا بالظاهره (فالذين يعتقدون أن

(1) د. صالح سعد الدين السيد، المعجزة، الإعجاز في القرآن، ص ١٧٠-١٧١. وينظر الخالدي، صلاح، البيان في

إعجاز القرآن، ص ٢٦٤-٢٦٦.

(2) آل عمران، ١١٧.

(3) رضا، تفسير المنار، (٤/٦٩-٧٠).

(4) النساء، ١

جميع البشر من سلالة آدم يفهمون أن المراد بالنفس الواحدة آدم عليه السلام ، والذين يعتقدون أن كل صنف من البشر أب يحملون النفس على ما يعتقدون، والأصناف الكبرى هي الأبيض القوقاسي والأصفر المغولي والأسود الزنجي وغيره، وبعض فروع هذا تكان تكون أصولاً كالأحمر الحبشي والهندي الأمريكي، والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم عليه السلام قوله: (وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً) بالتنكير، وكان المناسب على هذه الوجهة أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء، وكيف ينص على النفس المعهودة والخطاب عام لجميع الشعوب، وهذا العهد ليس معروفاً عند جميعهم، فمن الناس من لا يعرفون آدم وحواء ولم يسمعا بهما، وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح عليه السلام مثلاً هو ماخوذ عن العبرانيين ، فإنهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلاً وحددوا له زماناً قريباً، وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر، ويذهبون بتاريخ إلى زمن أبعد من الزمن الذي ذهب إليه العبرانيون، والعلم والبحث في آثار البشر ما يطعن في تاريخ العبرانيين، ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود وإن عزوه إلى موسى عليه السلام، فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة وأنه بقي كما جاء به موسى عليه السلام (1).

لاحظ أن الشيخ محمد عبده لم يرفض نظرية دارون، ولم يعلق قبولها لكنه فسر الآيات القرآنية بما يفتح الباب على مصراعيه لمن يريد أن يقول بها، وأنكر مصادمة القرآن لها، فقد أكد أن آدم عليه السلام ليس أبا البشر كلهم حيث استدل بأن الآية لا تدل بالنص ولا بالظاهر على ذلك، وأنه لو كان آدم أبا البشر كلهم لما قال: (رجالاً كثيراً ونساءً) بل قال جميع الرجال والنساء، وأن من الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ولم يسمعا بهما، وأن العلم والبحث في آثار البشر مما يطعن في تاريخ العبرانيين باعتقادهم أن آدم أبو البشر.

والحق أن الآيات التي تخاطب الناس ب(يا بني آدم) وحديث كلكم لأدم يمنع علينا أن

نسلم بما يقوله الشيخ محمد عبده.

(1) رضا، تفسير المنار، (٤/٢٦٦-٢٦٨).

ومن ذلك ما تراه من بعض العبارات التي تتحدث عن تطور الإنسان، وأنه نشأ أول ما نشأ ساذجاً سذاجة لا يبلغ بها تناول الشؤون الرفيعة والمعارف السامية، وأن العناية الإلهية سارت بالإنسان كما سارت به في أفرادهِ، فكما ينشأ الفرد قاصراً في جميع قواه ضعيفاً في جميع أعضائه كذلك نشأت الجمعية البشرية على ضرب من السذاجة السالفة الذكر.<sup>(١)</sup>

وقد يبيّن محمد رشيد رضا رأيه في بعض النظريات القديمة فيدفعها، ويقف منها موقف الرافض، ومن ذلك ما قاله تحت عنوان: (علاوة في آيات التكوين وما فيها من إعجاز القرآن) ما نصه: (إن الله تعالى ذكر عرشه مع خلق السموات والأرض في بضع آيات بين في كل منها شأناً من شؤونهِ، ففي سورة الأعراف ذكر سننهِ في (إغشاء الليل والنهار، وطلبهِ طلباً حثيثاً)<sup>(٢)</sup>. وتسخير الشمس والقمر: هو النظام الذي يجري عليه هذا النظام الشمسي بدوران الأرض حول شمسها ودوران القمر حول أرضهِ، وفي آية يونس<sup>(٣)</sup>. ذكر التدبير العام من غير حاجة إلى شفيح، إذ أمر الشفعا موقوف على إذنه، ثم وضحه بآية جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وتقديره منازل، وفي آية هود<sup>(٤)</sup>، ذكر ما للماء من الشأن في خلق الأحياء، ولهذا الماء ثلاثة مظاهر، أوسطها: السائل الذي يشرب منه الحيوان ويستقي به النبات، وهو ما يكون عليه في حال اعتدال الحرارة، فإذا نقصت عن درجة معينة صار ثلجاً أو جليداً، فإذا ارتفعت صار بخاراً فإذا كثف سمي ضباباً وسدماً، فإذا خالطه غيره سمي دخاناً، وفي آية الرعد<sup>(٥)</sup>، جمع بين تسخير الشمس والقمر إلى أجل مسمى وتدبير الأمر وتفصيل الآيات، وفي آية طه<sup>(٦)</sup> ذكر فيها أن له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى، وآية الفرقان<sup>(٧)</sup>، ذكر فيها أنه جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، فذكر البروج تفصيلاً لنظام الزمان، وآية ألم

(١) ينظر رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (٢/٢٩١-٢٩٢).

(٢) ينظر الأعراف، آية ٥٤

(٣) الآية ٣

(٤) الآية ٧

(٥) الرعد، ٢

(٦) طه، ٦

(٧) الفرقان، ٦١

السجدة<sup>(١)</sup> نفى فيها أن يكون لأحد من دونه وليٌ أو شفيع، وفقى عليها بتدبير الأمر من السماء إلى الأرض ينزل منه ثم يعرج إليه في يوم مقداره ألف سنة مما نعهده، وقال في آية الحديد<sup>(٢)</sup>: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ وقد بينت في آخر تفسير آية الأعراف أن بعض المتكلمين تكلفوا تفسير السموات السبع والكروسي والعرش العظيم أو تأويلهن بالأفلاك التسعة عند فلاسفة اليونان المخالف للقرآن، وأن علم الفلك الأوروبي قد نقض في القرون الأخيرة تلك النظريات الخيالية بالأدلة العلمية من رياضية حسابية هندسية، ومن طبيعية عملية لتحليل النور وسرعته ووزن الحرارة، وإن ما ثبت في علم الفلك الحديث ومباحث التكوين قريب من نصوص القرآن كبعده عما يخالف من نظريات اليونان.

وأزيدك هنا أن هذه الأرض في اصطلاح الهيئة القديمة هي مركز العالم كله، ويحيط بها القمر فهو سماؤها، ويحيط به فلك عطارد فأفلاك الزهرة فالشمس فالمریخ فالمشتري فزحل ففلك النجوم كلها، فالفلك الأطلس المحيط بكل ذلك، فعلى هذا لم يخلق الله إلا أرضاً واحدة، في قلب تسع سموات، والسماء في اللغة العربية ما سما وعلا، فكل ما في جهة العلو فهو سماء، ونقل الراغب<sup>(٣)</sup> عن بعضهم: كل سماء بالإضافة إلى مادونها فسماء، وبالإضافة إلى فوقها فأرض إلا السماء العليا فإنها سماء بلا أرض، وحمل على هذا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾<sup>(٤)</sup>، والسبع مثل العدد لا مفهوم له، وأعجب من هذا أن العلم العصري بسنن التكوين العامة يرتقي في هذه الأجيال درجة بقدر درجة، وأن بعض ما ينكشف منها للعلماء من النظريات والأصول قد ينقض بعض ما سبقه منها، ولكن لم ينقض

(١) السجدة، ٢

(٢) الحديد ٤

(٣) ينظر المفردات.

(٤) الطلاق، ١٢

شيء منها شيئاً مما يثبت في القرآن على لسان النبي ﷺ (١). وفي نهاية الأمر يقول :  
(والخلاصة أن التنزيل له من سنن التكوين وأنواع التدبير وفي آيات التكوين التي لم يذكر فيها  
العرش أنواع أخرى من سننه ونعمه وحكمه، ولم تكن العرب ولا شعوب الحضارة والفنون  
تعرفها، ومنها ما لم يعرفه العلماء إلا في عصرنا هذا) (٢).

وقد عرض بعض تلاميذ مدرسة الأستاذ الإمام للتفسير العلمي فتجد الشيخ عبد القادر  
المغربي له وفتات علمية في تفسيره جزء تبارك، أما الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي رحمه الله تعالى،  
فعلى الرغم من أنه وقف من هذا التفسير موقف المعارضة في مقدمته لكتاب (الإسلام والطب)  
للدكتور عبد العزيز إسماعيل، إلا أنه لم يستطع إهمال هذا اللون من التفسير، فظهر إذن أن  
مدرسة الإمام قد أسهمت في هذا النوع من التفسير، والوحيد من رجالها الذي لا يوجد له آثار  
في هذا اللون هو الشيخ محمود شلتوت رحمه الله تعالى .

#### المطلب الرابع: مناقشة ما ذهب إليه الموسوعة البريطانية:

تبيّن سابقاً أن التفسير العلمي لمدرسة المنار كان متسقاً مع الاتجاه الهدائي، تنبيهاً  
للمسلمين إلى سنن الله تعالى في المجتمع البشري التي شرحها القرآن شرحاً وافياً، وقد حاول  
الشيخ محمد عبده ومدرسته أن يبينوا للمسلمين أن القرآن كتاب هداية، ولا يمنع هذا أن تكون  
فيه إرشادات علمية تنسجم مع حقائق العلم الثابتة.

أما ما جاء في الموسوعة من تفسير الجن بالميكروبات ومن تفسير قوله تعالى ﴿كَم مِّن

فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ بنظرية داروين فهو قول تعوزه الدقة ويتطلب  
مناقشة وتصحيحاً.

(1) رضا، تفسير المنار، (١٢/١٨)

(2) رضا، تفسير المنار، (١٢/١٩-٢٠).

(فأولاً: إن أمر الجن لا يرتاب فيه مسلم، فهناك عالم الإنس وعالم الجن، وكل ما قاله الشيخ إننا لا يجب أن ننكر وجود الجن ونجحد الاعتراف بهذا العالم الخفي عنا، لعدم رؤيتنا له، ومثل لذلك بالميكروبات<sup>(1)</sup>. فإنها رغم وجودها منذ القدم إلا أنها لم تكتشف إلا في عصر متأخر، أيكون عدم معرفة الناس لها قبل اكتشافها دليلاً على عدم وجودها؟؟ هذا ما أراد أن يقوله الشيخ، وهو كما يظهر لنا إقامة للحجة والدليل على وجود الجن، وليس معناه أن الشيخ يفسر الجن بالميكروب.

وأما ثانياً: فإن الشيخ لم يفسر قوله تعالى ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ بنظرية دارون، وهذا لم يخطر ببال الشيخ أبداً، ولم يظهر ببال غيره كذلك، كل الذي قاله الشيخ رشيد رضا في تفسير المنار عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾<sup>(2)</sup> - وهي تلي الآية السابقة-، قال: دفع الله الناس بعضهم ببعض من السنة العامة، وهو ما يعبر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء، ويقولون: إن الحرب طبيعة في البشر؛ لأنها من فروع سنة تنازع البقاء العامة، وأنت ترى أن قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾ ليس نصاً فيما يكون بالحرب والقتال خاصة بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس الذي يقتضي المدافعة والمغالبة، ويظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري أن تنازع البقاء - الذي يقولون إنه سنة عامة وهو من أثره الماديين في هذا العصر، وأنه جور وظلم - هم الواضعون له والحاكمون به، وإنه مخالف لهدي الدين، ولو عرف من يقولون هذا معنى الإنسان أو لو عرفوا أنفسهم، أو لو فهموا هذه الآية وما في معناها من سورة الحج لما قالوا ما قالوا،

(1) من هنا يتبين رأي (جيب) الخاطي في ادعاء تأويل عمده الجن بالميكروب، وقد دعا (جيب) من خلال ذلك إلى فتح باب التأويل على مصراعية كظاهرة من ظواهر التجديد، والطير الأباييل أوفا عمده بالميكروب، فرما جاء الادعاء من هنا.

(2) البقرة، ٢٥١

قوله تعالى ( لفسدت الأرض ) يؤيده السنة التي يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأمثل، ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله، فإنه تعالى يقول: إن ما فطر عليه الناس من مدافعة الحق وبقاء الصلاح ويعزز قوله تعالى في بيان حكمة الإذن للمسلمين بالقتال في سورة الحج: ﴿ أذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿١٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصَّوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسْجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٠﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٢١﴾ .

فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه ينتهي ببقاء الأمثل وحفظ الأفضل، وما يدل على هذه القاعدة من القرآن المجيد قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿٢٢﴾ .

فهو يفيد أن سيول الحوادث ونيران التنازع تقذف زبد الباطل الضار في الاجتماع وتدفعه وتبقي إبليز<sup>(٢)</sup> الحق النافع الذي ينمو فيه الغمر، وإبريز<sup>(٤)</sup> المصلحة التي يتحلى بها

(1) الحج، ٣٩-٤١ .

(2) الرعد، ١٧ .

(3) هو الطين الذي يأتي به النيل في فيضانه وهو خاص أريد به العام .

(4) الإبريز هو الذهب الخالص المصفى



الإنسان، وهناك آيات أخرى في أن الحق يزهق الباطل، وسيأتي بيان ذلك دفع الشبه عنه في تفسيرها إن أمهلنا الزمان والله المستعان<sup>(١)</sup>.

هذا ما قاله الشيخ رشيد في تفسير المنار، فسبحان الله تعالى أيكون هذا تفسيراً للآية بنظرية دارون؟ أم هو في الحقيقة بيان لهداية القرآن وإرشاد للمسلمين لهذه السنن الكونية التي أرشد إليها القرآن، ورد حاسم حازم على أولئك المفتونين بنظريات الغرب وفلسفته الذين يزعمون ويدعون بأن هذه الأمور والقضايا ليست إلا مأخوذة عن الغرب وفلاسفته؟ إن ما قاله صاحب المنار يناقض تماماً ما أرادت الموسوعة البريطانية أن تثبته<sup>(٢)</sup>.

إن دراسة تفسير المنار لم تأخذ من المستشرقين البريطانيين التركيز الفعلي على الجوانب الإيجابية العديدة التي يحتويها، حيث احتوى على بدور المناهج التفسيرية التي تفرعت عنه فيما بعد إلى مناهج مستقلة، وفتحت الأبواب مشرعة لدراسة القضايا القرآنية والتفسيرية التي أفاد منها من جاء بعد الشيخ محمد عبده، ولم ينظر هؤلاء المستشرقون إلى جهود الشيخ محمد عبده إلا بالعين العوراء التي لا ترى إلا السلبية والجمود حسبما تصوروا فكرة التجديد في التفسير.

(١) رضا، تفسير المنار (٢/٤٩٤).

(٢) ينظر: فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٤٦.

## الفصل الخامس:

منهج المستشرقين البريطانيين في تفسير الآيات  
القرآنية:

المبحث الأول: مقدمات تفسير السورة القرآنية:

المبحث الثاني: أسلوب السورة القرآنية

المبحث الثالث: موضوعات السورة القرآنية

المبحث الرابع: شبهات أثارها المستشرقون البريطانيون  
أثناء تفسيرهم للآيات.

## المبحث الأول:

### مقدمات تفسير السورة القرآنية:

وفيه أربعة مطالب

#### المطلب الأول: اسم السورة القرآنية:

من المعلوم أن القرآن الكريم يحتوي على مئة وأربع عشرة سورة، وكل سورة من هذه السور لها اسم مثبت في المصحف الشريف، وإن من الحكم في جعل لكل سورة اسماً: تيسير المراجعة والذكر، وأن تكون التسمية بما يميز السورة عن غيرها.<sup>(1)</sup>

و هنا مبحث لا بد من عرضه وهو: هل تسمية السورة أمر توقيفي أو هو أمر توقيفي؟ الجمهور من أهل العلم على أن التسمية توقيفية، والقلة القليلة على أنها توقيفية، ولكل دليله الذي ينصره. فقد استدلل الجمهور بجملة من الأحاديث الصحيحة التي نصت على تسمية بعض السور، ووجه الدليل عندهم: " أن النبي (عليه الصلاة والسلام) نص على تسمية بعض السور في بعض الأحاديث، وفي بعضها الآخر ذكر الصحابي أن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان يقرأها في الصلاة أو قبل النوم، وهذه الأحاديث تعطى حكم المرفوع؛ لأن الصحابي لا يقول ذلك عن رأي، بل ما حفظه عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إذا لم يخالفه أحد."<sup>(2)</sup>

وأما من ذهب إلى أن أسماء السور توقيفية، فموطن استدلاله " أن ليس هناك أدلة تذكر أسماء جميع السور، وإن ذكر لبعض منها فيبقى بعضها الآخر بدون مستند، ويمكن الاستدلال لهم بوجود أسماء كثيرة لبعض السور كسورة الفاتحة، فمعنى هذا: أنها ليست كلها توقيفية، ويحاج على هذا أن

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط.د. 1986م، (1/79).

(2) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، (1/354).

الأدلة موجودة لكل سورة باسمها، أو مع بعض السور الأخرى، وكون القائلين بالتوفيق لم يطلعوا عليها، فذلك شأنهم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ " (١).

والذي يظهر أن تسمية السورة توفيقية لما يلي:

١- ثبت بأحاديث كثيرة من قول النبي (عليه الصلاة والسلام) تسمية كثير من السور، ومن ذلك حثه على قراءة بعض السور لمناسبة وما إلى ذلك.

٢- ما ورد من إجابات النبي (عليه الصلاة والسلام) عن أسئلة بعض الصحابة، أو تعليق منه (عليه الصلاة والسلام) كقوله لأبي بكر -رضي الله عنه- حين قال له: (أراك قد شئت يا رسول الله، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): شيتني هود والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كورت) (٢). فقد نص النبي (عليه الصلاة والسلام) نفسه على أسماء بعض السور التي شاب بسبب ما ذكر فيها من أهوال يوم القيامة ومصارع الألم.

٣- ومن الأدلة ما ذكره (عليه الصلاة والسلام) في فضائل بعض السور الثابتة بالأحاديث الصحيحة أو الحسنه، كسورة الإخلاص (٣) والمعوذتين (٤) ويس (٥) والكهف (٦) والملك (٧) وغيرها. فعندما يذكر النبي (عليه الصلاة والسلام) فضيلة سورة بعينها يذكرها بالاسم.

٤- ما ذكره كثير من الصحابة في وصف قراءة النبي (عليه الصلاة والسلام) في الصلوات المختلفة، كما ورد عنه (عليه الصلاة والسلام) أنه قرأ سورة الأعراف في المغرب (٨)، وأنه قرأ سورة (المؤمنون)

(١) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، (١/٣٥٦).

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه الترمذي في سننه في كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة الواقعة رقم ٣٣١٤، ٣٢٩٧، (٥/٤٠٢). وأخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة هود، رقم ٣٣١٤ دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٠م (٢/٣٧٤) وقال الحاكم عقب روايته: هذا الحديث صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي، والحديث ذكره الألباني في السلسلة الصحيحة رقم ٩٥٥، ينظر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (٢/٦٧٦-٦٧٩).

(٣) ينظر البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، رقم ٤٧٢٩، (٤/١٩١٦).

(٤) ينظر البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، رقم ٤٧٢٩، (٤/١٩١٦).

(٥) ينظر البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، رقم ٤٧٢٩، (٤/١٩١٦).

(٦) ينظر: سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل سورة الكهف، (٥/١٦٢-١٦٣).

(٧) ينظر سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل سورة الملك، (٥/١٦٤) رقم ٢٨٩٠.

(٨) ينظر البخاري، صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب القراءة في المغرب، رقم ٧٣٠، (١/٢٦٥).

وسورة الروم في الفجر<sup>(١)</sup>، فهذا يدل على أن التسمية كانت محفوظة ومعلومة لدى الصحابة - رضي الله عنهم -.

٥- ومن الأدلة ما ورد من أقوال لبعض الصحابة في كثير من المواضيع كما ورد موقوفاً عن ابن مسعود تسمية سور بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء<sup>(٢)</sup>.

٦- ومن الأدلة أيضاً ما ورد من ذكر سجديات القرآن الكريم في سورها ومواضعها، وما تذكره الروايات أسماء السور، كالرعد والنحل والحج وغيرها.

٧- وما يدل على أن تسمية السور توقيفية وليست اجتهادية توفيقية : ( النظام العجيب الذي جاءت به، حيث إن بعض السور وردت تسميتها بلفظ من أوائلها، كسورة الحمد لله، وسورة طه، والرحمن، وتبارك، وغيرها، وجاءت تسمية المجموعة الثانية بلفظ اختص بها، كالزخرف، والحديد، فهذه المجموعة ربما لا تنبئ عن مقصود السورة بشكل مباشر، لكن كل لفظ منها كالشامة والسمة التي تميزها عن غيرها، ولا شك أن ذلك موجود عند العرب قديماً. وكثيراً ما كانت تراعيه في تسمياتها. وهناك مجموعة ثالثة وردت تسميتها بلفظ يميز عن بعض المعاني العظيمة، كتسمية سورة النور بهذا الاسم؛ لاشتمالها على آية النور، وسورة آل عمران وغيرها، وهناك مجموعة رابعة جاءت التسمية فيها منبئة عن المقصد الذي بنيت من أجله السورة كتسمية سورة الفاتحة بسورة الصلاة، وسورة محمد ﷺ بسورة القتال وغيرها. فمن الواضح أن السور لم تسم بنظام واحد، ولو كانت غير توقيفية لظهر ذلك).<sup>(٣)</sup>

٨- وما يمكن الاستدلال به: أنه من غير المعقول أن يجمع القرآن مرتب الآيات والسور، ثم يقبض رسول الله (عليه الصلاة والسلام) وهو لم يسم السور أو بعضها، إذ ذاك من شأنه أن يوقع الأمة في خلاف لا تحمد عقباه، وهو ما ياباه الإسلام، على أنه ينبغي أن يشار هنا إلى أن السورة التي يتعدد اسمها ليس بالضرورة أن تكون تلك الأسماء توقيفية؛ إذ بعضها قد يكون كذلك، وبعضها

(١) ينظر البخاري، صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة باب الجمع بين السورتين في ركعة ١/١٦٨، حيث أخرجه تعليقا، وينظر مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب القراءة في الصبح، رقم ٤٥٥، (١/٣٣٦)  
(٢) ينظر البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الأنبياء، رقم ٤٤٦٢، (٤/١٧٦٥)  
(٣) راجع الزرقاني، مناهل العرفان، (١/٣٥٥)، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/٨٠).

يكون بالاجتهاد، على أن هذا لا يقدح في كون تسمية السور توقيفية من حيث العموم، فإن التسميات التي لم تثبت بالسنة لا يطلق عليها كذلك، بل هي القاب، أو أوصاف، أو أسماء غير توقيفية لتلك السورة.

وقد تكلم العلماء في مناسبة اسم السورة مع الموضوع الذي تعالجه، فذكروا أن السورة ربما سميت باسم موضوع أو حدث تكرر فيها، وحاولوا تلمس الحكم من أجل ذلك، يقول الزركشي رحمه الله تعالى: (ينبغي النظر في وجه اختصاص كل سورة بما سميت به، ولا شك أن العرب تراعى في الكثير من التسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خلق، أو صفة تخصه، أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها، وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لقرنية البقرة المذكورة فيها وحجيب الحكمة فيها، وسميت سورة النساء لما تردد فيها من كثير من أحكام النساء، وتسمية سورة الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها) (١).

فلا مانع إذن من محاولة تحليل هذه الأسماء، والغوص في مكان أسرارها، على أن يجذر التكلف والإفراط في التأمل، بحيث يؤتى بأوجه من التعليل بعيدة. فمن هذه التعليلات ما يقبل، ومنها ما هو بعيد، يقول الدكتور فضل عباس: (حاول بعض العلماء أن يعللوا أسماء السور، ولكن إن تم هذا لهم في كثير منها، فلن يتم لهم في كثير منها كذلك، فمما قبل تحليله سورة يوسف وسورة نوح - عليهما السلام، - حيث إن كل سورة تتحدث عن النبي الذي سميت باسمه، وقد قالوا: إن سورة هود - (عليه الصلاة والسلام) - سميت باسمه مع كون قصة نوح فيها أطول من قصة هود؛ وذلك لأن لنوح (عليه الصلاة والسلام) سورة خاصة به، ولأن اسم هود (عليه الصلاة والسلام) لم يذكر في سورة كما ذكر في هذه السورة، فقد ذكر فيها أربع مرات. ولكن هذا التعليل لا يتم لنا - كما قلت - في سور القرآن كلها، فعلى سبيل المثال: سورة يونس (عليه الصلاة والسلام) لم تذكر فيها قصته، وإنما ذكر فيها آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ (٢).

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن (١/٣٦٨).

(٢) يونس، ٩٨.

مع أن قصته (عليه الصلاة والسلام) ذكرت بشيء من التفصيل في سورة الصافات، كما ذكرت في غيرها، فكانت سورة الصافات وغيرها أولى أن تسمى سورة يونس لو أن الأمر يخضع للتعليل<sup>(١)</sup>.

هذا وقد عرض المستشرقون البريطانيون كثيرهم من المستشرقين إلى تسمية السورة القرآنية، وسبحوا في غير مجرمهم، فأخرجوا لنا العلائق والحار بدلا من اللاليء والكنوز، وكانت نتائجهم فجةً سطحية لا تمت إلى حسن الفهم بصلة البتة. فقد أصدرت الموسوعة البريطانية حكماً عاماً على العلاقة بين اسم السورة ومحتواها؛ لإثبات عدم التناسق بينهما، حيث تقول: (إن السورة تحتوي على العناصر الآتية، العنوان: وهذا مشتق من كلمة واضحة جلية في السورة، مثل: البقرة، والنحل، والشعراء، حيث لا يدل العنوان على محتويات تلك السورة....)<sup>(٢)</sup>. ويوافق المستشرق (بودلي) على هذا الحكم فيقره بما يزيده إيضاحاً، ويضرب على ذلك أمثلة ونماذج ليشرح لنا وجهة نظره، فيقول: (ولكل سورة عنوان مأخوذ من كلمة، أو جملة قريبة من بداية السورة، وليس من الضروري أن يكون للعنوان أية علاقة بالموضوع، فالسورة الثلاثون مثلاً عنوانها (الروم) وتبدأ ﴿الْمَ عُلِبَتِ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي يَوْمِ الْأَرْضِ أَدْنَى ﴿٣﴾ الآية، تشير إلى هزيمتهم أمام الفرس في سنة ٦١٥ بعد الميلاد، ثم بعد آيات قليلة من السورة تنسى الروم. وإن السورة الثانية هي أطول سورة في القرآن وأشهرها، وعنوانها (البقرة)، ولكن ليس لها أية علاقة بهذا المخلوق، ولم تذكر البقرة إلا مرة واحدة فيما يختص بتوضيحها كما أمر موسى في سفر تثنيه الاشتراع<sup>(٤)</sup>). ويقول عن سورة التكوير: (وقد سميت هذه السورة مصادفةً بالتكوير وقد اخذ الاسم من الكلمة الأخيرة من الآية الأولى)<sup>(٥)</sup>.

(١) د. فضل عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، (١/٤٤٤-٤٤٥).

(٢) د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٣٨.

(٣) الروم، ١-٢.

(٤) بودلي، حياة محمد (عليه الصلاة والسلام)، ص ٢٢٩.

(٥) نفسه، ص ٢٣٠.

تبين من قبل أن أسماء السور المثبتة في المصحف توقيفية، وإذا كانت عنوانات هذه السورة لا تدل لأول وهلة على محتويات هذه السور، فلا ريب أن عنوان السورة إنما يشير إلى قضية بارزة فيها، بل إلى قضية عمودية يمكن أن تدور جميع موضوعات السورة حولها، فسورة يوسف (عليه الصلاة والسلام) مثلاً كانت كلها حديثاً عن سيدنا يوسف (عليه الصلاة والسلام)، وسورة الجن كانت حديثاً عن الجن، وهناك سور كثيرة مثل هذه السورة يمكن أن يدل العنوان على محتواها. غير أن بعض أسماء السور قد لا تدل على المحتوى بشكل مباشر؛ إذ هذا يتطلب إعمال ذهن وتأملاً في موضوع السورة، وعندها يتبين صلة هذه التسمية بذلك المحتوى.

فهذا الذي استغربه (بودلي) واستهجنه من كون اسم البقرة لا يمت إلى موضوعات السورة بصلة، تسرع منه في الحكم ويحتاج إلى إعادة نظر؛ فسورة البقرة أشارت إلى قصة البقرة التي قص لنا القرآن خبرها فيما كان بين سيدنا موسى (عليه الصلاة والسلام) وقومه وقد أراد القرآن أن يبرزها في هذه السورة لأنها تكشف عن نفسية القوم، وهذه القصة من أقوى الأدلة على ذلك يزداد على ذلك أن هذه القصة لم تذكر في كتب بني إسرائيل، وإن عجيب شأن هذه القصة وما توحى من دلالات عميقة يجعلنا نتصور الرابطة بين هذا الاسم والمحتوى العام للسورة القرآنية. ويستشف من هذه التسمية توجيه للمؤمنين بأن لا يكون منهم اللجاجة والتعنت في قبول الأحكام التي تضمنتها السورة كحال أصحاب قصة البقرة الذين حاولوا التفلت والبحث عن الأعذار حتى لا يكون منهم تطبيق ذلك الحكم. ومثل هذا سورة آل عمران التي يقول عنها (بودلي): (ليس لها أية علاقة بعمران الذي كان محمد ﷺ يعتقد أنه أبو مريم العذراء)<sup>(1)</sup>. فهذه السورة سميت باسم آل عمران الذي هو أبو مريم عليها السلام، والقرآن قد نص على أنه والدها، وليس هذا نابعاً من اعتقاد النبي (عليه الصلاة والسلام) حيث جاء في سورة التحريم ﴿ وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾<sup>(2)</sup> الآية. (وقد

(1) بودلي، حياة محمد (عليه الصلاة والسلام)، ص ٢٣٨.

(2) التحريم، ١٢.



قصدت السورة إلى الدعوة إلى توحيد الله تعالى من خلال مناظرة وفد لحيان، وبيان حال اليهود، وتبيين بعض سلوكهم، وفرض الحج، والدعوة إلى الإيمان، والصبر، والمصابرة، والمرابطة<sup>(١)</sup>، فيتضح إذن أن الرابطة وطيدة بين هذه المقاصد وبين اسم آل عمران الذرية المباركة الطيبة التي قامت على الدعوة إلى التوحيد الخالص، كما أن هذه الذرية رمز للوحدة الإيمانية والثبات على الإيمان، فالمؤمنون يُبتلون على قدر إيمانهم، وآل عمران ابتلوا فصبروا وثبتوا على إيمانهم، وكذلك للمؤمنين أن يكونوا كما كان آل عمران الذين هم مثال واقعي للصبر والمصابرة والمرابطة.

ومن ذلك أيضاً ما استغريه (بودلي) من تسمية سورة الروم بهذا الاسم، حيث ظهر له أن لا تناسب بينها -التسمية- وبين المحتوى العام للسورة، ولكن لو دقق النظر قليلاً، لتبين له أن من أغراض السورة توسيع أفق المسلمين وربطهم بما يدور حولهم وإن كانوا في ضعف، وترسيخ مبدأ الإيمان الحق والبعث والنشور، وغرس بعض القيم الإيمانية والأخلاق القرآنية، كالصبر، والبشارة، والندارة، من خلال ذكر بعض أهوال الساعة، ويمكن الربط بين هذه التسمية والمحتوى العام لهذه السورة بأن يقال: إن الروم رمز لمن تمسك بالكتاب الذي كان بين أيديهم، فجاء وعد الله تعالى بنصرهم على المجوس أهل الشرك من الفرس، وقد أخذوا بالأسباب، ولا عبرة بالكثرة والقلّة، وفي هذا ترسيخ لقضايا وعد الله تعالى ونصره وسلطانه، وتحتها تندرج المقاصد الأخرى، فضلاً على أن الروم ترمز أيضاً لقضية الصراع الحضاري المادي الذي جاءت السورة لهدمه، حيث تشير الآية ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾<sup>(٢)</sup> إلى أن التمسك بالأسباب المادية وحده لا يكفي لتحقيق النصر، بل لا بد من اللجوء إلى الأسباب الروحية الأخرى بالتوجه إلى الله تعالى، وطلب العون منه. أما ما قاله (بودلي) من أن سورة التكويد سميت مصادفة بهذا الاسم؛ حيث أخذت اسمها من الكلمة الأخيرة في الآية الأولى، فإن هذا

(١) ينظر في مقاصد هذه السورة: البقاعي، مصادد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السمیع حسنین، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، (٢/٦٧-٦٨). وانظر قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ١٧، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، (١/٣٦٢)، والغزالي، محمد، نحو تفسير موضوعي للقرآن، دار الشروق، ط. د. د. د. (١/٢٧).

(٢) الروم، ٧.

الاسم ليس توقيفياً، بل هو مشتق من قوله تعالى (كورت)، والاسم التوقيفي هو ( إذا الشمس كورت)، بدليل حديث النبي (عليه الصلاة والسلام): لما قال له أبو بكر رضي الله عنه: أراك قد شبت يا رسول الله، فقال (عليه الصلاة والسلام): (شيتني هود، والواقعة، والمرسلات، وعم يتساءلون، وإذا الشمس كورت).<sup>(١)</sup> وحديث عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سره أن ينظر إلى يوم القيامة رأي العين فليقرأ إذا الشمس كورت، وإذا السماء انفطرت، وإذا السماء انشقت)<sup>(٢)</sup> فهذا نص من النبي (عليه الصلاة والسلام) على اسم السورة، وطالما أن السورة ثبتت تسميتها بالتوقيف، فإن البحث ينبغي أن يكون وفق هذه التسمية، وهي ظاهرة؛ (فإن اسم السورة عنوان لمقصدتها الأول، وهو تقرير أمر القيامة عن طريق عرض سريع لما سيحدث لأكبر المخلوقات يومها، وهذا يمهّد لمقصد آخر وهو تقرير أمر الوحي، وأن القرآن من عند الله تعالى)<sup>(٣)</sup>، وأنت تلحظ أن (بودلي) حين يجد مطابقة الاسم للمضمون الذي في السورة بشكل مباشر، يدعي أن ذلك على وجه المصادفة ليس أكثر، وكفى بهذا بعداً عن الحق والموضوعية العلمية.

على أن (بودلي) نفسه أظهر لنا عدم استقراره لسور القرآن حين ادعى أن لكل سورة عنواناً مأخوذاً من كلمة، أو جملة قريبة من بداية السورة، فهذا حكم غير صحيح، فهناك أسماء للسور القرآنية لا يكون الذي اشتقت منه تلك التسمية قريباً من بداية تلك السورة، كما في الأعراف، والشعراء، وغيرها. على أن (بودلي) ومثله أصحاب الموسوعة البريطانية لا يعنون أنفسهم مشقة البحث وسبر أعماق السورة؛ لملاحظة أسرار التسمية، ف(بودلي) يرى من خلال

(١) سبق تخريجه. ص ٤٩٠

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب ومن سورة إذا الشمس كورت، رقم ٣٣٣٣. (٤٣٣/٥) قال الترمذي: حديث حسن غريب، أخرجه أحمد في مسنده رقم ٤٨٠٦، (٤١٦/٤) وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح وصححه الحاكم في مستدركه وأقره الذهبي في كتاب التفسير، باب تفسير إذا الشمس كورت، (٥٦٠/٢).

(٣) ينظر مقاصد السورة في ظلال القرآن، قطب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٧، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، (٤٧٤/٨-٤٧٦).

نظرت السطحية (أن سورة مريم من السور التي لها علاقة بعنوانها، فإن الموضوع له علاقة بمريم البتول)<sup>(١)</sup>.

وهذا تعليل سطحي يعترض عليه: بأن هناك قصصاً أخرى أخذت ما يقرب من نفس مقدار وعدد الآيات التي استغرقتها قصة مريم، كقصة زكريا ويحيى (عليهما الصلاة والسلام) فلماذا خصت السورة بهذا الاسم لو كانت القضية أو الموضوع هو قصة مريم وحدها؟ إن هذا الأمر كان يستدعي أن يوظف الإحساس العلمي لدى (بودلي) ليدرك أن وراء ذلك سرّاً لا بد من البحث فيه.

ويجاب (بودلي) بأن هذه السورة ذكرت حلقة من حلقات قصة مريم (عليها الصلاة والسلام) لم تأخذ مثل هذا التفصيل في أي من سور القرآن، وهي ولادة عيسى (عليه الصلاة والسلام)، ولهذا لما كانت قصة مريم هي أغرب قصة لمن ذكر السورة الكريمة من النبيين، فقد سميت السورة باسمها جرياً على سنن القرآن المجيد وسنة العرب في التسمية بالنادرة. (وما كانت الرحمة أبرز صفات الأمومة، وكانت هذه العاطفة محض فضل من الله تعالى، وقبساً من مشكاة رحمته العامة، وأدل الأشياء على رحمانيته سبحانه، ناسب أن تسمى السورة بعنوان الرحمة في المخلوقات جميعاً وهي الأم، واختار لذلك أمأ هي علم في مجال الأمومة، بل هي سيدة نساء العالمين سبق أن كفلها ربها نبياً، وأثبتها الحق نباتاً حسناً، فكانت حرة بأن تخص بهذا الشرف، فتسمى السورة التي قصد بها شمول رحمة الله سبحانه باسمها، وكان أن سميت السورة الكريمة بالاسم المكرم مريم)<sup>(٢)</sup>، فاسم السورة إذأ له ارتباط بموضوع الرحمة الذي يظهر في مضامينها.

وعلى هذا يتبين خطأ ما ذهب إليه الموسوعة البريطانية ومغالطات (بودلي)؛ فإن اسم السورة -عنوانها- لم يأت عبثاً، ولم يشر إلى جزئيات جانبية أو مسائل فرعية، بل على

(١) بودلي، حياة محمد (عليه الصلاة والسلام)، ص ٢٣٧.

(٢) حجازي، د. محمود علي، تفسير سورة مريم دراسة تحليلية موضوعية كلية أصول الدين، القاهرة، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٨.

العكس من ذلك، فهو إما أن يدل على موضوعات السورة تمام الدلالة، ويطلقها على أتم ما تكون المطابقة، وإما أن يشير إلى جوانب بارزة عني بها القرآن وقصد إلى إظهارها.

وإلى جانب هذه الأخطاء نجد عند المستشرقين البريطانيين أخطاء أخرى في أسماء السور القرآنية، فقد يطيب لبعضهم أن يحرف اسم السورة ويطلق عليها اسماً من عنده، فيحتوي فعله على أغلاط لا يقبلها موضوع السورة، ولا الواقع التاريخي للأحداث، إذ ترى (أربري) وقع في خطأ كبير بتسميته سورة الروم في ترجمته (the Koran interpreted) باسم (the Greeks) وتعني الإغريق أو اليونان، وهذا خطأ تاريخي فادح، فضلاً على تشويه المراد وتحريف المقصود بكلام رب العالمين، وليت الأمر يقتصر على خطأ التسمية فقط، بل إن (أربري) ارتكب الخطأ نفسه في ثنايا السورة، فهو يترجم الآية ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾<sup>(١)</sup> إلى:

(٢) the Greeks have been vanquished in the near part of the land. وتجاهه يخطيء أيضاً في تسميته لسورتي (المؤمنون) و( غافر)، فقد أعطى لكل من السورتين الاسم نفسه بصيغة المفرد " (the believer) " وتعني: المصدق، و ترجمة (أربري) بهذه الطريقة تسبب خلطاً وإشكالاً لدى القارئ مثل هذه الترجمة. ونجد كثيراً مثل هذا لدى المستشرق (ن. ج. داوود) حيث يعتمد إيجاد تسميات بعيدة عن مضمون السور<sup>(٣)</sup>. ويتعرض (هيوز) إلى أسماء بعض السور في كتابه (القاموس الإسلامي) فيأتي بأراء غريبة في بيان سر تسميتها، فمن ذلك مثلاً: زعمه أن (سورة ن) سميت بذلك لأن الأرض قائمة على ظهر حوت عظيم<sup>(٤)</sup>. ولعله فهم أن السورة ذكر فيها الحوت ﴿ولا تكن كصاحب

(1) الروم، ٢.

(2) , Arberrry the Koran interpretedmp105.

(3) ينظر أخطاء الترجمة القرآنية هذه وغيرها في مقال بعنوان نظرات في قضية ترجمة معاني القرآن الكريم للدكتور فهد حمد المالك ، مجلة البيان الصادرة بلندن، ١٩٩٧م، العدد السابع والتسعون، ص ٩٧.

(4) Hughes, The dictionary of islam, p 518. لاحظ أن (هيوز) أغفل آراء المفسرين في سر التسمية لهذه السورة، وأخذ بأوهى الآراء وأكثرها بطلاناً.

الحوت<sup>(١)</sup>، والحوت يسمى نون بدليل ﴿وَذَا آلُثَّوْنٍ إِذْ ذُهِبَ مُغْضِبًا﴾<sup>(٢)</sup>، ففهم من خلال ذلك أن السورة ترمز إلى هذا المعنى، والصواب: إن هذا تعليل مبناه على روايات واهية باطلة، حيث إن كون الأرض على جسم حوت تلفيقات إسرائيلية لا يلتفت إليها. على أن (ن) حرف من حروف الهجاء، قال ابن جزي: (ن) حرف من حروف الهجاء، ويختص (ن) بأنه قيل إنه حرف من الرحمن؛ فإن حروف الرحمن ألف ولام وراء وحاء وميم و(ن)، وقيل: إن (نون) هنا يراد به الحوت، وزعموا أن الحوت الأعظم الذي عليه الأرضون السبعة، وهذا لا يصح، على أن نون بمعنى الحوت معروف في اللغة، ومنه ذو النون، وقيل: إن نون هنا بمعنى الدواة، وهذا غير معروف في اللغة، ويبطل قول من قال: إنه الحوت أو الدواة بأنه لو كان كذلك لكان معرباً بالرفع أو النصب أو الخفض، ولكان في آخره تنوين، فكونه موقوفاً دليل على أنه حرف هجاء نحو: ألم وغيره من حروف الهجاء الموقوفة).<sup>(٣)</sup>

وانت ترى أن الاسم الثاني للسورة هو القلم، والترابط بين حرف الهجاء (ن) والقلم أوضح بيان، مما يمنع أخذ تعليقات هؤلاء المستشرقين لسر هذه التسمية.

### المطلب الثاني: الحروف المقطعة في أوائل السور:

قام جمع من المستشرقين البريطانيين بدراسة الأحرف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية، وحشدوا لها طاقاتهم في الدرس والبحث، وأعملوا الذهن في فهمها وما قيل حولها من آراء، وتوصلوا إلى نتائج متباينة حولها، ولم تنفق دراستهم على رأي واحد؛ إذ اختلفوا في معناها تبعاً لرأيهم فيها من جهة تعلقها بالمصحف الشريف. وبعد طول بحث ونظر، واستقصاء وإطلاع، وجدهم الباحث ينقسمون في طرائق تناولهم هذه الحروف إلى قسمين اثنين:

(1) ن، ٤٨.

(2) الأنبياء، ٨٧.

(3) ابن جزي الكلبي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر، (١٣٧/٤)

أ. قسم يراها داخلية في المصحف الشريف لها تعلق به من حيث نظمه، ومن ثم تعددت آراؤهم في فهمها وبيانها.

ب. وقسم يراها خارجة عن المصحف الشريف، ليست من نظم القرآن، غريبة عنه، ومن ثم ظهر لهم أقوال في بيانها.

ولكنهم في دراستهم لهذا الموضوع غضوا من القيمة العلمية لأراء المفسرين الذين عرضوا لتفسير الحروف، فحكموا عليهم بعدم الاهتمام في تفسيرها لرأي، والتباين في وجهات النظر، فلم يتفقوا على مسلك واحد إزاء هذا الموضوع، ولعل هذه المسألة غدت من المسلمات عندهم الا وهي: أن عدم ترتب السور المتضمنة هذه الحروف تبعاً لدليل على عدم الثقة بالترتيب الحالي للمصحف الذي بين أيدينا، فيتوجه الطعن إلى طريقة جمعه وترتيبه.

وهذا شروع ببيان آرائهم في فهم هذه الحروف:

أ- كونها داخلية في المصحف لها تعلق به من حيث نظمه:

ذهب بعض المستشرقين البريطانيين إلى أن هذه الحروف جزء من القرآن لا تنفصل عنه، لكنهم تنوعت آراؤهم في بيان معناها بناء على ذلك. فرأي الموسوعة البريطانية يتمثل في (أن معنى هذه الحروف لم يشرح بشكل مرض، أو هو يدل على اختصار لكلمات، أو أن له أهمية سحرية).<sup>(1)</sup> ويرى المستشرق سيل أن (ص) في سورة (ص) يقصد به سليمان (عليه الصلاة والسلام)<sup>(2)</sup>، ويذهب المستشرق (لوث) إلى رأي لا أساس له من التاريخ أو الواقع، فيرى (أن الحروف المقطعة تأثرت في أصل وضعها بالكبلا<sup>(3)</sup>) (التصوف اليهودي)، ويوضح

(1) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٣٨.

(2) خليفة، الاستشراق والقرآن، ص ٦٧.

(3) الكبلا: اسم كتاب شرعي بالغ السرية يتوارثه اليهود منذ القديم، يعالج التصوف اليهودي عن طريق فنون السحر التي تمثل جزءاً من الطقوس الدينية التي يمارسونها خفية؛ خشية اطلاق أحد الشعوب الأخرى عليها بما فيها من التفنن في الكيد لتلك الشعوب والتحريض عليها، وهو يعالج عالم الشياطين والأرواح الشريرة، ويبحث وسائل الاتصال بأرواح الموتى وكيفية تسخيرها عن طريق تناسخها وتقمصها الأجسام. وكتاب الكبلا يحقق الأهداف والمعاني الآتية:

ذلك بأن هذه الحروف تظهر فقط في أواخر العهد المكّي وبداية العهد المدني، عندما كان سيدنا محمد ﷺ يقترب من اليهودية، وفي بعض الحالات تضمنت بعض الآيات القرآنية إشارات إلى الحروف المقطعة رموز كبالية، هذه الرموز ربما أخذت شكل كلمات وعبارات أساسية حقيقية تصدرت بعض سور القرآن) (١).

ويقرب (ويلش) و(بيرسون) من الاعتراف بأنها من المصحف وأنها جزء من القرآن، ولكنهما يتخبطان في التعبير عن ذلك بما ينقلانه عن (لوث) و(نولدكه) و(بيل) فيقولان: (إن التاريخ لم يسجل لنا أي اختلاف في طريقة النطق بالحروف المقطعة، وإنه من الملاحظ أنها تستند على قاعدة صلبة من المعتقدات الإسلامية، ومع هذا تبقى عدة تساؤلات غير مجاب عليها، ولكن يبدو أن مؤشر الدليل يتجه لتأييد (لوث) و((نولدكه)) و(ألن جونز) في اعتبارهم الحروف المقطعة جزءاً من الوحي، ويبدو أن رأي (بيل) كذلك صائب في اعتبار الحروف والجمل التمهيدية في القرآن جزءاً من النسخ المنقحة التي كتبت في بداية العهد المدني، التي أثبتت في أوائل السور في النسخ المكتوبة، التي كان محمد (صلى الله عليه وسلم) يعدها بنفسه، وأنه ليس من غير المحتمل أن السور التي ذكرت فيها الحروف المفرقة كانت هي السور التي أعدها محمد (عليه الصلاة والسلام) لكتاب الوحي، ومن وجهة نظرهم (أي هؤلاء المستشرقين) فإن هذه الحروف لها أهميتها الكبرى في فهم تاريخ النص القرآني، وفي معرفة الترتيب الزمني لهذا النص المقدس، الذي له أهميته هو أيضاً في فهم معاني هذه الحروف نفسها). (٢) ويرى (ويلش)

١- الحفاظ على المبادئ اليهودية المتطرفة العدوانية، فلا تزال تعاليم الكبالات تذكّي الحقد والتعصب العنصري بما يتضمن من كيد وانتقام تحضهم على ممارستها كشعائر دينية مقدسة.

٢- إشباع ثورة اليهود العدوانية وشفاء غليلهم لاستنزاف دم أعدائهم، واستخدامها في طقوسهم السحرية والدموية. يحس اليهود من ممارسة تعاليم الكبالات بالطمأنينة والروحانية والرضى النفسي العميق، ويشعرون أنهم يمارسون شعائر مقدسة تقربهم إلى الله تعالى. ينظر [www.mic-pal.info/public/files](http://www.mic-pal.info/public/files) وديورانت، ول: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط.ن.ت.ن (١٤/١٠٥-١٣٦)

(1) أبو ليلة، القرآن من منظور استشراقي، ص ٢٣١.

(2) The second edition of encyclopedia of islam/ (2/414).

وينظر أبو ليلة، د. عماد، القرآن من منظور استشراقي، ص ٢٢٥.

و(بيرسون) أن هذه الحروف كانت مثار غموض للعلماء حيث يقولان: (لأربعة عشر قرناً ظلت هذه الحروف موضع غموض وحيرة لعلماء المسلمين؛ إذ يرى بعض العلماء أن فيها اختصاراً لعبارات ما، على سبيل المثال) (الر) اختصار للرحمن، و(الم) للرحيم، و(حم) للرحمن الرحيم، و(ص) صادق يا محمد، و(يس) يا سيد المرسلين.... الخ. ويقرران في النهاية بأن علم هذه الحروف غير معروف حق المعرفة إلا الله تعالى<sup>(1)</sup>.

وأود قبل المبادرة بمناقشة هذه الآراء أن أشير إلى أن هذه الحروف جاءت في ابتداء ثمان وعشرين سورة من سور القرآن ، ويطلق عليها اسم حروف أوائل السور، أو فواتح السور، وأحياناً الحروف المقطعة؛ لأنها تأتي في أوائل السور وتنطق مقطعة، وعلماء الغرب والمستشرقون يعبرون عنها بالحروف الغامضة: (the mysterious letters)، وفي هذا رمز إلى أنها لا يمكن أن تفهم بأي شكل من الأشكال، وفي هذا إيجاء منهم إلى وجود غموض في التنزيل غير معقول. (وقد كتبت هذه الفواتح على صورة الحروف أنفسها لا على صورة النطق بها، وقد أخذت نصف أسامي حروف المعجم، وليس هناك مجموعة ذات صفة واحدة من صفات الحروف إلا وذكر نصفها في فواتح السور)<sup>(2)</sup>، وهذا ترتيب بديع يدل على الإحكام.

وقد ذكر الزمخشري هذه اللفتة في كشفه حيث يقول: (واعلم أنك إذا تأملت ما أورده الله- عز سلطانه- في الفواتح من هذه الأسماء وجدتها نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء، وهي: الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم. ثم إذا نظرت في هذه الأربعة عشر، وجدتها مشتملة على أنصاف أجناس الحروف، بيان ذلك: أن فيها من المهموسة نصفها: الصاد والكاف والهاء والسين والحاء، ومن الجهورية نصفها: الألف واللام والميم والراء والعين والطاء والقاف والياء والنون، ومن الشديدة نصفها: الصاد والطاء، ومن

(1) (2/414), the second edition of encyclopaedia of islam, وانظر ما قاله ن.ج. داوود في كتابه

the Koran p11.,

(2) ينظر الباقلاني، إعجاز القرآن ، ص ٤٣ .



المنفتحة نصفها: الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون، ومن المستعلية نصفها: القاف والصاد والطاء، ومن المنخفضة نصفها: الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون، ومن حروف القلقلة نصفها: القاف والطاء، ثم إذا استقرت الكلم وتراكيبها رأيت الحروف التي ألقى الله ذكرها من هذه الأجناس الممدودة مكثورة بالمذكورة منها، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته).<sup>(١)</sup> وقد نالت هذه الحروف من علمائنا وسلفنا الصالح من الأهمية والشرح الكافي، ما يدحض مزاعم الموسوعة البريطانية: من أن هذه الحروف لم تشرح بشكل مرض، أو أنها ذات دلالة سحرية، وبما يفند الآراء التي ذُكرت عن المستشرقين الآخرين من البريطانيين آنفاً.

فإذا استعرضت آراء علمائنا وجدتهم اختلفوا في فهمها، من باب أن هذه الحروف تحرك العقول، وتدعو للتأمل والتدبر، وما الضير في الاختلاف الذي ينضبط ويكون بعيداً عن الأوهام، والتكلف البالغ في الشطح مبلغه؟ فمنهم من رأى " أن هذه الحروف سر من أسرار هذا الكتاب العزيز، قاله الصديق رضي الله عنه والشعبي من بعده "<sup>(٢)</sup>. إلا أن بعض الناس أخذت من ذلك علوم الحروف، واستغرقوا في معانيها الباطنة، وعند هذا الحد ينبغي التوقف، لانعدام وجود الدليل المميز ذلك، ومن هنا منع استخدام واستخراج حساب الجُمَّل من هذه الحروف، وحساب الجُمَّل<sup>(٣)</sup>. ومنهم رأى أنها (أسماء للصور القرآنية، وآخر ذهب إلى أنها إشارة إلى بعض أسماء الله تعالى وصفاته، وألحقها بعضهم بالمتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه)<sup>(٤)</sup>.

(١) الزمخشري، الكشاف، (٧١-٧٢)، وانظر الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م،

(١٣/١) وانظر الألوسي، روح المعاني (٩٩-١٠٤).

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، (٣٤-٣٥).

(٣) هو حساب أبي جاد وهو أن يكون لكل حرف عدد من الأعداد يكون رمزاً له، وله استخدامات متعددة للتاريخ

والسحر، انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٤١٤

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، (٣٥/١).

على أن كثيرين من المفسرين رأوا في ذلك تنبيهاً على وجه الإعجاز من جهة التحدي والإيقاظ قال الباقلاني<sup>(١)</sup>: ( وكثير من هذه السور- أي التي تبدأ بالحروف المقطعة- إذا تأملته فهو من أوله إلى آخره مبني على لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته)<sup>(٢)</sup>، ومعنى هذا أن في هذه الحروف إيقاظاً للسامعين حين يسمعون شيئاً لا قبل لهم به، فهذا أمر لا عهد لهم بمثله، فليس في كلامهم مثل هذا النظام من الحروف المقطعة، ولذلك وقع التحدي بهذه الحروف، فحين تبدأ بعض السور بهذه الحروف التي يتكون منها كلامهم، فهذا تحد صارخ لهم، فكأنه يتوجه لهم القول بهذا: لم عجزتم عن أن تأتوا بهذا القرآن مع أنه مكون من مادة الحروف التي تتكلمون بها وهي حروفكم نفسها؟ ولعل ما يجعل هذا الرأي وجيهاً حقيقياً بالقبول: أن غالب السور التي ذكر فيها هذه الحروف جاء فيها عقب تلك الحروف ذكر الكتاب كالحال في سورة الشعراء: ﴿طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾<sup>(٣)</sup> والأعراف: ﴿الْمَصَّ ﴿١﴾﴾ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ ﴿٢﴾..<sup>(٤)</sup>، وغيرها. وهذا لا يتنافى مع الرأي القائل بأن هذه الحروف أسماء للسور القرآنية.

فإذا تقرر هذا، فإنك ترى مقدار التهافت الذي يعثور رأي المستشرق (سيل) حين ذهب إلى أن الحرف (ص) في سورة (ص) يقصد به سليمان (عليه الصلاة والسلام)، لأن السورة ذكرت قصته، فهذا قول لا وجه له؛ لأن كلمة (سليمان) تبدأها حرف السين لا حرف الصاد هذا أولاً.

ثانياً: لا تجد سورة بدأت بحرف من الحروف المقطعة وأشارت بذلك إلى كلمة ما متعلقة بهذا الحرف، فليس هذا من عادة القرآن في هذا المجال. نعم إن الزركشي قد أشار إلى أن "سورة

(1) عماد بن الطيب بن عماد بن جعفر: متكلم، فقيه، قاض، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، توفي سنة ٤٠٣هـ رحمه الله تعالى، من آثاره (إعجاز القرآن)، ابن العماد، شذرات الذهب، (١٦٨/٣)، الصفدي، الوافي بالوفيات، (١٧٧/٣)، وانظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، (٢٦٩/٤)، كحالة، معجم المؤلفين، (١٠٩/١٠).

(2) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٣٢.

(3) الشعراء، ٢-١.

(4) الأعراف، ٢-١.

(ق) قد احتوت على كلمات كثر فيها حرف القاف أكثر من غيرها<sup>(١)</sup>، لكن هذا شيء، ومقصود حرف (ق) شيء آخر بعيد عما ذهب إليه سيل ومن تبعه. وقد تأثر بعض من ترجم القرآن بالبريطانية بهذا الرأي، وبنى عليه أموراً غريبة، يقول عبد الله يوسف علي: (إن الحرف (ص) يعبر عن القصص، ففي هذه الكلمة يُعدّ حرف الصاد هو الحرف الصامت الرئيسي فيها، وقد اهتمت هذه السورة بقصتي داود وسليمان (عليهما الصلاة والسلام)، وجعلتهما مثالين واضحين للقوى الغيبية في مواجهة قوى الدنيا)<sup>(٢)</sup>، وذهب هيوز إلى أن "(ص) يشير إلى الإنصاف في القرآن".<sup>(٣)</sup>

والحق أنه ليس لهذا الحرف علاقة بما ذهب إليه هذا المترجم ولا بغيره، إلا أنه يمكن أن يستشف من هذا الحرف قوته واستعلاؤه في صفته وفخامته في نطقه، بحيث يشكل لنا براعة استهلال إلى طبيعة موضوعات السورة، حيث يوحى بأنها موضوعات ضخمة مرعبة، وهذا وارد حيث تحدثت عن نبوة النبي (عليه الصلاة والسلام) وعناد المشركين إزاءها، وتناولت جانباً من القصص القرآني المرتبط تمام الارتباط بلغت الذهن إلى نبوته (عليه الصلاة والسلام)، ثم تحدثت عن نعيم الجنة، وهول جهنم، ومصير المعاندين، ثم تناولت جانباً من الحوار في جهنم بين المعاندين، ثم تحدثت عن خلق سيدنا آدم (عليه الصلاة والسلام)، وعناد إبليس وإبائه السجود؛ تكريماً لأدم (عليه الصلاة والسلام)، ثم اختتمت السورة ببيان نبوة النبي (عليه الصلاة والسلام) كل ذلك بنبرة قوية، وكلمات قوية فخمة، لعل حرف الصاد أو ما إلى جانب منها، والله تعالى أعلم بأسرار كتابه.

وأما ما ذهب إليه (لوث) من أن الحروف المقطعة تدل على التأثر بالتصوف اليهودي، فهذا مجرد إلقاء للتهمة كيفما اتفق، لا يدل من قريب ولا من بعيد على التحقيق العلمي، أو الاطلاع على طبيعة موضوعات السور القرآنية. فلو أنه بحث في السور الثمانية والعشرين التي

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (١/٣٦٩).

(2) Abdullah Yusuf Ali, The meaning of the glorious quran, (2/1217).

(3) The dictionary of islam, Hughes p 518.

ورد فيها ذكر هذه الحروف، ونظر في موضوعاتها وتفحصها جيداً، لما وجد أثراً لجانب الفلسفة اليهودية، أو هذا التصوف الكبالي، ولما لاحظ رمزاً إلى أية فكرة تمت إلى هذا الموضوع بصلة، فهي إذن دعوى مجردة عن دليلها، ليس لها ما يسندها أو يجعل لها أدنى درجة من قبول. بل إن أحداً من المفسرين، أو ممن كانت له عناية بعلوم القرآن لم يشر إلى رأي من هذا القبيل البتة.

بل إن الرأي هذا يغدو أكثر سقوطاً حين نعلم أن معظم السور التي فيها ذكر هذه الحروف مكية، واليهود لم يكونوا بمكة، ولم تكن تعاليمهم دائرة في الوسط المكي، فكيف يكون ذلك التأثير على هذا الوجه الذي راوه؟ على أن (ويلش) و(بيرسون) ويميلان مع (لوث) في التخلص من هذا التساؤل، فيدعون - توصلاً إلى تمكين فكرتهم - أن هذه السور التي ذكرت فيها الحروف المقطعة كتبت في بداية العهد المدني، ثم أثبتت فيما بعد على هذا النحو الذي نراه.

وهذا القول أو هن من سابقه، إذ سبق القول من قبل بأن طريقة الجمع القرآني التي قام بها زيد وجمع من الصحابة الكرام وقع عليها الإجماع، ولم يكن هناك مخالف، وتناقل إلينا القرآن على هذا النحو تواتراً جمعاً عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب. وهذا نص ما يقوله (ويلش) و(بيرسون) - حيث يتفقون مع (بيل) صاحب مقدمة القرآن -: ( ويبدو أن رأي (بيل) كذلك صائب في اعتبار الحروف والجمل التمهيدية في القرآن جزءاً من النسخ المنقحة التي كتبت في بداية العهد المدني، التي أثبتت في أوائل السور في النسخ المكتوبة، التي كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يعدها بنفسه، وأنه ليس من غير المحتمل أن السور التي ذكرت فيها الحروف المفارقة كانت هي السور التي أعدها محمد (عليه الصلاة والسلام) لكتاب الوحي، ومن وجهة نظر هؤلاء فإن هذه الحروف لها أهميتها الكبرى في فهم تاريخ النص القرآني وفي معرفة الترتيب الزمني لهذا النص المقدس، والذي له أهميته هو أيضاً في فهم معاني هذه الحروف نفسها)<sup>(1)</sup>.

لقد أمعن هؤلاء في البعد عن الصواب، وأوسعوا في الدعوى، فمتى وقع هذا التنقيح للمصحف الذي قالوا به؟ ومن هم الشهود عليه؟ وهل تنقيح القرآن يتم بوضع مجموعة من

the second edition of encyclopaedia of islam. p 414.(1 )

الحروف الهجائية في أوائل بعض السور لا كلها؟ هذه الحروف لا يقطع أحد من علماء المسلمين بحقيقة معانيها على وجه الدقة واليقين، فكيف ساغ لهؤلاء المستشرقين مثل هذا الادعاء بالنسبة للقرآن؟ وكيف عدّوا تصدير بعض سور القرآن بالحروف المقطعة التي يزعمون أنها غير مفهومة المعنى تنقيحاً؟ وما رأي المستشرقين في السور التي تخلو من مثل هذه الحروف؟ هل تركت غير منقحة؟ أو نقحت بطريقة أخرى لم يعرفها هؤلاء المستشرقون أو عرفوها ولم يفصحوا عنها؟

ومن هنا ليس غريباً أن ترى في ادعاءات (جيب) و(هارشفيلد) بأن عدم اتساق هذه الحروف، وعدم ترتيب سورها تباعاً، حيث يلاحظون "أن (حم) مثلاً في الأجزاء الأخيرة من القرآن، و(الم) في الأوائل منه، والسور متفرقة متوزعة، فهذا يدل على أن طبيعة التركيب القرآني غير مقنعة" (١).

وهنا يجاب (جيب) و(هارشفيلد) بأن هذه المسألة لم يتركها مفسرو القرآن وعلماءه من غير إجابة، ولكنكم -فيما يظهر- لم يصحبكم التوفيق في النظر إلى ما سطره هؤلاء الأفاضل، الذين أعملوا عقولهم، وتأملوا بإنصاف ما كان من أمر ترتيب هذه الحروف وتفرق سورها. قال الزخشري في كشفه ما نصه: (فإن قلت: فهلا عددت بأجمعها في أول القرآن؟ وما لها جاءت مفرقة على السور؟ قلت: لأن إعادة التنبيه على أن المتحدى به مؤلف منها لا غير، وتجديده في غير موضع واحد أوصل إلى الغرض، وأقر له في الأسماع والقلوب من أن يفرد ذكره مرة، وكذلك مذهب كل تكرير جاء في القرآن، فمطلوب به تمكين المكرر في النفوس وتقريره، فإن قلت: فهلا جاءت وثيرة واحدة؟ ولم اختلفت أعداد حروفها، فوردت ص و ق و ن على حرف، وطه و طس و يس و حم على حرفين، وألم والر و طسم على ثلاثة أحرف، والمص والم و على أربعة أحرف، وكهيعص وحم عسق على خمسة أحرف؟ قلت: هذا على عادة افتنانهم في أساليب الكلام، وتصرفهم فيه على طرق شتى ومذاهب متنوعة، وكما أن أبنية كلماتهم على

(1) the shorter encyclopaedia of islam, jibb p 278,281.

حرف وحرفين إلى خمسة أحرف لم تتجاوز ذلك، سلك بهذه الفواتح ذلك المسلك<sup>(١)</sup>، فهذا التوجيه من الإمام الزمخشري يكشف لنا عن وجه من أوجه الإعجاز في هذه الحروف، لا أن هذا الترتب كان عشوائياً كما يدعي هؤلاء المستشرقون.

ب- الادعاء بكون الحروف المقطعة في أوائل السور خارجة عن القرآن زائدة عليه:

ذهب بعض المستشرقين البريطانيين إلى أن هذه الحروف المقطعة لا تعلق لها بالمصحف الشريف؛ فهي ليست جزءاً من القرآن، ولذلك جاءوا بنظريات يفسرون بها وجودها على هذا النحو. فقسم يقول: إن هذه الحروف: إما هي إشارات ورموز كانت تسمى إلى أسماء أصحاب هذه النسخ من المصاحف التي جمعها زيد بن ثابت فيما بعد، واستعملها في إخراج نسخته التي كلف بجمعها، فمثلاً (آلر) رمز للزبير بن العوام، و(آلر) للمغيرة بن شعبة، و(حم) لعبد الرحمن بن عوف، و(طه) لطلحة بن عبيد الله، وقد تمسك بهذا الرأي (هارشفيلد)<sup>(٢)</sup>، ونص على أنها وجدت طريقها إلى القرآن صدفة؛ بمعنى أنها ضمت إلى القرآن ظناً منهم أنها جزء من التنزيل.

وذهب قسم آخر من المستشرقين البريطانيين إلى تبني رأي (نولدكه)<sup>(٣)</sup> القائل بأن هذه الحروف (ربما كانت عبارة عن حروف أبجدية، وضعت علامات على صناديق الرقاع، التي حوت أقوال الوحي مبعثراً غير منتظم، ثم جمعه زيد بن ثابت)<sup>(٤)</sup>، وقد تبني هذا الرأي (بالمر) محتفياً بهذه المزاعم، وأعلن أنها نظريات تدل على براعة وإبداع مواقعها مع الآيات، وقد حدث ذلك قبل أن يشرع زيد ورهطه في جمع الرقاع، أو استعمال العلامات الأبجدية لترقيم صناديقها.

(1) الزمخشري، الكشاف، (٧٢/١) الألويسي، روح المعاني (١/١٠٠-١٠٣).

(2) , new researches into the composition and quran exegesis, London,1902, p 141-143. Harschfeld

(3) مستشرق ألماني تنظر ترجمته في الزركلي، الأعلام، (٢/٩٥)، المنجد، المستشرقون الألمان ص ٢٠.

(4) , the Koran, palmer oxford,1880,London,1928, p 38.

والجواب: إن كان حقاً قد استعملت أية علامات وأكثر من ذلك يجب أن يُسأل: " إن

كانت هذه الحروف اختصارات أو حتى علامات أبجدية لترقيم صناديق الرقاع، فما الذي يمكن

قوله عن الأغلبية من السور التي لا تبدأ بهذه الحروف؟<sup>(١)</sup>، وأما ما يتعلق بكون هذه الحروف

رموزاً لأسماء أصحاب هذه النسخ، فيرد المستشرق (بلاشير) على ذلك بقوله: (إنه ليس من

المعقول بحال من الأحوال أن يحتفظ أصحاب المصاحف المختلفة في نسخهم ذاتها بالحروف

الأولى من أسماء معاصريهم إن علموا أنه لا يقصد بها إلا ذلك)<sup>(٢)</sup>، ويضيف الشيخ محمد

الغزالي رحمه الله على ذلك بقوله: (ويضاف إلى هذه الملاحظة - يعني ملاحظة بلاشير - أننا لا

نكاد نجد مبرراً لحرص أبيّ أو عليّ أو ابن مسعود على أن يحتفظوا في مصاحفهم بالحروف

الأولى من أسماء أشخاص كانوا ينافسونهم في استنساخ القرآن وجمعه)<sup>(٣)</sup>، على أنه يمكن

القول: إن الإجماع من الصحابة وقع على الجمع القرآني، وكانوا أحرص الناس على أن يجرّد

القرآن من كل ما ليس له علاقة بالقرآنية، فكيف تستثنى هذه الحروف لو كانوا علموا عدم

قرآنتها؟ وقد علمنا من تاريخ الجمع القرآني أن المصاحف الفردية قد أحرقت بأمر من سيدنا

عثمان (رضي الله عنه) وكان ذلك برضا من جميع الصحابة الكرام دونما اعتراض يذكر. ثم

لسائل أن يسأل: لم ذكرت هذه الحروف رموزاً لأصحاب النسخ؟ ألم يكن من الأنسب أن

يذكر الاسم بدلاً منها لو كانت المسألة على هذا التصور وذلك النحو؟ ثم هناك صحابة آخرون

قاموا بجمع القرآن، فلماذا لم يرمز إليهم ببعض الحروف لو كان الأمر كذلك؟ ويجيب الدكتور

محمد أبو ليلة عن هذه الشبهات بقوله: ( وهذا مردود لعدة أمور منها:

(1) د. محمد خليفة، الاستشراق والقرآن العظيم، ص 68.

(2) محمد الغزالي، مع الله، دراسات في الدعوة والدعاة، المكتبة الإسلامية ط 5، 1401هـ - 1981م، ص 106-107.

(3) المرجع نفسه، ص 107.

أولاً: أن زيدا كان يجمع القرآن ليس من نسخ كاملة، وإنما من مواد مختلفة كالعظام والجريد.. الخ. فأي ورقة، أو أي جريدة، أو أي عظمة يا ترى كانت تحمل هذه الحروف؟

ثانياً: أننا لم نسمع عن شيء كهذا من قبل، ولا قرأناه في المصادر التي بين أيدينا، التي حملت إلينا التفاصيل المتصلة بجمع القرآن، حتى تلك الروايات الضعيفة التي أولع جامعوها بإثبات بعض الروايات الغريبة والمتناقضة لم تذكر شيئاً كذلك، لا تصريحاً ولا تلميحاً.

ثالثاً: لماذا وضعت هذه الحروف في أوائل هذه السور المعروفة بعينها وليس في غيرها؟ ولماذا كانت لهذا العدد من السور بالتحديد؟ ولماذا لم تأت في سور متتالية وليست متقطعة؟

رابعاً: وليس أقل أهمية من ذلك أن وضع هذه الحروف المقطعة بهيئاتها التي هي عليها لا يتطابق مع الأسماء التي اقترحها المستشرقون، فمثلاً (الزبير) لا يرمز له ب (آلر)، كذلك الحال بالنسبة للأسماء الأخرى التي حملها عليها والحروف التي اقترحها لها، لذلك وجدنا (ويلش) يضع حرف (z) بين قوسين هكذا بدلاً من حرف (R) الذي وضعه (نولدكه) و(هارشفيلد) في دعوى أن الحروف (آلر) ترمز إلى (الزبير)، ثم إن الأسماء التي اقترحها المستشرقون لم تكن معروفة بجيازة مصاحف، هذا في الوقت الذي أهمل فيه هؤلاء المستشرقون ذكر أشهر المصحفين والقراءتين كعبد الله بن مسعود، وعلي ابن أبي طالب، وأبي بن كعب، وغيرهم.

خامساً: ليس من عادة العرب استعمال مثل هذه الطريقة في توثيق أشعارهم أو خطبهم، لقد تبين من هذا العرض عدم فاعلية سلاح الاستشراق في معركته ضد القرآن<sup>(١)</sup>، والأغرب منه ما قاله (مرجليوث) حيث نفرد بمقولة لم يقلها أحد من قبل حين قال: (إنها ليست بذات معنى أو مضمون، والاحتمال الأكبر أنها عبارة عن اختبارات أجريت بالقلم أو بالصوت قبل بدء كتابة الوحي أو قبل النطق به)<sup>(٢)</sup>.

(1) أبو ليلة، د. محمد، (القرآن الكريم من منظور استشراقي)، ص ٢٣٠.

(2) Margoliouth, Mohammedanism, butterworth, London, 1928, p71.



ويقرب من هذا ما قاله المستشرق البريطاني ( m.s.seale ): ( إن هذه الحروف لو كانت ذات جدوى فلماذا تم تناسي واستبعاد دلالاتها منذ وقت مبكر جداً؟ هل كانت رموزاً سرية لا تعرف إلا للخاصة فحسب؟) ثم يخلص من ذلك إلى أن تسمية السور مردها إلى النسخ بعد موت النبي ﷺ، على أن عملهم هذا لم يكن نهائياً ( على معنى أنه خضع للتنقيح فيما بعد)<sup>(١)</sup>، إن هذا قدح في نزاهة الصحابة الكرام وفي أمانتهم في الكتابة والنقل، إذ كيف كان يتم ذلك بمحضر النبي (عليه الصلاة والسلام) ثم لا يكون منه الاعتراض؟ ثم لماذا لم يتم ذلك لبقية السور؟ ويقوم هنا سؤال أيضاً: هناك سور كانت هذه الحروف فيها آية مستقلة، من مثل (ألص) . في الأعراف، وهناك سور كانت هذه الحروف فيها جزء آية من نحو ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾<sup>(٢)</sup>. فكيف يكون الاختبار للقلم أو الصوت في مثل هذا؟ ولو سلمنا أن هذا صواب، فهل كان الكاتب للوحي واحداً أو أكثر؟ لا ريب أنهم أكثر من كاتب، فهل اتفقت كلمتهم واطردت طريقتهم في كتابة الوحي على هذه الطريقة؟ وأين هم من مراجعة ما كتب وعرض على النبي (صلى الله عليه وسلم)؟ وكيف تكون المطابقة على هذا ما بين المقروء والمكتوب على نهج النبي (عليه الصلاة والسلام) في القراءة والنبي (عليه الصلاة والسلام) يقول لهم: ضعوا آية كذا في موضعها من سورة كذا؟ أليس في هذا إرشاد لهم أن لا يقيدوا إلا ما يلفظه لهم عن طريق أمين الوحي (عليه الصلاة والسلام)؟

ومما هو جدير بالذكر أن بعض الباحثين المسلمين تأثروا بنظرية (مرجليوث) في الحروف المقطعة في أوائل السور، ومن هؤلاء الدكتور طه حسين، حيث ألقى على طلابه في الجامعة المصرية ما قرره (مرجليوث) من أن الحروف المقطعة في أوائل السور خارجة عن القرآن الكريم

M.S.seale,quran and the bible,studies in interpretation and dialogue,grom (1 )  
London,1978,p37.,helm  
(2)سورةص، ١.

زائدة عليه وليست من نظم القرآن، لكنه لم يكتب ذلك في كتبه، إلا أن المعجيين به أسندوا هذا الكلام إليه بناءً على ما رجعوا إليه من المذكرات التي أملاها على طلبته<sup>(١)</sup>.

وهكذا تلحظ أن المستشرقين البريطانيين حين درسوا فواتح السور كان في ذهنهم مقررات مسبقة، وأرادوا إسقاط تلك المقررات على دراستهم التي لم تتصف بالمنهج العلمي النزيه، فقد توصلوا إلى أن القرآن استخدم رموزاً صوفية تدل على التأثير بالفكر اليهودي تارة، وأنه يحوي غموضاً وطمسماً غير مفهومة تارة ثانية، وأن هذه الحروف خير دليل على عدم صحة الترتيب القرآني وخطأ جمع زيدٍ وصحبه للقرآن تارة ثالثة. وهنا يقال: (إن للحروف المقطعة في القرآن الكريم أسراراً ومعاني، لا يعرفها على الوجه الأكمل سوى الله تعالى، وهذه الحروف ليست مجموعة من الحروف الجامدة ضم بعضها إلى بعض لغير معنى ولغير غاية، إنها ليست شكلاً بلا جوهر، أو رسماً بلا معلم، إن القرآن الكريم كتاب علم من أوله إلى آخره، والحروف المقطعة التي وضعت على هذا النحو في أوائل بعض السور لها معان كسائر آيات القرآن بلا شك، ولو أنها وضعت كرمز صامت، أو شكل خال من المعنى لما تنوعت من الحرف إلى الحرفين إلى الثلاثة والأربعة والخمسة، ولما لازمت أوائل السور التي أنزلها الله تعالى فيما أنزل من القرآن، ولما أعطى الله تعالى بعض الإشارات إلى معانيها في الآيات التي تليها وترك للعقل أن يبحث ويتأمل، وما ذلك إلا لأن القرآن قد استهدف العقل الغافل فنبهه واستثاره؛ ليتفكر ويتدبر في القرآن ومادته، من حروف وكلمات، ومعان وبيان ونظم).<sup>(٢)</sup>

وبناءً على ما سبق، يظهر لنا عدم دقة المستشرقين البريطانيين في أحكامهم إزاء هذه القضية.

(1) انظر: عرفه، محمد أحمد، نقض مطاحن في القرآن الكريم، ص ٤-٩، ص ١٢-١٥، أدغم، اسماعيل، (طه حسين: درس وتحليل)، مطبعة مجلة الحديث، حلب، ١٩٨٣م، ص ٤-٦..  
(2) أبو ليلة، القرآن الكريم من منظور استشراقي، ص ٢٣٥.

## المطلب الثالث: مكية السورة ومدنيتها:

بحث المستشرقون البريطانيون في شأن المكي والمدني من سور القرآن، وتعرضوا لمعنى المكي والمدني وأبرز سماته، ودرسوا الآيات المدنية والمكية وحاولوا تحليلها، وفيما يلي عرض ومناقشة لأرائهم إزاء هذا الموضوع.

### الفرع الأول: مصطلح المكي والمدني:

ذهب المستشرق (كلين) في كتابه (الدين الإسلامي) إلى أن المكي: (ما نزل بمكة، أو ما نزل قبل الهجرة، والمدني: ما نزل في المدينة، أو ما نزل بعد الهجرة).<sup>(1)</sup> ولم يعرض للراجع من ذلك، والذي عليه التحقيق - كما هو مقرر عند أهل العلم -: أن المكي: (ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعد الهجرة)<sup>(2)</sup>. وينقل (كلين) عن صاحب الإتيان بعض مميزات المكي والمدني، ومن ذلك (أن ما يبدأ ب(يا أيها الذين آمنوا) فهو مدني، وما يبدأ ب(يا أيها الناس) و(يا بني آدم) فهو من المكي، ومن ذلك ما يذكر فيه لفظ الأمم والقرون فهو من المكي، وما يذكر فيه لفظ السنن والفرائض فهو من المدني)<sup>(3)</sup>.

وهذا حقيق بالمناقشة لما يأتي: أولاً: ليس هناك سورة في القرآن تبدأ ب ( يا بني آدم)، هذه واحدة، وإنما قد يذكر (يا بني آدم) في ثنايا السورة المكية.

ثانياً: ليس صحيحاً أن الذي يبدأ ب( يا أيها الناس) كله مكي، فقد يكون مدنياً كما هو الحال بالنسبة لسورة النساء، وهذه القضية تحتاج إلى وقفة لا بد من بيان أمرها. (فقد اشتهر عن ابن مسعود (رضي الله عنه) أن ما فيه النداء ب( يا أيها الذين آمنوا) فمدني، وأن ما فيه النداء ب( يا أيها الناس) فمكي، والواقع أن ابن مسعود يريد أن ما هو من سور القرآن

(1) Klein, Religion of Islam, p15.

(2) ينظر الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (١/١٩٧).

(3) Klein, religion of Islam, p15-16.

مشمتمل على النداء ب( يا أيها الناس) مع خلو تلك السورة من النداء ب( يا أيها الذين آمنوا) فمكي، وما هو مشتمل منها على النداء ب( يا أيها الذين آمنوا) مع الخلو من النداء ب( يا أيها الناس) فهو مدني، وحيثلذ يكون قد سكت رضي الله عنه عن ما يكون مشتملاً على النداءين مجتمعين، كسورة البقرة، وسورة النساء، وسورة الحج، وما تكلم عنه ابن مسعود مضطرد لا كلام فيه، وما سكت عنه يحتاج إلى بحث، حيث يكون النداءان في علامتين متجاذبتين لا يقضى لإحداهما على الأخرى؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، فتطرح العلامتان، ويبحث عن علامات أخرى يحكم بمقتضاها، حتى يتبين بالبحث مثلاً أن سورة البقرة والنساء مدنيتان، ووقع في الحج خلاف لتجاذب العلامات الأخرى كذلك فيها<sup>(١)</sup>. وبهذا يظهر حقيقة مراد ابن مسعود العالم بالقرآن وشؤونه مما اشتهر عنه في ذلك.

ثالثاً: كلمة (سنن) قد ترد في السور المكية، من نحو ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ ومن نحو ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾<sup>(٢)</sup>.

الفرع الثاني: ترتيب القرآن زمانياً عند المستشرقين البريطانيين: وبعد أن يجتزيء المستشرق (كلين) هذه المقتطفات من الإتيان دون محاولة استيعابها، يتجه ليقرر ما عند الباحثين الغربيين من تقسيمات المكي والمدني حسب التاريخ الزمني، حيث يرى أن هذه التقسيمات هي الألفج والأفضل، فيشيد بترتيب (نولدكه) و(رودويل) و(بالر) و(ويليم موير) ويركز على تقسيم هذا الأخير<sup>(٣)</sup>.

وهنا وقفة مع ترتيب هؤلاء المستشرقين لسور القرآن، حيث استعرض هذه التقسيمات، ومن ثم آتي بالتعليق الملائم عليها. فقد حاول المستشرقون أن يشككوا في التقسيم المعروف

(١) ينظر تحقيق هذا عند الأستاذ إبراهيم خليفة في التفسير التحليلي لسورة النساء، مطبعة الفجر، القاهرة، ص ٤٥-٤٩.

(٢) الإسراء، ٧٧.

(٣) Klein, religion of islam p16.

للسور القرآنية على النحو الحالي الذي بين أيدينا، فهم يزعمون أن هناك عدة أحداث ووقائع وصراعات يمكن بمعرفتها إعادة ترتيب القرآن من سلسلة هذه الحوادث، فعلى سبيل المثال يعدون غزوة بدر أو الجهاد دعوة من النبي (عليه الصلاة والسلام) لمقاطعة اليهود، وهكذا، ومن الواضح الجلي أن المستشرقين البريطانيين كثيرهم يعرضون دائماً إلى إخضاع النص القرآني لأحوال النبي (عليه الصلاة والسلام) ومواقفه -على حد مزاعمهم-، وكأن القرآن هو التصوير الأدبي والانعكاس المباشر لحياته (عليه الصلاة والسلام) ومواقفه النفسية والعملية. ولذلك تراهم يجرّون تحليلات للنصوص القرآنية، فيجعلون المكّي مدنيّاً، والمدني مكّيّاً، بدعوى أن هناك خلطاً ومزجاً غير طبيعي لهذه الآيات، ولا سبيل إلى فهمه إلا بطرق نقدية حديثة لا يضطلع بها إلا هم من تضلعوا بالأساليب الأدبية لتحليل النصوص، ويلج المستشرق (ادوارد كانون سيل) على هذه النقطة بكل صراحة ووضوح، حيث يقول في كتابه (تدوين القرآن) (the recension of the quran): (من الواضح أنه أثناء ترتيب القرآن كانت النصوص الأصلية أمام زيد، حيث قام بوضعها معاً بغض النظر عن المعقولية، فصار لدينا اسم مصحف وسورة، وهو الاسم الذي أطلق على مختلف فصول القرآن، ويذكر أبو العالية بأن زيدا بعد كثير من المشقة جمع القرآن بدون أي ترتيب لسوره، ويتمسك بعض المسلمين التقليديون بأن الشكل الحالي للقرآن قد قضى به الله تعالى وأنه يتبع ترتيباً قام به الصحابة، ولو كان الأمر قد جرى على هذا النحو فمن الصعب أن نفسر حاجة أبي بكر لتلقيحه)<sup>(1)</sup> والغريب جداً أن (سيل) يعطي مسوغاً لعدم وجود دراسة نقدية للقرآن في جمع عثمان (رضي الله عنه)، وهو (أن الصحابة كانوا مشغولين لحد بعيد بالصراع المتواصل الجاري، وبتكديس الغنائم)<sup>(2)</sup>، وقد تناسى هذا المستشرق أن الصحابة كانوا قد حفظوا القرآن في صدورهم، ورددوه مراراً وتكراراً كما سمعوه من النبي (عليه الصلاة والسلام).

(1) Sale , the recension of the quran, canon, p5.

(2) نفسه، p 6.

وعلى هذا فلا ضير إذن - في نظر المستشرقين البريطانيين - أن يجتهد هؤلاء الغربيون من أجل وضع ثبتٍ تاريخي مفصلٍ ما أمكن لسور القرآن - على حد تصورهم -، وإذا كان المسلمون أنفسهم لم يحاولوا هذا الشيء نفسه بهذا الشكل المحدد، فإنهم ربما رأوا أن القرآن لا يخضع في نزوله بالضرورة للحوادث التاريخية، ولكن يمكن الخطورة في محاولة هؤلاء المستشرقين يتمثل في الإيحاء تصريحاً أو تلميحاً بأن القرآن خاضع لحوادث التاريخ، وأنه مرآة للحياة العربية، وترجمان عن شخصية النبي الكريم ﷺ؛ لأنهم يرون أن القرآن من تأليفه، وهذا أمر غير مقبول، وقد جاء الرد في بحوث سابقة بنوع تفصيل على هذا.

وإذا كنت بصدد عرض للترتيب البريطاني لسور القرآن، فإنه ينبغي أن يشار هنا بأنهم كانوا عالة على الألمان والفرنسيين الذين تولوا كبر هذه الفرية وهذا الخطأ الجسيم، لكن هذا لا يعني أنهم انساقوا وراءهم دون أن يبدوا رأياً جديداً أو نقداً في بعض النقاط المهمة، وكذلك الأمر بالنسبة لترتيب (بيل) و(واط) في كتاب (مقدمة القرآن) اللذين وضعاه لدراسة القرآن الكريم.

(وهذا المنهج ناسبهم وراق لهم؛ لأن من شأنه أن يعفيهم من الحرج أمام مواطنيهم من الغربيين على الأقل، ويحقق لهم - باسم العلم والموضوعية - أغراضهم في الطعن على الإسلام ورسوله ﷺ والتنقيس عن هذا العداء للإسلام والحقد على رسوله ﷺ بما ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم، وسيطر على عقولهم، وتسبب في عمى بصيرتهم)<sup>(١)</sup>.

ولعل أقدم ترتيب لسور القرآن يعود إلى ما صنعه المستشرق (جوستاف فيل)<sup>(٢)</sup> سنة ١٨٤٤م في كتابه (النقد التاريخي للقرآن)، حيث استخدم ثلاثة معايير في وضع ترتيب زمني لسور القرآن، وهذه المعايير هي: أولاً: الإشارات التاريخية لحوادث من مصادر أخرى. ثانياً:

(1) ينظر: جمال الدين، محمد السعيد، شبهات مزعومة حول القرآن في دائرة المعارف الإسلامية والبريطانية، ص ١٤ - ١٩ بتصرف، وينظر: حسن، محمد خليفة، الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مراجعة: حاتم الطحاوي، مقال في مجلة الاجتهاد، العددان: خمسون وواحد وخمسون، السنة الثالثة عشر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، بيروت، ص ٣٢٣.

(2) فيل: مستشرق ألماني ينظر في ترجمته: جحا، الدراسات العربية و الإسلامية في أوروبا، ص ١٩٤ ..

طبيعة الوحي الذي يأتي النبي (عليه الصلاة والسلام) ومبادئه. ثالثاً: المظهر أو الشكل الخارجي للوحي. وهذه هي القائمة في هذا الترتيب.

(أولاً: الفترة المكية الأولى: من بداية الدعوة حتى وقت الهجرة إلى الحبشة حوالي سنة ٦١٥م، وتضم السور التالية) العلق، المدثر، المزمل، قريش، التكويد، القلم، الأعلى، الليل، الفجر، الضحى، الشرح، العصر، العاديات، الكوثر، التكاثر، الماعون، الكافرون، الفيل، الفلق، الناس، الإخلاص، عبس، القدر، الشمس، البروج، البلد، التين، القارعة، القيامة، الهزلة، المرسلات، الطارق، المعارج، النبأ، النازعات، الانفطار، الإنشاق، الواقعة، الغاشية، الحاقة، المطففين، الزلزلة)

ثانياً: الفترة المكية الثانية: تبدأ من عودة النبي (عليه الصلاة والسلام) من الطائف حوالي ٦٢٠م، وتتضمن السور التالية) الفاتحة، الذاريات، يس، ق، القمر، الدخان، مريم، طه، الأنبياء، المؤمنون، الفرقان، الشعراء، الإنسان، الصافات، ص، الزخرف، نوح، الرحمن، الحجر، الملك).

ثالثاً: الفترة المكية الثالثة: وتبدأ من الهجرة النبوية إلى المدينة في سبتمبر سنة ٦٢٠م، وتحتوي على السور الآتية) الأعراف، الجن، فاطر، النمل، القصص، الإسراء، يونس، هود، يوسف، الأنعام، لقمان، سبأ، الزمر، غافر، السجدة، الشورى، الجاثية، الكهف، النحل، إبراهيم، فصلت، الروم، العنكبوت، الرعد).

رابعاً: الفترة المدنية وتضم ثلاثة وعشرين سورة على النحو الآتي: (البقرة، البينة، الجمعة، الطلاق، الحج، النساء، الأنفال، محمد، الحديد، آل عمران، الحشر، النور، المنافقون، الأحزاب، الفتح، النصر، الصف، الممتحنة، المجادلة، الحجرات، التحريم، التوبة، المائدة).

ويعطي (فيل) ملاحظاته على السور؛ فسور الفترة الثانية تتميز سورها بأنها أطول من السور الأولى، ومع كونها تميل إلى الشكل الثوري في ترتيبها فإنها لا تخلو تماماً من القيم الشعرية، ويعد (فيل) سور هذه الفترة تقف وسطاً بين سور المرحلة الأولى والثالثة من العهد المكي، وهي تتميز أيضاً بالحديث عن الله تعالى وصفاته وخاصةً صفة الرحمة (الرحمن الرحيم)، وبالوصف

الحي للجنة والنار، وقصص العذاب التي كتبت بطريقة بارزة كالكتابة بحروف مائلة، أو في جمل اعتراضية، أما سور الفترة الثالثة من فترات العهد المكي حسب تقييم (فيل) فإنها أطول من حيث الحجم، وأكثر ثرية من حيث الشكل من آيات الفترتين السابقتين، أضف إلى ذلك أن القوة الشعرية قد اختفت منها تماماً، وفي هذه السور يتخذ الوحي شكل الحديث أو الموعظة، وتتركز قصص الأنبياء وقصص العقوبات في هذه السور بتفاصيل أطول كثيراً مما هي في غيرها، ويضيف (نولدكه) بطريقة تأكيدية إلى هذا القول عملية تغيير الألفاظ والمصطلحات في هذه السور مع الاحتفاظ بالشكل نفسه، حيث سور آخر العهد المكي وسور العهد المدني<sup>(١)</sup>.

ولم يقم (فيل) وزناً للروايات والأسانيد الإسلامية، لذلك كانت محاولته في نظر المستشرق الفرنسي (بلاشير) الطريقة المثمرة حقاً، ولذلك توسع (بلاشير) في نظره هذه الأسس التي اعتمدها (فيل) وقسم القرآن إلى أربع مراحل ثلاث في مكة وواحدة في المدينة.

ويعلق (آرثر جفري) على ترتيبات الألمان للقرآن زمانياً قائلاً: (بدأ (نولدكه) الألماني باستعمال طريقة البحث هذه في نص القرآن الشريف في كتابه المشهور الجليل المسمى (تاريخ القرآن)، نشر هذا الكتاب سنة ١٨٦٠م، وهو الآن أساس كل بحث في علوم القرآن في أوروبا، ولم يكن بوسع (نولدكه) أن يقوم بالطبعة الثانية من كتابه، ففوض ذلك إلى تلميذه (شفالي) الذي ضم إليه نتائج التدقيقات الحديثة، وتوفي (شفالي) في أثناء عمله فأخذ (برجستراشر) في تكميله، وبعد موت (برجستراشر) أتم تلميذه (برتزل) طبع الكتاب، ولما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب (نولدكه) تجنى عليه بعض أصحاب النقل في الشرق، واتهموه بالظعن في الدين، وزعموا أن الذين يتبعون هذه الطريقة ليسوا خالين من الحباية في أبحاثهم، مع أن إنصافهم وصدق نيتهم وعدم محاباتهم ظاهر، ويتبين من كتبهم أنهم لا يرومون إلا الكشف عن الحق، وكان عيبهم الوحيد في أعين أهل النقل أنهم يعتبرون المتن دون الإسناد، ويختارون من آراء القدماء ما يطابق ظروف الأحوال من أسانيد متواترة كانت أم ضعيفة، فكثيراً ما تناقض نتائج

(1). (416/4). the second edition of encyclopaedia of islam.



أبحاثهم بهذه الطريقة تعليم أهل النقل، الذي قد عرف بين العلماء من زمن بعيد<sup>(١)</sup>. وقد أفاد (ثيودور نولدكه) الألماني في كتابه (تاريخ القرآن) من (جوستاف فيل) في ترتيبه لسور القرآن، ونظراً لخطورة ترتيبه يجدر أن أعرض له. إذ تعتمد مبادرة (نولدكه) في ترتيب السور زمانياً على نظرة خارجية وداخلية للنص تقوم الأولى على: أ- الحديث ب- الكتب التاريخية، كسيرة ابن هشام والواقدي وابن إسحق وغيرها. ج- الكتب المتعلقة بأسباب النزول.

(أما الداخلية فتعتمد على:

أ- الأسلوب وخصوصية الكلام والعبارات.

ب- القواعد التي جاء بها الوحي طبقاً لتطور رسالة النبي ﷺ.

ت- موقف النبي ﷺ حيال اليهودية والمسيحية والوثنية العربية.

ويمكن إيجاز ملخص أبحاثه كالآتي:

- يقول: يجب التمييز على غرار ما قام به العلماء المسلمون بين الحقتين: الحقبة المكية والحقبة المدنية.

- يميز (نولدكه) في داخل الحقبة المكية بين ثلاث فترات، الأولى: تشتمل على سور قصيرة ذات الآيات المفصلة بالصور، إيقاعها قوي وقافيتها مسترسلة، وتدخل في هذه الفترة الأولى السور التالية: العلق، والمدثر، والمسد، وقريش، والكوثر، والهمزة، والشمس، والماعون، والتكاثر، والفيل، والليل، والبلد، والشرح، والضحى، والقدر، والطارق، والقلم، وهب، والأعلى، والعصر، والبروج، والمزمل، والقارعة، والزلزلة، والمرسلات، والنبأ، والغاشية، والقيامة، والمطففين، والحاقة، والذاريات، والطور، والواقعة، والمعارج، والرحمن، والإخلاص، والكافرون، والفلق، والناس، والفاتحة. وتمتلى الفترة الثانية بقصص الأنبياء،

(1) جفري، آرثر، مقدمة كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني، المطبعة الرحمانية، مصر، ط، ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م، ص ٤.

وقد بدأت تظهر هذه الفترة القواعد التي تحمل دلالات التاريخ المقدس، وأصبحت السور القرآنية أكثر طولاً حيث يستهل عدد من فقراتها بكلمة (قل)، وبدأ استخدام كلمة (الرحمن) كصفة من صفات الله تعالى والسور التي تنتمي لهذه الفترة الثانية هي: سورة القمر، والصفافات، ونوح، والجن، والملك، والمؤمنون، والأنبياء، والفرقان، والإسراء، والنمل، والكهف.

- في الفترة المكية الثالثة لم يرد ذكر اسم (الرحمن)، بينما تواترت وتكررت قصص الأنبياء، وتنتمي لهذه الفترة السور التالية: الجاثية، والسجدة، وفصلت، والأحقاف، والروم، وهود، وإبراهيم، ويوسف، وغافر، والقصص، والزمر، والعنكبوت، والشورى، ويونس، وسبأ، والملائكة (فاطر)، والأنعام، والأعراف، والرعد.

- الحقبة الثانية الكبيرة هي الحقبة المدنية، وحينها كان النبي ﷺ يقود جماعة منظمة؛ لهذا السبب كانت السور المدنية مليئة بالقواعد التشريعية الصادرة باسم الله تعالى، ولقد جاءت هذه القواعد بأسلوب خال من الزخرفة أو الصور المجازية، وقل الاعتماد على القافية، وحلت عبارة (يا أيها الذين آمنوا) بدل (يا أيها الناس)، وكما كان تاريخ جماعة المسلمين أثناء إقامة محمد (عليه الصلاة والسلام) في المدينة خلفية لعديد من الآيات المدنية، مما يسهل علينا ترتيب السور والآيات زمانياً.

وتنتمي لهذه الحقبة: البقرة، والبينة، والتغابن، والجمعة، ومحمد، والأنفال، وآل عمران، والصف، والحديد، والنساء، والطلاق، والحشر، والأحزاب، والمنافقون، والنور، والمجادلة، والحج، والفتح، والتحريم، والمتحنة، والنصر، والحجرات، والتوبة، والمائدة. وتستدعي هذه المحاولة التي قام بها (نولدكه) لترتيب السور القرآنية زمانياً عدة ملاحظات:

أولاً: إن التقسيم الثلاثي للحقبة المكية قد اقترح من قبل (نولدكه) من طرف (جوستاف فيل) كما سبق.

ثانياً: لو قارنا هذا الترتيب الذي قدمه (نولدكه) و(فيل) لوجدناهما مختلفين على عدة أصعدة:

١ - عدد السور: ففي كل فترة مكية:

١- الفترة الأولى: فيل: ٤٥ ( نولدكه): ٤٨

٢- الفترة الثانية: فيل: ٢٠ ( نولدكه): ٢١

٣- الفترة الثالثة: فيل: ٢٦ ( نولدكه): ٢٦

٤- المجموع: فيل ٩١ ( نولدكه) ٩٥

٢- إضافة إلى أن الترتيب الزمني للسور في كل من هذه الفترات مختلف لدى كل منهما، أما فيما يتعلق بالحقبة المدنية: فإن فيل يقدم الترتيب التالي: البقرة، البينة، الجمعة، الطلاق، الحج، النساء، الأنفال، محمد، الحديد، آل عمران، الحشر، النور، المنافقون، الأحزاب، الفتح، النصر، الصف، الممتحنة، المجادلة، الحجرات، التحريم، التوبة، المائدة. فيصل مجموع السور المدنية لديه إلى ثلاث وعشرين سورة، بينما المجموع لدى ( نولدكه) هو أربع وعشرون سورة؛ لأنه ضم إلى الحقبة المدنية السورة الرابعة والستين وهي التغابن، بينما وضعها (فيل) ضمن سور الفترة المكية الثالثة، الملاحظة الثانية على عمل ( نولدكه) يسجلها المستشرق (ريتشارد بيل) في ( مقدمة القرآن) حيث يقول: ( لنا أن نشك فيما يقوله ( نولدكه) بشأن حصر استعمال (الرحمن) كاسم خلال الفترة المكية الثانية، من المحتمل أن هذا الاسم قد ذكر في هذه الفترة، لكن لا شيء يثبت أنه تم رفضه)<sup>(١)</sup>، بالفعل ليس هناك أي سبب يبرر مثل هذا الحذف خلال إقامة النبي (عليه الصلاة والسلام) في مكة، ولم يذكر في القرآن أو في السنة سبب يكون قد دفع سيدنا محمد ﷺ إلى ذلك، ولا يمكن الاعتماد على عدم ذكر اسم (الرحمن) في عدد من السور لضمها إلى مجموعة منفصلة تمثل الفترة المكية الثالثة، ثم إن اعتراض قريش على استخدام هذا الاسم يعود إلى صلح الحديبية العام السادس للهجرة، حيث اعترضت قريش على عبارة البسملة بأكملها باعتبارها صفة مميزة للدين الإسلامي. (الملاحظة الثالثة: تتعلق بلجوء ( نولدكه) إلى الأسلوب

(١) ينظر د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، ص ١١٧

اللغوي للآيات، والاعتماد عليه في ترتيب السور زمنياً. يمكن أن يساعدنا الأسلوب فعلاً على التمييز بين الحقبين الكبيرتين، لكنه لا يسعفنا في ترتيب السور خلال الفترات التي تندرج تحتها، فالحقبة المكية امتدت على اثني عشرة سنة تقريباً، فكيف يمكن اللجوء إلى عامل الأسلوب في فترة كهذه؟ فهي غير كافية لبلورة أسلوب ما، ولا يمكن الاعتماد على هذا العامل لتقسيم الفترة المكية إلى ثلاث فترات صغيرة، وبالأحرى الاعتماد على المواضيع والظروف المحيطة آنذاك للتمييز بين السور).<sup>(١)</sup>

وهناك على خريطة الدراسات الاستشراقية البريطانية لموضوع ترتيب السور زمنياً أنظمة تاريخية أخرى، طرحها المستشرقون على امتداد السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، منها محاولة المستشرق (وليم موير) في كتابه (حياة محمد ﷺ) ١٨٩٢-١٨٩٥م، (حيث اعتمد روايات سقيمة، ورتب القرآن على أساس واهٍ من الأسانيد الضعيفة والباطلة، وأخل بالمنهج الذي اشترطه على نفسه من احترام الروايات ليصدر بالنهاية عن رأي المستشرق (نولدكه) في وصف المراحل المتعاقبة على الوحي القرآني)<sup>(٢)</sup>.

ومحاولة (موير) هذه في كتابه أيضاً (القرآن نظمه وتعاليمه) الذي نشر سنة ١٨٤٧ وسنة ١٨٩٦م، ولكنه خرج بتقسيم جديد للمراحل القرآنية، واختلف عن سابقه، مما حدا بالمستشرقين البريطانيين الذين جاءوا بعده لاحترام رأيه وتقديره، حيث عدوه أكثر دقة من سابقه، وقد قسم المراحل القرآنية إلى ست مراحل: خمس في مكة، والسادسة في المدينة، اعتمد فيها إلى حد قليل على كتب السيرة وأسانيدها، بعد دراستها دراسة نقدية، حشد لها الكثير من معلوماته التاريخية، ولكنه وقع في أخطاء عديدة، وأخذ بروايات واهية، وهذه هي المراحل:

(١) د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، ص ١١٦-١١٨

(٢) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٩٣، وانظر هرمانس، عبد الرزاق، مطاحن المستشرقين في ريبانية القرآن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، السنة الرابعة عشرة، العدد الثامن والثلاثون، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ص ٧٠.

(أ- المرحلة الأولى: وهي السور التي نزلت قبل تكليف النبي ﷺ بالرسالة، وهي العصر، العاديات، الزلزلة، الشمس، قريش، الفاتحة، القارعة، التين، التكاثر، الحمزة، الانفطار، الليل، الفيل، الفجر، البلد، الضحى، الشرح، الكوثر.

ب- المرحلة الثانية: أقدم السور حتى الإعلان الأول عن رسالته ( قبل أن يتصور فكرة الرسالة) وهذه السور هي: العلق، الفلق، المدثر، المسد.

ج- الفترة الثالثة: تبدأ من الإعلان الأول للرسالة حتى الهجرة إلى الحبشة، وتتضمن السور التالية: الأعلى، القدر، الغاشية، عبس، التكوير، الانشقاق، الطارق، النصر، البروج، المطففين، النبأ، المرسلات، الإنسان، القيامة، المعارج، الكافرون، الماعون، الرحمن، الواقعة، وهذه آلفت بشكل رئيسي لوصف يوم الحساب والجنة والنار، مع بيان معتقدات خلاف ما كان عليه أهل قريش.

د- المرحلة الرابعة: تبدأ من السنة السادسة حتى العاشرة من إعلان الدعوة المحمدية، وهي متألفة من السور الآتية الملك، النجم، السجدة، الزمر، المزمل، النازعات، القمر، سبأ، لقمان، الحاقة، القلم، فصلت، نوح، الطور، ق، الجاثية، الدخان، الصافات، الروم، الشعراء، الحجر، الذاريات. في هذه الفترة بدأ القصص منقولاً عن الكتب المقدسة لليهود والأساطير العربية، وهناك تسوية مؤقته بين النبي ﷺ والوثنيين تشير إليها سورة النجم (يعني قصة الغرائيق، وهذه يصر عليها المستشرقون ويلحون عليها كثيراً).

هـ- المرحلة الخامسة: تبدأ من السنة العاشرة من الدعوة حتى الهجرة إلى المدينة وتتضمن السور التالية: الأحقاف، الجن، فاطر، يس، مريم، الكهف، النمل، الشورى، غافر، ص، الفرقان، طه، الزخرف، يوسف، هود، يونس، إبراهيم، الأنعام، التغابن، القصص، المؤمنون، الحج، الأنبياء، الإسراء، النحل، الرعد، العنكبوت، الأعراف، الفلق، الناس.

والسور في هذه المرحلة تتضمن قصصاً مستمدة من الإنجيل -على حد زعمهم-.

و- المرحلة السادسة: في المدينة، وتتألف من السور التالية: البقرة، آل عمران، الأنفال، محمد، الجمعة، المائدة، الحشر، النساء، المجادلة، الطلاق، المنافقون، النور، الأحزاب، الحديد، الصف، الفتح، الممتحنة، التحريم، الحجرات، التوبة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ أن هناك بعض الاختلافات بين ترتيب (موير) و(نولدكه) على النحو الآتي:

١- يدخل (موير) سبع سور من التي يضعها (نولدكه) في الفترة المكية الأولى في المرحلة الرابعة.

٢- ثمان سور من الفترة المكية الثانية أصبحت تنتمي لدى (موير) إلى المرحلة الخامسة.

بتقسيمه الحقبة المكية إلى خمس مراحل بدلاً من ثلاث فترات زاد (موير) المسألة تعقيداً، مما صعب ترتيب السور زمانياً، والخطأ الأساسي الذي وقع فيه (موير) كما لاحظته (نولدكه) و(شفالي) هو أنه ادعى تحديد وضبط الترتيب الزمني للسور في كل مرحلة من المراحل الستة، معترفاً بنفس الوقت أنه لم ينجح كلية في هذه المهمة، وعلى العكس من هذا تجد (نولدكه) قد اعترف منذ البداية أن الترتيب الذي يقترحه ترتيب تقريبي<sup>(٢)</sup>.

ثم جاءت محاولة المستشرق (ريتشارد بيل) في كتابه (مقدمة القرآن). حيث عرض لمسألة الترتيب الزمني للقرآن، واستعرض محاولات (نولدكه) و(بلاشير)، وقد انتهى معترفاً بأن التوصل إلى محاولة (وليم موير) و(جريم) و(هارشفيلد) و(بلاشير)، وقد انتهى معترفاً بأن التوصل إلى ترتيب شامل لسور القرآن ترتيباً زمنياً أمر يصعب التوصل إليه. وتوصل إلى أن ملاحظات من سبقه ليست كافية. ويزعم (بيل) أن عملية تحقيق النص القرآني قد أقحمت وثائق نصية مكتوبة أخرى في القرآن، وقد تم ذلك أثناء حياة النبي (عليه الصلاة والسلام) وبإشرافه. غير أن (بيل)

(١) ينظر في ذلك: Muir, the quran and it's composition and teaching, p 6-43. life of mohammad p 318-320. the historical development of the quran for sale. Rodwell the quran.,n.j dawood, translation of quran.Hughes, The dictionary of islam. حيث تبنا هذا الترتيب ودرجوا عليه.

(٢) بدوي، دفاع عن القرآن، ص ١٢٠

لم يأت بجديد، ولا أمكنه وضع ثبت تاريخي لسور القرآن، إلا أنه اقترح أن أفضل وسيلة يمكن اتباعها هي وضع مبادئ عامة يتم من خلالها الترتيب، فتعرض للمبادئ التالية:

( - في غياب مرجع تاريخي عدد يبقى الأسلوب هو المعيار الأدق للتوصل إلى تاريخ تقريبي للسورة، لكن (بيل) يتراجع عن طرحه هذا معترفاً بصعوبة استخدام معيار الأسلوب.

- تراه يلجأ إلى معيار آخر هو تركيب الجمل، وهنا تراجع أيضاً قائلاً: إن هناك مصادفات من شأنها أن توقعنا في الخطأ)<sup>(1)</sup>.

ومن الأخطاء الفادحة التي وقع بها هذا المستشرق تسرعه في استبعاد بعض الآيات أو الفقرات القرآنية، التي لم تخضع لمعياره؛ بحجة أنها " كانت مسودات أو كتابات أولية وجدت طريقها إلى القرآن بطريق الخطأ"<sup>(2)</sup>. وقد رأيت في مبحث سابق أن مثل هذه الأحكام متعسفة لا دليل عليها، وتكلمنا عن تشدد الصحابة في مسألة الجمع واتفاقهم على سلامة هذا الجمع، وليس بالأمر الهين أن يدعي (بيل) أن ذلك الخطأ قد ارتكب في حياة النبي ﷺ، إذ كان النبي ﷺ يحفظ ما يوحى إليه، ثم يدعو الكتبة ويملي عليهم، ثم يطلب منهم أن يقرأوا عليه ما أملى عليهم ليتأكد من سلامة النقل، ثم ما يلبث المنزل من الآيات أن يجد مكانه الآمن في صدور الرجال من حفظة القرآن. وقد أخطأ (بيل) في فهم بعض السور أو الأشكال الأدبية في القرآن، وقد اعترض من جملة ما اعترض عليه من هذا الترتيب الحالي للمصحف: " أن سورة العلق وسورة المدثر التي أجمع المسلمون على أنها أول وثاني سور الوحي لا ينبغي أن تكونا على هذا النحو؛ لأن طريقة نزولهما تتطابق أكثر مع المرحلة اللاحقة من رسالة النبي محمد ﷺ، إذ إنه لم

Bell introduction to the quran,p9. , (1 )

Bell introduction to the quran,p9. , (2 )

يكن للنبي ﷺ في بداية رسالته أي تصور عن الملائكة<sup>(١)</sup>. وليس هذا صحيحاً؛ لأن الملائكة كان شأنها معروفاً لدى العرب، وكانوا يزعمون أن الملائكة بنات الله، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ومن جملة مهاتراته: أنه ادعى أن "كلمة (نبي) هي كلمة مدنية، وأن إبراهيم لم يصبح نبياً (أي لم يتحدث عنه القرآن كنيبي) إلا في المدينة"، وأن كلمة (إسلام) و(مسلم) والاستعمال الديني للفعل (أسلم) ينتمي إلى الحقبة المدنية، ساعرض لهذا الأمر بالمناقشة في موضعه من هذا البحث بعون الله تعالى.

وقد تبني (ويلش) و(بيرسون) في دائرة المعارف الإسلامية آراء (بيل) في الفهم المرحلي لآيات القرآن، حيث عدوه رائداً في هذا الحقل من الدراسة، وذلك "بسبب محاولته لأن يتعرف على كل المواضع التي يمكن القول بانقطاع السياق فيها في النص القرآني"<sup>(٢)</sup>. وليس هذا صحيحاً فإن معظم ما عينه (بيل) من المواضع المقترحة كأمثلة على انقطاع السياق في القرآن كنص S ليست حقيقية، وأن بعض هذه الفرضيات التي قدمها (بيل) لا يمكن تحصيلها أو إثباتها، ومع هذا فقد وجد من يؤيد النتائج التي توصل لها هذا المستشرق أمثال "ك.وجتن دونك" في (الصوم في القرآن) ص(٤٧-٨١) طبعة ليدن ١٩٦٨م، و(ويلش) في كتابه (الله والآله الأخرى)<sup>(٣)</sup> وما توصل إليه (بيل) من أن القرآن "يضم مقطوعات أو آيات نزلت في تواريخ مختلفة جمعت ووضعت معاً؛ لتكون السور بوصفها الحالي في المصحف الشريف"<sup>(٤)</sup> كان يعد أن استعرض محاولات من سبقه كما أسلفت. وقد كانت تلك محاولات يائسة لا نصيب لها من الصحة، ولا خلاق لها من الدقة، وبالرغم من أن المستشرقين أفادوا من بعضهم في هذا الإطار،

Bell introduction to the quran, p 110. and see also bell's introduction to the. (1)

quran by William montgomery watt,p103.

The second edition of encyclopaedia of Islam.p417.(2)

the second edition of encyclopaedia of islam. p418(3)

Bell's introduction to the quran ,p 103, p11,(4)



واتفقوا على شيء واحد: وهو عدم الرضا بالترتيب الحالي للمصحف لأوهام قامت في أذهانهم، وهوى في أنفسهم، ولأنهم نظروا إلى القرآن على أنه كتاب غير مقدس، فقد أجروا عليه معايير النقد التاريخي والأدبي التي هي من وضعهم هم، دون إقامة أي احترام لجهود الصحابة في جمع القرآن وترتيبه على النحو الذي تلقوه عن النبي (عليه الصلاة والسلام). يقول الدكتور عبد الصبور شاهين في تعليقه على صنيع المستشرقين في مثل هذه الأعمال ما نصه: (آفة المستشرقين أنهم يسوقون مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق المسلمة، وقيسون الماضي الذي لم يكن جزءاً من تاريخهم، ومن ثم لم يكن من مكونات ضمائرهم بمقياس حاضرهم، مع تباين المكان والزمان والعقلية والروح، وآية ذلك أنهم يفضون أبصارهم عن الطابع (الميتافيزيقي) ( ما وراء الوجود) التي نشأت في ظل أحداث التاريخ القرآني على عهد النبوة، ويرفضون مناهج المسلمين في نقد الأخبار وروايتها، وبموجبنا أن نقراً عبارة (آرثر جفري) في مقدمته لكتاب المصاحف يصف منهج أهل التنقيب ( أي الباحثين من المستشرقين) حيث يقول: وأما أهل التنقيب فطريقتهم في البحث أن يجمعوا الآراء والظنون والأوهام والتصورات بأجمعها، ليستنتجوا بالفحص والاكتشاف ما كان مطابقاً للمكان والزمان وظروف الأحوال، معتبرين المتن دون الإسناد، يجتهدون في إقامة نص التوراة والإنجيل كما أقيم نص (هوميروس) أو نص رسائل أرسطو الفيلسوف) (1).

ويشير مالك بن نبي إلى أن (الأعمال الأدبية لهؤلاء المستشرقين قد بلغت درجة خطيرة من الإشعاع لا تكاد نتصورها، وتفعل أثر هذا الإشعاع في تاريخنا الحديث، وفي سياستنا، وفي عقائدنا، وفي كتبنا، وديانتنا، وأخلاقنا، وفي مدارسنا، وفي صحافتنا، وفي كل أقوالنا وأعمالنا شيء لا يكاد يحيط به أحد، وهذا الإشعاع كان من أعظم الأسباب وأبعدها خطراً في العقل الحديث، الذي يريد أن يدرك دلائل إعجاز القرآن إدراكاً يرضى عنه ويطمئن إليه، وهو الذي أوقع الشك في الأصول القديمة التي قامت عليها أدلة إعجاز القرآن، بل أكبر من ذلك؛

(1) شاهين، د. عبد الصبور، تاريخ القرآن، ص ٧ وينظر مقدمة كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني ، لآرثر جفري، ط ١، ١٩٣٦-١٣٥٥ هـ. المطبعة الرحمانية بمصر، ص ٤.

فإنه قد أتى بأساليب غاية في الدهاء والخفاء أفضت إلى تدمير الوسائل الصحيحة، التي ينبغي أن يتدرج بها كل من درس نصاً أدبياً، حتى يتاح له أن يحكم على جودته أو رداءته، فضلاً على بلاغته وإعجازه<sup>(١)</sup>.

ولدى النظر فيما سبق من ذكر هذه الترتيبات وتلك المحاولات والاستنتاجات، نجد أن ذلك كله يصطدم مع مسلمة كثيرة، فمن حيث الأسلوب والجرس نجد أن هناك سوراً متشابهة في المراحل المكية، ومن حيث الموضوع نجدهم في المرحلة الأولى يركزون على قضية الساعة وما يحدث للكون، إلا أن هذا الموضوع لم يكن أكثر من غيره من موضوعات كثيرة في هذه المرحلة، فهناك مثلاً:

- قضية خلق الإنسان التي أشير إليها في هذه المرحلة من آيات متعددة، كل آية تتحدث عن قضية مستقلة.

- هناك قضية التعليم بالقلم وتعليم الإنسان ما لم يعلم.

- هناك قضايا الأخلاق ما يحمدها وما يذمها، ويظهر هذا في سورة المدثر ﴿ وَلَا تَمُنُّنْ

تَسْتَكْبِرُ ﴾<sup>(٢)</sup> وفي سورة القلم ﴿ وَلَا تَطَّعْ كُلَّ حَلَّافٍ مُّهِينٍ ﴾<sup>(٣)</sup>.

- هناك قضية العقيدة وأبرزها الوجدانية.

- هناك قضية تكريم الإنسان وخلقها في أحسن تقويم، والإشارة إلى النفس الإنسانية، ثم إن

القصص التي ذكروها في المرحلة الثانية نجد لها جذوراً وأصولاً في المرحلة الأولى.

إن أمر الترتيب الذي ذكره المستشرقون سنظل فيه ثغرات كثيرة لا نجد لها ما يملؤها،

وسنظل فيه أسئلة كثيرة لا نجد لها إجاباتها المنطقية، وسنظل فيه ألغاز عديدة لا نجد حلاً. ثم إن

تقسيم العهد المكي إلى مراحل ليس له ما يسوغه لا من المنطق، ولا من التاريخ، على أن أخطاء

(1) محمود محمد شاكر، مقدمة الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ص ١٢

(2) المدثر، ٦.

(3) القلم، ١٠.

المستشرقين لم تقف عند تقريرهم للعهد المكي فحسب، بل تجاوزتها إلى العهد المدني كذلك، فهم يتحدثون بأن هناك بعض السور القرآنية ليس فيها ترابط قام بين موضوعاتها، مع أن كل سورة فيها ترابط تام بين موضوعاتها، ولها شخصيتها المستقلة كما بين علماءنا المسلمون، وقد ذكر أئمتنا ميزات كل من المكي والمدني، وبينوا ذلك بياناً شافياً يعتمد على صحة النقل في الرواية، وقوة الحجج العقلية والدليل المنطقي.

إن ترتيب الموضوعات في السورة الواحدة من القضايا التي عني بها كثير من المفسرين والعلماء قديماً وحديثاً، ومن هؤلاء: الفخر الرازي وابن العربي والباقعي في نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ومن المحدثين الإمام محمد عبده والدكتور محمد عبد الله دراز وغيرهم. ولا حرج على أي باحث في بحثه، كل الذي يراد أن تقوم هذه الأبحاث على أسس متينة، وذلك بالطبع يحتاج إلى معرفة تامة للغة التي نزل بها القرآن أولاً، وللظروف النفسية والاجتماعية ثانياً، وتمييز الروايات الصحيحة من الفاسدة ثالثاً، والتخلي عن مسلمات خاضعة لأغراض وأهواء عرقية ودينية رابعاً.

(إن تقسيم القرآن إلى مراحل كما أراد المستشرقون أمر يصطدم مع واقع الأحداث، ومسلمات العقل، وصحيح الرواية، ذلك أن المدة التي جهر بها النبي (عليه الصلاة والسلام) بالدعوة إلى الله تعالى منذ أن نزل عليه قوله تعالى ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾<sup>(١)</sup>، كانت متشابهة دون أن يكون بينها خلافات جوهرية رئيسة. ولو قام هؤلاء المستشرقون بدراسة القضايا والموضوعات دراسة موضوعية، لتوصلوا إلى نتائج مقبولة بدلاً من أن يقوموا بمثل هذا الترتيب المنافي للحق. فهناك موضوع العقيدة والخلق والإنسان والأخلاق، فإذا أخذنا موضوع العقيدة مثلاً ودرسنا الآيات التي تتحدث عن الله تعالى، لوجدنا أن هذه الآيات تقرر هذه المسائل تقريراً تربوياً، فهي تذكر الدعاوى أولاً، ثم تقيم عليها الأدلة على تعدد مصادر هذه الأدلة، ومثل هذه الدراسة ستجعلنا ندرك ضحالة المقولة التي كاد يجمع عليها المستشرقون، وهي أن قضية التوحيد كان

(١) المدثر، ٢.

القرآن خال منها في سورة الأولى، وهكذا إذا أخذنا موضوع الرسالة على منحنى الدراسة الموضوعية، كيف بدأت بعد المرحلة الأولى من مراحل الوحي (قم فأنذر)، وكيف كان هذا الإنذار خاصاً، ثم أصبح يتطور ويتسع، وما هي الشبه الأولى التي قوبلت بها هذه الرسالة، وكيف رُدّت، وما هي الأدلة التي قامت على صحتها. إن مثل هذه الدراسة الموضوعية لو اتبعت لكانت لها نتائج طيبة من حيث الصحة في هذا التدرج التربوي والعلمي<sup>(١)</sup>

ويظهر لي أن ترتيب السور من حيث النزول حسبما قام بها هؤلاء المستشرقون أمر معاكس لمنطق الواقع والمعقول والمنقول جميعاً؛ لسبب يسير جداً: هو أنه غير كائن، ولا يمكن أن يكون أصلاً.

الفرع الثالث: نماذج من دراسة المستشرقين البريطانيين للمكي والمدني:

وفيما يلي نماذج من تخرصات المستشرقين البريطانيين في فهم بعض الآيات المكية والمدنية، لترى انعدام التحقيق في الدراسة وانعدام الإنصاف في البحث. أ- فقد رأى (ريتشارد بيل) أن ( كلمة (حنيف) لا توجد قبل السنة الثانية للهجرة حيث يقول: ( لا شك أن لفظ الإسلام هو أفضل تسمية، وهذه الكلمة معنى ديني أعمق، يعني: الاستسلام والخضوع لإرادة الله تعالى، لقد قيل إن استعمال هذه الكلمة يرجع إلى القصة التي تروي تضحية ابن إبراهيم) رضي الله عنه) في القرآن، حيث يقول بأن إبراهيم وابنه أسلما ( يعني قوله تعالى ﴿قَلَمًا أَسْلَمًا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾<sup>(٢)</sup>، فإذا كان ذلك حقاً فمن الممكن أن يكون حدث انتقال بين التعبير (دين إبراهيم) و(إسلام)<sup>(٣)</sup>.

(1) ينظر أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٨٥-١٨٨ بتصرف.

(2) الصفات، ١٠٣.

(3) واط، حمد في المدينة، ص ٤٦٤، نقلًا عن روبسون في مجلة العالم الإسلامي، ص ٩، ١٩٤٥م، وينظر مقال ل(ريتشارد بيل) بعنوان: (من هم الحنفاء) في مجلة العالم الإسلامي على موقع [www.answeringislam.com](http://www.answeringislam.com)

يجاب (بيل) عن هذا بأن مصطلح (حنيفاً) وجد في أكثر من سورة مكية، فقد ذكر في الأنعام، يقول الله تعالى ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَهُ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(١)</sup>، وفي سورة يونس ﴿ وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>، وفي النحل ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وفي الروم ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٤)</sup>، وأنت ترى أن آية الأنعام قرنت بين لفظ (حنيفاً) و(مسليماً)، فليس معنى الحنيف هو الحنيفية التي كان عليها العرب قبل الإسلام؛ إذ كان يشوبها شوائب من شرك ويتخللها رواسب من معتقدات لا تتوافق ودين إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) لطول العهد بين هؤلاء وبين إبراهيم (عليه الصلاة والسلام)، فمعنى الحنف: هو الميل من الباطل إلى الحق، وليس الإسلام إلا هذا، وإن دين إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) هو الإسلام بواقع النص ﴿مِثْلَهُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾<sup>(٥)</sup>، وكلمة الإسلام عرفت في العهد المكي؛ بدلالة سورة الأنعام. وما اقتضته سورة الحج، وقد اعترف (واط) في كتابه (التنزيل في العالم المعاصر) بأن ((كلمة (الإسلام) وجدت في القرآن في وقت مبكر، ولكنها لا تعني فعل العبادات وما يقتضيه الإسلام من عمل، بل تعني تزكية النفس)<sup>(٦)</sup>، وكفى بهذا تناقضاً مع ما يوافق (ريتشارد بيل) وأضرابه عليه؛ حيث لا يقوم دليل على ذلك، وقد صرح (واط) نفسه بأن

(١) الأنعام، ١٦١.

(٢) يونس، ١٠٥.

(٣) النحل، ١٢٠.

(٤) الروم، ٣٠.

(٥) الحج، ٧٨.

(٦) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ٧٥.

الإسلام هو: الاستسلام والخضوع لإرادة الله تعالى، زد على ذلك بأن قول الله تعالى ﴿ فَلَمَّا  
 أَسْلَمًا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾<sup>(١)</sup> آية مكية من سورة الصافات المكية، أليس هذا يثير العجب من  
 هذه الطرائق في البحث حيث التعامي عن الحق؟ ثم ما نوع الانتقال الذي قصده (واط) بقوله:  
 ( وقد حدث انتقال بين التعبير ( دين إبراهيم ) و ( إسلام ) ) فلو رجعنا إلى سورة يوسف ( عليه  
 الصلاة والسلام ) وهي سورة مكية، ونظرنا إلى قوله تعالى ﴿ وَأَتَّبَعْتَ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ  
 وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى  
 النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿١٥﴾ يَلصَّحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ  
 خَيْرٌ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ  
 وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ  
 الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٢)</sup>.

فانظر كيف عبر عن دين إبراهيم ( عليه الصلاة والسلام ) بالدين القيم؟ أليس هذا  
 هو الإسلام الذي هو الدين القيم أيضاً ﴿ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾ وفي سورة الأنعام  
 نفسها ﴿ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وفي موضع آخر  
 منها ﴿ قُلْ إِنْ أَمَرْتُ أَنْ أَسْكُوتَ أَوَّْلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> وفي  
 الآية الحادية والسبعين من الأنعام أيضاً ﴿ وَأَمَرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ وفي الزمر

(1) الصافات، ١٠٣.

(2) يوسف، ٣٨-٤٠.

(3) الأنعام، ١٦٢-١٦٣.

(4) الأنعام، ١٤.

المكية ﴿ وَأَمْرٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ أَوَّلِ الْمُسْلِمِينَ ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الحج المختلف في مكيتها ومدنيتها ﴿ فَأَلْهَكُمُ اللَّهُ وَحِدًا فَلَمَّا أَسْلَمُوا ﴾<sup>(٢)</sup>. من كل ذلك ندرك أن كلمة (الإسلام) وكلمة (حنيفاً) وجدت في العهد المكي، وفي القرآن المكي، خلافاً لمزاعم هؤلاء المستشرقين؛ لأنه لا تناف بين المفهومين كما يتوهمون، ثم إن كلمة (الإسلام) انطبقت على جميع الأنبياء بنص القرآن نفسه، فهو دين واحد لهم جميعاً، ففي سورة يونس ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَلْقَؤُمُ إِن كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وفي آل عمران المدنية ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَتْ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> ووصف القرآن الأنبياء بأنهم مسلمون؛ لأنهم أذعنوا لله تعالى وخضعوا له ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَجْعَلُ بِهَا الْيَتِيمَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلدِّينِ هَادُوا وَالرَّاسِخِينَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً ﴾<sup>(٥)</sup>، ولك أن تعجب هنا من سطحية تفكير المستشرق البريطاني (جوليوم) عندما يقول: ( كيف يكون كل من إبراهيم ونوح ( عليهما الصلاة والسلام) مسلمين ومحمد ﷺ كان أول من أسلم؟ بل كيف جاز لنوح ( عليه الصلاة والسلام) وهو الذي سبق محمداً ﷺ بما يزيد على الفين وخمسة سنة أن يكون مسلماً؟<sup>(٦)</sup> ) وليس الأمر معقداً كما يظن هذا المستشرق، فالإسلام دين لجميع الأنبياء؛ لأنه دين التوحيد الصحيح، والأولية الواردة في القرآن ﴿ أول من أسلم ﴾ هي أولية زمانية، أي

(1) الزمر، ١٢.

(2) الحج، ٣٤.

(3) يونس، ٨٤.

(4) آل عمران، ٦٧.

(5) المائدة، ٤٤.

(6) Guillaume. islam, , p64.

أول من أسلم من أهل زمانه<sup>(١)</sup> وأذعن لله تعالى وخضع له، فلا إشكال في ذلك ولا تعارض على وجه الحقيقة.

ب- وما أثاره المستشرقون البريطانيون لإحداث الخلل في المكّي والمدني: ما ادعاه (مرجليوث) من أن (طقوس الصلاة الإسلامية مرتبطة بطقوس الحرب، وإن لم يكن المسلمون بحاجة إليها، لولا أن أقامها المقاتلون وقت الحرب).<sup>(٢)</sup> ويستنتج (مرجليوث) أن الفاتحة لم تنزل إلا في وقت متأخر، ويعتمد في هذا على تفسير الآية الأخيرة ﴿عَبَّرَ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾<sup>(٣)</sup> وهم اليهود والنصارى، ويقول: (وما أن معارك محمد ﷺ مع اليهود لم تبدأ إلا بعد الهجرة، ومعاركه مع المسيحيين بعد ذلك بسنوات، فإن الفاتحة لم تنزل إلا بعد الهجرة)<sup>(٤)</sup>.

إن الادعاءات هذه غير صحيحة؛ لأنها تؤكد أن الصلاة فرضت على المسلمين لغايات عسكرية وأهداف معينة، وهذا أمر مرفوض؛ لأن الفاتحة سورة جامعة لمقاصد القرآن، وتمثل على إيجازها دستوراً في العبادات والشعائر الدينية، ولعظمتها جعلت في كل صلاة، وسميت بسورة الصلاة، فهي كالعنوان للقرآن الكريم وبراعة الاستهلال له، ولذلك لا نعجب من قول الحسن البصري حين يقول: (إن الله تعالى أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في المفصل، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة)<sup>(٥)</sup>، والفاتحة أجمع المسلمون على أنها من أوائل ما نزل، وذهب بعضهم إلى (أنها أول ما نزل على الإطلاق)، وإن كان هذا لا يتفق مع صحيح الروايات، ولم نر أحداً منهم قال بأنها مدنية إلا ما كان من مجاهد<sup>(٦)</sup>، وقد عيب عليه ذلك بأنها هفوة منه. ومؤدى

(١) وفي هذا يقول أبو السعود (أمرت أن أكون أول من أسلم من أهل زمانه أو قومي أو أكون أول من دعا غيره إلى ما دعا الله تعالى إليه نفسه) إرشاد العقل السليم، (٤٧/٧).

(٢) the encyclopaedia of religion and ethics.(8/875)

(٣) الفاتحة، ٧.

(٤) The encyclopaedia of religion and ethics,(8/875).

(٥) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي ص ٤، عن البيهقي في شعب الإيمان.

(٦) انظر السيوطي، الإتقان، (١/٩٠).



القول بتأخر نزول الفاتحة إلى العهد المدني هو أن المسلمين لم يكونوا يقيمون الصلاة في العهد المكي، وهذا لا يتفق مع الواقع ولا مع النص القرآني المكي، فالقرآن المكي فيه الدعوة إلى إقامة الصلاة ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الروم ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾<sup>(٣)</sup>، وغيرها، فهذه الآيات تشير إلى أن الصلاة كانت مكتوبة عليهم قبل الهجرة، وفي الحديث (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)<sup>(٤)</sup> ولذلك فإن الفاتحة من أقدم سور القرآن نزولاً، وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في سورة الحجر المكية الآية السابعة والثمانين ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ ﴾ بأن (السبع المثاني هي الفاتحة)<sup>(٥)</sup>، وإذا علمنا أن الفاتحة حوت مقاصد القرآن وأنهت سورة الصلاة، فهل يعقل في منطق العقل أن يتأخر نزولها إلى وقت متقدم أو متأخر في العهد المدني؟ وقد رد بعض المستشرقين فخرص (مرجليوث) هذا بأن الفاتحة استعملت في الصلاة قبل الهجرة بكثير)<sup>(٥)</sup>.

ج- وترى من المستشرقين البريطانيين من يتخصص في تحديد تاريخ النزول للآيات المكية، فيورد لنا رأيه دونما دليل؛ إذ يرى (واط) أن الآية ﴿ يَتَأَخَّتْ هُرُونَ ﴾<sup>(٦)</sup> في سورة مريم نزلت في أواخر العهد المكي)<sup>(٧)</sup>. والجواب عن هذا: أن التاريخ نفسه لا يؤيده، فقد ثبت

(1) الإسراء، ٧٨.

(2) الروم، ١٧-١٨.

(3) البخاري، كتاب الصلاة، باب الأذان. رقم ٩٣.

(4) نظر الزنجشيري، الكشاف، (٥٤٩/٢).

(5) د. عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، ص ٦٩، عن 1966، p82-84. Goitien: pray in Leiden , islam,

(6) مريم، ٢٨.

(7) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ص ٩٦.

في السيرة أن صدر سورة مريم كان قرأها جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه) على مسمع النجاشي حين هاجر المسلمون إليه، وكانت الهجرة من بواكير الدعوة، مما يدل على أن سورة مريم كانت قد تنزلت في وقت مبكر، وهذه لا تحتاج إلى نقاش فهي بيّنة واضحة.

د-دعوى المستشرقين البريطانيين أن اسم الرحمن لم يرد في القرآن المكّي: يرى (بيل) في كتابه (أصل الإسلام في بيئته المسيحية) (أن النبي (عليه الصلاة والسلام) واجه صعوبة في العهد المكّي أدت إلى استبعاد اسم الرحمن)<sup>(1)</sup>. ويقول (تريتون): (إنه يبدو أن عمداً ﷺ حاول أن يفرض شعبية لهذا الاسم بين أتباعه، ولكنه أخفق فعمل على عموه)<sup>(2)</sup>، وهذا الكلام لا يصح مطلقاً؛ لأن البسملة نطق بها النبي (عليه الصلاة والسلام) مع أول خمس آيات نزلت عليه من الوحي، وهي جزء من كل سورة عند من يذهب إلى عد البسملة في عداد السورة، هذا أمر، والأمر الآخر: أنك لو استعرضت الآيات المكّية لظهر بجلاء وجود هذا الاسم المبارك في كثير منها، من نحو قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>(3)</sup>، وفي سورة الفاتحة ذكر (الرحمن الرحيم) حيث يردد مراراً وتكراراً في الصلاة، وفي سورة الرحمن والفرقان، ويس، وطه، والمؤمنون، كل هذه السور المكّية ورد ذكر (الرحمن) فيها. ويتمادى (بيل) أكثر ويوغل في الخطأ أبعد من ذلك، حين يرى (أن النبي ﷺ استخدم كلمة (رب) ثم استخدم كلمة (إله)، وكان متردداً في ذلك، وهذا إما لأنها لم تكن عربية، أو لأنها كانت مندمجة داخل معتقدات أخرى تدعو إلى إله أقل رتبة من الإله الذي يدعو إليه)<sup>(4)</sup>. وهذا الكلام ليس بحاجة إلى كثير رد، لأن كلمة (رب) و(إله) عرفها العرب قبل الإسلام، وقد استخدم القرآن كلمة (إله) لتدل على مقام الألوهية، وكلمة (رب) لمعنى الربوبية، والتصرف التام في الخلق، والملك لشؤون الدنيا والآخرة، فكل كلمة لها استعمالها المناسب لمعناها، ولا يمكن مجال استخدام إحداهما في موضع الأخرى لتحمل

(1) Bell, islam in it's Christian environment, p116.

(2) Tritton. islam, p 16-20.

(3) الإسراء، ١١٠.

(4) bell, islam in it's Christian enviorument, p116.

الدلالة نفسها، وقد يجمع القرآن كلمة (رب) و(إله) و(الرحمن) في موضع واحد، ولكل منها دلالتها ومعناها الخاص بها، فانظر إلى قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ آيَاتِنَا الَّتِي كَفَرُوا بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴿١﴾، ثم إن البسملة وهي تشتمل على اسم (الرحمن) و(الرحيم) كانت تنلى في العهد المكي في السورة القرآنية، فكيف يدعي هؤلاء المستشرقون أن اسم (الرحمن) لم يعرف إلا في العهد المدني وبينى (واط) على هذا استنتاجاتٍ عقيمة، لا تصلح أن تخرج من قلم مفكر يدعي النصفية والموضوعية في بحثه؛ إذ يقرر ( أن الآيات الأولى للقرآن تعطي انطباعاً بأنها موجهة لقوم يؤمنون بالله تعالى، وإن كان هذا الإيمان يشوبه الكثير من الإبهام والإرباك، وقد فسر القرآن كلماتٍ غريبةً إذا ذكرت وحدها لم يفهما السامع، مثل سقر، والقارعة، والحطمة، وأمثالها، ولكنه لم يفسر كلمات مثل (رب) و(إله) ويدل التعبير ﴿ رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ ﴾<sup>(٢)</sup> أي الكعبة في سورة قريش على أن أهل مكة كانوا يعدون أنفسهم عباداً لله تعالى<sup>(٣)</sup>، فانت ترى أن (واط) لم يحقق في هذه القضية تحقيقاً علمياً جاداً، فالمشركون لم يكونوا يتنازعون في مسألة الربوبية، فهم يعلمون أن الله تعالى خالقهم، وأنه هو الذي يرزق، وأنه المحيي والمميت، ولكن النزاع عندهم في الألوهية، فهم يعتقدون أن الله تعالى لا بد أن يعبد معه غيره، وهذه المعبودات واسطة ليقربوهم إلى الله تعالى زلفى، وتشير سورة الزمر إلى ذلك ﴿ مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿٤﴾ فهل المجتمع الذي تسوده مثل هذه المعتقدات مجتمع موحد؟ إذن فما طبيعة التوحيد الذي جاء به القرآن؟

(1) الرعد، ٣٠.

(2) قريش، ٣.

(3) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ص ٨٣.

(4) الزمر، ٣.

هـ- الحديث عن جبريل (عليه الصلاة والسلام):

يرى (واط) نقلاً عن (بيل) في مقالة له -أي بيل- بعنوان: (ادعاءات محمد ﷺ  
Mohammad's call، Muslim world، 1934، [13-19] ) في تفسير قول الله تعالى  
﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴾<sup>(١)</sup> أنه ليس المقصود أن المرئي هو  
جبريل، بل إنها تعني رؤية<sup>(٢)</sup> الله تعالى يقول: ( والتفسير المعتاد لهذه الآيات عند المسلمين أن  
المرئي كان جبريل، وكان هناك أسباب تدحونا إلى أن نظن أن محمدا ﷺ قد فسرهما في الأصل  
على أنها رؤية الله تعالى ذاته، فإن جبريل لم يذكر في القرآن المكي، فقد ذكر في السور المدنية،  
والتعبير بـ (عبده) لا بد أنه عبد الله كما يجمع المسلمون، ولكن ذلك يجعل التركيب اللفظي غير  
منسجم إلا إذا كان الله هو المعني بالفعل<sup>(٣)</sup>، ويذكر عن (بيل) في ترجمته للقرآن أنه فسر قوله  
سبحانه: ﴿ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾<sup>(٤)</sup> بأن معناها لم يخطئ القلب فيما رأى الإنسان.  
ويستنتج واط بناء على هذا التفسير فيقول: (بهذه الطريقة يمكننا أن نتفادى أن يكون المرئي هو  
جبريل، وهو أمر مخالف للتاريخ. وينقل عن (كارل آرمنز) في كتابه ( محمد ﷺ) ص ٤١، أن

(١) النجم، ١٣-١٤.

(٢) يسأل الدكتور جعفر شيخ إدريس سؤلاً مهماً هنا ويجب عليه قائلًا: لماذا اختار واط أن يكون ما رآه النبي ﷺ هو  
الله تعالى؟ الجواب: اختار ذلك لسبب جوهرى هو التشكيك في أن القرآن وحي من الله تعالى، وذلك بعدة مسائل منها:  
أولاً: أن كل عاقل يفهم أن الله تعالى لا يرى شيئاً في هذه الحياة الدنيا، فإذا كان محمد ﷺ قد ظن أن ما رآه كان الله  
تعالى، فهذا يجعل رؤياه من قبيل (الهلوسة) والوهم والخيال.

ثانياً: أن محمداً ﷺ يكون متناقضاً في كلامه، فهو يقول أولاً إنه رأى الله تعالى، ثم يقول أخيراً ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾.

ثالثاً: أن محمداً ﷺ عندما لاحظ خطأه اعتذر عنه بإضافة آية ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾.

رابعاً: أن محمداً ﷺ لم يكن يعرف أن الله تعالى لا يرى، وإنما تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد، ولذلك غير رأيه وقال  
إنه رأى جبريل.

راجع في ذلك إدريس، جعفر شيخ، منهج مونتجمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في  
الدراسات العربية الإسلامية، ص ٢١٨، وانظر دراسة واط في كتابه: mohammed: prphet and statesman،  
p15.

(٣) واط، محمد في مكة، ص ١٠٦ سابق.

(٤) النجم، ١١.

التعبير ( رسول كريم) في التكوير الآية التاسعة عشرة، هو الذي ذكر من قبل باسم الروح، ويدل على ذلك بأنه لا ذكر لاسم جبريل في السور المكية، وإنما ذكرت الملائكة<sup>(١)</sup> بالجمع فقط، مثل ﴿ تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا ﴾<sup>(٢)</sup> وايضاً ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾<sup>(٣)</sup> ويقول (واط): (وهذا الرأي يتوافق مع وجهة النظر التي ذكرتها هنا)<sup>(٤)</sup>.

إن الذي تراه أن هؤلاء المستشرقين حين يركزون على أن اسم جبريل أمين الوحي لم يذكر في الآيات المكية، إنما يهدفون من خلال ذلك كله إلى التوصل إلى أن الذي جاء به النبي ﷺ إنما هو كلام من عند نفسه، لا مدخل للوحي الرباني فيه، وقد علمت فيما سبق في بحث مستقل الرد على هذه الفرية الجائرة .

إن اسم جبريل لم يرد في السور المكية، ولكنه ورد وصفه بالروح الأمين قال تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾<sup>(٥)</sup> وقال تعالى ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾<sup>(٦)</sup>، والروح هو جبريل، لا يختلف في ذلك اثنان. ثم وصف ايضاً بأنه رسول كريم في سورة التكوير، ثم كيف فسرها هؤلاء المستشرقون إن لم يكن معناها أمين الوحي جبريل؟ وكون القرآن المكي نص على أن الذي تنزل به هو الروح الأمين فقد جاء القرآن المدني ليثبت ذلك، فترى القرآن المدني فيه آيات كثيرة تدل على هذا، خذ مثلاً قول الله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾<sup>(٧)</sup> فقد نص القرآن المدني هنا على أن الذي نزله (أي القرآن) على النبي ﷺ هو جبريل، وقد أسند الإنزال في الآية

(1) لاحظ كيف ناقضوا أنفسهم، حيث ذكروا أن الملائكة لها ذكر في السور المكية، في حين أنني أثبت في مبحث المكي والمدني أنهم نفوا أن للملائكة ذكر في العهد المكي، اليس في هذا تناقض صارخ فيه أبلغ رد على نفيتهم؟

(2) القدر، ٤

(3) الشعراء، ١٩٣

(4) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ١٠٨-١٠٩

(5) الشعراء، ١٩٣-١٩٤.

(6) النحل، ١٠٢.

(7) البقرة، ٩٧.

المكية إلى الروح الأمين، فهل يعقل أن يكون الروح الأمين شيئاً آخر غير جبريل؟ إن هذا شيء واضح ليس بحاجة إلى تعليق أكثر من هذا، وقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية the second edition of encyclopadia of Islam أن عدم ذكر اسم جبريل في الفترة المكية دليل على أن الله تعالى كان يتكلم مباشرة مع محمد (عليه الصلاة والسلام)، وفي إطار الرد على هذه المقولة يقول الدكتور محمد السعيد جمال الدين: (كون الاسم جبريل لم يرد في القرآن إلا في أوائل الفترة المدنية لا يعني أن الله تعالى هو الذي كان يوحى إلى النبي ﷺ مباشرة كما زعم الكاتب، على أن الاسم لم يرد في القرآن إلا في مناسبتين فقط، هذه المناسبة التي رد فيها على اليهود، ومرة أخرى في سورة التحريم الآية الرابعة في موضع الحجة للنبي ﷺ والاستعداد لتأييده ونصرته حتى في مواجهة أقرب الأقربين إليه ومن زوجته، ومن ثم فإن الملك الذي أبلغ الوحي كان معروفاً للنبي ﷺ قريباً منه، ويصبح التعلل بتأخير ورود اسمه في التنزيل أمر لا طائل وراءه. أما ما قاله الكاتب من أن القرآن لم يذكر أن الملائكة وسطاء للوحي، فيكفي أن نستشهد بالآية الأولى من سورة فاطر المكية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ وبالآية الخامسة والسبعين من سورة (مدنية) ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾، ومما يدل على أن جبريل من الملائكة ما جاء في وصفه بالآية التاسعة عشرة من سورة التكويد ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، فهو إذن رسول من الملائكة الذين يصطفيهم الله تعالى، ثم إن الآية التي يشير إليها الكاتب ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ إنما هي تصريح بأن جبريل نزل بالقرآن كله مكية ومدنية. (1) أما بالنسبة للرؤية، فإن المرني هو جبريل؛ لأن قول الله تعالى: (نزلة أخرى) يقتضي أن يكون هناك رؤية سابقة، أي نزلة أولى، فلو افترضنا أن الرؤية هنا رؤية لله ذاته، هل يكون سبق للنبي ﷺ أن رأى الله تعالى قبل هذه المرة؟ والقرآن لا يشير إلى ذلك أبداً، مع أن رؤية الله تعالى مستحيلة في الدنيا، ولا تكون لأي نبي مهما علت مرتبته، بدليل قوله تعالى لسيدنا موسى (عليه الصلاة

(1) شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية، ص 38-39

والسلام) ﴿لَنْ تَرِنِي﴾<sup>(١)</sup>، والرؤية مستحيلة في الدنيا، وجائزة في الآخرة، فالحاصل أن الرؤية هي لجبريل (عليه الصلاة والسلام) الذي وصف في هذه السورة (النجم) بأنه ذو مرة؛ أي ذي قوة، وأما كلمة (عبده) فليس معناها عبد الله على العموم، بل هو النبي (عليه الصلاة والسلام) الذي بلغ بالعبودية لله تعالى أشرف مبلغ وأقصى الغايات والمقامات الرفيعة، فأضافه الله تعالى إليه تشريفاً وتكريماً وإعظماً، جاء في تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري: ( ﴿ فأوحى الى عبده ما أوحى ﴾ لا يمكن أن يراد بالعبد إلا محمد ﷺ ، ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ الأشهر أن اللام للعهد، وهو فؤاد محمد ﷺ، أي ما قال فؤاده لما رآه لم أحرّفك، ولو قال كذلك لكان كاذباً لأنه عرفه) <sup>(٢)</sup> . أما الترجمة الأئمة التي قام بها (بيل) لقول الله تعالى ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ بأنها لم يخطئ القلب فيما رأى الإنسان؛ ليتوصل بذلك إلى نفي رؤية جبريل، فهذا تحميل للآية ما لا تحتمله؛ لأن المحذوف في كلمة (رأى) أبلغ من أن يذكر، فهو معروف ضمناً، أي ما كذب الفؤاد ما رآه من رؤيا جبريل، فالضمير يعود على ما سبق، وهذا الذي يتسق مع السياق، والتفسير الصحيح للآية. وأنت ترى كيف يجعلون السياق مزقاً، ويقطعون أوصاله؛ خدمة لأغراضهم، وهذا أبعد ما يكون عن أصول التفسير وقواعد الفهم للقرآن، ويعلق الدكتور جعفر شيخ إدريس على هذه المقولات بقوله: ( الكاتب \_ (واط) \_ لا يريد أن يقول: إن محمداً ﷺ رأى جبريل؛ لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريخية، ماذا يعني هذا ؟ أيعني أن (واط) لا يعد من التاريخ إلا ما كان أمراً حسياً؟ ألم يقل لنا في بيان منهجه أنه مؤمن وليس مادياً؟ فماذا حدث الآن؟ الواقع أن (واط) كغيره من المستشرقين لا يتحدث عن الإسلام ويتنقده إلا وهو متلحف برداء العلمانية والمادية)<sup>(٣)</sup>.

(1) الأعراف، ١٤٣.

(2) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، على هامش تفسير الطبري، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط ١، ١٣٢٨ هـ، (٣٦/٢٧).

(3) إدريس، جعفر شيخ، منهج مونشجرى واط في دراسة نبوة محمد ﷺ، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، ص ٢١٩.

وقد تحدث (بيل) و(واط) عن الموقف القرآني من المسيحية، فذكرا أن موقف القرآن منها بدأ طيباً، ولم يحاول أن ينكر عقيدة المسيح، لكن الموقف الإسلامي بدأ في التطور حتى تحول في النهاية إلى موقف عدائي، وذلك نتيجة للاحتكاكات السياسية والعسكرية بالقبائل العربية المسيحية، وبالبيزنطيين في الشمال، وعلى أساس هذا الموقف الإسلامي الطيب تجاه المسيحية، فإن (واط) تبعاً لأستاذه (بيل) يرى أن كثيراً من الآيات التي ترجع إلى الفترة المدنية الأولى، التي تنتقد اليهود والمسيحيين كانت في الأصل موجهة ضد اليهود، ولأنه لا يتحلى بذهنية التوقيف تجاه خطاب الوحي، فقد رأى إمكانية حذف الإشارة إلى المسيحيين بحذف بعض الكلمات، واستتج وجود شك قوي أن تكون هذه الآيات قد نقحت فيما بعد، حتى يمكن تطبيقها على اليهود والمسيحيين، فتراه يقول في كتابه محمد ﷺ في المدينة: ( والرأي الذي تقدم به (ريتشارد بيل) وغيره القائل بأن محمداً ﷺ قد نقح بعض سور القرآن لا يتعارض بالضرورة مع صدقه، ويقوم التنقيح على إضافة بعض الكلمات أو الجمل أو المقاطع الطويلة أو حذفها، ويمكن أن نفترض أن محمداً ﷺ عد هذه التغييرات قد أملاها عليه الله تعالى لمسايرة التطور الذي حدث، وتعترف الأرثوذكسية<sup>(1)</sup> المسلمة بأن بعض الآيات قد نسخت؛ لأنها لم تعد تطبق على المسلمين، فالعقيدة تعترف إذن بحدوث النسخ، وكذلك يمكن تبرير الإضافات بنفس الطريقة، إذ كان يمكن مثلاً لله تعالى أن يوحى لمحمد ﷺ بأن كلمة (المسيحيون) أمكن أن تضاف إلى آية حول اليهود، وتبرير هذا التغيير هو أن المسلمين في أول الأمر لم يتصلوا إلا باليهود، ثم اتصلوا فيما بعد بالمسيحيين، ولن يكون لإضافة كلمة (والمسيحيون) من أثر سوى زيادة الاختلاط في النص لو أنها أدخلت في الوحي الأول، في وقت لا تعني فيه الناحية العملية شيئاً<sup>(2)</sup> .

(1) يعني: المسلمين التقليديين وهم أهل السنة.

(2) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ترجمة شعبان بركات، ص ٣٢٦



(إن هذا تجاهل حقيقي أو عدم إلمام واضح في أسس التعاطي مع قراءة كلام الله سبحانه من جهة، وعدم المعرفة بأسلوب علمي الرواية والدراية عند المسلمين<sup>(١)</sup>)، إن كلام (واط) ومن أخذ رأيه عنه بعيد عن الحق والوقائع التاريخية الصحيحة، فقد جاء القرآن ليصحح العقائد المنحرفة ، وكان احتكاكه باليهود في داخل المدينة وبالنصرانية من خارجها، وقد كان خطر اليهود وإلذاؤهم النفسي والمادي وخبث طواياهم أكبر، بحيث وجه الطعن عليهم على وجه الاستقلال في بعض الأحيان، لكن ليس معنى هذا أنه أغفل الجانب النصراني، بل توجه في السنوات الأولى إلى تصحيح عقيدتهم وبيان عوارضها أيضاً، ولك أن تنظر في سورة آل عمران حيث عابحت مسألتين كبيرتين:

المسألة الأولى: حوار مع أهل الكتاب الذين يخاصمون الإسلام داخل المدينة.

المسألة الثانية: تعليق على معركة أحد التي أصابت المسلمين بجرح غائر، وأدخلت الأحزان إلى عشرات البيوت، وهذه المسألة في السنة الثالثة للهجرة.

وانظر إلى الخطساب ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> الآية، ومعلوم أن أهل الكتاب من يهود ونصارى اتخذوا بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله تعالى، وقد جاء في صحيح البخاري عن ابن عباس رواية طويلة عن أبي سفيان وفيها (قال: -أبو سفيان- ثم دعا هرقل بكتاب رسول الله (عليه الصلاة والسلام) فقرأه، فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من اتبع الهدى، أما بعد؛ فأني ادعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين، ويا أهل الكتاب

(١) النعيم، عبدالله، الاستشراق في السيرة النبوية، مجلة الاجتهاد، العددان ٥١/٥٠ السنة الثالثة عشرة، ربيع وصيف ٢٠٠١-١٤٢٢هـ بيروت، ص ٣٥٩.

(٢) آل عمران، ٦٤.

تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله إلى قوله اشهدوا بأنا مسلمون، فلما فرغ من قراءة الكتاب ارتفعت الأصوات عنده وكثر اللغط، وأمر بنا فأخرجنا، قال: فقلت لأصحابي حين خرجنا: لقد أمر أمر ابن أبي كبشة؛ أنه ليخافه ملك بني الأصفر<sup>(١)</sup>

وقد قصت لنا سورة آل عمران قصة وفد كنسي هو وفد لجران، قدم المدينة يجادل النبي (عليه الصلاة والسلام) في العقيدة التي قررها، (وقالوا له: إذا كان عيسى بشراً فمن أبوه؟ إن الله هو أبوه وإنه ليس بشراً إلا في الصورة وحسب. وجادلهم الرسول (عليه الصلاة والسلام) أن فقدان الأب البشري لا يعني بنوته لله تعالى، ولو كان الأمر كذلك لكان آدم أولى بالالوهية، فهو لا أب له ولا أم. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٢)</sup> الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٣١﴾، ولكنهم أصروا على رأيهم وقاوموه بحماس فماذا يصنع لهم؟ اقترح عليهم أن يجتمعوا مع أهل الإسلام على صعيد واحد، وأن يستنزوا لعنة الله تعالى على أكذب الفريقين ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكٰذِبِينَ﴾<sup>(٣)</sup> إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾، وقد رفض القوم هذه المباحلة، وبقي كلا الفريقين إلى يوم الناس هذا على دينه).<sup>(٤)</sup>

وقد نص القرآن كذلك على المحرافات وأخطاء النصارى واليهود معاً كما جاء في الآية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ٢٥٩، قوله ( قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله) رقم ٩٧٨، (٦/٣٦٠).

(2) آل عمران، ٥٩-٦٠.

(3) آل عمران، ٦١-٦٢.

(4) ينظر الزمخشري، الكشاف، (١/٣٩٧)، الغزالي، محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، دار الشروق، ط.د.ن، (١/٣٧).

بِالْبَطِيلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٣٤﴾ . ومع ذلك فإن القرآن الكريم سجل مآثر بعض  
 النصارى <sup>(١)</sup> الذين أسلموا تجاه الحق، فنجد قوله تعالى في سورة المائدة ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ  
 عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ  
 ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا  
 يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ  
 مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتُتِبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٣٦﴾ وَمَا لَنَا لَا  
 نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٣٧﴾  
 فَأَلْبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ  
 الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿٣٩﴾ .

### المطلب الرابع: أسباب النزول:

يدرك المستشرقون البريطانيون أهمية سبب النزول في فهم الأحكام الشرعية، ومعرفة  
 مراد النص القرآني، و يبينون لنا ذلك من ناحية نظرية، وينصون على ذلك بوضوح؛ فها هو  
 (بيرتون) يقول:

*(the extent to which asbab alnuzul is exegetical is clear from  
 the frequency of the claim that no assistance is greater for  
 understanding the quran than aknowledge of when and in  
 what circumstances it's verses were revealed) <sup>(٤)</sup>*

(1) التوبة، ٣٤.

(2) هناك آيات امتدحت النصارى في القرآن الكريم والمقصود بهم الذين أسلموا وعرفوا الحق فاتبعوه، وهذه قضية  
 ينبغي التنبيه لها.

(3) المائدة، ٨٢-٨٦.

(4) John Burton, the collection of the quran, p16 , (4)

ويقول أيضاً:

*(for among the masses of information presented in the magazine works were frequently to be found also statements also the date of revelation of this or that quran passages such data asbāb alnuzul the occasion of the revelation of the verses were early collected)<sup>(1)</sup>*

ومثله (كولسون) في (تاريخ التشريع الإسلامي)<sup>(2)</sup> و(واط) في (التنزيل في العالم المعاصر)<sup>(3)</sup>، وقد ذكروا لنا أمثلة على فهم أسباب النزول لدى المفسرين.<sup>(4)</sup>

وإذا كان هذا الكلام إلى هذا الحد مقبولاً، فإن الأمر لم يبق على ما هو عليه، بل نجد أن الأمر في الناحية العملية والجانب التطبيقي بدأ يأخذ منحى آخر، فهم لا يعتمدون على صحيح الروايات في سبب النزول، ولا يأخذون هذه الأسباب من مظانها، بل يأخذون عن الواقدي وابن اسحق في المغازي والسير، ويرون أن هذه هي المصادر التي ينبغي اعتمادها وفهم النصوص بناءً عليها، وهذا ما نص عليه (واط) في كتابه (محمد ﷺ في مكة) حين عدد المصادر التي ينبغي فهم القرآن<sup>(5)</sup> بناءً عليها ومثله (بيرتون) كذلك.

وهذه المصادر لا تعتمد عند أهل العلم؛ لأن فيها من المقال وأحكام أهل الدراية بالحديث ما ينفر من الأخذ منها في مثل هذه المقامات المهمة، ويكفيها عبارة الإمام أحمد التي أسلفت الحديث عنها (ثلاثة لا أصل لها)، وذكر منها المغازي، وذكرت قول الخطيب البغدادي أنها في الواقدي وأمثاله؛ حيث قال عنه الإمام الشافعي: الواقدي: كذب كله. وعلى هذا، فإن

(1) نفسه. p15.

(2) ص ١٨

(3) ص ٨٣

(4) burton, the collection of the quran, p12-13 حيث ذكر سبب نزول قول الله تعالى: ﴿إِنَّ

أَلَصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ مَثَعَابِ اللَّهِ ﷻ﴾ البقرة ١٥٨، عن السيدة عائشة - رضي الله عنها- وأن هذا يعين على فهم الآية وتوضيحها.

(5) watt, mohammad's mecca, p14

الذي ينبغي التعويل عليه في مثل هذا الرجوع إلى كتب السنة الصحيحة؛ حيث تُعلم درجة الحديث وصلابته للحجبة. ولدى دراسة منهج المستشرقين البريطانيين في أسباب النزول من الناحية التطبيقية، فإن منهجهم تمثل فيما يلي:

أولاً: الادعاء بأن القسم الأكبر من القرآن نزل على الحوادث وأسباب النزول:

وقد ادعى ذلك (واط) في كتابه (ما هو الإسلام)<sup>(١)</sup>، وقد جاء كلامه هذا في سياق بيان أهمية سبب النزول. وهنا مكن الخطورة وموطن الشبهة، إذ إن هذا الادعاء يريدون أن ينفذوا منه إلى تاريخية النص القرآني، حيث إن معظم ما نزل من القرآن نزل على سبب خاص استوجب إنزاله، وما نزل ابتداءً من دون علة خارجية قليل جداً، وجُل ما في القرآن وأكثره نزل من أجل أمور تتصل بالبيئة، فعلى هذا ينبغي أن لا تتجاوز قيم القرآن وآدابه وأحكامه عصر النبوة وشبه الجزيرة العربية، وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد جمال السعيد: ( النظر إلى الآيات الشريفة بحسبانها مرتبطة بزمان معين ومشدودة الوثائق بظروف البيئة والعصر الذي نزلت فيه، لا باعتبارها أحكاماً نهائية مطلقة خارجة عن مسار الزمان والمكان قد اكتسبت صفة الدهومة والخلود، وقد أدت بهم هذه النظرة إلى الإخفاق الدريع الذي منيت به محاولاتهم المتكررة لتقييد النص القرآني بقيود تاريخية وترتيبه حسب الزمان، وربما كان هذا هو الأساس في زعمهم أن الإسلام كان حدثاً تاريخياً في حينه لم يكتب له الامتداد في التطبيق الواقعي أو لم يعد صالحاً للتطبيق)<sup>(٢)</sup>، ومن أجل هذا نجد (كولسون) يعول على هذه القضية متدرعاً بها ليثبت أن التشريعات القرآنية ليس لها طابع العموم والشمول والثبات، فيقول: (إن الوحي الإلهي قد انقطع بوفاة النبي (عليه الصلاة والسلام)، وعليه فإن الشريعة بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان، قد صارت إلى ثبات وعدم القابلية للتغيير).<sup>(٣)</sup> إن هذا المستشرق وأمثاله ينطلقون من فكرة التاريخية، فالنص عندهم ارتبط بظروف النزول، واقتصر على أسبابه، ولذلك فإن تلك

(1) watt, what is islam, p170-174.

(2) السعيد، شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية، ص ٢٠-٢١.

(3) coulson, history of Islamic law, p10

الأحكام لا تتعدى عصر النزول ولا بيئته، ويؤكد (كولسون) هذه الفكرة بجلاء فيقول: (تنزع هذه التشريعات إلى أن تبدو بمظهر الحلول الخاصة لمشكلات بذاتها أكثر من أن تنزع إلى تقصي الموضوع الذي تتناوله على نحو عام وشامل، ولعل هذه الطبيعة الجزئية للتشريع القرآني قد نبعت من الظروف التي نزل فيها القرآن<sup>(١)</sup>). ويضرب لنا نماذج من ذلك فيقول: (تصلح الآية السابعة والثلاثون من سورة الأحزاب ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴿ أَنْ تَكُونَ نَمُودَجًا لِهَذَا النَّوعِ مِنَ التَّشْرِيعَاتِ النَّابِعَةِ مِنْ مَقْتَضِيَّاتِ الظُّرُوفِ الْخَاصَّةِ، فَقَدْ أزالَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَاعِدَةَ التَّبَنِيِّ الَّتِي كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْإِسْلَامِ، الَّتِي كَانَتْ تَعْطِي لِلوَلَدِ الْمُتَبَنَى وَضْعًا قَانُونِيًّا فِي عِلَاقَتِهِ بِمُتَبَنِيهِ بِمِثَالِ وَضْعِ الوَلَدِ الطَّبِيعِيِّ، وَقَدْ هَدَفَتِ الْآيَةُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى إِنْهَاءِ الْجِدْلِ الَّتِي دَارَ حَوْلَ عَقْدِ زَوَاجِ النَّبِيِّ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) مِنْ مَطْلُوقَةِ مُتَبَنَاهِ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ، وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا الْآيَاتِ الَّتِي حَدَدَتْ عَقُوبَةَ القُدْفِ بِسَمَانِينَ جِلْدَةً، وَالَّتِي نَزَلَتْ إِثْرَ حَادِثَةِ الإِفْكِ فِي سِيَاقِهَا)<sup>(٢)</sup>

إن فكرة تاريخية القرآن يلزم فيها أن ما جاء فيه لا ينبغي أن يتعد العصر الذي نزل فيه، فالمسلمون ليسوا ملزمين بما في هذا القرآن من أحكام وآداب، وحجتهم أن الأحكام القرآنية نزلت لأسباب، وهذه الأسباب وليدة البيئة الخاصة بها. هذه هي المقدمات التي تبنى عليها النتائج عند هؤلاء المستشرقين ومن سار سيرهم، ولورد على هذا يقال: (إن ما نزل من القرآن على أسباب أقل كثيراً مما نزل ابتداءً، فلو أخذت كتاب الواحد الذي يعد أوسع الكتب في هذا الشأن، فإن مجموع الآيات التي تُحَدَّثُ عَنْ أسباب نزولها يقارب (ستمئة آية وست)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كثيراً من هذه الأسباب موضع نقاش. وننظر في هذه الأسباب التي نزلت الآيات فيها، هل هي حوادث خاصة، ضيقة النطاق لا تعني إلا من نزلت فيه ولا تتجاوز غيره، لأنها أمور خاصة، هل هي كذلك؟ أو هي أمور عامة تتجاوز المكان والزمان وتعني الإنسانية كلها تتصل بالأحياء ما دامت الحياة؟ إن المستعرض للآيات التي نزلت لأسباب معينة

(1) كولسون، تاريخ التشريع القرآني، ص ٤٣

(2) كولسون، تاريخ التشريع القرآني، ص ٤٤.

لا يتردد البتة بأن هذه الأسباب والحوادث ليست إلا أموراً عامة لا تتصل ببيئة مخصوصة، بل تعم الناس جميعاً مهما اختلفت مبادئهم واتجاهاتهم. قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: (مسألة ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم، كقوله (عليه الصلاة والسلام) حيث مر بشاة ميمونة: (أما أهاب دبغ فقد طهر)<sup>(١)</sup>، والحجة على بقاء العموم: أن الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب، وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب، كقوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾<sup>(٢)</sup> نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان<sup>(٣)</sup>، ونزلت آية الظهار في مسلمة بن صخر<sup>(٤)</sup> وآية اللعان في هلال بن أمية، وكل ذلك على العموم)<sup>(٥)</sup>، وقد تقررت القاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فلماذا يتجنى على القرآن وحده، أما غيره فعلى الرغم من قدم التاريخ فلا يزالون يحيطونه بهالات من التقديس ويمنعون من أن تحوم حوله شائبة شبيهة من نحو كتب أرسطو والقانون الروماني، فيجعلونها منارات يهتدى بها وقواعد يصدرون عنهم في أحكامهم)<sup>(٦)</sup>؟

ورداً على شبهة (كولسون) في أن الأحكام الشرعية جاءت بصورة تجزيئية مرتبطة بأسباب النزول وظروفه يجيب الدكتور عابد السفيناني في كتابه (المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة الإسلامية)، حيث يقول رداً على مقالة قريبة من مقالة (كولسون) وهي للمستشرق (ولفرد سميث) في كتابه (الإسلام الحديث) حيث -يثير هذا المستشرق شبهة في هذا الإطار- فيقول: (وإذن من الحق بالنسبة للإسلام أن برناجه كان ناجحاً فترة من الزمن، فمن الحق أيضاً أن ذلك كان بعض الوقت فقط) فيجيب الأستاذ عابد: (إن جملة هذه الأحكام وردت بصورة مستغرقة وتدرجية في ثنايا السورة القرآنية؛ لأن النفس البشرية لا تستقر

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، رقم ٣٦٣-٣٦٦ بلفظ إذا دبغ الأهاب فقد طهر.

(2) المائدة ٣٨

(3) هذا ليس سبب نزول، لأنه ليس نصاً في السببية.

(4) الثابت أنها نزلت في شأن أوس بن الصامت وزوجه .

(5) الغزالي، المستصفى، (٦٠ / ٢) وينظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٤-٤٥.

(6) أ.د. فضل عباس، إتقان البرهان، ٣٥٧/٢

دائماً على وتيرة واحدة، فهي تحتاج إلى حديث مستمر في العقيدة والتذكير؛ لكي تقوى على الالتزام بالأحكام، فيجتمع في السورة الواحدة كل ما ينفع النفس البشرية، وما تحتاجه في لحظة البناء كل موضع بما يخصه، فهذه سورة كلها في العقيدة، وهذه سورة تجمع بين العقيدة والأحكام، وانتشر هذا المنهج في سور القرآن وانتشر معه بالتالي الحديث عن الأحكام التشريعية؛ اتساقاً مع الشأن العام في القرآن شأن التربة والبناء، ولذلك قرر العلماء أنهم إذا أرادوا معرفة قاعدة تشريعية أو حكماً واحداً أن ينظروا في جملة القرآن والسنة، ويجمعوا ما يخص تلك الحادثة فيتبينوا حكم الله تعالى<sup>(١)</sup>

وعلى هذا فإن هذه الفكرة التي جاء بها هؤلاء المستشرقون مرفوضة تماماً.

ثانياً: التلفيق واختراع الروايات والادعاء بأنها سبب نزول الآية:

قد يأتي بعض هؤلاء المستشرقين بأقوال لا يسندونها، ويدعون أنها سبب نزول، ولكنك حين ترجع إلى كتب السنة الصحيحة لا تجد لها أثراً ولا عيناً، ولنسمع ما يقوله (بودلي) بشأن آيات الحجاب في القرآن الكريم حيث يقول: (قرر محمد (عليه الصلاة والسلام) نظاماً معتدلاً لحجاب المرأة، فصار حجاب المرأة المتزوجة أو التي على وشك الزواج عادة شرقية لمدة طويلة، وكان الحجاب معروفاً في اليونان، وبينما كانت المرأة اليهودية متحجبة كانت المرأة العربية سافرة، وكان تشريع محمد (عليه الصلاة والسلام) للحجاب أو اقتباسه لأسباب شخصية، فقد كان مقبلاً على سن الشيخوخة، وكان سن معظم أزواجه أصغر من نصف سنه، وكن جذابات تتدفق فيهن الدماء الحارة، ولهن غرائز النساء الناميات، وكان كثير من الزوار يفدون باستمرار لزيارة محمد (عليه الصلاة والسلام)، ويفد بعضهم للاستفسار عن بعض المشاكل الدينية أو الدنيوية، ويفد الكثيرون لتقديم فروض الاحترام لسيدهم، وكان هناك من يتعلل بأسباب تافهة، ليلقوا نظرة على أزواج الرسول الشاب، فلم يغب عن نظر محمد ﷺ شيء من ذلك، ولكن كان من الصعب إبعاد هؤلاء الزوار عن دور النبي ﷺ بدون تعاليم

(١) السفياي، د. عابد، المستشرقون وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها، ص ١٠٠-١٠١



مانعة، فالتجأ كما اعتاد أن يلتجئ في لحظات الضرورة إلى ربه، فأوحى إليه بما ورد في سورة الأحزاب ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظِيرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَقْسِمِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَلَعًا فَيَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾<sup>(١)</sup>، وعلى ذلك كان الحجاب أول حاجز بين الرجال والنساء، وقرر محمد ﷺ بعد ذلك أنه على جميع المسلمات أن يبدن من أنفسهن أقل ما يمكن إذا ما غادرن بيوتهن، وقد جاء في السورة الثالثة والثلاثين (الأحزاب) الآية التاسعة والخمسين ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًا لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِقْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>(٢)</sup>

إن ما قام به (بودلي) من توجيهه للآيات بناء على تلفيقاته، وزعمه أن ما ذكره هو سبب نزول تلك الآيات أمر لا يقبله عقل ولا منطق، ولا مستند له من تاريخ صحيح موثق أو رواية يُطمأن إليها، إنما هي تخرصات من وحي الخيال، وأهواء تتنازع ذات اليمين وذات الشمال، فلم يحدد مصدر تلفيقاته هذه، ولا ذكر لنا مظانها حتى من كتب السير والمغازي التي يرون أنها عمدتهم ومصدرهم الرئيس لمعرفة سبب النزول. ثم بنى عليها نتائج خطيرة، فهو يريد أن يقرر من خلال افتراءاته أن المجتمع المسلم كان في حالة انفلات وفوضى أخلاقية، وهذه قضية يلح عليها المستشرقون البريطانيون كثيراً، فهي هو مواطنه البريطاني (واط) يأتي بالأعجب

(1) الأحزاب، ٥٣.

(2) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ١٩١-١٩٢.

حين يقول ( وهناك طابع آخر لزيجات النبي ﷺ وهي المكاة السامية التي منحت لنساء النبي ﷺ، وكانت الخطوة الأولى لتمييزهن عن سائر النساء فرض الحجاب عليهن، وكانت كلمة الحجاب تعني في الأصل الستار. وهاك الآية القرآنية بصدده ذلك ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾<sup>(١)</sup> إلى قوله تعالى: ﴿ ذَالِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾<sup>(٢)</sup> وربما ترجع هذه الآية الأخرى إلى نفس الوقت ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَالِكَ أَذْنَى ﴾<sup>(٣)</sup>، تفسر لنا عدة روايات أسباب هذه التشريعات، فقد بقي بعض المدعوين أثناء حفلة زفاف زينب بنت جحش وقتاً طويلاً، وكذلك لامست أيدي بعض الرجال أيدي نساء محمد (عليه الصلاة والسلام)، وكانت نساء النبي ﷺ يخرجن في الليل لقضاء حاجتهن فيهنهن بعض المنافقين، وكان ذلك مقصوداً، غير أن المنافقين كانوا يعتدرون بأنهم حسبوا نساء النبي ﷺ جواري. والسبب الرئيس لفرض الحجاب هو أن منزل محمد ﷺ أصبح بسبب ازدياد أهمية النبي ﷺ شيئاً فشيئاً مكاناً عاماً، وكان النساء يجتمعن باستمرار في الساحة التي تطل عليها مساكن النساء، وكانت إحدى الوسائل لنيل رضا النبي ﷺ إقناع إحدى نساته بتقديم الطلب إليه، وكان ينظر مجرد إلى كل لقاء خاص بين امرأة ورجل ليس قريباً لها، وكان لا بد من حماية النساء تحجباً للفضيحة. وتدل حادثة الإفك التي لاكت فيها السنة السوء اسم عائشة ( رضي الله عنها) في المدينة، وهي حادثة وقعت بعد وقت قصير من فرض الحجاب، تدل هذه الحادثة على مدى حاجة محمد ﷺ إلى الحذر، ومن بين الشائعات التي انتشرت لتشويه سمعة عائشة رضي الله عنها، شائعة تقول: بأنها قبل فرض الحجاب تحدثت عدة مرات مع الشاب الذي عاد بها إلى المدينة، وقد نزلت آيات أخرى تدعو المؤمنات إلى التواضع ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ

(1) الأحزاب، ٥٣.

(2) الأحزاب، ٥٣.

(3) الأحزاب، ٥٩.

أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ ﴿١١﴾ كما يُنصح المؤمنون ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ ﴿١٢﴾. ولكن كانت هذه الأوامر تدل على المحطاط في مستوى الأخلاق، وأنه كان بحاجة إلى السمو به، فإنها تنبئ بنزعة فردية متزايدة تدعو إلى احترام الحياة الخاصة.

ونلاحظ مرحلة أخرى في الإجراءات المتخذة لجعل نساء محمد ﷺ فوق سائر النساء، ولجد هذه الفكرة في آية التخيير في سورة الأحزاب الآية الثامنة والعشرين، وإن كانت هذه الآية أقدم<sup>(٣)</sup>، وربما كان سبب هذه الآية غنى محمد ﷺ السريع الذي أثار الحسد عند زوجاته، فكن لا يكففن عن تعديبه بطلب الألبسة ووسائل الرفاهية، وقد أحست زينب بنت جحش ( رضي الله عنها) بالغيرة، وخيل إليها أن عائشة ( رضي الله عنها) أعطتها أقل من نصيبها كما غارت عائشة وحفصة من مارية القبطية<sup>(٤)</sup>.

وللرد على الشبهتين السابقتين أبدأ بالرد على شبهة بودلي، فأقول: إن (بودلي) يقرر أن الحجاب عادة، وليس أمراً تعبدياً، ويجب هنا: لو كان الحجاب عادة، هل يلزم أن ينزل بشأنه تشريع؟ وإذن سيكون كغيره من العادات لا يكون على وجه الإلزام، أما وأن القرآن جاء فيه بصيغة الإلزام، فيلزم على هذا إثابة الملتزم به، وإثم من تركه.

(1) النور، ٣١.

(2) النور، ٢٧.

(3) لا أدري ما مستنده في ترتيب الآيات حسب النزول هنا، والآية هي: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾، الأحزاب، ٢٨.

(4) واط، محمد ﷺ في المدنية، ص ٤٣٤-٤٣٧

وما يدل على أن الحجاب أمر شرعي وليس عادة كما يزعم (بودلي) أن القرآن الكرين نص على ذلك ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يَعْرِقْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (١).

قال ابن عاشور: ( أتبع النهي عن أذى المؤمنات بأن أمرن باتقاء أسباب الأذى لأن من شأن المطالب السعي في تذييل وسائلها، وهذا يرجع إلى قاعدة التعاون على إقامة المصالح وإقامة المفاسد، والجلابيب: جمع جلباب وهو ثوب أصغر من الرداء وأكبر من الخمار والقناع تضعه المرأة على رأسها فيدلى جانباه على ذراعيها وينسدل سائره على كتفها وظهرها تلبسه عند الخروج والسفر، وهيئات لبس الجلابيب مختلفة باختلاف أحوال النساء تبينها العادات، والمقصود هو ما دل عليه قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يَعْرِقْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ﴾).

والإدناء: التقريب، وهو كناية عن اللبس والوضع، أي يضعن عليهن جلابيبهن فقابل بـ (تدني) (تلبس) فالإدناء هنا اللبس (٢).

وأنت تلحظ أن البيان القرآني (ذلك أدنى أن يعرف فلا يؤذين) فيه تبيين وإيضاح الأمر بالحجاب، وذلك ليتنبه الناس إلى أهميته ولتحقق المصلحة التي ذكرت في كلام ابن عاشور آنف الذكر.

وما قرره (بودلي) كذلك من أن الحجاب كان من سمة اليهود، يقال له: إذا كان ذلك عادة لهم فما شأننا نحن بعبادات غيرنا وزيهم، ولنفرض أنه كذلك، فإنه مستحسن في الشرائع الحقة، وديننا حق، فقد أقره وبين نوع اللباس للمرأة المسلمة، فلنا إذن تشريعنا الخاص بنا. وقد ذهب (بودلي) فيما رأيت إلى أن الحجاب جاء لأسباب شخصية؛ لأن الأمر تعلق بأمر محمد ﷺ وزوجاته، والسؤال هنا: هب المسألة تتعلق بشخص النبي ﷺ وزوجاته، ألم يكن من الواجب

(١) الأحزاب، ٥٩.

(٢) ابن عاشور، التمرير والتنوير، (١٠٦/٢٢-١٠٧).

الديني أن يتطلع النبي ﷺ لتشريع يحد من الانحطاط الخلقي -على حد مزاعم هؤلاء-؟ ألا يكون هناك تشريع لهذه القضية إلا إذا تعلق بشخص النبي ﷺ وزوجه؟ وهل معنى هذا أن كل تشريع جاء في القرآن كان النبي (عليه الصلاة والسلام) طرفاً فيه؟ وإذن، فالقرآن لا يتحدث إلا عن شخصية النبي ﷺ وعلاقاته مع الناس، وهذا ما يريده المستشرقون بالفعل، حيث ينصون على أن دراسة أسباب النزول تعطي تصوراً وانطباعاتاً عن شخصية النبي ﷺ بحيث لا يمكن فهم شخصية النبي ﷺ وإعطاء الفكرة الوافية حول ذلك كله إلا بالرجوع إلى كتب المغازي والسير التي تريهم التصور الصحيح عن شؤون النبي ﷺ.

ويصور (بودلي) و(واط) حالة الانفلات التي عاشها المجتمع الإسلامي -كما يريانها يعنون الانفلات الخلقي والمسلكي- فهما يصوران أن نساء النبي ﷺ هن اللاتي رغبن بأن تكون تلك النظرات من قبل الرجال هن، وكن من يبادلنهم النظرات كونهن في حال قوة الشباب، وتلامس أيدي بعض الرجال أيديهن، وهذا كذب صريح، والمصيبة الكبرى أن ذلك على مرأى من النبي ﷺ ولا يقوى على إنكار ذلك. والحق أن هذه الافتراءات المفتعلة، وتلك الأوصاف والأوضاع، لا يجوز المستشرقون أن يوصف بها من يكون لهم الاحترام والتبجيل مهما كانت له دركة من السقوط الاعتباري والخلقي، فكيف تسوغ لهم أنفسهم وصف نبي شهد له أعداؤه قبل أصحابه بعفته وعفة أزواجه وتقدير الناس لهم بهذا الوصف الشائن؟ وكيف يستقيم هذا مع قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾<sup>(١)</sup>. وما دام أن المسألة مسألة نقل ورواية، فقد كان من المؤمل أن يميلنا هذان الباحثان على مصدر يوثق به، أو مصدر يعتمد على أهل العلم حتى يكون الكلام منطقياً، أما أن تكون الأمور مجرد حشد أباطيل وإيراد افتراءات كما لو أنها غاية في الصحة ومنتهى الموثوقية، فإن الرد عليها لا ينبغي أن يكون إلا بالإضراب عنها صفاً، والتجاهل التام لها، لسقوطها عن رتبة الاعتبار، وانعدام رقيها إلى رتبة النظر والعلم. والذي يتضح أن الذي يسير الباحثين في

(1) الأحزاب، ٣٣.

بجثهما الحقد التام على نبي القرآن ﷺ؛ إذ لم يجدا مطعناً لائقاً في لغة القرآن وشرعه، فعمداً إلى حيك الروايات الباطلة، واختلاق أسباب نزول مدعاة ما أنزل الله تعالى بها من سلطان، وكفى بهذا عيباً من العيوب المنفرة عن الثقة بما يكتبان، وسبباً من أسباب الانكفاف عن مطالعة أقوالهما، ولكن لا بد من ذلك لبيان شأنه للقارئ. فهل كان يشق على النبي (عليه الصلاة والسلام) أن لو رأى منكراً أن يقول فيه قوله دون انتظار منه للوحي؟ وهل كان الوحي إلا سيقره على ذلك؟ وماذا لو أن الوحي تأخر بإنزال هذه الآيات؟ هل ستبقى حالة الانفلات المزعومة حتى يتفاقم أمرها ويستفحل شرها في بنية المجتمع، دون إرشاد من النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وتوجيهه إلى أن يأتي الوحي ليصلح ما ظهر فساد به بعد طول وقت؟ إن القرآن يتخذ أسلوب الإجراءات الوقائية لحماية المجتمع قبل أن يستشري فيه الداء، ولننظر إلى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾<sup>(١)</sup>، وهذا في آية مكة قبل أن تنزل هذه الآيات، فالقرآن ينهى عن الطرق المفضية إلى الزنا قبل وقوعه، وهذا يتضمن النهي عن أسبابه فضلاً على النهي عنه. ومثال آخر ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾<sup>(٢)</sup> الآية، وهذا أمر آخر كإجراء وقائي لتحفظ فيه العورات والنفوس؛ (لأن البصر يريد الزنا، وانظر الصيغة القرآنية حيث جاء ( يَغُضُّوا ) فعل مضارع مجزوم على جواب الطلب للمسارعة في الامتثال، فكان المعنى يؤكد لنا أنهم سيمثلون بمجرد إلقاء الخطاب إليهم)<sup>(٣)</sup>، فمجتمع كهذا يتمثل بمجرد الكلمة، هل يعقل منه أن يكون في حالة انفلات والمخاطب في المستوى الأخلاقي كما يقول (بودلي) ويؤكد (واط)؟. ثم كيف تسول لهم أنفسهم استصدار مثل هذه الأحكام الخطيرة وهم يفصلون الآيات عن سياقها السابق واللاحق، ويجردونها عن أسباب نزولها الصحيح؟ فكيف إذن سيتوصلون إلى حكم صحيح؟ بيد أنك إذا

(1) الإسراء، ٣٢.

(2) النور ٣٠.

(3) انظر: الزغشري، الكشاف، (٣/٢٤٣)

أمعنت النظر قليلاً تجد أن (واط) يربط بين هذا الاستنتاج وحادثة الإفك، ولكنه يتغلغل في الشبهة جيداً، ويقرر أحكاماً أخطر من أحكام (بودلي) كما رأيت النقل عنه.

إن هذا الربط الغريب بين حادثة الإفك التي ورد في شأنها الأحاديث الصحاح، والتي جاء فيها ثمان عشرة آية ببراءة السيدة الطاهرة عائشة (رضي الله عنها) مما لاكنه السنة المنافقين وبعض ممن تاب الله تعالى عليهم من الصحابة، حيث لا ترى بعد ذلك مبرراً للنظر فيما لم يصح من روايات آخر تقول غير هذا. فهذا الربط بين حادثة الإفك وبين حاجة النبي ﷺ للحذر أمر لا مسوغ لقبوله؛ لأن ثقة النبي ﷺ بأصحابه في مسارعته لامتثال أوامر الله تعالى يرفع عنه هذا الحذر والمبرر له. كيف وقد وكان لأصحابه من الغيرة عليه وعلى نسائه ما جعلهم يقدونهم بأرواحهم ومهجهم، وأين هم من قوله تعالى ﴿أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾<sup>(١)</sup>، على أنه ينبغي أن يشار إلى قضية أخطأ فيها هذان المستشرقان ومن سار سيرهما، ألا وهي أن هذا التشريع القرآني في مسألة الحجاب لا يختص بنساء النبي (عليه الصلاة والسلام) وحدهن، وليس الأمر تشريعاً خاصاً لأنه تعلق بنساء النبي ﷺ كما يزعم هؤلاء المستشرقون، بل إن الخطاب عامٌ وشاملٌ يشمل عموم الأمة من وقت الخطاب إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، لكن السؤال: لماذا بدأ الخطاب بذكر نساء النبي ﷺ وبناته؟ لأن ذلك ادعى إلى امتثال سائر النساء، وأدخل في الوجوب ﴿يَسْأَلُهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>(٢)</sup> الآية.

وبعد انتقاض أقوال هذين المستشرقين أن لي أن أفند آراءهم بذكر ما يعارضها ببيان أسباب النزول الصحيحة وما تشير إليه من مدلولات؛ لينتهي أمر الشبهة من أساسها.

(1) الأحزاب، ٦.

(2) الأحزاب، ٥٩.

فمن يطالع الأحاديث الصحيحة في سبب نزول قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾<sup>(١)</sup> الآية، وقوله سبحانه ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup> الآية، يدرك تماماً أن المجتمع الإسلامي كان على خير، ولم يكن فيه من الأحوال الأخلاقية ما يستدعي تلك النفرة التي يصورها المستشرقون البريطانيون. فقد جاء في بيان سبب نزول الآية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ الآية، كما أخرج البخاري عن أنس قال: (قال عمر رضي الله عنه: قلت يا رسول الله: يدخل عليك البر والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب، فأنزل الله آية الحجاب)<sup>(٣)</sup>، وأخرج البخاري أيضاً عن أنس قال: (لما تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش دعا القوم فطعموا، ثم جلسوا يتحدثون، وإذا هو كأنه يتهبأ للقيام، فلم يقوموا، فلما رأى ذلك قام، فلما قام، قام معه من قام، وقعد ثلاثة نفر، فجاء النبي ليدخل فإذا القوم جلوس، ثم إنهم قاموا، فجئت فأخبرت النبي أنهم قد انطلقوا، فجاء حتى دخل، فذهبت أدخل، فألقى الحجاب بيني وبينه، فأنزل الله ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وأخرج البخاري عن عائشة (رضي الله عنها): (خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها، وكانت امرأة جسيمة لا تخفى على من يعرفها، فرآها عمر بن الخطاب فقال: يا سودة أما والله ما تخفين علي، فانظري كيف تخرجين. قالت: فانكفات راجعة ورسول الله في بيتي، وإنه ليتعشى وفي يده عرق، فدخلت، فقالت يا رسول الله: إني خرجت لبعض حاجتي، فقال لي عمر كذا وكذا قالت:

(1) الأحزاب، ٥٣.

(2) الأحزاب، ٥٩.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الأحزاب رقم ١٢١٥، (٦/٤٨٧)

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الأحزاب، رقم ١٢١٦



فأوحى الله إليه، ثم رفع عنه وإن العرق في يده ما وضع، فقال: إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن<sup>(١)</sup>.

فتعلم من هذه الروايات الصحيحة أن هذه الآيات جاءت توجيهاً وإرشاداً للمؤمنين في التعامل مع المقام النبوي، ولم يكن هناك خللٌ في البنية الاجتماعية، أو إيذاءً لنساء النبي ﷺ بنظرات الرجال أو أقوالهم ينال من جنابهن كما هو الادعاء المكذوب على ما رأيت. فأما حرص عمر رضي الله عنه: فهذا من باب الغيرة والإجراءات الوقائية، ولا يتصور أن عمر رضي الله عنه هو الوحيد الذي لديه تلك الغيرة وذلك الحرص، بل الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم) كلهم كذلك، فهم ينزلون أزواج النبي ﷺ منزلة أمهاتهم تقديراً وأدباً واحتراماً، وقد اكتسبن تلك القيمة لما فيهن من صفات قومية، ولانتسابهن للبيت النبوي الطاهر، فلا يتصور أن يخرج من بيت النبوة قبل هذه الآيات وبعدها إلا كل طهر وعفة، وهم الأسوة في هذا المقام، والعيار على سواهم.

أما ما ورد من خروج سودة ؓ وقول عمر (رضي الله عنه) لها حسبما جاء في الرواية، فإن عمر قصد من ذلك أن لا يخرجن من بيوتهن، بدليل قول رسول الله (عليه الصلاة والسلام) بعد نزول آية الحجاب: إن الله أذن لكن أن تخرجن، وكان هذا بعد ضرب الحجاب.

على أنه ينبغي أن يشار هنا إلى أن بعض الروايات ذكرت في كتب التفسير عن أسباب النزول لقوله تعالى ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك﴾ الآية، فقد أورد بعض المفسرين: (أن الفساق كانوا يتعرضون للإماء إذا خرجن بالليل إلى مقاضي حوائجهن في النخيل والغيطان، وربما تعرضوا للحرمة بعلة الأمة، يقولون: حسبناها أمة، فأمرن أن يخالفن بزيهن زي الإماء، فيرتدين الأردنية، والملاحف، وستر الرؤوس، والوجوه؛ ليحتشمن فلا يطمع فيهن طامع، وذلك قوله ﴿ذَلِكَ أَذُنِّي أَنْ يُعْرَفَنَّ فَلَا يُؤْذِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقد أورد العلامة الألوسي أن (لبس الجلباب

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، رقم ١٢٢٠، (٤٨٧/٦).

(2) الزخشري، الكشاف، (٥٦٩/٣).

لتمييز الحرة عن الأمة، وأورد رأياً ثانياً وهو تمييز العفيفات عن غير العفيفات<sup>(١)</sup>، ولكنه لم يرجح أحد الرأيين على الآخر، كما فعل طائفة من المفسرين<sup>(٢)</sup>.

وأقول: إن روايات كهذه من شأنها أن تؤدي إلى تفسير فاسد؛ لأن في ذلك إطلاقاً للفساق على أعراض إمام المسلمين، ولا خلاف في أن تحريم الزنا بالحرة كتحرمة بالإمام، وإن الحد على الزاني بالحرة كالحد على الزاني بالأمة، فأي فرق في تعرض هؤلاء للإمام عن تعرضهم للحرائر؟ وقد ناقش الألباني رحمه الله تعالى هذه الروايات، وطعن في رواية أخرجه ابن سعد عن محمد بن كعب القرظي يقول فيها: كان رجل من المنافقين يتعرض إلى نساء المؤمنين يؤذيهم، فإذا قيل له، قال: كنت أحسبها أمة فامرهن الله أن يخالفن زي الإمام، ويدنين عليهن من جلابيبهن، قال الألباني عن هذه الرواية: (إنها ضعيفة جداً لأمر):

١- أن محمد بن كعب التابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

٢- أن أبا بكر بن عبد الله بن محمد بن أبي ميسرة ضعيف جداً، قال الحافظ في التقريب: رموه بالوضع.

٣- الواقدي ضعيف عند المحدثين بل هو متهم.

وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي في الدر المنثور وبعضها عن ابن جرير وغيره، وكلها مرسلة لا تصح، ولم يأت شيء منها مسنداً، فلا يحتج بها لا سيما ظواهرها مما لا تقبله الشريعة المطهرة ولا العقول النيرة؛ لأنها توهم أن الله تعالى ترك إمام المسلمين وفيهن مسلمات قطعاً على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إبداء المنافقين لهن<sup>(٣)</sup>

(١) النور ٣٠.

(٢) الألويسي، روح المعاني، (١٢/٩٠).

(٣) الألباني، حجاب المرأة المسلمة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٥، ١٣٩٨هـ، ص ٤٥

فظهر بهذا أن الإسلام لا يبيح التعرض للإماء والتحرش بهن، وأن الروايات الواردة في التمييز بين الإماء والحرائر خشية الفساق ضعيفة. ولذلك يقول ابن القيم، ( وأما تحريم النظر إلى العجوز الحرة الشوهاء القبيحة، وإباحته إلى الأمة البارعة الجمال فكذب على الشارع، فأين حرم الله تعالى هذا وأباح هذا؟ )<sup>(١)</sup>

ثالثاً: تجاهل المستشرقين البريطانيين أسباب النزول الصحيحة وعدم الاعتداد بها: إن من يطالع دراسة المستشرقين البريطانيين يجد أنهم يضربون صفحاً عن أسباب النزول الصحيحة في فهم الآيات القرآنية، ومن الأمثلة على ذلك ما قاله (واط) في دراسات آيات تحريم الخمر حيث يقول: ( تحريم المشروبات المسكرة ميزة معروفة للحضارة الإسلامية، وهذا التحريم يقوم على هذه الآيات القرآنية ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾<sup>(٢)</sup> ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾<sup>(٣)</sup> إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾<sup>(٤)</sup> وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا<sup>(٥)</sup>، والسؤال الوحيد الذي يجب مناقشته هو سبب التحريم للخمر، لا سيما إذا كان الميسر في نظر المسلمين في عهد متأخر يشمل كل أنواع اللعب، ويدل مضمون الآيات القرآنية على أن موقف المسلمين الأوائل يشبه موقف بعض البيئات المتطرفة<sup>(٦)</sup>

(١) التويجيري، الصارم المشهور في الرد على أهل التبرج والسفور، دار السلام، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م، ص ٧١، نقلاً عن ابن القيم.

(٢) البقرة، ٢١٩.

(٣) المائدة، ٩٠-٩٢.

(٤) يعني المتشددون في الالتزام بالمبادئ الدينية.

في التقوى في أوروبا الحالية، وهناك وقائع أخرى تؤيد هذا الافتراض، إذ إن المزاج السامي هو نزعة إلى الزهد، ولهذا وجد قبل أن يبدأ محمد ﷺ دعوته رجال في مكة أمثال عثمان بن مظعون امتنعوا عن شرب الخمر، وتروي بعض القصص حول تأثير السكر السيئ، وقد أزعج صحابة النبي ﷺ. وهناك أسباب تجعلنا نعتقد أن هذه الاعتبارات لا تصل بنا إلى الحقيقة التامة حول الموضوع. كان معنى الخمر موضوع مناقشات عديدة قام بها مشرعو عهد متأخر، ولا نستطيع أن نعرف بثقة ما إذا كانت هذه الكلمة تعني في الأصل أي مشروب مسكر، أو كانت تعني الخمر بالمعنى الدقيق للكلمة عصير العنب المخمر، فإذا كانت كلمة خمر تعني هذا المعنى الأخير فربما تدخلت اعتبارات سياسية بموضوع التحريم؛ لأن الخمر أي عصير العنب الصافي كان يستورد من سورية والعراق، ولهذا فإن شرب الخمر يؤدي إلى إفاة العدو، وليس لهذا السبب للتحريم ثقل. وهناك سبب آخر للتحريم: نجد في آيات القرآن أن الخمر دائماً مرتبط بالميسر، وكان الميسر يقوم على أن يشتري الرجل عشرة من الإبل ثم يذبح ويقطع، ويجعل حصصاً، ثم تسحب السهام، وكانت هناك ثلاثة أسهم بدون حصص، فمن يسحب هذه السهام يدفع ثمن البعير، فإذا كان القرآن يحرم هذه العادة، فليس لأنها ضرب من لعب القمار، بل لأن الميسر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين الوثني القديم، وذلك لأن السهام كان يعتمد بها إلى حارس الكعبة في مكة. يبدو من الممكن إذن أن السبب الرئيسي لتحريم الخمر كان على صلة بالدين الوثني لمجملها).<sup>(١)</sup>

لقد انعزل واط في دراسته هذه عن أسباب النزول وظروف تنزيل الآيات وواقعها، فوقع في أخطاء كبيرة، ونأى عن المنهج الصواب في التعامل مع تفسير هذه النصوص، وليته إذ ابتعد عن ظروف تنزيل الآيات رجع إلى اللغة وآراء المفسرين؛ ليحدد لنا مفهوم النصوص، لكنه وقع فيما كان في غنية أن يقع فيه، حيث بنى نتائجه وعلق أفكاره على هوى زائف، وأوهام وتصورات يكذبها الواقع، ولا تستند إلى جنس الحقيقة، وإن الغرابة في الأمر حين ترى انعدام

(١) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة ص ٤٥٦-٤٥٧، وقد أفاد من (فنسك) في دائرة المعارف الإسلامية حيث كتب مقال الخمر فيها.

المواءمة بين النظرية والتطبيق عند هؤلاء المستشرقين، ففي الوقت الذي يقرر فيه (واط) كما رأيت سابقاً أن أسباب النزول أمر لا بد منه في بناء تصور قرآني عن حياة النبي ﷺ ويخطيء الطريق إلى ذلك برجوعه إلى كتب المغازي والسير مقتصراً عليها، أقول في الوقت الذي يحض فيه على هذا الأمر تراه يتعد عن المنهجية هذه في الرجوع إلى أسباب النزول -وهي موفورة بين يديه لا ينقصه إلا النظر فيها- وهي كافية لأن تشكل له تصوراً صحيحاً حول التدرج في التشريع القرآني، ولكنها المعاندة والهوى، والأنفة عن اتباع الحق، ولو تفكر (واط) في طريقة القرآن في معالجة تحريم الخمر عن طريق أسباب النزول، لرأى أن البيان الشافي في تحريمها لم يأت من أول الأمر، بل جاء على مراحل؛ أخذاً بالنفس في سياسة التدرج، وتلك قضية تربوية عميقة، هذا أولاً. وسيتبين له ثانياً أن قضية التحريم لم تكن لاعتبارات سياسية<sup>(1)</sup> بل لاعتبارات اجتماعية، فلو كانت الخمر فيها عائد اقتصادي كبيرٍ تتعلق به أمور الدولة الاقتصادية في عهد النبي ﷺ لرأينا اعتراضاً من قبل من تعنيهم أحوال الدولة الاقتصادية آنذاك، إلا أن الأمر لما أن حرمت الخمر تحريمياً قاطعاً سارع الناس إلى سكبها في سكك المدينة، وما كانت المسارعة إلا امتثالاً للأمر الإلهي ولاءً ديني وخلقياً، فأين هذا مما زعمه (واط) من أن شرب الخمر يفيد العدو من أهل سورية والعراق؟ فما لهذا ولإفادة العدو؟ وأما دعوى (واط) من أن الخمر لا تعني الشراب المسكر أو عصير العنب المخمر، فهذا بعيد عن اللغة؛ لأن الخمر معناها ما خامر العقل وغطاه، والذي يغطي العقل ليس مقتصراً على ما يصنع من العنب وحده، بل ينسحب على كل شراب هذه صفته، و(الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها، تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب، وما كان من غيره لا يسمى خمراً ولا يتناول اسم الخمر، وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة؛ لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر، ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره، بل سوا بينهما وحرما كل ما يسكر نوعه، ولم يتوقفوا ولم

(1) يرى (مرجليوث) أن تحريم الخمر مرتبط بالانضباط العسكري، وأن هذا التحريم شرع تحديداً ضد المسيحية، ينظر دفاع عن القرآن، د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٠، وإني لأعجب كيف أمكن لمرجليوث أن يستنتج ذلك.

يستفصلوا<sup>(١)</sup> ولم يشكل عليهم شيء من ذلك، بل بادروا إلى إتلاف ما كان من غير عصير العنب، وهم أهل اللسان وبلغتهم نزل القرآن، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم<sup>(٢)</sup>.

ولدى الرجوع إلى أسباب نزول الآيات التي ذكر فيها الخمر ندرك تماماً أن القرآن يهدف من تحريم الخمر إلى تطهير البيئة من آثار سيئة يفضي إليها احتساء هذا الشراب الحبيث، ونسرد مع أسباب نزول تلك الآيات، فأول آية ذكرت بشأن الخمر قوله تعالى ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، قال الطبري: (وإنما نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر ثم حرمت بعد ذلك)<sup>(٤)</sup>، (ومعنى الرزق الحسن ما أحل من ثمرتها، والسكر ما حرم من ثمرتها)<sup>(٥)</sup>.

والذي يظهر أن هذه الآية كونها جاءت في سياق تعداد النعم من الله تعالى على عباده أنها تلمح إلى أن ما أوهب الله تعالى لهذا الإنسان من نعم بوسعه أن يستثمرها فيما ينفعه، وبوسعه أن يستخدمها فيما يضره، فهذه إشارة ورمز إلى التفكير في التفرقة بين الرزق الحسن والسكر الذي هو مقابل الرزق الحسن، على معنى أنه رزق غير حسن، ولذا يقدر في هذا المقام نباهة الإمام ابن كثير حيث قال: (وناسب ذكر العقل هنا لأنه أشرف ما في الإنسان، ولهذا حرم الله تعالى على هذه الأمة الأشربة المسكرة صيانةً لعقولها)<sup>(٦)</sup>.

(1) هنا تنزل القاعدة الأصولية: ترك الاستفصال في قضايا الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، وهذا يؤكد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن الله تعالى حرم الخمور كلها، انظر هذه القاعدة: ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام، (١٥٧/١)، الحصبي، كفاية الأخيار، ص ٥١٢، القراني، أنوار البروق في أنواع الفروق، (٣/٣٦٤)، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (١/٢٣٧)، الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، (١٠/٨٥).

(2) المنار، (٤٦/٦)

(3) النحل، ٦٧.

(4) الطبري، جامع البيان، (١٣٤/١٤)

(5) نفسه، (١٣٤/١٤).

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٢/٧٥٩)

فالقُرآن من بداية الأمر إذن يلفت النظر إلى التفكير في شأن الخمر، ويرمز إلى أنها شيء غير حسن، لكن ذلك كان في قيد الإباحة جرياً على قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، وعندما يسوق لنا (واط) أمثلة عن الصحابة الكرام أمثال عثمان بن مظعون وأنه كان لا يشرب الخمر، يريد أن يرمز إلى أن مسألة تحريم الخمر لو كانت لاعتبارات غير سياسية لأفاد النبي ﷺ من موقف عثمان بن مظعون وأمثاله ممن حرم الخمر على نفسه قبل تحريم القرآن لها، وقضى على تلك العادة من أول الأمر لموافقة هؤلاء لما يريد. فيقال له هنا: ليس من سياسة القرآن في التعامل مع عادات استحكمت أمرها في عمل الناس وقلوبهم أيام جاهليتهم ويثقل عليهم تركها دفعة واحدة، ليس من سياسة القرآن أن يقطع دابرها في مرحلة واحدة؛ لأن ذلك يفضي إلى مشقة عليهم كبيرة في أمر الانتهاء والكف عنها، فلو قال القرآن من أول الأمر لا تشربوها لشق عليهم ذلك ولشربوها، و(واط) يعلم تمام العلم أن مسألة تحريم الخمر لما قامت بها بعض الدول المعاصرة كأمريكا في السبعينيات، واستصدرت قراراً بتحريم شربها ثارت ثوابر الناس وأحدثوا ضجة كبرى، وقد صرفت ملايين الدولارات لتوعية الناس بضررها وتنصحهم بالكف عنها، ولم يحصل أن سارع الناس إلى الامتثال؛ لأن سياسة التدرج كانت غير مفعلة كما الحال بالنسبة لطريقة القرآن في استئصال تلك العادة، وكان الواقع الأخلاقي هو الذي أثار التساؤل في نفوس الصحابة الكرام عن حكم الخمر، فالدين يأمر بالخلق وسلامة العقل وحفظه، والخمر تخالف ذلك، فكان الحكم في داخلهم يكاد ينطق، فيسألون عنها، وينزل قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(١)</sup> الآية، فهذا جواب ترك للعقل فيه مجال للنقاش، فصاحب العقل يتدبر المعنى ويتقرر في نفسه أن الشيء الذي تغلب مضاره على منافعه، - مع أن المنافع لا تعدو أن تكون مادية الربح لا جسدية أو عقلية - تركه أولى، وهذا يدفع عمر رضي الله عنه ليقول:

(1) البقرة، ٢١٩.

اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا<sup>(١)</sup>، ثم يحصل وأن يكون ضرر الخمر في مسلك العبادة، فيقرأ عبد الرحمن بن عوف في حالة سكره ﴿ قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُوتُ ۖ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۖ ﴾  
فتنزل الآية: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۗ ﴾<sup>(٢)</sup> الآية.، ثم حدث أن أتى سعد بن أبي وقاص على نفر من المهاجرين والأنصار في بستان، فأكل معهم وشرب الخمر، وذكر الأنصار والمهاجرين، فقال: المهاجرون خير من الأنصار، فأخذ رجل أحد لحبي رأس جزور فضربه به فجدع أنفه، فأتى النبي (عليه الصلاة والسلام) فأخبره فانزل الله تعالى تحريم الخمر تحريماً قاطعاً ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۗ ﴾<sup>(٣)</sup> إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ۗ ﴾<sup>(٤)</sup>

ويشير في المنار إلى سياسة التدرج هذه بقوله: (والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج أن الناس كانوا مفتونين بها، حتى إنها لو حرمت في أول الإسلام لكان تحريمها صارفاً لكثير من المؤمنين عن الإسلام، بل عن النظر الصحيح المؤدي إلى الاهتداء به؛ لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة، فكان من لطف الله تعالى وبالفحكمة أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهاد؛ ليتركها من لم تتمكن فتنها من نفسه، وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في الأوقات القريبة من وقت الصلاة؛ إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر، فلم يبق للمصر على شربها إلا الاختناق بعد صلاة العشاء،

(1) ينظر الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، رقم ٣١٠١، (٣/٣٠٥)

(2) النساء، ٤٣.

(3) المائدة، ٩٠-٩١.



وضرره قليل، وكذا الصبح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له، ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر وقليل ما هم<sup>(١)</sup>.

وأما ما يذهب إليه (واط) من تحريم الميسر، -والميسر له صورٌ كثيرةٌ غير ما ذكر (واط)-؛ لارتباطه بالدين الوثني القديم، فهو يشير إلى أن القرآن جاء ليقضي على كل العادات الجاهلية القديمة، وأن التحريم ليس لذات الميسر الذي هو نوع من القمار، فيجاء عن هذا بأن: الإسلام أبقى على بعض العادات في الجاهلية التي فيها منفعة وخير للمجتمع كالعاقلة والفضائل الحسنة وغيرها، فهو يبقى على ما هو أفضل لحياة الناس، أما الميسر فلأن ضرره لا يقل خطورة عن الخمر؛ إذ يشتركان في الإفساد وخلق الصراعات في المجتمع، فلأجل هذا حرمه القرآن، وهو عادة قبيحة نهى عنها القرآن، وكل قمار ميسر، يحرم بالنص، ولو كانت القضية خاضعة لارتباطها بالدين الوثني القديم لانسحب ذلك على بعض العبادات كالطواف بالكعبة، حيث كان معروفاً قبل الإسلام، فلا تقاس الأمور على هذا النحو.

ثم إن الملاحظ أن (واط) فضلاً على أنه تجاهل أسباب النزول يبني نتائجه على الاحتمالات، ويقول: ( يبدو إذن من الممكن أن السبب الرئيسي لتحريم الخمر كان على صلة بالدين الوثني لمجهلها)<sup>(٢)</sup>. هل ينفع هذا في البحث العلمي دون تقديم دليل على مدعاه، والكل يعلم أن الدعاوى ما لم يتم لها بينات فأبناؤها أديعاء؟ والملاحظ أيضاً أن (واط) ينقصه الاستقراء الصحيح للآيات، فهو يقول: إن الخمر دائماً مرتبط بالميسر في القرآن، مع أن ما ذكر في القرآن في ذلك آيتان: إحداهما في البقرة، والأخرى في المائدة، وقد ذكر تعبير عن الخمر يلازمها وهو السكر في موضعين في النحل والنساء من غير ذكر للميسر، والمهم أن يُعرف سر الاقتران بين الأمرين، وهو أن كلاً منهما يفضي بدوره إلى الإفساد وإحداث عدم توازن في المجتمع للفرد والمجموع، لا كما يتصور (واط) من أن التحريم جاء لكون الأمرين ارتبطا بالديانة

(1) رضا، محمد رشيد، المنار، (٤٥/٦) وانظر قطب، في ظلال القرآن، بيروت، ط٧، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، مج٣، (٣٣/٧).

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص٤٥٧.

الوثنية القديمة، ويسقط في دراسته الاعتبارات الدينية والخلقية التي من أجلها حرمت الخمر والميسر.

وكم يدهش القارئ حين يرى التضارب في هذه القضية عند هذا المستشرق في كتابه (محمد ﷺ في مكة) حين يقرر أن القرآن يوَجِّل تحريم الربا والخمور إلى ما بعد الهجرة خشية من قريش. وقد كفاني الدكتور عبد العظيم المطعني مؤنة الرد على الادعاء هذا بقوله: (صحيح أن القرآن لم يحرم الربا والخمور إلا بعد الهجرة، وليس صحيحاً أن سبب التأخير في تحريمهما كان خشية من بطش قريش، فهذا وهمٌ خالص؛ لأن الخوف من قريش لم يكن له وجود قط عند صاحب الدعوة، ولو كان هذا العامل -الخوف- له وجود لتبدلت الصورة تماماً في خط سير الدعوة، فنحن نعلم والمستشرقون يعلمون والتاريخ كله يعلم أن القرآن على لسان محمد (عليه الصلاة والسلام) هاجم ما هو أعزُّ وأعظم عند قريش من الربا والخمور وثمارهما الاقتصادية. إن القرآن على لسان محمد (عليه الصلاة والسلام) صوب سهامه الأولى نحو عقائدهم الفاسدة وعبادتهم للأصنام والأوثان. وعقيدة قريش الوثنية هي الأساس الذي كانت تتمسك به قريش أو محمد (عليه الصلاة والسلام) حين واجه قريشاً في عقيدتها، ورماهم ورمى آباءهم بالسفه، وكان وحيداً في بداية الأمر وأنصاره قليلون مضطهدون، ولكنه لم يتوان لحظة من ليل أو نهار في تبليغ الدعوة والإعلان عن بطلان عبادة الأصنام والأوثان، وإن سبب معاداة قريش للدعوة وصاحبها أن الإسلام أنكر عليهم عبادتهم للأصنام، ودعاهم إلى عقيدة التوحيد الخالص، ولو كان الإسلام اقتصر على تحريم الربا والخمور وترك عبادة الأصنام لكان الداخل في الإسلام من قريش أكثر من الرافض له)<sup>(١)</sup>. فكيف غابت عن (واط) هذه البدهيات التي لا تحتاج إلى بيان؟ ولو أن (واط) وأمثاله نظروا في مسار الدعوة نظرة فاحصة واعية لما صدر عنهم هذه الأخطاء الواضحة.

(١) المطعني، محمد عبد العظيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.د، ن.د، ص ٢٦-٢٨.

رابعاً: اتباع التخصص والعبث بأسباب النزول ليتم لهم الاستنتاج وفق أهوائهم، وهذا هو منهج النفي والافتراض:

إن المستشرقين البريطانيين في قرارة أنفسهم يدركون أن سبب النزول يزيل الإشكال حول فهم الآية، ولكنهم يحاولون فهم سبب النزول على طريقتهم؛ ليجعلوا للآية مدلولاً مغايراً للحق، فمثلاً يقول (واط): ( أما الآية التي تقرر أن خمس الغنيمة لمحمد ﷺ ربما نزل الوحي بها رأساً بعد بدر، فهي تشير إلى أن هذا الخمس يجب أن يستعمل جزءاً منه لخير الأمة )<sup>(١)</sup>، ولقد حدث في بدر نزاع حول اقتسام الفبيء، ويقال بأن آية قرآنية نزلت وخولت محمداً ﷺ خمس المجموع للمالية الدولة، ويوزع الباقي بالتساوي بين المشتركين)<sup>(٢)</sup>، فانظر كيف يشكك في نزول الآية الأولى من الأنفال؛ لأنه بالطبع يرى أن الآية كونها تضمنت الأمر بطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا يعني أنها نزلت متأخرة عن بدر؛ لأن في معنى طاعة الله والرسول توبيخ لعدم الالتفات لأوامرهما، وهذا حدث في غزوة أحد وما بعدها. و الحق الذي لا مرية فيه أن الأنفال نزلت في شأن بدر وما دار بعدها من أمر قسمة الغنائم، فلا يُنتظر أن يحدث أمر مهم كهذا (شأن الغنائم) ثم لا ينزل قرآن بشأنه لبيان وتفصيله، وليست الآية الأولى في الأنفال من مفادها أن الأنفال موضع تصرف النبي ﷺ حيث يشاء، أي له مطلق التصرف فيعطى كيفما اتفق، ويحرم كيفما اتفق، فهذا غير صحيح كما يزعم (واط)، فلو رجع لسبب النزول وفهم الآية على ضوءه لعلم غير هذا، فقد أخرج أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن عبادة بن الصامت قال: (نزلت فينا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من بين أيدينا، فجعله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقسمه بين المسلمين على السواء، وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله وإصلاح ذات البين)<sup>(٣)</sup>، قال الزخشي: (فإن قلت: ما معنى

(١) واط، عمد ﷺ في المدينة، ص ٣٥٣.

(٢) واط، عمد ﷺ في المدينة، ص ٣٨٩.

(٣) أحمد، مسند أحمد، (٣٢٢/٥)، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، (٣٢٦/٢)، صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وانظر الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف على هامش الكشاف للزخشي، (١٨٤/٢).

الجمع بين ذكر الله تعالى والرسول ﷺ في قوله ( قل الأنفال لله والرسول )؟ قلت: معناه أن حكمها يختص بالله ورسوله، يأمر الله تعالى بقسمتها على ما تقتضيه حكمته، ويمثل الرسول ﷺ أمر الله تعالى فيها، وليس الأمر في قسمتها مفوضاً إلى رأي أحد، والمراد أن الذي اقتضته حكمة الله تعالى وأمر به رسوله ﷺ أن يواسي المقاتلة المشروط لهم التنفيل والشيخوخ الذين كانوا عند الرايات، فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا بما شرط لهم، فإنهم إن فعلوا لم يؤمن أن يقدم ذلك فيما بين المسلمين من التحاب والتصافي ( فاتقوا الله ) في الاختلاف والتخاصم، وكونوا متحدين متأخين في الله تعالى).<sup>(١)</sup> ولو رجع ( واط ) إلى ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده وابن أبي شيبة حيث أخرجا عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: ( قتل أخي عمير يوم بدر، فقتلت به سعيد بن العاص، وأخذت سيفه فأعجبني، فجئت به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إن الله قد شفى صدري من المشركين، فهب لي هذا السيف، فقال: ليس هذا لي ولا لك، اطرحه في القبض ( وهو المال المقبوض، والمراد هنا في الغنائم ) فطرحته وبني ما لا يعلمه إلا الله تعالى من قتل أخي وأخذ سلمي، فماجاوزت إلا قليلاً حتى جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أنزلت سورة الأنفال فقال: يا سعد إنك سألتني السيف وليس لي، وإنه قد صار لي فاذهب فخله).<sup>(٢)</sup> فقسمت الغنائم عرفت بنزول سورة الأنفال، فليس الأمر إذن ما ادعاه ( واط ) من أن النبي ﷺ كان له سلطة التصرف في النفل كأنه ملك له، ثم جاء التوجيه القرآني بأن له الخمس من النفل.

ومن تجاهل ( واط ) لأسباب النزول وتشكيكه بما قرره علماء المسلمين رفضه لأسباب نزول قوله تعالى ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾<sup>(٣)</sup>؛ لأنه نظر إلى أن سبب نزولها من قبيل الأسطورة التي لا تتفق مع العقل، ولو جاز قبولها لأدى ذلك إلى القول بأن النص يحمل دلالات أسطورية، يقول في كتابه (عمد ﷺ في المدينة): ( لا نجد أية دلائل جديدة على أن

(1) الزخشري، الكشاف، (٢/ ١٨٤-١٨٥)

(2) أحمد، مسند أحمد، (١/ ١٨٠)، ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، (١٢/ ٣٧٠).

(3) الأنفال، ١٧.

القرآن أو محمداً ﷺ آمناباية عقيدة تتعلق بالسحر، ولا شك أن القرآن أبقى على بعض الطقوس التي كانت في الأصل سحرية، ولكن القرآن لا ينم عن أية إشارة للاعتقاد بفعاليتها، ولا استمر في الاعتقاد بالسحر، كما أدخلت قصص الطقوس السحرية في النصوص التقليدية المتعلقة بمحمد ﷺ، وتدور إحدى هذه القصص حول حادثة وقعت في معركة بدر، إذ يقال: إن رسول الله ﷺ أخذ حفنة من الحصباء فاستقبل بها قريشاً، ثم قال: شامت الوجوه، ثم نفحهم بها، وأمر الصحابة فقال: شدوا، فكانت الهزيمة، ولا تستحق هذه القصة كثيراً من الاهتمام لولا أن القرآن كما يقولون يشير إليها بهذه الكلمات ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾<sup>(١)</sup>، ولا يتعلق هذا المقطع بالضرورة بقصة الحصباء؛ لأن الكلمة المستعملة في هذا المقطع (رميت) تختلف عن الكلمة المستعملة في القصة التقليدية وهي (نفح)، ويمكن أن تطلق على السهام. ويبدو أن كثيراً من المفسرين الذين يروي البخاري آراءهم يجهلون هذه القصة، إذن لا تبرهن الآية المذكورة على أي شيء فيما يتعلق بعقيدة إسلامية في السحر<sup>(٢)</sup>.

إذن يرفض (واط) ما جاء في سبب النزول لكون الآية لا تشير إلى الرواية الدالة عليها.

ويجاب عن هذا بما يلي:

أولاً: إن القصة ثابتة وصحيحة، وقد رواها البخاري في التاريخ الكبير<sup>(٣)</sup> وأحمد في مسنده<sup>(٤)</sup> وأخرجها مسلم في صحيحه في شأن غزوة حنين<sup>(٥)</sup> والطبراني في المعجم الكبير<sup>(٦)</sup>، وأخرجه

(1) الأنفال، ١٧.

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٧٦-٤٧٧.

(3) البخاري، التاريخ الكبير، رقم ٣١٥٢، (٨/٣١٦).

(4) أحمد، مسند أحمد، ص ٢٥٢.

(5) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب ٢٨، رقم ٨١، (١٢/١٠٣).

(6) الطبراني، المعجم الكبير، رقم ١٧٥٠، (١١/٢٨٥)، وقال: ورجاله رجال الصحيح.

في مجمع الزوائد<sup>(١)</sup>، والزيلعي في كتاب تخريج الأحاديث والآثار<sup>(٢)</sup>، فالواقعة صحيحة؛ والسبب صحيح، ولا يعني عدم تخريج البخاري لها في صحيحه عدم صحتها. وهي رواية مشهورة، يقول السيوطي: ( والمشهور أنها نزلت في رمية يوم بدر بالقبضة من الحصباء )<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: القصة لا تدل على طقوس سحرية، بل هي معجزة أيد الله تعالى بها نبيه ﷺ ليبدل على أن الله تعالى نصير عباده المؤمنين، وأن هذا فوق قوة المادة، وقد تكرر أمر هذه الحادثة في غزوة حنين كما في الرواية.

ثالثاً: رد (واط) لهذه القصة ناعماً بإياها بالأسطورة، ليس خوفاً من أن يشير القرآن إلى مسألة أسطورية فيبدو النص أسطورياً؛ بدليل أنه أشار في موطن آخر إلى أن القرآن فيه دلالات أسطورية خرافية كما صنع المستشرقون البريطانيون وقد ذكرت في مبحث التفسير في العصر الحديث طرفاً من ذلك - أقول أشار (واط) إلى قضية الأسطورة في النص القرآني عندما قال: في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ آلِ إِبْرَاهِيمَ لَمَّا أَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> إن هذا النص يحمل دلالة أسطورية، والنص له هكذا) ويبدو أن الفكرة التي تعبر عنها الآية من سورة آل عمران وتقول بوجود ميثاق بين الله تعالى والأنبياء تعهد هؤلاء فيه بالاعتراف بكل نبي يأتي برسالة مصدقة للرسالة السابقة هي تعبير عن حقيقة

(1) الهيتمي، مجمع الزوائد، (٨٤/٦)، وقال الهيتمي: [إسناده حسن].

(2) الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار، (٢٠/٢)، حيث قال: فقد ثبت عن غير واحد من الأئمة أن هذه الآيات نزلت في يوم بدر، وإن كان النبي ﷺ فعل ذلك يوم حنين، والله اعلم.

(3) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.د.ف.د، ص ٩٥.

(4) آل عمران، ٨١.

مهمة في صورة أسطورية (١)، وقد ناقشت ذلك في التفسير في العصر الحديث. فأتضح أن الهدف عند واط إزالة كل ما يؤيد صدق النبي (عليه الصلاة والسلام) في نبوته. رابعاً: اعتراضه بأن الآية ذكرت (الرمي) والقصة ذكرت النفع، فلا تشير الآية إلى القصة، يجب عنه بعدة إجابات:

إحدهما: لا يشترط أن يعبر القرآن عن الحادثة بتفصيلاتها، بل يشير إلى طرفٍ منها.

ثانيهما: أن الذي عبر بالنفع هو الراوي. وأصحاب الصحاح والسنن قد يأتون بروايات مختلفة الألفاظ والصيغ، فكيف يرى (واط) في ذلك مدخلاً إلى الطعن في القصة؟

ثالثهما: الرمي لا يقال للسهم وحده كما يدعي (واط)، وقد ذهب عليه أن يعلم أن الرمي يطلق على الرمي الحسي، كرمي السهام والحصباء ونحوها، وعلى الرمي المعنوي، كرمي البصر والطرف وغير ذلك، وكان الأولى بهذا المستشرق أن يتمعن في تفسير الآية لدفع ما يقع لذهنه من إشكال حول الرمي المنسوب إلى النبي ﷺ والرمي المنسوب إلى الله تعالى، ويعمل على فهمه من أقوال المفسرين، هذا لو أراد الفهم الصحيح، وتساق هنا مقالة الإمام أبي السعود في تفسيره، ليعلم كيف يزال موهم التعارض في النص الكريم بما فيه مقنع للعقل، قال رحمه الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ تحقيقاً لكون الرمي الظاهر على يده صلى الله عليه وسلم حيثئذ من أفعاله عز وجل، وتجريد الفعل عن المفعول به؛ لما أن المقصود الأصلي بيان حال الرمي نفيًا وإثباتًا؛ إذ هو الذي ظهر منه ما ظهر، وهو المنشأ لتغير الرمي به في نفسه، وتكثره إلى حيث أصاب عيني كل واحد من أولئك الأمة الحجة شيء من ذلك؛ أي وما فعلت أنت يا محمد ﷺ تلك الرمية المستتعبة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة، وإلا لكان أثرها من جنس آثار الأفاعيل البشرية ولكن الله تعالى فعلها؛ أي خلقها حين باشرتها، لكن لا على منهج عاداته تعالى في خلق أفعال العباد بل على وجه غير معتاد، ولذلك أثرت هذا التأثير

(1) واط، عمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٣١٧

الخارج عن طوق البشر ودائرة القوى والقدر، فمدار إثباتها لله تعالى ونفيها عنه عليه الصلاة والسلام كون أثرها من أفعاله صلى الله عليه وسلم).<sup>(١)</sup>

إذن لا تضاد في المعنى؛ فقد رمى النبي (عليه الصلاة والسلام) من وجهه، ولم يرم من وجه آخر، فالرمي من جهته أمر كسبي أطاع فيه الله سبحانه، أما الأثر الذي أحدثه هذا الرمي فهو الرمي المنسوب لله تعالى، والمنفي عنه (عليه الصلاة والسلام).

رابعهما: أن لفظ (الرمي) ورد في بعض الروايات، فعند مسلم في شأن غزوة حنين (ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم حصيات فرمى بهن وجوه الكفار ثم قال انهزموا ورب محمد)،<sup>(٢)</sup> فلفظ الرمي موجود، هذا من جهة، وفي بعض الروايات قبض قبضة من حصي، وفي بعضها قبض قبضة من تراب، ويوجه النووي ذلك بقوله (ويحتمل أنه أخذ قبضة من حصي، وقبضة من تراب، فرمى بذا مرة، وبذا مرة، ويحتمل أنه أخذ قبضة واحدة مخلوطة من حصي وتراب)<sup>(٣)</sup>، على أن معتمد (واط) في هذا الشأن ينبغي أن يكون كتب الصحاح والسنن لا ما أحال إليه من كتب يشك في أمرها كالواقدي، حيث جاء برواية النفع عنه<sup>(٤)</sup>

ومن تجاهل أسباب النزول كذلك: ما أنكره (بودلي) من معجزة الإسراء والمعراج بالكلية<sup>(٥)</sup>، وأنكر أن تكون هذه الحادثة سبباً في نزول الآية الأولى من الإسراء، بحجة أن الآية لا

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (١٣/٤)، وينظر ابن جني الخصائص (٢٠٤/١)، الغزالي، إحياء علوم الدين (٣٨٨/١).

(٢) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب ٢٨ رقم ٧٦، (٩٨/١٢)

(٣) صحيح مسلم، بشرح النووي (٩٩/١٢)

(٤) ينظر واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٧٧

(٥) المستشرقون البريطانيون في تعاملهم مع الحديث النبوي والسيرة بممارسون منهج النفي الكيفي، وإثارة الشكوك في معطيات السنة والتاريخ، وهو في حقيقته عملية انتقاء مغرضة ذات طابع هدمي معاكس تقوم على المغالاة في النقد وإثارة الشكوك والنفي الاعتباطي لكثير من وقائع وأحداث السيرة النبوية، ومن أمثلة تطبيقات ذلك المنهج رفض كل رواية لا يرد ما يؤيدها في القرآن الكريم، انظر بادي، جمال أحمد، موقف المستشرقين من السنة، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية في ماليزيا، العدد الأول، يونيو ٢٠٠٤م، ص ٢٧٦، وعلى هذا فإنهم يطعنون في تاريخ تدوين الحديث، إذ يقررون أن الاحاديث ليست إلا سجلاً للجدل الديني في القرون الأولى، وهذا السجل مضطرب بكثير من



تشير إليها، ولم يتحدث النبي (عليه الصلاة والسلام) عن هذه الواقعة، فهي ليست إلا خرافة اعتقد بها المسلمون، والأعجب من هذا أنه لم يجعل من مصادره لهذه القضية إلا حديث رجل بدوي أورد له قصة الإسراء والمعراج ببعض التلفيقات من معراج ابن عباس المزعوم وغيره، وظن أن هذا هو الذي عند المسلمين، فحكم برفض الرواية، وهذا نص كلامه: ( والسؤال الذي وددت أن أوجهه إلى (مدني) <sup>(1)</sup> هل يعتقد أن محمداً ﷺ أسري به بالجسد أو بالروح؟ وهذا ما كان يغضب (مدنياً)، أم هل القصة من نسج خيال محمد ﷺ؟ وعلى الرغم من أنني لم أوجه إليه سؤالاً، فإن هذه الأسئلة شغلت ولا تزال تشغل بعض مفكري الإسلام. وكان استفهامي الوحيد الذي استفهمته سطحياً، فلا يوجد عن محمد ﷺ ما يثبت أن هذه الرحلة الليلية قد تمت، وما كنت أدري أن (مدنياً) كان يقص عليّ عقيدة يدين بها كثير من العرب، ويعتقدون في صحتها اعتقادهم في القرآن استناداً إلى حديث متواتر، وإن كل ما جاء فعلاً في هذه الرحلة الإلهية على لسان محمد ﷺ هو ما ذكر في سورة الإسراء، وفي هذه السورة خاصة لا توجد إشارة إلى ما ذكره (مدني) وما يعتقد العرب، وكل ما جاء عن الإسراء في هذه السورة هو ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَعُ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِن مِّنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ <sup>(2)</sup> وما الحكاية في الغالب إلا خرافة من الخرافات التي تذكر للتدليل على معجزات محمد ﷺ، وما قال محمد ﷺ يوماً أنه أتى بمعجزات. فإذا ما أكد محمد ﷺ قصة الإسراء في القرآن فيجب والحالة هذه ألا يتسرع نقاد

الأغلاط التاريخية، ويحتوي على معلومات مضللة لم توجد من مصادرها الأولى، إلى جانب هذا يرى بعضهم أن الفقهاء كانوا يتواطون مع القادة السياسيين لتبرير مواقفهم حيال تصرفات معينة لا سيما في العهد الأموي، إذ يدعي (شاخنت) بأن المدارس الفقهية القديمة شاركت في وضع نظريات سياسية للحكام المسلمين لم تكن معهودة من قبل، ولا يوجد دليل على صحتها، وأنه لا يسع تلك المدارس الفقهية القديمة أن تدعي أن كل ما توصلت إليه من أصول وقوانين وأحكام مؤسس على تطبيقات الصحابة أو حتى على السنة من باب أولى، انظر دائرة المعارف الإسلامية، (٣/٢٨٨)، وانظر: schact, an intoroduction to islamic law, p29-35.

(1) . رجل بدوي قابله بدولي في الصحراء وقص عليه حادثة الإسراء والمعراج

(2) الإسراء، ١.

الإسلام في التشكيك فيها، فإن قصة صعود إيليا في عربة نارية إلى السماء لا يسخر منها أحد، ويقبل معظم المسيحيين أمر بعث المسيح ورفعه دون شك أو تشكيك. وإن من الغريب أن يشبه ما قاله (مدني) ما جاء في رؤيا يوحنا في كثير منه، بل لا يقل ما قاله (مدني) عنها غرابة. ولو أخذنا أي إصحاح من الكتاب الأخير من الإنجيل - رؤيا يوحنا اللاهوتي - لوجدنا فقرات يمكن أن تضاف إلى قصة الإسراء، في الإصحاح الرابع (بعد هذا نظرت وإذا بابٌ مفتوحٌ في السماء، والصوت الأول الذي سمعته كبوق يتكلم معي قائلاً: اصعد إلى هنا فأريك ما لا بد أن يصير بعد هذا، وللوقت صرت للروح وإذا عرش موضوع في السماء وعلى العرش جالس، وكان الجالس في المنظر شبه حجر البشب والعقيق وقوس قزح حول العرش، في المنظر شبه الزمرد، وحول العرش أربعة وعشرون عرشاً، ورأيت على العروش أربعة وعشرين شيخاً جالسين، متسربلين بثياب بيض، وعلى رؤوسهم أكاليل من ذهب، ومن العرش يخرج بروق ورعود وأصوات، وأمام العرش سبعة مصابيح نار متقدة هي أرواح الله السبعة وأمام العرش بحر زجاج شبه البلور، وفي وسط العرش وحول العرش أربعة حيوانات مملوءة عيوناً، من قدام ومن وراء، والحيوان الأول شبه أسد، والحيوان الثاني شبه عجل، والحيوان الثالث وجه مثل وجه إنسان، والحيوان الرابع شبه نسر طائر، والحيوانات الأربعة لكل واحد منها ستة أجنحة حولها، ومن الداخل مملوءة عيوناً، ولا تزال نهاراً وليلاً قائلة: قدوس قدوس قدوس الرب الإله القادر على كل شيء، الذي كان والكائن والذي يأتي) وفي الإصحاح الثامن: (ولما فتح الختم السابع حدث سكون في السماء نحو نصف ساعة، ورأيت الملائكة السبعة الذين يقفون أمام الله تعالى وقد أعطوا سبعة أبواق، وجاء ملاك آخر ووقف عند المذبح ومع مبخرة من ذهب، وأعطى بخوراً كثيراً لكي يقدمه مع صلوات القديسين جميعهم على مذبح الذهب أمام العرش، فصعد دخان البخور مع صلوات القديسين من يد الملاك أمام الله تعالى ثم أخذ الملاك أبنخة وملاها من نار المذبح، وألقاها إلى الأرض، فحدثت أصوات ورعود وبروق وزلزلة، ثم إن الملائكة السبعة الذين معهم الأبواق السبعة تنهياً لكي يوقوا، فبوق الملاك الأول فحدث برد ونار مخلوطان بدم، وألقيا إلى الأرض فاحترق ثلث الأشجار، واحترق كل عشب أخضر، ثم بوق الملاك

الثاني فكان جبلاً عظيماً متقدماً بالنار ألقي إلى البحر فصار ثلث البحر دماً، ومات ثلث الخلائق التي في البحر التي لها حياة، وأهلك ثلث السفن. ولا يقال إن هذه الأقوال إن هي إلا خرافات فهي في صحيح الإنجيل المقدس، وإن الحال كذلك في عبارات (سان ماتيوس) عن الحديث الذي جرى بين عيسى وموسى وإيليا وكلام موسى لله تعالى على سيناء<sup>(١)</sup> ولم يتيسر لي معرفة هذه المعلومات حينما كنت أعيش بين العرب، وإلا لرويتها ل(مدني) كدليل على أن المسيحيين قادرون على تعقيد العقائد السماوية تماماً كالعرب المسلمين. وعلى الرغم من ذلك مهما كانت أسس تلك الخرافات والأحاديث المتواترة، أو ما جاء في الكتاب المقدس فليس هناك ما يمنع من حذف ما نعتقد شخصياً أنه غير مقبول، وسيان في ذلك أكننا مؤمنين أم غير مؤمنين<sup>(٢)</sup>.

وهنا يناقش (بودلي) فيما ورد عنه بما يأتي:

أولاً: إن حادثة الإسراء والمعراج ثابتة ومثواترة رواها البخاري في صحيحه، ومسلم في صحيحه، وأحمد في مسنده، والبيهقي في سننه، وغيرهم كثير. فالأولى ب(بودلي) الرجوع إلى هذه الكتب ليعلم قبل أن يصدر حكمه بأنه لا يوجد ما يثبت أن هذه الرحلة الليلية قد تمت، فهذا تعام عن الحق وجهل لا يقبل البتة.

ثانياً: ليس من المنهج العلمي أن يناقش (بودلي) مسألة كهذه ويبيّن علمه على مقولات رجل عامي يعيش في الصحراء، ليس له من الأمر شيء، فالشأن في أمور كهذه أن لا تؤخذ إلا من مظانها، وهي كتب الصحاح والسنن، وهذا من بدهيات العلوم.

ثالثاً: إن ما جاء به (مدني) فيه خلط وخبث وروايات ملفقة، أذكر منها: ( وفي هذه المرحلة بدت نسوةً جميلات من خلال السحب ثلاث مرات، ورجون محمد ﷺ أن يقف فسأل جبريل عما إذا كان سمع ما سمع، ولما كان الملك يسمع كل شيء، فقد أجابه دون تردد

(1) العهد الجديد، رؤية يوحنا، ١-٢٢، ص ٣٤٢-٣٥٨؛ وانظر الحديث الذي جرى بين عيسى وموسى وإيليا الذي تحدث عنه بودلي في العهد الجديد، لوقا: ٩: ٢٥، ص ٩٧.

(2) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ١١١-١١٤.

كان الصوت الأول لليهودي ، وكان الصوت الثاني للمسيحي، وكان الصوت الثالث للعالم وغروره، فلو أنك وقفت عند أحد الثلاثة لصار شعبك مثله،<sup>(١)</sup> وتقدم رجل هرم لتحية الزوار فقدمه جبريل إلى محمد ﷺ فإذا هو آدم، فأخذ آدم محمداً ﷺ بين ذراعيه وحيا فيه أنبل أبنائه، وكان المكان يخصص بالحيوانات والطيور والزواحف، وكان في وسطها ديك هائل فلم يتمكن محمد ﷺ من رؤية رأسه الذي كان يبلغ السحاب، وقال له آدم: إن الطيور ملائكة يشفعون عند الله تعالى للمخلوقات غير الأدمية، ومهمة الديك الأذان كل صباح لإيقاظ من في السموات السبع<sup>(٢)</sup>، هذا قول لا قيمة له كان حرياً بـ(بودلي) أن لا يأتي به دليلاً على رفضه لحادثة الإسراء وإنكار سبب نزول الآية ﴿سبحان الذي أسرى بعبده﴾ .

وأورد هنا تمييزاً لدحض فريته ما جاء في صحيح البخاري؛ ليعلم أن ما فيها هو الحق وهو مخالف لما نقله عن (مدني)، وحتى ما جاء به من الكتاب المقدس، فقد أخرج الإمام أبو عبد الله البخاري حديث الإسراء في صحيحه حيث قال: (حدثني عبد العزيز بن عبد الله حدثنا سليمان - هو ابن بلال- عن شريك بن عبد الله قال: سمعت أنس بن مالك يقول: ليلة أسرى برسول الله (عليه الصلاة والسلام) من مسجد الكعبة أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام، فقال أولهم: أيهم هو؟ قال أوسطهم: هو خيرهم، فقال آخرهم: خذوا خيرهم. فكانت تلك الليلة فلم يرههم حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبه، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، فلم يكلموه حتى احتملوه فوضعوه عند بئر زمزم، فتولاه منهم جبريل، فشق جبريل ما بين لحيه إلى لبتة، حتى فرغ من صدره وجوفه، فغسله من ماء زمزم بيده، حتى ألقى جوفه ثم أتى بطست من ذهب فيه تور من ذهب محشو إيماناً وحكمة، فحشا به صدره ولغاديدته -يعني عروق حلقه- ثم طبعه، ثم عرج به إلى السماء الدنيا فضرب باباً من أبوابها، فناداه أهل السماء الدنيا، من هذا؟ فقال: جبريل، قالوا: ومن

(1) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ١٠٥-١٠٦ .

(2) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ١٠٦ .

معك؟ قال: معي محمد ﷺ قالوا: وقد بعث إليه؟ قال: نعم قالوا: فمرحباً به وأهلاً يستبشر به أهل السماء، لا يعلم أهل السماء بما يريد الله به في الأرض حتى يعلمهم، فوجد في السماء الدنيا آدم فقال له جبريل: هذا أبوك آدم، فسلم عليه فسلم عليه ورد عليه آدم فقال: مرحباً وأهلاً بابني، نعم الابن أنت، فإذا هو في السماء الدنيا بنهرين يطردان فقال: ما هذان النهران يا جبريل؟ قال: هذان النيل والفرات عنصرهما، ثم مضى به في السماء، فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد، فضرب بيده فإذا هو مسك أذفر، قال: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر الذي خبأه لك ربك، ثم عرج به إلى السماء الثانية، فقالت الملائكة مثل ما قالت الملائكة الأولى: من هذا؟ قال: جبريل، قالوا: من معك؟ قال: محمد صلى الله عليه وسلم، قالوا: وقد بعث إليه؟ قال: نعم، قالوا: مرحباً به وأهلاً ثم عرج به إلى السماء الثالثة، فقالوا له مثل ما قالت الأولى والثانية، ثم عرج به إلى السماء الرابعة فقالوا له مثل ذلك ثم عرج به إلى السماء الخامسة فقالوا مثل ذلك، ثم عرج به إلى السماء السادسة فقالوا له مثل ذلك، ثم عرج به إلى السماء السابعة فقالوا له مثل ذلك، كل سماء فيها أنبياء قد سماهم، فوعيت منهم إدريس في الثانية، وهارون في الرابعة، وآخر في الخامسة، لم احفظ اسمه، وإبراهيم في السادسة، وموسى في السابعة، بتفضيل كلام الله تعالى، فقال موسى: رب لم أظن أن يرفع علي أحد، ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله عز وجل حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله إليه فيما يوحى خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة، ثم هبط به حتى بلغ موسى فاحتبسه موسى، فقال: يا محمد ماذا عهد إليك ربك؟ قال: عهد إلي خمسين صلاة كل يوم وليلة، قال: إن أمتك لا تستطيع ذلك فارجع فليخفف عنك ربك وعنهم، فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم إلى جبريل كأنه يستشيريه في ذلك، فأشار جبريل أن نعم. إن شئت، فعلا به إلى الجبار تعالى وتقدس، فقال وهو في مكانه يا رب خفف عنا فإن أمتي لا تستطيع هذا، فوضع عنه عشر صلوات، ثم رجع إلى موسى فاحتبسه، فلم يزل يرده موسى إلى ربه حتى صارت إلى خمس صلوات، ثم احتبسه موسى عند الخمس، فقال: يا محمد والله لقد راودت بني إسرائيل قومي على أدنى من هذا فضعفوا فتركوه، فأمتك أضعف

أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً، فارجع ليخفف عنك ربك، كل ذلك يلتفت النبي صلى الله عليه وسلم إلى جبريل ليشير عليه ولا يكره ذلك جبريل، فرفعه عند الخامسة، فقال يا رب إن أمي ضعفاء أجسادهم وقلوبهم وأسماعهم وأبصارهم وأبدانهم فخفف عنا، فقال الجبار تبارك وتعالى: يا محمد لبيك وسعديك، قال: إنه لا يبدل القول لدي كما فرضت عليك في أم الكتاب، فكلُّ حسنةٍ بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب، وهي خمسٌ عليك، فرجع إلى موسى، فقال: كيف فعلت؟ فقال: خفف عنا أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها، قال موسى: قد والله راودت بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه، فارجع إلى ربك فيخفف عنك أيضاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا موسى قد والله استحييت من ربي عز وجل مما اختلف إليه قال: فاهبط باسم الله. قال: واستيقظ وهو في المسجد<sup>(١)</sup>.

قال الحافظ ابن حجر: ( قوله فاستيقظ وهو في المسجد الحرام) قال: يحتمل أن يكون استيقاظاً من نومةٍ نامها بعد الإسراء؛ لأن إسراؤه لم يكن طول ليلته، وإنما كان بعضها، ويحتمل أن يكون المعنى أفقت مما كنت فيه مما ضامر باطنه من مشاهدة الملائكة الأعلى، لقوله تعالى ﴿لَقَدْ رَأَيْتَ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾<sup>(٢)</sup> فلم يرجع إلى حال بشرته صلى الله عليه وسلم إلا وهو بالمسجد الحرام، وأما قوله في أوله بينما أنا نائم، فمراده: في أول القصة، وذلك أنه كان قد ابتداء نومه فأتاه الملك فأيقظه، وفي قوله في الرواية الأخرى بينما أنا بين النائم واليقظان أتاني الملك إشارة إلى أنه لم يكن استحكم في نومه انتهى. وهذا كله ينبني على أن نوح القصة، وإلا فمتى حملت على التعدد بأن كان المعراج مرةً في المنام، وأخرى في اليقظة فلا يحتاج إلى ذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) البخاري، صحيح البخاري ضمن فتح الباري، فتح الباري، كتاب التوحيد، باب قوله وكلم الله موسى تكليماً، رقم: ٧٥١٧، (٦٠٥/١٣)، تعليق: عبد اللام حلوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤.

(٢) النجم، ١١.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي. بيروت المطبعة البهية المصرية لصاحبها عبد الرحمن محمد. الطبعة الثانية. سنة ١٤٠٢هـ، (٤١٧/١٣).

رابعاً: للآية مضمون؛ فكلمة الإسراء تعني أن الحدث تم بالليل، فكيف يدعي (بودلي) أن الآية لا تشير إلى تلك الحادثة<sup>(1)</sup>، وكلمة (عبده) تعني الجسد والروح، ولسنا بحاجة إلى تفصيل هذه القضية، فهو ينكرها من أساسها عندما قال: (وكان استفهامي الذي استفهمته يعني هل الإسراء كان بالروح أو الجسد سطحياً) وقد لاحظت أن النبي (عليه الصلاة والسلام) أخبر عن ذلك على أنه معجزة، فكيف يدعي (بودلي) أن النبي ﷺ لم يدع المعجزات.

خامساً: يدعي (بودلي) على سبيل التشكيك والافتراض أن النبي ﷺ لو تحدث عن مسألة الإسراء وأكد ما جاء في القرآن حولها، فإنه يكون بذلك مشابهاً لما في التوراة والإنجيل، وقد انتحل بذلك ما سطر فيهما، فعلى نقاد الإسلام من علماء الغرب أن لا يتدهشوا لذلك، وتلك مسألة من المسلمات عندهم، أعني مسألة الانتحال، وهنا أقول: إن هذه الخيالات المنسوجة في التوراة والإنجيل -المزعوم أنهما كل منهما كتاب مقدس- لا تصل جودة الكلام فيه بل رتبة البلاغة<sup>(2)</sup> مستوى ما رواه الإمام البخاري في صحيحه، فضلاً على أن يتم مقارنة ذلك بما أشار إليه القرآن في سورة الإسراء وسورة النجم، التي تحدثت عن الإسراء والمعراج، فلا توجد مقارنة لا على المستوى اللفظي ولا على المستوى المعنوي، انظر إلى ركاكة الألفاظ في تلك الرؤى المختلطة، بل انظر إلى وصف الملائكة الأطهار بالحيوانات والمناظر المرعبة والأصوات المزعجة، وما في الجنة من زواحف ووصف الملائكة بالطيور أيضاً، حيث لا رابط في الرؤيا ولا انسجام، ولا هدف ولا غاية، إن ذلك عكس ما جاءت به السنة المكرمة حيث آيات الله تعالى ودلائل العظمة التي لها في النفس الوقع العميق، بل إن كل مشهد أخبرنا به النبي (عليه الصلاة والسلام) فيه درس وعبرة، والحاصل أن لا تشابه كما يزعم (بودلي) بين رؤى إيلياء ولا ما رآه يوحنا وبين

(1) يقول الدكتور يوسف الكتاني: أن فعل (أسرى) وهو السير ليلاً لا يتم إلا بمرحلة مادية وفي اليقظة، ولو لم يكن كذلك لما عبر بأسرى ولجاء التعبير بقوله مثلاً سبحان الذي رأى عبده، مقال معجزة الإسراء والمعراج، مجلة التضامن الإسلامي، السنة السادسة والأربعون، يناير 1991م، ص 58.

(2) ينظر مثلاً محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ص 27 نهضة مصر للطباعة والنشر، 1996م، ط. د.

حادثة الإسراء والمعراج التي حصلت لرسول الله (عليه الصلاة والسلام)، ثم إنه يدعي أن ما رآه النبي (عليه الصلاة والسلام) خرافة، وما في التوراة والإنجيل ليس خرافة، فهذا الكيل بمكيالين خلل علمي خارج عن مقررات أصول البحث والنظر، أضف الى ذلك أن ما نقله (بودلي) عن رؤيا إيليا ويوحنا، لا يفهم منه نفي أصلاً وفضلاً على أن يضاهي السنة في لغته وبلاغته فضلاً على مضاماته في ذلك القرآن.

سادساً: إن إنكار سبب النزول أو الرواية المتواترة لأنها لا تنسجم مع أفكار هذا المستشرق، ومن ثم حذفها من اعتباره منهج ملتوي لا يتفق مع الدرس العلمي والبحث الموضوعي، وقد رأيت كيف قرر (بودلي) ذلك في نهاية حديثه عن هذه المسألة.

إن المستشرقين البريطانيين لم يوفقوا في تعاملهم مع روايات أسباب النزول؛ لافتقارهم للمنهج الصحيح في دراسة أسباب النزول، لذا كان منهجهم في دراستها على غير وجهته المنضبطة، وقد أدى بهم اعوجاج منهجهم إلى الإنحراف عن الحق في هذا المبحث المهم في أصول التفسير.



## المبحث الثاني:

### أسلوب السورة القرآنية:

وفيه ثلاثة مطالب:

من الموضوعات المهمة التي عرض لها المستشرقون البريطانيون في الدراسات القرآنية أسلوب السورة القرآنية، فقد عالجوا هذا الموضوع من حيثيات كثيرة، إذ تناولوا أسلوب السورة اللغوي، وأسلوبها البياني، وأسلوبها في عقد الموضوعات وطرحها، وفي هذا المبحث سيتم عرض وجهات نظرهم إزاء هذه النقاط المهمة، وما جاءوا به من آراء ليدرك القارئ موقعها من الصواب والخطأ معروضة على النقاش والبحث.

فقد نظر المستشرقون البريطانيون إلى لغة السورة القرآنية، وكانت السطحية والتسرع في الأحكام سمة بحتهم فيها، حيث قرروا أن السورة القرآنية احتوت على مفردات غير عربية، إذ تآثر القرآن بلغات الأمم السابقة، كالعبرية، والآرامية، والسريانية، واليونانية، وغيرها، وجاءوا بأمثلة عديدة لإثبات هذه القضية، وإذا كانت هذه القضية موضع نقاش قديم بين علمائنا؛ إذ هم بين قائل بهذا وبين قائل بخلافه، إلا أن هؤلاء المستشرقين البريطانيين يودون التأكيد على فكرة التأثير بثقافات الأمم السابقة لا سيما العبرية منها، فإذا تقرر لديهم أعجمية الألفاظ القرآنية مضافاً إليها وجود الأفكار والموضوعات من قصص وغيبيات وما إلى ذلك من القضايا الأخرى، حيث يزعمون تآثر القرآن بها عن طريق أهل الكتاب، تؤكد لديهم أن مثل هذا القرآن لم يزد على ما عندهم، مما يؤكد شهادة حق لكتبتهم بالأفضلية والثقة. إذن لم يكن هذا المبحث اللغوي عندهم مبحثاً لغوياً صرفاً لأجل البحث عن حقيقة المفردة اشتقاقاتها بين اللغات، بل الهدف عندهم هو ما يبنى على تقرير مثل هذه الحقيقة بالنسبة لهم. وإن ما يجعلني على ثقة من هذا الذي أقول -حتى لا يكون ذلك إجحافاً في حقهم- أوعدم إنصاف إزاءهم أمران اثنان:

أ- أنهم يأتون بهذه المباحث في سياق إثبات أن القرآن تأثر بالأمم السابقة في موضوعاته وأفكاره.

ب- ما عقده بعضهم من مؤلفات أمثال (منغانا) حيث وسم كتاباً له بهذا العنوان: (the syrianic style of the quran) الأسلوب السرياني في القرآن.

فهو لم يكتف بمجرد الادعاء بوجود ألفاظ سريانية في القرآن، بل يريد تجريد القرآن من أسلوبه العربي ليقول إن القرآن مدين للغات الأخرى بأسلوبه أيضاً، وحسب هذا المستشرق وغيره عدم فهمه لأسلوب القرآن فضلاً على لغته حتى يخوض في أمر لا يملك أن يتقدم فيه أو يتأخر. بل إن من يطلع جيداً يلحظ ما يكون من باب براعة الاستهلال في أمثال هذه المباحث عندهم؛ إذ يقررون أن كلمة (قرآن) مأخوذة من السريانية، فهي في الأصل (قريانة)<sup>(١)</sup>، فيظهر على هذا عندهم أن لفظ القرآن الذي هو علم على موضوعاته وقضاياها كلمة غير عربية يتأثر فيها القرآن بغيره من اللغات، فما بالك بسائر الأمور الأخرى، بل يذهبون إلى أن لفظ (سورة) ولفظ (آية) ليسا عربيين أيضاً<sup>(٢)</sup>، فالهدف إذن واضح لكل ذي بصيرة وأدنى مسكة من عقل؛ إذ هم يتجردون عن الجانب العلمي في هذه القضية، ولا يكون دافعهم في هذا إلا دافع العصبية لتوراتهم وإحليلهم تجاه لغة القرآن وأسلوبه، كُنت قد عرضت سابقاً لمقولات بعضهم بغموض لغة القرآن، ورددت عليها في حينها، إلا أن هناك فرية أخرى يرددها هؤلاء، بل هي من المقولات المسلمة التي لا تقبل النقاش عندهم لرسوخها في أذهانهم رسوخاً قاراً، ألا وهي وجود الشعر في القرآن وكون القالب اللغوي للقرآن قالب شعري على أوزان منظومة، وقد جاءوا بأمثلة تقرر وجهة نظرهم، وساعمد في هذا إلى تقرير شبهتهم، ثم أعطف عليها بالدفوع المؤتلفة من مسلكي النقض والمعارضة؛ نظراً لما لهذه القضية من أثر خطير ينجم عن القول بها. وهذا شروع ببيان القضية الأولى:

(1) Jibb, the shorter encycopaedia of Islam, p240

(2) نفسه، p 240.

## المطلب الأول: الادعاء بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن:

ذهب (بيل) و(واط) إلى القول بمصادقين على ما يقوله (آرثر جفري) في كتابه (the foreign vocabulary of the quran) أن (هناك ما يقرب من مئتين وخمس وسبعين كلمة غير عربية في القرآن، عدا الأسماء الموجودة فيها، ويرى أن ثلاثة أرباع هذه الكلمات كانت مستعملة لدى العرب قبل مجيء محمد (عليه الصلاة والسلام)، ومعظمها أصبح مألوفاً لدى لغة العرب، وبمراجعة ما ذكره السيوطي نجد أن ما يقرب من نصفها - هذه الكلمات - جاءت من اللغة المسيحية وأساسها السريانية، والقليل من الآثيوبية، وخمس وعشرين كلمة من العبرية أو الآرامية وهي لغة سيدنا إبراهيم عليه السلام أو اليهودية، وبعضها من الفارسية، وأخرى من مصادر غير معروفة. إلا أن بعض هذه الكلمات تتشابه في الصيغة أو الاشتقاق، فيصعب أن يقال: أي هذه اللغات استعارت العربية منها تلك اللفظة، ونجد أن كتاب (bell's introduction to the quran) حافل بكلمات يزعم أنها غير عربية، فمثلاً كلمة (الفرقان) يدعي (بيل) ومثله (جفري) أنها الكلمة السريانية (برقاننا) (perqana)، وتعني الخلاص<sup>(١)</sup>.

والحق أن كلمة (فرقان) ليست سريانية بل هي عربية خالصة، قال ابن فارس: (إلغاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل (تفريق) بين شيئين. والفرقان: كتاب الله تعالى فرق به بين الحق والباطل، والفرقان: الصبح سمي بذلك لأنه يفرق بين الليل والنهار<sup>(٢)</sup>. فليس إذن أساس الكلمة سريانياً، بل هي كلمة عربية لها اشتقاقها المعروفة والتي نص عليها اللغويون.

ويزعم (جيب) في كتاب (المحمدية): "أن الحنيفية تدل على العقيدة التي بشر بها محمد صلى الله عليه وسلم في مطلع بعثته، وأنها قد استبدل بها الإسلام مؤخراً فقط. ثم زعم بعد

The origin of islam in it's christian London, Macmillan, 1926 p120. (1)  
, new yourk, Jeffery: the Koran as 1952,p228.,heyitage press enviornment  
scripture

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (٤/٤٩٣-٤٩٤)

ذلك أن كلمة ( حنيف ) هي الكلمة السريانية ( همبا ) ( hamba ) وتعني الوثني<sup>(١)</sup> . وبالطبع ليس هذا هو المقصود بكلمة (حنيف) في العربية، خصوصاً أن القرآن يشير إليها على أنها (صفة الإنسان ذي الفطرة السليمة).<sup>(٢)</sup> وبالرجوع إلى معاجم اللغة العربية نجد أن الكلمة أصيلة في العربية، قال ابن فارس: (الحاء والنون والفاء أصل مستقيم، وهو الميل، يقال للذي يمشي على ظهور قدميه أحنف، والحنيف: المائل إلى الدين المستقيم. والأصل هذا ثم يُتسع في تفسيره فيقال: الناسك، ويقال: هو المختون، ويقال: هو المستقيم الطريقة، ويقال هو يتحنف، أي يتحرى أقوم الطريق)<sup>(٣)</sup>، فالكلمة إذن عربية خالصة، وليست سريانية كما يزعم (جيب).

ونرى ذلك في الآيتين ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> . ﴿ وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٥)</sup> . فحنيف إذن كلمة تعبر دائماً عن المسلم الورع في توجهه إلى الله تعالى، وفي الخضوع له مائلاً عن كل شرك وضلال، وتصف الإنسان الذي يعيش في سبيل الله تعالى ويقبض بقوة على دينه، وهو ما يختلف بداهة عن الكلمة السريانية التي تعني الوثني. بل إنك تجد المستشرق (جيليوم) ( guillaume ) تبعاً لتأثره بدراسته العبرية والسريانية والتي قامت على معرفته بالعربية كثيراً يدعي ( أن هناك الكثير من الكلمات في القرآن لا يمكن توضيح معناها من العربية، وإنما ينبغي أن ترجع إلى أصولها العبرية أو السريانية، وذلك قبل أن يستقى منها أي معنى)<sup>(٦)</sup>، ثم ساق العديد من الأمثلة محاولاً إثبات مزاعمه. ولكن مثل هذا الانتقاص من قدر العربية ووسمها بالعجز والافتقار إلى أخواتها من اللغات لا يقبله من عرف الحق في هذا من

(1) p38-40 , mohammadanism, jibb.

(2) ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١/٥٢٤)

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، (٢/١١٠-١١١).

(4) الأنعام، ٧٩.

(5) يونس، ١٠٥.

(6) a :islam, Guillaume , harmonds worth , 1954,penguin vooks pelican books,

196 p631.,

المستشرقين أنفسهم حيث يقول (توماس آرنولد) و(جليوم) نفسه: (بالطبع لا يمكن لأي دارس جاد للعهد القديم أن يستغني عن معرفته باللغة العربية معرفة مباشرة وجيدة، ذلك لأن الكثير من الكلمات العبرية لا يمكن فهمها جيداً إلا بالرجوع إلى أصولها العربية)<sup>(١)</sup>.

والذي رأيته أن هؤلاء المستشرقين يكوّنون أفكارهم عن القرآن قبل دراسته أو حتى قبل قراءته، فعند ما يقررون أن كلمة ما هي في الأصل سريانية أو عبرية تجدهم يسارعون ليحملوها معنى خاطئاً، على الرغم من أن الكلمات عربية بلا شك، كما أن معانيها وتأويلاتها تختلف تماماً عما أتوا به، كذلك فإن المعاني العربية هي بطبيعتها الفريدة تنسجم مع الآيات ومع باقي الكتاب الكريم ككل، ومن بين العديد من الأمثلة التي ذكرها المستشرقون البريطانيون في هذا الصدد كلمة (قسطاس) حيث اقترح (منغانا) أنها مشتقة من الكلمة اليونانية (extes) بمعنى مكيال. وقد خطأ عبد الرحمن بدوي هذا المستشرق وقال: (الأصح هو أن الكلمة مشتقة من الأصل اللاتيني (justitia or justs) العادل أو العدالة)<sup>(٢)</sup> ومع أن عبد الرحمن بدوي رد على (منغانا) بأن أصل كلمة (القسطاس) ليس يونانياً بل أصلها لاتيني وتعني العدالة، فقد كنت أتمنى أن يعود عبد الرحمن بدوي لمعجم اللغة العربية ليرد بأفضل من هذا، فهي كلمة عربية فصيحة مأخوذة من القسط وهو العدل، قال ابن فارس (القاف والسين والطاء أصل صحيح يدل على معنيين متضارين، والبناء وحد، فالقسط: العدل، ويقال منه أقسط يقسط، والقسطاس: الميزان قال الله تعالى ﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾<sup>(٣)</sup> ولا يفوتني هنا قبل البدء بالرد على هذه المقولات أن أشير إلى أن المستشرقين كانوا على عناية بهذا الموضوع، فقد عني بالكتابة في هذا الموضوع د (فوراك) (حول الكلمة الأجنبية في القرآن) صدر في فيينا ١٨٨٥م، و(إسهام حول مشكلة الكلمات الأجنبية في القرآن) ميونخ ١٨٨٤م، و(سن فرانكل)

(1) Arnold, sir thomas and guillaume, reds, the legacy of islam, oxford .

university, press oxford, 1968, p9. لاحظ أن (جليوم) يناقض نفسه في النصين اللذين نقلتهما عنه.

(2) بدوي، دفاع عن القرآن، ص ١٤٧-١٤٨.

(3) الشعراء، ١٨٢.

(4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٨٦/٥)

(المفردات العربية القديمة الأصلية والمحمولة عن الأصل في القرآن) ليدن ١٨٨٠م، (الكلمات الأجنبية الآرامية في اللغة العربية) ليدن ١٨٨٦م، (الخليط في القرآن، مجلة ZDMG) ٥٦، ٧٧، و(جرىم) (حول بعض أنواع الكلمات المسندة في جنوب الجزيرة العربية في القرآن) z، A ١٦، ١٩١٢م، (آرثر جيفري) (الكلمات الأجنبية في القرآن) نشره المعهد الشرقي بارود، ١٩٣٨م، وا. (منجانا) (التأثير السرياني على أسلوب القرآن) نشرته رينالوز في عام ١٩٢٧م.

لقد بالغ المستشرقون كثيراً في الحكم على كثير من ألفاظ القرآن بأنها أعجمية، وذلك لمجرد وجود تشابه حرفي أو صوتي بين بعض ألفاظ القرآن وألفاظ لغات أخرى، حتى لقد جعلوا كلمة (الإسلام) نفسها (آرامية مشتقة من (taryumic aramico))، والتي تعني في أصل وضعها السلام أو تحقيق السلام<sup>(١)</sup>. وكما مرّ من قبل ليس القول بأعجمية بعض الألفاظ القرآنية ابتداءً من قبل المستشرقين. فقد قال بهذا أيضاً بعض علمائنا، والخلاف في هذه القضية يرقى إلى القرن الأول الهجري، حيث اختلف الفقهاء والمفسرون وعلماء اللغة حول هذه المسألة إلى ثلاثة أقسام، ذكر ذلك السيوطي في إتقانه - حيث عقد باباً أسماه (فيما وقع فيه بغير لغة العرب)، وقد أفرد له كتاباً خاصاً أسماه (المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب)، - فالأكثر ومنهم الإمام الشافعي والطبري وأبو عبيدة والباقلاني وابن فارس على عدم وقوعه فيه، لصريح الآيات في ذلك من نحو قوله تعالى (قرأناً عربياً)، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾<sup>(٢)</sup>، وقد شدد الشافعي النكير على القائل بذلك. وقال أبو عبيدة: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن (كذاباً) بالنبطية فقد أكبر القول. وقال ابن فارس: لو كان فيه من لغة غير العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها، وقال ابن جرير: ما ورد عن ابن عباس وغيره من

(1) انظر: Jibb, the shorter encyclopaedia of Islama,

(2) فصلت، ٤٤.

تفسير ألفاظ من القرآن بأنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو لمحو ذلك، إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد. وقال غيره: بل كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالفة لسائر الألسنة في أسفارهم، فعلمت من لغاتهم ألفاظ غيرت بعضها بالنقص من حروفها، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى الفصحح ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن. وقال آخرون: كل هذه الألفاظ عربية صرفة، ولكن لغة العرب متسعة جداً، ولا يبعد أن تخفى على الأكابر الجللة، وقد خفي على ابن عباس -رضي الله عنه- (فاطر) و(فاتح).

وذهب آخرون إلى وقوعه فيه، وأجابوا عن قوله تعالى ﴿ قَرَأْنَا عَرَبِيًّا ﴾<sup>(١)</sup>، بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرج عن كونه عربياً، والقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة عربية. { يعني أن القرآن عربي بالغلبة }، واستدلوا باتفاق النحاة على أن منع صرف لمحو (إبراهيم) للعلمية والعجمة، ورد هذا الاستدلال بأن الأعلام ليست محل خلاف، فالكلام في غيرها موجه بأنه إذا اتفق على وقوع الأعلام، فلا مانع من وقوع الأجناس. وأقوى ما رآه السيوطي للوقوع -وهو اختياره- ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعي الجليل، قال: في القرآن من كل لسان، وروي مثله عن سعيد بن جبير وهب بن منه صدق إشارة إلى أن وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علوم الأولين والآخرين، ونبا كل شيء، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن؛ ليتم إحاطته بكل شيء، فاختر له من كل لغة أحدها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب. وهناك مذهب ثالث متوسط بين الرأيين وهو ما قاله أبو عبيد<sup>(٢)</sup> القاسم بن سلام، والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن

(١) يوسف، ٢.

(٢) القاسم بن سلام الأزدي، من كبار العلماء بالحديث والفقه والتفسير والقراءات والأدب، توفي رحمه الله تعالى سنة ٢٢٤هـ، الداودي، طبقات المفسرين، (٣٢/٢)، أنظر: الذهبي، طبقات القراء، (١٤١/١)، ابن قاضي شهبه، طبقات النحاة، (٢٢٣/٢)، القفطي، إنباء الرواة، (١٢/٣).

ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: أعجمية فهو صادق<sup>(١)</sup>، ومال إلى هذا القول الجواليقي وابن الجوزي وآخرون<sup>(٢)</sup>.

وقد أغرب بعض الباحثين المحدثون ممن نزحوا إلى القول بوجود العجمة في اللفظ القرآني و انتصروا لمذهبهم هذا بما يرونه مستنداً قوياً ومعتمداً معضداً لهذه المقولة، وهو الدكتور محمد البلاسي إذ رأى (أن الرسم العثماني إنما جاء على هذه الهيئة ليثبت لنا وقوع المعرب في القرآن)<sup>(٣)</sup>، مع أن الحق أن الرسم العثماني جاء على هذه الصورة ليحتمل القراءات القرآنية المتنوعة، إلا أن الدكتور البلاسي هذا أخذ من القراءات دليلاً آخر على وجود المعرب في القرآن، وشذ بعيداً حين اعتمد القراءات الشاذة توضيحاً لهذا الأمر، مع أن القراءات الشاذة لا تقبل في مثل هذه المقامات، فضلاً على أن القراءات لها فوائد قررنا علماؤنا لا صلة لها من قريب أو بعيد بالمعرب، فحين يورد مثلاً على ذلك (الصلواة) قال: (كتبت بهذه الهيئة لتشير إلى كلمة (صلوتا) السريانية، وكلمة (مشكوة) لتشير إلى عدم أصالتها في العربية وكونها كلمة حبشية)<sup>(٤)</sup>. وفيما اطلعت عليه لم أعرف من سبق إلى مثل هذا القول الذي أغرب فيه صاحبه، حيث أراد الحشد لهذا المذهب أكبر قدر من الأدلة. مع أنه ينبغي الإشارة إلى أن رسم بعض الكلمات (كالصلواة) لا يحتمل ما أراده الدكتور البلاسي من الإشارة إلى صلوتا العبرية، فقد يدلنا هذا الرسم على دلالة صوتية للكلمة وهي التفضيم الذي يعلمه أهل الأداء المؤتلف من بين ألف وواو على أنه حرف مولد، فعلى حين يقرأها ورش بتفضيم اللام يقرأها غيره من الرواة بالألف المرفقة، فهي إذن احتملت الأداء الصوتي، فكيف قرر الكاتب أنها تشير إلى العجمة. وكذلك كلمة (مشكوة) فإن هذا ربما دل على أصالة هذه الكلمة في العربية من حيث

(١) وهذا الذي أطمئن ؛ لأنه يوفق بين الرايين.

(٢) ينظر السيوطي. الإفتان (١/٤٢٧-٤٣٠).

(٣) البلاسي، المعرب في القرآن الكريم، ص ١٢٣.

(٤) البلاسي، محمد، المعرب في القرآن ص ١٢٣ .



إشارتها إلى لهجة من لهجات العرب، فهي تعود بنا إلى منزع الكلمة ورسوخها في العربية، فلماذا يسجل هذا عليها لا لها؟ والكتاب حقيق بالمراجعة والرد والنقاش. وفي هذا الصدد أورد هنا قانونين للرد على هذه المقولات الاستشراقية:

أولهما: القانون النظري، حيث أسلك فيه مسلك المناطقة مضمناً بعض أدلة أهل العلم.

ثانيهما: القانون التطبيقي العملي حيث ينظر فيه إلى الرجوع إلى مظان الكلمة واشتقاقاتها، وإيراد أبنية الأصول العربية للكلمة، وتنزيلها على الكلمة المقول عليها بالعجمة.

وبهذين القانونين أكون سلكت مسلكي النقض والمعارضة لدفع هذه المقولة بما لا

يبقى لها أصلاً.

القانون النظري :

أوجز التفتازاني<sup>(١)</sup> في شرح المقاصد رداً نظرياً على من قال أن القرآن يتضمن ألفاظاً غير عربية حيث قال: (إن في القرآن غير العربي، كالإستبرق والسجيل، فكيف يكون عربياً مبيئاً) قال التفتازاني في شرح المقاصد: (ورد لأن ذلك من توافق اللغتين، أو المراد أنه عربي النظم والتركيب، أو الكل عربي على سبيل التغليب)<sup>(٢)</sup> وقد جاء رد العلامة التفتازاني مقتضباً، لكنه وارد على أسلوب المناطقة في التدرج من المنع إلى التسليم، وسأقوم في هذا المقام ببيان ذلك على التفصيل فأقول: يرى العلامة التفتازاني أن الألفاظ الأعجمية لا وجود لها في القرآن الكريم، ويفترض على جهة التسليم أن في القرآن ما ليس بعربي، فإن الجواب على هذا أن يكون ذلك من باب توارد اللغات على هذا اللفظ وتوافقها في ذلك.

(١) التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله، عالم بالعربية والبيان والمنطق وغير ذلك، انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق، توفي سنة ٧٩٣هـ، رحمه الله تعالى، من أشهر آثاره: (شرح المقاصد)، (التلويح في أصول الفقه)، وغيرها، الداوودي، طبقات المفسرين، (٣١٩/٢)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (٣١٩/٦)، السيوطي، بغية الوعاة، (٢٨٥/٢).

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، (٢٩٣/١).

ويفترض التفتازاني أن هذا الجواب غير مقنع، فينتقل إلى جواب آخر وهو أن العجمة وإن كانت في اللفظ إلا أن ذلك لا ينسحب على تراكيب القرآن ولا على نظمه، على معنى أن نظم القرآن يخرج عن العربية مجال، وأن الألفاظ التي قيل بأنها غير عربية أدرجت في تركيب القرآن مما جعلها عربية بحكم النظم، وهذا لا يؤثر على عربية القرآن.

وهذا ملمح عجيب من التفتازاني، حيث يشير إلى قضية أساسية: وهي أن الكلمة قد تكون أخذت من لغة غير عربية ولكن لا يلزم من ذلك أن يأخذها القرآن على نفس معناها، فقد يضيف عليها القرآن بحكم النظم والتركيب وسياق القضية (السياق) معنى آخر، كأن ينقلها من حدود المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي الذي يكون اصطلاحاً للقرآن، ولربما يتجاوز ذلك من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وأضرب مثلاً على ذلك، فكلمة (قسطاس) التي يدعي (منغانا) وغيره أنها يونانية وتعني العدل -على افتراض أن القرآن أخذها من هذه اللغة وهذا بعيد- لا يلزم أن يقف القرآن عند حدود معناها في اليونانية، حيث أوردتها في تركيب لم يكن معهوداً في اللغة اليونانية (وزنوا بالقسطاس المستقيم)، فهذا التركيب لم تعهده لغة اليونان، ولم يجر استعمال الكلمة فيه<sup>(1)</sup>، ثم إن الكلمة تحتمل أكثر من معنى على هذا التركيب؛ إذ تحتمل المعنى المادي وهو الكيل، وتوفية الميزان من غير إنقاص، وتحتمل معنى معنوياً وهو عدم إنقاص قدر الآخرين في معاملتهم، فعلى هذا نجد أن التركيب القرآني يضيف على الكلمة المقول عليها بالعجمة وبأنها مستعارة من اللغات الأخرى، معنىً جديداً، وهذا تصرف من القرآن عجيب تعد فيه الكلمة عربية بهذا النحو، ثم إن العرب شذبت هذه الكلمات وأجروا عليها مقاييسهم اللغوية، وأقصوا المستهجن منها، وطرحوا الوحشي عن لسانهم فصيروها كالطف وأحسن ما يجري عليه تغيير من لفظ، ودرجت هذه الكلمات على لسانهم حيناً من الزمن، ولما نزل القرآن كانت هذه الكلمات معربة تنطق إلى جانب أخواتها من العربي الأصيل، فكان استخدام القرآن

(1) بل إن القرآن استعمل تراكيب وأدخل كلمات في تعبير لم يكن العرب قد درجوا عليه من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَلَطْنَا عَلَىٰ أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا﴾ (الأعراف، ١٤٩)، فهذا كناية عن الندم وهي لم تعرف لدى العرب بهذا المعنى، انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١١٢/٨).

لها ليس بدعاً مما تعرفه العرب، ولا أدل على ذلك من عدم اعتراض المخاطبين على الفاظ كهذه، ولم نجد لها أثراً في نفوس المسلمين والمنصفين من غيرهم كذلك.

وإذا كان هذا القانون فيه مقنع إلى حد ما، فإن القانون التالي لا شك أحكم وأضبط وأكثر إقناعاً؛ ذلك أنه يأخذ من أصول العربية ميداناً للبحث، وطريقاً للكشف عن حقيقة اللفظ وصلته بمعانيه المتفرعة عنه. فيقال باديء بدء إن للعربية خصائص وميزات تميزها عن غيرها من سائر اللغات، يقول مصطفى صادق الرافعي في تاريخ آداب العرب: (والعربية تعتبر أحكم اللغات نظاماً في أوضاع المعاني وسياستها بالألفاظ، وهي من هذا القبيل أعظمها ثروة، وأبلغها من حقيقة التمدن، بحيث لا تدانيها في ذلك لغة أخرى كائنة ما كانت، فالعرب لم يدعوا معناً من المعاني الطبيعية التي تتعلق بالحياة الروحية أو البدنية مما نهياً لهم إلا رتبوا أجزاءه، وأبانوا عن صفاته بالفاظ متباينة، تعين تلك الأجزاء والصفات على مقاديرها، فأول معاني الحياة الروحية الحب، وهذه مراتبه عندهم: الهوى، ثم العلاقة، وهي: الحب اللازم للقلب، ثم الكلف: وهو شدة الحب، ثم العشق: وهو اسم لما فضل من المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشقف وهو إحراق الحب للقلب مع لذة يجدها، وكذلك اللوعة واللاعج، فإن تلك حرقة الهوى، وهذا هو الهوى المحرق، ثم الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب وهي جلدة لونه، ثم الجوى وهو الهوى الباطن، ثم التيم وهو أن يستبده الحب، ثم البتل وهو: أن يسقمه الحب، ثم التذليبه وهو ذهاب العقل من الهوى، ثم الهيوم وهو أن يذهب على وجهه لا يستقر وذلك لغلبة الهوى عليه، ومنه رجل هائم).<sup>(1)</sup> فهذا من خصائص المعاني للغة: السعة والشمول والدقة والإحكام. وهناك خصائص للكلمة العربية توجز فيما يلي:

١- أن أكثر هذه الكلمات ذات أصول ثلاثية مما يجعل النطق بها سهلاً ميسوراً، وهذه الحروف لا بد أن تكون منسجمة بعضها مع بعض، وغير الكلمات الثلاثة كالرباعي والخماسي قليل، وربما كانت الكلمة الرباعية مضعفة الحرف فكأنما هي كلمتان منفصلتان مثل

(1) الرافعي، تاريخ آداب العرب، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط ١٣٧٣هـ، ٢-١٩٥٣م، (١/٢٣٢).

(وسوس) ( زلزل) ولذلك نجد هذه الأصول في القرآن الكريم قليلة إذا قيست مع غيرها من الأصول الثلاثة.

٢- ومن خصائص الكلمة العربية كذلك هذه الصلات الوثيقة التي لجدها بين أصول الكلمات في موادها الأولية، فمن الحروف المتقاربة هذا التشابه العجيب الذي لا نجد في غير العربية حينما تلتقي الكلمتان أو الكلمات في بعض الأحرف، خذ مثلاً النون والفاء في كلمة من الكلمات فإنك تجد هناك صلة وثيقة ورابطة قوية بين الكلمات التي بدأت بهذين الحرفين مثل: نفق، ونفد، ونفر، ونفط، ونفش، ونفح، ونفخ، ألا ترى أنها جميعاً تدل على الخروج والذهاب؟ وخذ مثلاً الفاء واللام فإنك تجد الكلمات التي بدأت بهذين الحرفين مثل: فلح، وفلق، وفلج، وفلخ، وغير ذلك يدل على الشق، أما مادة الكلمة: فإنك واجد فيها ما تطيب به نفسك ويأنس له قلبك؛ ذلك أنك حين تنظر في كثير من المعاني تظن أن بعضها بعيد عن بعض، فإذا أنعمت النظر وجدتها ذات أصل واحد، خذ مثلاً حرفي الجيم والنون، تجد أنك تكون منهما هذه الكلمات: الجن، الجنة، الجنة، ولأول وهلة تظن أن هذه الكلمات بعيد بعضها عن بعض، فإذا عرفت أن الجن هم ذلك العالم من المخلوقات الذين لا تستطيع رؤيتهم لخفاهم واستتارهم، وعرفت أن الجنة هي ما يستر المحاريين كالدرع أو ما يقيه من الآثام، وأدركت أن الجنة هي البستان ذو الشجر الكثيف الملتف بعضه على بعض، وهو الذي يستر من يكون فيه عن الأعين، فإنك لا تماري في أن هذين الحرفين الجيم والنون يدلان على الخفاء والستر، وكذلك كل ما يركب منهما من كلمات<sup>(١)</sup> وهذا ما يتكفل به بياناً وشرحاً علم الاشتقاق وهو الاشتقاق الأكبر احترازاً عن الاشتقاق الأصغر الذي هو من مباحث علم الصرف.

٣- ومن الخصائص أيضاً: وهي كثيرة: التقارب بين الألفاظ والأصوات؛ إذ تجدهم كثيراً ما يصنعون اللفظ لما يقارب صوته من الحدث، فإذا كان الحدث قوياً اختاروا له الحرف القوي. وإذا كان الحدث ضعيفاً اختاروا له الحرف الضعيف، ومن الأمثلة على ذلك ما يورده

(1) أ.د. فضل، البلاغة المفترى عليها، دار النور، بيروت، ط ١٤١٠هـ-١٩٨٩م. ص ٢٩-٣٠.

ابن جني في الخصائص: ( الخذف والقذف، والخضم والقضم، النضح والنضخ وغيرها، فالخضم: لأكل الشيء الرطب، والقضم لأكل الشيء اليابس، فاختيرت الحاء لكونها رخوة للشيء الرطب الرخو، واختيرت القاف القوية لأكل الشيء اليابس القوي، وكذلك الخذف والقذف، فالقذف: هو الرمي بقوة لما كبر وضخم، والخذف هو: رمي الشيء الصغير كالخصاء، فانت ترى كيف اختاروا لكل حدث الحرف الذي يناسبه، وكذلك النضح والنضخ، فالنضح: للماء الخفيف، والنضخ: للماء القوي، قال تعالى ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ ﴾<sup>(1)</sup> فاختيرت الحاء لرقتها للقليل من الماء، واختيرت الحاء لغلظتها للكثير منه<sup>(2)</sup>. ويدلنا الأستاذ العقاد بطريقة علمية على كيفية الرد على من يريد تجريد العربية من كثير من المعاني وكثير من الألفاظ فيدعي أن كثيراً من الكلمات العربية ليست في أصلها عربية، فيقف مع الكلمة ويبحث عن اشتقاقها، والكلمات التي تمت إليها بقربى وصلة؛ ليصل بنا إلى أن هذه وسيلة من وسائل المحافظة على هذه اللغة، حيث العناية بمفرداتها بعناية تامة، ويفضي بنا إلى نتيجة: هي أن ما ادعي أنه غير عربي لا يستند إلى أساس، وليس من دليل قوي<sup>(3)</sup> يسنده. قال رحمه الله تعالى ( فإذا التبس علينا أمر كلمة من الكلمات فلم نعلم في ظاهر الأمر أهى من الألفاظ الأصيلة أم من الدخيل عليها؟ فلدينا هذا المقياس الحاضر، نقيس به دلالة الكلمة؟ ونردها إلى حياة العرب وإلى المعهود من تعبيرها عن معالم تلك الحياة، فلا يطول بنا العناء في الرجوع إلى أصل معقول نطمئن إليه. قيل مثلاً أن كلمة القلم مأخوذة من (كلموس) اليونانية، ولا يعزى الاستناد في هذا القول إلى مرجع من مراجع التاريخ المحقق غير مجرد الظن القائم على التشابه في مخارج اللفظين<sup>(4)</sup> وهو لا يدلنا على السابق إلى وضع الكلمة من اللغتين، ولكننا نستطيع أن نرد الكلمة إلى القلم أو التقليل من القلام في اللغة العربية، فنرى أنها أصيلة في هذه اللغة بهذا المعنى، ونتقصى المادة

(1) الرحمن، ٦٦.

(2) ابن جني، الخصائص، (١٥٧/٢).

(3) هذا صحيح، ولماذا لا يبين لنا من يدعي أن أصل هذه الكلمة يوناني أو غير ذلك ولا يذكر اشتقاقها في اليونانية أو غيرها ليثبت لنا ذلك؟

فنعلم أنها لا تنقل بجملتها من لغة إلى لغة. فمادة القاف والميم وما يتوسطها مطردة في الدلالة على الشق والقطع، ومنها: قحم، وقرم، وقسم، وقصم، وقضم، وقطم، وقلم، وهي آخرها في ترتيب الأبجدية، ونعود إلى الشيء الذي يقلم، فنعلم أن القناة، والقصبة، والريشة، مما يقلمه العرب ويتخذونه من لفظ أصيل في لغة العرب لا ينقلونه من لفظ آخر في لغة أجنبية).<sup>(١)</sup>

وإذا أخذنا كلمة (القرآن) التي قالت الموسوعة البريطانية وغيرها بأنها سريانية وأصلها (قريانة) فإننا نرى في معجم مقاييس اللغة (أن القاف والراء والحرف الممثل أصل يدل على الجمع، ومنه القرية لتجمع الناس فيها، والقرو هو حوض ترده الإبل يتجمع الماء فيه، والقرو وهو تجمع الدم، يقال أقرأت المرأة: إذا تجمع دمها في جوفها فلم ترخه)<sup>(٢)</sup>. فكيف يدعي هؤلاء بعد هذا أن كلمة (قرآن) سريانية، ولو فرض أنها جاءت في اللغة السريانية، فكيف حكموا بأنها سابقة على العربية؟ ولماذا لا يكون العكس تماماً؟ بذلك يمكن أن تقاس أي كلمة قيل بعدم أصلتها في العربية على هذه الكلمات، وإجراء هذا القانون التطبيقي عليها وسيحكم لهذه الكلمات بأصلتها من دون ريب<sup>(٣)</sup>، فالقرآن بلسان عربي مبين، ولو كان فيه شيء مما يقولون لكان مثاراً لانتقاد العرب أنفسهم، ثم إن العيب هذا (لو كان موجوداً) هو أن يفاخروهم القرآن بكلمات غير مستخدمة عندهم، الأمر الذي لم يقل به أحد، وبهذا يظهر بطلان مقولات المستشرقين والنتائج التي توصلوا إليها.

## المطلب الثاني: دعوى أسلوب السجع في السورة القرآنية:

هذه دعوى أخرى طرحها الاستشراق البريطاني مسلمة عن النقاش عندهم، والأعجب من هذا أنهم حين يقررون أن القرآن سجع من أوله إلى آخره، يودون ذلك بعبارات

(1) العقاد، اللغة الشاعرة، ص ٦٨-٦٩

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (١/٧٨).

(3) لاحظ أنه تمت مراعاة خصائص اللغة وقانون الاشتقاق الأكبر، وهذه وسيلة وأداة من أدوات حفظ اللغة وكلماتها، وسر من أسرار ديومتها؛ إذ تميزت بذلك عن سائر اللغات.

موجية أنهم تفحصوا القرآن ودرسوا آياته ومقاطعته؛ ليوهموا القارئ أن ما توصلوا إليه إنما كان نتيجة بحث وتأمل، وإن تعجب فعجب أمرهم حين يقدم بعضهم لنا دراسات ميدانية يخطيء فيها أخطاء قاتلة، توحى بضحالة فكره وانعدام فهمه لهذه القضية من أساسها.

وإذا نظرت جيداً فإنك تكشف النقاب عن جهد موحد وفكر جماعي إزاء هذه القضية، وإنك حين تطلع على أغلب الدراسات الاستشراقية سواء البريطانية منها أو غيرها، يظهر لك أن هذه قضية محسومة بالنسبة لهم لا تكاد تستثني مستشرقاً منصفاً أو غير منصف منها، وفي ظني أن مثل هذا الاتفاق على فكرة وجود ظاهرة السجع القرآني معناه: أنهم يتوحدون عند نقاط هي منطلقات لهم جميعاً ومتوجة لهم، لكن الأسلوب في طرحها يتفاوت ويتباين من مستشرق لآخر، فحين ترى بعضهم أمثال (كارليل) يسوق لنا هذه الفكرة ويؤكد لها، يعرضها لنا بطريق يظهر فيها إعجابه ويمدح بهذا الأسلوب القرآني فتراه يقول: (ومن العجب أن نرى أن في القرآن عرقاً من الشعر يجري فيه من بدايته، إلى نهايته ثم يتخلله نظرات نافذات، نظرات نبي وحكيم، أجل لقد كان لمحمد ﷺ في شؤون الحياة عين بصيرة، ثم له قدرة عظيمة على أن يوقع في أذهاننا كل ما أبصره ذهنه)<sup>(١)</sup>.

ومثل (كارليل) وغيره لا يفرق بين إيقاع السجع وإيقاع الشعر، ولذلك تجمد عندهم ظاهرة الدمج بينهما، ويكفي في هذا دليلاً على الخلط والإرباك في مثل هذه القضية.

وإنك لتعجب حقاً حين ترى باحثاً يعهد عنه في أوساطهم القوة الفكرية والمنطق العلمي مثل (صمويل مرجليوث) يخلط ذلك الخلط العجيب بين ظاهرة السجع والشعر مستنداً إلى بعض من آيات القرآن، فما هو يقول: (إن أساليب الأدب العربي النثر المسجوع والشعر يتضمن كلاهما بعض الشبه مع أسلوب القرآن، هناك آيات في القرآن هي نثر مسجوع موزون، ولا ينكر ذلك إلا أولئك المتعصبون جداً، يقدمها القرآن في صورة واضحة من عدة أبحر<sup>(٢)</sup>)<sup>(٣)</sup>

(1) كارليل، توماس، الأبطال، تعريب عماد السباعي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط ٣، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م، ص ٨٦.

(2) البحور تكون للشعر لا للنثر المسجوع، فانظر إلى الخلط الواضح.

(3) مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص ٦٢-٦٣.

ويدرك القارئ مقدار الخلط هذا حين يرجع إلى كتاب (Wright) إذ يرينا أن (هذه الآيات هي أوزان شعرية خالصة)<sup>(1)</sup>، فالسجع المقفى عندهم قالب شعري، وشتان ما بين الأمرين؛ فالنثر المسجوع لا يكون له محور.

ويضعنا (مرجليوث) أمام قضية خطيرة تتعلق بإعجاز القرآن في هذا الصدد، إذ يبني على فكرة إنكار ما يسمى بالأدب الجاهلي حيث ينفي وجوده من أساسه، ويقيم على ذلك أدلة باطلة من حيث مقدماتها ومن حيث نتائجها كذلك، وهي قضية لا يعنني البحث فيها، يبني على هذه الفكرة نتيجة لعلها من أخطر النتائج التي توصل إليها في بحثه، حيث يربط بين هذه الفكرة وإقامة الدليل على إعجاز القرآن، حيث يقول: (إن الإعجاز القرآني يمكن أن يفهم على أساس أن القرآن أول عمل في اللغة العربية يكشف عن فن أدبي، أما إن كان السامعون قد تعودوا من قبل النثر المسجوع والشعر اللذين هما من النوع المنمق كالأعمال الأدبية الجاهلية المكتوبة بهذه الأساليب، فيصعب عندئذ إثبات صحة دعوى الإعجاز القرآني)<sup>(2)</sup>. فهذا ربط شديد يظهر فيه خبث الكاتب وتعصبه ضد القرآن، فهذا هو تفسيره لإعجاز القرآن كونه ظاهرة أدبية من سجع موزون وقوالب شعرية لم يعهد للعرب أن عرفوها، حيث لم تكن صنعتهم بيانية من قبل.

إن مثل هذا الكلام الاعتباري الجزافي سهل أن يثار على أنه شبهة، لكن الأصعب أن تقيم عليه دليلاً يثبت؛ ذلك أن إعجاز القرآن ليس من حيث القالب الشكلي وحده، بل يجمع إلى ذلك المضمون والمحتوى أيضاً، فحصلت له الجدة من جهتين الشكل والمحتوى، وقد ركز على ذلك علماء القرآن والبيان<sup>(3)</sup>، ثم أين ذهب (مرجليوث) بالروايات التي رويت عن بعض المعاندين من قريش وهو الوليد بن المغيرة حين سمع القرآن من النبي (عليه الصلاة والسلام) وجاء إلى

(1) انظر كتاب wright في النحو ، Agrammer of the arabic language,third edition, cambridge University,(2/259), ص ٦٣، بتصرف.

(2) مرجليوث، أصول الشعر العرب، ص ٦٣.

(3) ينظر في ذلك الباقلائي، إعجاز القرآن، ص ٤٨، حيث أفاض في بيان هذه القضية.



قومه وقد تغير لونه، وقال: (قد عرفت الشعر هزجه وبجره وعرفت السحر، فما هو بسحر ولا شعر إلى آخر قوله: إن له حللوة وان عليه لطلاوة)<sup>(1)</sup>

ولعل أخطر دراسة في هذه القضية هي دراسة (بيل) في كتابه: (مقدمة القرآن) حيث اخترع لنا أشياء ادعى أنها نتيجة دراسة علمية ميدانية، وعقد فصلاً أسماه (ملامح الأسلوب القرآني features of quranic style)، وبدأ بمبحث بعنوان: (السجع والفواصل rhymes and strophes) وأفرد لهذا المبحث ما يقرب من ست صفحات ضمنها دراسة مكثفة لهذه القضية، وقد جاء بمسائل نمت عن سوء فهم . فقد تبني فكرة (مولر) الألماني بأن (قالب القرآن من القوالب الشعرية، ويحتوي على خلط في قوافيه، وكسر في وزن فواصله، وأن السجع الوارد في القرآن إنما هو نوع من الأدب النبوي الشخصي، تماماً كما هو الحال بالنسبة للتراجيديا الإغريقية، وكما هو الحال بالنسبة للعهد القديم)<sup>(2)</sup>.

ويقدم (بيل) تأكيداً لهذه الفكرة من واقع الآيات القرآنية، ظناً منه أن هذا مما يقوي الفكرة، فيقرر "أن هناك أخطاءً وقع فيها القرآن لأجل السجع، منها: أنه يضطر أحياناً لإجراء تعديلاتٍ وتغييراتٍ في أسماء الأعلام أو الأماكن بداعي مراعاة الفاصلة، ومثال ذلك: قوله سبحانه ﴿سَلِّمْ عَلَيَّ إِلِ يَا سِينِ﴾<sup>(3)</sup> في سورة الصافات ، والاسم الصحيح هو إلياس ، وكذلك قوله سبحانه ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾<sup>(4)</sup> في سورة التين، والصواب هو سيناء، بل لقد اضطر القرآن احتفاظاً بنظام السجع في آياته أن يأتي بتغييرات تتعلق بالله سبحانه، كما الحال في سورة النساء، هذه التعبيرات ألقبت بصيغة الماضي (was) يعني (كان) مثل ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(5)</sup> لأن الفاصلة تنتهي بالألف اللينة، ويقرر أيضاً أنه يلزم لأجل السجع أن يأتي القرآن بلازمة

(1) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف المعلق، دار الجليل، بيروت، (1/243).

(2) Bell, Introduction To The Quran, P 71

(3) الصافات، ١٣٠.

(4) التين، ٢.

(5) النساء، ١٧.

(refrain) تتكرر في السورة القرآنية، من نحو ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(١)</sup>

كخاتمة لآيات معينة في سورة الشعراء<sup>(٢)</sup> وكنماذج على السجع المخطوء والفواصل غير المنتظمة عند (بيل): ((ذلك التغير في الفاصلة في سورة مريم، حيث كانت الفاصلة جارية على نسق الياء المنتهية بالف لينة بعد حرف (الياء)، في مجموعة من القصص، ثم انتقلت فجأة وصار هناك فجوة في نظام الفاصلة، فاستخدمت فاصلة أخرى منتهية بالف دون أن يكون قبلها ياء مثل ولدا، عبدا)<sup>(٣)</sup>، وهذه في نظره ونظر غيره أمثال جيب<sup>(٤)</sup> في موسوعته الإسلامية القصيرة يعد عيباً وأخطاءً في نظام الفاصلة القرآنية. حيث يعبرون عن ذلك بكل صراحة (used false rhymes) أي استخدمت فواصل مغلوطة.

وأول الجهل بالقضية أن تلاحظ ما يقوله المستشرقون البريطانيون في ما يسمى ب (first encyclopaedia of Islam) الموسوعة الأولى للإسلام من إعداد (جيب) و(ليفى) و(ليفى) من المستشرقين، حيث يقررون بكل ثقة أن النبي (عليه الصلاة والسلام) حين عاتب أو عنف الرجل الذي تحدث بالسجع أمامه وقال له: (أسجع كسجع الكهان)<sup>(٥)</sup> يقولون إن النبي ﷺ أيضاً سمح بأن يستخدم هذا السجع في الصلوات، وترى هذه الموسوعة أيضاً أن اللافت للنظر وما يدعو إلى الانتباه في أمر السجع أن القرآن نفسه خصوصاً السور الأولى منه احتفظت بنفس النبرة الصوتية (tone) كعينات أو نماذج من الأغراض التي كان يستعملها الكهان، وهذا نص عبارتهم

*(Muhammad reproved a man who used sadj by saying do you speak sadj like the kahins of paganism? He also*

(1) الشعراء، ٨.

(2) Bell, introduction to the quran p71-73 , look also jibb ,the shorter encyclopedia of islam p276,p70-72.

(3) , introduction to the quran, Bell p72(3)

The shorter encyclopaedia of islam,p270.(4)

(5) أحمد، مسند أحمد، (٤/٢٤٥)، البيهقي، السنن الكبرى، رقم ٧٠٢٤، ٧٠٢٥، (٤/٢٣٨).

*prohibited it to be used in prayers. Yet the most striking of sadj is the kuran itself especially the olders sura's are kept in the same tone as the specimens of the oracles of the kahins quoted by ibn hisham.)<sup>(1)</sup>*

لاحظت كيف أن هؤلاء المستشرقين يقدمون على هذه المسألة واثقين بأنها محسومة لا حاجة لتناقشها، والآن آتي إلى دراسة هذه المسألة ومناقشة هذه الآراء وعرضها على ميزان النقد:

أولاً: لبيت المستشرقين البريطانيين قبل المسارعة إلى التهجم على أسلوب القرآن يمثل هذه الصور الموحية بالعداء، وعدم التمكن من فهم أسلوب القرآن ولغته، ليتهم رجعوا إلى ما كتبه علماؤنا واطلعوا على محاولاتهم لفهم الأسلوب الأدبي واللغوي للآيات، لكان خيراً لهم وأقوم وأعدل، لكن جهلهم بقانون السجع وضوابطه، ومحاولة إنزال ذلك على آيات كتاب الله تعالى هو الذي أودى بهم إلى هذه الجهة من السقوط العلمي، لكنك تمتلك الدهشة أكثر حين ترى باحثاً كـ(جيب) لم يرق له نفي العلماء سجع الكهان عن القرآن، ويتهمهم بالغلط في مقولاتهم دون الإشارة إليهم أو إلى مستندهم وأدلتهم، وكفى بذلك حماية عن الحق وبعداً عن المنهج العلمي؛ لأنه اتبع بذلك طريقة آباءه وأجداده من المستشرقين الآخرين، وإذا كان من كلمة تقال هنا فإنه يمكن القول: كما أن (جيب) وغيره رجعوا إلى آراء أساتذتهم وإخوانهم ممن هم على طريقتهم، كان الأجدر كذلك أن يعودوا إلى منبع القضية، والأفهم والأفقه بها دون سائرهم وهم الأعلام بلغة التنزيل، بدلاً من أن يطلق كل واحد منهم لحياله العنان لأن يستنتج ما شاء كيف يشاء. وأقول: إنه لو أنزل قانون السجع على القرآن، سيجدون أن ذلك لا ينضبط عليه ولا يجري عليه بحال؛ لأن القالب الذي عليه القرآن من حيث الشكل أعجب من قالب السجع وأعظم أثراً منه، فلا السجع يرقى إلى نظمه، ولا الشعر، ولا النثر المرسل، ولا أدب من آداب العرب على أي قالب شكلي كان، وهذه ميزة أدبية حصلت للقرآن دون غيره من سائر الكتب

(1) p270, and also first Encyclopaedia of Islam, E.J.Brill, 1913-1936. p44, the shorter encyclopaedia of islam, jibb

مضافاً إلى ذلك المضمون والمحتوى الذي جاء به القرآن. فلم تكن الناحية الجمالية شكلاً في القرآن طاغيةً عليه مضموناً ومعناً، ولم يتفنن في الفاصلة لأجل الأسجاع وموافقة بعضها، ودونك السور الكثيرة التي يظهر ذلك فيها خير ظهور، فقوله سبحانه ﴿فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَاشَيْهِمْ﴾<sup>(١)</sup> في سورة طه، يلاحظ في هذه الآية المغايرة لنظام الفاصلة المنتهية بالألف، فلو كان القرآن على نظام السجع أتكون مثل هذه المغايرة؟ إن القرآن تتساقق فيه الناحية الشكلية والناحية المعنوية على حد سواء، فلا يدرى أيهما أعجب، فكما قيل هما كشقي مقص لا يدرى أيهما أقطع؟ هذا وقد دفع تهمة سجع الكهان عن القرآن كثير من العلماء، وقد شفّعوا هذه الدفوع بذكر قانون السجع وضابطه، وهنا أسوق رأي عالم من بين هؤلاء الأعلام وهو الباقلاني رحمه الله تعالى حيث قال في إعجاز القرآن ما نصه: (قال أهل اللغة السجع: هو موالة الكلام على وزن واحد، وقال ابن دريد<sup>(٢)</sup>: سجعت الحمامة معناها رددت صوتها وهذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز، ولو جاز أن يقال هو سجع لجاز لهم أن يقولوا: شعر معجز. وكيف والسجع مما كان يألّفه الكهان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر؛ لأن الكهانة تنافي النبوة وليس كذلك الشعر، وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للذين جاءوا وكلموه في شأن الجنين: كيف نفدي من لا أكل ولا شرب، ولا صاح ولا استهل أليس دمه قد يطل؟ فقال (أسجاعة كسجاعة الجاهلية)<sup>(٣)</sup>، وفي بعضها أسجعا كسجع الكهان؟ فرأى ذلك مذموماً لم يصح أن يكون في دلالاته، والذي يقدرونه أنه سجع فهو وهم؛ لأنه قد يكون الكلام على مثال السجع وإن لم يكن سجعاً؛ لأن ما يكون به الكلام سجعاً

(١) طه، ٧٨.

(٢) ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسين الأزدي ولد بالبصرة ونشأ وتعلم فيها وقد نبغ في اللغة، وكان من أكابرها مقدماً فيها توفي سنة (٣٢١هـ) ينظر في ترجمته ابن عساکر، تاريخ بغداد ٢/ ١٩٥، ابن العماد، شذرات الذهب (٢/ ٢٨٩)، ابن خلكان، وفيات الأعيان (١/ ٤٩٧).

(٣) أحمد، مسند أحمد، (٤/ ٢٤٥).

يختص ببعض الوجوه دون بعض؛ لأن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن؛ لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى، وفصل بين أن ينتظم الكلام في نفسه بالفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه، وبين أن يكون المعنى منتظماً دون اللفظ. ومتى ارتبط المعنى بالسجع كانت إفادة السجع كإفادة غيره، ومتى ارتبط المعنى بنفسه دون السجع كان من المستجلبات لتجنيس الكلام دون تصحيح المعنى، وللسجع منهج مرتب محفوظ وطريق مضبوط، متى أخل به المتكلم أوقع الخلل في كلامه، ونسب إلى الخروج عن الفصاحة، كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئاً، وكان شعره مردولاً، وربما أخرجه عن كونه شعراً، وقد علمنا أن بعض ما يدعونه سجعاً متقارب الفواصل متداني المقاطع، وبعضها مما يمتد حتى بتضاعف طوله عليه وترد الفاصلة على ذلك الوزن الأول بعد كلام كثير، وهذا من السجع غير مرضي ولا محمود.<sup>(١)</sup>

فقد لاحظت إذن أن السجع الذي هو سجع الكهان له قانون يضبطه ومنهج محفوظ واللفظ فيه على حساب المعنى، وليس كذلك القرآن، فلو كان القرآن على قالب سجع الكهان لما قام به الإعجاز، وكما أن القرآن نفى الشعر عن القرآن وهو قالب شكلي معلوم للعرب، فمن الأجدر أن لا يكون فيه مثل هذا السجع أيضاً؛ لأنه قالب شكلي معروف، لا سيما أن أغلب من عرفه واستعمله هم الكهان في الجاهلية، يضاف إلى ذلك النهي النبوي عن تعاطي مثل هذا النوع الذي يكون فيه التكلف والتعثر في القول، والقرآن براءً من كل ذلك. وقد أكد الرماني هذه القضية حين فرق بين الفاصلة القرآنية والقافية حيث قال: (إن القافية يتبع المعنى فيها المبنى على عكس الفاصلة)<sup>(٢)</sup>، وقد جعل بعض العلماء وجود الفاصلة ناحيةً جماليةً في الدرجة الثانية بعد المعنى، فالزحشري دفع تهمة سجع الكهان عن القرآن، وذلك من خلال نظرية النظم، وهو يصرح بهذا قائلاً: (لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجرد ما إلا مع بقاء المعنى على سردها على المنهج الذي يقتضيه حسن النظم والتمام، وبني على ذلك أن التقديم في

(١) الباقلائي، إعجاز القرآن، ص ٤٨

(٢) الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٧٠، مرجع سابق

﴿ وَيَأْتِيهِمْ لُجُجٌ فَاصِلَةٌ ﴾<sup>(١)</sup> ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص<sup>(٢)</sup>، فهو يثبت أن التقديم كان لأهمية ما يوقن به المرء في الدرجة الأولى، ويأتي ترنم الواو والنون في الدرجة الثانية.

والحدثون لم يميلوا إلى جانب سيطرة الشكل على المضمون، فهم يعترفون برنة الفاصلة من حيث هي قرأزٌ موحٍ وترجيحٌ رائعٌ، ولكن هذا مرتبط بأشد الارتباط بالمعنى، فأحمد بدوي يقول ( فإنك لتجد أن الفاصلة القرآنية كالثقافة الشعرية، وتزيد الفاصلة على نظيرتها بشحنة المعنى ووفرة النغم والسعة في الحركة)<sup>(٣)</sup> وتجد هذا أيضاً عند بنت الشاطي حيث لا ترى السجع علةً لوجود الفاصلة، وقد قامت بتفسير بعض قصار السور وركزت على هذه المسألة، فمثلاً في كتابها ( البيان في الإعجاز) تقول في الآية الكريمة ﴿ أَقْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾<sup>(٤)</sup> (لم يعدل فيها عن الكريم إلى الأكرم لمجرد رعاية الفاصلة، ولا قصد بها المفاضلة بين أكرم وكريم على ما تأوله المفسرون، فالغاية من صيغة أفعل هي أبعد ما يكون من التصوير، وهذا ما تراه في اسم الأعلى ﴿ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾<sup>(٥)</sup> (ولما القصد المضي بالعلو إلى نهايته القصوى بغير حدود ولا قيود)<sup>(٦)</sup>.

إذن لا ينكر أن يكون للفاصلة القرآنية ناحية جمالية، ولكن لا تستقل وحدها بالغرض البلاغي الذي جاءت من أجله الآية. ومن هنا ترى مقدار البعد عن الصواب في قول (جيب) في كتابه (بنية الفكر الديني في الإسلام) حين عزا تأثير القرآن في قلوب السامعين إلى مجرد

(1) البقرة، ٤.

(2) الزخشي، الكشاف، (١/١٣٧).

(3) بدوي، أحمد، من بلاغة القرآن، ص ٨٩، وينظر ياسوف، أحمد، جماليات المفردة القرآنية في كتاب الإعجاز والتفسير، دار المكتبي دمشق، ط ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص ٣١٥.

(4) العلق، ٣.

(5) الأعلى، ١.

(6) د. عائشة عبد الرحمن، البيان في الإعجاز، ص ٢٥٣.

الناحية الشكلية فقط، فقال: ( فالذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ ونذر، وإنما هو سياقه اللفظي؛ إذ يتكلم كأسفار النبوات في التوراة بلغة الشعر، وإن لم يخضع لقيود الشعر من وزن وقافية، وإذا كان المرء يعني بالشعر ما يكاد يشبه السحر في نظم الألفاظ حتى تحدث صدى ويتردد صداها في العقل، وتفتح منظورات طويلة للبصيرة، وتخلق في الروح سمواً يخلق بها بمنأى عن عالم المادة وينور جنباتها بفيض فجائي من الشعاع، فذلك بالضبط هو ما يعنيه القرآن لدى المسلم<sup>(١)</sup>، ويقول أيضاً: ( أود أن أضيف نقطة أخرى، وهي أن الكنيسة المسيحية لجأت إلى عون الموسيقى لتعلي من التوتر الشعوري في الصلوات، وأن الإسلام كذلك طور فن القراءة المرتلة للقرآن كي يشغل من قدرته على اجتذاب الخيال والشعور، والفرق بين الفنين الموسيقيين لدى الدينين لافت للنظر، حتى إنه يستحق أن يكون موضع تحليل ممنوع، ولكنه يجب أن لا يحجب وجه الحقيقة هنالك، وهي أن الغاية القصوى واحدة في الحالين، وليس غريباً أن لا يجد المسلم في أي كتاب مقدس آخر شيئاً من هذه الصفة الشعرية الشعورية)<sup>(٢)</sup>.

ويجاب عن هذا بأن اللفظ وحده لم يكن هو الذي يؤثر في النفوس، إنما كان المعنى كذلك هو الذي يحرك القلوب، بل ويقلبها تماماً رأساً على عقب من كفر إلى إيمان، وإني لأعجب؛ لو كان اللفظ وحده يؤثر دون المعنى لما تأثر بالشعر متأثرون، حيث كانت طريقة الشعر تهذ هذاً ولا تعتمد على جمال صوت في الإلقاء، مما ينبغي توفره في القرآن لكي يحصل هذا التأثير -على زعم جيب-

إن معاني القرآن سابقة إلى القلب، وتتسارع مع اللفظ الحامل لها لتدعوك إلى الإنصات والتدبر، وهذا ما قرره بعضهم ويدعى (الإعجاز النفسي)، قال الخطابي رحمه الله تعالى: ( قلت: في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من

(1) جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، ص ٧٤.

(2) جيب، مبنى الفكر الديني في الإسلام، ص ٧٤.

آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، وقد عراها الوجيب والقلق وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتزعج له القلوب، ويحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول وأن يركنوا إلى مسألته ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاةً وكفرهم إيماناً<sup>(1)</sup>.

إذن هذا السر في التأثير ليس مرده للفظ والناحية الشكلية فقط كما يزعم (جيب)، بل هذا يتعلق بالمعنى والمضمون أيضاً، ولكي يؤكد (جيب) فكرته هذه فإنه يرى أن القرآن أشبه أسفار النبوءات من العهد القديم، حيث يتكلم بلغة الشعر، ثم يعود ويقول: هو ليس على وزن الشعر، ولكن صنيعة صنيع الشعر، حيث يشبه السحر في نظم الألفاظ ويكفيه جهلاً بمادة الشعر وضوابطه وقوانينه، فهو يريد أن يتوسط بين القائلين بوجود الشعر في القرآن - وهذا الذي يميل إليه في قرارة نفسه - وبين القائلين بوجود سجع الكهان فيه، ولكنه لا يملك التصور الكافي عن قانوني الشعر والسجع، فعلى هذا فإن الجهل قوام دراسته هنا.

وقد ذهب (هارشفيلد) إلى أبعد من ذلك وجاء بتصوير أغرب في اعتماد القرآن لغة شعرية قريبة من أسلوب التوراة، حيث حاول في كتابه: (new researches into the composition and exegesis of the quran) بحوث جديدة في نظم وتفسير القرآن). أن يثبت مزاعمه وادعاءاته بوجود التشابه والتوازي بين نصوص القرآن وبين نصوص العهد القديم، والذي يظهر أن هذا ليس إلا دليلاً على أن (هارشفيلد) كان ضحية تهيؤات مرضية

(1) الخطابى، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 7، مرجع سابق.



سببها تعصب أعمى زاد في شدته تعنت، بل يتمادى في القول والتعصب فيقرر ((أن القرآن ما هو إلا نسخة مزورة من التوراة))<sup>(1)</sup>.

ومما جاء به هذا المستشرق المتعصب مقارنة بين نصوص من سورة الرحمن ونصوص

من سفر المزمور من العهد القديم، ١٣٦ وهذه صورته:

سورة الرحمن \_\_\_\_\_ سفر المزمور ١٣٦ (العهد القديم)

الآية ٥: أَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ٨: الشمس لحكم النهار

الآية ٦: وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ٩: القمر والكواكب لحكم الليل

الآية ٧: وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا ٥: الصانع السموات بفهم

الآية ٩: وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ٦: الباسط الأرض على المياه

وهذه دعوة للقارئ للنظر في النصين: القرآني والتوراتي؛ ليحاول إيجاد أي تشابه يذكر، كيف أوجد (هارشفيلد) تشابهاً بين فقرتين لا علاقة لهما ببعضهما؟ (فالقرآن يذكر الطابع الدوري لحركة الشمس والقمر، بينما لا يذكر المزمور شيئاً عن هذا الموضوع. ورد في القرآن أن النبات والأشجار تسجد لله تعالى بينما لا نجد هذه الفكرة في المزمور، الذي يتحدث بعد ذلك عن الحكمة التي خلق الله تعالى بها السموات، لكن القرآن لا يذكر سوى أن الله تعالى رفع السماء.

أما في الآية القرآنية التاسعة من هذه السورة: فقد ورد أن الله تعالى بسط الأرض لصالح الإنسانية جمعاء، في الوقت الذي يتحدث فيه الآية السادسة من المزمور عن حالة

(1) عن بدوي، دفاع عن القرآن، p2، new resarches. وانظر هذه الفرية من أن القرآن حاكى بأسلوبه الشعر العبراني والتراكيب السريانية مقالة بعنوان:

quran: by alphones mingana and margoliouth ,p13,encyclopedia of religion and ethics:new york,chartes scribner's.1919.(x/538-550).

جغرافية بسيطة، وهي أن الأرض ممتدة فوق المياه، أين إذن التشابه بين سورة الرحمن وبين نصوص الزامير التي وردت في العهد القديم؟ أي تهيؤات جعلت (هارشفيلد) يؤمن بوجود تشابه ومن ثم سرقة؟<sup>(١)</sup>

كذلك يضرب لنا نموذجاً للتشابه بين سورة النحل والمزمور ١٠٤، وهذه صورته:

<u>سورة النحل</u>	<u>المزمور ١٠٤</u>
الآية ٢: يَنْزِلُ الْمَلَكَةُ	٤: الصانع ملائكته رياحاً وخدامه ناراً ملتتهبة
بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَيَّ	
مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ	
أُنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ <sup>(٢)</sup>	

(يتناول القرآن في هذه الآية مسألة إرادة الله تعالى المطلقة في أن يختار من يشاء من بين عباده، ويضع على عاتقه عبء النبوة، وفي أن ينزل عليه ملكاً مثل جبريل حاملاً رسالة الله تعالى. بينما يتحدث المزمور (١٠٤) في الآية الرابعة عن مجرد ظواهر طبيعية وفيزيائية، أين وجد (هارشفيلد) إذن هذا التشابه؟<sup>(٣)</sup>)

ويرى أيضاً التشابه بين الآية الثالثة من سورة النحل و المزمور ١٠٤، وهذه صورته:

<u>سورة النحل</u>	<u>المزمور ١٠٤</u>
الآية ٣: خَلَقَ السَّمَوَاتِ	٢: اللابس النور كثوب الباسط السموات
وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ <sup>(٤)</sup>	٥: المؤسس الأرض على قواعدها

(1) Hirschfield, New researches, P3, وانظر: بدوي، عبد الرحمن دفاع عن القرآن، ص ٢٩

(2) Hirschfield, P4.

(3) بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن، ص ٣٠.

(4) Hirschfield, New researches, p5.

(تتحدث الآية القرآنية عن حكمة وقوة الله تعالى الذي خلق السموات والأرض في انسجام تام، ودون أن تسقط الأولى على الثانية، مما يثبت أن الله وحده لا شريك له، ويكتفي المزمور في المقابل بتشبيه السماء بستار، وبالتأكيد على أن الأرض مؤسسة على قواعد ثابتة)<sup>(١)</sup>.

إن الذي ذكره (هارشفيلد) لا يعدو أن يكون محاولات يائسة لا تقدم أو تؤخر فيما عزم عليه وعقد بحته من أجله، فلا تشابه بين نصوص القرآن لا من ناحية شكلية -وأعني بها النظم- ولا من ناحية المعنى والمحتوى، فالفرق واضح، والأفكار متباعدة، والقضايا بينها من البعد والتناقض والاختلاف ما لا يحتاج إلى تعليق أو دراسة، وأين التوافق الشعري بين هذه النصوص والتناغم النسقي، وعبارة التوراة تبدو الركاقة عليها وقلق العبارة واضطرابها عن موضعها؟ فأين هذا من حسن عرض القرآن ووقوع كل كلمة في موقعها بحيث لو نزعنا عن مكانها من النظم لاختل نظم الآية، ولما سدت غيرها مسدها في ذلك الموقع؟ أبعدها هذا يصر (هارشفيلد) و(جيب) وغيرهما على أن الأسلوب القرآني كأسلوب التوراة في التناغم الشعري، وإن الأثر للفظ لا للمعنى، فإذا كانت هذه قناعته بما عنده من التوراة، وأنه لا يتأثر بالمعنى نظراً لسطحيته وسطحية معانيه، وأنه يتأثر بالأنشيد وطريقة إلقائها فيما يخص التوراة، فلا يحق له أن يقيس ذلك على القرآن؛ لأن عدم قناعته الكافية بالتوراة ومعانيها لا تعني بالضرورة أن لا يكون في محتوى القرآن مقنع إلا من حيثية الأداء اللفظي، الذي ينزل منزلة الموسيقى في الكنائس التي ترافق تراتيل ومواجيد توراتية وإلهامية على حد زعمه، فهذا قياس باطل لا أساس علمي كائن له.

هذا وإذا زعم (بالمر) و(جفري) و(رودويل) و(جيب) أن القرآن فيه أخطاء أدبية كثيرة، وأنه مشحون بالجمل المبهمة والكلمات الغريبة ويتضمن تناقضات لا حصر لها، وأن به أخطاء نحوية وصرفية وأسلوبية كان من السهل تلافئها ومعالجتها، ونعتوا الشكل القرآني بالتعقيد وبالخلط المربك المحير، وبانعدام الإلتقان والبراعة، وأنه يحوي الكثير من الكلمات التي

(1) بدوي، دفاع عن القرآن، ص ٣٢.

ليست إلا خطأ، ورأى (وانسبروغ) أن الأسلوب القرآني حافل بالتكرار الممل، وأن ثروته المعجمية تعد ضئيلة، وأن بناء الجملة به غير مثقن، وأن كثيراً من أجزائه يحوي حشواً مبالغاً فيه من الكلام المزخرف، والتعبيرات البلاغية البيانية، كما يحوي في أجزاء كثيرة منه كلاماً ضد العقل والمنطق، وذلك فيما يصفه من تسلسل الأحداث، وما افتراه (رودنسون) على الأسلوب القرآني حيث يزعم زعماً يدل على فرط الجهل بلغة القرآن وأسلوبه إذ يقول: ( لا يوجد شيء غير عادي في الأسلوب القرآني، وأنه يمكن ببساطة شديدة تفسير تلك الفتنة الطاغية التي تسلب لب قارئه ومستمعيه على أنها نتيجة لحالة افتتان، سببها سنوات وسنوات من القراءة والترديد اللذين لا يفتران على لسان أولئك الذين اعتنقوا الدين)<sup>(١)</sup> والأشد من هذا قوله ( إنه هلوسة سمعية وبصرية وهذيان)<sup>(٢)</sup>. إذا كان هؤلاء ومن مائلهم ألقوا هذا الزعم مجرداً عن دليله، فإن بعضهم قد حاول إثبات مثل هذه التهم، وقد أشرت إلى محاولة (بيل) في كتابه (مقدمة القرآن) وها قد آن الأوان لمناقشة آرائه بعد أن سبق نقلها فيما مضى عنه.

أ- ادعى (بيل) أن من الأخطاء التي وقع فيها القرآن أنه اضطر لإجراء تعديلات وتغييرات في أسماء الأعلام أو الأماكن بداعي مراعاة السجع، وجاء بمثال على ذلك، وهو ما جاء في قوله سبحانه ﴿سَلِّمْ عَلَيَّ إِلِّ يَا سِينِينَ﴾<sup>(٣)</sup> في سورة الصافات، حيث يرى أن الاسم الصحيح هو إلياس، وإنما اضطر القرآن للوقوع في هذا الخطأ الصرفي، وهو زيادة الياء والنون لموافقة الأسجاع السابقة -على حد زعمه-، وقد وقع هذا أيضاً في سورة التين في قوله سبحانه ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾<sup>(٤)</sup> مع أن الصواب أن الكلمة هي (سيناء)، فأجري هذا التعديل لأجل موافقة السجع لبقية الآيات.

(1) خليفة، محمد، الاستشراق والقرآن، ص ٤٢ عن رودنسون في كتابه عمد عليه الصلاة والسلام، ص ٧٧.

(2) نفسه، ص ٥٤.

(3) الصافات، ١٣٠.

(4) التين، ٢.

ويجاب عن هذا بأن (بيل) كان ينقصه فهم مناحي العربية، فقبل أن يصدر هذا الحكم كان عليه مراجعة قواعد الصرف وقوانين اللغة، وليته عاد إلى كتب التفسير التي عنيت باللغة والبلاغة، لرأى دقة الإحكام في النظام القرآني اللغوي، قال العلامة أبو السعود: ( «سلام على إلياسين» - هو لغة في إلياس، كسيناء في سينين، وقيل هو جمع له أريد به هو وأتباعه، كالمهلين والخببيين، وفيه: أن العلم إذا جمع يجب تعريفه كالمثاليين، وقرئ بإضافة (إل) إلى (ياسين)؛ لأنهما في المصحف مفصولان، فيكون ياسين أبا إلياس<sup>(١)</sup>، وقال أبو حيان ( وقرأ باقي السبعة (على إلياسين) بهجمة مكسورة، أي إلياسين: جمع المنسوبين إلى إلياس معه فسلم عليهم، وهذا يدل على أن من قومه من كان اتبعه على الدين، وكل واحد ممن نسب إليه كأنه إلياس، فلما جمعت خففت ياء النسبة بحذف إحداهما كراهة التضعيف، فالتقى ساكنان: الياء فيه وحرف العلة<sup>(٢)</sup> الذي للجمع، فحذفت لالتقائهما، كما قال الأشعرون والأعجمون والخببيون والمهلبيون<sup>(٣)</sup>).

ومع أن بعض التوجيهات عند أبي السعود قد يتوقف في شأنها ومنه: قوله: إن (ياسين) أبو (إلياس) لأنه بنى ذلك على قراءة شاذة ( آل ياسين)، ومثل هذا ليس قوياً في الاعتماد، إذن هي لغة، ومثلها سينين، والقرآن راعى لغات العرب ولهجاتها، ولم يكن اختيار القرآن لهذه الكلمة بدلاً من إلياس لأجل السجع؛ إنما لأجل هذه المعاني التي قال بها العلماء ووجهها خير توجيه.

ب- وما اعترض به (بيل) من اختلال في نظام الفاصلة، وادعى أن القرآن على هذا يحوي أسجاعاً مغلوطة ما كان من الفواصل في سورة مريم، حيث كانت الفاصلة جارية على نسق الياء المنتهية بالفاء بعد ياء في مجموعة من القصص، ثم انتقلت السورة فجأة وصارت فاصلة في نظام الفاصلة، فاستخدمت فاصلةً أخرى منتهية بالفاء دون ياء، أمثال: ولدأ، عبدأ،

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (٢٠٤/٤)

(2) يعني أصلها إلياسيون مثل الأشعريون - الأشعرون حذفت الياء تخفيفاً

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (٣٧٣/٧).

الخ، وهذا يعد عيباً في السجع القرآني -على حد زعمه- . أقول: لو أحسن (بيل) التفكر في الجرس الموسيقي للآيات وطبيعة الموضوع الذي تعبر عنه السورة، لأدرك أن لا خلل ولا اضطراب في نظام الفاصلة؛ لأن السجع غير مقصود لذاته في السورة ولا في سائرهما، وأفضل من يفصح لنا عن هذه القضية سيد قطب رحمه الله تعالى، حيث لفت النظر إلى هذا التنوع في الإيقاع الصوتي والفاصلة في هذه السورة إذ يقول: ( وتنوع الإيقاع الموسيقي والفاصلة والقافية بتنوع الجور والموضوع يبدو جلياً في هذه السورة؛ فهي تبدأ بقصة زكريا ويحيى (عليهما الصلاة والسلام) فتشير الفاصلة والقافية هكذا ( ذكر رحمت ربك عبده زكريا...خفياً...الخ)، وتليها قصة مريم وعيسى (عليهما السلام) فتسير الفاصلة والقافية على النظام نفسه ( واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً...سويلاً..الخ)، إلى أن ينتهي القصص، يحيى التعقيب لتقرير حقيقة عيسى بن مريم ( عليه السلام) وللفصل في قضية نبوته، فيختلف نظام الفواصل والقوافي، وتطول الفاصلة وتنتهي القافية بحرف الميم أو النون المستقر الساكن عند الوقف لا بالياء الممدودة الرخية على النحو التالي ( ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون..فيكون الخ)، حتى إذا انتهى التقرير والفصل وعاد السياق إلى القصص عادت القافية المديدة ( واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً..شيثاً..الخ)، حتى إذا جاء ذكر المكذبين وما ينتظرهم من عذاب وانتقام تغير الإيقاع الموسيقي وجرس القافية: ( قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً.. الخ)، وفي موضع الاستنكار يشتد الجرس والنغم بتشديد الدال. وهكذا يسير الإيقاع الموسيقي في السورة ويشارك في إبقاء الظل الذي يتناسق مع المعنى في ثنايا السورة وفق انتقالات السياق من جو إلى جو ومن معنى إلى معنى<sup>(1)</sup>.

فالواضح على هذا أن الفاصلة تتبع المعنى وتسير وفق المعاني المقصودة التي يريد القرآن أداءها، وليس الغرض أن تبنى الفاصلة من أول السورة إلى آخرها على نسق واحد؛ لأن هذا غير مراد لذاته، وهذا يؤكد خلوق القرآن من سجع الكهان الذي اتهمه به هؤلاء المستشرقون.

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، (4/ 2300-2301) دار الشروق، ط 17، 1412هـ-1992م

ويمكن أن يقال: إن القرآن لم يخالف اللازمة المقولة، لأنه لم يلتزمها فعلاً.

ج- وقد أوقع (بيل) نفسه في مغالطة أخرى حين ادعى أن فعل الكينونة الوارد في سورة النساء في حال التعبير عن الله تعالى جاء لتتوافق الفواصل؛ كون السورة تنتهي بالألف، مع أنه يقول: إن تعبير الماضي (كان) لا يتناسب مع الحديث عن الله تعالى؛ لأنه بمفهومه: أن كان للزمن الماضي فحسب. وهذا جهل أيضاً بمدلولات (كان) اللغوية، فإن كان لها أكثر من اعتبار في لغتنا العربية، قال السيوطي: (كان فعل ناقص متصرف يرفع الاسم وينصب الخبر، ومعناه في الأصل الماضي والانقطاع، نحو ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ﴾<sup>(٢)</sup> أي لم يزل كذلك، وعلى هذا المعنى تتخرج جميع الصفات الذاتية المقترنة بكان. قال أبو بكر الرازي<sup>(٣)</sup>: كان في القرآن على خمسة أوجه:

- بمعنى الأزل والأبد كقوله ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(٤)</sup> بمعنى الماضي والانقطاع،

وهو الأصل في معناها، نحو ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾<sup>(٥)</sup>

- بمعنى الحال: نحو ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾<sup>(٦)</sup> ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوفًا﴾<sup>(٧)</sup>

(1) التوبة، ٦٩.

(2) الأنبياء، ٨١.

(3) أبو بكر الرازي، عبد الله بن محمد بن شاهاور، مفسر، متصوف، توفي سنة ٦٥٤هـ رحمه الله تعالى، من كتبه (بحر الحقائق والمعاني تفسير السبع المثاني)، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، (٢٦٥/٥)، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين (١/٤٦١)، كحالة، معجم المؤلفين، (٦/١٢٢).

(4) النساء، ١٧.

(5) النمل، ٤٨.

(6) آل عمران، ١١٠.

(7) النساء، ١٠٣.

- بمعنى صار: ﴿لَوْ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾<sup>(١)</sup> انتهى.<sup>(٢)</sup>

وفي هذا المعنى يقول العلامة الصاوي: (كان هنا للاستمرار، أي هو متصف بذلك أولاً

وأبداً)<sup>(٣)</sup>

فهذا يدل على ثراء اللغة، فحين يستخدم القرآن تعبير (كان) في حق صفات الله تعالى وأسمائه وأفعاله، فإن هذا المدلول يعني أنه كان وما يزال، وفي هذا إثارة للنفس لكي تتربص عظمة هذا الإله الحق، فإذا أخذت معنى الكينونة في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ

رَقِيبًا﴾<sup>(٤)</sup> ولاحظت سر التعبير بها، نجد أن المعنى يقذف في النفس المهابة والخشية، يقول الطبرسي<sup>(٥)</sup>: (وإنما أتى بلفظة (كان) المفيدة للماضي؛ لأنه أراد أنه كان حفيظاً على من تقدم من عهد آدم (عليه السلام) وولده إلى زمان المخاطبين، وعالماً بما صدر منهم لم يعزب عنه من ذلك شيء)،<sup>(٦)</sup> فعلى هذا يظهر أن لفظة (كان) لها ارتباط شديد بما قبلها، لم يأت وجودها لأجل أن تنتهي الأسماء والصفات بالألف على أنها خبر لكان المنصوب.

ولك أن تتفكر في سائر الآيات التي جاء فيها فعل الكينونة في السورة نفسها، فالمواريث مثلاً تحتاج في تطبيقها إلى دقة متناهية، ومراعاة لحق الله تعالى في تقسيم التركات؛ حتى لا يكون غمط للحق وإنقاص له، حيث تلحظ التذييل جاء التعبير فيه ب(كان) حيث تأتي الآية: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾<sup>(٧)</sup> منتهية ب﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ

(1) البقرة، ٣٤.

(2) السيوطي، الإفتان في علوم القرآن، (١/٥٣٤) ولم أجد كلام الرازي في مختار الصحاح، ولعله في تفسيره غير المتوفر.

(3) الصاوي، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، دار الفكر، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، (١/٢٠١).

(4) النساء، ١.

(5) الطبرسي: الفضل بن الحسن بن الفضل، مفسر، لغوي، من كبار علماء الشيعة الإمامية، توفي سنة ٥٤٨هـ، من آثاره (مجمع البيان في تفسير القرآن)، وانظر في ترجمته، الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ص ٤٢، ص ٢٧٦، الحوانساري، روضات الجنات، ص ٥١٢، الزركلي، الأعلام، (٥/٣٥٢).

(6) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (٣/٦).



عَلِيمًا حَكِيمًا<sup>(١)</sup>؛ لأن هذه التراكب تحتاج إلى علم وحكمة في تقسيمها وبيانها، وهنا منة من الله تعالى عليهم بأن أعطاهم من علمه الأزلي وحكمته الأزلية، وهذا مدعاة إلى التفكير ولتذهب النفس في هذا التصور كل مذهب.

ولو كانت المسألة حرصاً على نظام الإسجاع لما جاءت الآية إثرها مباشرة: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...﴾ منتهية بفاصلة مغايرة لها تماماً في إيقاعها، حيث انتهت ب ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ<sup>(٢)</sup>﴾ والاية بعدها انتهت ب ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ<sup>(٣)</sup>﴾ والتي بعدها ﴿وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ<sup>(٤)</sup>﴾ فلماذا لم يقل ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ لأجل الفاصلة؟ ولماذا لم يقل ( وكان ذلك فوزاً عظيماً) على غرار ما في سورة الفتح ﴿وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا<sup>(٥)</sup>﴾، لا ريب أن الذي يقرر شكل الفاصلة هو المعنى والغاية التي يريد القرآن بيانها وفقاً للموضوع.

د- وقد خالط (بيل) ومثله (ويلش) و(بيرسون) محورا مادة قرآن في دائرة المعارف الإسلامية حيث ادعيا (أن بعض العبارات القرآنية تكررت وليس لها ارتباط وثيق بما سبقها، حيث يرى (ويلش) و(بيرسون) أن الآية ﴿فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمْ تَكْفُرُونَ﴾<sup>(٦)</sup> التي يتكرر بعضها عقب العدد نفسه من الآيات وأقل أو أكثر بالقرار أو الجملة المترددة، ومن هذا النوع

(1) النساء، ١١

(2) النساء، ١٢

(3) النساء، ١٣

(4) النساء، ١٤

(5) الفتح، ٥

(6) الرحمن، ١٦

عبارة ﴿ وَيَلُومُ كَذِبِينَ ﴾<sup>(١)</sup> التي تكررت بالطريقة نفسها تقريباً في سورة المرسلات، ويريان أن هذه الجملة المترددة ليس لها إلا صلةً ضئيلةً بالمعنى المذكور في الآيات الأخرى، إلى حد من الصعب معه أن نحكم بأن الآية التالية يجب أن تقرأ كمقدمة أو كنتيجة لما سبقها.<sup>(٢)</sup>

وما أظن مثل هذه الآراء إلا جهلاً ببلاغة القرآن وروعة أساليبه، فإن هذه الآيات التي أشير إليها ومثلها ما هو بهذه المثابة ليس تكراراً؛ لأن التكرار كما يقرر الخطابي على نوعين:

- (نوع مذموم: وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به زيادة معناً لم يستفيدوه بالكلام الأول؛ لأنه حيثلذ يكون فضلاً من القول ولغواً، وليس في القرآن شيء من هذا النوع.

- النوع الآخر نوع محمود: فهو ما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة، التي قد تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها)<sup>(٣)</sup>، فالتكرار المحمود عند الخطابي إذن ما اجتمع له شرطان: أن تدعو الحاجة إليه؛ لأنه في الأمور المهمة أولاً، وأن يتضمن التكرار زيادةً ثانياً، وما جاء في القرآن اجتمع له هذان الشرطان.

ويذكر الخطابي أن الله سبحانه بين سبب التكرار في مثل قوله سبحانه ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله ﴿ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾<sup>(٥)</sup>، والحق أن مثل هذا لا يدعى تكراراً طالما أنه أبان عن معنى جديد، وخدم القضية التي جاء في سياقها، ومثل هذا يفارق كلامهم-أي العرب-.

(1) المرسلات، ١٩

(2) د. محمد أبو ليلة، (القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي)، ص ٢٨٦ عن دائرة المعارف الإسلامية : the second edition of encyclopedia of islam.

(3) الخطابي، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٥٢.

(4) طه، ١١٣.

(5) القصص، ٥١.

ويجاب عما فرح به هؤلاء المستشرقون مما عدوه تكراراً ولغوياً، وزيادةً وقولاً لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده بأن آية سورة (الرحمن) ﴿فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ذكرت إحدى وثلاثين مرة، ولكنها إنما ذكرت عقب آية من آيات الله تعالى في الأنفس أو في آفاق في الدنيا أو في الآخرة، وقد تكون نعمة يفرح بها المؤمنون، وقد تكون عقوبة للكافرين، وهي في حقيقتها نعمة للمؤمنين كذلك؛ لأنها عقوبة لمجاهم الله تعالى منها على ما أفاد الخطابي<sup>(١)</sup> في رسالته (بيان إعجاز القرآن). وقد قال الخطيب الإسكافي<sup>(٢)</sup> في بيان سر ذكر هذه الآية أكثر من مرة في هذه السورة: ﴿قوله تعالى ﴿فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ وتكريره إحدى وثلاثين مرة، للسائل أن يسأل عن العدة التي جاءت عليها هذه الآية متكررة وعن فائدتها. والجواب أن يقال: نبه الله تعالى على ما خلق من نعم الدنيا المختلفة في سبع منها، وأفرد سبعا للترهيب والإنذار والتخويف بالنار، وفصل بين السبع الأول والسبع الآخر بواحدة، ثلاث آيات سوى فيها بين الناس كلهم فيما كتب الله تعالى من الفناء عليهم، حيث يقول ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾<sup>(٣)</sup> أي من على الأرض، وهذه الفاصلة للتسوية بين الملائكة وبين الإنس والجن في الافتقار إلى الله تعالى، وإلى المسألة والإشفاق من خشية الله تعالى وهي قوله ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>(٤)</sup> وإنما كانت الأول سبعا؛ لأن أمهات النعم التي خلقها الله تعالى سبعا سبعا كالسماوات والأرضين ومعظم الكواكب، وكانت الثانية سبعا لأنها على قسمة أبواب جهنم لما كانت في ذكرها، وبعد هذه السبع ثمانية في وصف الجنان

(1) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٥٣-٥٤.

(2) الخطيب الإسكافي: محمد بن عبد الله، عالم بالأدب واللغة، من أهل أصبهان، توفي سنة ٤٢١ هـ، رحمه الله تعالى، من كتبه (درة التنزيل وغرة التأويل)، انظر في ترجمته: الصفدي، الوافي بالوفيات، (٣/٣٣٧)، الحموي، معجم الأدباء، (١٨/٢١٤)، الزركلي، الأعلام، (١٠/٢١١).

(3) الرحمن، ٢٦.

(4) الرحمن، ٢٩.

وأهلها على قسمة أبوابها، وثمانية أخرى بعدها للجنة اللتين دون الجنة الأولى؛ لأنه قال تعالى في مفتتح الثمانية المتقدمة ﴿وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾<sup>(١)</sup> فمضت ثمانية في وصف الجنة وأهلها، وثمانية في وصف جنتين دونهما للثمانية المتقدمة إليه، فكان الجميع إحدى وثلاثين مرة<sup>(٢)</sup> ويقول الكرمانى<sup>(٣)</sup>: (كرر الآية إحدى وثلاثين مرة، ثمانية منها ذكرت عقيب آيات منها تعداد عجائب خلق الله تعالى وبدائع صنعه ومبدأ الخلق ومعادهم، ثم سبعة منها عقيب آيات فيها ذكر النار وشدائدها على عدد أبواب جهنم، وحسن ذكر الآلاء عقيبها؛ لأن في صرفها ودفعتها نعمًا توازي النعم المذكورة، أو لأنها حلت بالأعداء، وذلك يعد أكبر النعماء. وبعد هذه السبعة ثمانية في وصف الجنان وأهلها على عدد أبواب الجنة، وثمانية أخرى بعدها للجنة اللتين دونهما، فمن اعتقد الثمانية الأولى وعمل بموجبها استحق الثمانيتين من الله تعالى ووقاه السبعة السابقة والله تعالى أعلم)<sup>(٤)</sup>. وأما آية المرسلات: ﴿وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ فقد ذكرت في السورة عشر مرات (كل واحدة منها ذكرت عقيب آية غير الأولى، فلا يكون تكراراً مستهجنًا، ولو لم يكرر كان متوعداً على بعض دون بعض)<sup>(٥)</sup>. وأما قوله تعالى ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ آيَةٌ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وإن ربك لهو العزيز الرحيم، فقد ذكرت ثمانين مرة، ولذلك حكمة يشير إليها الإسكافي حيث يقول: (وأما اختصاص سورة الشعراء بالرحمن فلأن السورة مقصود بها ذكر الأمم التي بعث إليهم الأنبياء عليهم السلام، وختم كل قصة من قصصهم بقوله ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وَإِنَّ

(١) الرحمن، ٤٦.

(٢) الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات، المكتبة التوفيقية، ط٢، القاهرة د.ن. ص ٣٣٤.  
(٣) الكرمانى: محمود بن حمزة بن نصر، عالم بالقراءات، نحوي، مفسر، توفي سنة ٥٠١ هـ رحمه الله تعالى، من كتبه: (البرهان في متشابه القرآن)، الداودي، طبقات المفسرين، (٢/٣١٢)، انظر: طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (١/٤٢١)، الزركلي، الأعلام، (٨/٤٤)، كحالة، معجم المؤلفين، (١٢/١٦١).  
(٤) الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، ط.ن. ص ١٧٩، وانظر الخطيب، عبد الكريم، القرآن جمعه، نظمه، ترتبه، دار الفكر العربي، ط.د.ن.د، ص ١٣١-١٣٢.. ص ٥٢.  
(٥) الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص ١٩٢، وانظر الشنيطي، أضواء البيان، (١٠/٢٨٢).

رَبِّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿ وَأُولَٰئِكَ قِصَّةُ مُوسَىٰ (عليه الصلاة والسلام) ﴿ وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ ﴿<sup>(١)</sup>، فاتصف تعالى بالعزیز الرحيم لما يوجباه من الخوف والرجاء اللذين بهما لزوم الطاعات والرغبة فيهما كلا من الدرجات، وأراد بالرحمة أن هذه الأمة أمهلت لتتلع عن تمردها وتعود إلى ربها وتتوب من ذنبها، فلما لم تفعل عوقبت في الدنيا سوى ما أعد لها في الآخرة، وقال في أول هذه السورة: ﴿ إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْتَقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴿<sup>(٢)</sup>، إلا أنه أراد أن لا يكون كالممجين في دينهم إلى اعتقاد ما يعتقدونه، وأمهلهم رحمة منه بهم فقال ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿<sup>(٣)</sup>، فاختص هذا الوصل هنا لذلك).<sup>(٤)</sup> فهذه الآيات إذن ذات صلوات عميقة بما قبلها، ويسري فيها روح الموضوع الذي جاءت السورة القرآنية ببيانه وإيضاحه، فأين هذا من مزاعم هؤلاء المستشرقين وترهاتهم؟. وإذا كان من المستشرقين فمن نقلت عنهم أو غيرهم ممن شاركهم الرأي قد ذهبوا إلى الطعن في أسلوب القرآن إلى الدرجة التي تنم عن الحقد الدفين والجهل المفرط بأدنى معرفة لغوية أمثال (وانسبروغ) الذي يقول: ( الأسلوب القرآني حافل بال تكرار المجل، وإن ثروته المعجمية تعد ضئيلة، وإن بناء الجملة به غير متقن، وإن كثيراً من أجزائه يحوي حشواً مبالغاً فيه من الكلام المزخرف والتعبيرات البلاغية البيانية، كما يحوي في أجزاء كثيرة منه كلاماً ضد العقل والمنطق وذلك فيما يصفه من تسلسل الأحداث)<sup>(٥)</sup>، أقول إذا كان هذا التعامي عن الحق حداً بهذا المستشرق وغيره لأن يعبر بهذا التعبير، فإن من الإنصاف أن يذكر هنا أن بعضهم قد بهره أسلوب القرآن وأظهر إعجابه بأسلوب القرآن ونظمه

(1) الشعراء، ٨.

(2) الشعراء، ٤.

(3) الشعراء، ٥.

(4) الامكافي، درة التنزيل، ص ٢٣٧-٢٣٨

(5) quranic studies, Wansbrough, p33

فأفصح عن سحر البيان القرآني ولغته البديعة، لكنهم متفقون مع أولئك في وجود الإيقاعات الشعرية في القرآن، بيد أن ذلك لم يؤثر عندهم على دقة التعبير القرآني ومتانة أسلوبه، يقول (آربري): ( لا شك في أن الذخيرة الهائلة من الإيقاعات الشعرية الدقيقة قد توافرت في القرآن بصورة كاملة، كما برزت فيه الأصول المعجمية والمجازات والاستعارات بقوة، وبصورة شائقة في النص القرآني، في نفس الوقت الذي كانت فيه دقيقة الأداء<sup>(1)</sup> . ويذهب المستشرق (سيل) قريبا من هذا، إذ يقول ( من المعترف به أن لغة القرآن قد بلغت الغاية في الروعة والنقاء، وقد استند محمد ﷺ إلى إعجاز الكتاب لإثبات حقيقة بعثته، وأعلن عن تحديه لأعظم الرجال وأكثرهم فصاحة، فقد كان الآلاف من الطموحين في ذلك الوقت يسعون إلى معارضة الأسلوب<sup>(2)</sup> ) ويقول: ولا شك أن أسلوب القرآن مذهل، فهو جميل مشرق، وهو مفعم بدوق شرقي، فضلا على أنه ممتلئ بالتعبيرات الهادئة المنمقة التي تنطق بالحكمة، كما أن المواضيع التي تذكر عظمة الله تعالى وصفاته هي الدرورة فيما قدم الأسلوب القرآني من فنون البيان<sup>(3)</sup> . على أنني لا أخذ كلامهم هذا للإنصاف على إطلاقه، ففي طياته زعم بشرية القرآن من نحو قول سيل ( القرآن مفعم بدوق شرقي ) حيث يوحي بأنه من تأليف البشر يحاكي أساليب الشرقيين، لكن ما يجعلني أعد هذه الأقوال من طائفة الآراء المنصفة كونها لم تتجن على الأسلوب القرآني، واعترافها بقدرة هذا الأسلوب على أن يتبوا أعلى الأساليب وأكثرها متانة، وكفى بذلك اعترافاً يوقع غيرهم من أبناء جنسهم في تناقضاتهم وعدم وقوفهم على رأي سديد، ونظرة منصفة إزاء أدق الجوانب القرآنية.

والحق أن القرآن يخلو من سجع الكهان، ولو كان فيه شيء من ذلك لاعترض عليه العرب الأقحاح، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن.

p11aspects of Islamic civilization, Arberry (1)

(2) هذا الكلام تعوزه الدقة، فلم تجر محاولة جادة لإقامة معارضة قرآنية إلا ما كان من مسيلمة، ومثل ذلك مجرد ترهات لا يجري عليها قانون المعارضة.

, Sale p47, the Koran.(3)

## المطلب الثالث: دعوى المستشرقين البريطانيين وجود قالب الشعري في سور

### القرآن:

نظر المستشرقون البريطانيون بعين يعوزها الإنصاف، وملؤها القصور في النظر إلى أسلوب القرآن من جهة أدبية، فحكموا بأنه يشبه ما في التوراة والإنجيل من تراتيل ومواجيد صيغت بأسلوب يجاري فيه أشعار العرب وأنماطهم في الوزن والتقفية، وقد سقت طرفاً من شبهاتهم عند الحديث عن دعوى محاكاة القرآن لما يسمى سجع الكهان، وقد أجهت على طرف منها، إلا إن هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد بسط واستقلال في البحث والمراجعة، فلم يقف الأمر عندهم عند مجرد كون قالب القرآن قالباً شعرياً، بل زادوا على ذلك بأن اتهموا القرآن بانتحال أبيات من شعر العرب، وأخذوا بالاعتباس مع تصرف منه بما اقتبسه من شعرهم، فأورد ما في تلك الأشعار من أفكار ونسبها على أنها من وحي إلهي.

أ- فقد حاول (نيكلسون) أن يوجد صلة بين القرآن وشعر أمية بن أبي الصلت، فقال: (إنه من الحنفاء الذين عاصروه وتأثر بهم، وادعى وجود أوجه للشبه بين شعره والسور الأولى من القرآن خاصة، وتوهم أنه ربما استمد منه حافظه الأول، وإن فرق بينهما أن أمية بن أبي الصلت الشاعر بالذات كانت عقيدته لنفسه، أما النبي ﷺ فاتجه بها إلى الإنسانية بتمامها).<sup>(١)</sup>

وهذه فرية منقوضة من أساسها تتعارض مع المعلوم من سيرة أمية بن أبي الصلت، الذي نظر في الكتب ولبس المسوح تعبداً، وذكر إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) والحنيفية وطمع في النبوة لعلمه مما ذكر في الكتب أن نبياً سوف يبعث من العرب فشاء أن يكونه فلما بعث ﷺ حسده وعاداه حتى أنزل الله تعالى فيه قوله في سورة الأعراف ﴿ وَآتَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَءَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ ﴾<sup>(٢)</sup> (٣) إن

(1) literary of the arabs (1) Cambridge, Nicholson: 1930, p105,

(2) الأعراف، ١٧٥.

(3) الاصفهاني، الأغاني، القاهرة، ١٩٥٠ م. (٤/١٢٢-١٢٣).

كانت هذه صفات أمية بن أبي الصلت وهذا موقفه من الرسول ﷺ وتلك هي الآية التي نزلت فيه، فكيف يصح في الفهم، أن يأخذ النبي ﷺ عن شائته الذي يتربص به الدوائر ويعلق في الناس ما قد يعلمون أنه منسوب إلى من يعاديه، وهو الذين يدعيه لنفسه طلباً للنبوة التي لا تكتسب، وإنما يصطفي الله تعالى لها من يشاء، وإن صح أن أمية طلب الدين ليزكي نفسه، فلا يصح أن يقال إن النبي ﷺ طلبه للإنسانية؛ لأن الذي أرادها هو الله جل وعلا فأرسله بشيراً ونذيراً مذكراً بالثواب والعقاب. ويحيب الدكتور محمد عبد الله دراز -يرحمه الله- عن هذه الفرية بما لا مزيد عليه فيقول: ( نلاحظ أولاً أن القرآن يوضح لنا أن الرسول ﷺ لم يكن يالف الشعر بوجه عام؛ بحيث اعتبره القرآن بالنسبة للرسول ﷺ هوأ لا يليق بشخصه ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ﴾<sup>(1)</sup>، ونمر على هذه النقطة بسرعة، ونساءل عن هذا التعليم الذي يمكن أن يخرج من هذا النوع من الأدب؟ وهنا نجد اتجاهين في الأدب الجاهلي: (الأول) وهو أن بعض الشعراء مثل الأعشى كان يهتم بوصف التقاليد الكنسية، وهو ما لا نجد له أثراً في القرآن، بل لقد كان اهتمام هؤلاء الشعراء ينصب أكثر على شرب الخمر الذي سيوجه إليه القرآن ضربته القاضية بدلاً من تحبيذه، فالقرآن لا ينتمي إذن إلى هذه الفئة. (أما النوع الثاني) من الشعر، فقد كان يتخصص تماماً في الأفكار الدينية، وقصائد أمية بن أبي الصلت نموذج لهذا النوع؛ حيث تقابل موضوعين أساسيين هما: وصف الحياة الأخروية، وقصص الديانات القديمة، وفي بعض المواضع بنفس عبارات القرآن، فلماذا لا نرى هنا النموذج الذي أخذ عنه محمد ﷺ؟ وإذا حالف التوفيق محاولة إثبات هذه العلاقة، سيكون ذلك أهم اكتشاف علمي يخفف عنا عبء التفسيرات الغيبية ولو جزئياً، وستكون نظرة الكتاب الذين اعتبروا شعر أمية الحلقة بين القرآن والتوراة نظرة صائبة، ولكي نتمسك بهذه الحجة لا شك أن أول شرط يطلب إثباته أو طرحه هو صحة الشعر موضوع البحث، ولكننا لا ننوي أن نثير أي خلاف على هذه النقطة، فإذا كان هناك جامعي الشعر مثل حماد وخلف الأحمر قد اشتبه في أنهم لفقوا بعض

(1) يس، ٦٩.



الأشعار، ونسبها إلى القدماء بعد أن خلطوها بشعر هؤلاء، فإن تعميم هذا العمل المشبوه بحيث يشكل كل الشعر العربي أو الجاهلي -على الأقل- سيتضمن نوعاً من المبالغة، إلا أنه لا يكفي أن يكون النص صحيحاً لكي يمكن اعتباره مصدراً للنص المشابه له، وإنما يجب أن يكون سابقاً له في التاريخ، ولكن قضية أسبقية شعر أمية بالنسبة لآيات القرآن قضية مستحيلة الحل، لأن محمداً ﷺ وأمية قد عاصر كل منهما الآخر، وهما أيضاً من نفس العمر تقريباً، فضلاً على أن أمية عاش واستمر في فرض الشعر طوال ما يقرب من ثماني سنوات، بعد نزول آخر آية من سور القرآن المكية التي يوجد التشابه بينها وبين شعر أمية، بحيث يكون من التعسف الادعاء بأن هذا الشعر كان سابقاً للقرآن من حيث التاريخ.

ونضيف أن أمية لم تدع الأصالة ولا الإلهام، بل إنه كثيراً ما عبر عن خيبة أمله وأسفه في هذا الشأن، مما يحملنا على الاعتقاد بأنه قد اندفع إلى التقليد بروح المنافسة، وعلى عكس ذلك، لقد أعلن محمد ﷺ على مسمع من جميع معاصريه، بأنه لم يتلق علمه من بشر، ولناخذ في اعتبارنا موقف خصوم النبي ﷺ في هذا الموضوع، فلقد كانوا دائماً على يقظة لأقل ثغرة ليوجهوا من خلالها ضربتهم، ويحولوها إلى سخريّة واستهزاء.

لم يكن من الأيسر لهم أن يضعوا يده على مسرقاته المفضوحة من شعر أمية، الذي لم يكن قد جف مداده، بدلاً من أن يوجهوا حججهم في كل اتجاه، وأن يلجأوا إلى كل افتراض وصل إلى حد وصم الرسول ﷺ بالجنون لتفسير ظاهرة القرآن العجيبة؟ ومن هذا مخلص إلى أنه - إن لم يكن بتأكيد-، فعلى الأقل باحتمال كبير إلى أن القرآن هو الذي كان أساس الإنتاج الأدبي في عصر نزوله، كما كان يقيناً أساسه في العصور التالية، ولا يضير فن الشعر في شيء في أن نشكك في أصالة مصادره، بعكس ما إذا قلنا نفس الشيء عن مذهب ديني، لأن الشاعر لا يركز اهتمامه في الحقيقة التي يعلنها بقدر ما يركزه في جمال القالب الذي يقدمها فيه، بغض النظر عن المصدر الذي يبحث فيه عن خاماته، سواء في حكمة القدماء، أو المعاصرين، فني وقائع تجاربه، أو في الرأي العام في أي شعور، أو خيال مهما كانت درجة هبوطه، ولقد أثبت شعر أمية

بصفة خاصة أنه يرجع إلى عدة مصادر مختلفة، فعندما يتكلم الشاعر عن وصف النار يقلد أسلوب التوراة، وعندما يشرح في وصف الجنة يستخدم عبارات القرآن، وعندما يقص التاريخ الديني، يلجأ أحياناً إلى الأسطورة الشعبية والى ما يشبه الأساطير الميثولوجية<sup>(١)</sup> ( أو أساطير الآلهة اليونانية )، حيث يتمثل الشخص أحياناً في صورة إنسان، وأحياناً في صورة حيوان أو نبات<sup>(٢)</sup>. وقد حاول أحد الباحثين أن يحلل التشابه بين الذي عند أمية والقرآن فقال: (وبسبب تطابق شعر أمية مع القرآن نشأ جدل حاد في البحث الغربي حول قضية الأصالة، والقضية قابلة للإجابة عنها بناءً على مطابقة البراهين برمتها في ضوء أن أمية ومحمداً (عليه الصلاة والسلام) استعمالاً مصادر متشابهة، وتوفي أمية ومحمداً (عليه الصلاة والسلام) عقب بعضهما، فتوفي الأول قبل الثاني بعامين)<sup>(٣)</sup>، إذن يلاحظ أن هذه الشبهة واهية لا تقوم على دليل يسندها؛ لأن القرآن ليس كله إخباراً عن اليوم الآخر، أو بعض قضايا الألوهية، وإنما فيه الأحكام والتشريعات التي لا تجد لها أثراً في شعر أمية، ثم إن هذه الأشعار إذا خضعت للنقد فسيظهر أن كثيراً منها سيتطرق إليه الشك، بل ستجدها -أي هذه الأشعار- هي التي تأثرت بالقرآن، كما تأثرت به العصور التالية فيما بعد، وأن شعر أمية كان مزيجاً مما أخذ من القرآن وغيره، ولم يدع النبوة.

يضاف إلى هذا أن العرب كانوا حريصين على أن يرصدوا النبي ﷺ في كل كلمة وموقف، وكانوا سيجدون خير فرصة سالحة لهم للتشهير لو وجدوا جزئية واحدة تدل على هذا التأثير، وبذلك تسقط هذه الشبهة.

(1) الميثولوجيا: علم الأساطير، وتطلق كذلك على كل مجموعة من الأساطير صدرت عن أمة متجانسة، أو إقليم عرف بثقافة متجانسة، انظر الموسوعة العربية الميسرة، طبعة دار نهضة لبنان، ١٤٠١هـ، (٢/١٧٩٧).

(2) دراز، د. عبد الله، مدخل إلى القرآن، ص ١٤٢-١٤٤.

(3) بوسه، هيربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد محمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م ص ٥٧.

ب- وقد جاء الدكتور (سنكلير تسدال) في (مصادر القرآن) بشبهة أنكى؛ حيث حاول إثبات ما يعلم في قرارة نفسه أنه غير مستقيم في ذاته، أقول حاول إثبات أن بعض آيات القرآن بما هو على وزن الشعر منحول ومسروق من أبيات كبار الشعراء، ومنهم امرؤ القيس، وقد حبك شبهته بنسيج من الروايات الباطلة، بغية تقديم الدليل على ما يقول، وهنا أستعين بترجمة الأستاذ عباس محمود العقاد لما قاله الدكتور (تسدال)، محيلاً إلى كتابه بالبريطانية وإلى النص الذي أفاده من العقاد، قال الأستاذ عباس محمود العقاد -رحمه الله تعالى-: ( وقد تصدت منهم لهذا البحث الذي نحن فيه عن اللغة قبل نزول القرآن طائفة تقتحم هذه المباحث، وهي أجهل بآلاتها من عامة الأميين، فالدكتور (سنكلير تسدال) (Tisdale) صاحب كتاب (المصادر الأصلية للقرآن)، يروي شبهات الناقدین للقرآن الكريم، ومنها هذه الآيات:

دنت الساعة وأنشق القمر  
عن غزال صاد قلبي ونفر

أحور قد حرت في أوصافه  
ناعس الطرف بعينه حور

مر يوم العيد في زينته  
فرماني فتعاطى فققر

بسهام من لحاظ فاتك  
تركنتي كهشيم المحتظر

ويتخذ منها قرينة على اقتباس القرآن بعض الآيات من أشعار الجاهليين، ويضيف

الدكتور العلامة إلى هذه الآيات آياتاً أخرى كقول القائل:

أقبل والعشاق من خلفه  
كأنهم من حذب ينسلون

وجاء يوم العيد في زينة  
لمثل هذا فليعمل العاملون

قال الدكتور (سنكلر): ( ومن الحكايات المتداولة في عصرنا الحاضر: أنه لما كانت

فاطمة بنت محمد ﷺ تتلو هذه الآية، وهي ﴿ أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾<sup>(١)</sup>، سمعتها

(1) القمر، ١.

بنت امرئ القيس، وقالت لها: إن هذه القطعة من قصائد أبي أخذها والدك، وادعى أن الله تعالى أنزلها عليه.

ومع أنه يمكن أن تكون هذه الرواية كاذبة؛ لأن امرئ القيس توفي عام ٥٤٠م، ولم يولد محمد ﷺ إلا في سنة الفيل أي سنة ٥٧٠م، فلا ينكر أن هذه الأبيات المذكورة واردة في سورة القمر، وفي سورة الضحى، وفي سورة الأنبياء، وفي سورة الصافات، وغاية الأمر أنه يوجد اختلاف طفيف في اللفظ، وليس في المعنى، فورد في القرآن: اقتربت، وفي القصيدة دنت....، ومن البين الواضح أنه يوجد مناسبة ومشابهة بين هذه الأبيات وبين تلك الأبيات الواردة في القرآن، فإذا ثبت أن هذه الأبيات هي لامرئ القيس حقيقة، فحيث يصعب على المسلم توضيح كيفية ورودها في القرآن؛ لأنه يتعذر على الإنسان أن يعتقد أن أبيات شاعر وثني كانت مسطورة في اللوح المحفوظ قبل إنشاء العالم).

ثم قال الدكتور يطالب العلماء المسلمين مع المعارضين والمشتبهين بأن يقيموا الدليل على أن هذه الأبيات مأخوذة ومقتبسة من القرآن، وأنها ليست من نظم امرئ القيس الذي توفي قبل مولد محمد ﷺ بثلاثين سنة: ( ولكن يصعب علينا أن نصدق بأن ناظم هذه القصائد بلغ إلى هذا الحد من التهتك والاستخفاف والجرأة في أي زمن من الأزمان، بعد تأسيس مملكة الإسلام التي كانت متسعة الأطراف والأكناف، حتى يقتبس آيات من القرآن ويستعملها في مثل هذا الموضوع.

ثم يختم الدكتور كلامه في هذه الشبهات مصطنعاً الحذر والحيلة؛ لثلا يثبت نظم هذه الأبيات بعد الإسلام فتسقط الشبهة كلها فيقول: ( إن هذه الأبيات ليست كل ما يعترض به المعارضون؛ لأن ما تقدم من الأسانيد كاف عندهم لتأييد هذه القضية) (١).

(1) العقاد، عباس، اللغة الشاعرة، ص ١٢٧-١٢٩، عن تسدال، المصادر الأصلية للقرآن، النسخة المترجمة للعربية، ص ٢٥-٢٩.

إن هذا الكلام قوامه الجهل بروح اللغة، والخطأ في فهم الأسلوب القرآني، حيث ينقصهم دراسة الأساليب العربية ليفرقوا بين نظم الشعر والسجع والنثر المرسل، وبين نظم القرآن الذي لا يشبه شيئاً من ذلك.

ويجيب العقاد على هذا النقد العقيم، ويعمل على تفنيده بالمنطق العلمي، فيرى (أن هذه الأشياء التي أتى بها (سنكلر) ليس لها ما يثبتها ابتداءً، ثم إن هذا خلط بين الأقوال المنشورة والنظر القرآني فستان ما بين الأمرين، ولو كان ما قاله (سنكلر) صحيحاً لاحتج على ذلك العرب الذين كانوا أعرف الناس بشعرائهم وتراثهم الأدبي، وهم الحجة في هذه القضية، فكيف يكتشف (سنكلير) شيئاً بهذه الخطورة وينيب عن أذهان هؤلاء الأفتاح لو كان هذا المدعى صحيحاً؟<sup>(١)</sup>.

وهذا رد منطقي، إذ كيف ينصب الأعجمي نفسه حكماً على الأساليب العربية فيقرر ما لم يجرؤ أحد من أساطين اللغة على القول به.

ج- وقد جعل (رايت) من جمل القرآن ما هو على وزن محور الشعر وضرب لنا أمثلة:

(فمن البحر الطويل:

أذاب فؤادي والتصبر أفناه

طويل مدى الهجران من كنت أهواه

ولا تقتلوا النفس التي حرم الله

فعلون مفاعيلن فعولن مفاعيلن

ومن البسيط:

خوفا من الجور لما أن أعانيهم

يسسط في أملي أني أداهنهم

فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم

مستفعلن فاعلن مستفعلن فععلن

ومن البحر الكامل:

(1) راجع في ذلك العقاد، اللغة الشاعرة، ص ١٢٩-١٣٢.

يا كاملاً سلم وقل تعظيماً  
متفاعلن متفاعلن متفاعلن  
وَمِنَ الْوَافِرِ:

أوافر كيد شعري في مزيد  
مفاعلتن مفاعلتن فعولن  
وَمِنَ الْهَزَجِ:

هزجتم يا منى النفس  
مفاعيلن مفاعيلن  
وَمِنَ الرَّجْزِ:

الرجز الموزون إذ تهزموا  
مستفعلن مستفعلن مستفعلن  
إلى غير ذلك<sup>(1)</sup>

وما هي الردود والملاحظات على هذا الصنيع:

أولاً: هذا سوء تقدير من (wright)؛ لأنه اجتزأ آيات وبتن نصوصاً قرآنية، ليظهر لنا أن الآية ليست قطعة واحدة، إنما هي جزء من أوزان متعددة، وهذا يجد ذاته خطأ جسيماً، فلو أخذنا أي مثال من أمثله المذكورة، وليكن ما ادعى أنه على بحر الكامل: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ تجد أن هذه قطعة من آية، ونص الآية كلها: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ

(1) wright, a grammar of the Arabic language, third edition, Cambridge university press, 1967, (2/359-360),

يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا<sup>(١)</sup>، فهل قصد القرآن أن يكون آخر هذه الآية موزوناً على بحر الكامل دون صدرها؟ حيث لو أخذت صدرها وأدرته على جميع الأوزان والبحور لما استقام، فلو كان القرآن قصد إلى الشعر ووزنه هنا لاستقام صدر الآية على هذا النحو، ثم خذ الآية سابقتها ولاحقتها، إنك لا تجد أية قطعة من أية على وزن شعري، فلماذا هذه الآية بالذات؟

ثانياً: من المعلوم أن القرآن الكريم يقرأ بعشر قراءات متواترة، ولو قصد القرآن إلى الشعر في وزنه، فإنه ينبغي أن يتم له ذلك في جميع هذه القراءات، فلا يجوز أن تقرأ هذه الآية بقراءة عاصم على وزن البحر الكامل، ولا يتم ذلك -أي الوزن- على قراءة ابن كثير الذي يشيع الهاء<sup>(٢)</sup> في ( عليه)؛ حيث ينكسر بحر الكامل عندئذ، فهل يجوز أن تكون الآية الواحدة على وزن الشعر في قراءة، ولا تكون على وزنه في قراءة أخرى، مع أن الكل متواتر؟ إذ الأصل أن يتوحد الأمر بالنسبة لجميع القراءات لو كان أراد القرآن فعل ذلك. وأوضح من ذلك ما ادعاه (Wright) من كون: ﴿كَأَنَّ لَّمْ تَعْنَنَّ بِالْأَمْسِ﴾<sup>(٣)</sup> على بحر الهزج، أقول لو استقام ذلك على قراءة عاصم فإنه لا يستقيم هذا الوزن على رواية ورش عن نافع ﴿كَأَنَّ لَمْ تَعْنَنَّ بِالْمَسِ﴾ فحركة النقل<sup>(٤)</sup> في الهمزة في كلمة (بالأمس) تعمل على

(1) الأحزاب، ٥٦.

(2) من أصول قراءة ابن كثير إشباع هاء الضمير بياء لفظية، وهذا مذهبه في كل هاء ضمير وقعت بعد ياء ساكنة وكان ما بعدها متحركاً، فإن وقعت بعد حرف ساكن غير الياء، وكان ما بعدها متحركاً كذلك وصلها يواو لفظية، مثل: منه واجتباها، فلا توصل هاء الضمير عنده إلا إذا وقعت بين ساكن ومتحرك كما ذكر، انظر: القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرى، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٦.

(3) يونس، ٢٤.

(4) النقل يعني: نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها وحذف الهمزة، وهذا مذهب ورش في كل همزة متحركة وقعت بعد ساكن صحيح كنعو (الأخرة، آمن) وغيرها، فإن كان الساكن حرف مد، نحو: وفي أنفسكم فلا نقل فيه بل فيه المد، انظر القاضي، البدور الزاهرة، ص ١٩.

كسر وزن هذا البحر، كذلك الحال بالنسبة لقراءة حمزة الذي يسكت<sup>(١)</sup> على اللام في كلمة (بالأمس)، وهذا يؤدي إلى خلل في بحر الهزج المقول على هذا النص القرآني ادعاءً. ثالثاً: ولو فرضنا أن هذه النصوص جاءت على هذه الأوزان تماماً، فهل مجرد المثال أو المثالين في كتاب لا هو بالثر ولا بالشعر يحكم عليه بأنه يجري فيه عرق الشعر من أوله إلى آخره؟.

رابعاً: الأصل في أمر كهذا أن يرجع فيه إلى ذوي الشأن والخبرة أصحاب اللسان العربي، أعرف الناس بلغة التنزيل الذين يفرقون بين الشعر والسجع والثر، ولو كان الأمر مطابقاً لما عرفوه لا اعتراضوا وقالوا: نحن بقدرتنا أن ننظم كما ينظم القرآن من وزن وقافية، فنحن أهل الشعر وأرباب البيان، لكن الحالة الشعرية التي كشف القرآن عنها؛ حيث لا بست أولئك الناس أظهرت أنهم لم يتمالكوا أمام نظم القرآن المغاير لما عرفوه، إلا أن يقدموا تهماً يعرفون بقرارة أنفسهم أن القرآن منها براء، وهذا ما تفصح عنه سورة الأنبياء ﴿بَلْ قَالُوا أَضَعَتْ أَحْسَنُ مِنْ بَلِّ آفَتَرْتَهُ بَلِّ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، فهذه سلسلة الإضرابات دلت على الخيرة والدهشة من عظيم هذا الكلام، الذي قلبه ظهراً لبطن، فما وجدوه على صيغ قوالبهم التي يتداولونها، مضافاً إلى ذلك المحتوى العجيب، والمضمون الجديد، والقيم العالية.

ومن خير من يرد تهمة الادعاء بأن القرآن قالب شعري: الإمام الباقلاني حيث جاء بردود مقنعة وافية؛ إذ نفى البحر والوزن الشعري عن آيات القرآن، فبين (أن القرآن لو كان شعراً لعارضه أهل البيان؛ لأن الشعر مسخر لهم سهل عليهم، وأن الشعر يطلق متى قصد القاصد إليه، والقرآن لم يقصد شعراً، وأن أقل الشعر أربع أبيات، ولم يتفق ذلك في القرآن)<sup>(٣)</sup>.

(1) السكت على لام التعريف وصلأ عند خلف عن حمزة وخلاص بخلاف عنه، وأما في الوقف فيجوز لكل منهما وجهان: السكت والنقل، ولا يجوز الوقف عليهما لحمزة من الروايتين بالتحقيق من غير سكت، انظر القاضي، البذور الزاهرة، ص ١٩.

(2) الأنبياء، ٥.

(3) انظر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٤٣-٤٧.



وقد عرض لهذه القضية العلامة التفتازاني صاحب (شرح المقاصد) بإيجاز شديد، ولكنه سلك طرائق المناطقة في الرد على فرية توفر القرآن على الأوزان الشعرية، حيث قال: (ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر)<sup>(١)</sup>، يعني توهم الشعر في القرآن جهل بمعنى الشعر، ثم بسط هذا الرد قليلاً بعد عدة صفحات بقوله: ( وَرَدَّ بِأَن مَّجْرَدَ كَوْنِ اللَّفْظِ عَلَى هَذِهِ الْأَوْزَانِ لَا يَكْفِي، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ تَعَمُّدِ الْوِزْنِ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنَ النَّقْفِيَّةِ، عَلَى أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِمَّا ذَكَرَ نَوْعَ تَغْيِيرٍ، وَلَوْ سَلِمَ فَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ)<sup>(٢)</sup>.

ويظهر أن التفتازاني أفاد من الباقلاني وغيره من أن للشعر قوانين تحكمه، ولا تنطبق هذه القوانين على القرآن؛ حيث إن الشعر لا بد من القصد إليه بالوزن ووجود القافية، ويضيف أن الأمثلة التي اعترض بها المعترضون حيث قالوا: ( من الطويل: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾<sup>(٣)</sup> ومن المديد: ﴿ وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾<sup>(٤)</sup> ومن البسيط: ﴿ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾<sup>(٥)</sup> ومن الوافر: ﴿ وَيُخْزِبُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾<sup>(٦)</sup>، وذكر أن في هذه الأمثلة نوع تغيير لا ينطبق على وزن تلك البحور، فمثلاً: ﴿ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ سيضطرون هنا إلى إجراء تغيير في الفاصلة؛ لانطباقها وموافقتها للوزن على البحر الوافر، ويضيف جواباً على افتراض أن هذه الآيات جاءت على أوزان الشعر والبحور المقولة، فهي قليلة وغالب القرآن ليس كذلك، فلا يحكم على ما غالبه ليس على الوزن والقافية بأن قاله قالب شعري، لأجل بعض أمثلة منه صادف إيقاعها وزن تلك البحور.

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، (١/٢٨٨)

(2) المصدر نفسه، (١/٢٩٥)

(3) الكهف، ٢٩

(4) هود، ٣٧.

(5) الأنفال، ٤٤.

(6) التوبة، ١٤.

وقد نفى القرآن الشعر عن النبي ﷺ قال تعالى ﴿ وما علمناه الشعر وما ينبغي له ﴾ قال الألويسي: (لا يخفى على من به أدنى مُسكةٍ من عقلٍ أن هذا الكتاب الحكيم المتضمن لجميع المنافع الدينية والدينيوية على أسلوب أفحم كل منطق يبين الشعر ولا مثل الثريا للثري، أما لفظاً فلعدم وزنه وتقفيته، وأما معناً فلأن الشعر تخيلاتٍ مرغبةٍ أو منفرةٍ أو نحو ذلك، وهو مقر الأكاذيب، ولذا قيل أعذبه أكذبه، والقرآن حكم وعقائد وشرائع، والمراد نفي تعليم ﷺ الكتاب الشعر نفي أن يكون القرآن شعراً على سبيل الكناية لأن ما علمه الله تعالى هو القرآن، وإذا لم يكن المعلم شعراً البتة) (١).

وأود ختاماً لهذه القضية أن أعرض لتناقض وقع فيه (بودلي) في هذا الإطار حيث يقول في الصفحة التاسعة والسبعين من كتابه حياة محمد (عليه الصلاة والسلام): (وما كان محمد ﷺ بشاعر، وما كان بمن يرسل الجواب المفحم النابي، فضاق بأشعار عمرو بن العاص وأغانيه)، ثم يقرر في الصفحة التاسعة والثلاثين بعد المئة من كتابه المذكور: (إن أسلوب القرآن ونظمه إنما هو نظم الشعر المرسل الرنان)، والنتيجة التي يصل إليها في كتابه أن القرآن من صنع النبي (عليه الصلاة والسلام)، فأنت تلاحظ أن (بودلي) قدم تناقضاً لا مثيل له، إذ أتى بقياس غير منطقي من القضايا الحملية (٢)، إذ قدم لنا مقدمة مؤتلفة من موضوع ومحمول هي شخصية سالبة (محمد

(1) الألويسي، روح المعاني، (٢٣/٤٦-٤٧).

(2) هنا بعض المصطلحات المنطقية لا بد من بيانها: - القضية الحملية: هي الجملة المشتملة على حكم موجب أو سالب، والحكم فيها قائم على مجرد نسبة شيء إلى شيء آخر أو نفي النسبة بينهما، مثل: زيد إنسان، زيد ليس بحجر. وتقسّم القضايا باعتبارين: الكم والكيف، فاما باعتبار الكم: فإذا وجد المحكوم عليه فيها معيناً مخصوصاً غير قابل للشركة، تسمى القضية عندها (شخصية)، وإذا وجد المحكوم عليه كلياً غير معين فله احتمالات ثلاثة: الأول: أن يكون مسوراً بسور كلي، على معنى أنه يقترن بما يدل على أن الحكم فيها يشمل جميع أفراد الكلي، وتسمى القضية (كلية).

الثاني: أن يكون مسوراً بسور غير كلي، على معنى أن يقترن بما يدل على أن الحكم يشمل بعض أفراد الكلي فقط دون تعيين لأفراد هذا البعض، وتسمى القضية (جزئية).

الثالث: أن يكون غير مسور بأي سور، على معنى أن لا يقترن بما يدل على شمول الحكم لكل الأفراد، أو لبعض الأفراد من غير تعيين، وتسمى عندئذ (مهملة).

وأما باعتبار الكيف: فإذا نظر إلى جانب الكيف في القضايا وجد أن النسب فيها: إما أن تكون موجبة، وذلك إذا كانت هذه النسب خالية عن أدوات السلب (النفي). وإما أن تكون سالبة، وذلك إذا كانت هذه النسب منفية بتسليط أداة من أدوات السلب عليها، فهي إذن باعتبار الكيف قسمان: موجبة وسالبة.

صلى ليس بشاعر)، وهي قضية صادقة، ومقدمة أخرى مؤتلفة من موضوع وعمول هي شخصية موجبة ( القرآن نظم شعري مرسل رنان)، وهي قضية كاذبة، والنتيجة التي وصل إليها أن القرآن ذا القالب الشعري من صنع النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، وهي قضية شخصية موجبة كاذبة، وعلم المنطق يرشد إلى أن الشخصية السالبة في القياس الحملية مع الشخصية الموجبة تنتج لنا شخصية سالبة، فانظر كيف قلب علم المنطق رأساً على عقب، واحتصل على نتيجة لا تفضي إليها مقدماتها، ذلك أن مقدماته ليست سليمة، فلا تنتج مدعاه. فلا محمد (عليه الصلاة والسلام) بشاعر، ولا القرآن شعر حسبما قدمت فيما سبق، فلم يبق إلا أن يكون هذا القرآن علوي التنزيل، وهذا ما لا يقدر (بودلي) على الاعتراف به، فانظر كيف انسلخ عن أدوات الفهم المنطقي السليم، حتى لا يصل إلى الحق.

والقضية الحملية فيها مسند ومسند إليه أو محكوم ومحكوم عليه، فالمسند إليه هو ( الموضوع)، سواء أكان مبتدأ أو فاعلاً أو ما هو قائم مقام أحدهما، والمسند هو ( المحمول) سواء أكان خبراً أو فاعلاً أو ما هو قائم مقام أحدهما. والقياس الحملية لا بد فيه من قضيتين على أقل تقدير، بين هاتين القضيتين حد مشترك متكرر فيهما: فمثلاً ( الشمس كتلة من نار) هذه القضية الأولى، ( وكل نار محرقة) هذه قضية ثانية، فهاتان قضيتان يجمعهما أنهما مشتركان في حد متكرر فيهما وهو النار.

فالقضية الأولى تسمى: مقدمة صغرى، والقضية الثانية تسمى: مقدمة كبرى، وهاتان المقدمتان تنتجان النتيجة وهي: ( الشمس كتلة من نار محرقة). راجع في ذلك الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص ٧١، ص ٧٨، ص ٨٣، ص ٢٢٨.

## المبحث الثالث:

### منهج الاستشراق البريطاني في موضوعات السورة القرآنية:

وفيه ثلاثة مطالب

تحدثت في مبحث سابق عن جانب من دراسة المستشرقين البريطانيين لموضوعات القرآن الكريم، وأفردت لذلك الجانب - وهو دعوى المستشرقين البريطانيين بعشوائية الموضوعات في السورة القرآنية، ودعواهم بانتحال موضوعات السورة من الكتب السماوية السابقة- فصلاً مستقلاً؛ نظراً لاحتياج الموضوع إلى ذلك، وفي هذا المبحث سأتناول نظرة المستشرقين البريطانيين لطبيعة موضوعات السور القرآنية، واستنتاجاتهم بناء على تلك الدراسة، وسيتم الحديث في ثلاثة أطر أساسية عنت بها دراساتهم وهي:

أ- بعض الموضوعات العقديّة والتشريعية.

ب- دعوى تناقض الموضوعات القرآنية.

ج- فهم المصطلحات القرآنية.

وقد بينت من قبل أن المستشرقين البريطانيين حين يدرسون الموضوعات القرآنية، إنما يبحثون فيما يمكن أن يشكل لهم ثغرةً ينفذون من خلالها إلى التشكيك في طبيعة هذه الموضوعات، وإثبات أنها من الصعوبة بمكان أن تفهم على هذا النحو الذي هي عليه في القرآن؛ فالدراسة لم تكن من أجل الاحتصال على الثمرة الفكرية نتيجة البحث؛ لأنها لو كانت كذلك لسلك لأجلها أصح الطرق وأدقها؛ لأن النتيجة الصائبة لا بد أن يسبقها مقدمات صحيحة، هكذا يقرر المنطق السليم، وهذا ما يدعو إليه البحث الموضوعي.

وقد كانوا يصرحون (بأن تصنيف محتويات القرآن أمر بالغ العصوبة، حيث إنه إذا صنفّت محتوياته حسب الفترة الزمنية، فإن هذا يؤدي إلى تناقض؛ فالموضوع المعالج لبعض المواد

يختلف باختلاف الفترة الزمنية).<sup>(١)</sup> ووجد أن بعضهم يتهم القرآن بتحيزه في موضوعاته، ويرى أن موضوعاته لا تشكل فهماً ما بالنسبة لواقع النبوة، فلا يستطيع الباحث أن يبني تصوراً عن علاقة القرآن بالواقع المكي، لعدم وضوح الرؤيا في القرآن إزاء مجريات الواقع؛ حيث يقول (مونتجري واط): ( جرت العادة بعض الوقت، بأن القرآن هو المصدر الرئيسي لفهم الفترة المكية، ولا شك أن القرآن معاصر لتلك الفترة، ولكنه متحيز، ناهيك بصعوبة تحديد التسلسل الزمني المختلف أجزائه، وما يحوم حول كثير من النتائج من شك، فهو لا يمدنا بأي شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد ﷺ والمسلمين خلال الفترة المكية، وكل ما فعله كتاب السيرة الغربيين، هو أنهم أقرأوا اللوحة التي تقدمها السيرة عن الفترة المكية في خطوطها الكبرى، واستعملوها إطاراً لا يحتاج إلا لتوشيته بأكثر كمية ممكنة من مواد القرآن، وأفضل طريقة هي اعتبار القرآن والأحاديث الأولى كمصادر يتم بعض منها بعضها الآخر، في إسهامه لفهم تاريخ الفترة المشار إليها، ويطلعنا القرآن على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وضواحيها، ولكن يجب الاهتمام أيضاً بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إذا أردنا تكوين لوحة متناسقة وإدراك الجانب الفكري نفسه)<sup>(٢)</sup>.

ويجيب الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل على هذا بقوله: ( أما القول بتحيز القرآن وعدم موضوعيته، والشك في صدق النتائج التاريخية التي يطرحها؛ فقد لا يستطيع أحد أن يلزم الرجل بالاعتقاد بأن القرآن ككتاب منزل من الله سبحانه، إنما هو العلم الموضوعي اليقيني المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكن من جهتنا كمسلمين، فإننا غير ملزمين البتة بقبول، بل حتى بمناقشة أطروحات كهذه طالما أكد عليها المستشرقون، ولكن حتى لو نظرنا إلى القرآن كوثيقة تاريخية، فإن القول بعدم موضوعيته، والشك في معطياته التاريخية أمر يحتاج إلى دليل، و(واط) يطرح مقولته على عواهنها، ولا نجد بعدها في طول كتابه وعرضه مقطعاً قرآنياً واحداً يخرج عن الموضوعية، فلا نجد أي دليل، وعلى أية حال فإن كتاب الله تعالى

(1) انظر في ذلك أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٩٩. حيث متن الموسوعة البريطانية.

(2) واط، محمد ﷺ في مكة، ص ١٣٣.

ما جاء ليكون كتاباً تاريخياً يتابع التفاصيل والجزئيات لحظة بلحظة، ويوماً بيوم، كما نجد في العهدين القديم والجديد، اللذين ذُونا في فتراتٍ لاحقةٍ على نبوتي موسى وعيسى عليهما السلام، وبرغم ذلك، فقد استطاع عدد من الباحثين أن يستخلصوا من القرآن حقائق تاريخية مهمة عن العصرين المكي والمدني، وأن يصنعوا من نسيج الآيات ذات الصبغة التاريخية صورة عن السيرة النبوية هي في الحقيقة من أدق ما كتب عنها إلى الآن، ويكفي أن ننظر على سبيل المثال في كتاب دروزة ( سيرة الرسول ﷺ: صورة متتابعة من القرآن الكريم)، وصالح أحمد العلي ( محاضرات في تاريخ العرب)، وسيد قطب في تفسيره لسورة الأنفال، وآل عمران، والأحزاب، والتوبة، ومحمد ﷺ، والفتح، وغيرها، في كتاب في ظلال القرآن، لتبين ما يمكن أن يقدمه كتاب الله تعالى عن سيرة رسوله الكريم ﷺ من معلومات ذات قيمة أكيدة.

إن القرآن كتاب عقيدة ومنهج حركة، وإذا حدث وأن طرح جانباً من الوقائع التاريخية؛ فإن هدفه ليس تكوين لوحة متناسقة شاملة لمجريات الأحداث في عصر بكامله، وإنما ملامسة بعض هذه الأحداث والتعقيب عليها؛ لكي يركب منها موقفاً يبني به الإنسان المسلم والجماعة المسلمة، أي أنه يعتمد أسلوب التعليم والتربية بالحدث، وهو واحد من أشد الأساليب حيويةً وعطاءً؛ لأنه يحقق ما يسمى بمبدأ الاقتران الشرطي، ويجعل النمو الحركي للجماعة الإسلامية يستمد مقوماته من الواقع المعاش، لا من النظريات المعلقة في الفراغ والجدل اللاهوتي العقيم.

ثم إن (واط) ما يلبث أن يقع في تناقضين آخرين، فهو من جهة يعترف بأن القرآن يطلعنا على الجانب الفكري لمجموعة من التغييرات التي حدثت بمكة وضواحيها، وهي تغييرات تاريخية، بل إنها قمة التغييرات التاريخية؛ لأنها بمثابة الحصيلة النهائية للحركة التاريخية التي ترفدها الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبما أن القرآن الكريم كما أشرنا قبل قليل ليس بحثاً في التاريخ، فهو يكتفي بطرح التغييرات الأعمق والأشمل، ويترك جزئياتها المتشكلة في تيارات العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكثفياً بالإشارة إليها بين الحين والحين.

(واط) من جهة أخرى يشير إلى إمكان اعتماد الأحاديث الأولى كمصادر تتمم المعطيات القرآنية في الإسهام في فهم تاريخ الفترة المكية، وهذا أمر معروف ومتفق عليه، إلا أن الرجل ما يلبث بعد قليل أن ينقض هذه المقولة بالتشكيك في حجية الأحاديث، يقول (واط): (إنني عملياً أقل تعلقاً بالحديث من أولئك الذين هم أكثر مني شكاً فيه، على الرغم<sup>(١)</sup>، من أنه كان قد طرح في مقدمة كتابه نفسه موقفاً أكثر اعتدالاً من الحديث، حيث قال: لما كنت أبحث في خلفية حياة محمد ﷺ وفترته المكية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة: بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشك فيها بوجود تلفيق مغرض، ولكن يجب أن لا ترفض رفضاً باتاً إلا إذ وقع تناقض داخلي بينها)<sup>(٢)</sup>.

وأنت تلحظ أن (واط) يقرر بأن القرآن لا يعطي صورة واضحة عن موضوعاته، ولكنه في موضع آخر يعترف بأن القرآن قد أعطى صورة واضحة عن التغيرات التي حصلت في العهد المكي، فكيف يصح إذن الإدعاء بأن محتويات القرآن لا يمكن أن تعطي تصوراً واضحاً للقارئ بهذا الشكل الحالي؟

إن موضوعات القرآن هي الموضوعات التربوية التي لا يستغني عنها الإنسان:

- ١- جسمه وروحه وفكره.
- ٢- في المحيط الفردي والأسرة والمجتمع والدولة والعالم، أي القضايا الفردية والأسرية والاجتماعية والدولية.
- ٣- لشؤون الدنيا والآخرة.

---

(1) هذه الظاهرة - ظاهرة التناقض - موجودة عند واط وهي ملفنة للنظر، وقد وقعت على أمثلة كثيرة تؤيد ذلك.  
(2) ينظر: أ.د. عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، دراسة لمنهج واط في كتابه محمد ﷺ في مكة، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، إصدار المنظمة العربية للتربية، مرجع سابق، ص ١٧٥-١٧٧.  
وانظر: كلام (واط) في كتابه محمد صلى في مكة، ص ١٣٣.

(وهذه الموضوعات القرآنية العامة التي تنتظم فكر الإنسان وسلوكه، لا بد أن تنتظم العقائد والعبادات والتشريع والأخلاق، وما يتصل بذلك من حقائق الكون وسنن الاجتماع وقضايا التاريخ، أما إذا أريد لهذه الموضوعات أن تُصنف تصنيفاً خاصاً، فذلك أمر لا استحالة فيه ولا صعوبة، وهناك دراسات موضوعية كثيرة عرفت في العصر الحديث باسم التفسير الموضوعي للقرآن، وهو أن يؤخذ كل موضوع على حدة فيؤخذ موضوع العقائد مثلاً: الإلهيات، الرسالة، النبوة، السمعيات، وكل من هذه الموضوعات الرئيسة يشتمل على أمور كثيرة متعددة، وهذا هو المستشرق الفرنسي (جول لابوم) يظهر كتاباً عنوانه: (تفصيل آيات القرآن). يتحدث فيه عن الموضوعات القرآنية، وقد استدرك عليه (ادوارد فوتيه) وترجمه إلى العربية الأستاذ الفاضل محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله<sup>(١)</sup>).

وإن صعوبة التصنيف بالنسبة للمستشرقين البريطانيين مردها إلى اختلاف الموضوع الواحد اختلافاً ناشئاً عن الأزمنة المتفرقة التي ذكر فيها الموضوع، وهذه قضية ليس لها دخل في صعوبة التصنيف فما دام الموضوع واحداً، فيمكن أن يذكر بمخصائمه التي تحدثت عنها كل فترة على حدة، ولو افترض أي موضوع من موضوعات القرآن، وليكن الحديث عن الصلاة، أو الخلق، أو الجهاد، فيمكن أن يوضع هذا الموضوع، وأن توضع تحته عناوين رئيسة تناسب مع الفترات الزمنية المتعاقبة<sup>(٢)</sup>.

وفيما يلي دراسة لبعض جوانب الموضوعات القرآنية لدى المستشرقين البريطانيين لتعرف منهجهم في التعامل معها.

(1) ينظر في ذلك أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية ص ١٠٠-١٠٢

(2) سيتم بحث دعوى التناقض في الموضوعات القرآنية في هذا البحث إن شاء الله تعالى



## المطلب الأول: بعض الموضوعات العقيدية في القرآن:

ناقش المستشرقون البريطانيون موضوعات العقيدة في التنزيل المجيد، وركزوا جهودهم حول بعض المسائل العميقة، التي يريدون من خلالها التشكيك في صحة الأصل العقدي، وسأتناول أمرين مهمين: الأول: حرية الإرادة، الثاني: معالم اليوم الآخر (الجنة والنار).

### أ- حرية الإرادة:

جاء في الموسوعة البريطانية: ( إن مصير الإنسان كله بيد خالقه، كما أن إيمانه وكفره يعتمدان على إرادة خالقه، فالآية تقول إنهم لا يؤمنون إلا إذا شاء الله تعالى<sup>(١)</sup>، كما أنه ليس هنالك حرية الإرادة للإنسان، ولا يلام الرسول الله صلى على كفرهم لأن الأمر كله سيعود إلى خالقهم الذي قدر لهم أزلياً. إلا أن هنالك بعض الآيات التي تركت للإنسان بعض الحرية أن يستمع لما يقوله النبي ﷺ وهو بعدها يقوم باختيار طريق الحق أو الضلال، فدور محمد ﷺ كندبر لهم قد أكد في الآيات<sup>(٢)</sup>. ويقرر (واط) ذلك بصراحة في كتابه (القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها)، ويأخذ بأراء المستشرق (فنسك) ويقول: ( في القرآن إذا نظرنا إليه كوحدة متكاملة ما يشير إلى فكرة الجبر، وهيمنة الله سبحانه هيمنة مقدسة إلهية على كل شيء، كما نجد أيضاً ما يشير إلى مسؤولية الإنسان، وقد انتهى المستشرق (فنسك) بعد توضيح هذه الثنائية إلى أن هاتين الفكرتين موجودتان بوضوح في القرآن.

أ- المسؤولية البشرية أو مسؤولية الإنسان عن عمله، فلا بد أن الإنسان مسؤول عما يأتيه من أفعال؛ لأنه سيجازى عن الخير خيراً، وعن الشر شراً، فالتحذيرات التي نطق بها الرسول (عليه الصلاة والسلام) ودعوته الناس إلى التوبة عما قدمت أيديهم من المعاصي لاقت منهم

(1) يشيرون إلى قوله تعالى ﴿ وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ﴾، يونس، ١٠٠.

(2) أ.د. فضل عباس قضايا قرآنية، ص ١٤٦

قبولاً، وفجرت فيهم طاقات الاستجابة ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾<sup>(١)</sup> الآية ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿ فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾<sup>(٣)</sup> ومن هذه الآيات يتضح أن القرآن الكريم يقدم الإنسان ككائن مسؤول.

ب- الهيمنة الإلهية (divine omnipotence) يقدم لنا القرآن: الله سبحانه كرب عظيم جليل للعالمين، وهيئته قائمة على قدرته على الخلق (his power of creating)، وربما كان أكثر التعبيرات إحصائياً هو ذلك الوارد في سورة الشورى الآية التاسعة والأربعين، وما بعدها: ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿١٥﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾<sup>(٤)</sup>، فالناس تابعون تبعية كاملة لهذه القوة العليا المسيطرة المهيمنة - قوة الله تعالى - أنهم لا يستطيعون أن يأتوا بأي أمر إلا أن يشاء الله على الأقل بمعنى الإذن به أو السماح به ﴿ إِنْ هَدَيْهِ تَذَكَّرَ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿١٦﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾<sup>(٥)</sup> ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾ وَمَا

(1) الكهف، ٢٩.

(2) الأنبياء، ٤٧.

(3) يس، ٥٤.

(4) الشورى، ٤٩-٥٠.

(5) الإنسان، ٢٩-٣٠.

كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١١﴾،  
﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(١٢)</sup> وثمة آية بالمعنى نفسه في سورة  
الإنسان الآية ثلاثون. وآية أخرى في سورة المدثر ذات معنى قريب، وهي الآية السادسة  
والخمسون ﴿ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ ﴾،  
وفي المرات التي يتعرض فيها القرآن للمقدرة الإلهية أو المشيئة المطلقة لله تعالى في كماها  
المطلق، أو في أقصى ما تكون نجد أن المسؤولية الإنسانية قد جرى استبعادها تماماً، وهذا  
واضح في قصة لوط (عليه الصلاة والسلام): ﴿ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا  
مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٥٠﴾ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ ﴿٥١﴾<sup>(١٣)</sup>.

ج- وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتي الجبر والاختيار، أو الهيمنة الإلهية، والمسؤولية  
البشرية، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة عنهما مثل فكرة هداية الله (guidance)  
والإضلال (leading astray) والخذلان (atandanment) والالطف (favour)  
والعون: (عون الله ومساعدته) (succour) وقد كانت هذه الأفكار في المناقشات الجارية  
حول قضية الجبر والاختيار وظيفية مهمة.<sup>(١٤)</sup> وحتى يعزز (واط) فكرة الجبرية في القرآن تجده  
يتناول بعض المصطلحات القرآنية من نحو: الختم، واللوح المحفوظ والأجل، ويقرر من خلالها  
فكرة الجبر، فهو يقول في مصطلح الختم: (توصف حالة العمى والضلالة، وعدم المقدرة على  
فهم تحذيرات الله سبحانه عندما يجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله تعالى باسم الختم بمعنى أن  
الله تعالى قد ختم على قلوبهم، أو أغلقها فلا تستجيب، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى

(1) يونس، ٩٩-١٠٠.

(2) التكويد، ٢٩.

(3) النمل، ٥٧-٥٨.

(4) موننجمري (واط)، القضاء والقدر في فجر الإسلام ووضوحه، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ . الهيئة المصرية للعلماء  
للكتاب ١٩٩٨م، ص ٥٦-٥٨.

مجازي<sup>(١)</sup>، وفي بعض الأحيان يجري الحديث عن الختم مجرد الدلالة على مقدرة الله، وفي أحيان أخرى يكون الختم نتيجة لكفر الإنسان والآيات التالية توضح ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٢﴾﴾، ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ﴿١٠٣﴾ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠٤﴾﴾. ﴿أَوْلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُوبُونَ أَلْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَلْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٥﴾﴾. فقول (واط) بأن الختم يأتي أحياناً في معرض الدلالة على القدرة الإلهية فليته جاء لنا بمثال يدل على ذلك؛ لأن الأمر لو كان على هذا لكان أمر الختم شيئاً فطرياً في الإنسان، ولا يستطيع حينئذ أن يغير، ولا في قدرته قابلية التغيير، ومتى كان للمخاطب شك في مقدرة الله تعالى على أن يختم على القلب فيصير التنازع في هذه النقطة حتى يأتي القرآن يجيب عنها كسائر أحوال القدرة الأزلية؟ إن الختم لم يأت إلا في معرض

(1) الختم هنا ليس على معناه المجازي كما يقرر المعتزلة، بل هو الختم الحقيقي الذي ترجع الكيفية فيه إلى قدرة الله تعالى، وأما ما ذهب إليه المعتزلة ومنهم الزرخشري إلى أن الختم هنا مجازي فالجواب فيه على ما بينه ابن المنير الإسكندري أن ذلك فيه مخالفة لدليل العقل على وحدانية تعالى، ومقتضاه أنه لا حادث إلا بقدرة الله تعالى لا شريك له، والامتناع من قبول الحق من جملة الحوادث، فوجب انتظامه في سلك متعلقات القدرة العامة المتعلق بالكائنات والممكنات.

ومخالفة لدليل النقل المضاهي لدليل العقل كأمثال قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ (هل من خالق غير الله) وهذه الآية أيضاً، فإن الختم فيها مسند إلى الله تعالى نصاً، فإذا ثبت أن الدليل النقل على وفق ما دلت عليه وجب إيقاظها على ظاهرها، بل لو وردت على خلاف ذلك ظاهراً، لوجب تأويلها بالدليل جمعاً بين العقل والنقل). حاشية الانتصاف على الكشاف بهامش الكشاف، (١/٨٩). وبهذا يتضح بقاء النص على ظاهره من غير تأويل.

(2) البقرة، ٦-٧.

(3) الكهف، ٩٩.

(4) الأعراف، ١٠١.

(5) واط، القضاء والقدر، ص ٧٦، مرجع سابق.

الدم والتنديد بالكفرة، والنعي عليهم بالضلال الحاصل من جهتهم هم، إذ هذا بفعلهم، وهم الذين لهم مسؤولية الختم على أفئدتهم جراء عدم إصغائهم للحق. على أن (واط) أصاب في قوله: (وفي أحيان أخرى يكون الختم نتيجة لكفر الإنسان) ؛ لأن مبنى هذا في الأقيسة المنطقية على ما يسمى بقياس العلة أو البرهان اللمي؛ حيث يكون الحد الأوسط هو علة في الحد الأكبر، والحاصل من نحو قوله تعالى: ﴿ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ الآية أن الختم على قلوبهم مسبب عن كفرهم، فالعلة الحقيقية هي الكفر، والختم معلول لها فلدينا مقدمتان : {المقدمة الأولى} : (الذين تدعوهم عن لم يسمعوا الحق هو الحد الأصغر (كافرون) الحد الأوسط، و(كل كافر): الحد الأوسط (ختم على قلبه): هو الحد الأكبر، فعلى هذا ينتج أن الحد الأوسط عله في الحد الأكبر، وهو كما ترى الكفر إذ هو العلة في الختم الذي هو الحد الأكبر، وهذا ما يسمى بالبرهان اللمي؛ لأنه لو قيل في الحد الأكبر لم ختم الله تعالى على قلوبهم، يكون الجواب: لأنهم كفروا، وهذا الجواب مأخوذ من الحد الأوسط؛ فاشتقوا هذا الاسم من (لم) الاستفهامية، وهذا يفارق تمام المفارقة ما يطلق عليه قياس الدلالة أو البرهان الإني؛ حيث يجعل الحد الأوسط دليل على الحد الأكبر لا علة حقيقية له، وهذا الأمر ذهب إليه الألوسي -رحمه الله تعالى- إذ رأى (أن الختم مسبب عن الكفر)<sup>(1)</sup> فجعل ذلك من باب قياس العلة كما تبين<sup>(2)</sup>. ويقرر (واط) من خلال دراسته: أنه لا يسعه إلا رصد هذا التداخل في نسيج المقولتين التاليتين:

١- التقابل بين المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه، وهيئته من ناحية، والمسؤولية البشرية من ناحية أخرى.

(1) الألوسي، روح المعاني، (١/١٣١).

(2) ينظر قانون القياس المنطقي ( قياس العلة والدلالة) في المستصفى من علم الأصول للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان، الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، (١/١٠٩)، فهناك البحث فيه مستوفى على أصوله.

٢- التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر (fatalism) الجاهلية من ناحية،  
والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه<sup>(١)</sup>.

والظاهر أن اطلاعهم على الآيات التي تحدثت عن القضاء والقدر وحرية الإرادة، ترك  
في نفوسهم أن مسيرة الإنسان في حياته قد وضعت ونظمت مسبقاً فيقول (سيل): ( إن الخير  
والشر ثابتان لا يتغيران، ولا يمكن للبصيرة الثاقبة أو الحكمة الصائبة أن توجد أي احتمال  
لتلافيهما)<sup>(٢)</sup> ويرى (درايكوت) ( draycott ) أن الإسلام يرسخ مبدأ الجبرية حيث يقول:  
إنها ليست جبرية للسبب والتأثير؛ بحيث تولد من خلالها روح السبب العظيم الذي لا يمكن  
للإنسان أن يدركه، وإنما هي الإيمان بالتحتمية التي يفرضها كائن ذو سلطة كلية وقدرة أزلية لا  
يستطيع الجنس البشري معها أن يبدل ولو أتملة قليلة في نصيبه المرسوم له)<sup>(٣)</sup>، على أن بعض  
المستشرقين البريطانيين كانت لهم نظرة مغايرة تماماً، فهي هو (آربري) و(لانداو) يشرحان العلاقة  
بين الله تعالى وبين الإنسان حيث يقولان: ( من المتفق عليه أن كل نفس يتنفسه الإنسان، بل كل  
لمحة يأتي بها وكل حركة هو بفضل القوة والطاقة اللتين أنشأهما الله تعالى في جسده، فلا حركة  
بدونهما كما أن الناس لا يزالون أحراراً في تصرفهم بطريقة ملائمة وبجدارة في ظل إحساس  
حقيقي بأنهم سيثابون ويعاقبون)<sup>(٤)</sup> وعلى نفس المنوال أعلن (لويس) (Lewis) أنه مهما  
كانت القيود التي وضعها القضاء الإلهي على الحرية الإنسانية، فإن لدى الناس حرية كافية في  
إطار هذه القيود ليقرروا مصيرهم بأنفسهم، وعليه فبعيداً عن الاعتقاد بأن الإسلام دين الجبرية  
نرى أن الإسلام دين يميزه شعور قوي بالمسؤولية الإنسانية تجاه التصرف، إذ لا يمكن للإنسان أن  
ينوب عن آخر في العذاب؛ فالله سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً إلا في حدود استعدادها

(1) واط، القضاء والقدر، ص٧٦. مرجع سابق.

(2) the Koran,p74,1734,2vols,London,1880,Daniel,n: islam and the west,the ,sale (2)  
making of an image,Edinburgh,p150-160

draycott,g.m.mahomet,tounder of islam,London,1916 ,p13(3)

faber and London,1943,p250,arberry and landau,islam today (4)

وطاقتها: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾<sup>(١)</sup>، كذلك لا تحمل نفس أوزار أخرى ﴿ أَلَّا

تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾<sup>(٢)</sup> (٣) وبعض المستشرقين البريطانيين، وأعربوا عن حيرتهم في فهم

هذا الموضوع، فقد وقع (جيردнер) gairdner<sup>(٤)</sup> و(ليفى) Levy<sup>(٥)</sup> في خلط كبير عندما درسا

آيات القرآن في هذا الموضوع، إذ ظنا أن هناك نغمتين متباينتين في القرآن، فأعلنا أن الإسلام

فعال بناء في بعض الأوقات فقط، أما في الأوقات الأخرى فإنه يفرق الإنسان في جبرية مميته .

هذه آراء هؤلاء المستشرقين الذين لم يتبصروا حقيقة الآيات ومفاهيمها الصحيحة، وهنا

يقال: إن القرآن ليس السبب في تعقيد القضية، بل إن ما جاء به القرآن والسنة كان أقرب حلاً

لهذه القضية المعقدة من الفلسفات القديمة والديانات الشرقية القديمة أيضاً، بل من الديانات

اليهودية والمسيحية أيضاً، وهي مشكلة قديمة ليست وليدة الآيات القرآنية، وليست ناشئة عن

ظهور الإسلام، ويبدو أن سبب وجود القضية هذه مرده إلى صعوبة التوفيق بين عمل الخالق

وطبيعة المخلوق عند من بحث في هذه المسألة، فقد ظهر تساؤل وهو إذا كان الله تعالى هو

المهيمن على كل شيء والخالق لكل شيء، والعليم بكل شيء علماً أزلياً قديماً، فمعنى ذلك:

أنه يعلم ما سيفعله كل واحد من البشر حتى قبل أن يخلقهم، وعلى هذا الأساس فالبشر لا

يعلمون إلا ما قدر لهم أن يعملوه، فدائرة أعمالهم وتصرفاتهم لا تخرج مجال ما عن الدائرة

الأزلية المتعلقة بها علم الله تبارك وتعالى، وإذن فليس للإنسان حرية فيما يفعل أو يترك ولما

يجب أو يكره، وفي إيمان أو كفر، فهذا هو أصل هذه المسألة المعقدة بإيجاز. ولكن كيف عالج

القرآن هذه المسألة؟

(1) البقرة، ٢٨٦.

(2) النجم، ٣٨.

(3) lewis,h.d,world religions ,meeting points and major issues,London,1966,p100-

110

(4) gairdner,j: the faith of world,london1910 (4/130-145)

(5) Levy the social structure of islam,p25-30,Cambridge,1962

إن المتدبر لأي الكتاب الكريم منذ نزول أول آية يدرك أن القرآن فتح الباب على مصراعيه لهذا الإنسان ليدخل إلى ما يمكنه للرقى إلى درجات الخير، وامتن عليه بما منحه ما لم يمنح مخلوقاً آخر من قدرة على النظر، وذلك بما وهبه من آلات الفكر، وهذا يظهر جلياً في أكثر آي القرآن ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup>. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا﴾<sup>(٢)</sup>. ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ الَّتِي خُلِقَتْ﴾<sup>(٣)</sup>. ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾<sup>(٤)</sup>. ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَدَيْ ثُمَّ تَنفَكُّوا﴾<sup>(٥)</sup>. وغيرها، ولا شك أن الحكمة من هذا النظر في هذه الآيات جميعها ليس إلا اختيار الطريق الأمثل. والحق أن القرآن منح الحرية كل الحرية لهؤلاء الذين يستمعون إليه ولم يمنعهم شيئاً من هذه الحرية، كما أنه لم يمنحهم بعضها فحسب، كما زعمت الموسوعة البريطانية حيث نقلت رايها آنفاً: ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِمِءِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا﴾<sup>(٦)</sup>. ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾<sup>(٧)</sup>. بل هذا هو مبدأ الرسائل السماوية جميعها، بل إن القرآن في أكثر من آية حدثنا عن أقوام احتجوا على كفرهم بأن الله تعالى شاء لهم هذا الكفر، واحتجوا على عدم إيمانهم بأن الله تعالى لم يشأ لهم هذا الإيمان، وبعد أن بين القرآن أقوالهم هذه وما احتجوا به، نقضها جميعاً: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّن

(1) الأعراف، ١٨٥.

(2) يوسف، ١٠٩.

(3) الفاشية، ١٧.

(4) الروم، ٨.

(5) سبأ، ٤٦.

(6) الإسراء، ١٠٧.

(7) الكهف، ٢٩.



عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَّا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١﴾. (والرسل ولا سيما خاتمهم عليهم السلام قد أقاموا الحجج العلمية والعقلية على التوحيد وغيره، وأيدهم الله تعالى بالآيات البينات، ولكن المكذبين لم ينظروا في هذه الآيات نظر الإنصاف لاستبانه الحق، بل عرضوا عنها وأصروا على جحودهم وعنادهم حتى ذاقوا بأسه تعالى، الذي هو عذاب الاستئصال للمعاندِين الذين اقترحوا على رسلهم آيات معينة، فجعلها الرسل نذيراً لهم بالاستئصال، فتماروا بالنذر، وما دونه لغيرهم، ولو كانت مشيئة الله لما كانوا عليه من الشرك والمعاصي إجباراً مخرجاً لذلك عن كونه من أعمالهم، لما عاقبهم عليه، وهو قد قال إنه أخذهم بذنوبهم وأهلكهم بظلمهم وكفرهم، ولو كانت مشيئته لذلك متضمنة لرضاه عن فاعله وأمره إياه به، خلافاً لما قال الرسل، لما عاقبهم عليه تصديقاً للرسل فقوله تعالى: ﴿ حتى ذاقوا بأسنا ﴾ بيان للبرهان الفعلي الواقع الدال على صدق الرسل في دعواهم، وبطلان لشبهات المشركين المكذبين لهم، وأمثالهم من الجبرية الذين عطلوا شرائعهم، وهم يزعمون كمال الإيمان بها وبهم. وبعد هذا التذكير بهذا البرهان أمر الله تعالى رسوله (عليه الصلاة والسلام) أن يطالب المشركين بدليل علمي على زعمهم فقال: ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ﴾ أي هل عندكم بما تقولون علم ما تعتمدون عليه، وتحتجون به، فتخرجوه لنا لنبحث معكم فيه، ونعرضه على ما جئناكم به من الآيات العقلية، والمحكية عن وقائع الأمم التي قبلكم، وننصب

(1) الأنعام، ١٤٨. قال الشيخ محمد رشيد رضا في بيان هذه الآية ( وقيل أرادوا أن مشيئته ملزمة ومجبرة فهم غير مختارين في ذلك ولما وقع هذا القول منهم حكاة تعالى عنهم ففي سورة النحل ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ النحل: ٣٥. وفي معناه قوله تعالى في سورة الزخرف ﴿ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ الزخرف: ٢٠. وقد رد تعالى شبهتهم هنا بقوله ﴿ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ﴾ أي مثل هذا التكذيب من مشركي مكة للرسول (عليه الصلاة والسلام) فيما جاء من إبطال الشرك وإثبات توحيد الله في الألوهية والربوبية، ومنها حق التشريع والتحليل والتحریم قد كذب الذين من قبلهم لرسلهم أي مثله في كونه تكديباً جهلياً غير مبني على أساس من العلم، انظر المنار، (١٦٨/٨)..

بينهما الميزان القسط ليظهر الراجح من المرجوح؟ والاستفهام هنا للتعجيز والتوبيخ، ولذلك قفى عليه ببيان حقيقة حالهم فقال: ( إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا مخرصون) أي لستم على شيء من العلم، بل ما تتبعون في بقائكم على ما أنتم عليه من عقيدة وقول في الدين وعمل به إلا الظن<sup>(١)</sup>، وفي توضيح أكثر للأمر يقال: إن المتدبر لآيات القرآن يدرك من الآيات الكثيرة بأن الله تعالى لا يظلم الناس شيئاً، ومن ثم لم يحملهم على المعصية<sup>(٢)</sup>، ولم يأمرهم بها فهو سبحانه لا يأمر بالفحشاء، وإنما يأمر بالقسط، ولكن الناس أنفسهم يظلمون، فهم الذين يختارون الضلالة على الهدى، وهم الذين يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، وهم الذين يشتررون الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة، فليس الله تعالى باديء بدء هو الذي أزرع قلوبهم وأعمى بصائرهم وأصم أسماعهم وأشقامهم، وبرهان ذلك كله من كتاب الله تعالى قوله: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا﴾<sup>(٣)</sup>. بصيغة بناء الفعل للمعلوم، ولم يقل أعميناهم، وصموا بضم الصاد، والفرق بينهما ظاهر، فالذي جاء به القرآن معناه: أنهم هم الذين اختاروا العمى والصمم. وفي آية أخرى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنفَى النَّارِ ﴾<sup>(٤)</sup>. بفتح الشين لا بضمها، والفرق بينهما ظاهر؛ فعبارة القرآن معناها: أنهم هم الذين اختاروا الشقاء لأنفسهم، وفي آية أخرى ﴿ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ﴾<sup>(٥)</sup>. وهذه آية تحسم الأمر حسماً: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾<sup>(٦)</sup>. وهكذا تبين الآية الكريمة أنهم قد

(1) رضا، تفسير المنار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ١٦٦/٨-١٦٨.

(2) الا ترى إلى قوله سبحانه في سورة الزمر ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ آية ٧

(3) المائدة، ٧١.

(4) هود، ١٠٦.

(5) المؤمنون، ١٠٦.

(6) الصف، ٥.

اختاروا الزيغ والضلال والانحراف، وكان ذلك فساداً في طبيعتهم وانحرافاً عن الفطرة السوية التي فطرهم الله تعالى عليها، فلما كانوا كذلك أزاغ الله تعالى قلوبهم. (والقرآن في هذا المبدأ متمش مع أصح القواعد العقلية والبراهين المنطقية، وربما يقال: ولكن أما كان الله قادراً أن يرغمهم على الإيمان وسلوك الطريق السوي؟ يقال: بلى إنه على كل شيء قدير؛ ولكن ماذا يبقى من حكمة الخلق؟ أمر التفاضل بين الناس في الحياة من الأمور التي تستقيم بها الحياة ولو أن الناس كانوا على وتيرة واحدة ما كان هذا التنافس في التقدم والرقى، إن الله قادر على أن يغير طبيعة أولئك المنحرفين ليجعلها مماثلة لطبيعة أولئك الأخيار أصحاب السلوك السوي، ولكن اليس في ذلك خروج عن العدل المطلق؟ وعلى هذا فقد منح القرآن حرية الإرادة والاختيار: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(١)</sup>. وعلى هذا فيمكننا أن نفهم النصوص الأخرى التي تبين أن المشيئة لله تعالى وحده، ولا أقول تسلب الإنسان حريته، فهناك فرق بعيد جداً بين أن نفهم من القرآن أنه يثبت المشيئة لله تعالى وحده، وبين أن نفهم منه أنه يسلب الحرية عن الإنسان كل السلب. وبإستعراض هذه الآيات تجدنا جاءت في سياق التثبيت للنبي (عليه الصلاة والسلام)؛ فالنبي (عليه الصلاة والسلام) كان يتألم لعدم إيمان قومه؛ لأنه يريد لهم الخير لا لأن إيمانهم يجلب للنبي الكريم (عليه الصلاة والسلام) مكاسب مادية ومعنوية، وإنما لخيرهم وخير البشرية جمعاء، فكان القرآن يسليه ويثبته بأن لا يجوز أن يجزوا عليهم على الشر، ولو شاء الله تعالى هدايتهم لفعل ولكن حاشاه أن يخرق أسوار العدالة وهو الحكم العدل.

والتأمل للآيات يجد مصداقية هذا، ويكفي ذكر بعض هذه الآيات: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ

لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١١٠﴾ وَمَا

كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١١١﴾.

(1) البقرة، ٢٥٦.

(2) يونس، ٩٩-١٠٠.

﴿ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ ﴾ (١) إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ أَلْمُوتَى وَلَا تَسْمَعُ  
 أَلْصَّمُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٢﴾ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ  
 إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٣﴾. وهكذا يتدبر الآيات نجد أن أكثرها يتحدث  
 عن حرية الإنسان واختباره، أو أن بعضها يتحدث عن مشيئة الله تعالى، وأن هذه الفئة الثانية لا  
 تنافي الآيات الأولى، وإن السياق الذي جاءت فيه كان تسلية وتثبيتاً للنبي الكريم ﷺ وأن علم  
 الله تعالى الأزلي لا يمكن أن يكون حجة للناس في سلوك طريق الضلال، بل إن علماء الكلام  
 المسلمين ذهبوا إلى الحد من الجراءة والصراحة، فقرروا أن هذا الإنسان إنما يجاسب على كسبه،  
 وأنه هو الذي ينشئ هذا الكسب، وقد توجد أدلة كثيرة على محدودية قدرات الإنسان  
 واستعداداته وأفاق حواسه ومداه، وكذا معرفته وحياته، وبالطبع عقله ووعيه وقواه الحدسية  
 والبدئية، وهي كلها مناسبة، وكافية لأخذ القرار الصحيح في الكثير من المواقف، وليست كلها  
 على الإطلاق بالطبع ولكنها نسبية، فكل رجل وكل امرأة أوتي استطاعة للتفريق بين الخطأ  
 والصواب: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ (٢). ومن ثم فكل منهما مسؤول عن اتخاذ القرار المناسب،  
 كما أن الإنسان لا يعيش في فراغ، لذا ينبغي أن يعمل عقله ويفكر قبل أن يخطو أية خطوة في  
 حياته، ويطلب العون من أي مصدر أينما وجدته أو التمسها، فذلك أمر بدهي وحقيقة مقررة  
 وواضحة باعتباره مالكا لقدرات محدودة، والعون الأكبر للمؤمنين يأتيهم من عند الله القادر،  
 من عند الله الرؤوف الرحيم، الذي أرسل الرسالات لهداية الإنسانية إلى طريق الحياة السوية:  
 ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ  
 وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (٣). فالله

(1) النمل، ٧٩-٨١.

(2) البلد، ١٠.

(3) آل عمران، ١٦٤.

سبحانه وتعالى يحمل الإنسان المسؤولية فقط بعد أن يرسل إليه رسالة الهداية وذلك لرحمته  
 الواسعة: ﴿مَنْ أَهْتَدَيْتَ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ  
 وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۗ﴾<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup> فالإنسان إذن يتحمل  
 المسؤولية عن الأعمال التي يؤديها هو بنفسه لا عما يرتكبه غيره، وتكون هذه المسؤولية وفق  
 حريته ودرجتها، وحسب العمل الذي يمكنه أدائه أو الذي يمكنه أن يحجم عنه وتأثيره، أما  
 أعمال الخير التي يقوم بها فتحسب له في صحيفته كما تحسب عليه السيئات التي يرتكبها عن  
 قصد وبملاء إرادته وبكامل تحكمه في عقله وحواسه، فإذا لم يلتمس المغفرة من ربه فما عليه إلا  
 أن يتوقع عقابه العادل: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهَ  
 غَفُورًا رَحِيمًا ۝ وَمَنْ يَكْسِبِ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهَا عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا  
 حَكِيمًا ۗ﴾<sup>(٣)</sup>.

فهل في هذا ما يدعو إلى الجبرية؟ أليست الهداية الإلهية ضرورية بصورة مطلقة لمعرفة  
 الطريق المستقيم؟ ومن غير الله الخبير هو الهادي؟ إننا لا ينبغي أن ننسى حقيقة أن هداية الله  
 تعالى متاحة لأي إنسان رجلاً أو امرأة، وأن على من يريد اختيارها أن يبذل مجهوداً محدوداً،  
 فالدين لا يطلب من المؤمن صحيفة مفعمة بأعمال الخير التي يفعلها؛ لأن المؤمن يدرك تماماً أن  
 النعمة الإلهية وهدايته تتضمن الإمكانات والقدرات التي خلقها الله تعالى فيه، والملكات التي  
 أتاحتها الله تعالى له: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ  
 السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ﴾<sup>(٤)</sup>.

(1) الإسراء، ١٥.

(2) راجع في ذلك ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ط.د.

(٣/١) وله زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، ط ١٤٤، (٣٩/١)

(3) النساء، ١١٠-١١١.

(4) النحل، ٧٨.

وهكذا يظهر مدى التخبط والضلال الذي وقع فيه المستشرقون البريطانيون جراء نظرتهم القاصرة لآيات القرآن في هذا الموضوع؛ حيث ظهر أن لا تعارض بين هذه النصوص، وإنما هي متوافقة أتم الوفاق، ولا توجد فلسفة في هذا الوجود، أو دين ما يفسر لنا هذه القضية خير تفسير كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم.

#### ب- الجنة والنار:

ومن الموضوعات القرآنية التي حاول المستشرقون البريطانيون دراستها في الجانب العقدي موضوع الجنة والنار؛ حيث بنوا استنتاجاتهم ونظراتهم لواقع النصوص القرآنية المتعلقة بهذا الموضوع على التسرع، والمناحي الفلسفية البعيدة عن الواقع الوجودي. فقد ذهب (توماس كارليل) إلى إنكار حسية الجنة والنار، وقد ألقى باللائمة على المفسرين والشراح لكتاب الله الكريم؛ اللذين أثبتوا حسية اللذائذ والنعيم، وواقعية العذاب والجحيم، وقد ركز مفهومه هذا بناء على أدلة هي في نظرة قاطعة على صحة ما يريد، وها هي أدلته:

١- إن القرآن قلل من إسناد الحسيات إلى الجنة والنار، وكل ما فيه من هذا الشأن تلميح وإيماء، والمفسرون لم يتركوا متعة حسية إلا وأسندوها إلى الجنة.

٢- إن القرآن جعل أكبر ملاذ الجنة روحانياً إذ قال: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ خُزِّنْتُمْ هَٰذَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبَّئِمُمْ فَأَدْخَلُوهُمَا خَلِيدِينَ ﴾<sup>(١)</sup>. فالسلام والأمن هما في نظر كل عاقل أقصى أمان المرء وأعظم الملاذ قاطبةً.

٣- إن قوله تعالى ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾<sup>(٢)</sup>. فاي رذيلة أخبث من الغل، مصدر الحن والمصائب والآفات، وأي شئ أهنأ من التألف والتصافي.

(١) الزمر، ٧٣.

(٢) الحجر، ٤٧.

ثم يشيد بطريقة القرآن وأسلوبه في وصف الجنة والنار؛ حيث يقول: (الجنة والنار رمز الحقيقة الأبدية، ولم تصادف من حسن الذكر قط مثلما صادفت في القرآن)<sup>(١)</sup>.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بالنسبة ل(كارليل) حيث أوغل في الرمزية، فبان له أن قيام الساعة وكون الناس سكارى يومئذ، هذا من باب الخيال والتمثيل؛ لأنه ينطلق من منطلق أن كل عمل بمائله ثواب أو عقاب في الحقيقة الأبدية حيث يقول: ( وماذا ترون تلك الجنة وملاذها؟، هذه النار وعذابها وقيام الساعة التي يقول عنها ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾<sup>(٢)</sup>؛ ماذا ترون كل هذه إلا ظلاً تمثل في خيال ذلك النبي الشاعر للحقيقة الكبرى رأس الحقائق؟، أعني الواجب وجسامة أمره، لقد كان هذا الرجل يرى الحياة أمراً جسيماً، ويرى لكل عمل إنساني مهما حقر خطورة كبرى، فما كان من سيء فله من السوء نتيجة أبدية، وما كان صالحاً فله من الصلاح ثمرة سرمدية، وإن المرء قد يسمو بصالحاته أعلى عليين، ويهبط بموبقاته إلى أسفل سافلين، وإن على عمره القصير تقوم دعائم أبدية هائلة خفية، كل ذلك كان يلتهب في روح ذلك الرجل القفري، كأنما قد نقش ثمة بأحرف النار، وكل ذلك قد حاول في شدة إخلاص، فأخرج ذلك وصوره في صورة تلكم النار والجنة، وأي ثوب لبسته هذه الحقيقة، وأي قالب صببت فيه فلا تزال أولى الحقائق مقدسة في أي أسلوب وأي صورة)<sup>(٣)</sup>.

إذن ينحى (كارليل) منحى فلسفياً؛ حيث يفهم أن الجنة والنار رموز للحقيقة الأبدية، والذي يظهر أن نظرة (كارليل) هذه مبناها على أكثر من جانب:

( 1 ) توماس كارليل، الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة محمد السباعي، ص ٩٤

(2) الحجج، ٢،

( 3 ) توماس كارليل، محمد رسول الهدى والرحمة وشريعته الخالدة، ترجمة محمد السباعي، المكتبة الأهلية، بيروت، ص ٥٤.

{الجانب الأول}: عدم الاستقراء الكامل لنصوص القرآن المتحدثة عن الجنة والنار، وعدم تدقيق النظر فيها جيداً، وإغفال أقوال النبي (عليه الصلاة والسلام) في ذلك.

{الجانب الثاني}: النظرة الفلسفية لبعض علماء المسلمين،<sup>(١)</sup> الذين ذهبوا إلى أن النعيم روحاني والعذاب نفساني.

{الجانب الثالث}: قياس ما جاء في القرآن في هذا الشأن على نصوص الإنجيل التي تؤكد أن النعيم روحاني؛ لأنه يرى أن القرآن والإنجيل كلاهما متقارب في هذه النقطة.

ويمكن الإجابة عن أدلة (كارليل) وآرائه بما يأتي:

{أولاً}: قوله: ( إن القرآن أقل من إسناد الحسيات إلى الجنة والنار، وكل ما فيه من هذا الشأن تلميح وإيماء، وإن المفسرين لم يتركوا متعة حسية إلا وأسندوها إلى الجنة)<sup>(٢)</sup>.

هذا قول غير صحيح، وفيه تناقض؛ حيث إن اعترافه بأن القرآن قلل من إسناد الحسيات إلى الجنة والنار، يدل على أن هناك أشياء حسية أقر بها القرآن فيما يتعلق بالجنة والنار، ثم يتضارب في رأيه ويقول: ( وكل ما فيه من هذا الشأن تلميح وإيماء)؛ فأين بعض هذه الحسيات التي اعترف بها آنفاً: هذه نقطة.

ونقطة أخرى هي: أن المفسرين عندما فسروا نصوص القرآن التي تحدثت عن الجنة والنار، لم يأتوا بأشياء من عندهم في بيان اللذائذ والنعيم، بل استندوا إلى أحاديث نبوية في هذا الشأن، وإلى أقوال الصحابة والتابعين في ذلك، ومن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما: (ليس في الجنة مما أخبر عنه القرآن في مثل هذه الدنيا إلا الأسماء)، قال البيضاوي: (فإن قيل: التشابه هو التماثل في الصفة، وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: (ليس في الجنة من أطعمة إلا الأسماء)، قلت: التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم، وهو كافٍ في إطلاق التشابه)<sup>(٣)</sup>. وهذا حقيقة تقرب لصور هذا النعيم العظيم الذي لا يمكن أن يتصوره عقل بشري، وهذا مصداق لقوله عليه الصلاة والسلام في

( 1 ) أمثال ابن سينا وإخوان الصفا، ينظر رسائل ابن سينا، ص ١٣١-١٣٢، ص ١٢٨-١٢٩، ورسائل إخوان الصفا (٤/١٨٥)، وهذا هو مذهب الباطنية الذين يرون أن ظواهر القرآن غير مراده، وينظر الغزالي، فضائح الباطنية، دار البشير، العبدلي، ط ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ص ٩٢-٩٣.

(2) كلرليل، الأبطال وعبادة البطولة، ص ٩٤

(3) البيضاوي، أنوار التنزيل، (١/٤٢).



القدسي: ( أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)<sup>(١)</sup> وقد اعتمد المفسرون على لغة العرب في استجلاء مفهوم النص القرآني، أما إن كان يقصد (كارليل) أحاديث ضعيفة أو موضوعة في هذا، فليس كل كتب التفسير حشيت بها، فهناك من التزم الصحة وحكم على الأحاديث، ولكن في الأحاديث الصحيحة غنية عن غيرها، فلماذا يلقي (كارليل) باللائمة على المفسرين؟.

{ثانياً}: استند (كارليل) فيما استند إليه إلى قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ خُزِّنْهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾<sup>(٢)</sup> فرأى أن السلام والأمن هما في نظر كل عاقل أقصى أمان المرء وأعظم الملاذ قاطبة.

وهنا يقال: ليس هذا هو اللذة الكبرى، وهذا يدل على عدم استقراء هذا المستشرق للنصوص القرآنية، فأكبر اللذات وأبهج ما في الجنة هو رؤية الله تعالى، والنظر إلى وجهه الكريم؛ حيث يقول الحق سبحانه: ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾<sup>(٣)</sup>، والحسنى كما يرى المفسرون هي الجنة، أما الزيادة فهي رؤية الله تعالى. ويقول تعالى: ﴿ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرٌ ﴾<sup>(٤)</sup> والرضوان الأعظم هو رؤيته تعالى، فكون القرآن أثبت اللذات العديدة، فقد أثبت ما هو أعظم منها، وأكثر إدخالاً للمسرة على النفس الإنسانية.

وأي عجب في أن يحقق الله تعالى لهم السلام والأمن، مع وجود اللذات والنعم، إلا ترى أنه نص على ذلك في موطن آخر، يقول سبحانه: ﴿ إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيَّحَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب الجنة وصفة نعيمها، رقم ١٧٩٨، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، (٢٨٦/٣).

(2) الزمر، ٧٣.

(3) يونس، ٢٦.

(4) التوبة، ٧٢.

هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ ﴿٥٥﴾ فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٦﴾ إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَنِكِهُونَ ﴿٥٧﴾ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرْبَابِكِ مُتَكَبِّرُونَ ﴿٥٨﴾ لَهُمْ فِيهَا فَنِكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ ﴿٥٩﴾ سَلَّمَ قَوْلًا مِّن رَّبِّ

رَّحِيمٍ<sup>(١)</sup>، فانظر كيف جمع لهم بين لذتين؛ لذة حسية وبهجة معنوية، فأين نظر (كارليل) عن هذه النصوص؟ فالسلام والأمن هذا مزيد تكريم، وإشعار لهم بدهومة واطراد هذا النعيم وعدم انقطاعه.

{ثالثاً}: أما قوله تعالى: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍّ ﴾<sup>(٢)</sup>، حيث يرى (كارليل) من خلال هذا النص أنه لا يوجد رذيلة أخبث من الغل مصدر المحن والمصائب والآفات، ولا شيء أهنأ من التألف والتصافي.

يقال: نعم هذا صحيح، ولكن ما الذي يمنع أن يجمع الله تعالى المؤمنين بين اللذة الروحانية والجسمانية فيتكاملان معاً؟ وتلك غاية الغايات، فيتحقق لهم ما لم يتحقق في الدنيا. {رابعاً}: يشيد (كارليل) بأسلوب القرآن في التعبير عن الجنة والنار، وأنهما لم يصادفا من حسن الذكر كما في القرآن، فهما رمز الحقيقة الأبدية.

يجاب عن هذا: أن (كارليل) لو دقق في النصوص القرآنية، وتمعن بهذا الأسلوب القرآني الذي أعجب به، لتراءى له عكس ما ذهب إليه؛ إذ في هذه النصوص من المفادات الحسية ما يجعله يعجب أكثر، فهذه النصوص قد تكاثرت وتنوع الحديث فيها عن مختلف اللذائف والنعم وأنواع العذاب وأساليبه، وقد ذكرت مشاهد مختلفة وصور عديدة للنعيم والعذاب، ولم

(1) يس، ٥٥-٥٨.

(2) الأعراف، ٤٣.

تأت هذه الصور بطرق مجازية بحيث تقبل التأويل، أو تحتل أن تحمل على معنى التمثيل أو التخيل، أو كونها أموراً وجدانية أو معنوية أو روحانية أو ما إلى ذلك.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بالنسبة ل(كارليل) بل أوغل في القول بالرمزية، فبان له أن قيام الساعة وكون الناس سكارى، خيال وتمثيل؛ لأنه ينطلق من منطلق أن كل عمل يمثله ثواب أو عقاب في الحياة الأبدية، فما كان من سيء فله من السيء نتيجة أبدية، وما كان صالحاً فله من الصلاح ثمرة سرمدية.

أقول هذا في تقديري تصور كنسي أو إنجيلي، عبر عنه الإنجيل بما يسمى بالحياة الأبدية، أو ملكوت السموات؛ حيث حفلت الأناجيل بمثل هذا، فرأي (كارليل) إذن يتوافق مع توجهه الكنسي، حيث يأخذ ببعض النصوص التي تدل على أن النعيم نفساني، ويضرب صفحاً عن بعض النصوص الدالة على حسية ذلك النعيم، وهذا بيان لذلك:

فلذات الجنة كما تصورها بعض نصوص الإنجيل ليست محسوسة، ففي إنجيل متى: (ففي القيامة لا يتزوجون بل يكونون ملائكة في السماء)<sup>(١)</sup>.

ويشعر الإنجيل في بعض نصوصه بحسية جهنم ولكنه لا يزيل إبهامها عن ذهن القارئ، ففي إنجيل متى ( وإذا أوقعتك عينك في الخطيئة فاقلعها وألقها عنك؛ لأنه خير لك أن تدخل الحياة الأبدية ولك عين واحدة من أن يكون لك عينان وتلقى في نار جهنم)<sup>(٢)</sup>.

وفي بعض نصوصه يعبر عن جهنم باللهب الأبدية؛ حيث البكاء وصريف الأسنان: (وهكذا يكون في نهاية العالم يجيء الملائكة وينتقون الأشرار من بين الصالحين، ويرمونهم في أتون النار، فهناك البكاء وصريف الأسنان)<sup>(٣)</sup>.

(1) العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، آية ٢٩، دار الكتاب المقدس في الشرق، بيروت، النشرة الرابعة، ١٩٩٦م، ص ٣٨.

(2) إنجيل متى، إصحاح ١٨، آية ١٠، ص ٣٢.

(3) إنجيل متى، إصحاح ١٣، ٥٠.

وأما التوراة فهي تثبت حسية الجنة وجهنم؛ ولكن لا يوافقها القرآن على كثير مما فيها من ذلك، وقد أشرت سابقاً إلى ذلك في مبحث دعوى المستشرقين البريطانيين بانتحال القرآن من الكتب السماوية.

وترى (كارليل) أيضاً يقيس الدين الإسلامي على غيره من الأديان فيقول: (وما كان قط اعتناق الناس لدين من الأديان لما يرجون من متاع ولذة لما يشور في قلوبهم من دواعي الشرف والعظمة)<sup>(١)</sup>.

وهنا يقال: إن هذا مخالف لدواعي الفطرة البشرية التي ركز فيها بالفريضة الإنسانية، أن تعمل مقابل منال هذا العمل، وهناك أحاديث نبوية ووقائع من السيرة النبوية تمثي المسلم بملاذات حسية وثواب ملموس، إن عمل لأجل الله تعالى شيئاً حسناً، خذ مثلاً حديث: (من بنى لله بيتاً ولو كمفحص قطاة بنى الله بيتاً في الجنة)<sup>(٢)</sup>. وحديث سراقه بن مالك الذي وعده النبي (عليه الصلاة والسلام) بسواري كسرى<sup>(٣)</sup>؛ فإذا كان هذا نعيماً دنيوياً مني به هذا الرجل، فما بالك بما وعده المؤمنون في الآخرة؟

ثم كيف تفسر الحور العين بناءً على كون اللذائذ روحانية، والماء الصديد، والغسلين، والزقوم، في جهنم بناءً على كون العذاب نفساني؟

وكيف يرزق الشهداء الذين هم عند الله تعالى أحياء على معنى اللذة الروحانية، ومفهوم الرزق أوسع من ذلك بكثير؟

وليت (كارليل) عاد إلى الإنجيل برنابا الذي أثبت أن هذا النعيم وتلك اللذائذ حسية، حيث ثمة تقارب بين ما ذكره القرآن وما ذكره هذا الإنجيل، وهذا ذكر لبعض النصوص التي تشير إلى ذلك:

(1) كارليل، الأبطال، ص ٩٥.

(2) حديث الطبراني، المعجم الأوسط، رقم ١٢٧٥٠، (٢٠/٢٠).

(3) أحمد، مسند أحمد، رقم ٢٠٥٠، البيهقي، السنن الكبرى، (٦/٣٥٧).

١ - (لعمري الذي تقف نفسي في حضرته، أن الله تعالى يعد الخاطيء برحمته قائلاً:  
أقسم بنفسي أن الساعة التي يندب فيها الخاطيء خطيئته هي التي أنسى فيها إثمه إلى الأبد، فأي شيء يأكل إذا أطعمه الجنة، إذا كان الجسد لا يذهب إلى هناك؟ هل النفس؟ لا البتة لأنها روح. أجاب بطرس: أياكل إذن المباركون في الفردوس؟ ولكن كيف يبرز الطعام دون نجاسة؟ أجاب يسوع: أي بركة ينالها الجسم إذا لم يأكل ولم يشرب؟ من المؤكد أنه من اللائق أن يكون التمجيد بالنسبة إلى الشيء الممجد، ولكنك تخطيء يا بطرس في ظنك أن طعاماً كهذا يبرز نجاسة؛ لأن هذا الجسم في الوقت الحاضر يأكل أطعمة قابلة للفساد، ولهذا يحصل الفساد، ولكن الجسم يكون في الجنة غير قابل للفساد، وغير قابل للألم وخالداً وخالياً من كل شقاء، والأطعمة التي لا عيب فيها لا تحدث أدنى فساد<sup>(١)</sup>.

٢ - : (ولقد قال عن هذه المسرات أشعياء النبي: لم تر عينا إنسان، ولم تسمع أذناه، ولم يدرك قلب بشر، ما أعده الله تعالى للذين يحبونها! أتعلمون لماذا لم يروا ولم يسمعوا ولم يدركوا هذه المسرات؟ لأنهم ما داموا عائشين في الأسفل، فهم ليسوا أهلاً لمشاهدة مثل هذه الأشياء)<sup>(٢)</sup>.

٣ - : (قال يسوع: تأملوا إذن خيرات الجنة أنه لو أعطى الله تعالى للإنسان في هذا العالم أوقية من سعة العيش، فسيعطيه في الجنة ألف ألف حمل، تأملوا مقدار الثمار التي في هذا العالم ومقدار الطعام ومقدار الأزهار ومقدار الأشياء التي تخدم الإنسان، لعمري الله تعالى الذي تقف نفسي في حضرته، كما يزيد رمل البحر على الجهة التي يأخذها منه آخذ، يزيد تين الجنة في جودته ومقداره على نوع التين الذي تأكله هنا، وقس عليه كل شيء آخر في الجنة، ولكن أقول لكم أيضاً: إنه كما أن الجبل من الذهب واللآلئ هو أثمن من ظل نملة، هكذا تكون مسرات

(1) الإنجيل برنابا، الإصحاح الرابع والسبعون بعد المئة، ترجمة خليل سعادة، تقديم محمد رشيد رضا، تحقيق أحمد السقا، دار الأمل، الأردن، ٢٠٠٥م، ص ٣٠١.  
(2) نفسه، الإصحاح التاسع والستون بعد المئة، ص ٢٨٩.

الجنة أعظم قيمة من مسرات العظماء والملوك التي كانت وستكون لهم حتى دينونة الله، حين ينقضي العالم<sup>(١)</sup>.

فانظر إلى هذه المقولات كيف توافق ما في القرآن والسنة حيث جاء في السنة ( أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)<sup>(٢)</sup>، وكيف تثبت أن هذه المسرات حسية يهنأ بها الهانزون .

على أنه ينبغي أن يشار هنا إلى أن بعض علمائنا المعاصرين ذهب إلى القول بروحانية النعيم، وجعل من أسباب القول بهذا (أن المستشرقين وعلماء الغرب ذهبوا إلى أن الدين الإسلامي شهواني، لا يصلح للبشر ولا يلتحم مع رقيهم الفكري والاجتماعي، ما دام يعد بجنة يؤكل فيها اللحم ويشرب فيها الخمر، ولذلك يرى بعض علمائنا أن مسألة ملذات الجنة ليست يسيرة، بل هي مسألة خطيرة، والبحث فيها من أهم ما يجب الأخذ به، حفظاً لديننا وتنزيهاً لقرآننا وصونا لكرامتنا)<sup>(٣)</sup>.

وأود القول هنا: إذا كانت نظرة الغرب لقرآننا غير منصفة، أيلزم أن يجري تغييراً في مفهومنا للأشياء حتى نظهر أن كتابنا يتوافق مع الرقي الحضاري؟ وهل كانت رؤيتهم صحيحة حقاً حين ادعوا أن الدين الإسلامي شهواني؟ وهل إذا وعد ملذات حسية يكون ذا توجه شهواني؟ ولماذا لم توجه التهمة إلى التوراة الحالية؟ حيث يوجد فيها إخبار عن ملذات حسية؟ فلماذا هذا القرآن بالذات؟ وهل يصور القرآن هذه اللذائذ بصورة انفلاتية لا ضابط لها، حتى يغدو بهذا الوصف المقول عليه من قبل باحثي أوروبا، مما يستلزم أن نترك ما عليه السلف من وجه صواب في فهم الحديث عن الجنة والنار، مستنديين في ذلك إلى النصوص القرآنية والسنة الصحيحة واللغة والسياق القرآني؟

(1) إنجيل برنابا، الإصحاح الثالث والسبعون بعد المئة، ص ٣٠٠.

(2) عبد الباقي، عماد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب اللجنة وصفة نعيمها، رقم ١٧٩٨، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، (٣/٢٨٦).

(3) المغربي، على هامش التفسير، مكتبة الآداب بالجماميز، ص ١٩-٢٠.

إن مثل هذه الآراء إنما هي أخذ بباطن النصوص، وعدم اعتماد لظاهرها، وهذا مذهب الباطنية والفلاسفة، ولا ننسى أن (كارليل) فيلسوف ينظر إلى الأمور بعقلانية.

وقد رد الإمام الغزالي -رحمه الله تعالى- على ترهات المذهب الباطني في مثل هذه المهمات العالية فقال: (والذي لختاره ونقطع به أنه لا يجوز التوقيف في تكفير من يعتقد شيئاً من ذلك؛ لأنه تكذيب صريح لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من أولها إلى آخرها، فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة أو مرتين، ولا جرى بطريق كناية أو توسع وتجاوز، بل بالفاظ صريحة لا يتمارى فيها، ولا يستراب، وأن صاحب الشرع أراد بها المفهوم من ظاهرها، فالمصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب، وليس بتأويل، فهو كفر صريح لا يتوقف فيه أصلاً، ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنار، والحدود والقصور فيما بين الصحابة، لبادروا إلى قتله واعتقدوا ذلك منه تكديماً لله تعالى ورسوله ﷺ)<sup>(1)</sup>

إذن الآيات في ذكر الجنة والنار صريحة لا تأويل فيها، ولا معدل عنها، إلا بتعطيلها وتكذيبها، وهذه الآيات الصريحة متى أمكن حملها على الظاهر بلا تأويل وجب المصير إليه، ولا يجوز العدول عنه إلا بتأويل سائغ مقبول، وهو غير ممكن هنا، بخلاف ما ورد في صيغ الاستعارات والمجازات مما مدخله متسع في العربية؛ حيث يمكن أن يزول لأن اللفظ نفسه يحتمل ذلك، أضف إلى هذا أن الدليل العقلي لا يحيل وقوع ما وعد به من الجنة والنار في الدار الآخرة.

ومما يساعد على ذلك كثرة ورود الجنة والنار في القرآن المجيد، مما يدفع احتمالية كونها رموزاً أو روحانيات لا علاقة لها بالجسمانية دفعاً لا يحتمل المناقشة أو التردد.

ثم إن من يبحث عن تأويل هذه النصوص القرآنية ليحملها على عدم إرادتها بالجنة والنار بالمفهوم الحسي، سيسحب ذلك على السنة، وما ورد فيها من أحاديث متكاثرة عنهما،

(1) الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٩٣.

وما فهمه الصحابة وأخبروا عنه، فهل بالمقدور أن يجعل ذلك كله سبيل لضرب المثال للمعنويات بالمحسوسات.

ومع أنني أتوقف في قبول حكم الغزالي بكليته؛ إذ لا بد أن يبحث عن سبب القول بالرمزية أو الروحانية، وكما هو مقرر عند أهل التحقيق: أن التكفير لا بد أن يبحث فيه عن التأويل أولاً، وفي الحدود لا بد من البحث فيها عن الشبهات، فيبحث عن وجه التأويل لدى القائلين بعدم حسية الجنة والنار. قبل إصدار هذا الحكم العام، مع الاعتراف بأن هذا مزلق خطير والمخرف عن جادة الحق، والله تعالى أعلم.

أضف إلى هذا أن مسألة العقاب والثواب الحسيين مما ترسخ في النفوس البشرية، وتعزز في جميع أعمال البشرية، وهذا يؤخذ من منطوق آيات قرآنية مثل: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾<sup>(١)</sup>، والمفهوم: أن الأجر شيء طبيعي في مقابل العمل، فكيف بالحياة الأبدية التي ترتقي فيها البشرية؟ ومثله قوله تعالى: ﴿لِمِثْلِ هَذَا قَلْبِعَمَلٍ الْعَمِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، فهذا دافع للعمل والإكثار من الخير لنيل مقابله.

وبالنسبة لعلمائنا، من وقع منهم في مثل هذا، لا بد من البحث عن سبب تأويله؛ فلربما كان له تقديرات يناقش فيها، لكنه في النهاية على غير صواب في ذلك.

وقد كان القرآن يعبر عن العذاب النفسي في الدنيا، مثل ما ورد في الآية: ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>، وقد تقرر أنه لا تكرار<sup>(٤)</sup>. فالخزي أمر معنوي نفسي، والعذاب العظيم المنكر ثم الموصوف بوصف خارجي، واستخدام لفظ العظمة

(1) هود، ٥١.

(2) الصافات، ٦١.

(3) البقرة، ١١٤.

(4) المعنى: أنه لو كان المراد بالعذاب العظيم العذاب النفسي لكان ذلك تكراراً للخزي الذي هو عذاب نفسي أيضاً، والقرآن ليس فيه تكرار.



جاء لتصور عظمة هذا العذاب الذي لا ينتهي ولا يخضع لدائرة الإحاطة العقلية بالنسبة لنا؛ فهذا يثبت من بين أدلة كثيرة واقعية العذاب وحسيته.

وإذا كان (كارليل) يزعم أن الجنة والنار رمز للحقيقة الأبدية؛ فإن (بودلي) يأخذ ذلك مأخذ السخرية والاستهزاء، ويجعل من وعد القرآن لأتباع محمد ﷺ خدعة؛ ليكسب النبي محمد ﷺ ود أصحابه ويحققوا مأربه، وجاء بما لم يأت به غيره من ترهات وأقاويل لا مستند لها ولا موثوقية، فقد تناول بالحديث نماذج ومشاهد مما يجري في الجنة، وأجرى استنتاجاته بناء على تخيلات وهمية ونظرات قاصرة حري أن يناقش فيها.

يقول (بودلي): ( ويتساوى و فكرة أن الديانة الإسلامية لها ضلع كبير في تعدد الأزواج، فكرة أن جنة المسلمين مكان يجري فيه تعدد الأزواج على أوسع نطاق<sup>(١)</sup> . وفي الحقيقة ليس هناك شيء أكثر غموضاً في الإسلام مما ذكر عن الزواج<sup>(٢)</sup> . في العالم الآخر، وكل ما وعد به محمد صلى الله عليه وسلم أتباعه هو مكان فيه الراحة النهائية؛ حيث يجد المسلم ما لا يجده في الأرض: أنهار، وبحيرات، وسندس واستبرق، وأشجار قطوفها دائية، وخر تنعش ولا تسكر، ولكل واحد من أهل الجنة اثنتان وسبعون حورية<sup>(٣)</sup> .

( 1 ) ليس لهذا الأمر الأخروي تعلق بما كان في الدنيا؛ فالدار الآخرة دار ثواب لا دار تكليف، فلا حصر لعدد معين من الزوجات؛ لأنه لا ينبغي على ذلك أحكام شرعية متعلقة بالثفقة أو بالعدل اللذين يشترطان في التعدد الدنيوي.

(2) لو دقق في أسلوب القرآن لرأى دقة القرآن في التعبير عن الزواج في الآخرة وأنه مختلف عما يدور في الدنيا، ففي الآخرة يعبر القرآن عن التزويج بقوله (وَرَزَوَّجْنَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) فعلى التزويج بحرف الباء، والظاهر أن الباء للإلصاق لدمومة هذا الزواج وعدم حصول افتراق، وأن هذا الاقتران قائم إلى أبد الأباد، (ولكن التزويج في الدنيا لم يعد بحرف جر من نحو (زوجناكها)، لأن هذا المقرون بالإمكان أن ينفصل عنه من اتصال به، وكونه موقوتاً لم يستخدم له القرآن ما يدل على ثبوته) راجع هذه القضية في لطائف المئان للأستاذ الدكتور فضل عباس، دار الثور، بيروت، ط١٤٠١هـ، ١٩٨٩م، ص١٢٠ فظهر التباين بين الأمرين فهذه لفظة قرآنية عظيمة لبت (بودلي) تنبه إليها، صف إلى ذلك ما بيته السنة النبوية من أحاديث حول التمتع بالأزواج في الآخرة مما لا يدع في النفس غموضاً أو لبساً.

( 3 ) ليس كل أحد له مثل هذا العدد، بل الناس متفاوتون بحسب درجاتهم وأعمالهم.

ويذكر القرآن أن في الفردوس جنتين: ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ فَيَأْتِي ۖ وَالْآءِ رَبِّكُمْآ

تُكذِّبَانِ ۖ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ ۖ فَيَأْتِي ۖ وَالْآءِ رَبِّكُمْآ تُكذِّبَانِ ۖ ﴾<sup>(١)</sup>، وعلى

هذا النمط كتبت السورة الخامسة والخمسون.

ولما كان محمد ﷺ حياً<sup>(٢)</sup> للحيوان قال إن الحيوان سيبعث يوم البعث العام، وترجع

هذه الفكرة إلى ما قبل الإسلام، فقد كان الجمل يربط بقبر صاحبه حتى إذا ما جاء النشور

صحب الرجل جملة في الحياة الثانية.

(1) الرحمن، ٥٠-٥٣.

(2) من أين جاء بهذه الفكرة؟ صحيح أن البعث سيكون لأمم الأرض من إنس ورجن وطيور وحيوان، ولكن بعث الحيوان لا يدخل الجنة أو النار كما حال الإنس والجن، فقد بينت السنة النبوية أن ذلك اليوم هو يوم القصاص العادل، فيقتص المظلوم من الظالم، حتى في عالم الحيوان، وهذا فيه إثبات أن الحقوق لا بد من أن تعاد لأصحابها، وسيطبق ذلك حتى على من لا عقل له، تأكيداً لهذا المبدأ، ثم بعد ذلك تعود هذه الحيوانات تراباً، فيتمنى الكافر عندما يرى ذلك أن ليته كان حيواناً، ثم يحال تراباً كما يرى، ينظر تفسير قوله تعالى ﴿ ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً ﴾ في أنوار التنزيل للبيضاوي، (٢/٥٦٣).

ثم كيف حكم هذا المستشرق على محبة النبي ﷺ للحيوان؟ فهل كان لديه مزرعة للحيوان أو حدائق للطيور كما هي عادات ملوك الأرض؟ أم هناك دليل على ذلك؟ إن الوارد من هذا شفقة النبي ﷺ على الحيوان؛ لأنه بعث رحمة للعالمين ومن مبعث الرحمة الرفق بالحيوان، فما شأن هذا بما يقوله (بودلي)؟ وهل هذا دليل على محبة الحيوان؟

ثم إن في مقولة (بودلي) تزييف للحقائق، ومحاولة للتشويش على ما قرره القرآن، فقد أنكر الكفار من أهل مكة البعث والنشور، وهاذه الآيات المكية لا تذكر أي أمر من أمور إيمانهم بالآخرة، ولك أن تقرأ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا

وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾، (يس، ٧٨)، وقوله سبحانه: ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ

مَا قَالِ الْأَوَّلُونَ ۖ ﴾ قَالُوا أَعِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَعِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾، (المؤمنون، ٨١)-

٨٢. فكيف يحاول هذا المستشرق أن يثبت أن المجتمع المكي كان مجتمعاً موحداً؟ أم تراه يقول: إن هذه الفكرة سرت إليهم ممن جاورهم من أهل الكتاب، فتلك شبهة أخرى، مع أن حادثة ربط الجمل بقبر صاحبه ليس لها ذكر في تاريخ العرب، ولم تنقل إلينا لا في كتب التاريخ ولا في شعر العرب أو مقولاتهم، ولو افترضنا أن مثل هذه العادة كانت سارية، فهل يلزم أن يدل ذلك على إيمانهم بالبعث مع أن الثابت من أقوالهم وأفعالهم إنكاره؟ لم لا يدل ذلك على أنها عادة يكرم بها صاحب القبر بربط أعز أمواله التي كانت العرب تعدها من نفائس الأموال عندهم من باب الوفاء من قبل أهل بيت صاحب القبر، لا أن ذلك يدل على الإيمان بالبعث والنشور، فلو كان ذلك قد حصل بالفعل فهذا من العادات التي جرى التقليد العرفي فيها، مع أنني أقول يقول لو كانت هذه العادة حقاً موجودة، فأين وظيفة القرآن فيها؟ ولماذا لم تات السنة النبوية لتنتهي عنها أو تخالفها. على أن (بودلي) هذا تراه يخلط بين ما عند بعض الديانات القديمة، وما عند أهل الجاهلية، فهل يريد أن يقيس ما عند الجاهليين من عادات على ما عند الفراعنة الذين كانوا يدفنون مع

وأظهار محمد ﷺ الجنة في ذلك الثوب الخلاب، لم يكن استسلاماً للمادية أو الشهوانية، ولكنه أراد أن يمي المسلمون جائزة عملية يفهمونها<sup>(١)</sup>، ويؤكد (بودلي) أن الجنة مجرد وهم بأكثر من وسيلة، ومن ذلك:

{أولاً}: موافقته في ذكر اللذات لديانات أخرى حيث يقول: ( وقد قررت جميع العقائد أن الدنيا الثانية هي التي يخلد المؤمن فيها، ويحلم الهنود الحمر بالنعيم خلف التلال تظلمها السحب حيث يجد الهندي وكلبه سعادة في سكون الغابات، وكان سكان اسكندناوا القدامى ينتظرون ساحة الإله (أودين) ليقيموا بها حفلة سكر لا تنتهي، ويشربون في مجامع أعدائهم عوضاً عن الكؤوس، ويأمل المسيحي المتعبد حياة أكثر راحة وأقل عناء من حياتنا هذه التي لا استقرار فيها وقد يكون ذلك سراً<sup>(٢)</sup> .

{ثانياً}: إنه من المتعذر على شعب ألف تعدد الأزواج أن يتصور نعيماً لا تتعدد فيه الأزواج، وعلى الأخص إذا كانوا يعرفون أية جماعة لم تتعدد فيها الأزواج، فيصبح تغيير الوضع أمراً بعيد التصديق<sup>(٣)</sup> .

ويقول أيضاً: (وما الجنة إلا تجسيم ما رآه محمد ﷺ من نعيم خارج بلاد العرب في أثناء رحلاته، مع احتمال استعارة بعض أفكار الأب (أفرام) وما الجحيم إلا تجسيم مشاق الصحراء المحرقة الفاصلة التي تحيط بمكة)<sup>(٤)</sup> .

---

موتاهم نفائس الأموال وحاجاتهم حتى يجدونها يوم قيامتهم من قبورهم، فهل لديه مثل هذا التصور؟ إذا كان هذا فيقال له: إن قياسك هذا لو كان على هذه الهيئة، فهو قياس باطل تاريخياً وواقعياً، فاما تاريخياً فبين هذه الأقوام أحقاب من الزمن يبعد أن تسري إليهم مثل هذه العادات أو شيء منها، وأما واقعياً فإن فكرة البعث عند المصريين القدامى تختلف عن فكرة البعث عن أقوام كثيرين، وفهم العرب الجاهليين الذين لم يكن لديهم أي تصور عن مسألة البعث، فلم يجدوا إلا الإنكار والتكذيب، ورأوا أن الحياة الدنيا هي نهاية المطاف لهم.

(1) بودلي، حياة محمد عليه الصلاة والسلام، ص ٩٥

(2) بودلي، الرسول، حياة محمد صلى الله عليه وسلم، ص ٩٦.

(3) نفسه، ص ٩٦.

(4) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٩٧.

إن هذا المستشرق يصف النبي (عليه الصلاة والسلام) بالتضليل والتكذيب، وأن اللجنة والنار فكرة ابتدعتها النبي (عليه الصلاة والسلام) ليقرب الناس من دينه، فهو يحكم من يدعي أن الآخرة حديث خرافة؛ وأن من آمن بذلك فقد تم تضليله وقد غم عليه.

وللرد على ذلك أقول: إن النبي (عليه الصلاة والسلام) لم يعهد عليه كذب ولا خداع شهد بذلك أعداؤه قبل أصحابه، فلما سئل أبو سفيان من قبل هرقل عن النبي (عليه الصلاة والسلام) بأن قيل له: (هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال: لا، فقال هرقل: ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله تعالى)<sup>(١)</sup>.

وشهد له الأصدقاء والأصحاب، فتلك شهادة الحق من السيدة خديجة رضي الله عنها بصدقه؛ حيث قالت: ( والله ما ينزريك الله أبداً إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق)<sup>(٢)</sup>.

قال الماوردي: ( ولو حفظوا عليه كذبة نادرة في غير الرسالة، لجعلوها دليلاً على تكذيبه في الرسالة، ومن لزم الصدق في صغره كان له في الكبر ألزم، ومن عصم منه (يعني الكذب) في حق نفسه كان في حقوق الله تعالى أعصم، وحسبك بهذا دفعاً لجاحد ورداً لمعاند)<sup>(٣)</sup> وليت (بودلي) أنصف في نظرتة هنا، ولا مس الحق قلبه، ولو للحظة واحدة، كما الحال عند (كارليل)؛ حيث أنصف عند هذه النقطة - أعني مسألة صدق النبي ﷺ وعدم محاولة التضليل -؛ حيث يقول رداً على تهمة الكذب التي يوجهها المستشرقون والمبشرون للإسلام ونبي الإسلام ﷺ حيث يقول: ( من العار أن يصغي إنسان متمدن من أبناء هذا الجيل إلى وهم القائلين، أن دين الإسلام كذب وأن عمداً ﷺ لم يكن على حق، لقد آن لنا أن نحارب هذه الادعاءات السخيفة المخجلة، فالرسالة التي دعا إليها هذا النبي ﷺ ظلت سراجاً منيراً أربعة عشر قرناً من الزمان، لملايين كثيرة من الناس، فهل من المعقول أن تكون هذه الرسالة عاشت

(١) الخضري، نور اليقين، ص ٢٠٠-٢٠١.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم ٣، (٦/١).

(٣) الماوردي، أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص ٢١٢.

عليها هذه الملايين وماتت أكذوبة أو خديعة مخادع؟ هل رأيتم رجلاً كاذباً يستطيع أن يخلق ديناً ويتعهده بالنشر بهذه الصورة؟ إن الرجل الكاذب لا يستطيع أن يبني بيتاً من الطوب لجهله بخصائص مواد البناء، وإذا بناه فما ذلك الذي يبنيه إلا كومة من أخلاط هذه المواد، فما بالك بالذي يبني بيتاً دعائمه هذه القرون العديدة، وتسكنه هذه الملايين العديدة من الناس؟ وعلى ذلك من الخطأ أن نعد محمداً ﷺ رجلاً كاذباً متصفاً بالحيل والوسائل، لغاية أو مطمع، وما الرسالة التي أداها إلا الصدق والحق، وما كلمته إلا صوت حق صادر من العالم المجهول، وما هو إلا شهاب أضواء العالم أجمع، ذلك أمر الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء<sup>(١)</sup>.

ويقول (جونني أوركس) (johnny oryks) الأديب البريطاني ما نصه: (لم نعلم مما جاءنا من التاريخ الصحيح أن محمداً ﷺ نبي الإسلام تسربل بأي رذيلة مدة حياته)<sup>(٢)</sup>.  
وأما شبهة (بودلي) بأن الجنة والنار فكرة ابتدعتها النبي ﷺ ليحبب الناس في ديانتها، فلا بد أن يعلم هذا المستشرق أن هناك عدة أمور منها:

أولاً: اتفاق الأدبان السماوية على إثبات اليوم الآخر وما فيه، فإن كان (بودلي) على اليهودية؛ فاليهودية تتكلم عن الجنة والنار، ومن نصوصها في ذلك:  
جاء في التوراة عند الحديث عن بداية الخلق، التصريح باسم الجنة: (وغرس الرب الإله جنة عدن شرقاً ووضع هناك آدم الذي جعله، وأنبث الرب الإله من الأرض من كل شجرة شهية للنظر، وجيدة للأكل، وشجرة الحياة وسط الجنة، وشجرة معرفة الخير والشر، وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة)<sup>(٣)</sup>.

(١) كارليل، محمدصلى الله عليه وسلم المثل الأعلى، ترجمة محمد السباعي، المكتبة الأهلية، بيروت، ط٢، ص١٢-١٣.  
(٢) عبد الوهاب، محمد فهمي، محمد رسول الله تعالى في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه، دار أبو سلامة للطباعة، تونس، ص٥٦.  
(٣) العهد القديم، سفر التكوين: ٨/١١-١١، سفر التكوين: ٢/١٥-١٧، وسفر دانيال، الإصحاح الثاني عشر، ٢-٣.

وأما إن أراد نصوص الإنجيل، فهي تتوفر على ذكر الجنة والنار، ففي الإنجيل متى: (من) قال لأخيه يا أحمق يكون مستوجب نار جهنم) (١).

وفي الإنجيل مرقص: ( وإن أعثرتك يدك فاقطعها خير لك، إن الحياة أقطع من أن تكون لك يدان، وتمضي إلى جهنم، إلى النار التي لا تطفأ) (٢).

وقد ورد عن المسيح في الإصحاح الثالث والعشرين من الإنجيل لوقا أنه قال للمصلوب الذي آمن به (إنك تكون معي في الفردوس) (٣).

ولقد اهتم القرآن باليوم الآخر وبيّن ما يجري فيه من أحداث ومشاهد، وما يحصل فيه من ثواب وعقاب، وقد رد على المشركين في إنكارهم لهذا اليوم، وصحح ما فسد من عقائد اليهود والنصارى في هذا الإطار، يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: ( وقد خلعت الكتب الإسرائيلية من ذكر البعث واليوم الآخر، فالأرض السفلى أو الجب أو شيول هي الهاوية التي تآوي إليها الأيتام بعد الموت، ولا نجاة منها لميت وإن الذي ينزل إلى الهاوية لا يصعد) (٤).

والذي أراه أن مفهوم الجنة والنار لدى التوراة الحالية والإنجيل الحالي غير واضحين، فمرة تجدهما يتحدثان عن عذاب ونعيم حسيين، ومرة تجدهما يتحدثان عن نعيم وعذاب روحانيين، ومن هنا تخبط المستشرقون البريطانيون، فمنهم من أنكر الجنة والنار أمثال (بودلي)، ومنهم من حملها على الروحانيات والرمزيات مثل (كارليل).

وهنا يُسأل (بودلي): أمفهوم القرآن غير واضح في أمر الزواج في الآخرة كما زعم، أم مفهوم توراتهم والإنجيلهم عن الجنة والنار بكليتها؟ وهل بعد هذا كله يرى أن الجنة والنار فكرة محمدية كان النبي ﷺ فيها بدعاً من الرسل ليخادع الناس حتى يتبعوه؟

(1) الإنجيل متى، إصحاح ٥، آية ٢٢.

(2) مرقص، ٩/٤٣-٤٤.

(3) الإنجيل لوقا، إصحاح ٢٣.

(4) العقاد، الموسوعة، عنوان (الله تعالى)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١/١٣٠)، ويراجع الحلبي، الإسلام، دار الأديان، ص ١٧٧-١٧٨، مرجع سابق. و الباش، القرآن والتوراة، (٢/٣٥٤)، مرجع سابق.

أما مزاعم (بودلي) بأن اللجنة تجسيم لما رآه النبي ﷺ من نعيم خارج بلاد العرب في أثناء رحلاته، وما للجحيم إلا تجسيم مشاق الصحراء المحرقة الماحلة التي تحيط بمكة، فقد سبق الرد عليه في في الفصل الثالث من هذه الأطروحة، وكان من ذلك: كيف تكون اللجنة تجسيماً للنعيم الذي رآه النبي عليه الصلاة والسلام خارج بلاد العرب في أثناء رحلاته، والنبي ﷺ لم يخرج خارج البلاد العربية، إنما كانت رحلاته المعدودة في ثنايا الصحراء القاحلة، ولم يكن لديه من الوقت ما يجعله يعيش في جنات وبساتين ليتمكن من خلال ذلك أن يتصور شكل الجنة وأبعادها وما يكون بداخلها؟، وهل رأى ما يشبه الحور العين وصفاً وجمالاً حتى يأتي بكل ذلك؟

وما يقوله من أن " النار ليست إلا تجسيماً لمتاعب الصحراء؛ فهذا جزء تصويري لتقريب الفكرة للأذهان ليعطي انطباعاً عن المعاناة والعنت "؛ فإن صوراً أخرى مروعة ذكرها القرآن لا تقوى على تصورها العقول ولا على احتمالها القلوب.

وأما إن كان يقصد العطش ووجود الحيات والعقارب وصعود الجبل (صعوداً) على أحد المعاني، وغير ذلك، ويرى أن هذه مظاهر الصحراء القاحلة، فهذا قياس مع الفارق؛ فقد تعطش وأنت تسير في عرض البحر، أو ربما في جنات وبساتين، وسائر المظاهر الأخرى كذلك، وأما النار نفسها فليس معناها اشتداد الحر، بل القرآن ينص على أنها عذاب الحريق، فهي تحرق اللحوم، وتنضج الجلود، وهل الصحراء تقوى على فعل ذلك؟

لقد كان علي (بودلي) أن يعيد الفكر مرة بعد مرة قبل أن يصدر مثل هذه الأحكام الجائرة والاستنتاجات البعيدة في الضلال<sup>(١)</sup>.

(١) ينظر ما كتب في الفصل الثالث من هذه الأطروحة في دعوى المستشرقين البريطانيين بانتحال الموضوعات القرآنية من الكتب السماوية حيث سبق بيان ذلك بتوسع،

## المطلب الثاني: الموضوعات التشريعية وآيات الأحكام:

وبما قام المستشرقون البريطانيون بدراسته: التشريعات القرآنية وآيات الأحكام، ونظراً لتشعب مادة هذا الموضوع فإنني أرتأي دراسته على النحو التالي:

أ- التشريع القرآني وخصائصه كما يتصوره المستشرقون البريطانيون.

ب- فهم الحكمة التشريعية لديهم.

ج- آراؤهم في بعض الموضوعات التشريعية.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

أ- التشريع القرآني وخصائصه كما يتصوره المستشرقون البريطانيون:

لدى دراسة ما أعده به المستشرقون البريطانيون من بحوث ومقالات ومؤلفات تناولوا فيها مجالات الفقه الإسلامي، كما قررها القرآن الكريم، وجدتهم خرجوا باستنتاجات ودراسات حرة بالبحث والمناقشة، فقد وصفوا التشريع القرآني بالمثالية، وأن أحكامه تنزع منزعاً أخلاقياً تهذيبياً، وأنها تبدو بمظهر الحلول الخاصة لمشكلات بذاتها أكثر من أن تنزع إلى تقصي الموضوع الذي تناوله على نحو عام وشامل، وقد جعلوا من العرف القبلي والإحيائية القديمة أصلاً قد يوافق القرآن أو يخرج عنه أو يعمل تعديلاً عليه.

وقد ركز (كولسون) مقولاته في هذا الإطار في أكثر من موضع من بحوثه منها:

كتاب: A history of Islamic law,1964

conficts and tension in Islamic jurisprudence, 1969.

Succession in the Muslim family,1971.

بالإضافة إلى مقالات وبحوث نشرت في الدوريات البريطانية والأمريكية، وأهم ما

فيها:



The state and the individual in Islamic law (international and comparative, law quarterly, jan, 1957).

وأختار هنا مقولاته في كتاب (تاريخ التشريع الإسلامي)، حيث يقول: (يتضمن الأمر القرآني ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾ أعظم تغيير أدخله الإسلام في البناء الاجتماعي للجزيرة العربية، وهو إقامة سلطة سياسية جديدة تملك حق التشريع، فقبل الإسلام كانت القبيلة وحدة المجتمع.

لقد كان للقبيلة في مجموعها سلطة تحديد للمعايير التي تحكم أفرادها، وينبغي تصور القبيلة هنا لا على أنها مجرد الأحياء الذين يمثلونها في وقت ما، بل على أنها حقيقة تاريخية تمتد لتشمل الأجيال الحاضرة والسابقة واللاحقة، وهذا التصور للقبيلة هو في الحقيقة أساس الاعتداد بالقانون العرفي، وقد كانت القبيلة ملزمة باتباع نظام غير مكتوب من القواعد تطور معها، وعبر عن روحها وشخصيتها، ولئن وقعت بعض التعديلات التي حدثت لطبيعة الحال على مر الزمن نتيجة مبادرات فردية، فإن المصدر الحقيقي لهذه التعديلات راجع لإرادة المجتمع بأسره، فمن المتعذر أن تصبح هذه التعديلات جزءاً من القانون القبلي، ما لم يتم القبول الجماعي لها بهذا الاعتبار<sup>(1)</sup>.

ويقرر أيضاً بعد طول عرض لهذه المسألة أن (التشريعات القرآنية إنما عمدت لتعديل العرف السائد وتغيير بعض جزئياته أكثر مما أرادت الإلغاء التام لقواعد هذا العرف)<sup>(2)</sup>

لاحظ هنا أن (كولسون) عبر عن النظام القبلي الجاهلي؛ بأنه كان مزيجاً وخليطاً من جملة قوانين وأحكام ليس مصدرها العرف القبلي الجاهلي فحسب، بل هو خلاصة القوانين السائدة فيما جاور النظام القبلي ذلك؛ حيث انصهرت فيه أصول القوانين وغداً نظاماً معتداً به له أسسه ومقوماته، وهذا برأيه حقيقة تاريخية ممتدة لتشمل الأجيال الحاضرة والسابقة واللاحقة فآثره باق ومتطاور.

(1) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦-٣٧.

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

وما عسى القرآن أن يضع إزاء نظام هذه أسسه ومقوماته، فلم يملك إلا أن ينقل الحكم من يد القبيلة إلى يد المشرع، ليتجرد الناس في الاتباع عن حكم العرف السائد إلى عرف آخر محسن، وهذا يركز عليه (كولسون) كثيراً.

وبعد النظر في مقولات المستشرق (كولسون) ينبغي الآن أن أعرض لمناقشتها ونقدها، كما يلي:

أولاً: زعم (كولسون) مثالية التشريعات القرآنية:

فقد قال: (أصبح على المجتمع أن يتطلع إلى ما تمثله التشريعات القرآنية من معايير مثالية وصحيحة للأبد)<sup>(1)</sup>. وقد أحسن الباحث محمد سليم العوا الظن بمقولة (كولسون) هذه وعدها مدحةً منه لتشريعات القرآن، مع أنه ينبغي للقارئ هنا أن يترث قبل أن يعدها مدحةً أو من باب الإنصاف؛ لأن مصطلح المثالية لدى المستشرقين مصطلح موهم، والمقصد هنا ليس إيجابياً كما يرى العوا؛ لأن (كولسون) يعني هنا أن هذا التشريع القرآني طبق مرة واحدة للظروف الخاصة به.

بيد أنه لا يصلح أن يطبق على النحو الذي جرى عليه في تلك الفترة، والذي يسعف في حمل مقولته على هذا النحو أن (كولسون) نفسه قد أقر بذلك، ولو كان يسعى لتقرير المعنى الإيجابي الذي عناه العوا، لدها إلى العودة إلى هذا التشريع القرآني على صورته التي كان عليها.

وقد أحسن العوا الظن أيضاً بمقولة (كولسون) القاضية بأن التشريع القرآني حيوي وفاعل، وأنا معه في أن ظاهر العبارة يقتضي النصفة أو امتداح التشريع القرآني، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأن الحيوية والفاعلية التي يراها (كولسون) في تشريع القرآن إنما تنأت من خلال مساوقة النص القرآني للمفاهيم الحديثة الغربية؛ حيث يمكن للنص القرآني أن يتمدد ويتوسع مدلوله لينفهم بطريقة عصرية وفق المفهوم الغربي، فتلك حيويته وهاتيك فاعليته، وليس أدل

(1) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٢٣.

على ذلك من حديث (كولسون) عن قطع يد السارق<sup>(١)</sup>. وغيره من الأحكام القرآنية، وسيأتي بعض حديث عن ذلك، فهل هذه هي الفاعلية التي يريدونها هذا المستشرق؟ ولذا ترى أن الدكتور العوا يرى أن (كولسون) يفترق عن المستشرقين؛ حيث يقولون بجمود التشريع القرآني وتخلفه، بينما يذهب (كولسون) إلى حيوية هذا التشريع، وقد علمت ما في ذلك من عوار، إذ يتقدم (كولسون) خطوة في البحث لتشكيل مدى خطيراً إن لم تكن أخطر من مدى مقولاتهم تلك.

### ثانياً: التشريع القرآني والعرف القبلي:

يذهب (كولسون) إلى (أن أعظم تغيير قام به التشريع القرآني: أنه أقام سلطة سياسية تملك حق التشريع، وأن تلك السلطة انتقلت من نظام قبلي إلى المشرع)<sup>(٢)</sup>، وهذه قضية يحسن مناقشتها والوقوف عندها.

وهذه قضية يلح عليها المستشرقون عموماً والبريطانيون خصوصاً، فليس الأمر مقتصرًا على الأحكام الشرعية فحسب، وإنما يمتد ذلك ليشمل القوانين الأخلاقية والأحكام العقدية، فمثلاً في دائرة المعارف الإسلامية يقول (ديموموين). إن ((الرجم أو رمي الجمار يمثل شعائر قديمة، وثمة شعائر أخرى معروفة كالتي عند بئر ذي الحليفة، ويمكن أن تضاف عادات أخرى، والمآثورات الشعبية ترد رمي الجمار كما ترد كثيراً غيرها من المناسك إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فيروى أن الشيطان تعرض لإبراهيم أو هاجر أو إسماعيل، بل تعرض إلى محمد ﷺ نفسه، لكي ينته عن قضاء مناسك الحج فطرده، فإذا أخذنا من ذلك أنه سمي الرجيم؛ فإنما يكون في تفسير الآية الخامسة من سورة الملك))<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٣٤.

(٢) ينظر كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، (١٠/٦٤-٦٥).

ومن الذين ألحوا على هذه القضية ممن تبسوا أعلى المراكز العلمية في الجامعات البريطانية (جوزيف شاخنت) حيث كان يعلي من شأن العرف القبلي ممزوجاً بأنماط حضارية أخرى في التشريعات القرآنية؛ حيث يقول تحت عنوان: محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن ما نصه: (إن محمداً ﷺ قد ظهر في مكة كمصلح ديني، وإنه احتج بشدة على الكفار من أهل مكة، واعتبر كمجرد كاهن أو عراف آخر، وأنه بسبب قوة شخصيته قد دعي إلى المدينة عام ٦٢٢م، كحكم في نزاع قبلي بين أهل المدينة، وأنه كنبني قد أصبح قائداً ومشروعاً يحكم مجتمعاً جديداً على أساس ديني، وإن محمداً ﷺ قد اقتبس من اليهود في المدينة كثيراً من الأحكام.

وكذلك التشريعات القرآنية منتحلة من القانون الروماني والبيزنطي، وقوانين الكنائس الشرقية، ومن تعاليم التلمودية، وأقوال الأحبار، ومن القانون الساساني، كل هذه القوانين والتعاليم والقواعد تشكل منها القانون الديني للإسلام<sup>(١)</sup>.

وقد ضرب لنا (كولسون) نماذج على أن القرآن تأثر بنظام العرف القبلي، وأنه أضاف بعض التعديلات والتحويلات عليه، فمثلاً يقول: (إن القرآن نص على أن الرجال قوامون على النساء، لما بذلوا من أموالهم في المهر والنفقة)<sup>(٢)</sup>، فهو يفهم أن القوامة بمعنى الاستعلاء والاستبداد والسيطرة، وهو يرى احتفاظ التشريع القرآني بأسس البناء القانوني للأعراف الجاهلية، والقوامة في الفهم القرآني إنما تعني الإشراف والاختصاص بقيادة الأسرة، وليس يُعرف كيف أمكن ل(كولسون) أن يستنتج ارتباط تشريع القرآن القوامة للرجال بالقانون العرفي القبلي، فيفهم نص القرآن أن حقوق المرأة نابعة مما عليها من واجبات وذلك في قوله ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٣)</sup> وواجبات الرجل في الأسرة أخطر، فمن الطبيعي أن تقابل هذه الواجبات الإضافية بعض الحقوق الإضافية للرجال، تمكيناً لهم من أداء دورهم،

(1) chact, josep: an introduction of Islam, p20-21

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

(3) البقرة، ٢٢٨.

فمصدر القوامة إذن تكليف الرجال بواجبات مالية تزيد على الواجبات الأخرى المشتركة بين الزوج والزوجات.

وحقيقة يعطي القرآن للرجل وحده الطلاق، غير أن المفاهيم التي أتى بها قد أتاحت للمرأة الحق في الفرقة للأحوال التي يستعمل فيها الرجل حقه في الطلاق، فكيف يصح ل(كولسون) أن يستنتج احتفاظ القرآن بالمفاهيم الأساسية للنظام القانوني العرفي وتغييره تغييراً جزئياً؟.

(إن الفرق كبير للغاية بين نظامين يفترض أحدهما شراء رجل للمرأة في الزواج، يطلقها بإرادته، ويهجرها في رغبته، ويبقيها في معيشته، وبين نظام آخر يرسي الحقوق والواجبات على أسس ومعايير منضبطة، وتحتل فيه الزوجة مركز المتعاقد، ويحق لها طلب التفريق إذا أخل الزوج بمفهوم العقد، أو لم يتمكن من استكمالها، أو أحست بشقاء معه، فهل تبقى كل أوجه الخلاف هذه على الاتفاق بين النظامين؟ ألا يبعد كل منهما عن الآخر بعداً تاماً؟ .

إن الاشتراك بينهما بعد ذلك في حق الرجل في الطلاق اشتراك لا يقربهما على الإطلاق إلا في بعض النتائج التي تشترك فيها كثير من النظم، دون أن تحقق معنى الانتظام. والواقع أن تحليلات (كولسون) في هذا الموضوع تفتقر إلى الإحاطة بجوانبه<sup>(١)</sup>.

وبذلك ندرك مقدار الخطورة فيما يذهب إليه (كولسون) حين يقول: (إن القانون القبلي العرفي ظل قرناً ونصف القرن هو المعيار الذي يقاس به صواب السلوك أو خطئه، مالم ينص الوحي صراحة على إلغائه)<sup>(٢)</sup>.

وخطورة قوله أن التشريعات القرآنية إنما عمدت لتعديل العرف السائد، وتغيير بعض جزئياته أكثر من إرادة الإلغاء التام لقواعد هذا العرف. على أنه قد يقر القرآن الكريم بعض

(1) ينظر د. محمد سراج على هامش كتاب تاريخ التشريع القرآني لكولسون، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨.

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٩.

أحكام العادات والآداب والفضائل الإنسانية، التي كانت شائعة فيقرها ويدعو إليها من نحو: بر الوالدين، والشورى، والكرم، ودفع الظلم، والانتصاف من الظالم، والصبر، والوفاء باليمين، والنهي عن العادات السيئة، فيبطلها كالزنا، واللواط، والكهانة، وشهادة الزور، والقتل بغير حق، والجور، والظلم في القضاء، والحكم، والمنازعات، ونقض العهود، ويأتي القرآن بآداب وفضائل إنسانية يستحدثها من وجوب: إقامة الصلاة، والصدقة في سبيل الله، والزكاة، وأداء الحقوق إلى أهلها، واعتناق العبيد، وغيرها، بما فيه إسعاد البشرية وإصلاح المجتمعات وصلاحها.

وقد سبق في بحث (كولسون) في طبيعة النص القرآني؛ أنه يرى أن القرآن لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضر، مثل وجوب الرحمة، وعدم جواز الظلم والحيف في المعاملات، ووجوب تحقيق العدل، وهي واردة في القرآن لم يترجمها إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات، ولم يستهدف أولاً تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان، بل استهدف أولاً تنظيم علاقة الإنسان بخالقه، ووصف أحكامه في مواضع كثيرة من كتبه ودراسته بأنها أحكام خلقية كما سبقت الإشارة إليه.

ويجيب الدكتور محمد سليم العوا عن ذلك بقوله: ( وهذا كله في تقديرنا نتيجة خطأ منهجي في النظر إلى نص القرآن وإدراك طبيعته. ونتيجة غياب الفهم الصحيح لأسلوب القرآن في التشريع، فالقرآن كتاب هداية أولاً، وليس كتاب فقه ولا قانون، والقرآن يجبر عنه الله عز وجل أنه أنزل تبياناً لكل شيء ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾<sup>(1)</sup>، وقرر العلماء من خلال هذه الآية وأمثالها أن القرآن أصل الشريعة الأول، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى، فهو الذي دل على حجيتها واعتبارها، والقرآن كتاب معجز ينتقل القاريء له من قصص إلى تفصيل آيات كونية، إلى ضرب مثل إلى وعد ووعد، إلى

(1) النحل، ٨٩.

بيان حكم تشريعي، إلى وصف للجنة والنار، إلى غير ذلك مما حواه القرآن، فينتقل بين هذه الألوان، فلا يحس بتغير في أسلوبه إلا ما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه<sup>(1)</sup>.

والمستشرق (كولسون) لم يدرك طبيعة النص القرآني، إذ لم يلتزم القرآن أسلوباً واحداً في بيان الأحكام الشرعية، بل إن الدلالة على الأحكام تنوعت، فهناك الأمر الصريح وهناك الأمر الضمني، وهناك النهي الصريح وهناك النهي الضمني، وقد بحث الأصوليون طرق الدلالات والفاظها بحثاً مستفيضاً، ولا بد لمن يريد أن يفهم أحكامه المختلفة أ، يعي كل هذه المفاهيم ليكون على بينه من أمره، لا أن يأتي بالأحكام على عواهنها كيفما اتفق كما هو الحال عند (كولسون) وأمثاله من الباحثين.

ثالثاً: دعوى أن الأحكام الشرعية تنزع منزعاً أخلاقياً:

وقد جاء (كولسون) بأمثلة من نصوص الأحكام القرآنية التي رأى أنها ذات صبغة أخلاقية لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة في نظره، وظن أن هذه التوجيهات القرآنية تخاطب ضمير المسلم؛ معبرة عن أصول الأخلاق الإسلامية، ولكنها لا تقيم بناءً قانونياً متكاملاً. ويضرب (كولسون) أمثلة على ذلك من تشريعات القرآن فيقول: ( يعلن القرآن تحريم شرب الخمر: والتعامل بالربا في عبارة متماثلة، تغلب عليها سمة التوجيه الأخلاقي، دون أن يتضمن إشارة إلى النتائج القانونية العملية لهذا التحريم)<sup>(2)</sup>.

ويذكر مثلاً آخر هو أكل مال اليتيم ظلماً، وهنا يقال: إن (كولسون) لم ينتبه إلى الطبيعة الخاصة لنظام القانون الإسلامي، وذلك يعني عدم التزام التشريع القرآني بإيراد شقي التكليف والجزاء لكل قاعدة قانونية في مكان واحد، بل عدم التزامه بالنص الصريح على جزاء مخالفة كل تكليف مما ورد في نص القرآن أو في السنة الصحيحة.

(1) شلي، أصول الفقه الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤م، ط. ٥، ص ١٠٣.

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٠.

والقواعد القانونية الإسلامية في القرآن والسنة تحوي بوضوح كل تكليف أراد الله تعالى به للعباد التزامه، وهذا من نتائج قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق؛ فإن التكليف الغامض أو المبهم من التكليف الذي لا يطاق، وبعض هذه القواعد يأتي في شأنها النص على جزاء مخالفة تكليف صريح وواقع في القرآن والسنة، وبعضها الآخر لا نجد فيها النص فهل يصح أن نرتب على ذلك القول: بأنه ليس من قبيل القواعد القانونية تخلو النصوص الصريحة من النص على جزاء مخالفته؟.

والجواب أن طبيعة النظام الإسلامي الذي هو منهج دائم أراد الشارع به أن يصلح حياة الناس منذ نزول قواعده بالوحي على النبي (عليه الصلاة والسلام) إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، أوجبت أن يتخذ في تشريعه نهجاً خاصاً يتيح تطبيق قواعده في كل مكان وزمان، وفق المقتضيات الملائمة المكائنية والزمانية، ويفتح باب الاجتهاد، فهي في فهم عمومها وتطبيق كلياتها على نحو يعين على تحقيق خلوده ودوام العمل به، ويثبت لكل جيل صلاحيته للتطبيق، (وتصرفات الناس تقع في أحد جانبيين: العلاقات المدنية؛ وهي المتعلقة بالمعاملات المالية والتجارية والملكية والعقود وما إليها، والعلاقات الجنائية المتصلة؛ بالاعتداء على حقوق الله تعالى أو حقوق العباد، ليشكل ( جريمة ) أو يوجب أو عقاباً، ولا ثالث لذين القسمين في علاقات الأفراد؛ فإن كان التكليف المدني متعلقاً بقاعدة من قواعد المعاملات؛ فإن جزاء مخالفته هو بطلان تصرف أو فساد العقد، أو تعويض المضرور، أما إذا كان تكليفاً جنائياً، أي كان الفعل أو الترك متضمناً معصية تمثل اعتداءً على حق من حقوق الله تعالى أو من حقوق العباد أو حقاً من الحقوق المشتركة بينهما، فهنا يأتي دور نظام التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، وهو النظام الذي بمقتضاه يتوافر عقاب رادع لكل معصية، ليس فيها حد ولا كفارة وهو نظام قرر القرآن أصله وتطبيقه وحفلت السنة بأمثلة له وعمل بها الصحابة والفقهاء والقضاة من بعدهم، فلم يعجز النظام الجنائي الإسلامي عن تقديم الجزاء على مخالفة أية قاعدة من القواعد الجنائية التي ذكرت النصوص التكليف بها ولم تحدد معه الجزاء<sup>(١)</sup>.

ومن هذا القبيل الأمثلة الثلاثة التي ذكرها (كولسون)، فشراب الخمر جريمة تعزيرية، ورد العقاب عليها في السنة القولية والعملية، وليس فيما بعد كما ظن (كولسون)، وتعاطي الربا

(١) انظر العوا، أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط. ١٩٧٩م، ص ١٧٠، وما بعدها. وانظر مراد، يمين، افتراءات المستشرقين على الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ١٤٢٥هـ، ص ٤١٦.



جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في نظام التعزير، ويبطل العقد فيما يتضمنه من النص على الربا.

وأكل مال اليتامى ظلماً جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في التعزير كذلك، ويلزم أكل المال برد مثله أو عينه حسب الأحوال إلى أصحاب الحق فيه، تأسيساً على بطلان تصرفه في مال اليتيم بغير حق.

(وهكذا توفر القواعد الكلية للتشريع الإسلامي شق الجزاء لمخالفة شق التكليف الذي يرد في الأوامر والنواهي القرآنية، وما ترك تحديد الجزاء في هذه التكاليف إلا دليل على مرونة قواعد التشريع القرآني وصلاحتها للتطبيق، على الرغم من التطور الملازم للبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع من المجتمعات)<sup>(١)</sup>، وبإدراك الأمر على هذا النحو يبدو واضحاً أن دور القرآن الكريم في التشريع أبعد كثيراً من أن يكون وظيفة الموجه الأخلاقي للسلوك كما صوره (كولسون)، وأن تكامل التشريع القرآني في أقسامه كلها تجعل التكاليفات الإسلامية قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لا يفتقر أي منها لشق الجزاء اللازم لكل قاعدة قانونية، وليس مخاطبة الضمير الديني للفرد وإيقاظ إحساسه بعلاقته بربه إلا عامل من أهم العوامل في فعالية التشريع القرآني وقوته والتزم المكلفين به، وهو عامل يحسب للتشريع القرآني بكل المعايير ولا يحسب عليه .

رابعاً: عدد آيات الأحكام:

يرى (كولسون) (أن نصيب آيات الأحكام في القرآن كان متواضعاً؛ إذ يقدر تلك الآيات في مجموعها حوالي ست مئة آية، كما أن أكثر هذا العدد يتعلق بتحديد أحكام الفرائض الدينية والشعائر، من صلاة وصيام وحج؛ بحيث لا يبقى إلا قريب من ثمانين آية هي التي اختصت بالموضوعات القانونية البحتة)<sup>(٢)</sup> .

(1) د. العوا، ص ٢٦٦-٢٦٩، سابق.

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٢.

ولعل (كولسون) اطلع على تقدير الغزالي وابن العربي لهذه الآيات حيث بلغت عندهم خمس مئة آية؛ ولكنه لم يفهم مقصدهما كما أبان الزركشي في برهانه أن (المقصود هو آيات الأحكام الظاهرة)<sup>(١)</sup>

وإلا فالمستنبط منها والكامن فيها ما لا يقف عند حصر وقد بين ذلك الشيخ عز الدين بن عبد السلام في كتاب الإمام حيث قال : (إنما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه تذكيراً ووعظاً، فاشتمل منها على تفاوت في ثواب، أو على إحباط عمل، أو على مدح، أو ذم أو نحوه؛ فإنه يدل على آداب حسنة وأخلاق جميلة، ثم من الآيات ما صرح فيه بالأحكام ومنها ما يؤخذ بطريق الاستنباط، إما بلا ضم إلى آية أخرى كاستنباط تحريم الاستمراء من قوله: ﴿إِنَّ عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ آتَبَعْنِي وَرَأَىٰ ذَٰلِكَ﴾<sup>(٢)</sup>، وصحة إنكحة الكفار من قوله: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾<sup>(٣)</sup>، وصحة صوم الجنب من قوله: ﴿فَأَلْتَمَنَ لِمَشْرِوهُنَّ﴾ إلى ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾<sup>(٤)</sup> وإما بضم إلى آية أخرى؛ كاستنباط أن اقل الحمل ستة اشهر من قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾<sup>(٥)</sup> مع قوله: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، (٢ / ١٣٠).

(٢) المعارج، ٣٠-٣١.

(٣) المسد، ٤.

(٤) البقرة، ١٧٨.

(٥) الأحقاف، ١٥.

(٦) لقمان، ١٤.

ويستدل على الأحكام تارة بصيغة وهو ظاهر وتارة بالأخبار مثل: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ﴾  
و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾<sup>(١)</sup> و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(٢)</sup>، وتارة بما رتب عليها  
العاجل أو الأجل من خير أو شر أو نفع أو ضرر<sup>(٣)</sup>.

وقد بين ذلك السيوطي أيضاً في إكليله حيث قال: (قال الغزالي وغيره آيات الأحكام  
خمس مئة آية، وقال بعضهم مئة وخمسون، وقيل لعل مرادهم المصرح به، فإن آيات القصص  
والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام)<sup>(٤)</sup>.

وما ذهب إليه العز بن عبد السلام والسيوطي صحيح؛ وقد رأى من قبله القرطبي في  
مقدمة كتابه الجامع لأحكام القرآن أن يستعيض عن الإتيان بالأخبار في القصص  
والإسرائيليات، بأحكام استخرجها من آيات القصص، مع أن الظاهر من تلك القصص أنها لا  
تحفل بالأحكام الظاهرة<sup>(٥)</sup>.

والذي حمل بعض العلماء على حصرها بعدد معين ما رأوه من صنيع بعض العلماء  
السابقين يقول الدكتور محمد السراج: (واقنعوا في تقديرها على العدد بأنهم رأوا مقاتل بن  
سليمان، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، قد جعلها خمس مئة آية، وقد نازعهم ابن  
دقيق العيد في هذا، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد بل هو يختلف باختلاف  
القرائح والأذهان، وما يفتحه الله تعالى من وجوه الاستنباط، والراسخ في علوم الشريعة يعرف  
من أصولها وأحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة في القصص والأنفال)<sup>(٦)</sup>

(1) المائدة، ٤.

(2) البقرة، ١٨٣.

(3) ابن عبد السلام، عز الدين، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر  
الإسلامية، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ٣٦٠.

(4) السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٥.

(5) ينظر مقدمة تفسير القرطبي، (٣/١).

(6) د. محمد سراج على هامش تاريخ التشريع القرآني لكولسون، ص ٤٢.

ويعلق الدكتور محمد سراج قائلًا: ( ولا أدري من أين أتى (كولسون) بتحديد آيات الأحكام التي تناولت موضوعات قانونية بحتة بثمانين آية، وكان عليه أن يذكر مصدره لمتابعته فيه، وهذا العدد غير صحيح إذ يصل عدد آيات التشريع الواردة في موضوعات الأحوال الشخصية وحدها إلى قريب من خمسين آية في النظر الأولي لسورة البقرة والنساء والنور والطلاق، ولو تعدنا الإحصاء فقد يزيد العدد عن ذلك)<sup>(١)</sup>.

وكلام الدكتور محمد سراج صحيح تمامًا، فإن (كولسون) لم يتميز بحجته بالعمق العلمي في هذه المسألة، لأن الاستقراء عنصر مفقود في بحث هذا المستشرق، فكيف يمكن أن تأتي النتائج سليمة مؤيدة بالدليل؟

خامسًا: قابلية التشريع القرآني للتكيف مع المفاهيم الحضارية:

يقول كولسون (وما لا يمكن تجاهله أن بعض الأحكام القرآنية التي توجب قطع يد السارق تثير في ظروف الحياة المعاصرة نوعاً من المشكلات التي لم يتهيأ بعد إيجاد حلول لها، غير أن الأحكام القرآنية تتخذ بوجه عام صيغة المعايير الأخلاقية مما يتيح لها أن تدعم الأبنية القانونية الحديثة، وهي في الوقت نفسه تتسع للعديد من التفسيرات، مما يكفل لها الوفاء بالاحتياجات التي يملها الزمان أو المكان، وعلى هذا الأساس فقد يبدو إمكان تحقيق التشريع الإسلامي بطريقة علمية لا تنبو عن المفاهيم الحديثة لنموذج الحياة الإسلامية الفريد الأصيل، الذي يقوم على الاستجابة للأوامر الإلهية، وبعد أن يتخلص هذا التشريع من المفهوم التقليدي للقانون الديني الذي يتمثل في مجموعة من القواعد المتحكمة الجامدة، فسيتها له تناول مشكلة العلاقة بين القانون والمجتمع بأسلوب جديد)<sup>(٢)</sup>.

لاحظ كيف أن (كولسون) يريد أن يجعل من النظام الأخلاقي في القرآن قاعدة يرد إليها مسائل الحدود، سواء في قطع يد السارق أو رجم الزاني أو إقامة الحد على الزاني غير محصن أو القذف وما إلى ذلك.

(1) د. محمد سراج، على هامش تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٣.

(2) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٣٣-٤٣٥.

فيريد أن يقرر أن مرونة النص القرآني تسمح بأن يتغير واقع هذه الأحكام، ويتجه إلى جوهر القضية، وهي: الالتزامات الأخلاقية، على معنى أنه بالإمكان طالما تسمح به المدنية الحديثة أن يكون هناك روادع لتلك الجرائم، وفق القضايا الإنسانية والأخلاقية، ويرى أن هذه ميزة للتشريع القرآني ونقطة حيوية وفعالة لهذا التشريع.

وفي رأي (كولسون) أن مثل هذا يعد اجتهاداً جديداً من شأنه أن يؤدي إلى تطبيق روح الأحكام الشرعية على نحو أكثر وضوحاً، كما قرر في مواطن آخر<sup>(1)</sup> إذ إن الاجتهاد الجديد في نصوص الأحكام الشرعية لدى (كولسون) قائم على التحرر من التفسيرات الفقهية السابقة، وإعادة تفسير النصوص التي يعدها (كولسون) نفسه فضفاضة ذات طبيعة خلقية في ضوء ظروف العصر ومصالح المجتمعات الجديدة والمتأثرة في تحديدها بمفاهيم هذه الحضارة الغربية وقيمها، ويتضح أنه ينتصر لمفاهيم هذه الحضارة ويصر على أنها تمثل المعيار النهائي الذي يجب الأخذ به، فهذه دعوى من (كولسون) إلى إعادة النظر في طبيعة الحدود؛ ولكنه يريد أن ينفذ إلى ذلك من خلال إقراره بسعة النص وقابليته للتكيف مع الظروف المعاصرة.

ويعلق الدكتور محمد سراج بأنه: (ليس هناك من حل آخر سوى التقييد بما أوجبه النص القرآني عقوبةً للسارق يقول الله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ﴾<sup>(2)</sup>).

وهذا ما أخذ به قانون الحدود الباكستاني الصادر سنة ١٩٧٩م، دون أن يشير ذلك مشكلة، بل المشكلة إنما تثور في ظل عدم الأخذ بالأحكام القرآنية في المجتمعات المسلمة المطالبة بحكم إيمانها بهذا الدين، وبوجوب الخضوع لأحكام الله، وأن لا تمجد في نفسها حرباً مما تقضي به هذه الأحكام<sup>(3)</sup>.

(1) كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤١٩.

(2) المائدة، ٣٨.

(3) تعليق د. محمد سراج على هامش تاريخ التشريع القرآني لكولسون ص ٤٣٤.

وإن المرء ليعجب كل العجب حينما يرى السهام تصوب نحو مسائل الحدود، فتنعت التشريعات القرآنية إزاءها بالقسوة تارة، وعدم ملاءمتها لحقوق الإنسان تارة أخرى، وإهانتها لكرامة الإنسان تارةً ثالثة.

وما ينبغي السؤال عنه في ظل تطبيق هذه الحدود، هل كان المجتمع المسلم يعاني من المشكلات الاجتماعية والفوضى الأخلاقية والاضطرابات السلوكية كما يعانيه اليوم؟ و نريد أن نقيسه على أنفسنا قبل أن نقيسه على مجتمعات أوروبا أو الغرب بشكل عام، ألم تحفظ الحقوق وتصان الكرامات للفرد والمجتمع؟ ألم يسد الأمان وتعلو القيم؟ كيف لتشريع يعلي من قيمة الإنسان بقوله: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾<sup>(١)</sup>، كيف لتشريع كهذا ينقض هذه القاعدة الكلية ليمتهن هذه الكرامة التي طالما أقرها وأكد عليها مراراً وتكراراً، كيف يعود على نفسه بالنقض فيمتهن تلك الكرامة؟.

إن الحد كعقوبة جاء مفسراً مفصلاً مبين العلة، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿ جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا ﴾<sup>(٢)</sup>؛ لأن هذا الكسب بفعل قادرٍ أثر على ملكية الغير وجعلها في حوزته، فأحدث خللاً لأن ملك الغير ليس مشاعاً، إذن حفظ القرآن للإنسان كرامته في ماله. والمقدوف حين يخذش في عرضه فيشعر بالمهانة لا يلتئم جرحه بكلمة اعتذار يطيب بها خاطره، بل لا بد أن يشهر بقاذفه فيفتضح أمره فيجتمع عليه المان : ألم نفسي يشهر به، كما شهر بمن اعتدى عليه، وألم جسدي بجلده ثمانين جلدة حتى يكافىء في ذلك ألم المقدوف؛ لأن المقدوف حين قذف تضاعف ألمه المعنوي؛ بحيث غدا أعظم أثراً من الألم الجسدي الذي حصل للقاذف حين طبق عليه الحد، فكان الألم أشد وقعاً في ضميره من الحسام المهند.

(1) الإسراء، ٧٠.

(2) المائدة، ٣٨.

وهذه كرامة في العرض حفظها القرآن، وقس على ذلك سائر الحدود؛ فأي مدنية بل أي حضارة ترى من نفسها وصيةً على حق الإنسان، ورفع مكانته تقبل بأن تنسلخ من هذه الأحكام انسلاخ الليل من النهار، بحجة أن القرآن قسى على حرية الفرد، وأن أحكامه لا تراعي هذه الحقوق الإنسانية، إلا إذا كان الإنسان في (حقوق الإنسان هذه) له تصور غير تصور القرآن.

يقول الدكتور عبد العظيم المطعني: ( هذه هي العقوبات التي حددها الشرع وهي التي لا تزيد على ثماني عقوبات، مع أن الجرائم، لا حصر لها، وفي ما عدا هذه الجرائم فالأمر في تحديد العقوبات لها يرجع إليها العلماء وولاة الأمر؛ فالعلماء يجتهدون في وضع العقوبة المناسبة (للجريمة) شدةً وخفةً، وولاة الأمر ينفذون.

والحكمة في تحديد هذه العقوبات دون غيرها أنها ترجع كما يقول الأصوليون إلى حفظ الضرورات الخمس في الحياة: المال، والنفس، والعرض، والدين، والعقل، ويترتب على حفظ هذه الضرورات توفر الأمن العام للمجتمع كله، ثم الأمن الخاص لكل فرد من أفراد، ولأهمية هذه الأمور الخمس حدد الله تعالى عقوبتها تحديداً مباشراً بالنص القطعي، ولم يترك أمرها لأحد سواه، قد يصيب فيها اجتهاده أو يخطيء، ما عدا حد شارب الخمر فقد ثبت بالقياس الجلي، وإذا أنعمت النظر في هذه العقوبات وجدتها عادلةً رحيمةً لا قسوة فيها ولا وحشية؛ لأن العقوبة في كل ( جريمة ) جاءت مناسبة لها فلا إفراط ولا تفريط<sup>(1)</sup>.

وقد ناقش الفقهاء والباحثون فلسفة العقوبات في القرآن نقاشاً مستفيضاً؛ حيث أبانوا فيه أن هذه العقوبات لا يصلح مجتمع إلا بها، ولا يفسد مجتمع إلا إذا رغب عنها، ومن هؤلاء الأستاذ محمد شلال العافي في كتابه (فتحة العقوبات في الشريعة الإسلامية)، وعبد القادر عوده في (التشريع الجنائي الإسلامي)، ومحمد فريد وجدي في (شبهات وردود على المستشرقين)، ومن

(1) المطعني، رد افتراءات المستشرقين على الإسلام، ص ١٢٣-١٢٤.

ذلك ما كتبه الشهيد سيد قطب في (ظلال القرآن)، والإمام محمد عبده في (تفسير المنار)، وغيرهم كثير.

ب- دراسة لبعض موضوعات الأحكام عند المستشرقين البريطانيين وحكمة التشريع:

درس المستشرقون البريطانيون آيات التحريم، و غضوا الطرف عما أبانه القرآن من حكمة التشريع، وتركوا الأمور لأمزجتهم وأهوائهم، ومن ذلك ما رآه (بودلي) في تحريم القرآن للحم الخنزير والخمر حيث يقول: ( وقد أملت الظروف المحلية كثيراً من القوانين الإسلامية، فيرجع تحريم لحم الخنزير إلى رداءة مراعي الخنازير وقذارتها في الشرق، فهي أحط من مثيلاتها في الغرب، كما أن العرب لا يعرفون كيف يطيبون لحومها ولا يعرفون طريقة طهيها، ويرجع تحريم الخمر إلى شغف العرب بنوع من المشروبات الروحية المستخرجة من البلح، فلو كانت بلاد العرب بلاد نبيذ فرما أدى ذلك إلى عدم التفكير جملة في تحريم الخمر؛ ولكن لم تكن بلاد العرب لتنتج النبيذ<sup>(١)</sup> .

وهذا سوء في الفهم لحكمة التشريع القرآني في التحريم؛ حيث لم يلتفت إلى ما قرره القرآن من حكمة التشريع، وكيف غلب العامل الاقتصادي وتصوراته الوضعية وإسقاطاته الفكرية المعاصرة على النص، وهذه في مصطلح الحدائين تسمى (بالديالكتيك الصاعد) حيث يجعلون الواقع وإسقاطاته طريق للنص<sup>(٢)</sup> .

والديالكتيك كما يعرفه أحد العلمانيين، وهو حسن حنفي: ( البداية في الواقع والإحصاء والاستقراء وتحليل التجارب الفردية والاجتماعية ورصد حوادث التاريخ)<sup>(٣)</sup> .

(1) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٩٢، وينظر مقال لمرجليوث في encyclopaedia of religion and ethics(8/875).

(2) ونلاحظ أن المستشرقين هنا أيضاً اتبعوا في تفسير حكمة التشريع المنهج المادي؛ حيث يجعل للعامل الاقتصادي أهمية قصوى في تفسير الواقعة التاريخية وقد ظهر هذا المنهج بعد نجاح الثورة الشيوعية عام ١٩١٧م، ينظر النعيم، عبد الله، الاستشراق في السيرة النبوية، قراءة محمد فرج مجلة الاجتهاد، ص ٣٤٩، العددان ٥٠/٥١. السنة الثالثة عشرة ٢٠٠١م-١٤٢٢هـ.

(3) حسن حنفي، الثقافة السياسية ص ٢٥٢، عن صالح الكلاس، منهج القرآن في فهم القرآن، ص ٣٨٥.



وهنا يقال: ليس مرد الحكمة التشريعية في تحريم لحم الخنزير على ما ذهب إليه (بودلي)، فهل يتصور أن هذه المخلوقات لم يكن لها وجود في الشرق؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف عرفوا أنها قدرة؟.

إن هذا ليس له صلة بالحكمة التشريعية، وكون العرب لا يعرفون طهيها ولا يعرفون كيف يطيبون لحومها، فهذا إقرار من (بودلي) بأنها نجسة، وقد وقع فيما كان يريد الفرار منه، ففطرته ترى نجاسة هذا، ولو أنه رجع إلى نص القرآن لرأى أن الخنزير أشد أنواع النجاسات، حيث يعبر القرآن عنه بأنه «رجس»، وهذه كلمة بليغة في مضمونها، وقد ترك القرآن هذه الكلمة منكراً لتحمل في طياتها عموم المعنى الذي تدل عليه وشموله.

فإن النجاسة في الخنزير شائعة فيه، فلا شيء فيه إلا وينطبق عليه هذا الوصف بكلية، والطب اليوم يكشف لنا جانباً من هذا.

ويقال أيضاً: لو كان تحريم الخنزير لعدم معرفة العرب لطهيه، هو السبب في التحريم، لانطبق ذلك على الميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع، أتراهم لا يعرفون طهيها؟ ثم ما نوع الطهي الغربي الذي يراه (بودلي) ويتحدث عنه؟ وهل كان تحريم كل ذي ناب وكل ذي مخلب لأجل ما ذهب إليه هذا المستشرق؟.

وأما بالنسبة لتحريم الخمر، فإن (بودلي) يرد ذلك إلى العامل الاقتصادي؛ حيث كان الخمر مستخرجاً من البلح الذي لا تنتج العرب غيره، وأن ذلك كان يؤثر على إنتاج البلح كقوت، ونظراً لحاجة الناس إليه كمنتج استهلاكي نظر القرآن إلى تحريمه.

وهنا يقال: قد كانت الخمور المستخرجة من البلح والعنب وغيرها من الأصناف، تجلب من الشام عن طريق التبادل التجاري؛ فقد عرفوا النبيذ وأصناف الخمر، فليس المسألة إذن خاضعة لما يؤثر على القوت والمنافع الاقتصادية.

وليت (بودلي) نظر إلى تدرج القرآن في تحريم الخمر كما سبق في غير هذا المبحث ووقف عند سورة المائدة حيث قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾<sup>(١)</sup>.

فانظر كيف نص القرآن على حكمة التشريع في تحريم الخمر؛ حيث تجلب المصائب على الفرد والمجتمع ( وقد بين القرآن ذلك أبلغ بيان، ونظم الأمر في سلك ما هو بالغ الإثم والحرمة، والإخبار عن الفعل، بأنه رجز ووصفه بأنه من عمل الشيطان والأمر باجتنابه ورجاء الفلاح في تركه وترتيب مضار مؤذيه على فعله، والأمر بالانتهاء عنه في صورة الاستفهام، ويعد هذا من براعة القرآن في التصريف وثروته في أفانين الكلام)<sup>(٢)</sup>.

ويبالغ بعضهم فيأتي بما هو أعجب من ذلك، فهذا هو (واط) في كتابه (محمد ﷺ في المدينة) يقول: ( نرى هنا محاولة لجعل المسلمين والمسلمات يتخلون عن العادات القديمة في المدينة بالقدر الذي يساعد فيه على إهمال الأبوة، ولم تنجح هذه المحاولة كما كان ينتظر، إذ يطلعنا القرآن على أن عدداً من الأشخاص تعلقوا بالأخطاء القديمة، ويقترح القرآن سياسة التمييز العنصري حيالهم فيحكم على الزانية والزاني اللذين اتصلا سراً، وبدون مراعاة العدة بضرب كل منهما مائة جلدة، ويحرم عليهما الزواج من المؤمنين، ويقول القرآن في نفس السورة ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(1) المائدة، ٩٠-٩١.

(2) الزرقاني، مناهل العرفان، (٢/٣٤٣).

(3) النور، ٣.

ولا شك في أن الزاني يساوي الذي يتعلق بالأخطاء الماضية (الشرك) وضده المحصن، وهكذا كان القرآن يأمل في تصنيف الذين ضلوا متعلقين بالعادات القديمة كل طائفة على حدة أن يأخذوا بالمبادئ الجديدة مع مرور الزمن<sup>(1)</sup>.

فانظر كيف يفسر (واط) النصوص التشريعية المتعلقة بالزنا، ويفهمها على غير وجهها الصحيح، فلم يذكر القرآن لنا أن هذا التشريع لم يتم له النجاح في المجتمع، ولا ذكر لنا كما قال (واط) أن المشرك والزاني سواء من كل جهة.

وأما سياسة التمييز العنصري التي يدعي (واط) أن القرآن مارسها، وقد أخذ ذلك من تحريم زواج الزاني من العفيفة أخذاً من قوله تعالى: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية﴾ فهذا خطأ فاحش وقع فيه هذا المستشرق، بل هو إجحاف في حق التشريع القرآني؛ فإن الآية تحرم النكاح؛ إذ إن أقصى ما يفيد النص: أن الزاني لا يليق به أن ينكح إلا الزانية.

قال النسفي: تفسيرها ( الخبيث الذي من شأنه الزنى لا يرغب في نكاح الصوالح من النساء، وإنما يرغب في خبيثة من شكله أو من مشركه، والخبيثة المسافحة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال، وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة أو المشركين)<sup>(2)</sup> والذي عليه الجمهور إباحة نكاح الزاني المسلم بشرط توبته بالعفيفة المسلمة، ونكاح الزانية المسلمة بشرط توبتها بالعفيف المسلم.

على أن إنكار حد الرجم: أنكره الخوارج ولهم أدلة منها ( فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب، فلو وجب الرجم على المحصن لوجب نصف الرجم على الرقيق، لكن الرجم لا نصف له.

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٢٧، وانظر Roberts, Robert: the social laws of the quran, p36-39.

(2) النسفي، مدارك التنزيل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م، (٢/١٤٩).

وذكر الجلد ثم خص الجلد بوجوب احضار المؤمنين ﴿ والزانية والزاني فاجلدوا ﴾ يقتضي وجوب الجلد على كل الزناة وإيجاب الرجم على البعض بخبر الواحد يقتضي تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد وهو غير جائز لأن الكتاب قاطع في منته وخبر الواحد غير قاطع في منته والمقطوع راجع على المظنون.

والجواب: أن الرجم منقول بالتواتر، ثم إن تخصيص القرآن بالخبر الواحد جائز، عموم هذه الآية يقتضي وجوب الجلد، والخبر المتواتر يقتضي وجوب الرجم ولا منافاة فوجب الجمع<sup>(١)</sup>.

وربما كان المقصود به نكاح البغايا بقصد التكسب بالزنا، فالتحريم هنا معناه التنزيه، يعني تنزيه المؤمنين عن مثل هذا النكاح، وعبر بالتحريم عن هذا المعنى ليقصد التغليظ والمبالغة في هذا التنزيه.

والحاصل أن من زنا وتاب ومن ليس من شأنه استمرار الزنا، لا يحرم عليه نكاح العفيفة غير الزانية، وكذلك الزانية التي حصلت منها التوبة، للعفيف أن يتزوجها؛ فإذا نظرنا إلى قوله سبحانه: ﴿ وحرّم ذلك على المؤمنين ﴾ أي الزنا، نعلم أن الزنا يتنافى مع وصف الإيمان، ولذلك قرن بينه وبين الشرك في هذا الموضع، وفي موضع آخر من القرآن: ﴿ وَالَّذِينَ لَا

يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴾<sup>(٢)</sup>.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، (١٣٦/١٢).

(2) الفرقان، ٦٨.

إذ الزنا عدل الشرك في القبح، والإيمان قرين العفاف والتحصن، ألا ترى إلى قوله (عليه الصلاة والسلام) ( لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)<sup>(١)</sup>. فأفاد هذا الحديث رفع وصف الإيمان عن الزاني حين تلبسه بالزنا، فهل في هذا ممارسة للتمييز العنصري الذي قال به (واط)؟.

على أن (واط) قد جعل الحكم واحداً لكل من الزاني المحصن وغير المحصن، فيجلد كل واحد منهما مئة جلدة، مع أن ذلك ليس إلا لغير المحصن، وأما المحصن فله الرجم حتى الموت، مع أن (واط) نفسه في موضع آخر في كتابه (عمد ﷺ في المدينة): يرى أن (رجم الزاني مأخوذ من اليهودية، وهذا أيضاً ما نصت عليه دائرة المعارف الإسلامية)<sup>(٢)</sup>.

فيظهر إذن خطأ (واط) حين قال: ( ولا شك أن الزاني يساوي هنا الذي تعلق بالأخطاء القديمة (المشرك)). ويمكن أن يحمل قوله هذا أيضاً على أنه لا فرق بين من زنا في الجاهلية، ومن زنا في الإسلام، فالحكم واحد، وهذا أمر كما ترى لا يقره النص ولا يوافق الواقع، فالإسلام يجب ما قبله.

ج- دراسة لبعض موضوعات العبادات في القرآن:

عني المستشرقون البريطانيون بدراسة آيات العبادات، سأعرض هنا لبعض آرائهم في العبادات، مع دراسة موضوع خاص، وهو الزكاة، حيث سأناقش آراءهم فيه بنوع تفصيل.

١- ففي موضوع الحج يقول (بودلي): ( وحن الوقت ليقرر عمده (عليه الصلاة والسلام) شيئاً بشأن الكعبة، فقد أحس خطر استمرار قيام الطقوس الوثنية لها؛ ولكن تذكر قيمتها وتقاليد الكعبة العتيقة واتصال تلك التقاليد به وببني هاشم، وتذكر قيمتها وما تقدمه للبلد الحرام، فأبطل عبادة الأصنام وكثيراً من التقاليد الوثنية، ولكن ترك القليل من التقاليد التي

(١) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم باب النهب بغير إذن صاحبه، رقم ٢٣٤٣، (٢/ ٨٧٥)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي، رقم: ٨٦، (١/ ١٨٧)  
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، (١٠/ ٤١٠).

لا تتعارض هي والإسلام، وقد فعل المسيح عليه الصلاة والسلام مثل ذلك من قبل لما أبطل فضائح المعابد وترك المعابد قائمة<sup>(١)</sup>.

وقد الحذر المستشرقون البريطانيون في سوء الفهم، حيث تصوروا الحج ضرباً من الوثنية<sup>(٢)</sup> ويأتي ( تريتون ) بافتراض سخاطى يقول فيه: (إن شعائر الحج كانت مما اقتبسه الرسول عليه الصلاة والسلام) من بقايا عبادة الأوثان قبل الإسلام، محاولة منه لاستمالة قلوب الوثنيين في مكة إلى الدين<sup>(٣)</sup>.

ألا ترى مدى التحامل على هذه الفريضة المهمة، فليس هذا إلا تشويه للحقائق، وهنا يقال: كيف عرف (بودلي) وهؤلاء هذا التوافق بين الشعائر القديمة للحج والشعائر القرآنية، فقاسوها على عمل المسيح عليه السلام، وشتان بين الأمرين، مع أن طقوس الحج كما يقدرها القرآن والسنة تختلف عما كان في الجاهلية بدءاً من النية، ومروراً بممارسة الشعائر، وانتهاء بالحل من هذا العمل، ثم ما هي التقاليد التي لا تتعارض مع الإسلام في هذه الفريضة حتى أبقى عليها؟ وما هي عددها؟ مطالبون بأن يضعوا أيديهم عليها. وهل كانت تلك التقاليد بحكم العادات الاجتماعية أو الأمور التعبدية الصرفة؟ أليس مبنى الأمر على مفهوم المخالفة هنا على معنى أنه طالما ترك القليل من التقاليد التي لا تتعارض هي والإسلام في عبادة الحج؛ فإنه أبقى على كثير منها في شعائر العبادات، فهل يا ترى اقتصرنا وظيفة القرآن على مجرد المحافظة عليها وإقرارها والاستمداد منها فحسب؟.

ليت (بودلي) وأمثاله عددوا هذه التقاليد الوثنية وذكروها لنا، ليناقشوا في صلة القرآن بها وموقفه منها، أما أن يلقى الكلام على عواهنه دون تقديم أي مستند؛ فهذا لا يعول عليه

( 1 ) بودلي، حياة عمده صلى الله عليه وسلم، ص ٨٩، سابق.

( 2 ) the koran: commonly called al-quran, London,1899.p38-60,sale

- bethman,e,w,bridge to islam: astudy of the religiose forces of islam and Christianity in the near east, p50-100,London,1953.

- gairdner,w, the proach of islam society for the propagation of the gospel, p162-180. London,1910. .

triton,a.s: islam belief and practice ,London,1962.p20. ( 3 )

- lane,e.w: selections from the quran with an interview commentary, London,1843.

- margoliouth ,d.s: Mohammedanism, butterwoth, London,1928.

ولا ينبغي أن يبحث في شأنه، لافتقاره إلى ما يسنده من دليل أو شاهد أو مثال، فهم مطالبون بالمثال ليتضح به المقال.

والظاهر أن هؤلاء المستشرقين تقرر في أنفسهم: أن التأثير الجاهلي والإحيائية القديمة، ومعناها المعتقدات الشعبية والتصورات الفكرية والعقدية قبل الإسلام، كان ظاهراً بوضوح في القرآن وأحكامه بحسب مقولاتهم.

وفي هذا الصدد يقول د. موسى البسيط: (الحج ليس موروثاً وثنياً، وإنما هو موروث توحيدي حنفي يعود إلى ملة إبراهيم عليه السلام حنيفاً وما كان من المشركين، إنه لا ضير على الإسلام أن يبقى الصالح من تقاليد العرب وشرائعهم التي ورثوها من إبراهيم، وهو بذلك يقرر وحدة الدين وامتداد نسبه في أعماق التاريخ السحيق)<sup>(١)</sup>.

٢- وفي تناولهم لموضوع الصلاة في القرآن ينقل (واط) آراء (كلفلي) في (العبادة في الإسلام)<sup>(٢)</sup>.

ويقول: (إن الصلاة تعني الدعاء، وكانت المحاولات لمنع أتباع محمد عليه الصلاة والسلام من إقامة الصلاة الدلائل الأولى على المعارضة ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿١﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴿٢﴾﴾<sup>(٣)</sup> ولم تكن الصلاة طلباً لرحمة الله تعالى، بل كانت اعترافاً بقوته وعظمته، وتبدو الفكرة التي تكمن وراء هذه الصورة من الصلاة غريبة للغربيين، ولكن اعترافها بإله قوي قدير تتفق مع أول آية نزلت على محمد ﷺ، ولما نظمت الصلاة فيما بعد على أيدي الفقهاء الدينيين، أصبح على كل مسلم أن يؤديها خمس مرات في اليوم، ومن الممكن أنه خلال سنوات النبي ﷺ الأخيرة لم يحترم فرض الصلوات الخمس بانتظام، فقد حذفت صلاة العشاء العزيزة على قلوب

(١) د. موسى البسيط، العقود الدرية في الرد على الموسوعة العبرية فيما جاء عن الإسلام ورسوله (عليه الصلاة والسلام) ص ٤٣، مركز الدراسات المعاصرة، أم الفحم، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

(٢) كلفلي، العبادة في الإسلام، مدراس، ١٩٢٥م، ص ٣.

(٣) العلق، ٩-١٠.

المكيين من أتباع محمد ﷺ في المدينة يعني ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثِي  
الَّيْلِ ﴾<sup>(١)</sup> الآية وتدل جملة في القرآن أنه كان يجب تأدية ثلاث صلوات في اليوم، ولا شيء  
يطمان إليه عدا ذلك<sup>(٢)</sup>.

وسأتناول هذا الرأي بالبحث من عدة جوانب:

الجانب الأول: معنى الصلاة: يرى (واط) أن معناها الدعاء، وكان الأحرى ب(واط) أن يشير  
إلى أن هذا هو المعنى اللغوي لها، وكان عليه أن يدرك أن الكلمة انتقلت عن أصل ما  
وضعت له إلى معنى آخر جديد؛ بحيث تظهر العلاقة بين هذا المعنى الجديد: المعنى  
الشرعي والمعنى الأصلي اللغوي، وهذا أثر من آثار القرآن على الكلمات حيث  
يضيف عليها معان جديدة، ولكن لا يبعد عن (واط) إغفاله لهذا الأمر؛ لأنه ينطلق  
كغيره من مواطنيه وأساتذته من منطلق أن الكلمة في الأصل ليست عربية بل عبرانية  
(صلواتاً)، مع أن الكلمة عربية خالصة، وبطبيعة الحال فإن (واط) لا يتردد في أن  
يحكم هذا الموضوع في إطار التبعية للديانة اليهودية والطقوس الكنسية، فهو يقرر بأن  
(حركات الصلاة كانت مهمة والأقوال ثانوية)<sup>(٣)</sup>.

وقد ذهب عليه أن كلاً من الحركة والقراءة والأذكار في الصلاة لا يمكن الفصل بينها؛  
لأنها تحقق التكامل في هيئة الصلاة في إطار تحقيق إقامة الصلاة، فمن قال إن قراءة الفاتحة أمر  
ثانوي؟ ومن قال إن قراءة القرآن بدليل: ( فاقروا ما تيسر منه ) ليس أمراً واجباً؟ وهل لو  
أبدلنا أذكار الصلاة المعروفة بأذكار أخرى غيرها تحقق لنا معنى الصلاة؟ والظاهر أن (واط)  
يريد القول بأن الصلاة في القرآن قد أجرى النبي ﷺ عليها تعديلاً؛ بحيث تخالف صلاة اليهود

(1) المزمّل، ٢٠.

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٦٤-٤٦٥. وينظر رأي الموسوعة البريطانية في قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية  
ص ١٢٢.

(3) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٦٥.



والنصارى التي تعتمد الأقوال لا الحركات. وحقيقة صلى كما يقول الزنجشري: (حرك الصلوتين؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، ونظيره كفر اليهودي؛ إذا طأ رأسه والمحنى عند تعظيم صاحبه؛ لأنه يثني على الكاذبين وهما الكافرتان، وقيل للداعي: مصلى تشبيهاً في تخشعه بالراكم والساجد)<sup>(١)</sup>. فالصلاة الشرعية فيها معنى الدعاء، فهي: أقوال وأدعية وحركات مخصوصة على وجه مخصوص تقرباً إلى الله تعالى.

الجانب الثاني: الصلاة ميزة للدين الإسلامي، يرى (واط) أن الصلاة منذ الأيام الأولى كانت ميزة لدين محمد ﷺ، كما كانت المحاولات لمنع أتباعه من إقامة الصلاة الدلائل الأولى على المعارضة، وهذه كلمة حق أريد بها باطل، فقبل أن تكون الصلاة ميزة لدين الإسلام كان التوحيد الذي جاء به القرآن هو العلامة الفاصلة لهذا الدين، وكان جانب العقيدة وإزالة الشرك وتغيير ما هم عليه من باطل هو الأساس، وقد سبب (واط) هذه العبارة على هذا النحو؛ لأنه قرر في غير ما موضع من كتبه أن التوحيد كان موجوداً لدى العرب، والقرآن ليس له كبير فضل في هذا. ولذلك فإن القرآن أراد أن يتفرد ببعض الأمور، فكان منها ما أدخل فيه من تغيير على بعض ما عرف في الديانات السابقة عليه وأبرزها الصلاة. والحق أن التوحيد في القرآن ميزة هذا الدين؛ حيث أخذ مظاهر متعددة منها الصلاة التي تعبر عن التوحيد بشكل عملي تطبيقي، فهي إقرار وإذعان من المصلي بالقول والعمل اعترافاً لله بعظمته وقوته، وطلباً لرحمته، فليست المسألة بحسب دعوى (واط) أن الصلاة لم تكن طلباً لرحمة الله تعالى، بل كانت اعترافاً بقوته وعظمته. كيف وهو يقول - أي واط - من أول الأمر إن الصلاة دعاء، أفلا يدعو العبد ربه أن يرحمه ويتخضع له بقلبه وجوارحه؟ إذن الصلاة من المسلم اعترافاً بعظمة الله تعالى وإحساس من العبد برحمته تعالى، واستشعار بقرب العبد من ربه سبحانه.

(١) الزنجشري، الكشاف، (١/٨٢)

الجانب الثالث: تناقض واضح، يلاحظ أن (واط) يرى أن حركات الصلاة مهمة، والأقوال ثانوية ثم يعود ويقول: ( وتبدو الفكرة التي تكمن وراء هذه الصورة من الصلاة غريبة للغربيين، ولكن اعترافها بإله قوي قدير يتفق مع أول آية نزلت على محمد ﷺ؛ حيث يعطي أهمية للأقوال في الصلاة، فحصل بتناقضه: اعترافه بأهمية كل من الحركات والأقوال، وأنهما لا ينفكان عن بعضهما.

الجانب الرابع: البعد عن الدليل والفهم الصحيح؛ فمن أين جاء (واط) بفكرة أن الفقهاء هم الذين نظموا الصلوات خمساً، مع أن المسألة تشريعية مصدرها الوحي؟ وكيف استنتج أن الصلوات الخمس لم يتم التقييد بها في عهد النبي (عليه الصلاة والسلام) مع أن الله تعالى مدح المؤمنين في إقامتهم للصلاة في أكثر من موطن سواء، في القرآن المكي أم في القرآن المدني؟ وكان من المتبادر إلى الذهن أن يتطرق (واط) إلى قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾<sup>(١)</sup>. فيعمد إلى استنتاج عدم المحافظة على الصلوات من هذه الآية، كعادته في أنه إذا رأى أمراً بشيء أو نهياً عنه يرى أن ثمة تقصيراً حصل، فيبادر القرآن إلى التنبية عليه، ولكنه لم ينظر إلى هذا الشأن، بل اتجه إلى آية لا تدل من قريب ولا من بعيد على أن المسلمين قصروا في المحافظة على الصلاة، فيستنتج منها أن صلاة العشاء حذفت، وحرم منها المكيون اتباع النبي (عليه الصلاة والسلام) في المدينة، وهذه الآية هي ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَعَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَعَاخِرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

(١) البقرة، ٢٣٨.

وَأَتُوا الزُّكُوتَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ  
تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَأَسْتَعْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾.

ويجاب عن هذا بما يلي:

أولاً: الآية مكية، وهي متصلة بأول السورة اتصالاً وثيقاً، فقد رفعت الأمر بقيام الليل الذي  
كان لزم النبي (عليه الصلاة والسلام)، فالآية إذن في شأن قيام الليل وليس في شأن صلاة  
العشاء.

ثانياً: إن (واط) نفسه ذكرت عنه في شأن ترتيب المكي والمدني أنه عدّ المزمّل من أوائل ما نزل،  
فكيف يعود ويقول إن الآية مدنية ثم تتحدث عن صلاة العشاء؟

ثالثاً: في الآية نفسها ما يدل على أن المسلمين التزموا المحافظة على الصلوات: ﴿وَأَقِيمُوا  
الصَّلَاةَ وَآتُوا الزُّكُوتَ﴾<sup>(٢)</sup>. فكيف تُرفع عنهم صلاة العشاء، ويؤمرون بإقامة  
الصلاة، أليس في هذا تناقضاً؟ ثم أين هو من الأحاديث الدالة على فضل الجماعات  
واقامة الصلوات، لماذا أسقطها من حسابه؟

رابعاً: يستند (واط) كما هو الحال عند المستشرقين البريطانيين وغيرهم على أن الصلوات كانت  
ثلاثاً بقوله: ( وتدل جملة في القرآن أنه كان يجب تأدية ثلاثة صلوات في اليوم، ولا شيء  
يطمان إليه عدا ذلك)<sup>(٣)</sup>، هكذا وكان المسألة محسومة، مع أن (واط) قد وقع في حيرة من  
أمره، فكيف يقر بالصلوات الخمس ويحكم عليها بأنها في السنوات الأخيرة من حياة  
النبي ﷺ لم يتم المحافظة عليها؟ ويرجع إلى القول بأن المكتوبة فقط ثلاثاً بدليل: ﴿أَقِمِ  
الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ

(1) المزمّل، ٢٠.

(2) المزمّل، ٢٠.

(3) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٦٥.

مَشْهُودًا ﴿<sup>(١)</sup>﴾، فهو أسقط صلاة العشاء من نظام الصلاة، وحاول الإتيان بالدليل عليه، وجاء بدليل آخر ليثبت أن الصلاة كانت ثلاثة فروض فقط؛ لأنه يريد في النهاية أن يقرر أن الاقتصار على ثلاثة فروض في اليوم يشبه صلاة اليهود، بل إنه يشير إلى ((أن صلاة الظهر فرضت مجازة للعادات اليهودية)).<sup>(٢)</sup> وليت (واط) فهم نص آية الإسراء، ودقق النظر في دقة الآية، بل ليته رجع إلى ما قرره المفسرون، ليعلم أن الآية لا تشير إلى ما ذهب إليه، قال البيضاوي: ( والآية جامعة للصلوات الخمس إن فسر الدلوك بالزوال، واصلوات الليل وحدها إن فسر بالغروب، وقيل المراد بالصلاة: صلاة المغرب، وقوله (لدلوك الشمس إلى غسق الليل) بيان لمبدأ الوقت ومنتهاه، واستدل به على أن الوقت يمتد إلى غروب الشفق)<sup>(٣)</sup>.

ولو دقق (واط) في قوله تعالى: ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿٧٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿٧٨﴾. لوجد أنها تشير إلى الصلوات الخمس، وهي آية مكية؛ قال البيضاوي: ( قال ابن عباس ؓ إن الآية جامعة للصلوات الخمس، تمسون: صلاة المغرب والعشاء، وتصبحون صلاة الفجر، وعشيًّا صلاة العصر، وتظهرون، صلاة الظهر)<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا يظهر الخطأ الذي وقع فيه (واط) ومن أخذ عنهم حين يقول: ( ويبدو أنه لم يوجد في مكة سوى صلاة الصبح والمغرب، ما عدا القيام في الليل، ولكن القرآن يأمر في المدينة ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ ﴾<sup>(٥)</sup>).

(1) الإسراء، ٧٨.

(2) ينظر واط، محمد ؓ في المدينة، ص ٣٠٤.

(3) البيضاوي، أنوار التنزيل (٥٧٩/١).

(4) الروم، ١٧-١٨.

(5) البيضاوي، أنوار التنزيل، (٢١٨/١).

(6) البقرة، ٢٣٨.

(7) واط، محمد ؓ في المدينة، ص ٣٠٤.

ورداً على قريب من هذا يقول الأستاذ محمد عبد الله دراز -رحمه الله تعالى-: ( أما عدد الصلوات فنقرر أنه لا يوجد في جميع المراجع والمؤلفات الإسلامية التي اطلعنا عليها أية إشارة إلى مثل هذا التطور، ومن المؤسف حقاً أن النقاد الغربيين لا يدلوننا على الوثائق التي استقوا منها هذه الفكرة الغربية، فطبقاً لجميع الحقائق التي في متناول أيدينا فإن عدد هذه الصلوات خمس منذ أول لحظة شرعت فيها الصلاة بمكة، هكذا حددها الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وأوضح تفاصيلها بكل دقة، ويشير القرآن إلى ذلك بإيجاز في عدة مواضع، ومن المحتمل أن يكون قد تسرب هذا الفهم المخطوء إلى ذهن الكتاب الغربيين بسبب سوء تفسير عبارة الدلوك الواردة في سورة الإسراء<sup>(1)</sup> .

و يلاحظ أن (واط) يدرك الحق ويمجاهيه، فليس الأمر سوء فهم فحسب كما يرى الأستاذ دراز، ولكنه التعامي عن الحق كذلك، وقد ترى ذلك من خلال تناقضاته المتكررة، فهو ينفي الشيء ثم يعود ليثبته لينفي غيره فأين المنهج العلمي؟.

ثم إن (واط) ضرب صفحاً عن الروايات الإسلامية، من نحو حديث المعراج الذي فرضت فيه الصلاة خمساً. إن (واط) يثبت لنا أنه بعيد كل البعد عن الموضوعية والمنهجية الملتزمة بمعايير البحث الجاد المنصف.

### ٣- الزكاة:

يقول (جيب) و(شاخت): ( كان المؤمنون بالنبي ﷺ في أثناء الحقبة المكية كلها قليلين، وإن كانوا قد امتلأوا حماسة، ولذلك لم يكن ثمة ما يدعو لوضع قواعد لتنظيم الإحسان الفردي، بل إن ذلك كان مستحيلاً ، ويرى علماء الإسلام أيضاً أن الزكاة باعتبارها فرضاً شرعياً لم تفرض إلا في المدينة، وإن كان العلماء يختلفون في تحديد وقت فرضها بين السنة الثانية والسنة التاسعة للهجرة.

(1) دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٥٨.

أما الأحكام العامة المتقدمة على ذلك، فتعتبر عندهم بعد فرض الزكاة منسوخة<sup>(١)</sup>.  
ويجاب عن هذا بأنه: (يلحظ في حديث السور المكية عن الزكاة أنه لم يرد فيها  
الحث على الزكاة بصيغة الأمر السدال على الوجوب مباشرة، ولكنها أوردتها في  
صورة خبرية باعتبارها وصفاً أساسياً للمؤمنين المتقين والمحسنين ﴿ وَيُؤْتُونَ الزُّكُوةَ ﴾<sup>(٢)</sup> أو  
﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزُّكُوةِ فَتَعِلُّونَ ﴾<sup>(٣)</sup> والذين خصهم الله تعالى بالفلاح ﴿ وَأُزِّلْتِكَ هُمْ  
الْمُفْلِحُونَ ﴾<sup>(٤)</sup> كما أخبر أن تركها من خصائص المشركين ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزُّكُوةَ  
وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾<sup>(٥)</sup>، ويستثنى من ذلك ما جاء في الآية الأخيرة من سورة الزمل  
﴿ فَأَقْرَأُوا مَا تَنَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزُّكُوةَ ﴾<sup>(٦)</sup> هذا على القول أنها مكية كما  
هو مذهب بعض العلماء، ويرى آخرون أنها مدنية<sup>(٧)</sup> معضدين ذلك بمضمون الآية، واختلاف  
حجمها وفاصلتها عن بقية آية السورة<sup>(٨)</sup>.

وإذا كان إيتاء الزكاة من الأوصاف الأساسية للمؤمنين المفلحين، وتركها من  
الأوصاف اللازمة للمشركين، فذلك يدل على الوجوب، إذ التحلي بصفات المؤمنين والخروج  
عن خصائص المشركين أمر واجب لا نزاع فيه، يضاف إلى ذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا

(1) The first Ecylopaedia of Islam, E.J. Brill, 1913-1936, (8/1202)

(2) النمل، ٣.

(3) المؤمنون، ٤.

(4) البقرة، ٥.

(5) فصلت، ٧.

(6) الزمل، ٢٠.

(7) لا يوجد ما يدعو إلى عدّها مدنية إذ ما الذي يمنع أن تكون إشارة إلى أحكام سيأتي تطبيقها فيما يستقبل من عهد  
لإقامة الصلاة كانت موجودة وكذلك الزكاة لكن لم تقدر مقاديرها بعد والآية نتحدث عن جملة عبادات، فالسياق لا  
يمنع من عدّها مكية، كما أنه لا عبرة بطول الآية عن سائر أخبارها في السورة حتى يجعل ذلك دليلاً على مدنيّتها.

(8) القرضاوي، فقه الزكاة (١/٦٠) وانظر دائرة المعارف (١٠/٣٥٦).

حَقُّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴿١﴾، والزكاة في العهد المكي زكاة مطلقة لم تحدد مقاديرها وأنصبت لها<sup>(٢)</sup>، قال الحافظ ابن كثير في تفسير سورة المؤمنون عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾<sup>(٣)</sup> (الأكثرون على أن المراد بالزكاة ههنا زكاة الأموال مع أن هذه الآية مكية، وإنما فرضت الزكاة بالمدينة في السنة الثانية للهجرة، والظاهر أن التي فرضت في المدينة إنما هي ذات النصب والمقادير الخاصة، وإلا فالظاهر أن أصل الزكاة كان واجباً بمكة. قال تعالى في سور الأنعام وهي مكية: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾<sup>(٤)</sup> (٥).

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا: (أن الزكاة المطلقة فرضها الإسلام أول الأمر، ثم نسخت أو قيدت بالزكاة المعينة الإجبارية عندما صار للإسلام دولة)<sup>(٦)</sup>.

والرأي ما قاله ابن كثير وهو أن الزكاة فرضت مطلقاً بمكة، ولا دليل للقائل بنسخها أول الأمر.

ويرى (واط) أن الزكاة لا فرق كبير بينها وبين الجزية، حين يقول: (ومن الممكن ألا يكون هناك إلا فرق يسير بين الزكاة التي يدفعها المسلمون لمحمد ﷺ وما يدفعه العرب المسيحيون، وقد استعملت في بعض الأحيان كلمة خاصة لما يدفعه المسيحيون وهي الجزية، وهي كلمة مأخوذة من آية قرآنية (وهي سورة التوبة الآية التاسعة والعشرون)<sup>(٧)</sup> تأمر المسلمين

(1) الأنعام، ١٤١.

(2) من هنا يتبين الخطأ في قول (واط): (ويبدو أن كلمة زكاة في مطلع الفترة المدنية تعني الصدقة) انظر محمد ﷺ في المدينة، ص ٣٨٥.

(3) المؤمنون

(4) الأنعام،

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٣/٣٢١)

(6) رضا، المنار (١١/٣٠)

(7) الآية ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، ويذهب أحد المستشرقين البريطانيين إلى القول بأن كلمة من يد ليس معناها عن إكراه بل المعنى حتى يدفعوا الجزية عن حلق ووضاعة وكفاية وهذا رأي م.ي. كيسنر Der Koran لمحرر رودى بارت، ينظر بوسه، هيربرت، أسس الحوار في القرآن ص ٢١٦.

بقتال المسيحيين حتى يهزموا أو يدفعوا الجزية، ويظن أن هذه الكلمة مشتقة من لفظ سرياني مشابه، يعني ضريبة شخصية أو عن طريق اللغة الفارسية، كما يمكن أن تكون صيغة عربية تعني حق أو رضي، وهذا ما يعنيه القرآن<sup>(١)</sup>.

ويذهب التخرص ب(واط) أكثر حين يقول: ( كما يمكن أنه فرض في الأيام الأولى من الإسلام على بعض الجماعات المسيحية دفع ضريبة قائمة على القطعان أو الحقول كزكاة، وليس اعتماداً على عدد الرؤوس كما هو حال الجزية)<sup>(٢)</sup>.

وأناقش (واط) في هذه المقالة فاقول:

أولاً: ما موطن التشابه بين أمرين البون بينهما شاسع من حيث المبدأ والغاية؟ (أما من حيث المبدأ، فإن الزكاة عبادة وقربى لله تعالى ، والجزية تؤخذ جبراً عن الذمي استبقاءً له في ديار الإسلام، وتسقط عنه حال إسلامه أما الزكاة فلا تسقط عن المسلم إلا إذا ذهب موجبها. ولو كان فقيراً يُطى من بيت مال المسلمين.

ومصارف الزكاة محددة، أما الجزية فهي إلى بيت المال يقدر إنفاقها في الأوجه التي ترتأها مصلحة الدولة.

وأما الغاية فالزكاة مطهرة للمال منفعة للمجتمع، وأما الجزية فهي خيار مؤقت يبقى ما بقي الذمي والمستامن على دينه)<sup>(٣)</sup> ولا تفرض الجزية على المسيحيين وحدهم، بل على أهل الكتاب من يهود ونصارى على السواء، فأما التخصيص للمسيحيين فتخصيص بلا موجب، وهذا ما ذهب إليه (واط).

(١) واط، محمد بن يحيى في المدينة، ص ٣٨٨.

(٢) القرضاوي، فقه الزكاة، (١/٩٩٤).

(٣) نفسه، ص ٣٨٨.



ثانياً: أين الدليل على أن هناك حقاً يشبه الزكاة فرض على الجماعات المسيحية في مكة، وحال المسلمين أنهم لم تكن لهم قوة تفرض أو تستدعي مثل هذا الفرض، و(واط) نفسه نفى أن تكون الزكاة قد فرضت بعد في مطلع الفترة المدنية؟.

ثالثاً: إن الذي دفع (واط) ليقرر مثل هذه الأشياء: أنه رأى أن الإسلام حاول أن يجاهد المسيحية واليهودية بكل وسيلة، فهذا هو يقول في هذا الصدد (وإذا استعرضنا هذه الكلمة - الزكاة - في القرآن نلاحظ أنها مرتبطة باليهود، وإن لم تستعمل بصددهم، و من الممكن أن نستنتج أنه كان ينتظر من اليهود في المدينة دفع الصدقات، وكانت هذه الصدقات تتخذ شكل مساعدات تدفع لفقراء الأمة ومعظمهم من المهاجرين) (١).

وأسأل هنا: كيف تطلب الزكاة من اليهود ولم تستعمل بصددهم وحقهم؟ إن القرآن يطالب من يدخل الدين الإسلامي بإيتاء الزكاة ويتوعد من يتمنع عنها، واليك نصراً من القرآن تشير إلى ذلك: ﴿لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٢).

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (٣).

(1) واط، عمد في المدينة، ص ٣٨٦.

(2) النساء، ١٦٢.

(3) التوبة، ٣٤-٣٥.

فهذه الآيات تدل على فرضيتها عليهم وعلى المسلمين، فلا يحق ل(واط) أن يستنتج تبعاً لهواه بأن المطلوب من اليهود فقط هو ما يخرجونه من طيب خاطرهم على سبيل النفقات الاختيارية؛ لأنه بذلك يصور النبي (عليه الصلاة والسلام) بأنه قد مد عينيه إلى ما في أيديهم لأجل ثرواتهم الطائلة؛ وذلك يتنافى مع قوله تعالى ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنَّنَّهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾<sup>(١)</sup>.

ويذهب (جيب) وموسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر إلى أن الزكاة تعد ضريبة إجبارية لا بد أن يدفعها المسلم<sup>(٢)</sup>.

ويُرد على هذا بأن الزكاة بوصفها فريضة ذات طابع خاص وفلسفة خاصة تتميز بمبادئها، وأهدافها، وطبيعتها، وأساسها، ومواردها، ومصادرها، وأنصبتها، ومقاديرها، ومصارفها.

فالزكاة عبادة فرضت على المسلم شكراً لله تعالى وتقرباً إليه، أما الضريبة فهي التزام مدني محض خال من كل معنى للعبادة والقربى، والزكاة حق مقدر بتقدير الشارع بخلاف الضريبة فهي تخضع في مقاديرها باجتهادات السلطة وتقدير أولي الأمر.

والزكاة فريضة ثابتة دائماً لا يبطلها جور جائر ولا عدل عادل، أما الضريبة فليس لها صفة الثبات والدوام لا في نوعها ولا في مقدارها.

وللزكاة مصارف خاصة عينها الله تعالى في كتابه وبينها الرسول الأكرم (عليه الصلاة والسلام) بقوله وفعله، وهي مصارف محدودة واضحة، وهي مصارف ذات طابع إنساني وإسلامي، أما الضريبة فتصرف لتغطية النفقات العامة للدولة كما تحددها السلطات المختصة.

(1) طه، ١٣١.

(2) موسوعة أكسفورد (٤/٣٦٦)، shorter encyclopedia of islam, p654 وانظر triton, islam: belief and practices, p24.

وللزكاة أهداف روحية وخلقية تخلق في آفاق عالية تقصر الضريبة عن الارتقاء إليها  
والزكاة قبل كل اعتبار علاقة بين المكلف وبين ربه، فيحرص المسلم على إيتائها ولا يتهرب من  
دفعها كما يتهرب جمهور الناس من دفع الضرائب، بل نجد من المسلمين من يدفع من ماله أكثر  
مما توجبه الزكاة رغبةً فيما عند الله وطلباً لمثوبته ورضوانه<sup>(١)</sup>.

وقد ذهب (بودلي) إلى رأي غريب لعلي لم أعتز على قائل به غيره، حيث قال: (إن  
الزكاة صدقة قانونية بصندوق الجماعات، وهي غير إجبارية، ولكنها تمحض على مساعدة  
المحرومين، وهذا النوع الرسمي من الصدقات يخرج أكثر المسلمين بوازع من ضميرهم)<sup>(٢)</sup>.  
والسؤال: كيف أغفل هذا المستشرق النصوص التي تدل على وجوب الزكاة والأحاديث النبوية  
التي حثت عليها، وحددت مقاديرها وأنصبتها، وحثت على وجوب أدائها، وصنيع أبي بكر  
الصديق رضي الله عنه في محاربة مانعي الزكاة، حيث جعل ذلك ردة عن دين الله تعالى؟ فهل  
بلغ الجهل بهذا المستشرق إلى هذا الحد فأين سمة البحث العلمي التي ينبغي أن يتحلى بها؟  
وهذا آخر من زمرة من يتسم رأيه بالسطحية وهو المستشرق (ليفى) فهو يقول: (إنه لا  
يوجد تعليم واحد يبين كيفية حساب النسبة التي يتم دفعها من المال أو مقدارها)<sup>(٣)</sup>.

فإذا كان القرآن لم يحدد ذلك فلم لم يلجأ هذا المستشرق إلى السنة<sup>(٤)</sup> التي هي المبين  
للقرآن حيث التفصيل الدقيق لهذه النسبة والحساب المنضبط لهذه المقادير؟ أم تراه لا يعترف  
بالسنة؟ فعندئذ يكون الحديث معه في حجية السنة وذلك موضوع آخر.

وقد نظر (واط) إلى الآية التي تحدد مصارف الزكاة فلفت نظره كلمة (ابن السبيل)  
فأثار حولها بعض الإشكالات التي هي جديرة بالمناقشة، حيث يقول: (ويشير (ابن السبيل)  
الذي يتحدث عنه القرآن بعض المشاكل، من الطبيعي أن نفسر هذه الكلمة بمعنى المسافر، ولكن

(١) القرضاوي، فقه الزكاة (٢/٩٩٩-١٠٠٣) بتصريف، وينظر كذلك البسيط، العقود الدرية في الرد على الموسوعة  
العبرية بما جاء عن الإسلام ورسوله (عليه الصلاة والسلام)، ص ٣٨.

(٢) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٩٩-١٠٠

(٣) levy: the social structure of islam. p155-160.

(٤) ورد ذلك في الحديث الشريف

من الصعب أن نرى لماذا هذا الإلحاح على مساعدة المسافرين، ألا يمكن أن يكون نقص الضيافة مرضاً اجتماعياً في المدينة حيث نزلت معظم الآيات التي تحتوي على هذه الجملة، وهناك نظرية أخرى تقول بأن (ابن السبيل) هذا هو الضيف؛ إذ إن الضيف حين يقيم أكثر من الأيام الثلاثة التي يجب عليك فيها أن تقوم بأوده، تصبح الضيافة صدقة، ويصبح حسب هذا التفسير قرى الأنصار للمهاجرين قياماً بواجب الكرم الذي يدعو إليه القرآن، ويستبعد أن تكون جماعة ( أبناء السبيل) بمعنى جماعة معينة، ولهذا فليس من الطبيعي أن لا يبقى أي دليل على ذلك) (١).

لاحظ أن (واط) يحاول أن يفتعل إشكالية حول النص القرآني وحول التفسير المعتمد

ل(ابن السبيل)، ويحاول أن يتبنى آراء بعيدة شاذة.

- فأما الرأي الأول: فهو المعتمد، بل هو الحق لا غير؛ فابن السبيل هو: المسافر المنقطع من ماله، فاستحقاقه للزكاة لأجل انقطاع المساعدة عنه من مال ونحوه، قال الشيخ محمد رشيد رضا) اتفقوا على أنه المنقطع عن بلده في سفر لا يتيسر له فيه شيء من ماله، إن كان له مال فهو غني في بلده فقير في سفره، فيعطى لفقره العارض ما يستعين به على العودة إلى بلده، وهو من عناية الإسلام بالسياحة بالإعانة عليها، ولا يعرف مثله في دين ولا شرع آخر، واشتروا أن يكون سفره في طاعة أو في غير معصية على الأقل) (٢).

فأين هذا من التاويل الذي تأوله (واط) من أنه يدل على نقص الضيافة، إذ كون العرب أكثر الناس إكراماً للضيف، ليسوا بحاجة إلى وصية أو توجيه في هذا النطاق، فليس إذن المعنى متوجهاً إلى هذا.

وأما الرأي الثاني، ويعني به الضيف حيث يصبح المعنى أن الآية تحت الأنصار على القيام بواجب الإكرام للمهاجرين، فهذا لم تنظر الآية إليه البتة، فالقرآن فرق بين الضيف وابن السبيل من نحو ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ ﴾ (٣) ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٣٩٤-٣٩٥.

(2) رضا، تفسير المنار، دار احياء التراث العربي، (١١/٤٤٥).

(3) الحجر، ٦٨.

إِبْرَاهِيمَ ﴿<sup>(١)</sup>﴾ ثم إن النبي (عليه الصلاة والسلام) آخى بين المهاجرين والأنصار من أول أمره في المدينة، وفي سورة الحشر يتضح ذلك ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(٢)</sup> ثم إنه يلزم أن يكون ابن السبيل ضيفاً على أهل البلد حكماً، ولا يلزم أن يكون الضيف ابن سبيل، لأنه قد يكون حالاً في البلد.

ثم إن إكرام الضيف سنة وأدب، وأما ابن السبيل فله حق استوجبه، والظاهر أن (واط) استنتج أن كلمة الصدقات في الآية ﴿إِنَّمَا أَلْصَقْتُ لِّلْفُقَرَاءِ﴾<sup>(٣)</sup> لا تعني الزكاة المفترضة، وقد ذهب عليه أن تذييل الآية كان بجملة دالة على الفرضية ﴿فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. وقد استبعد (واط) رأياً ثالثاً وهو أن (ابن السبيل) ربما يكونون جماعة معينين أطلق عليهم هذا المسمى، ولا يحتاج هذا إلى الرد، إذ يكتفى بأنه استبعده، وكان الأحرى به عدم ذكره البتة.

وبذلك ترى أن هذا الموضوع قد تناوله المستشرقون البريطانيون بلا ضوابط منهجية، لذا لم يخرجوا بتصوير صحيح حوله، بل أثاروا حوله إشكالات فكرية، ولو دققوا النظر لارتفعت عنهم، ولكنها العماية وسوء الوسيلة.

### المطلب الثالث: دعوى المستشرقين البريطانيين بالتناقض في موضوعات القرآن:

زعم المستشرقون البريطانيون أن آيات القرآن غير متوافقة فيما بينها؛ إذ فيها من الإشكالات والتناقضات بحيث لا يمكن أن تفهم موضوعاته بجلاء ووضوح، وضرربوا لذلك أمثلة ظنوا أنها مما وقعوا فيه على كثر ثمين، يثبتون فيه ما عن لهم وظهر.

ويحسن قبل مناقشتهم في أمثلتهم بيان أن موضوعات كهذه ينبغي أن لا يتسرع فيها أي باحث؛ إذ عليه أن يتهم عقله قبل أن ينسب التعارض لنصوص القرآن؛ لأن الإشكال حين

(1) الحجر، ٥١.

(2) الحشر، ٩.

(3) التوبة، ٦٠.

يعرض أول ما يعرض، إنما يحصل ذلك في العقل عند نظره للنص القرآني، فموطن الإشكال إذن في فهم القارئ، ولا شأن للنص القرآني في ذلك حتى ينسب له الاختلاف والتباين.

وقد أنزل الله تعالى القرآن مفصلاً لا يعترى آياته الخلل، ولا يعثورها التناقض؛ فأحكامه متأكفة متآخية، ومعانيه مترابطة يأخذ بعضها بحجز بعضها الآخر، وهذا من مواطن إعجازه وبيانه، إلا أن بعض الآيات قد تتراءى للقارئ من حيث الظاهر أنها متعارضة فيما بينها، نظراً لقصور فهمه عن إدراك أسرارها، والربط بين معانيها، وهنا لا بد من إعادة النظر في حقيقة هذا الفهم، والخلط الناشئ إزاء هذا الحكم الظاهر غير المنسجم مع طبيعة الآيات القرآنية ومعانيها، وهذا يقتضي بالضرورة أن يحتكم إلى الأدلة الشرعية لإزالة هذا الوهم الحاصل في التصور، وإعادة النظر في التأويل الذي دار في الذهن تجاه هذه الآيات، وقد بحث العلماء قديماً وحديثاً هذا الموضوع، وصنف بعضهم فيه نظراً لخطورته، ولحاجة الناس إلى كشف النقاب عن ملبساته، وما يحصل لهم من إشكالات<sup>(١)</sup>، وقد عني سلف الأمة بمجل بعض الإشكالات التي وردت في أذهان بعض الناس؛ الذين فهموا من ظاهرها أنها متخالفة باعتبار ذاتها، وقد ورد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- روايات أجاب فيها عما استشكله بعض السائلين حول آيات معينة من القرآن<sup>(٢)</sup>.

وقد قدم الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى كلمة جامعة في إثبات توافق موضوعات القرآن وعدم تناقضها في أي جزئية منها، وصحح بعض المفاهيم المغلوطة حول هذا الجانب، حيث قال وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ آخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>: (الاختلاف لفظ مشترك بين معان، وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن، يقال: هذا كلام مختلف؛ أي لا يشبه أوله آخره في الفصاحة، إذ هو مختلف: أي بعضه يدعو إلى الدين، وبعضه يدعو إلى الدنيا، أو مختلف النظم:

- (1) ينظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة على سبيل المثال، وانظر أسماء الكتب في هذا الموضوع في أبعاد العلوم للفتوح (٥١١/٢) وكشف الظنون لحاجي خليفة (١٦٩٥/٢).
- (2) ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٧٢٤-٧٢٥).
- (3) النساء، ٨٢.

فبعضه على وزن الشعر، وبعضه منزحف<sup>(١)</sup>. وبعضه على أسلوب مخصوص في الجزالة، وبعضه على أسلوب يخالفه، وكلام الله تعالى منزّه عن هذه الاختلافات، فإنه على منهاج واحد في النظم مناسب أوله آخره، وعلى مرتبة واحدة في غاية الفصاحة، ومسوق لمعنى واحد، وهو: دعوة الخلق إلى الله تعالى، وصرّفهم عن الدنيا إلى الدين، وكلام الأدميين يتطرق إليه هذا الاختلاف، إذ كلام الشعراء والمترسلين إذا قيس عليه وجد فيه اختلاف، حتى يشتمل على الغث والسمين، فلا تتساوى رسالتان ولا قصيدتان، بل تشتمل قصيدة على أبيات فصيحة وأبيات سخيفة، وكذلك تشتمل القصائد والأشعار على أغراض مختلفة؛ لأن الشعراء والفصحاء في كل واحد يهيمون، فتارة يمدحون الدنيا، وتارة يذمونها، وتارة يمدحون الجبن فيسمونه حزناً، وتارة يذمونهم فيسمونه تهوراً، ولا ينفك كلام آدمي عن هذه الاختلافات؛ لأن منشأ هذه الاختلافات اختلاف الأغراض، واختلاف الأحوال، والإنسان يختلف أحواله، فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه، ويتعذر عليه عند الانقباض، ولذلك يختلف أغراضه، فيميل إلى شيء مرة، ويميل عنه أخرى، فيوجب اختلاف الأحوال والأغراض اختلافاً في كلامه بالضرورة، فلا تصادف اللسان يتكلم في ثلاث وعشرين سنة، وهي مدة نزول القرآن فيتكلم على غرض واحد، وعلى منهج واحد، ولقد كان رسول الله (عليه الصلاة والسلام) بشراً يختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه، أو كلام غيره من البشر، لوجد فيه اختلاف كثير، فاما اختلاف الناس فهو: تباين في آرائهم لا في نفس القرآن، وكيف يكون هذا المراد وقد قال الله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾<sup>(٢)</sup> الآية، فقد ذكر في القرآن أنه في نفسه غير مختلف، وهو مع هذا سبب لاختلاف الخلق في الضلال والهدى، فلو لم يختلف فيه لكانت أمثال

(١) يعني في نظمه خلل، لا على الوزن الصحيح، أو يكون ثرا مرسلًا، أو سجعًا مقفى ليس شعراً.  
(٢) البقرة: ٢٦، هذه الآية لا تشير إلى أن القرآن سبب لاختلاف البشر، فقوله تعالى ( يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) هذا عائد على المثل الذي ضربه الله تعالى للناس (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها)، قال ابن كثير: ( يضل به كثيراً) يعني به المنافقين، (ويهدي به) المؤمنين، فيزيد هؤلاء ضلالة إلى ضلالتهم لتكذيبهم بما قد علموه حقاً يقيناً، من المثل الذي ضربه الله تعالى بما ضرب لهم وأنه لما ضرب له مواقف فذلك إضلال الله تعالى لهم إياهم، ويهدي به يعني المثل كثيراً من أهل الإيمان والتصديق، فيزيدهم هدى إلى هداهم، وإيماناً إلى إيمانهم، لتصديقهم بما قد علموه حقاً يقيناً أنه موافق لما ضربه الله تعالى له مثلاً وإقرارهم به، وذلك هداية من الله تعالى لهم به، تفسير القرآن العظيم (١/١٩٩)

هذه الآية خلفاً، وهي أشد أنواع الاختلاف<sup>(١)</sup> والله اعلم<sup>(٢)</sup> ويقول الإمام اللوسي (وفي رواية ابن عباس إن المراد لوجدوا فيه تناقضاً كثيراً، وذلك لأن كلام البشر إذا طال لم يخل بحكم العادة من التناقض، وما يظن من الاختلاف كما في كثير من الآيات)<sup>(٣)</sup>، وليس معنى هذا وقوع الاختلاف في القرآن الكريم بل المعنى إن هناك اختلافاً في الموضوعات القرآنية، وإطالة في بعضها، وإيجازاً في بعضها الآخر، وكون الإعجاز في بعض الآيات أظهر منه في بعضها الآخر، مع أن الكل في أعلى طبقات الإعجاز. والحق أن خلو القرآن من التعارض دليل على إعجازه وبيانه، وفي هذا يقول القرطبي (من وجوه الإعجاز القرآني التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف)<sup>(٤)</sup>.

(1) ليس معنى هذا على ما ذهب إليه الإمام الغزالي أن القرآن سبب لاختلاف الخلق، وأن هذه الآية (يفضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) أشد أنواع الاختلاف، فالمعنى الوارد في الآية واضح، وليس هذا مدعاة للاختلاف، وإن اختلاف الخلق في الضلال والهدى راجع إلى عتو بعضهم عن اتباع الحق وإقبال بعضهم عليه، فكيف يكون القرآن سبباً للاختلاف في هذا؟ على أنه - ومن باب الفائدة - يرى بعض المفسرين أن الآية ينحصر معناها بسياقها الذي جاءت فيه، حيث تأتي أخبار القرآن مطابقة للواقع التي من جهلتها أخبار المنافقين وما يسرونه، قال أبو السعود: ﴿لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ بأن يكون بعض أخباره غير مطابق للواقع، إذ لا علم بالأمور الغيبية عنده تعالى، قال الزجاج: ولولا أنه من عند الله تعالى لكان ما فيه من الإخبار بالغيب مما يسره المنافقون وما يبيتونه مختلفاً بعضه حق وبعضه باطل؛ لأن الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، وقال أبو بكر الأصبغ: إن هؤلاء فالمنافقين كانوا يتواطون في السر على أنواع كثيرة من الكيد والمكر، وكان الله تعالى يطلع الرسول ﷺ على ذلك، ويجزئه بها مفصلة، فقبل لهم: إن ذلك لو لم يحصل بإخبار الله تعالى لما اطرد الصدق فيه، ولوقوع فيه الاختلاف، فلما لم يقع ذلك قط علم أنه بإعلامه تعالى، هذا هو الذي يستدعيه جزالة النظم الكريم، وأما حمل الاختلاف على التناقض وتفاوت النظم في البلاغة بأن كان بعضه دالاً على معنى صحيح عند علماء المعاني وبعضه على معنى فاسد غير ملتئم وبعضه بالفأ حد الإعجاز وبعضه قاصراً عنه يمكن معارضته كما جنح إليه الجمهور، فمما لا يساعده السياق ولا السياق، ومن رام التقريب وقال: لعل ذكره هنا للتنبية على أن اختلاف ما سبق من الأحكام ليس لتناقض في الحكم، بل لاختلاف في الحكم والمصالح المتضمنة لذلك فقد أبعث عن الحق بمراحل). أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (٢/٢٠٧-٢٠٨). على أنه يمكن القول: إن ما جنح إليه جمهور المفسرين مما عارضه أبو السعود لا يستحيل حمل الآية عليه، وإن كان السياق وارد في الحديث عن أهل النفاق؛ لأن الاختلاف هنا مطلق غير مقيد بنوع، فإن كان أريد به ما ذهب إليه أبو السعود، فإن ذلك يدخل دخولاً أولياً، ثم ينسحب الأمر على ما ذهب إليه الجمهور، ولا ضير في ذلك.

(2) ينظر كلام الغزالي هذا في البرهان في علوم القرآن للزركشي، (٢/١٧٧-١٧٨)، ولم اعثر على قول الإمام الغزالي هذا فيما وقع لي من مؤلفاته، ولعل هذا مما فقد من مصنفاته.

(3) اللوسي، روح المعاني، (٥/٩٢).

(4) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. (١/٧٥)



وقد جاء المستشرقون البريطانيون بنماذج أرادوا من خلالها تصوير القرآن بأنه كتاب متناقض، يغير بعضه بعضاً، غير متوافق في ذاته، يخالف المنطق السليم في انتظام الموضوعات، والذي يظهر: أن من أهداف دراساتهم لموضوعات القرآن الوقوع على نصوص غير متوافقة من حيث الظاهر؛ لإثبات أن هذا النص القرآني يعتره الخلل، ويعسر فهمه على وجه تتضح فيه الفكرة، وقد جاء الأمر في ذلك صريحاً؛ فقد جاء في (موسوعة ديانات العالم): (إن التناقضات الواردة في القرآن الكريم تعطي دليلاً على أن القرآن قد كتب في أوقات مختلفة إن لم يكن قد قام بتأليفه عدة أشخاص)<sup>(١)</sup>.

وفيما يلي ذكر لبعض من نماذج هؤلاء المشككين في سلامة النص القرآني:

أ- آيات تحديد القبلة: يرى (جاردنر) و(ليفي) أن "القرآن أمر بالتوجه لبيت المقدس في الصلاة، ثم أمر بعد ذلك بالتوجه للكعبة، ثم يرون أن لا قيمة لهذا التوجه حيث يقول القرآن ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> في البقرة وهذا تناقض"<sup>(٣)</sup> فقد فهم (ليفي) ومن وافقه على أن التوجه للكعبة غير واجب، حسبما ظهر له من تضارب في هذا الموضوع. وهنا يقال إن هذا سوء فهم واضطراب حاصل في عقل (ليفي) ومن معه، ولو تفكروا قليلاً لراوا أن كل آية لها موضوعها، وليس هناك ما يدعو للتناقض البتة، فأولاً وقبل كل شيء لا يوجد هناك نص قرآني يأمر النبي ﷺ بالتوجه لبيت المقدس، فقد كان النبي (عليه الصلاة والسلام) يستقبل في مكة بيت المقدس بحيث يستقبل معه الكعبة أيضاً، واستمر ذلك إلى مضي ستة عشر شهراً من مكته بالمدينة المنورة، وقد كان (عليه الصلاة والسلام) يتطلع إلى التحول عن بيت المقدس إلى الكعبة التي جعلها الله تعالى

james: faiths of the world: adictionary of all religions and religions ,gardner (1 )  
sects,manas publication delhi,1988.(2/273)

(2) البقرة: ١١٥ .

gardner,faiths of the wold, (2/279)and levy,r,the social structure of (3)  
Cambridge university press, Cambridge 1962-p163.and jibb,shorter islam  
encyclopedia of islam,p260 , واط، محمدﷺ في المدينة،ص٣٠٣ .

قياماً للناس، وقد نزل قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾<sup>(١)</sup> ثم جرى هذا التحول.

وأما الآية التي ظن (ليفي) أنها لا تجعل من هذا التوجه للكعبة واجباً، يعني قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾<sup>(٢)</sup> فهذا لا يصلح دليلاً على مراده؛ إذ هناك من حملها على الصلاة في النافلة، إذا كان المصلي على راحلة له، فعندها لا يتوجب عليه استقبال الكعبة، وهناك من حملها على التوجه إلى الكعبة، فهي باقية على معنى استقبال القبلة تجاه الكعبة، وقام بتوجيه الآية توجيهاً يتفق مع هذا المعنى، وهنا أذكر توجيهها للإمام الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال كلاماً جيداً حري بالقبول، قال يرحمه الله تعالى : ( أنزل الله - عز وجل - على رسوله (عليه الصلاة والسلام) فرض القبلة بمكة، فكان يصلي في ناحية يستقبل منها البيت الحرام وبيت المقدس، فلما هاجر إلى المدينة استقبل بيت المقدس، مولياً عن البيت الحرام ستة عشر شهراً، وهو يجب لو قضى الله إليه باستقبال البيت الحرام؛ لأن فيه مقام أبيه إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) وهو المثابة للناس والأمن، وإليه الحج، وهو المأمور به أن يطهر للطائفين والعاكفين والركع السجود، مع كراهية رسول الله (عليه الصلاة والسلام) لما وافق اليهود، قال جبريل (عليه الصلاة والسلام) ( لوددت أن ربي صرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها ) فأنزل الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾<sup>(٣)</sup>، يعني والله أعلم: فثم الوجه الذي وجهكم الله تعالى إليه، فقال جبريل (عليه الصلاة والسلام) للنبي (عليه الصلاة والسلام): يا محمد أنا عبد مأمور مثلك، لا أملك شيئاً فسل الله تعالى، فسأل النبي (عليه الصلاة والسلام) ربه أن يوجهه إلى البيت الحرام<sup>(٤)</sup>.

(1) البقرة، ١٤٤.

(2) البقرة، ١١٥.

(3) البقرة، ١١٥.

(4) الشافعي، أحكام القرآن بجمع البيهقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م، ط١، ١/ (٨١).

وقريب من هذا يوجه الزغشري هذه الآية حيث يقول: ( والله المشرق والمغرب ) أي بلاد المشرق و المغرب والأرض كلها لله تعالى هو مالکها ومتوليها، ( فأینما تولوا ) ففي أي مكان فعلتم التولية، یعنی: تولية وجوهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى: ﴿ فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ﴾ ﴿ فثم وجه الله ﴾ أي جهته التي أمر بها ورضيها، والمعنى: أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام وفي بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً، فصلوا في أي بقعة شتمت من بقاعها، وافعلوا التولية فيها؛ فإن التولية ممكنة في كل مكان، لا يختص مكانها في مسجد دون مسجد، ولا في مكان دون مكان، وأن الله تعالى واسع الرحمة، يريد التوسعة على الراحلة أينما توجهت، عليهم بمصالحهم، وعن ابن عمر: نزلت في صلاة المسافر على الراحلة أينما توجهت، وعن عطاء: عميت القبلة على قوم، فصلوا إلى الحاء مختلفة، فلما أصبحوا تبينوا خطاهم فعذروا، وقيل: معناه فأينما تولوا للدعاء والذكر ولم يرد الصلاة<sup>(1)</sup>.

والذي يظهر أن المعنى: أن الواجهة التي يأمر بها الشارع الحكيم للتوجه إليها في الصلاة هي التي ينبغي اتباعها، فحين أمر بالتوجه إلى بيت المقدس فهذا لحكمة أرادها الشارع الحكيم، وحين أمر بالتوجه إلى بيت الله الحرام كان ذلك لحكمة أرادها، فسواء أمر بهذا التوجه أو بذاك، فهذه إرادته سبحانه، فالمشرق والمغرب له، وليس على العبد إلا الائتمار بما أمر به، والله تعالى أعلم.

ومما يقوي ذلك من سبب النزول: ما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم، من طريق معاوية ابن أبي صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: كان أول ما نسخ من القرآن القبلة، وذلك أن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) لما هاجر إلى المدينة، وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس، وفرحت اليهود، فاستقبلها رسول الله (عليه الصلاة والسلام) بضعة عشر شهراً، فكان رسول الله (عليه الصلاة والسلام)

(1) الزغشري، الكشاف، (٢٠٦/١-٢٠٧)

يجب قبله إبراهيم (عليه الصلاة والسلام)، فكان يدعو وينظر إلى السماء، فأنزل الله تعالى: ﴿ قد نرى تقلب وجهك في السماء ﴾ إلى قوله ﴿ فولوا وجوهكم شطره ﴾، فارتاب من ذلك اليهود، وقالوا: ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها؟ فأنزل الله عز وجل ﴿ قل الله المشرق والمغرب ﴾، وقال: ﴿ فاینما تولوا فثم وجه الله ﴾، وسنده صحيح، قال الإمام السيوطي: (إسناده قوي، والمعنى أيضا يساعده فليعتمد).<sup>(١)</sup>

ب- خلق النبي آدم (عليه الصلاة والسلام):

يرى (ليني) أن (موضوع خلق الإنسان مادة للتناقض، حيث يقرر أن الرسول ﷺ يعلن من خلال الوحي أن كل الأشياء الحية قد خلقت من ماء، بينما الإنسان قد خلق من صلصال، كما جاء في موضع آخر)<sup>(٢)</sup>.

هنا يشير (ليني) إلى أن القرآن قد أخبر أن كل دابة خلقت من ماء ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ﴾<sup>(٣)</sup>، لكن حين يشير إلى خلق آدم يقرر بقوله ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾<sup>(٤)</sup>، ومرة يقرر بأنه خلق من تراب<sup>(٥)</sup>، ومرة بأنه من حمأ مسنون<sup>(٦)</sup>، فكيف يمكن أن يكون ذلك متوافقاً في ذاته؟

والجواب: أن هذا الأمر يتقاضى من الباحث أن يتفكر في هذه الآيات جيداً، فيظهر له أن هذا غاية في التوافق، فموطن الإشكال في ذهن الباحث فقط، لا في جوهر النص؛ فهذه آيات تتحدث عن أطوار الخلق الإنساني التي مر بها أبو البشرية سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام)،

(1) السيوطي، لباب النقول، ص ٢٧، وينظر الحميدان، عصام، الصحيح من أسباب النزول، دار الدخائر ومؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص ٢٨-٢٩.

(2) Levy, the social structure of islam, p469

(3) سورة النور، ٤٥.

(4) الرحمن، ١٤.

(5) انظر آل عمران، ٥٩.

(6) انظر الحجر، ٢٦.

قال السيوطي - وهو ينقل عن الزركشي أسباب وقوع الاختلاف في ذهن القارئ إزاء موهم الإشكال والتعارض: ( للاختلاف أسباب أحدها: وقوع المخبر به على أنواع مختلفة، وتطويرات شتى، كقوله تعالى في خلق آدم (مِنْ تُرَابٍ) {آل عمران: ٥٩} {مِنْ حَمًا مَّسْنُونٍ} {الحجر: ٢٦}، {٢٨، ٣٣}، ومسرة (مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ) {الصفات: ١١}، ومسرة (مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ) {الرحمن: ١٤}، فهذه ألفاظ مختلفة، ومعانيها في أحوال مختلفة؛ لأن الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر: وهو التراب، ومن التراب درجت هذه الأحوال<sup>(١)</sup>.

وبجمع هذه الآيات يتضح أن أطوار الخلق هكذا: تراب مزج بماء، فصار طيناً لازباً، فتغير لونه ورائحته، فصار حمماً مسنوناً ثم جف حتى صار صلصالاً كالفخار، ثم نفخ فيه الروح فكان إنساناً، فالتراب والماء عنصران أساسيان، ولذلك فإن قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ وبذلك يظهر توافق الآيات في هذا الموضوع أتم توافق، فتبارك الله أحسن الخالقين.

#### ج- بعض مشاهد القيامة:

يرى (وانسبروغ) أن هناك آيات تتحدث عن بعض مشاهد القيامة لا يمكن أن تفهم على أنها متناقضة ومتأخية فيما بينها.

فهو يفصل الآيات عن سياقها، وينزعها عن سياقها ولحاقها، فيقرر التناقض والتضارب بينها دون أن يبذل مزيد جهد في التوفيق بينها وبين غيرها، فقد نظر إلى قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا

(١) وينظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن (٢/١٨٣)، السيوطي، الإيقان، (٢/٧٥٩)، وانظر الرازي، عمد بن أبي بكر، النموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التنزيل، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص ٤٩٠.

لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾، وقوله تعالى ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ

﴿ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ ﴾<sup>(٣١)</sup>، وليس معنى هذا أن (وانسبروغ) ينسب التناقض إلى هاتين

الآيتين فحسب، بل يشير بذلك إلى آيات فيها إثبات السؤال يوم القيامة، وآيات فيها نفي

التساؤل يومئذ، والظاهر أن (وانسبروغ) قال ما قال دون إعمال ذهن، فنقصته الروية والتؤدة في

البحث، فنسبة التناقض أمر ليس سهلاً؛ لأن التناقض يكون إذا توارد الإثبات والنفي على عمل

واحد، وهذا الاختلاف هو الاختلاف الحقيقي، ومثل هذا لا يرى في القرآن ولا في السنة

الصحيحة أيضاً، والتناقض في اللفظ ما ضاده من كل جهة، ولا يوجد هذا في القرآن أو السنة

الصحيحة البتة، فإن حصل وأن توارد النهي والأمر أو الإثبات والنفي على عمل واحد فذلك

النسخ ولا ريب، ولذلك يقول الكرمانلي في بيان قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾<sup>(٣٢)</sup>: (الاختلاف على وجهين اختلاف تناقض: وهو ما يدعو

فيه أحد الشئيين إلى خلاف الآخر، وهذا هو الممتنع في القرآن، واختلاف تلازم: وهو ما يوافق

الجانبيين كاختلاف وجوه القراءة، واختلاف مقادير السور والآيات، واختلاف الأحكام من

الناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي، والوعد والوعيد)<sup>(٣٣)</sup>.

ولو تأمل (وانسبروغ) هذه الآيات لتبين له أن هناك اختلافاً ظاهرياً بينها، لا يعسر

حله على من أنصف الحق، وبذل في دركه صادق التأمل، فهذا الاختلاف إما أن يحمله على

اختلاف في الموضوع أو اختلاف في الموقف.

(1) سبأ، ٣١

(2) الرسائل، ٣٥-٣٦

(3) النساء، ٨٢

(4) السيوطي، الإنقان، (٢/٧٣٥)، وانظر ما قاله ابن قتيبة في مسألة الاختلاف في كتابه ( تأويل مشكل القرآن)، ص ٤٠، وما بعدها: الاختلاف نوعان: اختلاف تغاير، واختلاف تضاد.

يقول الزركشي في برهانه إجابة عن التعارض الظاهري بين هذه الآيات: ( السبب الثاني: لاختلاف الموضوع كقوله تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْ أَنهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾<sup>(١)</sup> وقوله ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>، مع قوله ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ ﴾<sup>(٣)</sup>: فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد كتصديق الرسل، والثانية على ما يستلزم الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه. وحمله غيره على اختلاف الأماكن؛ لأن في القيامة مواقف كبيرة، فموضع يسأل ويناقش، وموضع آخر يرحم ويلطف به، وموضع آخر يعنف ويوبخ - وهم الكفار-، وموضع آخر لا يعنف وهم المؤمنون، وقوله ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾<sup>(٤)</sup> مع قوله ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾<sup>(٥)</sup>، وقيل المنفي كلام التلطف والإكرام، والمثبت سؤال التوبيخ والإهانة، فلا تنافي<sup>(٦)</sup>.

وقد علق ابن حجر على رأي ابن عباس - رضي الله عنهما - في هذا الموضوع، فقد جمع ابن عباس بين هذه الآيات بقوله: ( وأما قوله ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ﴾، فإنه إذا نفخ في الصور، فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله، فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون، ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون، وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون، ويعقب ابن حجر على ذلك بقوله: ( فقد جاء فيه تفسير آخر: إن نفي المسألة عند تشاغلهم بالصعق والحاسبة، والجواز على الصراط، وإثباتها فيما عدا ذلك، وهذا منقول عن

(1) الصافات، ٤

(2) الأعراف، ٦

(3) الرحمن، ٢٩

(4) البقرة، ١٧٤

(5) الحجر، ٩٢-٩٣

(6) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/١٨٤).

السدي، أخرجه ابن جرير من طريق علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: أن نفي المسألة عند النسخة الأولى، وإثباتها بعد النسخة الثانية، وقد تأول ابن مسعود نفي المسألة على معنى آخر، وهو طلب بعضهم من بعض العفو، فأخرج ابن جرير من طريق زاذان قال: أتيت ابن مسعود، فقال: يؤخذ بيد العبد يوم القيامة فينادى، ألا إن هذا فلان بن فلان، فمن كان له حق قبله فليأت، قال فتود المرأة يومئذ أن يثبت لها حق على أبيها، أو ابنها، أو أخيها، أو زوجها، فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون، ومن طريق أخرى قال: لا يسأل أحد يومئذ بنسب شيئاً ولا يتساءلون به، ولا يميت برحم)<sup>(١)</sup>.

والذي يظهر أن ذلك حسب المواطن والمواقف، والذي يدل على ذلك عدم نطقهم عندما تشهد عليهم الأيدي والأرجل، فلا ينطق لسانهم، فهذا موقف، وعندما تقر الأيدي والأرجل وتثبت الحججة عليهم ينطق لسانهم فينطقون، وذلك قوله سبحانه: ﴿ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿ وَشَهِدُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾<sup>(٣)</sup>، فهذا مشهد من مشاهد، وموقف من مواقف، وكان على (وانسبروغ) أن يلتفت إلى هذه المسألة جيداً، بدلاً من أن يصدر حكماً لا حظ له من الفكر والقبول.

وفي موضوع آخر يرى (تريتون) بالتناول الأدبي للقرآن أن ما يذكره القرآن عن الآلهة المزعومة يعد من المتضارب، حيث إنه يلح على أنها ليست بشيء فذلك، في حين يصر على أنها ستحشر يوم الحساب لتدين أولئك الذين المحرفوا بسببها)<sup>(٤)</sup>.

(1) السيوطي، الإفتان (٧٢٦-٧٢٧) وينظر فتح الباري تفسير سورة فصلت (٥٥٨/٨)، وينظر في ذلك الشنقيطي، أضواء البيان، (١٠/١٢٣).

(2) الأنعام، ٣٠.

(3) الأعراف، ٣٧.

(4) Tritton, islam: believe and practice, hutchenson,leiden,1982,p16-20



ويجاب: بأن القرآن الكريم حين يقرر أنها ليست بشيء، من حيث عدم جدواها ونفعها وضررها، وكونها لا تملك من وسائل الدفاع عن أصحابها في الدنيا والآخرة شيئاً؛ لفقدتها ذلك، يؤكد من جانب آخر على أنها أجرام صماء ستدخل جهنم، مزيداً من التبكيت والتعنيف للذين تشبثوا بها، وتوهموا أن لها القدرة على الشفاعة والنصرة، ولهذا ينص القرآن على تعنيفهم في أكثر من موطن، ومنه قوله سبحانه في سورة مريم ﴿ وَأَتَّخِذُوا مِن دُونِ اللَّهِ إِلَهًا لِّيَكُونُوا لَهُم عِزًّا ﴿٨٥﴾ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴿٨٦﴾، وفي موطن آخر يقول الله سبحانه: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٨٧﴾ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ إِلَهًا مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٨﴾<sup>(١)</sup> فإين موطن الاختلاف، والأمر على أبين أحواله، وأوفق ما يكون في باب الوفاق وتعاضد الآيات.

هـ- وما يؤكد أن النظرة السطحية هي النظرة التي يتوجه بها المستشرقون البريطانيون إزاء النص القرآني: ما يدعيه (روبرت روبرتس)، حيث يرى (أن القرآن تتناقض آياته في حديثه عن الخمر، فهو يجرمها على المسلمين في الدنيا، ويبيحها لهم في الآخرة)<sup>(٢)</sup>، ويجاب عن هذا: بأن القرآن الكريم نفسه بين أن خمر الآخرة مغايرة تماماً خمر الدنيا، يقول الله تعالى: ﴿ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ بَيْضَاءَ لَدَّةٍ لِّلشُّرْبِينِ ﴿١٧٥﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿١٧٦﴾<sup>(٣)</sup>.

(1) مريم ٨١-٨٢

(2) الأنبياء ٩٨-٩٩

(3) انظر: Roberts, the social laws of the quran, p115.

(4) الصافات، ٤٥، ٤٦، ٤٧.

فخمر الآخرة لا تذهب العقل، وليس لها نزق كنزق الجنون كما هو الحال بالنسبة  
لخمر الدنيا، وليس لخمرة الآخرة من خمر الدنيا إلا الاشتراك في الاسم فحسب، فأين التناقض  
والتضارب يا ترى؟.

و-ويرى (تريتون) أن القرآن يناقض نفسه حين يأتي بالآية ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ  
هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ  
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾<sup>(١)</sup>. ثم يأتي بآية أخرى ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ  
الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾<sup>(٢)</sup>، ويجاب عن هذا بأن  
(تريتون) تعجل الحكم على القرآن بالتناقض والغموض، وكان عليه أن يتبع أقوال العلماء في  
بيان هذه الآية، فقد قال بعض العلماء (بأن آية البقرة منسوخة بآية آل عمران، وهذا رأي ابن  
عباس رضي الله عنهما)<sup>(٣)</sup>، والحق أنها ليست منسوخة؛ إذ علينا أن نتدبر معنى الآية حيث  
يتضح أن كلا الآيتين محكمة. فإما أن يكون المقصود بهذه الفئات من كان على دينه قبل أن يأتيه  
الإسلام عاملاً بمبدأه وشرعه، وإما أن يكون المعنى من آمن من هؤلاء جميعاً بدين الإسلام بعد  
إتيانه فلهم أجرهم، وعلى كلا المعنيين لا تناقض ولا نسخ، قال البيضاوي: (( من آمن منهم  
بالله واليوم الآخر) من كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصدقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد، عاملاً  
بمقتضى شرعه، وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً ودخل الإسلام دخولاً صادقاً  
( فلهم أجرهم عند ربهم) الذي وعد لهم على إيمانهم وعملهم ( ولا خوف عليهم  
ولا هم يحزنون) حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت  
الثواب)<sup>(٤)</sup>.

(1) البقرة، ٦٢.

(2) آل عمران، ٨٥، وينظر كلام تريتون هذا في triton, islam: believe and practices, p19.

(3) ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٤٣٦/١).

(4) البيضاوي، أنوار التنزيل (٦٦/١).

ومن المعلوم قطعاً أن النسخ لا يلحق العقائد بل الشرائع، وهذا أمر يتناول الأصول، فلا نسخ. والظاهر أن (تريتون) رأى أن آية البقرة تعني أن الإسلام أول الأمر أقر النصراني على نصرانيته، واليهودي على يهوديته، والمجوسي على مجوسيته، ثم نسخ الأمر بآية (آل عمران) وهذا كلام غير صحيح، ولا يتوافق مع مبدأ الإسلام من أول أمره، ويرى (تريتون) أن النسخ في القرآن ليس إلا ظاهرة من ظواهر التناقض، ويرى أن بعض المعاصرين حاول أن يثبت أن لا تناقض بين الآيات التي وقع فيها النسخ<sup>(١)</sup> وهذا كلام بعيد عن المفهوم الصحيح للنسخ.

ز- لفظ قل ولحن: تقول الموسوعة البريطانية: (إن القرآن يبدو أنه كلام الله تعالى، حيث إنه يبدأ بالحديث عن نفسه بكلمة الجمع (لحن)، إلا أن النبي ﷺ حين يخاطب أتباعه، فإنه يخاطبهم بصيغة الأمر (قل)، وبهذا يؤكد أنه يتكلم بوحى سماوي)<sup>(٢)</sup>.

إذن التناقض كما يرون بين (لحن) و(قل)، فأيهما من عند الله تعالى، وأيهما من عند محمد (عليه الصلاة والسلام)؟ لاحظ أنهم تنقصهم المعرفة اللغوية، وتعوزهم الدقة البيانية، فهذا جهل واضح بالأسلوب العربي بعامته، والقرآني بخاصته، (لفظ (لحن) ومثله (إنا) له دلالتان في العربية.

وقال تعالى ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ﴾<sup>(٣)</sup>، وقد يجمع بين هذين الضميرين (نا) و(لحن) ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾<sup>(٤)</sup>، وقال تعالى ﴿ نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾<sup>(٥)</sup>، فالناظر في هذه الآيات جميعها يدرك أن

(1) watt, revelation in the modern world, p36-44 وانظر. triton, islam, p 19.

(2) أ.د. فضل، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٥٥، وينظر الموسوعة الكاثوليكية حيث جاءت بسلسلة من التناقضات المزمومة على الموقع: [www.sxepticsanntatedbible.com](http://www.sxepticsanntatedbible.com)

(3) الكهف، ١٣

(4) الحجر، ٩

(5) الزخرف، ٣٢.

كلمة (لحن) إنما جاءت بهذا الأسلوب، وفي هذه القضايا رداً على الذين يتخيلون أن القصص القرآني، أو أن إنزال القرآن يمكن أن يكون فيه نصيب لغير الله تعالى، كما في الآيات الثلاث الأولى، أما الآية الرابعة فجاءت تبين للناس بأن أمر الرزق والمعيشة إنما هو شأن من شؤون الله وحده، لا كما كانوا يتوهمون من أن ذلك راجع إلى أسباب عرقية وقبلية، وهكذا نجد أن كلمة (لحن) في آيات الله تعالى جاءت لتؤدي رسالتها وغرضها البياني، ولم تات دليلاً على أن القرآن وحي من الله تعالى.

أما كلمة (قل) فالمتدبر لأي القرآن وأسلوبه يجد أنها تأتي حينما تدعو الحاجة إليها، وذلك حينما يكون الأسلوب أسلوباً تلقينياً سواء أكان هذا التلقين تعليمياً، أم رداً على شبهات، وذلك كما في السور الأخيرة الثلاث: الإخلاص والمعوذتين، وكما في الآيات التالية:

﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخِذْ وَلِيًّا ﴾<sup>(١)</sup> ﴿ قُلْ أَشَى شَيْءٍ أَكْتَبُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾<sup>(٢)</sup> ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَحَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِيَّاهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ﴾<sup>(٣)</sup> ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ آبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>(٤)</sup> ﴿ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(٥)</sup> ﴿ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾<sup>(٦)</sup> ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾<sup>(٧)</sup>.

والمأمل في هذه الآيات الكريمة لا يرتاب في أنها جاءت في سياق خاص تلقيناً وتعليمياً<sup>(٥)</sup>.

(1) الأنعام، ١٤

(2) الأنعام، ١٩

(3) الأنعام، ٤٦

(4) الأنعام، ١٦١-١٦٣

(5) ينظر ا.د. فضل عباس قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٥٦-٥٧

(والآيات التي جاء فيها لفظ (قل) إما أن تأتي بتقرير أمر من خلال عبارات قصيرة، أو بيان مسألة ما بياناً قاطعاً، وأحياناً تأتي بالأمر للرسول (عليه الصلاة والسلام) أن يقدم الإجابة على سؤال وجه بالفعل إليه (عليه الصلاة والسلام)، أو يحتمل أن يوجه إليه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾<sup>(٢)</sup> وينبغي أن يكون واضحاً أن الكلام الذي يعقب فعل الأمر (قل) إنما هو كلام الله تعالى، وأن أمر النبي ﷺ بقوله وأجراه الله على لسانه، ويلاحظ أن الأمر بعبارة قل، أو قولاً، أو قلن، أو قولي، يأتي في القرآن أيضاً مشفوعاً بالتوجيه إلى السلوك الفاضل، أو الأمر بلزومه إن كان موجوداً بالفعل، ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>(٣)</sup> ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾<sup>(٤)</sup> ﴿وَأَمَّا تَعْرِضْنَ عَنْهُمْ أَبْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا﴾<sup>(٥)</sup>، كل هذه الصيغ والأشكال سواء أ جاءت مباشرة عن الله تعالى، أم جرت على لسان النبي (عليه الصلاة والسلام)، أو وردت كأمر، أو كإجابة عن سؤال، كل ذلك هو كلام الله تبارك وتعالى، وكله قرآن لا شك البتة في شيء من هذا<sup>(٦)</sup> فلا تناقض إذن بين هذه الصيغ، وإنما هي مظهر من مظاهر الإعجاز القرآني في نظمه.

وهكذا نرى مقدار التهافت في آراء المستشرقين البريطانيين في مزاعمهم بتناقض موضوعات القرآن الكريم.

(1) البقرة، ١٨٩

(2) النساء، ١٧٦

(3) الأحزاب، ٣٢.

(4) الإسراء، ٢٣

(5) الإسراء، ٢٨

(6) ينظر، أبو ليلة، القرآن الكريم من منظور استشرافي، ص ٣٢٣-٣٢٤ بتصرف

## المطلب الرابع: مصطلحات قرآنية يفسرها المستشرقون البريطانيون:

قام المستشرقون البريطانيون بدراسة بعض الألفاظ القرآنية، والمصطلحات التي أوردها القرآن وفهموها فهماً غير متجه، حيث أطلقوا لأمزجتهم العنان للملاحظة والاستنتاج، فجاءت النتائج على أخطر ما يكون، ومن هذه المصطلحات:

### ١- المثنائي:

المثنائي من الألفاظ القرآنية التي جذبت المستشرقين البريطانيين أمثال (بيل) و(واط) و(بيرسون) وغيرهم، حيث ورد هذا اللفظ في موضعين فقط من القرآن: في الحجر: الآية السابعة والثمانين، و في الزمر: الآية الثالثة والعشرين، ويرى هؤلاء المستشرقون أن مفسري القرآن تحيروا كثيراً في تحديد معنى المثنائي، وكان هذا في نظرهم له مردوده على الدراسات الاستشراقية، فقد انبرى المستشرقون المهتمون بالدراسات القرآنية لتقديم عدة معاني أخرى للكلمة، وقد تعددت آراء المستشرقين في هذا المصطلح، إذ يظن بعضهم أنها مأخوذة من اللفظة العبرية ميشنا<sup>(١)</sup>

(١)الميشنا: هي مجموعة قوانين اليهود السياسية والحقوقية والمدنية والدينية، مأخوذة من تقاليد يهودية قديمة تعتمد اعتماداً كبيراً على نصوص الكتب المقدسة اليهودية، وقد بدأ بجمعها شمعون بن جلاييل أحد فقهاء اليهود في طبريا سنة ١٦٦ بعد المسيح، وقد أضفت الميشنا أهمية للتلمود؛ لأنه تعليق عليها وتنقسم المشناة إلى ستة أقسام ( سداريم):

١- سدر زراعيم أي البذر والإنتاج الزراعي، ويعني بالقوانين الدينية الخاصة بالزراعة والحاصلات الزراعية وينصيب الحاخام من الثمار والمحصول.

٢- سدر موعيد أي العيد: ويعني بالأعياد والسبت والأحكام الخاصة بها.

٣- سدر ناشيم أي النساء وفيه النظم الخاصة بالزواج والطلاق.

٤- سدر نزيقين أي الأضرار ويتناول الأحكام المتعلقة بالأشياء المفقودة والبيع والمبادلة والربا والغش والاحتيال.

٥- سدر قداشيم أي المقدسات ويحوي الشرائع الخاصة بالذبيح الشرعي والطقس القرباني وخدمة الهيكل.

٦- سدر طهاروت أو الطهارة: ويعالج أحكام الطهارة والنجاسة وشريعة البقرة الحمراء.

ويتناول كل كتاب موضوعاً بعينه في عدة فصول أو براقيم يتألف كل فصل بدوره من فقرات عديدة تعرف باسم ( هالاخوت) جمع ( هالاخاه) وهي الأحكام الشرعية .

ينظر الغندور، نبيل، شريعة البقرة الحمراء في مشناة التلمود، مكتبة النايلة القاهرة، ط١، ١٦٠٦م ص١٠-١٢، بتصرف، وينظر ذلك بتوسع: المسيري، عبد الوهاب محمد: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م

ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دار العلوم بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، وموقع الموسوعة الحرة

[http:// he.wikipedia.org/wiki](http://he.wikipedia.org/wiki)

(التعاليم الشفهية اليهودية)، أو موضوعات معدة للتعليم، ونصوص الميشنا غير مقدسة، وإنما هي نصوص تشريعية تتضمن القوانين والتقاليد والمأثورات، والشعائر والتعاليم السلوكية، والأحداث التاريخية لليهود، أو هي مأخوذة في زعمهم من الكلمة السريانية أو الآرامية (مثنيا)<sup>(١)</sup> وليس يُعلم ما هي العلاقة بين هذه الألفاظ الثلاثة (مثاني وميشنا ومثنيا)؟ ولماذا هذا التحميل البعيد على العبارات وفرض علاقات وهمية بين الكلمات لمجرد ما قد يكون بينها من تشابه يسير في النطق؟ والقرآن كلام الله تعالى وليس كلام كتاب الوحي، ولا الصحابة، ولا فقهاء الأمة، وليس هو من نتاج المدارس الفكرية المختلفة التي تشكلت في الأحقاب والمدد الطويلة كما هو الحال في الميشنا. وقد أصاب (بيل) و(واط) إذ رفضا هذا التفسير الغريب لكلمة مثناني، حيث يريا أن كلمة مثناني الآرامية أو السريانية إذا أطلقت على المعنى الذي تحمله أي من الكلمتين، فإنه لا يمكن أن تفسر لنا معنى القرآن الذي يقترن ذكره بالسبع المثاني في الآية السابقة، ولا يمكن كذلك أن تفسر لنا هذه الكلمة وصف المثناني بأنها ﴿مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ الزمر: ٢٣. ذلك الوصف الذي لا توحي به الكلمة العبرية أو الآرامية اليهودية<sup>(٢)</sup>، ويضيف (واط) قائلاً: الشيء الوحيد الذي يمكن لأصحاب هذا التفسير أن يقدموه هو تفسير للعدد سبعة في الآية ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ﴾ أن يقدموه هو تفسير للعدد سبعة في الآية

(1) كلمة مثناني عربية أصيلة، قال ابن فارس: (الثاء والنون زالباء أصل واحد، وهو تكرير الشيء مرتين أو جعله شبيهاً متوالين أو متباينين، وذلك قولك ثبتت الشيء ثبناً والثقتي: الأمر يعاد مرتين). ابن الفارس، معجم مقاييس اللغة. (١/٣٩١).

(2) والحق أن زعم (واط) بأن اللغة الآرامية يهودية مردود؛ إذ الثابت أن الآرامية هي أصل اللغة العربية، ولا علاقة لها باليهودية بدليل أن إبراهيم عليه السلام كان آرامياً، والقرآن قال: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ آل عمران، ٦٧ ويقول أيضاً: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِتْنَةَ إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِيهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ آل عمران، ٦٥. انظر نسيم، العرب واليهود في التاريخ، ص ٩٧.

الْعَظِيمِ ﴿ الحجر: ٨٧، هذا على زعم أن كلمة (ميشنا) يراد بها أيضاً ما تعنيه الآية)، واللافت للنظر هنا أن (ولش) و(بيرسون) يقرران باطمئنان صحة التفسير البريطاني للكلمة، بل يجعلان ذلك هو الأصل، ولذا فقد عد (ولش) و(بيرسون) أن أحسن ترجمة للكلمة هو ( the off- repeated)، وقد ترجمها (أربري) ( repetitions) .

إن ترجمة مثاني بالكلمة البريطانية (repetitions) تعطي انطباعاً للقارئ الغربي ذي الثقافة المعادية للإسلام والقرآن، بأن القرآن يكرر نفسه، وأنه كتاب ليس فيه جمال ولا فكرة، ولا نظام أو نسق، وكل هذه المعاني الخاطئة مترسخة للأسف في العقلية الغربية بوجه عام عن القرآن، وخطر آخر تتضمنه هذه الترجمة هو أن القرآن لم يقدم جديداً، وأن ما يحتوي عليه القرآن منتحل من كتب اليهود والنصارى، وأنه يكرر ما في هذه الكتب، ولا يبدو أن يكون نسخة معرفة منها، وهذا من ثوابت الفكر الغربي والموقف الغربي من القرآن الكريم، ومن ذلك ما تراه من (بيل) و(واط) حيث يستتجان من قوله تعالى: ﴿ قرأناً عربياً﴾ أنه كان هناك قرآن غير عربي أخذ محمد ﷺ منه، ونسج على منواله؛ بقصد أن ينشئ للعرب كتاباً جديداً ومستقلاً عن كتب اليهود والنصارى، ويحتوي على تعاليم خاصة للعرب، كتلك التعاليم التي كانت لليهود والنصارى، هذا هو دائماً اتجاه سهم البوصلة في الدراسات الغربية عن القرآن والإسلام بصفة عامة، وقد تمخضت محاولات المستشرقين البريطانيين للقرآن عن نظرية عجيبة في تفسير هذه الكلمة، هذه النظرية اهتبلها (بيل) و(واط) وكثير من المستشرقين، وتوقفوا عندها طويلاً، وكأنها الحقيقة ظهرت لهم بعد جهد ولأي، تقول هذه النظرية: (إن المراد بالسبع المثاني هي قصص العقوبات، وها هو ذكرها حسب ترتيب (بيل) و(واط) مع بعض التعليقات المختصرة من قبلها عليها، وقصص العقوبات هكذا.

١- قصة عاد.

٢- قصة ثمود.

٣- قصة أصحاب الحجر.



٤- قصة أهل مدين.

٥- قصة أصحاب الأيكة.

٦- قصة أصحاب الرس.

٧- قصة قوم تبع.

٨- قصة أهل سبأ.

٩- قصة قوم نوح ( عليه الصلاة والسلام).

١٠- قوم إبراهيم ( عليه الصلاة والسلام).

يقول (بيل) و(واط) بأن القرآن لم يورد قصة إبراهيم ولوط ( عليهما الصلاة والسلام) معاً، ولم يربط بينهما في موضع واحد منها، مستنتجين من ذلك أنه كانت توجد هناك قصة محلية من هذا النوع، وهي تلك التي اعتمد عليها عماد (صلى الله عليه وسلم) وأفاد منها في وضع القصة القرآنية حول إبراهيم ولوط ( عليهما الصلاة والسلام) وفي آيات أخرى من القرآن يذكر لوط ( عليه الصلاة والسلام) على أنه ممن آمن بإبراهيم ( عليه الصلاة والسلام) واتبعه وهاجر معه في سبيل الله تعالى، ويذكر القرآن عقوبة الله لقوم لوط وزوجته بالمطر الغزير المهلك، وبججارة السجيل عقوبة لهم على ممارسة الشذوذ الجنسي والانحلال على الأفراد والمجتمعات، ومدى مقت الله تعالى للشعوب المنحلة الخارجة على منهج الله تعالى المنتهكة لحدوده وقيمه.

١١- المؤتفكة: مدائن صالح ( عليه الصلاة والسلام) التي قلبها الله تعالى على قومه.

١٢- فرعون وقومه.

١٣- هامان وقارون.

ويعلق (بيل) و(واط) على هذه القائمة: بأننا إذا اخترنا بعض هذه القصص، فسوف يتبين لنا أن المجموعة من A\_H يعني (١-٨) شاملة لحكايات أو ماثورات عربية قديمة، أضيفت إليها في الوقت نفسه بعض التفاصيل المستقاة من المصادر الأخرى، وهذه القصة موجودة بالكتاب المقدس غير أنه لا يوجد ذكر للمدائن في هذا الكتاب، أما القصص المشار إليها في مجموعة (e and d) فهي قصص عربية، وليست مأخوذة من كتب العهد القديم، وقصة الفيل وأصحاب الأخدود من مصادر قديمة سابقة على القرآن، قد جمعت هنا لتصنع منها قصة قرآنية محددة، وهذا يعني أن هذه الآيات، وكذلك الطريقة التي استخدمت فيها القصص تشتمل على سبع قصص رئيسة، وهذه القصص في الحقيقة تضمنتها القائمة التالية:

١- نوح.

٢- عاد.

٣- ثمود.

٤- قوم إبراهيم.

٥- قوم لوط.

٦- قوم مدين.

٧- قوم موسى.<sup>(١)</sup>

ويزعمون " أن قصص العقوبات السبعة تمثل عنصراً أو جزءاً منفصلاً بذاته في القرآن، ويقوي هذا الزعم عندهم: ما يلاحظونه في القرآن من ظهور هذه القصص معاً بشكل عام، وظهورها في القرآن في مجموعات " <sup>(٢)</sup>.

(1) watt, bell's introduction to the quran, p131-134.

(2) نفسه، ١٣٤

ولكن لا بد أن يلاحظ أن أبنية هذه المجموعات القصصية متنوعة فيما بينها، وأما القصص التي يزعمون أنها منتحلة من الكتاب المقدس حيث يقولون إنها مشفوعة ببعض التفاصيل التي فيها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لتتوافق مع خبراته وخبرات أصحابه، لم يستطع هؤلاء الكتاب إثبات هذا الأصل المزعوم الذي يغمزون به على القرآن. والواقع أنهم لما لاحظوا أن القرآن لا يوافق الكتب السابقة في كثير من القصص اخترعوا القول بوجود مصدر أو مصادر أخرى استقى منها النبي صلى الله عليه وسلم معلوماته إلى جانب ما انتحله من كتب العهد القديم والجديد، وهذه دعوى لا دليل عليها، وهي لا تخرج عن دعوى مشركي مكة الذين قالوا عن القرآن بأنه أساطير الأولين اكتتبها محمد صلى الله عليه وسلم فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً.

إن مثل هذا الزعم لا يتسق أبداً مع حقيقة القرآن، أما زعم المستشرقين الجاحد بأن القرآن من صنع محمد صلى الله عليه وسلم فزعمٌ مجافٍ للحقيقة، ومن عادة المستشرقين أنهم كلما اعترضتهم مسألة تكذب دعواهم حاولوا إيجاد التفسيرات الباطلة لها، وربما تسأل: كيف حصر المستشرقون قصص القرآن في سبع فقط، مع أنها تتجاوز هذا العدد في الحقيقة؟ والمستشرقون بالطبع على استعداد لإيجاد المخرج من هذا المأزق أيضاً، إنهم يتعللون بأن القصص الأخرى ترجع كلها إلى هذه القصص السبع الرئيسة وتنتهي إليها، وبهذا تجردهم يعللون إطلاق السبع المثاني على قصص العقوبات السبع الكبار في القرآن، فتجد (بيل) و(واط) يقولان: (إن بعض الباحثين الغربيين ك(هوريفتز)<sup>(1)</sup> ترددوا في الأخذ بوجهة النظر هذه، وذلك لأن القرآن في سورة (الحجر: الآية السابعة والثمانين) قد فرق بين آيات السبع المثاني التي تحكي ما حل بالأمم السابقة من عذاب الله تعالى، كان لها وجود مستقل ومنفصل عن القرآن، ثم أدمجت فيه فيما بعد)<sup>(2)</sup>.

(1) هوريفتز: مستشرق ألماني يهودي، انظر في ترجمته: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٣٣

watt, bell's introduction to the quran, p135.(2)

وهذا الاجتهاد لا محل له من الصواب، بل هو خطأ بعينه، وهو مرفوض جملة وتفصيلاً، فمحمد (صلى الله عليه وسلم) لم يكن قصاصاً، ولا شأن له بصناعة القصة، ولم ينزل القرآن على هذا النحو الذي يمكن أن يؤيد مثل هذا الافتراء، الذي يحاول أصحابه أن يجعلوه عَضِين.

(إن القرآن كالجسد الحي، تتصل أعضاؤه وأجزاؤه بانسجام تام، كيف والقرآن يضم القصص، والأمثال، والمواعظ، والأحكام، والآداب، والشرائع، والعادات، والأخلاق، ويتضمنها جميعاً في سلك واحد متين، ويعرضها في بناء يبلغ الغاية في الإتقان والإحكام، ثم إن هذه القصص القرآنية لها وظيفة خاصة تؤديها في إطار من التدبير الرباني والنظام الإلهي، ثم إن هؤلاء المستشرقين لم يبينوا لنا -ولن يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً البتة- من أين جاء سيدنا محمد ﷺ بهذه القصص، وكيف أنها كانت مستقلة عن القرآن، ومتى دخلت على القرآن، ومتى أدمجت فيه، ولكن المستشرقين للأسف يقطعون الكلام إرباً، ويعبثون بنسيج القرائن القرآنية، ويمزقون العلاقات اللفظية والمعنوية في القرآن كل ممزق؛ حتى يصلوا إلى ما استبقوا إلى تصوره، وصمموا على إثباته، إنهم لم يقرأوا الآية على وجهها، ولم يفهموا المقصود الصحيح منها. إن قول الله تعالى ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ يعني أن الله تعالى هو الذي أنزلها على محمد ﷺ، وهو الذي أنزل عليه القرآن أيضاً، وليست الواو الواقعة بين المثاني والقرآن تفيد المغايرة في النوع، وإنما تنص على الفضل في الرتبة وعلى الخصوصية<sup>(1)</sup>، ولكل آية في القرآن فضل خاص يذكر في إطار الفضل العام الذي يشتمل عليه، فإذا تجد أن تفسير المستشرقين لقوله تعالى ﴿ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي ﴾ بأنها تعني من المماثلة فيما بينها مرفوض، وقد

(1). هذا من باب عطف الشيء على نفسه، على معنى أن الخاص داخل في العام فكيف عطف عليه وهو منه؟ يجيب عن هذا الزعشمري بقوله: ( إذا عني بالسبع الفالحة أو الطوال، فما وراءهن يطلق عليه اسم القرآن، لأنه اسم يقع على البعض كما يقع على الكل. الا ترى إلى قوله: ﴿ بما أرحمنا إليك هذا القرآن ﴾ يوسف، ٢. يعني سورة يوسف، وإذا عنيت الأسباع، فالعنى: ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثاني والقرآن العظيم، أي: الجامع لهذين التعتين، وهو الثناء أو الثنية والعظم). الزعشمري، الكشاف، (٢/٥٤٩)

اتضح أن هذه المماثلة موجودة بين آيات القرآن كلها، سواءً من حيث المصدر أم من حيث النص أم من حيث البناء اللغوي والأسلوب والبيان كذلك<sup>(١)</sup>.

وأود أن ألفت النظر إلى أمر مهم، وهو أن المستشرقين البريطانيين ركزوا قصص القرآن في سبع فقط كما سبق بيانه، وهي تلك التي أسموها بقصص العقوبات لأمر في أنفسهم، وأهملوا قصصاً أخرى كثيرة في القرآن لها الأهمية نفسها، من حيث منظومة التريسة القرآنية والمنهج القرآني، فعلى سبيل المثال قصة أصحاب الكهف، وقصة إبراهيم، ويوسف، وموسى، وهارون، وغيرها، تلك القصص تتنوع بأسلوبها، ومغزاها الخلفي والقيمي.

ولدى الرجوع إلى أقوال العلماء المسلمين في تحديد المراد بكلمة المثاني، تجددهم قد اختلفوا فيما بينهم، ولكنهم لم يتحيروا في فهمها كما يزعم هؤلاء المستشرقون، فقد قال جمع من كبار الصحابة منهم ابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وجماعة من كبار التابعين، كمجاهد وابن جبير: (إن السبع المثاني هي السبع الطوال: وهي البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والأنفال، والتوبة، على اعتبار الأنفال والتوبة سورة واحدة وقول ابن عباس: إن فيها الأمثال، والخير، والعبر)، وهنا يقال: إن هذه الأوصاف تنطبق على سور كثيرة أخرى في القرآن، بل على القرآن كله، فالقول هذا إن صح عن ابن عباس فهو ليس قاطعاً، هذه نقطة. ونقطة أخرى إن السور الطوال يمكن أن تكون أكثر من سبعة، فلو أخذنا سورة الأنفال على أنها سورة مستقلة، لكانت سورة يونس وهود ويوسف أطول منها بكثير، وقد لاحظ بعض العلماء كأبي العالية أن السبع الطوال كانت من آخر ما نزل من القرآن عندما قال: السبع المثاني هي فاتحة الكتاب، وقد نزلت هذه السورة يعني سورة الحجر وما نزل من السبع الطوال شيء، مع أن بعض هذه السبع الطوال نزل في مكة، وبعضها الآخر لم ينزل منه شيء في مكة، فإن هذه الفكرة مؤكدة، والذي يؤيد هذا أن كثيراً من الصحابة قالوا: إن المراد بها سورة

(١). أبو ليلة، د. محمد، القرآن الكريم من منظور استشرافي، ص ١٤٣.

الفاتحة، وقد عدها ابن عباس سبعاً بالبسملة، ويؤيد هذا ما رواه البخاري<sup>(١)</sup> في صحيحه أن الرسول ﷺ قال لأبي بن كعب ( بسم الله الرحمن الرحيم حتى أكمل فاتحة الكتاب؟ فقال: هي، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيت)، وأخرج الترمذي من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله: أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني<sup>(٢)</sup>، وفي تعليل تسمية الفاتحة بالمثاني يقول الزمخشري: (المثاني من التثنية، وهي التكرير؛ لأن الفاتحة مما تتكرر قراءتها في الصلاة وغيرها، أو من الثناء؛ لاشتغالها على ما هو ثناء على الله تعالى، والواحد مثنا أو مثنية)<sup>(٣)</sup>.

وتتضمن كلمة (مثاني) معنى لطيفاً، هو: أن القرآن تنشى قراءته وتضاعف؛ لأن قراءته أول مرة تحببه الى النفس، وترغب إلى معاودته، وقارئ القرآن لا يمله ولا يتعجل الفراغ منه، وهذه في حد ذاتها من معجزات القرآن، فالقرآن مثاني بهذا المعنى، وهذا ما يمكن أن يفسر به قوله تعالى ﴿مَثَانِي تَقْشَعْرْمِنُهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾، فإين هذا مما ذهب إليه المستشرقون البريطانيون الذين جانبوا الصواب، وجاءوا بالعجب العجيب في هذا الباب. ثانياً: مصطلح التقوى ومصطلح البركة عند (جيب):

انطلاقاً من العامل الإحيائي رأى (جيب) أن التعريفات (المصطلحات) والتعابير القرآنية ليست هي ذاتها منظومة منهجية بالمعنى اللاهوتي، بل هي إثبات لفظي مباشر لبعض المواقف المباشرة، التي تدرك حدسياً، ويرى أن الإحيائية العربية - ويعنى بها المعتقدات الشعبية، والتصورات الروحية والفكرية التي كانت لدى العرب - أثرت في هذه المصطلحات؛ نتيجة أنه - أي الإسلام - ولد في أحضان مجتمع إحيائي من نوع خاص، هو مجتمع الجزيرة العربية القديم، ويرى أيضاً أن في القرآن ثورة على الإحيائية العربية، ولكنه لم يستطع الخلاص منها، ويرى

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب ما جاء في الفاتحة (هي السبع المثاني والقرآن العظيم) رقم ٤٢٠٤، (٢/١٦٢٣).

(2) الترمذي، سنن الترمذي، باب الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، رقم ٣١٢٤، (٥/٣٩٧).

(3) الزمخشري، الكشاف، (٢/٥٤٩).

(جيب) أن هذا أمر طبيعي، فكل دين يحتوي على مستوى من الإحيائية<sup>(1)</sup>، ولذلك تراه في تعامله مع المصطلحات القرآنية يصور لنا أن القرآن جدد في المفهوم، وأعاد تأويل المصطلح، ففي مصطلح ( البركة ) و( التقوى) أصبح القرآن بعض التحويلات والتعديلات، وأضفى بعض المفاهيم المستجدة على الإحيائية القديمة، لكن التغيرات ليست جوهرية فبقي الاتصال بالمستوى الإحيائي، يقول جيب في مفهوم القرآن للبركة: ( إن محمداً ﷺ لم يحاول أن يلقي على ذهن معاصريه جملة أفكار معقدة جديدة غريبة، بل حافظ على رمزياتهم الدينية، واحتفظ ببضاعته الموروثة في إثارة ملكات تخيلهم، ولكنه نقل تلك الرمزية من جو إحيائي إلى جو توحيدي، وإنا لنستثير بوجه خاص بالطريقة التي يتناول بها القرآن مفهوم البركة، فهذه الكلمة لم ترد بصيغة المفرد أبداً، بل بصيغة الجمع، والله تعالى نفسه هو المصدر الوحيد المباشر للبركات جميعاً، والأمر بعينه صحيح في المشتقات كلها، وهناك تكرار لكلمة (تبارك) بمعنى تمجيد الله تعالى، وفعل (بارك) للدلالة على أن الله تعالى يمنح البركة إلى الأشخاص والأشياء، ونعت (مبارك) لوصف الأشخاص والأشياء الذين وهبهم الله تعالى البركة، أو القدرة على منحها، وليس من الضروري أن ننكر إنكاراً باتاً كل أنواع البركة الصادرة عن مصدر آخر ما عدا الله سبحانه وتعالى؛ لأن مفهوم البركة ما أن توحدت هويته عقلياً وعاطفياً مع مفهوم الله تعالى، حتى غدا من المتعذر على الفكر إمكان ربطه بأية فكرة أخرى<sup>(2)</sup>).

إن الذي يلاحظ هنا أن (جيب) لم يفهم تفسير القرآن جيداً، فليس لفظ البركة مصطلحاً إحيائياً، فمفهومه هنا هو فلسفة تقوم على غير ما كان أحد عليه في الوسط الإحيائي، فقد كانت تسند البركة للآلهة، ويعتقد مع وجود البركة الحاصلة في تلك الآلهة التأثير والفاعلية اللذين يؤثران على حياة الإنسان ومصيره، فيمتد الأمر من مولده إلى مماته، إلا أن القرآن قد أتى بمفهوم لا علاقة له بهذه التصورات جميعاً، وليس الأمر كما قال (جيب) من أن المصدر الوحيد المباشر للبركات جميعاً هو الله تعالى، لأن معنى كلمة مباشر هنا تعطي بمفهوم المخالفة إن هناك مصادر غير مباشرة لهذه البركة. وهذا المعنى أكد عليه (جيب) بقوله: (وليس من

(1) انظر: جيب، بنية الفكر الديني، ص ٧٢

(2) جيب، بنية الفكر الديني ص ٨٣، لاحظ أن هذا نائر بفكرة الأنسنة التي تعمل على نزع فكرة الوحي الإلهي من الأذهان.

الضروري أن ننكر إنكاراً باتاً كل أنواع البركة الصادرة عن مصدر آخر ما عدا الله تعالى؛ ولذلك تدرك خطورة قوله: ( إن مفهوم البركة ما إن توحدت هويته عقلياً وعاطفياً مع مفهوم الله تعالى حتى غدا من المتعذر في الفكر إمكان ربطه بأية فكرة أخرى؛ لأنه بذلك يقرر أن أمر المصطلح في القرآن استقر في النهاية على أن البركة توهب مباشرة من الله تعالى مع عدم إنكار القرآن أن يكون هناك أشياء تحدث البركة بشكل غير مباشر)، ولا يُستغرب هذا من (جيب)؛ لأنه قد قرر سابقاً أن مفهوم التوحيد في القرآن كان له ارتباط خرافي وإحيائي بالبيئة<sup>(١)</sup>، وهنا يقال إن الاعتقاد الصحيح يوجب على المؤمن أن لا يستمد البركة إلا من الله تعالى، فلو استمدها من غيره لوقع في الشرك، وأفسد عقيدته، وكان على (جيب) أن يعود إلى معنى البركة وتصورها في القرآن، وما هي أقوال بعض العلماء في بيان مفهومها. قال السمين الحلبي<sup>(٢)</sup> (البركة كثرة الخير وتزايدده)<sup>(٣)</sup>، وقيل: إقامة الخير، من بركة البعير إذا برك في مكانه وثبت في مبركه، ومنه بركة الماء؛ لثبوت الماء فيها، ونخصت البركة بثبوت الخير الإلهي والفيض الرباني ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ ﴾<sup>(٤)</sup> ﴿ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ ﴾<sup>(٥)</sup>؛ ذلك لما فيه من أصول الخيرات الثابتة الدنيوية والدينية، وكل ما لا يستحق فيه زيادة فيحصل في متعلقاته لقولنا ( تبارك وتعالى)، أي تزايد خيره على خلقه، و( في ليلة مباركة) أي كثير خيرها؛ لأنها مد في زمانها، قال الأزهرى<sup>(٦)</sup>: تبارك أي تعالى وتعظيم، وقال ابن عرفة: هو تفاعل في البركة، وهو الكثرة والاتساع. قال

(1) جيب، بنية الفكر الديني، ص ٦٧

(2) السمين الحلبي: أحمد بن يوسف بن عبد الدايم، نحوي، مقري، مفسر، من فقهاء الشافعية، توفي رحمه الله سنة ٧٥٦هـ، من آثاره: ( الدر المصون في علم الكتاب المكنون)، ( عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ)، انظر في ترجمته: الذهبي، طبقات القراء، (٥٤٧/٢)، الداودي، طبقات المفسرين، (٩٨/١)، ابن العماد، شذرات الذهب، (٥/٣٦٥)، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة، (٤٣٥/١)

(3) ومن ذا الذي يملك ذلك إلا الله تعالى وحده

(4) الأنبياء، ٥٠.

(5) الدخان، ٣.

(6). الأزهرى: محمد بن أحمد، أديب، لغوي، له تصانيف في اللغة، انظر في ترجمته: كحالة، معجم المؤلفين، (٨/٢٣٠)



الراغب<sup>(١)</sup>: وكل موضع ذكر فيه لفظة تبارك فهو تنبيه على اختصاصه بالخيرات المذكورة مع ذكر (تبارك) وقوله ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا ﴾<sup>(٢)</sup> إشارة إلى قوله ﴿ فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله ﴿ أَنْزَلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا ﴾<sup>(٤)</sup>، أي مكاناً يوجد فيه الخير الإلهي يصدر من حيث لا يحس، وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر، وقوله تعالى ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾<sup>(٥)</sup> إشارة إلى ما يفيضه علينا من نعمه المتكاثرة، وقال الراغب (بواسطة هذه النجوم والنيرات)<sup>(٦)</sup>، ومن هنا يتبين أن هذا المصطلح في القرآن قد حدد مفهومه تحديداً دقيقاً، وليس الأمر على ما تصوره (جيب).

### مصطلح التقوى:

وفي مصطلح التقوى يقول (جيب): (وقد استولى محمد (عليه الصلاة والسلام) على الحدود الإحيائية القديمة بجرأة، وأعاد تأويلها، فالتقوى بالأصل كانت تشير إلى حماية الذات من غضب الآلهة بوسائل تملك واستملاك، وبهذا المعنى أيضاً قد ورد فعل (اتقى) في القرآن، وما نزال نجهد التطور الابتدائي لهذه الكلمات من حيث إنها كلمات دينية تقنية<sup>(٧)</sup>، ولكن ظروف التقوى في السورة السادسة والتسعين، الآية الثانية عشرة، (يعني سورة العلق)، ويقصد بذلك قوله سبحانه ﴿ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ ﴿١﴾ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ ﴿٢﴾ ﴾ تحمل على

(1). الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، أديب، اشتهر بالتفسير واللغة، توفي رحمه الله تعالى سنة ٥٠٢هـ، من كتبه: ( المفردات في غريب القرآن)، انظر في ترجمته: الداودي، طبقات المفسرين، (١/١٥٧)، وانظر الزركلي، الأعلام، (٢/٢٧٧)، كحالة، معجم المؤلفين، (١/٣٠٥).

(2) ق، ٩.

(3) الزمر، ٢١.

(4) المؤمنون، ٢٩.

(5) الفرقان، ٦١.

(6) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ضبط إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م-١٤٢٥هـ، ص ٥٤، الحلبي، السمين، عمدة الحفاظ، (١/٢٠٨).

(7) تقنية من الكلمة البريطانية: technical وتعني اصطلاح.

الافتراض بأن ثمة معنى مستقراً، من الجائز إذن أن تكون التقوى قد اكتسبت من قبل معنى الاحترام الديني.

التقوى هنا بمفهوم القرآن لا بالمفهوم الذي وقع عليه اللم في الآية، فلا يتصور أن يكون هناك تقوى بالمعنى الديني لدى العرب قبل الإسلام، وهي في نظر محمد ﷺ عينه كانت تستند إلى معنى الخوف من يوم القيامة، ومن نار الجحيم، ونلمس صدى إلحاحه على هذه النقطة من حيث إنها عنصر أساسي في الحياة الدينية في الأهمية البالغة التي خصها بها فكر الأجيال التالية<sup>(1)</sup>.

إن مفهوم الإحيائية القديم في رأي (جيب) بقي موجوداً، بالرغم من تعاليم القرآن وأثرها. وهذا في رأي (جيب) منهج القرآن في سائر المواضيع، وفي هذا المصطلح يرى (جيب) أن التقوى قد نقلها القرآن من معنى إحيائي قديم له رمز ديني إلى معنى يكون فيه الاحترام والإجلال بأوسع صورته، مع وجود التخوف الكبير من إله العظيم، ويحاول أن يضع يده على المرحلة الانتقالية بين المصطلح الإحيائي القديم والمصطلح القرآني الجديد، ويقرر أن القرآن تناول هذا المصطلح بشيء من التحوير، ونوع من التغيير، وتأويل جديد، ولكنه يفسر لنا هذا المصطلح بطريقة مستهجنة، لا تدل على المعرفة اللغوية، ولا استقراء لتصوص القرآن الكريم التي ذكر فيها التقوى، فإذا كانت التقوى كما يقول (جيب) في الأصل حماية الذات من غضب الآلهة بوسائل تملك واستملاك، فما هي الوسائل التي يحصلونها لتجنب غضب الآلهة - فمعنى هذا، وغاية ما في الأمر: أن معنى التقوى بقي في القرآن على هذا النحو، ولكن يفعل ذلك ليتجنب غضب إله واحد، ولكن بوسائل أرادها هذا الإله الذي طلب ذلك، فهل هذا هو الجديد الذي أضافه القرآن؟ أو هل هذا هو التعديل الذي أضافه على هذا المعنى؟ ثم يقع (جيب) في التناقض حين يقول بأنه يصعب عليه أن يضع يده على التطور الدلالي لمصطلح التقوى، ولكن بالرجوع إلى سورة العلق - وهي من أوائل ما نزل - يرى أنها تعطي هذا المعنى

(1) جيب، بنية الفكر الديني، ص ٨٦

الذي ذهب إليه، فكأنه يريد القول: لا حاجة إلى استقراء القرآن وتبعية سير المصطلح؛ لأنه أعطاك من أول الأمر حالته النهائية، ولذلك فهو يرى أنها تعني -أي التقوى- في نظر القرآن الخوف من يوم القيامة ومن نار الجحيم، فيحصل هنا أن كان المعنى القديم (الاحترام الديني) إضافة إلى الشعور بالخوف من المصير، هذه هي النقطة التي يركز عليها هذا المستشرق.

ويجاب على هذا بأن (جيب) قد أظهر جهله الفاضح بالتعامل مع المصطلحات القرآنية، فقد أغفل الجانب اللغوي للكلمة، وتجنب الاستقراء لنصوص القرآن في ذلك، وأهمل السياق القرآني الذي جاءت تلك النصوص فيه، ولو كان الأمر على ما ذهب إليه (جيب) لرأينا القرآن أشار إلى بعض ذلك، ولا متن عليهم بما أحدثه من تطور في هذا المفهوم، لكن الأمر يبعد كل البعد عن هذا الإطار، فمصطلح التقوى في القرآن مصطلح له استقلالته، وله أهدافه وأبعاده، فليس محصوراً بالخوف من النار أو يوم القيامة، وإن كان هذا جزءاً من مفهوم التقوى؛ لأن التقوى لازم من لوازم الخوف. ولدى الرجوع إلى المعنى اللغوي للتقوى نجد أن (الواو والقاف والياء كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره، والوقاية: ما يقي الشيء، واتق الله اجعل بينك وبينه كالوقاية)<sup>(١)</sup>. ويقول السمين الحلبي: (الوقاية: فرط الصيانة، وهي حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، كقوله تعالى ﴿فَوَقَلَهُمُ اللَّهُ شِرًّا ذَلِكَ الْيَوْمِ﴾<sup>(٢)</sup> وتوقى: جعل النفس في وقاية مما يخاف، هذا تحقيقه، ثم يسمى الخوف تارة تقوى<sup>(٣)</sup>، وقال الراغب: (وصارت التقوى في تعارف الشر حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحذور)<sup>(٤)</sup>.

ويلاحظ لدى تتبع كلمة التقوى في القرآن أنها كانت معروفة لدى العرب الجاهليين بهذا المعنى الديني، أو التوقير، أو الإجلال، فالتقوى إذن في المصطلح القرآني يصرف ليكون بين

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (٦/ ١٣١)

(2) الإنسان، ١١.

(3) هذا من دلالات اللازم، فإن التقوى من مستلزمات الخوف، وليس معنى هذا أن الخوف والتقوى شيء واحد، وهذا من دقة مراعاة القرآن لهذا المصطلح فهل في هذا تأسيس على الإحيائية القديمة كما يزعم (جيب)؟

(4) الحلبي، السمين، صمدة الحفاظ، (٤/ ٣٨٤-٣٨٥) وانظر الراغب، المفردات، ص ٦٠٣.

العبد وربّه صلة، بل لتعزز هذه الصلة، فأحياناً يأتي بطلب التقوى من الله تعالى مباشرة مثل ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾<sup>(١)</sup> و﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ﴾<sup>(٢)</sup> كقوله سبحانه: فاتقون يا أولي الألباب، وهذا فيه معنى الهيبة وفرط صيانة النفس مما يخاف ويحذر، وأحياناً يرد في القرآن لفظ التقوى بمعنى الوقاية الصرفة مثل ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾<sup>(٣)</sup>. وقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوّاً أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾<sup>(٤)</sup>. وأحياناً يأتي الأمر مطلقاً مثل ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٥)</sup>. ويجعل ذلك مطمعاً يرقى إليه المؤمن من مثل ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(٦)</sup>. ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>(٧)</sup>. فهل جاء القرآن على هذا موافقاً لما كان عند العرب من مفهوم لهذا المصطلح؟ إن (جيب) لم يقرب من وجه الحقيقة ولا أطرافها.

### مصطلح القصاص:

بحث المستشرق البريطاني (واط) مصطلح القصاص، ونقل عن مجموعة من زملائه المستشرقين منهم (فلهوزن)<sup>(٨)</sup> و(روبرت روبرتس) في كتابه التشريعات الاجتماعية في القرآن<sup>(٩)</sup>. و(برترام توماس) في كتابه العسب (لندن-١٩٣٧)، والمستشرق (دينيس)

(١) البقرة، ٢٨٢.

(٢) البقرة، ٢٠٦.

(٣) البقرة، ٢٤.

(٤) التحريم، ٦.

(٥) البقرة، ١٨٣.

(٦) البقرة، ١٨٧.

(٧) البقرة، ١٧٧.

(٨) فلهوزن: مستشرق ألماني، انظر في ترجمته، جحا، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ص١٩٦.

(٩) ينظر . Roberts, the social laws of the quran, p79-97.

و(نيكولسون) في التاريخ الأدبي للعرب (كامبردج-١٩٣٠)، حيث لخص آراءهم وأضاف عليها بعض استنتاجاته في مصطلح القصاص في القرآن.

يقول واط: (وكانت الآية القرآنية التي تفرض القصاص (سورة البقرة الآية الثالثة والسبعين بعد المئة) على القتل تطبق على الجماعات غير المسلمة<sup>(١)</sup>)، حتى لو شملت منذ البداية القتل الذي يرتكب داخل الأمة، هذا إذا افترضنا أن النصف الثاني من الآية ليس إضافة متأخرة، وتذكر الآية ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ بأن الثأر واجب، وأن القيام يمثل هذا الواجب صفة المسلم التقى، وربما لم يدفع محمد ﷺ الدية إلا للقبائل التي عقد معها محالفة، أما القبائل الأخرى فلا ندرك جيداً ما إذا كان ينظر للأمة على أنها تخضع للقاعدة التي تطبق في حالة حدوث حوادث قتل داخل القبيلة؛ أي أنه لا يجب المطالبة في التعويض إلا بقدر الضرر الذي وقع، وتفرض الآية التي ذكرناها أن هذه القاعدة كانت سارية على حوادث القتل التي تقع خارج القبيلة؛ لأنها تقول الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأثنى بالأثنى، فإذا لم يكن محمد ﷺ حليفاً للقبيلة، فذلك لأنه كان في حالة حرب معها واقعياً أو نظرياً، ويسمح بكل شيء في حالة الحرب، وكان من الضروري للمحافظة على سمعة الأمة العسكرية بالنسبة للظروف الخاصة لشبه الجزيرة العربية أن يثار لكل مسلم<sup>(٢)</sup>. ويقول أيضاً: (نرى حاصل هذه النظرة للأمة كنموذج جديد للجماعة أو القبيلة، وهو إلقاء الواجبات المتعلقة بقانون العين بالعين، والسن بالسن، وكان مثل هذا الإجراء ضرورياً لإعادة الأمن إلى المدينة)<sup>(٣)</sup>. ويقول أيضاً: (اعتمد محمد ﷺ نظام الأمان القائم في المدينة منذ البداية، وهذه

(1) لو نظرت إلى رأي جيب ولجدهته يخالف في هذه النقطة حيث يذهب إلى أن الآية تساوي بين جميع الفئات، ولكنه يرى أن هذه الآية نسختها آية المائدة) وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) الآية ٤٥، المائدة. وقد عزا ذلك إلى صنيع المفسرين دون إشارة منه إلى أي مرجع معتمد، مع أن أحداً من المفسرين لم ينص على أن ثمة نسخاً بين الآيتين. انظر shorter encyclopaedia of

islam,p261

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٠٤.

(3) نفسه، ص ٤٠٥.

خلاصة رأينا في مبدأ الثأر بالدم للدم على يد أقرب الناس للضحية<sup>(١)</sup>. ويقول أيضاً: (وتسمح الفاظ القرآن ومعانيها البدئية أن يقتل رجل بنفس الأهمية من قبيلة القاتل، وكان هذا القانون معروفاً أيام الجاهلية)<sup>(٢)</sup>.

إن موقف (واط) من مصطلح القصاص فيه مغالطات كثيرة، يصحبه سوء فهم ذريع: أولاً: لم يقر القرآن عادة الثأر التي كانت سائدة في المجتمع القبلي، ولم يبحث على الانتقام، حيث كان الانتقام والثأر دون ضوابط، أو مراعاة لكرامة الإنسان، فقد يقتل العشرة بواحد، وقد يمثل به، ولكن تبقى النفوس غير راضية، وتبقى الرغبة في الانتقام قائمة، وكم قامت حروب قد اشتد أوارها ودامت سنين طويلة لأجل مقتل فرد واحد، فزهقت عشرات الأرواح، وذهبت ضحايا لأجل شيء يسير<sup>(٣)</sup>، ولو أن (واط) تعمق في النص القرآني وفهمه على صورته الصحيحة، لما توصل إلى نتائج التي قررهما؛ فالقرآن لم يجعل القصاص واجباً كما يقرر (واط)، ولكنه قرر أصوله، وعده حقاً من حقوق ولي المقتول، ولم يترك الجبل على غاربه، فأنشأ قاعدة الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، ثم فرع عليها شأن العفو ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾<sup>(٤)</sup>، فلذا رضيت النفوس بذلك، وحصلت بعد ذلك جناية من ولي المقتول على القاتل، أو من له صلة به فقد توعدده القرآن بالعذاب الأليم، ولم يُثبت له حقاً يشفع له، وليس الثأر رديف القصاص، فشتان ما بين الأمرين، فالثأر عادة نبذها القرآن، ونزعها من النفوس؛ لكونها لا تقوم على عدالة، وشرع القصاص العادل، ينفذه الحاكم، وليس ولي المقتول؛ ضماناً لانعدام الفوضى، وتحقيقاً لحق المجتمع في سيادة الأمن الاجتماعي. فإين هذا من الثأر المذموم؟ ولو نظرنا إلى النظم البديع والسبك

(1) نفسه، ص ٤٠٨.

(2) نفسه، ص ٤٠٩.

(3) كما هو الحال في حرب البسوس التي وقعت في الجاهلية ودامت لسنوات طويلة.

(4) البقرة، ١٧٨.

المحكم في التعبير القرآني عن القصاص في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى  
 الْأَلْبَابِ﴾<sup>(1)</sup>، لرأينا مدى عدالة التشريع القرآني في هذا المفهوم، وقد أجرى علماء التفسير  
 والبيان تحليلاتهم الدقيقة لهذا النص القرآني، فوجدوا أن هذه العبارة القرآنية من البلاغة بما لا  
 مجال فيه للمقارنة مع قول العرب: (القتل أنفى للقتل)، أو (قتل البعض إحياء للجميع)،  
 وقولهم (أكثروا القتل ليقل القتل)، قال صاحب التلخيص: (إن قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي  
 الْقِصَاصِ حَيَوةٌ...﴾ يفضل ما كان عند العرب أوجز كلام في هذا المعنى، وهو قولهم (القتل  
 أنفى للقتل) من وجوه.  
 أحدها: أن عدة حروف ما يناظرها منه وهو (القصاص حياة) عشرة في التلفظ، وعدة حروفه  
 أربعة عشر.  
 ثانيها: ما فيها من التحريم بالمطلوب الذي هو الحياة بالنص عليها، فيكون أجز عن القتل بغير  
 حق؛ لكونه أدى إلى الاقتصاص.  
 ثالثها: ما يفيدته تنكير حياة من التعظيم، وذلك لمنعهم عما كانوا عليه من قتل جماعة بواحد، أو  
 النوعية، وهي الحياة الحاصلة من انكفاهه والمقتول بالكف عنه.  
 رابعها: اطراده، بخلاف قولهم؛ فإن القتل الذي ينفي القتل هو ما كان على وجه القصاص لا غيره.  
 خامسها: سلامته من التكرار الذي هو من عيوب الكلام بخلاف قولهم.  
 سادسها: استغناؤه عن تقدير محذوف، بخلاف قولهم، فإن تقديره: القتل أنفى للقتل من تركه.  
 سابعها: أن القصاص ضد الحياة، فالجمع بينهما طباق، وزاد في الإيضاح وجها آخر، وهو جعل  
 القصاص كالمنيع والمعدن للحياة بإدخال (في) عليه<sup>(2)</sup>.

(1) البقرة، ١٧٩.

(2) القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، شرح عبد الرحمن البرقوقي، ص ٢١٦، ينظر الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز  
 القرآن، ص ٧٧.

وأنت تلاحظ أن في هذه الآية إيجاز، وهو تضمين الألفاظ القليلة معان كثيرة من غير حذف، وهذا النوع هو أعلى طبقات الإيجاز مكاناً.

ثانياً: من أين جاء (واط) بأن القيام بالثأر الذي أوجبه الآية -على حد زعمه- صفة المسلم

التقي؟ فهل أخذه من قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ آلَ لَبِيبِ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؟ إن كان فهم ذلك من هذه الآية فقد أبعث النجعة؛ لأن الاتقاء هنا

لم يورد لبيان أن من يقوم بذلك هو من عداد المتقين، بل هذا الاتقاء جاء على الأصل

اللغوي الذي هو بمعنى الوقاية، فمعنى (لعلكم تتقون) أي تقون أنفسكم تبعات

العادات القديمة من الثأر ومحوه، فلو لم تأخذوا بالقصاص، ورجعتم إلى عاداتكم

السالفة في الانتقام، وطلب الدم بالدم على طرفكم السابقة، لما استقام أمركم، ولما

استتب أمنكم، ولما اتقيتم شرور ذلك وتبعاته، قال البيضاوي: (لعلكم تتقون) في

المحافظة على القصاص، والحكم به، والإذعان له، أو عن القصاص فتكفوا عن

القتل<sup>(1)</sup> وجاء في (إعلام الموقعين عن رب العالمين): (لولا القصاص لفسد العالم،

وأهلك الناس بعضهم بعضاً ابتداءً واستيفاءً، فكان في القصاص دفع لمفسدة التجرو

على الدماء بالجنابة وبالاستيفاء)<sup>(2)</sup>. (ولمّا كان في شرع القصاص حياة؛ لأن الناس إذا

علموا أنه من قتل يقتل كف بعضهم عن بعض، فإذا هم أحد لقتل أخيه أوجس خيفة

من القصاص، فكف عن القتل، فكان في ذلك حياة له، وحياة لمن أراد قتله، وحياة

لغيرهما من الناس، فرمما وقعت الفتنة بالقتل، فيقتل فيها خلق كثير. وشرع القصاص

حاجز لذلك كله، وهذا على أن المراد بالقصاص شرع القصاص، ويمكن أن يراد منه

القصاص نفسه، ويكون المعنى أن في القصاص نفسه حياة؛ لأن القاتل إذا اقتص منه

كان عبرة لغيره، فيرتدع من يهمون بالقتل فلا يقتلون، فكان القصاص سبباً للحياة،

(1) البيضاوي. انوار التنزيل، (١٠٣/١).

(2) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، (٢/١٠٨).



وقد نقل الله تعالى بهذه الآية العقوبات انتقاماً في الأزمنة السالفة ينتقم بها المجتمع من المجرمين فجعل الله تعالى الغرض منها ( ولكم في القصاص حياة ولم يقل (انتقام))<sup>(١)</sup> ثالثاً: لم يعرج (واط) على مفهوم العفو المقابل للقصاص، وتلك ميزة للقرآن افترق فيها عن النظام القبلي الذي يدعي (واط) أن القرآن حافظ عليه، وفي هذا المقام أوجز ما ذكره الدكتور مهدي علام في دراسته للعفو في الإسلام، حيث عالج الموضوع على وفق منهج التفسير الموضوعي في كتابه (فلسفة العقوبة في الإسلام)، وقد ألقى محاولته هذه في محاضرة عامة بجامعة مانشستر في بريطانيا، وانتهى من تحليل آيات العفو في القرآن إلى النتائج الآتية:

- لم يفرض الله تعالى العفو، بل رغب فيه، وشرع العقوبة حتى يشعر المرء بأن حقوقه مصونة، فيكون عفوّه عند ذلك سماحةً خالصةً، لا طاعةً تمثيليةً، ولكن الآيات صريحة في أن كفة العفو هي الراجحة.
- فإذا اطمأن المظلوم إلى حقه في عقوبة ظالمه، سهل حمله على العفو، لا سيما إذا قدم له القرآن مثلاً عالياً للاعتداء بها، وهي وصفه جل وعلا نفسه بالعفو، ووصف الرسول الكريم ﷺ والمقربين من العباد بالتسامح.
- لا يأتي الأمر بالعفو صريحاً إلا مع الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخاصة المؤمنين، وإنما يجيء في أروع ما تنطق به الأساليب المرغبة، وهو حين يأتي بصيغة الأمر يكون مصحوباً بالعبارات المطلقة، المتحقة من وقعه على النفس، المعوضة عما يتجاوز عنه العافي عن حقه.
- والقرآن حين يعترف بالعقوبة يحدّر من العداوات، ويندب إلى الحيلة خشية أن يجر استيفاء العقوبة إلى العدوان.

(١) تفسير آيات الأحكام إشراف عماد علي السائس (١/٥٤) وانظره في روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن للصابوني، دار الصابوني، ط١، (١/١٢٢).

- يسر القرآن العفو على النفوس بتدريتها على ألوان من السماح في التعامل بأوسع معانيها، كالفضل، والإنفاق، والإحسان، والشورى، التي ارتبطت بالدعوة إلى العفو في كثير من الآيات.

- سوى القرآن بين الاعتداء والعقوبة اسماً، وفي هذا إيماءً بالسماحة، ففي قول الله تعالى ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾<sup>(١)</sup> مشاكلة بين الاعتداء والقصاص، يفهما العقل فيطمئن إلى حقه في القصاص ثم لا يلبث أن تنفر نفس الإنسان سماحة بسبب هذا التشابه الشكلي، والتسوية بين عقوبة هي في حقيقتها قصاص، وعقوبة هي في حقيقتها اعتداء، ومثل هذا يقال من تسمية القتل ظلماً وقصاصاً باسم واحد<sup>(٢)</sup>، وبذلك يتبين جانب السماح في تشريعات القرآن، حين شرع العقوبة أحاطها بشروط تجعل العفو أقرب سبيلاً وأيسر منالاً.

خامساً: ادعاء (واط) أن القصاص يطبق على الجماعات غير المسلمة، هذا أمر منافي للحقيقة، ولا يؤخذ ذلك لا من منطوق الآية ولا من مفهومها، فإذا لم يطبق ذلك في المجتمع المسلم فأين يطبق إذن؟ والواقع التطبيقي يبين أن هذا المفهوم تم تطبيقه في مجتمعنا المسلم، فمن أين جاء (واط) بهذا التفسير؟

قال القرطبي: (قال الكوفيون والثوري: يقتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ فعم، وقوله ﴿ وكتب عليكم فيها أن النفس بالنفس ﴾ قالوا: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأييد؛ فإن الذمي محقون الدم على التأييد، والمسلم كذلك. وكلاهما قد صار من دار أهل الإسلام، والذي يحقق ذلك أن المسلم يقطع بسرقة ما للذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدل على

(1) النحل، ١٢٦.

(2) د. عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٣٥٣، عن مهدي علام، فلسفة العقوبة، وينظر د. محمد الشريف، الجهات التجديد في التفسير في مصر، ص ٦١٢-٦١٤. وانظر الهزائم، سحر عبد الكريم، الجوانب التربوية في آيات القصاص، رسالة ماجستير في جامعة اليرموك، إربد، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ٥٩-٦٢.

مساواته لدمه إذا المال إنما يحرم بجرمة مالكة). واتفق أبو حنيفة وأصحابه والشوري

وابن أبي ليلى على أن الحر يقتل بالعبد كما يقتل العبد به<sup>(١)</sup>.

فهل وقع (واط) على واقعات تثبت أن المسلم لم يجر عليه القصاص في قتل المسلم أو هي

مجرد أقاويل دون دليل يسندها؟ الواضح أن الكلام مجرد إلقاء تهمة ليس أكثر، والحق إن

القصاص مبدأ عادل لا يوجد في المجتمعات غير الإسلامية ما يشبهه أو يمائله.

وقصارى القول: إن (واط) وجماعته الذين لخص رأيهم، كان عليهم أن يبحثوا هذا المصطلح

بجنا موضوعياً علمياً بعيداً عن الوهم والهوى؛ حتى لا يصلوا إلى نتائج خطيرة كهذه لا

تنم عن الإنصاف، أو العمق في الدرس والبحث.

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٢/٢٤٦-٢٤٧).

## المبحث الرابع:

### شبهات ألقاها الاستشراق البريطاني أثناء تفسيره لآيات القرآن:

وفيه ثلاثة مطالب

#### المطلب الأول: شبهة الغرائيق:

لا يفتخر بعض المستشرقين البريطانيين كغيرهم ممن يناصبون القرآن العداء أن يبحثوا عن ثغرة من ثغور الدين الإسلامي إلا وينفذون من خلالها، يتوسعون في التلبس على الناس دينهم، متمسكين بأوهى مستند ليبنوا عليه طروحاتهم ونتائجهم. ومما يطعنون به على القرآن من طعونات لاذعة قصة الغرائيق.

وقبل أن نتعرف إلى رأي المستشرقين البريطانيين حول هذه القصة أود أن أبينها بإيجاز كما هي مذكورة في تفسير الطبري، حيث تقول تلك الروايات: أن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان يقرأ سورة النجم عند الكعبة، فلما بلغ قوله سبحانه ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ آلَ لُؤْلُؤٍ ﴾<sup>(1)</sup> قال بعد ذلك ( وإنها هي الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترجمي)، ففرح المشركون بهذا الوصف لهذه الأصنام الثلاثة اللات والعزى ومناة ووصفها بالغرائيق العلى وبأن شفاعتهن ترجمي، فلما بلغ آخر السورة، وهي آية فيها سجدة سجد، فسجد المؤمنون والمشركون معه جميعاً.

رأي المستشرقين البريطانيين فيها

- تقول الموسوعة البريطانية: ( وهناك مصدر يقول: إن محمداً ﷺ اعترف بالسلطة النسبية لثلاثة آلهة هم: اللات، والعزى، ومناة، ولكنه عاد والغى ذلك في وقت لاحق)<sup>(2)</sup>،

(1) النجم، ١٩-٢٠.

(2) أ.د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١١٨.

ويقول (مونتجيري واط) في كتابه ( محمد ﷺ في مكة): ( تعد السورة الثالثة والخمسون -سورة النجم- أكثر الآيات المكية التي تعرضت للأوثان لفتناً للنظر، وترتبط قصة الآيات الشيطانية بها، وكان الطبري هو أول من ذكر هذه القصة)، ثم يورد ما ذكره الطبري<sup>(١)</sup> من روايات هذه القصة وبعد ذلك يقول: (وإذا قارنا الروايات المختلفة، وحاولنا الفصل بين الحقائق التاريخية (ظواهر النص) المتفقة معاً من ناحية، والبواعث أو الدوافع التي أوردها المؤرخون المختلفون لتفسير هذه الحقائق وشرحها من ناحية أخرى، فإننا سنجد على الأقل حقيقتين مؤكدتين، أولاهما: أنه حدث ذات مرة أن قرأ محمد (عليه الصلاة والسلام) هذه الآيات الشيطانية علناً باعتبارها جزءاً من القرآن الكريم، ونظن أن هذه القصة لم يفتريها مسلمون متأخرون زمننا، ولا نظن أن غير المسلمين قد أقحموها في التاريخ الإسلامي<sup>(٢)</sup>).

- وثانيها أنه من المؤكد أن محمداً (عليه الصلاة والسلام) قد أعلن بعد ذلك أن هذه الآيات الشيطانية ليست من القرآن الكريم، وأن آيات أخرى حلت محلها تحمل مضموناً مختلفاً تماماً<sup>(٣)</sup>، ثم يخلص بعد ذلك إلى القول: (إن دراسة المضامين السياسية لهذه الآيات الشيطانية (آيات الغرائق) يعد أمراً شاقاً، أفعل محمد ﷺ ذلك رغبة منه في الحصول على مؤيدين له في المدينة والطائف وفي القبائل المحيطة بهما؟ هل حاول إحداث توازن بين هؤلاء وزعماء قريش الذين يناوئونه، بأن يجمع حوله أكبر عدد من المؤيدين؟ ثم في أقل القليل اليس ذكره هذه الأوثان دليلاً على أن رؤيته قد اتسعت، أي أن نظره بدأ يتجه لأبعد من دعوة قريش<sup>(٤)</sup>)، وعلى هذه الروايات الملفقة ببني (موير) رأيه بأن (المهاجرين إلى الحبشة قد عادوا إلى مكة عندما سمعوا بالمصالحة بين النبي ﷺ وكفار قريش، حيث يرى أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة لم يمض على هجرتهم غير ثلاثة أشهر أجازهم النجاشي أثناءها، وأحسن جوارهم، فلو لم يكن قد تراسى إليهم خبر الصلح بين محمد ﷺ وقريش لما دفعهم دافع إلى العودة؛ حرصاً

(1) انظر الطبري، جامع البيان، (١٧/١٨٦)، (٢٤/١٠)، التاريخ، (١/١٥٥).

(2) بل هي كذلك فهي من وضع الزنادقة الدخلاء على الإسلام كما سترى .

(3) واط ، محمد ﷺ في مكة ص ٢٠٧-٢٠٩، مرجع سابق

(4) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

على الاتصال بأهلهم وعشائرهم، وأنى يكون صلح بين محمد ﷺ وقريش إذا لم يسع محمد ﷺ إليه، وقد كان في مكة أقل نفرا وأضعف قوة، وقد كان أصحابه أعجز من أن يمنعوا أنفسهم من أذى قريش ومن تعذيبهم إياهم؟<sup>(١)</sup>

والحق أن هذا الزعم من (موير) لا أساس له، فحتى لو كان تاريخ هذا الوضع -وضع هذه القصة الملفقة- متزامناً مع عودة المسلمين المهاجرين من الحبشة لما صلح ذلك أن يكون سبباً في حد ذاته لعودتهم من الحبشة، وذلك لأن الروايات على اختلافها تقول: بأن فترة المصالحة المزعومة كانت قصيرة، عاد بعدها الموقف على ما هو عليه بين النبي (عليه الصلاة والسلام) والكفار، وما كان للأخبار في مقدور هذا الزمان أن تصل بهذه السرعة من مكة إلى الحبشة، وما كان للمسلمين المهاجرين أن يعودوا قبل أن يتحققوا من صحتها وسلامتها قبل عودتهم. وكيف يصدقون أن النبي (عليه الصلاة والسلام) قد تصالح مع قريش على حساب الدين الذي خرجوا بسببه عن الأوطان والأهل والديار بعد أن عذبوا وأوذوا في سبيل الله تعالى.

الحقيقة أنهم عادوا عندما سمعوا بإسلام عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وإعلانه بالتحدي لقريش، واستمراره في هذا التحدي، هذا هو الواقع وهذا هو الشيء المعقول والمقبول. وجاء في الموسوعة التاريخية للقرون الوسطى التي أصدرتها جامعة كامبريدج والمستشرق (كارل برولكمان) ما يلي: (اعترف النبي ﷺ في السنوات الأولى من بعثته بألهة الكعبة الثلاث اللواتي كان مواطنوه يعدونها بنات الله تعالى، وأشار إليهن في إحدى الآيات الموحى إليه بقوله: تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن ترجى) ثم قوي شعور النبي ﷺ بالوحدانية، فلم يعترف بغير الملائكة شفعاء عند الله تعالى وجاءت السورة الثالثة والخمسون وفيها إنكار لأن تكون الألهة الثلاثة بنات الله)<sup>(٢)</sup>.

(1) Klein, religion of islam, p19 muire, life of mohammad, p86-91. وينظر هيكل، عمد  
حسني، حياة محمد ﷺ، ص ١٦٢.  
(2) شوقي أبو خليل، الإسلام في فقص الاتهام، ص ٦٥، نقلا عن كتاب دراسات تاريخية باللغة البريطانية، ص ١-  
٢٢.

- وينبغي في سبيل تنفيذ هذه الشبهة أن أسلك مسلكي النقض والمعارضة فأقول:  
 هذه الرواية ساقطة من جهة السند والمتن أيضاً، وقد انبرى لبيان ذلك علماؤنا القدامى  
 والمحدثون بما لا يدع مجالاً للتعقيب والزيادة على ما قالوه، فليس لهذا الحديث أصل ولا فرع،  
 ولم يروه ثقة بسند متصل، وإنما أولع به بعض المفسرين والمؤرخين، وإن هذا الدين قد ابتلي  
 بأهل الأهواء والملاحدة والزنادقة الذين حاولوا أن يصلوا إلى تحريف القرآن وهيهات، وقد ذكر  
 القاضي عياض<sup>(١)</sup> قول أبي بكر البزار أن هذا الحديث لم يرو عن النبي (عليه الصلاة والسلام)  
 بإسناد متصل، وإنما عرف عن الكلبي ممن لا تجوز الرواية عنهم، وقد أجمعت الأمة على عصمته  
 (عليه الصلاة والسلام)<sup>(٢)</sup> وقد بين ابن العربي<sup>(٣)</sup> والرازي وابن كثير والأكوسي وغيرهم عدم  
 صحة هذه الروايات.

- وبينوا أن هذه الروايات معلة بالإرسال والضعف والجهالة، وليس فيها رواية  
 تصلح للاحتجاج. وإذا كان الضعف والبطلان يأتي هذه الروايات من بين يديها ومن خلفها  
 سنداً، فإن الأمر كذلك من حيث المتن، والبيان على هذا النحو:

١- في الروايات كلها أن الشيطان تكلم على لسان النبي (عليه الصلاة والسلام) بتلك الجملة  
 الباطلة التي تمدح أصنام المشركين ( تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترحمي ) .

٢- بعض الروايات تذكر أن المؤمنين سمعوا ذلك من النبي (عليه الصلاة والسلام) ولم يشعروا  
 بأنه من الشيطان، بل اعتقدوا أنه وحي الرحمن.

(١) القاضي عياض بن موسى اليحصبي، إمام وقته في الحديث وعلومه، عالم بالتفسير والفقه واللغة والنحو وكلام  
 العرب وأنسائهم، توفي رحمه الله تعالى سنة ٥٤٤هـ، من كتبه: ( الشفا في التعريف بمحقوق المصطفى ﷺ، الداودي،  
 طبقات المفسرين، (١٨/٢)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، (١٣٨/٤)، القفطي، إنباه الرواة، (٢/٣٦٣).

(٢) القاضي عياض، الشفا (٢/٢٩١-٢٩٢)

(٣) ابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي، قاض، حافظ للحديث، مفسر، من كبار الفقهاء  
 المالكية، توفي سنة ٥٤٣هـ، رحمه الله تعالى، من آثاره: ( أحكام القرآن)، ( قانون التاويل)، ( عارضة الأحوذى في شرح  
 الترمذي. الداودي، طبقات المفسرين، ( ١٦٢/٢)، وانظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق:  
 إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م، (٢/٢٥)، ابن فرحون المدني، الذبيح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق:  
 حمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٨١.

٣- في بعض الروايات أن النبي (عليه الصلاة والسلام) سهى حتى قال ذلك، أفلا ينتبه من سهوه؟

٤- في إحدى الروايات أن النبي (عليه الصلاة والسلام) بقي مدة لا يدري أن ذلك من الشيطان حتى أخبره جبريل بذلك.

٥- وفي رواية أن ذلك ألقى عليه وهو يصلي.

٦- في بعض الروايات أنه عندما أنكر جبريل ذلك على النبي (عليه الصلاة والسلام) قال: (وافترت على الله ما لم يقل وشركني الشيطان في أمر الله)، فهذه طامات يجب تنزيه الرسول ﷺ عنها لا سيما الافتراء على الله تعالى من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم.

٧- تذكر بعض الروايات أن النبي (عليه الصلاة والسلام) تمنى أن لا ينزل عليه شيء من الوحي يسب آلهة المشركين؛ لئلا ينفروا عنها، فهذه أمور تدل على بطلان هذه القصة سنداً وممتناً.

٨- وجود الاضطراب في المتن حيث ورد على عدة صور على النحو التالي:

١- تلك الغرائيق العلى وان شفاعتهن لترنجي.

٢- تلك الغرائيق العلى وان شفاعتها لترنجي، ويروى لترضى.

٣- الغرائيق العلى إن شفاعتهن ترنجي.

٤- إن شفاعتهن ترنجي (بدون لفظة الغرائيق).

٥- إنها هي الغرائيق العلى.

٦- وإنهن هن الغرائيق العلى وان شفاعتهن هي التي ترنجي.

وهذا الاختلاف من أكبر الأدلة على بطلانها.

- دلالة اللغة على بطلانها:



إن اللغة تقف ضد هذا الزعم وتفنده؛ إذ (إن كلمة الغرائق لم يستعملها العرب وصفاً لألهمهم، لا من حيث الشعر ولا من حيث النثر كما لاحظ الشيخ محمد عبده، ولم يستعمل (الغرنوق) و(الغرنيق) إلا لاستعماله الحقيقي بكونه طائراً مائياً أسود أو أبيض، واسمه مالك الحزين، واستعمل لغة بشكل مجازي للشباب الأبيض الجميل)<sup>(١)</sup>.

- دلالة العقل على بطلانها:

إن هذا لو صح لتمسك به المشركون أعداء الإسلام في ذلك الوقت، ولكان له ردة فعل سيئة عند بعض المسلمين. يقول القاضي عياض - حيث يعطي دليلاً عقلياً وتاريخياً على ضعف القصة ووضعها السقيم -: (إنه من عادة المنافقين، ومعاندي المشركين، وضعفة القلوب، والجهلة من المسلمين نفورهم لأول وهلة، وتخليط العدو على النبي (عليه الصلاة والسلام) لأقل حادثة، وتعييرهم المسلمين، والشماتة بهم الفينة بعد الفينة وارتد من في قلبه مرض ممن أظهر الإسلام لأدنى شبهة، ولم يحك عن أحد ارتد بعد تحت تأثير هذه الحكاية الضعيفة، ولو صح وقوع هذه الحكاية لوجدت قريش بها على المسلمين الصولة، ولأقامت بها اليهود عليهم الحججة، كما فعلوا مكابرة في قصة الإسراء، حتى إن بعض ضعاف المسلمين ارتدوا، وما جاءت به رواية الغرائق الضعيفة يعد أشد وقعاً، وأثخن إيلاماً لنفوس المؤمنين، فضلاً على نفوس الضعاف المشككين من حادثة الإسراء، ومع ذلك فإنه لم يرد في هذه الرواية ما ورد في رواية الإسراء أن أحداً ارتد)<sup>(٢)</sup>.

وقد أقام ابن العربي أدلته أيضاً على إبطال هذه الرواية عقلاً، ومن ذلك:

(١- أن النبي (عليه الصلاة والسلام) إذا أرسل الله تعالى إليه الملك بوحيه فإنه يخلق له العلم به، حتى يتحقق أنه رسول من عنده، ولولا ذلك لما صححت الرسالة ولا بينت النبوة.

(١) محمد عبده، مشكلات القرآن الكريم، ص ٨٠-٨١.

(٢) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تحقيق: محمد أمين قره علي وآخرون، مكتبة الغارابي، دمشق، ط. د.، ن. د.، (٢/٢٩٤-٢٩٥)

٢- أن الله تعالى قد عصم رسوله ﷺ من الكفر، وأمته من الشرك، وأجمعت الأمة على عصمة الرسول ﷺ، فمن ادعى إنه يجوز عليه أن يكفر فقد تخلى عن الإيمان.

٣- الرواية القائلة بأن النبي (عليه الصلاة والسلام) لما جلس مع قريش تمنى أن لا ينزل عليه من الله تعالى وحي، فكيف يجوز لمن معه أدنى مسكة من عقل أن يخطر بباله أن النبي (عليه الصلاة والسلام) آثر وصل قومه على وصل ربه؟ وأراد أن لا يقطع أنسه بهم بما ينزل عليه من عند ربه من الوحي الذي كان حياة قلبه وجسده وأنس وحشته وغاية أمنيته؟؟

٤- أن قول الشيطان (تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترجى) للنبي (عليه الصلاة والسلام) قبله منه فالتبس عليه الشيطان بالملك، واختلط عليه التوحيد بالكفر، حتى لم يفرق بينهما فهذا لا يقبله أحد، فكيف يخفى هذا على الرسول (عليه الصلاة والسلام)؟<sup>(١)</sup>

٥- أن معاداتهم للرسول (عليه الصلاة والسلام) كانت أعظم من أن يقرؤا بهذا القدر من القراءة دون أن يقفوا على حقيقة الأمر، فكيف أجمعوا على أنه عظم آهتهم حتى خروا سجدا، مع أنه لم يظهر عندهم موافقته لهم.

٦- (إن شخصية النبي (عليه الصلاة والسلام) كانت شخصية متوازنة كل التوازن، وبخاصة في قضايا الوحي، وها هي الروايات الكثيرة تحدث أنه كانت تعرض عليه الحادثة من الحوادث، فلا يقطع فيها برأي حتى ينزل الوحي ليصحح له، ويبين وجه الحق، كما رأينا ذلك في قصة خولة بنت حكيم وقد ظاهر منها زوجها، فجاءت تسأل النبي (عليه الصلاة والسلام) وتجادله، فيقول: (ما أظنك إلا قد حرمت عليه)، فتنزل الآيات فيها بشرى لخولة وزوجها)<sup>(٢)</sup>.

٧- (هذه العبارة - أعني عبارة الغرائق- إما أن يكون النبي (عليه الصلاة والسلام) قد قالها بالفعل، وإما أن يكون الشيطان هو الذي نطق بها، كما تحكي الروايات. وكلا الروايتين

(١) ابن العربي، أحكام القرآن. (٢/١٢٩٩)

(٢) د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٢٠

مرفوض ومردود، أما الأول: فلأن النبي (عليه الصلاة والسلام) نفسه يصرح في مواضع كثيرة من القرآن بأنه لا يملك لنفسه شيئاً، وبأنه لو شاء الله تعالى ما تلا شيئاً من القرآن ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، بل إن القرآن نفسه يقرر دون استحياء من النبي ﷺ بأن هذا القرآن إنما هو رحمة وفضل من الله تعالى، وأنهم يكادون يفتنونه عن بعض ما أوحى إليه، ولكن الله تعالى يثبته: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لَتَقْتِرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلاً﴾<sup>(٢)</sup>، بل يذهب القرآن إلى أكثر من هذا ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١٠٠﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿١٠١﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

أما الاحتمال الثاني: فهو أكثر ما يكون بعداً عن المنطق والواقع، فالقرآن بعيد عن أن يحوم حوله شيطان، فالقارئ أول ما يقرأ يستعبد بالله تعالى من الشيطان الرجيم، وهم لا يستطيعون ذلك أبداً، والقرآن يبين هذه الحقيقة واضحة: ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ﴿١٠٢﴾ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿١٠٣﴾ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ﴾<sup>(٤)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتصور بل كيف يصح أن يأتوا بشيء منه في حضرة النبي (عليه الصلاة والسلام) وهو يتلو؟ يقيناً إن شياطين الجن لا يستطيعون ذلك، ومع ذلك فإن شياطين الإنس قد اختلفوه وافتروه، والشيطان كما نعلم لا يستطيع أن يتمثل بالنبي (عليه الصلاة والسلام) كما في الأحاديث الصحيحة، فإذا كان الشيطان لا يستطيع أن يتمثل بالنبي (عليه الصلاة والسلام)

(1) يونس، ١٦.

(2) الإسراء، ٧٣.

(3) الحاقة، ٤٤-٤٧.

(4) الشعراء، ٢١٠-٢١٢.

فكيف يمكن أن يحاكيه ويقلده في صوته ونبرته<sup>(١)</sup>. هذه جملة من الأدلة العقلية على بطلان هذه القصة المفتراة.

- دلالة السياق القرآني في سورة النجم تدحض هذه الفرية:

إن قاعدة السياق القرآني محكمة، ينبغي للمفسر مراعاتها حتى يتجنب الوقوع في الزلل والمغالطات، ولو دققنا في السياق القرآني لآيات سورة النجم، سنجدها لا تحتمل إمكان مثل هذه العبارات المتقولة؛ لأن السياق منصب على النيل من الأصنام التي عبدت من دون الله تعالى ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ ﴿١٨﴾ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ ﴿٢٣﴾، فلو حشرت تلك العبارات الغالمة ( تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترنجي) كيف ستوافق مع ما بعدها (تلك إذا قسمة ضيزى)؟ هل يتصور وجود مدح وقدر في آن واحد معاً؟ أي فساد واضطراب وتناقض هذا؟ إن هذا سيجعل الكلام بعيد الالتئام، يمتزج فيه المدح بالذم، ضعيف النظم مضطرب التراكيب، وكيف يخفى هذا على من هم القدم الراسخة في العربية وأساليب الكلام؟ ومثل هذا لا يخفى على أدنى متأمل فضلاً على من هم أعلى منه بدرجات ودرجات، وكيف يتصور منهم السجود وهو يسمعون هذا القدر بأهتهم؟ ولو نظرنا إلى السياق العام بين السور لوجدنا أن السورة قبل النجم والسورة التي بعدها تتعرض لألهة قريش وتسفهها، فهل يعقل أن تضطرب هذه السورة لتحمل مدحاً وقدرحاً في موضع واحد؟

(1) أ.د. فضل عباس، فضايها قرآنية، ص ١١٩-١٢١.

(2) النجم، ١٨-٢٣.

إن بعض المستشرقين البريطانيين رفضوا هذه الرواية من ناحية عقلية، ولكن توجيههم شكل قدحاً في أعمدة تراثنا العتيق، فما هو (برتون) يعلن عن رفضه لها، ويرى أنها من تلفيق الفقهاء. والصواب أنها من وضع الزنادقة والملحدین المندسين على الإسلام، وإني لاستغرب كيف استدل على أنها من وضع الفقهاء؟ فهل إذا أوردها المفسرون في تفاسيرهم دل هذا على وضعهم هم لها؟ إن هذا أسلوب مرفوض في البحث لا دليل على صحته.

(على أن (ويلش) و(بيرسون) حاولا أن يبدوا أكثر اعتدالاً في الرأي حين قررا أن هذه القصة ملفقة، وأنها من اختراع المفسرين الذين ولدوها لتأييد نظريتهم في القول بالناسخ والمنسوخ، ويريان أن الآيات من الآية الأولى وحتى الآية العشرين من سورة النجم، التي قيل إن فقرة الغرائق تخللتها، والآيات الأخيرة من هذه السورة لا تمثل وحدة واحدة كما تصور القصة، ثم إن آية السجدة التي يقال إنه (عليه الصلاة والسلام) سجد عندها، وسجد معه المسلمون والمشركون متباعدة في الذكر، ولا تبعد أن تكون نزلت في المدينة وليس في مكة<sup>(1)</sup>).

وهذه الأشياء التي جاء بها هذان المستشرقان فيها من المكر والدس ما فيها؛ ذلك أن هذين المستشرقين يفترضان أن هذه القصة فوق أنها من وضع المفسرين -وقد رددت ذلك- يفترضان أنها من المسلمات لدى المسلمين كونها وردت في كتبهم، ثم هما ينصبان من أنفسهما حكماً على هذه الروايات، ثم لماذا أخفلا أحكام العلماء على هذه الروايات الباطلة؟ إنهما يريدان أن يصورا للقارئ الغربي عموماً وللبريطاني خصوصاً أن شيئاً من ذلك لم يكن، هذه واحدة. وهل يتصور أن مسألة السياق غفل عنها علماؤنا فلم يردوا هذه الروايات بناء عليها؟ إن هذين المستشرقين يريدان أن ينفذا إلى أن السجود والصلوات لم يعرفا إلا في العهد المدني، بعد أن التقى النبي (عليه الصلاة والسلام) باليهود فأفاد منهم، ولذلك يريان أن السجدة نزلت في المدينة. وكم كان الحكم ظالماً حين اتهم هذان المستشرقان المفسرين بوضع هذه الرواية لتأييد نظريتهم في النسخ وإثباتها، مع أن النسخ الذي يتحدث عنه العلماء هو فيما يتعلق بالوحي، وله

(1) د. محمد أبو ليلة. القرآن من منظور استشراقي. عن دائرة المعارف الإسلامية، وانظر: The second edition of Encyclopaedia of Islam, (2/134)

أدلته من القرآن والسنة، وله أصوله. ولو فُرض أن تلك الروايات صحيحة وأنها قرآن، فلا يصح نسخها؛ لأنها من أمور العقيدة وهي لا تقبل النسخ، فانظر إلى الجهل في موضوعات يخوضون فيها بلا علم ولا يعتمدون فيها إلا على مخترصات وخيالات<sup>(1)</sup>.

وما أرادوه متمسكاً لتأييد هذه الشبهة: أنهم فسروا قوله سبحانه ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾<sup>(2)</sup>، حيث فسروا التمني في هذه الآيات بالقراءة، وقالوا هذه الآية جاءت تسليية للنبي (عليه الصلاة والسلام) يقال له: لست وحدك الذي يلقي الشيطان في قراءته، بل هو شأن الأنبياء من قبلك، فلا تحزن إن ألقى الشيطان في قراءتك حكاية الغرائيق.

والحق إن هذا التفسير فيه تحميل للآية ما لا تحتمله، فالتمني عمول على حقيقته اللغوية؛ أي كل نبي إذا أحب وطلب أن يؤمن الناس به ألقى الشيطان في طريقة هذه الأمنيات وسأوسه في قلوب الناس، فيزيل الله تعالى وسأوسه من قلوب المؤمنين ويحكم الله تعالى آياته في قلوبهم، وتظل هذه الوسوس فتنة للذين في قلوبهم مرض، وقد فسر الإمام محمد عبده هذه الآية تفسيراً يقوم على وحدة الموضوع، ومعطيات اللغة، ومسلمات العقل، وما يتفق مع مقام الأنبياء جميعاً عليهم السلام، قال رحمه الله تعالى: ( لا يخفى على كل من يفهم اللغة العربية وقرا شيئاً من القرآن أن قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى ﴾ الآية. يحكي قدرأ قدر المرسلين كافة لا يعدونه، ولا يقفون دونه، فلو صح ما قال أولئك المفسرون، لكان المعنى أن جميع الأنبياء والمرسلين قد سلط الشيطان عليهم، فخلطوا في الوحي المنزل إليهم، ولكنه بعد هذا الخلط ينسخ الله تعالى كلام الشيطان، ويحكم الله تعالى آياته الخ..

(1) هذه فكرة نادى بها (واط) في كتابه التنزيل في العالم المعاصر، ص ٥٧.

(2) الحج، ٥٢.

وهذا من أفتح ما يتصور متصور في اختصاص الله تعالى لأنبيائه واختيارهم من خاصة أوليائه<sup>(١)</sup>.

ثم يفسر الآية على منحيين اثنين:

(الأول: أن يكون تمنى بمعنى قرأ، والأمنية بمعنى القراءة، وهو معنى قد يصح، وقد ورد استعمال اللفظ فيه. غير أن الإلقاء لا يكون على المعنى الذي ذكروه، بل على المعنى المفهوم من قولك: ( ألقيت في حديث فلان) إذا أدخلت فيه ما ربما يحمله لفظه، ولا يكون قد أراده، أو نسبت إليه ما لم يقله؛ تعلقاً بأن ذلك الحديث يؤدي إليه، وذلك من عمل المعاجزين الذين ينصبون أنفسهم لمحاربة الحق، يتبعون الشبهة ويسعون وراء الريبة، فالإلقاء بهذا المعنى دأبهم، ونسبة الإلقاء إلى الشيطان؛ لأنه مثير الشبهات بوساوسه، مفسد القلوب بدسائسه، وكل ما يصدر من أهل الضلال يصح أن ينسب إليه، ويكون المعنى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا حدث قومه عن ربه، أو تلا وحياً أنزل إليه فيه هدى لهم، قام في وجهه مشاغبون يحولون ما يتلوه عليهم عن المراد منه، ويتقولون عليه ما لم يقله، وينشرون ذلك بين الناس ليعبدوهم عنه، ويعدلوا عن سبيله، ثم يحق الله تعالى الحق ويبتطل الباطل، ولا زال الأنبياء يصبرون على ما كذبوا وأوذوا، ويجاهدون في الحق، ولا يعتدون بتعجيز المعجزين ولا بهزأ المستهزئين إلى أن يظهر الحق بالجهادة، وينتصر على الباطل بالمجادلة فينسخ الله تعالى تلك الشبهة، ويبحثها من أصولها، ويثبت آياته ويقرها وقد وضع الله تعالى هذه السنة في الناس لتمييز الخبيث من الطيب، فيفتن الذين في قلوبهم مرض وهم ضعفاء العقول بتلك الشبهة والوساوس، فينطلقون وراءها ويفتن بها القاسية قلوبهم من أهل العناد والجهادة، فيتخذونها سنداً يعتمدون عليها في جدلهم، ثم يتمحص الحق عند الذين أوتوا العلم، ويخلص لهم بعد ورود كل شبهة عليه، فيعلموا أنه الحق من ربك فيصدقوا به، وتطمئن له قلوبهم.

(1) محمد عبده، مشكلات القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط.د. ت.د. ص ٨٨.

الثاني: ومفاده أن التمني على معناه المعروف، وأن الأنبياء كانوا يتمنون اهتداء أقوامهم، والرسول (عليه الصلاة والسلام) كان له المقام الأعلى في ذلك مما يشهد له آيات القرآن الكثيرة، وأنه ما من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى هذه الأمنية السامية ألقى الشيطان في سبيله العثرات، ووسوس في صدور الناس، فثاروا في وجهه، وصدوه عن قصده، وإلقاء الشيطان فيها يكون مما يلقيه في قلوب أمة الدعوة من الوسوس الموجبة لكفر بعضهم، لكن الله تعالى غالب على أمره فيمحق ما ألقاه الشيطان في قلوب المؤمنين، ويبقى ذلك عز وجل في قلوب المنافقين ليفتنوا به<sup>(١)</sup>.

وهذا الرأي الأخير هو الأرجح؛ لظهوره، وموافقته الأسلوب العربي في التعبير عن المعنى اللغوي للتمني، ولعله أقرب إلى القبول. وهكذا يظهر بطلان هذه الشبهة وبطلان ما ينتج عنها مما أراده المستشرقون البريطانيون الذين يسعون للنفوذ إلى حصون القرآن المنيع، التي تأتي إلا أن ترتد عنها القلوب الطامعة كليله حسيرة.

ولدى النظر في طرح هذه الشبهة فقد رأيت الخلل المنهجي في عملهم وتحليلهم وما يتفرع عنها من أمور، فقد هدفوا من طرح هذه المسألة إلى إبراز ما يلي:

١- إثبات أن النبي (عليه الصلاة والسلام) يقول على الله تعالى؛ فهم يريدون أن يبطلوا قول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٢﴾ ﴾<sup>(٢)</sup>.

٢- يلزم على هذا التعرض للآيات التي ينفي فيها القرآن عن النبي (عليه الصلاة والسلام) التزيد على القرآن من نحو ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿١﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٢﴾ ﴾<sup>(٣)</sup> و

﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾<sup>(٤)</sup> و

(1) محمد عبده، مشكلات القرآن، ص ٨٨-١٠٠ بتصرف.

(2) الحاقة، ٤٤-٤٥.

(3) النجم، ٣-٤.

(4) يونس، ١٥.



﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الِّدِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِنُقْتِرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا  
لَا تَتَّخِذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدَّتْ تَرَكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ ١١.

٣- يهدفون إلى إثبات تسلط الشيطان على الرسول (عليه الصلاة والسلام) فيلزم بذلك القدر  
في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ ١٢.

٤- تصوير النبي ﷺ أنه يخلط بين صورة الشيطان وصورة الوحي، مما يعود ذلك بعدم الثقة فيما  
كان يتلقاه عن ربه، مما يظهر أن الوحي تخليط تشوبه كثير من الأمور التي هي بحاجة إلى  
نقاش.

٥- الربط بين هذه القصة وبين قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا  
إِذَا تَمَنَّيَ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ  
ءَايَاتِهِ ﴾ ١٣ وبيان أن قصة الغرائيق جزء من إلقاء الشيطان في أمنية النبي ﷺ.

٦- في رأيهم أن الضرب في هذا الشأن ضرب في العصب الحي، إذ بلغت بهم الجراءة أنهم  
عرضوا للاقتراء في أم مسائل الإسلام جميعا في التوحيد، في المسألة التي بعث سيدنا محمد  
(عليه الصلاة والسلام) لتبليغها للناس منذ اللحظة الأولى، والتي لم يقبل فيها المساومة من  
أول الأمر، فاختيارهم لهذه المسألة التي كانت صلابة النبي ﷺ فيها غاية ما عرف عنه من  
الصلابة يدل على جراءة غير معقولة.

٧- يودون النفاذ من هذه القضية إلى موضوعات أخرى خطيرة، كقضية القراءات، حيث يرون  
أن الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- جاءوا بهذه القراءات باجتهادهم، وغيروا وبدلوا

(1) الإسراء، ٧٣-٧٤.

(2) الحجر، ٤٢.

(3) الحج، ٥٢.

وفق أهوائهم وأمزجتهم، وفي جميع المصحف عمدوا إلى الترتيب والتغيير فكان هذا الخلط والتشويش في ترتيب المصحف على حد مزاعمهم، لذا فإن هذه القضية تفتح لهم أبواباً خطيرة سلكوا طرقها بضلالاتهم وأوهامهم.

٨- يريدون إثبات أن القرآن كان خاضعاً للمراجعة والتنقيح بين فترة وأخرى؛ إذ يضم (واط) هذه الآيات ضمن الآيات المنسوخة تلاوةً وحكماً، حيث عمل النبي (عليه الصلاة والسلام) -بزعمه- على إزالتها ويقرر بكل صراحةٍ قائلًا: (وآيات الغرانيق الشيطانية ليست مدرجة في القرآن الكريم الآن، مما يؤكد أنها لم تكن في أي وقت من الأوقات جزءاً منه)<sup>(١)</sup>. وحتى يعطوا لعملهم هذا شرعيةً أو نوعاً من المصداقية، يميلون في هذه القصة إلى كتب في تراثنا الإسلامي، كتفسير الطبري، والواقدي، وابن اسحق، غير مباليين بصحة سندها أو بطلانها، ذلك أن العثور على مثل هذا الشيء عندهم يعد وثيقةً مهمةً بالنسبة لهم.

### المطلب الثاني: تعدد الأزواج:

تعدد الأزواج كثر الحديث عن في الأوساط الاستشراقية وفي أوساط المستغربين كذلك، الذين تأثروا بنظرات الغربيين، وحشدوا من الأقوال وعصارات الأفكار ما أرادوا به أن يغيروا من هذا المفهوم، أو يعيدوا بيانه على وجهتهم وطريقتهم، فاقترحوا ميدان النص القرآني واقتربوا منه؛ ليخرجوا بفهم يرافق هوائهم ويكون مقبولاً حين رواجه، وقد فسروا هذه النصوص وفق رؤاهم الخدائية، التي تحاول تطويع النص وفق ما المجرت إليه المدنية المعاصرة، ولم يكن المستشرقون البريطانيون بدعاً في هذه القضية من المستشرقين الآخرين، فقد شاركوهم رأيهم رضا بما يصنعون، ووفقاً لما يقولون، ولست في هذا المقام بصدد عرض آراء المستشرقين

(١) التنزيل والعالم المعاصر، مترجم، ص ٥٧

في هذه القضية، إنما تكفي الإشارة إلى ذلك، حيث يعرض الأمر من هم أكثر الناس تلاعباً بالنصوص وعداء للحق، وهم البريطانيون أمثال ( موير ) و( واط ) وغيرهم.

ولعل أسوأ من عرض هذه القضية بمكر ودهاء المستشرق ( واط )؛ حيث ركز عباراته التي تحوي في لفائفها السم الناقع والداء الفاتك، الذي يفتك بعصب البحث العلمي، ويجهز على الحقائق العلمية. وقد نادى ( واط ) كثيراً بالالتزام بالحيدة العلمية، ووصف نفسه بها، وبكونه منصفاً، وقد رأيت من خلال آرائه ما خالف ذلك، لا سيما هنا؛ لأن أمثال هذه القضايا تبرز حقيقة المستشرق، وتكشف عن خبئه المنطوي في جنباته، فإن وراء الأكمة ما وراءها.

لقد خالف هذا المستشرق آراء غيره، وجاء بما لا نظير له؛ ذلك أن من المستشرقين من أقر بأن مبدأ التعدد عرفته الديانات السابقة، وهو نظام معروف عرفه الناس منذ القدم، وعرفته العرب في جاهليتها، وجاء الإسلام مقلداً هذا العرف. ومنهم من رأى أن هذا النظام لم تعرفه الأمم السابقة، بل هو عرف عربي جاهلي، فلما جاء الإسلام عمل على منعه، فمثلاً تقول المستشرقة الألمانية ( زيفرد هونكه ): ( وكان تعدد الأزواج في الجاهلية ضرورة اقتضتها ظروف المعيشة، والرغبة في العدد الكبير من الأولاد؛ لتقوية مركز القبيلة، ولتوطيد العلاقة بين مختلف القبائل بالمصاهرة، وبظهور الإسلام استمرت تلك الضرورة؛ نتيجة لبدء الفتوح، والإسلام قدس الزواج، وطالب بالعدل بين الزوجين أو الثلاث أو الأربع في المعاملة، ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾<sup>(1)</sup> أليس هذا نصاً صريحاً يطلب فيه من المؤمنين أن يتزوجوا بواحدة فقط، ومن ذا الذي يستطيع أن يعدل بين النساء<sup>(2)</sup> . فرائها إذن أنه لا يوجد في الأصل تعدد للأزواج، وأن الكتب السماوية لم تبح ذلك، بل هذا التعدد نشأ في زمن الجاهلية لضرورة اقتضتها الظروف، وقد استمرت تلك الضرورة بظهور الإسلام نتيجة لبدء الفتوح، وتزعم أن الإسلام قد منع هذا التعدد، وأمر بالرجوع إلى التزوج بواحدة فحسب؛ لعدم استطاعة الإنسان

(1) النساء، ٣.

(2) هونكه، زيفرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م، ص ٤٧١-٤٧٢.

العدل بين النساء بدليل قوله تعالى ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ ﴾، ولما كان كلام هذه المستشرقة ومن كان على شاكلتها بأن فكرة تعدد الأزواج منشؤها العرب، وأنها حاجة اقتضتها الضرورة الزمنية هو خلط، فإن المستشرق (واط) قد أغرب في رأيه، وأتى بفرية جديدة لم أشر فيما اطلعت عليه على من نص عليها قبله أو بعده؛ فهو يقرر ابتداءً - وكبراعة استهلال للقضية - أن التعدد ميزة هذا الدين، ولا يحسن القارئ أن في ذلك مدحة لتشريع القرآن، فإن هذا التعبير يحمل في ضميمته أن هذه الصفات كمال ديني لا يستقيم أمر المسلم إلا بها، فهي في دائرة الإلزام والإيجاب، كميزة العبادات فيه، وهذا فهم عقيم، أو هو تعام عن الحق، ويصرح بأن مبدأ التعدد بدعة جديدة جاء بها الدين، لم تكن معروفة لا في الديانات القديمة، ولا حتى في أيام الجاهلية العربية، فليس مبنى الأمر عنده على أن عمل القرآن في هذا الإطار تحديد لعادة قديمة، بل هو إدخال عادة مستحدثة ينقم عليها، ويقف من آراء جميع المستشرقين دون استثناء، ويخطوهم فيما ذهبوا إليه من أن مبدأ التعدد كان قائماً وعمل القرآن على تغيير بعض أنماطه، وتراه يخطئ في فهم الآية، ويأتي لنا بسبب نزول غريب، ويفسر النص الذي يتحدث عن قضية التعدد بما ينبغي أن يناقش فيه، ويصل في النهاية إلى أن الآية التي تنص على التعدد لإيجاب وإلزام لهذا الأمر، لا تقيد لهذا المبدأ، ونظراً لخطورة كلامه في هذا، أرى أن أسوق رأيه بتمامه؛ ليتم النظر فيه فيما بعد، يقول هذا المستشرق في كتابه (محمد ﷺ في المدينة): ( يقول المسيحيون عادة: إن الطابع المميز للزواج الإسلامي هو أنه بإمكان الزوج أن يتزوج من أربع نساء، وتعتمد هذه العادة على آية غريبة من القرآن ( سورة النساء: الآية الثالثة) ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ ۗ أَلَّا تَعْلَمُوا ۗ ﴾ ﴿٣﴾ وَعَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ <sup>(١)</sup> الآية. المسألة المهمة هي أن الآية لا تعين حداً لتعدد الأزواج، فالقرآن لا يقول للرجال الذين يملكون ست أو سبع

(1) النساء، ٣.

نساء لن يكون لديكم أكثر من أربع نساء، بل هو على العكس يشجع الرجال الذين ليس لديهم سوى امرأة واحدة أو اثنتين على الزواج حتى يبلغ الأربع.

ليست القضية إذن تحديد العادة القديمة، بل إدخال عادة جديدة، والآية لا تتحدث عن سكن النساء، ربما عليهم أن يسكن عند أزواجهن، ولن يكون في الأمر تجديد كبير إذا كان على الزوج ذي الأزواج الكثيرات أن يذهب لزيارتهم<sup>(١)</sup>

ويقول أيضاً: ( نستطيع إذن الافتراض أن الآية السابقة غرضها تشجيع الرجال على تأسيس عدة عائلات حسب النظام الأبوي، ولا يمنع هذا من تنظيم آخر ممكن. وقد اعترف علماء أوروبيون بأن آية القرآن هي حض وليست تقييداً، وأكدوا أنه لم توجد حالات واضحة لتعدد الأزواج في المدينة قبل الإسلام، وهناك أسباب وجيهة تدعو إلى الاعتقاد بأنه لم يكن من المعتاد في شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي، لا سيما في المدينة أن يكون للرجل أكثر من امرأة تعيش معه في بيته. يتفق هذا الرأي مع الحديث القائل بأن الآية القرآنية حول تعدد الأزواج نزلت بعد معركة أحد، فقد قتل في هذه المعركة حوالي سبعين مسلماً معظمهم من المدينة، فكان عدد الأرمال اللواتي تقع مسؤولية العناية بهن على الأمة كبيراً، وقد نزلت الآية بالتشجيع على تعدد الأزواج لمعالجة هذا الازدياد المباغت في عدد النساء الأرمال، ويجب أن نلاحظ مع ذلك أن القرآن يربط هذه المسألة بالعدل نحو اليتامى، ويجعلنا ذلك نعتقد أن المشكلة لم تكن عدد الأرمال، بل البنات العازبات اللواتي كن في رعاية أعمامهن أو أبناء أعمامهن أو غيرهم من الأقارب، ويمكننا أن نتخيل بفضل بعض الإشارات الموجودة في النصوص ما هو مصير النساء والفتيات اللواتي عهد بهن إلى رعاية أناس أنانيين، فكانوا حريصين لكي يستمر إشرافهم على أملاكهم على عدم تزويجهم، وكان من الصعب عليهن إصلاح أمورهن دون التعرض لأوصيائهن الشرعيين. كانت هذه الحالة سيئة، لا سيما في المدينة حيث يسود النظام الأمي؛ لأن العادة الجديدة كانت تعهد بالوصاية إلى الأقارب من جهة الرجال، تلك كانت

(١) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤١٨.

الحالة التي حاول القرآن تحسينها بتشجيع تعدد الأزواج وربما لم يكن في نية محمد (عليه الصلاة والسلام) أن يتزوج الأوصياء الفتيات اللواتي في عهدتهن، وإن كان الأمر ممكناً إذا لم يكن هناك مانع من وجهة القرابة .

إن الفكرة الرائدة في القرآن هي: أنه إذا تبنى المسلمون تعدد الأزواج فإن جميع الفتيات اللواتي هن في سن الزواج يمكنهن الزواج بصورة حسنة، وزيادة النساء الذي تفترضه عادة تعدد الأزواج يفسر بسهولة بخسارة الرجال في معركة أحد، وخلال الغزوات الأخرى، كما يمكن أن يكون ازدياد عدد النساء من خصائص المدينة وشبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت، وكان عدد الرجال الذين يقتلون في الغزوات وحيوية المواليد الإناث تسبب فائضاً من النساء، يعوض بدوره عن طريق وأد البنات، وبيع النساء في الأسواق الخارجية. ومهما كانت الحالة قبل محمد ﷺ فقد وجد فائض من النساء بعد أحد، كما أن القرآن يشجع الزواج والحجاب الأطفال، وذلك نتيجة للثقة في لمحاح تعاليم محمد ﷺ وفضائلها، ولا يجب أن يمنع الفقر الرجال من الزواج؛ لأن الله تعالى يرزق عباده، كما لا يجب أن يدفعهم لواد البنات.

ولقد أدخلت انتصارات الإسلام الأولى الثقة في قلوب المسلمين، وكانوا مع ذلك - طالما أن نهاية النضال مجهولة- يغامرون في إنجاب الأطفال بكل شيء على لمحاح النبي ﷺ ولقد أدرك النبي ﷺ نفسه الحاجة المتزايدة إلى الرجال لتحقيق مشاريعه الواسعة في التوسع الذي سيدفع بالمؤمنين خارج تخوم شبه الجزيرة العربية، كما يجب أن نذكر أن العرب كانوا يعرفون تجنب الحمل بالعزل، ولهذا حرم محمد هذه العادة، ولم يسمح بها إلا في الحالات التي يدعو إليها فيها سبب خاص. نستخلص من ذلك أن تعدد الأزواج الذي اعتبر مدة طويلة من الزمن في نظر المسيحيين من خصائص الإسلام، كان بدعة جاء بها محمد ﷺ وربما وجدت بعض الأمثلة عليه قبل مجيء محمد ﷺ ولكنها كانت أمثلة قليلة الانتشار، وكانت هذه العادة غريبة على تفكير أهل المدينة<sup>(1)</sup>.

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤١٨-٤٢٣.

ويناصر (واط) الرأي مواطنه (بودلي) حيث يقول: ( وقد وضح أن المسلم لا ينبغي أن يجمع في نفس الوقت بين أكثر من أربع زوجات، ويرجع تجاوزه - النبي ﷺ - هذا الحد إلى رغبته في أن ينجب ولدًا، وإلى دوافع سياسية، وكانت عائشة -رضي الله عنها- هي البكر الوحيد التي تزوجها، وكانت الأخريات مطلقاً أو أرامل، وكان منهن خمس دميمات<sup>(1)</sup> . ويقول (بودلي) أيضاً: (وقد ترك محمد ﷺ مسألة تعدد الأزواج وإنه لمن الثابت في العهد القديم<sup>(2)</sup> أنها عادة متأصلة في العرب، تعود إلى أزمنة متناهية في القدم، وقد كانت بذلك من العادات القديمة التي تغلغلت فيهم، وما كان محمد صلى ليقرها، ولكن لم يكن ليملك منعها، فقد كان تحريمها يفقده كثيراً من أتباعه دون أن يؤدي خدمة ظاهرة للإسلام، فترك لهم ما ألفوه، ولكنه قيد تعدد الأزواج)<sup>(3)</sup> .

وقبل مناقشة ما ذهب إليه (واط) ومن على شاكلته، يحسن الإتيان على قضية التعدد من أساسها، وأين هي من الشرائع والقيم الاجتماعية، وما مقاصد القرآن منها؛ لنذكر حقيقة الأمر بصدد دفع شبهات (واط) البريطاني وأمثاله.

إن مبدأ تعدد الأزواج من السنن التي جاء بها التشريع القرآني؛ ليعالج حالات لا يسلم منها مجتمع، وحاجات قد تطرأ على بعض الأسر والمجتمعات، ولو لم يضع لها الحلول المناسبة لنجم عنها خطر جسيم. وخلاصة مبدأ تعدد الأزواج في الإسلام أنه أباح للرجل -إذا توافرت الدواعي وتوافرت الشروط- أن يضم في عصمته أكثر من زوجة، بحد أدنى اثنتان، وأقصى أربع زوجات، فقد أباح ذلك ولم يوجب، وشرط إباحة التعدد أن تدعو إليه حاجة معتبرة شرعاً لدى الفرد، أو المجتمع، وشرطه: وجوب العدل بين الأزواج إذا تعدد.

(1) بودلي، الرسول: حياة محمد ﷺ، ص ٢٢٣.

(2) لاحظ أنه لم يطلع على أحوال العرب، إنما لجأ إلى التوراة، ولذلك هو يريد إثبات أن العرب في شرعهم هذا انتحوا سمت الكتابيين في هذا

(3) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٢٢٤.

والهدف من الزواج هو إعفاف النفس، وإحجاب الذرية، وتبادل المودة، والقرار النفسي، وبعد الزواج قد تظهر مفاجآت لم تكن في الحسبان تفقد الحياة الزوجية ثمارها أو بعض ثمارها، كعقم الزوجة مثلاً، والزوج شديد الرغبة في الإنجاب، أو كان بها عيوب تحول دون الاستمتاع بالحياة الزوجية مع اليأس من زوال تلك العيوب، كأن يجلب بها مرض مزمن، في هذه الحالة يجد المسلم مخرجاً من هذه المشكلة فيتزوج بأخرى مع بقاء الأولى، وبخاصة إذا كانت في حاجة إلى كفالته، والطلاق يعرضها للحرمان والفاقة والضيق. هذا مثل يساق لبيان الضرورة التي تلجئ الفرد للاستفادة من مبدأ التعدد، وقد يتعرض المجتمع بأسره لظاهرة تزايد الإناث على الذكور تزايداً فاحشاً، كما يحدث في أعقاب الحروب، أو يحتاج بلد إلى كثرة الإنجاب لتحقيقاً لوفرة الأيدي العاملة اللازمة لتنفيذ خطط التنمية، في هاتين الحالتين يترأس مبدأ تعدد الأزواج قائمة الحلول.

(وفي تعرض المجتمعات للعمل بهذا التوجه بقي التعدد المجتمع من عدة آفات:

أولاً: مكافحة الحرمان، وذلك أن حرمان أعداد كثيرة من الإناث من متع الحياة الزوجية مصير محتم؛ لكثرة عددهم مع قلة الذكور، والاقتران على الزوجة الواحدة والحرمان آفة مدمرة وخيمة العواقب.

ثانياً: محاربة الانحراف والرديلة، وهما مصير محتم، فالإياس من الزواج مع شدة الدوافع الشبابية يؤدي بالفتاة إلى الانحراف والانغماس في الرديلة، وينجم عن ذلك أخطار أخرى لا تخفى على أحد.

ثالثاً: في الأخذ بمبدأ التعدد إذا توافرت دواعيه، وتحققت شروطه صون للأخلاق، واستجابة للفطرة، وتسام في السلوك، ورفق بالمجتمع في مدارج الحياة الفاضلة.

رابعاً: توفير الطاقة البشرية لخدمة خطط التنمية في البلاد في أعقاب الحروب، وإغناء لها عن استيراد العمالة الأجنبية بما لها من مساوئ تفوق الجوانب الإيجابية فيها.



هذه بعض محاسن هذا التشريع، لكن الحاقدين من المستشرقين يرون في مبدأ التعدد إهانة للمرأة، وإسرافاً في الشهوة، وقد جاءوا منكراً من القول وزوراً.

فأولاً: ليس في مبدأ التعدد إهانة للمرأة المسلمة، بل على العكس فيه تكريم لها وإعزاز؛ لأن التعدد يجري بين النساء لا بين الرجال، فالرجل يتزوج واحدة أو اثنتين أو حتى أربعاً، فأيهما أفضل للمرأة عموماً أن يصون الرجل ويعف أربعاً منهن مع قدرته على ذلك أم يقتصر على واحدة وتتعرض الأخريات للضيق والحرج والبأس القاتل؟.

إن مبدأ التعدد كان يمكن أن يكون فيه إهانة للمرأة لو كان التعدد يحصل بجنس آخر من غير جنسها إن صح هذا الغرض. أما والتعدد يحصل من جنسها فلا إهانة إذن. وليس في مبدأ التعدد إسراف في الشهوات، بل هو تسام بها وتنسيق على وجه يدفع الفساد، والتعدد لم يبح بغير ضوابط، بل أحيط بضمانات خلقية ومادية كالحاجة إليه، ووجوب العدل، ومع هذه الإباحة فإن التعدد في أقصى صورته لم يتجاوز نسبة الاثنتين في المئة بالنسبة لجميع الأزواج حتى في أكثر المجتمعات الإسلامية تطبيقاً له فأين الإسراف في الشهوة إذن؟ وما يشيره هؤلاء المستشرقون أن التعدد أنانية؛ لأنه وضع لتلبية رغبات الرجال دون النساء، وهذا القول مدفوع؛ فالتعدد تستفيد منه النساء كاستفادة الرجال أو أكثر استفادة، هذه واحدة. أما الثانية: فإن المرأة إذا وقع عليها ضرر من مفاجآت ظهرت بعد الزواج حالت دون قيام الحياة الزوجية على الوجه المطلوب، فإن لها أن ترفع أمرها للقضاء، ويصدر القاضي حكماً بتطليقها منه، مع ملاحظة أن الرجل حين يطلق زوجته قادر على الاقتران بأخرى في أسرع وقت، أما هي فقد يعرضها الطلاق للخطر أو الثوبه الدائمة، إذ ليس في مقدورها كأنثى أن تتقدم هي لخطبة فلان..

ومن المعروف أن العلاقات الجنسية في الغرب لم تعد تخضع لضوابط أو معايير خلقية، بل اعتبرت مسألة لها أوثق صلة بالحرية الشخصية، فيكفي في وقوعها توافق رغبتين آثمتين، واستباحوا صلة المخادنة لإشباع رغباتهم، فتتج عن هذه الفوضى في الممارسات الجنسية عندهم الآفات القاتلة الآتية:

١- تفكك الأسر وإهدار العلاقات الزوجية، والانفصال بين الآباء والأمهات وبين الأبناء ذكوراً وإناثاً.

٢- كثرة المواليد غير الشرعيين إلى نسبة تبلغ خمسة وأربعين في المئة أو خمسين في المئة في بعض المجتمعات الغربية<sup>(١)</sup>.

(٣)- تفشي الأوبئة والأمراض الخطيرة، أما الشرق الإسلامي فقد حماه الإسلام من تلك الأوبئة لا المستورد منه وفي نطاق ضيق.

ومن المناسب ذكره هنا أن مؤتمراً نسائياً عاماً عقد في فرنسا في الستينيات وكان كل أعضائه من الحقوقيات. كان موضوع ذلك المؤتمر هو حقوق الأمهات الأنسات وقد يتساءل القارئ وهل تكون الأم آنسة؟

ويزول إنكاره لهذه التسمية إذا علم أن المراد ب( الأمهات الأنسات) أولئك اللاتي ارتمين في أحضان الرذيلة فاقترفن الزنا وحملن منه، ثم هرب الزاني، أما هي فقد لصقت بها الجريمة وولدت طفلاً أو طفلة، وصارت هي مسؤولة عن الطفل وحدها، فهي إذن أم لأنها ولدت وهي إذن آنسة؛ لأن ولدها جاء عن طريق غير شرعي.

وهذا ما صار إليه الغرب في ظل حضارته المادية وإدارة ظهره لجميع الأديان<sup>(٢)</sup>.

إذن يلاحظ أن تعدد الأزواج كتشريع قرآني يحقق أبعاداً شخصية، وأبعاداً خلقية، وأبعاداً اجتماعية، لا يقدرها إلا من عمل على ملاسة هذا التشريع، وتفعيله في الحياة. وفي سياق الرد على شبهة (واط) أقول: إن القرآن لم يأت ببدعة جديدة كما تصور، فلو أن هذا المستشرق الذي يؤمن بكتابه الذي يزعم قداسته -أعني العهد القديم- نظر فيه

(1) ينظر في ذلك وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص ١٧١

(2) المطعني، عبد العظيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام عرض ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.ن. ص ١٧٠-١٧١، وينظر عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، ص ٦٩. عبد الله حلوان، تعدد الأزواج في الإسلام، ص ٢٧. السباهي، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط ٣ ص ٨٠. البهي الخولي، الإسلام والمرأة المعاصرة، ص ٩٣.

وطالعه جيداً لوجد أن مبدأ التعدد كان قائماً، فمثلاً في سفر الملوك الأول جاء فيه ما يلي (وأحب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون مؤايبات، وعمونيات، وأدوسيات، وصدونيات، وحثيات، من الأمم الذين قال عنهم الرب لبني إسرائيل لا تدخلون إليهم، وهم لا يدخلون إليكم؛ لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتكم، فالتصق سليمان بهؤلاء بالحبة، وكانت له سبع مئة من النساء والسيدات، وثلاث مئة من السراري فأمالت نساؤه قلبه)<sup>(١)</sup>، ومع أن لا نصدق مثل هذا العدد إلا أن أصل الفكرة موجود، والتعدد مبدأ قائم عند اليهود، لكنهم لا يقيّدونه بعدد، يقول الأستاذ عباس العقاد: ( ولا حجر على تعدد الأزواج في التوراة والإنجيل، بل هو مباح ماثور عن الأنبياء أنفسهم من عهد إبراهيم الخليل (عليه الصلاة والسلام) إلى عهد الميلاد ولم يرد في الإنجيل نص واحد يحرم ما أباحه العهد القديم للآباء والأنبياء)<sup>(٢)</sup> ويقول العقاد أيضاً: ( ويقول صاحب<sup>(٣)</sup> كتاب (قوانين الزواج عند العبرانيين) ancient marriage laws: إن التلمود والتوراة معاً قد أباحا تعدد الأزواج على إطلاقه، وإن كان بعض الرابيين ينصحون بالقصد في عدد الأزواج، وإن قوانين البابليين وجيرانهم من الأمم التي اختلطت بها بنوا إسرائيل كانوا جميعاً على مثل هذه الشريعة في اتخاذ الأزواج والإماء)<sup>(٤)</sup>. وإذا استعرضت الإنجيل فإنك لا تعثر على نص واحد يحرم التعدد، بل فيه ما مفاده الإباحة، ففي رسالة بولس الأولى إلى (ثيموتاوس) (يجب أن يكون الأسقف بلا لوم بعلم امرأة واحدة، صاحباً عاقلاً محتشماً مضيفاً للغرباء صالحاً للتعليم)<sup>(٥)</sup> وبقي تعدد الأزواج مباحاً في العالم المسيحي إلى القرن السادس عشر كما جاء في تواريخ الزواج بين الأوروبيين، ويقول (وستر مارك) westermarch في تاريخه: ( إن ديارمات diarmat ملك إيرلنده كان له زوجتان وسريتان، وتعددت أزواج الملوك غير مرة في القرون الوسطى، وفي سنة ١٦٥٠م بعد صلح وستغاليا وبعد

(١) سفر الملوك الأول، ١١/١-٤.

(٢) العقاد، عباس محمود، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، (١٨٥/٥) ضمن موسوعة العقاد، وينظر له المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٩٦٩م، ص١١٢.

(٣) هو الكاتب نيوفولد

(٤) العقاد، عباس محمود، المرأة في القرآن ص١١٣.

(٥) العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى ثيموتاوس، ٢/٣.

أن تبين النقص في عدد السكان من جراء حروب الثلاثين أصدر مجلس الفرنكيين بنورمبرج قراراً يميز للرجل أن يجمع بين زوجتين، بل ذهبت بعض الطوائف المسيحية إلى إيجاب تعدد الأزواج، ففي سنة ١٥٣٠م نادى اللامعمدانيون في مونستر صراحة بأن المسيحي ينبغي أن تكون له عدة زوجات<sup>(١)</sup>.

(وفي عالمنا المعاصر شهد الغرب صبيحات وصرخات بالرجوع إلى هذا النظام؛ لحاجة الأمة الغربية إليه، فقد أعلن كبير أساقفة إنجلترا أنه لا يجد علاجاً لمنع التحلل الخلقي والانهياب العائلي اللذين فشياً بعد الحرب العالمية الثانية إلا بإباحة التعدد، فهو الذي يمنع المرأة البريطانية من الانهياب النفسي وارتكابها للجريمة والعار، ويرد إليها الكرامة والعزة حيث لا تكون فراشاً لرجل إلا بكلمة الله)<sup>(٢)</sup>.

إذن التعدد مبدأ قائم منذ القدم، ومن الطبيعي جداً على هذا أن يكون العرب قد عرفوا هذا المبدأ وطبقوه في حياتهم، إذ كان الواحد منهم يجمع بين أكثر من زوجة، وقد يصل بعضهم إلى عشرة نسوة فقد جاء عن ابن عمر -رضي الله عنهما- (أن غيلان الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن معه فأمره النبي (عليه الصلاة والسلام) أن يتخير منهن أربعاً ويسرح سائرهن)<sup>(٣)</sup>. فليس الأمر إذن على ما زعم المستشرق (واط) وغيره من أن مبدأ التعدد ظاهرة غريبة ومفهوم جديد أدخله القرآن على أذهان الناس لم يكن لهم به علم من قبل.

لقد جاء القرآن بأكمل تشريع في هذا الإطار، فقد تبين أن لهذا النظام قيوداً وشروطاً، ولم يفرض ذلك على الناس بل جعله أمراً تفضيلياً في دائرة الإباحة لا في دائرة الإلزام والإيجاب، لكن (واط) يخطئ في فهم الآية التي تبيح التعدد كما رأيت، ويجعل من واقع الحرب في أحد سبباً في هذا النظام، متخيلاً أن هذا هو سبب نزول هذه الآية، مع أن الأمر ليس كذلك، وهذا يدعونا للنظر في سبب النزول الصحيح، وفهم الآية على ضوءه؛ ليتبين الأمر على

(1) العقاد، عباس محمود، المرأة في القرآن، ص ١١٥-١١٦، وينظر السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص ٧٤.

(2) العقاد، المرأة في القرآن، ص ٩٣.

(3) أحمد، مسند أحمد، رقم ٤٣٨٠، المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح الترمذي، (٢٧٨/٤)، البيهقي، السنن الكبرى، (١٤٩/٧).

حقيقته. فقد أخرج البخاري بسنده عن ابن شهاب الزهري قال: (أخبرني عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن قول الله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلَيْتِمَىٰ ﴾<sup>(١)</sup> قالت: يا ابن أخي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا بأن يقسطوا إليهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. قال عروة: قالت عائشة: إن الناس استفتوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعد هذه الآية فأنزل الله ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ﴾<sup>(٢)</sup> قالت عائشة: وقول الله في الآية الأخرى ﴿ وَتَرَعَّبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ﴾<sup>(٣)</sup> رغبة أحدكم عن يتيمة إذا كانت قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال)<sup>(٤)</sup>.

(فسبب النزول يبين أن أصل تشريع التعدد إنما كان لمصلحة طائفة مستضعفة منهن هن طائفة اليتامى، ومقتضى هذا السبب، ووفقاً لمفاده الجلي الواضح فهم أن تفسير النص الكريم هو التوسعة على الناس، بتعويضهم عن منع نكاح اليتامى لمن خاف من الإقساط في حقهن بصورة أو بأخرى، تعويضهم عن ذلك بحضهم وترغيبهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن مثنى وثلاث ورباع، إن أمنوا الجور وتيسرت لهم مؤنة الجمع، وإلا فليقتصروا على الواحدة أو ما ملكت الأيمان من الإماء بالغات ما بلغن. كما أفاد هذا السبب صراحة الارتباط الوثيق بين هذه الآية وبين الآية الأخرى التي عرضت فيما عرضت ليتامى النساء أيضاً

(1) النساء، ٣.

(2) النساء، ١٢٢.

(3) النساء، ١٢٢.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة النساء، رقم ١٠٠٠، (٦/٣٧١)

يعني قوله تعالى ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾<sup>(١)</sup> الآية. وهذا السبب فوق كونه في الدروة من الصحة سنداً لكونه في الصحيحين، وفوق كونه من حديث عائشة - رضي الله عنها- وتفسيرها الذي يعطى حكم المرفوع إلى النبي (عليه الصلاة والسلام) لكونه في سبب النزول على ما هو مقرر في محله، وشأن عائشة من الفقه لا سيما بكتاب الله تعالى ما يعلمه القاصي والداني. فوق هذا وذاك، فإن هذا السبب يظهر منه أوثق الارتباط وأبعد التناسق بين المعروض به (نكاح ما طاب من النساء) والمعروض عنه (خوف الجور في نكاح اليتامى)، وإن شئت قلت بين الشرط والجواب، غير أنه قد جاء في الحديث عن سبب نزول هذه الآية أقوال أخر ضعيفة، لا ينبغي التعويل على شيء منها يختلف تبعاً لكل واحد منها تفسير النص الكريم قطعاً، وبحيث يتعدد هذا التفسير بتعدد تلك الأقوال. وقد وفيت بمعظم هذه الأقوال روايةً ونقداً عبارة العلامة الألويسي حيث يقول رحمه الله تعالى: ( هذا وقد قيل في تفسير الآية الكريمة أن المراد من النساء: اليتامى أيضاً وأن المعنى ( وإن خفتم أن لا تقسطوا) في اليتامى المرباة في حجوركم) فانكحوا ما طاب لكم) من يتامى قراباتكم، والى هذا ذهب الجبائي وهو كما ترى<sup>(٢)</sup>، وقيل: إنه لما نزلت الآية في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحبوب الكبير، أخذ الأولياء يتخرجون من ولايتهم؛ خوفاً من لحوق الحوب بترك الإقساط، مع أنهم كانوا لا يتخرجون عن ترك العدل في حقوق النساء، حيث كان تحت الرجل منهم عشر منهن، فقليل لهم: ( إن خفتم) ترك العدل في حقوق اليتامى فتخرجتم منها فخافوا أيضاً ترك العدل بين النساء، وقللوا عدد المنكوحات؛ لأن من تخرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب مثله، فهو غير متخرج ولا نائب عنه، والى نحو هذا ذهب ابن جبير، والسدي، وقتادة، والربيع، والضحاك، وابن عباس في إحدى الروايات عنه<sup>(٣)</sup>. وقيل: كانوا لا يتخرجون من الزنا وهم يتخرجون من

(1) النساء، ١٢٧.

(2) هذا الرأي ضعيف لان الآية عامة في جميع النساء فلماذا تقصرها على اليتامى فقط.

(3) هذا تفسير للآية حسب الوقائع، ومهمة النص على هذا قصر الحديث على العدد فيكون قوله تعالى ( فانكحوا ما

طاب لكم من النساء) من غير فائدة، إذ مهمة النص هنا ستكون مجرد تحديد العدد فقط.

وابن عباس في إحدى الروايات عنه<sup>(١)</sup>. وقيل: كانوا لا يثحرجون من الزنا وهم يثحرجون من ولاية اليتامى، فقيل: إن خفتم الحوب في حق اليتامى فخافوا الزنا، فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات، ونظيره ما إذا داوم على الصلاة من لا يزكي، فنقول له إن خفت الإثم في ترك الصلاة فخف من ترك الزكاة، والى قريب من هذا ذهب مجاهد<sup>(٢)</sup>.

وعند العلامة أبي السعود تعقيب على هذه الأقوال حيث يقول: ( ولا يخفى أنه لا يساعدهما جزالة النظم الكريم؛ لابتنائهما على تقدم نزول الآية الأولى وشيوعها بين الناس، وظهور توقف حكمهما على ما بعدهما من قوله تعالى ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾<sup>(٣)</sup> إلى قوله تعالى ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾<sup>(٤)</sup>، وفهم من كلام بعض المحققين أيضاً أن الأظهر في الآية ما رواه الشيخان وغيرهما عن عائشة -رضي الله عنها- دون هذين القولين؛ لأن الآية على تلك الرواية تنزل على قوله تعالى ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ

تَنكِحُوهُنَّ ﴾<sup>(٥)</sup> فتتطابق الآيتان، ولا يتأتى ذلك على القولين، بل لا ارتباط بين الآيتين عليهما؛ لأن مقتضاهما أن الكلام في مطلق اليتامى لا في يتامى النساء، ثم يبعدهما أن الشرط لا يرتبط معهما بالجواب إلا من وجه عام، أما الأول فمن حيث إن الجور على النساء في الحرمة كالجور على اليتامى في أن كلا منهما جور. وأما الثاني فلأن الزنا محرم، كما أن الجور على

(١) هذا تفسير للآية حسب الوقائع، ومهمة النص على هذا قصر الحديث على العدد فيكون قوله تعالى ( فانكحوا ما

طاب لكم من النساء) من غير فائدة، إذ مهمة النص هنا ستكون مجرد تحديد العدد فقط.

(٢) هذا تفسير غير صحيح، وليس جارياً في دائرة المعقول؛ إذ يشكل ذلك تهمة خطيرة، فتحريم الزنا جاء في آيات مكية من نحو ( ولا تقرّبوا الزنى)، فهل يعقل على هذا أنهم لم يكونوا يثحرجون من الزنا؟! راجع تفسير روح المعاني،

(١٩٤/٤)

(٣) النساء، ٥.

(٤) النساء، ٦.

(٥) النساء، ١٢٧.

كالخصوصية الرابطة بينهما هناك، ثم الظاهر من قوله سبحانه (مثنى وثلاث ورباع) أنه وارد بصيغة التوسعة عليهم بنوع من التقييد، كأنه قيل: إن خفتم من نكاح اليتامى ففي غيرهن متسع إلى كذا، وعلى القول الأول من القولين يكون المراد التضييق؛ لأن حاصله إن خفتم الجور على النساء فاحتاطوا بأن تقللوا عدد المنكوحات، وهو خلاف ما يشعر به السياق من التوسعة، وبعيد عن جزالة التنزيل كما لا يخفى. وقيل: إن الرجل كان يتزوج الأربع والخمس والست والعشر ويقول: ما يعني أن أتزوج كما تزوج فلان، فإذا في ماله مال على مال اليتيم الذي في حجره فأنفق، فنهى أولياء اليتامى على أن يتجاوزوا الأربع؛ لئلا يحتاجون إلى أخذ مال اليتيم، ونسب هذا إلى ابن عباس وعكرمة، وعليه يكون المراد من اليتامى أهم من الذكور والإناث، وكذا على القولين قبله. وأورد عليه أنه يفهم منه جواز<sup>(١)</sup> الزيادة على الأربع لمن لا يحتاج إلى أخذ مال اليتيم، وهو خلاف الإجماع، وأيضاً يكون المراد من هذا الأمر التضييق، وهو كما علمت خلاف ما يشعر به السياق المؤكد بقوله تعالى: (فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة)، كأنه لما وسع عليهم أنبأهم أنه قد يلزم من الاتساع خوف الميل، فالواجب حينئذ أن يحترزوا بالتقليل فيقتصروا على الواحدة، والمراد (فإن خفتم أن لا تعدلوا) فيما بين هذه المعدودات ولو في أقل الأعداد المذكورة، كما خفتموه في حق اليتامى، أو كما لم تعدلوا في حقهن، فاخترن أو ألزمنوا واحدة واتركوا الجمع بالكلية<sup>(٢)</sup>،<sup>(٣)</sup>

إذن الآية حددت أقصى حد للجمع بين الأزواج وهو أربع بشرط العدل، ولا يعنى بالعدل ما يكون في الميل القلبي؛ لأن ذلك خارج عن دائرة الإرادة، وليس الأمر كما زعم (واط) من أن الآية لا تعين حداً لتعدد الأزواج؛ لأنه يرى أن القرآن أدخل عادة جديدة، ولم يحدد عادة قديمة، وقد تبين الصواب في ذلك. وقد رأيت أن الآية غير موجبة هذا المبدأ كما يزعم (واط) بل هي مبيحة للضرورة، وقد علمت أن هناك حالات للتعدد في المدينة قبل مجيء التشريع القرآني، وهذا ينفي صحة ما ادعاه (واط) من عدم وجود مثل تلك الحالات. فما

(1) وذلك أخذاً من مفهوم المخالفة وهذا تعقب موفق من أبي السعود رحمه الله تعالى .

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (١٤٢/٢) وراجع تفسير سورة النساء للأستاذ الدكتور إبراهيم خليفه.

(3) د. إبراهيم خليفه، التفسير التحليلي لسورة النساء، ص ١٤٢-١٤٣..



جاءت الآية إذن لتعالج النقص في الرجال الحاصل من ازدياد عدد القتلى في أحد ووجود أرمال، فما الذي ما حمل ( واط ) على الافتراض بأن نسبة أعداد النساء في المدينة فاقت أعداد الرجال حتى نزل التشريع لأجل ذلك وما دليله على هذا؟.

ومن المعلوم: أن من شرط التعدد العدل في النفقة. والفقير كما هو معلوم أيضاً يشكل حائلاً دون هذا الأمر، فكيف يزعم ( واط ) أنه لا يجب أن يمنع الفقر الرجال من الزواج؟ ويعني هنا التعدد، وقد تخيل ( واط ) أن نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) صاحب مشروع نهضوي استعماري، فهو بحاجة إلى كثرة الأيدي العاملة البناء للتوسع في المد الإسلامي، وهذا يحتاج إلى كثرة الأفراد مما يستوجب كثرة الإنجاب، ومثل هذا لا يتأتى إلا بتعدد الأزواج، مع أن هذا لم يكن بحسبان النبي (عليه الصلاة والسلام) ولا مؤدى الآية يشير إليه من قريب أو من بعيد، وتراه أي ( واط ) يشير إلى أن النبي (عليه الصلاة والسلام) تدخل في حفظ كل نطفة تخرج من رجاله؛ بأن منع عادة العزل وحرمة، مع أن الثابت أن عادة العزل كانت جارية من غير تكبير من النبي ﷺ على أصحابه، وكانوا يعزلون والقرآن ينزل، فليس هناك نص يوجب منعها ويفيد تحريمها كما يزعم ( واط )، فمن أين جاء بهذا الفهم الغريب؟ وما قام به ( واط ) ليس إلا ظنوناً واحتمالات مبناهما التخيل، وإخضاع الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية لتحليلات شخصية لا مستند لها أو أساس.

ولعل الذي حمل ( واط ) على القول بأن النص لا يحدد العدد أنه نظر إلى كون الواو في ( مثنى وثلاث ورباع ) للجمع، فللرجل أن يجمع اثنتين وثلاثاً وأربعاً، وهذا جهل لا يسكت عنه، يُستعان على دفعه بقول القرطبي: ( اعلم أن هذا العدد مثنى وثلاث ورباع لا يدل على إباحة تسع كما قاله من بعد فهمه للكتاب والسنة، وأعرض عما كان عليه سلف هذه الأمة، وزعم أن الواو جامعة، وعضد ذلك بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) نكح تسعاً وجمع بينهن في عصمته، والذي صار إلى هذه الجهالة، وقال هذه المقالة: الرافضة وبعض أهل الظاهر، فجعلوا مثنى اثنين وكذلك ثلاث ورباع، وذهب بعضهم إلى أقبح من ذلك فقالوا بإباحة الجمع بين ثمان عشرة، وهذا كله جهل باللسان والسنة، ومخالفة لإجماع الأمة؛ إذ لم يسمع عن أحد من

الصحابية والتابعين أنه جمع في عصمته أكثر من أربع، وقد أسلم غيلان الثقفي ونحته عشر نسوة فأمر (عليه الصلاة والسلام) أن يختار أربعاً منهن ويفارق سائرهن، وقد خاطب الله تعالى العرب بالصحة اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة وتقول: اثنين وثلاثة وأربعة، وكذلك تستقبح ممن يقول أعط فلاناً أربعة ستة ثمانية ولا يقول ثمانية عشر<sup>(١)</sup>. فالواو في الآية إذن تنفيذ المنع وليس الجمع، وأما ما قاله (بودلي) حيث يعاد ذكر نصه (وقد ترك محمد ﷺ مسألة تعدد الأزواج، وإنه لمن الثابت في العهد القديم أنها عادة متأصلة في العرب تعود إلى أزمنة متناهية في القدم، وقد كانت بذلك من العادات القديمة التي تغلغلت فيهم، وما كان محمد ﷺ ليقرها ولم يكن ليملك منعها، فقد كان تحريمها يفقده كثيراً من أتباعه دون أن يؤدي خدمة ظاهرة للإسلام، فترك لهم ما ألفوه، ولكنه قيد تعدد الأزواج)<sup>(٢)</sup>. فأقول: هذا تحكم في الاستنتاج وتعليل لا وجه له من الحق والصواب؛ إذ يريد (بودلي) القول إن النبي ﷺ أبدى عدم رضاه عن واقع التعدد هذا، ولكنه خشي من أن يفرق الناس من حوله لشدة ولعهم بهذه العادة، في حين أن (واط) ينفي أن مسألة التعدد كانت معلومة لدى العرب تمام النفي<sup>(٣)</sup>.

وهنا يقال: لو كان لدى النبي ﷺ هذا التوجه، أكان يباشر هذا الأمر بنفسه فيتزبد على امرأة واحدة إلى إحدى عشرة زوجة؟ لو كان في نيته المنع هل كان يصيب من هذا التعدد شيئاً لا سيما أن في نفسه منه شيئاً؟ ولماذا حرم الخمر إذن مع أن الناس كانوا أشد ولعاً بها من هذه العادة التي قيل عنها ما قد قيل؟ ولماذا منع عادة الثأر وهي أشد استحكاماً في أنفسهم من هذه وتلك؟ فكيف لم يخش تفرقة الناس من حوله في تلك الشؤون؟ أليس هذا تحكماً في القول في الرأي؟ وإن التاريخ الإسلامي ووقائع السيرة النبوية تثبت لنا أن النبي (عليه الصلاة

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (١٧/٥)

(٢) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ٨٩.

(٣) لاحظ أن عدم الاطلاع وإطلاق العنان للتخيل يؤدي إلى نتائج غير متوافقة، ف(واط) ينفي أن التعدد كان قائماً لدى العرب، والنبي ﷺ جاء ببدهة جديدة في حين أن (بودلي) يرى أن التعدد كان قائماً، ولم يكن لدى النبي ﷺ رضاً عن هذا، فاكتمى بتقييد التعدد، بينما يذهب آخرون إلى أن النبي ﷺ شجع على التعدد ولا ضابط له، أليس هذا صحيحاً؟ فلو وقفوا على الحق لبان لهم خلاف ذلك.

والسلام) كان يتخذ من الأمر الشرعي موقفاً حاسماً لا يخشى فيه لومة لائم، مع مراعاة مصلحة المجتمع، لا أن الأمر مبناه على تحقيق الذاتية والمآرب الشخصي؛ إذ إن النبي (عليه الصلاة والسلام) أبعد الناس عن مثل هذا.

وبهذا تنتقض هذه الشبهة وتذهب أمام الدليل والحجة الواضحة

### المطلب الثالث: شبهات المستشرقين البريطانيين حول زواج النبي (عليه

#### الصلاة والسلام) من السيدة زينب -رضي الله عنها-:

من المعلوم أن التفكير المخطوء لا يوصل إلا إلى نتائج مغلوطة لا نصيب للصواب فيها ولا خلاق. والحركة الاستشراقية تعمل بنشاط وجهد متصل في سبيل بلوغ أهدافها أيا كانت، وبأي لون من ألوان المظاهر الحركية، وهي تملك ما تستطيع أن تظهر به أمام الناس بمظهر الباحث المتجرد الراغب في المعرفة، ولحن لا ننكر ما قدموه في سبيل البحث العلمي وما أسهموا به في نشر العلوم الإنسانية، غير أنهم عندما يأتون للقضايا الإسلامية يقدمون لها تفسيرات تصطدم مع الحقائق الإسلامية الصحيحة، وتخالف المنطق السليم الذي يتفق مع الحقائق الإسلامية الصحيحة، وتخالف المنطق السليم الذي يتفق مع وقائع الأحداث ومجريات الأمور، وعليه فإنه لا بد من الإنصاف والتجرد من الأهواء عندما يعرض الباحث للقضايا الفكرية؛ حتى يكون رأيه معقولاً ومقبولاً في الأوساط العلمية والفكرية.

وقد عمد المستشرقون البريطانيون كغيرهم من المستشرقين سوءاً بسواء إلى تلقف أخبار مكذوبة لم يبالوا ببطلانها، فاتخذوها كما لو أنها لا يستقيم فهم النصوص إلا بها، فأسهموا من خلالها بتشويه الحقائق، وصوبوا من خلالها سهامهم الحاقدة تجاه نبي القرآن ﷺ ولجأوا إلى تلمس الشبه وإثارة الشكوك، ومن ذلك: عرضهم ونقاشهم لزواج النبي الهادي عمده (عليه الصلاة والسلام) من السيدة الطاهرة زينب بنت جحش رضي الله عنها. وكان تصوير هذا الزواج عندهم بطريقة خادشة بمقام النبوة، تهدف إلى الحط من مكانة نبي القرآن عليه الصلاة والسلام من خلال النعوتات المخجلة التي حاولوا إلصاقها بالنبي الكريم ﷺ.

وقد تعرف مدارك المستشرقين البريطانيين حين ترقبهم وهم يحاولون الاستنتاج في دائرة الظنون والأوهام والشكوك وكنائهم ملأى بالسهام المسمومة. وقد تقرب تحليلات بعضهم إلى دركات من الجهل المركب<sup>(1)</sup>. بل هو القلب لجوهر الحقائق وزيف عن الرشاد، مع علمهم بوجه الحق فيها؛ بدلالة ما عليه بعض المستشرقين منهم من تنور في هذه المسألة أمثال (هيوز) و(كارليل) و(آبري) الذين لم يتجرأوا أن يزيفوا حقائق هي أنصع من بياض الثلج. ومما يلفت نظرك حقاً أن اعنى عتاة الترجمة المنحرفة للقرآن وهو (ن.ج. داوود) - حيث وصفت ترجمته بأنها أسوأ ترجمة بريطانية، ومما يؤسف له أنها أكثر رواجاً وتداولاً في بريطانيا - لم يستطع أن يظهر هذه القضية بجلاء، لكنه رمز إليها رمزاً دقيقاً، حيث تحدث في النفس أثراً خفياً يوحي من خلاله أن المسألة فيها من الحديث ما فيها، هكذا يدرك القارئ البريطاني، وهذا هو الدهاء في الترجمة الضالة المضلة، فقد أراد (داود) أن يترجم الآية ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾<sup>(2)</sup> فقال:

You sought to hide in your heart what Allah was to reveal.<sup>(3)</sup>

فالترجمة: (وتخفي ما في قلبك) وشتان ما بين الأمرين، فالذي يخفي في النفس الخبر؛ أي خبر التزويج في المستقبل، ولكن الذي يخفي في القلب هو ما لا يليق ذكره بجانب النبي الكريم ﷺ من العاطفة والعشق حيث القلب مستقرهما ومستودعهما. ويغرب هذا المستشرق في ترجمته عندما يبدي ترجمته بأن معنى (ما الله مبديه) أي ميول النبي ﷺ لزيب رضي الله عنها،

(1) الجهل المركب: اعتقاد جازم غير مطابق، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد، ويسمى مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل بذلك الشيء، ثم إنه يعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركباً معاً، وهو ضد العلم لصديق حد الضدين عليهما، انظر: الحفني، د. عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط 1، 1420هـ - 2000م، ص 264.

(2) الأحزاب، 37.

(3) n.j.dawood, the Koran, p293, penguin books, 1974

وهذا نص ترجمته مع تعليقه هو على بعض الكلمات ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ

وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾<sup>(١)</sup>.

*You said<sup>(١)</sup> to the man<sup>(٢)</sup> whom Allah and your self have favoured: keep your wife and have fear of Allah, you sought to hide in your heart what<sup>(٤)</sup> Allah was to reveal.<sup>(٥)</sup>*

فهو يرى أن قول النبي ﷺ لزيد رضي الله عنه (أمسك عليك زوجك) هذا قبل الإسلام، وأن الذي أنعم الله تعالى عليه هو محمد (عليه الصلاة والسلام)، وأن (ما الله مبديه) هو ميول النبي ﷺ للسيدة زينب والزواج منها.

وفي هذا الصدد يقول (واط): ( وربما أصبح زيد بن حارثة ابن عمه ﷺ حين تزوج خديجة رضي الله عنها وليس حين أطلقه محمد ﷺ وقد عرف باسم زيد بن محمد ﷺ، وتقول آية من القرآن تتحدث عن زواج محمد ﷺ من امرأة زيد المطلقة زينب ﴿ أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ﴾<sup>(٦)</sup>، تشير هذه الكلمات بدون شك إلى تنظيم أمي، كان فيه أب الأولاد الحقيقي معروفاً، ولكن الأولاد كانوا يسمون بأبناء زوج أمهم للسهولة الاجتماعية، كل ذلك يجعلنا نعتقد أننا بصدد عادات اجتماعية، وليس أمام النبي شرعي، وهذه العادات من خصائص التنظيم العائلي القديم التي كانت تعد أيام محمد ﷺ غير مرغوب فيها ويجب استئصالها. لقد قيل غالباً أن السماح بزواج امرأة الابن المتبنى قد شرع فقط؛ لأن عمداً ﷺ كان يريد الزواج من زينب، وهذا استنتاج

(1) النساء، ١٢٧.

(2) pre-islamic pays

(3) Mohammed

(4) your attention to marry zeid's wife وهذا بحسب تعليقه هو.

(5) n.j.dawood,the Koran,p293

(6) الأحزاب، ٥.

خاطي، وليست هذه الحالة الوحيدة التي تتهم فيها العلاقة الجسدية الوحيدة التي يمكن أن توجد<sup>(١)</sup>، ويقول تحت عنوان: الجوانب الاجتماعية لأزواج محمد ﷺ: (الطابع المميز لأزواج محمد ﷺ هو تأسيس عائلة متعددة تقيم فيها أزواج النبي ﷺ، وقد حدث في مطلع الفترة المدنية، ونعلم من بعض الوثائق أن محمداً ﷺ بالإضافة إلى زوجاته الشرعية واتصالاته بالجواري، كانت له علاقة مع نساء أخريات، وذلك حسب النظام الأمي القديم، وتسمح آية في القرآن في سورة الأحزاب، الآية الخمسين، لمحمد ﷺ بالزواج من كل امرأة وهبت نفسها، إليه، ويبدو أن كثيرات من النساء فعلن ذلك، ولكن ليس لدينا الدليل<sup>(٢)</sup> الواضح على ذلك<sup>(٣)</sup>، ويقول: ( وآخر ما يلاحظ على زيجات النبي ﷺ أنه كان يستخدمها كما كان يستخدم زيجات أصحابه الخالص لأغراض سياسية، وكان ذلك استمراراً لعادة عربية قديمة<sup>(٤)</sup>، ويحاول البرهنة على ذلك من واقع زواج النبي ﷺ بالسيدة زينب فيقول: ( أما زينب بنت جحش رضي الله عنها فهي بالإضافة إلى أنها ابنة عمه النبي ﷺ فقد كانت تنتمي لقبيلة موالية لقبيلة عبد شمس المكية، أما مسألة زواجها من محمد ﷺ فيمكن أن يكون العامل الاجتماعي قد تغلب على العامل السياسي، إذ أراد أن يبرهن على أنه قطع كل علاقة بالحرقات القديمة، ومع ذلك فإنه كان يفكر بقبيلة عبد شمس، ولا سيما بأبي سفيان لأن أبا سفيان كانت له ابنة مسلمة أم حبيبة متزوجة من أخ لزينب بنت جحش، فلما توفي زوجها في الحبشة أرسل محمد ﷺ رسولا إلى الأرملة يعرض عليها الزواج منه<sup>(٥)</sup>).

إن هذه الأخطاء التي وقع بها المستشرقون البريطانيون مبناهما كما ترون على وهم وخيالات في الاستنتاج، وعدم احتكام للروايات الصحيحة، وتبني روايات باطلة مكذوبة ليس لها في مراتب العلم ودرجاته أدنى مرتبة، وكان الباحث يأمل من (واط) وغيره أن ينظر في

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣١.

(2) هذا يكثر في بحوث (واط) في دراساته القرآنية.

(3) نفسه، ص ٤٣٤.

(4) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣٨.

(5) نفسه، ص ٤٣٩.

حقيقة المسألة من أساسها، وألا يعتمد على ما هو دخيل على الفهم الصحيح، وأن يتبصر في النص القرآني، ويتفهم السياق، ويتذوق المعاني تذوقاً ينم عن فكر باحث يدعي الإنصاف، لكنه هو وغيره لم يخرجوا عن إطار المستشرقين في توجيههم نحو هذه الموضوعات، لكن الوسيلة في هذه المسألة عنده مختلفة، وطريقة التفكير تغرب عن جماعته كثيراً.

لقد تبنى النبي (عليه الصلاة والسلام) زيد بن حارثة رضي الله عنه وعاش في كنفه، ولم يكن زيد من الموالي في الأصل، وإنما كان عربياً أصيلاً، وكان يدعى زيد بن محمد ﷺ كما ثبت في البخاري وغيره من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- (..... إن زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد حتى نزل القرآن ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup>.

فإذن ظاهرة التبني في الجاهلية ظاهرة معروفة، وهي أن يتخذ أحد ابن غيره ابناً له، ويعطيه من الحقوق ما يعطيه لابنه الصليبي، وهذه الظاهرة أحكام منها: أن أحكامه تقضي بالتوارث بين الأب وابنه بالتبني، فكأنه ابنه الحقيقي كما قال النبي (عليه الصلاة والسلام) (اشهدوا أن زيدا ابني أرثه ويرثني)، وليس هذا دليلاً على المشروعية لهذا الأمر، فقد كان ذلك قبل البعثة النبوية، ثم أبطل فيما بعد.

ومن أحكام التبني أنه يسري الحكم في المحرمات، فزوجة الابن المتبنى مثلاً تحرم على أبيه المتبنى. ولما في هذه الأحكام الجاهلية من الأضرار بالحقوق الأسرية وإقامة العلاقات العائلية على غير وضعها الطبيعي لما في هذه الأمور والأضرار والمفاسد جاء الإسلام بإبطال التبني، وإذا بطل التبني بطل ما يتعلق به من أحكام، ولكن سياسة التشريع الإلهي تأتي بالتدرج في الأحكام للتخفيف على الناس، حيث إن التبني وأحكامه الجاهلية متأصلة في نفوس الناس، فمن الصعب أن تزول بين عشية وضحاها، وأن تختفي أحكامه فجأة دون أن يكون للناس قدوة

(1) الأحزاب، ٥.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الأحزاب رقم ١٢٠٧، طبعة دار الأرقم، بيروت، (٦/٤٨٢).

مثلى تباشر تغيير ذلك بنفسها، وتكسر الطوق المستحکم في رقاب الناس ومشاعرهم تجاه أمر الفوه في جاهليتهم وأول إسلامهم، إذن فأية ( ادعوهم لأبائهم ) تشير إلى قاعدة النبي التي أراد القرآن هدمها، لكن هدم أحكام النبي جاء التأسيس لها من خلال تطبيق عملي بدأه النبي (عليه الصلاة والسلام) نفسه، وأخذ بيده معول الهدم ليباشره بذاته، فكان أن زوج زيدا من زينب، فزينب ذات النسب والجمال، وزيد مولى رسول الله (عليه الصلاة والسلام) وكان لهذا غرضان:

١- إلغاء الفوارق الاجتماعية الطبقية التي كانت موجودة في الجاهلية، ومنها: أن

الإسلام يريد أن يجعل التقوى هي ميزان التكافؤ ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىكُمْ ﴾ (١).

وحديث: (إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه) (٢).

ب- إن هذا الزواج كان مقدمة لتشريع آخر تمثل في زواج النبي (عليه الصلاة

والسلام) بزينب بعد طلاقها من زيد؛ لإبطالاً لما كانوا يعتقدونه من حرمة زوجة الابن بالنبي، وإن كانت هذه الحكمة غير واضحة في بداية الأمر بالنسبة لزيد وزينب، ولربما لرسول الله (عليه الصلاة والسلام) لأنه من الجائز أنه لم يأت الوحي بذلك، وإنما كان إلهاماً إلهياً، والله تعالى إذا أراد شيئاً هياً له الأسباب.

وليس الأمر كما ادعى (واط) حين قال: ( لقد قيل غالباً إن السماح بزواج امرأة

الابن المتبني قد شرع فقط؛ لأن محمداً ﷺ كان يريد الزواج من زينب وهذا استنتاج خاطئ ، وليست هذه الحالة الوحيدة التي تتهم فيها العلاقة الجسدية الوحيدة التي يمكن أن توجد، فهنا يرى (واط) أن غالبية المستشرقين جعلوا من مسألة النبي قاعدة يتكئ عليها النبي ﷺ؛ ليحصل له الترتيب الذي أراد، وذريعة يتذرع بها؛ ليتم له الزواج من زينب، فكان الزواج هو الهدف والأصل، والنبي طريق يتم العبور من خلالها إلى ذلك الهدف، وهذا أمر عجيب جداً.

(١) الحجرات، ١٣

(٢) الترمذي، سنن الترمذي ، كتاب النكاح باب ما جاء: إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، رقم: ١٠١٤،

(٢٥٩/٤)



لكنك تدهش حقيقة عندما ترى (واط) ينفي نفيًا باتاً وجود التبني في الجاهلية، ويحاول أن يثبت أن زواج النبي ﷺ من زينب إنما هو لإبدال عادة اجتماعية، وهي ما كان عليه النظام الأمي في الجاهلية، وهو الذي تبين آنفاً، ثم يعود ويقع في التناقض من جديد حين يقرر بقوله: (إن زواج النبي ﷺ من زينب جاء لكي يبرهن على قطع علاقاته بالحرمان القديمة)، فأين هي الحرمان القديمة؟ وما نوعها؟ وما مستوى علاقاته بتلك الحرمان؟ ثم يزيد من تصعيد الشبهة بقوله: (كل ذلك يجعلنا نعتقد أننا بصدد عادات اجتماعية وليس أمام تبني شرعي)<sup>(1)</sup>، فقد كان هذا التبني في عرفهم بحكم الشريعة المتبعة، وقد استقر عليه رأيهم لكن القرآن أبطل أحكامه.

لقد تجاوز (واط) نص القرآن ونخطاه، وحين تراه ينعت استنتاجات المستشرقين حول قضية وجود التبني من أجل التوصل إلى الزواج بالسيدة زينب، حين تراه ينعت هذه الاستنتاجات بالخطأ، تلحظه أنه يريد أن يوفر عليهم الجهد والوقت في التفكير فينفي قضية التبني من أساسها، ويشكك في أصل المسألة، ويعزو القضية إلى عامل اجتماعي وعامل سياسي، حيث يقول (وآخر ما يلاحظ على زيجات النبي ﷺ أنه كان يستخدمها كما كان يستخدم زيجات أصحابه الخالص لأغراض سياسية، وكان ذلك استمراراً لعادة عربية قديمة)<sup>(2)</sup>، ويحاول الإستدلال على ذلك من واقع زواج النبي ﷺ بالسيدة زينب فيقول: (أما زينب بنت جحش، فهي بالإضافة إلى أنها ابنة عمه النبي فقد كانت تنتمي لقبيلة موالية لقبيلة عبد شمس المكية، أما مسألة زواجها من محمد ﷺ فيمكن أن يكون العامل الاجتماعي قد تغلب على العامل السياسي؛ إذ أراد أن يبرهن على أنه قطع كل علاقة بالحرمان القديمة، ومع ذلك فإنه كان يفكر بقبيلة عبد شمس، ولا سيما بأبي سفيان؛ لأن أبا سفيان كانت له ابنة مسلمة -أم حبيبة- متزوجة من أخ لزينب بنت جحش، فلما توفي زوجها في الحبشة أرسل محمد ﷺ رسولا إلى

(1) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣١.

(2) نفسه، ص ٤٣٨.

الأرملة يعرض عليها الزواج منه<sup>(١)</sup>، إذن هو يلتقي مع المستشرقين الذين قالوا إن النبي ﷺ كان ينساق وراء العواطف، ويتبع أحوال المطلقات؛ ليختار من تروق له لتحقيق مآربه وطموحاته السياسية والعاطفية، وليس لأمر تشريعية أو تعليمية؛ لأنه يتصرف في فترته المدنية كرجل دولة لا كنبي، هذا هو التصور العام حول هذه الشخصية النبوية لدى هؤلاء، ولذلك لا تستغرب حين تراه -أي واط- يقرر بكل صراحة قائلاً: ( ونعلم من بعض الوثائق أن محمدا ﷺ بالإضافة إلى زيجاته الشرعية واتصالاته بالجواري، كانت له علاقاته مع نساء أخريات، وذلك حسب النظام الأمي القديم {يعني الذي تبين من قبل} وتسمح آية في القرآن (سورة الأحزاب، الآية الخمسون) لمحمد بالزواج من كل امرأة وهبت نفسها للنبي، ويبدو أن كثيرات من النساء فعلن ذلك، ولكن ليس لدينا الدليل الواضح على ذلك)<sup>(٢)</sup>.

هذه هي الأفكار التي يراد لها الانتشار من بين ثنايا الحديث والمناقشة، وأتساءل أين الوثائق هذه وما مظاهرها؟ أتريدون أن تصوروا نبي القرآن كما لو أنه في قصور يرتع فيها ويلعب ككسرى وقبصر وأنتم تعلمون كيف كانت بيئته، وما هي الفترة التي عاشها، حيث قضاهها جهاداً وعبادة، وتنظيماً لشؤون الدولة، فهل كان لديه من الوقت ما يكفيه ليقوم بما ترونه وتقولون به؟ ألم كان التقشف والزهد ميزة من ميزات النبي ﷺ؟ والصيام عن المتع والشهوات من ملامح حياته (عليه الصلاة والسلام)؟ ثم انظر إلى التضارب الصارخ، يقول (واط): (إن كثيرات وهبن أنفسهن ليكن أزواج النبي ﷺ ثم يقول: ولا تملك دليلاً على ذلك).

وأنت نجد عبارة واحدة تحمل تناقضاً عجيبياً! فبما أنه لا يملك دليلاً، فكيف يقول بأنهن كثيرات، فإن كان ناقلاً فالصحة، أو مدعيها فالدليل، زد على ذلك أن (واط) لم يحتكم للنص نفسه ولم يرجع لسبب النزول، حيث قد قرر في كتابه (التنزيل في العالم المعاصر) أنه (لا

(1) نفسه، ٤٣٩.

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣٤.

بد للرجوع إلى سبب النزول ومعرفة المبهم<sup>(1)</sup> فهلا اطلع على ذلك ورأى الدليل بعينه بغض النظر عن كثرة النساء الفاعلات ذلك أو قلتهم.

وإذا استعرضت سبب نزول قوله تعالى ﴿ وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾<sup>(2)</sup> لا تلاحظ مثل هذا العدد الذي يفترضه (واط)، ولم يضم النبي ﷺ إلى زوجته امرأة موهوبة، فقد جاءت امرأة رسول الله ﷺ فقالت: (يا رسول الله، إني قد وهبت نفسي لك، فقامت قياماً طويلاً، فقام رجل فقال: يا رسول الله زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل عندك من شيء تصدقها إياه؟ فقال ما عندي إلا إزارى هذا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أعطيتها إزارك جلست لا إزار لك، فالتمس شيئاً، فقال: لا أجد شيئاً، فقال: التمس ولو خاتماً من حديد، فالتمس فلم يجد شيئاً، فقال النبي ﷺ له: هل معك من القرآن شيء؟ قال نعم سورة كذا وسورة كذا-السور يسميها-، فقال له النبي ﷺ: زوجتكها بما معك من القرآن.<sup>(3)</sup> وإنك لتلاحظ التناقض أيضاً في صنيع (واط) حين تجمد له رأياً يدفع به شبهات وقعت للمستشرقين إزاء تعدد الأزواج وزواج النبي (عليه الصلاة والسلام) بأكثر من زوجة، ففي كتابه (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) يقول تحت عنوان (الإسلام والوعي الأوروبي) رداً على القول بأن الإسلام دين يطلق لشهوات المرء العنان ما نصه: (نظر الأوروبيون في العصور الوسطى للإسلام على أنه دين يتيح الفرصة لإشباع الشهوات، خاصة الشهوة الجنسية، وكثيراً ما كانوا يحسبون أنه لا حدود لعدد الأزواج التي يمكن للرجل الزواج بهن اللهم إلا قدرته على الإنفاق، بل إن هناك من الكتاب من كان يعلم أن الإسلام لا يبيح الزواج بأكثر من أربع نساء، وكتب مع ذلك يقول: إن الحد الأقصى هو سبع أو عشر، وكثيراً ما ترجموا آيات

(1) واط، التنزيل في العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ. مرجع سابق، ص ١٣٧.

(2) الأحزاب، ٥٠.

(3) البخاري، صحيح البخاري، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم ٤٦٤١، البيهقي، السنن الكبرى، باب ما يجوز أن يكون مهراً، رقم ٤٥٢٤، (١١/٤٩٥).

قرآنية بحيث توحى بمعنى جنسي منفرد، والآيات برينة من ذلك، بل لقد وجد واحد على الأقل من الكتاب آية قرآنية زعم أنها تبيح الزنا، ووجد آخرون متعة في مضاعفة التفاصيل الخاصة بالحياة الجنسية لدى المسلمين، وقيل: إن أشكالاً حيوانية وغير طبيعية للاتصال الجنسي بين الأزواج مارسها المسلمون بكثرة، ويحثون عليها، بل ذهبوا إلى أن القرآن يبيح الشذوذ الجنسي، ورأى البعض ذروة الإباحية الجنسية الإسلامية في التصوير القرآني للجنة، وتحدثوا طويلاً عن الحور العين اللواتي سيكن من نصيب المؤمنين فيها، ووجدوا في ذلك فضيحة أياً فضيحة، كذلك انتقدوا بشدة حياة محمد ﷺ الزوجية وإن كانوا كثيراً ما بنوا انتقاداتهم على مبالغات أو مزاعم كاذبة، وليس لهذه القضية التي زعمها أوروبيو العصور الوسطى أساس من الواقع، فالمسلم له أن يتزوج من أربع نساء بالإضافة إلى التسري بمن ملكت يمينه، وله أن يطلق امرأته دون أن يذكر السبب، ومع ذلك فالزواج والطلاق تحكمهما إجراءات شرعية دقيقة، ولا يتمان بطريقة عفوية، فإن كان في الجنة كما وصفها القرآن حور عين أو أزواج مطهرة فكثيراً ما يذكر أن المتعة الكبرى هي رؤية وجه الله تعالى، ومن ثم فإن الصورة التي رسمت في العصور الوسطى للحياة الجنسية الإسلامية هي صورة زائفة في كثير من الوجوه<sup>(١)</sup>. فهذه شهادة من (واط) كنت آمل أن يثبت عليها بدلاً من أن يأتي بما يخالفها ويعود عليه بالنقد.

\* مناقشة هذه الشبهة وبيان بطلانها:

إن هذه الروايات مرفوضة جملة وتفصيلاً، ولا يمكن أن تشكل قدحاً في سلامة النص القرآني أو أمانة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، فلا هي صحيحة نقلاً ولا عقلاً ولا تتوافق مع سياق القرآن في سورة الأحزاب ولا تقبلها لغة القرآن، فكيفما قلبتها وكيفما درستها وجدتها لا تأت بخير، وما نصنع لأناس فقدوا ميزان العلوم وأصول الحكم على الروايات،

(١) (واط)، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين احمد أمين. مكتبة مدبولي، القاهرة ط١، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص ١٠٣-١٠٤.

حيث تجاوزوا ذلك كله، وجرى ذلك عندهم مجرى التسليم بمضمون هذا الواهي الملقق من الرواية بأن جميع أزواج محمد ﷺ كان لها هدف سياسي.

وقد اعتمد (واط) وغيره من المستشرقين البريطانيين في هذه المسألة على روايات لم تصبح سنداً، ولكنها عندهم بحكم الوثائق المسندة التي تُتخذ سلاحاً يدعمون بها آراءهم، ولكن -والحق يقال- وإن كنت لا ألتمس لهم العذر فيما صنعوه إلا أنني تمنيت أن لا تكون أمثال هذه الروايات ماثلة في بعض كتب العلماء والمفسرين الأعلام كالطبري، حيث نقلوا أخباراً في أسباب زواج النبي ﷺ من زينب منها الصحيح الذي يتفق مع نصوص القرآن وصحيح السنة، ومنها ما يتعارض مع القرآن ويتناقض مع الواقع التاريخي والمنطق العلمي الصحيح لسير الأنبياء، وقد تساهل بعض المفسرين في إثبات بعض الروايات البعيدة عن منطق الوقائع وروح الآيات القرآنية. ولقد أثار هذا الخلط في الروايات مزاعم ينفر منها الحق، ويأبأها الواقع ثم جاء خصوم القرآن<sup>(1)</sup> فتلقفوا هذا التخليط وضموه إلى ما أخذهم التي يحاولون بها إثارة الغبار حول نزاهة رسول الله ﷺ، ولا أود ذكر هذه الروايات بتمامها؛ إذ فحواها أن النبي (عليه الصلاة والسلام) جاء إلى زيد بن حارثة زوج زينب بنت جحش فلم يجده، وعرضت عليه أن يدخل فأبى وانصرف راجعاً، وهو يقول كلاماً لم تفهم منه زينب سوى قوله (سبحان مقلب القلوب)، فلما عاد زيد أخبرته بما كان، فمشى إلى رسول الله (عليه الصلاة والسلام) فقال له: بلغني يا رسول الله أنك جئت إلى منزلي فهلا دخلت لعل زينب أعجبتك فأفارقها؟ فقال له النبي (عليه الصلاة والسلام): أمسك عليك زوجك واتق الله. وهذه الأخبار وأمثالها مما يجب تنزيه النبي ﷺ عنها، ومن الغريب جداً أن ترد هذه الروايات في كتب أئمة الأعلام كابن جرير الطبري وابن سعد والبغوي والرازي وغيرهم وهي أخبار ساقطة متهانتة سنداً ومنتأ. وقد علق الدكتور زاهر الألعي على هذه الروايات وقام بدراسة نقدية من حيث السند، وتبين له كذبها

(1) ينظر واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٣٤، اميل درمنغم، حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، ص ٢٩٩، غوستاف لوبون حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ص ١١٢، ومثلهم (موير) ومرجليوث وغيرهم.

ونكارتها<sup>(١)</sup>، وقد نقل أقوال العلماء والمحققين في نفي صحتها. ويرى الدكتور الألمي (أن أول من أثار هذه الشبهة هو يوحنا الدمشقي، الذي وجد في عهد عبد الملك بن مروان فقد ذهب إلى تأويل قوله تعالى ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾ الآية. بأن معنى الآية أن النبي (عليه الصلاة والسلام) رأى زينب زوج زيد في حال أثاره عشقه فعشقها وأراد زواجها، دس ذلك النصراني هذه الفرية وراجت بين تابعي التابعين أنفسهم حتى جاءت على لسان قتادة منسوبة إليه وقبلها ابن جرير الطبري، ونقلها عنه غيره ولم يثبت في الصحاح شيء من هذا، ولم ينسب هذا التخريج لأحد من الصحابة بطريق مقبول. ويقول أيضا: ونحن إذا تتبعنا كتابات المستشرقين ومكايد المبشرين رأينا صورا عجيبة؛ فهم يتحدثون بكل صراحة أنهم يعملون على هدم أسس العقيدة الإسلامية، وأن السلطات الكنسية شرعت تهاجم بالجدل والمناظرات أسس العقيدة الإسلامية بأسلحة فكرية عن طريق انتشار الثقافات والعلوم، مما تحمله من الدس والشبهات والثقافات التي تغزو المجتمعات هي في الحقيقة جيش غير منظور، فالمستشرق البريطاني ( ألفريد جليوم) في مقال له بعنوان (الفلسفة وعلم الكلام)<sup>(٢)</sup> يقول ما نصه: ( وتمرور الزمن أسلم الكثير من اليهود والنصارى تخلصاً من الجزية التي كانت تجبى من الموحدين وأهل الكتاب من غير المسلمين، فهؤلاء الذين دخلوا كنف الدين حملوا معهم ثقافة الإمبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان، هذه الانشاقات الواسعة أفرغت السلطات الكنسية فشرعت تهاجم بالجدل والمناظرات أسس العقيدة الإسلامية، والقديس يوحنا الدمشقي كان يستطيع أثناء مناظراته إفحام مناظريه المسلمين ببراہين تأتيه مطواعة مستلمة) كان يوحنا وأمثاله يجادلون بجرارة ويستدلون بالإسرائيليات، فإذا وجدوا الفرصة سانحة دسوا ما يريدون على المسلمين، وربما اتخذوا من الروايات الإسرائيلية التي تقول أن داود (عليه الصلاة والسلام)

(١) الألمي، مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي (عليه الصلاة والسلام) بزینب بنت جحش، دار الكتاب الجديد بيروت، ط٣، ١٢٩٨هـ-١٩٧٨م، ص١٤-٢٠.  
(٢) تراث الإسلام، تأليف جبهة من المستشرقين بإشراف المستشرق البريطاني توماس آرنولد، لجنة الجامعيين للنشر، ١٩٣٦م، ط.د. (١/٢٤٦-٢٤٧)

أحب زوجة قائده (أوريا)، وأنه عمل على التخلص منه حتى قتل فتزوجها داود بعده، ربما عملوا مقارنات ومعادلات بينها وبين ما زعموه في قصة زواج النبي (عليه الصلاة والسلام) بزینب<sup>(١)</sup>. ولذلك فإن ما نقلته في معنى قوله تعالى: ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ ﴾ عن (ن. ج. داود) وغيره من أن المعنى تخفي في قلبك هذا العشق والعاطفة شيء ساقط لا التفات إليه. يقول أبو بكر العربي في شأن هذه القصة في معرض تفسيره للآية: (إنه لا يصح، وإن الناقلين له المحتجين به على مزاعمهم في فهم الآية لم يقدروا مقام النبوة حق قدره، ولم تصب عقولهم من معنى العصمة كنهها وقد مهدنا لك روايات كلها ساقطة الأسانيد، وإنما الصحيح منها ما روي عن عائشة أنها قالت: لو كان النبي (عليه الصلاة والسلام) كائناً شيئاً من الوحي لكتتم هذه الآية ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴾ يعني بالإسلام<sup>(٢)</sup> ﴿ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾ فاعتقته ﴿ أَمْسِكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾، وإن رسول الله ﷺ لما تزوجها - أي زينب - قالوا تزوج حليمة ابنة فأنزل الله تعالى ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ الآية. وكان رسول الله ﷺ تبناه وهو صغير، فلبث حتى صار رجلاً يقال له زيد بن محمد صلى، فأنزل الله تعالى ﴿ أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ وما وراء هذه الرواية غير معتبر فأما قولهم (إن النبي (عليه الصلاة والسلام) رآها فوقعت في قلبه فباطل)<sup>(٣)</sup>.

ويقول ابن العربي أيضاً ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ يعني من نكاحك لها وهو الذي أبداه لا سواه، وقد علم النبي (عليه الصلاة والسلام) أن الله تعالى إذ أوحى إليه أنها زوجته لا بد من وجود هذا الخبر وظهوره؛ لأن الذي يخبر الله عنه أنه كائن لا بد أن يكون؛ لوجوب صدقه في خبره، هذا يدل على براءته من كل ما ذكره مستور من المفسرين، مقصور

(1) الألمي، مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي ﷺ بزینب بنت جحش، ص ٢٩-٣٠

(2) ليس الأمر كما ادعى ن. ج. داود فيما نقلنا عنه سابقاً أن هذا القول قبل الإسلام.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، (٣/١٥٣١)

على علوم الدين، فإن قيل: فلاي معنى قال له (عليه الصلاة والسلام) ﴿ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾ وقد أخبره الله تعالى أنها زوجته لا زوج زيد؟ قلنا: إنه أراد أن يحتبر منه ما لم يعلمه الله تعالى به من رغبته فيها أو رغبته عنها، فأبدى له زيد النفرة عنها والكرامية فيها ما لم يكن علمه منه في أمرها، فإن قيل فكيف يأمره بالتمسك بها وقد علم أن الفراق لا بد منه وهذا تناقض؟ قلنا: بل هو صحيح للمقاصد الصحيحة لإقامة الحجّة، ومعرفة العاقبة، ألا ترى أن الله تعالى يأمر العبد بالإيمان وقد علم أنه لا يؤمن، فليس في مخالفة متعلق الأمر لمتعلق العلم ما يمنع من الأمر به عقلا وحكما، وهذا من نفيس العلم فتيقنوه وتقبلوه. (١)

فستان بين هذا المعنى الصحيح وما تأوله المستشرقون البريطانيون الذين لا يعلمون أصول التفسير ولا علومه.

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في أضواء البيان: ( قد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك من أن أنواع البيان التي تضمنها بيان الإجمال الواقع بسبب الإبهام في صلة الموصول، وذكرنا أن من أمثلة ذلك قوله ﴿ وَتَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾، لأن جملة (الله مبديه) صلة الموصول الذي هو (ما) فإنه هنا أبهم هذا الذي أخفاه (عليه الصلاة والسلام) في نفسه، وأبداه الله تعالى ولكنه أشار إلى أن المراد به زواجه (عليه الصلاة والسلام) بزینب بنت جحش رضي الله عنها، حيث أوحى إليه ذلك، وهي في ذلك الوقت تحت زيد بن حارثة، لأن زواجه إياها هو الذي أبداه الله تعالى بقوله ( فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها)، وهذا هو التحقيق في معنى الآية الذي دل عليه القرآن، وهو اللائق بجنابه (عليه الصلاة والسلام)). (٢)

وبالنظر إلى الآية التي جاءت بعدها ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ

لَهُ ﴾ الآية، تلاحظ أن هذا النص يدل على أنه لم يكن عليه حرج في الأمر كله، ولو كان على

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، (٣/١٥٥٢)

(2) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (١/٥٨٠)



ما قيل من وقوعها في قلبه ومحبتة طلاق زيد لها لكان فيه أعظم الحرج، ولكن جاءت الآية تشريعاً وفرضاً كما ترى، فكان لا بد من تنفيذ أمر الله تعالى ولذلك جاء تذييل الآية بـ ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾. ثم إن السيدة زينب كانت أبت عمه الرسول (عليه الصلاة والسلام) ربيت تحت نظره، وشملها من عنايته ما يشمل البنت من والدها لأول الأمر، حتى أنه اختارها لمولاه زوجة مع آبائها وأبائها، وعد هذا منها عصياناً، وما زالت كذلك حتى نزل في شأنها قرآن. فكأنه أرغمها على الزواج بزید لما ألهه الله تعالى، من المصلحة لها وللمسلمين في ذلك (ولو كان للجمال سلطان على قلبه (عليه الصلاة والسلام) لكان أقوى سلطانه عليه جمال البكر في روائه ونضرة جدته وقد كان يراها ولم يكن بينه وبينها حجاب ولا يخفى عليه شيء من محاسنها الظاهرة ولكن لم يرغبها لنفسه ورغبها لمولاه فكيف يمتد نظره إليها ويصيب قلبه سهم حبها بعد أن صارت زوجة لعبد من عبيده انعم الله تعالى عليه بالعتق والحرية).<sup>(١)</sup> ومن ناحية منطقية لو سلمنا جدلاً أن ما كان يخفيه في نفسه هو الميل إلى زينب، فلماذا عتب الله تعالى عليه عدم التصريح بهذا الميل؟ وهل الأصل الخلقى أن الرجل إذا أحب امرأة لفظ بين الناس مشهراً.

وإذا كنت بصدد إيراد الشهادات من قبل الباحثين البريطانيين على نزاهة نبي القرآن ﷺ، وأن مقاصده في الزواج كأنبيل ما تكون المقاصد وأسمى الغايات، فلاني لئن أهدم آراء منصفة نظرت نظرة حق، وتجردت من قرارات مسبقة، فقالت ما يمليه عليها الضمير الإنساني، وإن كانوا على غير وفاق مع عقيدة النبي ﷺ، فما هو المستشرق البريطاني (توماس كارليل) يصرح بكلمة الحق طاعنا على خصوم النبي ﷺ الغلاة فيطرح آراءهم إلى الحضيض مدرجين باكاذيبهم وترهاتهم، فيقول تحت عنوان الرد على متهمي الإسلام بشهوانيته: ( وقد قيل وكتب كثيرا في شهوانية الدين الإسلامي، وأرى كل ما قيل وكتب جوراً وظلماً، فإن الذي أباحه محمد ﷺ مما تحرمه المسيحية لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان جارياً متبعاً لدى العرب من قديم

(1) رسالة للإمام محمد عبده. في تفسير الفاتحة. ص ١٩٣.

الأزل، وقد قلل محمد ﷺ هذه الأشياء جهده، وجعل عليها من الحدود ما كان في إمكانه أن يجعل).<sup>(١)</sup> ويقول أيضاً تحت عنوان براءة محمد ﷺ من الشهوات وتواضعه وتقصفه: (وما كان محمد ﷺ أنحا شهوات، برغم ما اتهم به ظلماً وعدواناً، وشر ما لمجور ولخطوع إذا حسبناه رجلاً شهوانياً لا هم له إلا قضاء مأربه من الملاذ، كلا فما أبعد ما كان بينه وبين الملاذ أية كانت)<sup>(٢)</sup> وبناءً على ما تقدم، فإن الباحث يلمس أن المستشرقين البريطانيين قد انساقوا وراء تصورات وأهواء في دراستهم لهذه القضايا، وقد ساروا على غير علم وهدى.

---

(1) توماس كارليل، محمد ﷺ رسول الهدى والرحمة وشريعته الخالدة، ترجمة محمد السباعي، المكتبة الأهلية، بيروت، ص ٤٧  
(2) المرجع نفسه، ص (٤٨-٤٩)

# الفصل السادس: الاستشراق البريطاني في الميزان

المبحث الأول: تأثير الاستشراق البريطاني وتأثيره.  
المبحث الثاني: هل كان لهذا الاستشراق بعض الجوانب  
الإيجابية  
المبحث الثالث: سلبيات الاستشراق البريطاني

# المبحث الأول: تأثر الاستشراق البريطاني وتأثيره

وفيه ثلاثة مطالب:

الاستشراق البريطاني من أقدم أنماط الاستشراق الموجودة في الأوساط الثقافية، وقد تبين ذلك عند الحديث عن تاريخ الاستشراق وتطوره، وقد أخذ هذا الاستشراق حيزاً في تناوله للعديد من الدراسات الإسلامية والعربية، وقد كان خط طريقه وملامح منهجه وطبيعة درسه للقضايا المختلفة على نحو ما رأيت في البحوث السابقة.

غير أن هذا النمط الاستشراقي لم يكن يخلو من التأثير بغيره من الأنماط الاستشراقية الأخرى، التي كان لها ثقل لا يستهان به في ميدان الدراسات الاستشراقية، فقد لوحظ التأثير الواضح بالدراسات الاستشراقية غير البريطانية في أخطر القضايا، إلا أنه مما ينبغي النظر إليه: أن الاستشراق البريطاني في تأثيره بالدراسات الأخرى لم يقف موقف المتأثر الناقل فحسب، معتمداً على جهد الآخر واثقاً برأيه، بحيث لم يبد أي نقد أو تساؤل حول الرأي الذي ينقله، بل تجده أيضاً يقف أحياناً موقفاً يقلب فيه الرأي، لكن الباحث بنتيجة ما يصلون إليه نظراً لمتطلبات هذا الاستشراق البريطاني في دراسة الموضوعات القرآنية كما ظهر سابقاً.

ويمكن القول أيضاً بأن المستشرقين البريطانيين تأثروا ببعضهم ثقة بما يصنعون، وإعلاءً لشأن دراساتهم، وترويحاً لها في الأوساط الغربية؛ لأنهم يسرون بشكل منتظم ليصلوا إلى أهدافهم وفق المنهج الذي يكاد يكون متوحداً، وحسب المسلك المتبع لدى المعظم.

ونظراً لبعدها شأن هذه القضية، وحتى لا يتشعب بي الحديث، فإنه بدا له تقسيم دراسة

هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التأثير بالمدارس الاستشراقية والتأثير فيها.

المطلب الثاني: تأثير المستشرقين البريطانيين ببعضهم.

المطلب الثالث: تأثير الاستشراق البريطاني ببعض الباحثين المسلمين.

## المطلب الأول: التأثير بالمدارس الاستشراقية والتأثير فيها:

إن المطلع على الدراسات الاستشراقية البريطانية يلحظ أن أكثر مدرسة استشراقية تأثر بها المستشرقون البريطانيون هي المدرسة الألمانية، بأعلامها وأفكارها وآرائها، نجد ذلك في مختلف القضايا القرآنية، ونظراً لكثرتها سأعرض لنماذج منها؛ ليدرك القارئ مدى التأثير البالغ بهذه المدرسة القديمة الحديثة.

أ- ففي تدوين القرآن: نرى أن (كانون سيل) يتأثر بشكل واضح بأراء المستشرق الألماني (فايل)، لكنه يتعامل مع هذا النقل بروح الناقد المتفحص، وهذه تحسب له من هذه الناحية، يقول (سيل): (يرى الناقد الألماني (فايل) أن أبا بكر بدل بعض الآيات، ويورد (فايل) خبر رفض عمر تصديق موت النبي (عليه الصلاة والسلام)، وكيف عبر عن شكوكه لحين استشهاد أبو بكر ببعض الآيات القرآنية بشأن موت محمد (عليه الصلاة والسلام)، ويعتقد (فايل) أن عمر ومسلمين آخرين لم يكونوا يعلمون هذه الآيات، وأن أبا بكر قد لفهما، بيد أن (نولدكه<sup>(١)</sup>) وموير ونقاداً محكمي الرأي يرون بأنها فرضية اعتباطية ليس لها أدنى أساس في الواقع<sup>(٢)</sup>).

ويجيب (سيل): ( وثمة آيات أخرى تتحدث عن الموت مثل ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخَلْدَ أَقَابِينَ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ ﴾<sup>(٣)</sup> ، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾<sup>(٤)</sup>، ولهذا يجب أن تعلن براءة أبي بكر من الخداع المتهم به، فمن غير المعقول الافتراض أنه قد دسها جميعها<sup>(٥)</sup>).

Geshichtes des Qorans, p 197.(1)

(٢) كانون سيل، تدوين القرآن، ص ٥٥.

(٣) الأنبياء، ٣٤.

(٤) العنكبوت، ٥٧.

(٥) نفسه، ص ٦٦ [www.Muhamadanism.org,july172004](http://www.Muhamadanism.org,july172004)

ويقف منه أيضاً موقف الناقد في موطن آخر فيقول: ( يعتقد (فايل) أن الآية الخامسة عشرة مقحمة ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا..... ﴾ <sup>(١)</sup> ، وحسب التفسير فإن أبا بكر دخل الإسلام وله من العمر ثمان وثلاثون سنة، وكان والديه مهتدين أيضاً، وفي الأربعين من عمره قال ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ... ﴾ <sup>(٢)</sup> ، وعلى هذا فمن المفترض أن هذه الآية تشير إليه، لكنها لا تبرهن بأي شكل من الأشكال على أنه دسها، إذ لو رغب بتأليف آية بشأنه لكان قد اختلقها بدون شك، أقل غموضاً بكثير، وبالوسع نبذ هذه التهمة كونها لا تملك أساساً في الواقع <sup>(٣)</sup>.

لاحظ كيف رد (سيل) رأي (فايل) وأحال إلى ما كتب في التفسير من أن الآية نزلت في شأن أبي بكر، رغم أن العلماء أوردوها بصيغة التضعيف <sup>(٤)</sup> ولم ترد في صحاح الكتب.

ب- وفي الحروف المقطعة في أوائل السور، نجد أن (سيل) يتأثر بالمستشرق الألماني (شبرنجر) <sup>(٥)</sup>، حيث يقول: (تصدر بعض السور أحرف مفردة، ومن المستحيل تحديد معانيها، وهي: ألم، المر، طه، كهيعص)، والأخيرة موجودة في مطلع سورة مريم، التي تحتوي على قصص يوحنا المعمدان والمسيح، وكانت هذه السورة قد تليت على ملك الحبشة في حضور السفراء الذين أرسلهم محمد (عليه الصلاة والسلام) إليه، وهذا ما دفع الدكتور (شبرنجر) للافتراض بأن هذه الكلمات الغامضة تمثل رمزاً مسيحياً مثل الأحرف (H.N.R.J) ترمز (Jesus Nazarenus Rex Judaeorum)، وعلى هذا فإنه سيكتب هذه الأحرف بالجملة التالية: عيسى النصراني ملك اليهوديين، ليس ضرورياً بالعربية استعمال الحرف الأول من الكلمة لصياغة الاختصار، إذ

(1) سورة الأحقاف. ١٥

(2) سورة النمل. ١٩.

(3) سيل، تدوين القرآن، ص ٦.

(4) أوردتها الزغشري بصيغة التضعيف، الكشاف (٣٠٦/٤) ولم أجد لها أثراً في تفسير ابن كثير.

(5) انظر في ترجمته: منصور، محمد أحمد، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، عمان، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٧٢.

يمكن أخذ الحرف الأكثر بروزاً ، وعلى هذا فإن الدكتور شبرنجر يأخذ (ك ص ع) و(ي) ويفترض أنها كتبت على هذا النحو، وقرأء بعضها نقوشاً على الزوايا، فيقرأ من الأسفل على الشكل التالي:

ع = عيسى      ص = النصراني  
ك = ملك      ي = يهودي<sup>(١)</sup>.

لاحظ كيف تأثر (سيل) بهذا الرأي الذي يتسم بالبعد عن النظرة الموضوعية، ومع ذلك لا يتعقبه برد، بل يورد رأيه تماماً كما لو أنه من المسلمات ثقة بما يقول.

ج- وترى أيضاً (هارشفيلد) يتأثر ب(نولدكه) في فواتح السور، حيث تبنى " رأي نولدكه الذي عد كل حرف من الحروف المقطعة رمزاً لاسم الشخص الذي كان يمتلك المخطوطة، وقد تسلت تلك الرموز سهواً إلى النص القرآني"<sup>(٢)</sup>.

ومثله (بالمر) فقد احتفى بمزاعم (نولدكه) وأعلن " أنها نظريات تدل على براعة وإبداع"<sup>(٣)</sup> . ومثله (جيب) في موسوعة الإسلام المختصرة.

د- وفي ترتيب الآيات السور نجد تأثر (آبري) ب(فلوجل)<sup>(٤)</sup> الألماني؛ إذ تبنى ترقيمه للآيات<sup>(٥)</sup>.

وفي أثناء حديثي عن ترتيب المستشرقين البريطانيين لآيات المكي والمدني، ظهر تأثرهم بترتيب (نولدكه) و(شفالي) الألمانين، وإفادة (بيل) من ترتيب (نولدكه) حيث تعقبه في بعض

(1) سيل ، تدوين القرآن ، ص ٨.

(2) hirschfeld, New: researches, P141-143.

(3) Palmer, the Koran with an introduction by Nicholson, p38.

(4) انظر في ترجمته: جحا ، ميشال ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، ص ١٩٢.

(5) Arberry, the koran interpreted وينظر: محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن، ص ١١٥.

الملاحظات، وحاول أن يقدم ترتيباً آخر، ولكنه لم يفلح، وكذلك تأثر (واط) ب(نولدكه) في كتابه "محمد ﷺ في مكة" (١).

هـ- وفي موضوع الأحرف السبعة، ينقل (جيب) عن المستشرق الأمريكي (آرثر جفري) رأيه في القراءات السبعة، حيث يدعي "أنها هي الأحرف السبعة بعينها، دون أن يناقش ذلك أو يتعقبه بنقد" (٢).

و- وفي الأسلوب القرآني يتأثر جيب ب(فولرز) (٣) الألماني حيث ينقل عنه - غير ناقد - "أن القرآن يتميز بتكرار اللزمات بأسلوب السجع البادي على آياته" (٤).

وتلمس كذلك تأثر (مونتجمري واط) ب(آرثر جفري) في "دعوى وجود كلمات غير عربية في القرآن وعدتها ما يزيد على المئتين" (٥). وكان مقتنعاً بكل ما جاء في هذا الرأي.

وهناك أمثلة متكاثرة على ذلك؛ حيث يتأثر (جيب) ب(هورفتس) الألماني في أن معنى قرآن (قريانه) بالسريانية (٦). ومعنى كلمة المثاني أخذها من (نولدكه) وتعني (المشناه) كما ظهر ذلك سابقاً (٧).

ز- وفي ميدان التفسير، فإن التأثر يبدو واضحاً جداً في دراساتهم، والأمثلة أكثر من أن

تخصي:

(1) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ص ١٤٨.

(2) The shorter encyclopaedia of Islam, p283. و Jibb

(3) انظر في ترجمته: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٩١.

(4) Jibb, The shorter encyclopaedia of Islam, 273

(5) Watt, bell's introduction to the Quran, p84-85.

(6) Jibb, the shorter encyclopaedia of Islam, p273.

(7) نفسه، p280.



- فقد نقل جوهانز بالجون في كتابه Modern Muslim Koran

interpretation عن (فنسك) <sup>(١)</sup> الألماني رأيه "أن الصلاة قبل الهجرة كانت فرضت ثلاث

مرات، واحدة في النهار واثنين في الليل، حيث يؤخذ من الآية ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ

وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكْرَيْنِ ﴾ <sup>(٢)</sup> ومن

الآية ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ

كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا

مُحْمُودًا ﴿٣﴾ (٤) ."

ولم يبد (بالجون) أدنى تعقب لهذا الرأي الذي لا يصح مع ما تذهب إليه الآيات وتنص عليه.

ويتأثر (واط) ب(جولدزيهر) المجري ولفيف من المستشرقين الألمان والأمريكان، حيث

ينقل عنهم ما نصه: (ويقول القرآن بصراحة: إن المسلمين استمروا في الاعتقاد بوجود كائنات

خارقة أقل من الإله، كالجن، والشياطين، ولكن طبيعة الجن وعلاقتها مع الشياطين غامضة، وليس

من الضروري الحديث عنها أكثر مما فعلنا، وكانت الفترة الأولى للارتداد عن عبادة الآلهة الوثنية

جعلها في عداد الكائنات الخارقة الثانوية، ثم قيل عنها بأنها مجرد أسماء) <sup>(٥)</sup>.

(1) انظر في ترجمته: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٨٩.

(2) هود، ١١٤.

(3) الإسراء، ٧٨، ٧٩.

(4) Balijon, modern muslim Koran interpretation, p35.

(5) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٥٢. Goldziher, abhandlungen zur arabischen

philology, leiden, 1896, 106-17- eickmann, die angeiologie und damonologie des korans,

New York, Leipzig 1908 p, A, E-icher, die dschinn. Teufel Und engel in koran, Leipzig

1928 S, Zweemer (the worship of Adam 64. angels, Moslem world 27, 1937, 27-115for

ويتأثر جيب ب(مكدونالد)<sup>(١)</sup> في نفيه المعجزات وخوارق العادات حيث يقول: (ولكن في التركيب الذهني للشعوب الإسلامية نسب كبيرة مما نستطيع أن نسمية قوام أو جوهر الوحدة الكونية السفيه، وأنا أفهم من ذلك شيئاً يشبه طريقة القائلين بوجود الروح في كل الأجسام الحية، ولو بصورة فطرية تقليدية بدليل الاعتقاد بالجن والعفاريت، وبجميع تلك العجائب السحرية المدهشة التي ذكر عنها الدكتور (ماكدونالد) الشيء الكثير في محاضراته، على أن أكثر هذه الأمور قد نفيت من الإسلام عقيدة وعملاً فنظر لها الدين نظرة للأشياء الخارجة عن العقيدة، غير أن بعضها بقي)<sup>(٢)</sup>.

وقد تأثر (واط) بالمستشرق الأمريكي (جفري) في رأيه القائل "بأن الإسلام قد أطلق عليه القرآن في الفترة المدنية اسم التزكي"<sup>(٣)</sup>.  
وقد تأثر (بيل) بـ (فايل) حيث يصل معه إلى نتيجة مؤداها "أن الآيات وضعت وجمعت بعد وفاة النبي ﷺ"<sup>(٤)</sup>.

ح - وفي مناهج المفسرين، تجد تأثراً ملموساً بالمستشرقين، حيث توجد أمثلة عديدة ونماذج لا بأس بها تدل على ذلك، وهذه بعضها:

- ينقل (جان جانسن) في كتابه "التفسير في مصر الحديثة" عن المستشرق المجري (جولدزيهر) في مناهج المفسرين، ويستشهد بأرائه في تحليل التفاسير التي قام بدراستها، بيد أنه يبدي بعض

---

the connected idia of spirit of D.B. Macdonald; the development of the idea of spirit insislam acto orientalia 9 1931 6-15 T. O. Shanghnessy, the development of the meaning of spirit in koran rome 1953.

(1) انظر في ترجمته : بدوي , موسوعة المستشرقين , ص ٣٧٢.

(2) وأط محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ٤٧٤، وينظر ص ٤٦٤، حيث تأثر ب(كلفرلي) في معنى الصلاة في القرآن من كتاب العبادة في الإسلام ل(كلفرلي)، ص ٣، مدارس، ١٩٢٥ م.

(3) جيب , الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ٥٥.

(4) واط , محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٦٣ وينظر: A. Jeffery ,Materials for the text of the quran, 1937, p32.

الملحوظات حول دراسة (جولدزيهر) وعنوانها (مذاهب التفسير الإسلامي)، ويعيب عليه أنه لم يقوم بدراسة تفاسير مهمة كتفسير النسفي، والألوسي، وابن كثير، وأبي السعود، والسيوطي، والجلالين، وقد ذكر خمسة أنواع من التفاسير: المأثور، والتفسير العقدي والصوفي والفقهي والتفسير في العصر الحديث.

وفي رأي (جانسن) أن الجانب الضعيف من دراسة (جولدزيهر) يمكن أنه جعل تفسير الزمخشري في الجانب العقدي، مع أنه تفسير بلاغي مشهور<sup>(1)</sup>.

وإلى جانب هذا المنحى النقدي، فإن الباحث يلحظ استشهاده بأحكام (جولدزيهر) دون أن يناقشها، كما لو أنها من بدهيات الأمور ومسلمات القضايا، ومثله (جوهانز بالجون) حيث كان شديد التأثر بأحكام (جولدزيهر) دون مناقشة أو تعقب لما يقول<sup>(2)</sup>.

ويبرز في الموسوعة البريطانية التأثر بأراء (جولدزيهر) في التفسير المعاصر، خصوصاً تفسير الإمام محمد عبده، حيث يورد الباحث مقتطفات من رأيه الذي أفادت منه الموسوعة المذكورة، يقول (جولدزيهر): (وبهذه الروح يشرح تفسير محمد عبده ومدرسته بكثرة نسبياً نظريات حديثة في القرآن، وعلى الأخص نظريات دارون، ولتقف مثلاً عند تفسير الآية التاسعة والأربعين وما بعدها من سورة البقرة ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾، فإن التفسير يتجه في أنظاره العامة إلى أن هذه الآيات تتضمن نظريتي تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي، كذلك يراد استخدام الآيتين الثالثة والخمسين بعد المتتين من نفس السورة ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ والسابعة عشرة من سورة الرعد ﴿ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكُّ فِي الْأَرْضِ ﴾، والجملة المكررة

jansen, the interpretation of the Koran in modern Egypt, p4. (1)

Baljon, Modern muslim koran interpretation, p17.(2)

كثيراً ﴿ أَلْعَنِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ في الآية الثامنة والعشرين بعد المئة من سورة الأعراف مثلاً ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ في الآية الواحدة والثمانين من سورة يونس، تحمل بكل جد على بقاء الأصلح، فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه ينتهي ببقاء الأمثل وحفظ الأفضل، وهذا مقصود حقاً في تطبيقه التاريخي الاجتماعي، ولكن التفسير الحديث لمدرسة محمد عبده لا يجب أيضاً أمام التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة في العلوم الكونية، ولا ريب أنه ليس مفاجأة هينة بالنسبة إلى نظرنا المتوارثة إلى العلم الإسلامي أن نسمع شيخ المدرسة الأزهرية يتحدث عن الآيتين التاسعة عشرة والعشرين من سورة البقرة، حيث يدور الحديث عن التمثيل بالرعد والبرق وظواهر طبيعية أخرى، كما يجري الحديث عن تأثير ذلك، فيفضي في الكلام عن نظرية الكهربائية وتولدها في الرعد والبرق وعن السيل الكهربائي الموجب والسالب، وعن التلغراف والتلفزيون والتراموي، لا كما لو أن الحديث عن كل هذه الأشياء في القرآن، وهناك مؤلفون من الإسلاميين المجددين يذهبون بعيداً فيدعون ذلك، بل على معنى أن ملاحظة كل هذه المخترعات التي وصلت إليها الحضارة جديدة حقاً بعارفي كتاب الله وتتطلبها روح هذا الكتاب .

وعلى عكس ذلك يجد محمد عبده في القرآن نظريات حديثة عن الأمراض وعلاجها، وكذلك في الحديث الشريف عن نفس هذه الأحوال، فهو يدعي بكل جد أن النظرية المنعكسة أيضاً في القرآن في الآية الخامسة والسبعين بعد المتين من سورة البقرة ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِينَ يَتَخَبَّطُونَ الشَّيْطَانَ مِنَ الْمَسِّ ﴾ والمعروف عند قدماء العرب من أن الجن سبب كل الأمراض لا تسمح بفهم تفسير آخر سوى أن الجن (أي الأجسام الخفية) هي الميكروبات المسببة للأمراض، وعلى ذلك سيتأثر القرآن في مسألة أسباب الأمراض بموقف أحداث مراحل الطب<sup>(١)</sup>.

(1) جولدزبير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبدالحليم النجار، دار أقرأ، ط ٣، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، ص ٣٨٣-

وهذا ما أفادته الموسوعة البريطانية في بحثها عن التفسير في العصر الحديث، وكذا (بالجون) أيضاً، ولنجد (جوهانز بالجون) في كتابه: **Modern Muslim Koran interpretation** ينقل رأي المستشرق الفرنسي (ج. جوميه) في "تقييمه لدراسة محمد أحمد خلف الله حيث أعلى عن شأنها، وانتفع بها في دراسة التفسير المعاصر في مصر"<sup>(١)</sup>.

وترى (جان سميث) في كتابه **A historical and semantic study of the term Islam** (As seen in a sequence of Quran commentaries) من المستشرقين في تقييمهم للعديد من التفاسير، فمن ذلك:

- نقله عن (آرثر جفري) رأيه في تفسير الألوسي، حيث يقول (آرثر جفري): (ثمة عدد هائل من القضايا ذات القيمة العالية، وبالأخص ما هو موجود في تفسير الألوسي الواسع الذي هو عمل مؤلف في القرن التاسع عشر، حيث جمع نتائج وخلاصات التفسير المتقدمة)<sup>(٢)</sup>.

- وينقل عن (نولدكه) رأيه في تفسير الجلالين، حيث يشير (نولدكه) إلى "أهمية كتاب الجلالين، إذ يرى أن تفسير الجلالين لأجل كونه مختصراً والذي يناسب القارئ أكثر من المطولات كالطبري، والرازي، وفيه خلاصة القضايا النحوية، فإن هذا من المحتمل أنه جعله أكثر شيوعاً في التفسير بين المسلمين اليوم"<sup>(٣)</sup>.

وينظر تأثيره ب(بروكلمان)<sup>(٤)</sup> الألماني. و(ازوتسو)<sup>(٥)</sup> الياباني، وكمظهر واضح على تأثير الاستشراق البريطاني بالدراسات الاستشراقية الأمريكية، احتاجت الحكومة البريطانية إلى إعادة

Cf, J. Jomier in Midfo (1954), 39 ff in modern muslim koran interpretation, p6.(1)

smith, a historical and semantic study, p213. (2)

(3) نفسه , p138.

(4) نفسه , p129 وانظر في ترجمة بروكلمان : بدوي , موسوعة المستشرقين , ص ٥٧ .

(5) نفسه , p157. و(ازوتسو) مستشرق ياباني له عناية بالدراسات القرآنية، انظر دراسة الدكتور المصطفى تاج الدين حول هذا المستشرق وعنوانها: النص القرآني والمنهج اللساني: قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني (توشيهيكو ازوتسو)، مؤتمر التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن-بيروت، ص ١-٧ .

النظر في أوضاع الدراسات العربية والإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، فكلفت لجنة برئاسة سير (وليام هايتز) عام ١٩٦١م، للقيام بهذا العمل وقدمت مؤسسة (روكفلر) دعماً مالياً لهذه اللجنة؛ لزيارة عشرة جامعات أمريكية وجامعتين كنديتين؛ للإفادة من التجربة الأمريكية في مجال الدراسات العربية الإسلامية، وقدمت اللجنة تقريرها الذي تضمن خلاصة الرحلة الأمريكية ومقابلات مع المسؤولين عن الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات البريطانية، وجاءت التوصيات من جديد لدعم هذه الدراسات والإفادة من الخبرات الأمريكية<sup>(١)</sup>.

وأنت ترى أن الاستشراق البريطاني قد أفاد كثيراً من أنواع الاستشراق الأخرى في دراساته القرآنية، وتبني آراء أعلامها المشهورين، إلا أنه كان له وقفات إزاء هذه الآراء قبولاً أو رفضاً.

### المطلب الثاني: تأثير المستشرقين البريطانيين بعضهم:

كثيراً ما يعلق المستشرقون البريطانيون بعض الآراء على بعضهم، ويحيلون إلى دراسات مواطنيهم، حيث يهدفون إلى بيان الثقة بكتاباتهم، وبأهمية تلك الآراء وقيمتها في الأوساط العلمية، وهذا لا يندرج تحت حصر، بل يمكن الإشارة إلى بعضه، بنماذج تثبت هذا.

أ- ففي كتاب "محمد ﷺ في المدينة" يقول (واط): (ويرى بيل أنه ليس من آية من آيات الربا ترجع إلى العهد المكي، ويمكن أن يجعلنا ذلك نعتقد أنه ليس هناك آية ترجع لزمن متأخر على حصار المدينة)<sup>(٢)</sup>.

ب- وفي كتابه "محمد ﷺ في مكة" يكثر من النقل عن أستاذه (بيل)، ويشير إليه في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله: (وبعد (نولدكه) تقدم (ريتشارد بيل) بخطوة أخرى في ترجمته للقرآن

(١) مركز المدينة المنورة للدراسات وبحوث الاستشراق، ٢٠١٥م.

(٢) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٥٢.

الكريم ودراساته الملحقه بترجمته، والمنشورة سنة ١٩٣٧ إلى ١٩٣٩ م، فالروايات الإسلامية دائماً توافق (بيل) في ترجمته الأنف ذكرها، أن يقسم كل سورة إلى مكوناتها الأصلية، كما حاول أن يضع تاريخاً لبعض الآيات المنفصلة، أي أنه لم يضع تواريخ متوالية لنزول الآيات، ومهما يكن الرأي النهائي في تفاصيل هذا العمل، فالذي لا شك فيه هو أن هذا العمل يعد نقطة البدء لأية دراسة أخرى عند تسلسل نزول القرآن الكريم، ولقد قبل (بيل) المعيار الذي وصفه (نولدكه) كمعيار مضبوط (معيار طول الآيات أو قصرها)، وإن كان من رأيه أن هذا المعيار في حاجة إلى بعض التعديل؛ ليتناسب مع آيات بعينها، بالنظر لمحتواها (المعاني الواردة بها)، ويبدو أن هذا العمل كان صحيحاً خاصة فيما يتعلق بالحقيقة المدنية، لكن كثيراً من النتائج التي خلص بها (بيل) من مباحثه تلك ليست جميعاً مؤكدة لها؛ لما أن اختلاف وجهات النظر مسألة قائمة<sup>(١)</sup>.

ج- ويقول في موطن آخر: (يمكن للمرء أن يتخيل أن الآية (آية الغرائق) قد تشير لنوع من المعارضة بين المؤمنين برسالة محمد (عليه الصلاة والسلام) أو بين المرتدين (الذين أسلموا ثم تركوا الإسلام)، والمقصود على عهد الرسول (عليه الصلاة والسلام) لا بين من عرفوا - تجاوزوا- بعد ذلك بالمرتدين أيام أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-، وإذا كانت الآيات التي تتحدث عن الذين لا يؤدون الزكاة على أنهم مكبون، فرمما كانوا هم المقصودين بهذا)<sup>(٢)</sup>.

د- وترى (جان سميث) ينقل عن (مرجليوث) رأيه في "أن تفسير الإمام البيضاوي فيه تأثير بالناحية الاعتزالية التي كانت سمة بارزة على الإمام الزمخشري"<sup>(٣)</sup>، ولم يقم (جان سميث) بتعقب (مرجليوث) ثقة بما يقول.

هـ - وترى (بيل) يتأثر بأراء (توري) في رأيه في بعض المصطلحات القرآنية<sup>(٤)</sup>.

(1) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ص ١٣٤.

(2) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ص ٢٦٧. وينظر. bell, translation of the quran.

(3) smith, a historical and semantic study, p121.

و- ونجد أن (جيب) يتأثر ب(ألفس منغانا) في زعمه "أن في القرآن كلمات سريرية، بل تراكيب وأسلوب سرياني"<sup>(٢)</sup>، وترى (بيرسون) ينقل عن (بيل) و(واط) رأيهما في "أن السور في القرآن غير مترابطة وتفسيرهما لمصطلح المثاني في القرآن"<sup>(٣)</sup> كما رأينا سابقاً.

ز- ويظهر لي أن (بيل) بعد أن أفاد من محاولات (موير)، و(جريم)، و(هارشفيلد) في ترتيب الآيات، يعترف أن هذه الدراسات فيها قصور، وأنه من الممكن الشك في إمكانية ترتيب كامل للقرآن بحسب النزول"<sup>(٤)</sup>، ويتبين لي أن (ليفني) يكرر مقالة (جاردنر) في دعوى تناقض القرآن في مسألة تحويل القبلة؛ حيث يقول: (لقد أمر النبي ﷺ أن يتوجه في صلاته إلى القدس - هذا في موضع من القرآن- ثم أمر في موضع آخر بأن يتوجه إلى مكة، على حين أنه قد تلقى تعليماً ثالثاً في موضع جديد بأنه لا قيمة للاتجاه الذي ينشده في صلاته)<sup>(٥)</sup>.

ح- وفي مقالة المستشرق (هربرت بيرج) دراسة تحليلية لكتاب " quranic studies " عنوانها: **the implications of and oppositions to the methods and theories**: of john wansbragh,1997. (جون وانسبروغ)، ترى الثناء البالغ على هذه الجهود دون تعقب يذكر، ومثله صنع فضل الرحمن في كتابه<sup>(٦)</sup>.

- 
- (1) bell, introduction to the quran. P79 and see c.c.torry the commercial and Theological terms in the Koran.
- (2) Jibb,the shorter encyclopaedia of Islam,p281.
- (3) Encyclopaedia of Islam,second Edition,(2/418).
- (4) bell, introduction to the quran, p103.
- (5) Gardner,Faiths of the world,p273. وانظر: Levy the social structure of Islam,p163.
- (6) Fazlur rahman,the major themes of the quran,minn eapolis.Bibliotheca islamica.chicago,1980,look at his introduction



وإن التأثير البالغ بالجهود البريطانية فيما بينها يظهر بشكل أوضح في النقل عن الترجمات للقرآن؛ لا سيما السيئة منها كترجمة (رودويل) و(سيل) و(بالمر)، وعدم الاكتراث بترجمة (آري) التي تعد أقلها خطراً بالنسبة لأسلوب القرآن، وكذلك ترجمة (مامرمادوك بكثال).

### المطلب الثالث: تأثير الاستشراق البريطاني ببعض الباحثين المسلمين.

تأثير الاستشراق البريطاني في دراسات الباحثين المسلمين أمر لا يمكن إنكاره أو إغفاله، فقد تبني كثير منهم آراء المستشرقين البريطانيين، وطبقوا كثيراً من نظرياتهم، وراموا تحقيق تطلعاتهم وتوجهاتهم ترسيخاً لتلك المبادئ، وتجزئاً لها، وقد قام قسم منهم بتفسير القرآن وفهمه على ضوء مناهجهم ووفق مناهجهم الفكرية.

أ- فمما يظهر هذا الأثر: إسهامهم في إبراز حركات هدامة تعمل على تفسير القرآن وترجمته حسب النمط الحديث، مما لا يمت إلى التفاسير السابقة بصلة كحركة القاديانية والبهائية. وفي هذا الإطار جاء في مجلة الاجتهاد: (عمد الاستشراق بشكل مكثف إلى التركيز الشديد على الدراسات الخاصة بالفرق الدينية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً، ودراسة أوضاع الأقليات غير المسلمة داخل المجتمع الإسلامي، وهو يهدف من وراء تضخيم دور الفرق الدينية في المجتمع الإسلامي إلى النيل من الإسلام ووحدة المجتمع والحضارة الإسلامية، حتى يستطيع الاستشراق أن يزعم وجود عدة عقائد إسلامية، وبالتالي وجود عدة مجتمعات إسلامية، مما يفضي في النهاية إلى عدم وجود عقيدة واحدة وأمة إسلامية واحدة، واتجه الاستشراق حديثاً - وبمساعدة التنصير والاستعمار - إلى استحداث فرق دينية جديدة في المجتمع الإسلامي، كالبهائية<sup>(1)</sup> والقاديانية<sup>(2)</sup> من أجل شق الصف في المجتمع الإسلامي).<sup>(3)</sup>

(1) البهائية: مذهب ديني أسسه بهاء الله، وتولاه من بعده ابنه عبد البهاء بهائي (1841هـ - 1921م)، وهذا المذهب شديد القرب من البابية، ومتأثر بالشيعية والصفوية، ومواده أن الله تعالى يعرف نفسه للإنسان بواسطة الأنبياء الذين يظهرون على مر الأجيال، يعتقد البهائيون بوحدة الأديان، انظر الموسوعة العربية الميسرة، (1/419).

ويقول الدكتور محمد أبو ليلة: (وبالنسبة للترجمات التي تحمل أسماء إسلامية، فإنها تتنوع بين الفكر الطائفي المنحرف، وبين الجهل بأسرار اللغة العربية وبالعلوم الشرعية وعلوم القرآن. من هذه الترجمات ترجمة (عبد الله يوسف علي) وهو من مسلمي طائفة البهرة<sup>(٣)</sup> بالهند، حفظ القرآن صغيراً، وتعلم اللغة العربية والبريطانية وآدابها، ومهر فيها وكانت صلته بالتعليم العلماني في مرحلة مبكرة من حياته، وقد كان هو نفسه ينادي بتعميم التعليم العلماني بين المسلمين، وباحتذاء مثل الدول الغربية في ذلك، صرح بذلك في خطبة ألقاها في غرفة الصلاة البيضاء ونشرت له هذا التصريح مجلة التايمز البريطانية في عددها الصادر ٢٤ يناير ١٩٠٧م. هذه الترجمة على الرغم من شيوعها، وعلى الرغم من قيام مجمع الملك فهد بإجراء بعض التنقيحات عليها، فإنها لا تخلو من الأخطاء والأفكار الطائفية، ومن الأفكار التي تآثر صاحبها فيها بعلم الكلام المسيحي، كما أنها في الوقت نفسه تشتمل على بعض الأخطاء المطبعية. ومن أمثلة هذه الأخطاء التي تشتمل عليها ترجمة عبد الله يوسف علي من النوعين السابقين:

١- إصراره على تفسير آيات الجنة والنار تفسيراً رمزياً، وعلى تفسير النعيم الأخروي في الجنة بأنه نعيم روحاني<sup>(٤)</sup> لا حسي، وهذا هو مذهب الباطنية الإسماعيلية ومذهب إخوان الصفا.

- 
- (١) القاديانية: ديانة ظهرت في آخر القرن التاسع عشر في الهند، بعد استقرار الحكم البريطاني فيها، وهي ثورة على النبوة المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام وعلى الإسلام، تبنيتها الحكومة البريطانية واحتضنتها، مؤسسها ميرزا غلام أحمد، من مبادئها: الادعاء ببقاء وراثه الأنبياء في العلم اللدني، وأن ميذا غلام له مماثلة بالمسيح عليه السلام، وأن قاديان هي ثالث الأماكن المقدسة بعد مكة والمدينة المنورة، انظر الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، القادياني والقاديانية، (دراسة وتحليل)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ٥، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ٥، ص ١٤، ص ١١٨، ص ١٢٤.
- (٢) حسن، محمد خليفة، الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مراجعة حامد الطحاوي، مقال في مجلة الاجتهاد، ص ٣٢٢، العددان ٥٠/٥١، السنة الثالثة عشرة، ربيع وصيف ٢٠٠١-١٤٢٢هـ، بيروت.
- (٣) طائفة باطنية من الإسماعيلية، انظر الموسوعة العربية، الجمهورية السورية، ط ١، ٢٠٠٢، (٥/٤٣٠).
- (٤) ينظر التعليق على ذلك في مجلة البيان للدكتور فهد المالك، مقال: نظرات في ترجمة معاني القرآن، مجلة البيان الصادرة بلندن، عدد ٩٧، ١٩٩٦م.

- ٢- تفسيره للمعجزة بالمعنى الرمزي، لا بالمعنى الذي تكلم عنه القرآن وأجمع عليه المسلمون.
- ٣- توسعه في معنى الإيمان بحيث لا يتطلب الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام.
- ٤- ترجمة كلمة ( الغيب ) في القرآن بما يبعدها عن مقصود الله تعالى، متأثراً في هذا بالعقائد النصرانية وبالمعتقدات الباطنية، وذلك عند ترجمته لقوله تعالى ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾<sup>(١)</sup>. with him are the keys of unseen. ، والغيب ما غاب عن حاسة الإنسان وعقله، ولا طريق إلى معرفته إلا بخبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا بالعلوم والتجارب. وهو ما لا تعبر عنه كلمة unseen المأخوذة نصاً من الأمانة النصرانية<sup>(٢)</sup>.
- ٥- وهو يترجم كلمة ( جنة ) المذكورة في القرآن (garden) التي تعني حديقة في بيت.
- وترجمة مولانا (محمد علي الأحمدى اللاهوري) الصادرة في عام ١٩١٧م بالمجلد الثاني استطاعت وللأسف أن تتسرب إلى مصر، فإنها لا تعدو أن تكون تفسيراً قاديانياً للقرآن الكريم، وترويجاً للمعتقدات القاديانية الخارجة عن نطاق الإسلام جملةً وتفصيلاً، ومن هذه المعتقدات المرفوضة:
١. القول بنسخ القرآن.
  ٢. إبطال عقيدة ختم النبوة بمحمد عليه الصلاة والسلام، والقول بنبوة بل بإلهية الكافر غلام أحمد ميرزا -رأس الفرقة الخارجة-.
  ٣. تمجيد الترجمة القيم الغربية، وتكاد تحل العلم المادي محل الدين.
  ٤. تفسير الألفاظ والجمل القرآنية بنفس الطريقة التي يفسر بها اليهود والنصارى كتبهم.

(١) الأنعام، ٥٩.

(٢) انظر تعليق الدكتور بهجت عبد الرزاق الحباشنة على تفسير عبد الله يوسف علي للجن ورفع سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام وبعض تأويلاته القاديانية في بحث بعنوان: ترجمة عبد الله يوسف علي لمعاني القرآن الكريم في ضوء الكتاب والسنة: دراسة عقدي نقدية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، مج ١، عدد ١، شوال ١٤٢٦هـ/ تشرين الثاني ٢٠٠٥م، ص ٨٠-٨٨.

وقد قالت مشيخة الأزهر كلمتها في هذه الترجمة، وقررت اللجنة التي شكلها مجمع البحوث لفحص هذه الترجمة أنها ترجمة يقصد بها تحريف القرآن وتضليل الناس المسلمين، والدعوة إلى بدعة جديدة مخالفة لإجماع المسلمين، كبدعة الأحمديّة القاديانية التي ادعى زعيمها غلام أحمد القادياني استمرار الوحي، وأنه هو المسيح المنتظر، وأنه نسخ بعض أحكام القرآن (يعني الجهاد ومقاومة الاستعمار)، وقد وصفت مجلة المنار فرقة القاديانية بأنها (فرقة مسيحية الإسلام)، كتبت ذلك المجلة في عام ١٩٢٥م على إثر رفض الأزهر لهذه الترجمة الطائفية.

وجهود القاديانيين وأموالهم لا تزال توجه ضد القرآن؛ فهم قد نشروا وينشرون العديد من ترجماتهم المناوئة للقرآن في أمريكا، وفي الدول الأوروبية وفي إفريقيا وآسيا، ويكفي أن نقول: إن أول ترجمة للقرآن باللغة الدنماركية - وهي الترجمة الراجعة في الدنمارك - هي ترجمة قاديانية أنجزها عبد السلام صادق مادسن، دنماركي الأصل اعتنق الإسلام على الطريقة القاديانية، صدرت الترجمة من كوبنهاغن عام ١٩٦٦م-١٩٦٧م بعنوان (keranen) في ثلاثة أجزاء من القطع الصغير، وتقع في ١٢٦٨ صفحة، وأعيد طبعها في عام ١٩٨٠م بمقدمة لرئيس البعثة الإسلامية الأحمديّة الاسكندنافية.

ومما يؤسف له أن هذه الترجمة الطائفية قد أعيدت طباعتها للمرة الثالثة بعد تسع سنوات في عام ١٩٨٩م في مجلد واحد، وقد طبعت هذه المرة بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس الديانة القاديانية الهالكة الذي احتفل به القاديانيون بمدينة (تورنتو) في كندا، وفي هذا الحفل أقيم معرض لترجمات القرآن ضم هذا المعرض اثنتين وخمسين ترجمة باللغات المختلفة، وقد ترجم القاديانيون القرآن إلى اللغة الألبانية، وهم الآن ينشطون في البلقان محاولين بكل الطرق أن يصلوا إلى الحكم في ألبانيا لإقامة دولة قاديانية بها، وهم لا يزالون يعملون على تحقيقها، وقد تنبه علماء إفريقيا لخطورة القاديانية على الإسلام، فقد قام الرئيس عيدي أمين بجمع الترجمات القاديانية وحرقها جميعاً، وقد أشرنا إلى ترجمة الكافر رشاد خليفة البهائي التي حشاها بالأفكار البهائية الإلحادية التي تصطدم بلا

شك مع مبادئ الإسلام الحنيف، ويقال مثل هذا بالنسبة للترجمة القاديانية الأثيمة لهذا الكتاب العزيز التي نشرها المدعو الشيخ مبارك أحمد في نيروبي في عامي ١٩٥٣م، ١٩٧١م. واتبعت هذه الترجمة بترجمة قاديانية أخرى ولكن بلغة اللوجندا ( لغة مسلمي جنوبي وشرقي أوغندا).

وفي هذا القرينة نلفت النظر إلى الشاعر البريطاني السير (ريتشارد لورتن)، الذي رأى أن ينظم القرآن شعراً (١٨٢١-١٨٩٠م)، فقد نشرت مجلة إدنبره عام ١٨٦٦م محاولته لنقل معاني القرآن شعراً، وعلى الرغم من جمال اللغة الشعرية التي استخدمها الشاعر البريطاني في تفسير سورة الضحى، فإن القرآن لا يمكن أن ينظم، وقد نفى عن نفسه أن يكون شعراً، وعن مبلغه أن يكون شاعراً.

وأوصاف الشعر منفية عن القرآن، وليس في القرآن شعر أصلاً، وأن ما زعمه بعض المتجرئين من وجود شعر في القرآن فهو باطل؛ لأنه لو كان القرآن شعراً لسهل على العرب محاكاته والإتيان بمثله، فقد كان الشعر مجال تنافسهم، ومعقد فخارهم، وسجل مآثرهم.

أما إذا وجدت بعض العبارات القرآنية الموزونة بالاتفاق، فليس يعني هذا أن في القرآن شعراً، إذ إن مثل هذه العبارات القليلة الموزونة لم تكتب على منوال الشعر، ولم تشد ألبتة عن منهج الوحي من حيث اللغة والأسلوب والموضوع، ومن حيث التوجه والغاية، ثم إن وجود بعض التفعيلات في كتاب كبير بحجم القرآن لا يميز تسميته بالشعر أبداً.

وفي هذه القرينة نشير إلى ترجمة القرآن شعرية كاملة للقرآن، وهي بين أيدينا الآن نفحصها، وهي للأستاذ فضل الله نكاين؛ وهو إيراني الأصل ولد في طهران عام ١٩٣٨م، كان يعمل محاضراً بجامعة كامبردج، وعمل كذلك في محطة BBC البريطانية، وعنوان الترجمة ( the Koran)، وهي أول ترجمة شعرية كاملة للقرآن the first poetic translation والترجمة من منشورات دار دونللي والأنباء بشيكاغو لعام ٢٠٠٠م.

ومما جاء في تقرير الترجمة؛ أنها سوف تكشف سر تأثير القرآن على عقول المسلمين وقلوبهم، السر أو الأسرار التي جعلت الطفل المسلم الصغير يحفظ القرآن، ويقراه كله من ذاكرته لا تسقط منه كلمة ولا حرف.

إن هذه الترجمة إضافة حقيقية للأدب العالمي، وهي إضافة لها مغزاها للوعي الديني على مستوى المعمورة، وهي رائعة الألفية الثالثة، وتقع هذه الترجمة في ١٠٨٤ صفحة من القطع الكبير، وهي لا تشتمل على النص العربي كترجمة عبد الله يوسف علي وبكثال وغيرهما.

وفي النسخة القديمة للترجمة أشار المترجم إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ

لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾<sup>(١)</sup>.

ثم أتبعها بهذه الشواهد التي اقتبسها من أقوال المترجمين للقرآن على سبيل المثال: بكثال (السمفونية) (المعزوفة) النجبية التي تخاطب الروح والتي يجرك كل نغم فيها قلب الإنسان، ويسيل دموعه، ويوصله إلى حد الانجذاب أو الحب المضيئي.<sup>(٢)</sup>

إن القرآن لا يمكن أن يترجم، هذا اعتقاد سلف العلماء من المسلمين وهي نفسها وجهة نظر المترجم (يعني نفسه).

ويقول (أربري): (إن بلاغة القرآن وإيقاعه في اللغة التي كتب بها القرآن - اللغة العربية- لها مميزات، خاصة أنها قوية للغاية، ومحركة للمشاعر والخواطر، لأعلى درجة، هذه الدرجة تجعل أي ترجمة والتي هي عادة محكمة بطباع الأشياء ككل عمل إنساني، تبدو كنسخة هزيلة للروعة وللجمال المتألق والنفاذ للأصل العربي للقرآن، إن القرآن ليس نشراً ولا شعراً في طبيعته لكنه مزيج فذ من الاثنين)<sup>(٣)</sup>.

(1) القمر ١٧.

(2) pickthal, the glorious quran, the introduction.

(3) arbery, the Koran, interpreted, the introduction.

ثم يستشهد فضل الله نكاين بكلام (آرفنجج) <sup>(١)</sup> ( منشورات أمانا فيرمونت ١٩٨٥م) والذي يؤيد به بطريقة غير مباشرة إقدامه على الترجمة الشعرية للقرآن، يقول آرفنجج في التعليق على كلام عبد الله يوسف علي: ( إنني أتمنى أن يتهيأ مترجم يستطيع أن يوفي لهذه العبارات المحكمة والرائعة حقها كما هي في الأصل. ويقول أيضاً ( إن الترجمات التي لا تنفخ روح الجمال في قلوب المستمعين ليست بترجمات؛ فإن روحاً شعرية ربما تأتي لنا فيما بعد بالصياغة النبيلة والجديدة التي نحن في حاجة إليها) <sup>(٢)</sup>.

ب- وما يظهر أثر الاستشراق البريطاني أيضاً في فكر الباحثين الإسلاميين؛ ما يقوله جيب في " الاتجاهات الحديثة في الإسلام "، حيث جاء في هذا الكتاب ( بما أن قوام المجتمع من الطبقات المثقفة في الهند كان مطبوعاً بالثقافة والأفكار البريطانية داخل سيطرة بريطانية خالصة، فإن الذي لا يمكن المحاذرة منه هو أن العقائد الدينية في الهند الحديثة رهينة بالتقلص أو الامتداد تبعاً لتقلص أو تمدد الأفكار التي يبيها الحكم البريطاني.

وبما أن الأصل الأساسي للمدينة هو الأصل الناتج عن الامتحان الحر النابع، وتطبيق الفكر الحديث حين تفسيرها وشرحها، دون اهتمام بما وضعه الأول أو قدماء الفقهاء، فإن الميول المدنية عامة شخصية وفردية قلما تتلاءم مع النظام الذي في أصله الميول المبنية على التقليد والإرث. وأبرز خط لأول حركة تجديدية هندية قادها السيد أحمد خان كانت تنم عن تطورها المنتظم، والفضل فيها يرجع بالأساس لكلية (عليكره) التي أصبحت منذ ١٩٢٠م الجامعة الإسلامية، والتي كانت الغاية منها أن تمزج القواعد الدينية بالدروس العلمية الحديثة، وأن إصرار مؤسسها على الماضي في خطته، وشدته في دعم نظريته من أجل البرهان على صحة الدين الإسلامي

(١) هو آرفنجج واشنطن، مستشرق أمريكي، انظر في ترجمته: عطية الله، أحمد، الموسوعة العربية الميسرة، (١/٣٩٧).

(٢) أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص ٣٨٨-٣٩٤ بتصرف.

ومطابقته للطبيعة أمران قد ألتصقا بهذه المدرسة: اسم ( نيشاري ) أي {العلمانية}، ومبدأ المطابقة العقلية في ذهن فضيلة السيد أحمد خان لا تعني بالحقيقة إلا اتجاهاً للفلسفة العقلية ليس إلا<sup>(١)</sup>.

ومركز القاديانية اليوم في منطقة ( وكنج ) بالقرب من لندن<sup>(٢)</sup>، ويقول ( جولدزيهر ): (برزت في نطاق الإسلام بالهند أمارات مختلفة على أن اتجاهاً من التفكير في نقد القرآن نفسه قد شق طريقه بين هذه الدوائر، ففي عام ١٩١١م أخرج ميرزا أبو الفضل في ( الله آباد ) نص القرآن في ترجمة إنجليزية على الترتيب الزمني، وهذه خطوة واسعة إلى نحو من النظر في كتاب الوحي على وجه موضوعي حر)<sup>(٣)</sup>.

ج- ومن الأثر الواضح الذي يراه ( جولدزيهر ) أنهم يقفون موقفاً حراً بالكلية تجاه الحديث والسنة، التي يعد تخليدها عقبة في سبيل حرية النمو. وكما ألمحت هذه الدوائر بمحول الهدم على اعتماد صحة الحديث، فقد سلطت ذلك المعول على ركن أساسي آخر في بناء مذهب أهل السنة، فهم لا يعترفون بالإجماع، وهو سند أهل السنة في شرعية العادات والمؤسسات المتقدمة العهد بحجة معتبرة في جميع الأزمان، ويسمون الاعتراف بالأعمى به تقليداً ياباه الثقات من أهل السنة أنفسهم<sup>(٤)</sup>.

د- وما أسهم المستشرقون البريطانيون في إبرازه: ظهور طرق نقدية للنص القرآني تعتمد المنهج الغربي كما رأينا ذلك عند محمد إقبال فيما سبق، وبرويز وأبي الكلام آزاد وأحمد خان، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمد كامل حسين، وأبي زيد الدمنهوري، وطه حسين في كتابه في الشعر الجاهلي، حيث عمل الأخير على تطبيق منهج (مرجليوث) واستقى كلامه، منه ونسبه إلى نفسه،

(١) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) ينظر بوسه. هيربرت، أسس الحوار في القرآن، ص ١٩٣.

(٣) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٤٦.

(٤) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٤٤.



حيث لاحظ الناقدون أن أهم ما أخذه طه حسين من (مرجليوث) يتركز على نقطتين أساسيتين هما: الدين واللهجات.

وقد أخذ طه حسين أكثر مادته من استنتاجات وآراء (مرجليوث)، وتوسع فيها وعمم الأحكام الفردية واتخذ الأمور الخاصة، فصيرها قواعد عامة، حتى خرج بحكم مبالغ متعسف هو صياغة جديدة لآراء (مرجليوث) التي كتبها في (أصول الشعر الجاهلي).

وقد أثار كتاب طه حسين الرأي العام الأدبي والديني، فأنبرى للرد عليه ومناقشته وتفنيدته مجموعة من الكتاب والأدباء، ولم تمر أفكاره دون رد أو دحض وتفنيد، وألفت كتب في ذلك، أهمها (نقد كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد فريد وجدي، وكتاب (الشهاب الراصد) لمحمد لطفي جمعه، وكتاب (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد خضر حسين و(محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد الخضري، وكتاب (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي) لمحمد أحمد الغمراوي مع مقدمة وافية للأمير شكيب أرسلان، وفصول من كتاب (تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي.

فمن جملة ما أخذه هؤلاء العلماء عليه: أنه يشك في كل شعر أو خبر فيه شبه بالقرآن، يقول الخضري: (من شاء أن ينظر إلى قاعدة تمتد إلى غير نهاية، ولا تتصل بما يمسكها أن تزول إلا إرادة هذا المؤلف، فلينظر إلى هذه الفقرة التي تمثل قلماً يشتهي أن يكتب فيتنكس، ويرمي بالحديث في غير قياس، كل شعر أو خبر أو حديث يضاف إلى الجاهليين، ويكون بينه وبين آية من القرآن شبه قوي أو ضعيف فهو مصنوع، أليس من الجائز أن ينطق العرب بحكمة فيأتي القرآن بهذه الحكمة على وجه أبلغ وأرقى، أمن الحق أن ننكر أن العرب قالوا مثلاً (القتل أنفى للقتل) لمجرد شبه بقول

القرآن ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلِي آلَ لَبِيبٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾<sup>(١)</sup> ؟ أو من الحق أن نكر أن زهيراً<sup>(٢)</sup> قال:

وَمَنْ هَابَ أسبابَ المنايا يَنْلِئُهُ      ولو رامَ أسبابَ السماءِ يَسْتُمُّ  
لأن له شبيهاً قوياً أو ضعيفاً بقول القرآن ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ ﴾<sup>(٣)</sup> .<sup>(٤)</sup>

وردوا عليه زعمه بأن الشعر الجاهلي لا يمثل الحياة الدينية في الجاهلية، وأن القرآن عنده مرآة الحياة الجاهلية، يمثل العرب أمة متدينة مؤمنة قوية التدين، وقد رفض الغمراوي هذا الرأي، ورأى أن هذا ( لا ينطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما، ولا ينطبق على من حولهما مثل ما ينطبق عليهما، ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهورتهم، فمن الخطأ الواضح إذن أن يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب، وأن يستند في ذلك إلى القرآن)<sup>(٥)</sup> .

وزعم طه حسين (أن الشعر لا يمثل الحياة العقلية في الجاهلية، ورأى أن القرآن الكريم يمثل عقلية العرب قوية تمثل قدرة على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً...، أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جداً لا يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن

(1) البقرة، 179

(2) زهير بن أبي سلمى: ربيعة بن رباح المزني، حكيم الشعراء في الجاهلية، سميت قصائده بالحواليات. توفي سنة 619م، انظر في ترجمته: ابن قتيبة، الجحيمي، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط. د. د. ص 63. تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزرازي، توفي سنة 837هـ.

وهذا البيت من معلقة زهير بن أبي سلمى، انظر: الحموي الأزرازي، خزانة الأدب، وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، بيروت، ط 1987، 1، (1/224).

(3) النساء، 78.

(4) محمد الخضر حسين، نقض كتاب في الشعر الجاهلي، ص 212.

(5) الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، ص 147-148، وينظر الشهاب الراصد، ص 85-92.

هؤلاء أقوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين)، فأنكر عليه الغمراوي أن يكون القرآن يمثل العرب في الجاهلية أمة مستنيرة لها حياة عقلية قوية، وحقاً أن الحظ الذي أنفقه القرآن في جهادهم بالحجة كان عظيماً، ولكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدل عند المجادلين، ولا عن حسن بصرهم بمواطن الحجة، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون، فالقرآن أنفق ذلك الحظ العظيم في جهاد العادة، لا في جهاد مقدره على المخاصمة، وإنك لو استقرت مواقف المحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد موقفاً قابل للمجادلون الحجة فيه بالحجة، وقارعوا الدليل بالدليل<sup>(1)</sup>.

ورأى الغمراوي (أن طه حسين لم يستقرىء الأدب الجاهلي، ولم يوازن ما فيه وما في

القرآن)<sup>(2)</sup>.

وقد تأثر طه حسين بالمستشرق (مرجليوث) الذي رأى أن الآيات القرآنية تحكي مجيء إبراهيم (عليه السلام) الى مكة واستيطان ذريته بجوار البيت بعد ما بناه هو وابنه إسماعيل، هذه الآيات مفتعلة دعت الى افتعالها رغبة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في تألف اليهود، وإثبات صلة قرابة بينهم وبين العرب.

(وهذا كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي بين أيدينا، ألم يقل لنا فيه في الصفحة السادسة والعشرين: إن حادثة إبراهيم وإسماعيل أسطورة ولو تحدثت عنها التوراة أو جاء بذكرها القرآن؟ وعنده: إن اليهود الذين استوطنوا بلاد العرب اخترعوها، وهو يرى اختراعهم لها نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب، وبين الإسلام واليهودية، وبين القرآن والتوراة.

(1) الغمراوي، النقد التحليلي، سابق، ص ١٤٨.

(2) نفسه، ص ١٤٨-١٤٩.

ثم عاد في الصفحة التاسعة والعشرين. فقال: إن هذه القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام.

وسواء أكان ارتكاب اليهود هذه الجريمة قبيل الإسلام- كما قرر هذا العلامة المحقق الجليل في الصفحة التاسعة والعشرين- من كتابه أم كان عملهم هذا بعد نزول القرآن احتيالياً على إثبات الصلة بين الإسلام واليهودية، كما ذكر قبل ذلك فإن النتيجة واحدة: هي أن أسطورة إبراهيم عليه الصلاة والسلام عند طه حسين من سيئات اليهود، وقد جرّوت عليها طائفة منهم كانت قد استوطنت بلاد العرب، وهذه الأسطورة غير مأذون لها أن تدخل إلى دائرة التاريخ، وإن شفع لها التوراة والزبور والإنجيل والقرآن!!

ولئن إذا رجعنا إلى التوراة نجدتها تتحدث عن إبراهيم وإسماعيل وبني إسماعيل في الإصحاح الخامس والعشرين من سفر التكوين، وفي الإصحاح الأول من أخبار الأيام الأولى. وهذان الموضوعان من التوراة لا سيما أولهما من أقدم أسفارهما؛ لأنه معاصر لموسى - عليه السلام-. فهل يتفضل الأستاذ طه حسين علينا وعلى العلم، فيخبرنا كيف تسنى لهؤلاء الدسائين من اليهود الذين استوطنوا بلاد العرب أن يدسوا هذه الأسطورة قبيل الإسلام في أسفار منسوبة إلى عصر أقدم من الإسلام بأزمان كثيرة وكثيرة جداً؟ كيف دسوا هذه الدسيسة في التوراة وهم في يثرب، أو في خيبر، أو في غيرهما من بلاد العرب ولم يشعر بهم سائر يهود الدنيا؟ أم تراهم فعلوا ذلك بتواطؤ اتفق جميع اليهود عليه، احتيالياً على إثبات الصلة بين اليهود والعرب وبين الإسلام واليهودية وبين التوراة والقرآن؟<sup>(1)</sup>

وقد تأثر طه حسين أيضاً برأي (مرجليوث) في الحروف المقطعة في أوائل السور، حيث ألقى على طلبته في الجامعة المصرية بمصر ما قرره (مرجليوث) من أن الحروف المقطعة

(1) الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط.د، 1996م، ص 29-30.

أوائل السور خارجة عن نظم القرآن زائدة عليه<sup>(١)</sup>، وقد رددت على هذا الرأي في مبحث خاص به في هذه الرسالة.

هـ- وما يلحظه القارئ من أثر الاستشراق البريطاني امتداده إلى عقول الحدائين العلمانيين، الذين نالوا من التراث الديني للأمة وأرادوا تعقيد نظرياتهم الفكرية الجديدة المستمدة من الرؤية البريطانية، وفهم النصوص القرآنية بناء عليها.

وهذا ما تجده في آراء نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص)، حيث طرح عدة آراء ونظريات تجاه القرآن متأثراً بطرائق الفكر البريطاني، أورد هنا أهمها فيما يلي:

١- التعامل مع القرآن على أنه نص عادي، لا على أنه وحي حيث يقول في كتابه (مفهوم النص): (القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً)<sup>(٢)</sup>، ويقول أيضاً: (إن الحضارة العربية الإسلامية بفروعها كافة قامت على النص، لكن النص بمفرده لا ينشئ حضارة وعلوما وثقافة، بل إن الذي أنشأها هو جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى).<sup>(٣)</sup>

٢- الهجمة على التراث: يقول: (إن الاتجاهات الرجعية المسيطرة على مجمل التراث.<sup>(٤)</sup> ومن العلماء الذين طالتهم تهمة الرجعية عنده محمد عبده ومحمد رشيد رضا<sup>(٥)</sup>).

٣- الهجوم على التفسير بالمأثور: يهجم أبو زيد على تفسير أهل السنة زاعماً (أن قصارى التفسير عندهم هو المأثور، وهذا بزعمه يحول الدين إلى خزعبلات وخرافات، ويصف أهل السنة،

(1) انظر: عرفه، محمد أحمد، نقض مطاعن في القرآن الكريم، ص ١٢-١٥، أدهم، إسماعيل، (طه حسين: درس وتحليل)، مطبعة مجلة الحديث، حلب، ١٩٨٣م، ص ٤-٦.

(2) أبو زيد، نصر، مفهوم النص، ص ٩.

(3) أبو زيد، مفهوم النص، ص ١٤.

(4) نفسه، ص ١٧.

(5) نفسه، ص ٢٠.

أنهم يساندون التخلف<sup>(١)</sup> . وتجد غمزه في الصحابة الكرام، والتشكيك بروايات ابن مسعود من أنه يعرف أين نزلت الآيات وفيمن نزلت<sup>(٢)</sup> .

٤- يحاول المساس بقدسية النص القرآني والتشكيك في مصدره، ويرى (أن العلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي تكمن في أن كليهما وحي يوحى)<sup>(٣)</sup>، ويحاول الربط بين ظاهرة النبوة وما عرف عند العرب من خرافات حول الجن والكهانة<sup>(٤)</sup> وهو يرى (أن نزع هذه الخرافات يؤثر في إثبات ظاهرة النبوة)<sup>(٥)</sup> .

٥- ويظهر أنه يطعن في القرآن من جهة وجود السجع فيه حيث يقول: (إن نبوءات الكهان والعرافين تعتمد السجع، فالسجع دل على أن الكلام ليس من كلام البشر الناطقين به)<sup>(٦)</sup> .  
ويطعن بأسلوب القرآن فيقول: (إن القرآن المدني يغلب عليه الخروج عن نسق الفاصلة وهو يدل على مخالفة النص)<sup>(٧)</sup> .

ويأتي برأي هو عين ما ذهب إليه (واط) في كتابه (محمد صلى الله عليه وسلم في مكة) حيث يورد خبر بدء الوحي متلاعباً بسياقه؛ إذ يقول وهو يسوق الخبر عن قوله عليه السلام: ( ما أنا بقارئ): (إن هذه العبارة لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة، فالمعنى عنده هو ( لن أقرأ )، وهذا تجسيد لحالة الخوف التي انتابت النبي عليه السلام حين فاجأه الملك)<sup>(٨)</sup> .

(1) نفسه، ص ٢٢٣، ٢٢١، ٢٢٠.

(2) نفسه، ص ١١٠.

(3) نفسه، ص ٣٨.

(4) وهذا قريب من رأي جيب في كتابه في النظم والفلسفة والدين كما مرّ سابقاً.

(5) أبو زيد، ص ١٤٤، ٥٤، ٣٩، ٣٨.

(6) نفسه، ص ٦٥.

(7) نفسه، ص ١٤٥.

(8) نفسه، ص ٦٦.

٦- ومن المقولات المهمة التي قام عليها الكاتب، وحاول دسها: عبارة (تشكل النص) وخضوعه للتطور؛ فهو يرى (أن القرآن تابع للبيئة ومتشكل فيها، ولم يكن متطوراً في عهده المكي، وإنما تطور في عهده المدني)<sup>(١)</sup>.

٧- يذهب أبو زيد إلى (أن وجود القرآن في اللوح المحفوظ هو تصور أسطوري، معتمداً بعض التفسيرات المتأثرة بالإسرائيليات وبعض الأخبار الضعيفة والموضوعة، ويرى أن هذا التصور أدى إلى نتيجتين:

الأولى: المبالغة في قداسة النص وتحويله من نص لغوي إلى دال قابل للفهم إلى نص تصويري.  
الثانية: الإيمان بعمق دلالاته وتعدد مستوياتها، مما أدى إلى استغراق معنى النص على الفهم؛ نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر<sup>(٢)</sup>، كما يصف القرآن بأن فيه غموضاً<sup>(٣)</sup>

٨- ويتهم العلماء عموماً بالخطأ في فهم الآيات، كما يرى (أن دراسات السابقين ولغة الخطاب الديني المعاصر تشكل ما سماه (الديالكتيك الهابط)، أما دراسته هو فهي (ديالكتيك صاعد)<sup>(٤)</sup>. وقد سبق أن بينت معناهما.

وقد تأثر محمد أركون بالاستشراق البريطاني حيث اطلع على ما كتبه المستشرقون البريطانيون وما قام به (ويلش) و(بيرسون) في *encyclopaedia of islam*. واتهم المنهج الإسلامي بنزع الصفة التاريخية عن القرآن وكيفية تشكله، أما المنهج الاستشراقي فيشغل بالسياق اللغوي والتاريخي للآيات، وهما موقفان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما.

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣٠٩، ص ١٥.

(2) نفسه، ص ١٣٤، ٦٦، ٤٣، ٤٢.

(3) نفسه، ص ١٨٣.

(4) نفسه، ص ٣٦.

ويجمع بين البعد الثيولوجي<sup>(١)</sup> والفلسفي، ويستعيد أدبيات أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأحاديث التي استشهد بها دعماً للتفسيرات المختلفة من أجل إعادة كتابة تاريخ حقيقي للنص القرآني، وهذه أفكار (بيل) و(جون وانسبروغ) على ما سبق بيانه.

ويخلص في مناقشته لمسألة العقل والأسطورة إلى القول بوجود الأسطورة في القصة القرآنية والأسطورة عنده (المجاز الرائع أو الخيال المجنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة)<sup>(٢)</sup>.

ويتهم التفسير بالموقف الثابت العاجز المتمثل في رفضها فكرة وجود الأسطورة ونفيها عن القرآن، كما أن التفسير يشكل وجهة المفسر أكثر من الدلالة الحقيقية للنص، ويتهم الإمام الطبري بأنه يتلاعب بالروايات والوقائع حتى يتوصل إلى ما يريد، كما "يعيب أركان على التفسير الكلاسيكي جهله بالدراسات الألسنية الحديثة التحليلية للنص"<sup>(٣)</sup>.

لقد استهوت المعايير النقدية الغربية - على الرغم من عدم موضوعيتها - أدياء النقد في ديارنا فتلقفوها دون وعي، وراحوا يطبقونها على القرآن الكريم متجاهلين هم وأئمتهم من المستشرقين اختلاف الظروف والأحوال والاهتمامات بين القرآن ومجموع كتب العهدين القديم والجديد، ولأن هذه المعايير قد قادت أصحابها إلى الشك في كتبهم وعقائدهم، فلا بد أن تقود دراساتهم أيضاً إلى الشك في القرآن والسنة.

(١) الثيولوجيا: كلمة يونانية تعني العلم الذي يبحث في وجود الله تعالى وذاته وصفاته، يقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين، ويسمى أيضاً (أثولوجيا) وعلم الربوبية والإلهيات واللاهوت، ويتميز هذا العلم بالتعويل على الإيمان، وباعتماده على النصوص المقدسة وبالسعي إلى صياغة الإيمان الديني في قوالب عصرية، والتوفيق بين الدين وبين الفلسفة والعلوم، والفلسفة: لغة، وقد مرّ التعريف بهذا المصطلح.

(٢) أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط١، ١٩٩٥م، ص٧٢-٨٠.  
(٣) ينظر ذلك في كتابه الفكرة الإسلامية: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط١، ١٩٩٠م، ص٩٣، ٩٤، وانظر له الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص١٩١، وانظر في الرد عليه: عباس، أ.د. فضل، إتقان البرهان في علوم القرآن، (٣٥٦/٢)، الريان، محمد، الحدأة والنص القرآني، ص١٢٣.



هـ- كذلك أثار الاستشراق الشكوك في العقيدة عبر نظرتة للقرآن الكريم والحديث النبوي ومصادر العقيدة الإسلامية على أنها خاضعة للنقد العقلي، وحض المسلمين على ضرورة إخضاع تلك المصادر للرؤية النقدية العقلية، ومن ثم التخفيف من قدسيته لدى المسلمين والحض على تركها واستبدالها بالقوانين الوضعية البشرية، ( فالتفسيرات واحدة لا تتغير بالإضافة إلى كل النصوص سواء أكانت دينية أم غير دينية، ومع ذلك فهي تأخذ طابعاً خاصاً لكل كاتب حتى في الكتاب المقدس ذاته، وكان لهذا أثر خاص في توجيه المحدثين من الغربيين الباحثين عن أصول التفسير إلى وضع قواعد عامة لتفسير النص دون نظر إلى الاعتبارات الدينية منتفعين في الوقت ذاته بما قدم إليهم العلم من نتائج تجريبية في النفس والاجتماع)<sup>(١)</sup>.

إن آراء المستشرقين البريطانيين في الدين الإسلامي هي في حقيقة الأمر أحكام وآراء وضعت في شأن الديانتين اليهودية والنصرانية، فنتيجة ارتفاع شأن العقل في الغرب منذ عهد النهضة الأوروبية، ثم إخضاع الدين اليهودي النصراني للعقل أصبح الدين موضوعاً للتحليل العقلي، ونتج عن النقد العقلي لليهودية والنصرانية اكتشاف ضعف الأساس العقلي لهما، فقد أثبت البحث العلمي النقدي للعهد القديم والعهد الجديد أنهما كتابان من وضع الإنسان، يمثلان بالكثير من الأساطير الخرافية غير العقلية التي تسربت إليها من الوثنيات المحيطة بها في بيئة الشرق الأدنى القديم.

(وعندما لمجح علماء<sup>(٢)</sup> الكتب المقدسة في الغرب في تفقد اليهودية والنصرانية) وكتب العهدين القديم والجديد اعتقد بعض المستشرقين أن المنهج العقلي الذي تم تطبيقه من قبل يصلح

(1) خليل ، السيد أحمد ، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن ، ص ١٩-٢٠ .

(2) راجع في ذلك نظريات ( فلها وزن) في الدراسة النقدية والتاريخية للعهد القديم، ووصوله إلى هذه النتيجة في كتاب أسس الحوار في القرآن لهيربرت بوسه ، ص ١٤٩-١٧٢ ، وانظر شازار ، زلمان ، تاريخ نقد العهد القديم منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث ، ترجمة: أحمد محمود هويدي ، مراجعة: محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٩٣-١٠١ .

للتطبيق على الإسلام، وأن الأسلوب المستخدم في نقد العهدين القديم والجديد صالح لنقد القرآن الكريم، وقد أخطأ الاستشراق في ذلك تماماً، وأخطأ علماء المسلمين المتأثرون بالاستشراق حين تجاهلوا الأساس العقلي للدين الإسلامي وخلوه وكتابه العظيم من الأساطير والخرافات التي دخلت اليهودية والنصرانية<sup>(١)</sup>.

يقول الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه ( الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية): (المستشرقون وعلماء الغرب الذين كرسوا حياتهم لدراسة العلوم الإسلامية، ويملكون إعجاب الأوساط العلمية في الشرق والغرب وإجلالها وتقديرها، ويقام لأرائهم ونظرياتهم في البحوث الإسلامية في الشرق وزن كبير، أثاروا في قلوب قادة العالم الإسلامي اليوم وزعمائه عن تثقفوا في مراكز الغرب الثقافية الكبرى، أو درسوا الإسلام بلغات الغرب شبهات حول الإسلام والمصادر الإسلامية، وأحدثوا في نفوسهم يأساً من مستقبل الإسلام، ومقتاً على حاضره، وسوء ظن بماضيه، كما أن لهم إسهاماً كبيراً في الحث على نعمة إصلاح الديانة وإصلاح القانون الإسلامي، والمستشرقون يركزون كل جهودهم ومساعدتهم على تعرف مواضع الضعف، وتمثيلها في صورة مهولة مروعة، فإنهم ينظرون إليها عن طريق الآلة المكبرة، ويعرضونها كذلك للقراء حتى يروا الذرة جبلاً، والنقطة بحراً، والفسيلة مخللاً، وقد ظهرت حذاقتهم وبنان ذكاؤهم في تشويه صورة الإسلام.

وقليل من هؤلاء المستشرقين يدسون في كتاباتهم مقداراً من السم، ويحترسون في ذلك، فلا يزيد على النسبة المميتة لديهم، حتى لا يستوحش القارئ، ولا يثير ذلك فيه الحذر، ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلف.

(1) حسن، محمد خليفة، الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مراجعة حاتم الطحاوي، مقال في مجلة الاجتهاد، ص ٣٢٣، العددان ٥٠/٥١، السنة الثالثة عشرة، ربيع وصيف العام ٢٠٠١-١٤٢٢هـ، بيروت.

إن كتابات هؤلاء أشد خطراً على القارئ من كتابات المؤلفين الذين يكاشفون بالعداء، ويشحنون كتبهم بالكذب والافتراء، ويصعب على رجل متوسط في عقليته أن يخرج منها أو ينتهي من قراءتها دون خضوع لها، ولسنا الآن بصدد استعراض وإيضاح تعريفاتهم وأخطائهم الفنية ودجلهم وتلبسهم، فإنه لا شك موضوع علمي مهم، وخدمة دينية عظيمة تحتاج إلى مجمع علمي عظيم<sup>(١)</sup>.

والاستشراق المعاصر "يتكلم الآن باللهجة القديمة، ويسعى للأهداف نفسها، ولكنه يقدمها بلسان أبناء البلاد الإسلامية أنفسهم، وهذا هو الخطر الداخلي الذي يفوق كثيراً الخطر الخارجي فهل ننتبه إليه؟"<sup>(٢)</sup>

ويقوم الاستشراق الإعلامي بدور بارز في الترويج للفكر الغربي في مجال المرأة، ومن ذلك الصحافة الغربية والإذاعات الموجهة، (فمن الكتب التي قدمت هيئة الإذاعة البريطانية عروضاً لها كتاب (ثمن الشرف) للكاتبة البريطانية الأصل (جان جودون) (Jan Goodwin) التي تناولت فيه دراسة أوضاع المرأة في خمس دول إسلامية هي: باكستان، وأفغانستان، والكويت، ومصر، والمملكة العربية السعودية، وقد خلطت الكاتبة فيه بين موقف الإسلام من المرأة وبعض التطبيقات الخاطئة في هذه الدول ومن المعروف أن الإسلام حكم على أهله وليس سلوك المسلمين حجة على الإسلام.

وقد قدمت إذاعة لندن تقريراً عن ندوة في إحدى الدول العربية حول موضوع المرأة، وقدمت تصريحاً للمسؤول في تلك الدولة يزعم فيه أن بلاده وتركيا هما الدولتان الوحيدتان اللتان أصدرتا قوانين تحرم تعدد الزوجات، وتعطي المرأة كثيراً من الحقوق لمساواتها بالرجل، وأن التوازن في عرض وجهات النظر تقتضي أن تقدم الإذاعة من يتناول وجهة النظر الأخرى لمثل هذه

(1) الندوي، أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت، ط ٢، ١٣٩٨ هـ-١٩٦٨ م. ص ١٧٦-١٧٩.

(2) مقال بعنوان: إذاعة لندن والاستشراق الجديد: مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق ٢٠٠٥ م.

التصريحات، وكانت الإذاعة قد قدمت تقريراً عن مؤتمر عقد في قطر للمرأة المسلمة، وعرضت أخبار هذه الندوة بكثير من السخرية، ومن ذلك وصفها لانتقال النساء في حافلات ذات ستائر غامقة اللون حتى لا يراهن أحد بالإضافة إلى عبارات أخرى مليئة بالاستهزاء من موقف الإسلام من المرأة<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا فالاستشراق البريطاني أكثر تأثيراً على عقول الكتاب والباحثين من غيره من أنواع الاستشراق الأخرى، نظراً لطبيعة منهجه، وسعة انتشاره، وطرق تأثيره.

---

(1) مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق ٢٠٠٥م، مقال بعنوان: أثر الاستشراق في العالم الإسلامي.

## المبحث الثاني:

### هل كان للاستشراق البريطاني بعض الجوانب الإيجابية؟

لدى النظر فيما بين أيدينا من بحوث ودراسات اضطلع بها الاستشراق البريطاني تجاه الدراسات القرآنية، يمكن الإجابة عن هذا التساؤل بعيداً عن التحيز والتعصب، بل لا بد من الإتيان عليه بما يملية الحق والموضوعية العلمية، التي هي سمة المنهج العلمي الموزون المنضبط بأصول البحث العلمي.

لذا يمكن القول: لا نعدم إزاء السلبيات المتكاثرة في دراساتهم أن نعرش على بعض النقاط التي تعد من باب الوجهة الإيجابية، بغض النظر عما وراءها أو ما يسيرها، فنحن أمام جهود قد يوجد فيها بعض المفيد -على كثرة الضار منها- ولربما يُعد ذلك يقظة علمية، أو حيدة علمية، أو لحظة إنصاف في حيز الدراسات الإنسانية، حيث لا تفتقد مثل هذه الأنماط.

وقد ظهر ذلك لي في ثلاثة مظاهر:

أولاً: تحقيق كتب التفسير وعلومه:

سبق القول عند التعريف بالمستشرقين البريطانيين وكتابتهم: أنهم قاموا بتحقيق قسم لا بأس به من كتب التراث المتنوع للعلماء المسلمين، وكان من بين هذه الكتب ما يختص بالتفسير كتفسير الإمام البيضاوي والزمخشري، وقد أحالوا في بعض مراجعهم إلى مخطوطات في التفسير، بما يعني أنهم في نيتهم كشف النقاب عنها.

ولست في هذا الصدد مع الدكتور عبد العظيم الديب حين قال (إن حجم عمل

المستشرقين في مجال نشر التراث وتحقيقه لا يكاد يذكر، وإنهم عنوا بالنشر في اتجاهين:

- تراث الفرق والحن، وكل ما يؤدي إشاعته ونشره إلى تجديد النزاع بكل صورته الفكري والمذهبي والسياسي.

- كل ما يفقدنا الثقة بماضينا وأجداننا ورجالنا وقاداتنا، ويكفيهم كتاب ( ألف ليلة وليلة) و(الأغاني).

- إنهم يلبسون طيلسان البحث العلمي، ويرفعون لواء ( الأكاديميات) وهم مضللون خائنون للعلم والمنهج والأمانة وطرق البحث.

- إن عنيتهم بالتراث كانت وما زالت وستظل من باب ( اعرف عدوك)، فهذه الكتب التراثية هي الخرائط والصور لعقولنا، وعواطفنا، ومشاعرنا، واهتماماتنا، وحبنا، وبغضنا، ورضانا، وهي المفاتيح التي عرفوا بها كيف يخططون لتدميرنا ثقافياً، واجتماعياً، وفكرياً، وعلمياً، بعدما حطمونا عسكرياً، وحرانياً، وسياسياً.

ومن أعجب العجب أن نجد أمة مثل أمتنا تشكر وتمجد وتعظم أمر سارقي وثائقها، لمجرد أنهم احتفظوا بها أو قدموا إليها صورة منها، وعهدي بالدول الواعية أنها تفضل حرق وثائقه<sup>(١)</sup> من أن تقع في يد أعدائها<sup>(٢)</sup>.

والصواب: أنه ينبغي علينا أن لا تأخذنا العاطفة، ونعمم الحكم على الجميع، فبالنسبة للاستشراق البريطاني على الأقل لا يمكننا أن نعمطه حقه في وقفات إيجابية في هذا الإطار، وإذا كان هناك من أخطاء في مسألة تحقيق التراث، فليس بالضرورة أن يكون محمل ذلك كله سوء القصد، فلا مانع من أن يكون في بعضه خطأ غير متعمد، ومرد ذلك عدم الدقة العلمية، والمقصود أن لا يكون لدينا مقياس واحد هو حكمي على الواحد حكمي على الكل، فهذا شيء لا أحسب البحث العلمي الجاد يقبله، نعم قد تكون هذه ناحية أغلبية لكنها بالنسبة لنمط من الاستشراق دون أنماطه الأخرى، أعني غير الاستشراق البريطاني.

ومن الأمثلة على تحقيق المستشرقين البريطانيين لكتب التفسير:

(1). هذا رأي ينازع فيه الأستاذ الديب، ولا أظنه يتفق مع البحث العلمي؛ لأن الذين حققوا التراث الإسلامي ليسوا

سواءً، فلماذا يحكم عليهم جميعاً بهذا الحكم؟

(2) عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، دار الوفاء، المنصورة، ط١٤٠٨، ٢-١٩٨٨م، ص ٤٣-٤٤.

- تحقيق الكشاف للزخشري، حيث حققه المستشرق البريطاني (وليم ناسوليز).  
- تحقيق جزء من تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)، حيث قام المستشرق (مرجلوين) بذلك وترجم هذا الجزء إلى الإنجليزية.

- عمل فهرس للمخطوطات المصحفية للمستشرق (آزبري).  
وهذه جهود جيدة وموثقة تحسب للاستشراق البريطاني في هذا الصدد.  
ثانياً: وجود الناحية النقدية لآراء تخالف وجهة نظر الباحث في قضية قرآنية:  
قد يعثر المستشرق البريطاني على رأي لمستشرق آخر مناف للصواب في سليم المنطق العلمي، فيتعقب رأيه ويرفضه، فيصيب بهذه الجهة وجه الحق.  
فمن ذلك رد المستشرق البريطاني <sup>(١)</sup> Charles j. Lyall في مجلة المجتمع الآسيوي الملكي الصادرة في لندن عام ١٩٠٣م، ص ٧٧١ على ما قاله (مرجليوث) أن كلمة (مسلم) كانت تطلق سابقاً على مريدي مسيلمة الذي ادعى النبوة، حيث جاء كلام (مرجليوث) هذا في نفس المجلة في نفس العام ص ٤٦٧.

وقد رد عليه (شارلز ليل)، لدرجة أن (مرجليوث) لم يرجع أبداً للإدلاء بذلك الرأي في أعماله اللاحقة، حيث بين أن (كلمة مسلم)، موجودة في القرآن المكي والمدني.<sup>(٢)</sup>  
ثالثاً: وجود بعض مظاهر الإنصاف<sup>(٣)</sup> تجاه القرآن ونبي القرآن:

وجدت في بعض مقولات المستشرقين البريطانيين وقفات، لي أن أحسبها من ناحية إيجابية؛ إذ بتدقيق النظر وإحكام الفكرة في سياقها الصحيح، يلمس أنها تعبر فعلاً عن جانب جيد

(1) انظر ترجمته في: the Lincoln library of essential in formation, the frontier press company, new york, third edition, 1966, (2/1904), وانظر الزركلي، الإعلام، (١١٤/٦).

(2) بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن، ص ٦٦.

(3) وأقصد هنا الإنصاف الاعتباري لا الحقيقي، إذ إن هذا إنصاف باعتبار الإيغال في العداوة و الاشتداد في التعصب ضد الإسلام، ولكن إذا قيس هذا الإنصاف الحقيقي، فليس إنصافاً تاماً، إذ لو كان كذلك لساق صاحبه إلى الإسلام.

في البحث والدراسة، ورغبةً في الفهم الصحيح على الأقل إزاء القضية موطن البحث التي هم بصدددها.

فعلى الرغم مما قيل في شأن أسلوب القرآن ولغته من وجود أخطاء في كلماته وتراكيبه من قبل جمهرة منهم، إلا أنك ترى بعض المواقف المغايرة تماماً لهذه الآراء، حيث ينظر بعضهم بعين الباحث المدقق إلى هذه الجوانب، فيحصل له بل ويتفق أيضاً من الرأي الصواب ما يجعله معلناً دون موارد.

فمثلاً يعبر (آربري) بكل قوة عن أسلوب القرآن وروعة النص، حيث يقول: ( لا شك في أن الذخيرة الهائلة من الإيقاعات الشعرية الدقيقة قد توافرت في القرآن بصورة كاملة، كما برزت فيه الأصول المعجمية<sup>(1)</sup> (اللغوية) والمجازات والاستعارات بقوة، وبصورة شائعة في النص القرآني في نفس الوقت الذي كانت فيه دقيقة الأداء)<sup>(2)</sup>.

فعلى الرغم من أن القرآن لا يوجد فيه محاكاة للشعر، إلا أنني أعذر (آربري) كونه يجهل قوانين الشعر، إذ التبس عليه أسلوب القرآن، مما أحدث عنده خلطاً، لكنه عبر عن دهشته بالأسلوب القرآني بهذه الصورة، وما يعزز ذلك نقده للترجمات البريطانية التي نالت من لغة القرآن وأسلوبه كما يظهر ذلك في مقدمة كتابه: *the Koran interpreted*، وقد سقت طرفاً من حديثه عنها سابقاً.

ومن مظاهر إنصاف هذا المستشرق في بعض دراسته: إدراكه عدم جدوى تطبيق قواعد النقد الأعلى والأدنى على النص القرآني، التي تطبق على الكتاب المقدس عندهم، حيث يقول: (أنا أتح على الرأي القائل بأن عملاً خالداً كالقرآن لا يمكن أن يفهم بصورة أحسن لو أخضعناه

(1) يعني بذلك اشتقاق الكلمة اللغوية.

(2) arberry, aspects of Islamic civilization, p11.



لتجربة النقد الأدني، إنه أمر خارج عن الموضوع أن تتوقع أن المواضع المطروحة في السور المستقلة سوف تنظم بعد عملية حكام رياضي بعض الشيء لتشكيل نموذجاً منطقياً.

إن منطق الوحي ليس منطقاً مدرسياً، فليس هناك ( قبل ) و ( بعد ) في رسالة النبي ﷺ، عندما تكون هذه الرسالة صادقة، فإن الحقيقة الدائمة لا يمكن أن تنحصر داخل إطار زمني أو مكاني، ولكن كل لحظة تعرض نفسها بشكل كلي مطلق<sup>(١)</sup>.

لاحظ أنه بين أن جوهر النبوة لا يمكن أن يجلل إلى مجموعة من آلاف العناصر الجزئية، فلا يمكن أن تجزئ الآيات إلى فترات كتبت كل مجموعة منها ضمن فترة معينة، كما الحال بالنسبة للتوراة أو الإنجيل.

لقد الملح (آربري) إلى عيوب تطبيق منهج النقد الأعلى والأدنى على دراسة النص القرآني، وحصر هذه العيوب في طريقة تحليل النص إلى أجزاء صغيرة وفق أصول الكم الرياضي والكيف المنطقي والترتيب الزمني، ونبه إلى أن القرآن يعلو على هذه المعايير كلها، وهذا كله حق بلا جدال.

وعلى الرغم من شبهات (جيب) الكثيرة حول أسلوب القرآن ولغته، إلا أنه حين نتحدث عن ترجمة الآيات القرآنية أفصح عن حقيقة يمكن لنا أن نوضح في عداد الإيجابيات في البحث حيث يقول: ( ففي هذه الجملة البسيطة ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي - وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ ﴾<sup>(٢)</sup> أرى البريطانية وآية لغة أخرى في العالم عاجزة عن استيعاب قوة لفظي (نا، ونحن) اللتين تكررنا خمس مرات في ست كلمات، فمن المسلم به أننا لن نصل إلى معاني القرآن الصحيحة ما زلنا نجهل غوامض اللغة العربية، ونضل عما في تلك اللغة من استعارات)<sup>(٣)</sup> وهذا (آرنولد) و(جليوم)

Arberry, the Koran interpreted, introduction of the book. (1)

(2) ق، ٤٣.

(3) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ٣٠.

يرفضان ما قيل حول استثناء كلمات القرآن من العبرية، فهما على هذا النحو يقرران: أنه لا يمكن لأي دارس جاد للعهد القديم أن يستغني عن معرفته باللغة العربية معرفة مباشرةً وجيدةً، ذلك لأن الكثير من الكلمات العبرية لا يمكن فهمها جيداً إلا بالرجوع إلى أصولها العبرية<sup>(1)</sup>.

وهما يؤيدان فكرة اشتراك العربية والعبرية في الأصول اللغوية، وهي نظرية لغوية معروفة، لأن العربية والعبرية متفرعان عن اللغة الأم: السامية.

وها هو كذلك (هيوز) ينقل آراء الأوروبيين والغربيين في القرآن، ويعقد لذلك مبحثاً في كتابه "القاموس الإسلامي"، ويورد آراءً إيجابيةً في الإعجاب بالقرآن وقيمه ولغته، حيث يسجل تلك الآراء بأمانة ودقة<sup>(2)</sup>.

ومن مظاهر الإنصاف لشخص نبي القرآن ﷺ ما تطالعه في كتاب (الأبطال) ل(توماس كارليل) حيث يقول: (وما كان محمد صلى الله عليه وسلم أخا شهوات برغم ما اتهم به ظلماً وعدواناً، وشد ما لجهور ونحطىء إذا حسبناه رجلاً شهوانياً لا هم له إلا قضاء مآربه من الملاذ، كلا فما أبعد ما كان بينه وبين الملاذ أيّاً ما كانت، لقد كان زاهداً متقشفاً في مسكنه، ومأكله، ومشربه، وملبسه، وسائر أموره وأحواله، وكان طعامه عادة الخبز والماء، وربما تتابعت الشهور ولم توقد بداره نار، وإنهم ليذكرون -ونعم ما يذكرون- أنه كان يصلح ثوبه ويرقع به بيده، فهل بعد ذلك مكرمة ومفخرة؟ فحبذا محمدٌ من رجل نحسّن اللباس نحسّن الطعام، مجتهد في الله، قائم النهار، ساهر الليل، دائب في نشر دين الله، غير طامح إلى ما يطمح إليه أصاغر الرجال عن رتبة، أو دولة، أو سلطان، غير متطلع إلى ذكر أو شهرة كيفما كانت، رجل عظيم وربكم، وإلا فما كان ملاقياً من أولئك العرب الغلاظ توقيراً واحتراماً، وإكباراً وإعظاماً، وما كان ممكناً أن يقودهم ويعاشرهم معظم أوقاته ثلاثاً وعشرين حجة وهم ملتفون به، يقاتلون بين يديه، ويجاهدون حوله، لقد كان في

Arnold and guiliam, the legacy of islam,p9. (1)

Hughes, the dictionary of islam,p523-525. (2)

هؤلاء العرب جفاء وغلظة، وبادرة وعجرفة، وكانوا حماة الأنوف، أباة الضيم، وعري المقادة، صعب الشكيمة، فمن قدر على رياضتهم وتذليل جانبهم حتى رضخوا له واستقادوا، فذلكم وأيم الله بطل كبير، ولولا ما أبصروا فيه من آيات النبيل والفضل لما خضعوا له ولا أذعنوا، وكيف وقد كانوا أطوع له من بنائه، وظني أنه لو كان أتيح لهم بدل محمد قيصر من القياصرة بتاجه وصولجانه لما كان مصيباً من طاعتهم مقدار ما نال محمد ﷺ في ثوبه المرقع بيده، فكذلك تكون العظمة وهكذا يكون الأبطال<sup>(1)</sup>.

فعلى الرغم من أن (كارليل) عد النبي بطلاً من سلسلة أبطال ذكروهم في كتابه، أخلص لفكرته ودعوته، ولم يعترف له برسالته ونبوته العالمية، لكنه تحدث عنه بلسان المؤمن بهذه الدعوة، حيث تجرد في بحثه ولم يتحيز لدينه وعقيدته.

وعن عالمية الإسلام يقول (جورج بروك) عضو البرلمان البريطاني في جمعية المسلمين في مدينة بردفور في بريطانيا: (إنه يستطيع أن يرد الاهتمام بالدين الإسلامي إلى أنه دين عالمي بطبيعته، ثم قال: إن الإسلام دين السلام والمحبة بين البشر، وإنه يلعب دوراً خطيراً الآن في شؤون العالم، وإنني أعتقد أن تأثيره في مستقبل العالم سيزداد جيلاً بعد جيل)<sup>(2)</sup>.

ويقول (برناردشو) (إن العالم أحوج ما يكون إلى رجل في تفكير محمد (عليه الصلاة والسلام)، هذا النبي الذي وضع دينه دائماً موضع الاحترام والإجلال، فإنه أقوى دين على هضم جميع المذنيات، خالد خلود الأبد، وإنني أرى كثيراً من بني قومي قد دخلوا هذا الدين على بينة، وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في القارة الأوروبية بعد هذه الحرب، وإذا أراد العالم النجاة

(1) كارليل، توماس، الأبطال وعبادة البطولة، ص ٨٣-٨٤.

(2) عن مجلة العالم الإسلامي البريطانية، عدد ٧، نقلاً عن مجلة الأزهر العدد الرابع عام ١٩٥٢م، ص ١٠٥، وانظر الشيباني، محمد شريف، الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الدراسات الاستشراقية المنصفة، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٤٦٧.

من شروعه فعليه بهذا الدين انه دين التعاون والسلام والعدالة، في ظل شريعة محكمة لم تدع أمراً من أمور الدنيا إلا رسمته ووزنته بميزان لا يخطيء أبداً<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً (وليس فيما أعرف من الأديان نظام اجتماعي صالح كالنظام الذي يقوم على القوانين والتعاليم الإسلامية)، (لقد وضعت دائماً دين محمد (عليه السلام) موضع الاعتبار السامي بسبب حيويته المدهشة، فهو الدين الوحيد الذي يلوح لي أنه حائز أهلية المضم لأطوار الحياة المختلفة، بحيث يستطيع أن يكون جذاباً لكل جيل من الناس.

إن المجترأ أو أوروبا كلها لو احتاجت إلى دين تتبعه لينقذها مما هي سائرة إليه من دمار محقق وهلاك لا مناص منه في المستقبل، فليس أمامها إلا الإسلام، وإني أرى أنها سائرة إليه في مدى المئة سنة القادمة.. وإن كثيرين من مواطني ومن الأوروبيين الآخرين يقدسون تعاليم الإسلام، ولذلك يمكنني أن أؤكد نبوءتي، فأقول: بؤادر العصر الإسلامي الأوروبي قريبة لا محالة<sup>(٢)</sup>.

ويقول المستشرق (جورج رو): ( ليس الإسلام مجرد شكل، ولا هو مجرد شعائر دينية تتفاوت درجات أصحابها في العمل بها، ولكن الوصف المميز للإسلام هو أنه دين عالمي معمول به أكثر من أي دين غيره)<sup>(٣)</sup>.

وتقول كاتبة إنجليزية لم تفصح عن اسمها ( وأي إنسان لا يقف مذهوشاً أمام الديانة الإسلامية، وهو يرى مصير الديانات الأخرى، والغريب أن الإسلام الذي لم يكن قبل الهجرة الحمديدية سوى دعوة حارة، ثم أضحي بعدها قوة سياسية هائلة أتاحت للنبي محمد ﷺ بإذن من الله تعالى أن يدافع عن نفسه أمام المضطهدين له، الذين زيفوا دعوته، وألا يعيد السيف إلى غمده إلا بانتهاء مهمته، وقد شاء الله إلا ينقضي عام من هجرة النبي ﷺ وصحابته حتى ارتدى الدين الإسلامي حلة قشبية، لا تزال تبعث بأنوارها إلى أرجاء العالم، وتلفت الأنظار إلى الانقلاب

(1) الشيباني، الرسول ( صلى الله عليه وسلم) في الدراسات الاستشراقية المنصفة، ص ٤٦٩.

(2) الإسلام والمستشرقون، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(3) الشيباني، الرسول ﷺ في الدراسات الاستشراقية المنصفة، ص ٤٦٨.

الاجتماعي والسياسي الذي قامت به الديانة الإسلامية في البلاد البربرية الوحشية، وقد كان لهذا الانقلاب أثره الأكبر، حيث استولى المسلمون في السنة الثامنة من الهجرة على مكة (تريد فتح مكة المعظمة)، ثم اجتازت مضارب جيوشهم حدود فلسطين وسورية....، وكان أكثر الناس من الأوروبيين لعماهم أو تعاميمهم لإنكار ما هو الحق يعتقدون أن سبب انتشار الإسلام السريع وانقلابه إنما يعود إلى السيف، أي السلاح المادي غير مدركين أسبابه الإلهية الواضحة التي لم يكن في وسع أحد إنكارها مهما بلغ من عدائه للإسلام، ويقولون إن دين محمد (عليه الصلاة والسلام) دين السيف مع أن دين محمد صلى الله عليه وسلم دين القوة الإلهية<sup>(1)</sup>.

وفي الختام قالت الكاتبة البريطانية: (هذا هو الإسلام الدين الذي جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم) من عند الله تعالى، وتلك هي المعجزات التي انتشر على أساسها، وإن الإنسان ليشعر بالغبطة عندما يرى العداء الذي يظهر، ففي انتقادات الأوروبيين على الإسلام في القرون الوسطى يتلاشى في هذا القرن، وعندما يرى الإنصاف الكافي الذي يظهره كتاب اليوم في أوروبا نحو تلك الديانة السامية، أسمى ديانات العالم الديانة التي قلبت العالم أجمع والتي اعتقد من جهتي أن عدم اهتمام علماء الإسلام بنشر الديانة الإسلامية، وعرض آرائهم على الأمم الغربية هو الذي حمل الأوروبيين على مثل تلك الانتقادات السيئة<sup>(2)</sup>.

إن كلمات الكاتبة البريطانية تستحق كل تقدير وشكر، فقد جاءت كلماتها سديدة عن دراسة عميقة، وفهم دقيق، وإنصاف في سبيل تأييد الحق، بل عن عقيدة وإيمان بنبوة محمد (عليه الصلاة والسلام) وتعاليم الإسلام وسياسته، وأما إشارتها إلى أخطاء كثير من كتاب أوروبا في هذا الموضوع، وإظهارها الحق ضدهم، وإشارتها إلى ما هناك من التطور في كتابة طائفة منصفين عن

(1) الإسلام والمستشرقون، ص ٣٠٨، عن جريدة الناقد السورية بعنوان: كاتبة إنجليزية تتحدث عن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم ولم تذكر اسمها.

(2) المرجع السابق، ص ٣٠٩.

الإسلام، وتشجيعها لهم مما يدفعهم نحو تأدية الواجب الإنساني، لتأييد ما هو الحق، فإنها قيمة تليق أن تسجل في تاريخ الإسلام بحقيقته الواقعة الثابتة.

إن كلمتها الختامية كانت كلمة انتقاد صائب وجهته الكاتبة عن حق وإرادة خير نحو علماء الإسلام.

ويقول (جورج سيل) في كتابه (مقالة في الإسلام): (إن محمداً رسول الإسلام ﷺ كان صالح الأخلاق، ولم يكن كما وصفه خصومه علماء النصارى في أوروبا)<sup>(١)</sup>.

ويقول: (عقيدة محمد ﷺ خالصة ليس فيها لبس ولا إبهام، والقرآن شاهد عدل وبرهان قاطع على وحدانية الله سبحانه، لقد هجر نبي الإسلام محمد (عليه الصلاة والسلام) عبادة الأصنام والبشر سواء أكانوا من النجوم أم من الكواكب السيارة أم من غيرها، وذلك بناء على القاعدة العلمية الصحيحة، وهي أن كل قابل للتلاشي لا بد أن يبيد ويفنى، وكل مولود لا بد أن يموت، وكل بازغ لا بد له من أفول.

كانت لمحمد (عليه الصلاة والسلام) حماسة حكيمة، اعترف بمبدع هذا الكون، وعنده على عقيدة أنه أبدي غير محدود بلا صورة ولا مكان، ولا ولد ولا شبيه يعلم خطايا الأفكار وأسرار القلوب، وجوده في نفسه وصفاته وعلمه وكماله من نفسه، وهذه الحقائق السامية مبنية على وجه معقول بغاية الإحكام في القرآن، فكل من يؤمن بالله إيماناً علمياً فلسفياً قادر على أن يشارك المحمديين في اعتقادهم المقبول)<sup>(٢)</sup>.

وهذا القول ناشيء عن دراسة وعلم يستحق التقدير، وجرأة في نشر الحقائق السامية.

(١) الإسلام والمستشرقون، ص ٣٣١، عن مقالة في الإسلام، للمستشرق سيل، ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣١-٣٣٢.

ويقول (توماس آرنولد): ( لم تكن رسالة الإسلام مقصورة على بلاد العرب، بل إن للعالم أجمع نصيباً فيها، ولما لم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة) <sup>(١)</sup>.

وترى في واقع الأمر أناساً منهم تأثروا بالقرآن إلى حد الإيمان به والدخول في دين الحق، فمثلاً يقول المستشرق البريطاني (wallston): ( إن الدعوى التي قام بها محمد صلى الله عليه وسلم في إعجاز القرآن الأدبي لم تكن ادعاءً محضاً) <sup>(٢)</sup>.

ويقول المستشرق (h.g.sarwar): ( أعلن بكل ثقة أنه لا يمكن أن يكون القرآن من كلام أي إنسان، وأنا أؤمن به) <sup>(٣)</sup>.  
وقد أعلن بكتال إسلامه <sup>(٤)</sup> وكتب ترجمة للقرآن بعنوان: The glorious quran، وكذلك البروفيسور (ليون) <sup>(٥)</sup>.

ومن المستشرقين البريطانيين الذين أسلموا وصدّقوا بدين الحق (جون سنت)، الذي أسلم وأطلق على نفسه اسم (محمد جون)، وهو رئيس جمعية المسلمين الإنجليز، (وبدايته مع الإسلام كانت منذ أن كان صبياً في الخامسة عشرة، إذ بدأ اهتمامه بدراسة الأديان، فدرس المسيحية في جمعية الإخلاص الإنجليزية، وبعد أن درس حياة النبي عليه الصلاة والسلام دراسة عميقة وواسعة وشاملة لكل جوانب السيرة العظيمة يقول: "وجدت البساطة بأوضح معالمها في كل خطوات حياتي، ووجدتني بعد الاطلاع المتواصل على تفصيل الإسلام ومبادئه في خدمة الفرد والمجموع أقتنع

(1) توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وزملاؤه، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٧٠م، المقدمة، ص ١١.

(2) muhammed: his life and doctrines, p 143, وعن الإسلام والمستشرقون، ص ٣٨١.

(3) muhammed the holy prophet, p448, وعن الإسلام والمستشرقون، ص ٣٨١.

(4) وهذا هو الإنصاف الحقيقي.

(5) الإسلام والمستشرقون، ص ١٨٤ عن كتاب لماذا أسلمنا، لمجموعة من المهتمين.

بما يؤكد أصالته في إقامة المجتمع على أسس من المساواة والعدالة، ثم وجدتني أندفع إلى الإسلام بكل عقلي وروحي، وعاهدت الله منذ هذا اليوم أن أكون داعية للإسلام مبشراً بهديه في كل البقاع، وقد رجعت إلى إنجلترا وقمت بتأليف جمعية المسلمين الإنجليز، وقد دخل كثير من الإنجليز الدين الإسلامي بعد أن عرفوا عنه الكثير).<sup>(١)</sup>

وها هو مستشرق بريطاني آخر يدعى (جوزيف جان لويز) وهو إنجليزي من العاصمة البريطانية، حيث أطلق على نفسه اسم (الحاج عبد الله محمد العربي)، وقد أحسن إسلامه وبنى مسجداً في مصر.<sup>(٢)</sup>

وها هي المستشرقة البريطانية (كريستين جاك هيلين) تروي لنا قصة إسلامها- حيث تظهر القناعة بهذا الدين الحق- فتقول: (تعرّفتُ بجدية على رسول الإسلام محمد (عليه الصلاة والسلام)، فعرضت فيه مكارم الأخلاق، وعرفت أن ربه أدبه فأحسن تأديبه، وأن الله تعالى هيأه منذ الصغر لتلقي رسالة الدين الحنيف، وبذلك أبعده عن كل الموبقات التي كان يعيش فيها أبناء جيله من قريش، وكتبت عن نبي الرحمة محمد ﷺ لأنني كنت وما زلت شديدة الإعجاب بمحمد الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، الذي عاش حياته بعيداً عن النزوات والشهوات، فقد كان مسلماً ومؤمناً قبل أن تأتيه الرسالة الإلهية لينشرها ويذيعها على العالم، ولهذا عرف الإسلام طريقه إلى قلبي وعقلي ونفسي سريعاً.

وأرادت أسرتي أن توجه دراستي إلى الواجهة العلمية البحتة، وكانت رغبتي فيها، فوافقت عليها، وانشرحت قلوبهم لأنهم أدركوا أن دراستي العلمية ستبعثني عن الإسلام، لكنها كانت تثبت لي يوماً بعد يوم، وعماماً بعد عام، أن هذا الكون الممتد تتحكم فيه إرادة الله العليا الذي أنزل

(1) حامد، أحمد، لماذا أسلم هؤلاء، دار الاعتصام، ط. د. ن. د. ص ١٠٩-١١٠.

(2) نفسه، ص ١١٣.



القرآن على رسوله محمد عليه الصلاة والسلام، وتؤكد لي من دراستي وجود الخالق بطرق كثيرة أثبتتها للذين كانوا يدرسون معي، وأصبح اسمي بعد ذلك (أمينة محمد كيرال)).<sup>(١)</sup>

وهذا مستشرق آخر فتح الله قلبه للإسلام وهو (رولاند جورج لانسون)، وقد أسمى نفسه بعد الإسلام (رحمة الله الفاروق)، يقول: (التشريعات الإسلامية قادرة على جعل المشكلات الإنسانية سهلة الحل، وهذا أكبر دليل على أن الإسلام دين عالمي، فالدين الذي يستطيع حل المشكلات في كل زمان ومكان لا بد أن يكون للإنسان فيه شأن غير عادي، ومن هنا تأتي أهمية الإسلام العالمية، لذا كان رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام أفضل الرسل وأحرصهم في تبليغ رسالته إلى الناس، والناس هنا بمعنى البشر جميعاً في كل مكان يوجدون به على وجه الأرض.

وقد أثار دخولي في الإسلام ديناً أغضب الكثيرين منهم، فمنهم من قاطعني، ولكنه عاد إلي ثانية، حينما وجد تمسكي بالدين يفوق مقاطعته التي كنت حائياً عليه منها، ومنهم من أرسل إلي تهديداً بالاغتيال إن لم أعدل عن الإسلام ديناً، ولكن أين أنا من كل ما لاقاه رسول الله ﷺ وهو يعرض دينه على الناس، داعياً إلى عبادة الواحد الذي لا ولد له ولا شريك، وقد أثبتت دين محمد عليه الصلاة والسلام مقتنعاً بكل شيء فيه، غير عابئ بكل المعوقات التي حاولت أن تقف في طريقي، فمنهم من بارك إسلامي ولم يدخل في الإسلام، ومنهم من أعلن بالفعل إسلامه، وشاركني حياتي مسلماً قانعاً؛ لأن الإسلام هو الطريق الحقيقي إلى الحياة المثلى في هذا العالم)<sup>(٢)</sup>.

وأنت ترى أن دخول هؤلاء وغيرهم في الإسلام، وتأثيرهم في غيرهم من أبناء جنسهم، من أكبر الإيجابيات التي يمكن أن نسجلها لهم في هذا المضمار بكل أمانة.

وقد يعترف بعض الباحثين بجهود المستشرقين البريطانيين كغيرهم من المستشرقين، ولكنه ينهب إلى الحذر من جميع كتاباتهم، يقول الدكتور محمد علوي الحسني: (إن ما قام به هؤلاء الباحثون

(1) حامد، لماذا أسلم هؤلاء، ص ١٢٢.

(2) حامد، لماذا أسلم هؤلاء، ص ١٣٧-١٣٩.

من جهود عظيمة للدراسات الإسلامية، وإبراز التراث وإخراجه لا تنكر، وإن محاولة الاستفادة من هذه الدراسات من الواجبات، لكن الإفراط في الثقة بهم، والاعتماد عليهم، والثناء المطلق على جهودهم من السخافات، بل ينبغي أن لا تحجب عنا شهرة الإنصاف والالتزان الحقيقية، فنتلقى عنهم كل ما كتبوه وفي كثير منه شبه وتهم والمخرافات على أنها حقائق علمية لا تقبل الجدل. وينبغي أن نزن ذلك بميزان اعتبار الأخبار، وتمحيص تلك الأقوال، وبذل المحاولات لعرض هذه الدراسات على المصادر الأصلية<sup>(١)</sup>.

و كلام الدكتور محمد الحسني جيد موزون يثبت ما في كتاباتهم من إيجابيات تحسب لهم ويستفاد منها، ولكن علينا أن نعرف كيف نراها في عداد الإيجابيات، بأن لا ننخدع بظاهر العبارة، بل لا بد من تفحصها جيداً ودراستها في سياقها لمعرفة مضمونها الدقيق، فكتاباتهم تتضمن الإيجابيات والسلبيات.

وفي هذا الإطار يعلق مترجم كتاب أسس الحوار في القرآن بقوله: ( يجب علينا أن لا نتوقع منهم أن تكون كتاباتهم موضوعية دون تحيز منهم، بمعنى أن أكثر المستشرقين اعتدالاً من الضروري أن يكون متأثراً بمخلفيته الفكرية والثقافية، فالمستشرق الذي درس التاريخ يتأثر في دراسته بمنهج علم التاريخ عند عرضه للإسلام وما يرتبط به من موضوعات، والمستشرق صاحب الخلفية اللاهوتية يتأثر في كتاباته بالأراء اللاهوتية ومنهج نقد الكتاب المقدس، ويطبقها على نص القرآن الكريم، بمعنى أن كل مستشرق يتأثر بمنهج دراسته، لذلك يجب عند الحديث عن إيجابياتهم أن نكون حذرين جداً من التعامل مع النصوص الاستشراقية؛ لأن إيجابياتهم إيجابيات يشوبها الكثير من المخاطر والتفاسير غير الموضوعية)<sup>(٢)</sup>.

ويقدم مترجم الكتاب نماذج من إيجابيات الكتاب المترجم، منها: " عرض الحياة السياسية والدينية لتاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام وتاريخ الكعبة المشرفة، واستشهاده بالنصوص القرآنية

(1) الإسلام والمستشرقون، ص ١٨٤.

(2) هويدي، أحمد محمود: مقدمة كتاب أسس الحوار في القرآن الكريم ل(هيربرت بومس)، ص ١٧.

وعرضها عرضاً علمياً موضوعياً، وكذلك حديثه عن الحنيفية وانتشارها في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وتظهر موضوعيته في حديثه عن آثام اليهود كما وردت في القرآن الكريم، وإن أقحم بعض العبارات الاستشراقية" (١).

ويقول لطفي العالم: (إن النية الطيبة وحدها ليست كافية لتسوية المشكلة، ولا لدرء الشبهة، فإذا علمنا أنهم - الباحثين الغربيين - اهتمونا بالارتجال واللامنهجية في طرائق بحثنا، وحتى بالتحيز وعدم الموضوعية، وإن النقد السليم يفترض خلوه من أي تصورات أو أفكار سابقة، وهذا ليس حالنا - كما يقول المستشرق (باريت) (وجب) حيث نل أن نحسب لدراساتهم ألف حساب، وأن نقوم أعمالهم النقدية خير تقويم، وألا ننظر إلى المسألة بعين واحدة، بينما نغمض العين الأخرى عما يفعله الآخرون ويكتبونه) (٢).

وبما يمكن أن يسجل من باب الإنصاف الاعتباري أيضاً: دقة بعض الباحثين في النقل عن العلماء في تفسير النص القرآني، وهذا وجدته عند (هيوز) حيث ينقل رأي الإمام البيضاوي والزخشري في تفسير الآية نقلاً دقيقاً، ولا يورد غيره في بعض الأحيان، وقد عد البيضاوي عمدة له في تفسير بعض النصوص القرآنية، واكتفى برأيه" (٣).

ولا ننسى أن الاستشراق البريطاني جعلنا ننتبه إلى تراثنا بعناية، ونعيد النظر في بعض المسائل والقضايا لتعزز وجهة النظر الإسلامية بصدها، ونكرس جهودنا لدراسة المستجدات الفكرية، والإجابة عن تساؤلات يطرحها الجانب الآخر، مما يثري دراساتنا ويؤكد استمدادنا من

(1) هويدي، أحمد محمود: مقدمة كتاب أسس الحوار في القرآن الكريم ل(هيربرت بوسه)، ص ١٧.  
(2) العالم، لطفي، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩١م، ص ٨٨، وانظر مقال: هل ولي زمن الاستشراق حقاً؛ للباحث نفسه، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد الثاني والسبعون، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ١٦٧-١٦٧.  
(3) ينظر. hughes, the dictionary of islam, p 128. وغيرها.

نبعنا الصافي، وثقتنا بعلمائنا، فالاستشراق البريطاني في هذا الصدد يقفنا على ما ينبغي لنا أن نقف عليه، فقد أحدث فينا يقظة فكرية كنا أحوج الناس إليها.

وأنت قد رأيت أن هذا الاستشراق قد فتح لنا سبلاً للدراسة، وكشف لنا عن تفاسير ودراسات قرآنية ربما لم نكن قد عرفناها إلا من خلال دراساتهم عنها، وأعني بذلك تفاسير شبه القارة الهندية، حيث أخذنا صورة وافية عنها من خلال دراساتهم ورجوعنا إليها، فظهرت لنا مناهجها واتجاهاتها.

## المبحث الثالث:

### سلبيات الاستشراق البريطاني:

بعد البحث في الدراسات البريطانية للقرآن الكريم، ظهر لي أن هذا الاستشراق فيه من الإشكالات المنهجية والسلبيات في إطار البحث العلمي الشيء الكثير، وليس هذا بدافع التعصب أو اندفاعاً عاطفياً كونهم وقفوا إزاء القرآن موقف المعارض، ولكن هذا ما تكشفه بحق الحقائق العلمية و الدراسة الموضوعية.

وبما أن السلبيات عديدة، فسأذكر بعضها مع بيان الأمثلة على ذلك ؛ حتى يكون الكلام موثقاً منهجياً.

أولاً: وجود إشكالات منهجية في الدراسة لقضايا التفسير والقرآن.

أ- الفجوة بين النظرية والتطبيق:

إن المستشرقين البريطانيين يأتون بالجانب النظري لبعض القضايا، ويثيرون المسألة نظرياً، لي شعروا القارئ بأنهم ملتزمون بالمنهجية العلمية، ثم إذا ما أتى التطبيق ترى البعد عن الإطار النظري<sup>(1)</sup>

ومثال ذلك ما رأيناه في الحديث عن سبب النزول، من حيث أهميته، وما ينبغي للمفسر أن يصنعه إزاءه عند (برتون) و(واط)، ولكنهم في الجانب التطبيقي اعتمدوا روايات ضعيفة، ولجأوا إلى المغازي كمصادر معتمدة، وأحياناً يذهبون إلى أبعد من ذلك حيث يأتون بتلفيق للروايات، لا يدرى ما مصدرها، حيث لا يثيرون إلى ذلك بالكلية.

(1). يمكن التعبير عن ذلك باللغة البريطانية: يقولون ما لا يفعلون : they say (x) and do (y) وقد أئدت هذه الفكرة من صديقي البروفسور (Jabel Bowaben) أستاذ مقارنة الأديان في جامعة بيرمنغهام.

يزداد القارىء هنا بياناً لمرادهم في التلاعب بأسباب النزول، حيث يحاول (واط) تأويل روايات أسباب النزول، ويفترض أنها فرضيات واحتمالات، ليثبت أن النصارى لم يعترف أحد منهم بنبوّة سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام) حيث يقول: (بينما رفض معظم اليهود الاعتراف بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم اعترف به جماعة من المسيحيين بعد خبير، مما سبب نزول السوحي ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ ﴾ وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا ءَأَمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ ﴾ أُولَٰئِكَ يُوتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ الْسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾<sup>(١)</sup>.

فإذا كان المسيحيون قد رأوا في محمد ﷺ نبياً في ذلك الوقت، فمن الأقرب أن تكون الآية المذكورة سابقة على ذلك الوقت، وهي تتعلق ببعض اليهود الذين أسلموا<sup>(٢)</sup>.

لاحظ كيف يصرف الحقائق عن وجهها، في حين تصح الرواية يعمل على تحويرها عن مؤداها، ليثبت ما يريد، بل إنهم يرفضون أية رواية أو حديث متواتر يفسر النص الكريم، إذا لم يتوافق مع عقولهم ومقرراتهم، فقد قرر (بودلي) نيابة عن المستشرقين البريطانيين هذا المنهج بقوله: (ولم يتيسر لي معرفة هذه المعلومات - ما يشابه حادثة الإسراء من الإنجيل - حينما كنت أعيش بين العرب، وإلا لرويتها لمدني - أحد العرب الذين التقى بهم بودلي في الصحراء - كدليل على أن المسيحيين قادرون على تعقيد العقائد السماوية تماماً كالعرب المسلمين، وعلى رغم ذلك، مهما كانت أسس تلك الخرافات والأحاديث المتواترة، أو ما جاء في الكتاب المقدس، فليس هناك ما يمنع من حذف ما نعتقد شخصياً أنه غير مقبول، وسيان في ذلك أكننا مؤمنين أم غير مؤمنين)<sup>(٣)</sup>.

ب- الإحالة في القضايا المهمة إلى مراجع أجنبية بدلاً من الأخذ عن مصادرها العربية الصحيحة:

(1) القصص، ٥٢، ٥٣، ٥٤.

(2) واط، محمد ﷺ في المدينة، ص ٤٨٣.

(3) بودلي، حياة محمد ﷺ، ص ١١٤.

فمثلاً نجد (جون سميث) يميل في ترجمة السيوطي إلى (بروكلمان) و(نولدكه). وفي السيرة

الذاتية لمحمد رشيد رضا إلى كتاب (شارل آدمز)<sup>(١)</sup>:<sup>(٢)</sup> **Islam and modernism in**

## Egypt

وفي التفسير لا يرجعون للمصادر الأصلية في كثير من الأحيان، بل يتوجهون إلى الأخذ

عن مراجع أجنبية، كما فعل (واط) مثلاً في كتابه "محمد صلى الله عليه وسلم في مكة"، إذ نقل عن

استاذة (ريتشارد بيل) تفسيره لقوله تعالى ﴿ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾<sup>(٣)</sup> ما نصه: (ما كذب

الْفؤاد ما رآه الإنسان)<sup>(٤)</sup> رغم أن هذا تفسير لا يقبل، وكان الأولى الرجوع إلى التفسيرات الإسلامية

المعتمدة، وكذلك نرى (هيوز) ينقل رأي البروفيسور (بالمر) في تفسير كلمة (سواع) الواردة في

سورة نوح ﴿ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا ﴾<sup>(٥)</sup>. بأن (كلمة سواع

تعني صنماً على هيئة امرأة، وقد أحال في هذا إلى كتاب (بالمر)<sup>(٦)</sup> وعنوانه **introduction to**

**the quran** ولم يجل إلى أي تفسير إسلامي.

ج- عدم الإحالة في التفسير الصحيح إلى المفسرين، ولكن إذا كان هناك روايات ضعيفة أو باطلة

يحيلون إلى التفاسير، كما في قصة الغرانيق وشبهات حول زواج النبي (عليه الصلاة والسلام) من

السيدة زينب-رضي الله عنها-، وكذلك الإحالة إلى ما لا يوثق به كالواقدي ولجوه.

(1). انظر ترجمته في : the Lincoln library of essential information, (2/1701).

(2) jans smith ,a historical and semantic study, p137,p184.

(3) النجم , ١١ .

(4) واط، محمد ﷺ في مكة ، ص١٠٨ ، مترجم. وانظر - Bell, translation of quran, Edinburgh, 1937-

1939, ld. Hoc.

(5) سورة نوح , ٢٢ .

(6) Hughes, the dictionary of islam,p623.

ويضربون صفحاً عن آراء المفسرين رغم إحالتهم إليهم، فمثلاً في تفسير قوله تعالى ﴿يَتَأَخَذَتِ هُنُورٌ مَّا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوًّا﴾<sup>(١)</sup>، يورد (جورج سيل) في تفسير هذه الآية آراء (جريم) و(هوروفتس) و(ريلاند) في وجود خطأ في هذا التركيب، حيث ارتكب القرآن -حاشاه- غلطاً تاريخياً حيث خلط بين مريم والدة عيسى ومريم أخت هارون، رغم أنه أحال إلى تفسير الزمخشري والبيضاوي وابن كثير، ومع ذلك لم يخرج عن مقررات هؤلاء المستشرقين<sup>(٢)</sup>.

د- عدم الدقة في النقل عن أهل التفسير:

فقد ذكر (جان جانسن) أن (الإمام البيضاوي يشرح ﴿وَأَلْعَدِيدَتِ ضَبْحًا﴾<sup>(٣)</sup> وما بعدها بأنها) إما الملائكة أو النجوم أو الروح أو الخيل أو المجاهدون في سبيل الله<sup>(٤)</sup>، وهذا كلام غير دقيق؛ لأن البيضاوي رحمه الله تعالى لم يورد تلك الاحتمالات، بل تبنى رأياً واحداً، وهو أن "المقصود بالآيات خيل الغزاة"<sup>(٥)</sup>، وتفسيره شاهد على ذلك، فكيف يتم تلفيق ذلك وتنسب هذه الأقوال إليه؟

(1) مريم، ٢٨.

(2) goerge sale, the Koran, commonly called alcoran of mohammed translated into english immedatly from the original arabic with explanarory noted, taken from the most approved commentators to wich is prefixed afrelimentary discouse by goerge sale. P39( de la traduction) n.b. London.1734. عن طريق عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، ص ١٧٩.

(3) العاديات، ١.

(4) jansen, the Koran interpretation in modern Egypt, p9.

(5) البيضاوي، أنوار التنزيل، (٢/ ٦١٥) وليس فيه ما ادعاه (جانسن).



وقد جاء كلام (جانسن) في بيان أن البيضاوي يعطي للكلمة أكثر من معنى محتمل ولا يرجح، وهذه فرية أكبر من أختها، ويتبين انعدام الدقة عند (هيوز) حين يقول: (إن البيضاوي يشير إلى أن الحواريين كلمة سريانية)<sup>(١)</sup>، وبالرجوع لتفسير البيضاوي لا يظهر ذلك أبداً في كلامه<sup>(٢)</sup>.  
وتجد التلفيق على المفسرين عند بعض هؤلاء المستشرقين حين يقول (بالجون): (إن عامة المفسرين يفترضون أن القميص الذي جاء به البشير هو نفسه القميص الذي كان يرتديه يوسف عليه الصلاة والسلام بالبئر وهو قميص من الجنة)<sup>(٣)</sup>.

مع أن عامة المفسرين لم يقولوا هذا بل قال به بعضهم، وهذا قول مجاهد "حيث ذكر ذلك أبو حيان في (البحر المحيط) ولم يعلق عليه"، ونقله من قبله الزمخشري "بلفظ التضعيف: (قيل)" ولم يعلق عليه كذلك.

ومما يظهر لك تلفيقهم للقضايا فعلاً ما يدعيه (جيب) من (أن الترجمات الأوروبية كلها اعتمدت تفسير البيضاوي)<sup>(٤)</sup>، وهذا غير صحيح؛ حيث قال ما قال ليعطي للترجمات الغربية عموماً والبريطانية خصوصاً الشرعية والقبول، وإذا كان يظهر للقارئ الأخطاء والمظاهر غير الصحيحة للآية، فإنه يريد إقناع القارئ بأن ذلك ملقى على عاتق البيضاوي حيث هو تفسير إسلامي معتمد، وخلف هذا الستار يريدون أن يصنعوا ما يريدون.

(1) Hughes, dictionary of islam, p318

(2) البيضاوي، أنوار التنزيل (١/١٦١) وقد تبعت تفسير البيضاوي ولم أجد له ذلك.

(3) Baljon, modern muslim Koran intereretation, p24

(4) jibb, mohammadanism, London, oxford university, 1950, p47.

وإنك لتلمس أيضاً ظاهرة تحوير كلام المفسرين عن وجهه عند (روبرت روبرتس) في كتابه (التشريعات الاجتماعية في القرآن)، حيث "ينقل كلاماً غير دقيق عن البيضاوي وغيره من المفسرين"<sup>(١)</sup>.

هـ- الإتيان بدعوى كلية يحاولون إنزال النصوص عليها كمثلاً محاولاتهم في الادعاء بأن القرآن عمل في أسلوبه كما مرّ سابقاً.

فهذه دعوى لا دليل عليها وهذا شأنهم في الإتيان بقضايا كثيرة لكسي ترسخ في ذهن القارئ الغربي.

ومثلها دعوى (جليوم) (أن الإسلام ابن وقته)<sup>(٢)</sup> يعنى أن النبي (عليه الصلاة والسلام) لم يبعث إلا لعرب زمانه وليس لكل العرب في كل زمان ومكان، وفحوى هذا الكلام أن الإسلام غير قابل للتطبيق بعد وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام) وأن دين الإسلام إنما أسسه النبي عليه الصلاة والسلام لمواجهة مشكلات وأمور محلية خاصة خضعت لظروف معينة انتهت بوفاته (عليه الصلاة والسلام)، والبديل عن الإسلام في غاية ما ينتهي إليه كلام (جليوم) (هو ضرورة تخلي المسلمين عن الإسلام، وطرح الانتماء إليه، وتبني النموذج الغربي في الديانة والحضارة)<sup>(٣)</sup>.

و- معارضة الحقائق والنصوص:

وأمثلة ذلك كثير، فقد علمت أن (بودلي) يرى أن الزكاة ليست واجبة، ورأيت (ليفي) يقرر أن لا نص يشير إلى بيان الزكاة، متناسياً السنة بعمومها.

(1) robberts, the social laws of quran p112.

(2) جليوم، حياة محمد ﷺ، أكسفورد، ١٩٥٦م والإسلام ١٩٥٤م عن د. محمد أبي ليلة، القرآن من المنظور الاستشراقي ص ٤١٤.

(3) نفسه، ص ٤١٤.

ويرى (ويلش) و(بيرسون) في دائرة المعارف الإسلامية أن الفاتحة مشكوك في قرآنيتهما؛ حيث يقولان ( بينما يقرأ القرآن كله بطريقة طقسية شعائرية، فإنها توجد أجزاء خاصة منه تتميز بالصيغة الطقسية ( أي تلك التي تقرأ في الطقوس والتراتيل الدينية)، وسورة الفاتحة بالذات من بين سور القرآن هي التي ينطبق عليها هذا الوصف (الطقس) إلى حد بعيد؛ حيث إنها تستخدم في كل صلاة، وهي تشتمل على سبع آيات، وتقرأ مرتين على الأقل، أكانت سورة الفاتحة جزءاً من القرآن على عهد محمد (عليه الصلاة والسلام) أم لا؟ هذا أمر لا يمكن القطع به.

إن الصلاة بمعنى الدعاء تبدو في غير موضعها في نص كسورة الفاتحة، إذ إن الله تعالى لا يتحدث فيها وحده، بل يتحدث معه آخرون في النص نفسه، وأفضل مثل على الصيغ الطقسية في القرآن ذلك الدعاء الوارد في آخر سورة البقرة ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ (١). (٢)

وهكذا يصف (ويلش) و(بيرسون) القرآن بأنه كتاب طقوس وشعائر وتراتيل دينية، وهذا وصف كنسي لا يليق بالقرآن، وهو يقرأ في الصلاة وغير الصلاة، كما أنه ليس كتاب عبادة فحسب، بل إنه أيضا كتاب عقائد ومعاملات وأخلاق وسياسة وغير ذلك.

فانظر كيف يعارضون الحقائق العلمية، ويعلق الدكتور محمد أبو ليلة: (إن (ويلش) يشكك هنا في أصالة سورة الفاتحة، وفي آيات العبادات والشعائر في القرآن، كما يشكك في القرآن كله، إن آفة الدارس الغربي والمثقف الغربي تتجلى في نكران الآخر، والتشكيك في قيمة ما لديه من علوم

(1) البقرة، ٢٨٦.

(2) أبو ليلة، د. محمد، القرآن من المنظور الاستشراقي، ص ٣٣٧.

وحضارة، وفي اعتبار النموذج الغربي هو الأفضل، وهو المحك والمعيار لكل ما عداه من النماذج الأخرى<sup>(١)</sup>.

و- الإكثار من الافتراضات والاحتمالات، مما يدل على عدم الفهم الصحيح:  
فمثلاً يُلاحظ أن (بيل) يقول: (ربما كان اسم (الرحمن) قد واجه صعوبة أول الأمر أدت إلى استبعاده بسرعة)<sup>(٢)</sup>، ويرى (تريتون) أنه يبدو وكأن محمداً ﷺ حاول أن يفرض شعبية لاسم (الرحمن) بين أتباعه، لكنه أخفق؛ لذلك عمل على محوه)<sup>(٣)</sup>.

ز- عدم التحقيق التاريخي للمسائل:

حيث يرى (بودلي) و(جيب) أن (أسداً بن كعب وقيساً بن ساعدة القيا في سوق عكاظ المواعظ وبشراً بالمشيحية، لكن فاتهم أن كلاً من هذين الأسقفين مات قبل مولد النبي (عليه الصلاة والسلام) بأكثر من قرن من الزمن)<sup>(٤)</sup>.

ح- التناقض الصارخ في آرائهم:

ففي كتاب (أصل الإسلام في بيئته النصرانية) يذهب مؤلفه (بيل)، إلى القول بأنه لا يوجد دليل على العلاقة بين المشيحية واليهودية في القرآن، إذ إن سورة الإخلاص تشكل تعارضاً شديداً مع أحد المبادئ الرئيسية في المشيحية)<sup>(٥)</sup>، لكنه يذهب في كتابه (مقدمة القرآن) إلى "جعل

(1) نفسه، ص ٣٣٨.

(2) bell, the origion of islam in it's christinity environment.p116.

(3) triton, islam,p16-20

(4) ينظر خليفة، محمد، الاستشراق والقران العظيم، ص ٤٤، أخذاً عن السحار، جودة: تعليق على كتاب بودلي، مجلة الاعتصام، القاهرة، عدد يونيو، ١٩٧٣م.

(5) p70.

النصرانية واليهودية مصدرين رئيسين للقرآن" (١)، وبالنظر إلى تاريخ تأليف كتاب (أصل الإسلام) نجد أنه غير رأيه إلى الأسوأ، فهل هذا هو البحث العلمي؟

إن هذه سلبية تسجل عليهم هنا، وهي: عدم الثبات على الرأي، على الرغم من وفرة الأدلة الحقة لديهم، وإنك لتعجب أكثر حين تراه يزعم في "كتابه أصل الإسلام" أن مفهوم الوحداية الذي جاء به القرآن منقول أصلاً عن اليهود والنصارى، جاء هذا في الصفحة السادسة عشرة بعد المئة من كتابه المذكور، فانظر إلى هذا التضارب في الكتاب الواحد.

ومثله (بودلي) على ما علمت سابقاً، حيث نفى أن يكون النبي (عليه الصلاة والسلام) شاعراً في موضع من كتابه (حياة محمد ﷺ)، وفي مواضع أخرى من الكتاب نفسه يقرر أن القالب الشعري الذي جاء به النبي (عليه الصلاة والسلام) أمر يدعو للدهشة.

ويبلغ التناقض أوجاً عند (بودلي) في كتابه "حياة محمد ﷺ" حين يعارض مقولاته في القرآن وتشكيكاته بنبوته (عليه الصلاة والسلام)، ويقرر بأن القرآن ربما هو وحي من الله تعالى، حيث يقول: (إن القرآن قد يكون وحيًا لم يوضع للمطالعة وتزجية الفراغ، وإنما وضع للتبشير والإيحاء والتذكير، ولن يتذوقه المطالع المتصفح كما يتذوقه السامع المصغي إليه بظاهر حسه وباطن نفسه؛ لأنه يتطلبه الإيمان ويتحدث إلى المؤمنين) (٢).

ونجد أيضاً في دائرة المعارف الإسلامية the second edition of encyclopaedia

of Islam تناقضاً، حيث يقول الكاتب (إن اسم الإله لم يتحدد بوضوح إلا في الفترة المدنية بعد

(1) Bell, introduction to the quran, p 12

(2) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٥٣. وهذا تمجده كثيراً في دراسة (واط) للآيات، فهو يقول في موضع آخر: إن كثيراً من الآيات التي ترجع لأول الفترة المدنية، والتي تنتقد اليهود والمسيحيين كانت في الأصل موجهة ضد اليهود. ويقرر أنه يمكن حذف الإشارة إلى المسيحيين بحذف بعض الكلمات، وهناك شك قوي في أن تكون هذه الآيات قد نقحت فيما بعد حتى يمكن تطبيقها على اليهود والمسيحيين، انظر: واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٨٤-٤٨٥.

أن اتصل محمد (عليه الصلاة و السلام) باليهود الذين تعلم منهم، ثم ما لبث الكاتب أن ناقض نفسه فقال: ورد في القرآن أن محمداً ﷺ قد رأى الله تعالى مرات عديدة **Mohammad had visions of god** كما ورد في سورة النجم الآية العاشرة ﴿ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ وفي سورة التكويد الآية الثالثة والعشرين ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴾، وعلى الأقل في الفترة المكية كان صوت الله تعالى نفسه وليس أي وسيط ما سمعه محمد ﷺ<sup>(١)</sup>.

مع أن النص في كلا الموضوعين لا يسمح بأن تكون الإشارة إلى الله تعالى، وإنما الضمير عائد إلى جبريل (عليه الصلاة و السلام).

ح- سوء الاستنتاج والتوصل إلى المحصلة:

فبعد أن يستعرض (واط) آيات الربا يصل إلى النتيجة التالية: ( من الطبيعي بعد أن أقمنا هذه الصلة بين اليهود والربا أن نفكر بأن التهديد بالحرب ضد المرابين المسلمين يقصد في الحقيقة اليهود)<sup>(٢)</sup>.

مع أن آيات الربا عامة تشمل اليهود وغير اليهود، فالربا أمر محرم على الجميع، نعم قد جاء وصف اليهود بأنهم مرابون بواقع الآية ﴿ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ ﴾<sup>(٣)</sup> لكن ليس معنى ذلك أن المقصود بآيات الربا هذه الفئة دون غيرها.

ط- عدم استقراء الآيات، بل ينتخبون انتخاباً لتحقيق ما هو قائم في أذهانهم.

ففي موضوع أسماء السور مثلاً تطالع صنيع (بودلي) في الادعاء بأن اسم السورة لا صلة له بالموضوع الذي تطرقه السورة، وجاء بأكثر من مثال للاستدلال على هذه النقطة، وفي نهاية

(1) the second edition of encyclopaedia of islam وانظر. أبو ليلة د. محمد، القرآن من منظور استشرافي ،

ص ٩٥ ، حيث جاء بالرد على هذه المقولة.

(2) واط ، حياة محمد ﷺ ، ص ٢٣٩ .

(3) النساء ، ١٦١ .

الموضوع يقول: ( إن هذه المنتخبات القليلة لتعاون على إعطاء فكرة مدى التباين العظيم في الموضوعات التي عالجها القرآن )<sup>(١)</sup> .

ي- عدم وجود ضوابط في دراسة التفسير:

يقول (جوهانز بالجون): (إن للمستشرق كل الحق في استخدام المعايير التي يراها تناسب ما يراه حيال النص القرآني. وليس الفكرة والكلام إلا نتاج روح العصر، ولذلك فإن الدين يجب أن يكيف نفسه لروح وظروف العصر، وإلا فإنه لا يؤدي وظيفته ودوره بشكل سليم، ومن تلك الضرورة الملحة للاتصال مع العالم تأتي الحاجة إلى التفسير، أو بالأحرى إلى علم التفسير.

ومع ذلك فعلى المرء أن يكون معنياً بالتفسير، حيث توجد فيه درجات مختلفة القيم والمصادقية وبالنتيجة تظهر الطبيعية فيه عالية وظاهرة، وما يتعلق بغرض دراستنا فإننا نجد من الصلة ما يجعلنا نفرق بين التفسير المتعلق بالمشاكل الثقافية والفكرية والتفسير المتصل بالحاجات القائمة والأمور الأخلاقية)<sup>(٢)</sup> .

ثانياً: اقتحام ميدان التفسير مع الخلو من أدواته وأصوله:

وأمثلة هذا كثير، حيث يجزم (رودويل) " أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد عبده بعض المسلمين مع الله تعالى، ويقول: سمعنا في المدينة عن إنعام الله تعالى وعن إنعام الرسول ﷺ ، والصفات التي لا بد أن يوصف بها الله تعالى في مكان وجدناها قد وصف بها الرسول ( عليه الصلاة والسلام) نفسه في مكان آخر من القرآن، حيث إن الآية ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ

(1) بودلي، محمد ﷺ في المدينة، ص ١٩٤ .

(2) baljon: modern muslim Koran interpretation, chapter of conclusions, p126

وانظر: Smith, wihfred cantwell, what is scripture? Forteress press, Philadelphia, 1993, p87. وانظر تعليق رقية طه العلواني في مقال إشكالية التأويل في الأديان، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد العدد الرابع، المجلد الأربعون، ٢٠٠٥م، ص ٤٩ .

أَنْفُسِكُمْ ﴿<sup>(١)</sup>﴾ . تصف الرسول ( عليه السلام ) بأنه رؤوف رحيم، وهما صفتان يوصف بهما الله تعالى في آيات أخرى مثل ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ <sup>(٢)</sup> . <sup>(٣)</sup>

ثالثاً: النقد المبني على ضحالة المعرفة بمشتقات اللفظ العربي ومعانيه:

ومن أمثلة ذلك ما أتى به (ليفي)، حيث زعم بأنه " إن ثبت أن الأرض قد استقرت عند الخلق وأصبحت وكأنها البساط، فإن ذلك يوحي بأن الرسول ( عليه الصلاة والسلام ) قد تخيلها مستوية، ويفسر (مهاداً) بقوله: ولجعل الأرض مهداً منبسطة، ولجعل الجبال عليها مباشرة كأوتاد الخيمة، ويوجه النقد لعلماء المسلمين بأن لديهم مفاهيم مخطوءة عن الكون" <sup>(٤)</sup> .

وأكثر ما يظهر ذلك في شأن ترجمتهم للقرآن حيث يكمن الخطر، يقول الدكتور محمد خليفة: (والقارئ البريطاني لا يقرأ القرآن إلا من خلال التراجم التي أعطينا أمثلة لها، مشيرين إلى أنه لا توجد حتى الآن ترجمة أعطت القرآن قدره، لدرجة أن بعض الترجمات البريطانية التي بلغت شهرة واسعة لعقود من الزمن كانت منقولة للمرة الثانية، أو حتى للمرة الثالثة، فتراها قد نقلت من العربية إلى البريطانية مروراً باللاتينية، أو تترجم إلى اللاتينية ثم الفرنسية، ثم إلى البريطانية بعد ذلك، فيما عدا تلك الترجمات التي نقلت مباشرة عن العربية، مثل تراجم محمد يوسف علي، ومحمد أسد، و(آربري)، و(بكتال)، ولكنها للأسف لم تتعد أن تكون صوراً أحادية اللون لطبيعة ملونة غنية

(1) التوبة , ١٢٨ .

(2) البقرة، ١٤٣ .

(3) rodwell, the Koran,p8.

(4) levy, the social structure of islam,p246.



تفوق الوصف، وكما رأينا سابقاً إن كل التعليقات التي نشرت في الغرب كانت من أعمال مستشرقين لم يلموا بالقرآن بصورة جيدة، وهو ما أدى إلى كثير من الخلط والغلط<sup>(١)</sup>.

إن أخطاء المترجمين البريطانيين، ومقدماتهم وتعليقاتهم على ترجماتهم إنما هي تجسيد حي لموقفهم المنحاز ضد القرآن ورسول الله (عليه الصلاة والسلام)، فهم إما جهلاً، وإما تحريفاً، يترجمون العبارة القرآنية واللفظ القرآني بألفاظ وعبارات تنحط بالعبارة عن رتبها البلاغية الإعجازية، وتنزل بها إلى مستوى بشري عادي، أو قريباً منها من حيث الأسلوب والمعنى.

وهذه الترجمات مسؤولة إلى حد كبير عن غرس العداء الديني والثقافي للغرب وللمسلمين في نفوس الأوروبيين، وقد وطأت الطريق لبعض الفرق المنشقة عن الإسلام مثل القاديانية والبهائية، فجراتهم على أن يعرفوا معاني القرآن لتلائم معتقداتهم الباطلة.

ومثل ذلك تجده في الهجوم على أسلوب السورة القرآنية قبل التريث والتأني، حيث يدعون وجود أخطاء في الآيات والتراكيب من نحو (يا أخت هارون) كما سلف بيانه، ويدعون وجود في بعض الكلمات القرآنية مثل (إلياسين) بدل إلياس.

رابعاً: الثقة بجهود المستشرقين، حيث يبدأون بما انتهى عنده السابقون، أمثال (جولدزيهر) و(جومبييه)، ولذا تجد النقد الموجه إليهم طفيفاً في أشياء يسيرة لا تغض من قيمة جهودهم.

فحين يعلنون من آراء (نولدكه) مثلاً، يتناسون أن "نولدكه نفسه قد أعلن قبل وفاته وصرح بعدم ثقته بما كتب حول القرآن، وأنه في حيرة من أمر القرآن وني القرآن"<sup>(٢)</sup>، إلا أن عبارات (نولدكه) في هذا الإطار لم تستوقفهم لكي يعيدوا النظر في جهودهم التي اتكأوا فيها على (نولدكه)،

(1) د. خليفة، محمد، الاستشراق والقرآن، ص ١٨٣.

(2) ينظر قول نولدكه هذا في كتاب المستشرقون والقرآن للطنفي العالم، ص ٧.

بل استمروا على نهجه، إلا قليلاً منهم حاول الإتيان بشيء جديد، ولكنه مشى على خطوطه الرئيسية التي رسمها.

خامساً: عدم التراجع عن الخطأ في المسألة:

لم أعر على تراجع في الرأي لدى مستشرق أعظم في قوله تجاه القرآن أو المحرف عن الصواب، وهذه سلبية تتنافى مع الموضوعية العلمية، لكنك تعثر بشكل واضح على التراجع على وجه التناقض، ولا يكون هذا التراجع إلا تخبطاً في الرأي، فكما أسلفت نجد أحدهم يقول برأي في كتاب له، ثم يعود عنه في موضع آخر من نفس الكتاب، ولا يقر بأن هذا تراجعاً، فيظهر للقارئ عدم الموضوعية في البحث، وأن ثمة مقررات مسبقة في ذهن المستشرق أراد إملاءها في بحثه.

سادساً: عدم إنصاف الدراسات الجادة والموضوعية:

ف(جيب) مثلاً لا يروق له وجود مدارس حديثة ثبتت دقة القرآن<sup>(١)</sup>، وحين يستند المجددون إلى النص القرآني لمواجهة قضايا المدنية الحديثة يجعل ذلك علامة تراجع وجمود، كما اتضح ذلك في كتابه "الاتجاهات الحديثة في الإسلام"<sup>(٢)</sup>.

سابعاً: فرض وجود إشكالات في الآيات:

ومن ذلك ما يقوله (واط): ( وتترامى لنا الصعوبات المالية من جراء تعدد الأزواج، بسبب المبالغ الضخمة التي تدفع للنساء كصداق في حضن الدين لا يجدون نكاحاً على التعفف، حتى يغنيهم الله تعالى من فضله، وتشير نفس الآية إلى جانب آخر من المشكلة المالية ﴿ وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ

(1) jibb, the shorter encyclopaedia of islam, p280.

(2) جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٤٣.

يُكْرِهَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>(١)</sup> ومن المستحيل معرفة ما يتضمنه حقاً هذا الجزء من الآية<sup>(٢)</sup>.

ومثل ذلك ما صرح به ( واط ) من أن كلمة ( قتل ) في الآية ﴿ قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ ﴾<sup>(٣)</sup> " فيها غموض لدى المفسرين " <sup>(٤)</sup> وقد لاحظت ادعاءهم أن القرآن فيه من التناقض في موضوعاته الكثير الكثير.

ثامناً: وجود غايات وأهداف تتنافى مع الموضوعية العلمية:

فحين يدرسون الموضوعات القرآنية، يكون الهدف عندهم من وراء ذلك إثبات عدم ترابط الآيات، وحين يدرسون الحروف المقطعة في أوائل السور، يكون الهدف إثبات أن في القرآن الغازأ ورموزاً وطلاسم لا يمكن فكها.

وحين يدرسون القصص القرآني، تكون الغاية إثبات انتحال القرآن من الكتب السماوية، ويتم عندهم التركيز على ما يسمى ( قصص العقوبات )، ويفلون قصصاً أخرى فيها من القيم التربوية ما لا يجري عليه الحصر.

وفي هذا الإطار يقول الدكتور محمد جمال السعيد: ( من منهجهم محاولة إبراز أثر البيئـة، والزعم بتأثير ما راج بين العرب قبل عصر النبوة، من مقولات يهودية، ونصرانية، وثنية على النص، والتدليل على ذلك بأكاذيب شتى واضحة البطلان، والتماس المشابهات بين ما ورد بالنص القرآني، وكل من التوراة والإنجيل من ألفاظ وقصص، وحين يعيهم البحث عن أي تشابه في الألفاظ يشتطون في الكذب والاختلاق.

(1) النور، ٣٣

(2) واط، محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة، ص ٤٢٤-٤٢٥

(3) البروج، ٤.

(4) watt, early Islam, p55.

أما القصص، فحين انتابهم اليأس من العثور على أصول لقصص عاد وثمود في العهد القديم، شك بعضهم في هذه الأقوام أصلاً، بينما ردها آخرون إلى أثر المرويات الشفوية التي كانت رائجة في البيئة العربية قبل عصر النبوة، ولا دليل لهم عليها<sup>(١)</sup>.

وحين يتناولون المكي والمدني بالبحث، تكون الغاية إثبات عدم صحة هذا الترتيب الحالي، وعدم جدواه للدراسة والفهم الصحيح، ومن خلاله يعلنون عدم وجود عقلية نقدية لعلمائنا المسلمين.

وحين تعترضهم مسألة تكذب دعواهم يحاولون أن يوجدوا التفسيرات الباطلة لها، من مثل حصرهم القصص القرآنية بسبع قصص، بحجة أن القرآن فرق بين المثاني والقرآن، ويتعللون بأن القصص الأخرى تندرج تحت هذه القصص السبعة.

تاسعاً: الترويج لكتبتهم والإعلاء من شأنها والتعامي عما فيها عن سلبيات وعدم التزام بالمنهج العلمي:

فمثلاً تقرأ أن (واط) يقرر " أن ترجمة اليهودي العراقي (ن.ج. داوود) جيدة، وهي مشهورة ومتداولة"<sup>(٢)</sup>، وقد كتب ذلك في تعليقه على مقدمة القرآن ل(بيل).

وتقرأ كذلك أن (مرجليوث) يعلي من شأن ترجمة (رودويل)، ويقرر بامتداح منقطع النظر أن عينه لم تقع على أفضل من تلك الترجمة"<sup>(٣)</sup>، مع أن فيها من الانحراف والضلال والأخطاء ما يكفي لردها وعدم قبولها.

(1) السعيد، شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية، ص ٢٠.

(2) bell's introduction to the quran, p178.

(3) arberry, the koran interpreted, an introduction.

عاشراً: الإعلاء من شأن الآراء الشاذة، والإشادة بالأفكار المنحرفة في التفسير<sup>(1)</sup>:

وليس هنا من حاجة إلى أن أتى بالأمثلة على هذا، فقد سبق التمثيل على ذلك، وعرفنا إعجاب المستشرقين البريطانيين بأراء محمد أحمد خلف الله، ومحمد أبي زيد، وأحمد خان، وبرويز، والمشرقي، وغيرهم، حيث نالت تقديرهم، وحظيت بامتنانهم؛ لأجل أنها تلاءمت مع توجهات الاستشراق البريطاني، وحققت شيئاً من مراميه، ومطمح آماله، ومسرح هممه.

هذه مجمل سلبيات هذا الاستشراق، ظهرت لدي أثناء الدراسة، أثرت في هذا المقام بيانها وذكرها، لأنها حقيقة بأن يطلع القارئ عليها، نظراً لخطورتها، ومنافاتها لوقائع البحث العلمي، الذي يدعون أنهم أربابه، وأنه من صنع أيديهم، وأنهم هم الأمناء عليه، مع أن الأمر كما رأيت.

---

(1) انظر على سبيل المثال غير ما تم الحديث عنه سابقاً: William p. Collins, bibliography of English language words on the babi and bahai faiths (1844-1985), georg Ronald, Oxford.

يسرد المؤلف بعناية فائقة منشورات البهائية وحركاتهم الفكرية في سفر ضخيم، وانظر كذلك: joei bjorling, the

bahai faith: ahistorical bibliography, new york, garland publishing, 1985.

- elder and miller's translation of bahau'llah most holy book wich they title al kitab al-aqdas, london, 1960 -peter smith, asociological study of the babi and bahai religions, university of Lancaster, 1982

كالبهائية والقاديانية؛ لأنهم يريدون إسلاماً منقطع الصلة بقيمه الحية، وهم بإحيائهم هذه الفرق الميتة إنما يضربون في العصب الحي؛ ذلك أن هذا يسهم إسهاماً كبيراً في تفريق الأمة فكرياً وعقدياً، فتنقطع الأوشاج والعلائق فيما بينها، ضف إلى هذا أن فرقا كهذه تعزز القيم الاستشراقية وتعين على امتدادها في الأوساط الإسلامية.

## الختام:

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد:

في هذا الموضوع أجمل ما قد فصلته في ثنايا هذا البحث من استعراض لأراء المستشرقين البريطانيين وموقفهم تجاه التفسير ومناهجه، حيث أورد أبرز النتائج التي توصلت، وأسجل توصيات الدراسة التي آمل أن يؤخذ بها في الأوساط العلمية.

### نتائج الدراسة:

أ. درس المستشرقون البريطانيون القرآن الكريم وفق أصول منهجية بدا على الغالب منها القصور، وظهرت إشكالات منهجية سجلتها في مضامين البحث، وقد تفاوتت هذه الإشكالات المنهجية فيما بينها من حيث الخطورة والبعد عن الموضوعية، وقد كان المنهج الإسقاطي بارزاً بشكل واضح على دراساتهم، وكذلك منهج الشك والبناء والمهدم، فقد جرى اعتمادهم في فهم الآيات القرآنية على الكثير من مادة أدب السيرة النبوية والمغازي غير الصحيحة، وركزوا على الأحاديث الموضوعية والضعيفة، والحكايات التاريخية الملفقة، والروايات المتعارضة في ظاهرها، دون بذل أي جهد للتوفيق بينها في إطار الروايات الصحيحة والمسلمات الإسلامية ولحو ذلك، وأضربوا صفحاً عن الحديث الصحيح في تفسير الآيات القرآنية.

ب. سار المستشرقون البريطانيون على اعتماد منهج التأثير والتأثر الذي تم تطبيقه على الكتاب المقدس عندهم، واتجهوا إلى تطبيقه على القرآن الكريم منطلقين من فكرة بشرية القرآن، ونظريات الأنسنة للتشكيك في كثير من موضوعاته وأحكامه، وقد رددت على هذه الفكرة وبيئت عوارها.

ج. بلغت عناية المستشرقين البريطانيين بتفسير القرآن ومناهج التفسير عناية بالغة فاقت جهود المستشرقين الآخرين، وقد تنوعت ميسادين دراستهم، فهناك تكاليف فردية في التفسير، وهذه تشمل نوعين من الكتابات:

الأول: يتضمن الرسائل والأطروحات التي تقدم للجامعات من أجل نيل الدرجات العلمية، والكتابات التي يؤلفها المستشرقون باعتبارها أبحاثاً ودراسات ينشرونها ضمن أنشطتهم المختلفة في المجلات العالمية.

الثاني: مؤلفات أصبحت مصادر لأخذ المعرفة في موضوع التفسير رغم ما احتوته من أخطاء وإشكالات منهجية.

وهناك دراسات قدمها المستشرقون البريطانيون في الموسوعات الاستشرافية، والمجلات والدوريات العلامةز

د. درس المستشرقون البريطانيون علاقة القرآن بالكتب السماوية، وخرجوا بنتيجة هي: أن القرآن منتحل ومقتبس من التوراة والإنجيل، وقد روجوا لهذه الدعوى، وألفوا في ذلك الرسائل والكتب، وقد رددت عليهم رداً إجمالياً وتفصيلياً، وسقت الأدلة والأمثلة التي تتضمن الرد المقنع على هذه الدعوى.

هـ. بحث المستشرقون البريطانيون في نشأة التفسير، وقرروا أحكاماً غير دقيقة، وطعنوا في كتب التفسير، وكان ذلك بطريقتين رئيسيتين:

١. هدم التفسير بالمأثور، وإثارة الشكوك حوله.

٢. إحياء تراث المبتدعة، خاصة ما صُنّف منه ضمن التفسير بالرأي المذموم.

ولم يوفقوا في أحكامهم إزاء التفسير في عهد النبي ﷺ ولا في عهد الصحابة الكرام ولا في عهد التابعين، ودرسوا المفسرين بعض أمهات كتب التفسير، وركزوا على الثغرات التي وقع فيها بعض المفسرين أمثال الطبري والزخشي والبيضاوي، وعمموا النتائج من خلالها، وقد

تناولت آراءهم تحليلاً ونقداً، وبينت وجه الحق في المسائل التي أثاروها، ودفعت مقالاتهم من ناحية نظرية وتطبيقية، تضمنت الأمثلة من واقع التفاسير للرد على هؤلاء المستشرقين.

و. وقف هؤلاء المستشرقون من التفسير في العصر الحديث مواقف متعددة دارت حول فكرة واحدة هي عدم وجود تجديد بالمعنى الذي يروونه هم وهو الخروج عن المألوف والتحرر من ضوابط التفسير وأصوله، وبنوا على هذا المنطلق دراساتهم للدراسات القرآنية المعاصرة، فرأوا أنها تقليدية شكلاً ومضموناً، وأن الجديد منها هو بعض المحالوات القليلة التي تبنت النظريات الغربية والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يتبناها الغربيون.

وقد رددت عليهم ببيان الضوابط الصحيحة للتفسير والأصول القوية التي قعدها العلماء في هذا الصدد، وأبرزت معالم التجديد عند المفسرين في العصر الحديث التي تتفق مع المنهجية الدقيقة ورددت على النماذج التي جاء بها هؤلاء المستشرقون كدلائل على التجديد في عالم التفسير، وناقشت تلك الآراء بناءً على أصول التفسير وقواعده.

يرى المستشرقون البريطانيون أن تفسير القرآن الكريم لا ينبغي أن يُضبط بضوابط معينة، فلكل باحث أن يفهمه كما يشاء، ولذلك ظهرت الدعوى إلى فهم القرآن وفق المعايير الآية:

أ. إعادة البحث في تاريخ المصحف الشريف.

ب. إعادة التفسير على ضوء النظريات الحديثة والعلوم الإنسانية المعاصرة.

ت. الإنطلاق من هدم القديم.

ث. تطبيق مبادئ التأويل (المير ومنطقاً) وعلم دراسة المجتمعات البشرية (الأنثروبولوجيا)، وبذلك يصبح النص القرآني نصاً عادياً قابلاً للنقد والتحلي.

وقد بينت خطأ هذه النظريات وخطورتها وعدم جدواها، حيث لا تتفق مع واقع التفسير وأصوله التي قعدها العلماء، وهي تحمل الآيات مالا تحتمله من المعاني.

ز. في دراسة منهج المستشرقين البريطانيين في التفسير وما قاموا به من دراسة للقضايا التفسيرية وفهم الآيات، كان لهم مواقف إزاء تلك الدراسة يمكن إيجازها فيما يلي:



١. في أسماء السور القرآنية: حيث ظهرت أخطاء في ترجمة بعض أسماء السور القرآنية، ولم يهتدوا إلى رأي صواب في معرفة ارتباط اسم السورة بموضوعها. ورددت عليهم بإثبات أن أسماء السورة توقيفية وسقت الأدلة على ذلك، وبينت من خلال الأمثلة التطبيقية أوجه اتصال اسم السورة بموضوعها.

٢. في الحروف المقطعة في أوائل السور: كان لهم بعض النظريات التي اختلفوا فيها عن غيرهم من المستشرقين، ولعل أبرزها نظرية (مرجليوث) الذي يرى أنها اختبارات أجريت بالقلم أو بالصوت قبل بدء كتابة الوحي أو قبل النطق به، وناقشت هذه الآراء وبينت أن الحروف المقطعة لها معان ودلالات إعجازية وهي من النظم القرآني، وبينت ذلك بياناً كافياً.

٣. المكّي والمدني: حيث اجتهد المستشرقون البريطانيون من أجل وضع ثبت تاريخي مفصل لسورة القرآن الكريم، وحاولوا أن يشككوا في التقسيم الإسلامي المعروف للسور القرآنية، فهم يزعمون أن هناك عدة أحداث ووقائع وصراعات يمكن معرفتها إعادة ترتيب القرآن من سلسلة هذه الحوادث.

ويرون أن هناك تعارضاً وعدم اتساق ظاهرين في عرض مجموعة العقائد ومجموعة التشريعات القرآنية كليهما، على أن العقائد والتشريعات تغير وتبدل أحياناً في القرآن، وذلك لمجرد المجازاة لموقف جديد، لذا وجب في نظرهم معرفة التواريخ التقريبية أو الأوضاع التاريخية لبعض الآيات، ومعرفة التسلسل الزمني للآيات، وقد استخدموا لهذا التاريخ الغربي الحديث لسور القرآن وآياته معايير نقدية تمثلت في الإشارات التاريخية للأحداث، وطبيعة الوحي الذي يعكس موقف النبي ﷺ ومبادئه، والمظهر أو الشكل الخارجي للوحي، وقد ناقشتهم مناقشة علمية، أبرزت من خلالها عدم إمكانية ترتيب السور زمانياً، وأن القرآن بهذا الترتيب الحالي دليل على إعجاز القرآن.

٤. أسباب النزول: كان لهم في أسباب النزول مواقف يمكن إجمالها على النحو الآتي:

- الادعاء بأن القسم الأكبر من القرآن نزل على حوادث مخصوصة، ومن هنا انطلقوا لتقرير تاريخيه القرآن وحصره في الإطار الزمني والمكاني، وقد ناقشت هذه الدعوى ونقدتها نقداً علمياً موضوعياً، فبينت خطأها وعدم صحتها.

- التجاهل لأسباب النزول الصحيحة في تناولهم لدراسة الموضوعات القرآنية.

- اعتماد الآراء الشاذة والضعيفة في أسباب النزول، والركون إلى مصادر غير معتمدة في الأوساط العلمية إزاء هذه الأمور.

- إنكار أحاديث صحيحة في أسباب النزول واختراع مرويات يدعون أنها سبب نزول، وقد دفعت ذلك مستنداً بأسباب النزول العلمية، وناقشتهم على ضوء ذلك.

٥. في دراستهم لأسلوب السورة القرآنية: طعن هؤلاء المستشرقون بلغة القرآن وأسلوبه الأدبي، فقد أثاروا شبهات تتعلق بالفاظه فحكموا عليها بالعجمة، وحاولوا من خلال هذا الاتجاه أن يقرروا أن أصل القرآن توراتي، وقد ناقشت شبهتهم هذه عن طريق المقارنة بين أسلوب التوراة وأسلوب القرآن، وتبين علو الأسلوب القرآني عن هذه الشبهات، وادعوا وجود الشعر في القرآن وأن قالبه قالب شعري، وعرضوا بعض الآيات القرآنية على الأوزان الشعرية ونظام التفعيلة، وخلطوا بين السجع والشعر، وادعوا أن النظام الشعري في القرآن هو السبب الذي أحدث تأثيراً في نفوس السامعين دون معانيه. وقد رددت على ذلك ببيان أن القرآن لا يجري عليه وزن الشعر ولا نظام التفعيلة، وقد ناقشتهم من واقع القراءات المتواترة حيث استدلت بها على عدم صحة دعواهم

وقد ناقشت هذه الدعوى ببيان أن القرآن عربي الأسلوب والتركيب والألفاظ، وأن هذه الشبهة لا تقف أمام النقد اللغوي الصحيح، حيث ترجع الكلمات التي ادعوا أنها عجمية إلى أصول عربية، وهذا مقرر في المعاجم اللغوية وفن الصرف والاشتقاق.

وادعى بعضهم أن أسلوب القرآن سرياني ليس عربياً، وحاول بعضهم عقد موازنه بين لغة التوراة ولغة القرآن من حيث النظم؛ لإيجاد أوجه التشابه بين الكتابين حتى يقنع القارئ أن التوراة هي الأصل الذي يرجع إليه القرآن الكريم. وادعوا وجود أخطاء لغوية ومحوية في القرآن الكريم، وضربوا لذلك أمثلة، وجاءوا بنماذج تدل على مدعاهم.

وقد بحثت في هذه الدعوى نقضاً ومعارضة، فتبين تهافت هذه الدعاوى وعدم انتهاضها أمام ميزان النقد العلمي الدقيق، وبينت مواطن الإعجاز البياني فيما زعموا خطأه في لغة القرآن ونظمه.

٦. وفي موضوعات السورة القرآنية: تناولت نظرتهم لبعض موضوعات السور القرآنية العقدية منها والتشريعية، وبينت أوجه البحث فيها عندهم، وطرائق دراستهم ومناقشتهم لها من مختلف جوانبها ومجالاتها، وقد أوسعت مناقشتها وتحليل آرائهم فيها؛ فبينت خطأهم في فهم آيات العقيدة والتشريع وأبرزت لهم حقائق القرآن في هدي البشرية، وأبرزت المفهوم الصحيح لحقيقة المصطلح القرآني الذي تناولوه في البحث.

٧. ناقشت رأيهم في قصة الغرائق المزعومة، وبينت سبل الرد عليهم فيها، وذكرت موقفهم من تعدد الأزواج، وطرق بحثهم في هذا الإطار والإشكالات التي أثاروها في فهمهم لهذا الموضوع، وشبهاتهم حول زواج النبي ﷺ من السيدة زينب ﷺ وما قاموا به من ترجمات للآيات التي تنص على ذلك، وما أحدثوه من تحريف وزيف وخلط في الفهم، وقد ناشتهم مناقشة علمية تضمنت الرد على شبهاتهم، وبيان الوجه الحق في هذه المسائل.

٨. عقدت فصلاً أخيراً بينت فيه تقييماً لأراء المستشرقين البريطانيين عنونت له بهذا العنوان: (الاستشراق البريطاني في الميزان) أظهرت فيه مواطن تآثر المستشرقين البريطانيين بغيرهم من المستشرقين، وتأثيرهم في غيرهم، سواء أكانوا من المستشرقين غير الإنجليز أم من المستشرقين البريطانيين أنفسهم أم في غيرهم من الباحثين العرب

والمسلمين، وقد ذكرتُ في هذا الإطار أعلاماً وكتّاباً تأثروا بالاستشراق البريطاني وطريقة تفكيره، ومنطلقاته المنهجية. ولم أنس ما انفرد به الاستشراق البريطاني وما تميز به من آراء في إطار الدراسة.

كذلك لم أغفل بعض الجوانب الإيجابية ومظاهر الإنصاف الحقيقي والاعتباري لبعض هؤلاء المستشرقين في موقفهم إزاء الدراسات القرآنية عامة، والتفسير ومناهجه بشكل خاص؛ فإن من الأمانة العلمية أن يجري التقييم بعيداً عن التحامل وهضم حقوق الآخرين، وإن كانوا على غير وفاق مع معتقدي وديني الذي أدين به.

وقد سجلت في البحث أبرز سلبيات الاستشراق البريطاني في دراساته إزاء الدراسات القرآنية، وكشفت أبرز نقائصه وإشكالاته المنهجية والعلمية.

## التوصيات:

- بعد الدراسة والبحث، خرجت بجملة من التوصيات والتصورات، أأمل أن يكون لها تفعيل في الأوساط العلمية، وهذا بعضها:
- أ. ترجمة الموسوعات الاستشراقية إلى اللغة العربية من قبل باحثين مختصين بالترجمة، ودراستها ونقدها من قبل مختصين بالدراسات القرآنية وترجمة تلك الدراسات النقدية إلى اللغات العالمية.
  - ب. الإكثار من الدراسات النقدية لكتب المستشرقين ومقالاتهم وبحوثهم في الدراسات القرآنية وخصوصاً تفسير القرآن الكريم.
  - ج. ترجمة القرآن ترجمة تفسيرية علمية صحيحة خالية من الأخطاء العلمية، لتكون عوناً للقارئ الغربي على فهم القرآن.
  - د. القيام بتأليف موسوعة قرآنية متخصصة تترجم إلى لغات متعددة.
  - هـ. إنشاء دوريات ومجلات متخصصة في علم الاستشراق، تصدر بلغات متعددة؛ للرد على ما يستجد من مقالات المستشرقين في هذا العصر.
  - و. توظيف شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) لتعزيز عالمية القرآن، ومحاورة الباحثين والمستشرقين في مختلف القضايا القرآنية.
  - ز. طرح مسابقات جامعية حول الاستشراق باللغة الإنجليزية، ليكون الطالب على معرفة جيدة بهذه القضايا المهمة.
  - ح. تزويد مكتبات جامعاتنا الأردنية بمزيد من الكتب الاستشراقية ودراسات الغربيين حول القرآن؛ ليتم دراستها وبجتها.
  - ط. إنشاء معهد للدراسات الاستشراقية لمتابعة الدراسات الاستشراقية في مختلف الفنون والعلوم، ليكون مرجعاً للباحثين، وموجهاً لهم الوجهة العلمية الصحيحة في دراستهم وبحوثهم.

وبعد، فإن هذه الدراسة التي تشتمل عليها هذه الأطروحة إنما أبتغي بها وجه الله تعالى، ورضاه في الدنيا والآخرة، وإنني لأرجو أن أكون قد وفيت الموضوع حقه من العرض والتحليل والموضوعية في إبداء الرأي، والتوصل إلى النتائج المترتبة على الدراسة، وقد بذلت جهداً مضمياً، وقمت بمحاولة ربما تكون جديدة كل الجدة في دراسة آراء المستشرقين البريطانيين على اختلاف مذاهبهم في ميدان التفسير ومناهج المفسرين.

وإنني لأرجو أن أكون حققت غرض البحث من الوقوف على الحق وبيان الباطل، والتنبيه على خطورة ما يصدر إلينا من أفكار وآراء، وما تشتمله تلك الدراسات الاستشراقية من غث وسمين.

أسأل الله تعالى أن يكتب لهذا الجهد والعمل القبول والتوفيق، فإن أصابه التوفيق فبفضل من الله تعالى ورحمته، وإن كان غير ذلك فإن الخطأ من سمة البشر، والنقص من لوازمه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الأمين على الدين، والمبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

# فهرس الأيات والأحاديث

## فهرس الآيات

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الفاتحة</b>			
٠١	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ	٧	٥٤١
<b>البقرة</b>			
٠٢	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا	٢٥٧	٣٢١
٠٣	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رِيبِهِ	٢٥٨	١٧٩
٠٤	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ...	٢٤٣	٢٤٦
٠٥	أَنْتَ مَوْلَانَا	٢٨٦	٣٢١
٠٦	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ...	٧-٦	٦١٥
٠٧	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ	٦٢	٦٩٣، ٤٢٧، ٩٦
٠٨	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	٢٢٢	٣٢١
٠٩	إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَّا فَوَقَّهَا.	٢٦	٤٤٨، ٦٨٢
٠١٠	أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ...	٢٥٩	٤١٦
٠١١	ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ	٦٤	٣١٦
٠١٢	حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ	١٧٨	٦٥٣



الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٣	خَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ	٢٣٨	٦٦٩، ٦٧١
١٤	الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ	٤٦	٣١٥
١٥	الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ	٢٧٥	٨١٨
١٦	رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ ثُمُورٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَظْمَنَ قَلْبِي	٢٦٠	٣٢٧
١٧	رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا ...	٢٨٦	٨٢٢
١٨	صَفَرَاءَ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا	٦٩	٤٣٩
١٩	فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ	٢٤	٧١١
٢٠	فَأَلْقَنَ بِشِرْطِهِمُ	١٧٨	٧١٣
٢١	فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ	٢٥٩	٣٤٩
٢٢	فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا	٢٣٠	٢٦٤
٢٣	فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ	٦٥	٢٣٨
٢٤	فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ	١٧٨	٧٥٨
٢٥	قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ	١٤٤	٦٨٥
٢٦	قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ	٩٧	٥١٢
٢٧	قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...	١٣٦	١٧٥

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢٨.	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ	١٨٣	٧٠٠
٢٩.	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ...	٢١٦	١٢١
٣٠.	كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	١٨٧	٧١١
٣١.	كَمْ مِّن فِئْجَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئْجَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ	٢٤٩	٤٣٩
٣٢.	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ...	٢٨	٢٤٥
٣٣.	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	٢٥٦	٦٢٢
٣٤.	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ ..	٢٨٦	٦١٨
٣٥.	لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	١٨٣	٧١١، ٦٥٤
٣٦.	لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ	١١٤	٦٣٥
٣٧.	لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ	١٧٧	٧٧
٣٨.	لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا	١٨٩	٣٥٣
٣٩.	وَاتَّقُوا اللَّهَ	٢٨٢	٧٥٥
٤٠.	وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ ....	٦٣	٣١٤
٤١.	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً .	٣٠	٤١٨
٤٢.	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ ....	١١-١٣	١٢٢
٤٣.	وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ	٢٠٦	٧١١
٤٤.	وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ	١٦٥	٣٢١

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٥	وَالْحُرْمَتُ قِصَاصٌ <sup>٤</sup>	١٩٣	١٧٥
٤٦	وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ	١٨٢	١٢٠
٤٧	وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ	٢١٦	١٢٠
٤٨	وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ	٤٠	٣٢١
٤٩	وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ	٥	٦٧٣
٥٠	وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ	١٧٧	٧١١
٥١	وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ	٤	٥٧٧، ١١٧
٥٢	وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى <sup>٥</sup>	١١١	١٣٤
٥٣	وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً...	٨٠	١٣٤
٥٤	وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ	٣٤	٥٨٧
٥٥	وَلَا تَسْمُؤُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا	٢٨٢	٣٨٩
٥٦	وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ	٢٨٢	٧١١
٥٧	وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	١٧٤	٦٩٠
٥٨	وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ	٢٨٢	٣٨٢
٥٩	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ	١٧٩	٧٨٩، ٧١٤
٦٠	وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ <sup>٦</sup>	١١٥	٦٨٥، ٦٨٤
٦١	وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ <sup>٧</sup>	٢٢٨	٦٩٣
٦٢	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ	٢٥٣	٨١٧
٦٣	وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ	٢٥١	٤٥٨

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٦٤	وَلِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ	٢٨٢	٢٨٨
٦٥	وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ	١٤٣	٨٢٧
٦٦	وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ	١٥١	١٧٧
٦٧	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...	١٨٤-١٨٣	١٤٠
٦٨	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ	١٧٣-١٧٢	١٤٢
٦٩	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	١٨٥	١٤٦
٧٠	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا	٢١٩	٥٣٨، ٥٣٤
٧١	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ	١٨٩	٦٩٦
<b>ال عمران</b>			
٧٢	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ...	١٩٠	٤٤٦
٧٣	إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ	٦٠-٥٩	٥١٧
	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ	١٨	٢٦٧
٧٤	فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ...	٦٢-٦١	٥١٧
٧٥	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ...	٦٤	٥١٦
٧٦	كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ...	٩٣	١٤٣
٧٧	كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا	٣٧	٣٢٥، ٣٢٠

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٧٨	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ	١١٠	٢٣٤، ٥٨٦
٧٩	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ...	١٦٤	٦٢٣
٨٠	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا...	٦٧	٥٠٦
٨١	مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَدْيِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...	١١٧	٤٥٣
٨٢	هَاتَأْتُمْ هَؤُلَاءِ حَتَّجْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ...	٦٦	١٢١
٨٣	هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ...	٣٨	٣٢٦
٨٤	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ آلِيبِيعَانَ لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ...	٨١	٥٤٥
٨٥	وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ	٣٦	٣٢٥
٨٦	وَلِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ	٥٠	١٤٦، ١٤٤
٨٧	وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهَا	٦٥	١٢١
٨٨	وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ...	٥٠	١٤٠
٨٩	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ	٨٥	٦٩٣
<b>النساء</b>			
٩٠	إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا	١	٥٨٧
٩١	إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا	١١	٦٢٨

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٩٢	إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوفًا	١٠٣	٥٨٦
٩٣	إِنَّ كَيْدَ الْيَاطِنِ كَانَ ضَعِيفًا	٧٦	٤٢١
٩٤	أَيُّسَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ	٧٨	٧٨٩
٩٥	فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً	٣	٧٤٤، ٧٣٥، ٧٣٤
٩٦	فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ	١٦٠	١٤٣
٩٧	كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...	٥٦	٣٨١
٩٨	لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ....	١٦٢	٦٧٦
٩٩	وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ	١٦١	٨٢٥
١٠٠	وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ...	١٠١	٢٦٧
١٠١	وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ	١٢	٦٨٢، ٥٨٨
١٠٢	وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...	٣	٧٧٩
١٠٣	وَتَرَعَّبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُمْ	١٢٧	٧٢٥، ٧٤٦، ٧٤٥ ٧٤٤
١٠٤	وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا	١٧	٦٢٦، ٥٨٦، ٥٧٢
١٠٥	وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا	٦	٧٤٦
١٠٦	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ	٥	٧٤٦
١٠٧	وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا	٤٢	٢٣٢
١٠٨	وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ	١٣	٥٨٨
١٠٩	وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...	١٢	٦٢٨
١١٠	وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ*	١٤	٥٨٨

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١١١	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا	٨٢	٦٨٩، ٦٨١
١١٢	وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا	١١١-١١٠	٦٢٤
١١٣	وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ	١٢٧	٧٩٠، ٧٨٨
١١٤	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا	٤٣	٥٣٩
١١٥	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ	٥٩	٢١١
١١٦	يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...	١	٤٥٣
١١٧	يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ	١٧٦	٦٩٦
١١٨	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ	١١	٥٨٧
<b>المائدة</b>			
١١٩	إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًىٰ وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ	٤٤	٥٠٦
١٢٠	إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...	٩٠	٤٥٢
١٢١	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ	٥٥	٣٢١
١٢٢	أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلنَّاسِ	٩٦	١٥٢، ١٤٥
١٢٣	جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا	٣٨	٦٥٧، ٦٥٦
١٢٤	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَةٌ وَلِحْمُ الْخَنزِيرِ...	٤	٦٥٤، ١٤٧، ١٤٣
١٢٥	لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ...	٨٢-٨٦	٥١٨

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٢٦	مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ	٦	١٤٧
١٢٧	وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ	٣٥	٢٤٢
١٢٨	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ	٣٨	٥٢٢
١٢٩	وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُوا	٧١	٦٢١
١٣٠	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ...	٤٥	١٧٥
١٣١	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	٩٠-٩٢	٦٦١، ٥٣٩، ٥٣٤
١٣٢	يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ	٥٤	٣٢١
١٣٣	الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ ءُوتُوا الْكِتَابَ	٥	١٤٣، ٩٦
<b>الألقاب</b>			
	الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ...	٨٢	٣٥٥، ٢٠٤
١٣٤	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّيِّ فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ	٧٩	٥٥٩
١٣٥	ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ	٢٣	٢٣٢
١٣٦	دِينَنَا قِيمًا مِثْلَ ابْتِرَاهِيمَ حَنِيفًا	١٦١	٥٤٠
١٣٧	سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا ...	١٤٨	٦١٩



الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٣٨	قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا	٣٠	٦٩١
١٣٩	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مَنِ اللَّهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ	٤٦	٦٩٥
١٤٠	قُلْ أَغْيِرَ اللَّهُ آتِيحًا وَلِيَا	١٤	٦٩٥
١٤١	قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	١٦٢-١٦٣	٥٠٥
١٤٢	قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَهُ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	١٦١-١٦٣	٦٩٥
١٤٣	قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ...	١٤	٥٠٥
١٤٤	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ	١٩	٦٩٥
١٤٥	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ	١٤٥	٤٥١، ١٥٠
١٤٦	وَأَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ	١٤١	٦٧٤
١٤٧	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَا زَرَ	٧٤	١٧٩
١٤٨	وَأُمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ	٧١	٥٤٠
١٤٩	وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبَسِّلَ نَفْسًا بِمَا كَسَبَتْ	٧٠	٢٦٢
١٥٠	وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ	٩١	١٧٨
١٥١	وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ...	١٤٦	١٤٤
١٥٢	وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ	٥٩	٧٨٢، ٩٤
١٥٣	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	١٢١	٩٦
١٥٤	وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ...	٩٩	١٢٣

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٥٥	وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الشُّجُومَ لِيَتَّقُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...	٩٧	٤٤٩
١٥٦	وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ...	٦٠	٣٥٠
١٥٧	يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا	١٥٨	٣٦٠
<b>الأعراف</b>			
١٥٨	الْمَصَّ ﴿١﴾ كَتَبْنَا أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ	٢-١	٤٧٧
١٥٩	إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ...	٢٠٦	٤١٩
١٦٠	أَوْلَمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	١٨٥	٦١٩
١٦١	أَوْلَمَ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا ...	١٠١	٦١٥
١٦٢	سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ	١١٦	٢٨٣
١٦٣	فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ	٦	٦٩٠
١٦٤	فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا	٢٠	٢٩٢
١٦٥	قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا	٢٤	٣٩٩
١٦٦	قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ	١٠٥	٢٨٤
١٦٧	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا	٣٣	٤٥٢
١٦٨	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ	٥٣	١٩٧
١٦٩	وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا	١٧٥	٥٩٤
١٧٠	وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ	١٥٥	١٨١
١٧١	وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ ...	١٧١	٣١٤

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٧٢	وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا...	٣٠-٢٨	٦٦٦
١٧٣	وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا...	٤٣-٤٢	٦٢٩
١٧٤	وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ	٣٧	٦٩١
١٧٥	وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ	١١	٣٩٤
١٧٦	وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ	١٧٩	٤٢٤
١٧٧	وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ	١٠	٣٩٥
١٧٨	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا	١٤٣	٥١٤، ١٨١
١٧٩	وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَد ضَلُّوا	١٤٩	٥٦٥
١٨٠	وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ	١٩٦	٣٢١
١٨١	وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً	١٤٢	١٨١
١٨٢	وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ	١٥٧	١٥١، ١٥٠
١٨٣	يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا	٥٤	٤٤٧
<b>الانطال</b>			
١٨٤	قَلَمَ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْت إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ	١٧	٥٤٤، ٥٤٣
١٨٥	لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا	٤٤	٦٠٤

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>التوبة</b>			
١٨٦.	إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ	٦٠	٧٢٥
١٨٧.	فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ	٦٠	٦٨٠
١٨٨.	كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا	٦٩	٥٨٦
١٨٩.	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ	١٢٨	٨٢٧
١٩٠.	وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ	٧٢	٦٢٨
١٩١.	وَيُخْزِبُهُمْ وَيُنصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ	١٤	٦٠٤
١٩٢.	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ...	٣٤	٦٧٦، ٥١٨
<b>يونس</b>			
١٩٣.	أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ...	٦٢	٣٢١
١٩٤.	وَقَالَ مُوسَىٰ يَلْقَوْمِ إِنَّ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ...	٨٤	٥٠٦
١٩٥.	لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ	٢٦	٦٢٨، ٣٦١
١٩٦.	قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	١٥	٧٣١
١٩٧.	قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ	١٦	٧٧٦
١٩٨.	كَأَن لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ	٢٤	٦٠٢
١٩٩.	فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُّونُسَ	٩٨	٤٦٥
٢٠٠.	وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا ...	١٠٥	٥٠٤

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢٠١	وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	١٠٥	٥٥٩
٢٠٢	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...	١٠٠-٩٩	٦١٤
	فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ	٩٢	١٨٧
٢٠٣	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكذِّبُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ	١٠٠-٩٩	٦٦٢
٢٠٤			
٢٠٤	تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ...	٤٩	١٥٦
٢٠٥	جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا	٨٢	٣١٧
٢٠٦	حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ	٤٠	٢٦٥
٢٠٧	فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِيهِ النَّارِ	١٠٦	٦٢١
٢٠٨	فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ ...	١٢	٤١٠
٢٠٩	لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا	٥١	٦٣٥
٢١٠	وَاتَّبِعُوا فِي هُدًى لَعَنَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْسُ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ	٩٩	٢٢٩
٢١١	وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا	٣٧	٦٠٤
٢١٢	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ...	١١٤	٧٧٢
٢١٣	وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...	٦١	٩٢
٢١٤	وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا...	٥٠	٩٢

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>يوسف</b>			
٢١٥	أَقْتُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِّنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أَوْفِي الْكَيْلِ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ	٥٩	٣٣٢
٢١٦	أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا	١٠٩	٦١٩
٢١٧	الرَّتِلِكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ...	١	١١٣
٢١٨	إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ	٢٨	٤٠٢
٢١٩	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	٢	٥٦٢، ٢٠٥
٢٢٠	نُهُرٍ مِّنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ	٢٤	١٦٧
٢٢١	ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...	١٠٢	١٦٨
٢٢٢	قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ...	١٨	١٦٦
٢٢٣	قَالَ لَا تَقْرِبْ عَلَيَّ الْيَوْمَ	٩٢	١٦٧
٢٢٤	قَالُوا أءِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي	٩٠	١٦٧
٢٢٥	لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ	١١١	١٥٩
٢٢٦	لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِلْسَّالِمِينَ	٣	١١٤، ١١٣
٢٢٧	مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ...	١١١	١٥٤
٢٢٨	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ...	٣	٣١٣، ١٥٩
٢٢٩	وَاتَّبَعَتْ مَلَأَةً ءَابَاءَ يَٰٓإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...	٤٠-٣٨	٥٠٥
٢٣٠	وَقَالَ يَتَابَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ...	١٠٠	١٦٥
٢٣١	وَقَالَ يَبْنِي لِي لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ.....	٦٨-٦٧	٣٣١

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢٣٢	وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ ...	٩٤	٣٣٤
٢٣٣	بآيت هذا تاويل يتأبّت هذا تاويل رعي من قبل ...	١٠١-١٠٠	١٦٨
<b>الزيت</b>			
٢٣٤	أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيًا بِقَدَرِهَا ...	١٧	٤٥٩
٢٣٥	فَأَمَّا الزُّبَدُ فَأَيُّهَا جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ ...	١٧	٨١٧، ٣٦٦
٢٣٦	كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا ...	٣٠	٥١٠
<b>البراهيم</b>			
٢٣٧	مِنَ وِرَائِهِمْ جَهَنَّمَ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ ...	١٨، ١٦	١٢٦
<b>البحر</b>			
٢٣٨	إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ ...	٦٨	٦٧٩
٢٣٩	إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ...	٤٢	٧٣٢
٢٤٠	أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ...	٣٩	٤٨٦
٢٤١	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ...	٩	٦٩٤
٢٤٢	وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ ...	٨٧	٥٤٢
٢٤٣	وَنَبِّئَهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ...	٥١	٦٨٠
٢٤٤	لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ ...	٤٨	٣٩٥
٢٤٥	وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ ...	٢٢	٤٤١
٢٤٦	وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ ...	٤٧	٦٢٥
٢٤٧	فَوَرِّكَ لَنَسْتَأْتِنَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٦﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ...	٩٣-٩٢	٦٩٠

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>التكوير</b>			
٢٤٨.	ادعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ	١٢٥	٢٨٣
٢٤٩.	أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الظُّلُمِ	٧٩	٦٢٢
٢٥٠.	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	١٢٠	٥٠٤
٢٥١.	أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ	٤٧	٢٢٠
٢٥٢.	الزَّرْعَ وَالرَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ	١٠	٦٢٠
٢٥٣.	فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ	٧٤	١٢١
٢٥٤.	قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ	١٠٢	٥١٢
٢٥٥.	مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ...	٩٧، ٩٦	١١٩
٢٥٦.	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...	٧٨	٦٢٤
٢٥٧.	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	٤٤	٢١٩، ٢١٢
٢٥٨.	وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ	١٢٦	٧١٧
٢٥٩.	وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا	٣٥	٦٢٠
٢٦٠.	وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ...	١٠٣	١٧٢
٢٦١.	وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا...	٦٧	٥٣٧
٢٦٢.	وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ	٨٩	٦٤٩
٢٦٣.	يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ....	٢	٦١٩



الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الأنبياء</b>			
٢٦٤	أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...	٧٨	٧٧٢، ٥٠٨، ٦٧١
٢٦٥	سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَعَتْ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...	١	٥٤٨
٢٦٦	فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا	٢٣	٦٩٦
٢٦٧	قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ	١١٠	٥٠٩
٢٦٨	قُلِ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا	١٠٧	٦١٩
٢٦٩	مِنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ...	١٥	٦٢٤
٢٧٠	وَإِنَّمَا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ أَبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا	٢٨	٦٩٦
٢٧١	وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِنَقْتَرِي عَلَيْكَ غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا	٧٣-٧٤	٧٢٦
٢٧٢	وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ...	١٢	٤٤٧
٢٧٣	وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا	٧٧	٤٨٧
٢٧٤	وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا	٣٢	٥٢٩
٢٧٥	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...	٧٠	٦٥٧
٢٧٦	وَمَا أَوْتَيْنَاهُم مِّن الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	٨٥	٤٥٠
٢٧٧	وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ...	٥٩	٤٠٩

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الكهف</b>			
٢٧٨	أَرَعَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ ...	٦٣	٣٤٧، ٣٤٥
٢٧٩	تُعْرَبُ فِي عَيْنِ حِمَّةٍ	٨٦	٣٣٠
٢٨٠	ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا ﴿٦٤﴾ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ	٩٣-٩٢	٣٢٩
٢٨١	ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ...	١٧	٣٥١
٢٨٢	فَضْرَبْنَا عَلَىٰ ءَادَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا	١٢-١١	٣٤٩
٢٨٣	فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ	٢٩	٦١٩
٢٨٤	قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لِيُؤْثَرُ لَهُ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ	٢٦	٩٦
٢٨٥	لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ ...	١٨	٣٤٨
٢٨٦	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ	١٣	٦٩٤
٢٨٧	هٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي	٩٨	٣٢٨
٢٨٨	وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا	٦٣	٣٥٠
٢٨٩	وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْدُوا إِلَى الْكَهْفِ	١٧-١٦	٣٥١
٢٩٠	وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن ...	٢٩	٦١٣، ٦٠٤
٢٩١	وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ...	٩٩	٦١٥
٢٩٢	وَنُقَلِّبُ لَهُمُ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ	١٨	٤١٧
<b>مرثية</b>			
٢٩٣	وَأَتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا	٨٢-٨١	٦٩٢
٢٩٤	تَوَّضَعُوا لَهَا آيَاتِ اللَّهِ أَعْيُنًا	٨٣	٢٨١

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٢٩٥	وَهَرِيَّ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا	٢٥	٣٢٥
٢٩٦	يَتَأَخَّتَ هَمْرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوًّا	٢٨	٨١٩، ٩٥٠، ٥٢٠
<b>طه</b>			
٢٩٧	إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي	١٤	٤٣٠
٢٩٨	إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ	١١٩-١١٨	٣٩٦
٢٩٩	فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى	١٢	٤٠٦
٣٠٠	فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى	٢٠	٢٨٢
٣٠١	فَعَشِيهِمْ مِّنَ آلِيهِمْ مَا غَشِيَهُمْ	٧٨	٥٧٥
٣٠٢	فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ... <sup>٣</sup>	١٢٢-١٢٠	٣٩٨
٣٠٣	وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى	١٢١	٤٠٠
٣٠٤	وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ... <sup>٤</sup>	١١٣	٥٨٩
٣٠٥	وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِمْ أَزْوَاجًا مِنَّهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ <sup>٥</sup>	١٣١	٦٧٧
٣٠٦	وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي	٣٩	٩٥
<b>الأنبياء</b>			
٣٠٧	إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ...	٩٩-٩٨	٦٩٢
٣٠٨	أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا... <sup>٦</sup>	٣٠	٤٤٣
٣٠٩	بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَامٌ بَلِ اقْتَرَبَهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بَيِّنَاتٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ	٥	٦٠٣

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٣١٠	بَلْ نَقَدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ	٨١	٩٩
٣١١	وَحَرَامٌ عَلَى قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ	٩٥	٢٣١
٣١٢	وَذَا الثُّورِ إِذْ ذَهَبَ مُغْلَبًا	٨٧	٤٧٢
٣١٣	وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ...	٢٩-٢٦	٤١٩
٣١٤	وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ	٨١	٥٨٦
٣١٥	وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ...	٢٠-١٩	٤١٩
٣١٦	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِينَ	١٠٧	٧٩
٣١٧	وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّن مَّتَّ فَهُمْ	٣٤	٧٦٨
٣١٨	وَنَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً	٣٥	٣٩٧
٣١٩	وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ...	٤٧	٦١٣
٣٢٠	وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبٰرَكٌ	٥٠	٧٠٧
<b>الم</b>			
٣٢١	أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا	٤١-٣٩	
٣٢٢	فَإِلَهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا	٣٤	٥٠٦
٣٢٣	مِثْلَةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ هُوَ سَمَلَكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِّن قَبْلُ	٧٨	٥٠٤
٣٢٤	وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا ...	٥٢	٧٣٢، ٧٢٩
٣٢٥	يَوْم تَرَوْنَهَا تَدٰهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ ...	٢	٦٢٦

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>المؤمنون</b>			
٣٢٦	بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ	٨١	٦٣٧
٣٢٧	أَنْزَلْنِي مِنْزَلًا مُبَارَكًا	٢٩	٧٠٨
٣٢٨	لَمَّا أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	١٤	١٢٠
٣٢٩	فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ	١٠١	٢٣٢
٣٣٠	قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا	١٠٦	٦٢١
٣٣١	وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكُوعِ مُعَدِّونَ	٤	٦٧٤، ٦٧٣
٣٣٢	وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ﴿٦٧﴾ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ	٩٧-٩٨	٢٨١
<b>النور</b>			
٣٣٣	إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا ...	١٩	١٢١
٣٣٤	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ	٢	٣٦٧
٣٣٥	الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ	٣	٦٦١
٣٣٦	فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	٦٣	٣٦٦
٣٣٧	قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ	٣٠	٥٢٩
٣٣٨	وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ	٤٥	٦٨٧

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٣٣٩.	وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ...	٣١	٥٢٦، ٣٨٤
٣٤٠.	وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ...	٣٣	٨٣٠
٣٤١.	يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَدْخُلُونَ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ...	٢٧	٥٢٦
<b>الفرقان</b>			
٣٤٢.	تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا	٦١	٧٠٨
٣٤٣.	تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	١	٧٩
٣٤٤.	وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ ...	٦٨	٦٦٣
٣٤٥.	وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اصْتَبَّهَا	٥	١٥٨
٣٤٦.	وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ ...	٣٣	١٩٦
٣٤٧.	وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً ...	٦٢	٤٤٧
<b>الشعرا</b>			
٣٤٨.	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ	٨	٥٧٣
٣٤٩.	إِنَّ نَسْأًا نُنزِّلَ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ	٤	٥٩٢
٣٥٠.	أُولَئِكَ جِئْنَاكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ	٣٠	٢٨٤
٣٥١.	طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	٢-١	٤٧٧
٣٥٢.	نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	١٩٣	٥١٢، ٤٢١
٣٥٣.	أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ...	١٨١-١٨٣	٢٨٢

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٣٥٤	وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ	٨	٥٩٢
٣٥٥	وَالشُّعْرَاءَ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ..	٢٢٤	٦٤٦
٣٥٦	وَمَا نَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ	٢١٠-٢١٢	٧٢٦
٣٥٧	وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ	٥	٥٩٢
<b>النمل</b>			
٣٥٨	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ	٧٦	١٦١
٣٥٩	حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ	١٨	٢٢٨
٣٦٠	رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ	١٩	٧٦٩
٣٦١	فَأَنْجَيْنَهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ ..	٥٧-٥٨	٦١٤
٣٦٢	فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَىٰ الْحَقِّ الْمُبِينِ	٧٩-٨١	٦٢٣
٣٦٣	فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ	١٠	٢٨٢
٣٦٤	وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ	٢٠	٣٣٦
٣٦٥	وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا	١٤	١٧٧
٣٦٦	وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ	٤٨	٥٨٦
٣٦٧	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ...	١٦-١٧	٣٢٧
٣٦٨	وَيُؤْتُونَ الزُّكُوتَ	٣	٦٧٣

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الفصل</b>			
٣٦٩	إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ	٧٦	١٢٠
٣٧٠	الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ	٥٤-٥٢	٨١٧
٣٧١	فَحَسْبُنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضُ	٨١	٣١٧
٣٧٢	فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ	٢٤	٣٩٢
٣٧٣	وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ	٧٧	٣٨٩
٣٧٤	وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ	٧٧	١٢٠
٣٧٥	وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ	٥١	٥٨٩
<b>التكوير</b>			
٣٧٦	فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِمْ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا ...	٤٠	٣١٧
٣٧٧	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ	٥٧	٨٦٨
٣٧٨	وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا	٤٦	٨٤
<b>الروم</b>			
٣٧٩	الْم ﴿١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ	٢-١	٤٧١، ٤٦٦
٣٨٠	أُولَئِكَ يَتفَكَّرُونَ فِي أَنفُسِهِمْ	٨	٦١٩
٣٨١	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...	٣٠	٥٠٤
٣٨٢	فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ	١٥	٣٩٣
٣٨٣	فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ	١٧-١٨	٦٧١، ٥٠٨



الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الغمان</b>			
٣٨٤	وَفِصْلُهُ فِي عَامَتَيْنِ	١٤	٦٥٣
٣٨٥	يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	١٣	٣٥٥
٣٨٦	يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	٧	٤٦٨
٣٨٧	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ...	٦	٣٨٨، ١٧٨
<b>المهزبات</b>			
٣٨٨	أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ	٥	٧٥٤
٣٨٩	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...	٧٢	٣٩٩
٣٩٠	إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا	٣٣	٥٢٨
٣٩١	إِنَّ الدِّينَ يُؤَدُّونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ	٥٧	٣٢٣
٣٩٢	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ...	٥٦	٦٠٢
٣٩٣	ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ	٥٣	٥٦٢
٣٩٤	النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ	٦	٥٣٠
٣٩٥	وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ...	٥٠	٧٥٨
٣٩٦	وَتُخْفَىٰ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ	٣٧	٧٩٥
٣٩٧	وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا	٣٢	٦٩٦
٣٩٨	وَلَا تَبْرَجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ	٣٣	٣٨٤

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٣٩٩.	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ ...	٣٦	٣٢٢
٤٠٠.	يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ	٥٩	٣٨٤
٤٠١.	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ ...	٥٣	٥٣١، ٥٢٥، ٥٢٤
<b>سجدة</b>			
٤٠٢.	قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَجْهِهِ أَنْ تَقُومُوا ...	٤٦	٦١٩
٤٠٣.	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ ...	٣١	٦٨٩
٤٠٤.	وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِآيَاتِي تُفَرِّقُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى ...	٣٧-٣٨	٦٦٥
٤٠٥.	يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ ...	١٣	٣٩٣
<b>فاطر</b>			
٤٠٦.	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ...	٣٢	٢٦١
٤٠٧.	الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا	١	٥٤٨
٤٠٨.	وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ	٣٠	٣٦٢
<b>يس</b>			
٤٠٩.	إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ	٥٥-٥٨	٦٢٩
٤١٠.	فَالْيَوْمَ لَا تَعْظِمُ نَفْسٌ سَيِّئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ	٥٤	٦١٤
٤١١.	وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ..	١٠	٦٥٦

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤١٢	وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ	٧٨	٦٣٧
٤١٣	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ	٦٩	٥٩٥
٤١٤	سَلِّمْ عَلَيَّ اِلَ يَاسِينَ	١٣٠	٥٨٣، ٥٧٢
٤١٥	فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ	١٠٣	٥٠٥، ٥٠٣
٤١٦	لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ	٦١	٦٣٥
٤١٧	وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ	١٠-٧	٣٤٢
٤١٨	يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ	٤٧-٤٥	٦٩٢
ص			
٤١٩	صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ	١	٤٨٤
٤٢٠	وَالشَّيْطِينَ كُلِّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٤١﴾ وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ	٣٨-٣٧	٣٦٧
الزهر			
٤٢١	إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ	٧	٦٢١
٤٢٢	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا	٤٢	٤٤٥
٤٢٣	فَسَلِّكُهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ	٢١	٧٠٨
٤٢٤	مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى	٣	٥١٠
٤٢٥	مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ	٢٣	٧٥٠
٤٢٦	وَأَمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ	١٢	٥٠٦

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٢٧	وَقَالَ لَهُمْ خُزِّنْهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا...	٧٣	٢٢٨، ٢٢٥
٤٢٨	يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ	٥	٤٤٧
<b>غافر</b>			
٤٢٩	قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ	١١	٢٤٥
<b>فصلك</b>			
٤٣٠	ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ ..	١١	٤٤٣
٤٣١	الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزُّكُوفَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ	٧	٦٧٣
٤٣٢	قُلْ أَنْبِئْكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ...	١١-٩	٢٣٢
٤٣٣	وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا	٤٤	٥٦١
<b>الشورى</b>			
٤٣٤	لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا...	٥٠-٤٩	٦١٣
<b>الزحرف</b>			
٤٣٥	ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ	٧٠	٣٩٣
٤٣٦	نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	٣٢	٦٩٤
٤٣٧	وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ...	٢٠	٦٢٠
<b>الدخان</b>			
٤٣٨	فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ	٢٩	٢٧٨
٤٣٩	فِي لَيْلَةٍ مُبْرَكَةٍ	٣	٧٠٧
٤٤٠	لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ	٥٦	٤٤٨
<b>الاحقاف</b>			
٤٤١	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِم...	١٠	١٦٠

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٤٢	وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا	١٥	٦٥٣
٤٤٣	وَوَضَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِيُولَدِيهِ إِحْسَانًا.....	١٥	٧٦٩
<b>مهم</b>			
٤٤٤	ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا	١١	٣٢١
<b>القديم</b>			
٤٤٥	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ	١٠	٣٢٢
٤٤٦	وَكَانَ ذَٰلِكَ عِنْدَ اللَّهِ قُوْرًا عَظِيمًا	٥	٥٨٨
<b>المجرات</b>			
٤٤٧	إِنَّ أَكْثَرَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَلَّبُكُمْ	١٣	٧٥٥
٤٤٨	قُلْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	١٦-١٨	٣٤٧
<b>ال</b>			
٤٤٩	إِنَّا نَحْنُ نُحْيِيهِ وَنُمِيتُهُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ	٤٣	٨٠٤
٤٥٠	وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا	٩	٧٠٨
<b>الذاريات</b>			
٤٥١	وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ لَدِيرٌ مُّبِينٌ	٥١	٥٤٩
٤٥٢	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	٥٦	٣٨٥
٤٥٣	وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	٤٩	٤٤٢
<b>الطور</b>			
٤٥٤	وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ	٢٥	٢٣٢
٤٥٥	يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعَوْفِهَا وَلَا تَأْتِيْمٌ	٢٣	٣٩٥

الرقم	الآية	رقم الصفحة
<b>النجم</b>		
٤٥٦.	ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	٢٦٢
٤٥٧.	أَفْرَعَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ	٧١٩
٤٥٨.	لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ	٧٢٧
٤٥٩.	وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ	٥١١
٤٦٠.	أَلَّا تَنْزِرُ وَاِزْرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ...	٦١٨
٤٦١.	مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ	٨١٨، ٥١١
٤٦٢.	وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ	٧٣١
<b>القمر</b>		
٤٦٣.	أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ	٥٩٨، ٢٧٨
٤٦٤.	وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ	٧٨٥، ٢٠٥
٤٦٥.	كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي ...	٤١٤
<b>الرحمن</b>		
٤٦٦.	خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ	٦٨٧
٤٦٧.	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ	٦١٩
٤٦٨.	فَبِأَيِّ آءِالَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ	٥٨٨
٤٦٩.	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ	٦٩٠
٤٧٠.	فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ	٥٦٨
٤٧١.	فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ فَبِأَيِّ	٦٣٧
٤٧٢.	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ	٥٩٠

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٧٣	كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ	٢٩	٥٩٠، ٤٤٤
٤٧٤	وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ	٤٦	٥٩١
٤٧٥	يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ	٢٩	٦٣٠
<b>الحديد</b>			
٤٧٦	أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا	١٧	٢٣٤
٤٧٧	يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا	٤	٤٥٦
<b>المسز</b>			
٤٧٨	هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ	٧	٣٦٧، ٢١١
٤٧٩	وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ ...	٩	٦٨٠
٤٨٠	وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا	٢٤	٣٩٣
<b>المنه</b>			
٤٨١	فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ	٥	٦٢١
<b>المنافعون</b>			
٤٨٢	كَأَنَّهُمْ حُشْبٌ مُسْنَدَةٌ	٤	٢٨١
<b>النطابن</b>			
٤٨٣	ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّعَابُنِ	٩	٩٤
<b>الظان</b>			
٤٨٤	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ	١٢	٤٥٦
<b>السرهم</b>			
٤٨٥	إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا	٦	٤١٩

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٤٨٦	وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا	١٢	٤٦٧
٤٨٧	يَتَأْتِيهَا اللَّيْلُ لِمَ حَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ	١	٨٩٢
٤٨٨	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا	٦	٧١١
٤٨٩	لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ	٤	٢٢٦
<b>الملك</b>			
٤٩٠	وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ...	٥	٣٤١
<b>القلع</b>			
٤٩١	وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ حَلَاْفٍ مَّهِينٍ	٤٢	٢٤٤
٤٩٢	يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ	١٠	٥٠١
<b>الخانق</b>			
٤٩٣	وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ	٤٤-٤٧	٧٢٦-٧٣١
<b>المعارج</b>			
٤٩٤	إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ	٣١	٦٥٣
٤٩٥	فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ	٣٠	٧٠٠
<b>نوح</b>			
٤٩٦	وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا	٢٣	٨١٨
٤٩٧	وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا	١٧	٣٩٥
<b>الجن</b>			
٤٩٨	وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَهَا مِثْلَ حَرِّ سَاٍ شَدِيدًا	٨-٩	٣٤٢
<b>المرسل</b>			
٤٩٩	إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثِي الضُّلَيْلِ ...	٢٠	٦٧٣، ٦٧٠



الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٥٠٠	فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	٢٠	٦٦٧
<b>المدن</b>			
٥٠١	وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْبِرُ	٦	٥٠١
٥٠٢	وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى ...	٥٦	٦٥٤، ٦١٤
٥٠٣	يَأْتِيهَا الْمُدِيرُ ﴿١٠﴾ فَمَفَانِدِرٌ	٢-١	٥٠٢، ٣٨١
<b>القبائل</b>			
٥٠٤	وَوَظَنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ	٢٨	٣١٥
<b>الإنسان</b>			
٥٠٥	إِنَّ هَدْيَهُ تَذَكُّرٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ...	٢٩-٣٠	٦١٣
٥٠٦	فَوَقَّعَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ	١١	٨١٠
<b>المرسلات</b>			
٥٠٧	إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَاصِرِ ﴿١٠﴾ كَأَنَّهُ جَمَلٌ صَفَرٌ	٣٥-٣٦	٦٨٩
٥٠٨	هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿١٠﴾ وَلَا يُؤَدِّنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ	٣٢-٣٣	٤١٢
٥٠٩	وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ	١٩	٥٨٩
<b>النبا</b>			
٥١٠	إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ...	٢١-٢٥	١٢٦
٥١١	أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْلًا	٦	١٨٠
<b>الطارق</b>			
٥١٢	أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا	٢٧	٢٣٢
٥١٣	وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا	٣٥	١٨٠
٥١٤	يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ	٣٠	٢٣٢

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>عبس</b>			
٥١٥	عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى	٣١	٢٢١
٥١٦	وَفَكَهِيَ وَأَبَى	٢-١	٢٢٤
<b>التكوير</b>			
٥١٧	إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ	١٩	٥٤٨
٥١٨	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ	٢٧	٧٩
<b>الانفطار</b>			
٥١٩	وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كِرَامًا كَاتِبِينَ	١١-١٠	٤٢٦
<b>الانشقاق</b>			
٥٢٠	إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّنْ يَحُورَ	١٤	١١١
٥٢١	إِنَّهُ كَانَ فِيحَ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ...	١٣	١١٠
٥٢٢	بَلَىٰ ۚ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا	١٥	١١٠
٥٢٣	فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ...	١٩-١٦	١١٢
٥٢٤	وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ...	١٢-١٠	١١٠
<b>البرود</b>			
٥٢٥	فَتِيلَ أَصْحَابِ الْأَخْدُودِ	٤	١٨٧، ١٨٨، ٨٣٠
<b>الاعلان</b>			
٥٢٦	سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى	١	٥٧٧
<b>الغاشية</b>			
٥٢٧	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ	١٧	٦١٩

الرقم	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الفجر</b>			
٥٢٨	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا	٢٢	٤٢٦
٥٢٩	وَفَرَعُونَ ذِي الْأَوْتَادِ	١٠	١٨٥
<b>البلد</b>			
٥٣٠	وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ	١٠	٦٢٣
<b>الطين</b>			
٥٣١	أَسْفَلَ سَافِلِينَ	٥	٣٩٧
٥٣٢	أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	٣-١	٥٨٣، ٥٧٢
٥٣٣	وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ﴿١٠﴾ وَطُورِ سِينِينَ .....	٤	٣٩٧
<b>الخلق</b>			
٥٣٤	أَرَعَيْتَ الْآدَى يَنْهَى ﴿١٠﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى	٣	٥٧٧
٥٣٥	أَقْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ	٥	٣٥٧
٥٣٦	عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم	١٠-٩	٦٦٦
<b>القدر</b>			
٥٣٧	تَنْزِيلُ الْمَلَكِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ	٤	٥١٢، ٤٢٠
<b>قريش</b>			
٥٣٨	رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ	٣	٥١٠
<b>الكوثر</b>			
٥٣٩	إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	١	٣٥٧
<b>المسد</b>			
٥٤٠	وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ	٤	٦٥٣

## فهرس الأحاديث

الرقم	الحديث	الصفحة
١.	إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه	٧٥٥
٢.	أسجاعة كسجاعة الجاهلية	٥٧٥
٣.	أسجع كسجع الكهان	٦١٤ ، ٥٧٣
٤.	اشهدوا أن زيدا ابني أرثه ويرثني	٧٥٤
٥.	أعوذ بكلمات الله التامة	٣٣٣
٦.	إلتمس ولو خاتماً من حديد	٧٥٨
٧.	اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل	٢٣٠
٨.	أمسك عليك زوجك واتق الله	٧٦٠
٩.	أنها رضي الله عنها لها لعب	٣٩٧
١٠.	إن الشرك لظلم عظيم	٢٠٤
١١.	إن العين تدخل الرجل القبر	٣٣٣
١٢.	إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل	٣٤٦

الرقم	الحديث	الصفحة
١٣	إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن	٥٣٣ ، ٥٣٢
١٤	أيما إهاب دبغ فقد طهر	٥٢٢
ج		
١٥	الحمد لله: أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني	٧٠٥
ح		
١٦	خلق الله عز وجل التربة يوم السبت و...	٣٦١
د		
١٧	ذلك يوم ولدت فيه	١٤١
ر		
١٨	زوجتكها بما معك من القرآن	٧٥٨
ش		
١٩	شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي	١٣٦
٢٠	شيتبني هود والواقعة والمرسلات	٤٦٩ ، ٤٦٣
ك		
٢١	كلموا الناس بما يعرفون	٤٣٠
ل		
٢٢	لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها	٣٦٠
٢٣	لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	٥٠٨
٢٤	لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن	٦٦٤

الرقم	الحديث	الصفحة
٢٥	لعن الله الواشمات والمستوشمات	٢١٥
٢٦	لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة	٣٢٠
٢٧	ليس هذا لي ولا لك اطرحه في القبض	٥٤٣
٨		
٢٨	ما تقرب عبد لي بمثل أداء ما افترضت عليه	٣٢٢
٢٩	ما حدث أحدكم قوماً بحديث لا يفقهونه	٢٤٠، ٤٣٠
٣٠	ما من مولود يولد إلا والشيطان	٣٥٩
٣١	مرضت فلم تعدني استغفرتك فلم تستغفني	٣٢٣
٣٢	من آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة	٣٢٢
٣٣	من بنى لله بيتاً ولو كمفحص	٦٣١
٣٤	من سره أن ينظر إلى يوم القيامة (رأى العين فليقرأ)	٤٦٩
٣٥	من شاء فليصمه ومن شاء فليطهره	١٤٠
٣٦	من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب	٣٢٢
٣٧	من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة	١٣٦
٣٨	من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار	٤٣١
٩		
٣٩	الناس دثاري	٣٨٢
٤٠	نعم يا أعرابي	٤٠١
١٠		
٥٣	هو الطهور ماؤه الحل ميتته	١٥٢

الرقم	الحديث	الصفحة
.٥٤	هي، وهي السبع الثماني والقرآن الذي أوتيت	٧٠٥
.٥٥	يا ابن أختي هذه التيممة	٧٤٤
.٥٦	يا سعد إنك سألتني السيف...	٥٤٣

# فهرس المصادر والمراجع

© Arabic Digital Library-Yarmouk University



## أولاً: فهرس المصادر والمراجع العربية:

### حرف الألف:

- ابن الأثير، مجد الدين بن محمد، ت ٦٠٦هـ، جامع الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مطبعة الآداب، ١٣٠٦هـ، ط.د.
- أركون، محمد، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
- \_\_\_\_\_، الفكرة الإسلامية، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى-بيروت، لندن، ط ١، ١٩٩٠م.
- \_\_\_\_\_، الإسلام، أوروبا الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، لندن، ط ١، ١٩٩٥م.
- آرنولد، توماس وآخرون، تراث الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، طن، ١٩٣٦م.
- \_\_\_\_\_، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم وزملاؤه، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٧٠م.
- آزاد، أبو الكلام، ويسألونك عن ذي القرنين، تقديم: أحمد حسن الباقوري، مطبعة الشعب، القاهرة، ١٩٧٢م.
- الإسكافي، محمد بن عبد الله، ت ٤٢٠هـ، درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات، المكتبة التوفيقية، ط ٢، القاهرة، د.ن.
- الإسكندري، أحمد ابن المنير، الإنتصاف في هامش الكشاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- الإسكندري، أحمد، أمين، أحمد، المفصل في التاريخ العربي، القاهرة، ١٩٣٤م.
- إسماعيل، محمد بكر، ابن جرير الطبري ومنهجه في التفسير، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد، ت ٥٠٢هـ معجم مفردات الفاظ القرآن، ضبط: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، الدار التونسية للنشر، ودار الثقافة بيروت، ط٦، ١٩٨٣، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، وطبعة دار الفكر، بيروت، ط٢، ن.د.
- الأعظمي، محمد حسن، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٥م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني الإسلامي، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، حجاب المرأة المسلمة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ١٣٩٨هـ.
- \_\_\_\_\_، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتب الإسلامي، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٠م.
- الأصفهاني، هبة الله بن أحمد، ت ٥٢٤هـ، ذيل ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ألفاء، روني إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة د. جورج مخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- الألمعي، مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي عليه الصلاة والسلام لزينب بنت جحش، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ٣، ١٢٩٨هـ-١٩٧٨م.
- الألويسي، محمود شكري، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، المسك الأذفر، بغداد، ١٣٤٨هـ، ط.د.
- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، بيروت، ١٣٧٩هـ-١٣٨٢هـ.
- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، دار الفكر، دمشق، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧م.
- ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، مصر، ١٣١١هـ، ط.د.

### حرف الباء:

- باريت، رودى، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م.
- الباش، حسن، القرآن والتوراة: أين يتفقان وأين يفترقان؟، دار ابن قتيبة، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- الباقلاني، إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الأرقم، بيروت، ط.د، د.ن.
- بحش، خادم، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة النبوية، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- بدوي، أحمد، من بلاغة القرآن، مكتبة النهضة، القاهرة، ط ٣، ن.د.

- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن، مكتبة مدبولي الصغير، ط.د.ن.د.
- \_\_\_\_\_، مناهج البحث العلمي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م.
- \_\_\_\_\_، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- الزيار، عمر بن علي بن موسى، ت ٧٤٩هـ، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ.
- البسيط، موسى، العقود الدرية في الرد على الموسوعة العبرية فيما جاء عن الإسلام ورسوله عليه السلام، مركز الدراسات المعاصرة، أم الفحم، ١٩٩٧م.
- البعلبكي، منير، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م.
- البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول، ١٩٤٥م، ط.د.
- \_\_\_\_\_، هدية العارفين، استانبول، ١٩٥١م، ط.د.
- البغدادي، الخطيب، أحمد بن علي، ت ١٦٣هـ تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩هـ- ١٩٣١م، ط.د.
- البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ط٣، ١٩٨٩م.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، ت ٨٨٥هـ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
- \_\_\_\_\_، مصاعد النظر في الإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السميع حسين، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م.
- البقري، أحمد قاهر، الفكر الإسلامي في أدب إقبال، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

- بكار، عبد الكريم، ابن عباس رضي الله عنهما مؤسس علوم العربية، دار الأعلام، عمان، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- البلاسي، محمد، المغرب في القرآن، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط ١، ٢٠٠١م.
- بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره، ترجمة: رضا سعاده، دار الكتاب اللبناني، ط.د.
- البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط.د، ن.د.
- البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١.
- بوازار، مارسيل، الإسلام اليوم، بيروت، ١٩٨٦م.
- بودلي، حياة محمد عليه السلام، تعريب: محمد محمد فراج وزميله، مكتبة مصر، ط.ن.
- بوسة، هريوت، أسس الحوار في القرآن، ترجمة: أحمد محمود هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.
- بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن في ضوء العلم الحديث، دار المعارف، لبنان، ١٩٧٧م.
- البيجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ط.د.
- بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة وتعليق: د. منذر عايش، تقديم: الدكتور محمود عكام، مركز الإنماء الحضاري، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، ت ٧٩١هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- البيطار، محمد بهجت، تفسير السيد الإمام محمد رشيد رضا، سورة يوسف عليه السلام، ط.د، ن.د.

- بيكفورد، ول.ح، ول.و، سمث، البحوث الجامعية ورسائل الماجستير والدكتوراة، ترجمة عبد الوهاب أبو سليمان، جدة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- بينارق، عصمت وزميله، البليوغرافيا العالمية لترجمة معاني القرآن الكريم، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطنبول، ١٤٦٠هـ - ١٩٨٦م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط. د. ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

### هوف الناء:

- الترمذي، محمد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.د، ن.د.
- ابن تغري بردي، جمال الدين الأتابكي، ت ٨٧٤هـ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة العامة للتأليف، القاهرة، ١٩٢٩م.
- تفاع، أحمد زكي، النفس البشرية ونظرية التناسخ، الشركة العالمية للكتاب، ط ١، ١٩٨٧م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر، ت ٧٩٣هـ، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- التنوخي، المحسن بن علي، ت ٣٨٤هـ، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، ١٩٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- التهامي، نفرة، سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للطبع، ط.د، ١٩٧١م.
- التويجيري، حمود، الصارم المشهور في الرد على أهل التبرج والسفور، دار السلام، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٠هـ، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم  
الكلامية، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط ١، ١٣٩٣هـ.

- \_\_\_\_\_، درء تعارض النقل والعقل، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ ط.د.

- \_\_\_\_\_، شرح العقيدة الأصفهانية، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤١٥هـ.

- \_\_\_\_\_، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط.د، ن.د.

### حرفه الجيم:

- جحا، ميشال، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي،  
طرابلس، ط ١، ١٩٨٣م.

- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، ت ٤٧١هـ دلائل الإعجاز، دار الكتاب  
العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.

- جريشة، علي، أساليب الغزو الفكري، طبعة الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٧م.

- جفري، آرثر، مقدمة كتاب المصاحف لابن أبي داوود السجستاني، المطبعة الرحمانية،  
مصر، ط ١، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

- جمال، أحمد محمد، مع المفسرين والكتاب، القاهرة، ١٩٤٥م، ط.د.

- الجمحي، محمد بن سلام، ت ٢٣١هـ طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر،  
مطبعة المدني، القاهرة، ط.د، ن.د.

- الجندي، أنور، الإسلام في وجه التغريب: مخططات الاستشراق والتبشير، المجلس الأعلى  
للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٥م، ط.د.

- الجندي، محمد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، دمشق، ١٤٨٣هـ -  
١٩٦٢م، ط.د.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، ت ٣٩٢هـ الحفصائص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط١، م.١٩٨٥.
- جولديزهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، ط٣، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- جوهری، طنطاوي، تفسير الجواهر، مطبعة الحلبي، ١٩٣١م.
- الجويني، مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازة، دار المعارف، القاهرة، ط.د، ن.د.
- الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
- جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان، مكتبة الحياة، بيروت، م.١٩٥٤.
- \_\_\_\_\_، بنية الفكر الديني في الإسلام، تعريب: عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، م.١٩٦٤، ط.د.
- \_\_\_\_\_، في النظم والفلسفة والدين، المركز العربي للكتاب، دمشق، م.١٩٨٠.
- \_\_\_\_\_، وجهة الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي، المطبعة الإسلامية، مصر، ط١، ن.د.



## حرف الجاء:

- الحاج، د. الجميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، ت ١٠٦٧هـ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥هـ، المستدرک علی الصحیحین، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- \_\_\_\_\_، معرفة علوم الحديث، دار الكتب المصرية، ١٩٣٧م.
- الحاوي، إيليا سليم، شرح ديوان الأخطل، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- حجازي، محمود علي، تفسير سورة مريم: دراسة تحليلية موضوعية، كلية أصول الدين، القاهرة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ابن حجر، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، إنباء الغمر بأنباء العمر، تحقيق: د. حسن حبشي، القاهرة، ١٩٦٩م، ط.د.
- \_\_\_\_\_، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٦م، ط.د.
- \_\_\_\_\_، فتح الباري: تعليق عبد السلام علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، والهيئة المصرية، بيروت، ط ٢، ن.د.
- حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.

- الحربي د. محمد رمضان، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط ١، ١٩٨٤م
- حسن، عبد الباسط محمد، أصول البحث الاجتماعي، القاهرة، مكتبة الأملو المصرية، ١٩٧١م.
- الحسن، محمد علي، المنار في علوم القرآن، جامعة الملك سعود، الرياض.
- حسن، محمد كامل، القرآن والقصة الحديثة، دار الكتاب، بيروت، ١٩٧٠م
- حسين، طه، مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، القاهرة، ط. ن. د.
- \_\_\_\_\_، محمد كامل، قرية ظالم، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.
- \_\_\_\_\_، متنوعات، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥١م.
- \_\_\_\_\_، الوادي المقدس، دار المعارف، مصر، ط. د.
- الحسيني، إسحاق، الاستشراق: نشأته وتطوره وأهدافه، القاهرة، ١٩٦٧م، ط. د.
- الحسيني، محمد بن علي بن الحسن بن حمزة، ت ٧٦٥هـ، ذيل تذكرة الحفاظ تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د. ن. د.
- الحصني، تقي الدين بن أبي بكر، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢.
- الحلিমى، مصطفى، الإسلام ومقارنة الأديان (دراسة ومقارنة)، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- حمزة، محمد محمد، تفسير جزء تبارك، ١٩٥٢م، ط. د.
- الحموي، الأزرقى، تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله، ت ٨٣٧هـ خزائن الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: أحمد فريد الرفاعي، القاهرة، ١٩٣٦م-١٩٣٧م.
- \_\_\_\_\_، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط.د، ن.د.
- ابن حميد، عبد، مسند عبد بن حميد، مكتبة السنة، القاهرة، د.ط، د.ن.
- الحميدان، عصام، الصحيح من أسباب النزول، دار الذخائر، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- حنفي، أحمد، معجزة القرآن في وصف الكائنات، القاهرة، ١٩٥٤م.
- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، ١٩٩١م، ط.د.
- الحفني، د. عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- \_\_\_\_\_، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- حنبل، أحمد، ت ٢٤١هـ، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، ط.د، ن.د.
- حوا، سعيد، الأساس في التفسير، طبعة دار السلام.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، ت ٧٤٥هـ، البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٨هـ، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

### حرف الخاء:

- الخالدي، صلاح، البيان في إعجاز القرآن، دار عمار، عمان، ١٩٨٩م.
- خالدي، مصطفى وعمر فروخ، التبشير والاستعمار، بيروت، ١٩٨٢م.
- خان، وحيد الدين، الإسلام والعصر الحديث، ترجمة: ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م
- \_\_\_\_\_، الإسلام يتحدى، دار البحوث العلمية، ١٩٧٣م

- الخربوطلي، د. علي حسني، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م.
- الخضر، محمد، نقض كتاب في الشعر الجاهلي، مصر، د.ط، د.ن.
- الخضري، محمد، مبادئ التفسير، مطبعة النيل، ١٣٢١هـ.
- \_\_\_\_\_، نور اليقين، دار المنار، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- الخطابي، أبو سليمان بن محمد البستي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م.
- الخطيب، عبد الكريم، إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٤م.
- \_\_\_\_\_، القرآن نظمه جمعه ترتيبه، دار الفكر العربي، ط.د، ن.د.
- الخفاجي، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- خلف الله محمد أحمد، الثقافة الإسلامية، النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، ١٩٩٥م.
- \_\_\_\_\_، الفن القصصي في القرآن، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م، ١٩٥١م.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م، ١٩٧٢م.
- خليل، د. السيد أحمد، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الوكالة الشرقية للثقافة، الإسكندرية، ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- خليل، عماد الدين، القرآن الكريم من منظور غربي، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- خليفة، إبراهيم، تفسير سورة النساء، مطبعة الفجر، القاهرة.

- \_\_\_\_\_ ، دراسات في مناهج المفسرين، مكتبة الأزهر، القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- خليفة، محمد، الإستشراق والقرآن العظيم، دار الإعتصام، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- أبو خليل، شوقي، الإسلام في قفص الإتهام، دار الفكر، ط٤، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- الخولي، د. كامل، صور من تطور البيان العربي، دار الأنوار للطباعة والنشر، ١٩٦٢م.
- الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ١٣٠٧هـ - ١٣٤٧م، ط.د.

### هرفذ الدال:

- أبو داوود، سليمان بن الأشعث، ت ٢٧٥هـ، سنن أبي داوود، تحقيق: محي الدين عبد الحميد دار الفكر، ط.د.ن.د.
- الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، ١٩٧٢م، ن.د.
- د. دراز، عبد الله، الدين، المكتبة العلمية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- \_\_\_\_\_ ، مدخل إلى القرآن، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار القرآن الكريم، الكويت، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- \_\_\_\_\_ ، النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، ١٩٧٠م.
- د. الدخامين ، زياد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، دار البشير، عمان، ١٩٩٥م.
- الدمشقي، محمد بن أبي بكر ناصر، ت ٧٥١هـ، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ.

- الديب، عبد العظيم، المستشرقون والتراث، دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ديورانت ول، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران وآخرون، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤م-١٩٦٧م، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، د.ط، ت.ن.

### حرف الذال:

- الذهبي، محمد حسين، الإتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم ودوافعها وأهدافها، دار الإعتصام، القاهرة، ١٩٧٦م.
- \_\_\_\_\_، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٨٦م.
- \_\_\_\_\_، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، مصر، ط٢، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز، ت ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- \_\_\_\_\_، تذكرة الحفاظ، الحفد، ١٩٨٥م.
- \_\_\_\_\_، العبر في خبر من غير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠م.
- \_\_\_\_\_، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٧م. وتحقيق بشار عواد، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٨م.
- \_\_\_\_\_، المعين في طبقات المحدثين، تحقيق: الدكتور همام سعيد، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤٠٤هـ.
- \_\_\_\_\_، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: البجاوي، القاهرة، ١٩٦٣م، ط.د.

## حرف الراء:

- الرازي، محمد بن أبي بكر، أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من خرائب آي التنزيل، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- \_\_\_\_\_، مختار الصحاح، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٢م.
- \_\_\_\_\_، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، مطبعة دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- الرافي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، تصحيح وضبط: محمد سعيد العريان، مطبعة الإستقلال، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.
- ربيع، أمال محمد عبد الرحمن، الإسرائيليات في تفسير الطبري، دراسة في اللغة والمصادر العبرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٠م.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ والهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٥. د. ١٩٧٢م، ط ١، ١٤٤٣هـ-٢٠٠٢م.
- رمضان، عبد التواب، التطور اللغوي وظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخازجي، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧م.
- الرماني، علي بن عيسى بن عبد الله، ت ٣٤٨هـ النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.
- رو، جاك، بول، الإسلام والغرب، ترجمة: نجدة هاجر، بيروت، ١٩٦٠م، ط ٥. د.
- رودنسون، مكسيم، تراث الإسلام، ترجمة: د. محمد السمهوري، عالم المعرفة، الكويت، رمضان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

## هوف الزاوي:

- زاده، طاش كبرى، الشقائق النعمانية في الدولة العثمانية، بيروت، ١٩٧٥م.
- \_\_\_\_\_، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ابن زير الربيعي، محمد بن عبدالله، ت ٣٩٧هـ، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف مرعشلي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٨٤م.
- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط٢، القاهرة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- الزغشيري، محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ الكشاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- زهران، حامد، قاموس علم النفس، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٧م.
- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.
- \_\_\_\_\_، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.



- \_\_\_\_\_، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٤م.

- \_\_\_\_\_، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م.

- الزيايدي، ظاهرة انتشار الإسلام، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ط ١، ١٩٨٣م.

- الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار.

### حرف السين:

- السامرائي، د. قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- السائس، محمد علي، تفسير آيات الأحكام، الأزهر، ط. د. د. ن.

- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٨م.

- \_\_\_\_\_، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط ٣، ن. د.

- السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، ت ٧٧١هـ، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر، الجزيرة، ط ٢، ١٩٩٢م، طبعة مصر، ١٣٢٤هـ

- السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة، ١٣٥٣هـ ط. د.

- سعد الدين، سيد صالح، المعجزة والإعجاز في القرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، ت ٢٠٣هـ، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ط. د. ن. د.

- أبو السعود، محمد بن محمد مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٤، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- أبو سعده، محمد حسيني، الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ط ١، ١٩٩٥ م.
- سعيد إدوارد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤ م.
- السعيد، جمال الدين، شبهات مزعومة حول القرآن في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية.
- السفياي، د. عابد، المستشرقون وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- السكري، الحسن بن الحسين، شعر الأخطل، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- السلامي، ابن رافع، تاريخ علماء بغداد، تحقيق: عباس الغزاوي، بغداد، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.
- السلقيني، عبد الله، حبر الأمة ومدرسته في تفسير بمكة المكرمة، دار السلام، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
- د. إسماعيل أحمد، عمارة، المستشرقون و تاريخ صلتهم بالعربية، (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية)، دار حسنين، عمان، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- السمين، الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- سمير، حميد، الميرمينوطيقا والنص القرآني، نقد وتحرير، دار البيارق.
- السندوبي، حسن، أعيان البيان من صبح القرن الثالث عشر الهجري، مصر، ١٩١٤ م.
- السندي، عبد الله ابن الإسلام، إلهام الرحمن في تفسير القرآن على أصول الإمام شاه ولي الله الدهلوي، نشر وتحقيق: غلام مصطفى القاسمي السندي، حيدر آباد السند.

- السيد، رضوان، الإسلام المعاصر، دار العلوم العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ، الإنشقاق في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط ٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- \_\_\_\_\_، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- \_\_\_\_\_، تدريب الراوي.
- \_\_\_\_\_، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧م، ط.د.
- \_\_\_\_\_، طبقات الحفاظ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- \_\_\_\_\_، طبقات المفسرين، ضبط أعلامه لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- \_\_\_\_\_، لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.د، ف.د.
- ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي، رسائل ابن سينا، المطبعة الهندية، ١٩٠٨م، ن.د.

### هوف الشين:

- شازار، زلمان، تاريخ نقد العهد القديم منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة: أحمد محمود هويدي، مراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، ت ٧٢٠هـ، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- الشافعي، د. حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن بجمع البيهقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٥ م.
- \_\_\_\_\_، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ط. د، ن. د.
- شاهين، عبد الصبور، تاريخ القرآن دار الكتاب العربي للطباعة، دار القلم، ١٩٦٦ م.
- شاهين، علي، دراسات في الاستشراق، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- شحاتة، د. عبد الله، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، جامعة القاهرة، ١٩٨٤ م.
- الشرباصي، أحمد، التصوف عند المستشرقين، القاهرة، ١٩٦٦ م.
- الشرفاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر، دار العودة، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م.
- الشريف، د. محمد، اتجاهات التجديد في مصر، دار التراث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- الشعراوي، د. ناهد أحمد، عناصر الإبداع الفني في شعر عنتره، دار المعرفة الجامعية، السويس، ١٩٦٦ م.
- الشنقيطي، محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الرياض، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- دفع إيهام الإضطراب عن آيات الكتاب ضمن إيضاح القرآن بالقرآن الجزء العاشر، الرياض، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- الشهاب، القضاعي، محمد بن سلامة، ت ٤٥٤ هـ، مسند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- شهبه، ابن قاضي، طبقات النحاة واللغويين، تحقيق: محسن غياض، النجف، ١٩٧٤ م.

- أبو شهبة، محمد محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط ٤.
- \_\_\_\_\_، البدر الطالع، دار المعرفة، بيروت، ط.د، ن.د. وطبعة مصر، ١٣٨٤هـ.
- \_\_\_\_\_، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط.د، ن.د.
- ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ
- الشيباني، محمد شريف، الرسول صلى الله عليه وسلم في الدراسات الاستشراقية المنصفة، دار الحضارة العربية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٠م.

#### حرف الصاد:

- الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، دار الصابوني، ط ١.
- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٧، ١٩٩٠م.
- الصعدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
- الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- الصفدي، خليل أيبك، الوافي بالوفيات، ١٩٣١م، ط.د.
- ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث.

## هرف الطاء:

- الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.
- \_\_\_\_\_، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن بن الفضل، ت ٥٤٨هـ، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- الطبري، محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ، تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
- \_\_\_\_\_، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة للطباعة، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، وطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.
- طرفة بن العبد، ديوان طرفة، شرح الأعلام الشتمري، تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقال، إدارة الثقافة والفنون، البحرين.

## هرف الظاء:

- ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، دار العلوم، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

## هرف العين:

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ت ١٢٥٢هـ، حاشية رد المحتار، دار الكتب العلمية، ط.د، ن.د.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الشركة التونسية للطبع، تونس، ١٩٨٦م.

- العالم، لطفي، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩١م.
- بني عامر، محمد أمين، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل للنشر، إربد، ط١، ٢٠٠٤م.
- عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، بيروت، ط١، ١٩٧١م.
- عائشة عبد الرحمن، تراثنا بين ماضٍ وحاضر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.
- \_\_\_\_\_، مع أبي العلاء في رحلة حياته، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ-١٩٧٢م.
- عباس، فضل، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٩٩٧م.
- \_\_\_\_\_، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، دار النور، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
- \_\_\_\_\_، التفسير أساسياته واتجاهاته، مكتبة دنديس، عمان، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- \_\_\_\_\_، شبهات حول نشأة التفسير وتطوره، المركز الثقافي الإسلامي للرجال، عمان، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- \_\_\_\_\_، القصص القرآني، إبحاؤه ونفحاته، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٩٨٧م.
- \_\_\_\_\_، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار الفتح، عمان-الأردن، ط١، ٢٠٠٠م.
- \_\_\_\_\_، لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن، دار النور للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
- عبد الله علوان، تعدد الأزواج في الإسلام، دار السلام، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٢م.
- ابن عبد البر، يوسف بن محمد، ت ٤٦٣هـ الاستذكار، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، البحث العلمي صياغة جديدة، دار الشروق.
- عتيق، د. عبد العزيز، علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي، ت ٥٤٣هـ، أحكام القرآن، تحقيق: محمد البجاوي، ط ٢، ١٩٦٧م.
- عرجون، محمد صادق، القرآن العظيم، الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٦م، ط.د.
- \_\_\_\_\_، نحو منهج لتفسير القرآن، الدار السعودية للنشر، جدة.
- عرفان، عبد الحميد، المستشرقون والإسلام، المكتب الإسلامي، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠م، د.
- عز الدين بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- بو عزيزي، محمد العربي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩م.
- ابن عساكر، علي بن الحسن، ت ٥٧١هـ، تاريخ مدينة دمشق، دار البشير، ط.د، ن.د.
- العسكري، أبو هلال، جهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م.
- عطية الله، أحمد، دائرة المعارف الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٧٥م.
- العظم، جميل، عقود الجواهر، بيروت، ١٣٢٦هـ، ط.د.
- العقاد، عباس محمود، التفكير فريضة إسلامية، القاهرة، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الموسوعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- \_\_\_\_\_، الموسوعة عنوان (الله تعالى) دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- \_\_\_\_\_، اللغة الشاعرة، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، ط.ن، ن.د.
- \_\_\_\_\_، المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩م.



- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ن. د.
- علام، د. عبد العاطي، البلاغة العربية بين الناقدین الخالدين، عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، ت ١٠٨٩هـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، ١٣٥٠هـ - ١٣٥١هـ.
- عمايرة، إسماعيل أحمد، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية، دار حنين، عمان، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- عنتر، ديوان عنتر بن شداد العبسي، تحقيق وشرح: عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- عياض، بن موسى اليحصبي، ٥٤٤هـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، مكتبة الفارابي، دمشق، تحقيق: محمد أمين قره علي وآخرون، ط. د، ن. د.
- العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، مطبوع مع خزانة الأدب، دار صادر، بيروت، ط. د، ن. د.

### حرف الخين:

- غالب، مصطفى، فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات حمد، بيروت، ط. د، ن. د.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ، إحياء علوم الدين، دار الجليل، بيروت.
- \_\_\_\_\_، تهافت الفلاسفة، دار الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- \_\_\_\_\_، فضائح الباطنية، دار البشير، العبدلي، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- \_\_\_\_\_، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة، نهضة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦ م.
- \_\_\_\_\_، المحاور الخمسة للقرآن، دار الصحوة، ط.ن، د.ن.
- \_\_\_\_\_، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، ط.ن، د.ن.
- \_\_\_\_\_، مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة، المكتبة الإسلامية، ط ٥، ١٤٠١ هـ-١٩٨١ م.
- الغندور، نبيل، شريعة البقرة الحمراء في مشنأة التلمود، مكتبة النافذة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، مطبعة السلفية، مصر، ١٩٢٩ م.
- الغزي، نجم الدين، الكواكب السائرة، بيروت، ط.د، ن.د.
- الغنيمي، أبو الوفاء، مدخل إلى التصوف، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣ م، ط.د.

#### هـ الفاء:

- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٩ هـ- ١٩٨٩ م.
- فخري، أحمد، مصر الفرعونية، مكتبة الأملو المصرية، القاهرة.
- \_\_\_\_\_، دراسات في تاريخ الشرق القديم، ط ٢، ١٩٦٣ م.
- ابن فرحون المدني، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، القاهرة، ١٩٧٤ م.
- الفراء، زكريا بن يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٠ م.
- فكري، علي، القرآن ينبوع العلم والعرفان، ١٩٤٨ م.

- الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي. ط. د. ١٩٨٤ م.

### هرف الفاف:

- القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرى، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، ٢٧٦هـ، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: أحمد صقر، المكتبة العلمية.

- ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن.

- \_\_\_\_\_، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد شاکر، ط ٣، ١٩٧٧ م.

- \_\_\_\_\_، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠ م.

- ابن قدامة، محمد بن أحمد عبد الهادي المقدسي، ٧٤٤هـ، العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت.

- القرشي، عبد القادر، الجواهر المعينة في طبقات الحنفية، حيدر آباد، ١٣٣٢هـ.

- القنوجي، صديق حسن، أبجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤، ١٩٧٨ م، ١٤١٣هـ.

- \_\_\_\_\_، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، بمباي، الهند، ١٩٦٣ م.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد المعتصم، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦ م.

- \_\_\_\_\_، بدائع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت.

- \_\_\_\_\_، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦ م.

- \_\_\_\_\_، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- \_\_\_\_\_، القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق.
- القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأندلسي، ت ٦٧١هـ الجامع لأحكام القرآن، مكتبة الغزالي، دمشق.
- القزويني، جلال الدين محمد بن سعيد الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح: عبد الرحمن البرقوقي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، ت ٤٦٥هـ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الجليل، بيروت، ط ٢، ١٤١٠هـ.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط ١٧، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشرق، ط ٨، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- \_\_\_\_\_، المستشرقون و الإسلام، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٠م.
- ابن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، بغداد، ١٩٦٢م.
- القفطي، علي بن يوسف، إنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٠، ١٩٧٣م.

### حرف الكاف:

- كريزر، كلوس، فانرديم، هانس جورج ماير، معجم العالم الإسلامي، ترجمة: ج. كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- الكلاس، صالح، منهج القرآن في فهم القرآن، دار القادري، دمشق، ٢٠٠١م.

- الكلي، محمد بن أحمد، التسهيل في علوم التنزيل، دار الفكر.
- كارليل، توماس، الأبطال وعبادة البطولة، تعريب: محمد السباعي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط ٣، ١٣٤٩هـ - ١٩٣٠م.
- \_\_\_\_\_، محمد رسول الهدى والرحمة، وشريعته الخالدة، ترجمة: محمد السباعي، المكتبة الأهلية، بيروت.
- \_\_\_\_\_، محمد ﷺ المثل الأعلى، ترجمة: محمد السباعي، المكتبة الأهلية، بيروت، ط ٢، ن.د.
- الكتيبي، ابن شاعر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٤م.
- ابن كثير، البداية والنهاية، مصر، ١٣٥١هـ.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفيحاء، دمشق، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، دمشق، ١٩٥٧ - ١٩٦١م.
- الكرمانلي، محمود بن حمزة بن نصر، ت ٥٠٠هـ، البرهان في توجيه متشابه القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.ن.
- الكرمني، مرعي بن يوسف، ١٠٣٣هـ، الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، دار الفرقان، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ.

### حرف اللام:

- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعير.
- لويس، برنارد، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية، ط.د. ن.د.
- \_\_\_\_\_، العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه أمين فارس، بيروت، ١٩٥٤م، ط.د.

- أبو ليلة، د. محمد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، دار النشر للجامعات، مصر، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

### هرف الميم:

- مالك، الموطأ بشرح الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، والموطأ طبعة دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- الماوردي، أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

- المتني، ديوان أبي الطيب، بشرح أبي البقا العكبري، (التبيان في شرح الديوان)، ضبط وتصحيح: مصطفى السقا، إبراهيم الأنباري، عبد الحفيظ شلي، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، ١٩٩٣م.

- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ن. د.

- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ.

- المجذوب، عبد العزيز، الإمام الحكيم فخر الدين الرازي، الدار العربية للكتاب، ليبيا.

- محمد عبده، تفسير جزء عم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م.

- محمد عبده، مشكلات القرآن ورسالة في تفسير سورة الفاتحة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ١، ن. د.

- محمد فهمي، عبد الوهاب، محمد ﷺ رسول الله في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه، دار أبو سلامة للطباعة، تونس، ط ١، ن. د.

- محمود، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٦م.
- محمود، عبد الحلیم، الإسلام والعقل، دار غريب، القاهرة.
- مخلوف، محمود، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- المذكور، عبد الحمید، نظرات في حركة الاستشراق، القاهرة، ١٩٩٠م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، بيروت، ١٩٦١م، ط.د.
- مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة: الدكتور يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- المسيري، عبد الوهاب محمد، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج، ت ٢٥٦هـ، طبعة دار السلام، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- المشني، مصطفى، ابن العربي المالكي ومنهجه في تفسيره أحكام القرآن، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- المصري، حسين مجيب، إقبال والقرآن، مكتبة الأملجو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م.
- المطعنى، عبد العظيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.د، ن.د.
- \_\_\_\_\_، أوروبا في مواجهة العصر، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٧م.
- مطلوب، دكتور أحمد، البلاغة الغربية، المعاني والبيان والبديع، وزارة التعليم العالي، العراق، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- \_\_\_\_\_، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

- المعتق، عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة ومواقف أهل السنة منها، دار العاصمة، الرياض.
- معوض، أحمد، العلامة محمد إقبال، حياته وآثاره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م.
- المغربي، عبد القادر، تفسير جزء تبارك، مكتبة الشعب، القاهرة، ط.د.
- \_\_\_\_\_، على هامش التفسير، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة، ط.د.ن.د.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، ت ٨٨٤هـ، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٩٩٠م.
- المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، ت ١٠١٤هـ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ط.د.
- منصور، محمد أحمد، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، عمان، ط ١، ٢٠٠١م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، د.د.ن.د.
- المدودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن (الجزء الأول)، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- \_\_\_\_\_، موجز تاريخ الدين وإحيائه، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨م.
- \_\_\_\_\_، لحن والحضارة الغربية، دار الفكر، القاهرة، ط.د.ن.د.
- أبو موسى، د.محمد محمد، الإعجاز البلاغي، مكتبة وهبه، القاهرة، ط.د.ن.د.
- الميداني، عبد الرحمن حنبله، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، ت ٥١٨هـ، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ط.د.ن.د.



## حرف النون:

- النابعة، ديوان النابعة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.
- ابن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين، دار الإرشاد، بيروت، ط.د.ن.د.
- \_\_\_\_\_، الظاهرة القرآنية، تقديم: أحمد شاكِر، دار الفكر.
- \_\_\_\_\_، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، القاهرة، ١٩٥٩م.
- التجار، جمال، تفسير سورة الكهف، منشورات الأزهر، القاهرة.
- نخلة، محمود أحمد، دراسات قرآنية في جزء عم، دار العلوم العربية، بيروت، ط١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، الإسلاميات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- \_\_\_\_\_، بين الدين والمدنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
- \_\_\_\_\_، القادياني والقاديانية، (دراسة وتحليل)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط٥، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- \_\_\_\_\_، روائع إقبال المجمع الإسلامي العلمي، لكهنؤ، الهند، ط٤، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
- \_\_\_\_\_، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٣٩٨هـ- ١٩٦٨م.
- \_\_\_\_\_، المدخل إلى الدراسات القرآنية، مبادئ تدبر القرآن والانتفاع به، (أضواء على وجوه الإعجاز والعلوم القرآنية)، وتأملات في سورة الكهف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

- الندوي، سلمان عابد، تأملات في شخصية ذي القرنين، دراسة تحليلية بقلم الأستاذ إمتياز علي عرشي في ضوء ما كتبه أبو الكلام آزاد، مؤسسة الرسالة، ط.د.ن.د.
- ابن النديم، محمد بن إسحق، ت ٣٨٥هـ، الفهرست دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ط.د.ن.د.
- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- النمر، عبد المنعم، أبو الكلام آزاد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٧٩م.
- النووي، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ. وطبعة دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- نويهض، عادل، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان على هامش تفسير الطبري، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ط١، ١٣٢٨م.
- النيسابوري، المدخل إلى علم الحديث.

### حرف الهاء:

- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: عبد الرؤوف المعلق، دار الجليل، بيروت.
- ابن هشام، جمال الدين عبد الله، ت ٧٩٩هـ شرح شذور الذهب، الشركة المعتمدة للتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- \_\_\_\_\_، مغني اللبيب، تحقيق: د. مازن مبارك، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م.
- الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.

- الهندي، اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مصر، ١٣٢٤هـ.
- هونكه، زيفرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م.
- هيكل، محمد حسنين، حياة محمد ﷺ.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، دار الريان، القاهرة، بيروت، وطبعة بيروت، ١٤٠٧هـ.

### هرف الواو:

- واط، موننجمري، التنزيل في العالم المعاصر، ترجمة: د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- \_\_\_\_\_، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- \_\_\_\_\_، القضاء والقدرة في فجر الإسلام وضحاها في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ حسين عيسى، مراجعة: د. أحمد شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.
- \_\_\_\_\_، محمد ﷺ في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ط.د.ن.د.
- \_\_\_\_\_، محمد ﷺ في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ حسين عيسى، مراجعة: د. أحمد شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- وزان، عدنان، الاستشراق والمستشرقون، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٤هـ.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م.

- ياسوف، أحمد، جماليات المفردة القرآنية، في كتاب الإعجاز والتفسير، دار المكتبي، دمشق، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- أبو يعلى، محمد أبو الحسين، ت ٥٢١هـ، طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، ط.د.ن.د.

## ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزية:

- Ali, Abdullah Yusuf, the meaning of the glorious quran , text translation and commentary. دار الكتاب المقدس، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- Ali, mohammad, mohammad ali's in his English translation and commentary of the holy quran, 1920.
- Arberry, Arthur, aspects of Islamic civilization.
- \_\_\_\_\_, british orientalists, William Collins of London.
- \_\_\_\_\_, the Koran interpreted, ltd, 1955.
- \_\_\_\_\_, revelation and reason in islam, London, george allen, theird edition, 1971.
- Arberry and landau, islam today, faber and London, 1943.
- Arnold, sir Thomas and guillaume, the legacy of islam, oxford university press, oxford, 1968.
- Baljon, j.m.s, modern muslim Koran interpretation, e.j.brill,1968.
- Bell, Richard, introduction to the quran, Edinburgh.
- \_\_\_\_\_, translation of the quran, Edinburgh, 1937-1939.

- \_\_\_\_\_, the origion of islam in it's chrestinity environment, Macmillan, London, 1926.
- Bowker, lynne, bibliography of translation, s.t, jerme publishing, 1999.
- Burton, john, Islamic theories of abrogation, Edinburgh, 1990.
- \_\_\_\_\_, the collection of the quran, Cambridge, 1977.
- Cleferly, prayship in islam, madras, 1925.
- Cragg, Kenneth, the events of the quran, allen and union, London, 1971.
- \_\_\_\_\_, the mind of the quran, allen and union, London, 1973.
- \_\_\_\_\_, the pen and the faith, London.
- Coulson, history of Islamic law.
- Dahlawi, shah waliyullah, alfuz-alkabir fi usul altafsir (the principles of quran commentary), translated by: g.n. jalbani, bhavan, newdelhi, 1997.
- Dawood, n.j, the Koran, penguin, books, 1974.
- Daniel, Norman, islam and the west, Edinburgh, 1980.
- Draycott, g.m. Mahomet, tounder of islam, London, 1916.
- Ede, david, guide to islam, the asian philosophies and religions, 70 lincoln street, u.s.a.
- Fazlur rahman, the major themes of the quran, Minneapolis, bibliotheca, Chicago, 1980.

- Jansen, j.j, the interpretation of the Koran in modern eygept, leiden, e.j. brill, 1974.
- Jeffery, Arthur, thee foreigh vocabulary of the quran, baroda, oriental institute, 1937.
- \_\_\_\_\_ , materials for the text of the qran, 1937.
- \_\_\_\_\_ , the quran as scripture, new york, 1952.
- Jibb, mohammadanism,
- \_\_\_\_\_ , the shorter encyclopaedia of islam, leiden, 1974.
- John, w. research in education, newjersey, prentice hall, inc. 1970.
- Hirsch, e.d. validity in interpretation, new haven and London, yale university press, 1967.
- Hirschfield, h, new researches into the composition of the quran and its exegeesis, London, 1902.
- Hourani, albert, Europe and the middle east, Macmillan, co, 1980.
- Hughes, the dictionary of islam, remember book house, Lahore.
- Gardner, james, faiths of the world, manas publications, delhi, 1988.
- Gairdner, w, the preach of islam society for the propagation of the gospel, London, 1910.
- Graham, hough, style and stylistics, London, 1969.

- Goitien, pray in islam, leiden, 1966.
- Good, c.v. and scates. D.e. methods of research, educational, psychological, sociological, newyork, appletion, derftion, inc, 1954.
- Guillaume, islam, penguin books, 1954.
- Klein, religion of islam.
- Lane, Andrew, atraditional quran commentary: the kashshaf of jar allah al samakhshari, brill,2005.
- Lane, e.w. selections from the quran with an intereview commentery, London, 1843.
- Levy, the social structure of islam, Cambridge,1962.
- Margoliouth, d.s, what did they teach mohammad, London and glago,1939.
- \_\_\_\_\_, mohammadanism, butterworth, London, 1928.
- Maududi, abul a'la, the meaning of the quran, English rendering by: A.A kamal, m.a.islamic publications,lahor, 2<sup>nd</sup> edition, 2000.
- Menezes, the life and religion of mohammad, London, 1911.
- M.c. auliffe, jane dammen, encyclopaedia of the quran, brill academic publishers, 2005.
- Muhajir, a.m.r, lessons from the stories of the quran, Lahore, 1965.
- Muire, William, the life of mahomet, smith London, 1860, London, 1912.
- \_\_\_\_\_, the quran: it's composition and it's teaching, London, 1897.
- \_\_\_\_\_, the testimony born by the quran to the jewish and christian scriptures, glasgo, 1856.
- Munawwar, Muhammad iqbal and quranic wisdom, farashkhana, delhi, noor, 1987.
- Nicholson, literary of the arabs, Cambridge, 1930.

- Palmer, e.h, the Koran with an interoduction by Nicholson, first published, Oxford, 1880, London, 1928.
- Penrice, adictionary and glossary of the quran, originally published by London, henrys, kingad, co. 1873.
- Pickthal, marmaduk, the meaning of the gloriouse quran, every man's library, 1909.
- Qadi, abu ammar yasir, an introduction to the science of the quran, oxford, First editon, 1999.
- Roberts, Robert, the social laws of the quran.
- Rodowell, j.m. the Koran, London, 1909.
- Sale, george, the preliminary discarce to the Koran, the Koran: commonly called al quran, London, 1899.
- Sale, m.s, quran and bible, London, 1978.
- Sell, canon, the battles of badr and uhod, London, madras, 1909.
- \_\_\_\_\_, the historical development to the quran, madras,1898.
- \_\_\_\_\_, the life of Mahomet, London, madras, 1909.
- \_\_\_\_\_, the recension of the quran. madras. 1880.
- Schat, joseph: an introduction to Islamic law.
- Smith, jane: an historical and semantic study of the term islam as seen in asequence of quran commentaries. Missoula.mont. scholars press.1975.
- Tisdal, the origion sources of the quran, London, 1905.



- Triton, islam: belief and practices, Hutchinson university library, 1951, London, 1962.
- Wansbrough, john, quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation, oxford, 1977.
- Watt, montgomery, bell's introduction to the quran, Edinburgh, 1970.
- \_\_\_\_\_, companion to the quran, allen and union, London, 1967.
- \_\_\_\_\_, early islam: collected articles, Edinburgh university press, 1990.
- \_\_\_\_\_, the formative period of Islamic though, Edinburgh.
- \_\_\_\_\_, Islamic creeds, Edinburgh.
- \_\_\_\_\_, mohammed at medena, oxford,1977.
- \_\_\_\_\_, mohammed's mecca (history in the quran), Edinburgh university press, 1988.
- \_\_\_\_\_, mohammed prophet and statesman.
- \_\_\_\_\_, the revelation in the modern world, Edinburgh university press,1969.
- \_\_\_\_\_, what is islam, Longman, London, second editon press, 1979.
- William, p. Collins, bibliography of English language words on the babi and bahai faiths, 1849-1985, georg Ronald, oxford.
- Young, m.l. religion and scienc and learning in the abbasid period, Cambridge university press.

## ثالثاً: الموسوعات الإنجليزية:

- Britannica jounior encyclopaedia, marget Sutton, William Benton publisher, 1970, u.s.a.
- Dictionary of national biography, supple, 1912.
- Encyclopaedia Britannica, William benion publisher, 1993-97.
- Encyclopaedia of religion and ethics, Macmillan publication company, new york, London, 1987. and new york, chates scribner's, 1919.
- Jewish encyclopaedia.
- Jounal of royal Asiatic society, 1940.
- The Columbia Viking desk encyclopaedia, published by the Viking press, new york, Columbia university, 1953.
- The first encyclopaedia of islam, e.j. brill, 1913-1936.
- The Lincoln library of essential information, the orienteer press, new york, third editon, 1966.
- The new Columbia Encyclopaedian in proceeding of the british academy, 1930.
- The writers dictionary (1976-79), London, new york.
- The second editon of encyclopaedia of islam.
- Who is who, an annual biographical dictionary, London, 1981.
- Who was who, London,1991.

## رابعاً: الموسوعات العالمية العربية والإنجليزية:

### الموسوعات العربية:

- إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، تحقيق: أحمد السقا، دار الأمل، بيروت، ط ٢٠٠٥، م ١.
- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتاوي وآخرون، دار الفكر، ط. ن.
- العهد الجديد، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، ط ١٩٩٦، م ٤.
- العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، الرياض، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الموسوعة العربية الميسرة، دار الجليل، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.
- الموسوعة العربية الميسرة، دار نهضة لبنان، بيروت.
- الموسوعة العربية، الجمهورية السورية، دمشق، ط ١، ٢٠٠١م.

### خامساً: الرسائل العلمية:

- الجبوسي، د. عبد الله، التعبير والدلالة النفسية، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠١م.
- الدهان، شوقي عبد السلام، منهج البيضاوي في تفسير القرآن العظيم، رسالة ماجستير في كلية الآداب، إشراف: محمد المهدي علام، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٩م.
- الدومي، محمد محمود، التفسير الموضوعي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٨م، ص ٧٥.
- الريان، محمد، الحدائث والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م.

- شريف، مصطفى يوسف حسن، القرآن وشبهات جولدزيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢م.
- فضل عباس، اتجاهات التفسير في مصر وبلاد الشام، الأزهر، رسالة دكتوراه، مخطوط.
- القرشي، أليف الدين ترابي، الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن العظيم، (١٤٠٢هـ-١٤٠٣هـ)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- الهزائمة، سحر عبد الكريم، الجوانب التربوية في آيات القصص، رسالة ماجستير، في جامعة اليرموك، إربد، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

### سادساً: الدوريات والمؤتمرات:

- الإسلام والمستشرقون، مجموعة أبحاث للجنة من العلماء المسلمين، الندوة العالمية عن الإسلام والمستشرقون، دار المصنفين في الهند، عالم المعرفة، ط.د، ن.د.
- البيان، عدد ٩٧، العدد السابع والتسعون، ص ٩٧، ١٩٩٧م.
- البحوث الإسلامية، عدد ٦٧.
- التضامن الإسلامي، قلة، السنة السادسة والأربعون، يناير، ١٩٩١م.
- الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية- باكستان، العدد الرابع، المجلد الأربعون، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
- دعوة الحق، العدد ٣٤٣، السنة الأربعون، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- دعوة الحق، السنة الأربعون، ١٤١٢هـ-٢٠١٠م، العدد الثالث والأربعون- الكويت.
- دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الرابع والعشرون، العدد ١، ١٩٩٧م.
- الدراسات الإسلامية إسلام آباد، المجلد الأربعون، العدد الرابع، ٢٠١٥م.

- الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الرابعة عشرة، العدد الثامن والثلاثون، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- الاجتهاد، ٣٠٤، ١٩٩٤م.
- الاجتهاد، عدد ٣٠، ١٩٩٤م.
- الاجتهاد، العددان ٥٠، ٥١، السنة الثالثة عشرة، ٢٠٠١م - ١٤٢٢هـ. بيروت.
- الثقافة الإسلامية، العدد الثاني والسبعون، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الدراسات الشرقية، ١٩٢٤م.
- الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، مج ١، عدد ١، شوال ١٤٢٦هـ تشرين الثاني، ١٩٢٤م.
- الأزهر، عدد، صفر، ١٣٩٠هـ.
- الأزهر، العدد الرابع، عام ١٩٥٢م.
- الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، ج ١، السنة ٧٨، نوفمبر، ٢٠٠٥م.
- الكويت، العدد الثامن والثلاثون، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- الفكر العربي الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، مج ١، عدد ٢، ١٩٧٨م.
- الفكر العربي، مج ٥، عدد ٣١، ١٩٨٣م، السنة الخامسة.
- مؤتمر التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر، واشنطن، بيروت.
- مجمع اللغة العربية، دمشق، مج ٧٦، عدد ٤.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتعليم، قطر.
- كتاب المنتدى، التجديد في الإسلام، لندن، ط ٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- المنهل، السعودية، عدد ٤٧١، ١٩٨٩م.

- المنهل، العدد ٤٧١، السنة الخامسة والخمسون، المجلد الخمسون، ١٩٨٩م.
- وعي الإسلام، الكويت، ٣١١، السنة السادسة عشرة.
- نداء إقبال، مؤتمر إقبال بدمشق، ١٩٨٥م، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- كتاب الوقائع، الجهود المبذولة لخدمة السنة، كلية الشريعة، جامعة الشارقة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- وقائع مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م.
- الثقافة الإسلامية، العدد الثاني والسبعون، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الخامسة عشرة، العدد الثالث والأربعون، ص ١٣٩.
- الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الثامنة عشرة، العدد : خمسون، ١٣٢٣هـ-٢٠٠٣م.
- الطليعة، فبراير، ١٩٧٠م، القاهرة.

### المواقع الإلكترونية على شبكة المعلومات الدولية:

- [www.aawsat.com/leader.asp?section](http://www.aawsat.com/leader.asp?section).
- <http://alminbar.al-islam.com/mehwar-daawa.aspx?nid=88438&pno=1>.
- [www.answeringislam.com](http://www.answeringislam.com).
- [www.beblicaltheology-org/pdf/tjmstbaljon.htm](http://www.beblicaltheology-org/pdf/tjmstbaljon.htm).
- [www.cyberspacei.com.jesusi/inlight/religion/islam/islam5.htm](http://www.cyberspacei.com.jesusi/inlight/religion/islam/islam5.htm).
- [www.dabar.org/RHcharles.revelation/intro.xvi.htm/1901-3](http://www.dabar.org/RHcharles.revelation/intro.xvi.htm/1901-3).
- <http://he.wikipedia.org/wiki>.
- [www.info@balagh.com](http://www.info@balagh.com).

- [www.islamweb.net/ver2/archive/read\\_art.php?lang=a\\_and\\_id=59060](http://www.islamweb.net/ver2/archive/read_art.php?lang=a_and_id=59060).
- [www.mettransparent.com/texts/ahmedsobhi](http://www.mettransparent.com/texts/ahmedsobhi).
- [www.mic-pal.info/public/files](http://www.mic-pal.info/public/files).
- [www.muhammadanism.org.july.172004](http://www.muhammadanism.org.july.172004).
- [www.serafem sarof.org/phpt/intview.php?1=2356](http://www.serafem sarof.org/phpt/intview.php?1=2356).
- [www.sxepticsamtatedbible.com](http://www.sxepticsamtatedbible.com).
- [www.tafsir.net/murany.jtm](http://www.tafsir.net/murany.jtm).
- [www.3dwansbrough.com](http://www.3dwansbrough.com).

- مركز المدينة المنورة لدراسات الاستشراق وبحوث الاستشراق، ٢٠٠٥م.

## Abstract

### **Quran Interpretation as viewed by british orientalism (analytic and critical study)**

*Peppered by*

*Zakariya Ali Mahmoud Al Khader*

*Supervision:*

*Prof. Mohammed Ali Qasim Alumari*

This thesis presents a specialized study in British orientalism .the researcher examines the British orientalist view of Quran interpretation ; he deals with the perspectives and opinions of the British orientalist' about the interpretation' concept, formation and evolution; their rejuvenate stands in interpretation ; their approach of understanding the Quranic topics ; and what they have posed of mistakes in their Quranic research .

The thesis comes in six chapters, in addition to an introductory chapter and a conclusion.

The researcher deals, in the introductory chapter, with the definition, history and target of orientalism.

The first chapter presents the most important British orientalist through providing an overview about their lives, and scientific and intellectual trends; unfolding their field of research and interests of writing; and manifesting their patterns in presenting the Quranic studies.

The second chapter examines the British orientalist view of certain Quranic topics, through which the researcher explores the



orientalists' opinions of the claim that the Quran quotes from the previous holy books; their claims of the irrationality of Quranic topics; their stand against the Quranic narration.

The third chapter presents the orientalists' perspectives concerning the meaning of interpretation and paraphrase and the relationship between them. The researcher here conducts a critically analytic study about the orientalists' opinion of the evolution of the Quranic interpretation with showing their right and wrong insertions; and their criticism of the books of interpretation such as of Al- Tabari, Al- Zamakhshari, and Al- Baydhawi.

The fourth chapter discusses the orientalists' views of the Revelation of the Quran interpretation; their assessment of the modern books of interpretation; and their view of Imam mahammad Abdo's book.

The fifth chapter manifests the British orientalist approach in interpreting the Quran through several issues:

- the names of the Quranic surahs ,
- the introductory letters of the sorahs,
- the Mekki and Medini surahs,
- the occasion of revelation ,
- The stylistic structure of the Quranic surahs; the researcher here discusses the orientalist opinion around the claim that the Quran includes non- Arabic Uxical items, and that it is full of poeticity. The researcher replies to this issue rationally.
- The topic of the Quranic surahs, where the researcher criticizes the orientalist opinions in some dogmatic topics and legislative questions in the Quran; and unfolds the mistakes of research. the researcher discuss some of the British orientalists' faults in some

respects such as of polygamy in Islam , the Prophet's marriage of main Zaynad , and the story of Al- Garanig.

The sixth chapter, which is the final one, assesses the British orientalist's opinions through which the researcher shows their influence in others and imitation of other else, He shows and illustrates with examples some positive and negative aspects of the orientalist study of the Quran.

The conclusion provides the most prominent findings of the study by which the researcher presents specific recommendations that he hopes to be taken more academically into account.

Keyword: Orientalism, Quran, Interpretation, British.