

٦

سلسلة المناهج الدراسية

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتبة الإمام الخميني (قده)



تفسير القرآن الكريم

في دراسات المستشرقين

تأليف:

الشيخ الدكتور لبنان حسين الزين

تفسير القرآن الكريم
في دراسات المستشرقين



الزين، لبنان حسين، 1981- مؤلف.

تفسير القرآن الكريم في دراسات المستشرقين / إعداد الشيخ الدكتور لبنان حسين الزين- الطبعة الأولى- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1447 هـ. = 2026.

388 صفحة : 24 سم. (سلسلة المناهج الدراسية : 6)

يتضمن ارجاعات بيبليوجرافية : صفحة 372-388.

ISBN : 9789922680958

1. القرآن والاستشراق والمستشرقون. 2. القرآن--تفسير--دفع مطاعن. أ. العنوان.

LCC: BP130.78.E85 Z39 2026

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٤٢٤) لسنة (٢٠٢٦م)

- الكتاب: تفسير القرآن الكريم في دراسات المستشرقين
- الإشراف العام: السيّد هاشم الميلاني- الشيخ حسن الهادي.
- إعداد: الشيخ الدكتور لبنان حسين الزين
- الطبعة: الأولى ٢٠٢٦م / ١٤٤٧ هـ.

Website: www.iicss.iq

E-Mail: islamic.css@gmail.com

Telegram: @iicss

تفسير القرآن الكريم في دراسات المستشرقين

إعداد:

الشيخ الدكتور لبنان حسين الزين



فهرس المحتويات

٩ مقَدِّمة المركز
	الدرس الأول
١٣ نظرات التفسير الاستشراقي للقرآن ومركزاته
	الدرس الثاني
٢٧ منهجيات التفسير الاستشراقي للقرآن
	الدرس الثالث
٤١ لغة القرآن من منظار النقد الأدبي (١)
	الدرس الرابع
٥٥ لغة القرآن من منظار النقد الأدبي (٢)
	الدرس الخامس
٦٧ القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (١)
	الدرس السادس
٨١ القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (٢)
	الدرس السابع
٩٣ القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (٣)
	الدرس الثامن
١٠٧ القراءة العبرية للغة القرآن

الدّرس التّاسع

١٢٣ نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (١).....

الدّرس العاشر

١٣٧ نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٢).....

الدّرس الحادي عشر

١٥١ نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٣).....

الدّرس الثّاني عشر

١٦٥ نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٤).....

الدّرس الثّالث عشر

١٧٧ نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٥).....

الدّرس الرّابع عشر

١٩١ التفسير الاستشراقي في قضية صلب النبي عيسى عليه السلام (١).....

الدّرس الخامس عشر

٢٠٥ التفسير الاستشراقي في قضية صلب النبي عيسى عليه السلام (٢).....

الدّرس السّادس عشر

٢١٧ التفسير الاستشراقي للآيات المرتبطة بتوفي النبي عيسى ورفعته عليه السلام.....

الدّرس السّابع عشر

٢٢٩ التفسير الاستشراقي لآيات موت النبي عيسى عليه السلام (١).....

الدّرس الثّامن عشر

٢٣٩ التفسير الاستشراقي لآيات موت النبي عيسى عليه السلام (٢).....

الدّرس التّاسع عشر

٢٥١ التفسير الاستشراقي لآيات القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض

الدّرس العشرون

٢٦٥ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن السيّدة مريم ﷺ (١)

الدّرس الواحد والعشرون

٢٧٧ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن السيّدة مريم ﷺ (٢)

الدّرس الثّاني والعشرون

٢٩٣ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن السيّدة مريم ﷺ (٣)

الدّرس الثّالث والعشرون

٣١١ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن السيّدة مريم ﷺ (٤): المحراب ...

الدّرس الرّابع والعشرون

٣٢١ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن السيّدة مريم ﷺ (٥): الاصطفاء....

الدّرس الخامس والعشرون

٣٣٣ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن النبي محمد ﷺ (١)

الدّرس السّادس والعشرون

٣٤٥ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن النبي محمد ﷺ (٢)

الدّرس السّابع والعشرون

٣٥٧ التفسير الاستشراقي للآيات التي تحدّث عن النبي محمد ﷺ (٣)

مقدّمة المركز

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وأعزّ المرسلين سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد بن عبد الله ﷺ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

يدرس المستشرقون في الغالب قضايا الإسلام، لغته وتاريخه وشريعته وتراثه، بروح تقوم إمّا على سوء الفهم وإمّا على سوء النية، وهم لا يتصوّرون أيّ شيء إلّا في حدود خلفيّاتهم الدينيّة أو عقليّتهم الغربيّة التي اعتادت على حصر الظواهر الإنسانيّة في حدود المفهوم الماديّ. ومن شأن هذا التصوّر أن يؤدّي إلى إنتاج أحكام وآراء تنسجم مع هذا الفكر، ما يعني عدم اتصافها بالعلميّة والموضوعيّة؛ وذلك لأنّ دراسة الفكر الديني من المفترض أن تتصّف بالحياديّة والموضوعية، ما يعني التعامل مع موضوعاته ومضامينه بالذهنيّة البحثيّة الصرفة التي تتناول أيّ قضية أو موضوع بعد التمهّك والتحقيق والتدقيق بمصادره الأصليّة الموثوقة، ثمّ بعد ذلك تحدّد النتائج العلميّة مرفقة بأدلتها ونتائج التحقيق حولها. ومن الطبيعي أن لا يرتضي الباحث المستشرق أو غيره جميع الأفكار والقضايا التي يدرسها عن الآخر الديني وغير الديني، ولكن هذا لا يعني أبدًا إسقاط الخلفيات الفكرية والمنهجية على فكر الآخر، والوصول إلى نتائج مخالفة للواقع والحقيقة. نعم يعتمد المحقّقون والباحثون المنصفون منهجية مناقشة فكر الآخرين ونقد أطروحاتهم على مختلف المستويات المعرفيّة والمنهجية، وهذا ما ينسجم مع الأمانة العلميّة في البحث العلميّ...

وبناءً عليه يخطئ من يقول إنّ الاستشراق حركة علميّة تنحصر أهدافها في دراسة التراث الشرقي في معتقداته وأدابه...؛ لأنّ الاستشراق في الحقيقة والواقع خادم لمشاريع وأفكار وسياسات دينيّة وتبشيريّة واستعماريّة...، وأنّ هذه المشاريع لم تكن يومًا بمعزل عن المواقف الأيديولوجية التي تسربت إلى تلك المنهجية؛ وذلك لأنّ المستشرق يبقى متأثرًا ببيئته العلميّة، والحواضن الفكرية والحضاريّة والسياسية

التي أسهمت في تشكيل عقليته، أي إنه يبقى أميناً لتوجهاته الذاتية وخلفياته الدينية أو السياسية، وهو يتخذ من دراسة التراث الشرقي وسيلة لذلك، وهذا ما تؤكد الكثرة من الدراسات الكنسية في أنّ محاربة الإسلام لا تتم إلا بعد الإلمام بحقيقة هذا الدين. الأكثر من ذلك، حالة الأنا وادّعاء التفوق المعرفي على أهل الحضارة أنفسهم، والتي تسود عند الكثير من المستشرقين الأوروبيين، وأنهم قد بادروا في العصور الحديثة لدراسة تاريخ المسلمين الخاص، وأنهم قادرون على الاهتمام بدراسة تاريخ كل الشعوب والتحقيق فيه أكثر من الشعوب أنفسهم.

وبهذه المنهجية والخلفية نفسها أكثر المستشرقون من دراسة وتحقيق كل ما يتعلّق بالقرآن الكريم؛ علوماً، ومنهجيةً، ونصاً ولغةً، وتفسيراً...، ومن الواضح أنّهم عندما عمدوا إلى دخول معترك البحث التفسيري للقرآن، فقد حكّموا قاعدة منهجية ثابتة عندهم في دراسة النصوص، وهي أنّ القرآن الكريم عبارة عن نصّ أدبيّ -لغويّ- يمكن أن تُطبّق عليه جميع الأساليب المعرفية والمناهج والأدوات المتبعة في الثقافة الغربية، ولهذا فقد فسّروه وفق الأساليب والأدوات المتبعة في تفسير الكتاب المقدّس، وأكّدوا على عدم وجود اختلاف بين تفسير الآيات القرآنية وشرح مقاطع التوراة والإنجيل وسائر النصوص الأدبية غير الدينية، وبُنيت بشكلٍ أساس على منهجية العلوم الإنسانية، والمعطيات التي توصّلت إليها هذه العلوم عبر العلماء والمفكرين الغربيين.

يهدف هذا الكتاب: «تفسير القرآن الكريم في دراسات المستشرقين» إلى استعراض وتوصيف الكثير من الموارد التي تدخّل فيها المستشرقون في تفسير النصّ القرآني، وتحليلها وبيان نقاط الضعف والخلل المنهجي فيها، في دراسة تقويمية ونقدية لها. تستند إلى فهمنا للتفسير وتحديد معالمه ومنهجيّاته وأدواته. فالتفسير في اللغة تفعيل مشتقّ من جذر (فسر) التي تعني: «الإبانة، والفصل، والإيضاح، وكشف المغطّي، وإظهار المعنى المعقول»^[١]، وقد ورد لفظ التفسير مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا

[١]- الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، فسر، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ، ط ٢، ص ٣٨٠.

يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٢٣﴾ (الفرقان: ٢٣)، أي: بياناً وكشفاً^[١]. وقد استقر رأي أكثر علماء اللغة على أن التفسير بمعنى كشف المغطى وتوضيح معاني الألفاظ والعبارات^[٢]. ولم يبعد المعنى الاصطلاحي للتفسير عن هذا المعنى اللغوي، فكلا المدلولين يدور على التوضيح والإبانة والظهور بعد الخفاء؛ فمنهم من اعتبر أن التفسير: «كشف المراد عن اللفظ المشكل»^[٣]، ومنهم من اعتبر أن التفسير «هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»^[٤]، وثمة من ينظر إلى التفسير على أنه جهدٌ فكريٌّ، أي هو عبارة عن سعي المفسر وجهده لكشف المراد الإلهي وبيانه من الآيات القرآنية.

ختاماً نقدّم وافر الشكر لجناب الشيخ الدكتور لبنان الزين على جهوده العلمية المركزة في إنجاز هذا الكتاب، سائلين الله تعالى الاستفادة من معينه.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
الحمد لله رب العالمين

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٧، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥م، ط١، ص٢٩٦.

[٢]- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج٥، فسر، ص٥٥؛ الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٣، ص٤٣٨؛ الزبيدي: تاج العروس، ج٧، ص٢١، فسر.

[٣]- الطبرسي: مجمع البيان، م. س، ص٣٩.

[٤]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، لا. ت، لا. ط، ص٤.

الدرس الأول

نظرات التفسير الاستشراقي للقرآن ومركزاته

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

1. يعرف أساليب التفاسير الاستشراقية للقرآن وميزاتها.
2. يبيّن المرتكزات والطريقة التفسيرية عند المستشرقين التقليديين.
3. يشرح النظرات التفسيرية المتفاوتة عند المستشرقين.
4. يناقش ويبين نقاط ضعف هذه المرتكزات والطريقة التفسيرية عند المستشرقين.



مدخل

يُعدّ تفسير القرآن الكريم عند المستشرقين ظاهرةً جديدةً من نوعها، لكنّ التفاسير التي دوّنها قليلة جداً، فحينما نستطلع الدراسات التفسيرية التي دوّنها المستشرقون، نستشفّ بوضوح أنّ الرؤية التفسيرية التي ارتكزوا عليها تختلف بالكامل عمّا ذهب إليه المفسّرون المسلمون.

ونقصد من التفسير هنا صورته العامّة؛ من حيث شموله لكلّ إيضاحٍ مرتبطٍ بالآية. ونعني بالمستشرق كلّ مفكّرٍ غربيٍّ سخرّ حياته العلميّة لاستقصاء عالم الشرق بالبحث والتحليل في أحد المجالات الدينيّة والتاريخيّة واللغويّة والأدبيّة وغيرها^(١)، بحيث دوّن بحوثه العلميّة وفق المعايير المعتمدة في الدراسات الغربيّة.

والبحوث التفسيرية التي دوّنها المستشرقون، بطبيعة الحال، جزءٌ من النشاطات الاستشراقية؛ لكونها ترتكز على المعايير البحثيّة والأكاديميّة ذاتها المعتمدة في الجامعات والأوساط الفكرية الغربيّة، ولا فرق بين أن يكون كاتبها مسلماً أو غير مسلم.

أولاً: ميزة التفاسير الاستشراقية للقرآن

الميزة الفارقة لتفاسير المستشرقين عن تفاسير المسلمين: أنّ أساليب بحثها تعتمد نسق الأساليب المتّبعة في تفسير الكتاب المقدّس. وفضلاً عن ذلك، فالآثار الاستشراقية المدوّنة حول القرآن الكريم، في الحقبة الأخيرة، قامت بشكلٍ أساس على منهجية العلوم الإنسانيّة، والمعطيات التي توصلت إليها هذه العلوم عبر العلماء والمفكّرين الغربيين. وهذا الأمر جليٌّ بوضوح في غالبية البحوث التفسيرية

[١]- للاطلاع أكثر، انظر: رامين فرّ؛ وآخرون: خاورشناس (باللغة الفارسية)، موسوعة «دانش گستر»، ج٧، ص٤٢٩-٤٣٠.

الاستشراقية، وخلاصة كلامهم: أنّ القرآن الكريم عبارة عن نصّ أدبيّ -لغويّ- يمكن أن تطبّق عليه جميع الأساليب المعرفية المتبعة في الثقافة الغربية من شتى الجوانب المادية والاعتبارية؛ سواء أكانت هذه الأساليب أسطورية أو واقعية أو تاريخية أو فلسفية، فهي قابلة للتطبيق على النصّ القرآني. وعلى هذا الأساس أكدوا على عدم وجود اختلاف بين تفسير الآيات القرآنية وشرح مقاطع التوراة والإنجيل وسائر النصوص الأدبية غير الدينية.

ثانياً: اختلاف النظرات التفسيرية عند المستشرقين

يمكن تسليط الضوء على التفاسير القرآنية التي طرحها المستشرقون ضمن نظرتين أساسيتين اثنتين، بحيث تختلف التفرعات المنبثقة من كلّ واحدة منهما، مع التفرعات المنبثقة من الأخرى؛ أي أنّهما غير منسجمتين، لكنهما بشكل عامّ تعكسان الأساليب والتوجهات التفسيرية المتعارفة بين هذه الشريحة الفكرية، وهما كما يأتي:

١. النظرة الأولى

بعض المستشرقين تبوّأ نظرة تفسيرية تتسم بنوع من الاحتياط؛ بحيث لم تكن لديهم رؤية إستيمولوجية تشاؤمية متطرفة؛ مثلما هو حال جون وانسبرو^[١].

وقد اعتمدوا في تفسيرهم للآيات والعبارات والألفاظ القرآنية على النظريات اللغوية والنحوية، ولا سيما تلك النظريات الموروثة من علماء اللغة والنحو المسلمين القدامى، كذلك اعتمدوا على تفاسير العلماء المسلمين؛ لكنّ اللافت للنظر أنّهم في معظم الأحيان سلّطوا الضوء عليها في إطار نقديّ، كما في تشكيك جولدتسيهر في الروايات

[١]- القرآن الكريم برأى وانسبرو هو كلام النبي محمد ﷺ، وقد طرحه في بيئة طائفية بالكامل، لكنّه تطوّر بشكل ملحوظ في المراحل اللاحقة البعيدة نسبياً عن عهد صدوره؛ وبالتحديد إبان القرن الثالث الهجري تقريباً. ومن جملة الآراء التي تبناها هذا المستشرق: أنّ جميع النصوص الإسلامية القديمة وحتى أسانيد الأحاديث والروايات والمعلومات الخاصة بمصادر علم الرجال وكتب الفهارس، لا اعتبار لها، وأنّ الكثير من المواضيع المذكورة في القرآن الكريم مستوحاة من الديانة اليهودية ومقتبسة من التوراة بالتحديد.

التفسيرية التي تضمّنتها التفاسير الإسلامية، حيث يقول: «معظم الروايات، إن لم يكن جميعها، برزت في حيز الوجود في القرن الثاني أو الثالث الهجري إثر نشوء خلافات سياسية وعقدية وقانونية بين المسلمين، فجاءت كل فرقة منهم بروايات مفتريات تؤيد آراءهم ومواقفهم الخاصة، فلا يمكن الاعتماد عليها»^[١].

وفي هذا السياق أكدوا على إمكانية دراسة الدلالات القرآنية وتحليلها؛ اعتماداً على النصّ القرآني ذاته في الكثير من الحالات، لكنّ هناك بعض الأمور غامضة برأيهم، وتوضيحها يقتضي اللجوء إلى شواهد ووسائل توضيحية من خارج النصّ القرآني.

لقد اعتمد المستشرقون على النصّ القرآني ذاته، بدل اللجوء إلى القضايا الفرعية في التأريخ الإسلامي وخلال عهده الأول بالتحديد، حيث استندوا إلى منهج تشذيب النصّ وتغيير ترتيب حروفه وآياته، كما لجأوا إلى أساليب لغوية أثمرت في بعض الحالات إلى نفي الطابع العربي عن القرآن الكريم، وكذلك صاغوا استنتاجاتهم التفسيرية على أساس سياق معين يتسم بطابع مسيحي يهودي؛ بحيث تكررت إرجاعاتهم إلى الكتاب المقدس بشكل ملحوظ.

وفي معظم الأحيان نلمس قراءة لفظية وجزئية للنصّ القرآني من بعض المستشرقين، إلى جانب طرح تفسير نمطيّ -طوبولوجي- وموضوعي لعدد من الآيات؛ ويمكن وصف أصحاب هذه التفاسير بأنهم مستشرقون تقليديون.

ذهب بلاشير إلى أنّ السور والآيات المكيّة تنفرد بالعنف والشدة والقسوة والحدة، والغضب والسباب والوعيد والتهديد. وبما أنّ السور المكيّة فيها عنف وشدة، وسباب وتقرّيع لأهل مكّة، فهذا يدلّ على تأثر النبيّ بالبيئة المكيّة، وتكيف حديثه مع ما يمتاز به أهل مكّة من غلظة وجهل وعناد^[٢].

[1]- Ignaz Goldziher, Mohammedarische Studien (first published 1890), vol: 2, tr. Into English by London, P.170.

[٢]- انظر: بلاشير، ريجيس، كتاب القرآن، ص ٨١؛ أبو شهبة، محمد محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص ٢٣٦.

ويرفض بيلامي التفسير المعتمد لدى المفسرين المسلمين لكلمة (حصب)؛ بمعنى الحصاة أو البلور الصخري، فيقول: «إنه ينبغي أن تكون الكلمة هنا (حطب)، فهي الكلمة التي تعني الخشب للنار، والتي تُستعمل في موضع آخر في القرآن. وإنه لسهل جداً التصور كيف حصل هذا الخطأ عند كتابة (الحطب) نسي الناسخ وضع الخط العامودي للطاء، فأصبحت الطاء صاداً»^[1].

٢. النظرة الثانية

في مقابل هذه النظرة التفسيرية هناك تيارٌ استشراقيٌّ يُوصَفُ بالإصلاحي، تعامل أتباعه مع النص المقدس، على ضوء منهجيةٍ ورؤيةٍ تحليليةٍ لغويتين؛ ليشككوا به من الناحية التاريخية، وفي هذا السياق نأوا بأنفسهم عن الفرضيات المتعارفة في تأريخ الفكر الإسلامي، حيث لم يطرحوا قراءةً لغويةً تاريخيةً للقرآن الكريم، بل كانت قراءتهم لغويةً بحثيةً اتّسمت بالتخمين والتعصّب المبالغ فيه.

والجدير بالذكر -هنا- أنّ القراءة اللغوية البحثية للنصّ القرآني من هذه الشريحة من المستشرقين، فحواها: أنّ هذا الكتاب السماوي لم يظهر في منطقة الحجاز إبان القرن السابع الميلادي بشكله المتعارف اليوم، وإنما تبلور في العراق خلال القرن التاسع الميلادي، لذا فهو بحسب هذه الرؤية ليس تاريخياً بحدّ ذاته، بل انعكاساً لمرحلة تاريخية؛ ولدى تحليلهم مداليل النصّ القرآني استندوا في غالبية الأحيان إلى الكتاب المقدس والتعاليم اليهودية.

وهناك اختلافاتٌ واضحةٌ غاية الوضوح بين القرآن الكريم ونصوص العهدين في بعض القضايا المشتركة، لكنّ هؤلاء عند التعامل معها انحازوا واعتمدوا على منهجيةٍ إبستمولوجيةٍ يهوديةٍ لاستنباط المدلول النصّي القرآني، وفي هذا المضمّار ادّعوا أنّه نشأ وترعرع في بيئةٍ تطغى عليها النزعات الطائفية ومتأثرة برؤى يهودية. واللافت للنظر أنّ هذه الشريحة ينضوي تحت مظلتها مستشرقون انتقدوا أقرانهم من المستشرقين القدماء الذين ادّعوا أنّ القرآن الكريم ليس تبلوراً تاريخياً لأمةٍ كانت تمرّ

[1]- Journal of the American Oriental Society, 1993, P.564.

في مراحل التكوين، واعتمدوا في بيان مداليه على فرضيات مسيحية ويهودية؛ حيث تبنا فكرة أنّ النصّ القرآني شقويٌّ ذو طابع دينيٍّ، والأسلوب الأمثل لفهم مضامينه يجب أن يقوم على مبدأ التحليل اللغوي؛ أيّ أنه بحسب هذا التوجّه الفكريّ أشبه بالنصّ المسرحي، فأطراف الحوار فيه هم النبي محمد ﷺ ومخاطبوه، ومن ثمّ فهو ليس نصّاً منبثقاً من رؤى فكرية مسبقّة تتناغم مع توجّهات الأسلاف، لذا فكلّ آية وعبارة فيه بحاجة إلى تحليل زمنيّ مستقلّ، على غرار العرض المسرحي الذي يكون كلّ مشهد فيه مرتبطاً بفترة زمنية محدّدة؛ بحيث تتوالى المشاهد لتصوغ الأحداث ضمن مراحل زمنية متواليّة ترتبط السابقة منها مع اللاحقة.

وعلى أساس هذه الرؤية التفسيرية تطرّق هؤلاء المستشرقون إلى دراسة الارتباط النصّي للسور الأولى من القرآن الكريم والسور اللاحقة لها وتحليله، وكذلك تطرّقوا إلى بيان التناصّ -التعالق النصّي- بين السور القرآنيّة ومضمون الكتاب المقدّس.

يقول «أبراهام جايجر» في كتابه «ماذا أخذ القرآن عن اليهودية؟»: «مهمّتنا هي أن نثبت أنّ كم كانت مرتبطة روح محمد، نضاله وأهدافه، مع عقل زمانه ودستور محيطه، ومن ثمّ إثبات حقيقة أنّه حتّى إذا كنّا حُرماناً من جميع البراهين التي تظهر على نحو لا يمكن إنكاره أنّ اليهودية مصدرٌ للقرآن، فإنّ التخمين بأنّه استعارة من اليهودية كانت قد حدثت لا تزال تمتلك احتماليّة عظيمة»^[١].

وزعم جولدتسيهر، وفلهلم رودلف، أنّ وجود التشريعات في القسم المدني هو دليل على تأثر الرسول باليهود في المدينة، وإفادته من تلك البيئة؛ بما فيها من أحكام وتشريعات كانت بين يدي اليهود، وهو ما كان يفتقده في مكة التي كان أهلها جهلة أميين^[٢].

وذهب ماكدونالد إلى استقاء القرآن مفردة (بعل) من قصص التوراة، بقوله: «ولا يزال بين كلمة (بعل) التي تدلّ على إله، وبين (بعل) معناها دهش أو فرق ومشتقاتها

[١]- غايغر، أبراهام، اليهودية والإسلام، ص ٤٥.

[٢]- انظر: جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٧.

صلة ضئيلة، وليس لهذين الاشتقاين الآن وجود (...) ودخلت إلى العربية تفسيراً لآية في القرآن، وقد أشار القرآن (الصفات: ١٢٣-١٣٢) إلى قصة إلياس، وقال على لسانه: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾، ومن المرجح أن محمداً قصد بـ(بعل)؛ كما سمعها في قصة من قصص التوراة (سفر الملوك الأول، الإصحاح ١٨)»^[١].

وبناءً على ما تقدّم، يظهر الاختلاف بين النظريتين التفسيريتين لدى المستشرقين في الآتي:

- أن الأولى منهما تتسم بنوع من الاحتياط؛ بحيث لم تكن لديها رؤية إبستمولوجية تشاؤمية متطرفة؛ بخلاف الثانية.

- أن الأولى منهما اعتمدت في تفسيرها على النظريات اللغوية والنحوية ونفاسير العلماء المسلمين على قراءة لفظية جزئية ونقدية للآيات وتفسيرها، في حين أن الثانية اعتمدت منهجية ورؤية تحليلية لغويتين؛ لتشكك في القرآن من الناحية التاريخية!

- أن الأولى منهما أكّدت على إمكانية دراسة الدلالات القرآنية وتحليلها؛ اعتماداً على النصّ القرآني ذاته غالباً، بخلاف الثانية التي كانت تنظر إلى النصّ القرآني من خارجه دائماً.

وتتفق النظرتان على صياغة استنتاجاتهما التفسيرية على أساس سياق معين يتسم بطابع مسيحي يهودي؛ بحيث تكررت إرجاعاتهما إلى الكتاب المقدس بشكل ملحوظ.

والجدير بالذكر هنا أن بعض الاختلافات العجيبة الموجودة بين النصّ القرآني ونصوص العهدين أثرت على المرتكزات الفكرية للمستشرقين الغربيين؛ بحيث تجاهلوا الفرضيات والأسس الفكرية المتعارفة في العالم الإسلامي على مرّ التاريخ، واعتمدوا على أسس إبستمولوجية يهودية في استنباط الدلالات القرآنية على ضوء

[١]- دائرة المعارف الإسلامية، ج٣، ص٦٩٤.

شواهد خارجة عن النص؛ فحواها: أن القرآن الكريم وُلد وترعرع في بيئة طائفية تطغى عليها النزعة اليهودية؛ لدرجة أنهم أنكروا بعض الحقائق الثابتة التي لا يشوبها أدنى شك أو تردد.

ثالثاً: مرتكزات المستشرقين وطريقتهم في تفسير القرآن

١. بيان المرتكزات والطريقة التفسيرية

تبنت الباحثة التقليدية الذين يشكلون التيار الأوسع نطاقاً في مضمار البحوث العلمية الغربية وجهات نظر تاريخية لدى تسليطهم الضوء على النص القرآني في معظم الأحيان، واعتمدوا على فقه اللغة في بيان معاني الألفاظ إلى جانب تحليلات لغوية، وراموا من وراء ذلك استكشاف العلاقة الرابطة بين القرآن الكريم والمنهج المعتمد في التعامل مع مداليل الكتاب المقدس في فترة ظهوره والفترة التي تلتها؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء الباحثين تطرقوا إلى بيان معاني النصوص على أساس أسلوب التحليل النصي المرتكز على شواهد غير نصية، وقد تعاملوا مع النص القرآني وفق هذا الأسلوب أيضاً.

وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب يتيح للباحث استكشاف معانٍ جديدة وواضحة الدلالة للألفاظ والعبارات القرآنية، غير أنه في معظم الأحيان يسفر عن صياغة الرؤية المطروحة بشكلٍ مقتبس، ومن ثمّ يتزايد احتمال الخطأ في فهم المضمون؛ وهذا يعني أن فهم مدلول النص القرآني في رحاب الكتاب المقدس، أو على أساس البحوث التي دُوّنت بخصوص هذا الكتاب، يسفر عن طرح آراء اختزالية بطبيعة الحال؛ أي تقليص نطاق المعنى القرآني ضمن مفاهيم ضيقة تدور في فلك عبارات العهدين؛ وهناك العديد من المحاولات البحثية التي لجأ المستشرقون فيها إلى تخمينات وتصورات غير واقعية قائمة على رؤية وضعية؛ هادفين من ورائها بيان غرض كاتب النص القرآني.

وفي هذا السياق برروا عدم اتساق بعض مفاهيم النص القرآني مع مفاهيم نصّ

الكتاب المقدس بأسبابٍ عدّة، من جملتها الآتي:

- وقوع النبي محمد ﷺ في خطأ.
- عدم امتلاكه فهمًا تامًّا بمضمون الكتاب المقدس.
- رواج تصوّراتٍ ومعتقداتٍ خاطئةٍ بين عوامِّ اليهود والنصارى في المدينة (يثرب).
- الفراغ العقدي الذي واجهه المسلمون خلال الفترة التي تلت صدر الإسلام.
- إضافةً إلى أسبابٍ أخرى، حيث اعتبروها عواملَ أساسيةً في الاختلاف الكائن بين القرآن والعهدين.

٢. نقد المرتكزات والطريقة التفسيرية

- أهمّ نقاط الضعف التي يؤخذ عليها المستشرقون في طريقتهم التفسيرية ومرتكزاتها، يمكن إيجازها بالآتي:
- تبني رؤيةٍ تفسيريةٍ محدودةٍ الأطر.
 - عدم الاهتمام كما ينبغي بسياق الكلام.
 - خضوع غير مبررٍ لفرضياتٍ منبثقةٍ من توجهاتٍ اعتقاديةٍ وتحليل النصّ على أساسها، مثل الاعتقاد بأفضلية الكتاب المقدس على القرآن الكريم.
 - فضلاً عن نواقصٍ ونقاطٍ ضعفٍ أخرى.

إنّ ما ساقه المستشرقون، ولا سيما أتباع الفكر التقليدي الغربي، من نتائج وآراء مطروحةٍ، هي غير صائبة، حيث بادر هؤلاء إلى بيان المداليل القرآنية بالاعتماد على فرضياتٍ غير صائبةٍ وبعيدةٍ عن أصول البحث العلمي؛ بحيث لا يمكن إثباتها علمياً؛ وذلك لأنهم، كما أشرنا، لم يتبنوا فكراً محايداً وأسلوباً واضحاً في بيانهم، وإنما جعلوا مرتكزاتهم الفكرية والعقدية منطلقاً لبحوثهم؛ لدرجة أنّهم استهانوا بكل رأيٍ يتعارض معها.

وأما الأسباب التي جعلت تفاسيرهم تختلف عن التفاسير التقليدية، فيمكن إيجازها بالآتي:

أ. اتباع نهج تفسيري قائم على وجهات فكرية شكّية، أو على فرضيات مطروحة مسبقاً، أو على معتقدات دينية.

ب. طرح رؤى تفسيرية غير علمية؛ بفعل عدم مراجعة جميع المصادر المرتبطة بالنص القرآني؛ لذلك لم يستوفِ البحث العلمي حقه.

ج. الانتقائية في التعامل مع المعلومات؛ لذا تجاهلوا في الكثير من الأحيان معلومات أساسية لا محيص من الإذعان لها.

د. عدم التخصص في البحث العلمي التفسيري.

هـ. عدم امتلاك إمام علمي كامل بالمصادر الأساسية المعتبرة.

و. الفهم الخاطئ لمضامين المصادر المرجعية.

ز. الآراء التفسيرية التي طرحوها فيها خللٌ كبيرٌ، وأبرز ما تمتاز به أنّها تنم عن حقدهم على القرآن وإنكار مضامينه السامية، وأحياناً تُطرح على ضوء عدم إمام علمي بالموضوع وجهل بالمعلومات التي تكتنف النصّ أو جرّاء فهم خاطئ لمحتوى المصادر التفسيرية.

وإلى جانب هذه النواقص، هناك بعض النقاط الإيجابية التي يقتضي الإنصاف العلمي الإشارة إليها، مثل طرحهم مسائل مرتبطة بالنصّ القرآني لم تُطرح سابقاً من المفسرين المسلمين، كما أنّ بعض آرائهم النقدية التي رفضوا من خلالها بعض وجهات النظر التفسيرية التي طرحها العلماء المسلمون دفعت المفسرين المسلمين إلى إعادة النظر في بعض التفاسير الإسلامية التي كانت قبل ذلك مقبولةً وغير مطروحة للبحث والنقاش.

إنَّ الوجهة الفكرية التي تبناها المستشرقون في بيان مداليل القرآن الكريم وتفسير مضامينه خلال القرنين الماضيين، ولا سيَّما في العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين والسنوات اللاحقة لها، شهدت تطوُّراً ملحوظاً، حيث توالى إصدار الكتب والمقالات والرسائل الجامعية التي تطرَّق مؤلِّفوها إلى تدوين بحوث ذات ارتباط بمداليل النصِّ القرآني تمحورت حول تفسير آياته بشكلٍ عامٍّ، وأحياناً عدد من عباراته أو ألفاظه، فكلَّ يوم يتمُّ نشر آثارٍ جديدةٍ أكثرَ تنوعاً؛ ومن المؤكَّد أنَّ تحليل مختلف الآراء التفسيرية المطروحة من المستشرقين على ضوء استطلاع البحوث التي دوَّنها حول القرآن الكريم ومضامينه، يعدُّ منطلقاً أساسياً للنهوض بواقع البحوث التفسيرية التي ستدوّن مستقبلاً من المسلمين والمستشرقين أيضاً، وعاملاً مساعداً على امتلاك فهمٍ أكثرَ ارتباطاً بالحقائق.

لا شكَّ في أنَّ تسليط الضوء على البحوث الاستشراقية المدونة؛ بهدف تفسير مضمون النصِّ القرآني بأسلوبٍ دقيقٍ وشاملٍ، يعيننا على معرفة النواقص ومكامن الخلل في منهجيتهم العلمية، وفي الحين ذاته يُمكن في رحابه التعرف على النقاط الإيجابية التي تُحسب لها؛ كذلك يتسنى لنا من خلاله استطلاع الفرضيات الأساسية التي أسفرت عن طرح وجهات نظر تفسيرية متباينة من هؤلاء.

الأفكار الرئيسية:

- يُعدّ تفسير القرآن الكريم عند المستشرقين ظاهرةً جديدةً من نوعها، لكنّ التفاسير التي دوّنها قليلة جدًا.
- نستشفّ بوضوح أنّ الرؤية التفسيرية التي ارتكزوا عليها تختلف بالكامل عمّا ذهب إليه المفسّرون المسلمون.
- الميزة الفارقة لتفاسير المستشرقين عن تفاسير المسلمين: أنّ أساليب بحثها تعتمد نسق الأساليب المتّبعة في تفسير الكتاب المقدّس.
- يرى المستشرقون أنّ القرآن الكريم عبارةٌ عن نصٍّ أدبيٍّ-لغويٍّ يمكن أن تطبّق عليه جميع الأساليب المعرفية المتّبعة في الثقافة الغربية.
- تبنّى بعض المستشرقين نظرة تفسيرية تتسم بنوع من الاحتياط، وقد اعتمدوا في تفسيرهم للآيات والعبارات والألفاظ القرآنية على النظريات اللغوية والنحوية...
يُوصف تيارٌ استشراقيٌّ بالإصلاحي، تعامل أتباعه مع النصّ المقدّس، على ضوء منهجيةٍ ورؤيةٍ تحليليةٍ؛ ليشكّكوا به من الناحية التاريخية، وفي هذا السياق نأوا بأنفسهم عن الفرضيات المتعارفة في تأريخ الفكر الإسلامي، حيث لم يطرحوا قراءةً لغويةً تاريخيةً للقرآن الكريم، بل كانت قراءتهم لغويةً بحثيةً اتّسمت بالتخمين والتعصّب المبالغ فيه.
- يؤخذ على المستشرقين في طريقتهم التفسيرية ومركزاتها تبنّي رؤية تفسيرية محدودة الأطر، وعدم الاهتمام كما ينبغي بسياق الكلام، وخضوع غير مبرّر لفرضيات منبثقة من توجهات اعتقادية وتحليل النصّ على أساسها، مثل الاعتقاد بأفضلية الكتاب المقدّس على القرآن الكريم.

فكّر وأجب:

١. بيّن اهتمام المستشرقين بتفسير القرآن واختلاف نظراتهم التفسيرية فيه، مشيراً إلى مرتكزات المستشرقين والطريقة التفسيرية عند المستشرقين التقليديين.
٢. كيف تقوم طريقة المستشرقين ومرتكزاتهم التي انطلقوا منها في تفسيرهم للقرآن؟
٣. اشرح النظرات التفسيرية المتفاوتة عند المستشرقين.
٤. ناقش وبيّن نقاط ضعف هذه المرتكزات والطريقة التفسيرية عند المستشرقين.

الدرس الثاني

منهجات التفسير الاستشراقي للقرآن

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يبيّن المؤخّذات على اعتماد منهجيّة البحث العلمي للعلوم الإنسانية في فهم النصّ القرآني.
٢. يقارن بين منهجيّة التفسير التقليدي ومنهجيّة التفسير التجديدي عند المستشرقين.
٣. يشرح منهجيّة التفسير التناصّي في تفسير المستشرقين للقرآن.
٤. يناقش وينقد المنهجيّات المعتمدة في التفسير عند المستشرقين.



مدخل

تقدّم في الدرس السابق اختلاف نظرات المستشرقين إلى النصّ القرآني وكيفية تفسيرهم له؛ من منطلق رؤية إبستمولوجية متطرّفة، وتشكيك تاريخي في القرآن، وقراءة لفظية جزئية نقدية للآيات، ونظر إلى النصّ القرآني من ذاته أو من خارجه...

وقد شاع بين المستشرقين، منذ أوائل العقود الخمسة الثانية من القرن العشرين، الاعتماد على منهجيات البحث العلمي الخاصة بالعلوم الإنسانية ضمن البحوث والدراسات التي دوّنها بخصوص الكتاب المقدّس، كما كانت هذه المنهجيات منطلقاً لهم في التعامل مع النصّ القرآني؛ حينما تطرّفوا إلى تفسير مضامينه من آياتٍ وعباراتٍ وألفاظٍ.

وفي ما يأتي نذكر أهمّ المنهجيات المشار إليها:

أولاً: منهجية التفسير التقليدي

وهي أهمّ منهجية بحث اعتمد عليها المستشرقون في تفسيرهم للقرآن الكريم، لذلك شاعت في الأوساط الاستشراقية على نطاق واسع، فقد دوّنوا بحوثهم ودراساتهم التفسيرية على ضوء وجهة تاريخية نقدية؛ بالاعتماد على المصادر الإسلامية التقليدية؛ مثل: التفاسير، وكتب السيرة، والمصادر الغربية التقليدية؛ مثل: كتاب تاريخ القرآن لتيودور نولدكه، ومؤلفات شيفالي، وجوتهلف برجشتريسر، وأوتو برتزل.

والجدير بالذكر أنّهم لم يتبعوا المنهجية التفسيرية ذاتها التي اتّبعتها العلماء المسلمون، لكنّهم مع ذلك اعتمدوا على ذات المنهجية الإبيستمولوجية التحليلية في عملية التفسير؛ من منطلق اعتقادهم بضرورة تفسير القرآن الكريم واستنباط مداليله في رحاب السيرة والتفاسير^[1].

[1]- Cf. John Block, *Competing Christian Narratives on the Quran*, P.2- 17.

ثانياً: منهجية التفسير التجديدي

وهي المنهجية الأخرى التي اعتمد عليها المستشرقون في تفسيرهم للقرآن الكريم، وهي عبارة عن منهجية تجديدية؛ قوامها: بيان المدليل القرآنية بشكل مغاير لما هو متعارف في التفاسير التي دونها العلماء المسلمون، بل لا بد وأن تُجرى عملية التفسير وفق المنهج الهرمنيوطيقي المسيحي؛ وذلك من منطلق اعتقادهم بعدم وجود ارتباط بين سيرة النبي محمد ﷺ وبين القرآن الكريم.

هؤلاء المستشرقون اتهموا أقرانهم الذين اتبعوا نهجاً تفسيرياً تقليدياً بعدم إذعانهم بوجود مفاهيم يهودية ومسيحية في القرآن الكريم؛ لذلك طالبوا بضرورة تفسيره بأسلوب جديد يختلف بالكامل عن الأسلوب المتبع في المصادر الإسلامية؛ لأنّ سياقه مستوحى من العهدين، وينم عن أنّه تتمّة للتعاليم المسيحية.

فالتفاسير القرآنية المطروحة على لسان هذه الشريحة من المستشرقين حافلة بمختلف الآراء ووجهات النظر التفسيرية؛ لدرجة أنّها تثير الاستغراب في بعض الأحيان^[1]. وأكد بعضهم على أنّ سياق العهدين الموجود في القرآن الكريم لا يعني أنّ الاعتماد على الهرمنيوطيقا المسيحية في تفسيره يراد منها تجريده من اعتباره، وإنّما يوجب على الباحث اتباع أصول تفسيرية غريبة ذات طابع مسيحي في معظم الأحيان؛ لأجل طرح تفسير جديد له يتناغم مع الإيديولوجيا المسيحية والسياق التاريخي للقرآن^[2].

وقد زعم بعض المستشرقين أنّ خمسة وسبعين في المئة من آيات القرآن مقتبسة من الكتاب المقدس للنصارى (العهد الجديد)، وفي هذا يقول القسّ أنيس شروش: «إنّ هناك نصوصاً عديدة من مقاطع العهد الجديد قد استعارها القرآن واقتبسها من الكتاب المقدس؛ فهناك مثلاً حوالي (١٣٠) مقطعاً في القرآن مستوحاة من سفر المزامير».

واستدلّوا أيضاً بأنّ الرسول ﷺ كان قد استعان ببحيرا الراهب، ونسطور في كتابة بعض آيات القرآن!!

[1]- Cf. John Block, Competing Christian Narratives on the Quran.

[2]- Cf. Ibid.

وزعم تسدال أنّ النصرانية كانت أحد المصادر التي أخذ منها محمد وأدخلها في قرآنه، واستشهد تسدال على ذلك ببعض القصص وبعض القضايا الأخرى؛ منها:

- قصة أصحاب الكهف.

- قصة مريم عليها السلام.

قصة طفولة المسيح.

كما زعم لامنز، وجولدتسيهر، وغيرهما أنّ اليهوديّة مصدر من مصادر الإسلام والقرآن واستدلّوا على ذلك بما يلي:

- تشابه القرآن واليهوديّة في القصص؛ مثل قصّة ابني آدم وقصّة إبراهيم.

- التشابه في بعض القضايا العقديّة والتشريعيّة والحثّ على مكارم الأخلاق.

ولعلّ من أبرز الكتب - كما تقدّم - التي أكّدت هذه الفكرة هو كتاب «أبراهام جايجر»، بعنوان: «ماذا أخذ القرآن عن اليهوديّة»؟ ومن الاستشراق المعاصر (مصادر يهوديّة في القرآن) لمؤلّفه شالوم زاوي.

ثالثاً: منهجيّة التفسير التناصي (وفق مبدأ التعالق النصّي)

١. المراد من التناص والتعالق النصّي:

التناص أو التعالق النصّي (Intertextuality) هو أحد المصطلحات المعاصرة الشائعة في مجال الدراسات الأدبيّة والفنيّة^[١]، وعلى الرغم من أنّ المستشرقين لم يشيروا إليه بشكلٍ صريحٍ بوصفه منهجاً تفسيريّاً، غير أنّهم اعتمدوا عليه في بحوثهم التفسيرية.

وقد أكّد بعض الباحثين في مسألة التناص، على أهميّة الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة التعالق النصّي بين مختلف النصوص والحوارات الشفهية، فهو أمرٌ ضروريٌّ وسائغٌ برأيه لكون النصوص ليست منظوماتٍ لغويّةٍ مغلقةً، وإنّما يمكن فهم مداليلها ضمن

[١]- نامور مطلق، در آمدی بر بینامتنیت: نظریه ها و کاربردها (باللغة الفارسية)، ص ١٢٩.

النطاق الإيديولوجي لنصوصٍ أخرى^[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود تناصٍّ بين كافة الجمل والنصوص التي نصوغها، فهي إما أن تكون منبثقةً من نصٍّ تمت صياغته سلفاً، أو أنها جزءٌ من نصٍّ سابق، لذلك قيل إنَّ النصَّ يضمُّ في طياته عبارات كثيرةً مستوحاةً من نصوصٍ أخرى مترابطةً في ما بينها، ويفنّد بعضها بعضاً، ولا فرق في ذلك بين النصوص المدوّنة في العصر الحديث والنصوص القديمة، ولا اختلاف بين النصوص التاريخية والاجتماعية أيضاً.

ومن ميّزات التناصّ أنّه يسفر عن تحرير النصّ من مدلوله الريب والمغلق، ومن ثمّ يضيف عليه معاني متنوّعة^[٢].

٢. التعلق النصّي عند جوليا كريستيفا

إنَّ «المباحث الخاصّة بالتناصّ والمدوّنة من قبل الباحثة جوليا كريستيفا قد استوفت تحليل جميع جوانب الآثار التي تترتب على السرقات الأدبية، واعتبرت التعلق النصّي سبباً لحدوث ترابط بين مكوّنات أحد النصوص مع نصوصٍ أخرى؛ لذا لا تطرح في هذا المضمّار مسألة أصالة النصّ وهويّته»^[٣].

و«الأصل هو حدوث تغييرٍ في النصوص، فأحد النصوص يتضمّن الكثير من المداليل المستوحاة من نصوصٍ أخرى؛ بحيث تنبهر في رحابه، وبالتالي يهّمش كلّ واحد منها الآخر، فالنصّ الحاصل ينشأ على ضوء تناصّ، كما أنّ التعلق النصّي يعدّ عاملاً أساسياً في صياغة أحد النصوص؛ وخلاصة الكلام أنّ طبيعة النصّ تناصّية»^[٤].

وقد اعتبرت جوليا كريستيفا «التناصّ ارتباطاً متداخلاً بين النصوص ضمن علاقةٍ

[١] - در آمدی بر بینامتنیت: نظریه ها و کاربردها (باللغة الفارسية)، م. س.

[٢] - م. ن، ص ١٢٩.

[٣] - م. ن، ص ١٢٩.

[٤] - م. ن.

متزامنة لكنها ليست مختصةً بزمن محدد^[١]. وعلى هذا الأساس «لا وجود لأي نصٍّ مستقلٍّ عن نصٍّ سابقٍ له، فالنصوص دائماً ما تقوم على أخرى سابقةٍ لها»^[٢].

وقد وضح بعض الباحثين التعالق النصي بأن: «التناص يعني وجود ارتباط بين عدم تعيين معنى النص وبين تعيينه الكامل؛ وهذا يعني أن النص ليس فارغاً بالكامل من المعنى، كذلك لا يمكن ادعاء اشتماله على جميع المداليل بشكلٍ مستقلٍّ عن سائر النصوص»^[٣].

واعتبر آخرون أن «التعالق النصي؛ بحسب المعنى المشار إليه أعلاه، ليس مرتبطاً مطلقاً بما هو متعارفٌ في فنّ البديع من صورٍ بلاغيةٍ؛ مثل: التلميح، والاقتباس، والاستقبال، وما إلى ذلك»^[٤].

فيما أكد بعض الباحثين أن «كلّ باحثٍ بإمكانه الاعتماد على نمطٍ خاصٍّ من التعالق النصي ضمن قراءته لأحد النصوص؛ استناداً إلى المرتكزات النصية في ذهنه، وحتى من شأنه الاعتماد على نمطين متباينين من التعالق النصي ضمن قراءته لنصٍّ واحد»^[٥]. وعلى هذا الأساس استنتج الآتي: «التناص يتسم بطابع شخصي (فردي)، حيث تطرأ على النصّ تغييراتٌ؛ وفقاً لشتّى الظروف الثقافية والشخصية لكلّ إنسان، وهذه الميزة أسفرت عن ظهور قراءاتٍ شتى لأحد النصوص؛ وكلّ قراءة بطبيعة الحال تتناسب مع تعالقها النصي الشامل للآثار السالفة واللاحقة التي يعتقد قارئ النصّ بكونها مرتبطةً به»^[٦].

لقد صورت جوليا كريستيفا «النصوص في إطار محورين أساسيين؛ أحدهما: أفقيٌّ؛ باعتبار وجود ارتباطٍ بين مؤلّف النصّ وقارئه، والآخر: عموديٌّ؛ باعتبار ارتباط

[١]- در آمدی بر بینامتنیت: نظریه ها و کاربردها (باللغة الفارسية)، م. س، ص ١٣٤.

[٢]- م. ن، ص ٢٧؛ وانظر أيضاً: قائمي نيا، علي، بيولوژي نص (باللغة الفارسية)، ص ٤٣٦؛ تشاندلر، دانييل، مباني نشانه شناسي (باللغة الفارسية)، ص ٢٨٣-٢٨٤.

[٣]- بيولوژي نص (باللغة الفارسية)، م. س، ص ٤٤١.

[٤]- مدرسي، فاطمة، فرهنگ توصيفي نقد و نظريه هاي ادبي (باللغة الفارسية)، ص ٦٥.

[٥]- نامور مطلق، در آمدی بر بینامتنیت نظریه ها و کاربردها، ص ٢٠٣.

[٦]- م. ن، ص ٢٧١.

النصّ بسائر النصوص؛ وعلى هذا الأساس اعتبرت الرموز المشتركة -في ما بين هذه النصوص- واحدةً، إذ كلّ نصّ وقراءة مرتبطٌ برموز مسبقه، لذا فهما في الواقع خاضعان منذ لحظة صدورهما إلى نفوذ الخطابات النصّية السابقة لهما»^[١].

٣. التعالق النصّي عند جين دمن ماك أوليف

يرى بعض الباحثين أنّ «التعالق النصّي يحدث ضمن نطاق شامل وتاريخانيّ تترابط في رحابه الرؤى مع النصوص التي تطرح على ضوءها»^[٢]. وهذا التعالق يصدق أيضاً على النصوص الشفهية -غير المدوّنة- حتّى وإن كان النصّ الشفهي عبارةً عن نقل لحدث جديد شاهده المتكلّم وذكر تفاصيله على لسانه، فهو في هذه الحالة متأثّرٌ بالنصوص السابقة التي اطّلع عليها أيضاً؛ حيث يسعى خلال كلامه إلى صياغة صورة نصّية بحسب النماذج السابقة التي شهدها في حياته، فهو على هذا الأساس يصوغ نصّه كي ينقل مراده لنا.

وبناء عليه، يذهب إلى أنّ كلّ كلام منتظم؛ سواء أكان مدوّناً أم شفهيّاً، يعتبر نصّاً، ومن ثمّ يصدق عليه مفهوم التعالق النصّي^[٣].

فالنصوص اللاحقة تحكي في الحقيقة عن المضامين والبُنى النصّية السابقة لها، كذلك نلمس عناصر النصوص السابقة موجودةً في النصوص اللاحقة^[٤].

وقد وضّحت المستشرقة الأمريكيّة جين دمن ماك أوليف هذه الحالة قائلةً: «القارئ أو المستمع يشهد تحوُّلاً إدراكيّاً خلال هذا الحدث، وبالتالي يصوغ الفهم المتحوّل على هيئة نصّ؛ وهذه السلسلة المتبادلة من التحوّلات تتوالى وتتواصل»^[٥].

[١]- بيولوثي نص، م. س، ص ٤٣٦؛ انظر أيضاً: تشاندلر، مباني نشانه شناسی، ص ٢٧٩.

[٢]- باكتشي، ترجمه شناسی قرآن کریم روی کرد نظری و کاربردی (باللغة الفارسية)، ص ٤٨.

[٣]- باكتشي، درس گفتارهای درباره نقد متن (باللغة الفارسية)، ص ٨١-٨٢.

[٤]- للاطلاع أكثر، انظر: م. ن، ص ٨٧-٩٠.

[5]- Jane Mc Auliffe, "Text & Textuality, Q. 3: 7" in Literary Structure of Religious Meaning in the Quran, P.68.

٤. التعالق النصي عند دانيال تشاندلر

على الرغم من أنّ القول بالتناص، باعتبار أنّ كلّ نصّ يجب أن يكون منبثقاً من نصّ آخر، ومن ثمّ يصبح بحدّ ذاته منطلقاً لصدور نصّ جديد، يتسبّب إلى حدّ ما في زعزعة أركان النصّ؛ لكن مع ذلك هو أمرٌ متحقّقٌ ولا محيصٌ من الإذعان به^[١].

غير أنّ الباحث دانيال تشاندلر ذهب إلى أبعد من ذلك، معتبراً التعالق النصي أكثر تأثيراً على واقع النصّ؛ بحيث يفوق تأثير أصحاب النصوص على بعضهم^[٢]، حيث نُقل عنه قوله: «معظم هذه الاشتراكات قبل أن تكون مؤثّرةً ومتأثّرةً، هي ضربٌ من التلاحم والتناسق في رحاب ثقافةٍ مشتركةٍ»^[٣].

ف«التعالق النصي يعني أنّ النصّ بأسره متأثّرٌ بنصوصٍ أخرى؛ لذا ليس من الممكن بمكان معرفة مصادره، وفي الواقع لا أهمية لذلك من الأساس. التناص برأي بعض المفكرين؛ من أمثال: جوليا كريستيفا، وبارت؛ هي عمليةٌ تسفر عن ولادة أحد النصوص ومن ثمّ تفعيله»^[٤].

في حين لم تعتبر جوليا كريستيفا «التعالق النصي حركةً يساهم أحد النصوص من خلالها في إنتاج نصّ آخر لاحقٍ له، وإنّما اعتبرته عمليةً غير متعيّنة يتمّ على ضوئها تفعيل النصّ»^[٥].

و«المفسّر حينما يعتمد على التعالق النصي في تفسير أحد النصوص، هو يتعامل معه على ضوء تبلور نصوصٍ أخرى في باطنه من الناحية السيمنطيقية؛ باعتبار أنّه متأثّرٌ بها من شتى النواحي، والنتائج التي يتوصّل إليها من هذه النصوص ومن قضايا أخرى تعدّ ضروريةً في هذه الحالة لتفسير نصّه؛ والجدير بالذكر أنّ هذه المعلومات المتحصّلة خاصّةً من نوعها، فهي تتناسب مع ذات النصّ؛ لكونها تعين المفسّر على

[١]- للاطلاع أكثر، انظر: بيولوژي نص، م. س، ص ٤٤٣.

[٢]- مباني نشانه شناسی، م. س، ص ٢٧٩.

[٣]- حق شناس، علي محمد، «مولانا و حافظ دو همدل و یا همزیان؟»، ص ١٦.

[٤]- در آمدي بر بینامتنیت نظریه ها و کاربردها، م. س، ص ١٣٧.

[٥]- م. ن.

تفسير نصّه، لذا ينبغي له الرجوع إلى كلّ نصٍّ آخرٍ مرتبطٍ بالنصّ الذي يفسّره لكي يتسنى له تفعيل القضايا الكامنة فيه»^[١].

٥. التناصّ في تفسير القرآن

المقصود «من التناصّ في تفسير القرآن الاعتماد على العلاقات السيمنطيقية والسيمولوجية بين النصّ القرآني وسائر النصوص.

العلاقة بين النصوص تتمحور حول الهدف أو البنية أو اللغة، أو غير ذلك، أو تبلور في رحاب الانطباق والتساوي في الهدف والخصائص البنيوية والنتائج العملية واللغوية، أو تظهر من حيث التأثير المتبادل، أو من حيث التداخل الذي يحدث ضمن نطاق خاصّ، أو من حيث كون النصّين متوازيين مع بعضهما أو مستقلّين عن بعضهما، أو من حيث انفكاكهما عن بعضهما وطرحهما في أجواء متباينة عن بعضها بالكامل»^[٢].

ف«كلّ نصّ ذو ارتباط بخلفيات متنوّعة فلسفيّاً وفقهياً وسياسياً وإلخ، لذا فهو يحتوي على معلومات عديدة، وإنّ أردنا فهم دلّالته، فلا بدّ لنا من امتلاك معلومات في المجالات التالية:

أ. معلومات لغويّة وأدبيّة: لا شكّ في أنّ معرفة اللغة تتيح لنا الولوج في عالم النصّ الذي هو في الواقع عبارة عن مجموعة من الرموز اللغويّة؛ لكونه ذا هويّة لغويّة؛ ومعرفة هذه الرموز هي المستوى الأدنى من المعلومات التي يجب على مفسّر النصّ امتلاكها.

ب. معلومات نصّيّة: يجب على المفسّر أن يعتبر آيات القرآن الكريم قاطبة نصّاً كليّاً، فالكليّ يدلّ بوضوح أكثر على أجزائه وفي بعض الأحيان يصحّح مكامن الخلل الموجودة فيها. إذاً لا بدّ أن ننظر إلى النصّ القرآني وكأنّه شبكة متكاملة من الآيات؛ بحيث إنّ كلّ آية فيه لها مكانتها الخاصّة ضمن مستوى نصّيّ موحدٍ مع سائر الآيات،

[١]- بيولوژی نص، م. س، ص ٤٤٩-٤٥٠.

[٢]- م. ن، ص ٤٤٤-٤٤٥ (بتلخيص).

وعندما يخوض المفسر في غمار النصّ عليه المقارنة بين الآيات وإثراء معلوماته النصّية على ضوء البنية القرآنية التي تمثل منظومةً متناسقةً من الآيات.

ج. معلومات سياقية: الالتفات إلى سياق الكلام ضروريٌّ إلى حدٍّ ما، لذا ينبغي على المفسر الالتفات إليه والتعرّف على طبيعته.

د. معلومات تناصّية: المعلومات التي يكتسبها المفسر من النصوص وقضايا أخرى، تعدّ ضروريةً لفهم النصّ وتفسيره، والمعلومات التناصّية هي تلك التي تتناغم مع طبيعة النصّ، إذ لا يقصد منها كلّ معلومة يمكن للمفسر تحصيلها من سائر النصوص والقضايا، وإنّما هي فقط تلك المعلومات التي تتناسب مع النصّ بحيث تعينه في عملية التفسير^[١].

«كلّ نصّ يجسّد في الحقيقة جزءاً ممّا ذكره المتكلّم أو الكاتب، وجزؤه الآخر متروكٌ لفهم المخاطب أو القارئ لكي يتمكن من فهمه على أساس معلوماته ومركزاته المعرفية؛ ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ كلّ نصّ عبارةٌ عن عمليّة ادّخار للمعنى، أي أنّ صاحبه لا يبادر إلى بيان جميع تفاصيله ضمن ظواهر عباراته وألفاظه، بل يضمّر الكثير منها لينيط فهمها إلى القارئ الذي يعتمد على معلوماته في هذا الصعيد»^[٢].

فالله سبحانه وتعالى -على أساس هذا الأصل- صاغ نصّاً وفق آليةٍ إيجازيةٍ (مقتصدة)، فقد ذكر كلّ ما يحتاجه البشر وترك لهم فهم سائر القضايا، وراعى هذا المبدأ بأسلوبٍ فريدٍ من نوعه^[٣].

والقرآن الكريم في الكثير من الأحيان دعا إلى مراجعة نصوصٍ موجودةٍ سابقاً، كما فيه مضامينٌ موجودةٌ في نصوصٍ سابقةٍ، ومثال ذلك قصصنا عاد وثمود اللتان أشار إليهما بشكلٍ مجملٍ ونوّه على وجود تفاصيلٍ أكثر حولهما في نصّ آخر.

[١]- بيولوژی نص، م. س، ص ٤٥٠.

[٢]- م. ن، ص ١٧٥.

[٣]- م. ن، ص ١٧٥.

وجدير بالذكر أنّ اقتصاد النصّ بهذا المعنى لا يدلّ على وجود نقص فيه بتاتاً، بل يعدّ نقطة إيجابية تُحسب له، إذ إنّ أفضل نصّ هو ما كان أكثر ادّخاريةً من سائر النصوص، بحيث يعكس أوسع نطاقٍ ممكن من المعنى بأدنى ظاهرٍ لفظيٍّ، وبالتالي فهو يستدعي مساهمةً أكثر من القارئ، والله تبارك شأنه وضع نظاماً سيمنطيقياً أكثر اقتصاداً، فهو ضمن أدنى مقدار من الكلام ذكر معاني واسعة النطاق؛ وليس هناك أيّ نصّ كالقرآن الكريم على مرّ التاريخ يقتضي مساهمة المخاطب في فهم مداليله بهذا الشكل^[١].

ولدى قيام المفسّر بتحليل المضمون القرآني ينبغي له الالتفات إلى القواعد الخاصّة باللغات الإنسانية، لكنّ هذا الكلام لا يعني مطلقاً اقتصار القرآن الكريم على مستوى لغويٍّ بشريٍّ وتجريده من الجانب الغيبي الإلهي أو عدم الاكتراث بجانبه الإلهي^[٢].

وكما هو معلومٌ فالقرآن الكريم ظهر في بيئةٍ تحكّمها قواعدٌ وأصولٌ تاريخيةٌ وثقافيةٌ خاصّةٌ، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ له إلزاماته الخاصّة؛ لذا فهو لا ينفكّ عن البنية الثقافية التي نشأ في رحابها؛ وبالتالي إن أردنا فهم معانيه فلا محيص لنا من تسليط الضوء على هذه العلاقة التاريخية والثقافية. نستشفّ من هذا الكلام أنّ التناصّ على الصعيد القرآني يعني الاعتماد على نصوصٍ أخرى بغية فهم النصّ القرآني عن طريق تحليل العلاقة السيمنطيقية والسيمولوجية الرابطة بينهما؛ لأنّ النصوص مرتبطة في ما بينها وكأنّها تحاور بعضها بعضاً.

[١]- انظر: بيولوژی نص، م. س، ص ١٧٦.

[٢]- انظر: م. ن، ص ١٤٩.

الأفكار الرئيسية:

- شاع بين المستشرقين الاعتماد على منهجية البحث العلمي الخاصة بالعلوم الإنسانية، حيث استندوا إلى هذه المنهجيات ضمن البحوث والدراسات التي دوّنوها بخصوص الكتاب المقدس، كما كانت منطلقاً لهم في التعامل مع النصّ القرآني.
- منهجية التفسير التقليدي: هي أهمّ منهجية بحث اعتمد عليها المستشرقون، لذلك شاعت على نطاق واسع، ودوّنوا بحوثهم ودراساتهم التفسيرية على ضوء وجهة تاريخية نقدية؛ بالاعتماد على المصادر الإسلامية التقليدية.
- منهجية التفسير التجديدي: عبارة عن منهجية تجديديّة؛ قوامها: بيان المداليل القرآنيّة بشكل مغاير لما هو متعارف في التفاسير التي دوّنها العلماء المسلمون، بل لا بدّ وأن تُجرى عملية التفسير وفق المنهج الهرمنيوطيقي المسيحي.
- منهجية التفسير التناسي (وفق مبدأ التعالق النصّي): وهي تقوم على الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة التعالق النصّي بين مختلف النصوص والحوارات الشفهية.
- من المستشرقين الذين تبنّوا التناص: جوليا كريستيفا، وجين دمن ماك أوليف، ودانيال تشاندلر، ...
- المقصود «من التناص في تفسير القرآن الاعتماد على العلاقات السيمنطيقية والسيمولوجية بين النصّ القرآني وسائر النصوص».
- لقد جاء النصّ القرآني من عند الله تعالى في صياغة إيجازية (مقتصدة)، فذكر كلّ ما يحتاجه البشر، وترك لهم فهم سائر القضايا، وراعى هذا المبدأ بأسلوب فريد من نوعه.
- ظهر القرآن الكريم في بيئة تحكمها قواعد وأصول تاريخية وثقافية خاصّة، وهذا الأمر بكلّ تأكيد له إزماته الخاصّة؛ لذا فهو لا ينفك عن البنية الثقافية التي نشأ في رحابها؛ وبالتالي إن أردنا فهم معانيه، فلا محيص لنا من تسليط الضوء على هذه العلقّة التاريخيّة والثقافيّة.

فكروا وأجب:

١. تكلم عن منهجية التفسير التقليدي التي اعتمدها بعض المستشرقين في تفسيرهم للقرآن مع تقويمها.
٢. تحدث عن منهجية التفسير التجديدي التي اعتمدها بعض المستشرقين في تفسيرهم للقرآن، مع تقويمها.
٣. ما هو التناص؟ ومن الذي تبناه من المستشرقين في تفسير القرآن؟ وكيف قاربوه في تفسيره؟
٤. ما هو الطرح المقبول من التناص في تفسير القرآن؟

الدرس الثالث

لغة القرآن من منظار النقد الأدبي (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعاوى المستشرقين القدامى في لغة القرآن.
٢. ينقد هذه الدعاوى القديمة ويفنّدها.
٣. يطّلع على بعض دعاوى المستشرقين المعاصرين في لغة القرآن.
٤. يناقش وينقد هذه الدعاوى المعاصرة ويفنّدها.



مدخل

نظر بعض المستشرقين إلى القرآن الكريم في لغته على أنه لونٌ من ألوان الأدب في تلك الفترة، ومن ثمَّ فقد دأبوا على المقارنة بين لغة القرآن ولغة الأدب، ليحاولوا أن يُثبتوا وجود شبه ما أو تماثلٍ ما بينهما، ولما كانوا عازمين على إثبات وجهة نظر معيّنة تمَّ ترسيخها في أذهانهم لعقودٍ، وانطبعت في مخيلتهم، فإنهم زعموا أنها تُشبه لغة الشعر في القافية والإيقاع. وسوف نعرض لأقوال أبرز المستشرقين القدامى والمعاصرين في هذا الصدد، مع الالتفات إلى أنّ التقسيم ليس بلحاظ وجود فوارق جلية بين طروحات المستشرقين القدامى والمعاصرين، بل بلحاظ التقسيم الزمني التاريخي لأبرز طروحات المستشرقين للغة القرآن بين القدامى منهم والمعاصرين.

أولاً: لغة القرآن في الاستشراق القديم

١. بيان دعاوى المستشرقين القدامى في لغة القرآن

يرى المستشرق الفرنسي إدوارد مونتيه (١٨١٧-١٨٩٤م) أنّ القرآن يعتمد على الأسلوب الشعريّ المقفى، وإن كان قد حصره في السور المكيّة القديمة، دون غيرها من السور المدنيّة^[١].

وتحدّث بعد ذلك عن الفواصل القرآنيّة أو الجمل الأخيرة من الآيات -كما يسمّيها غالبية المستشرقين- ولاحظ أنّها قصيرةٌ ومنتهيّةٌ بقافيةٍ حرّة، فالقوافي التي نلقاها في أكثر الأحيان، هي: in وoun وad وim وar إلى آخره. ونادراً جداً ما نجد a، وتابع قوله: «إنّ القافية ترتكز على المقاطع اللفظيّة المعمّقة، بمعنى أنّها منتهيّةٌ بحرفٍ صامت غير منمّم، مسبوق بحركة خفيفة (Koum)، وho، وar، وit our إلى آخره. فيها خفيفة ونادرة جداً»، ويختتم قوله بـ: «أنّ المقطع الشعريّ يتبعه تقسيم منظم،

[١]- انظر: نصري، أحمد، «موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم»، على الرابط الآتي: <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8471>

فهو مجموعة أبيات في نظامٍ محدّد، تُحدّث بروابطها ورجوعها انطباعاً لطيفاً في الأذن»^[١].

وقد كان المستشرق الفرنسي بلاشير^[٢] واحداً من أولئك المستشرقين الذين ادّعوا أنّ لغة القرآن الكريم على منوال لغة الشعر العربيّ، في الإيقاع والحركة والسجع والقافية، ليس هذا فحسب، بل يرى أنّ الخطاب القرآنيّ يشبه تنبّؤات المنجّمين في غرابتها، وشعر الشعراء في هدره، وأقوال السحرة^[٣]. وكأنّه يقتضي أثر المشكّكين في القرآن في عصر النبوة الذين اتّهموا النبيّ ﷺ بالسحر والتنجيم، كما اتّهموه بأنّه شاعرٌ يقول ما يقوله الشعراء من كلام موزون. وقد بين القرآن أبعاد هذا الاتّهام الأثيم وردّ عليه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٠-٤٣).

أمّا هنري ماسيه^[٤]، فيرى أنّ النسق الإنشائيّ للقرآن يقوم على السجع، وأنّ الكلمات فيه محسوبة بمسافات منتظمة، منتهياً إلى وجود تشابه بين القرآن والشعر الجاهليّ، ثمّ بنى على هذه المقدمات المستوحاة من منهج إسقاطيّ في ذهنه إلى نتيجة يرضاها هو ويأبأها المنهج العلميّ السديد؛ مؤدّاه: أنّه يجب الاعتراف بأنّ خصوم محمد كان لهم بعض الحقّ في وصفه بالكاهن أو الشاعر، بالاستناد إلى أنّ الشاعر الوثنيّ كان يلهمه الشيطان^[٥].

[1]- E. Montet: Mohamet et le Coran, P.49 -50.

نقلاً عن: موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، م. س.

[٢]- ريجي بلاشير (Régis Blachère)، مستشرق فرنسيّ (١٣١٨-١٣٩٣هـ/١٩٠٠-١٩٧٣م)، ترجم القرآن إلى اللغة الفرنسية، ومن مؤلّفاته: تاريخ الأدب العربيّ.

[3]- R. Blachere: le problème de Mahomet, P.49.

نقلاً عن: موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، م. س.

[٤]- مستشرق فرنسيّ (١٨٨٦-١٩٦٩م) عمل مديراً للمعهد الفرنسيّ بالقاهرة، وأستاذاً في جامعة الجزائر، وعضواً في المجمع العلميّ العربيّ بدمشق.

[5]- Henri Masse: Islam croyances et institutions, P.75- 76.

نقلاً عن: موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، م. س.

ويتماشى مع رأي المستشرق هنري ماسيه رأي المستشرق هنري لامانس^[١] (١٨٦٢-١٩٣٧م) الذي كان يرى أن كل آية تنتهي بفاصلة تقوم مقام القافية، هذه القافية من جنس خاص تُسمى السجع، كانت تُستعمل في السابق عند الكهّان من الوثنيين العرب، وكانت مستعملة بحريّة أكثر وتساهل في بحور العروض^[٢].

بينما اتّجهت الموسوعة لاروس العامّة اتّجاهاً معتدلاً، حيث جاء فيها: «يملك القرآن بإيقاعه وسجعه وصوره قيمةً شعريّةً تفتقر كليّةً عن الشعر الجاهليّ المعاصر، والتنبؤات المتناثرة المنسوبة لكهّان العصر، ويظهر من الوجهة الأدبيّة كعمل ليس له مثيل»^[٣].

٢. نقد آراء المستشرقين القدامى في لغة القرآن

يمكن الردّ على تلك المواقف الاستشراقية من وجوه عدّة؛ هي:

- المتأمل في القرآن الكريم يجد فرقاً شاسعاً بين القرآن وبين الشعر، فالقرآن يستند إلى الجملة، فالجملة هي محور التعبير القرآنيّ، في حين يستند الشعر الجاهليّ على نظام البيت الشعريّ المكوّن من شطرين؛ ولذا يذهب مالك بن نبي إلى أنّ لغة القرآن لها خصوصيّة التفرد، وقد عجزت فصاحة العرب وبلاغتهم - وهم أرباب البلاغة والفصاحة - عن محاكاة لغة القرآن... فلو كان القرآن غير خارج عن العادة لأتوا بمثله أو عرضوا من كلام فصحاءهم ما يعارضه، فلمّا لم يشتغلوا بذلك علم أنّهم فطنوا لخروج ذلك عن أوزان كلامهم، وأساليب نظمهم، وزالت أطماعهم عنه^[٤].

[١]- يسوعي ومشرق بلجيكي، له مؤلفاته في اللغة والتاريخ.

[2]- Henri Masse: Islam croyances et institutions, P.52.

نقلًا عن: موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، م. س.

[3]- Encyclopédie Générale Larousse, 3eme tome p.550.

نقلًا عن: موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، م. س.

[٤]- ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنيّة، ص ١٨٩.

- هناك قضية يجب الالتفات إليها؛ وهي: أن الحكم على القرآن في لغته - كما في غيرها - يجب ألا يقف عند المستشرقين الأجانب؛ لأن الحكم في هذه الحالة سوف يكون حكماً فيه جرح؛ حيث إن هؤلاء المستشرقين لا يفهمون أسرار اللغة العربية ودلالاتها وتعبيراتها، وهذا يفسر لنا الأخطاء الفاحشة التي يقعون فيها، وهم بصدد التعامل مع قضايا القرآن. وهذا ما أكده أحد الباحثين بقوله: «إن الحكم على إنشاء القرآن قضية ليست مما يحكم فيه أمثال المؤلف من الأجانب عن اللغة العربية، الذين لا يفهمون حتى مدلولات ألفاظها وجملها، ويقعون بسبب ذلك في أغلاط شنيعة»^[١].

ثانياً: لغة القرآن في الاستشراق المعاصر

١. توماس باور وفرضية العلاقة بين القرآن والشعر

يرى المستشرق المعاصر توماس باور^[٢] أن هناك مقارنة - مثلاً - بين القرآن والشعر في اختيار الكلمات المتعلقة بالقسم، والتي يتم اختيارها بناءً على كونها مفردات قديمة؛ فضلاً عن أنها تذكر أشياء يُقسّم بها في الأغلب من خلال صفات تصف تلك الأشياء، لكنّها لا تسمّيها، «وهذا بشكلٍ مماثلٍ وسيلة بلاغية من وسائل الشعر العربي القديم يسمح تقريباً باستمرار باستيعاب الموضوع المقصود بمثل تلك الكلمات البديلة، بينما ذلك لا يحدث في عبارات القسم القرآنية»^[٣].

ويرد على ذلك

أن توماس باور يحاول إيجاد علاقة ما بين القرآن والشعر الجاهلي، من خلال البحث عن وسيلة بلاغية بينهما، وهذا إن دلّ فإنما يدلّ على أن لغة القرآن، كونها

[١]- كنون، عبد الله، الرد القرآني على كتيب هل يمكن الاعتقاد بالقرآن؟ ص ٢٤.

[٢]- توماس باور (Thomas Bauer)، ولد ٢٧ سبتمبر ١٩٦١ م في نورنبغ. أستاذ زميل في معهد الدراسات المتقدمة في برلين بين عامي ٢٠٠٦-٢٠٠٧ م.

[٣]- باور، توماس، ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام، ص ١٣٧.

لغةً عربيَّةً فصحيَّةً، نابعةً من البيئة العربيَّة ذاتها، وليست ببعيدة عنها، غير أنَّ هذا المستشرق يحاول أن يُعلي من الشَّعر الجاهليِّ على حساب القرآن، بدعوى أنَّ الشَّعر العربيَّ القديم يعمد إلى استيعاب الموضوع المقصود بكلمات بديلة مترادفة المعنى، وهذا في ظنِّه ما لا يجده في أسلوب القسم القرآني. لكنَّه لا يدري أنَّ القسم القرآني مع كونه لغةً عربيَّةً صرفةً، فإنَّه جديدٌ في بابه؛ فلم يكن في القسم القرآنيِّ كلمات من نحو: اللات والعزى وغيرها من العبارات التي تُمثِّل شركاً ينافي الإسلام؛ لأنَّ القرآن جاء بديانة التَّوحيد، ونبذ كلَّ ما عداها من ألوان الشُّرك والخرافات.

ومن جانبٍ آخر، فإنَّ توماس باور وقف عند نوع واحد من أنواع القسم، وهو القسم بمخلوقات الله تعالى السَّماويَّة، وهم الملائكة في قوله تعالى:

﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾.

﴿وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾.

﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا﴾.

﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾.

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾.

لكنَّ باور فاته أن يقف على أنواع القسم القرآنيِّ الأخرى، كالقسم بالمخلوقات السَّماويَّة الأخرى، كما في قول الله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ (النجم: ١)، وفي قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا﴾ (الشمس: ١-٢)، وفي قوله جلَّ شأنه: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ (البروج: ١).

فضلاً عن أنَّه تغافل عن القسم القرآنيِّ بالمخلوقات الأرضيَّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ﴾ (التين: ١-٢)، وقوله: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ أَعْنَاقُهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ (الشمس: ٣-٤). كذلك تغافل عن قسم الله تعالى ببنية الكرم في قوله سبحانه: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر: ٧٢). كلُّ هذا إضافة إلى تغافله عن القسم بالقرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿يَسَّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ (سورة

يس: ١-٢)، وفي قوله: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: ١)، وقوله: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (ق: ١). وهذا كله من قبيل القسم بالمخلوقات، وهو ما فات توماس باور أن يذكره.

وإذا كان هذا المستشرق المعاصر قد فاته ذكر القسم بالمخلوقات في الأسلوب القرآني - هذا إذا استبعدنا فرضية عدم الإلمام به - فقد فاته أيضاً القسم الإلهي بذاته، فقد أقسم الله تعالى بذاته في مواضع عدة في القرآن، هي: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)، وقوله عز وجل: ﴿إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (يونس: ٥٣)، وقوله سبحانه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ٩٢)، وقوله سبحانه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾ (مريم: ٦٨)، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ (سبأ: ٣)، وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الذاريات: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (المعارج: ٤٠)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَنَّ﴾ (التغابن: ٧).

والآيات السابقة التي تتضمن قسماً قرآنيًا، كما هو واضح، تنسف دعوى عدم وضوح المعنى، أو عدم وجود بدائل دلالية، كما أنّها تقضي على دعوى أن أسلوب القسم القرآني لا يعتمد إلى استيعاب الموضوع المقصود، فالقسم القرآني كما هو واضح يتسم بوضوح المعنى، وإن صعبت بعض كلماته، فالتفسير موجودة والمعاجم العربية موجودة؛ لأنه نزل بلغة فصحي من تلك البيئة القرشبية الفصيحة، كما أنّ المفردات البديلة كثيرةً بدليل تنوع القسم وتنوع المقسم به، أمّا من ناحية استيعاب الموضوع المقصود، فللقارئ أن يقف عند هذه الآيات التي تتضمن القسم ليحكم على ذلك بنفسه.

٢. ستيفان سبيرل وفرضية العلاقة بين القرآن والشعر

وهناك من المستشرقين المعاصرين من تناول علاقة الشعر العربي عامّة في علاقته بالقرآن، فالمستشرق ستيفان سبيرل (Stefan Sperl)^[١] في بحثه الموسوم بالقرآن

[١] - مستشرق إنجليزي ولد في ١٩٥٠م، محاضر اللغة العربية بكلية لندن للدراسات الشرقية والإفريقية، له مؤلفات

والشعر العربيّ يذهب إلى أنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين القرآن والشعر العربيّ في مختلف العصور الأدبيّة؛ بدءاً من العصر الجاهليّ وحتى العصر الحديث والمعاصر، ومن ثمّ يقول: «إنّ العلاقة بين القرآن والشعر العربيّ علاقة غنيّة ومعقّدة ودائمة؛ ذلك أنّها تتراوح من العداء والتناقض إلى الاعتماد المتبادل الذي يعزّز كلّ منهما الآخر، وقد مرّت بمراحل عديدة، ولا زالت حتى يومنا هذا تشكل جانباً محورياً في الكتابة الشعريّة»^[1].

لكننا نفهم أن يكون تأثير القرآن في الشعر العربيّ أمراً واضحاً ومقبولاً، ولكن كيف يكون هناك تأثير للشعر في القرآن؟! فهذا أمرٌ غير مفهوم، خاصّة وأنّ ستيفان سبيرل يتحدّث عن تأثير متبادل لعصور الشعر المختلفة، فكيف يكون هناك تأثير للشعر الحديث في القرآن، فضلاً عن أن يكون هناك تأثير لشعر العصر الأموي أو العباسي؟!!

لكن ستيفان سبيرل، مع هذا، كان يؤمن بأنّ القواسم المشتركة بين القرآن والشعر الجاهليّ قليلة، بل إنّه يستند إلى حديث القرآن عن الشعر في سورة الشعراء؛ ليبيّن أنّ هناك رأياً مضاداً للرأي القائل بأسطورة الشعر الجاهليّ، الذي يتزعمه طه حسين. فالنصّ القرآنيّ كان ينفي الشعر عن سيدنا محمد في سورة الحاقة، وينتقد الشعراء -مستثنيًا طائفةً منهم- في سورة الشعراء. ومن ثمّ يقول هذا المستشرق: «ينصّ القرآن على أنّ محمّداً ليس بشاعر، بينما يشنّ هجوماً عليهم في إحدى المواضع»^[2].

لكن من الغريب أن يذهب المستشرق سبيرل إلى أنّ الخلاف بين القرآن والشعر أو النبي والشعراء كان صراعاً على القيادة، محاولاً أن يُقيم علاقة لغويّة بين القرآن وبين الشعر، لينتقل إلى نتيجة أرادها، يقول عنها: «هناك علامة معبرة وبارزة في الشعر الجاهليّ والقرآن، وهي صيغة الأمر، فالشاعر يشبع في نفسه قيمة الشرف، فيتحدّث ويخاطب العدو والصديق من موقع سلطة كوصيّ قبليّ بأمر الاستعجال، أمّا الوحي

عدّة في الأدب العربي والدراسات الإسلاميّة.

[1]- Stefan Sperl, The Qurʾān and Arabic Poetry, The Oxford Handbook of Qurʾānic Studies, P.1.

[2]- Ibid, P.2.

القرآنيّ فيبدأ بأمر، بيد أنه يأتي من مصدرٍ أعلى»^[1].

لكن لا يعني هذا مطلقاً صراعاً على القيادة بحال ما، وإنما يعني أنّ أحدهما كان ينطلق من منطلق قبليّ؛ وهو الشعر، والآخر ينطلق من منطلق أعمّ وأشمل؛ وهو القرآن. ومن ثمّ فإنّ تصوير أمر رفض القرآن للشعر - كما ورد في سورة الشعراء - على أنه صراعٌ على سلطة القيادة ودقّة الأمر هو نوع من تشويه القرآن، وتشويه صورة النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله.

وإذا قيل هذا في الشعر الذي ندر الحديث عنه في القرآن الكريم، فماذا يُقال في الوليد بن المغيرة مثلاً، الذي وردت فيه آيات ربما أكثر مما وردت عن الشعر؟! فهل نقول إنّ هناك صراعاً على القيادة بين القرآن والمغيرة؟! بالطبع لا. فالأمر ليس أمر قيادة، وإنما الأمر أمر دينٍ يرفض الشعر لعقيدة، ويقبل بعضه للعقيدة ذاتها.

لكنّ ممّا يُحسب لستيفان سبيرل أنه أكّد على الفرق بين سلطة النبيّ وسلطة الشاعر، مبيناً أنّ سلطة الشعراء في أشعارهم لا تضاهي سلطة الآيات التي نزلت على النبيّ، ذلك أنّ النبيّ لا يتكلّم باسم القبيلة كما يفعل الشاعر، ولكنه يتكلّم باسم خالق الكون والإنسان، فضلاً عن أنّ رسالته صادرةٌ من السماء^[2].

وإذا كان سبيرل قد استعرض موقف القرآن من الشعر العربي، كما ورد في الآيات الأخيرة من سورة الشعراء، فإنّه كان دائم الوقوف على الأسلوب اللغوي في كليهما، وقد قام بعقد الكثير من المقارنات في هذا الصدد، فهو مثلاً يشير إلى التحذير والرفض والعقاب في لغة النصّ القرآنيّ تجاه الشعراء في نهاية سورة الشعراء رابطاً بين هذا الموقف وما تكرّر من آية: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾، مستخلصاً نتيجةً جوهريةً في ظنيّ مؤداها أنّ ذلك يُظهر الشعراء على أنّهم صنفٌ ممّن لا يخافون الله تعالى ولا يطيعونه، ومن ثمّ ينظر إلى أنّ الأمر الإلهي - هو يسميه الأمر النبويّ - الذي ورد مكرراً أكثر من مرّة في سورة الشعراء ألقى بقوةً ضدّ اتجاه سلطة الشعراء المضلّلة باستثناء

[1]- Stefan Sperl, Ibid, P.2.

[2]- Ibid, P.3.

صنف منهم آمن بالله تعالى وعمل صالحًا وذكر الله كثيرًا^[١].

كما وجدناه يُقارن بين لغة النصّ القرآنيّ في قوّة أسلوب الأمر، الذي ورد في الآيات وبين لغة الأسلوب الشعريّ الساخر في معلّقة عمرو بن كلثوم، والتي يقول فيها:

أبا هند فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبرك اليقينا

بأنّا نورد الرايات بيضًا ونصدرهن حمراء قد رويانا

فستيفان سبيرل يحاول هنا أن يقارن بين الإنذار والتحذير في هذين البيتين وبين الإنذار والتحذير في الآيات القرآنيّة، ومن ثمّ فقد كان ينظر للشاعر هنا على أنّه رسولٌ ينذر من عذاب معيّن، لكنّ هذا المستشرق لم يجد مفرًا من الاعتراف بأنّ الأسلوب الشعريّ شاحبٌ بالمقارنة بالأسلوب القرآنيّ القائم على التحذير من العذاب الأبديّ الذي يصيب المخالفين، وبأنّ مفهوم كلمة اليقين في البيتين تختلف عن مفهوم كلمة اليقين التي وردت مرارًا وتكرارًا في القرآن، والتي تحمل معنى الحقيقة المؤكّد بلقاء الروح بخالقها^[٢].

كما أنّه ينظر للقرآن والشعر على أنّ بينهما تنافسًا يظهر أوّل ما يظهر في إتقان اللغة، وثانيًا في رمز الأخلاق مع اعتقاده باختلافها حسب البيئة الجاهليّة عنها في الإسلام في الكثير من المفاهيم الأخلاقيّة، وهذه الأخيرة مثّلت تناقضًا بين القصيدة الجاهليّة والقرآن، خاصّة عندما قارن بين سورة النور ومعلّقة امرئ القيس، فيما يتعلق بمفهوم المرؤة، فهذا المفهوم في هذه المعلّقة يقوم على مخاطرة الشاعر بحياته متحدّيًا الأعراف والحدود...! فتلك عنده من معايير المرؤة، في حين يؤكّد هذا المستشرق على أنّ المفهوم في القرآن مختلف تمامًا، حيث يفرض النصّ القرآنيّ قيودًا على مثل هذا السلوك، فالزنا والكلام غير اللائق محظور، وضرورة الحجاب الذي يستر المرأة، دخول المنازل بإذن، والعفة بغضّ البصر^[٣].

[1]- Stefan Sperl, Ibid, P.3- 4.

[2]- Ibid, P.4.

[3]- Ibid, P.5.

الأفكار الرئيسية:

- نظر بعض المستشرقين إلى القرآن الكريم في لغته على أنه لوّن من ألوان الأدب في تلك الفترة، ومن ثمّ فقد دأبوا على المقارنة بين لغة القرآن ولغة الأدب، ليحاولوا أن يُثبتوا وجود شبهة ما أو تماثلٍ ما بينهما.
- من أبرز المستشرقين القدامى الذين قاربوا لغة القرآن من منظار النقد الأدبي: إدوارد مونتيه، وريجي بلاشير، وهنري ماسيه، وهنري لامانس.
- يمكن الردّ على تلك المواقف الاستشراقية من وجوه عدّة؛ هي:
- المتأمل في القرآن الكريم يجد فرقاً شاسعاً بين القرآن والشعر.
- الحكم على القرآن في لغته يجب ألا يقف عند المستشرقين الأجانب؛ لأنّ الحكم في هذه الحالة سوف يكون حكماً فيه جرح؛ حيث إنّ هؤلاء المستشرقين لا يفهمون أسرار اللغة العربية ودلالاتها وتعبيراتها.
- من أبرز المستشرقين المعاصرين الذين قاربوا لغة القرآن من منظار النقد الأدبي ومقارباتهم لطبيعة العلاقة بين القرآن والشعر: توماس باور، وستيفان سبيرل، ...
- يرد على هذه المقاربات الاستشراقية:
- إيجاد علاقة ما بين القرآن والشعر الجاهليّ، من خلال البحث عن وسيلة بلاغية بينهما، إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على أنّ لغة القرآن كونها لغة عربية فصحي نابعة من البيئة العربية ذاتها، وليست ببعيدة عنها.
- الوقوف عند نوع واحد من أنواع القسم، وهو القسم بمخلوقات الله تعالى السماوية؛ كالملائكة، وإغفال أنواع القسم القرآنيّ الأخرى، كالقسم بالمخلوقات السماوية الأخرى، والمخلوقات الأرضية، والرسول الأكرم ﷺ، وكذلك قسمه تعالى بنفسه.

فكروا وأجب:

١. ما هي دعاوى المستشرقين القدامى في لغة القرآن؟ وكيف ننقدها؟
٢. ما هي دعاوى توماس باور في فرضية العلاقة بين لغة القرآن والشعر؟ وكيف ننقدها؟
٣. ما هي دعاوى ستيفان سبيرل في العلاقة بين لغة القرآن والشعر؟ وكيف ننقدها؟
٤. ما هو رأيك العلمي في ما طرحه المستشرقون في لغة القرآن؟

الدرس الرابع

لغة القرآن من منظار النقد الأدبي (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعوى المستشرقين فيما يرتبط بدور الشعر في فهم لغة القرآن ويفنّدها.
٢. يفهم دعوى المستشرقين وجود علاقة بين الفاصلة القرآنيّة وبين الشعر العربي الجاهلي وينقدها.
٣. يبيّن دعوى المستشرقين مماثلة لغة القرآن لأسلوب المنجّمين وسجع الكهّان.
٤. يملك القدرة على مناقشة دعوى مماثلة لغة القرآن لأسلوب المنجّمين وسجع الكهّان وينقدها.



مدخل

سوف نحاول في هذا الدرس استكمال نظرة الاستشراق المعاصر إلى دور الشعر في فهم لغة القرآن، ومن ثم الرد على ثلاثة أسئلة تتعلق بشبهات المستشرقين حول لغة القرآن؛ فيما يتعلق بقضية القرآن والأدب، وكل سؤال منها يمثل محوراً من المحاور، وهي:

- هل تسير لغة القرآن على قواعد وضوابط الشعر العربيّ ببحوره الستة عشر؟ أم تخالفها وتسير على قواعدها الخاصة الإلهية؟
- هل الفاصلة القرآنية لها علاقة ما بالشعر الجاهليّ؟
- هل هناك مماثلة بين لغة القرآن وأسلوب المنجمين وسجع الكهان؟

أولاً: الاستشراق المعاصر وفرضية دور الشعر في فهم لغة القرآن

من المستشرقين المعاصرين مَنْ عمد إلى بيان دور الشعر في تفسير القرآن، مؤكداً على أهمية التناص بين النصّ القرآنيّ والشعر الجاهليّ في تقديم تفسيرات مقنعة لبعض الآيات القرآنية، كما أنه عمد إلى تطبيق هذا المنهج في عصر صدر الإسلام على الشاعر المسلم العباس بن مرداس الذي شارك في غزوة حنين^[1]. وفي السياق ذاته، تتجه مقالة داريا روسانوفاً إلى التأكيد على «أنّ الشعر الجاهليّ كان له دور كبير، علماً بأنه سمح لنا بمعرفة لغة الذين سمعوا الآيات القرآنية الأولى، من خلال فهم هذا الشعر، بحيث نقرب قليلاً من تصوّرهم لتلك الآيات. فالشعر -باعتباره ذروة لغة الناس في الجاهلية- مثل المفتاح الذي يفتح أبواب اللغة التي يستخدمها الله في القرآن»^[2].

[1]- GERT BORG, Poetry as a Source for the History of Early Islam: The case of (al-)Abbās b. Mirdās, P.139-143.

[2]- Daria Rusanova, The Value of Pre-Islamic Arab Poetry, Follow The Link Below:

<http://islam4europeans.com/201703/12//the-value-of-pre-islamic-arab-poetry/>

وهذا يعني أنّ الاستشراق المعاصر كان مهتمّاً بصورةٍ أو بأخرى بالربط بين القرآن والأدب من خلال محاولته الكشف عمّا يربطه بالشعر الجاهليّ، مع كون الربط هذا من الأمور المبالغ فيها تماماً، حيث كان يعمد إلى محاولة بيان مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بينهما، وهذه نعدّها من المحاولات المنصفة؛ كونها تحاول الوقوف على القضايا من ناحية علميّة، ولا تستند إلى تعصّبها في محاولة وضع النصّ القرآنيّ في قالب شعريّ، ومن ثمّ النّظر إليه على أنّه والشعر سواء، أو محاولة الادّعاء باقتباس القرآن من الشعر الجاهليّ.

لكنّ هناك بعض المحاولات الأخرى التي تبنت فرضيّة هي في الأساس ادّعاءات في علاقة القرآن بالشعر، والتي تعدّ قريبةً من تلك الدعاوى الاستشراقية القديمة أو مستندة إليها، فتعمد إلى محاولة النّظر إلى القرآن وكأنّه قالب شعريّ، أو متأثر به، وهذا لا يجوز في حقّ كتاب مرسل، فضلاً عن مجافاته للحقيقة.

وبالتأمّل في مدوّنة كمدوّنة فينيكس نجدّها تُفرد مقالاً بعنوان: «القرآن وعلاقته بالشعر الجاهليّ»، تذهب فيه إلى أنّ القرآن مكتوبٌ بأسلوب أدبيّ يمكن تسميته «النثر المقفّى». وإنّ جميع آيات القرآن التي تحتوي على الآيات التالية أو السابقة، وكذلك العديد من سور القرآن موجودة بالكامل في النّعمة الأحاديّة. ويذهب المقال إلى أنّ القافية في القرآن هي أكثر حريةً قليلاً ممّا نعتبره عادةً القافية في السياق الشعريّ الغربيّ، على الرغم من أنّها قريبةٌ بشكلٍ مدهشٍ من القافية الأكثر حريةً التي نجدّها غالباً في كلمات الموسيقى الشعبيّة. هذه القوافي «متوقّفة» باستمرار، أي يتمّ نطقها بالطريقة التي تُلفظ بها الكلمات في نهاية الجملة في اللغة العربيّة الفصحى. هذا يعني -بالنسبة لمقال المدوّنة- أنّ نهائيّ in و u- و i- و a- ضاع وأنّ التسلسل an- للمشارك لأجل غير مسمى يُنطق ك-a. علاوة على ذلك، إذا كان المؤشر المؤنث -عندما ينتهي الأمر بالكلمة النهائيّة بسبب فقدان هذه العناصر- تُنطق آه^[1].

[1]- Phoenix's blog, The Quran in relation to Pre-Islamic poetry, 07/ 23/ 2016, Follow the link below:

<https://phoenixblog.typepad.com/blog/201607//the-quran-in-relation-to-pre-islamic-poetry.html>

ثانيًا: القرآن وضوابط الشعر

اهتم الاستشراق بقضية الشعر العربيّ دراسةً ونقدًا وتحليلًا وغيرها، واقفًا على السمات اللغوية التي يتضمّنها؛ من ذلك: ما ذهبت إليه المستشرقة ماريجن فان بوتين (Marijn van Putten) -عالمة لغويات في جامعة ليدن ومتخصّصة في اللغويات التاريخية العربيّة والبربريّة- والتي تؤكد على أنّ السمات أو الخصائص اللغوية للشعر الجاهليّ ضروريّة، والقافية تعتمد بشكلٍ كبيرٍ على القافية الصوتيّة التي تكون في الغالب في العلة-والعلة في الشعر كلّ تغيير يطرأ على تفعيلة الضرب أو العروض- ومن الأكيد أنّ أيّ فهم لأشكال الشعر الجاهليّ دون فهم العلة أمر خاطئ^[1].

ومن المعروف أنّ الشعر العربيّ له وزن وقافية، وقد أفنى الخليل بن أحمد الفراهيديّ عمره في دراسته؛ حتّى خرج لنا بما يُسمّى علم العروض، وانتهى من خلاله إلى أنّ الشعر العربيّ يتمّ نظمه على ستة عشر بحرًا، وهي بحور الشعر العربيّ، هذا الشعر له ضوابط تتعلّق بالوزن والقافية. وهنا يتبادر سؤال: هل يخضع القرآن في نظمه لأيّ من هذه البحور الشعريّة، مثلما يخضع لها الشعر العربيّ؟ الإجابة هي التّقي؛ لأنّ النّظم القرآنيّ نظمٌ من نوعٍ آخر، لا هو بالشعر ولا بالشّعر، وإنّما هو قرآن كريم من لدن ربّ العالمين.

لكن قد يتبادر هنا سؤال مؤداه: هل كان النبيّ الكريم محمدٌ ﷺ يقول الشعر في شبابه قبل البعثة المحمديّة؟ وإذا كانت الإجابة لا، فلماذا؟ يمكن القول إنّ النبيّ لم يكن شاعرًا ولم يُؤثّر عنه أنّه كان يقول الشعر؛ ولعلّ المتأمل في سيرة النبيّ وحياته وطبيعة رسالته يجد أنّ ذلك من أمر الله تعالى؛ لأنّ النبيّ لو كان شاعرًا يقول الشعر قبل البعثة لقال المرجفون إنّ ما نزل عليه ليس إلّا شعرًا أتى به من عنده، فكانت

[1]- Marijn van Putten, The Status Quaestionis of 'Arabiyyah, Pre-Islamic Poetry and the Quran.

وانظر أيضًا الرابط الآتي:

<https://iqsaweb.wordpress.com/201706/11//the-status-quaestionis-of-%CA%BFarabiyyah-pre-islamic-poetry-and-the-quran/>

العناية الإلهية والاختيار الإلهي له أن لا يكون شاعراً؛ حتى لا يدعي عليه أحد أنه كاذب بما جاء به، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ (الحاقة: ٤١).

إن الإيقاع الشعري قائمٌ على مجموعةٍ من المقاطع الصوتية، فهناك الأسباب والأوتاد والفواصل، وهي التي تشكل الأوزان الشعرية، لكن ماذا عن القرآن؟ يجب أحد الباحثين قائلاً: «سنجد سداً منيعاً أمامنا من النصوص القرآنية التي تنأى به - بالقرآن - أو بها - الآيات القرآنية - عن فنّ الشعر»^[١]؛ بما يعني أنّ القرآن له نظم مغاير للنظم الشعري.

ومع يقيننا بأنّ القرآن ليس شعراً، على الرغم من أنّك تجد فيه بعض الإيقاعات والتراكيب التي تتفق مع إيقاع الشعر، غير أنّ القرآن ليس شعراً، إنّنا «لو بحثنا في القرآن الكريم عن بعض إيقاعات الشعر؛ لثبت شيئاً مهماً، وهو أنّ القرآن الكريم الذي احتوى علوم العربية، بل هو أصل علوم العربية كما يقول العلماء، ولم يحتوِ علوم العربية فقط، وإنّما هو أصل العلوم العربية نحواً وصرفاً وبلاغةً وأدباً، وكلّ علوم العربية، فلم لا يحتوي العروض؟ أو لم لا يشير ولو من بعيدٍ إلى علم العروض؟ أليس هذا إعجازاً بيانياً يتجلّى في القرآن الكريم يُضاف إلى الإعجازات الأخرى؟»^[٢].

لكن يجب التأكيد على أنّ هناك اتجاهين في دائرة العروضيين حول مسألة الإيقاع الموسيقيّ أو التركيب العروضي في القرآن؛ الأول: يقف منها موقفاً صارماً رافضاً لها جملة وتفصيلاً، والثاني: يحاول أن يستقصي هذه المسألة في القرآن بما يخدم القرآن، وليس بحثاً عن وجود تشابه بين القرآن والشعر. ويرجع ذلك إلى حساسيتها

[١]- عياد، سالم، «نظام الإيقاع في القرآن الكريم (التراكيب العروضية في القرآن الكريم)»، ص ٩.

والمحاضرة منشورة على الرابط الآتي:

<http://mogasaqr.com/wp-content/uploads/201406/>

وانظر أيضاً الرابط الآتي:

<http://arood.com/vb/showthread.php?p=43234>

[٢]- «نظام الإيقاع في القرآن الكريم (التراكيب العروضية في القرآن الكريم)»، ص ١٠.

من جانبٍ وعدم وجود دراساتٍ مستفيضةٍ حولها من جانبٍ ثانٍ.

لكن على أيِّ حالٍ، يجب التأكيد على أنّ القرآن ليس بقصيدةٍ ولا بشرطٍ شعريٍّ، ولا بقطعةٍ شعريّةٍ. نعم، قد تكون هناك بعض كلمات -وهي قليلةٌ للغاية في النصّ القرآني- تشكّل تفعيلةً أو تفعيلتين أو أكثر تتوافق مع الإيقاع الموسيقي والتركيبية العروضية، لكنّها ليست على أيِّ حالٍ قصيدةً أو بيتاً أو شطراً أو غير ذلك، كما أنّ ما توافق منها مع الإيقاع العروضيّ ليس مقصوداً به الشعر؛ لأنّ القرآن ليس بشعرٍ ولا نثر، ولكنه نوع ثالث فريد.

ثالثاً: الفاصلة القرآنيّة والشعر الجاهليّ

من المعلوم أنّ القافية علامةٌ مميّزةٌ من علامات الشعر، وهي التي تأتي في نهاية كلّ بيتٍ شعريٍّ، وأنّ السّجعة علامةٌ مميّزةٌ من علامات النثر العربيّ، وهي التي تأتي في أواخر الجمل النثرية، وإذا كانت الأولى خاصيّة شعريّة، والثانية خاصيّة نثرية، فإنّ الفاصلة القرآنيّة هي خاصيّة قرآنيّة، وهي التي تكون آخر الآية القرآنيّة.

وهذه الفاصلة من أقوى الدلائل على ما بين الشعر والقرآن من فروق لا يمكن نكرانها، وهي إحدى القرائن التي تدلّ على أنّ القرآن يختلف كليّة عن الشعر العربيّ، ومن ثمّ فلا يجوز أن تسمّى الفاصلة القرآنيّة قافيةً؛ لأنّ الله تعالى نفى عن القرآن الشعر، ومن ثمّ فقد نُفيت القافية التي هي من أخصّ خواصّه. وإذا لم يكن في وسعنا تسمية القافية الشعرية فاصلة، فإنّه ليس في وسعنا أيضاً أن نسمّي الفاصلة القرآنيّة قافية، وإلاّ كان الأمر خلطاً بين القرآن الكريم والشعر.

ومن ثمّ فإنّ القرآن ليس بشعر، وإذا كان الشعر الجاهليّ كان قبل ظهور الإسلام أعلى أسلوب في الفصاحة العربيّة والبيان، فإنّ الله تعالى أرسل كتابه المعجز بأسلوب أشدّ فصاحةً وبياناً وبلاغةً، وفي ذلك تحدّ إلهيّ بأنّ القرآن جاء بلغتكم وفاق شعركم الذي تتغنّون بفصاحته وبلاغته، ولا تستطيعون أنتم أو شعراؤكم بمجاراته أو الإتيان بمثله.

رابعًا: لغة القرآن وسجع الكهّان

ليس هناك رابطٌ ما بين أسلوب القرآن الكريم في بلاغته وفصاحته وبيانه وبين سجع الكهّان وأسلوب المنجّمين، فطائفة الكهّان كانت موجودةً في العصر الجاهليّ وتدّعي الاتّصال بالجنّ، كما تدّعي بأنّها يُوحى إليها، وأكثرهم كانوا يقومون على خدمة الأصنام والأوثان، وربما من هذه الناحية كانت لهم قداسة ومكانة خاصة في قريش، الأمر الذي كان يجعلهم حكمًا في الشؤون العامّة وفي الخصومات والمنازعات، كما كانوا مصدر مشورة في الأهل والمال والولد والحرب وغيرها^[١].

هؤلاء الكهّان كان لهم سجع في الكلام، يقوم في كثير من أجزائه على الغموض والإلغاز والرمز، وقد حاول كفّار قريش الادّعاء بأنّ القرآن يسير على طريقة سجع الكهّان، فكان الردّ الإلهيّ قاطعًا: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (الحاقة: ٤٠-٤٢).

ويمكن القول إنّ سجع الكهّان يقوم على مجموعة من الخصائص؛ هي:

- الرمزيّة والإبهام والغموض.
- عدم الوصول من خلاله إلى حقيقة مؤكّدة يستفيد منها السامع.
- طابع التكلّف الشديد الذي يقوم عليه السجع.
- ارتباطها ببعده وثنيّ واضح.
- الإيمان بالنّجوم والسّماء والكواكب بدليل كثرة القسم بها.

ويمكن أن نعرض أحد نماذج سجع الكهّان بالكهانة من خلال تأويل عفيراء لرؤيا مرثد بن كلال، تقول: «رأيت أعاصير زوابع بعضها لبعض تابع، فيها لهب لامع، ولها دخان ساطع، يقفوها نهر متدافع، وسمعت فيما أنت سامع دعاء ذي جرس صاعد، هلمّوا إلى المشارع، روي جارح وغرق كارح. قال الملك (مرثد): أجل هذه رؤياي

[١]- ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، ص ٤٢٠.

فما تأويلها يا عفيراء؟ قالت عفيراء: الأعاصير الزوابع ملوك تتابع، والنهر علم واسع، والداعي نبي شافع، والجارع ولي له تابع، والكارع عدو له منازع»^[١].

ومن ذلك قول سلمى بن أبي حية: «والأرض والسماء والعقاب والعنقاء واقعة ببقعاء، لقد نقر المجدد بني العشراء للمجد والسناء»^[٢].

فهل هناك ما يجمع بين هذه الأقاويل وبين القرآن الكريم؟ بالطبع لا؛ لأننا أمام أقوال تفتقد لوجود رابط بين كلماتها، كما أنها لا تقدم مضامين حقيقية أو رؤية كالمضامين والرؤى التي يقدمها القرآن، فضلاً عن أن الأسلوب يختلف كلياً عن أسلوب القرآن الكريم، ولعل المتذوق للغة العربية يدرك هذا جيداً، فسجع الكهان تشعر عند قراءته من أول وهلة أنه كلام بشري يفتقد للأسلوب اللغوي الرصين، بخلاف القرآن الذي تشعر معه أنه كلام رب العالمين. كما أن القرآن تجد فيه مضموناً وجوهراً حقيقياً، وهذا ما لا نجده في سجع الكهان الذي استخدمه الكهان للتمويه على السامعين وإحكام السيطرة النفسية عليهم، بحيث يكونون منقادين له، رغم أنه لا يقدم مضموناً أو جوهراً حقيقياً.

إن القرآن الكريم ليس فيه تكلف، كما أن الفاصلة القرآنية فيه تأتي مناسبة للسياق، وتحقيقاً لمضامين معينة يضمنها الله تعالى في الآيات، بخلاف سجع الكهان الذي يبدو التكلف فيه بصورة فجّة. هذا فضلاً عن أن القرآن يدعو إلى التوحيد، في حين يقوم سجع الكهان على أبعاد وثنية تؤلّه الأصنام وتقدم لها القرابين، وتجعلها المتحكّم في مصائر الناس.

ومن جانب آخر، فإننا لا نجد في القرآن إبهاماً وغموضاً كما يظهر في سجع الكهان، بل القرآن واضح ليس فيه ألغاز، وإن وجدت بعض الكلمات التي قد لا يعرف القارئ في معناها، فإنه يستعين بالتفسيرات والمراجع اللغوية في هذا الشأن؛ بحيث تضع أمامه المعنى في أبسط صورة يقبلها عقله، ويطمئن لها قلبه.

[١]- نجم، منير عبيد، «سجع الكهان»، على الرابط الآتي:

<http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=11&depid=3&lcid=50574>.

[٢]- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٩٠.

الأفكار الرئيسية:

- من الأسئلة التي طرحها المستشرقون على لغة القرآن؛ فيما يتعلق بقضية القرآن والأدب:
- هل تسير لغة القرآن على قواعد وضوابط الشعر العربيّ بحوره الستة عشر؟ أم تخالفها وتسير على قواعد الخاصة الإلهية؟
- هل الفاصلة القرآنية لها علاقة ما بالشعر الجاهليّ؟
- هل هناك مماثلة بين لغة القرآن وبين أسلوب المنجّمين وسجع الكهان؟
- اهتمّ الاستشراق المعاصر بالربط بين القرآن والأدب من خلال محاولته الكشف عمّا يربطه بالشعر الجاهليّ، ومن ثمّ التّظر إليه على أنّه والشعر سواء، أو محاولة الادّعاء باقتباس القرآن من الشعر الجاهليّ!
- اهتمّ الاستشراق بقضية الشعر العربيّ دراسةً ونقدًا وتحليلًا وغيرها، واقفًا على السمات اللّغويّة التي يتضمّنها.
- على الرغم من أنّنا نجد في القرآن بعض الإيقاعات والتراكيب التي تتفق مع إيقاع الشعر، غير أنّ القرآن ليس شعرًا.
- ليس هناك رابطًا ما بين أسلوب القرآن الكريم في بلاغته وفصاحته وبيانه وبين سجع الكهان وأسلوب المنجّمين؛ لأنّها أقوال تفتقد لوجود رابط بين كلماتها، كما أنّها لا تقدّم مضامين حقيقيّة أو رؤية كالمضامين والرؤى التي يقدّمها القرآن، فضلًا عن أنّ الأسلوب يختلف كليّةً عن أسلوب القرآن الكريم.

فكّر وأجب:

١. بيّن دعوى المستشرقين دور الشعر في فهم لغة القرآن، مع تنفيذها.
٢. تكلم عن دعوى المستشرقين وجود علاقة بين الفاصلة القرآنية والشعر العربي الجاهلي، مع نقدها.
٣. تحدّث عن دعوى المستشرقين مماثلة لغة القرآن لأسلوب المنجّمين وسجع الكهّان، مع إبطالها وردّها.

الدرس الخامس

القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على المسلك التاريخي الذي اعتمده لوكسنبرغ في نقد لغة القرآن.
٢. ينقد هذا المسلك التاريخي ويفنّده.
٣. يطّلع على المسلك الداخلي الذي اعتمده لوكسنبرغ في نقد لغة القرآن على مستوى المنهج والخطوات.
٤. ينقد هذا المنهج وهذه الخطوات ويفنّدها.



مدخل

تنطلق بعض الفرضيات في الاستشراق المعاصر بزعم أن القرآن اقتبس من بعض اللغات؛ كالآرامية والسريانية والعبرية، ومن ثمَّ صدرت بعض القراءات التي تسير في هذا الصدد، ويمكن الوقوف على قراءتين منها:

- القراءة الأولى: قراءة آرامية سريانية.

- القراءة الثانية: قراءة عبرية.

والقراءة الآرامية السريانية قام بها المستشرق المعاصر كريستوف لوكسنبرغ، الذي أصدر كتاباً بعنوان: قراءة آرامية سريانية للقرآن - مساهمة في تفسير لغة القرآن، والذي صدر في عام ٢٠٠٠م في برلين بألمانيا، ومحوره الرئيس فرضية أن لغة الكتابة التي كانت منتشرة في بلاد الحجاز، والتي تمَّ تدوين القرآن الكريم بها هي اللغة الآرامية. لكنَّ هذه الفرضية لا تصمد أمام النقد العلميِّ السديد كما سيتبين في السطور القادمة.

ومن المعلوم أن اللغة الآرامية هي تلك اللغة التي أُطلق عليها منذ زمن الإغريق القدماء اسم السريانية. والآراميون هم بنو آرام بن سام بن نوح، وكانوا يعيشون في البلاد التي تُسمَّى في التوراة: «آرام»^[١]. وآرام يُقصد بها حالياً العراق وبلاد الشام.

فالسريانية كانت لغةً مقدَّسةً عند اليهود والمسيحيين، فقد كتب بها اليهود بعض أسفارهم، كما أنها اللغة التي كُتِبَ بها الإنجيل، وكان نبيُّ الله تعالى عيسى عليه السلام يتحدث بها، وكان انتشار المسيحية يمثل تحوُّلاً كبيراً للغة السريانية، فقد انتشرت في بلاد الآراميين، وأنف هؤلاء من تلك التسمية القديمة - آرامية -، حيث اقترنت لفظة آرامي بالوثني كما قلنا، فاتَّخذوا من تسمية اليونان سريان علامة على لغتهم الجديدة، فكانت لفظة آرامي تُطلق على الوثني، وسرياني تُطلق على المسيحي^[٢].

[١]- رشدي، زاكية، السريانية نحوها وصرفها، ص ٩.

[٢]- انظر: عبده، سمير، السريان قديماً وحديثاً، ص ٢٥.

وقد عمد كريستوف لوكسنبرغ إلى مسلكين في محاولة التّديل على فرضيّته هذه، وهذان المسلكان هما:

- الأوّل: المسلك التاريخيّ.

- الثاني: المسلك الداخليّ.

أوّلاً: المسلك التاريخيّ عند لوكسنبرغ

وهو يقوم على محاولة دراسة المسالك التاريخيّة التي مرّت بها اللغة الآراميّة (السريانيّة) حتى وصلت إلى أرض العرب من وجهة نظره، ومنها مسالك حملها لوكسنبرغ ما لم تحتمل؛ تحقيقاً لهدفه الذي كان يرتئيه من هذه الدراسة.

وهذا المسلك ينبني على جانبيين لا يمكن إغفالهما، وهما:

١. الجانب الأوّل يتعلّق باللغة الآراميّة الساميّة وعلاقتها باللغة العربيّة

فالمسلك التاريخيّ عند المستشرق المعاصر لوكسنبرغ يقوم على مجموعةٍ من المحاور التي يمكن عرضها ثمّ الردّ عليها واحدة واحدة، وهذه المحاور هي:

- أنّ اللغة الآراميّة هي لغة ظهرت قبل الميلاد، وقد وصفها الإغريق القدماء بالسريانيّة نسبة إلى الحضارة الآشوريّة في سوريا وبلاد ما وراء النهرين.

- أنّ أقدم ما ظهر من آثار للغة الآراميّة السريانيّة عبارة عن نقوش ترجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد.

- أنّ الآراميين الذي اعتنقوا الديانة المسيحيّة وقت ظهورها عرفوا بالسريانيين، وذلك تمييزاً لهم عن غيرهم ممّن ارتضوا الوثنيّة، حتى صار الآراميّ مرادفاً للوثنيّ.

- أنّ الطبريّ في تفسيره الشهير للقرآن الكريم يذكر السريانيّة، لا الآراميّة.

- كانت ترجمة الكتاب المقدّس - الإنجيل والتوراة - بالسريانيّة، وهذا ما كان له

دوره في رفع شأنها وإعلاء قيمتها وسط اللغات في القرن الثاني الميلاديّ، وربما أرجعها إلى ما قبل ذلك؛ حيث سريانية «الرها»؛ فكانت اللغة الآرامية في منطقة الرها شمال غرب بلاد ما وراء النهرين.

- كان لتنصر ملك الرها الملك أبجر الخامس في نهايات القرن الثاني الميلاديّ -في رأي لوكسنبرغ-، فضلاً عن مساهمة السريانيين في انتشار المسيحية من سوريا إلى بلاد الرافدين وفارس والجزيرة العربيّة، بالغ الأثر في ذبوع السريانية وعلوّ قامتها في تلك الفترة الزمنيّة.

- يوجد حديث نبويّ شريف يفيد أنّ الرسول ﷺ طلب من زيد بن ثابت الذهاب إلى بلاد الشّام كي يتعلّم السريانية، مستنداً إلى أنّ ذلك يبيّن أهميّة اللغة السريانية - عنوان المسيحية في ذلك الوقت- في عصر نزول القرآن وما بعد نزوله.

- افتراض أنّ تاريخ الأدب العربيّ يبيّن أنّ للسريان دوراً بارزاً في تطوير اللغة العربيّة الكتابيّة بما أنجزوه من ترجمات من السريانية واليونانية إلى العربيّة في العصر العباسيّ، حتّى أنّها صارت لغة العلم والفلسفة والأدب.

- بما أنّ السريانية امتدادٌ طبيعيّ للآرامية القديمة التي تشبعت بالطابع المسيحيّ بعد الميلاد، فضلاً عن أنّها كانت اللغة الرسميّة بجوار اللغة العربيّة في العصر الأمويّ، حتّى عهد عبد الملك بن مروان (ت ٦٨٥م)، فإنّها كانت على علاقة وثيقة بالعربيّة حتّى عصر ما بعد الفتوحات الإسلاميّة.

٢. الجانب الثاني المتعلّق بالقواعد النحويّة والنحويين المقعدين لها

من الملاحظ في سعي المستشرق المعاصر لوكسنبرغ أنّه يذهب إلى عصر ما قبل تقعيد القواعد النحويّة على يد أعلام النحو العربيّ؛ كسيبويه (ت ٧٩٥م) وغيره، بما يزيد عن قرن ونصف من الزمان، ومن ثمّ فهو يمهد للانطلاق من هذه المقدّمة إلى نتيجة خاطئةٍ لكتّه يرجوها؛ وهي أنّ اللسان العربيّ الذي أنزل به القرآن يختلف عن العربيّة التي وضع قواعدها أعلام النحو العربيّ؛ سواء أكانوا عرباً أم أعاجم.

وكأنَّ سيبويه وسائر النحويِّين هم الذين وضعوا اللغة العربيَّة، وهذه دعوى خاطئة؛ لأنَّ اللغة العربيَّة موجودةٌ منذ القدم، والنحويُّون هم الذين استخلصوا القواعد من المادَّة اللغويَّة -كلام العرب- التي بين أيديهم، فهم لم يضعوا لغةً كما قد يتبادر إلى ذهن لكسنبرغ، ولكنَّهم أتوا بهذه اللغة وفهموها واستتجوا منها القواعد النحويَّة، كما فعل الإنجليز في الإنجليزيَّة، والألمان في الألمانيَّة، والفرنسيُّون في الفرنسيَّة، وهذا شيءٌ بديهيٌّ ولا خلاف فيه أو عليه.

والغريب أنَّه يشكِّك في العمل الجبَّار الذي قام به علماء النحو العربيِّ، استناداً إلى أنَّ معظمهم كانوا من غير العرب، بل كانوا أعاجم، يجهلون اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، مع أنَّ لوكسنبرغ ذاته أعجميٌّ ويجهل اللغة التي نزل بها القرآن، ومع ذلك فقد عمد إلى إظهار قدرته -المزعومة- على فهم القرآن، فزعم تحريفه واقتباسه من اللغات الأخرى: آراميَّة-سريانيَّة. لكنَّ الحقيقة التي يُخفيها لوكسنبرغ أنَّ هؤلاء النحاة الأعاجم هم الذين كشفوا عن عظمة لغة القرآن، وهو لا يرضى بهذا المنهج، ولا بهذا الموقف، وإنَّما يريد موقفاً سلبياً يحاول أن يظهر فيه القرآن بأنَّه يقتبس مادته اللغويَّة من لغات أخرى، بيد أنَّه فشل في أن يُثبت وجهة نظره هذه بالدليل، وكلَّ ما اعتمد عليه مجردٌ خواطر وملاحظات غير علميَّة.

ويُشير لوكسنبرغ إلى أنَّ القرآن الكريم هو أوَّل كتاب مدوَّن باللغة العربيَّة، مستدلاً على ذلك بعدم وجود مخطوطات تبين عكس ذلك، إلَّا بعض النَّقوش النَّبطيَّة التي كان يراها قريبةً من اللغة العربيَّة في عدم وجود تنقيط. كما يشير إلى أنَّ الكتابة العربيَّة في بداياتها كانت كالكتابة النَّبطيَّة غير معنيَّة بأمر التنقيط، ولا حتَّى الحركات الموجودة على الحروف وتعطيه الصوت المنطوق، ويستدلُّ على ذلك بعدد من المخطوطات المحفوظة في بعض المتاحف، وآخرها تلك التي أشار إلى ظهورها في أوائل السبعينات من القرن المنصرم في جامع صنعاء الكبير، فضلاً عن أنَّه يشير إلى أنَّ عملية التنقيط أضيفت إلى النصِّ القرآنيِّ في عصرٍ لاحقٍ.

نعلم يقيناً أنَّ مرحلة تنقيط الحروف في اللغة العربيَّة عامَّة والقرآن خاصَّة كانت

لاحقاً، لكنّ الإشكاليّة الكبرى هي أنّ لوكسنبرغ يحاول أن يصنع حول هذا الأمر ضجّةً كبرى لا تستحقّ كلّ هذا العناء، إلّا إذا كان يرمي إلى أهداف أيديولوجيّة وأفكار تقوم على التّعصب. فهذا المستشرق يعمد إلى أنّ هذا التنقيط كان خطأً، وأنّه أفسد المعنى القرآنيّ الذي بالرجوع إلى الآرامية - السريانية حسب ظنّه، فإنّ المعنى الحقيقيّ الذي أضاعه التنقيط سيظهر. ليس هذا فحسب، بل إنّ يتّخذ من ذلك منطلقاً إلى نتيجة أشدّ شناعةً منها، وهي أنّه بناءً على ذلك فإنّ القرآن في نظره محرّف.

إنّ القراءة التي قام بها لوكسنبرغ ما قام بها إلّا لمحاولة الادّعاء بأنّ القرآن الكريم أصابه التحريف، وهي المحصلة النهائيّة التي يقود إليها كلامه، والغاية النهائيّة التي يريد إثباتها وألّف من أجلها كتابه، فسوء النية واضحٌ من بداية الكتاب إلى نهايته، وإن حاول صاحبه أن يصبغه بمسحة علميّة.

أمّا عن قضية التنقيط ذاتها، فقد ظهرت بوصفها ضرورةً شرعيّةً ولغويّةً في آن واحد، خاصّة بعد أن بدأ يظهر خطأ في القراءة لبعض من لا يحفظون كتاب الله تعالى، فكان يختلط عليهم الأمر بين النون والباء، مثلاً؛ لعدم وجود التنقيط، فكانت عمليّة التنقيط لوضع النقاط على الحروف؛ ليدرك القارئ للقرآن القراءة الصحيحة، وهذا لم يكن تحريفاً، وإنّما كان أمراً اقتضته الحاجة لقراءة أكثر دقّة للقرآن، ولا تؤثر في متن القرآن ولا في معانيه وألفاظه.

ثانياً: المسلك الداخليّ عند لوكسنبرغ

وهو المتعلّق بدراسة الألفاظ الواردة في الآيات القرآنيّة، والتي يحاول إرجاعها إلى اللغة الآرامية-السريانية، الأمر الذي يقوده إلى تغيير معنى هذه الآيات ودلالاتها إلى حدّ أنّه يزعم وجود تحريفٍ فيها من قبل كتاب الوحي. وهذا ما سنبين تهافته عند دراسة آرائه وفرضياته في المتن القرآنيّ بالتفصيل.

وسوف نبين هذا المسلك الداخليّ ضمن محورين اثنين، هما:

- المحور الأوّل: المنهج أو الخطوات الإجرائيّة.

- المحور الثاني: نقد لغة المتن القرآنيّ.

على أن نتناول الأوّل منهما في هذا الدرس، والثاني في الدرسين اللاحقين.

المحور الأوّل: المنهج أو الخطوات الإجرائيّة

المسلك الداخليّ الذي سلكه لوكسنبرغ يبني على لغة الآيات القرآنيّة، هذا المسلك يدخل في إطار ما يُسمّى بالنقد الداخليّ للنصوص، وقد حدّد لنفسه بعض الخطوات الإجرائيّة التي سار عليها في كتابه، هذه الخطوات بمثابة منهج أو خارطة طريق سار عليها، كلّ خطوة منها بديل للخطوة السّابقة عليها، في حال لم تنجز له المهمّة التي يرجوها؛ بمعنى أنّ كلّ خطوة يستبدلها بسابقتها، ويمكن أن تجتمع أكثر من واحدة، ويمكن أن نوجز هذه الخطوات الإجرائيّة في الآتي:

١. الخطوة الأولى

وهي التي غضّ فيها لوكسنبرغ الطرف عن كلّ التّفسيرات السّابقة التي قام بها مستشرقون وعرب للقرآن الكريم، فقد طرح كلّ هذه الجهود، خاصّة الجهود الإسلاميّة في تفسيره بدعوى أنّها تمثّل عربيّة سيّويه المختلفة عن عربيّة القرآن؛ حسب ظنّه، وهو في ذلك يعمد إلى علم اللسان، فقرأ النصّ القرآنيّ في إطاره الزمنيّ بعيداً عمّا أسماه المؤثرات اللاحقة، ويقصد بها بالطبع التّفسيرات التي أنتجها كبار المفسّرين.

إنّ لوكسنبرغ يظنّ أنّهم اعتمدوا على النّقل الشّفويّ اللاحق دون أن يهتمّوا بلغة القرآن في إطارها الزمنيّ التاريخيّ، وهذا ما يفسّره على أنّه خطأ نتج عن هؤلاء المفسّرين، وقاد في نظره إلى ما أسماه المقاطع الغامضة في القرآن، وهي المقاطع التي يرى أنّه لا سبيل للنقاش حولها؛ كونها غير مشكوك فيها، غير أنّها في نظره ينبغي إعادة قراءتها وفق علم اللغة الموضوعيّ.

٢. الخطوة الثانية

استند فيها لوكسنبرغ على الكشف عن المعنى في التّفاسير أو المعاجم العربيّة،

وفي هذه الخطوة اعتمد على تفسير الطبري خاصة، وإلا فالاستعانة بمعجم لسان العرب لابن منظور، وهذه المرحلة يمكن أن نسميها مرحلة المراجعة والاستكشاف في المصادر العربية التي يسير لوكسنبغ في اتجاه أنها لا تقدم المعنى الحقيقي للقرآن في نظره، كونهم اعتمدوا في قراءته على اللغة العربية لا اللغة الآرامية السريانية.

٣. الخطوة الثالثة

قراءة النص القرآني كما هو قراءة سريانية كان يظن أنه بذلك يصل بها إلى المعنى الحقيقي للقرآن.

٤. الخطوة الرابعة

معاملة النص القرآني بوصفه نصاً بشرياً، من خلال التدخل فيه؛ بوضع نقاط على الحروف مكان النقاط الأخرى، لقراءة النص في صورته العربية، بدعوى عدم فهم المسلمين لمعناه الحقيقي، للوصول إلى النتائج التي يريدها المستشرق لوكسنبغ.

٥. الخطوة الخامسة

وهي تسير أيضاً في إطار معاملة النص القرآني بوصفه نصاً بشرياً، عن طريق التدخل فيه بوضع نقاط على الحروف مكان نقاط أخرى، لا بهدف قراءته وفهمه قراءةً وفهماً عربياً - كما في الخطوة السابقة - ولكن بهدف قراءة النص قراءة آرامية - سريانية؛ بدعوى أن ذلك يُعيد إلى النص معناه الحقيقي.

٦. الخطوة السادسة

يقوم فيها لوكسنبغ بعملية إبدال بين الحروف، بتقديم حروف على أخرى وتأخير غيرها؛ لكي تناسب مع كلمة سريانية يبني عليها فكرته.

٧. الخطوة السابعة

وهي الخطوة التي يلجأ فيها إلى التغيير في تنقيط حروف كلمة ما؛ لتوافق معنى

يريده، لكنّه غير موجودٍ في المراجع السريانيّة، ومن ثمّ يلجأ إلى البحث عن مرادف له؛ بمعنى أنّ هذه الخطوة تعتمد على تخيّل أن الكلمة سيكون لها معنًى حقيقيٌّ معيّنٌ في العربيّة، لكنّ هذا المعنى لكي يصل إليه عليه أن يمرّ بخطوات فرعيّة عدّة، هي: تغيير نقاط الحروف، والبحث عن معناها بالشكل الجديد في اللغة العربيّة، والبحث عن مرادفٍ لها في السريانيّة، حتّى يلصق به المدلول المراد تمريره؛ ليُحكّم من خلاله قراءته السريانيّة للقرآن، ثمّ يتمسك بهذه القراءة على أنّها تحمل المدلول الحقيقيّ للكلمة، وهذا شيءٌ في منتهى الغرابة من ناحية المنهج العلميّ والبحث المنزّه عن الهوى.

وهذه الخطوة الرئيسيّة بخطواتها الفرعيّة نجدها في قراءته لآية: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا﴾ في سورة مريم، فقرأها نحتك أو نحاتك؛ بمعنى الولادة أو الوضع، لكنّه وجد أنّ هذا المفهوم غير موجود في مراجع اللغة السريانيّة، فراح يبحث عن مرادفه، وهو نفل، حيث وجده مرّةً بمعنى سقط ونزل، وفي موضع آراميٍّ آخر بمعنى الولادة غير الطبيعيّة، وبما أنّ القرآن يعبر عن الولادة الطبيعيّة بكلمات: ولد ووضع، غير أنّه في تلك الآية تحديداً -على حسب ما يظنّ لوكسنبرغ- استخدم النحات للتعبير عن الولادة الطبيعيّة لسيدنا عيسى ﷺ، باعتبار ولادته غير الطبيعيّة، وفي ذلك إفراد وتمييز له عن ولادة أيّ شخصٍ آخر^[1].

٨. الخطوة الثامنة

وهي الخطوة الأخيرة التي يلجأ إليها لوكسنبرغ في حالة لم تصل به أيّ من الخطوات السابقة إلى مبتغاه، وهي الخطوة التي تعبر عن توجّهٍ مقيتٍ في ليّ عنق النصوص بصورةٍ لا تخفى على أحد، هذه الخطوة تتلخّص في نقل الدلالة العربيّة للنصوص إلى اللغة السريانيّة؛ بهدف اقتباس مضمون هذه الدلالة من المعاني

[1]- christoph Luxener, The Sero – Aramaic Reading of The Koran, Acontriution to The Decoding of The Language of The Kooran, P.112, 135.

المرادفة له في اللغة السريانية؛ بدعوى أنّ الدلالة السريانية أو مفهوم التعبير السريانيّ سيكشف المقاطع التي أسماها غامضة في القرآن.

لكنّ المنهج الرئيس الذي تقوم عليه طريقة لوكسنبرغ بخطواته الإجرائية، منهجٌ تشكيكيٌّ في المقام الأوّل، يعمد إلى محاولة التشكيك في نصوص القرآن الكريم بدعوى العلميّة والمنهجية والقراءة الحدائيّة للنصوص، لكنّ الصورة البارزة شديدة الوضوح تُشير إلى أنّ لوكسنبرغ ينطلق من منطلق تشكيكيٍّ صرف. هذا المنهج التشكيكيّ يحاول أن يرمي إلى تحريف القرآن بعد عمليّة التنقيط، وهنا يكمن مكر الرجل وخبثه؛ فهو لا يسير على خُطى بعض المستشرقين السّابقين في التشكيك في نسبة القرآن إلى المصدر الإلهيّ في كتابه: قراءة آرامية سريانية للقرآن، وإنّما يعمد إلى التشكيك في صحّة القرآن بعد استخدام النّقاط على الحروف؛ لأنّها في ظنّه استُخدمت في غير موضوعها، بما يُوحى بأنّه حدث خلطٌ ما عند المحقّقين في إضافة نقاط بدلاً من نقاط أخرى أدّت وفق نظرتّه هذه إلى تغييرٍ في معاني القرآن الكريم ومدلولاته.

هذا المنهج وإن كان رئيساً، فهو لا يعتمد عليه وحده، بل يعتمد أيضاً - وإن كان بصورة أقل - على منهج إسقاطيٍّ، يحاول أن يطرح فيه آراءه وأحكامه الموجودة في ذهنيّة على أنّها حقائقٌ تفتقر إلى الدليل، فالمادّة المتاحة ليست هي التي تقوده، بل تقوده تصوّراته الذهنيّة المسبّقة، باحثاً عمّا يغدّي هذه التّصوّرات، ولو على حساب المنهج العلميّ.

الأفكار الرئيسية:

- تزعم بعض الفرضيات في الاستشراق المعاصر أنّ القرآن اقتبس من بعض اللغات؛ كالآرامية والسريانية والعبرية، ومن ثمّ صدرت بعض القراءات التي تسير في هذا الصدد، ويمكن الوقوف على قراءتين منها:
 - القراءة الأولى: قراءة آرامية سريانية.
 - القراءة الثانية: قراءة عبرية.
- القراءة الآرامية السريانية قام بها المستشرق المعاصر كريستوف لوكنسبرغ، الذي أصدر كتاباً بعنوان: قراءة آرامية سريانية للقرآن - مساهمة في تفسير لغة القرآن.
- عمد كريستوف لوكنسبرغ إلى مسلكين في محاولة التّديل على فرضيته هذه، وهذان المسلكان هما: الأوّل: المسلك التاريخي. والثاني: المسلك الداخلي.
- المسلك التاريخي عند لوكنسبرغ: يقوم على محاولة دراسة المسالك التاريخية التي مرّت بها اللغة الآرامية (السريانية) حتى وصلت إلى أرض العرب من وجهة نظره. وهذا المسلك ينبني على جانبيين لا يمكن إغفالهما، وهما:
 - الجانب الأوّل يتعلّق باللغة الآرامية السامية وعلاقتها باللغة العربية.
 - الجانب الثاني المتعلّق بالقواعد النحويّة والنحويّين المقعّدين لها.
- المسلك الداخلي عند لوكنسبرغ: وهو المتعلّق بدراسة الألفاظ الواردة في الآيات القرآنية، والتي يحاول إرجاعها إلى اللغة الآرامية-السريانية. ويتجلّى هذا المسلك الداخلي ضمن محورين اثنين، هما: المحور الأوّل: المنهج أو الخطوات الإجرائية. والمحور الثاني: نقد لغة المتن القرآني.

فكّر وأجب:

١. ما هو المسلك التاريخي الذي اعتمده لوكسنبرغ في نقد لغة القرآن، في ما يتعلّق باللغة الأراميّة الساميّة وعلاقتها باللغة العربيّة؟ وكيف نفنّده؟
٢. ما هو المسلك التاريخي الذي اعتمده لوكسنبرغ في نقد لغة القرآن فيما يتعلّق بالقواعد النحويّة والنحويّين المقعّدين لها؟ وكيف ننقده؟
٣. ما هو المسلك الداخلي الذي اعتمده لوكسنبرغ في نقد لغة القرآن على مستوى المنهج والخطوات؟ وكيف نردّه ونبطله؟

الدرس السادس

القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على نقد لغة المتن القرآني عند لوكسنبرغ.
٢. يطّلع على أنموذجين من النماذج التي ساقها لوكسنبرغ لتأييد قراءته السريانية للغة القرآن.
٣. ينقد دعاوى هذين الأنموذجين ويفنّدها.



المسلك الداخلي عند لوكسنبرغ (المحور الثاني): نقد لغة المتن القرآني (١)

أراد لوكسنبرغ من طرحه السابق أن يكون منطلقاً ينطلق منه لنقد لغة القرآن الكريم في متنه الإلهي، فهو لم يأنف من أن يستخدم عدداً من النصوص القرآنية لتمرير فكرته غير العلمية، ويدل على ذلك: تدخلاته المتكررة في المتن -وكانه متن بشري-، ولي عنق النصوص لتوصيل فكرته، وإن ضاع معها المعنى الحقيقي المنبثق من النص العربي.

وسوف نحاول في هذا الدرس والدرس اللاحق أن نقف عند بعض النماذج التي تطرق إليها هذا المستشرق، ثم نعقب عليها بالتحليل والنقد.

أولاً: تفسير مفردات الآية ٦٤ من سورة الإسراء

من ضمن الآيات التي يقف عندها المستشرق لوكسنبرغ لتمرير فكرته قوله الله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرُ مِنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء: ٦٤). فهو يرى أن مدلول هذه الآيات فهم خطأ في الذهنية التفسيرية للمفسرين المسلمين؛ لأنهم بظنه قرأوها قراءة عربية، وهو يريد أن يقرأها قراءة سريانية، فالمدلول الحقيقي في ظنه أن نقرأ الآيات بهذه القراءة السريانية.

١. تفسير مفردة (استفزز)

ينطلق لوكسنبرغ أولاً بالرجوع إلى تفسير الطبري للآية -وهو يولي الطبري اهتمامه-، فتفسير الطبري يشرح اللفظ (استفزز) بمعنى افرع بصوتك^[١]، لكن لوكسنبرغ لا يعجبه هذا التفسير اللغوي، فيتهمه بالتناقض مع قول الله تعالى: ﴿الَّذِي يُؤَسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (الناس: ٥).

[١]- الطبري، تفسير الطبري.. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، سورة الإسراء، الآية ٦٤.

ثم يبدأ لوكسنبرغ في شرح الآية تفسيراً سريانياً حسبما يريد، ويستنتق النصوص بما يحب، فيشير إلى أن لسان العرب يشرح (استفز) بمعنى ختله حتى أوقعه في مهلكة، وهو يرى أن هذا التعبير هو المطابق للمفهوم القرآني.

٢. تفسير مفردات (وأجلب - بخيلك - ورجلك)

يرى لوكسنبرغ أن شرح الطبري (وأجلب عليه بخيلك وركبك) بمعنى الهجوم على الناس بجلبة لتخويفهم بالخيالة والمشاة، يخالف حقيقة المعنى القرآني. وقد رفضه رفضاً تاماً. فما الذي يمكن أن يقدمه من معنى مغاير لذلك؟

قبل الإجابة على هذا السؤال تجب الإشارة إلى أن لوكسنبرغ اعتمد في منهجه على منهج الهدم والبناء، بمعنى أنه كان يقدم أولاً المعنى في التفسير العربي الإسلامي عامداً إلى نقده وتسفيهه (الهدم)، ثم يعمد ثانياً إلى تقديم المدلول السرياني الذي يزعم أنه المعنى الحقيقي للآيات القرآنية (البناء)، لكن منهج الهدم والبناء الذي اعتمده، والذي بنى عليه آراءه ومواقفه يحتاج إلى هدم وبناء جديد.

قراءة لوكسنبرغ للآية تعتمد على تغيير في مواضع النقاط، وكذلك استبدال حروف بأخرى، فيقرأ (أخلب) بدلاً من أجلب، بمعنى احتل عليهم وانصب، ولما كان يرفض احتمال إبليس على الناس من خلال الهجوم بجلبة الخيالة والمشاة كما ذهب الطبري في تفسيره، فإنه يزعم أن الأنسب أن نقول بحبلك بمعنى حبالك أو حيلك، بدلاً من (خيلك)، وهذا تشكيك منه في عملية التنقيط، وهو يريد من ذلك كله الإيهام بخطأ والتباس في وضع النقاط على الحروف عند بداية عملية التنقيط. ليس هذا فحسب، بل إنه يزوج في هذه الآية بين التغيير في نقاط الحروف وبين إبدال حروف بأخرى، فيذهب إلى قراءة دجلك بدلاً من (رجلك)، حتى يتوافق على زعمه مع المنطق القرآني^[1].

[1]- Christoph Luxener, The Sero – Aramaic Reading of The Koran, P.216, 220.

٣. تفسير مفردة (وشاركهم)

استمراراً لتلك القراءة التي تعمد إلى قراءة النصّ القرآنيّ؛ كأَيّ نصّ لغويّ بشريّ، فإنّه يقف عند (وشاركهم في الأموال والأولاد)، فيذهب إلى أنّ مصدر شرك بالسريانية مشتقّ من الشرك في اللغة العربيّة، وهو بمعنى أغرى، محاولاً الاستدلال بقول الرسول صلّى الله تعالى عليه وآله وسلّم: (أعوذ بالله من شرّ الشيطان وشركه)؛ لكي يذهب إلى أنّ المفهوم القرآنيّ يشير إلى أنّ إبليس يُغري الناس بعوده الكاذبة بالمال والبنين، وليس مشاركته لهم فيهما.

٤. نتيجة تفسير الآية عند لو كسنبرغ

استنتج لو كسنبرغ معنى الآية بعد بيانه معاني مفرداتها؛ ليكون معنى الآية عنده حسب فهمه السريانيّ هو: أوقع من استطعت منهم في مهلكة بصوتك، واحتل عليهم بحيلك ودجلك، وأغرمهم بالأموال والأولاد، وعدهم وما يعدّهم الشيطان إلاّ غروراً^[1].

٥. نقد تفسير لو كسنبرغ للآية

الغريب في هذه القراءة أنّها قراءة تحاول أن تنزع من لغة القرآن بلاغتها، بهدف إلباسها ثوباً ليس ثوبها، وأن تضع القرآن في ضوء لغة هو لم ينزل بها، لينتهي في النهاية إلى أنّ القرآن أصابه التدخّل البشريّ؛ كغيره من الكتب المقدّسة السابقة عليه. قد يكون من المقبول أن يقول لو كسنبرغ إنّ هناك بعض الكلمات من لغات أخرى، لكنّها استُخدمت وشاعت على الألسنة، فصارت من مفردات اللغة العربيّة، وهذا - فيما أظنّ ليس موجوداً في اللغة العربيّة فحسب، بل يوجد في كلّ اللغات.

إنّ موضوع اللغة العربيّة ولغة القرآن، وعلاقة العربيّة بالسريانية والآرامية - على حدّ قول أحد الدارسين - أمر طبيعيّ من المنظور التاريخيّ، وخاصّة تاريخ تطوّر اللغات وتشعباتها، وتاريخ اللغات السامية... عندما يتمّ الحديث عن أنّ القرآن متأثر بلغات

[1]- Christoph Luxener, Ibid, P.216, 220.

أخرى، وبه آثار سريانية وآرامية، فليس في الأمر استغراب ولا حالة غير طبيعية، ولا يعني هذا أن مصدر القرآن هو اللغة السريانية أو الآرامية، أو أن نبع القرآن؛ بوصفه فكرياً وعقيدةً، من خارج دائرة مكة والمدينة، وللتنبية والتنويه بهذا الأمر، فإن علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل، وهي في أكثرها علاقة نقدية، لا تُخرج لغة القرآن من دائرتها الثقافية-الجغرافية، فهذه اللغة، العربية القرشبية، هي المخزون اللغوي الذي رُسمت من مرادفاته لغة القرآن^[١].

إنّ هذه القراءة تفتح الباب أمام كلّ طارق أن يقول في القرآن ما شاء، وأن يهذي بما شاء، بدعوى الإبداع أو الابتكار، وهنا تكمن الإشكالية التي تدعو إليها القراءات الحدائثة للنصّ القرآنيّ، ومنها قراءة لوكسبرغ الآرامية السريانية، حيث تعمد إلى تفرغ القرآن من مضمونه وجعله شيئاً منزوع النّخاع، حتى يظهر وكأنّه كتابٌ عاديٌّ يخضع للنقد والتّجريح والتّعديل.

وأظنّ أنّ هذه الدّراسة هي الدّراسة الاستشراقية الأولى التي تعمد إلى التّدخل في القرآن بالتّغيير والاستبدال لتمير المدلول الذي تريده، في حين كانت الدّراسات الاستشراقية الكلاسيكية تعمد إلى تشويه النصّ القرآنيّ، دون أن تتدخّل في نصوصه؛ كما فعل المستشرق لوكسبرغ.

إنّه يتعامل مع النصّ القرآنيّ وكأنّه نزل باللغة السريانية، ويفسّره وفقها بعد إعادة تنقيط الحروف وإعادة ترتيبها، ولماذا اللغة السريانية؟ هل لأنّ لها علاقة بالمسيحية كما سبق أن أشرنا؟ وهل يحاول لوكسبرغ أن يشي بأنّ القرآن أخذ عن المسيحية من خلال محاولاته قراءة القرآن قراءةً آراميةً سريانيةً؟ كلّ هذه الأسئلة تُثار في الدّهن، وتحاول أن تصل إلى إجابة. وإجابة هذه الأسئلة نجدها في النصّ التالي: «إنّ موضوع القرآن وتضمّنه كلمات آرامية يجب أن ننظر إليه بحذر ورويةً وبقدر من الشكّ، لأنّ هناك من يريد أن يبلغ رسالة بأنّ الرسول استقى موضوع القرآن، نصّاً وعقيدةً وتشريعاً، من قسيس مسيحي في الشام، وهذا الأمر لا يستقيم إذا ما قارنا

[١]- انظر: كمال، محمّد، «لغة القرآن بين العربية والسريانية»، صحيفة الأيام البحرينية.

الكتب السماوية الثلاثة، ففي كل كتاب لغة وثقافة، التوراة تشعّ منها ثقافة مختلفة عن ثقافة الإنجيل والقرآن، وكذلك الإنجيل نستخلص من نصوصه السردية لحياة المسيح وأعماله ثقافة مختلفة عن ثقافة القرآن والتوراة^[١].

أليس هناك علاقة من نوع ما بين العبرية والعربية مثلاً باعتبارهما لغتين ساميتين، أو بين العربية والفارسية؛ إذ إن هناك ألفاظاً مشتركة بين هاتين اللغتين وبين العربية، فهل هذا مسوّغ للقول بأنّ القرآن عبري أو فارسي، ومن ثمّ قراءته قراءةً عبريةً أو فارسيةً؟! بالطبع لا، على الرغم من أنّ ما بين العربية وهاتين اللغتين أكبر بكثير ما بينها وبين اللغة السريانية.

إنّ اللغويين العرب كانوا يدركون علاقات اللغات السامية بعضها بعضاً، فالخليل بن أحمد في معجم العين يقول: «وكنعان بن سام بن نوح، يُنسب إليه الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية»^[٢]، كذلك ابن حزم شرح العلاقة بين العربية والعبرية والسريانية، في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» قائلاً: «من تدبّر العربية والعبرانية والسريانية، أيقن أنّ اختلافها، إنّما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ من الناس على طول الأزمان، واختلاف البلدان، ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل»^[٣].

وبالتّظر إلى كتاب كارل بروكلمان (فقه اللغات السامية) فإنّنا نجد أنّه يشير إلى وجود علاقة بين العربية والسريانية، وبين العربية والعبرية، دون أن يقرأ القرآن قراءةً سريانيةً كما فعل لوكسنبرغ؛ لأنّه أدرك طبيعة هذه العلاقة، ولم يعطِ لبعض الألفاظ السريانية أكثر من حجمها في قراءة النصّ القرآنيّ.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّنا نجد بعض الكلمات العربية الأصل في العبرية مثل: أرض ومهر وغيرهما، فهل لنا أن نقول إنّ التوراة متأثرة بالعربية، أو

[١]- «لغة القرآن بين العربية والسريانية»، م. س.

[٢]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ١، ص ٢٠٥.

[٣]- الأندلسي، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٣٢.

نعمد إلى قراءتها قراءةً عربيّةً، بالطبع لا، ولكن عندما نسأل: لماذا؟ فإنّ الإجابة تُشير إلى أنّ وجود بعض ألفاظ لغة ما في لغة أخرى ليس مسوّغاً لقراءة مضامينها بتلك اللغة الأخرى. والسريانيّة ذاتها «لهجة من اللهجات الآراميّة التي تصعد أصولها إلى البابليّة/ الأشوريّة القديمة والآكاديّة»^[١].

ثانياً: مفردات الآية ٢٥٩ من سورة البقرة

وقف لوكسنبرغ عند الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، التي تتحدّث عن سيّدنا عزير، والتي يقول الله تعالى فيها: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَتَسَنَّهٖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ (البقرة: ٢٥٩). وقد وقف تحديداً عند خمس كلمات قرأها قراءةً سريانيّةً؛ لتمرير المعنى الذي يريده، وهي كلمات: طعامك - شرابك - يتسنّه - حمارك - نشزها.

إنّ لوكسنبرغ يقف عند هذه الألفاظ عامداً إلى قراءتها قراءةً سريانيّةً، فيشير أولاً إلى أنّ سياق الآية ليس سياق طعام وشراب، متسائلاً ماذا يقصد الله تعالى من الإشارة إلى الطعام والشراب إلى هذا الإنسان الذي بعثه الله تعالى من موته بعد مئة عام، وأنّ السياق في نظره ليس له علاقة بالطعام والشراب^[٢]. مع أنّ سياق القصّة في القرآن يشير إلى أهميّة الطعام والشراب كقرينة على قدرة الله تعالى يستدلّ بها هذا الرجل على المعجزة الإلهيّة؛ كونهما ظلاً على حالتيهما دون تغيير أو فساد، بمعنى أنّهما بقيا صالحين للاستخدام، غير أنّ لوكسنبرغ عمد إلى نقل هذه الألفاظ من بيئتها العربيّة إلى بيئة مغايرة تماماً هي البيئة السريانيّة، ومحاولة إكسابها مدلولاتٍ أخرى في هذه البيئة الأخيرة.

١. تفسير مفردات (طعامك) و(شرابك) و(يتسنّه)

قرأ لوكسنبرغ (طعامك) على أنّها «طعما» السريانيّة التي تحمل أحد معنيين: العقل

[١]- غبريال، فولوس، الآداب السريانيّة، العصور الأولى، ج ١، ص ١٧.

[2]- Christoph Luxener, Ibid, P.194.

والفهم من جانب، والحال أو الشأن أو الأمر من جانب ثان، مستنداً إلى أنّ الألف الوسطى أُضيفت في الغالب في المصاحف اللاحقة، ثمّ استبدل بكلمة و(شرباك) «شربا» في السريانية الذي يراه مترادفاً في هذه اللغة مع «طعما»، محاولاً الاستدلال بالفعل التّابع لهما الذي جاء بصيغة المفرد المذكّر (لم يتسنّه)، الذي يقرأه بدوره على أنّه «إشتني» في السريانية؛ بمعنى تغيير. ومن ثمّ يكون المعنى الذي يريد الذهاب إليه هو: انظر إلى حالك وأمرك لم يتغيّر.

٢. تفسير مفردة (حمارك)

إنّ كلمة (حمارك) الواضحة بذاتها، والتي لا تحتاج لأيّ توضيح أو تفسير لم تُعجب هذا المستشرق في ثوبها العربيّ؛ محاولاً إلباسها ثوب السريانية، ولكن بعد استبدال الجيم بالحاء فيقرأها جمارك؛ بدلاً من (حمارك)، بمعنى كمالك في السريانية، ومن ثمّ يكون المعنى على تلك الصورة السريانية التي يريد لها لوكسنبرغ هي: وانظر إلى كمالك؛ معتقداً أنّ هذا هو المعنى المنطقيّ، وليس المعنى المقصود عنده هو الحمار الذي يرى أنّ السّياق لا يستدعيه في هذا النّصّ.

٣. تفسير مفردة (ننشرها)

أمّا الكلمة الأخيرة، التي وقف عندها في هذه الآية، فهي كلمة (ننشرها)، فقد قرأها ننشرها - وهي للحقيقة واردة في إحدى القراءات على هذا النحو - لكنّه يلبسها ثوباً سريانياً عندما ربطها بمرادفها السريانيّ فشط؛ بمعنى نشر وأصلح.

٤. تفسير الآية عند لوكسنبرغ

ومن ثمّ ينتهي لوكسنبرغ من كلّ تلك التّدخلات الصارخة إلى أنّ معنى الآية هو: انظر إلى حالك وأمرك لم يتغيّر، وانظر إلى كمالك، ولنجعلك آية للناس، وانظر إلى العظام كيف ننشرها (نصلحها)، ثمّ نكسوها لحمًا^[1].

[1]- Christoph Luxener, Ibid, P.194- 195.

الأفكار الرئيسية:

- من ضمن الآيات التي يقف عندها المستشرق لوكسنبرغ في نقده للمتن القرآني: (سورة الإسراء، الآية ٦٤). فهو يرى أنّ مدلول هذه الآيات فهم خطأ في الذهنية التفسيرية للمفسرين المسلمين؛ لأنهم بظنهم قرأوها قراءةً عربيةً، وهو يريد أن يقرأها قراءةً سريانيةً، فالمدلول الحقيقي في ظنه أن نقرأ الآيات بهذه القراءة.
- استنتج لوكسنبرغ معنى الآية بعد بيانه معاني مفرداتها؛ ليكون معنى الآية عنده حسب فهمه السرياني هو: أوقع من استطعت منهم في مهلكة بصوتك، واحتل عليهم بحيلك ودجلك، وأغرهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا.
- الغريب في هذه القراءة أنّها قراءة تحاول أن تنزع من لغة القرآن بلاغتها، بهدف إلباسها ثوبًا ليس ثوبها، وأن تضع القرآن في ضوء لغة هو لم ينزل بها، لينتهي في النهاية إلى أن القرآن أصابه التدخل البشري؛ كغيره من الكتب المقدسة السابقة عليه.
- إنّ هذه القراءة تفتح الباب أمام كل طارق أن يقول في القرآن ما شاء، وأن يهذي بما شاء، بدعوى الإبداع أو الابتكار، وهنا تكمن الإشكالية التي تدعو إليها القراءات الحديثة للنص القرآني، ومنها قراءة لوكسنبرغ الآرامية السريانية.
- وقف لوكسنبرغ عند الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، وتحديدًا عند خمس كلمات قرأها قراءةً سريانيةً؛ لتمرير المعنى الذي يريده، وهي كلمات: طعامك - شرابك - يتسنّه - حمارك - ننشها.
- ينتهي لوكسنبرغ من كلّ تلك التداخلات الصارخة إلى أن معنى الآية هو: انظر إلى حالك وأمرك لم يتغير، وانظر إلى كمالك، ولنجعلك آية للناس، وانظر إلى العظام كيف ننشها (نصلحها)، ثمّ نكسوها لحمًا.

فكرواُجب:

١. كيف أجرى لوكسنبرغ قراءته السريانية على الآية ٦٤ من سورة الإسراء؟
٢. ناقش مقولة وفهم لوكسنبرغ في قراءته السريانية على الآية ٦٤ من سورة الإسراء.
٣. بين القراءة السريانية التي قدّمها لوكسنبرغ للآية ٢٥٩ من سورة البقرة.
٤. ناقش وفنّد مقولة وفهم لوكسنبرغ التي قدّمها للآية ٢٥٩ من سورة البقرة.

الدرس السابع

القراءة الآرامية - السريانية للغة القرآن (٣)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يشرح المسلك الداخلي عند لوكسنبرغ في نقد لغة المتن القرآني.
٢. يتعرّف على أنموذج من نماذج القراءة السريانية التي ساقها لوكسنبرغ لنقد المتن القرآني (الآية ٢٤ من سورة مريم).
٣. يناقش وينقد القراءة السريانية التي ساقها لوكسنبرغ لنقد المتن القرآني (الآية ٢٤ من سورة مريم).



المسلك الداخلي عند لوكسنبرغ: نقد لغة المتن القرآني (٢)

تفسير مفردات الآية ٢٤ من سورة مريم

من ضمن المواضيع التي وقف عندها لوكسنبرغ، وحاول أن يطبق منهجيته الخاصة فيها ليقراها قراءةً سريانيةً الآية ٢٤ من سورة مريم، في قوله الله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾.

١. تفسير مفردة (تحتها)

رفض لوكسنبرغ أن يكون أصل كلمة (تحتها) عربيّة، فلا أصل لها في العربيّة عنده، بل يرى أنّ أصلها سريانيّ، وأنها مشتقّة من الفعل السريانيّ نحت -بكسر الحاء- بمعنى نزل وانحدر، وأنه مشتقّ منه الفعل العربيّ نحت، فيقال نحت الشيء بمعنى سواه وزاد صقله، ومنه نحت الحجر بمعنى سواه، والمقصود هنا تنزيل الشيء الزائد أو غير النافع^[1].

فلوكسنبرغ يتّهم القرآن بوجود أخطاءٍ فيه ناتجة عن التنقيط، وإلا لما قال بأنّ الصواب نحت وليس تحت، غير أنّه لا يستطيع أن يقول بتحريف القرآن صراحة، ولكنّه يأتي بأمثلة تجعله يشوّش على ضعيفي الإيمان عقولهم وقلوبهم فيقتنعون بمقولته، وهي أبعد ما تكون عن الصواب. وهذا تأكيدٌ على أنّ قراءة لوكسنبرغ قراءة تشكيكية وليست قراءةً علميّةً كما يدّعي صاحبها.

واستكمالاً لقراءته للآية، فإنّه كما قلنا يرفض أن يكون المقصود بكلمة تحت معنى البطن، بيد أنّه يعمد إلى البحث عن معناها في السريانية، فقرأ (تحتك) على أنّها نحتك، مستبدلاً النون بالتاء؛ بمعنى ولادتك أو وضعك في اللغة السريانية، لكنّ لوكسنبرغ في سبيل إيمانه بهذا المعنى يلجأ إلى اللعب واللّهو بأساسيات اللغة

[1] - Christoph Luxener, the Sero – Aramaic Reading of the Koran, P.135.

العربية؛ إذ من المعلوم أنّ الحرف (من) في (من تحتها) يدلّ على الظرفية المكانية، لكنّه يرفض ذلك، بدعوى أنّه يدلّ في نظره على الظرفية الزمانية في اللغة السريانية، فيقول بديلاً عن (من تحتها) من نحتها، أي حال ولادتها ووضعها. لكنّ الغريب في الأمر أنّه يمكن القول بعد مزيد من التقصي أنّ لوكسنبرغ اعتمد في بعض رأيه هذا على ما جاء به السيوطي في كتابه من أنّ لفظ تحت ليس لفظاً عربياً، وعده لفظاً نبطياً، معتمداً في ذلك على أبي القاسم صاحب كتاب لغات القرآن^[١].

٢. شواهد من اللغة العربية على عربية مفردة (تحت)

لكن هل من الصحيح أنّ كلمة (تحت) ليست عربية؟

إنّ لوكسنبرغ بدّل وغير في تنقيط الحروف كيفما شاء، وعلّل ذلك في كلمة تحت تحديداً بأنّ الكلمة لا وجود لها في العربية، لكننا نملك من أشعار العرب ما ندحض به حجّة هذا المستشرق، وإذا كان هو يدعي دوماً أنّ مرحلة ما قبل سيبويه تخالف العربية التي قبلها، فسوف نختار له بعض الأشعار الجاهلية التي قال بها بعض كبار شعراء العصر الجاهليّ، دليلاً على ضعف قراءته للقرآن.

فالشاعر عنترة بن شداد يقول في ديوانه:

فَعَيْشُكَ تَحْتَ ظِلِّ الْعِزِّ يَوْمًا..... وَلَا تَحْتَ الْمَدَلَّةِ أَلْفَ عَامٍ.

لَهَا مِنْ تَحْتِ بُرْقُعِهَا عَيْوَنٌ..... صِحَاحُ حَشْوِ جَفْنَيْهَا سَقَامٌ.

والشاعر اليهوديّ سعية بن غريض -وهو شاعر جاهليّ أخو السمؤال- يقول:

أَحْيَاؤُهُمْ خِزْيٌ عَلَى أَمْوَاتِهِمْ..... وَالْمَيْتُونَ شِرَارٌ مِنْ تَحْتِ الثَّرَى.

ويقول المهلهل بن ربيعة الشاعر الجاهليّ:

لَيْتَ السَّمَاءَ عَلَى مَنْ تَحْتَهَا وَقَعَتْ..... وَحَالَتِ الْأَرْضُ فَاِنْجَابَتْ بِمَنْ فِيهَا.

[١]- السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، ص ١٣١.

فماذا يقول المتأثرون بأقوال لوكسنبرغ أمام هذه الأبيات التي تؤكد خطأ ما ذهب إليه الرجل؟! إذ إن هذه النصوص الشعرية لا مزية فيها، ومنسوبة إلى أصحابها، ولا يتطرق الشك في نسبتها إليهم، فهل نقول بعدها إن لوكسنبرغ كان على صواب؟! بالطبع لا؛ لأن الشواهد تدل على غير ما انتهى إليه.

٣. عدم اختصاص مفردة (تحت) باللغة السريانية

عرض أحد الباحثين لفظ تحت من منظور علم اللغة المقارن، فانتهى إلى نتيجة مهمة محصلتها الآتي:

في العربية	تحت	ta...t
في السريانية	تحة	ta...t
في العبرية	תחת	ta...at

وإذا نظرنا إلى هذه الكلمة في اللغات السامية الثلاثة، وجدناها كما يلي: وبمقارنته اللفظ بمعناه في اللغات الثلاث السابقة، وجد هذا الباحث أنها تشير إلى اتفاق في اللفظ والمعنى؛ الأمر الذي حكم من خلاله بأن هذه الكلمة من المشترك السامي، دون أن تختص بها السريانية أو النبطية^[١].

وهذا يقودنا إلى شيء من الأهمية بمكان، وهو تسفيه لوكسنبرغ لكل الآراء القرآنية قبله، سواء التي كانت من قبل مستشرقين أو من قبل مسلمين، ما دامت تخالف ما يذهب إليه من رأي في قراءة العربية قراءة سريانية.

٤. تفسير مفردة (سرياً)

ما تقدم يفسر لنا لماذا نقد المفسرين شرقاً وغرباً ممن أقرّوا بقراءة (سرياً) على أنها جدول الماء؟ وهذا ما لا يوافق هواه، بدعوى أنهم اعتمدوا على اللغة العربية اللاحقة - يقصد ما بعد سيبويه - ولا استدلالهم بمدلول بعيد عن النص القرآني، مع أن وجود النص بالمعنى ذاته أو قريب منه في الإنجيل ينسف فكرته هنا من الأساس!

[١]- انظر: الجمل، أحمد محمد علي، «القرآن ولغة السريان»، ص ٢٥.

ويعمد لوكسنبرغ بشتى الطرق إلى قراءة (سرياً) قراءةً سريانيةً، فلم يأخذ بعين الاعتبار أياً من المفسرين، حتى تلك التفسيرات التي أكدها إنجيل متى، فهو يلتفت حول ما ذُكر في هذا الإنجيل بدعوى أن سيدنا عيسى أمر النخلة بتفجير الماء ليروي ظمأ أمه السيدة مريم - بحسب الرواية المذكورة في الإنجيل - ورواية الإنجيل عنده منطقيّة، والسبب عنده يرجع إلى انقطاع الماء في الصحراء المجاورة. أمّا في النصّ القرآنيّ - حسب قراءته - فإنّ الأمر لم يكن خوفاً من العطش لعدم وجود الماء، وإنّما في نظره كان خوفاً من اتّهام قومها لها بالفاحشة؛ أي ولادة ولد من حرام، محاولاً الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا﴾ (مريم: ٢٨) ولكونها في نظره طردت من قبل أهلها بصيغة المجهول طبقاً للنحو السريانيّ الذي يتمسك به في قراءة الآيات محاولاً الاستدلال، كذلك بقوله تعالى: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ (مريم: ١٦)، وهو يشير إلى أنّ نحو اللغة السريانية يبيح بناء الفعل للمجهول مع ذكر الفاعل، بخلاف النحو العربي الذي يتهمه بأنّه من وضع قواعده أعاجم لا يعرفون أصول لغة القرآن، زاعماً أنّ القرآن لا يخضع لقواعد العربية اللاحقة، وأنّ على الدارسين أن يقرأوا القرآن وفق قواعد السريانية ونحوها؛ لأنّ هذا في ظنّه سيفتح آفاقاً جديدةً على القرآن^[١].

لكنّ الغريب حقاً أنّ رواية الإنجيل عنده منطقيّة ورواية القرآن غير منطقيّة، إذّا، لتأمل قليلاً فيما دفع السيدة مريم إلى الخوف في الروایتين، لنفترض أنّ الدافع في الإنجيل هو الخوف من عدم وجود الماء الذي هو لازم للحياة، فهل كان الدافع في القرآن هو الخوف من اتّهام أهلها لها بالإتيان بمولود من الحرام؟ الإجابة نعم، ولكن هل يُجيز ذلك لوكسنبرغ التدخّل بالزيادة والنقصان في القرآن بدعوى إظهار الغاية التي تنحصر في محاولة تبرئة السيدة مريم؛ إذ المقام ليس مقام أكل وشرب؟! الإجابة لا، ذلك أنّ لوكسنبرغ أخذ يجول بفكره هنا وهناك، رغم أنّ الإجابة على تساؤله والحلّ المنطقيّ موجود في القرآن، لكنّه غفل عنه؛ لعدم درايته وإلمامه بالعربيّة. هو اعتمد على تفسير الطبريّ دون غيره، والطبريّ قال بأنّ سرياً جدول ماء، فانطلق من

[1]- Christoph Luxener, The Sero – Aramaic Reading of The Koran, P.138- 139.

ذلك إلى أنّ الروايتين تتفقان -رغم اختلافهما الكبير في التفاصيل- على أن سرياً جدول ماء، ليصف الحديث في الإنجيل بأنه منطقيٌّ، باعتبار المقام فيه مقام خوف من عدم وجود الماء، وأنه في القرآن غير منطقيٍّ؛ لأنه في الوقت الذي يتحدث فيه عن خوف مريم من اتّهام أهلها لها يزعم لو كسنبرغ بأنّ القرآن يوجهها إلى التسرية بالطعام والشراب و جدول الماء، وهذا في رأينا خطأ كبير وقع فيه هذا المستشرق يمكن تصحيحه والردّ عليه من جانبين:

- الجانب الأوّل: أنّ سرياً في الآية قد يُقصد بها السيد المسيح ذاته، فيكون المراد فناداها من تحتها قد جعل ربك تحت سرياً؛ أي شخصاً سيّداً كريماً شريفاً، وتلك أكبر طمأنة لها من الخوف الذي انتابها من اتّهام أهلها لها، فإذا ما اطمأنت بتلك المعجزة الإلهية قال لها الله تعالى: ﴿وَهَزِيْ بِإِيْمَانِكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا فَكُلِيْ وَاشْرَبِيْ وَقَرِّيْ عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيْ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم: ٢٥-٢٦)؛ أي أنّ الله تعالى طمأنها أولاً وأزال ما بها من همّ في قضية الخوف من الاتّهام، وهذا شيءٌ معنويٌّ قلبيٌّ غير حسيٍّ، ثمّ أمرها بالطعام والشراب، كونها كانت تسير في صحراء، والصحراء تتسم بندرة الطعام والشراب، ولا شكّ في أنّها كانت في حاجة إليهما، وكونها امرأة أصبحت مرضعاً وتحتاج إلى أن تقيم صلبها ولو بقليمات صغيرة. هذا يعني أنّ القرآن عالج في السيدة مريم في هذا الموقف أمرين؛ الأوّل: أمر خوفها من الاتّهام بالزنا، والثاني: أمر طعامها وشرابها، وقدّم الأوّل على الثاني اهتماماً به ومناسبة لسياق الأحداث، وهذا ما ينقد قراءة لو كسنبرغ من أساسها.

والقرآن -وهو كتاب كريم من لدن حكيم خبير- يهتمّ بالجانب الأوّل ويصدّره على ما عداه، ثمّ يُردفه بالجانب الثاني، فالقرآن عالج في حادثة ولادة السيدة مريم قضية الأمن، بحيث تأمن على نفسها من الاتّهام بالفاحشة؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يشبع نهمه من الجانب الثاني ما لم يتحقّق له الأمن، وهذا المنهج يظهر بوضوح في قول الله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ

وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿البقرة: ١٥٥﴾، وهذا هو المنهج ذاته الذي اتبعه في موقف ولادة السيِّدة مريم للسيِّد المسيح.

- الجانب الثاني: إنّه بالوقوف على معنى سريّ في معاجم اللغة العربيّة نجدها تُشير إلى معانٍ تُفيد سياق نشر الطمأنينة الذي يستحقّه الموقف، ومن هذه المعاني كشف الهمّ، فيقال: سرى الهمّ عن فؤاده؛ بمعنى كشفه، ومنه السريّ كاشف الهمّ، وإذا طبقنا هذا المعنى على الآية التي يتعامل معها لوكسنبرغ بمنهجية مختلفة نجد أنّ من معاني (سريّاً) كاشف الهمّ، بمعنى: ألا تخافي ولا تحزني قد جعل لك ربك غلاماً كاشفاً لهمك ومزيلاً له، فلا تخشي قومك من أن يتهموك بالفاحشة.

ومن ثمّ، فإنّه إذا كان لوكسنبرغ يشي بأنّه من المستحيل أن يكون أوّل كلام ابنها لها جدول ماء، وإذا كان ينتظر من السياق أن يكون كلام الابن فيه عزاء للآم يردّ به على اتهامها بالحرام ويُزيله من الأساس، فقد بيّنا أنّ كلمة (سريّاً) فيها ما كان ينتظره من غير أن نلجأ مثله إلى القراءة الآرامية السريانية التي يحاول إشاعتها في القرآن.

٥. تفسير مفردة (انتبذت)

أمّا كلمة (انتبذت) في الآية ٢٥ من سورة مريم، فقد وقف عندها لوكسنبرغ أيضاً موقفاً غير منطقيّ، فقراءته تبني الفعل للمجهول، فيكون معنى (انتبذت) على البناء للمجهول هو طردت بضمّ الطاء، وهذا يعني أنّ قومها قاموا بطردها، وهذا مخالفٌ لما في سياق الآيات من أنّ السيدة مريم (انتبذت) بالبناء للمعلوم؛ بمعنى انعزلت من نفسها، وانفردت عن أهلها، والسؤال هنا لماذا إصرار لوكسنبرغ على ليّ عنق الآيات؟ وإذا كان الأمر واضحاً بذاته فلماذا الإصرار على معنى آخر أشدّ بعداً عن السياق وعن الحقيقة والمنطق؟

الغريب أنّ لوكسنبرغ يتّهم الدارسين السابقين واللاحقين شرقاً وغرباً بعدم الفهم، بل الأشدّ غرابةً أن يتّهم الأعاجم ممن كانوا لهم رأي غير رأيه بأنّهم لم يقفوا على المعنى المراد كونهم أعاجم!

٦. تفسير لوكسنبيرغ للآية ٢٤ من سورة مريم

وعلى الرغم من أن القرآن واضحٌ جليٌّ، وتأملُه نستطيع بسهولة الردّ على لوكسنبيرغ وغيره، فإنّ هذا المستشرق كان في نيّته السّعي في طريقه حتّى النهاية، ومن ثمّ بدلاً من التأمل في القرآن راح يتأمله في غير لغته، فاستبدل بكلمة (سرياً) كلمة شرياً السريانية مدّعياً أنّ الرسم القرآن يلفظها -يقصد سرياً- بهذا الشكل، وهذه الكلمة عنده صفة مشتقة من الفعل شرا أي حلّ بمعنى الحلال، ومن ثمّ يزعم أنّ الآية يجب أن تُقرأ على النحو التالي: (فناداها من نحاتها ألا تحزني قد جعل ربك نحاتك شرياً)^[١].

٧. نقد تفسير لوكسنبيرغ للآية

وقد اختلف أحد الباحثين مع لوكسنبيرغ في معنى كلمة سرياً الذي ذكر أنّها بمعنى «الحلال»؛ مستنداً إلى أنّ كلامه لا يستند إلى قاعدة لغويّة ينطلق منها لإثبات هذا المعنى البعيد، الذي يرى فيه أنّ كلمة شرياً (šaryā) صفة فعلية بمعنى «الحلال» عكس «الحرام» من الفعل شرا (šārā) بمعنى «حلّ»، في حين يرى هذا الباحث أنّ الفعل شرا لا يأتي بمعنى حلّ الشيء حلالاً، أي صار مباحاً، ولكن يأتي بمعنى «حرّر» و«أطلق»، ويكون معنى حلّ هنا التحرّر من القيد^[٢].

وقد استدللّ هذا الباحث على ذلك -باستخدام علم اللغة المقارن- من خلال استخدام الفعل في الأناجيل السريانية، ومن ضمن ما استدللّ به ديلان، هما^[٣]:

- الأوّل

ܘܩܘܠ ܠܗܡܐ ܐܕܗܒܐ ܐܠܝ ܩܪܝܬܐ ܕܐܡܡܟܡܐ ܕܠܘܩܬܐ ܕܬܝܘܢܐ ܕܐܬܐܢܐ ܡܪܒܘܬܐ ܘܨܚܫܐ

(وقال لهما اذهبا إلى القرية التي امامكما فلولو ق تجدان اتانا مربوطة وجحشا

[1]- Christoph Luxener, The Sero – Aramaic Reading of The Koran, P.127, 131, 135, 139, 141, 147.

[٢]- انظر: «القرآن ولغة السريان»، م. س، ص ٢٦-٢٧.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٢٧-٢٨.

معها فحلاهما واتياني بهما^[١].

- الثاني

نَ كَ حَم كُ تَا رُ كُ لَجَم نَجَل مَ كَ كَ هِ نَ كَ كَ نَ نَ مَ
 كَ مَ نَ كَ مَ نَ مَ نَ مَ نَ مَ نَ مَ نَ مَ نَ مَ

(الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء)^[٢].

ويلاحظ أن الكاتب قد استعمل اسم المفعول النكرة شِرا šare بمعنى «محلول»، واسم المفعول المعرفة منه شَرِيَا (šaryā) المحلول، أي المحرّر من القيد، ولم يأت بمعنى الحلال^[٣].

وبتحليل كلمة شَرِيَا (šaryā) اتضح لهذا الباحث أن شَرِيَا (šaryā): اسم مفعول مفرد مذكّر معرفة، أو مفرد مؤنث نكرة؛ بالاستناد إلى أن السريانية تستخدم الألف المسبوقه بالفتحة الطويلة في نهاية الاسم للدلالة على التعريف، أو التأنيث في حالة الإطلاق، ويدلّ السياق على أنه مفرد مذكّر معرّف. أمّا الاسم المنكّر فهو شِرا (šare) من الفعل المعتل الآخر شُرا (šārā) حرّر - أطلق - حلّ^[٤].

كما يرى أن الكسرة الممالة في اسم المفعول النكرة شِرا (šare ;atilde) هي عبارة عن اجتماع ياء لام الفعل مع فتحة لمناسبة الألف، وهي تشبه علامة جمع المذكّر المعرفة، كما نقول ملكا (malk & aelig); الملك للمفرد، والجمع منها ملكا (Malke) الملوك، فالكسرة الممالة - عند هذا الباحث - عبارة عن اجتماع ياء الجمع

[١]- إنجيل متى: ٢١-٢؛ انظر أيضاً: مرقس: ١-٧، ١١-٤؛ لوقا: ١٩-٣٣؛ يوحنا: ١-٢٧.

[٢]- إنجيل متى: ١٨-١٨؛ انظر أيضاً: مرقس: ١٥-٩؛ لوقا: ١٤-٤، ٢٣-١٦؛ يوحنا: ١٨-٣٩.

[٣]- انظر: «القرآن ولغة السريان»، م. س، ص ٢٨.

[٤]- انظر: م. ن، ص ٢٨.

مع فتحة التعريف، وتظهر الياء بعد حذف فتحة التعريف للإضافة، فنقول مَلَكِي (Malkay)^[١].

ليس هذا فحسب، بل لقد وجد أنّ التعريف من شِرا (šre ;atilde &) تردّ فيه الياء، فتصير شُرِّيا (šryā)، حيث يتمّ تحريك حرف الشين بالفتحة القصيرة لاجتماع حرفين ساكنين في أول الكلمة، فتصير شُرِّيا (šaryā)، وتعدّ حركة الشين هي الفارق المميّز بين اسم الفاعل واسم المفعول في حالة التعريف، فهي فتحة طويلة مع اسم الفاعل، نقول شُرِّيا (šryā)، وفتحة قصيرة مع اسم المفعول، نقول شُرِّيا (šryā).

وعلى ذلك يكون معنى شُرِّيا (šryā) التي تُلفظ «سَريا» -على اعتبار أنّ الشين في السريانية تقابل السين في العربية- بمعنى اسم المفعول من الفعل «حرّر» أي «المحرّر»^[٢].

ومن هنا نفهم أنّ لو كسنبغ تدخل تدخلاً صارخاً في القرآن الكريم، حيث نجد التدخّلات في كلمات: (تحتها)، (تحتك)، (سرياً)، فجعلها على الترتيب: نحاتها، نحاتك، شرياً، وهذا تحريفٌ صارخٌ لكتاب الله تعالى، وكأنّ هؤلاء المستشرقين حاولوا أن يخلعوا على القرآن ما وجدوه في كتبهم من تحريف. الغريب أنّ هذه الآية التي تدخل فيها لو كسنبغ اجتمع فيها العديد من الخطوات التي رسمهما لمنهجيته التشكيكية، فنجد تدخلاً من ناحية زيادة حروف على الكلمة القرآنية، كذلك نجد تدخلاً من ناحية استبدال حروف ببعض حروف الكلمة القرآنية؛ بهدف خلق قراءة عربية يريدونها عليها، كذلك نجد استبدال حروف ببعض الحروف في الكلمة القرآنية؛ بهدف قراءتها قراءةً سريانيةً لا قراءةً عربيةً.

[١]- انظر: «القرآن ولغة السريان»، م. س، ص ٢٨.

[٢]- انظر: م. ن، ص ٢٨-٢٩.

٨. التفسير الصحيح والمنطقي للآية

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يقرأ لوكسنبرغ هذه الآيات القرآنية - إن أراد الإنصاف حقاً - قراءةً عربيّةً بعيداً عن التدخّلات السريانية التي حاول إقحامها على النصّ؟! ولماذا السريانية؟ والحال أنّ مقدار ما بين العربية والعبرية مثلاً ربما أكثر بكثير مما بينها وبين السريانية!

وإذا كانت القراءة السريانية قادت إلى تفسير الآية على النحو التالي:

[فناداها حال وضعها ألا تحزني قد جعل ربك وضعك حلالاً]^[١].

فإنّه هنا يثور سؤال مهم: هل السيدة مريم في حاجة إلى من يخبرها عن وضعها أو جنينها حلالاً كان أم حراماً؟! هل هي في احتياج لمن يقول لها إنّ وضعك حلال؟ بالطبع لا، فهي ليست في حاجة إلى أن يقول لها أحد ذلك - ولو كان ابنها - لا لشيءٍ إلاّ لأنّها تعلم يقيناً أنّ ما هي فيه حلال. بما يعني أنّ القراءة السريانية لوكسنبرغ لا تعطي الطمأنينة المطلوبة، كما لا تضيف شيئاً جديداً بالنسبة للمعنى القرآنيّ حول السيدة مريم.

إنّما تتحقّق هذه الطمأنينة في القراءة العربية التي تعتمد على النصّ وفهمه جيّداً دون التدخّل فيه بالحذف والزيادة والاستبدال كما فعل هذا المستشرق، فالقراءة المنبثقة من التّصوُّص تقول:

[فناداها سيدنا عيسى من تحتها ألا تخافي ولا تحزني قد جعل ربك تحت سيّدًا كريماً شريفاً كاشفاً لهمك وحنك].

هذه القراءة هي التي تضيف شيئاً جديداً وتحقّق الطمأنينة، ويتحقّق ذلك في موضعين اثنين:

- الموضع الأوّل: في قوله تعالى (فناداها) فتلك معجزة ما أنعم الله تعالى بها على

[1]- Christoph Luxener, The Sero - Aramaic Reading of The Koran, P.141, 147.

أحد من العالمين، وهي أن يتكلم بعد ولادته مباشرة، فالمعجزة في حد ذاتها هي أقوى أثراً من أي شيء على إزالة ما بالسيدة مريم من خوف وحزن، وكأنها شعرت أو أيقنت أن هذا فعل إلهي جاء تثبيتاً وتبرئة لها من أي اتهام يوجه إليها من قومها.

- **الموضع الثاني:** في قوله تعالى (سرياً) والمقصود به المسيح ذاته، الذي جاء يطمئن أمه بأن من تحتها -يقصد نفسه- سيبدأ كريماً شريفاً، ومن ثم فلا خوف ولا حزن، فاطمئني، ومن ثم إذن (فكلي واشربي)، فالأمن والطمأنينة أولاً، ثم يأتي الطعام والشراب لاحقاً؛ إذ لا لذة لطعام أو شراب في غياب الأمن والطمأنينة.

وهذا تحليل بسيط يفهمه أي مسلم له إلمام باللغة العربية. ومنذ متى يحاول المفسرون البحث عن تفسير كتبهم المقدسة باستخدام لغة أخرى غير التي كتبت بها هذه الكتب؟! ومن الملاحظ أن لو كسنبرغ في كتابه الذي يربو على الثلاثمئة صفحة قد اعتمد منهجية تقوم على محاولة البحث عن القراءة السريانية لبعض الألفاظ القرآنية، مع تغيير معانيها، بل إنها تعدت معاني الألفاظ إلى معاني الجمل والعبارات والآيات كاملة، فكانت غايته تتجاوز مجرد إثبات وجود ألفاظ غير عربية في القرآن، بل تعدتها إلى اتهام القرآن ذاته بالتحريف.

الأفكار الرئيسية:

- اهتمّ لوكسنبرغ وطبق منهجيته الخاصة وفق القراءة السريانية في الآية ٢٤ من سورة مريم. وزعم أنّ الآية يجب أن تُقرأ على النحو التالي: (فناداها من نحاتها ألا تحزني قد جعل ربك نحاتك سرياً).
- اختلف أحد الباحثين مع لوكسنبرغ في معنى كلمة سرياً الذي ذكر أنّها بمعنى «الحلال»، في حين يرى هذا الباحث أنّ الفعل سُراً لا يأتي بمعنى حَلّ الشيء حلالاً أي صار مباحاً، ولكن يأتي بمعنى «حرّر» و«أطلق»، ويكون معنى حَلّ هنا التحرّر من القيد.
- لوكسنبرغ تدخّل تدخلاً صارخاً في القرآن الكريم، حيث نجد التدخّلات في كلمات: (تحتها)، (تحتك)، (سرياً)، فجعلها على الترتيب: نحاتها، نحاتك، سرياً، وهذا تحريفٌ صارخٌ لكتاب الله تعالى.
- القراءة المنبثقة من النصوص تقول: فناداها سيدنا عيسى من تحتها ألا تخافي ولا تحزني قد جعل ربك تحت سيداً كريماً شريفاً كاشفاً لهمك وحزنك.

فكّر وأجب:

١. ما هو التفسير السرياني الذي طرحه لوكسنبرغ لمفردة (تحت) في الآية ٢٤ من سورة مريم؟ وكيف نقده؟
٢. ما هو التفسير السرياني الذي طرحه لوكسنبرغ لمفردة (سرياً) في الآية ٢٤ من سورة مريم؟ وكيف نقده؟
٣. ما هو التفسير الذي أرده لوكسنبرغ للآية ٢٤ من سورة مريم؟ وكيف نردّه؟ وما هو التفسير الصحيح لها؟

الدرس الثامن

القراءة العبرية للغة القرآن

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعاوى المستشرقين في قراءتهم العبرية للقرآن.
٢. يطّلع على بعض النماذج التي ساقها المستشرقون لتأييد دعاويهم.
٣. يناقش وينقد دعاوى المستشرقين في قراءتهم العبرية للقرآن.



مدخل

عمد بعض المستشرقين إلى تقديم قراءة عبرية للغة القرآن، من خلال محاولتهم التنقيب عن الألفاظ العبرية التي يمكن أن تكون قد وردت في القرآن الكريم؛ غير أنهم استغلوا ذلك، فبنوا عليه نتائج غير علمية أو غير منطقية قوامها التعصب للعقيدة، وادّعوا اقتباس القرآن من اليهودية، وهي لا تختلف في نواياها عن تلك القراءة المتقدمة التي أتى بها لوكسنبرغ.

لكنّ يمكن القول: إنّ القراءة العبرية ليست قراءةً بالمعنى الذي ذهب إليه لوكسنبرغ، بل نسميها قراءةً تجوّزاً، بل هي قراءةٌ جزئيةٌ تمثل محاولةً للبحث عن بعض الألفاظ العبرية ليس إلا، وليست قراءة للقرآن بلغة عبرية؛ كما حاول أن يفعل لوكسنبرغ في قراءته السريانية-الآرامية للقرآن، وإنّ كان كلّ هذا لا يمنع من أنّ اتّهام الاستشراق اليهودي للقرآن بأنّه مجرد نسخة مزوّرة من الإنجيل تارة، ومن التوراة تارة أخرى.

ولقد حاول بعض المستشرقين عنوة البحث عن ألفاظٍ عبرية في القرآن، واستخرجوا ألفاظاً عربية قحّة، محاولين إلباسها اللغة اليهودية، فقد ذهب المستشرق جوزيف هورفيتز^[١] في كتابه «أسماء الأعلام اليهودية في القرآن»، الصادر في النصف الأوّل من القرن العشرين، وتحديدًا في عام ١٩٢٥م، إلى أنّ ألفاظ من نحو: ربّ العالمين، تبارك، أمر، أمانة، بركة، معتكفات، خلاص، سكينه، مثاني، قيوم، عبادة، منهاج، كفارة، ماعون، قدّوس، جبّار، سورة، نبوة، بعير، جنّات عدن، تزكّي، عبادة، بور، صديق، من ألفاظ اللغة العبرية، وأنّ سيّدنا محمّداً ﷺ أخذها من يهود المدينة^[٢].

[١]- مستشرق ألماني يهودي (١٨٧٤-١٩٣١م)، أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة جوته بفرانكفورت.

[٢]- انظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ص ٤٢.

أولاً: تفسير مفردة (حطّة)

من المفردات التي وقفت عندها القراءة اليهودية: مفردة (حطّة) التي وردت في قول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٥٨)؛ حيث ذهب المستشرق جاكوب بارت^[١] في كتابه «القرآن تعليق وتطابق»، الصادر عام ١٩٧١ م إلى أنّ تلك الكلمة عبرية^[٢].

مع أنّ الواقع يقول إنّ قواميس اللغة العربية ومعاجمها؛ مثل: لسان العرب، تبين عربية الكلمة، فيقول ابن منظور: الحطّة؛ بمعنى نقصان المرتبة، وفعل الأمر حُطَّ عَنَّا، بمعنى اغفر لنا^[٣].

ثانياً: تفسير مفردة (بعير)

الأمر ذاته ينطبق على مفردة بعير في قول الله تعالى: ﴿... وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٢)، فقد ذهب جوزيف هورفيتز إلى أنّها مأخوذة من العبرية، وهي معناها في العبرية حمار، في حين أنّ الكلمة في لسان العرب تعني الجمّل أو الحمار؛ بما يعني أنّ الكلمة عربية، فضلاً عن أنّها كانت شائعة في العصر الجاهليّ قبل الإسلام؛ فالحكم بعربيتها لا نقاش فيه.

يقول الشاعر:

لا تشتهي لبن البعير وعندنا... عرق الزجاجة واكف المعصار.

ثالثاً: تفسير مفردة (سورة)

وبالتّظر إلى مفردة (سورة) نجدها وردت في سورة التوبة في قول الله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (التوبة: ٦٤)، وفي

[١]- مستشرق ألمانيّ (١٨٥١-١٩١٤م)، متخصص في اللغة العربية واللغات السامية.

[٢]- انظر: بارت، جاكوب، القرآن تعليق وتطابق، ص ١٤٥.

[٣]- ابن منظور، لسان العرب، مادّة حطّ.

سورة النور في قول الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ١). وينقل عن شفالي قوله: «إنَّهَا تبدو مشتقةً من «صورتاً» أو «سورثا» السريانية؛ ومعناها: الكتاب المقدس»^[١].

وهذا الأمر شيء مجافٍ للحقيقة؛ إذ إنَّ كلمة سورة من الكلمات ذات الاشتقاق العربيّ الأصيل، ومنها سور الحائط، وسور المدينة؛ بمعنى الحائط المحيط بها المشتمل عليها، ففي لسان العرب لابن منظور السورة تعني الفصل أو القطعة المستقلة من القرآن الكريم، وقيل بمعنى المنزلة الرفيعة، وقيل بمعنى الشرف، أو الفضل، أو العلامة، والسورة من البناء: ما طال منه وحسن، والجمع سور وسورات^[٢].

وقد رفض نولدكه على الرغم من ذلك أصل الكلمة عربيًّا، بل ذهب إلى أنَّها مشتقة من اللغة العبرية؛ بمعنى: الخطُّ أو الصَّفُّ أو الطابور، وأنَّها لم ترد بمعنى الفقرة من الكتاب^[٣]، في الوقت الذي يرى فيه المستشرق هيرشفيلد بأنَّها كلمة آرامية^[٤].

وبنظرة بسيطة يمكن إدراك أنَّ اللفظة قد تكون من المشترك السامي الذي تشترك فيه اللغات السامية في اشتقاقه، باعتبار العربية والسريانية والعبرية تنتمي إلى لغة أم واحدة، هذا إن كان حقًّا من قبيل المشترك السامي، ولم يكن عربيًّا حقًّا. ثمَّ إنَّ منطوق اللفظ موجودٌ في اليابانية، فينطق (Sora - سورا)، فهل يتخذ ذلك مدعاة للقول بأنَّ كلمة سورة في القرآن الكريم أُخذت من اليابانية مثلاً؟! هذا بالطبع لا يقوله عاقل؛ لكنَّ المشكلة الأساسية التي ينطلق منها المستشرقون أنَّهم يحاولون إلباس لغة القرآن زيِّ لغة أخرى، أيًّا كان هذا الزي، لينتهوا في آخر الأمر إلى مرادهم الذي يصطنعون كلَّ هذه الإشكاليات المزعومة من أجله، وهي نفس أصالة لغة القرآن الكريم، والادعاء بأنَّه من عند النبيِّ محمدٍ وليس من عند الله تعالى.

[1]- Christoph Luxener, The Sero – Aramaic Reading of The Koran, P.53, 226.

[٢]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سَوْر.

[٣]- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٢٣١.

[٤]- م. ن، ج ١، ص ١٥٤.

أما الدليل على عربيّة الكلمة، فهو قول الشاعر النابغة الذبيانيّ الشاعر الجاهليّ الذي توفيّ في عام ١٨ قبل الهجرة النبويّة:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً،
تَرَى كُلَّ مَلَكٍ دُونَهَا يَتَذَبَذَبُ؟

رابعًا: تفسير مفردة «فرقان»

هناك بعض المستشرقين الذين وقفوا عند كلمة فرقان، في قوله الله تعالى: ﴿وَإِذِ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (آل عمران: ٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانَ﴾ (الأنفال: ٤١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١).

هؤلاء المستشرقون؛ من أمثال: بلاشير، قرأوا الفرقان في الآيات على أنه بمعنى الإنقاذ، وأنها ذات أصل سريانيّ أو آرامي^[١]، في حين يذهب ريتشارد بيل، إلى أنها مأخوذة من المصادر المسيحيّة، وأنّ النبيّ محمّدًا صنع منها ومن الفعل فَرَّقَ في العربيّة توليفة جديدة للتفريق بين أتباعه والرافضين لدعوته^[٢]، في حين يدعي رودي بارت القرآن في الآية ٤٨ من سورة الفرقان أنّ كلمة الفرقان مبهمه^[٣].

لكنّ هناك خطأ كبيراً عند هؤلاء المستشرقين، ناتج عن تطبيق أفكار مسبقة في الذهنيّة الاستشراقية، فهم لا يستندون في دعواهم على أسس علميّة ومنهجية،

[١]- العلوي، أحمد بابانا، «المستشرقون والدراسات القرآنيّة»، على الرابط التالي:

<http://www.almothaqaf.com/derasat/885107.html>

[٢]- بيل، ريتشارد، مدخل إلى القرآن، ص ٥٤.

[٣]- «المستشرقون والدراسات القرآنيّة»، م. س.

ولكنهم يستندون إلى مجرد أوهام أو إسقاطات؛ بدليل أنّ كلمة فرقان في القرآن لها معانٍ متعددة تدلّ على ثراء لغة القرآن وغناها، فهي فضلاً عن أنّها مأخوذة من الفعل فَرَّقَ؛ بمعنى التّفريق بين الحقّ والباطل، الخير والشرّ، الغيِّ والرشاد، الهدى والضلال، فإنّها تدلّ على القرآن ذاته؛ كما وردت في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ﴾.

خامساً: تفسير مفردة (آية)

ومن المفردات التي وقف بعض المستشرقين عندها: مفردة (آية)، وقد وردت في القرآن بصيغتي المفرد والجمع، وبصيغة المفرد، جاء قول الله تعالى:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة: ١٠٦).

﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ (البقرة: ١١٨).

﴿وَلَمَّا آتَتْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ (البقرة: ١٤٥).

﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾ (البقرة: ٢١١).

وبصيغة الجمع جاء قول الله تعالى:

﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣).

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٧).

﴿وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢١).

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢).

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٣).

ذهب المستشرق شفالي إلى أنّ مفردة (آية) مأخوذة من المفردة العبرية (أوث)،

والسريانية (أثا)؛ بمعنى العلامة والدليل، غير أنّ اشتقاقهما عنده على الرغم من ذلك ليس مؤكّداً^[١].

وهذا يعني أنّه يبني رأيه على غير يقينٍ، وإنّما على خيالٍ ووهمٍ، ولو كان كلامه مؤكّداً لانتهى إلى كلامٍ قطعيٍّ!

كما أنّه نسب المفردة إلى العبريّة والسريانيّة معاً، وهذا يعني أنّ كلامه، لو صحّ، لكانت هذه المفردات مع مفردة آية من المشترك الساميّ، أي الذي تشترك فيه العبريّة والسريانيّة والعبريّة، وهذا يقضي على فرية الأخذ من العبريّة أو السريانيّة؛ كما يدّعي.

ومن جانب آخر، فإنّ منطوق (آية) ورد في العديد من اللغات، ولكن بمعانٍ مختلفة، ومن هذه اللغات^[٢]:

- اللغة العبريّة: (את איה)، بمعنى الطيور المحلّقة، أو سرعة الطيران.
- اللغة اليابانية: (あや, アヤ) آية، (Aya) في اللغة اليابانيّة تعني «التصميم»، «الملون» و«الجميل».
- اللغة الجرمانيّة القديمة تعني السيف أو الشيء الحادّ والقاطع.
- اللغة الأردنيّة: حيث تشير كلمة آية إلى النساء العاملات في الرعاية الصحيّة

[١]- انظر: شفالي، تاريخ القرآن، ج٢، ص٣٤٢.

[٢]- انظر الروابط الإلكترونيّة الآتية:

<https://thewifechoice.com/japanese-girls-names-and-meanings/>

http://www.20000-names.com/female_japanese_names.htm

<https://thoughtcatalog.com/jeremy-london/2018466-/06/japanese-girls-names/>

<https://thoughtcatalog.com/jeremy-london/2018466-/06/japanese-girls-names/>

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D98%A%D8%A9_\(%D8%A7%D8%B3%D985%\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D98%A%D8%A9_(%D8%A7%D8%B3%D985%))

<https://www.edarabia.com/ar/18-%D985-%D8%B9%D986-%D98%A-%D984-%D8%A3%D8%B3%D985-%D8%A7%D98%A%D8%A9/>

أو ممرضة الأطفال الصغار. وفي باكستان عادةً تطلق كلمة آية على العاملات والموظفات في مراكز الطفولة ورياض الأطفال.

- في لغة شعب «شمهوفي» بالإنجليزية (Chemehuevi): تعني كلمة آية عندهم نطقًا: السلحفاة أو البطيء جدًا.

- في لغة أدينكرا الإفريقية بالإنجليزية (Adinkra) تعني كلمة آية في منطوقهم، السرخس، وهو رمز للقدرة على التحمل وسعة الحيلة.

- في النيبال تعني لديهم آية بالمنطوق: الأم أو الجدة.

وإذا كان منطوق الكلمة يوجد في كل هذه اللغات واللّهجات، فهل يصحّ لنا أن نقول إنّ القرآن أخذ عنها كلّها مثلاً؟! بالطبع لا؛ لأنّ ذلك اللفظ وغيره يعدّ من المشترك نطقًا بين اللغات، فضلاً عن أنّ المنطوق في كل لغة من اللغات له معنّى مغاير لمعنى كلمة آية الواردة في القرآن خاصّة، واللغة العربيّة عامّة، حتى العبريّة التي يقال إنّ اللفظ مشتقّ منها نجده يأتي بمعنى الطيور المحلّقة أو سرعة الطيران، فهل يعقل بعد هذا أن يتمسّك المستشرقون بهذه المفردة (آية) وغيرها، مدّعين أنّها تمثل اقتباسًا من اللغة العبريّة أو غيرها؟!!

إنّ ما استند إليه المستشرقون من مفردات؛ كقرآن، وآية، وسورة، وغيرها، لا ينهض دليلٌ أو حتّى شبه دليل عليها، فمحاولات ردّ هذه المفردات إلى العبريّة أو السريانيّة لم تستطع أن تستدلّ عليها بكلام يوافق العلم والمنطق، فضلاً عن الحقائق التاريخيّة، ونحن نعلم يقينًا أنّ الغرض الرئيس من كلّ هذه المحاولات هو التشكيك في لغة القرآن، ونفي الأصالة عنه، والادّعاء ببشريّة مصدره، فلم تكن هذه المحاولات إلّا استدراجًا للمسلمين للتشكيك في دينهم، والادّعاء بأنّه من صنع النبي ﷺ، نتيجة تعلّمه -بحسب زعمهم- من التوراة والإنجيل، أو اليهود والنصارى؛ اليهود العبرانيّين، والنصارى السريانيّين.

لقد ذهب القرطبيّ إلى أنّه لا يوجد في القرآن ما يُخالف التراكيب العربيّة، وإن

كان هناك بعض الأعلام الأعجمية؛ كإبراهيم، ونوح، ولوط، وغيرها من الأعلام، فإنه ليس لها ألفاظ أخرى من غير العربية، ومن ثم انتهى الطبري إلى أن وجود ما يُظنّ معه أنه أعجمي من باب ما توافقت عليه اللغات^[١]؛ بمعنى أنه من قبيل المشترك اللغوي السامي.

لكن يجب ألا نبادر بوصف الكلمة بالأعجمية أو المعربة؛ إلاّ بدليل عليها لا يقبل الشكّ؛ لأنّ أكثر اللغات المتجاورة تنتمي إلى جذر واحد، فقد يُسارع بعض الدارسين إلى نسبة لفظة عربيّة ما إلى العبريّة أو السريانيّة أو الفارسيّة، وهي موجودة في كلام العرب قبل العصر الجاهليّ بمئات السنين، وقد تدخل لفظة معربة ما على اللغة العربيّة فتُخضعها لقواعدها واشتقاقاتها وقوانينها، ثمّ يتحدّث بها العرب مئات السنين، حتّى يصير المتحدّث بها لا يدري أنّها كانت في الأصل غير عربيّة، ومن ثمّ فليس لأحد بعدها أن يقول إنّها غير عربيّة، بل في كثير من الأحيان تكون اللغة العربيّة هي الأصل، واللغات الأخرى هي من أخذت عنها.

وقد عمد عبد الرحمن بدوي إلى الردّ على مزاعم المستشرقين، مستنكراً ما يذهبون إليه، استناداً إلى أنّ ذلك يستدعي أن يكون سيدنا محمد على دراية تامّة بالعبريّة والسريانيّة واليونانيّة، وأنّه كانت لديه مكتبة عظيمة الكتب تشتمل على كتب التلمود والأنجيل المسيحيّة، وكتب الصلوات المختلفة، وقرارات المجامع الكنسيّة، وكتب الملل والنحل المسيحيّة، وأعمال أدباء اليونان، وهذه الفرضيّة غير صحيحة على الإطلاق، الأمر الذي جعله يقول: هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب، وهو كلام لا برهان عليه. إنّ حياة النبيّ محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع... ولا أحد قديماً أو حديثاً يمكنه أن يؤكّد أنّ النبيّ كان يعرف غير العربيّة، إذاً كيف يُمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدّعون^[٢].

المستشرقون هنا يستندون -طبقاً للمنهج الإسقاطي- على فرضيّة أنّ القرآن مُتحدّل

[١]- انظر: القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، ج ١، ص ٧٣؛ الدمشقي، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١١، ص ٨، ١.

[٢]- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن، ص ٧٦.

ومقتبسٌ من اللغة العبرية وغيرها، دون أن يكلفوا أنفسهم مؤونة البحث في هاتين اللغتين أو اللغات التي تنتمي إلى أصلٍ واحدٍ، وهو الأصل السامي، بدليل ما قاله إسرائيل ولفنسون ذاته في كتاب تاريخ اللغات السامية: «والواقع أنه ليس أمامنا كتلة من الأمم ترتبط لغاتها بعضها ببعض، كالارتباط الذي كان بين اللغات السامية»^[١]؛ بما يعني أنّ هناك الكثير من الجذور اللغوية المشتركة بينهما؛ نتيجة الانتماء إلى هذا الأصل اللغوي المشترك.

لكنّ الإشكالية الكبرى التي يقع فيها المستشرقون هنا أنّهم لا يدركون -طبقاً لعلماء اللغة وعلم مقارنة الأديان- أنّ العبرية والعربية مع السريانية وغيرها ترجع إلى أصل واحد، هو الأصل السامي، فقد انتهى أحد الباحثين بناءً على ما أفصحت عنه الدراسات اللسانية والتاريخية والأثرية الحديثة إلى ظهور لغة سامية مشتركة بين شعوب منطقة الهلال الخصيب منذ القرن ١٤ قبل الميلاد، وأنّ اللغة العربية كانت واحدة من لغات هذه اللغة الأم^[٢].

وهذا يفسر لنا التشابه الكبير بين العربية والعبرية في بعض الجذور اللغوية، حيث يعدّ ما بين العربية والعبرية أكبر بكثير مما بين العربية وغيرها من لغات الأصل السامي، ومن ثمّ يقول (ولفنسون): «على أنّ هناك كلمات مشتركة في جميع اللغات السامية، يُرجّح أنّها كانت مادة من اللغة السامية الأصلية»^[٣].

بل إنّ هذا المستشرق وجّه كلاماً مهماً لأولئك المستشرقين الذي يتتهجون نهج إشاعة الشبهات حول لغة القرآن مبيّناً خطأ منهجهم، وتنافيه مع المنهج العلمي السليم، فضلاً عن عدم إلمام واضح بطبيعة هذه اللغات المشتركة. يقول ولفنسون: «ولكن يجب ألاّ يبالغ الباحث في مسألة تأثير الآرامية والعبرية في العربية الشمالية، إذ ينبغي أن يحترس من الخطأ في نسبة بعض الكلمات العربية إلى إحدى أخواتها

[١]- ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، ص ١٠.

[٢]- انظر: عثمان، أحمد، في الشعر الجاهلي واللغة العربية، ص ٧٤-٧٥.

[٣]- تاريخ اللغات السامية، م. س، ص ١٤.

السامية، ظناً منه أنها منقولةٌ منها، فقد يُوجد عددٌ كبيرٌ من الألفاظ له رنة آراميةٌ أو عبريةٌ، وهو في الواقع كان يُستعمل عند العرب قبل أن يحدث الاتصال بين هذه اللغات. وقد أشرنا غير مرّة، إلى أنّ وجود تشابهٍ في الألفاظ والأساليب لا يدلّ في كلّ الأحوال على اقتباس، بل إثبات الاقتباس يحتاج إلى أدلّةٍ أخرى غير التشابه. وقد غفل بعض كبار المستشرقين عن هذه النظرية، فوقعوا في أغلطٍ كثيرةٍ، أخذها عنهم صغار الباحثين بدون رويةٍ، وقدّوهم فيها تقليدًا مطلقًا^[١].

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ تبادل التأثير والتأثير بين اللغات، يعدّ قانونًا اجتماعيًا إنسانيًا، واقتراض اللغات بعضها من بعض ألفاظًا يعدّ ظاهرةً إنسانيةً. واللغة العربية ليست بدعًا من اللغات الإنسانية، بل إنّها تميّزت عنها بالبراعة في تمثّل الكلام الأجنبيّ، ومن ثمّ صياغته على أوزانها، وإنزاله على أحكامها، وجعله جزءًا لا يتجزأ من أجزائها^[٢].

إنّ هذه الألفاظ الدخيلة - حسب أحد الباحثين - تنصهر في بوتقة واحدة داخل اللغة مع مرور السنين وتعاقب الأزمنة، ثمّ تندرج في ثقافة اللغة التي استقبلتها دون أن يعلم أكثرهم أنّها دخيلةٌ قبل مئات (أو آلاف) السنين، وحتى المتخصّص باللغة يجد صعوبةً بالغةً في استخراجها. والألفاظ المعرّبة الموجودة في القرآن الكريم، كانت قد دخلت العربية قبل نزوله بمئات السنين، فأصبحت فصيحَةً من صميم اللسان العربيّ، تكلم بها بلغاء العرب وفصحاؤهم. وما دامت فصيحةً، فنزول القرآن الكريم بلسان العرب، يقتضي شمولها في ثناياها^[٣].

ومن المعلوم أنّ علم اللغة قد أصابه التطوّر، ووصل إلى مرحلةٍ تمكّنه من الوصول إلى فهم طبيعة اللغات وخصائصها وتاريخها، الأمر الذي يحكم بسهولة على آراء المستشرقين الدّاعين إلى اقتباس القرآن كلماتٍ عبريةً أو غيرها بأنّها آراءٌ يشوبها العوار، فالعديد من ألفاظ اللغة العربية التي ظنّ السّابقون - حتى من علماء الأُمَّة الإسلاميّة - أنّها معرّبةٌ ثبت خطؤها؛ حيث أثبتت الدّراسات اللغوية الحديثة

[١]- تاريخ اللغات السامية، م. س، ص ٨٦.

[٢]- انظر: بلاسي، المعرّب في القرآن، ص ١٢٥ وما بعدها.

[٣]- انظر: م. ن، ص. ن وما بعدها.

أصلها العربيّ، أو على الأقل أصلها السامي، والدليل على ذلك أنّ هذه الدراسات أكّدت على أنّ العربيّة والعبريّة والحبشيّة والسريانيّة أصلها واحد.

وليس لنا أن نغفل عن حقيقة مهمّة؛ مؤدّاها: أنّ هناك حضارةً قديمةً بائدةً للعرب، وهي كانت حضارةً كبيرةً لا يُستهان بها، بدليل الاكتشافات التي تظهر يوماً بعد يوم، ومن المحتمل أن تكون هناك بعض الكلمات العربيّة التي تسلّلت إلى اللغات الأخرى المشتركة معها في الأصل اللغوي، ثمّ اندثرت هذه الحضارة، وبقيت الألفاظ، فظنّ بعض أنّها من أصلٍ غير عربيٍّ^[١]، من باب هذه بضاعتنا رُدّت إلينا. بل إنّ هناك من يصرّح -بناءً على الاكتشافات الأثرية الحديثة- بأنّ العبريّة والسريانيّة والكلدانيّة ولهجات الآراميين كلّها عربيّة، بل إنّّه ينتهي إلى أنّ كلمة سامية معناها عربيّة^[٢].

وبناءً على ما سبق فإنّ الألفاظ المذكورة في القرآن الكريم -مما يظنّ الناس معها أنّها غير عربيّة- هي عربيّة متوافقة في اللفظ مع لغةٍ أخرى، أو ألفاظ شخصيات وأماكن لا مفرّ من ذكرها.

[١]- انظر: المعرّب في القرآن، م. س، ص ٦٧ وما بعدها.

[٢]- في الشعر الجاهلي واللغة العربيّة، م. س، ص ٩٣.

الأفكار الرئيسية:

- القراءة العبرية هي قراءةٌ جزئيةٌ تمثّل محاولةً للبحث عن بعض الألفاظ العبرية ليس إلا، وليست قراءة للقرآن بلغة عبرية؛ كما حاول أن يفعل لوكسنبرغ في قراءته السريانية-الآرامية للقرآن.
- حاول بعض المستشرقين عنوة البحث عن ألفاظٍ عبرية في القرآن، واستخرجوا ألفاظاً عربيةً قحّة، ومحاولين إلباسها اللغة اليهودية.
- وقفت القراءة اليهودية عند مفردة (حطّة)، وقد ذهب المستشرق جاكوب بارت في كتابه «القرآن تعليق وتطابق»، إلى أنّ تلك الكلمة عبرية، مع أنّ ومعاجم اللغة العربية، تثبت عربيّة الكلمة؛ بمعنى اغفر لنا.
- ذهب جوزيف هورفيتز إلى أنّ مفردة (بعير) مأخوذة من العبرية، ومعناها في العبرية حمار، في حين أنّ الكلمة في لسان العرب تعني الجمل أو الحمار؛ بما يعني أنّ الكلمة عربية، فضلاً عن أنّها كانت شائعة في العصر الجاهليّ قبل الإسلام.
- ذهب شفالي إلى أنّ مفردة (سورة) تبدو مشتقةً من «صورطا» أو «سورثا» السريانية؛ ومعناها: «الكتاب المقدّس». والصحيح أنّ كلمة سورة من الكلمات ذات الاشتقاق العربيّ الأصيل.
- وقف بعض المستشرقين عند مفردة (فرقان)، وادّعوا أنّها بمعنى الإنقاذ، وأنّها ذات أصل سريانيّ أو آراميّ... لكنّ كلمة فرقان في القرآن لها معانٍ متعدّدة تدلّ على ثراء لغة القرآن وغناها، فهي فضلاً عن أنّها مأخوذة من الفعل فرّق؛ بمعنى التّفريق بين الحقّ والباطل، الخير والشرّ، الغيّ والرشاد، الهدى والضلال، فإنّها تدلّ على القرآن ذاته.
- وقف بعض المستشرقين عند مفردة (آية)، فذهب المستشرق شفالي إلى أنّها مأخوذة من المفردة العبرية (أوث)، والسريانية (أثا)؛ بمعنى العلامة والدليل.
- إنّ ما استند إليه المستشرقون من مفردات؛ كقرآن، وآية، وسورة، وغيرها، لا ينهض دليل، أو حتّى شبه دليل عليها...

فكرواُجب:

١. ما هي القراءة العبرية التي ساقها المستشرقون لمفردتي (حطّة) و(بعير)؟ وكيف نقدها؟
٢. كيف قرأ المستشرقون مفردة (سورة) الواردة في القرآن قراءة عبرية؟ وما هي الملاحظات الواردة عليها؟
٣. ما هي القراءة العبرية التي ساقها المستشرقون لمفردة (آية)؟ وكيف نقدها؟

الدرس التاسع

نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف إلى نظرة الاستشراق الإسرائيلي وطروحاته في القصص القرآني.
٢. يطّلع على أنموذجين لمستشرقين ممّن بحثوا في القصص القرآني ويقف عند طروحاتهم.
٣. ينقد هذه النظرات والطروحات الاستشراقية ويفنّدها.



مدخل

يمثل موقف المستشرقين من القصص القرآنيّ -سواء في الاستشراق القديم أو الاستشراق المعاصر- موقفًا متربصًا إلى حدّ كبير، تبدو فيه النزعة التعصّبية الغربيّة من جانب، أو النزعة التبشيريّة من جانب ثان، أو النزعة الانتقاميّة من جانب ثالث، وكلّها لا تمتّ إلى البحث العلميّ الموضوعي والمتكامل أو المنهجية العلميّة بصلّة، لكنّ هذا لا يعني وجود قلة قليلة من المستشرقين الذين كانوا ينتهجون نهجًا علميًّا في دراساتهم القرآنيّة^[١].

وفي الدراسات الاستشراقية المعاصرة -وبالخصوص الاستشراق اليهوديّ وربيّه الاستشراق الإسرائيليّ- توجيه للاهتمام ناحية القصص القرآنيّ من زاوية التشابه القائم بينه وبين قصص التوراة والإنجيل، ولهذا «خلفية تتعلّق بكتابات الاستشراق اليهوديّ حول هذه القضية، والتي تطوّرت حديثًا، وأصبحت تُطرح في إطار دراسة ما بات يعرف في الاستشراق الإسرائيليّ بـ«قصص الأنبياء المشتركة بين اليهوديّة والإسلام»، أو «المشتركات بين اليهوديّة والإسلام»، وكذلك في ما يتعلّق بالحوار الدينيّ بين الإسلام واليهوديّة من جانب، وبين الأديان التوحيدية السماوية الثلاثة من جانب ثان»^[٢].

إنّ مراجعة مواقف المستشرقين وكلماتهم حيال القصص القرآنيّ تكشف عن أنّ لهم في قضية علاقة القرآن بالكتب المقدّسة والأديان السماوية الأخرى دعاوى ثلاث: دعواهم اقتباس القرآن في قصصه من الكتب السماوية الأخرى، ودعواهم وجود تشابه قصصيّ بين القرآن والكتب السماوية الأخرى، ودعواهم تحريف القرآن للقصص التوراتي. وهذا ما ستناوله في هذا الدرس والدروس اللاحق.

[١]- انظر: النصارويّ، عادل عبّاس، «محتوى النصّ القرآنيّ في فهم المستشرقين»، ص ١٢.

[٢]- البهنسي، أحمد، «الاستشراق والاستشراق الإسرائيليّ (١ / ٢)»، حوار منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، على الرابط الآتي:

دعوى الاقتباس من الكتب السماوية الأخرى

يدّعي العديد من المستشرقين أنّ القصص القرآنيّ هو تقليد للقصص الموجود في الأديان السماوية السابقة على الإسلام وكتبها، محاولين التشكيك في أصالة القرآن من جانب، ومتغافلين عن أنّ الكتب السماوية مصدرها واحد.

أولاً: نظرة الاستشراق الإسرائيلي للقصص القرآني

١. بيان نظرة الاستشراق الإسرائيلي للقصص القرآني

يعتبر الاستشراق الإسرائيلي المعاصر من أكثر مدارس الاستشراق استلهاماً لهذه الفكرة وإيماناً بها، وربّما يرجع السبب في ذلك إلى البحث عمّا يدعم موقف هذا الكيان ويعضده بشتّى الطرق، حتى لو كانت إحدى هذه الطرق هي البحث في القرآن وإقحام النصوص؛ كي تشي بوجود علاقة من نوع ما بين الإسلام واليهود؛ بحثاً عن مخرج تاريخيٍّ لأزمة الوجود التي يعانونها على أرضٍ مغتصبة.

وقد سلك هذا المسار جملة من المستشرقين المتقدمين والمعاصرين؛ أمثال: المستشرق الألمانيّ اليهوديّ «هاينريش شباير» في كتابه: «قصص أهل الكتاب في القرآن»، والمستشرق اليهوديّ «إبراهام كاتش»، صاحب كتاب «اليهودية في الإسلام»، وكذلك المستشرق الإسرائيليّ المعاصر «شالوم زاوي»، و«جولدتسيهر»، و«غوستاف لوبون»، و«ريتشارد بل»، و«جورج سيل»، و«كاسميرسكي»، و«إبراهام جايجر»، وغيرهم ممّن قالوا بهذه الآراء التي لا تستند إلى دليل.

وسوف نتعرّض بالتفصيل لأنموذجين من المستشرقين الإسرائيليين؛ هما: أوري روبين، وأبراهام جايجر.

وهناك كتب كاملة تحمل عناوين تفيد ما ذهب إليه المستشرقون الإسرائيليون؛ إذ يبرز الزعم بأخذ محمد ﷺ لدينه من اليهود واضحاً في عناوين الكتب والأبحاث. ومن الكتب القديمة التي استقى منها الاستشراق المعاصر شبهاته، يمكن ذكر:

- «الراهب بحيرا والقرآن»، لمؤلفه: «كراديغوا»، عام ١٨٩٨ م.
 - «السامريون في القرآن»، لمؤلفه: «جوزيف هاليفي»، عام ١٩٠٨ م.
 - «عيسى في القرآن»، لمؤلفه: «جروهمان»، عام ١٩١٤ م.
 - «القرآن... الإنجيل المحمّدي»، لمؤلفه: «سترستين»، عام ١٩١٨ م.
 - «الإسرائيليات في القرآن»، لمؤلفه: «يوشع فنكل»، عام ١٩٣٢ م.
 - «عناصر نصرانيّة في القرآن»، لمؤلفه: «أزير»، عام ١٩٣٥ م.
 - «القصص الكتابي في القرآن»، لمؤلفه: «شباير»، عام ١٩٣٩ م.
 - «النصرانيّة واليهوديّة في القرآن»، لمؤلفه: «برمشترك»، عام ١٩٥٣ م.
- ففي هذه الكتب يُرجع مؤلفوها القصص القرآني إلى الكتاب المقدّس، من دون بيان أوجه الاختلاف بين الاثنين!

٢. نقد نظرة الاستشراق الإسرائيلي للقصص القرآني

يرد على نظرة الاستشراق الإسرائيلي للقصص القرآني الآتي:

- إنّ القرآن الكريم تناول هذا القصص بأسلوب ومعالجة وحقائق مختلفة عمّا هي عليه في الكتاب المقدّس. وليس صحيحاً الزعم بأنّ هناك اقتباساً لمجرّد ورود القصّة هنا وهناك، بل لا بدّ أوّلاً من دراسة طريقة تناول القرآن والكتاب المقدّس لهذا القصص، والوقوف على الاختلافات الجوهرية بين هذا وذاك، وتحديد مدى مطابقتها كلّ منهما للمعارف العلميّة المعرفيّة والتاريخيّة الثابتة وانسجامهما معها.
- إنّ قصص آدم، ونوح، وإبراهيم، وإسحاق، وإسماعيل، ويعقوب، ويوسف، وداود، وسليمان، وعيسى، وهود، وصالح(ع)، لها وجودها في الديانة اليهوديّة؛ كما الحال في الإسلام، ولكن هل وجودها هنا؛ كوجودها هناك؟ بالطبع الأمر مختلف

جدًّا، فهل صورة هذا القصص في القرآن؛ كصورة القصص في التوراة؟ بالطبع لا أيضاً، فلماذا الإصرار -إذن- على ردِّ هذا القصص إلى الديانة اليهودية؟

- بعض القصص القرآنيّ أو حتّى بعض التفاصيل الواردة فيه، ولا سيّما قصص داود وسليمان ويوسف(ع)، لم يجد المستشرقون الإسرائيليّون شبيهاً لها في التوراة، فحاولوا إيجاد مشابهاً لها عمداً في الكتب الدينية (المدراشيم) و(الآجادا) اليهودية؛ لردّها إليها، وهي كتب لعدد من الحاخامات اليهود الأوائل، ولا سيّما خلال العصر الوسيط، وهي كتب مليئة بالقصص، والأساطير، والمواعظ الدينية حول الحاخامات اليهود. وعلى الرغم من أنّ هذه الكتب كُتبت بعد القرآن الكريم من الناحية التاريخية، وليست سابقة عليه؛ إذ كُتبت وبدأت تظهر للوجود في بداية القرن الرابع عشر الميلادي^[١].

والسؤال -هنا- أنّه على فرض التسليم بأنّ (الآجادا) و(المدراشيم) قد كُتبا قبل نزول القرآن وبعثة النبيّ محمد ﷺ، فكيف تسنّى للنبيّ الكريم أن يطّلع عليهما؟! وهل كان على دراية بتلك اللغة التي كُتبا بها؟! أتراه قد قرأها في لغتها الأعجمية وهو أمّيّ لا يعرف القراءة والكتابة العربية؟! ولنقل أنّه تعلمها، فكيف تعلّمها؟! ومتى تعلّمها؟! أتراه تعلّمها من «بحيرا الراهب» الذي قابله في إحدى الرحلات؟! أم من «ورقة بن نوفل»؟! ولو كان تعلّمها، فلماذا لم يُعلم أهل قريش بذلك، وقد كانوا أوّل من يذيعون عنه؟! أمّا إذا كانت (الآجادا) و(المدراشيم) قد كُتبا بعد القرآن بقرون -وهو ما نرجّحه، وما هو ثابت فعلاً- فإنّ الحجّة تطلّ واهية، ولا تصمد أمام النقد الصحيح. وعليه، فالصحيح هو القول إنّ كلاً من (المدراشيم) و(الآجادا) اللاحقين للقرآن قد أخذوا عن القرآن واستفادوا منه وليس العكس، ولا سيّما في حالة ما إذا لم تسجّل التوراة بعض قصص الأنبياء أو بعض تفاصيله، وسجّلت (الآجادا) و(المدراشيم) بعضها.

- كيف يدّعي المستشرقون أنّ محمدًا ﷺ هو مقتبس القصص التوراتي؛ ثمّ يدّعي بعضهم أنّ القرآن كان نتاج هلوسة! فكيف يستقيم هذا مع ذلك؟ ولقد كان

[١]- انظر: «الاستشراق والاستشراق الإسرائيليّ (٢/١)»، م. س.

لـ «جاري ميلر» رأيٌ مهمٌّ في هذه القضية، وهو أنَّه إذا كان القرآن -كما تزعمون- من عقل محمَّد، فمن المتوقَّع أن يعكس بعضاً ممَّا يدور في ذهنه؛ فهناك العديد من الموسوعات والكتب التي تدَّعي أنَّ القرآن نتاج هلوسة محمَّد، ولكن إذا كانت هذه الادِّعاءات صحيحة، وأنَّ القرآن نشأ عن بعض المشاكل النفسيَّة في عقل محمَّد، فإنَّ الدليل كان سيظهر في القرآن نفسه، فهل يوجد مثل هذا الدليل؟^[١] بالطبع لا يظهر مثل هذا الدليل؛ ذلك أنَّ القرآن لا يخالف ناحية علميَّة، ولا يخالف المعارف التاريخيَّة، ولا يتعارض مع المنطق السديد، حتى أنَّ المستشرقين بأرائهم ونظريَّاتهم وكتبهم التي حاولوا فيها النيل من القرآن لم يستطيعوا أن يقدموا لنا دليلاً واحداً مقنعاً لما يذهبون إليه، وإنَّما كانت آراؤهم مجردَ فرضيَّات لا ترقى إلى مستوى الدليل العلميِّ والمنطقيِّ، فضلاً عن أنَّها لا تثبت أمام الانتقادات العلميَّة التي وُجِّهت إليها من قبل المفكرين المسلمين.

ثانياً: نظرة أوري روبين للقصص القرآني

١. بيان نظرة روبين إلى القصص القرآني

لم تكن ترجمة «أوري روبين» لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبريَّة مجردَ ترجمة، بل كانت نقداً لموضوعات قرآنيَّة في كثير من جوانبها، ومنها محاولته ردَّ القصص القرآنيِّ إلى مصادر يهوديَّة ومسيحيَّة وثنيَّة، كما فعل -مثلاً- مع الآيات التي تتحدَّث عن بدء الخلق، حيث «علَّق على الآية ٣٥ من سورة البقرة: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ بردها إلى قصَّة الخلق الواردة في سفر التكوين ١/ ١٧...»^[٢].

ويعدُّ «أوري روبين» من أبرز المستشرقين المعاصرين الذين ركَّزوا على قضية التأثير اليهوديِّ والمسيحيِّ في القصص القرآنيِّ، حيث يقول: «إنَّ الآيات من (٢٢-

[1]- Miller, Gary: The Amazing Quran, P.11.

[٢]- البهنسي، أحمد، التعليقات والهوامش لترجمة أوري روبين العبريَّة لمعاني القرآن الكريم دراسة نقديَّة، ص ٥.

(٢٦) من سورة المائدة تستند إلى قضية الجواسيس التي عرضها الكتاب المقدس، ففي النسخة الكتابية -عند عودة الجواسيس الذين أرسلهم موسى إلى أرض كنعان مع تقرير عن الجابرة في أرض كنعان-^[١] يفقد بنو إسرائيل قلبهم ويأبون دخول هذه الأرض، ويعبرون عن رغبتهم في العودة إلى مصر، فكان عقابهم الهلاك في البرية، والتيه مدّة أربعين سنة^[٢].

٢. نقد نظرة روبين إلى القصص القرآني

يرد على النظرة التي قدّمها روبين ومن سار على دربه بالآتي:

- أنهم تغافلوا عن شيء مهم؛ وهو أنّ المصدر الإلهي لهذا القصص واحد، ومن ثمّ كان من الطبيعي أن يتشابه في بعض أجزائه بين القرآن والتوراة، بل هذا التشابه هو بحدّ ذاته دليل على وحدة المصدر؛ وهو الله تعالى.
- ثمة شيء آخر لم ينتبه إليه «روبين» أيضاً، أو انتبه إليه وتعمّد تغافله، وهو أنّ القصص القرآني مختلف في كثير من جزئياته مع القصص التوراتي أو غيره؛ بدليل قصة بدء الخلق ذاتها التي يردّها «روبين» إلى سفر التكوين، فهناك اختلاف بين خلق حواء في ما إذا كان بعد دخولها الجنة أم قبل ذلك؟ ففي حين يأخذ «سفر التكوين / ٢» بالرأي الأوّل، يؤكّد القرآن على خلقها قبل دخول آدم الجنة؛ كما في الآية ٣٥ من سورة البقرة.

- في ما يتعلّق بسبب الأكل من الشجرة والخروج من الجنة، فإنّ هناك اختلافاً -أيضاً-، ففي حين يشير «سفر التكوين / ٣» إلى أنّ الأفعى هي التي أغوت حواء للأكل من الشجرة، وحواء هي التي أغوت بدورها آدم لأن يأكل منها، فخرجوا من الجنة، يُرجع القرآن ذلك إلى غواية الشيطان في قوله -تعالى-: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى فَاكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ

[١] - ومن الباحثين الغربيين من يرى أنّ أرض كنعان سماها القرآن الأرض المقدّسة، وهذا التعبير -في رأيه- اقتباس من اليهود أو المسيحيين؛ تأكيداً للنزعة الاستشراقية التي تميل كثيراً إلى تقليد القرآن ومحاكاته للتوراة، انظر:

E. M Wherry, M. A: The Quran Comprising Sal's Translation, P.239.

[2]- Rubin, Uri: Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image, P.61.

لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٢٠-١٢١﴾؛ ما يعني أَنَّ القرآن لا يلقي باللوم على حواء كما أوحى التوراة، وإنما يلقي باللوم على آدم ﷺ.

- قصّة الخلق التي تمسك بها «روبين» لإثبات اقتباس القرآن من التوراة في سفر التكوين خاصّة هي التي تقضي على محاولته أو فرضيته هذه من الأساس؛ ذلك أنّ كمّيّة الاختلاف في التفاصيل بين الروايتين تنسف رأي «روبين» من أساسه. نعم، إنّ القرآن والتوراة يشتركان في أنّ الخلق استغرق ستّة أيّام، لكنّ الاختلاف يكمن في أنّ التوراة تزعم أنّ الله -تعالى- استراح في اليوم السابع، كما جاء في سفر التكوين من الإصحاحين الثاني والثالث، بينما ينفي القرآن أن يكون الله -تعالى- قد استراح أو مسّه تعبٌ أو نصب^[١].

- من خلال هذا الاختلاف الجوهريّ يتبيّن أنّ هناك رواية لا تنزّه الإله، وهي الرواية التوراتيّة، ورواية تنزّه الله -تعالى- عن التشبّه بالبشر، فتنفي عنه فعل الراحة أو الاستراحة، وهي الرواية القرآنيّة. ألا يثبت هذا التنزيه أنّ القصص القرآنيّ لا يقتبس من القصص التوراتي؟! وهل جاء النبيّ محمد ﷺ بهذا التنزيه من عنده؟ أم هو من لدن حكيم خبير؟ ومن جانب آخر، فإنّه بناءً على هذا التنزيه الذي تقوم عليه الرواية القرآنيّة ينبغي أن يحكم ببراءتها من الاقتباس من الرواية التوراتيّة. وعليه، ألم يكن الأجدر بـ«روبين» وغيره أن يتبّه إلى هذا الاختلاف الجوهريّ؟ فلو كان ممّن يحفظون للعلم هيئته وللأديان قيمتها لاتّجه بكلّيته إلى التنزيه الذي جاءت به الرواية القرآنيّة، ولكنّه لم يفعل وارتضى لأيديولوجيته أن تقوده وتسيره.

- إذا كان «روبين» يزعم اقتباس القرآن من التوراة مستدلّاً -أيضاً- بقصّة النبيّ موسى ﷺ، فلماذا يحاول إظهار المتشابه في هذه القصّة من دون أن يشير إلى الاختلافات الجوهريّة التي تؤكّد بموضوعيّة استقلاليّة القصص القرآنيّ عن القصص التوراتيّ في هذه التفاصيل، والتي تؤكّد بدورها مصدره الإلهيّ؛ إذ يستحيل على البشر أن يصلوا إلى هذه التفاصيل من دون عونٍ إلهيّ؟!!

[١]- انظر: سورة البقرة، الآية ٢٥٥؛ سورة ق، الآية ٣٨.

- إنَّ القصص التوراتيَّ يحوي أخطاءً عدَّة على صعيد الحقائق التاريخيَّة وعلى صعيد الحقائق العلميَّة. فإذا كان القرآن يقتبس من اليهوديَّة، فلماذا ضرب صفحاً عن هذه الأخطاء، ولم ينقلها كما هي؟ أليس ذلك لأنَّه كتاب من لدن حكيم عليم؟ وأليس اختلاف الرواي بين قصَّة النبيِّ موسى ﷺ القرآنيَّة وبين تلك التوراتيَّة مرجحاً للحكم بصدق الرواية القرآنيَّة، دون الرواية التوراتيَّة؟! ففي حين أنَّ الرواي للقصَّة القرآنيَّة هو الله -تعالى-، تجد أنَّ الرواي للقصَّة التوراتيَّة هو شخص ما جاء بعد وفاة النبيِّ موسى ﷺ بمدةٍ طويلة، قيل أربعة قرون^[١]!
- إنَّ التوراة الحاليَّة أكبر حجماً من تلك التي كانت على عهد موسى ﷺ؛ إذ كانت مجرد أناشيد، ووصايا عشر، ونبوءات يعقوب وموسى^[٢]، فكيف زاد حجم التوراة بهذه الصورة التي تمثِّل أضعاف ما كانت عليه أيَّام النبيِّ موسى ﷺ؟ ألا يحكم ذلك بشريَّة التوراة وقصصها التوراتيَّة؛ نتيجة ما دخل عليها وعليه من إضافاتٍ بشريَّةٍ أُخِلَّت بالأصل؟!!

ثالثاً: نظرة أبراهام جايجر للقصص القرآني

١. بيان نظرة جايجر إلى القصص القرآني

لم يكن «روبين» أوَّل مستشرق في مدرسة الاستشراق الإسرائيليِّ المعاصر ممَّن يزعم اقتباس القرآن قصصه من التوراة، وحاول ردَّ الرواية القرآنيَّة إلى الرواية التوراتيَّة، بل سبقه إلى ذلك -أيضاً- المستشرق اليهوديَّ «إبراهام جايجر»؛ حيث ألَّف كتاباً سمَّاه: «ما الذي اقتبسه محمَّد من اليهوديَّة؟» محاولاً السير في دراسته وفق منهج المقابلة والمطابقة، باحثاً في تأثير القصص التوراتيَّة في القصص القرآنيَّة.

٢. نقد نظرة جايجر إلى القصص القرآني

يرد على نظرة جايجر ومن وافقه عليها من المستشرقين الآتي:

[١]- انظر: البار، محمَّد علي، الله جلَّ جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم دراسة مقارنة، ص ١٩٠.

[٢]- انظر: الديبو، إبراهيم أحمد، «ابن حزم الأندلسي رائد الدراسات النقديَّة للتوراة»، ص ٤٦٣.

- الفرضيات غير العلمية التي جاء بها «جايجر» وغيره عن اقتباس القرآن من القصص التوراتي تتهاوى أمام دليل واحد؛ وهو كون النبي محمد ﷺ أمياً لا يجيد القراءة والكتابة، فكيف له أن يقتبس من كتب السابقين؟!
- سعى المستشرقون لإثبات عدم أمية النبي ﷺ؛ ليتخذوا منها ذريعة لهم في اتهامهم إياه بالاعتباس من الكتب السماوية السابقة عليه! لكن أمية النبي ﷺ الثابتة تاريخياً تسد عليهم باباً من أبواب التشكيك في القصص القرآني وغيره من النصوص القرآنية التي شككوا فيها بدعوى أن الرسول كان يجيد القراءة والكتابة.
- إذا كان النبي محمد ﷺ قد أخذ القصص القرآني عن الكتب السابقة، فلماذا لم تسجل سيرته ذلك؟ حيث إن حياته كانت مسجلة ومدونة بشكل جيد، وقد وثق الصحابة والتابعون كل ذلك^[١]، فلماذا لا نجد فيها ما يشير إلى زعم الأخذ والاعتباس من قريب أو من بعيد؟!
- لو كان كلام «جايجر» وغيره من أصحاب فرضية اقتباس القصص القرآني من التوراة -سواء في الاستشراق القديم، من أمثال: «نولدكه»، و«جولدتسيهر»، وغيرهما، أو في الاستشراق المعاصر، من أمثال: «شالوم زاوي»، و«جاك بيرك»، و«وليام فيدرر»، وغيرهم- صحيحاً للزم أن يكون النبي محمد ﷺ ملماً باللغة العبرية؛ فضلاً عن السريانية واليونانية، أو كما يرى أحد الباحثين للزم أن يكون عنده مكتبة ضخمة تحوي آلاف المراجع والكتب الخاصة بالتلمود، والأنجيل الأربعة، والمجامع الكنسية، واختلافات المذاهب المسيحية، ومؤلفات فلاسفة اليونان وأدبائها^[٢].
- وقعت نظرة جايجر تلك موضع نقد بعض المستشرقين أنفسهم، فقد انتقده «يوهان فوك»، حيث عدّه في مرحلة من مراحل الاستشراق التي تحمل التعصّب والعداوة للإسلام، فضلاً عن التخبط والسذاجة في تناول النصّ القرآني، بداية من «بطرس الأكبر» وحتى «إبراهام جايجر»^[٣].

[1]- Chaudhry, Rashed Ahmed: Stories From Early Islam, P.11.

[٢]- انظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن محمد ضد منتقديه، ص ٢٤.

[٣]- انظر: فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق... الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين،

الأفكار الرئيسية:

- ادعى المستشرقون اقتباس القرآن قصصه من الكتب السماوية الأخرى، ودليلهم وجود تشابه قصصيّ بين القرآن والكتب السماوية الأخرى.
- يدّعي العديد من المستشرقين أنّ القصص القرآنيّ هو تقليد للقصص الموجود في الأديان السماوية السابقة على الإسلام وكتبها، محاولين التشكيك في أصالة القرآن من جانب، ومتغافلين عن أنّ الكتب السماوية مصدرها واحد.
- يُعتبر الاستشراق الإسرائيليّ المعاصر من أكثر مدارس الاستشراق استلهاً لهذه الفكرة وإيماناً بها. وقد سلك هذا المسار جملة من المستشرقين المتقدّمين والمعاصرين؛ أمثال: المستشرق الألمانيّ اليهوديّ «هاينريش شبائر» في كتابه: «قصص أهل الكتاب في القرآن»، والمستشرق اليهوديّ «إبراهام كاتش»، صاحب كتاب «اليهودية في الإسلام»، وكذلك المستشرق الإسرائيليّ المعاصر «شالوم زاوي»، و«جولدتسيهر»، و«غوستاف لوبون»، و«ريتشارد بل»، و«جورج سيل»، و«كاسميرسكي»، و«إبراهام جايجر»، وأوري روبين، وغيرهم.
- يرد على نظرة الاستشراق الإسرائيليّ للقصص القرآنيّ الآتي:
- أنّ القرآن الكريم تناول هذا القصص بأسلوب ومعالجة وحقائق مختلفة عمّا هي عليه في الكتاب المقدّس.
- بعض القصص القرآنيّ أو حتّى بعض التفاصيل الواردة فيه، لم يجد المستشرقون الإسرائيليّون شبيهاً لها في التوراة.
- كيف يدّعي المستشرقون أنّ محمداً ﷺ هو مقتبس القصص التوراتي؛ ثمّ يدّعي بعضهم أنّ القرآن كان نتاج هلوسة!
- أنّ المصدر الإلهيّ لهذا القصص واحد، ومن ثمّ كان من الطبيعيّ أن يتشابه في بعض أجزائه بين القرآن والتوراة.

فكروا أجب:

١. ما هي نظرة الاستشراق، ولا سيّما الإسرائيلي إلى القصص القرآني؟ وكيف ننقدها؟
٢. بين نظرة أوري روبين للقصص القرآني، مع تنفيذها.
٣. كيف نظر أبراهام جايغر إلى القصص القرآني؟ وما هي الردود عليه؟

الدرس العاشر

نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يشرح دعاوى المستشرقين بوجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماويّة السابقة.
٢. يعرف دعوى بلاشير بوجود التشابه القصصي وينقدها.
٣. يعرف دعوى سيدرسكي بوجود التشابه القصصي ويفنّدها.



دعوى التشابه القصصي في القرآن الكريم

مدخل

من المعروف أنّ هناك تشابهاً غير قليل بين القصص القرآنيّ والقصص الموجود في الكتب السماويّة الأخرى، وهو ما اتّخذ بعض المستشرقين القدماء والمعاصرين دليلاً على أنّ القرآن اقتبس من هذه الكتب، في محاولة منهم للدّعاء بأنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد جاء بالقرآن عامّة؛ وهذه القصص خاصّة من عنديّاته.

وسوف نقف عند طرحين لمستشرقين اثنين ممّن ادّعوا وجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة؛ وهما: ريجي بلاشير، وسيدرسكي.

أولاً: دعوى بلاشير بوجود التشابه القصصي

١. بيان دعوى بلاشير

يرى بلاشير أنّ التشابه موجود بين القصص القرآنيّ والقصص اليهوديّ المسيحيّ، ملمّحاً ببشريّة القرآن تحت تأثير العوامل المحيطة به من الخارج، مستنداً في ذلك إلى السور المكيّة الأولى، في محاولة منه للاستدلال على ما ذهب إليه^[١]. وتأكيداً على هذا التوجّه، يقول «بلاشير»: «هكذا يعالج -هنا- موضوع النبيّ المبشّر في الصحراء كما نرى، بالاستناد إلى قصص قوميّة، وإلى قصص مأخوذة من القرآن، أمّا مع القصص التوراتيّة، فلم يكن من التوازي بدّ، والقرآن يتّبع عن كثب الديباجة التوراتيّة عامّة»^[٢].

[١]- انظر: الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، ج ٢، ص ٣٢١.

[٢]- بلاشير، ريجي، القرآن نزوله وتدوينه ترجمته تأثيره، ص ٥٦، ٦١، ٧٢، ٧٤.

٢. نقد دعوى بلاشير

يرد على ما ادّعه بلاشير من وجود تشابه قصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة، الآتي:

- بالوقوف عند الادّعاء الخاصّ بأنّ السور المكيّة الأولى دليل تأثير العوامل المحيطة بالنبيّ الأكرم ﷺ عليه من الخارج؛ فإنّ تأثيرات الخارج -هنا- إمّا البيئية القرشيّة، وإمّا تأثير العقائد السابقة على الإسلام؛ سواء أكانت يهوديّة أم مسيحيّة. وواضح أنّ بلاشير يعوّل على المؤثّر الثاني ويستند إليه، ولعلّه لم يلتفت إلى السور المكيّة نفسها التي كأنّها تخاطبه وأمثاله بما فيها ممّا يكفي لدحض فريته وشبهاته، فالتأمّل في مميّزات السور المكيّة وسماتها يجد أنّها تحمل ردّاً على هذه الشبهات؛ فالسور المكيّة تدعو من ضمن ما تدعو إليه من خلال قصصها -أو حتّى في سياقاتها غير القصصيّة- إلى التوحيد الخالص، في حين يقوم القصص التوراتي في صورته المحرّفة على ما يتنافى مع التوحيد الإلهي الخالص، حتّى أنّهم ادّعوا كون عزير ابن الله، وهذه مسألة تدلّ على جوهر الاختلاف بين القصص القرآني والقصص التوراتي؛ ما ينقض فرية بلاشير وغيره من أساسها.

- إنّ السور المكيّة تشتمل على تحدّي الإتيان بسورة من مثله، فكيف يشتمل القرآن على التحديّ بشيءٍ متشابه أو مُقتبسٍ من كتاب آخر، كما يزعم بلاشير وغيره؟! وقضيّة التحديّ القرآنيّ هذه لا تقف عند حدّ التحديّ المستقبليّ كما هو شائع، بل هو تحدّي على نحو القضيّة الخارجيّة، يحسم فيه القرآن عجز البشر عن الإتيان بمثله، سواء لمن هو موجود في زمن نزول الآيات، أو لمن سيأتي، أو حتّى لمن تقدّم ومضى.

وبعبارة أخرى: هو تحدّي على طول خطّ الزمن يشمل الحاضر والمستقبل والماضي أيضاً، فلا أحد في الماضي جاء بمثله، ولا هو شبيه بشيءٍ من الكتب قبله، ولن يكون

بمقدور أحد في الحاضر والمستقبل الإتيان بمثله، وليس لكتاب في المستقبل أن يكون شبيهاً به قيد أنملة. وهذا هو التحديّ القرآنيّ الإلهيّ المعجز الذي تتهاوى أمامه شبهة هذا المستشرق وغيره.

- الأسلوب الذي تتميز به السور المكّيّة لا وجود له في التوراة والإنجيل، وهو أسلوب المقارعة ومحاججة الآخر المختلف في العقيدة؛ سواء أكان مشرّكاً أم كافراً، الأسلوب الذي مكّن من الردّ على العقائد الأخرى، وعلى مواجهة الشبه والأباطيل التي تُحاك ضدّ القرآن. فعلامٌ يستدلّ بلاشير وغيره بالسور المكّيّة، وهي تحمل كلّ هذه المضامين التي تهدم فكرته من الأساس؟!

- من أهمّ مميّزات السور المكّيّة أنّها تتناول القصص القرآنيّ في إطار تنقيّة العقيدة السليمة لدى المسلمين ممّا شابها من الأمم السابقة، وهذا في حدّ ذاته أمر بالغ الأهمّيّة. وهذا القصص موجود في مختلف السور القرآنيّة، من قبيل: سورة الأعراف، والأنعام، ويونس، وهود، والكهف، ومريم، وطه، والأنبياء، والحجّ، والمؤمنون، والفرقان، ويوسف، وإبراهيم، والحجر، والنحل، والإسراء، والشعراء، والنمل، والقصص، والعنكبوت، ويس، والصفات، وص، وغيرها من السور التي تتناول القصص القرآنيّ بتفاصيل أخرى لم ترد في النصّ التوراتيّ، وبمعلومات أصحّ تتفق مع الحقائق التاريخيّة والوقائع العلميّة؛ ما يثبت ويؤكد أنّ مقولة بلاشير هي فرية بالكامل، وادّعاء لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه وضده.

ثانياً: دعوى سيدرسكي بوجود التشابه القصصي

١. بيان دعوى سيدرسكي

لم تقف فرية وجود التشابه القصصي عند حدود «بلاشير»، بل ذهب إليها -أيضاً- المستشرق «سيدرسكي» الذي كتب كتاباً عنونه بـ «أصول الأساطير الإسلاميّة في القرآن وفي سير الأنبياء»، أرجع فيه القصص القرآنيّ إلى مصادر يهوديّة ومسيحيّة،

من قبيل: قصص النبي آدم عليه السلام، ودخوله الجنة، ونزوله منها، وقصص النبي إبراهيم، ويوسف، وموسى، وعيسى، وداوود، وسليمان عليهم السلام^[١]؛ محاولاً إرجاع كل آية تناولت إحدى هذه القصص إلى كتاب «الآجاده» العبري والأناجيل المسيحية المختلفة؛ مستنداً في ذلك إلى ما كان يذيعه المستشرق كليمان هوار من أن القرآن مستقى جميعه من المصادر اليهودية والمسيحية، وقد أكد له في رسالة مرفقة في مقدمة هذا الكتاب أنه سيجد المصادر الحقيقية للقصص القرآني التي استقى منها مخبرو «محمد» معلوماتهم^[٢].

وممّا يذهب إليه «سيدرски» -أيضاً- في كتابه «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء» هو القول باقتباس القرآن معلوماته وأخباره عن مولد السيد المسيح عليه السلام من الباب العاشر من «إنجيل متى»^[٣] الذي ورد فيه حرفياً: «في اليوم الثالث من رحلتها عبر الصحراء المحرقة رأّت مريم نخلة، فقالت ليوسف: أودّ أن أستريح قليلاً تحت ظلّها، فقادها يوسف إلى النخلة وأنزلها على مطيّتها، وعندما جلست مريم رفعت رأسها إلى قمة النخلة ووجدتها مليئة بالرطب، فقالت ليوسف: أرغب في تذوق رطب هذه النخلة إذا كان الأمر ممكناً، فقال لها يوسف: أنا مندهش من طلبك هذا، ألا ترين ارتفاع الشجرة وأنت تحلمين بأكل رطبها؟ إنّ ما ينغصني الآن هو نقصان الماء، فليس لدينا مياه نستقى منها نحن ودوابنا»^[٤].

٢. نقد دعوى سيدرски

يرد على دعوى سيدرски بوجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة، الآتي:

[١]- انظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، م. س، ج ٢، ص ٣٢١.

[٢]- انظر: زناتي، أنور محمد، «المستشرق سيدرски القصص القرآني مستقى من المصادر اليهودية والمسيحية»، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، حرف السين، على الرابط الإلكتروني الآتي:

<https://rasoulallah.net/ar/articles/article/7502/>

[٣]- انظر: م. ن.

[٤]- إنجيل لوقا: ١٣.

- هذا الكلام عار عن الصحة؛ إذ إنَّ الأنبياء الذين يستشهد سيذرسكي والمستشرقون بقصصهم لم يكن القصص القرآني حولهم متوافقاً مع ما ورد بشأنهم في القصص التوراتي.

وهذا واضح في قصة بدء الخلق، وقصة النبي إبراهيم عليه السلام الذي يدَّعون أنَّ هناك تشابهاً بين قصته في القرآن وقصته في التوراة، على الرغم من أنَّ الواقع خلاف ذلك تماماً؛ فبينما يُعلي القرآن من شأنه ومكانته عليه السلام، ويرفعه إلى أعلى المقامات، ويصفه بما يليق بأنبياء أولي العزم من الرسل، كما في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: ١٢٠)، تصوِّره التوراة بما لا يليق بنبيِّ كريم، وتصفه بصفات لا تقال في حقِّ نبيِّ مرسل اختاره الله -تعالى- لرسالته، من قبيل وصفه بأنه: كاذب، جبان، ديوث يتاجر بعرض زوجته، وشهواني يخالف الأعراف بزواجه من أخته.

فالقصة التوراتية قرأت تصرُّفات النبي إبراهيم عليه السلام قراءة مادية بحتة، وقاستها بمقياس تصرُّفات سائر البشر، بل أرذلهم، ونسبت إليه ما لا يليق بمقام الإنسانية؛ فضلاً عن مقام النبوة والاصطفاء الإلهي وتحمل الرسالة الربانية، متغافلة بذلك عن الجوانب الروحية الإيمانية العديدة في شخصيته عليه السلام؛ فأين دعوته أبيه وقومه إلى عقيدة التوحيد، ولماذا لم تذكرها التوراة؟! ولماذا لم تُشرِّ التوراة لبنائه الكعبة المشرفة وابنه إسماعيل، ودعوته إلى حجِّ بيت الله الحرام، وهي القضية المحورية في حياة إبراهيم الإنسان والنبي؟! لماذا تحدَّث القرآن عن كلِّ هذا وتغافلت عنه التوراة؟ لماذا هذا الإصرار في القصة التوراتية على إظهار إبراهيم عليه السلام بصورة الرجل الماديِّ الدنيوي المنكبِّ على تحقيق مطالبه الحياتية وشهوته وملذاته، المحبِّ للحياة؛ مأكلاً، ومشربها، وأموالها، وثرواتها، وأراضيها، ومواسيها، وما فيها؟ بينما يقدمه القرآن على أنَّه الإنسان الأنموذج والقدوة والأسوة الحسنة: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (المتحنة: ٤)، جعله الله للناس إماماً: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤). أهمل يبقى مجال بعد

ذلك للقول بتشابه القصص القرآني بالقصص التوراتي؟! وهل يستقيم بعدئذ الحديث عن اقتباس القرآن من التوراة وأخذه عنها؟ ألا يثبت هذا كله ما في هذه المقولات من افتراءات وشبهات تدحضها أدنى مقارنة بين النصين؟

وأما ما ورد في سفر التكوين من وصف إبراهيم بالمضياف، والكريم، والمخلص، والوفي، والأمين، وما يتسم به من الرقة، والحنان، والعطف^[١]، فلا يعبر إلا عما يحمله القصص التوراتي بين طياته من تناقض واضح وصريح، ويشكل دليلاً إضافياً على استحالة اقتباس القرآن من التوراة؛ إذ كيف يمكن لكتاب في غاية الانسجام والتناسق أن يأخذ عما هو في غاية التناقض ويتخذه مصدراً من مصادره؟!

- إن هذا الاختلاف بين القصص القرآني والقصص التوراتي لا يقتصر على قصة النبي إبراهيم عليه السلام، بل يعم جميع قصص الأنبياء؛ يوسف، وموسى، وعيسى، وداوود، وسليمان، وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام.

- سيدرسكي وغيره من المستشرقين لا يؤمنون بأن المصدر واحد، وهو المصدر الإلهي، ومن ثم فليس من الغريب أن يتشابه بعض القصص القرآني، لا كله، مع بعض ما ورد في قصص الكتب السماوية الأخرى، ومنها الإنجيل؛ إذ ما دام المصدر واحداً، فلا بد أن يكون هناك تشابه. ولكن من الضروري معرفة أن وجود تشابه ما لا يشكل دليلاً على بشرية القرآن، ولا علامة على أن القصص القرآني مأخوذ من القصص الإنجيلي أو غيره.

- إن إنجيل متى الذي يتكئ عليه «سيدر斯基» -هنا- مفقود الأصل، وهو ما يقوي الزعم بعدم الاعتماد عليه، خاصة وأن النسخة الموجودة والمنتشرة الآن عبارة عن ترجمة، ولا يمكن التأكد من صحة هذه الترجمة من عدمها مع فقدان الأصل. وهذا ما كان على «سيدر斯基» أن يتنبه إليه، بدلاً من محاولة الاستدلال على توجهاته العقديّة وأيديولوجياته التي تنبني على تعصّب واضح؛ كونها تبرز

[١]- سفر التكوين، إصحاح ١٣، ١٤، ١٨، ٢٠، ٢٣.

جوانب في القصص القرآنيّ هنا وهناك، وتغفل جوانب أخرى؛ تحقيقاً لتلك الأهداف غير العلميّة. هذا، فضلاً عن أنّ إنجيل متى كُتب من قبل أناس لم يعرفوا المسيح، ولم يعايشوه، ولم يتلقّوا منه، ولم يكونوا من حواريه، فكيف يطمئنّ «سيدرски» إليه؟! وليت «سيدرски» ذكر إنجيل برنابا -أقرب الأناجيل إلى العقيدة الإسلاميّة- كونه يتكلّم عن عيسى النبيّ الإنسان، وليس عن عيسى الإله، أو ابن الإله.

- قيام بنية القصّة القرآنيّة للنبيّ عيسى ﷺ على مبدأ التوحيد، ونفي ما عداه، وقيام بنية القصّة الأنجيليّة على مبدأ التثليث، وهو اختلاف جوهريّ وعميق بين القصصين، لا يبقى مجالاً للشكّ في استقلاليّة القصص القرآنيّ وتفردّه في هذا الجانب.

- يشكّل التناقض الواضح بين المعتقد المسيحيّ والقصص الإنجيليّ حول النبيّ عيسى ﷺ دليلاً إضافياً على الاختلاف، وسهماً لادّعاء من سهام النقد التي يمكن توجيهها إلى ما ذهب إليه «سيدرски»، وإشكالاً محكماً لا يمكن رده؛ فبينما يُعتبر عيسى في المعتقد الكنسيّ ابن الله، بل الابن الوحيد، وأنّ الله قدّمه ضحيّة على الصليب؛ فداءً للبشر وتخليصاً لهم من الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم ﷺ، يذهب إنجيل لوقا إلى ما يناقض ذلك تماماً وينسب عيسى إلى أبيه «يوسف النجّار»، فما بين العقيدة المسيحيّة بألوهيّة عيسى وبين النصّ على بشريّته في إنجيل لوقا^[١] إنّ تناقض واضح، لا نجده في قصّة النبيّ عيسى ﷺ القرآنيّة، التي جاءت في نسق منظمّ متناغم، ينفي عنه ﷺ ما ادّعوه من ألوهيّة، ما يكفي في نفي التشابه بين القصص القرآنيّ والقصص الإنجيليّ، وإبطال زعم اقتباس الأوّل من الثاني.

ثالثاً: نقد دعوى المستشرقين بوجود التشابه القصصي

مضافاً إلى الردود على دعاوى كلّ من بلاشير وسيدرски، يمكن إيراد ردود

[١]- إنجيل لوقا: ١٦.

أخرى عليهما وعلى من حذا حذوهما من المستشرقين، وفق الآتي:

- إنَّ القصص القرآنيّ، وإن كان متشابهًا في كثيرٍ من جزئياته، فذلك لأنَّ جميع الأديان والكتب السماويّة نزلت من مصدرٍ إلهيٍّ واحد، ومن الطبيعيّ -بما أنَّ المصدر واحد- أن يكون هناك تشابه بينها في ما ورد منها في الكتب السماويّة؛ حيث إنَّ فرضيّة التناقض أو التنافر فيها مستحيلة؛ لأنَّ المعين والمنع الذي ظهرت منه إلهيٌّ، فكيف يكون إلهيًّا وفيه تناقض؟! وهذا فرض لا يستقيم، فضلًا عن كونه مستحيلًا.

- إنَّ هذا التشابه أو الذي يسمُّونه اقتباسًا لا يصمد أمام النصوص التي يقدِّمها العهد القديم أو العهد الجديد، فكيف نتَّهم القرآن بذلك، وهناك روايات تقدِّمها الكتب المقدّسة تختلف مع المعارف العلميّة والتاريخيّة، بخلاف القرآن الذي جاءت قصصه متوافقة معها؟! والدليل على ذلك قصّة بدء الخلق في العهدين القديم والجديد مثلاً، التي انتقدها المستشرق «موريس بوكاي»^[١] بشدّة، نتيجة الأخطاء العلميّة التي انبنت عليها، مبيّنًا أنَّ هناك روايتين:

• الأولى: في الإصحاح الأوّل، والآيات الأولى في الإصحاح الثاني. وقد انتقد هذه الرواية بناءً على أنَّها لا تثبت أمام النظرة العلميّة السديدة، نتيجة ما انبنت عليه من أخطاء، ناظرًا إلى هذه الرواية على أنَّها بناء خياليّ مبتكر، يهدف إلى أمرٍ آخر لا علاقة له بمعرفة الحقيقة^[٢].

• الثانية: هي التي ذُكرت في سفر التكوين، وهي رواية سابقة على الرواية الأولى بما يقرب من ثلاثمئة عام. وقد انتقدها «بوكاي» -أيضًا-؛ استنادًا إلى أنَّها لا تشير إلى تشكُّل الأرض أو السماء بوجهٍ واضحٍ جليّ^[٣].

[١]- موريس بوكاي (Maurice Bucaille) (١٩٢٠-١٩٩٨م): طبيب فرنسيّ، ومستشرق منصف، أسلم، وألّف كتابه «التوراة، والإنجيل، والقرآن، والعلم».

[٢]- انظر: بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص ٤٣، ٤٧.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٤٩.

أمَّا القرآن الكريم، فيقدّم قصّة بدء الخلق بصورة تختلف عن مثلتيها السابقتين، حتّى أنّ «موريس بوكاي» عدّ فيها إثارات علميّة عديدة لم يكن ليجدها في الروايتين السابقتين اللتين قدّمتهما التوراة، من قبيل: الكواكب الموجودة في الكون غير كوكب الأرض، والمخلوقات الموجودة في السماء أو الأرض أو ما بينهما، وغيرها ممّا كشف عن بعضه العلم الحديث، الأمر الذي جعل «بوكاي» يحكم بأنّ الرواية القرآنيّة -هنا- لا تتعارض مع المنظور العلميّ وواقعه، على خلاف نظرتة إلى روايتي التوراة اللتين عدّهما قد ابتعدتا عن المنظور العلميّ.

- يمكن قياس القصص القرآنيّ كلّ على قصّتي نوح وبدء الخلق؛ لننتهي إلى حقيقة مؤكّدة، وهي أنّ القصص القرآنيّ كلّ لا يتعارض مع المنهج العلميّ. وقصّة نبيّ الله يوسف عليه السلام خير شاهد ومؤيّد؛ بما تحمله من مضامين تاريخيّة ومعرفيّة لا يمكن أن يثبت التاريخ والمعارف العلميّة عكس ما جاء فيها، وكذلك قصّة النبيّ موسى عليه السلام من مولده إلى نهاية رسالته، مروراً بعلاقته بفرعون وتبليغ رسالته والصدّ والمنع الذي واجهه؛ ما لا يتنافى مع معطيات العلم والتاريخ. كلُّ ذلك يؤدّي إلى الحكم -بما لا ريب فيه- بأنّ القصص الذي يقدّمه القرآن الكريم وحيّ من عند الله تعالى، ولم يكن من تأليف النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله -كما يزعم المستشرقون- بدليل عدم معارضته للعلم الحديث. في حين نرى الأمر خلاف ذلك في القصص الذي تقدّمه التوراة أو الإنجيل الذي لا يثبت أمام متطلّبات العلم الحديث والمعارف الحديثة ومقتضياتهما.

الأفكار الرئيسية:

- يرى بلاشير أنَّ التشابه موجود بين القصص القرآنيّ والقصص اليهوديّ المسيحيّ، ملمّحاً ببشريّة القرآن تحت تأثير العوامل المحيطة به من الخارج.
- يرد على ما ادّعه بلاشير بأنَّ تأثيرات الخارج؛ إمّا البيئة القرشيّة، وإمّا تأثير العقائد السابقة على الإسلام؛ سواء أكانت يهوديّة أم مسيحيّة. والمتأمّل في مميّزات السور المكيّة وسماتها يجد أنّها تحمل ردّاً على هذه الشبهات.
- إنّ السور المكيّة تشتمل على تحديّ الإتيان بسورة من مثله، فكيف يشتمل القرآن على التحديّ بشيءٍ متشابه أو مقتبسٍ من كتاب آخر، كما يزعم بلاشير وغيره؟! الأسلوب الذي تميّز به السور المكيّة لا وجود له في التوراة والإنجيل.
- من أهمّ مميّزات السور المكيّة أنّها تناول القصص القرآنيّ في إطار تنقية العقيدة السليمة لدى المسلمين ممّا شابها من الأمم السابقة.
- أرجع سيدرسكي في كتابه «أصول الأساطير الإسلاميّة في القرآن وفي سير الأنبياء»، القصص القرآنيّ إلى مصادر يهوديّة ومسيحيّة.
- يرد على دعوى سيدرسكي إنّ الأنبياء الذين يستشهد بقصصهم لم يكن القصص القرآنيّ حولهم متوافقاً مع ما ورد بشأنهم في القصص التوراتيّ.
- سيدرسكي وغيره من المستشرقين لا يؤمنون بأنّ المصدر واحد، وهو المصدر الإلهيّ، ومن ثمّ فليس من الغريب أن يتشابه بعض القصص القرآنيّ، لا كلّها، مع بعض ما ورد في قصص الكتب السماويّة الأخرى.
- قيام بنية القصّة القرآنيّة للنبيّ عيسى عليه السلام على مبدأ التوحيد، ونفي ما عداه، وقيام بنية القصّة الأنجيليّة على مبدأ التثليث.
- يشكّل التناقض الواضح بين المعتقد المسيحيّ والقصص الإنجيليّ حول النبيّ عيسى عليه السلام دليلاً إضافياً على الاختلاف.

فكر وأجب:

١. ما هي دعوى بلاشير بوجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة؟ وكيف نردّها؟
٢. بين دعوى سيدرسكي بوجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة مع تفنيدها.
٣. ما هي الردود على دعاوى المستشرقين بوجود التشابه القصصي بين القرآن والكتب السماوية السابقة؛ من خلال قصتي النبي نوح عليه السلام وبدء الخلق؟

الدرس الحادي عشر

نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٣)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعوى المستشرقين تكرار القصص القرآنيّ.
٢. يناقش ويفنّد دعوى المستشرقين تكرار القصص القرآنيّ.
٣. يبيّن أوجه منهجيّة تكرار القصص في القرآن.



دعوى تكرار القصص القرآني

أولاً: بيان دعوى تكرار القصص القرآني

١. بيان دعوى تكرار القصص القرآني

يأخذ بعض المستشرقين على القصص القرآني أنه قصص مكرّر في أكثر من سورة من السور القرآنية. ومن أقبح ما قيل بحق القصص القرآني من هذه الجهة هو ما صرّح به المستشرق «موير» بقوله إن تكرار القصص القرآني مرّة بعد مرّة يصيبه بالغيثان، ويسبّب تعباً لقارئ القرآن!^[١]

وممّن أثار من المستشرقين شبهة التكرار في القصص القرآني: المستشرق المعاصر «جاك بيرك» الذي أبدى امتعاضه ممّا سمّاه تكراراً، وتبايناً، وتناقضاً فيه، مدّعياً أنّ هذا التكرار مغاير للأثر البلاغيّ، ومُصدراً حكمه -على أساس هذه المغايرة- بعدم استقامة بعض السور^[٢].

٢. نقد دعوى المستشرقين في تكرار القصص القرآني

يرد على دعوى التكرار عند المستشرقين، الآتي:

- من الواضح أنّ «بيرك» ومن يحذو حذوه من المستشرقين يجهلون اللغة العربية ومضامينها وبلاغتها؛ إذ لا تكرار في القرآن، ولفظ التكرار لفظ غير دالّ على حقيقة الأمر، قاصر وغير معبرٍ عن المعنى العميق والغاية السامية من إيراد القصّة

[١]- انظر: مينغانا، ألفونس، «التأثير السريانيّ على أسلوب القرآن»، ص ٤٨.

[2]- En Relisant le coran, P.722, Jacques Augustin Berque.

نقلًا عن: راغين، بو شعيب، «الإحدائيات المبتدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم»، ص ٢٢.

القرآنيّة، أمّا اللفظ الدالّ على المراد الوافي بالغاية والقصد من تعدّد معارض القصة الواحدة في سور كثيرة؛ إنّما هو التصريف؛ لما في هذه اللفظة من معنى ردّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره^[١].

وهذا ما بيّنه الزركشيّ في حديثه عن قصة نبيّ الله موسى عليه السلام؛ حيث قال: «إنّ الرجل كان يسمع القصة من القرآن، ثمّ يعود إلى أهله، ثمّ يهاجر بعده آخرون، يحكون عنه بعد صدور من تقدّمهم، فلولا تكرار القصة لوقعت قصة موسى عليه السلام إلى قوم، وقصة عيسى عليه السلام إلى قوم آخرين، وكذلك سائر القصص، فأراد الله - سبحانه وتعالى - اشتراك الجميع فيها، فيكون فيها إفادة لقوم، وزيادة تأكيد وتبصرة لآخرين وهم الحضور»^[٢].

وللتصريف بهذا المعنى دور بلاغيّ هدفه الرئيس تغذية النفس بما يثبت فؤادها عن طريق تكرار هذا القصص، فلا تملّ من سماعه، ولا يغالبها الضجر، وهذا دليل قويّ على أنّ القرآن لم يكن من صنع النبيّ محمّد عليه السلام؛ كما يزعمون، وإنّما هو من عند الله ربّ العالمين. وإدراك سرّ التكرار يتوقّف على معرفة أسرار البلاغة العربيّة ودقائقها وحكمها وأحكامها، وهو ما يفتقده «جاك بيرك» تمامًا؛ لذلك أطلق أحكامًا فاسدة على الخطاب القرآني^[٣].

- من الباحثين من يُقرّ بالتكرار، لكنّه يجعل له هدفًا واضحًا؛ وهو التأكيد، فتكرار بعض القصص ليس المقصود منه على رأي هذا الفريق التصريف، كما أنّه ليس المقصود منه مجرد الحكاية، وإنّما التأكيد على قضية ما، أو مغزى ما، أو هدف ما لا يظهر إلّا للمتأمل في النصّ القرآنيّ.

- إنّ لتكرار القصص -مضافًا إلى ما فيها من العظة والعبرة- دور بلاغيّ لا يتأمّله إلّا المدقّق؛ بحيث يظهر المعنى الواحد في مجموعة من الصور المتعدّدة، والأساليب البليغة، كما أنّ تكرار هذا القصص في هذه الصورة المتعدّدة

[١]- انظر: العلمي، مبارك، من قصص القرآن، ص ٣٢-٣٣.

[٢]- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٢٦.

[٣]- انظر: الإحاديث المبتدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم، م. س، ص ٢٢.

والأساليب البليغة يعني إظهار اهتمام القرآن به، فينطبع في ذهن المؤمن أو قارئ القرآن هذا الاهتمام وتلك العناية الربّانية، فضلاً عما يقوم به من ترسيخ المعاني المرادة منه في النفس.

- من المهمّ أن ندرك جيّداً أنّ تكرار الحديث عن قصّة ما في القرآن ليس معناه تكرار أحداثها؛ لأنّ القرآن الكريم يتناول أحداث القصّة الواحدة في أكثر من موضع، بحيث يكون كلّ موضع منها مكتملاً لبقية المواضع، فتكون القصّة مكتملة، ليس في موضع واحد، ولكن في أكثر من موضع، وهذا ما نجده -على سبيل المثال لا الحصر- في قصّة النبيّ نوح وقصّة النبيّ موسى عليه السلام؛ فقصّة نوح عليه السلام تتوزّع على بعض السور القرآنيّة، وخاصّةً سورتي: هود ونوح، وفي سورة هود كلّها يتناول القرآن جانباً من القصّة مغايراً لما في سورة نوح ومكتملاً له في الوقت نفسه، ففي السورة الأولى يهتمّ القرآن بقصّة الطوفان وما قبله وما بعده من أحداث، في حين اهتمّت سورة نوح بالكشف عن الخبايا النفسيّة في الموضوع، والعوامل التي أدّت بقومه إلى الكفر بدعوته ومناصبته العداء. ومن ثمّ، يرى أحد الباحثين أنّ سورة نوح تكشف عن المحتوى المعبر عن شخصيّة البطل ومعاناته من قوم بلغ بهم المرض النفسيّ مبلغاً لا يمكن معه الاستمرار في دعوتهم إلى عبادة الله تعالى، في حين يختلف الأمر تماماً في سورة هود، فهي تبيّن الكثير من الأحداث التي رافقت النبيّ نوح عليه السلام من الدعوة إلى الله -تعالى- إلى نفور القوم منها، وصناعة السفينة، ثمّ حادث الطوفان العظيم، من دون الخوض في الواقع النفسيّ والذاتيّ؛ لأنّ سياق الأحداث لا يستوجب ذكر ذلك؛ بخلاف سورة نوح، حيث إنّ حادث الطوفان قد غطّى على مجمل الأحداث الأخرى؛ باعتبارها أحداثاً صغيرة بجوار الحدث الضخم^[١].

وعليه، تكشف قصّة النبيّ نوح عليه السلام وقومه الواردة في القرآن عن أنّ تكرار القصّة في أكثر من موضع كان له أبعاد مهمّة لم تقف عليها الرواية اليهوديّة، وهذا أمر يؤكّد على

[١]- انظر: النصاروي، عادل عبّاس، «محتوى النصّ القرآنيّ في فهم المستشرقين»، ص ١٦-١٧.

أنَّ القرآن لم يستلَّ قصصه من التوراة أو الإنجيل؛ كما يزعمون.

إنَّ قصَّة نوح التي رُويت في التوراة لا تذكر ما كان عليه الواقع النفسيِّ لقوم نوح، وإنَّما اكتفت الرواية بحدث الطوفان فقط، وهذا فارق مهمٌّ لم يقف عليه المستشرقون قديمًا وحديثًا، بل لم يتحدَّثوا عنه، ولو كانت رواية القرآن مستلَّة من التوراة لاكتفى القرآن بالحديث عن ظاهرة الطوفان فقط، من دون ذكر حال قوم نوح^[١].

ليس هذا فحسب، بل إنَّ المستشرق «موريس بوكاي» في كتابه عن «التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم» انتقد وجود روايتين لقصَّة الطوفان؛ فهناك الرواية اليهودية التي ظهرت أوَّل ما ظهرت في القرن التاسع قبل الميلاد، وهناك الرواية الكهنوتية التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، وتحمل الروايتان تناقضات ظاهرة للعيان، حيث يعتبرهما حكايتين للطوفان تختلف فيهما العوامل التي أدَّت إلى الطوفان، كما يختلف زمن وقوعه، ويختلف عدد الحيوانات التي حملها نوح في السفينة. أفليس في وجود روايتين -هنا- تكرر للقصَّة؟! فلماذا لم تُتَّهم التوراة بالتكرار؟! أفليست الروايتان تتناقضان تناقضًا بيِّنًا؟! هل هناك من المستشرقين أو غيرهم -باستثناء موريس بوكاي- من انتقد هذا الأمر؟ فكيف نتَّهم كتابًا منزهاً وهو القرآن بالتكرار الذي يدعو للغثيان، مع أنَّ هذا التكرار، إنَّ وُجِدَ؛ إنَّما لأغراض تتعلَّق بتتمة القصَّة وبيان أبعادها المتعدِّدة في كلِّ موضع؟! في حين تشهد كتب أخرى؛ كالعهد القديم تكررًا في قصصها، وفي كلِّ مرَّة يتناقض هذا القصص ويضرب بعضه بعضًا، فالأولى أن يوجَّه النقد إلى قصص العهد القديم، لا أن يوجَّه إلى القرآن.

- إنَّ القصص القرآنيِّ، وإنَّ تكرر في القرآن، فليس فيه أيُّ تناقض البتَّة؛ إذ لا تناقض -مثلًا- من أيِّ نوع بين قصَّة نوح وقومه الواردة في سورة هود، وبين ما ورد منها في سورة نوح، أو غيرهما من السور، كما أنَّه لا تناقض -أيضًا- في أحداث قصَّة النبيِّ نوح عليه السلام على مدار ورودها في القرآن الكريم، بخلاف ما هي عليه في التوراة.

وانتقد المستشرق «بوكاي» التناقض الظاهر في قصَّة نوح في العهد القديم، من

[١]- انظر: «محتوى النصِّ القرآنيِّ في فهم المستشرقين»، م. س، ص ١٧.

جهة عدم توافقها على ما هي عليه في تلك الوضعية التوراتية مع المعارف العلمية الحديثة. وقد اعتمد «بوكاي» على الفصول (٦، ٧، ٨) من سفر التكوين لرواية الطوفان، وبصورة أدق لروايته الطوفان؛ لأنَّ هناك روايتين غير موضوعتين الواحدة إلى جانب الأخرى، بل بعض الفصول في تلاحم ظاهريّ خلال تتابع مختلف المراحل، وهي مفرقة في مقاطع متداخل بعضها مع بعض، وفي هذه الفصول الثلاثة تناقضات جليّة يمكن تفسيرها بأنّها ناتجة عن وجود مصدرين متمايزين: المصدر اليهودي، والمصدر الكهنوتي^[١].

أمّا عن مخالفة رواية الطوفان التوراتية الكهنوتية للمعارف الحديثة، فيستند «بوكاي» في ذلك إلى المعطيات التاريخية التي تضع إبراهيم عليه السلام في ما بين عام ١٨٠٠ و١٨٥٠ قبل الميلاد، وإذا كان الطوفان -كما يشير إليه سفر التكوين في أنسابه- يقع قبل ثلاثة قرون تقريباً من إبراهيم عليه السلام، فلا بدّ من أنه وقع في القرن الواحد والعشرين أو الثاني والعشرين قبل الميلاد، وهذا الزمن -الذي تسمح المعارف العلمية بتأكيد- ازدهرت فيه في عديد من المناطق على الأرض مدنات انتقلت آثارها إلى الأجيال اللاحقة^[٢].

ومن ثمّ، ينتقد «بوكاي» الرواية التوراتية في العهد القديم من جانبين:

- الأوّل: أنّها أعطت حادثة الطوفان بعداً عالمياً
- والثاني: أنّ زمن الطوفان، كما حدّدته الرواية الكهنوتية، لا يمكن أن يحدث فيه الطوفان.

وهذان الجانبان يختلف فيهما القرآن اختلافاً كبيراً؛ إذ لم يصنع الطوفان بصيغة عالمية، ولم يحدّد زمنًا معيّنًا له، فرواية القرآن عنده رواية شاملة، ولا تتعارض مع وجهة النظر التاريخية^[٣]. وكذلك لفت الانتباه إلى أنّ عمر النبيّ نوح عليه السلام في الرواية الكهنوتية

[١]- انظر: بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص ٥٦.

[٢]- انظر: م. ن، ص ٥٦-٥٨.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٥٧.

عند حدوث الطوفان لا يتوافق مع الناحية التاريخية له، فضلاً عن أنّ التاريخ يذكر وجود حضارات أخرى معاصرة لم تخضع لتأثيره؛ رداً على الزعم بعالمية الطوفان. ومن ذلك كله ينتهي بوكاي بنتيجتين مهمتين:

- الأولى: تناقض الرواية التي تقدّمها التوراة للطوفان دليل -لا يقبل الشك- على تعديل البشر للكتب المقدّسة السابقة على الإسلام وتحريفها.
- الثانية: قصّة الطوفان الواردة في القرآن هي تنزيل من لدن حكيمٍ خبيرٍ؛ بمعنى أنّها صدرت من المنبع الإلهي، ولا دخل للبشر فيها^[١].

وفي هذا دليل واضح على أنّ القصص القرآنيّ لم يكن تكراراً ولا اقتباساً من اليهودية أو المسيحية؛ لما في هذه الروايات من مغالطات وتناقضات مع المعارف التاريخية؛ ما يحكم باستحالة أخذ النبيّ محمد ﷺ عن أيّ من الديانتين في القصص القرآنيّ، بل إنّ «الموضوعية لتفترض علينا أن نسجّل هذا الواقع الذي يتخذ كلّ أهميته بوجه تأكيدات أولئك الذين يدعون دونما سند أنّ محمداً ﷺ كاتب القرآن، وأنّه قد توسّع بالنقل عن التوراة. إنّنا نتساءل -هنا- عن الحجّة، وعمّن صرفه عن أن ينسخها، على الأقلّ في ما يخصّ نسب عيسى ﷺ، ليدرج في القرآن بدلاً منه التصحيح الذي جعل نصّه بعيداً عن كلّ انتقاد يثار من المعارف الحديثة، بينما نصوص الأناجيل بالمقابل ونصوص العهد القديم هي من هذه الزاوية غير مقبولة أبداً؟!»^[٢].

ثانياً: بيان منهجية تكرار القصص القرآني

قضية التعلّل بتكرار القصص القرآنيّ؛ للنفاد منها إلى اتّهام القرآن والإسلام عامّة، وحياسة الشبه والأباطيل حوله أمر لا أساس له؛ لأنّ لهذا القصص منهجية يقوم عليها في القرآن الكريم ذاته، ويمكن بيان أوجه هذه المنهجية في الآتي:

١. الوجه الأوّل: بيان جانب جديد من جوانب القصّة

[١]- انظر: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، م. س، ص ٥٧، ٥٩.

[٢]- انظر: م. ن، ص ٢٥٢.

إنَّ منهجية القصص القرآني تتجلى في أنه في كلِّ موضع تتكرَّر فيه القصة يلاحظ أنَّ هناك جانباً جديداً لم يكن موجوداً في المواضيع السابقة؛ ففي كلِّ موضع ثمة إضافة جديدة في القصة، ولها في الوقت ذاته أهميتها المحورية؛ باعتبارها باباً من أبواب العبرة والعظة. وتُلاحظُ هذه المنهجية في جميع قصص القرآن، بدءاً من قصة النبيِّ آدم عليه السلام، ومروراً بقية القصص القرآني عن النبيِّ إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء والرسل الكرام عليهم السلام. فقصة آدم عليه السلام -على سبيل المثال- لها في كلِّ موضع من المواضيع التي وردت فيها في القرآن جانب جديد لم يُبين في المواضيع السابقة، وهذا ما يظهر جلياً في قراءة سريعة لمواضع قصة النبيِّ آدم عليه السلام الواردة في القرآن الكريم، ولما جاء فيها:

فالموضع الأوَّل: المتمثَّل بالآيات (٣٠-٣٨) من سورة البقرة، هو موضع تعليمي من الدرجة الأولى، أراد الله -تعالى- تعليم آدم عليه السلام تعليماً يتضمَّن في ما يتضمَّنَه مجموعة من الضوابط، تُعرضه للعقاب في ما لو تعدَّأها؛ ومنها أكله من الشجرة الذي كان موجباً لعقابه، وهو الخروج من الجنة.

وفي الموضوع الثاني: المتمثَّل بالآيات (١١-٢٤) من سورة الأعراف، جانب جديد من القصة، يصوِّر الحوار الذي دار بين الله -تعالى- وإبليس، وتكبرُّ إبليس وطرده الله -تعالى- له من الجنة؛ بياناً للسبب الذي يجعل إبليس يوسوس لآدم وزوجته؛ كي يخرجها من الجنة، والمسالك التفصيلية التي أغواها من خلالها حتى أكلها من الشجرة، وهذه كلها جوانب لم تكن موجودة في الموضوع الأوَّل المذكور في سورة البقرة، ثمَّ تبين الآيات التالية الغاية من قصة آدم؛ وهي العبرة والعظة، التي من شأنها ردع الناس عن الافتتان بالشیطان كما افتتن به أبواهم، ودعوتهم في المقابل إلى سلوك مسلك الطاعة والخضوع لله العزيز الجبَّار.

أمَّا الموضوع الثالث: المتمثَّل بالآيات (٢٨-٤٧) من سورة الحجر، فيكشف عن جانب ثالث يتمحور حول بيان المادة التي خُلق منها آدم؛ وهي الحمأ المسنون، ونفخ الروح فيه بعد تسويته، وأنَّ الشيطان ليس له سلطان إلاَّ على الغاوين الذين اتَّبَعوا سبيله.

وأمَّا الموضوع الرابع: المتمثَّل بالآيات (٦١-٦٥) من سورة الإسراء، فتظهر الجنبه

الجديدة فيه في أمرين؛ الأوّل: الخلق من الطين؛ باعتباره أصل الحمأ المسنون، والثاني: قوله -تعالى-: ﴿وَاسْتَفْزَزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء: ٦٤).

وفي الموضوع الخامس: المتمثّل بالآية (٥٠) من سورة الكهف، إضافة جديدة -أيضاً، وهي الإشارة إلى جنس إبليس، وأنّه من الجنّ، ولكنّه خالف أمر الله -تعالى- في السجود لآدم.

وكذلك في الموضوع السادس: المتمثّل بالآيات (١١٥-١٢٣) من سورة طه، ثمّة إضافات عمّا ورد في المواضيع السابقة، من قبيل: التأكيد على آدم بأنّ الشيطان عدوّ له ولزوجته، والوعد من الله -تعالى- لآدم بأنّه لن يجوع ولن يظمأ ولا يعرى في الجنّة، وظهور سواتهما عندما خالفا أمر الله -تعالى- بأكلهما من الشجرة، وثمّ طفقهما يخصفان عليهما من ورق الجنة. فهذه كلّها ملامح وإضافات جديدة لم ترد في المواضيع السابقة.

ولم يخلّ الموضوع السابع والأخير: المتمثّل بالآيات (٧١-٨٥) من سورة ص، من إضافة -أيضاً، تظهر في قوله -تعالى- مخاطباً إبليس: ﴿فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾؛ بما يحمله هذا اللفظ من معنى اللعنة على إبليس من الله -تعالى-.

فممّا تقدّم يتّضح أنّ كلام «جاك بيرك» وغيره من المستشرقين الذين ادّعوا أنّ تكرار القصص أفقد القرآن الاستقامة هو كلام عار عن الصحّة تماماً؛ لأنّ كلّ موضع من المواضيع السبعة التي ظهرت فيها قصّة آدم ﷺ في القرآن يحمل معنى جديداً وإضافة يستلزمها سياق الآيات، ويسلّط الضوء على جانب آخر من جوانب القصّة؛ تأكيداً على الغايات السامية من سردها، وأهمّها العظة والعبرة من هذا القصص القرآني، ومن ثمّ فالتكرار لم يفقد هذا القصص الاستقامة، بل بالأحرى كان دليلاً على استقامة القرآن وقصصه؛ كونه يبني على منهجية واضحة يجهلها بيرك وأنصاره؛ لعدم فهمهم للغة العربيّة وعدم تعمّقهم في سبر أغوارها.

٢. الوجه الثاني: التكرار بهدف التأكيد

تتجلى منهجية القصص القرآني في ما يتعلّق بمسألة التكرار في التأكيد أيضاً، وهو وجه من وجوه البلاغة في القرآن الكريم؛ ففي القصص القرآني مضامين وغايات سامية يتم التأكيد عليها من خلال تكرار القصة، ومن هذه المضامين والغايات: تثبيت فؤاد النبي الأكرم ﷺ، وتثبيت قلوب المؤمنين على الطاعة، وأخذهم العبرة والعظة؛ لكيلا يقعوا في ما وقع فيه السابقون من مخالفة تعاليم الله -تعالى-، ويلقوا بذلك جزاءهم؛ وهو الخسران المبين، إلى غير ذلك من الغايات.

٣. الوجه الثالث: مراعاة الجانب النفسي للقارئ

للقرآن -مضافاً إلى ما تقدّم- منهجية أخرى في القصص القرآني؛ وهي مراعاة الجانب النفسي للقارئ -خلافاً لما يزعمه المستشرق «موير» من أنّ القصص القرآني يصيبه نفسياً ويثير لديه الغثيان- فللقصص القرآني تأثير كبير في النفوس؛ حيث يأخذ بمجامع القارئ، ويجعله متفاعلاً مع النصّ مشدوداً إليه، ويكون تكرار القصص أداة لانطباع مضمون القصة وأهدافها في النفس الإنسانية التي تؤثر -في ما إذا انطبعت- على الدوافع التي توجه بدورها أفعال الإنسان.

ثم إنَّ للتكرار وجهاً بلاغياً آخر، لم يستطع المستشرق «جاك بيرك» والمستشرقون أمثاله إدراكه؛ فتكرار القصة الواحدة بألفاظ متعدّدة في كلّ مرّة وجه من وجوه الإعجاز البلاغي الذي يتمتّع به القرآن، خصوصاً وأنَّ القصة الواحدة تتفاوت في كلّ موضع طولاً وقصرًا، إيجازاً وإطناباً، إجمالاً وتفصيلاً، كلّ ذلك مع المحافظة على مضمون القصة وجوهرها، وهذا ما يُلاحظ واضحاً في مختلف القصص القرآني، وهو -بحدّ ذاته- وجه من وجوه التحديّ القرآني للبشر بأن يأتوا بسورة من مثله، ذلك التحديّ الذي تحدّى الله -تعالى- به العرب، ولو كان في تكراره شيء ممّا يفتره المستشرقون ومن سار على دربهم، لكان العرب -أهل البلاغة والفصاحة- أوّل من أشاروا إليه وانتقدوه، والحال أنّهم لم يفعلوا.

الأفكار الرئيسية:

- يأخذ بعض المستشرقين على القصص القرآنيّ أنّه قصص مكرّر في أكثر من سورة من السور القرآنيّة؛ بما ينافي الأثر البلاغيّ، ويلزم منه عدم استقامة بعض السور.
- ممّن أثار من المستشرقين شبهة التكرار في القصص القرآنيّ: المستشرق موير، والمستشرق المعاصر جاك بيرك وغيرهما.
- إن إدراك سرّ التكرار يتوقّف على معرفة أسرار البلاغة العربيّة ودقائقها وحكمها وأحكامها.
- إنّ لتكرار القصص دور بلاغيّ لا يتأمّله إلّا المدقّق؛ بحيث يظهر المعنى الواحد في مجموعة من الصور المتعدّدة، والأساليب البليغة.
- إنّ تكرار هذا القصص في هذه الصورة المتعدّدة والأساليب البليغة يعني إظهار اهتمام القرآن به، فينطبع في ذهن المؤمن أو قارئ القرآن هذا الاهتمام وتلك العناية الربّانيّة.
- إنّ تكرار الحديث عن قصّة ما في القرآن ليس معناه تكرار أحداثها؛ لأنّ القرآن الكريم يتناول أحداث القصّة الواحدة في أكثر من موضع، بحيث يكون كلّ موضع منها مكملًا لبقية المواضع، فتكون القصّة مكتملة، ليس في موضع واحد، ولكن في أكثر من موضع.
- إنّ القصص القرآنيّ، وإنّ تكرّر في القرآن، فليس فيه أيّ تناقض البتّة.
- لتكرار القصص القرآنيّ منهجيّة يقوم عليها في القرآن الكريم ذاته، ويمكن بيان أوجه هذه المنهجية في الآتي: بيان جانب جديد من جوانب القصّة، والتكرار بهدف التأكيد، ومراعاة الجانب النفسيّ للقارئ.

فكروا أجب:

١. ما هي أدلة المستشرقين بخصوص تكرار القصص القرآني.
٢. بين كيف ناقش ونردّ دعوى المستشرقين بتكرار القصص القرآني.
٣. ما هي الأوجه المنهجية لتكرار القصص القرآني؟

الدرس الثاني عشر

نظرة المستشرقين إلى القصص القرآنيّ (٤)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعاوى المستشرقين تحريف القرآن للقصص التوراتي.
٢. يناقش وينقد دعاوى تحريف القرآن للقصص التوراتي.
٣. يعرف دعوى أسطوريّة قصص القرآن عند جاك بيرك.
٤. يناقش ويفنّد دعوى أسطوريّة قصص القرآن عند جاك بيرك.



دعاوى تحريف القرآن للقصص التوراتي وأسطوريّة القصص القرآني

ذهب بعض المستشرقين بعد مقارنة ما ورد في القرآن من قصص مع ما ورد في التوراة، ولحافظ بعض الخلاف بينهما، إلى رمي القصص القرآني بالتحريف.

كما ادعى بعض المستشرقين أنّ القصص القرآني أسطوري استمدّ قصصه من المخيال الجاهلي أو اليوناني أو...، ولا واقعية لهذه القصص!

وسوف نعرض في هذا الدرس لدعوى تحريف القصص القرآني ونقدها، ومن ثمّ نتناول دعوى أسطوريّة القصص القرآني ونقدها في هذا الدرس والدرس اللاحق.

أولاً: دعوى تحريف القصص القرآني

١. بيان دعوى التحريف

يزعم بعض المستشرقين أنّ القرآن الكريم كان تحريفًا للقصص التوراتي، وقد حمل هذه الفرية المستشرق المجريّ «جولدتسيهر» الذي كان يدعي أنّ القصص القرآنيّ جاء مخالفاً للأصل التوراتي، محاولاً الاستدلال على كلامه هذا بما لا يصمد أمام البحث العلميّ السديد؛ زاعماً أنّ القرآن في قصّة الذبيح ما عنى إلاّ إسحاق في بداية الأمر، فقد كان في ظنّ «جولدتسيهر» أنّه هو الضحيّة عند النبيّ إبراهيم(ع)، وأنّ هذا الرأي لم يكن موضع شكّ أبداً، بل كان هو الرأي السائد في القرن الهجريّ الأوّل، والذي كانت عليه أقدم التفاسير؛ ليخلص إلى أنّ ورود إسماعيل في القرآن على أنّه هو الذبيح تحريفٌ لما جاءت به التوراة^[١].

[١]- انظر: جولدتسيهر، إجناتس، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ص ٩٩.

٢. نقد دعوى التحريف

يرد على دعوى تحريف القرآن للقصص التوراتي، الآتي:

- لقد اتخذ أصحاب هذه الدعوى من التوراة معياراً يقيسون به صدق الكتب التالية لها من عدمه، وهذا يعدّ قمّة التعصّب، ناسين تلك الأخطاء الكبيرة التي تظهر في نسخة التوراة المتداولة، والتي تتنافى في كثير من جزئياتها مع العقل والمنطق، فضلاً عن العقيدة الإسلامية الصحيحة. فهل تعدّ التوراة معياراً على الرغم من أنّ الثابت -حتّى في نصوصها- أنّها كُتبت بعد موت موسى بقرون؟! ثمّ هل فهم المستشرقون نصوص التوراة التي تتحدّث عن هذه القصة جيّداً؟! هل استطاعوا أن يدركوا التناقض الواضح بين هذه النصوص التي تحكّم بأنّ الذبيح هو إسماعيل لا إسحاق؟!!

- إنّ الدليل على كون الذبيح هو إسماعيل واضح في القرآن وفي التوراة، على الرغم من حركة التمويه التي قام بها كاتب التوراة كسباً لشرف ليس لهم؛ فنصوص القرآن تؤيّد أنّ الذبيح إسماعيل، ومنها قوله -تعالى-: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (سورة الصافات، الآيات ١٠٠-١٠٣)؛ فهذه الآيات تتحدّث عن بشرى الغلام الحليم الذي بلغ مع والده السعي، وقصّ عليه رؤياه في المنام، واستجاب الغلام لأمر الله -تعالى-، ثمّ بعد أن صدّق إبراهيم الرؤيا، كان نتيجة ذلك أمرين: أن فداه الله -تعالى- بذبح عظيم، وبشّره بغلام آخر هو إسحاق نبياً من الصالحين، فليس الغلام الأوّل الذي بشّره به الله -تعالى- إلّا إسماعيل؛ إذ يستحيل أن يكون الذبيح إسحاق، وهل يعقل أن يقدّم للذبح والفداء ثمّ يبشّر النبي إبراهيم به؟! فسياق الآيات يدلّ على أنّ إسماعيل هو الذبيح الابن الأكبر لأبيه، ثمّ كانت بعد ذلك البشارة بمولد إسحاق.

- لو اعترض المستشرقون بأنّ القرآن يسوق هذه الرواية من وجهة النظر الإسلاميّة! فالجواب أنّ التوراة تكشف عن الذبيح إسماعيل خلافاً لما تدّعي؛ إذ جاء في التوراة: «خذ ابنك وحيذك الذي تحبّه إسحاق، واذهب إلى أرض المريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك»^[١]. والمعروف أنّ إسماعيل هو الابن البكر؛ ما يعني أنّه كان وحيد أبيه قبل ولادة إسحاق، فكيف يكون إسحاق وحيد والده وهو الابن الثاني، علماً أنّ إسماعيل ظلّ حياً طيلة حياة والده، وهو الذي جهّزه عند موته.

وهناك أدلّة أخرى من التوراة -أيضاً- تثبت ذلك، منها: «فبكر إبراهيم صباحاً، وأخذ خبزاً وقربة ماء، وأعطاهما لهاجر، واضعاً إياهما على كتفها والولد، وصرفها، فمضت وتاهت في برية بئر سبع»^[٢]، ومنها: «وسكن في برية فاران وأخذت له أمّه زوجة من أرض مصر»^[٣]؛ بمعنى أنّ إسماعيل سكن مع أمّه في بئر سبع، وبعدها انتقل إلى فاران التي كانت تطلق على جبال مكّة وبعض ضواحيها، فالمقصود هنا إسماعيل، لا إسحاق، وقصّة الذبيح حصلت في ذلك الموقع من الحجاز، ولو كان المقصود إسحاق لكانت أحداث القصّة في الشام حيث يسكن.

- من الناحية العقليّة، لو كان إسحاق هو الذبيح، فكيف يتّفق ذلك مع ما وعد الله -تعالى- به إبراهيم في ابنه إسحاق من الذريّة والنسل؟! فهل يعده بالذريّة والنسل في الوقت الذي يقدّمه قرباناً؟! فهذا لا يتّفق مع عقل أو منطق.

- إذا كان هناك تحريف في القصص، فإنّ هذه التّهمة يجب أن تنسب إلى القصص التوراتي، لا إلى القصص القرآني؛ لأنّ القصص القرآني لا يخالف منطقاً، ولا عقلاً، ولا علماً، ولا حقيقةً من الحقائق التاريخيّة، في حين نجد في غيره تناقضاً لا يقبله علم، ولا عقل، ولا منطق، فضلاً عن منافاته للحقائق التاريخيّة الثابتة.

[١]- سفر التكوين: ٢٢ / ٢.

[٢]- سفر التكوين: ٢١ / ١٤.

[٣]- سفر التكوين: ٢١ / ٢١.

ثانياً: دعوى أسطورية القصص القرآنيّ

يدّعي بعض المستشرقين المعاصرين، تبعاً لمن تقدّمهم، أنّ القصص القرآنيّ خياليّ وغير واقعيّ، ولا يمتّ إلى الحقيقة والواقع بصلة. وتلك الفرية قالها صناديد الكفر في الجاهليّة، وقد حكى القرآن الكريم قولهم هذا: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥). وعليه، فلم يأت الاستشراق قديمه ومعاصره بجديد في دعواهم عن القصص القرآنيّ أو عن غيره؛ فهم ينهلون من معين واحد، هو معين التعصّب والرغبة في تشويه الدين الإسلاميّ عامّة؛ وذلك بالتشويش على بعض ثوابته، ومحاولة النيل منها.

١. دعوى أسطورية قصص القرآن عند جاك بيرك

ولـ«جاك بيرك» حصّته من هذه الدعوى والفرية، فقد خصّص مبحثاً في كتابه، عنوانه بـ: «دحض الأسطورة وقضيّة الوجود»، وذهب فيه إلى أنّ القرآن صناعة بشريّة استعان بالأساطير المتمثّلة في قصص الأنبياء^[١].

لقد أوّل «جاك بيرك» القصص القرآنيّ تأويلاً غريباً، على غرار تأويلات أستاذه «كزيمرسكي»؛ إذ ادّعى أنّ القرآن يبتكر شخصيات ويختلق مشاهد، زاعماً أنّ قصصه شبيه بقصص العرب والمغامرات، أخذاً من سورة الكهف أنموذجاً على ذلك^[٢].

لكنّ «بيرك» ما لبث أن ناقض رأياً قاله في الربط بين القصص والأسطورة، عندما ذهب إلى أنّ القصص القرآنيّ استعادة للقصص المنصوص عليه في التوراة والإنجيل، وأنّه سار على نهج الإنجيل خاصّة^[٣]؛ إذ يقول: «وعلى كلّ حال، عندما نعيد قراءة سورة الكهف، فإنّنا نسأل أنفسنا إذا كان من حقّنا أن نفصل واقعة السبعة النيام عن

[1]- Augustin Berque, Jacques: En Relisant le coran, P.784- 786.

نقلاً عن: الإحداثيات المبتدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم، م. س، ص ٢٢.

[٢]- انظر: م. ن، ص ٢٢.

[٣]- انظر: م. ن، ص. ن.

الوقائع الأخرى الموجودة في هذه السورة؛ ذلك أنّها تحتوي على واقعتين -أيضاً- لهما مظهر أسطوريّ: واقعة رحلة موسى العجائبيّة، وواقعة الفاتح ذي القرنين الذي يشبّه بعضهم بإسكندر المقدوني^[١].

ويحاول «جاك بيرك» الإيحاء بأنّه ينكر حمل القصص القرآنيّ -وخاصّة ما يتعلّق برحلتَي موسى والخضر في سورة الكهف- على المعنى الظاهريّ، وإن قبلها على منحى تأويليّ، بيد أنّه في الأحوال كلّها، وعلى الرغم من أنّه كان متحفّظاً ومؤدّباً في اختيار كلماته، لكنّ كلماته هذه لا تُحمّل سوى على إنكار القصّتين واتّهام القرآن بالأسطورة فيهما؛ فمشهد مجمع البحرين في رحلة موسى هو عنده مشهد روحيّ لا أكثر، ويبدو أنّ بيرك يستخدم الروحيّ والأسطوريّ بمعنى واحد؛ ما يعني أنّ القصّة بعيدة عن الواقع، وهنا تكمن الخطورة؛ لأنّه في الوقت الذي تبدو فيه قراءة «بيرك» وهي تحمل بعض المعاني الإيجابيّة، خاصّة في ما يتعلّق بالجانب اللغويّ للقرآن في بعض قراءته له دونها كلّها، يظهر أنّه ينحو منحى من يضع السّم في العسل؛ بطرح فكرة مغلوطة بين السطور، أو محاولة التشكيك في أحداث قصّة ما أو جزء منها، وهذا يمثّل إشكاليّة في قراءتنا لبعض القراءات الاستشراقيّة؛ إذ ربّما نزهو بسمتها الإطرائيّ والمدحيّ، ونتغافل عمّا بها من عوار يجب ردّه وبيان تهافته.

والدليل على ذلك: ما يذهب إليه هذا المستشرق أنّ موسى سافر في مشهد غريب، بحثاً عن مجمع البحرين، وأنّ هذا الأمر معلوم من وجهة نظره في أنّه لن يحمل سوى معنىً روحيّاً، وموسى من وجهة نظره -أيضاً- يلتقي تلك الشخصيّة الغامضة؛ شخصيّة الخضر، التي تؤدّي -بحسب كلّ المفكرين- دور الوسيط بين السماء والأرض، فالخضر في نظر «بيرك» يقوم بأعمال إجراميّة في الظاهر، ولكنّها تستجيب بشكل متناقض لمقصد سام. أمّا الإسكندر عنده، فإنّه ينطلق إلى لقاء الشمس جهة الشرق، ثمّ ينتهي من هذا الطرح الغامض إلى التساؤل الذي يحمل في مضمونه شكّاً واستنكاراً مؤدّاه: هل بإزاء ذلك نجرؤ على التّأويل؟^[٢]

[١]- بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، ص ٦٣.

[٢]- م. ن، ص ٦٣.

٢. نقد دعوى بريك أسطورية قصص القرآن

ثمة أمور عدّة مثيرة للشك في هذا الرأي خاصّة، وفي اتجاه «بريك» عامّة، منها:

- وصف «بريك» مشهد موسى في مجمع البحرين بالمشهد الغريب، من غير أن يبيّن أسباب غرابته، هل هي راجعة لأسباب عقلية أم لغيرها؟ وما يدعو إلى الريبة في ذلك أنّه كان يستطيع أن يستخدم لفظ «عجيب» إذا كان مقصده حسناً، لكنّه استخدم لفظ «غريب» الذي قد يحمل شيئاً من النقد غير الصريح.
- نظرته إلى المشهد على أنّه يحمل معنى روحياً، وهو يستخدم هذا اللفظ (الروحي) بمعنى المثاليّ أو المتعاليّ عن الواقع كما يبدو.
- وصفه للخضر بالشخصية الغامضة، وكان بإمكانه -أيضاً- أن يستخدم لفظ العجيبة؛ بدلاً من الغامضة.
- استفهامه الاستنكاريّ في نهاية رأيه، وكأنّه يستنكر هذه القصة وأحداثها، ومن ثمّ يحاول أن يبحث عن تأويل لها يتماشى مع اتجاهه أو رؤيته الخاصّة.
- السؤال الذي يطرح نفسه بقوة -هنا- هو: لماذا وقف «بريك» من قصّة الخضر وذي القرنين في القرآن هذا الموقف؟! لماذا ادّعى أنّ هاتين القصّتين من قبيل الأسطورة؟ هل لأنّهما لم تردا في أيّ من العهدين القديم والجديد؟ مع العلم أنّ هناك من يحاول أن يعمد إلى فرضية الربط بين ذي القرنين والنبّي سليمان عليه السلام، أو بين ذي القرنين وكورش في كتب العهد القديم؛ لينطلق إلى القول بأنّه ما دامت القصّتان قد وردتا في العهد القديم، فإنّ القرآن قد اقتبسهما. لكنّ الشيء المؤكّد الذي لا مريّة فيه أنّ هاتين القصّتين تمثّلان إعجازاً في القرآن يتحدّى بهما المخالفين من أهل العقائد الأخرى، ودليلاً على الإعجاز التاريخيّ في القرآن.

وهذا ما يكشف عن عدم منهجية علمية أو بحثية يستند إليها المستشرقون في آرائهم ونظريّاتهم، ولا سيّما في ما يتعلّق بالقصص القرآنيّ؛ فهم إذا وجدوا شيئاً من

القصص القرآنيّ في الكتب السابقة ادّعوا الاقتباس، وإذا لم يجدوا لها أصلاً في تلك الكتب اتّهموها بالأسطورية؛ وما ذلك إلا لانطلاقهم من فكرة بشريّة القرآن، ومحاولاتهم الكثيرة والمتكرّرة بهدف تشويبه والنيل منه، وبعدهم عن أيّ منهجيّة علميّة في مقارنة المواضيع المرتبطة بالقرآن الكريم.

٣. الجوانب الإيجابية في نظرة بريك للقصص القرآنيّ

ما تقدّم من نقد لا يمنع من الإشارة إلى بعض الجوانب الإيجابية في قراءة جاك بريك للقصص القرآنيّ، حيث يشير إلى القيم الحقيقيّة التي جاءت بها قصّة رحلة النبيّ موسى عليه السلام وقصّة رحلة ذي القرنين؛ إذ يرى أنّ قصّة موسى تستطيع أن تضع نقيضاً للحوافز الإنسانيّة القصدية الصوريّة التي لا تُدرك بالذكاء الإنسانيّ، وإنّما بتوسّط سلطة ما، أو إرشاد ما، وثمة من يقول إنّها لا تُدرك إلا بالتدريب^[١].

وأما القصّة الثانيّة، فيرى فيها أنّ مقارنة ذي القرنين عن طريق متابعة بيان رحلته التي تتّصف -أيضاً- بجرأة أعظم من رحلة موسى في نظره؛ لتتجاوز حدود اللغة والعالم المسكون؛ لكي يُقام على خطواته القصوى آخر معقل من معاقل العدل والصناعة والعقل^[٢].

فـ«بريك» انطلق بالقيم التي توحى بها الآية من مجرد قيم محدودة؛ كما فهمها بعض الباحثين، تنحصر فيمن وقعت فيها بأحداثها المترابطة، إلى قيم أرحب وأوسع تعمّ الإنسانيّة كلّها، واستخلص منها قيم العدل والإتقان والعقل، وهي مبادئ إنسانيّة لا يمكن تغافلها أو الدوران حولها، بل إنّ فيها خدمة للإنسانيّة ولقيم الحياة. فالأمر لم يكن مجرد قصّ فقط، أو ذكر لأحداث في الأمم الماضية، وإنّما هو ترسيخ لقيم ربّما تناستها البشريّة في خضمّ سعيها نحو المادّيّة، وكأنّها تسير في طريق مزروع بالشوك.

[١]- انظر: إعادة قراءة القرآن، م. س، ص ٦٤.

[٢]- م. ن، ص ٦٤.

الأفكار الرئيسية:

- يزعم بعض المستشرقين أنّ القرآن الكريم كان تحريفًا للقصاص التوراتي.
- زعم بعض المستشرقين أنّ القرآن في قصة الذبيح ما عنى إلاّ إسحاق في بداية الأمر، وأنّه هو الضحيّة عند النبي إبراهيم عليه السلام.
- لقد اتخذ أصحاب هذه الدعوى من التوراة معيارًا يقيسون به صدق الكتب التالية لها من عدمه!
- إنّ الدليل على كون الذبيح هو إسماعيل واضح في القرآن وفي التوراة.
- إذا كان هناك تحريف في القصاص، فإنّ هذه التّهمة يجب أن تُنسب إلى القصاص التوراتي، لا إلى القصاص القرآني.
- يدّعي بعض المستشرقين أنّ القصاص القرآني خياليّ وغير واقعيّ، ولا يمتّ إلى الحقيقة والواقع بصلّة. ومن أبرز المستشرقين في هذا الصدد: جاك بيرك الذي أوّل القصاص القرآنيّ تأويلًا غريبًا، وادّعى أنّ القرآن يبتكر شخصيّات ويختلق مشاهد، زاعمًا أنّ قصصه شبيهة بقصاص العرب والمغامرات.
- ثمة أمور عدّة مثيرة للشكّ في وصف «بيرك» مشهد موسى في مجمع البحرين بالمشهد الغريب، من غير أن يبيّن أسباب غرابته، هل هي راجعة لأسباب عقلية أم لغيرها؟ ونظرته إلى المشهد على أنّه يحمل معنى روحيًا، وهو يستخدم هذا اللفظ (الروحيّ) بمعنى المثاليّ أو المتعالّي عن الواقع كما يبدو.
- من الجوانب الإيجابية في نظرة بيرك للقصاص القرآنيّ: أنّه انطلق بالقيم التي توحى بها القصاص من مجرد قيم محدودة؛ كما فهمها بعض، تنحصر فيمن وقعت فيها بأحداثها المتراكبة، إلى قيمٍ أرحب وأوسع تعمّ الإنسانية كلّها.

فكروا أجب:

١. بين دعوى المستشرقين تحريف القرآن للقصص التوراتي، مع ردّها وتفنيدها.
٢. ما هي دعوى «بيرك» في قصص القرآن؟ وكيف نبطلها؟
٣. ما هي الجوانب الإيجابية في نظرة «بيرك» إلى القصص القرآني؟ وكيف؟

الدرس الثالث عشر

نظرة المستشرقين إلى القصص القرآني (٥)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على دعوى «بيرك» أسطوريّة القصص القرآني وتأثيره بمصادر مختلفة.
٢. ينقد دعوى «بيرك» أسطوريّة القصص القرآني ويبطلها.
٣. يبيّن واقعيّة القصص القرآني.



نقد دعوى أسطورية القصص القرآني عند جاك بيرك

أولاً: دعوى «بيرك» رجوع أسطورية القصص القرآني إلى مصادر مختلفة

إنّ عددًا من آراء جاك بيرك في القصص القرآني تمثّل طعنًا في الإسلام، وقد فطن إلى هذه القضية المترجم منذر عياشي، مترجم كتاب «إعادة قراءة القرآن»؛ حيث انتهى إلى أنّ «بيرك» يريد طعنًا في القرآن من طرفٍ خفيّ، متأسفًا على أنّ الناتج العلمي لهذا المقصد يخرج به عن غاية العلم وقيمه؛ ليدخل به في إطار المماحكة الضحلة والسجال غير العلمي^[١].

ولا شكّ أنّه ينطلق في ذلك من الفرضيّة التي يعتمدها المستشرقون؛ وهي أنّ القرآن صناعة محمّديّة، لا إلهيّة^[٢]، وهي التي تفسّر بعضًا مما يذهب إليه في القصص القرآنيّ وغيره، وإنّ لم تكن تفسّر كلّ ما يذهب إليه.

وهذا يعني أنّ الاستشراق المعاصر لا يختلف كثيرًا عن الاستشراق القديم، فهو يتفق معه في الثوابت والمنطلقات، باستثناء عدد قليل من المستشرقين الذين انتهجوا نهجًا علميًا، ومن ثمّ، فلا تخذعنا العبارات المنمّقة والأساليب المرهفة عن الوقوف عند بعض المضامين الخبيثة التي ربّما تتخفّى وراء بعض الإشادات هنا أو هناك من بعض المستشرقين المعاصرين.

ولقد فطن بعض الباحثين إلى موقف بيرك هذا، ومحاولاته الدائمة الساعية لإثبات وجود خلل أو تناقض في القرآن الكريم، والتي ساق في سبيلها جملة من المؤثّرات،

[١]- انظر: بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، هامش ص ١٢٣.

[٢]- وقد سبق الاستشراق القديم الاستشراق المعاصر في مسألة الزعم ببشريّة القرآن، فنولده شكك في مصدرية القرآن الربّانيّة وعمد إلى إرجاعه إلى الطبيعة البشريّة، زاعمًا أنّ تباين أسلوب القرآن يرجع إلى اختلافات أوقات تأليفه من قبل النبيّ محمّد ﷺ (انظر: نولده، تيودور، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٣٢-٣٣).

والعوامل الظرفية، والبيئة الاجتماعية التي من شأنها أن تكون قد أسهمت في ذلك^[١]؛ فقد أوما «بيرك» بطرفٍ خفيٍّ إلى أن هناك تأثيراتٍ ثلاثةٍ كان لها دورها - في ظنه أو مخيلته - في القرآن الكريم^[٢]، وهي:

١. الفكر اليوناني القديم.

٢. الشعر الجاهليّ.

٣. مصادر متنوّعة، وعلى رأسها الإنجيل.

وعليه، فإنّ هذه الفرضيات تقوم أولاً على الزعم بأنّ الإسلام أخذ على عاتقه جزءاً من الميراث الجاهليّ، ثمّ تحمّل طرفاً من ميراث اليونان، بعد أن أضفى على كلّ منهما تعديلات استعلائية صارمة حسب ظنّه، وثانياً على ادّعاء وجود تناقضٍ في القرآن، من خلال الذهاب إلى أنّ هذا الأمر كان ملاحظاً قبل ذلك في الشعر الجاهليّ، وثالثاً على مصدرية الإنجيل، أو ما سمّاه «جاك بيرك» عدوى المصادر في القرآن، وخاصةً في مجال القصص القرآنيّ.

ثانياً: نقد دعوى «بيرك» رجوع أسطورية القصص القرآني إلى مصادر مختلفة

يمكن نقد دعوى «بيرك» تأثر القرآن في قصصه بمصادر مختلفة، بالآتي:

١. نقد دعوى بيرك تأثر القرآن في قصصه بالفكر اليوناني

أمّا بالنسبة إلى الفرضية الأولى القائمة على الربط بين القصص القرآنيّ والقصص الأسطوريّ في الفكر اليونانيّ أو الإغريقيّ القديم، فإنّ واقع الأمر يكشف زيف هذا الادّعاء؛ إذ إنّ القصص الأسطوريّ اليونانيّ يقوم على مخالافات عقديّة يابهاها الإسلام،

[١]- انظر: عزوزي، حسن بن إدريس، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، ص ١٣.

[٢]- انظر: م. ن، ص ١٣.

من قبيل: فكرة التماثل بين الإله والإنسان التي تعدّ من أبرز خصائص الأسطورة الإغريقية؛ ذلك أنّها تفترض عالمًا شبيهًا بالإنسان، تظهر فيه تعددية الآلهة، وهي فكرة مرفوضة إسلاميًا، كما تظهر فيه فكرة الصراع بين الآلهة في ما بينهم، وفي ما بينهم وبين البشر، وتلك فرية كبيرة لا تدانيها فرية أخرى. فكيف يدّعي جاك بيرك ما يدّعيه؟!

وفكرة التماثل هذه تظهر في كلّ شيء، فلا مجال في الأسطورة اليونانية لآلهة منزهة، تتسم بالتقديس والتعالي عن الموبقات، لا مجال لآلهة تنشر الخير، وتدعو الإنسانية إليه، بل الأسطورة اليونانية تصوّر هذه الآلهة؛ وكأنّها في حلبة من المصارعة، تغلب بعضها بعضًا، وتتصارع مع بعضها بعضًا، في مماثلة فجّة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني. فهل في القصص القرآني شيء من هذا؟! ثم هل يصمد ادّعاء بيرك بعد هذا؟!

إنّ الآلهة في الأسطورة الإغريقية في الحضارتين الكريتيّة والآحيّة، وفي غيرهما، قد تكون أقلّ حكمة وكياسة من بعض البشر، فهي تصوّرها وهي تغضب لأتفه الأسباب، فلا مجال لعقل ولا لحكمة، بل لا مجال للعناية بالإنسان ولرعايته وقضاء حاجاته. وفي ذلك مماثلة تفترض تصوير الآلهة في صورة الأدنى، وهذا من تخاريف الأسطورة اليونانية. فهل يقال عن القصص القرآني المنزّه عن هذه الترهات إنّه على شاكلة الأسطورة اليونانية، أو أنّه تأثر بها؟!

بل إنّ العلاقة بين العالمين في هذه الأسطورة اليونانية القديمة تحكمها المنفعة، ولا شيء غيرها، وهي منفعة قد تكون متبادلة، وقد تكون غير متبادلة، فالآلهة تتخذ من البشر أداة لتحقيق أغراضها، وهي في الغالب أغراض دنيئة، والبشر تتخذ من الآلهة أداة لتحقيق الكسب على الأرض، وهو في الغالب كسب سلطويّ أو مادّيّ.

ثمّ إنّ الآلهة في الأسطورة اليونانية في الحضارتين آلهة تتبع شهواتها الجنسية؛ ألم تحكّ الأسطورة الكريتيّة كيف حلّ الإله زيوس في جسد الثور المقدّس؛ ليلد

الماينوتور من زوجة مينوس باسيفائي؟! هم في الأسطورة دعاة حرب، لا دعاة سلام، ودعاة شرٍّ، لا دعاة خيرٍ في الغالب، لا همَّ لهم إلا التفكير في صنع الدسائس ونشرها بين البشر، وهذه كلُّها من صفات البشر لا صفات الإله. وقد تخيل الإغريق في أشعارهم آلهتهم في صورة البشر تمامًا؛ يأكلون، ويشربون، ويتصارعون مع بعضهم بعضًا، فعالم الآلهة في الأسطورة الإغريقية عبارة عن انعكاسٍ لحياة الطبقة الأرستقراطية في العصر الهومري، ولكل طائفة معبودها أو معبودتها^[١].

والآلهة في الأسطورة اليونانية خاضعة لفكرة الزمن؛ بمعنى أن لكل مرحلة تاريخية آلهتها التي صنعتها العقول البشرية. وعلى الرغم من أن هناك آلهة كبرى في التاريخ اليوناني، وهي راسخة في الذهن اليوناني القديم، لكن هذا لم يمنعها من اختراع آلهة أخرى، فالآلهة في الأسطورة الكريتية، والآخية، وغيرهما تصنع على عين البشر، لا العكس. وعليه، فإن لبعض الآلهة في تلك الأسطورة زمنٌ محدد، ثم تتلاشى من محيط الأسطورة، ويتوقف عندها ذكر الذاكرين.

فالأسطورة في تلك الفترة وغيرها تنبني على مماثلة واضحة بين عالمين ما أبعد الشقة بينهما: عالم الألوهية، وعالم الإنسان. وهذا دليل واضح على بدائية العقل الذي طرحها، وبدائية المرحلة التاريخية التي كان فيها. بينما جاء القصص القرآني لينفي علاقة المماثلة هذه نفيًا تامًا وقاطعًا، ويثبت أن الله -تعالى- ليس كمثله شيء.

وهذا كله يهدم فرضية «بيرك» الأولى من أساسها؛ كونها لا تقف على أرضية علمية راسخة، بل إن الشواهد والأدلة العقلية والمنطقية تثبت بطلانها. فالقصص القرآني يخالف الأسطورة اليونانية القديمة اختلافًا تامًا، ولو كان «بيرك» وغيره من السائرين في ركابه يدينون بالأمانة العلمية لما ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه في حق القصص القرآني، بل لقالوا خلافه.

[١]- انظر: بكر، محمد إبراهيم، قراءات في حضارة الإغريق القديمة، ص ٥٥.

٢. نقد دعوى «بيرك» تأثر القرآن في قصصه بالشعر الجاهلي

أما فرضية التأثر بالشعر الجاهلي فهي فرضية أوهن من بيت العنكبوت، حيث يدعي المستشرقون تأثر القرآن بشعر أمية بن الصلت، وامرؤ القيس، أو غيرهما من الشعراء، وهو الزعم الذي يتبناه «بيرك» أيضاً. ولكن الرد -هنا- يكون في أنه لو كان هذا الزعم صحيحاً، فلماذا لم يؤثر عن العرب معارضتهم للقرآن بدعوى أنه اقتباس من هؤلاء الشعراء، مع الأخذ بعين الاعتبار كم كان العرب حَفَظَةً؟! بمعنى أن ملكة الحفظ عندهم كانت حاضرة، ولو كانت مثل هذه الأشعار قد مرّت عليهم لقالوا عند سماع القرآن أنه منحول من الشعر الجاهلي، ولكنهم لم يفعلوا، على الرغم من إمامهم بالشعر العربي، فدل ذلك على أحد أمرين؛ الأول: أن هذه الأشعار كتبت بعد نزول القرآن، فتكون بذلك متأثرة بالقرآن لا العكس، والثاني: أن تكون هذه الأشعار منحولة أو مكذوبة على أصحابها.

٣. نقد دعوى «بيرك» تأثر القرآن في قصصه بالإنجيل وغيره من المصادر

أما الفرضية الثالثة والأخيرة، فرضية التأثر بالإنجيل وغيره من المصادر، فهي تنبني على أساس واه من لقاء النبي محمد ﷺ العابر لـ «بحيرا الراهب»، وعلى بعض التشابه بين القصص هنا وهناك، الناتج في الأساس عن وحدة المصدر. مع أن نظرة بسيطة في سيرة النبي الكريم تظهر أنه كان أمياً لا يجيد القراءة والكتابة، فضلاً عن أنه ﷺ لم يكن على دراية ولا علم باللغة العبرية، ولم يعرف من العرب من كان له إمام بها في تلك الفترة، حتى مع وجود بعض اليهود في عصره، فلم يكن له علاقة بهم إلا في حدود ما يديم السلم بين اليهود والمسلمين في المدينة، مضافاً إلى الاختلافات الجوهرية الموجودة بين القصص هنا والقصص هناك.

ثالثاً: واقعية القصص القرآني

ادعى بعض المستشرقين أن القصص القرآني ما جاء إلا للتسلية والترويح، والنتيجة الأشدّ بطلاناً هي أن القرآن لا يلزم منه تقرير حقيقة تاريخية، محاولين الاستدلال

بقصة أبرهة وأصحاب الفيل التي ذكرها الله -تعالى- في القرآن؛ مدّعين أنّها مختلقة وليست حقيقية، وذلك في سياق التشكيك في الحقيقة التاريخية المتضمنة في القصص القرآني؛ لجعلها أقرب إلى الأسطورة والخيال في ذهن الإنسان المسلم. وهذا ما صرّح به المستشرق «موير» عندما زعم أنّ القصص القرآني هو مزج للحقيقة بالخيال، وأنّ التصوير الروائي القرآني أشبه بتفاهة طفولية^[١].

ويمكن الردّ على هذه الفرية بالآتي:

- هناك فرق بين الأسطورة والقصص القرآني، حيث تعرّف الأسطورة بأنّها حصيلة الأرخيلة الشعبيّة التي تُروى غالباً على شكل قصص وحكايات، وأنّه لما كان الإنسان بفطرته الأصيلّة يتمتّع بخيال يتّسع اتّساع الطبيعة التي يعيش ويتقلّب فيها، في مقابل الواقع المحدود الذي يعيش محاصراً في أقطاره، فما كان من شأن هذا الخيال إلّا أن يجمع بصاحبه إلى ما وراء ذلك الواقع المحدود، سابقاً في أرجاء الطبيعة كلّها، دون أن تفيده شروط أو تصدّه حدود؛ ليكون ذلك عزاءً وتعويضاً له عن واقعه الضيق الذي حبس في داخله، ولولا إطلالة الإنسان من داخل واقعه، الذي يعيش فيه على الطبيعة المحيطة به من خلال نوافذ الخيال الذي متّعه الله بها، لتحوّل الواقع إلى سجن ضيق خانق، لا يورث صاحبه إلا الكمد والشقاء، مهما كان شأنه، ومهما كان نوع الحياة التي يعيشها^[٢].

- أنّ الآثار الموجودة حالياً في زماننا هذا تشهد بأنّ القصص القرآني حقّ، وليس خرافياً كما يحاولون أن يزعموا، فما تزال آثار ثمود، وعاد، وغيرهما باقية ماثلة أمام الجميع، تؤيّد صدق ما ذهب إليه القرآن، وقس على ذلك ما ذكره القرآن عن فرعون مصر وغرقه، ولا زال بدنه إلى يومنا هذا موجوداً في المتحف المصري.

وعليه، فإنّ القصّة في القرآن الكريم حقيقة، ليس للخيال والأساطير نصيبٌ منها

[١]- انظر: مينغانا، ألفونس، «التأثير السرياني في أسلوب القرآن»، ص ٤٧.

[٢]- انظر: البوطي، محمّد سعيد رمضان، هذه مشكلاتهم، ص ١١٣.

في شيء، فكل ما ورد في القرآن الكريم من قصص إنما هو حقائق لا شك فيها، وصدق لا يستطيع الناس جميعاً أن يجدوا فيها مطعناً؛ لأن القرآن الكريم كتاب أنزله الله بالحق، وبالحق نزل^[١].

- يظن المستشرقون أن القصص القرآني من قبيل القصص الأدبي، فيضعون هذا وذاك في خانة واحدة، وهذا خطأ كبير؛ إذ إن هناك فرقاً كبيراً بينهما، كالفرق بين السماء والأرض، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تعصّبهم، أو على الأقل ضعف تحصيلهم لعلوم اللغة العربية وآدابها.

- أن القصص الأدبي مبني على نوع من الخيال الفني، وهذا ما لا وجود له في القصص القرآني؛ ذلك أن الأخير مبني على حقائق تاريخية لا مجال فيها لهذا النوع من الخيال الأسطوري، وإنما يوجد في القرآن خيال من نوع آخر، وهو الخيال التعبيري الذي يلبس الحقيقة التاريخية بعداً جمالياً، وهناك فرق شاسع بين هذا وذاك. وهذا ما يؤكده أحد الباحثين، قائلاً: «الخيال في القصص القرآني خيال تعبيري، وأما الخيال في القصص الأدبي فخيال فني»^[٢].

- أن القرآن الكريم لا يستخدم في القصص لفظ الحكاية بدلاً من القصة؛ لأن الحكاية تقليد وليست واقعاً، وقصص القرآن واقع، وتتناول أحد آثار التاريخ وأنبائه، وتصحح قصصاً أخرى مثلها من التوراة، وتأتي بما لم تأت به التوراة، وجميعها من الماضي^[٣]. لذلك تميّز قصصه خصائص فريدة عن غيره من القصص، من: واقعية صادقة، وجاذبية في العرض والبيان، وشمولية في الموضوع، وعلو في الهدف، وتنوع في المقصد والغرض، ووضوح في الإعجاز.

- أن أصحاب هذا الادّعاء قد التبس عليهم أمر الخيال وحديث البلاغيين القدامى عنه، ونسوا أو تجاهلوا أن الخيال ضربان: خيال قصصي، وخيال تعبيري. وهي

[١]- انظر: مجموعة مؤلّفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص ١٨١-١٩٠.

[٢]- المحمص، عبد الجواد، أباطيل الخصوم حول القصص القرآني، ص ١٨٠ وما بعدها.

[٣]- انظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة القرآن العظيم، ج ١، ص ٨٣١.

مسألة مهمّة لا بدّ من الفطنة إليها حال درس القصص القرآنيّ على منهاج أدبيّ مستقيم؛ ففي القرآن الكريم ألوانٌ من الخيال التعبيريّ، وليس فيه مثقال ذرّة من الخيال القصصي^[١].

- إذا كان ما يقوله هؤلاء - من الزعم بأنّ القصص القرآنيّ قصص خياليّ - حقّاً، فهل لهم أن يأتوا بسورة من القرآن يطبّقون عليها منهجهم هذا؟! قطعاً الإجابة ستكون بالنفي، فهم لا يستطيعون ذلك؛ لا لخلل عندهم، ولكن لكذب موقفهم، والسؤال - هنا - هو: لماذا لم يقدّم هؤلاء خلاصة رأيهم هذا عن طريق تطبيق منهجهم على قصّة واحدة من قصص القرآن، ويشرحونها الشرح الأدبيّ الذي يزعمونه في القرآن، والذي يثبت وجهة نظرهم في احتواء القرآن على قصص خياليّ لا واقعيّ؟ الغريب في الأمر أنّه لم يُسمع بهذا في الأوّلين ممّن أرسل إليهم النبيّ الأكرم ﷺ، ولماذا لم يرفع اليهود في المدينة - وهم من هم في معادة الإسلام ومحاولة النيل منه على الدوام - هذا الشعار؟ فلو كان موضوع القصص الخياليّ صحيحاً لكان اليهود أوّل من أشاروا إليه؛ نيلاً من الإسلام والمسلمين، لكنهم لم يفعلوا.

- أنّ القصص القرآنيّ قصص واقعيّ تاريخيّ، فهو يمثّل الواقعيّة التاريخيّة، ويتناول القضايا والحوادث المثبتة من الناحية التاريخيّة، وليس فيه شبهة خيال هنا أو هناك. والمتأمّل في قصّة الكهف - على سبيل المثال - يجد تلك الحقيقة ماثلة وبقوّة؛ فقد اشتملت قصّة أهل الكهف على أمور تدلّ دلالة قويّة على عدم صلتها بالأسطورة. وبالنظر إلى حادثة الفيل التي ذكرها القرآن، يظهر - أيضاً - أنّها لا تشتمل على خيال قصصيّ كما يحاول أن يوحي المستشرقون بذلك، وإنّما هي قصّة واقعيّة تاريخيّة حقيقيّة؛ إذ أجمع مؤرّخو العرب والمنصفون من الكتاب الغربيّين على وقوع حادثة الفيل بين حكّام اليمن ومكّة، على نحو تؤيّد الرواية الصحيحة، ويمليه منطق الأحداث. واستقراء قصّة الأدب في العصر الجاهليّ،

[١] - انظر: أباطيل الخصوم حول القصص القرآنيّ، م. س، ص ١٨٠ وما بعدها.

يكشف عن أنّ حادثة الفيل حادثة لها خطرهما في تاريخ الحجازيين خاصّة والعرب عامّة، ولا غرو إذا ما هتف شعراء الحجاز بالقصيد يصبّون جام غضبهم على المعتدي الأثيم.

وما ثبت في قصّة الكهف وقصّة الفيل ثبت في القصص القرآني كلّهُ؛ بدليل اتّفاقه مع الحقائق التاريخيّة أو مع المعارف العلميّة كما سبق التأكيد على ذلك؛ ما يؤكّد على أنّ القصص القرآني حقيقة لا خيال فيها، حيث يمثّل تحديًا للمشركين وأهل الكتاب الذين ناصبوه العدا، ومن ثمّ كان هذا القصص دليلاً على إعجاز علميّ يعمد المستشرقون إلى محاولة التقليل منه.

الأفكار الرئيسية:

- إنَّ عددًا من آراء جاك بيرك في القصص القرآني تمثّل طعنًا في الإسلام.
- يرى «بيرك» أنّ هناك تأثيرات ثلاثة كان لها دورها - في ظنّه أو مخيلته - في القرآن الكريم، وهي: الفكر اليونانيّ القديم، والشعر الجاهليّ، ومصادر متنوّعة؛ على رأسها الإنجيل.
- بالنسبة إلى الفرضيّة الأولى القائمة على الربط بين القصص القرآنيّ والقصص الأسطوريّ في الفكر اليونانيّ أو الإغريقيّ القديم، فإنّ واقع الأمر يكشف زيف هذا الادّعاء؛ إذ إنّ القصص الأسطوريّ اليونانيّ يقوم على مخالفات عقديّة ياباها الإسلام، من قبيل: فكرة التماثل بين الإله والإنسان، وغيرها.
- فرضيّة التآثر بالشعر الجاهليّ هي فرضيّة أوهن من بيت العنكبوت، فلو كان هذا الزعم صحيحًا، فلماذا لم يؤثّر عن العرب معارضتهم للقرآن بدعوى أنّه اقتباس من هؤلاء الشعراء، مع الأخذ بعين الاعتبار كم كان العرب حَفَظَةً؟!
- أمّا الفرضيّة الثالثة وهي التآثر بالإنجيل وغيره من المصادر، فهي تنبني على أساس واهٍ من لقاء النبيّ محمد ﷺ العابر لـ «بحيرا الراهب»، وعلى بعض التشابه بين القصص هنا وهناك، الناتج في الأساس عن وحدة المصدر. مع أنّ نظرةً بسيطةً في سيرة النبيّ الكريم تظهر أنّه كان أمميًّا لا يجيد القراءة والكتابة، فضلًا عن أنّه ﷺ لم يكن على درايةٍ ولا علمٍ باللغة العبريّة.
- إنّ الآثار الموجودة حاليًّا في زماننا هذا تشهد بأنّ القصص القرآنيّ حقّ.
- إذا كان ما يقوله هؤلاء - من الزعم بأنّ القصص القرآنيّ قصص خياليّ - حقًا، فهل لهم أن يأتوا بسورة من القرآن يطبّقون عليها منهجهم هذا؟!
- إنّ القصص القرآنيّ قصص واقعيّ تاريخيّ، فهو يمثّل الواقعة التاريخيّة، ويتناول القضايا والحوادث المثبتة من الناحية التاريخيّة، وليس فيه شبهة خيال هنا أو هناك.

فكرواُجب:

١. اشرح دعوى «بيرك» أسطورية القصص القرآني وتأثره في ذلك بمصادر مختلفة.
٢. ناقش دعوى «بيرك» أسطورية القصص القرآني.
٣. بين واقعية القصص القرآني؛ مفندًا القول بأنها خيالية لا واقع لها.

الدرس الرابع عشر

التفسير الاستشراقي في قضية صلب النبي عيسى عليه السلام (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على فهم المستشرق ريتشارد بيل لفكرة تأريخية الصلب وينقدها.
٢. يعرف رؤية المستشرق البريطاني وليام مونتغمري واط في قضية صلب المسيح ويفنّدها.
٣. يفهم رأي المستشرق غابريل سعيد رينولدز في مسألة صلب المسيح ويفنّدها.



مدخل

حظيت الآيات القرآنية التي تناولت النبي عيسى عليه السلام باهتمام المستشرقين، حيث تطرّقوا إلى تفسيرها وتحليل مضامينها ضمن رؤى وتوجّهاتٍ خاصّة.

وسلّط هؤلاء الضوء بشكلٍ أساس على ما ذكره القرآن الكريم من مسألة صلب المسيح وتوقيه ورفع، وإلى جانب ذلك تناولوا الحديث عن مواضيعٍ أخرى ترتبط بشخصيته. وسوف نتناول آراءهم التفسيرية فيها في هذا الدرس وفي الدروس اللاحقة.

آراء المستشرقين التفسيرية للآيات النافية لصلب النبي عيسى عليه السلام (١)

استنتج المستشرقون من قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ (النساء: ١٥٧) التي تمحورت حول مسألة صلب النبي عيسى عليه السلام والآيات المرتبطة بها مسائل تختلف عمّا استنتجه المفسّرون المسلمون؛ لأنّ الصلب يعدّ من الأصول الارتكازية في العقيدة المسيحية؛ لذا فإنّ تفنيده يعني نقض العقيدة المسيحية من أساسها. ومن هذا المنطلق تأثرت تفاسيرهم بعقيدتهم هذه لدرجة أنّ بعضهم حاول إثباتها بأيّ ذريعة كانت، حتّى وإن اضطرّ إلى طرح تفسيرٍ غريبٍ وجديدٍ من نوعه للنصّ القرآني، بينما بادر بعضهم إلى تفسيره في رحاب رؤيةٍ دينيةٍ مشتركةٍ.

وسوف نتطرّق في هذا الدرس وفي الدرس اللاحق إلى بيان أطروحاتهم ورؤاهم التفسيرية وتحليلها في إطارٍ نقديّ.

أولاً: الرؤية التفسيرية الأولى

الإذعان بكون القرآن الكريم نفى صلب المسيح، وتوجيه مضمون الآية القرآنية الدالة عليه؛ وفقاً للبيئة التاريخية والاجتماعية الحاكمة في عصر النزول.

١. بيان الرؤية

تبني المستشرق ريتشارد بيل فكرة تاريخية الصلب - ثبوت صلب المسيح في تلك الحقبة من التاريخ - وفحوى نظريته^[١]: أن هاتين الآيتين تحكيان عن كون النبي محمد ﷺ تبني وجهات نظر على غرار ما تبناه أتباع الفرقتين الغنوصية والمانوية^[٢]؛ الأمر الذي يعني أنه تأثر ببيئة الجزيرة العربية وثقافة أهلها آنذاك.

هذه الرؤية انعكست أيضاً في القراءات التي مستشرقون آخرون تبناها إزاء مدلول الآيتين المشار إليهما، ومن جملتهم المستشركة ديز ماسون التي اعتبرت تفنيد صلب المسيح في القرآن دليلاً على التناغم الفكري بين النبي محمد ﷺ وأتباع الفرقة الغنوصية؛ أي أنه تأثر بمعتقداتهم^[٣].

٢. نقد الرؤية

يرد على هذه الرؤية التفسيرية الآتي:

- يرفض الإسلام العقيدة الغنوصية جملةً وتفصيلاً، فما نلاحظه جلياً في الآيات التي تحدّثت عن المسيح عيسى ﷺ في القرآن الكريم أنها اعتبرته إنساناً، وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الأنبياء، فهم بشر بحسب الرؤية القرآنية الثابتة^[٤]؛

[1]- Richard Bell, A Commentary on the Qur'an, edited by: C. Edmond Bosworth & M. E. J. Richardson, Vol.1, P.139.

[2]- Cf. Ibid. P.139.

[3]- D. Masson, Le Coran et la révélation judéo - chrétienne, P.1 -330.

[٤]- انظر: سورة الأنعام، الآيات ٨، ٩، ٥٠؛ سورة هود، الآية ٣١؛ سورة الإسراء، الآية ٩٤؛ سورة الفرقان، الآية ٧؛ سورة المائدة، الآية ٧٥؛ سورة النساء، الآية ١٧١.

وهذا الأمر يتعارض بالكامل مع ما ذُكر من عبارات وألقاب في تعاليم الفرقة الغنوصية.

- التشابه الكائن بين الفكر الغنوصي والوجهة القرآنية بهذا الخصوص مجرد صدفة^[١]. وهذا التشابه يتبلور ضمن ثلاثة معتقدات كما يلي:

• اليهود لم يتمكنوا من قتل النبي عيسى عليه السلام.

• تصوّر اليهود أنّهم تمكنوا من قتله.

• الله سبحانه وتعالى رفعه إلى السماء.

- ما ذكره المستشرقون بكون المعتقدات الغنوصية أثرت على المضمون القرآني بخصوص مسألة صلب المسيح، ليس سوى زعم لا أساس له من الصواب ولا دليل عليه^[٢]؛ لأنه ناشئ من مركزاتهم الفكرية والفرضيات التي قامت عليها بحسب نظرية تأريخية الصلب ومن منطلق عدم إذعانهم بكون آيات القرآن الكريم وحيًا نزل على النبي محمد عليه السلام.

- أكد القرآن الكريم على أنّ الوحي هو منشأ الحقائق الغيبية التي اطلع عليها خاتم الأنبياء، وتأكيد على عدم صلب المسيح عيسى عليه السلام من قبل أعدائه هو انعكاسٌ لحقيقة ثابتة، فهو على صعيد بيان الحقائق يعدّ أفضل من علم التأريخ، إذ لا يتسنى للمؤرخ استكشاف الحقائق إلا عن طريق الأساليب المعاصرة المتعارفة في البحث العلمي.

- أهمّ مؤاخذه تردّ على الآراء التي طرحها المستشرقون على صعيد مسألة صلب المسيح عليه السلام هي عدم تأريخية فرضياتهم، ولا شك في أنّ ادعاء تأريخية الصلب

[1]- Cf. Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim Thought, Ibid., P.161; Mahmoud Mahmoud Mustafa Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II. The death of Jesus, reality or delusion", The Muslim World, 70 ii, P.104.

[2]- Geoffrey Parrinder, Ibid., P.121.

لا يمكن إثباته بالأناجيل؛ لأنها ليست سوى نصوصٍ منقولةٍ تمّ تداولها بين الأجيال المسيحية بنحو غير متواتر؛ لذا لا يمكن لأحدٍ ادّعاء أنّ الحوادث التي تعرّض لها النبي عيسى عليه السلام متواترةٌ في نصوصهم، ومن ثمّ ليس من الصواب اعتبارها من الثوابت التاريخية؛ فليس لديهم أيّ مصدرٍ مخطوطٍ أو وثيقةٍ تاريخيةٍ، فضلاً عن أنّ نصوص الأناجيل نفسها ليست كذلك؛ لذا يقال إنّها ليست هناك أخباراً تاريخيةً واضحةً بخصوص مؤسس الديانة المسيحية، وهو ما أكّد عليه باحثون ومستشرقون غربيون بمن فيهم وليام أرشيبالد روبرتسون الذي أكّد قائلاً: «عيسى في التعاليم المسيحية عبارةٌ عن تركيبٍ من الأسطورة والتاريخ»^[١]، «لا توجد لدينا شواهدٌ تاريخيةٌ مستقلةٌ منذ عهد عيسى عليه السلام»^[٢]. واللافت للنظر أيضاً هو أنّ هويات كتّاب الأناجيل غامضةٌ أيضاً، إذ نسبة الإنجيل إلى كلٍّ واحدٍ منهم قائمةٌ على ظنٍّ وتخمينٍ^[٣].

ثانياً: الرؤية التفسيرية الثانية

الإذعان بكون القرآن الكريم نفى صلب المسيح، وتبريره على ضوء فرضياتٍ تاريخيةٍ.

١. بيان الرؤية

حاول المستشرق البريطاني وليام مونتميري واط التقريب بين وجهات النظر الإسلامية والمسيحية على صعيد صلب المسيح عيسى عليه السلام، وعلى هذا الأساس أذعن بكون الآية ١٥٧ من سورة النساء تدلّ بصريح القول على عدم وقوع الصلب

[١]- روبرتسون، عيسى اسطوره يا تاريخ؟ (باللغة الفارسية)، ص ١٦١؛ وانظر أيضاً: ديورانت، ويل، تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ج ٩، ص ١٧٥-١٧٩.

[٢]- عيسى اسطوره يا تاريخ؟، م. س، ص ٨٠.

[٣]- انظر: عيسى اسطوره يا تاريخ؟، م. س، ص ١٩-٢١؛ توماس، ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية)، ص ٤٢؛ ذاكري، مسيحيات و اسلام (باللغة الفارسية)، ص ٢٨٧.

بشأنه، وبالتالي تتعارض مع المرتكزات العقديّة المسيحيّة؛ لذلك حاول توجيهها وفق أسسٍ تاريخيةٍ؛ قائلاً إنه ربّما يمكن للمسيحي الإذعان بما طرحه القرآن الكريم بالنسبة إلى صلب النبي عيسى عليه السلام، وذلك من منطلق أنه حدث بفعل الجنود الرومان؛ وفحوى النصّ القرآني أنّ الصلب لا يمكن اعتباره نصراً لليهود؛ بناءً على العقيدة القائلة ببعث عيسى عليه السلام من قبره.

أتبع هذا المستشرق البريطاني نهجاً معتدلاً في التعامل مع مضمون الآية المذكورة محاولاً تأكيد الموقف القرآني الراض لوقوع الصلب بشأن المسيح عليه السلام، لكنّه مع ذلك اعتبرها غير دالّة بشكلٍ قاطعٍ على التفسير الذي تبناه المسلمون لها، حيث أيد الرأي القرآني القائل بفشل اليهود في قتل النبي عيسى عليه السلام وعدم تمكّنهم من صلبه، لكنّه مع ذلك حاول توجيه التعارض الموجود بين هذا الرأي ومعتقداته المسيحيّة القائمة على الإيمان بصلب المسيح، بادّعاء أنّ الرومان هم الذين صلبوه لا اليهود، حيث تمّت عملية الصلب في منطقة يقطنها اليهود؛ ويؤيد ذلك أنّ الأحداث التاريخية اللاحقة دلّت على عدم صوابيّة مزاعم اليهود التي لوّحوا فيها إلى أنّهم انتصروا على عيسى عليه السلام.

والجدير بالذكر هنا أنّه التزم جانب الحياد وحاول جاهداً التقريب بين وجهات النظر الإسلاميّة والمسيحيّة على صعيد ما ذُكر، لدرجة أنّه وافق على بعض التفاسير الإسلاميّة المطروحة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَكِنْ شُبّه لَهُمْ﴾ معتبراً إياها غير متعارضةٍ مطلقاً مع الرؤية المسيحيّة^[1].

وتطرّق الفيلسوف واللاهوتي الأمريكي توماس ماك إيلوين ضمن افتراضه تاريخية الصلب، إلى تفسير الآية المذكورة، حيث قال: «الآيات التي تحدّثت عن الصلب، يتمّ تفسيرها بشكلٍ عامٍّ على ضوء إنكار موت عيسى، لكن بدل أن تفسّر هكذا ينبغي

[1]- William M. Watt, Muslim - Christian encounters, P.22.

القول بكونها في صدد إنكار مزاعم اليهود الباطلة في قتلهم إياه»^[١]. بعد ذلك احتمال صوابية كلا التفسيرين، لكنّه اعتبر كلّ واحدٍ منهما عرضةً لبعض المؤاخذات.

٢. نقد الرؤية

يرد على هذه الرؤية التفسيرية الآتي:

- ما ورد على الرؤية السابقة؛ لجهة اعتمادها في إثبات صلب المسيح على نصوص غير متواترة وغير قطعية! وإهمالها لنصوص القرآن المتواترة والقطعية والصريحة في نفي صلب المسيح.
- المؤاخذة التي طرحها أصحاب هذه الرؤية على التفسير التقليدي للآية والقائم على إنكار صلب المسيح منبثقة من اعتقادهم بتاريخية الصلب، واعتبارها دالةً على سخرية اليهود بالمسيحيين؛ لذلك قالوا إنّها لا تحكي عن موت عيسى عليه السلام أو بقاءه حيًّا، لكنهم مع ذلك أقرّوا بكون ألفاظها دالةً بشكلٍ قاطعٍ على نفي صلب المسيح.
- بعض المستشرقين يعتبرون هذا التوجيه للآية الوارد في الرؤية المتقدمة ينم عن مساعٍ فكريةٍ غير صادقةٍ هدفها التحايل على حقيقة الصلب؛ كما أشار إليها القرآن الكريم^[٢]؛ لذلك قالوا: «لو كان الهدف المقصود في الآيات ١٥٧ إلى ١٥٩ من سورة النساء هو أنّ المسيح لم يصلب على يد اليهود، بل على يد الله أو الرومان؛ لذكر هذا الأمر فيها بشكلٍ صريحٍ»^[٣].

[1]- Thomas Mc Elwain, Islam in the Bible, P.113.

[2]- Neal Robinson, Christ in Islam & Christianity: The representation of Jesus in the Qur'an & the classical Muslim commentaries, Ibid., P.115.

[3]- Ibid., P.115.

ثالثاً: الرؤية التفسيرية الثالثة

تفنيد النظرية القرآنية القائلة بعدم صلب المسيح عليه السلام؛ استناداً إلى سياق الآية.

كلما ابتعدنا عن أوائل النصف الثاني من القرن العشرين نلاحظ تزايد الادعاءات الاستشراقية الراضية للرأي القرآني القائل بعدم نجاح القوم في صلب النبي عيسى عليه السلام، كما نجد الكثير من المحاولات الرامية إلى تفنيد الروايات المنقولة في المصادر الإسلامية بخصوص آية الصلب.

١. بيان الرؤية

رفض المستشرق غابرييل سعيد رينولدز تفسير العلماء المسلمين لآية الصلب؛ مبرراً ذلك بأن السياق يقتضي غير ذلك، واعتبر الروايات المنقولة في تفسير الآيات المشار إليها مجرد سيناريوهات مقتبسة من النصوص الإنجيلية التي تتمحور حول بيان المصائب التي تعرض لها المسيح عليه السلام، والاختلاف الوحيد بين الأناجيل والروايات الإسلامية في هذا المضمون يكمن في أنّ الأخيرة تؤكد على كون اليهود لم يصلبوه؛ وإنما صلبوا شخصاً آخر شبيهاً به؛ لأنّ الله عزّ وجلّ رفعه إليه. وبما أنّ هذا المستشرق مسيحي المنشأ فهو بطبيعة الحال يؤمن بالصلب ويعتبره من الوقائع التاريخية الثابتة، وقد قلل من شأن الروايات الإسلامية المنقولة في بيان مدلول آية الصلب واعتبرها مجرد ظنونٍ وتخميناتٍ تفسيريةٍ لا صوابية^[١].

نستشفّ من كلام رينولدز وسائر المستشرقين الذين تبوّأ النهج ذاته -مثل نيل روبنسون^[٢] الذي اعتنق الإسلام بعد المسيحية- أنّ السياق القرآني هو السبب الأساس في

[1]- Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?, P.254; Also See Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim Thought, P.30.

[2]- Robinson, "Jesus", P.20, 162.

عدم قبول النظرية القرآنية التي فنّدت صلب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام من قبل اليهود^[١].

فقد بذل رينولدز كلّ ما بوسعه لإثبات رأيه الذي أكّد فيه على تأريخية صلب المسيح، معتمداً على سياق الآيات ١٥٣ إلى ١٥٩ من سورة النساء والتي اعتبرها مفتاحاً للطرح القرآني بهذا الخصوص، وفي هذا المضمّار أكّد على أنّ المفسّرين المسلمين من خلال تجزئتهم الآيات وتحليل كلّ واحدة منها على حدة، ساهموا في طرح مضامينها بحسب المعنى التقليدي المتعارف بينهم^[٢].

واعتبر رينولدز حرف الواو الواقع في بادئ الآية ١٥٧ من السورة المذكورة دليلاً على العطف الشائع في اللغة العربيّة، والذي يعني ارتباط المعنى السابق باللاحق؛ أي اتصال الجملة الأولى بما بعدها.

٢. ردّ الرؤية

يرد على هذه الرؤية التفسيرية الآتي:

- أنّ الفرضيات الارتكازية في أذهان المستشرقين قد كان لها تأثيرٌ بالغٌ إلى أقصى حدٍّ على توجّهاتهم الفكرية لدرجة أنّهم أنكروا الدلالة الصريحة للنصّ القرآني الذي أكّد على أنّ اليهود عجزوا عن قتل المسيح وصلبه، لذا نجد رينولدز وأمثاله استندوا إلى مسألة السياق، وزعموا أنّ الآية لا تنكر صلبه، وبرّروا رأيهم هذا بكون البنية الخطابية فيها تدلّ على عدم امتلاك اليهود القابلية على فعل ذلك بما لديهم من قدرة^[٣]؛ لأنّ الخطاب المطروح فيها يحكي عن الطبيعة الشيطانية لبعض البشر الذين تصوّروا أنّهم قادرون على إلحاق الهزيمة بالربّ وقتل نبيّه

[1]- Cf. Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?", P.237- 247; Robinson, "Jesus", EQ, (Edited by Jane Dammen Mc Auliffe), Vol. 3, P.721-; Idem, "Jesus in the Qur'an, the historical Jesus & the myth of God incarnate", Wilderness: Essays in honor of Frances Young, P.186- 197.

[2]- Reynolds, Ibid., P.251.

[3]- Ibid., P.254.

عيسى عليه السلام^[١]. فاعتبروا هذه الآيات تؤكّد على عجز البشر عن قبض روح إنسانٍ بداعي أنّ الحياة والممات بيد الله عزّ وجلّ!^[٢].

- إنّ المقطع الأوّل من الآية ١٥٥ يتضمّن نقدًا وتوبيخًا لليهود جرّاء قتلهم الأنبياء وارتكابهم جرائمٍ أخرى^[٣]، والآية ١٥٦ وجّهت نقدًا لاذعًا لهم إثر افتراءهم على السيّدة مريم عليها السلام^[٤]. وأمّا الآية ١٥٧ فهي في مقام توبيخهم بشكلٍ عامّ، فهم لا يدعون أنّهم قتلوا الأنبياء السابقين فقط - وهذا ما حدث بالفعل - بل يدعون أيضًا قتل النبي عيسى عليه السلام - وهذا الأمر لم يحدث كما تصوّروا - حيث كانوا يقولون متهمّين إنّهم قد تمكّنوا من قتل شخصٍ يدّعي النبوة، لكنّ الله سبحانه وتعالى ردّ عليهم مفندًا مزاعمهم بأنكم لم تتمكّنوا من قتله ولا صلبه، والآية التي تضمّنت هذا الردّ تؤكّد؛ كما ذكرنا على أنّهم لم يعجزوا عن قتل النبي عيسى عليه السلام فقط، بل عجزوا أيضًا عن صلبه، لذا فهو لم يُصلب مطلقًا في أيّ زمانٍ كان سواء أكان إهانةً له أم عقابًا^[٥].

- هذه الآية تثبت بصريح العبارة عدم موت المسيح عيسى عليه السلام مقتولًا بيد اليهود الذين قتلوا بعض الأنبياء والرسل ظلماً وعدوانًا؛ مثل: زكريا ويحيى، ولو صحّ ما ادّعه رينولدز بكون النفي في الآية ١٥٧ من سورة النساء يراد منه إثبات أنّ الحياة والموت بيد الله تبارك شأنه، يطرح عليه السؤال التالي: لمّ لمّ يستخدم هذا الشكل من النفي في القرآن الكريم ضمن آياتٍ أخرى؟!

- لا يختلف اثنان في أنّ التأريخ اليهودي حافلٌ بقتل البشر وحرقتهم وصلبهم، لذا

[1]- Reynolds, Ibid., P.254.

[2]- Ibid., P.251.

[٣]- هذا الموضوع يؤيّد اليهود أنفسهم، حيث لا ينكرون أنّهم قتلوا عددًا من الأنبياء.

(انظر: الجار، حضرت عيسى در قرآن: در درس گفتار هاي حامد الغار (باللغة الفارسية)، ص ٣٩).

[٤]- القرآن الكريم انتقد اليهود في العديد من آياته (انظر: سورة البقرة، الآية ٩١؛ سورة آل عمران، الآيات ٢، ١١٢، ١٨١، ١٨٣؛ سورة النساء، الآية ١٥٥).

[٥]- حضرت عيسى در قرآن: در درس گفتار هاي حامد الغار، م. س، ص ٤٠.

ما السبب الذي يدعو البعض لأن ينكر هذه الحقيقة بشأن المسيح عيسى عليه السلام على الرغم من تصريح القرآن الكريم بذلك؟! فيا ترى، هل من المنطقي زعم أن اليهود حينما يتفاخرون بصلبه يجيبهم الله عزّ وجلّ قائلاً: إنكم لستم بقادرين على صلبه وقتله، أنا الذي صلبته وقتلته؟! ألا يراد من هذه الآية شجب تكبرهم وذمّ تبخترهم جرّاء فعلتهم النكراء هذه والتأكيد على فشلهم الذريع في تحقيق مآربهم؟!

- حاول رينولدز إثبات صوابية استنتاجه من مضمون الآية المشار إليها على ضوء تفسيرها بأنها تدلّ على كون الموت والحياة بيد الله سبحانه وتعالى، وفي هذا السياق استدلّ بالآيات ١٧ من سورة الأنفال و١٤٥ من سورة آل عمران و١٧ من سورة المائدة؛ لكنّ استدلاله هذا غير صائب؛ لكونه مجرد قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ الآية ١٥٧ من سورة النساء في صدد تفنيد صلب المسيح وليست في مقام بيان قدرة الله عزّ وجلّ على الخلق والإماتة، إذ ادّعاء مثل هذه الدلالة فيه تكلفٌ ظاهرٌ وتحميل للنصّ مدلولاً غير محتمل منه.

الأفكار الرئيسية:

- حظيت الآيات القرآنية التي تناولت النبي عيسى عليه السلام باهتمام المستشرقين، حيث تطرقوا إلى تفسيرها وتحليل مضامينها ضمن رؤى وتوجهات خاصة.
- من المسائل التي تناولها المستشرقون: صلب المسيح وتوقيه ورفعته، وإلى جانب ذلك تناولوا الحديث عن مواضيع أخرى ترتبط بشخصيته.
- استتج المستشرقون من الآية ١٥٧ من سورة النساء التي تمحورت حول مسألة صلب النبي عيسى عليه السلام والآيات المرتبطة بها مسائل تختلف عما استتجه المفسرون المسلمون.
- من الرؤى التفسيرية الاستشراقية المطروحة:
 - الإذعان بكون القرآن الكريم نفي صلب المسيح، وتوجيه مضمون الآية القرآنية الدالة عليه؛ وفقاً للبيئة التاريخية والاجتماعية الحاكمة في عصر النزول.
 - الإذعان بكون القرآن الكريم نفي صلب المسيح، وتبريره على ضوء فرضيات تاريخية.
 - تفنيد النظرية القرآنية القائلة بعدم صلب المسيح عليه السلام؛ استناداً إلى سياق الآية.
- يرفض الإسلام العقيدة الغنوصية جملةً وتفصيلاً.
- التشابه الكائن بين الفكر الغنوصي والوجهة القرآنية بهذا الخصوص مجرد صدفة.
- عدم تاريخية فرضية صلب المسيح.

- الاعتماد في إثبات صلب المسيح على نصوص غير متواترة وغير قطعية! وإهمالها لنصوص القرآن المتواترة والقطعية والصريحة في نفي صلب المسيح.
- إنكار الدلالة الصريحة للنصّ القرآني الذي أكّد على أنّ اليهود عجزوا عن قتل المسيح وصلبه.

فكّر وأجب:

١. ما هي الرؤية التفسيرية الأولى التي طرحها بعض المستشرقين في مسألة صلب النبي عيسى عليه السلام؟ وكيف ردّها؟
٢. بين الرؤية التفسيرية الثانية التي طرحها بعض المستشرقين في مسألة صلب النبي عيسى عليه السلام، مع نقدها.
٣. تكلم عن الرؤية التفسيرية الثالثة التي طرحها بعض المستشرقين في مسألة صلب النبي عيسى عليه السلام، مع إبطالها.

الدرس الخامس عشر

التفسير الاستشراقي في قضية صلب النبي عيسى عليه السلام (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على مقارنة المستشرق غابرييل سعيد رينولدز في قضية صلب عيسى عليه السلام بالاستناد إلى التعالق النصّي.
٢. يشرح مقارنة المستشرق تود لوسون بين الإسلام والمسيحية في قضية صلب المسيح عليه السلام.
٣. يناقش ويفنّد هاتين المقاربتين في قضية صلب المسيح عليه السلام.



آراء المستشرقين التفسيرية للآيات النافية لصلب النبي عيسى ﷺ (٢)

أولاً: الرؤية التفسيرية الرابعة

رفض العقيدة الإسلامية بخصوص مسألة الصلب؛ بداعي وجود تشابه بين المضامين القرآنية والمعتقدات المسيحية.

١. بيان الرؤية

سعى المستشرق غابرييل سعيد رينولدز من منطلق اعتقاده بتاريخية صلب المسيح واعتباره القرآن الكريم نصاً أدبياً، في دراساته الاستشراقية إلى استكشاف التناصّ -التعالق النصّي- بين الآيات القرآنية التي تطرقت إلى الحديث عن المسيح عيسى بن مريم ﷺ، ولا سيما مسألة صلبه، وبين التعاليم المسيحية، حيث اعتبر توالي الآيات ١٥٣ إلى ١٥٩ من سورة النساء يحاكي بعض مقاطع الكتاب المقدّس، وفي هذا السياق أيضاً أكّد على أنّ الآيتين ١٥٧ و١٦٨ من هذه السورة تنطبقان بالكامل مع ما ذُكر في العهد الجديد الذي أكّد في العديد من مقاطعه على رفع المسيح عيسى ﷺ إلى السماء^[١]. ونستشفّ من رأيه هذا أنّ الآيات المشار إليها تثبت وقوع الصلب ولا تنفيه، واختتم كلامه بالإشارة إلى إحدى عبارات سفر أعمال الرسل، ثمّ قال: «اليهود كانوا يتباهون بقتلهم عيسى ﷺ، إلا أنّ ما حدث في الواقع هو بإرادة الله، الإله الذي نصره وبعثه من القبر ليرفعه إلى السماء»^[٢].

ورأي رينولدز لم يقتصر على كون الآيات المذكورة تحاكي مقاطع من العهد

[١]- انظر: إنجيل متى، ٢١: ٤١؛ إنجيل مرقس، ١٢: ١٠؛ إنجيل لوقا، ١٧: ٢٠؛ سفر أعمال الرسل، ٤: ١٠.

[2]- Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?", P.251.

الجديد، فقد اعتبر أنّها تحاكي التعاليم الجدلية المناهضة لليهود أيضاً؛ مثل: وعظ النبي يعقوب عليه السلام الموجه لهم، واعترف في هذا المضممار بأنّ الكتاب المقدّس لم يشِرْ إلى نكدهم للسيدة مريم عليها السلام وادّعاءهم أنّهم تمكّنوا من قتل النبي عيسى عليه السلام، فهذان الموقفان انعكسا في كتاب يعقوب سروق (Memre) والذي وصف اليهود كما يلي: «إنّهم قوم يفتخرون بأنفسهم ويتباهون بكونهم صلبوا رجلاً...»؛ كذلك مستوحيان من بعض مقاطع التلمود التي أساءت إلى قدسية السيدة مريم عليها السلام وكالت التهم الباطلة لها؛ وهذا هو السبب في دفاع القرآن الكريم عنها، كذلك نسب مسألة قتل المسيح عليه السلام إلى ما ذكر^[1].

٢. ردّ الرؤية

يَرِدُ على هذه الرؤية التفسيرية الآتي:

- عندما نتحرّى الاستنتاجات التي طرحها رينولدز في سياق تحليله للآيات التي تطرقت إلى الحديث عن صلب المسيح عليه السلام نستشفّ منها أنّه سعى إلى تفسيرها طبقاً للنصوص المسيحية، وعلى الرغم من أنّه لم يذكر في مدوّناته هذه مصطلحات تدلّ بشكل مباشر على الوجهة التفسيرية التي تبناها، مثل الاقتباس والتأويل والتأثير، لكنّه في الحقيقة تطرّق إلى بيان المضامين القرآنية وكأنّها تحكي عن تعاليم طرحتها قبل ذلك النصوص المقدّسة لدى اليهود والنصارى، وهذا ما نلمسه جلياً في رؤيته الخاصّة بصلب المسيح، حيث فسّر آية الصلب القرآنية في رحاب تعاليم الكتاب المقدّس، وقد بالغ في بيان المداليل القرآنية ضمن نطاق الكتاب المقدّس لدرجة أنّه جرّد ألفاظ النفي الصريحة في الآية ١٥٧ من سورة النساء عن دلالاتها الحقيقية المؤكّدة في نفي الموضوع، وزعم أنّها تدلّ على معنى استعاريّ.

- القرآن الكريم بحسب اعتقاد المسلمين ذو منشأ إلهيّ، وقد اقتضت ظروف عصر النزول أن يشير إلى بعض الرؤى التي كانت سائدة آنذاك؛ ومنها قصّة النبي

[1]-Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?", P.257.

عيسى عليه السلام؛ بحيث أيد جانباً منها وفند عدداً منها، فيما عدل بعضها؛ والعلائم المستخدمة فيه - بوصفه نصاً جديداً - لها خلفيّة سابقة وبيئة أخرى، لكنّها شهدت تغييراً في هذا النصّ الجديد.

- نظراً للتحريف الذي طرأ على الأناجيل، يمكننا القول بكلّ ثقة إنّ القرآن كتابٌ وحيّ، وهو المصدر القطعي والحقيقي الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لمعرفة شخصية النبي عيسى عليه السلام^[١].

- إنّ ظاهر الآية لا يتحمّل ما ذهب إليه رينولدز لو كان قصده من التعالق النصّي بين القرآن الكريم والعهدين هو توحيد نظرية صلب المسيح عيسى عليه السلام، إذ إنّ جميع المؤسّرات الخاصّة بهذا الموضوع في أناجيل متى ومرقس ولوقا وسفر أعمال الرسل تشير إلى الجانب الإيجابي لعملية الصلب لا الجانب السلبي الذي تطرّق إليه القرآن الكريم؛ فضلاً عن وجود اختلافات جذرية عديدة في الموضوع، وعلى الرغم من وجود أوجه شبه كثيرة بين القرآن والعهدين في شخصيته، لكنّ هناك اختلافات ملحوظة بينهما أيضاً^[٢].

ثانياً: الرؤية التفسيرية الخامسة

القرآن الكريم لم يفند صلب المسيح، ولم يؤيّد؛ بحسب مقتضى سياق آياته:

١. بيان الرؤية

المستشرق تود لوسون هو أحد الباحثين الذين تبوّأ نهجاً تقريبياً بين الإسلام والمسيحية، وفي هذا الإطار سلط الضوء على الآيات التي تحدّثنا عنها سابقاً؛ وبما

[١]- الجار، حضرت عيسى در قرآن: در درس گفتار هاي حامد الكار، ص ١٨.

[٢]- انظر: أشرفي، عباس، مقايسه قصص قرآن وعهدين (باللغة الفارسية)، ص ٣١٥-٣٦٠.

أنه مسيحيٌّ فقد أصرَّ على تأريخية الصلب وبذل كلِّ ما بوسعه لإقناع المخاطب باستنتاجاته المتكلِّفة من النصِّ القرآني، حيث حلَّل آيات البحث على ضوء سياق الآيات السابقة ومضمونها؛ فحذا حدو الباحثين غابريال سعيد رينولدز ونيل روبنسون، فجعل السياق القرآني محوراً لبحوثه ودمج بين الآيات معتبراً آيات البحث جزءاً من البقية؛ فضلاً عن أنه اعتبر توبيخ اليهود موضوعاً أساساً في هذه الآيات، لكنَّ هذا التوبيخ برأيه لا ارتباط له بمسألة تأريخية الصلب ولا بسائر المعتقدات المسيحية.

وعليه يرى هذا المستشرق أنَّ الموقف القرآني إزاء صلب المسيح عيسى عليه السلام غيرٌ محدد، فهو لم يؤيِّده ولم يفنِّده^[١]، ومن خلال استناده إلى سياق الآيات المذكورة أكد على أنَّ ذكر أحداث الصليب في هذا الكتاب يراد منه إكمال التعاليم الدينية المذكورة فيه حول المسيح؛ لكنَّه مع ذلك أذعن بأنَّ طريقة ترتيب الكلمات في هذه الآيات تتناسب مع فكرة عدم تحقُّق الصلب بشأن المسيح. ومما قاله في هذا السياق: إنَّ مفهوم النجاة المرتبط بالصلب جعل المفسِّرين المسلمين في حيرةٍ من أمرهم لدى تفسيرهم الآية ١٥٧ من سورة النساء، إذ القرآن الكريم عزا نجاته البشر إلى أعمالهم في حين أنَّ تعاليم الديانة المسيحية تعتبر الصلب أساساً لنجاتهم؛ لذلك تبنَّى هذا المستشرق فكرةً فحواها أنَّ الظاهر اللغوي للقرآن يحكي عن تنفيذ مسألة الصلب، والهدف من هذا الرفض هو التقليل من شأن عقيدة النجاة المسيحية^[٢].

[١]- المستشرق بيل ماسك أشار إلى عددٍ من الآراء التي طرحها العلماء المسلمون مؤكِّداً على أنَّ القرآن الكريم لم يفنِّد قتل المسيح وصلبه، بل يؤكِّد فقط على أنَّ اليهود عجزوا عن فعل ذلك.

من البديهي أنَّ هذا المستشرق طرح آراءه بناءً على مرتكزاته العقدية التي تتمحور حول تأريخية صلب النبي عيسى (ع)، لذلك حاول إقناع المخاطب بعدم وجود إلزامٍ في إنكار أحداث منطقة الجلجثة -جاجولثا- التي وقعت فيها حادثة الصلب على ضوء المضامين القرآنية.

Bill Musk, "Kissing Cousins? Christians and Muslims Face to Face", P (٣٤٥-٣٤٦).

[٢]- Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim

Thought, P ١٤٣.

٢. رد النظرية

يرد على هذه الرؤية التفسيرية الآتي:

- الآيات المطروحة للبحث والتحليل هنا تتناسب من حيث البنية اللغوية والسياق مع تنفيذ تحقق الصلب بشأن النبي عيسى عليه السلام، وطريقة طرح الموضوع فيها تنم عن عدم إمكانية ادعاء أنّ الرأي القرآني غير محدّد بالنسبة إلى تأييد الصلب أو تفنيده، فالآية ١٥٧ من سورة النساء تؤكد مرتين بالقطع واليقين على عدم تمكّن القوم من قتله ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ... وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾، ومن المؤكّد أنّ تصريحًا كهذا ليس فيه أيّ غموض ولا يمكن اعتباره غير محدّد إزاء صلب المسيح؛ لذا يثبت لنا أنّ ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقون يتعارض بالكامل مع النظرية القرآنية وظاهر النصّ القرآني الواضح في الدلالة.
- هل من المعقول ادعاء أنّ القرآن الكريم يصرّح بالقطع واليقين مؤكّدًا على فشل اليهود في قتل عيسى عليه السلام؛ لأجل أن يتخذ موقفًا محايدًا وغير محدّد إزاء صلبه؟! هذه الآيات تدلّ أولاً وقبل كلّ شيء على نجاته من ذلك المصير الذي أَرادَه اليهود له، حيث تصرّح الآية بكلّ وضوح أنّه لم يُصلب ولم يقتل لكنّهم توهّموا وتصوّروا ذلك، والذين اختلفوا حول هذه الحقيقة هم في شكٍّ وتردّد، إذ يتبعون الظنّ ولا علم لهم بالواقع، وهناك تأكيدٌ في خاتمة هذه الآية ومستهلّ الآية اللاحقة على عدم مقتل المسيح من قبل أعدائه، بل على أنّ الله تعالى رفعه إليه.
- لمّ لم يتطرق المفسّرون القدماء في نصوصهم التفسيرية إلى الحديث عن الفرق بين مسألتي «اليهود لم يصلبوا النبي عيسى عليه السلام» و«النبي عيسى عليه السلام لم يصلب من الأساس»؟! فهل كانوا على علم بحقيقة الأمر لكنّهم تعاملوا مع الموضوع بشكلٍ تحفظيٍّ؟!^[1] فحينما نمعن النظر في مؤلّفاتهم لا نجد فيها أيّ إشارة إلى الرأي المعارض للنظرية القرآنية بخصوص مسألة الصلب؛ الأمر الذي يعزّز من

[1]- Mustafa Shah, Review of the book crucifixion & the Qur'an: A study in the history of Muslim Thought, P.199.

فكرة أنّ الرأي القرآني الراض لتأريخية صلب المسيح كان بديهياً ومتفقاً عليه في تلك الآونة.

- الآية القرآنية المذكورة قد وبّخت اليهود جرّاء تفاخرهم وتبخترهم في قتل النبي عيسى ﷺ وعصيانهم الأمر الإلهي، حيث استهلهأ الله سبحانه وتعالى بعبارة: ﴿وَقَوْلِهِمْ﴾ التي تدلّ على أنّ كلام اليهود هو محور الآية لا ما فعلوه، أي أنّها ترتبط بما قالوا لا بما فعلوا، لذا لو كان الهدف منها إثبات تأريخية الصلب، لم استُهلّت بالعبارة المذكورة التي تحكي عن كلام اليهود ومباهاتهم؟^[١] إذًا، لا بدّ من الإذعان بأنّ الآية تدلّ في ظاهرها على كون اليهود زعموا نجاحهم في قتل المسيح عيسى ﷺ وصلبه، كذلك تؤكّد على أنّ زعمهم هذا مجرد ظنّ ناجم عن عدم معرفتهم بواقع قصة نبي الله، ولم يكن أمامهم سبيل سوى اتباع الظنّ جرّاء جهلهم^[٢] بحقيقة الأمر^[٣].

- الآية واردة بصدد تفنيد مزاعم اليهود، ومن هذا المنطلق أشارت إلى الوحي الإلهي الذي أكّد على فشل أعداء المسيح في قتله وصلبه، ومن المؤكّد أنّ الوحي يتضمّن أخباراً قطعية لا غبار عليها؛ وكما أشرنا آنفاً، فقد تطرقت الآيات التي يتمحور حولها البحث هنا إلى بيان عدد من القضايا أهمّها ما يلي:

- اتّهام اليهود السيّدة مريم ﷺ ظلماً وبهتاناً.
- تفاخرهم بقتل الأنبياء مثل يحيى وزكريا وغيرهم الكثير.
- توهمهم بأنّهم نجحوا في قتل المسيح ﷺ وصلبه.

[1]- Cf. Mahmoud Mustafa Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II. The death of Jesus, reality or delusion", The Muslim World, 70 ii, P.116 -117.

[٢]- هذا الكلام صحيحٌ شرط عدم اعتبار قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾؛ بمعنى الخبر اليقين، بل لا بدّ من القول إنّه يدلّ على عدم تحقّق القتل اليقيني، فالقتل المدّعى على هذا الأساس مجرد أمرٍ مردّدٍ وتثار شكوكٌ على صوابيته (انظر: الأملي، عبد الله جواد، تسنيم تفسير قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ج ٢١، ص ٣١١).

[٣]- الشكّ يعرفه علماء اللغة بأنّه التردد بين أمرين مع عدم تحقّق جزمٍ علميٍّ في اختيار أحدهما، وهو في مقابل اليقين (انظر: المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، شرح كلمة «شك»).

وأية الصلب تؤكد على كذب اليهود في زعمهم أنهم نجحوا في تحقيق مآربهم وأنهم قتلوا المسيح، فهم لم يقتلوه ولم يصلبوه، ولا شك في أن ذكر عدم القتل وعدم الصلب إلى جانب بعضهما يوحى بوجود اختلاف بينهم حول طريقة قتله؛ لذلك أشارت إلى هذين الموضوعين كي لا يبقى أدنى شك في هذا المضمار ولأجل التأكيد على أن عيسى عليه السلام لم يفارق الحياة مقتولاً ولا مصلوباً^[١].

- ادعاء لوسون أن المفسرين المسلمين لم يؤيدوا فكرة صلب المسيح؛ لكي يمتاز دينهم الجديد عن غيره، هو في الحقيقة مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً؛ فالإسلام قد امتاز عن سائر الأديان وأرسيت دعائمه منذ عهوده الأولى بعد أن اتسع نطاقه بشكلٍ متسارعٍ، وترسخ بين الناس على ضوء معتقداته الدينية الفريدة من نوعها، ولا سيما ما طرحه بالنسبة إلى النبي عيسى بن مريم عليه السلام وطريقة دفاعه عنه.

والمستشرقون استدلوا بهذه الآيات على أن القرآن الكريم بشكلٍ عامٍّ اعتبر النبي عيسى عليه السلام قد مات حقاً؛ كما يموت سائر البشر؛ وذلك قبل عهد النبي محمد ﷺ، وعلى هذا الأساس ادعوا أن المفسرين المسلمين أخطأوا ولم يفسروا الآيات ١٥٧ إلى ١٥٩ من سورة النساء بشكلٍ صائبٍ، لأنهم قبل تطرقهم إلى تحليلها وتفسير مضامينها اعتبروا النظرية القرآنية القائلة بفشل اليهود في قتل المسيح وصلبه مرتكزاً ثابتاً؛ فهذا الرأي يرفضه المستشرقون من أساسه نظراً لتعارضه مع مبدأ تاريخية الصلب وفق التعاليم المسيحية؛ لذلك ادعوا أن القرآن الكريم ليس في صدد تفنيد ذلك. وكما ذكرنا آنفاً فإن أول وأهم مسألة يمكن أن تطرح لتفنيد الاستنتاج الاستعاري والمجازي لهذه الآيات وكذلك لدحض سائر الاستدلالات الاستشراقية المشار إليها، تتمثل في تعارض هذه الآراء مع ظاهر آيات البحث وصراحة عباراتها، حيث أكدت بالقطع واليقين على أن المسيح عليه السلام لم يصلب مطلقاً.

اليهود زعموا أنه كاذبٌ وإنه ليس نبياً مرسلًا من قبل الله تعالى، لذا كان من الطبيعي أن يتظاهروا بالنجاح في قتله وصلبه، ومن ثم فهم لا يطيقون أنذاك قول من

[١]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٣٣.

قال إنّه نجا من برائتهم، إذ لم يكن هناك سوى عددٍ قليلٍ من النصارى الذين تركوه وحيداً حينما اعتُدي عليه^[١].

والقرآن الكريم في الآية ٥٤ من سورة آل عمران فتد مكرهم: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، ولا شك في أنّ المكر الأول أُريد منه مؤامرة قتل النبي عيسى عليه السلام من اليهود؛ لذا لا بدّ من مواجهته بمكر إلهيٍّ لإحباطه والحيلولة دون تحقيق أهدافه، ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ الآية ١٥٧ من سورة النساء تنمّ عن الرأي الإلهي القطعي لإنهاء الجدل حول أسطورة قتل المسيح وصلبه، وهذا الأمر نستوحيه من مداليل ألفاظها وظاهر معانيها، ومن البديهي أنّ كلّ معنى عميق ودقيق يستوحى من اللفظ لا بدّ أن يقوم على ظاهره بحيث لا يتعارض معه، فضلاً عن أنّ فحوى التفسير الإسلامي للآيات المذكورة يتلخّص بما يلي: الله سبحانه وتعالى أنقذ بقدرته وإعجازه نبيه عيسى عليه السلام من برائن أعدائه، وجعل شخصاً آخر يُصلب بدلاً عنه، وآية الصلب تعدّ دليلاً بيّناً وثابتاً على رفض زعم من قال إنّه قُتل مصلوباً. وآراء المفسرين المسلمين هذه قائمةٌ على البنية اللغوية للآيات القرآنيّة وأصولها النحوية، وليست مرتكزةً على الأحاديث والروايات^[٢]؛ لأنّ القرآن الكريم استخدم أسلوب النفي المطلق لتفنيد قتل المسيح وصلبه.

[١]- انظر: إنجيل، مرقس ١٤: ٥.

[٢]- موقف القرآن الكريم تجاه المعتقدات المسيحيّة الخاصّة بالنبي عيسى عليه السلام، هو موقفٌ متّخذٌ إزاء معنى حقيقيٍّ ومصرّحٍ به في الكلام، وليس إزاء معنى مجازيٍّ.

الأفكار الرئيسة:

- رفض العقيدة الإسلامية بخصوص مسألة الصلب؛ بداعي وجود تشابه بين المضامين القرآنية والمعتقدات المسيحية.
- القرآن الكريم لم يفند صلب المسيح، ولم يؤيده؛ بحسب مقتضى سياق آياته.
- عندما نتحرى الاستنتاجات التي طرحها بعض المستشرقين في سياق تحليلهم للآيات التي تطرقت إلى الحديث عن صلب المسيح عليه السلام نستشف منها أنهم سعوا إلى تفسيرها طبقاً للنصوص المسيحية.
- القرآن الكريم بحسب اعتقاد المسلمين ذو منشأ إلهي، ونظراً للتحريف الذي طرأ على الأناجيل، يمكننا القول بكل ثقة إن القرآن كتابٌ وحي، وهو المصدر القطعي والحقيقي الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لمعرفة شخصية النبي عيسى عليه السلام.
- إن ظاهر الآية لا يتحمل ما ذهب إليه بعض المستشرقين لو كان قصدهم من التعالق النصي بين القرآن الكريم والعهدين هو توحيد نظرية صلب المسيح عيسى عليه السلام.
- الآيات المطروحة للبحث والتحليل هنا تتناسب من حيث البنية اللغوية والسياق مع تفنيد تحقق الصلب بشأن النبي عيسى عليه السلام.
- آية الصلب تؤكد على كذب اليهود في زعمهم أنهم نجحوا في تحقيق مآربهم وأنهم قتلوا المسيح، فهم لم يقتلوه ولم يصلبوه.

فكّر وأجب:

١. بين مقارنة المستشرق غابرييل سعيد رينولدز في قضية صلب عيسى عليه السلام بالاستناد إلى التعلق النصّي، وناقشها.
٢. اشرح مقارنة المستشرق تود لوسون بين الإسلام والمسيحية في قضية صلب المسيح عليه السلام.
٣. ناقش وفنّد هاتين المقاربتين في قضية صلب المسيح عليه السلام.

الدرس السادس عشر

التفسير الاستشراقي للآيات المرتبطة بتوفي النبي عيسى ورفعته ﷺ

أهداف الدرس:

على المتعلم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يفهم خلفية تركيز المستشرقين في تفسير آيات توفّي النبي عيسى ﷺ ورفعته.
٢. يعرف تفسير المستشرقين لمفردة «متوفّيك» ويناقشه.
٣. يعرف تفسير المستشرقين لمفردة (رافعك) وينقدها.
٤. يبيّن التفسير الصحيح وفق الرؤية المفسّرين المسلمين في قضية التوفّي والرفع.



آراء المستشرقين في تفسير آيات توفّي النبي عيسى عليه السلام ورفعته

مدخل

بذل المستشرقون الذين حاولوا إثبات صلب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام دون غيره جهوداً حثيثةً في هذا المضمار لدى تفسيرهم الآية ١٥٧ من سورة النساء، كذلك استقصوا مختلف الآيات القرآنية للعثور على ما ينصبّ في هذا المجرى، ويمكن في رحابه التعرف على حقيقة ما حدث للمسيح؛ ومن هذا المنطلق نسلط الضوء في ما يلي على آرائهم التفسيرية للآيات التي تحدّثت عن توفّي النبي عيسى عليه السلام؛ كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلْبَ فِي يَمِينِكَ وَارْتَبِطْ بِهِ﴾ (آل عمران: ٥٥)، وارتباط هذه الآية بالآيتين ١٥٧ و ١٥٨ من سورة النساء، وبالآية ١١٧ من سورة المائدة.

يتمحور كثير من الدراسات الاستشراقية التي دُوّنت لتفسير هذه الآية، بشكلٍ أساسيٍّ حول شرح كلمتي «متوفيك» و«رافعك» وتحليلهما، ولا شكّ في أنّ تفسيرهما يعين الباحث على امتلاك رؤية واضحة ومتكاملة لشخصية المسيح القرآنية، كما يمنحه فهمًا أفضل بالنسبة إلى مدلول آية الصلب وسائر الآيات التي تحدّثت عن موت المسيح عليه السلام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أغلب القراءات الاستشراقية لهذه الآية دارت في فلك سياقها والأسلوب القرآني المتبع في طرح الكلمتين المذكورتين؛ إذ ليس من المتعارف فيها اقتطاع كلمة من سياق الآيات وتفسيرها بمعناها المستقلّ، بل جرت وفق مبدأ تسليط الضوء على مواقع الكلمات في كلّ آية وترتيبها مقارنةً مع الكلمات المحاذية لها، إلى جانب الأخذ بعين الاعتبار أساليب استعمالها في سائر النصوص القرآنية المشابهة، كذلك انتهج المستشرقون أسلوبًا ظاهريًا لتقويم التفاسير المطروحة من العلماء

المسلمين لهذه الآيات؛ ومن أبرز هؤلاء المستشرقين: نيل روبنسون، وغابريال سعيد رينولدز، وريتشارد بيل، حيث دونوا دراساتٍ مسهبَةً ودقيقةً في هذا المضمار.

أولاً: تفسير المستشرقين لمفردة (متوفيك)

١. بيان تفسير المستشرقين لمفردة (متوفيك)

اتَّبَع المستشرق ريتشارد بيل أسلوباً تفسيرياً مختلفاً عما تبناه غيره من مستشرقين، فهاجسه الأساس هو تسليط الضوء على ترتيب الآيات، ومن جملة الآراء التي طرحها أن الآية ٥٥ من سورة آل عمران تحكي عن قصّة النبي عيسى عليه السلام وفق المفاهيم القرآنية، وتعدّ متكاملة الدلالة بحدّ ذاتها دون الحاجة إلى استنباط مدلولها من آيات أخرى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ بِكَؤُفِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾، حيث قال: «كلمة مُتَوَفِّيك تشير بطبيعتها إلى موت المسيح عليه السلام، فالإيفاء يعني تسديد الدين بعد انتهاء مهلته المقررة»، لكن بما أنّ أحد استعمالات هذه الكلمة مخصّصٌ لوفاة الإنسان حين نومه بشكلٍ مؤقتٍ؛ لذا لا يمكن البتّ بأنها في هذه الآية تدلّ بالقطع واليقين على الموت^[١].

وأما نيل روبنسون فقد سلّط الضوء على كلمة «متوفيك» من جهة استعمالها القرآني، لكنّه تأثّر أيضاً إلى حدّ ما بمعتقداته الموروثة وأفكاره اللاهوتية المرتكزة في نفسه منذ نعومة أظافره، ومن هذا المنطلق اعتبر المسيح عليه السلام قد مات وهو على الصليب؛ مبرراً ذلك بأنّ الفاعل في كلمة «متوفيك» هو الله سبحانه وتعالى؛ لذا فهي تشير إلى الإمامة. وعلى ضوء هذا الرأي قارن بين طريقة استعمال الكلمة في الآية المذكورة والآية ١٩٣ من سورة آل عمران ليستنتج أنّ قوله تعالى «إِنِّي مُتَوَفِّيك» يعني مشيئة الله عزّ وجلّ في إمامة المسيح عليه السلام ورفعته إلى السماء^[٢].

[1]- Bell, A Commentary on the Qur'an, Vol. 1 P.76.

[٢]- نيل روبنسون استند إلى آياتٍ أخرى؛ مثل: الآية ٢٠ من سورة الرعد؛ الآية ٧٧ من سورة غافر؛ الآية ٤٦ من سورة التوبة؛ لإثبات هذا الرأي.

(Cf. Robinson, Ibid., P.18.)

ويصف المستشرقون قراءة المسلمين لوفاة النبي عيسى ﷺ المشار إليها في القرآن الكريم، بأنها عدوٌّ عن حقيقة المعنى القرآني للكلمة، وليست لها جذور في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية.

٢. نقد تفسير المستشرقين لمفردة (متوفيك)

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- تبنى المستشرقون توجهات تثير استغراب كلٍّ متتبع إزاء بعض التعبيرات القطعية الثابتة الدلالة والبيّنة بكلِّ ما للكلمة من معنى؛ كما هو الحال في الآية ١٥٧ من سورة النساء، فقد انصاعوا لمرتكزاتهم العقدية المسيحية وتوجهاتهم الفكرية التي تميّزهم عن غيرهم، ومن هذا المنطلق لم يقبلوا بالنظرية القرآنية القائلة بأن اليهود فشلوا في صلب المسيح عيسى بن مريم (ﷺ)؛ لذا من المتوقع أنهم يتبنون توجهات أكثر صرامةً ويصرّون عليها بتطرفٍ بخصوص مفهوم الآية ٥٥ من سورة آل عمران؛ نظراً لتعدد مداليل كلمة «متوفيك» ومصاديقها وعدم قطعيتها في إثبات معنى واحدٍ.

- لا يمكن لهؤلاء المستشرقين البتَّ بصوابية نظريتهم على نحو القطع واليقين، إذ يمكن للباحث الاعتماد على سياق الكلام لاستنباط المعنى المراد من كلمة «متوفيك» في الآية، لكنهم سلطوا الضوء على الموضوع وفق مبادئ فقه اللغة، بحيث تعاملوا مع النصّ القرآني بأسلوبٍ معجمي ففسّروا الكلمة المشار إليها وسائر مشتقاتها بحسب دلالاتٍ معجميةٍ بحثيةٍ، والطريف أنهم يعترضون على التفاسير الإسلامية بداعي تفسيرها النصّ القرآني بأسلوبٍ معجميٍّ!^[1]

- لو ألقينا نظرةً عابرةً على الاستعمال القرآني لهذه المفردة (الوفاة)، نستنتج أنها حينما ترتبط بضميرٍ فهي غالباً ما تستبطن معنى الموت، لكنها حينما تُضاف

[1]- Cf. Mahmoud Mustafa Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II. The death of Jesus, reality or delusion", The Muslim World, 70 ii, P. 105.

إلى الأعمال أو الثواب أو ما شاكل ذلك، فهي تدلّ على العطاء ومنح الأجر والاستيفاء التامّ وتسديد ما في الذمّة بالكامل^[١].

- مفردة التوفيّ في اللغة مشتقّة من الجذر اللغوي «وفي»، وهي من باب «تفعيل»؛ وتعني بلوغ الشيء التمام والكمال^[٢]، أو استيفاء الشيء بالتمام والكمال^[٣].

- يمكن أن نستنتج من مجمل الآيات القرآنيّة التي تشير إلى الموت أنّه مختصّ بالبدن، بينما التوفيّ مرتبطٌ بروح الإنسان وذاته، فحين الموت يتوقّف البدن عن الحركة وتتعهد نشاطات جميع أعضائه بعد أن تقبض روحه بالكامل من قبل ملك الموت؛ وفي المرحلة التالية يواصل حياته الروحية في نشأةٍ أخرى، وهو التوفيّ^[٤].

وبناءً على ما ذُكر نقول: إنّ الآية ٦٦ من سورة الحجّ ناظرة إلى موت الأبدان^[٥]، والآية ١١ من سورة السجدة ناظرة إلى وفاة الأرواح^[٦]، وهذا يعني أنّ الوفاة عبارة عن مرحلة تلي الموت وحالة تشبهه، مثل النوم والإغماء وبعض الحالات التي تطرأ على الإنسان بحيث يعود إلى الحياة عن طريق التنفّس الاصطناعي أو الصعقات الكهربائية.

والتوفيّ يختلف عن الموت، فالأخير يعني انفصال الروح عن البدن، بينما الأوّل يعني رحلة الروح وخضوعها إلى اختيار الله تعالى والملائكة المكلّفين^[٧].

[١]- انظر: سورة آل عمران، الآية ٥٧؛ سورة النساء، الآية ١٧٣؛ سورة هود، الآية ١٥؛ سورة النور، الآية ٢٥؛ سورة فاطر، الآية ٣٠؛ سورة الأحقاف، الآية ١٩.

[٢]- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، كلمة «وفي».

[٣]- ابن منظور، لسان العرب، كلمة «وفي».

[٤]- انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٨٥-٢٨٦.

[٥]- قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (الحج: ٦٦).

[٦]- قوله تعالى: «فَلْيَتَوَقَّأَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (السجدة: ١١). (للاطلاع أكثر، انظر: الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج ٣، ص ٢٠٦).

[٧]- انظر: الأملي، عبد الله الجواد، تسنيم تفسير قرآن كريم، ج ٢٥، ص ٣٨٥-٣٨٧.

- من الأدلة لإثبات دلالة كلمة الوفاة ومشتقاتها على القبض في مختلف الحالات، هو استعمالها إلى جانب كلمة الموت في الآية ١٥ من سورة النساء: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نُسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾. كما هو واضح من نص هذه الآية، فهي تتحدث عن النساء اللواتي يفعلن الفاحشة، والموت هو الفاعل للفعل «يتوفى»، لذا تدلّ عبارة «يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ» على أنّ الموت يقبضهنّ، فلو قيل إنّ التوفيّ هنا بمعنى الموت، يرد على القائل تكرار المعنى مرتين بشكل متوالٍ، وهو أمرٌ غير مناسب! [١].

- إذا اعتبرنا الوفاة المشار إليها في الآيتين ٥٥ من سورة آل عمران و ١١٧ من سورة المائدة بمعنى الاستيفاء التام، لا بمعنى القبض مع الموت، ففي هذه الحالة تصبح وفاة النبي عيسى ﷺ بمعنى القبض غير المتعارف؛ أي قبض الإنسان من المجتمع البشري، نقله إلى عالم آخر. وهذا ما يؤكده المستشرق أوليفر ليمان بقوله: «حينما لا يؤمن الناس بأحد الأنبياء بعد أن يشاهدوا معجزاته، فالردّ الإلهي هو هلاكهم إثر بلاءٍ طبيعي كما حدث لأقوام عادٍ و ثمودٍ ولوطٍ وهودٍ وصالحٍ؛ أو يكون الردّ مطالبة النبي بالهجرة من منطقة بعثته إلى منطقةٍ أخرى لكي يجد من يتبعه، وهذا ما حدث لإبراهيم الذي هاجر من العراق وموسى الذي هاجر من مصر. وأمّا رفع النبي عيسى إلى السماء فقد كان بهدف إنقاذه من مؤامرات اليهود الخطيرة، ويمكن اعتباره بحكم الهجرة، لكنّها هجرةٌ مختلفةٌ عمّا هو متعارفٌ لدى البشر» [٢].

ثانيًا: تفسير المستشرقين لمفردة (رافعك)

١. بيان تفسير المستشرقين لمفردة (رافعك)

بما أنّ كلمة الرفع ذُكرت في الآية ٥٥ من سورة آل عمران بعد التوفيّ، فقد ادّعى

[١]- انظر: السبحاني، جعفر، منشور جاويد (باللغة الفارسية)، ج ١٢، ص ٤٠٥.

[٢]- ليمان، أوليفر، دانش نامه قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ص ٣٧٥، مدخل كلمة (عيسى).

غالبية المستشرقين أنّها تُعدّ سنداً داعماً للرأي القائل إنّ التوفيّ هنا بمعنى الموت؛ وفيهم من تأثر بتعاليم الكتاب المقدّس إلى أقصى حدّ ليفسّرّها بالانبعاث بعد الموت عبر مقارنتها مع كلام المسيح ﷺ؛ وهو في المهد حينما قال: ﴿يَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا﴾، وبعضهم اعتبرها إشارةً إلى الرفع الروحاني - رفع الروح فقط دون البدن^[١].

والمستشرق غابريال سعيد رينولدز جعل التوالي اللغوي في الآية معياراً لتفسيره لهذه الكلمة، وعلى هذا الأساس اعتبرها بمعنى الرفع الروحاني بعد الموت على الصليب، وذلك من منطلق اعتقاده بأنّ النبي عيسى ﷺ قد صُلب هو نفسه، لا شبيهه؛ كما يعتقد المسلمون، ومن هذا المنطلق اعتبر التوالي الموجود في الآية المذكورة شاهداً على استنتاجه التفسيري الذي طرحه في تفسير الآية ١٥٧ من سورة النساء، ومما قاله في هذا المضمّار: «القرآن ينكر قتل المسيح على يد اليهود، وفي الآية التالية: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ يؤكّد على أنّ الله رفعه إلى السماء، وهذا التوالي الموجود في الآية ٥٥ من سورة آل عمران موجوداً أيضاً في الآية ١٥٧ من سورة النساء؛ أي أنّ الله هو الذي أمات عيسى أولاً - لا اليهود - ثمّ رفعه إلى السماء»^[٢].

٢. نقد تفسير المستشرقين لمفردة (رافعك)

يردّ على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- وصف المفسّرون المسلمون الرفع المذكور بعد التوفيّ في الآية بأنّه ليس رفعاً مختصاً بمكان معين، لأنّ المكان من خصائص الجسم، ومن المستحيل على الله عزّ وجلّ أن يكون جسماً ويستقرّ في موضعٍ خاصّ؛ لذا فهو ليس مقيماً في مكانٍ مرتفعٍ - كما يزعم بعض - لكي يرفع النبي عيسى ﷺ إليه^[٣].

[١] - ريتشارد بيل هو المستشرق الوحيد الذي طرح رأياً مختلفاً في هذا المضمّار، فعلى ضوء مركزاته العقدية المسيحية فسّر قوله تعالى: ﴿وَرَأْفَعُكَ إِلَيَّ﴾ بأنّه يدلّ على عروج المسيح ﷺ إلى السماء، حيث جاء في سفر أعمال الرسل (١): «وَلَمَّا قَالَ هَذَا ارْتَفَعَ وَهُمْ يَنْظُرُونَ. وَأَخَذَتْهُ سَحَابَةٌ عَنْ أَعْيُنِهِمْ». (Bell, Ibid., Vol. 1, P.76).

[2] - Reynolds, Ibid., P.241.

[٣] - رفع المسيح عيسى ﷺ من الله تعالى الذي أشير إليه في الآية ١٥٨ من سورة النساء تتمّة لمضمون الآية ١٥٧، وذكر في الآية ٥٥ من سورة آل عمران، لا يدلّ على مقامه ومنزله الرفيعة برأي بعض الباحثين، بل نستلهم من سياق

- حرف الجرّ (إلى) المذكور في الآية مع الضمير (الياء)، لا يشير إلى جهة معينة كأمّنة في مكان محدّد، وإنّما مفهومه ومفهوم الضمير المتّصل به على غرار ما ذُكر في بعض الآيات، مثل قوله تعالى على لسان النبي إبراهيم ﷺ: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ﴾، وبالتالي يمكن تفسير قوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَكَ إِلَىٰ﴾؛ بمعنى (إنّي رافعك إلى محلّ كرامتي)، والسبب في ذكر مشتقّ كلمة (الرفع) هنا هو الإكرام والإجلال، فالمراد هو رفعه إلى مكان ليس فيه سوى حكم الله عزّ وجلّ^[١].

- يتّضح من الأسلوب البياني القرآني أنّ رفعه إلى السماء لم يكن بحسب القواعد المتعارفة^[٢]؛ فالآية ١٥٨ من سورة النساء تفيد في سياقها وظاهرها ودلالة حرف الإضراب «بل» الواقع في مستهلّها، أنّ النبي عيسى ﷺ رُفِعَ إلى السماء بروحه وجسمه، لذا فهي كأنّما تستبطن ردّاً على السؤال التالي الذي يخطر في ذهن المخاطب: لو أنّ المسيح لم يُقتل وبقي حيّاً، لِمَ لم يره أحدٌ بعد تلك الليلة؟ لقد أنقذه الله تعالى من أعدائه ورفعّه إليه ليأخذه من هذا العالم ويودعه في عالم آخر أعلى وأفضل^[٣]. كما أنّ سياق الآية بعد تفنيد ادّعاء اليهود الذين زعموا أنّهم نجحوا في قتله وصلبه، يفيد بأنّه الشخص نفسه الذي حفظه الله تعالى من القتل والصلب ثمّ رفعه بجسمه وروحه إليه ولم يرفع روحه فقط.

والجدير بالذكر هنا أنّ الإضراب في قوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾، والذي يُراد منه إنكار القتل والصلب إلى جانب إثبات الرفع، لا يتناسب مع رفع الروح وحدها دون الجسم، إذ ينتفي مناط استعمال «بل» في هذه الآية بحسب

الآيات والعبارات السابقة لها التي تمّ التأكيد فيها على فشل القوم في قتله وصلبه، كذلك نستشفّ من الروايات المنقولة في تفسير هذه الآيات أنّه رفع إلى السماء بروحه وجسمه.

وبحسب ما ذكر في بعض الروايات فهو سيعود إلى الأرض في آخر الزمان تزامناً مع ظهور الإمام المهدي ﷺ ليقتل الدجال، وبعد مدّة من الزمن يفنى جميع البشر.

(للاطلاع على هذه الروايات، انظر: مشهدي قمّي، محمّد، كنز الدقائق، ج ٢، ص ٦٧٦ والصفحات اللاحقة لها).

[١]- الزمخشري، محمود، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ١، ص ٣٦٦.

[٢]- المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، ج ١، ص ٤٥٣.

[٣]- صدر، رضا، مسيح در قرآن (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٩.

هذا المعنى المقرّر للرفع، لأنّ كلّ إنسانٍ يجب أن ترفع روحه بعد أن يموت مهما كانت طريقة موته.

إذاً كلمة «بل» في الآية تشير إلى أنّ المسيح ﷺ رفع إلى السماء بروحه وجسمه، وهذا الرفع في الواقع عبارة عن وسيلة لإنفاذه من برائن اليهود، ولا فرق في كيفية تحقّقه، فسواءً أتحقّق على ضوء موت المسيح -دون قتل وصلب- أم عن طريق لقائه الله تعالى وهو حيٌّ أم بجسمه الإنساني؛ فضلاً عن أنّ هذا الأمر ليس مستحيلاً من الناحية العقلية، فالعقل لا يقول باستحالة رفعه من قبل الله تعالى إلى السماء بشكلٍ غير متعارفٍ بين البشر.

- لا شكّ في أنّ رفع النبي عيسى ﷺ إلى السماء حيّاً إن اعتبرناه معجزةً، فهو ليس بأهمّ من سائر المعجزات التي اكتنفت حياته، فقد وُلد من والدة عذراء وتحدّث مع الناس وهو في المهد بعد وقت قصير من ولادته وأحيا الموتى، وما إلى ذلك من معجزات أخرى. لا شكّ في أنّ هذه المعجزات قاطبةً تنصبّ في هدفٍ واحدٍ، والقرآن الكريم هو برهاننا على وجود معجزات كهذه^[١].

يقول العلامة الطباطبائي واصفاً شخصية المسيح ﷺ: «وكيف يتصوّر في من آمن بالمسيح ﷺ أن لا يعثر منه على آية؛ وهو ﷺ بنفس وجوده آية خلقه الله من غير أب، وأيده بروح القدس يكلم الناس في المهد وكهلاً، ولم يزل مكرماً بآية بعد آية؛ حتّى رفعه الله إليه وختم أمره بأعجب آية»^[٢].

من المؤكّد أنّ المسيح ﷺ رفع إلى السماء من قبل الله عزّ وجلّ، لكن لا نعلم كيف تمّ ذلك؛ فالكثير من المواضيع القرآنيّة واضحة المفهوم، إلا أنّها غامضة علينا من حيث الدلالة التفصيلية مثل استوائه تبارك شأنه على العرش ونزول الملائكة إلى الأرض، وكذا هو الحال بالنسبة إلى رفع المسيح ﷺ؛ لذا لا يمكن لأحد ادّعاء أنّ الموت هو السبيل الوحيد للوفاة والرفع، بحيث لا يوجد سبيلٌ أخرى غيرها، إذ هناك أساليبٌ وطرقٌ أخرى تتحقّق على إثرها على الرغم من أنّها غير واضحة لنا.

[١]- الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج ٥، ص ١٣٣ (بتلخيص).

[٢]- م. ن، ج ٦، ص ٢٢٨.

الأفكار الرئيسية:

- بذل المستشرقون الذين حاولوا إثبات صلب المسيح عيسى بن مريم ﷺ دون غيره جهودًا حثيثةً في هذا المضمار لدى تفسيرهم للآيات القرآنية، ولا سيما الآية ٥٥ من سورة آل عمران.
- انتهج المستشرقون أسلوبًا ظاهريًا لتقويم التفاسير المطروحة من العلماء المسلمين لهذه الآيات؛ ومن أبرز هؤلاء المستشرقين: نيل روبنسون، وغابريال سعيد رينولدز، وريتشارد بيل، حيث دونوا دراساتٍ مسهبةً ودقيقةً في هذا المضمار.
- يرى بعض المستشرقين أنّ كلمة مُتَوَفِّيكَ تشير بطبيعتها إلى موت المسيح ﷺ.
- يصف المستشرقون قراءة المسلمين لوفاة النبي عيسى ﷺ المشار إليها في القرآن الكريم، بأنها عدولٌ عن حقيقة المعنى القرآني للكلمة، وليست لها جذور في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية.
- تبني المستشرقون توجهاتٍ تثير استغراب كلِّ متتبعٍ إزاء بعض التعبيرات القطعية الثابتة الدلالة والبيّنة بكلِّ ما للكلمة من معنى.
- لا يمكن لهؤلاء المستشرقين البتّ بصوابية نظريتهم على نحو القطع واليقين.
- مفردة التوفيّ في اللغة تعني بلوغ الشيء التمام والكمال، أو استيفاء الشيء بالتمام والكمال.
- من الأدلّة لإثبات دلالة كلمة الوفاة ومشتقاتها على القبض في مختلف الحالات، هو استعمالها إلى جانب كلمة الموت في الآية ١٥ من سورة النساء.
- وصف المفسّرون المسلمون الرفع المذكور بعد التوفيّ في الآية بأنه ليس رفعًا مختصًا بمكانٍ معيّنٍ.

- يتّضح من الأسلوب البياني القرآني أنّ رفعه إلى السماء لم يكن بحسب القواعد المتعارفة.
- لا شكّ في أنّ رفع النبي عيسى عليه السلام إلى السماء حيّاً إن اعتبرناه معجزةً، فهو ليس بأهمّ من سائر المعجزات التي اكتنفت حياته.

فكّر وأجب:

١. بينّ التفسير الاستشراقي لمفردة (متوفيك) الواردة في الآية ١٥٥ من سورة آل عمران، مع نقده.
٢. ما هو التفسير الاستشراقي لمفردة (ورافعك) الواردة في الآية ١٥٥ من سورة آل عمران؟ وكيف وظّفوه في إثبات صلب المسيح عليه السلام؟ وكيف نفنّده؟
٣. اشرح خلفية تركيز المستشرقين في تفسير آيات توفّي النبي عيسى عليه السلام ورفعته.
٤. بينّ التفسير الصحيح وفق الرؤية المفسّرين المسلمين في قضية التوفّي والرفع.

الدرس السابع عشر

التفسير الاستشراقي لآيات موت النبي عيسى عليه السلام (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يفهم خلفية ومنطلق المستشرقين في تفسير موت النبي عيسى عليه السلام في القرآن.
٢. يتعرّف على التفسير الاستشراقي للآية ٣٣ من سورة مريم.
٣. يتعرّف على التفسير الاستشراقي للآية ١٧ من سورة المائدة.
٤. ينقد هذين التفسيرين الاستشراقيين للآيتين (١٧-٣٣) ويفتدهما.



آراء المستشرقين في تفسير آيات موت النبي عيسى عليه السلام (١)

مدخل

أشار القرآن الكريم إلى موت النبي عيسى عليه السلام في آيات عدة، وقد اتخذها بعض المستشرقين مرتكزاً لإثبات عقيدتهم بموته وهو على الصليب، أو بعد مدة من صلبه؛ فهذه التلميحات القرآنية برأيهم تعدّ دليلاً واضحاً على عدم إنكار القرآن موته على ضوء إشارته إلى أن هذا الأمر قد طرأ عليه في الماضي، ما يعني تأريخية موته.

وفي ما يلي نذكر تفاصيل آرائهم التفسيرية بصدده هذه الآيات في هذا الدرس والدرس اللاحق.

أولاً: التفسير الاستشراقي للآية ٣٣ من سورة مريم

قال تعالى: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٣).

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

استنتج المستشرق نيل روبنسون، جراء تأثره بعقيدته المسيحية القائمة على موت المسيح مصلوباً، وعلى ضوء ما ذكر في عدد من الروايات التي روي فيها أنه مات لعدة أيام وساعات، أنه قد مات في الماضي، ولا صوابية لقول من يقول إنه سيموت في آخر الزمان. وبعد أن قارن هذه الآية مع الآية ١٥ من السورة ذاتها التي أشارت إلى موت النبي يحيى عليه السلام ادعى أن موت المسيح كان على غرار موت هذا النبي؛ أي أنه حدث في الماضي^[١].

ومما أكد عليه في هذا المضمار أن الآيات اللاحقة للآية ٣٣ تدلّ على المضمون ذاته؛ لكونها تتحدّث عن الحشر والقيامة، وهذه الآية تتحدّث بدورها عن بعثه مستقبلاً في يوم القيامة. وادعى أن القرآن الكريم ليست فيه أدنى إشارة إلى موت المسيح عليه السلام مستقبلاً.

[1]- Robnson, Jesus, P.18.

وكذلك اعتبر غابريال سعيد رينولدز أنّ معجزة المسيح ﷺ وهو في المهد تستبطن تلويحاً إلى أنّ موته كان على غرار موت سائر الناس^[١].

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- الآية في مقام بيان أنّ النبي عيسى ﷺ كسائر البشر، ومثل النبي يحيى ﷺ الذي تحدّثت عنه الآية ١٥ من هذه السورة^[٢] ونقلت سلام الله عليه حين ولادته وموته وبعثه؛ لذا نستنتج منها أنّه ليس ابناً لله تعالى، وحاله حال سائر أقرانه البشر في طي ثلاث مراحل؛ هي: الولادة، والموت، والبعث.

ومن البديهي أنّ النبي عيسى ﷺ يموت؛ لكونه ليس أزلياً؛ مثل الله سبحانه وتعالى، لكن لا نعلم زمان موته من فحوى الآية المذكورة، فهي تتضمن الفعل المضارع «أموت» الذي لا يمكننا تحديد المستقبل القريب أو البعيد من دلالاته دون قرينة، فضلاً عن وجود احتمال أنّه قد مات في الزمان الماضي، فهذا الاحتمال لا يقلّ شأنًا عن احتمال موته مستقبلاً؛ كذلك ليس هناك ما يدلّ على كون الآية تثبت صلبه بذاته دون غيره؛ وذلك لأنّ الصلب قتل وليس موتاً^[٣].

- هذه الآية مع تصريحها بموت المسيح ﷺ وبعثه، غير أنّها لا تحدّد زمان موته؛ وبالتالي استنتاج نيل روبنسون بكونه قد وقع في الماضي على غرار موت النبي يحيى ﷺ، ليس سوى ادّعاءٍ بحتٍ؛ إذ لو أمعنا النظر في الآيتين ١٥ و ٣٣ من سورة مريم سنلاحظ فيهما وجود ضرب من التشابه الطبيعي بين شخصيتي هذين النبيين، فكلاهما خلقا في مجرىٍ يختلف عمّا هو متعارفٌ في حياة البشر، لأنّ يحيى ولد من أب طاعنٍ في السنّ وأمّ عاقرةٍ، والمسيح ولد من أمّ عذراء، وكلاهما

[1]- Reynolds, Ibid., P.239.

[٢]- قوله تعالى: «وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» (مريم: ١٥).

[٣]- طهراني، محمّد صادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ١٨، ص ٣١٨.

على مرتبةٍ عليا من طهارة النفس والرأفة بالوالدين والتواضع والطاعة التامة لله تعالى، وكلاهما نال مقام النبوة في سنّ الطفولة^[١].

أضف إلى ذلك لو قارنّا بين سلام الله تعالى على يحيى: ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ﴾، وسلام عيسى على نفسه: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ﴾، فالنتيجة المنطقية للمقارنة بين بقية مضمون الآيتين هي وجود اختلاف بين ولادة كلّ واحد منهما، واختلاف موت عيسى عن يحيى وسائر البشر؛ فكلاهما ولد من أمٍّ، لكن ولادة النبي عيسى عليه السلام كانت خارجة عن القوانين الحاكمة على حياة البشر؛ لكونها حدثت بنفخ من الله تعالى، لذا ما الضير في كون موته أيضاً مختلفاً عن موت النبي يحيى عليه السلام وسائر البشر؟!

ثانياً: التفسير الاستشراقي للآية ١٧ من سورة المائدة

تاريخية موت النبي عيسى عليه السلام في العقيدة المسيحية، ألقت بظلالها على تفسير المستشرقين للآية ١٧ من سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

أكد المستشرق غابريال سعيد رينولدز على أنّ صلب المسيح عليه السلام يُعدّ من الحقائق التاريخية الثابتة التي لا شك ولا ترديد فيها، وعلى هذا الأساس فسّر الآية قائلاً: «هذه الآية تلوح إلى أنّ موت النبي عيسى عليه السلام؛ كموت سائر البشر؛ أي أنه بواسطة الله»^[٢].

[١]- قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ١٢-١٥).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٠-٣٣).

[2]- Reynolds, Ibid., P.239.

ولدى تفسيره للآية ارتكز على فكرة أن المسيح ﷺ مات مصلوباً؛ لذلك ادعى أنها تؤيد هذه العقيدة المسيحية.

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- إن استدلاله يتعارض مع السياق الذي ذكرت الآية في رحابه، ولا يتناغم مع الأصول اللغوية والنحوية الموجودة فيها، لذا لا صوابية لما قاله؛ وبالتالي لا صحة لادعاء أنها تؤيد موت المسيح مصلوباً!

فالأيات التي سبقت هذه الآية أكدت على ضرورة الوفاء بالعهد والميثاق^[١]، وأشارت إلى الميثاق الذي أخذه الله سبحانه وتعالى من بني إسرائيل وكيف أنه وعدهم بأجر عظيم في ما لو التزموا بالأحكام الشرعية، لكنهم إن لم يلتزموا سوف يطالهم عذاب أليم^[٢]. والآية ١٣ أشارت إلى نقضهم هذا الميثاق وتحريفهم كلام الله تعالى^[٣]. وأما الآية ١٤ فقد ذكرت بالميثاق الذي أخذه الله تعالى من النصارى الذين لم يلتزموا به^[٤]. والآية ١٥ دعت أهل الكتاب إلى اتباع خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ؛ بينما الآية ١٧ أكدت على أن أهل الكتاب تنصلوا أيضاً مما أقر لهم من معتقدات وسلوكوا نهج الكفر بتأليههم المسيح ﷺ، حيث زعموا أنه ابن الله وثالث ثلاثة.

[١]- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١).

[٢]- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المائدة: ١٢).

[٣]- قوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ١٣).

[٤]- قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ١٤).

[٥]- قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

والجدير بالذكر هنا أنّ تكرار لفظ الجلالة في هذه الآية أربع مرّات يدلّ على أنّ محورها الارتكازي هو التوحيد وتفنيد جميع أنماط الشرك.

وهناك دليلان ساقتهما الآية لتفنيد ألوهية المسيح عيسى عليه السلام، هما:

- هو ابن السيّدة مريم عليها السلام، والإله يجب ألا يكون ابناً.

وهذه القاعدة الارتكازية يبطل على أساسها أمران؛ أحدهما: غلّو المسيحيين المتطرفين الذين ألّهُوا النبي عيسى عليه السلام، والأخرى: تطرّف اليهود ومبالغتهم في اتّهامه بأنّه ابن زنا.

- المسيح وأمه لا يملكان من الأمر شيئاً ومصيرهما الموت، وهما عبدان مملوكان لله عزّ وجلّ، فهو الذي خلقهما، لذلك لديهما قابليّاتٌ محدودةٌ؛ في حين أنّه تبارك شأنه مالك كلّ شيءٍ وخالقه ولا حدّ لقدرته.

فكلمة «شيئاً» في هذه الآية وردت بصيغة التنكير وضمن سياق النفي في نهاية عبارة بصيغة الاستفهام الإنكاري، وهذا الأسلوب يدلّ على أنّ الملك لله وحده ولا مالك غيره، وبما أنّ المسيح وأمه لا يملكان من الأمر شيئاً ومصيرهما الموت لا محالة، فهما ليسا بالهين، بل هما كسائر البشر من حيث كونهما مفتقرين إلى ربّ يحييهما ويميتهما متى ما شاء.

إدّاء، هذه الآية في صدد بيان أنّ النبي عيسى عليه السلام خاضعٌ للقانون العامّ الحاكم على البشر، وهو الموت المحتوم؛ وهذا المصير إمّا أن يكون قد حلّ عليه بالفعل أو أنّه سيحلّ عليه آجلاً، وفي كلا الحالتين يصدق عليه أنّه عرضةٌ للموت.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ فيه تأكيدٌ على نفي ألوهية النبي عيسى عليه السلام واعتباره إنساناً؛ كسائر البشر.

بعد ذلك ذكر الله عزّ وجلّ بني آدم بأنّه قادرٌ على أن يخلق كلّ شيءٍ «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ»، ما يعني نفي ألوهية هذا النبي أيضاً؛ وختمت الآية بقوله تعالى: «وَاللَّهُ عَلَى

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، وهذا الكلام أيضاً يستبطن تأكيداً على الأمر ذاته، وذلك ضمن بيان عدم محدودية قدرة الربّ تبارك شأنه؛ إذًا ليس هناك إلهٌ سوى الله تعالى، والألوهية ليست شأنًا لأيّ كائن كان -وبما في ذلك المسيح-، وفي الآية اللاحقة فنّد القرآن الكريم مزاعم اليهود والنصارى بعد أن تجرّأوا وقالوا نحن أبناء الله وأحبّاءه^[١].

- أيّ عبارة من الآية المذكورة تدلّ على أنّ المسيح عيسى عليه السلام قد مات في الماضي؟! لا يختلف اثنان في أنّ غاية ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ هو التأكيد على عدم صلاحية النبي عيسى عليه السلام لأنّ يكون إلهًا، فلو كان كذلك حقًا لما أمكن أن يحلّ عليه الموت؛ لكنّه في الواقع ليس سوى عبدٍ لو أراد الله سبحانه وتعالى أن يهلكه فهو لا يملك من الأمر شيئًا، ولا يمكنه الحيلولة دون هذا المصير المحتوم لكلّ إنسان؛ لكونه خاضعًا للمشيئة الإلهية؛ وعلى هذا الأساس نقول إنّ هذه العبارة لا تحكي مطلقًا عن موته في الماضي حينما صلب.

[١]- قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة: ١٨).

الأفكار الرئيسية:

- أشار القرآن الكريم إلى موت النبي عيسى عليه السلام في آيات عدة، وقد اتخذها بعض المستشرقين مرتكزاً لإثبات عقيدتهم بموته وهو على الصليب، أو بعد مدة من صلبه، ومن هذه الآيات الآية ٣٣ من سورة مريم، والآية ١٧ من سورة المائدة.
- أكد بعض المستشرقين على أنّ الآيات اللاحقة للآية ٣٣ من سورة مريم تدلّ على المضمون ذاته؛ لكونها تتحدّث عن الحشر والقيامة، وهذه الآية تتحدّث بدورها عن بعث المسيح مستقبلاً في يوم القيامة.
- الآية في مقام بيان أنّ النبي عيسى عليه السلام كسائر البشر، ومثل النبي يحيى عليه السلام الذي تحدّثت عنه الآية ١٥ من هذه السورة.
- هذه الآية مع تصريحها بموت المسيح عليه السلام وبعثه، غير أنّها لا تحدّد زمان موته.
- ادّعى بعض المستشرقين أنّ الآية ١٧ من سورة المائدة تؤيّد العقيدة المسيحية بموت المسيح وصلبه.
- إنّ هذا الاستدلال يتعارض مع السياق الذي ذُكرت الآية في رحابه، ولا يتناغم مع الأصول اللغوية والنحوية الموجودة فيها؛ فالآيات التي سبقت هذه الآية أكّدت على ضرورة الوفاء بالعهد والميثاق.
- هذه الآية بصددها بيان أنّ النبي عيسى عليه السلام خاضعٌ للقانون العامّ الحاكم على البشر، وهو الموت المحتوم؛ وهذا المصير إمّا أن يكون قد حلّ عليه بالفعل أو أنّه سيحلّ عليه آجلاً، وفي كلا الحالتين يصدق عليه أنّه عرضةٌ للموت.
- أيّ عبارة من الآية المذكورة تدلّ على أنّ المسيح عيسى عليه السلام قد مات في الماضي؟!!

فكّر وأجب:

١. ما هو التفسير الاستشراقي للآية ٣٣ من سورة مريم؟ وكيف وظّفوه في إثبات عقيدتهم بموت المسيح وصلبه؟ وكيف نقده؟
٢. بينّ التفسير الاستشراقي للآية ١٧ من سورة المائدة، وكيفية توظيفهم لهذا التفسير في إثبات عقيدتهم بموت المسيح وصلبه، مع نقده.
٣. يفهم خلفية ومنطلق المستشرقين في تفسير موت النبي عيسى عليه السلام في القرآن.
٤. بينّ رأي المفسّرين المسلمين في قضية موت عيسى عليه السلام في القرآن.

الدرس الثامن عشر

التفسير الاستشراقي لآيات موت النبي عيسى عليه السلام (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي للآية ٧٥ من سورة المائدة.
٢. يتعرّف على التفسير الاستشراقي للآية ١٤٤ من سورة آل عمران.
٣. ينقد هذه التفاسير الاستشراقية ويفنّدها.



آراء المستشرقين في تفسير آيات موت النبي عيسى ﷺ (٢)

أولاً: التفسير الاستشراقي للآية ٧٥ من سورة المائدة

غالبية المستشرقين يعتقدون بأن النبي عيسى ﷺ قد مات مصلوباً؛ لذلك تشبّثوا بكل نص فيه إشارة أو تلميح إلى موته؛ كي يستدلّوا به لإثبات رأيهم هذا، وبما في ذلك الآية ٧٥ من سورة المائدة: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

يرى غابريال سعيد رينولدز أنّ عيسى بن مريم؛ طبقاً لهذه الآية، مجرد نبيّ قد بُعث قبله أنبياء آخرون وماتوا؛ ما يعني أنّه قد مات مثلهم^[١].

وحذا نيل روبنسون حذو رينولدز، حيث قارن هذه الآية مع الآية ١٤٤ من سورة آل عمران^[٢]؛ ليستنتج من هذه المقارنة أنّ المسيح ﷺ قد مات في الماضي حقّاً؛ أي أنّ موته عبارة عن حدثٍ تاريخيٍّ^[٣].

واتخذ جفري بارندر، هو الآخر، الآية ذريعةً لإثبات عقيدته المسيحية القائمة على أنّ المسيح ﷺ قد مات مصلوباً، وبعد أن نقل كلاماً لريتشارد بيل، قال: «المسيح

[1] - Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, P.239.

[2] - قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَبْصُرَ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

[3] - Cf. Robinson, "Jesus", P.239.

استناداً إلى مضمون هذه الآية ليس سوى نبيٍّ بعث قبله أنبياء آخرون ماتوا، وهو أيضاً قد مات مثلهم»^[1].

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- حينما نمعن النظر في تعابير الآية ونتابع السياق الذي ذُكرت فيه، نستنتج عدم صوابية رأي من استدلَّ على موت النبي عيسى عليه السلام بها، فهناك ثلاث آياتٍ قبلها أكّدت على بطلان المعتقدات المسيحية في هذا الخصوص، وبيان ذلك:
- الآية ٧٢ فنّدت زعم من ادّعى أنّ عيسى عليه السلام ابن الله، وأكّدت على أنّه مجرد عبد من عباده: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ فعبارة «المسيح ابن مريم» واضحة الدلالة على أنّه مخلوق؛ لكونه ابناً ولدته امرأة، والإله ليس كذلك.
- الآية ٧٣: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَتَّهَوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ تحكي عن اعتقاد بعض النصارى بالتثليث، حيث فنّدتها القرآن الكريم وتوعّدتهم بعذابٍ أليم.

[1] Parrinder, P.107.

إذا ما تتبّعنا مدونات ريتشارد بيل، لا نجد فيها ما يؤيد الرأي الذي استنتجه جفري بارندر منها، فالأخير لدى إثباته موت المسيح عليه السلام في الماضي وتاريخية صلبه، ذكر رأي بيل في مضمون الآية ٧٥ من سورة المائدة ونسب إليه القول بموت المسيح؛ في حين أنّ النصّ الذي ذكره لا يتضمّن ما ادّعاه، وهو:

“Jesus comes in a line of messengers who have passed away, i. e. he, like them was mortal” (Bell, Ibid., Vol.1, p.164).

وعلى الرغم من وضوح هذا النصّ في دلالته، غير أنّ بارندر استنبط منه رأي بيل بهذا الشكل:

“As he also passed away like them”, Parrinder, P.107.

لا شكّ في أنّ بارندر حرّف كلام بيل لتأييد الرأي الذي تبناه وإثبات تاريخية صلب المسيح عليه السلام وموته مصلوباً!

• الآية ٧٤: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونََهُ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ طالبتهم بالتوبة والاستغفار من هذه العقيدة الباطلة.

ومن ثمّ فالآية ٧٥ أشارت إلى إحدى الخصائص البشرية للمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، ورفضت زعم من ادّعى أنّه إله.

إذاً، هذه الآية في مقام تفنيد ألوهية النبي عيسى عليه السلام، والتأكيد على الطبيعة البشرية له ولأمّه السيّدة مريم عليه السلام، فهو إنسان يموت كما يموت البشر، لكن غاية ما في الأمر أنّه كان نبياً وأنّ أمّه كانت صديقةً عفيفةً.

المسيح وأمّه مثل غيرهما من الناس، يأكلان الطعام وبحاجة إلى ما يحتاجه سائر الناس كي يبقيا على قيد الحياة، وقد نوّهت الآية على هذه الحقيقة بهدف تفنيد ألوهيته ونقض كلّ عقيدة متطرّفة تجاهه وتجاه أمّه.

والآيات اللاحقة لهذه الآية هي الأخرى أكّدت على أنّ الألوهية مختصةٌ بالله سبحانه وتعالى، ولا يمكن لأيّ كائنٍ آخر نيل هذا المقام بتاتاً، لذا فالآية ليست في صدد بيان موت النبي عيسى عليه السلام في الماضي، بل هدفها إثبات أنّه لا يختلف عن سائر الأنبياء والرسل؛ لكون مصيره المحتوم هو الموت، يحلّ عليهم الموت في نهاية حياتهم^[١]، حيث تؤكّد بصريح العبارة على أنّه من جنس البشر ولا ينبغي لأحد تأليهه؛ وبالتالي ليس من الصواب بإمكان الاستناد إليها لإثبات تأريخية موته؛ لأنّها في سياق بيان عدم كونه إلهاً.

[١]- كاتب مقالة (Trinity) في الموسوعة القرآنية (دائرة المعارف قرآن) التي تتمحور حول هذا الموضوع، وصف هذه المجموعة من الآيات قائلاً: «الآية ٧٣ من سورة المائدة تتضمّن جانباً من النقد الدائم والمتواصل لعقيدة تأليه المسيح عيسى، تلك العقيدة التي خصّصت لها الآيات ٧٢ إلى ٧٥ من السورة ذاتها. الآية ٧٢ انتقدت عقيدة وحدة الإله الأزلي مع الإنسان الذي هو ابن مريم، والآية ٧٣ انتقدت عقيدة الشرك بألوهية الله، وهي في مقام بيان أنّ المسيحيين يعتقدون بألوهية أشخاص إلى جانب ألوهية الربّ الحقيقي. لو أمعنا النظر في تفاصيل هذا الموضوع، لاستنتجنا أنّ الإلهين المزعومين في الآيات ٧٢ إلى ٧٥ أحدهما عيسى والآخر أمّه، حيث تمّ التأكيد فيها على طبيعتهما البشرية المفتقرة لبعض الأمور، فالآية ٧٢ صرّحت باتّخاذها إلهاً والآية ٧٥ أشارت إلى تأليه أمّه» (تومس، ديفيد، مدخل كلمة «تثليث»، دائرة المعارف قرآن (باللغة الفارسية)، ص ٦٢-٦٦).

- ما ذُكر يُبطل رأي رينولدز الذي ادّعى على أساسه وجود نقصٍ في تفسير المسلمين للنصّ القرآني وخللٍ في أسلوبهم التفسيري، بل هذا النقص يرد في الحقيقة على تفسيره وأسلوبه التفسيري؛ فقد زعم أنّ السبب في وقوع المفسرين المسلمين بأخطاء تفسيرية لدى بيانهم مدلول الآيتين ١٥٧ و ١٥٨ من سورة النساء يعود إلى رؤيتهم المحدودة وضيق نطاق أفقهم الفكري^[١]، لكنّ هذه المؤاخذه تردّ عليه؛ لكونه تجاهل سياق الآية ٧٥ من سورة المائدة، وتبنّى رؤية محدودة وأسلوباً تفسيرياً ضيق النطاق بعد أن استدللّ منها على ما يثبت مركزاته العقدية المسيحية؛ أي تاريخية موت النبي عيسى عليه السلام؛ حينما علّق على الصليب!

ثانياً: التفسير الاستشراقي للآية ١٤٤ من سورة آل عمران وطبيعة ارتباطها بالآية ٧٥ من سورة المائدة

الآية ١٤٤ من سورة آل عمران هي الأخرى اعتبرت من قبل المستشرقين دليلاً يثبت تاريخية صلب المسيح وموته: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

يرى غابريال سعيد رينولدز أنّ هذه الآية نزلت بشأن النبي محمد ﷺ، وتؤكد على بعثة أنبياء ورسول قبله، والعبارة: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ في الآية ٧٥ من سورة المائدة قد تكررت بذاتها في هذه الآية^[٢].

وأما نيل روبنسون، فقد ادّعى أنّها تشير إلى موت النبي عيسى عليه السلام^[٣].

[1]- Reynolds, Ibid., P.249.

[2]- Ibid., P.239.

[3]- Ibid., P.18.

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- نستشف من استنتاجات هذين المستشرقين أنّهما تطرّقا إلى تفسير النصّ القرآني؛ وفقاً لمرتكزاتهما الاعتقادية المسيحية، وهو ما ثبت لنا في المباحث السابقة، حيث اتّبع النهج ذاته في تفسير العبارتين المشار إليهما، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ روينسون اعتنق الإسلام ديناً، لكنّه على الرغم من ذلك لم يتخلّ بالكامل عن خلفيّاته الدينية المسيحية في التعامل مع الآيات القرآنية.

- حينما نسلط الضوء على مضمون الآية والسياق المرتبط بها، يتبيّن لنا أنّ مراده تعالى من قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ لا يتناسب مع ما طرحه رينولدز وروينسون من تفسير، فهذه العبارة في كلا الآيتين لا تدلّ على ما ادّعاه الأول؛ بكونها تثبت موت النبي أو قتله، كذلك لا يمكن الاعتماد عليها لادّعاء صلب المسيح أو موته.

ونستشف من ظاهر الآية ومن واقع الحياة الاجتماعية بأسرها أنّ وجود لنبّي بقي بين قومه إلى الأبد، ومن هذا المنطلق استدلّ بعض المفسّرين المسلمين من ظاهرها على موت جميع الأنبياء^[١].

- كلمة «خَلَتْ» لا تعني الموت، فهي مشتقة من الخلو الذي يعني الانتهاء والمضي ومرور الزمان، والجدير بالذكر هنا أنّ الموت ليس ملازماً لهذا المعنى^[٢].

- حرف التعريف «ال» في كلمة «الرُّسُل» ليس للاستغراق، بل للجنس؛ لكون الاستغراق ليس له ارتباط بالمطلوب إثباته هنا؛ والآية في صدد بيان وجود أنبياء قبل النبي محمد ﷺ قد ولى عهدهم؛ وذلك لأنّ دين الله ليس قائماً على أشخاص؛

[١]- انظر: الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج ٢، ص ٦٠٦؛ المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، ج ٤، ص ٨٧.

[٢]- انظر: المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مدخل كلمة «خلو».

وكما ذكرنا آنفاً فهذه العبارة بذاتها ذكرت في الآية ٧٥ من سورة المائدة، لذا إن قيل أن «ال» في هذه الآية للاستغراق، فلا محيص من تفسيرها؛ بالآتي: قد خلت الرسل جميعاً قبل المسيح، وسوف لن يُبعث نبيٌّ بعده.

- هذه الآية لا تتعارض مع القول بكون بعض الأنبياء أحياءً، وذلك لما يلي:
- الآية تشير إلى أن الأنبياء قد رحلوا من بين أقوامهم، لذا فهي تعمّ من مات منهم ومن يحتمل بقاؤه حيّاً، لكنّه ليس بين قومه.
- حتّى لو افترضنا أنّ كلمة «خَلَّتْ» يُراد منها الموت، أو قلنا إنّ القرآن الكريم قد صرّح في موضعٍ آخر بموت جميع الأنبياء؛ ففي هذه الحالة يمكن استثناء أحدهم أو حتّى بعضهم من ذلك.

ومن البديهي أنّ استثناء شخص أو عدّة أشخاص من أحد الألفاظ العامّة لا يعدّ سبباً لنقض دلالة هذا اللفظ؛ ما دام غير مؤثّر في تغيير المعنى العام لهذا اللفظ، وهذه الحالة نلمسها جليّة في اللغة العربيّة ومختلف الحوارات الشائعة بين البشر، إذ إنّ المفهوم الشامل الذي يجري على الألسن غالباً ما تخرج من نطاق مدلوله مصاديق عدّة؛ بوصفه حكماً عاماً.

- حتّى وإن اعتبرنا أنّ كلمة «خَلَّتْ» في الآية تدلّ على الموت، فهذا المعنى لا يعدّ تأييداً لما ادّعاه رينولدز وروبنسون، إذ نستفيد من مضمون الآية في هذه الحالة أنّها في مقام نفي استحالة موت الأنبياء، وهذا الأمر يصدق قطعاً على النبي عيسى عليه السلام أيضاً؛ وعلى هذا الأساس، يكون معناه هو الآتي: اختاره الله للنبوّة، وقد خلا من قبله أنبياء أتمّوا رسالاتهم وماتوا، وبعضهم قتلوا، ومحمّد ﷺ كسائر الأنبياء السابقين؛ لكونه سيموت، فالموت ليس مستحيلاً بالنسبة إليه^[١].

إذاً، موضوع الآية يتمحور فقط حول بيان عدم استحالة موت الأنبياء، وهي ليست

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٨٥٠.

في مقام الاستدلال على موتهم؛ فضلاً عن أنها في سياق تلك الآيات التي تطرقت إلى الحديث عن موقعة أحد والأحداث التي رافقتها، ولا سيما تزعر المسلمين، حيث أثبتهم على موقفهم هذا، وأكدت لهم بأن النبي محمد ﷺ رسولٌ وواسطةٌ يبلغهم دين الله تعالى وعلى غرار سائر الأنبياء والمرسلين السابقين الذين بعثوا وانتهى عهدهم؛ لذا لا ينبغي لهم التزعر عن دينهم في ما لو مات أو قتل.

الآية لا تقصد مطلقاً إثبات ما إن كان الأنبياء السابقون قد ماتوا جميعاً أو لا، ولا يراد منها التأكيد على رفع بعضهم إلى السماء مثل إلياس وعيسى عليه السلام، وعلى هذا الأساس لا صوابية للاستدلال المطروح من قبل رينولدز وروبنسون؛ إذ لا يمكن الاستدلال منها على موت المسيح عليه السلام في الماضي بداعي شمولها له ضمن إشارتها إلى موت جميع الأنبياء الذين سبقوه.

الأفكار الرئيسية:

- غالبية المستشرقين يعتقدون بأن النبي عيسى عليه السلام قد مات مصلوباً؛ لذلك تشبّثوا بكل نص فيه إشارة أو تلميح إلى موته؛ كي يستدلّوا به لإثبات رأيهم هذا، وبما في ذلك الآية ٧٥ من سورة المائدة.
- يرى بعض المستشرقين أنّ عيسى بن مريم؛ طبقاً لهذه الآية، مجرد نبيّ قد بعث قبله أنبياء آخرون وماتوا؛ ما يعني أنّه قد مات مثلهم.
- حينما نعمن النظر في تعابير الآية ونتابع السياق الذي ذُكرت فيه، نستنتج عدم صوابية رأي من استدّل على موت النبي عيسى عليه السلام بها، فهناك ثلاث آيات قبلها أكّدت على بطلان المعتقدات المسيحية في هذا الخصوص. ومن ثمّ فالآية أشارت إلى إحدى الخصائص البشرية للمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، ورفضت زعم من ادعى أنّه إله. والآيات اللاحقة لهذه الآية هي الأخرى أكّدت على أنّ الألوهية مختصةٌ بالله سبحانه وتعالى، ولا يمكن لأيّ كائنٍ آخر نيل هذا المقام بتاتاً، لذا فالآية ليست في صدد بيان موت النبي عيسى عليه السلام في الماضي.
- اعتبر بعض المستشرقين أنّ الآية ١٤٤ من سورة آل عمران دليل يثبت تأريخية صلب المسيح وموته.
- نستشفّ من استنتاجات هذين المستشرقين أنّهما تطرّقا إلى تفسير النصّ القرآني؛ وفقاً لمركزاتهما الاعتقادية المسيحية.
- نستشفّ من ظاهر الآية ومن واقع الحياة الاجتماعية بأسرها أن لا وجود لنبيّ بقي بين قومه إلى الأبد.
- كلمة «حَلَّتْ» لا تعني الموت، فهي مشتقةٌ من الخلو الذي يعني الانتهاء والمضي ومرور الزمان.
- هذه الآية لا تتعارض مع القول بكون بعض الأنبياء أحياءً.

فكّر وأجب:

١. ما هو التفسير الاستشراقي للآية ٧٥ من سورة المائدة؟ وكيف وظّفوه في إثبات موت المسيح وصلبه؟
٢. بينّ التفسير الاستشراقي للآية ١٤٤ من سورة آل عمران، وكيفية توظيف المستشرقين له في إثبات موت المسيح وصلبه.
٣. ناقش وانقد الأوجه التفسيرية الاستشراقية للآيتين ٧٥ / المائدة، و ١٤٤ / آل عمران.

الدرس التاسع عشر

التفسير الاستشراقي لآيات القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض

أهداف الدرس:

على المتعلم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يعرف تفسير المستشرق غابريال سعيد رينولدز وأمثاله للآية ١٥٩ من سورة النساء.
٢. يفهم الوجهتين الفكريتين في مضمون الآية ٦١ من سورة الزخرف عند المستشرقين.
٣. يفهم آراء المستشرقين في تفسيرهم لآيات القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض ويفتدّها.



آراء المستشرقين في تفسير آيات القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض

أولاً: التفسير الاستشراقي للآية ١٥٩ من سورة النساء

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

يرى غابريال سعيد رينولدز في تفسيره الآية ١٥٩ من سورة النساء: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ أن التفسير الذي طرحه المفسرون المسلمون منبثق من استنتاجهم الخاطئ لمضمون الآية السابقة لها، حيث فسروا هذه الآية - الآية ١٥٨ - بأنها تدلّ على رفع الله تعالى المسيح إليه حيّاً، ثم استنتجوا من الآية ١٥٩ أن أهل الكتاب يؤمنون به قبل موته في آخر الزمان؛ وعلى هذا الأساس فالضمير (الهاء) في عبارة «مَوْتِهِ» يرجع إلى المسيح برأيهم.

ولم يقبل رينولدز بهذا التفسير، واعتبر أن الضمير المشار إليه لا يرجع إلى المسيح، لذلك أكد على أن الآية تشير إلى دوره في يوم القيامة؛ بوصفه شاهداً على الناس، لا في آخر الزمان الذي هو في الحقيقة عهد نهاية حياة البشر على الأرض والفترة الزمنية التي تسبق يوم القيامة^[1].

وحذا نيل روبنسون حذو رينولدز ليؤكد على أن المسيح ﷺ قد مات مصلوباً وأصبح جزءاً من التاريخ الذي مضى، وضمن تفسيره آية البحث وصف عبارة «مَوْتِهِ» بالغامضة، ورأى أن التفسير الأوّل المطروح من قبل المسلمين لهذه الآية أصحّ من التفاسير اللاحقة؛ نظراً لانسجامه مع القواعد النحوية.

والاستدلال النحوي الذي طرحه في هذا المضمّن فحواه: أن الآية بأسرها تفيد القسم والتهديد؛ لذا من الأنسب إرجاع الضمير (الهاء) في عبارة «مَوْتِهِ» إلى أهل الكتاب؛ وقد استند في ذلك إلى قراءة أبي الذي قرأها «مَوْتِهِمْ» واعتبرها سنداً لإثبات رأيه^[2].

[1]- Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, P.248.

[2]- Robnson, "Jesus", P.19.

وجفري بارندر هو الآخر يؤمن بموت المسيح مصلوبًا، وعلى هذا الأساس رفض رأي من ادعى رجوع الضمير إليه في العبارة المذكورة، حيث طرح فكرة نيل روبنسون نفسها، معتبرًا عبارة «أهل الكتاب» مرجعًا للضمير؛ وإلى جانب ذلك أشار إلى أنّ عبارة «يَوْمَ الْقِيَامَةِ» تستبطن إشارةً إلى الزمان الكائن بعد الموت، ولا تدلّ على نزول المسيح إلى الأرض مرةً أخرى^[١].

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- ذكر الشيخ الطبرسي مرجعين للضمير الهاء:

- الأول: أنّ مرجع الضمير في التركيب «بِهِ» إلى المسيح ﷺ وفي عبارة «مَوْتِهِ» إلى كل واحد من أهل الكتاب؛ أي بتقدير كلمة (أحد)^[٢]؛ ما يعني أنّ كلّ واحد من أهل الكتاب يؤمن بالمسيح حينما يزول تكليفه لحظة حلول الموت عليه، فاليهودي يدرك أنّه نبيٌّ صادقٌ وليس كاذبًا، والنصراني يدرك أنّه عبدٌ لله تعالى ونبيٌّ وليس ابنًا له^[٣]. فالأسلوب المتبع في هذه الآية هو ذكر النكرة في سياق النفي، لذا فهي تفيد نفي العموم، ولو قيل إنّ الضمير الهاء يرجع إلى عيسى ﷺ، ففي هذه الحالة يراد من أهل الكتاب المشار إليهم في الآية فقط الذين يتواجدون أثناء نزوله من السماء، لكنّ هذا الادّعاء لا دليل عليه؛ لأنّ الهاء تشير إلى أهل الكتاب بشكل عامّ دون تحديد زمنٍ محدّد، ولا شكّ في أنّ تخصيص مضمون الآية بالذين هم أحياء في عهد المسيح لا نجد له أيّ دليل في الآيات الأخرى^[٤].

وهذا الاستنتاج يشابه مضمون الآية ٩١ من سورة يونس التي ذكرت أنّ فرعون

[1]- Parrinder, P.123.

[٢]- نُقل هذا الكلام عن ابن عباس في رواية على لسان مجاهد والضحاك وابن سيرين وجوير.

[٣]- انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢١٢.

[٤]- رضا، محمّد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج ١، ص ٢٢.

اضطرَّ لأن يؤمن بالنبي موسى ﷺ حين غرقه^[١].

• الثاني: أن الضميرين يرجعان إلى المسيح ﷺ^[٢]. وعلى هذا الأساس فالمقصود من إيمان أهل الكتاب به قبل موته هو إيمانهم به عند نزوله من السماء.

أصحاب هذا الرأي استندوا إلى سياق الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية مؤكدين على التناسق الموجود بين الضمائر.

فلو أخذنا بعين الاعتبار مسألة الانسجام بين ضمائر الآية مع ما هو مذكور في الآيات السابقة واللاحقة لها^[٣]، إلى جانب منح الأولوية لرجوع الضمير المصَّرح به والمحدّث عنه^[٤]؛ سوف نتوصّل إلى نتيجة فحواها: صواب الرأي الثاني^[٥].

- الرأي الأوّل الفائل بعودة الضمير الهاء في تركيب «بِه» إلى المسيح ﷺ، والضمير الهاء في عبارة «مَوْتِهِ» إلى أهل الكتاب، غير صائبٍ من الناحيتين اللغويّة والدلاليّة، وذلك لما يلي:

• أنّه يتعارض مع قاعدة وجوب انطباق الضمائر في الكلام، لذا لو قيل إنّ الضمير (الهاء) يرجع إلى أهل الكتاب، فالفصاحة تقتضي أن يذكر هذا الضمير بصيغة الجمع ويقال (موتهم)؛ كي لا تبقى شبهةً باحتمال إرجاعه إلى المسيح الذي هو بصيغة المفرد؛ كما أنّ عبارة «وإنّ من أهل الكتاب» من الناحية الدلالية تقتضي ذكر الضمير بصيغة الجمع؛ لأنّها تحكي عن جميع أهل الكتاب، وهنا لا يمكن

[١]- قوله تعالى: ﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (يونس: ٩١).

[٢]- هذا الرأي قائمٌ على ما نقل عن ابن عباس وأبي مالك والحسن وقتادة وابن زيد (انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، م. س، ج ٣، ص ٢١٢).

[٣]- انظر: الأندلسي، محمّد بن يوسف أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ص ٣٧٦؛ عزيمة، محمّد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ص ٣٧.

[٤]- انظر: سورة النساء، الآية ١٥٧.

[٥]- الصالح، صالح ناصر، «من أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير»، ص ٢٧١. نقلاً عن: فائر؛

أميني، مرجع ضمير در قرآن و نقش آن در تفسير (باللغة الفارسية)، ص ١٣٨.

استخدام الضمير المفرد لهم بطبيعة الحال.

- أن المسيح ﷺ هو المرجح الأقرب الذي يمكن أن يعود إليه هذا الضمير، فهو مستترٌ في التركيب «به»، لذا من المرجح رجوع الضمير في عبارة «مَوْتِهِ» إليه أيضاً نظراً لقربه منه.
- أن المسيح ﷺ هو محور الكلام في هذه الآية، لذا حتّى وإن لم يذكر التركيب «به» على مقربةٍ من عبارة «مَوْتِهِ»، ففي هذه الحالة أيضاً يكون الضمير في موته عائداً إلى المسيح.
- حينما نعمن النظر في سائر الضمائر الموجودة في الآية، نستشفّ منها أن إرجاع الضمير في عبارة «مَوْتِهِ» إلى المسيح أكثر انطباقاً مع القواعد المنطقية، فضمن ثلاث آيات متوالية في سورة النساء جاء الضمير المفرد (هاء) للدلالة على المسيح، فضلاً عن أنه مستترٌ في كلمة «يَكُون»^(١)؛ وعلى هذا الأساس نتساءل ما الداعي لاعتبار الضمير في عبارة «مَوْتِهِ» مرتبطاً بمرجعٍ آخر؟!

- هذه الآية وصفت المسيح ﷺ بالشاهد على أهل الكتاب في يوم القيامة، لذا إن اعتبرناه شاهداً على إيمانهم جميعاً في القيامة وأدعنا بأن لا فائدة من إيمان الإنسان لحظة حلول الموت عليه، ففي هذه الحالة لا يمكن ادعاء أن عبارة «مَوْتِهِ» تفيد الجمع وتعني (موتهم)؛ لأنه سوف يشهد على إيمانهم، ولا صوابية للشهادة على إيمان شخصٍ قد آمن قبل موته، ويدعم هذا الكلام أن عبارة «لَيُؤْمِنَنَّ» تدلّ على الإيمان المؤكّد والثابت لا الإيمان الطارئ الذي يلجأ إليه الإنسان لحظة حلول أجله.

- لو قلنا برجوع الضمير إلى أهل الكتاب، فهذا يعني الإقرار بكون جميع اليهود آمنوا بالمسيح عيسى ﷺ قبل بعثه وقبل موتهم؛ في حين أن الواقع ليس كذلك، فهم لم يؤمنوا به حتّى بعد بعثه فكيف بذلك قبل بعثه! فضلاً عن أنهم أرادوا قتله وصلبه، وتصوروا أنهم نجحوا في ذلك. إذًا، هذا الرأي يُسفر عن حدوث تناقضٍ بين

[١]- الآيات هي: ١٥٧ و ١٥٨ و ١٥٩ من سورة النساء: (فَتَلَوُّهُ، صَلْبُوهُ، فِيهِ، مِنْهُ، بِهِ، وَمَا قَتَلُوهُ، رَفَعَهُ، لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ).

مفهوم الآية والحقائق الثابتة على أرض الواقع والتي أثبتتها التأريخ بالبراهين القطعية، فاليهود لم يؤمنوا بنبوّة المسيح مطلقاً، كذلك عبارة «لِيُؤْمِنَنَّ» فيها تأكيدان هما اللام والنون، وعلى هذا الأساس فالإيمان لحظة حلول الموت لا يعدّ إيماناً بتاتاً، ومن البديهي أنّه حتّى وإن حدث لدى الإنسان فهو ليس بالإيمان المؤكّد عليه في هذه العبارة قطعاً.

لا شكّ في أنّ إيمان أهل الكتاب الهشّ قبل موتهم ليس له أيّ دور أو تأثير من الناحية العقائديّة والدينيّة، أي لا حاصل منه لهم ولا للنبي عيسى ﷺ، ومن هذا المنطلق لا يُراد منه ذلك الإيمان الذي يتحقّق لهم جميعاً قبل موتهم.

- إنّ الضمير (هم) الملحق بحرف الجرّ (على) في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (النساء: ١٥٩) يرجع إلى أهل الكتاب الذين أُشير إليهم في بادئ الآية؛ لأنّ هذه العبارة من الآية واقعة في سياق قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، لذا لو قيل إنّ الضمير في كلمة «مَوْتِهِ» يرجع إلى أهل الكتاب، فالنتيجة هي صيرورة المسيح شاهداً عليهم جميعاً في يوم القيامة لكونهم آمنوا به قبل موته؛ لكنّ هذا الاستنتاج يتعارض مع مضمون الآية ١١٧ من سورة المائدة: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؛ فالشهادة في هذه الآية تقتصر على زمان كونه بينهم قبل أن يتوفاه الله، وهنا يطرح السؤال التالي على أصحاب هذا الرأي: كيف يسوّغ للمسيح ﷺ أن يشهد على إيمان جميع أهل الكتاب في يوم القيامة على الرغم من أنّه لم يكن بينهم؟!!

إذاً، لو قارنّا بين تفسير أصحاب الرأي الأوّل لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ ومضمون الآية ١١٧ من سورة المائدة، نستنتج أنّ النبي عيسى ﷺ شاهدٌ على كلّ من آمن به؛ ولو قيل إنّ هؤلاء المؤمنين به هم جميع أهل الكتاب، فهذا يقتضي موته بعد موتهم جميعاً، لكن ما يثبت لدينا من هذه المقارنة هو ضرورة كونه حيّاً.

ثانياً: التفسير الاستشراقي للآية ٦١ من سورة الزخرف

الآية الأخرى التي تطرق المستشرقون إلى تحليل مضمونها بداعي ارتباطها بمسألة موت النبي عيسى عليه السلام أو بقاءه حياً، هي الآية ٦١ من سورة الزخرف: ﴿وَإِنَّهُ لَعَلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾، حيث تناولوها بالبحث والتحليل.

١. التفسير الاستشراقي للآية

أ. بيان التفسير الاستشراقي للآية

تبني المستشرقون وجهتين فكريتين متباينتين لتفسير مضمون هذه الآية وبيان معاني عباراتها وألفاظها، وأحياناً طرحوا آراءً متناقضةً في هذا المضمار.

فغابريال سعيد رينولدز ومن حذا حذوه في القول بتأريخية موت النبي عيسى عليه السلام، استندوا إلى عقيدتهم هذه ليرفضوا الرأي الشائع بين المفسرين المسلمين بخصوص مضمون الآية المذكورة والذي يقوم على بقاءه حياً، فهذا المستشرق لم يؤيد ما قاله هؤلاء المفسرون بكون الضمير (الهاء) في عبارة «وَإِنَّهُ» يرجع إلى المسيح، وإنما نقل كلامهم فقط، وقال في هذا الصدد: «يبدو أنّ هذه الآية تصف عيسى بالعلم -المعرفة والإدراك- بقيام الساعة، أو تعتبره علماً -علامةً- على قيام الساعة؛ أو لو تمّ تعديل مصحف القاهرة قليلاً، يمكن أن نقول بأنّها تصفه بالعالم بقيام الساعة»^[1]. هذا الكلام يعني أنّ رينولدز اعتبر الآية دالةً على كون المسيح عيسى عليه السلام علامةً على قيام الساعة ولا تحكي عن نزوله إلى الأرض؛ بينما ذهب مستشرقون آخرون إلى القول بصوابية التفسير الشائع بين المسلمين؛ والذي فحواه: أنّ الضمير (الهاء) المشار إليه عائداً إلى المسيح عليه السلام، ومن جملتهم نيل روبنسون، وذلك لسببين:

[1]- Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, P.250.

- السبب الأول: الفاعل في الآيتين ٥٩ و ٦٣ من هذه السورة هو النبي عيسى ﷺ، لذا من المحتمل أن يكون هو الفاعل أيضاً في هذه الآية لا القرآن.
- السبب الثاني: محورية الآيات ٦٥ إلى ٧٨ من هذه السورة في بيان أحداث عالم الآخرة وما سيناله المؤمنون من ثواب وما سيغال الكافرين من عقاب آنذاك، تعدّ وازعاً للقول بأن آية بحثنا تحكي عن نزول المسيح ﷺ إلى الأرض مستقبلاً، ومن ثمّ لا صوابية لقول من ادعى أنّها تحكي عن معجزة إحيائه الموتى.

لم يتفق نيل روبنسون بالكامل مع المفسرين المسلمين في تفسير هذه الآية، حيث خالفهم في إحدى المسائل التي طرحوها ليؤكد على عدم وجود أيّ مؤشرٍ نثبت على أساسه أنّ نزول المسيح ﷺ إلى الأرض مستقبلاً مشروطٌ بعدم موته على الصليب^[1]. ونلمس من هذا الكلام أنّ روبنسون يعتبر صلب المسيح من الثوابت التي لا يمكن التشكيك بها، فهذه هي عقيدته المسيحية الارتكازية، لكنّه مع ذلك حاول الجمع بينها وبين آراء المفسرين المسلمين؛ وعلى هذا الأساس أيدهم باستثناء قولهم بنجاة المسيح من براثن اليهود.

وإدعى غابريال سعيد رينولدز في هذا السياق أنّ المفسرين المسلمين طرحوا استنتاجات لا تقوم على استدالات منطقية، ووصف تفاسيرهم بأنّها تنم عن تخمينات وظنون بحته نظراً لغموض مدلول الآيات ١٥٧ إلى ١٥٩ من سورة النساء، حيث قال: «هذه الآيات تنفي مقتل النبي عيسى ﷺ بيد اليهود، كما أنّها تؤكد على رفعه إلى السماء؛ لذا فإنّ عدم وضوح مداليلها جعل الباحثين المسلمين يعتقدون بعدم صلبه من قبل أعدائه على ضوء عقيدتهم حول دوره في آخر الزمان»^[2].

ب. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

[1]- Robinson, "Jesus", P.17.

[2]- Reynolds, Ibid., P.250.

- هذا الرأي الذي طرحه رينولدز بخصوص التفسير الإسلامي لهذه الآية متأثرٌ بعقيدته المسيحية من ناحيتين، فهو من ناحيةٍ ادعى وجود غموضٍ في بعض آيات سورة النساء كما ذكرنا أعلاه، وهذا الغموض لا يتناسق مع إيمانه الراسخ بتاريخية صلب المسيح ﷺ؛ ومن ناحيةٍ أخرى فهو بصفته باحثاً مسيحياً لا يمكنه كتمان عقيدته المسيحية القائمة على رجعة المسيح في آخر الزمان، وهذه الرجعة من جملة المعتقدات الثابتة في الديانة المسيحية^[١]، وعلى هذا الأساس رفض وجود ارتباطٍ بين نزول عيسى في آخر الزمان ونجاته من الصلب.

- على ضوء مضمون الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية والتي تمحور الحديث فيها حول النبي عيسى ﷺ، يبدو من الأفضل بمكان إرجاع الضمير (الهاء) في عبارة «وإنه» إليه، وهذا الرأي طرحه أيضاً نيل روبنسون؛ فالآية تؤكد على أنّ هذا النبي يعدّ سبباً ووسيلةً للعلم بقيام الساعة؛ لذا فالناس عن طريقه يتسنّى لهم العلم بيوم القيامة، كما أنّهم يدركون إمكانية الحياة بعد الموت على ضوء المعجزات التي اكتنفت حياته، مثل ولادته دون أب باعتبار أنّ خلقته مثلاً للقدرة الإلهية التي لا نظير لها، حيث يثبت لهم بهذه المعجزات أنّ الله سبحانه وتعالى على كلّ شيءٍ قديرٌ ولا يُعجزه شيءٌ مطلقاً، ومثلاً أيضاً لسائر معجزاته التي جاء بها لهم كإحياء الموتى.

إذًا، الآية في صدد بيان أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ شيءٍ، وبما في ذلك قيام الساعة^[٢].

- إن اعتبرنا كلمة «علم» هي القراءة الصحيحة للآية، ففي هذه الحالة يُقال إنّ إطلاقها على المسيح ﷺ هو من باب التأكيد والمبالغة، وفيه إشارةٌ إلى أنّه قطعاً من علامات يوم القيامة^[٣]؛ واستعمالها هنا جاء في سياق مجازٍ مرسلٍ وعلاقتها بالحقيقة

[١]- انظر: إنجيل لوقا، ٢١: ٢٤-٢٧؛ إنجيل متى، ٢٤: ١-٣؛ ٢٦-٢٧.

[٢]- انظر: الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج ١٣، ص ١٥٤-١٥٥؛ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ١١٨؛ البيضاءوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٥، ص ٩٤؛ الرازي، محمد بن عمر الفخر، مفاتيح الغيب، ج ٢٧، ص ١٤٠.

[٣]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م. س، ج ٩، ص ٨٣.

هي السببية، حيث أطلق اسم السبب - عيسى ﷺ - على المسبب، أي ذكر المسبب - العلم - وأريد السبب الذي هو عيسى ﷺ.

ولو اعتبرنا القراءة الصحيحة للكلمة هي «عَلَم» ففي هذه الحالة يصبح المعنى أنّ النبي عيسى ﷺ مثل الجبل الذي يهتدي به كلُّ ضالٍّ عن الطريق، لذا يمكن اعتباره مثلاً يستدلُّ به لإثبات واقعية قيام الساعة وكيفية حدوثها^[١].

فسواء أقرأنا هذه الكلمة عَلَمًا أم قرأناها عَلَمًا، فالمعنى في كلا الحالتين يكون متقاربًا إلى حدٍّ كبيرٍ باعتبار أنّ المسيح ﷺ من علامات قيام الساعة، والآية أكّدت في هذا السياق على كون وقوعها قريبًا وحتميًا لا شكٍّ فيه ولا تردّد؛ لذلك طلبت من الناس ألاّ ينخدعوا بوساوس الشيطان كي لا يغفلوا عنها^[٢].

[١]- قاسمي، محاسن التأويل، ج ٨، ص ٣٦٥.

[٢]- انظر: بيومي، دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ج ٣، ص ٣٥٠-٣٥٥.

الأفكار الرئيسية:

- استند بعض المستشرقين إلى آيات القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض؛ لإثبات دعواهم في موت المسيح وصلبه. (النساء: ١٥٩ - الزخرف: ٦١).
- يعتقد بعض المستشرقين في تفسيره للآية ١٥٩ / النساء أن التفسير الذي طرحه المفسرون المسلمون منبثق من استنتاجهم الخاطئ لمضمون الآية السابقة لها. وأكدوا على أن الآية تشير إلى دوره في يوم القيامة؛ بوصفه شاهداً على الناس.
- لو أخذنا بعين الاعتبار مسألة الانسجام بين ضمائر الآية مع ما هو مذكور في الآيات السابقة واللاحقة لها، نتوصل إلى نتيجة فحواها: أن الضميرين يرجعان إلى المسيح ﷺ. وعلى هذا الأساس فالمقصود من إيمان أهل الكتاب به قبل موته هو إيمانهم به عند نزوله من السماء في آخر الزمان، بعد أن رُفِعَ حياً سابقاً؛ كما يقول المفسرون المسلمون.
- لو قلنا برجوع الضمير إلى أهل الكتاب، فهذا يعني الإقرار بكون جميع اليهود آمنوا بالمسيح عيسى ﷺ قبل بعثه وقبل موتهم؛ وهو خلاف الواقع!
- لو قيل إنَّ الضمير في كلمة «مَوْتَهُ» يرجع إلى أهل الكتاب، فالنتيجة هي صيرورة المسيح شاهداً عليهم جميعاً في يوم القيامة لكونهم آمنوا به قبل موته؛ لكن هذا الاستنتاج يتعارض مع مضمون الآية ١١٧ من سورة المائدة!
- تطرق المستشرقون إلى تحليل مضمون الآية ٦١ / الزخرف بداعي ارتباطها بمسألة موت النبي عيسى ﷺ أو بقاءه حياً. وبمراجعة سياق الآية نجد أنها بصدد بيان أن الله تعالى قادرٌ على كلِّ شيءٍ وبما في ذلك قيام الساعة...

فكّر وأجب:

١. كيف استفاد المستشرقون من الآية ١٥٩ من سورة النساء؛ لإثبات موت المسيح وصلبه؟ وما هي الردود عليهم؟
٢. بينّ التفسير الاستشراقي للآية ٦١ من سورة الزخرف، وكيفية توظيف المستشرقين له في إثبات موت المسيح وصلبه.
٣. أوجز الكلام في قضية القيامة ورجوع المسيح ﷺ إلى الأرض، وناقش وانقد في ضوء تفسيرهم للآيتين الكريمتين.

الدرس العشرون

التفسير الاستشراقي للآيات التي تتحدّث عن السيّدة مريم ؑ (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لآيات سورة آل عمران التي تتحدّث عن السيّدة مريم ؑ، ويناقشها.
٢. يطّلع على تفسير من التفاسير الاستشراقية لآيات ادّعي أنّها تحوي عبارات غامضة في وصف السيّدة مريم ؑ، ويناقشها.
٣. يفهم الخلفيات والمرتكزات العقديّة المسيحيّة التي اعتمد عليها المستشرقون في تفسير الآيات ويفنّدها.



مدخل

يلاحظ في تعامل المستشرقين مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن سيرة السيدة مريم عليها السلام وما شهدته من أحداث في حياتها أنهم اعتمدوا بشكل أساس على مرتكزاتهم العقديّة المسيحيّة، ومن هذا المنطلق بادروا عند تفسيرها وبيان مداليلها إلى المقارنة بين المضمون القرآني ومضمون الكتاب المقدّس، حيث طرحوا آراءهم في هذا الصعيد؛ وفقاً لما لديهم من معلومات إنجيلية مقتبسة من الأناجيل القانونية الشائعة بين أتباع الديانة المسيحيّة، ومن معلومات مستبطنة في النصوص الدينية غير المعتمدة -وبما فيها الأناجيل المنتحلة- التي يطلق عليها أبوكريفا (Apocrypha).

هذا هو الأسلوب المتبع منهم، والهدف منه تفعيل معطيات نصوصهم المقدّسة المعتمدة (القانونية) وغير المعتمدة (المنتحلة)؛ لأجل بيان ما يعتبرونه فراغاً مفهوماً في النصّ القرآني، لذا نجدهم أحياناً يوضّحون أحد المواضيع بالرجوع إلى أحد الأناجيل المعتمدة لديهم، لكنهم أحياناً أخرى يلجأون إلى الأناجيل المنتحلة -أبوكريفا-؛ ما يعني ذهاب جهودهم البحثية هباءً وعدم اعتبار النتائج التي يتوصّلون إليها، وعلى هذا الأساس عادةً ما تكون رؤية المستشرق تجاه القرآن الكريم متطرّفة وغير قائمة على الأصول المعتمدة في البحث العلمي.

المسألة المهمّة التي ينبغي بيانها بخصوص تعاملهم مع الآيات التي تتحدث عن السيدة مريم عليها السلام هي ارتكازهم على معلوماتهم المترسّخة في أذهانهم والتي تتناغم مع تعاليم دينهم المسيحي، حيث جعلوها محوراً لتفسير هذه الآيات، ومن هذا المنطلق ادّعوا أنّ الكثير من خصائص هذه الشخصية المقدّسة المنقولة في القرآن الكريم إمّا أن تكون مقتبسةً بالكامل من القصص الإنجيلية المستوحاة من نصوص أبوكريفا؛ أي النصوص المنتحلة أو أنّها تعكس ما ذكر في مختلف الأناجيل بنحو ما^[1].

[1]- Wensinck, P.629.

وقد تمحورت مواضيع بحوثهم التفسيرية التي دونوها بخصوص السيدة مريم عليها السلام في القرآن الكريم بشكلٍ أساس حول القصص القرآنية والإنجيلية، وسائر القصص والحكايات المذكورة في النصوص والأساطير المسيحية. فعلى سبيل المثال: حينما تطرّقوا إلى بيان الأحداث التي رافقت ولادتها، سلّطوا الضوء على سورة آل عمران التي ذكرت قصّتها ضمن مجموعتين من الآيات، لذلك تطرّقوا أولاً للآيات التي تتحدّث عن نذر والذتها ونزول الملائكة عليها -على مريم- واصطفائها من قبل الله عزّ وجلّ وتطهيرها واختيارها صفوةً من بين نساء العالمين وطبيعة عبادتها التي أمرت بها، ثمّ قارنوا هذه الآيات مع ما ذُكر في سورة مريم؛ والنتيجة التي توصل إليها أحد المستشرقين ضمن هذه المقارنة أنّ النبي محمّد عليه السلام ربّما اطّلع أولاً على قصّتي ولادتيّ النبيين يحيى وعيسى عليهما السلام، ثمّ اطّلع على قصّة ولادة السيدة مريم عليها السلام.^[١]

وفي ما يلي نتناول الموضوع بالبحث والتحليل والنقد في هذا الدرس والدرس اللاحق.

أولاً: التفسير الاستشراقي لآيات سورة آل عمران

١. بيان التفسير الاستشراقي للآيات

حينما تطرّق المستشرق غابريال سعيد رينولدز إلى تفسير الآيات القرآنية التي تتحدّث عن السيدة مريم عليها السلام، سلّط الضوء على الآيات ٣٥ إلى ٤١ من سورة آل عمران^[٢] والتي هي في الحقيقة المجموعة الأولى من الآيات التي تتحدّث عن سيرة

[1]- Wensinck., P.630.

[٢]- قوله تعالى: «إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتَهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَكِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَدَرَيْتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ * هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ * فَتَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ * قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا

هذه السيدة الصالحة، ومما قاله في هذا المضمرة: «الصورة القرآنية المطروحة في هذه الآيات لمريم، هي صورة تحكي عن سيّدة صالحة، وهي في السيدة الوحيدة التي ذكرها القرآن باسمها وذكر أحداث ولادتها.

المواضيع التي طرحت في هذه الآيات عبارة عمّا يلي: اصطفاء آل عمران، نذر طفل لم يولد بعد من قبل زوجة عمران، وضع هذه الزوجة حملها، تأكيدها على أنّها ولدت أنثى وتعجبها من ذلك وحتى يأسها لكون المولود ليس ذكراً، الإشارة إلى أنّ هذه الوليدة تختلف عن غيرها لكون الله اصطفاها وطهرها وفضلها على سائر النساء». وأضاف أن أفضلية السيدة مريم ﷺ على سائر النساء في القرآن أشير إليها على ضوء كيفية ولادتها ونشأتها في سياق ولادة النبي يحيى عليه السلام ونشأته^[١]؛ فالقرآن أخبر بأنّ زكريا الذي هو والد يحيى قد تكفل بتربية مريم، وبهذا ربط بين القصتين: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾.

٢. تقويم التفسير الاستشراقي للآيات

النتيجة التي توصل إليها هذا المستشرق هي في الحقيقة على غرار ما استنتجه معظم المفسرين المسلمين؛ وفحواها^[٢] أنّ دعاء زوجة عمران لمريم وذريتها بأنّ يحفظهم الله من الشيطان الرجيم يدلّ على أنّها -مريم- لها الأفضلية على غيرها؛ لأجل ابنها عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾. ثمّ تطرق إلى ما ذكره القرآن الكريم بخصوص النشأة الفريدة من نوعها لهذه السيدة الصالحة: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾، وكيف أنّها التزمت المحراب ليكرمها الله تعالى برزقٍ إعجازيٍّ، وهي في هذه الحالة طبعاً كانت تحت رعاية زكريا وتكفله؛ وبعد أن تحدّثت الآيات عن تبشيره بيحيى، تحدّثت مرةً أخرى عن مريم وأكدت على أنّ الله تعالى اصطفاها وطهرها، ثمّ عادت إلى الحديث عن موضوع كفالتها:

وَأَذْكُرُ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴿آل عمران: ٣٥-٤١﴾.

[١]- انظر: سورة مريم، الآيات ١٠-٣٣؛ سورة آل عمران، الآيات ٣٥-٤١.

[2]- Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, P. 132.

﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (مريم: ٤٢-٤٤).

ونضيف إلى ما قاله رينولدز: أن القرآن الكريم تحدّث بشكل استثنائي عن السيّدة مريم عليها السلام؛ لكونها شخصيّة استثنائيّة وآية عظيمة من آيات الله عزّ وجلّ، حيث ذكر أهمّ الأحداث التي شهدتها في طفولتها، كذلك لم يتحدّث عن نشأة الأمّهات العظيمات في التأريخ البشري ولم يشر إلى عهد ولادتهنّ وطفولتهنّ مثلما تحدّث عن هذه السيّدة الصالحة الجليّة. ولا شكّ في أنّ مرحلة طفولتها وحدثاتها وحملها وهي عذراء، ثمّ وضعها مولوداً ترعرع على يدها ليصبح من الرسل أولي العزم، كلّها براهين ساطعة على كونها من عجائب الخلق الإلهية؛ فضلاً عن أنّ أمّها أيضاً ذات منزلة عظيمة وشأن رفيع في عالم الخلق: ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

ثانياً: التفسير الاستشراقي للعبارة الغامضة

الفرضيّة الأساس التي يركّز عليها الفكر الاستشراقي؛ حينما يواجه المستشرق مضامين مشتركة بين القرآن الكريم والنصوص المسيحيّة، هي انسجام المضامين القرآنيّة مع هذه النصوص؛ باعتبار أنّه مستوحى منها؛ ومن هذا المنطلق يبادرون إلى بيان مكان الغموض والعبارة التي يعتبرونها معقّدة أو متباينة مع مداليل نصوصهم أو متناقضة معها، ولا فرق لديهم في ذلك بين النصوص المسيحيّة الإنجيليّة الثابتة، وتلك النصوص الضعيفة غير المعتمدة -أبوكريفا-، فهدفهم هو ملء الفراغ المفهومي، وتحميل النصّ القرآني مفاهيم إنجيليّة مهما كان مصدرها.

إذاً، التعاليم المسيحيّة هي المعيار المعتمد في الدراسات الاستشراقية الخاصّة بالقرآن الكريم، حيث يؤكّد المستشرقون على أنّ الكثير من القضايا المنقولة فيه إمّا

أن تكون متطابقةً بالكامل مع الأناجيل المنتحلة أو أنّ جزءاً منها فقط يتناغم مع مضامين هذه النصوص المسيحية^[1]؛ لذلك حتى وإن تبوّأ أحياناً رؤى تنسجم مع ما تبناه المفسرون المسلمون، لكنهم غالباً ما يطرحون آراءً سلبيةً (غير وديّة) وتشكيكيةً حول المضامين القرآنيّة، ولا سيّما عند مشاهدة تعارضٍ بينها وبين مضامين الكتاب المقدّس أو عند ملاحظة تشابهٍ بينها وبين مضامين الأناجيل المنتحلة؛ وهذا التوجّه بلغ درجةً من التطرّف؛ بحيث قال أحدهم: «لا نجد دائماً ارتباطاً مباشراً بين نصوص الكتاب المقدّس والنصوص القرآنيّة، فهذه النصوص -نصوص الكتاب المقدّس- تغلّغت في القرآن بشكلٍ مكرّرٍ عن طريق التفاسير الحاخامية وتفاسير المسيحية الأولى؛ إذ هناك اشتراكٌ بين التعاليم الإسلاميّة وتعاليم الكتاب المقدّس ضمن تراثٍ أدبيٍّ متعدّد اللغات والثقافات»^[2].

وفي هذا السياق ادّعى غابريال سعيد رينولدز أنّ جزئيات النصّ المسيحي هي الحلّ التفسيري لغموض العبارات القرآنيّة المعقّدة في قصّة مريم (ع) ضمن سورة آل عمران.

نقد هذا الادّعاء

هذا الادّعاء ليس سديداً؛ لأنّ القرآن الكريم ذكر بصريح العبارة كون هذه القصص غيبيةً؛ بحيث لم يكن النبي محمّداً ﷺ وقومه على علم بها: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَمَنَّهُمْ آيُهُمْ يُكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤).

ومن التفسيرات الاستشراقيّة للعبارات الغامضة، ما طرحه المستشرقون من رؤى تفسيريةً بخصوص ما ورد في مريم (ع) في القرآن الكريم من أنّها بنت عمران وأخت هارون.

[1]- Wensinck, Ibid., P.629.

[2]- Anglika Neuwirth, "Not of the east nor of the West, Q. 24: 35 Locating the Qur'an within the History of Scholarship", Not yet Published, P.6.

١. بيان اختلاف الرؤى التفسيرية الاستشرافية

غالبية المستشرقين اعتبروا هوية السيدة مريم عليها السلام من جملة القضايا الغامضة في الآيات القرآنية التي وصفتها بنت عمران وأخت هارون: ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي...﴾ (آل عمران: ٣٥)، ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (التحریم: ١٢)، ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ...﴾ (مريم: ٢٨).

ادعى هؤلاء المستشرقون أنّ مريم التي أشارت إليها هذه الآيات هي أخت موسى وهارون عليهما السلام المذكورة في كتابهم المقدس، ومن المؤكد أنّ السبب الذي دعاهم لأن يطرحوا هذا الرأي هو مرتكزاتهم العقديّة المستوحاة من الكتاب المقدس، وإيمانهم بأنّ نصوصهم المقدسة أفضل من النصّ القرآني وأصح منه، فضلاً عن تصوّرهم الخاطيء بخصوص منشأ القرآن الكريم.

والموضوع الأساس الذي جعلوه محوراً لنقدهم في هذا المضمّار، هو وصف القرآن الكريم للسيدة مريم أمّ المسيح عليها السلام بأنّها أخت هارون، وفي ما يلي نسلط الضوء على آرائهم التفسيرية بخصوص هذا الموضوع مع تنفيذها.

٢. الرؤية التفسيرية الأولى

وهي وجهة تفسيرية معارضة لتفسير الإسلامي على ضوء ظاهر النصّ القرآني ومقارنته مع مضمون الكتاب المقدس، وبيانها في الآتي:

معظم المستشرقين حين تحليلهم هذه العبارات القرآنية، زعموا أنّها من جملة الأخطاء التي وقع بها النبي محمد صلى الله عليه وآله، وعلى هذا الأساس اتهموا القرآن الكريم بكونه خلط بين الحقائق والأحداث التاريخية^[1]، فهو في هذه العبارات نقض التاريخ المتعارف في العهدين^[2].

والجدير بالذكر هنا أنّ بعض المستشرقين؛ من أمثال: كاتب المقالة المعنونة

[1]- Arthur Jeffery, Foreign Vocabulary of the Qur'an, Lahor, P.49; Andrew Rippin, "Aaron", EQ, edited by Jane Dammen McAuliffe, Vol. 1, P.12; Wensinck, Ibid.

[2]- Reynolds, Ibid., P.133.

(مريم) في الموسوعة القرآنية^[١]، لم يتطرقوا إلى هذا الأمر.

٣. نقد هذه الرؤية التفسيرية

لا شك في بطلان مزاعم أولئك الذين ادّعوا أنّ القرآن الكريم وقع في خطأ تاريخي لدى نقله هذه القصة؛ وذلك لأنّ النبي محمّد ﷺ كان يعرف حقّ المعرفة تلك الفاصلة الزمنية الكبيرة بين عهد موسى وهارون ﷺ وعهد مريم وابنها عيسى ﷺ والتي تبلغ ستّة قرون بحسب الرواية التي نقلها الطبري في تأريخه؛ فقد عرف صلوات الله عليه وآله بذكائه و فراسته - وهذا ما يعترف به الكثير من المستشرقين - لذا كيف يمكن أن يقع في خطأ لا مسوغ له كهذا؟! ألم يكن يعلم بأنّ مريم أخت هارون وموسى عاشت قبل مريم أمّ عيسى بمئات السنين؟!^[٢]

ما يدعو للعجب هنا أنّ الرؤية التي تبناها غالبية المستشرقين تجاه هذا الموضوع هي في الواقع ذات طابع غير وديّ وتنم عن فكر مناهض للإسلام، وإلا هل هناك

[١]- المقصود من الموسوعة القرآنية هنا النسخة الفارسية المعنونة (دائرة معارف قرآن).

[٢]- ذكر في سفر الخروج (٦: ٢٠) أنّ عمران -عمرام- هو والد النبي موسى وهارون، وذكر في الإصحاح الخامس عشر (الآية ٢٠) من هذا السفر أنّ مريم النبية (Miriam) هي أخت هارون. وأشير في الإصحاح العشرين (الآية ١) من سفر العدد إلى موت مريم النبية أخت موسى وهارون، وذكر الإصحاح الثامن والعشرين (الآيات ٥٨-٥٩) من هذا السفر أنّ يوكابد هي زوجة عمرام، وقد أنجبت له هارون وموسى وأختهما مريم: «هذه عَشَائِرُ لَأوِي: عَشِيرَةُ اللَّبْنِيِّينَ وَعَشِيرَةُ الْحَبْرُونِيِّينَ وَعَشِيرَةُ الْمُحَلِيِّينَ وَعَشِيرَةُ الْمُوشِيِّينَ وَعَشِيرَةُ الْقُورِحِيِّينَ. وَأَمَّا فَهَاتُ فَوَلَدَ عَمْرَامَ. * وَأَسْمُ امْرَأَةِ عَمْرَامَ يُوْكَابُدُ بِنْتُ لَأوِي الَّتِي وُلِدَتْ لِلأوِي فِي مِصْرَ، فَوَلَدَتْ لِعَمْرَامَ هَارُونَ وَمُوسَى وَمَرِيَمَ أُخْتَهُمَا».

وتفيد الأناجيل أنّ نسب النبي عيسى ﷺ يرجع إلى يوسف النجار بن متان بن يعقوب (إنجيل متى، ١: ١-١٦)، وأنّ إخوة مريم هم يعقوب ويوسف وشمعون ويهوذا (إنجيل متى، ١٣: ٥٥-٥٦). هذا يعني أنّ السيدة مريم أمّ النبي عيسى ﷺ لم يكن لديها أخٌّ باسم هارون، فهي بحسب الروايات الإسلامية ابنة عمران ومن نسل هارون أخي موسى، ومن ذرية لاوي؛ غير أنّ الرواية المسيحية لا تنسبها إلى لاوي، بل تنسبها إلى الملك داوود وتعتبرها من ذرية يهوذا. اسم أمّها حتّة (Saint Anne) وخالتها بحسب الرواية الإسلامية أو ابنة خالتها بحسب الرواية المسيحية، هي أليصابات (أليزابيث) زوجة زكريا؛ لذا فولدها هو عمران وفقاً للمعتقدات الإسلامية، ويهو ياقيم وفقاً للمعتقدات المسيحية. ونقل غابريل سعيد رينولدز عن إنجيل جيمس (Protoevangelium of James) الذي يعتبر من جملة الأناجيل المنتحلة -أبوكريفا- أنّ اسم أبيها يواقيم (Joachim) وليس عمران (عمرام).

رواية إسلامية ادّعي فيها أنّ مريم أمّ المسيح عيسى عليه السلام هي أخت هارون وموسى عليهما السلام؟! وهل هناك مفسّرٌ مسلمٌ زعم ذلك؟! المستشرقون أنفسهم أقرّوا بأنّ النبي محمد صلّى الله عليه وآله كان على علمٍ بالفاصلة الزمنية بين عهدَي النبيّين موسى وعيسى عليهما السلام^[١].

وسوف نستكمل الروى التفسيرية الأخرى في الدرسين اللاحقين.

[١]- انظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان (باللغة الفارسية)، ص ٢٥٢.

الأفكار الرئيسية:

- اعتمد المستشرقون مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن سيرة السيدة مريم (ع) بشكل أساس على مرتكزاتهم العقديّة المسيحيّة.
- حاول المستشرقون بيان ما يعتبرونه فراغاً مفهوماً في النصّ القرآني من خلال أسلوب الفهم والتفسير المتّبع منهم للنصّ القرآني.
- يرى بعض المستشرقين أنّ دعاء زوجة عمران لمريم وذريتها بأنّ يحفظهم الله من الشيطان الرجيم يدلّ على أنّها -مريم- لها الأفضلية على غيرها؛ لأجل ابنها عيسى (عليه السلام).
- يرى بعض المستشرقين أنّ جزئيات النصّ المسيحي هي الحلّ التفسيري لغموض العبارات القرآنية المعقّدة في قصّة مريم (ع) ضمن سورة آل عمران.
- هذا الادّعاء ليس سديداً؛ لأنّ القرآن الكريم ذكر بصريح العبارة كون هذه القصص غيبية؛ بحيث لم يكن النبي محمّد (صلى الله عليه وآله) وقومه على علم بها.
- اعتبر غالبية المستشرقين هوية السيدة مريم (ع) من جملة القضايا الغامضة في الآيات القرآنية التي وصفتها بنت عمران وأخت هارون.
- يرى بعض المستشرقين في تفسيرهم للآيات التي وصفت مريم (ع) بابنة عمران وأخت هارون أنّها من جملة الأخطاء التي وقع بها النبي محمّد (صلى الله عليه وآله)، وعلى هذا الأساس اتّهموا القرآن الكريم بكونه خلط بين الحقائق والأحداث التاريخية.
- لا شكّ في بطلان مزاعم أولئك الذين ادّعوا أنّ القرآن الكريم وقع في خطأ تاريخيٍّ لدى نقله هذه القصّة؛ وذلك لأنّ النبي محمّد (صلى الله عليه وآله) كان يعرف حقّ المعرفة تلك الفاصلة الزمنية الكبيرة بين عهد موسى وهارون (عليهما السلام) وعهد مريم وابنها عيسى (عليهما السلام) والتي تبلغ ستّة قرون.

فكروا وأجب:

١. بين التفسير الاستشراقي لآيات سورة آل عمران التي تتحدّث عن السيّدة مريم عليها السلام، مع تفنيده
٢. ما هي دعوى المستشرقين بخصوص وجود عبارات غامضة في القرآن في وصف السيّدة مريم عليها السلام؟
٣. ما هي الرؤية التفسيرية الأولى التي طرحوها في هذا الصدد؟ وكيف ناقشها وبنقدها؟
٤. ما هي الخلفيات والمرتكزات العقديّة المسيحيّة التي اعتمد عليها المستشرقون في تفسير الآيات الخاصة بالسيّدة مريم.

الدرس الواحد والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات التي تتحدّث عن السيّدة مريم ؑ (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على تفسير المستشرق سليمان علي مراد في الآيات التي ادّعي أنّها تحوي عبارات غامضة في وصف السيّدة مريم ؑ، ويناقشها.
٢. يفهم منشأ التفاسير الاستشراقية لآيات ادّعي أنّها تحوي عبارات غامضة في وصف السيّدة مريم ؑ وينقدها.
٣. يبيّن الوجهة التفسيرية المؤيّدة للتفسير الإسلامي بخصوص كلمتي «بنت» و«أخت» في إطار دلالة مجازية.



تمهيد

استكمالا للتفسير الاستشراقي للعبارات الغامضة؛ بخصوص ما ورد في القرآن من أنّ مريم عليها السلام بنت عمران وأخت هارون، نعرض في هذا الدرس الرؤية التفسيرية الثانية للمستشرقين، على أن نستكمل بقية الرؤى في الدرس اللاحق.

الرؤية الثانية: وجهة تفسيرية مؤيدة للتفسير الإسلامي بخصوص كلمتي «بنت» و«أخت» في إطار دلالة مجازية

أولاً: بيان الرؤية التفسيرية الثانية

١. الدلالة المجازية لمفردة (أخت)

المستشرق سليمان علي مراد ضمن آخر مقالة دوّنها، أيد التفسير الإسلامي لما ذكرنا، واعتبر كلمة «أخت» في قوله تعالى: ﴿أُخْتَ هَارُونَ﴾ ذات دلالة مجازية، وقال في هذا السياق إنّ القرآن الكريم بشكل عامّ -بل مراراً لا نادراً- استخدم مصطلحي «أخ» و«أخت»^[١] للإشارة إلى العلاقات القومية والقبلية أو الدينية^[٢]. وأضاف أنّ النصوص المسيحية المقدّسة استخدمت مصطلح ابن للدلالة على البنوة المباشرة بين الولد والأب، في حين أنّ القرآن الكريم استخدم هذا المصطلح ومصطلح بنت أيضاً للدلالة على هذا المعنى وعلى معانٍ أخرى؛ مثل: النسل والذرية؛ مثل: مصطلح بني إسرائيل الذي يراد منه قوم إسرائيل، ولا يراد منه أبناء النبي يعقوب عليه السلام الذين أنجبهم مباشرة؛ ومثل: مصطلح بني آدم الذي يحكي عن جميع البشر، ولا يراد منه الأبناء الذين أنجبهم آدم عليه السلام مباشرة^[٣].

كلمتا أخ وأخت ذُكرتا في القرآن الكريم ٢٨ مرةً ولمعنيهما الاصطلاحيين عدّة دلالاتٍ مثل العشيرة والقبيلة: ﴿وإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا

[١]- انظر: سورة آل عمران، الآية ١٠٣؛ سورة الأعراف، الآيتان ٣٨، ٧٣.

[2]- Cf. Suleiman Ali Mourad, "Mary in the Qur'an: A reexamination of her presentation", The Qur'an in its historical context, edited by Gabriel Said Reynolds, P.163-174.

[3]- Ibid., P.165.

لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ﴿الأعراف: ٧٣﴾، أو العلاقات الدينية: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣)؛ لذا ليس من الصواب بمكان تجاهل المعنى الاصطلاحي وادعاء أنّ المدلول القرآني لكلمتي بنت وأخت يراد منه معنيهما اللغويان -المعنى الحقيقي- فقط بداعي أنّ المعنى اللغوي هو الشائع لهما^[١].

ومما قاله أيضاً في هذا المضمرة: «السياق القرآني الذي خوطبت فيه مريم ﴿أُخْتِ هَارُونَ﴾، له ارتباطٌ بالمعبد وكهنته، لذا من المعقول بمكان أنّهم يذكرونها بجدها هارون لتعظيم ما اعتبروه انحرافاً أخلاقياً من قبلها، فهارون هو الشخص الوحيد الذي تستحقّ ذريته وأعبابه أن يكونوا خدماً للمعبد؛ ومريم طبعاً من نسله»^[٢].

النتيجة النهائية التي توصل إليها هذا المستشرق تتلخّص في كلامه التالي: «لا يوجد أيّ دليل في هذا المجال يُوجب القول بأنّ القرآن استخدم المدلول الحقيقي في توجيه الخطاب لمريم يا أخت هارون ويا بنت عمران، وإنّما هو خطابٌ رمزيٌّ [مجازيٌّ]»^[٣].

تقديم الرأي المتقدّم

يبدو أنّ هذا الاستدلال مقبولٌ؛ لأنّ الآية في مقام بيان ذمّ القوم للفعل الذي نسبوه إلى مريم عليها السلام، ومن الطبيعي أنّ ذمّ فعل الإنسان يكون أكثر وقعاً في ما لو ذكر بجذوره الثقافية وعراقته الأسرية؛ أي أنّ تأثيره يتزايد وجانبه النقدي يصبح أشدّ وطناً عندما يقارن الآخرون شخصية المخاطب مع شخصيات أسلافه.

ويقول الشيخ محمد هادي معرفت في هذا الصدد: «إذاً، قوم مريم أرادوا تشديد

[1]- "Mary in the Qur'an: A reexamination of her presentation", Ibid.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid., P. 160.

توبيخهم لها، لذلك أشاروا إلى أصلها ونسبها وأسرتها، حيث قالوا لها: إنك من عائلة عفيفة، لماذا وقعت في خطأ كهذا؟! المتعارف بين الناس في تلك الآونة إطلاق أسماء الأسلاف من رجال ونساء على الإنسان احتراماً وتكريماً له، ولا سيما إن كان من ذرية شخصٍ عظيمٍ مثل هارون الذي هو محترمٌ بين بني إسرائيل وذو شأنٍ رفيعٍ عندهم، وكبار الكهنة الأوائل كانوا من أولاد لاوي الذين شكّلوا أكبر قبيلة في بني إسرائيل^[١]. وكما ذكرنا آنفاً فالسيدة مريم (ع) تنتسب من جهةٍ إلى هارون (ع).

٢. المقصود من عمران

تحدّث سليمان علي مراد أيضاً عن مدلول قوله تعالى: ﴿امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾ ضمن الآية ٣٥ من سورة آل عمران، وقال موضّحاً: «هذه العبارة تشير إلى عمران المذكور في الكتاب المقدّس، ويقصد منها أنّ أمّ مريم قد تزوّجت أحد أحفاده»^[٢].

واللافت للنظر في هذا المضمّار أنّنا لا نمتلك أيّ مصدرٍ دقيقٍ بخصوص نسب السيدة مريم (ع) وجذورها العرقية. وقد ذُكر في إنجيل لوقا فقط أنّ زوجة النبي زكريا وأمّ النبي يحيى، هي أليصابات (إليزابيث) من ذرية هارون، كما اعتبرت من أقارب السيدة مريم أمّ المسيح^[٣].

ونقل أحد الباحثين كلاماً عن القديس هيبوليت؛ فحواه: أنّ أنا (حنة) (Anne) والدة السيدة مريم هي أخت صوبا (صوفيا) والدة أليصابات (إليزابيث)^[٤].

وذُكر في قاموس الكتاب المقدّس أنّ والدة السيدة مريم هي أخت أليصابات وتنحدر من نسل لاوي وذرية هارون^[٥].

[١]- معرفت، محمد هادي، نقد شبهات پيرامون قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ص ١١٥.

وانظر أيضاً: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٥١٢.

[2]- "Mary in the Qur'an: A reexamination of her presentation", Ibid., P.166.

[٣]- إنجيل لوقا، ١ : ٥ و ٣٦.

[٤]- انظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان (باللغة الفارسية)، ص ٢٤٨.

[٥]- انظر: قاموس كتاب مقدّس (باللغة الفارسية)، ص ٩١٦.

والجدير بالذكر هنا أنّ معظم المفسرين المسلمين لدى تفسيرهم الآية ٣٣ من سورة آل عمران، حينما تطرقوا إلى بيان مدلول مصطلح «آل عمران» قالوا إنّ السيّد مريم عليها السلام هي ابنة عمران بن ماثان الذي كان من أحبار اليهود وصلحائهم، وينحدر من نسل هارون أخي موسى، لا من نسل سليمان بن داوود كما يدّعي بعض الباحثين. وفي هذا السياق أكدوا على أنّ عمران هذا ذكر في كتب النصارى باسم يواقيم (Joa-chim) ما يعني أنّه كان ينادى باسمين^[١].

والعلامة محمّد حسين الطباطبائي على ضوء سياق الآيات التي تحدّثت عن السيّد مريم عليها السلام استنتج أنّ عمران المذكور فيها هو والدها، واستدلّ على ذلك قائلاً: «وأما آل عمران، فالظاهر أنّ المراد بعمران أبو مريم كما يشعر به تعقيب هاتين الآيتين بالآيات التي تذكر قصة امرأة عمران ومريم ابنة عمران، وقد تكرر ذكر عمران أبي مريم باسمه في القرآن الكريم، ولم يرد ذكر عمران أبي موسى حتى في موضع واحد يتعيّن فيه كونه هو المراد بعينه؛ وهذا يؤيد كون المراد بعمران في الآية أبا مريم عليها السلام؛ وعلى هذا، فالمراد بآل عمران هو مريم وعيسى عليهما السلام أو هما وزوجة عمران. وأما ما يذكر أنّ النصارى غير معترفين بكون اسم أبي مريم عمران، فالقرآن غير تابع لهوهم»^[٢].

وفي هذا السياق قال غابريال سعيد رينولدز من المحتمل أن يكون لوقا وصف أليصابات (إليزابيث) زوجة زكريا بأنّها ابنة هارون، لأنّ زكريا كان كاهناً في المعبد ومقامه المعنوي يرمز إلى مقام هارون، لذا ليس من المصادفة أنّ القرآن ذكر خطاب القوم لمريم بعنوان «يا أُخْتُ هَارُونَ» بعد خروجها من المحراب مباشرة؛ ما يعني أنّ سبب الوصف القرآني لها بكونها أختاً لهارون، هو السبب نفسه الذي دعا لوقا إلى وصف أليصابات بأنّها ابنة هارون؛ فمريم من ذرية الكهنة الذين كان لهم مقامٌ روحانيٌّ رفيعٌ بين بني إسرائيل. كما احتمل أنّ شهرة مريم بين الناس؛ بوصفها ابنة خالة أليصابات: «وَهُوَ ذَا أَلْيَصَابَاتُ نَسِيتُكَ هِيَ أَيْضًا حُبْلَى بِأَبْنٍ فِي شَيْخُوخَتِهَا، وَهَذَا هُوَ الشَّهْرُ السَّادِسُ لِتِلْكَ الْمَدْعُوَّةِ عَاقِرًا»^[٣]؛ هو السبب الذي دعا القرآن الكريم

[١]- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٢٠١.

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٦٨.

[٣]- إنجيل لوقا، ١: ٣٦.

لأنَّ يعمّم العلاقة الموجودة بين هارون وأليصابات على مريم^[١].

تقويم الرأي المتقدّم

هذا الكلام رصينٌ وينسجم مع الحقائق التاريخية، فالسيدة مريم (ع) هي بنت أخت أليصابات، وعلى هذا الأساس فهي من أحفاد هارون (ع)؛ لكن هناك سؤال يطرح نفسه على رينولدز في هذا المضمّر، وهو: لِمَ وصف القرآن الكريم مريم أمّ عيسى (ع) بأنّها أخت هارون ولم يقل ابنة هارون على الرغم من أنّها من أحفاده؟ لا شك في أنّ وصفها ببنت عمران وأخت هارون يوحي إلى الذهن -بشكل لا شعوريّ- شخصية والد النبي موسى (ع) وأخاه، لذلك قال بعضُ إنّ عمران المذكور في الآية ٣٣ من سورة مريم هو والد هارون (ع)^[٢]، وبما أنّ السيدة مريم (ع) والدة النبي عيسى (ع)، فلا يمكن أن تُوصف بأخت موسى (ع).

٣. المقصود من آل إبراهيم وآل عمران

احتمل غابريال سعيد رينولدز لدى تحليله مفهومَيّ عبارتيّ «آل إبراهيم» و«آل عمران» أن يكون المقصود من الأولى لقباً لإسحاق وإسماعيل (ع) لتشمل اليهود والمسيحيين والعرب، فاليهود والمسيحيون يعتبرون أنفسهم أبناء معنويين أو واقعيين لإسحاق، والعرب يقولون إنّهم من ذرية إسماعيل؛ ولربّما هذا هو السبب في استخدام القرآن مصطلح «آل»، حيث أراد الإشارة إلى شخصيات أساسية مرتبطة مع بعضها بأواصر خاصّة. وأمّا المقصود من العبارة الثانية «آل عمران» فهو الإشارة إلى ولديّ عمران، موسى وهارون (ع)^[٣]. وفي هذا السياق أكّد على أنّ شخصية عمران التاريخية واحدة، إذ لا يوجد عمران سوى والد موسى وهارون (ع)، والمضمون القرآني برأيه ليس تاريخياً؛ ما يعني أن لا عمران في تأريخ البشر سوى هذا الشخص، ومن ثمّ لا يمكن تفسير عبارة «آل عمران» إلا بمعنى ولديه هذين.

[1]- Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, P.147.

[٢]- انظر: دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان، م. س، ص ٢٤٦.

[3]- Reynolds, Ibid., P.146.

تقويم الرأي المتقدم

إن كلمة «آل» في اللغة العربية تدلّ في معناها العام على كلّ شيءٍ، ودائماً ما تُضاف إلى الكلمات الأخرى لبيان أفضلية الشخص بين أقرانه وطائفته، لذا يمكن القول إنّ المقصود من «آل إبراهيم» في القرآن الكريم خيرة الذرية وأفضلها مثل إسحاق وإسرائيل عليهما السلام وسائر أنبياء بني إسرائيل، وكذلك قد تشمل إسماعيل عليه السلام وذريته أيضاً^[١]؛ وهو ما ذهب إليه رينولدز، وهنا رأيه صحيحٌ طبعاً؛ ولكن بما أنّ هذه الآية تتضمنّ العبارتين معاً -آل عمران وآل إبراهيم- ونظراً لكون العبارة الأولى تدرج تحت العبارة الثانية، فهي من المحتمل أنّ تشير إلى أنّ المراد هنا بعض آل إبراهيم لا كلّهم.

وبناءً على ما ذكر، يمكن أن يكون المراد من عمران في قوله تعالى: ﴿آل عمران﴾^[٢] والد النبي موسى عليه السلام، وربما يراد منه والد السيّدة مريم عليها السلام الذي جاء اسمه في ما بعد؛ وفي كلا الحالتين فإنّ عمران وموسى ومريم ينضون تحت عنوان: «آل إبراهيم»^[٣]، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه العبارة تحكي عن عمران وذريته أيضاً. لهذا السبب وإضافةً إلى قرائن تستبطنها هذه الآية^[٣] والآيات اللاحقة لها، من الأفضل تفسير عبارة «آل عمران» بعيسى عليه السلام وكلّ من ينتسب إليه.

كما هو معلومٌ فهذه الآيات تحدّثت عن نشأة السيّدة مريم عليها السلام منذ فترة حمل أمّها بها حتّى ولادة عيسى عليه السلام، كما أشارت إلى المناظرة التي جرت بين النبي محمد صلى الله عليه وآله

[١]- بحسب القواعد المعتمدة لدى علماء اللغة، فمصطلح «آل إبراهيم» ينضوي تحته جميع أبناء النبي إبراهيم عليه السلام من صلب إسماعيل وإسحاق، ولكن على أساس قرينة الاصطفاء الموجودة في هذه الآية، فالمقصود منه هو إبراهيم وذريته الصالحة فقط.

بعض المفسّرين وسّعوا نطاق مدلول مصطلح (آل) ليعمّموه على غير الأبناء من أقارب وأبناء عشيرة وموالٍ وكلّ من ينسب إلى مضاف هذا المصطلح وبما في ذلك العبيد والأنصار (انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٧٣).

[٢]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج ٣، ص ١٦٥-١٦٦؛ المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٨، مادة (ع م ر).

[٣]- الفخر الرازي عزا مقصود الآية إلى الردّ على عقيدة النصارى في تأليه النبي عيسى عليه السلام، وقال من الأولى حمل الكلام على جدّه عمران ماثان: «الْمَذْكُورُ عَقِيبَ قَوْلِهِ وَآلِ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ هُوَ عِمْرَانُ بْنُ مَائَانَ جَدُّ عِيسَى مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ، فَكَانَ صَرْفُ الْكَلَامِ إِلَيْهِ أَوْلَى» (الرازي، محمد بن عمر الفخر، مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٢٠١).

والنصارى^[١].

المستشرق سمير خليل سمير تطرّق إلى تفسير هذه الآيات بأسلوب يتناغم مع ما تبناه المفسرون المسلمون، محتملاً أنّ عبارة «آل عمران» القرآنية يراد منها موسى وعيسى (عليهما السلام)، فالأول هو الابن المباشر لعمران والرمز الأول لليهود، بينما الثاني يعتبر ابناً روحياً له؛ لذلك كان في عهده وكأنه موسى جديداً جاء بعهد وميثاق جديد؛ فالقرآن الكريم بدل أن يذكر اسميهما بشكل مستقل، أشار إليهما بشكل مركّب ضمن هذه العبارة، وهذا التركيب مقصود طبعاً وينعكس أيضاً في اللفظ غير المتعارف (عيسى Isa) إذ من المحتمل أنّ اليسوع سمّي بهذا الاسم القرآني ليكون منسجماً مع اسم موسى^[٢].

الاستنتاج الذي طرحه هذا المستشرق صائبٌ على ضوء المعنى المقصود من مصطلح «آل»، لكنّه قائمٌ على مرتكزاته العقدية المسيحية في الحقيقة التي قوامها وجود عمران واحد فقط في التاريخ، وهو عمرانٌ والد موسى وهارون (عليهما السلام)؛ والسبب في هذا التصوّر كما ذكرنا سابقاً، هو أنّ الكتاب المقدّس لم يُشر مطلقاً إلى والد السيدة مريم (عليها السلام) سوى إشارته إلى أنّه سبط يهوذا ومن نسل داود؛ لذا لا مانع من أن يكون اسمه عمران؛ لأنّ هذا الاسم كان شائعاً بين بني إسرائيل آنذاك، فضلاً عن أنّ شخصاً من بني باني سمّي به «مِنْ بَنِي بَانِي: مَعْدَايُ وَعَمْرَامُ وَأُوَيْلُ»^[٣]، كما أنّ أحدًا لم ينكر انتساب مريم إليه لحدّ الآن؛ وعلى هذا الأساس ليس من المستبعد أن يتضمّن القرآن الكريم كلاماً لا وجود له في الكتب المقدّسة القديمة، بحيث لم يكن معروفاً من قبل أتباع مختلف الأديان في عصر النزول؛ لذلك قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَمَنَّمْهُمْ أَهْلَهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤)؛ لأنّ قصّة مريم (عليها السلام) ذكرت في الكتب السابقة بشكلٍ غير منسّقٍ ومختلفٍ عمّا ذكره القرآن الكريم، حيث أكّد تعالى في هذا الكتاب الحكيم

[١]- انظر: مفاتيح الغيب، م. س، ج ٨، ص ٢٠١؛ الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم تفسير قرآن كريم، ج ١٤، ص ١٠٦.
[2]- Samir, P.142.

[٣]- انظر: سفر عزرا، ١٠: ٣٤.

على عقبتها وطهارتها التامة^[١].

إذًا، من المحتمل أنّ المقصود من كلمة «عمران» في الآية ٣٣ من سورة آل عمران، والد السيدة مريم عليها السلام، وحتى لو قيل إنّ المقصود منه والد هارون عليه السلام، فلا ترد أيّ مؤاخذه على النصّ القرآني؛ إذ المراد في هذه الحالة كون مريم من نسل هارون ومن ثمّ فهي من نسل عمران بطبيعة الحال؛ لذا إن اعتبرنا أنّ مريم وأليصابات من نسل هارون بن عمران، فلا بدّ لنا هنا من الإذعان بأنّ هؤلاء الثلاثة مصداقٌ لآل عمران، وهذه الصفة تسري أيضًا على النبيين يحيى وعيسى عليهما السلام، فهما من آل عمران. ومن هنا تتضح دلالة المفهوم القرآني ويثبت لنا أنّ يحيى وأمّه، وعيسى وأمّه، ينتسبون إلى أسرة آل عمران، وكلّهم من نسل هارون طبعًا^[٢].

ثانيًا: الرؤية التفسيرية الثالثة

وهي وجهة تفسيرية مؤيدة للتفسير الإسلامي قوامها التفسير التمثيلي.

١. بيان هذه الرؤية التفسيرية

تطرق بعض المستشرقين إلى تفسير عبارة «يَا أُخْتَ هَارُونَ» بأسلوب ينسجم مع ما تبناه المفسرون المسلمون، حيث وضّحوا مدلولها على ضوء استنادهم إلى الأساليب التفسيرية المعتمدة في تفسير نصوص الكتاب المقدس؛ وفي هذا السياق قالوا إنّ الوحي القرآني ذكر بطل القصة في بعض تعابيره وفق نمط تمثيلي (طبولوجي) / Ty-pology). وهذا الأسلوب البياني شائع في الحقيقة بين المسيحيين أيضًا^[٣]. فكاتب النصّ القصصي وفق هذا الأسلوب يجعل إحدى الشخصيات القديمة أنموذجًا ومثالاً لشخص أو حادثة أخرى في زمانٍ آخر، أو أنّه يجعله كذلك بالنسبة إلى دينٍ آخر.

[١]- نقد شبهات پيرامون قرآن كريم، م. س، ص ١١٦.

[٢]- انظر: دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان (باللغة الفارسية)، م. س، ص ٢٥٢.

[٣]- روبنسون، «عيسى در قرآن: عيساي تاريخي و اسطوره تجسد»، ص ١٤٩.

Robinson, "Jesus in the Qur'an, the historical Jesus & the myth of God incarnate", P.191.

ويعتبر المسيحيون الكثير من الشخصيات والأحداث المذكورة في العهد الجديد تمثيلاً لما تضمّنه العهد القديم، وفي هذا السياق قال المستشرق نيل روبنسون إن مريم أم عيسى ربّما هي تمثيلٌ لشخصية مريم النبية، فمن أوجه التشابه بينهما أنّ أم المسيح أنقذته في طفولته من الملك هيرودوس الذي كان يقتل كل طفلٍ آنذاك، وهذا الأمر على غرار ما فعلته مريم أخت هارون حينما أنقذت موسى (عليه السلام) في طفولته من فرعون الذي كان يقتل كل طفلٍ أيضاً؛ كما أنّ حياء مريم أم المسيح من قومها حينما أنجبته دون أب يشابه حياء مريم أخت هارون، فقد روي في الكتاب المقدّس: «وَتَكَلَّمَتْ مَرْيَمُ وَهَارُونُ عَلَى مُوسَى بِسَبَبِ الْمَرْأَةِ الْكُوشِيَّةِ الَّتِي اتَّخَذَهَا، لِأَنَّهُ كَانَ قَدْ اتَّخَذَ امْرَأَةً كُوشِيَّةً... * فَصَرَخَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ قَائِلاً: اللَّهُمَّ اشفها. * فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: وَلَوْ بَصَقَ أَبُوهَا بَصَقًا فِي وَجْهَهَا، أَمَا كَانَتْ تَخْجَلُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ؟ تُحْجِزُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ تُرْجَعُ. * فَحُجِرَتْ مَرْيَمُ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ، وَلَمْ يَرْتَحِلِ الشَّعْبُ حَتَّى أُرْجِعَتْ مَرْيَمُ»^[١].

٢. نقد هذه الرؤية التفسيرية

هذا التفسير لا يقوم على معيارٍ معتبرٍ كما أنّه بعيدٌ عن الواقع، فهناك تكلفٌ في ادّعاء وجود تشابه بين ما فعلته مريم أخت موسى ومريم أم عيسى أو بين ما تعرّضنا له من ابتلاءات؛ إذ كيف يمكن تشبيه ابتلاء الأولى بالجذام بما تعرّضت له الثانية من تهمة واهية بزعم أنّها أنجبت وليداً من علاقة زنا، وهذه التهمة وُجّهت لها طبعاً من كهنة ورجال دينٍ يهودٍ مشرفين على المعبد؟! لذا قد يكون هذا الأسلوب التفسيري التمثيلي المعهود بين المسيحيين في التعامل مع نصوصهم المقدّسة، هو السبب الذي حفّز غابريال سعيد رينولدز على أن يحتمل كون النصّ القرآني حاول الربط

[١]- سفر العدد، ١٢: ١-١٥.

روبنسون، «عيسى در قرآن: عيساي تاريخي و اسطوره تجسد»، م.س، ص ١٥٢.

Robinson, "Jesus in the Qur'an, the historical Jesus & the myth of God incarnate", P.194.

بعض المفسرين المسلمين عزوا وصف القرآن الكريم لأم المسيح مريم بـ«أخت هارون» إلى تشابهها في القدسية والمكانة المرموقة بين قومها مع مريم أخت هارون وموسى (انظر: الشيرازي، تفسير نمونه (باللغة الفارسية)، ج ١٣، ص ٥١).

بين هاتين الشخصيتين لمخاطبيه^[1]. لكنّ السؤال الذي يطرح عليه في هذا الصعيد بحاجة إلى إجابة وافية وشفافية: يا ترى هل إنَّ مسلمي عصر نزول القرآن كانوا على علم بأسلوب تمثيليٍّ كهذا؟ أي هل كانت لديهم معلوماتٌ حول الأسلوب التمثيلي المتَّبَع في تطبيق شخصيات العهد القديم على العهد الجديد أو أنّك تقرّ بكون هذا الأسلوب هو ثمرةٌ للجهود التفسيرية المبذولة من علماء اللاهوت في العصور المتأخّرة والتي أريدَ منها بيان معاني الكتاب المقدّس؟

واللافت للنظر هنا أنّ هؤلاء المستشرقين طرحوا آراء عدّة من هذا القبيل على ضوء اعتقادهم بكون النصّ القرآني لم يطرح مضامينه وفق أسس تاريخية، لذا لا ضرورة للبحث عن وثائق تاريخية لهذه المضامين^[2]؛ وعلى هذا الأساس لا ينبغي اعتبار قوله تعالى: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ خلطاً تاريخياً - خطأً تاريخياً - بل هو تفسيرٌ تمثيليٌّ ورمزٌ أدبيٌّ^[3]. هذا التوجيه في الحقيقة لا يمكن قبوله بالنسبة إلى جميع الموارد، ولا سيّما المورد الأخير - مريم أخت هارون ومريم أمّ عيسى - لأنّ الإذعان به يتطلّب وجود دليل، لكننا لا نجد أيّاً من المستشرقين طرح دليلاً على ذلك، والتوجيه الوحيد الذي تشبّهوا به هو وجود تناقض بين المضمون القرآني ومضمون الكتاب المقدّس لدى اليهود والنصارى.

ثالثاً: الرؤية التفسيرية الرابعة

وهي وجهة تفسيرية مؤيَّدةٌ بالكامل للتفسير الإسلامي وقبول المعنى الظاهري.

١. بيان هذه الرؤية التفسيرية

يوسف درّة الحداد هو من جملة المستشرقين الذين أيّدوا القصص القرآنية بخصوص السيّدة مريم أمّ عيسى ﷺ دون أن يتشبّهت بذرائع هامشية، ومن أقواله في

[1]- Reynolds, Ibid., p.147.

[2]- طرح الأستاذ نونام هذا الرأي ذاته في محاضراته، حيث أكد على أنّ القرآن الكريم عرف نفسه بكونه كتاب تذكير وموعظة، لذا يجب علينا اتّخاذ العبر والمواعظ منه، لا أن نترقّب منه إخبارنا بأحداثٍ تاريخية وقواعد علمية فلكية وما شاكل ذلك من قضايا أخرى (انظر: موقعه الإلكتروني للاطلاع على آرائه).

[3]- Reynolds, Ibid., P.147.

هذا الصدد: «أم عيسى هي ابنة عمران، إلا أن عمران هذا عاش بعد ١٨٠٠ سنة من عهد عمران والد موسى وهارون؛ وكلاهما ينحدر من نسل يعقوب وإسرائيل. إذًا، المسيح هو ثمرة سلسلة بني إسرائيل وآخر من اصطفى منهم»^[١].

٢. نقد هذه الرؤية التفسيرية وملاحظات على الرؤى الاستشراقية المتقدمة

يبدو أن إصرار هذا المستشرق على إثبات أفضلية النبي عيسى (عليه السلام) على غيره، هو السبب في عدم غوره أكثر في تفاصيل بيان مدلول قوله تعالى: ﴿يَا أُخْتِ هَارُونَ﴾، وما طرحه من رأي في هذه العبارة القرآنية يشابه إلى حد ما أحد الآراء المطروحة من المفسرين المسلمين والذي ذكر بوصفه واحدًا من الاحتمالات بخصوص معناها.

وهناك مسألة تجدر الإشارة إليها بصدد الرؤى التفسيرية الاستشراقية المتقدمة، وهي: أن كل هذه التوجيهات والآراء التفسيرية لا تستوفي بيان الموضوع بكل تفاصيله، إذ تبقى بعض الاستفسارات التي هي بحاجة إلى إجابات مقنعة، منها: ما السبب في تسمية مريم أم المسيح (ﷺ) بأخت هارون إلى جانب تسميتها بابنة عمران؟ لم لم يطلق عليها اسم ابنة هارون؟ أليس هذه التسمية -أخت هارون- هي التي توهم البعض بأنها مريم النبية، ومن ثم أصبحت ذريعة لبعض المستشرقين لأن يتهم القرآن الكريم بالخلط التاريخي في ما بينهما؟

بغض النظر عن المعنى المجازي والرمزي لكلمتي أخت و بنت، وكذلك بغض النظر عن القول بالأسلوب التمثيلي، فالأسلوب التفسيري الذي انتهجه عدد من الباحثين في بيان مدلول موضوع بحثنا؛ فحواه: أن القرآن الكريم عبارة عن كتاب موعظة وليس مصدرًا تاريخيًا، وهذا الخطأ التاريخي -الذي أشار إليه المستشرقون- قد وقع فيه عرب الحجاز في عصر النبي محمد (ﷺ)، وكما هو معلوم فالقرآن نزل وفقًا لما هو معهودٌ عندهم؛ لذا لا ترد مؤاخذه على النص القرآني ولا يمكن التشكيك بصحته لمجرد استخدامه ما هو معهودٌ لدى العرب آنذاك؛ لأن هدفه هو وعظهم وتشذيب أخلاقهم.

[١]- الحداد، مدخل إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ص ١٧٥.

هذا الرأي يرد عليه إشكالٌ واضحٌ، فمن تبناه لا محيص له من القول بأن القرآن الكريم موجّهٌ لعرب عصر النزول فحسب؛ بحيث يقتصر تأثيره عليهم؛ وبالتالي هم مكلفون بالإيمان به فقط! لا شك في عدم انسجام رأيهم هذا مع الإعجاز القرآني وتعارضه مع حيويته؛ بصفته نصّاً فاعلاً في كلّ زمان ومكان، والجدير بالذكر هنا أنّ الموعظة تقوم في أساسها على الإرشاد بحقٍّ ووفق معلوماتٍ صائبة^[١].

فهل هناك داعٍ لأن يقتبس القرآن الكريم خبراً تاريخياً خاطئاً ضمن مواعظه؟! أليس هناك أسلوبٌ آخرٌ أو عبارةٌ أخرى يمكن أن يسوقها للتعريف بشخصية مريم أم عيسى ﷺ حين وعظ مخاطبيه؟! هل إن الله تعالى قصد توجيه الخطاب الوعظي لأناس عصر النزول فقط، فلجأ في كلامه إلى خبر تاريخيٍّ خاطيء كي يبلغهم بالحق؟! ألا يعتبر هذا الأسلوب وازعاً لوقوع أناس سائر العصور في خطأ تاريخيٍّ يؤثر سلبياً على معتقداتهم بحيث يجعلها عرضةً لنقد أتباع الأديان الأخرى؟! ألم يكن حرياً بالله عزّ وجلّ أن يذكر مخاطبيه بهذا الخطأ التاريخي ضمن هذه الموعظة أو يؤكّد على أنه خطأ وقع به الناس آنذاك، وهو هنا في صدد بيان قصة السيدة مريم أم عيسى ﷺ؟! فلم لم يذكر القرآن الكريم عبارة (مريم أم عيسى) في جميع الآيات التي تحدّثت عن قصتها؟! ولم استخدم عبارة: «امرات عمران» حينما عرف أمها ولم يقل (أم مريم)؟!!

لا يختلف اثنان في أنّ إحدى خصائص الموعظة هي صدق قائلها، فالواعظ يجب ألا ينطق إلا بالصدق والحقيقة إلى جانب خلوص النية؛ ويا ترى هل هناك ﴿أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٨٧)؟! من البديهي أنّ تحقّق الصدق في هذا المضمّار لا يقتصر على وجود نية صادقة لدى القائل، وإنّما هو مشروطٌ أيضاً بصوابية إخباره.

فالنبي محمد ﷺ جاء للناس بهذه المواعظ والحكم بهدف إرشادهم إلى الحقّ والسبيل القويم، وهذا الهدف لا يتناسب مطلقاً مع الاعتماد على أساطير أو عبارات خاطئة تاريخياً بداعي إثارة عواطفهم وكسب تأييدهم، إذ يخاطر في هذه الحالة برسالته الدينية في المستقبل بعد أن يدرك أناس سائر العصور تلك الأخطاء الفادحة التي وقع بها؛ وكيف يكون ذلك وهو قادرٌ على إبدال هذه العبارات -إن كانت خاطئة- بعباراتٍ صائبةٍ يرتضيها العقل السليم؟!!

[١]- انظر: المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مادّة (وعظ).

الأفكار الرئيسة:

- طرح بعض المستشرقين رؤية تفسيرية مؤيدة للتفسير الإسلامي بخصوص كلمتي «بنت» و«أخت» الواردتين في وصف السيدة مريم (ع)، وذلك في إطار دلالة مجازية لهما.
- كلمتا أخت وأخت ذكرت في القرآن الكريم ٢٨ مرةً ولمعنيهما الاصطلاحيين عدّة دلالاتٍ مثل العشيرة والقبيلة، أو العلاقات الدينية.
- الآية التي وردت فيها مفردة (أخت) واردة في مقام بيان ذمّ القوم للفعل الذي نسبوه إلى مريم (ع)، ومن الطبيعي أنّ ذمّ فعل الإنسان يكون أكثر وقعاً في ما لو ذكّر بجذوره الثقافية وعراقته الأسرية.
- لا نمتلك أيّ مصدرٍ دقيقٍ بخصوص نسب السيدة مريم (ع) وجذورها العرقية.
- السيدة مريم (ع) هي بنت أخت أليصابات، وعلى هذا الأساس فهي من أحفاد هارون (ع).
- إنّ كلمة «آل» في اللغة العربية تدلّ في معناها العام على كلّ شيءٍ، ودائماً ما تضاف إلى الكلمات الأخرى لبيان أفضلية الشخص بين أقرانه وطائفته، لذا يمكن القول إنّ المقصود من «آل إبراهيم» في القرآن الكريم خيرة الذرية وأفضلها مثل إسحاق وإسرائيل (ع) وسائر أنبياء بني إسرائيل، وكذلك قد تشمل إسماعيل (ع) وذريته أيضاً. ومن المحتمل أنّ تشير إلى أنّ المراد هنا بعض آل إبراهيم لا كلّهم.
- يمكن أن يكون المراد من عمران في قوله: ﴿آل عمران﴾ والذو النبي موسى (ع)، وربما يراد منه والد السيدة مريم (ع) الذي جاء اسمه في ما بعد؛ وفي كلتا الحالتين فإنّ عمران وموسى ومريم ينضون تحت عنوان «آل إبراهيم».
- الرؤية التفسيرية الثالثة التي طرحها المستشرقون في تفسير الآيات التي ادّعوا أنّها تتضمن عبارات غامضة في وصف السيدة مريم (ع) هي وجهة تفسيرية مؤيدة

- للتفسير الإسلامي قوامها التفسير التمثيلي، حيث وضّحوا مدلولها على ضوء استنادهم إلى الأساليب التفسيرية المعتمدة في تفسير نصوص الكتاب المقدس.
- هذا التفسير لا يقوم على معيار معتبر كما أنه بعيد عن الواقع، فهناك تكلف في ادعاء وجود تشابه بين ما فعلته مريم أخت موسى ومريم أم عيسى أو بين ما تعرّصتا له من ابتلاءات.
- الرؤية التفسيرية الرابعة للمستشرقين في هذا الصدد هي وجهة تفسيرية مؤيدة بالكامل للتفسير الإسلامي وقبول المعنى الظاهري. لكن أصحابها يصرّون على إثبات أفضلية النبي عيسى عليه السلام على غيره.

فكر وأجب:

١. ما هو التفسير الذي طرحه بعض المستشرقين لمفردة (أخت هارون) الواردة في وصف السيدة مريم عليها السلام؟ وكيف تقومها؟
٢. بين التفسير الذي طرحه بعض المستشرقين لعبارة (آل إبراهيم) و(آل عمران)، مع تقويمه.
٣. ما هي وجهة النظر التفسيرية الإسلامية في تفسير الآية الواردة في وصف السيدة مريم عليها السلام.
٤. بين ما هو الدليل الذي نعتمده في تفاسير المسلمين لعبارة (آل إبراهيم) و(آل عمران)، مع تقويمه.
٥. بين الرؤية التفسيرية الثالثة التي طرحها المستشرقون بادعائهم وجود عبارات غامضة في القرآن في وصف السيدة مريم عليها السلام، مع مناقشتها وتفنيدها.
٦. ما هي الرؤية التفسيرية الرابعة التي طرحها المستشرقون بادعائهم وجود عبارات غامضة في القرآن في وصف السيدة مريم عليها السلام؟ وما هي الملاحظات الواردة عليها؟

الدرس الثاني والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات التي تتحدّث عن السيّدة مريم عليها السلام (٣)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على الآراء التفسيرية الاستشراقية للآيات التي تتناول وضع زوجة عمران لمريم عليها السلام.
٢. يطّلع على التفسير الاستشراقي لمفردة (أقلام) ويناقشها.
٣. يفهم التفسير الإسلامي الصحيح في قضيتي وضع زوجة عمران والأقلام.



أولاً: التفسير الاستشراقي للآيات التي تناولت ما وضعته زوجة عمران

بعض المستشرقين اتبعوا نهجاً هرمنيوطيقياً يتناسب مع أسلوب تحليل النصّ المسيحي ضمن تفسير العبارات القرآنية التي اختلف المفسرون المسلمون في معانيها، ومن جملتها عبارات مرتبطةً بجانب من قصّة السيّدة مريم عليها السلام؛ مثل تعجّب زوجة عمران لما أنجبتها: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ (آل عمران: ٣٦).

١. بيان الرؤية التفسيرية الاستشراقية

يرى غابريال سعيد رينولدز أنّ هذا التعجّب الوارد في الآية أوقع مفسري النصّ القرآني في متاهات تفسيرية؛ لأنّ القرآن الكريم لم يشر إلى سببه؛ وهو لا يدلّ على تعجّب زوجة عمران من إنجابها أنثى فقط، بل يحكي عن بأسها؛ وذلك بقريئة العبارة اللاحقة في الآية ذاتها: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾، إذ يستفاد منها أنّها مرتبطة بالخطاب القرآني الذي يتمحور حول الشأن السامي للإنسان؛ من حيث كونه ذكراً أو أنثى^[1].

فالآية السابقة أشارت إلى نذر أمّ مريم: ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران: ٣٥)، حيث نذرت جنينها كي يتقبّل الله تعالى دعاءها ويقضي حاجتها، فهو سميع الدعاء وعلیم بكلّ شيء. والظاهر من هذه الآية أنّ والد مريم لم يكن على قيد الحياة عندما نذرتها والدتها، إذ ذكر النذر على لسانها وحدها وليس هناك تلميح لزوجها، فالكلام منقولاً على لسانها فقط: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ﴾.

وكلمة «محرراً» المقصود منها: أنّ الوليد المرتقب قد نُذر سادناً للمعبد -بيت المقدس- وهذا المقام كان مختصاً بالذكر فقط؛ الأمر الذي يدلّ على أنّها كانت تترقب وضع وليد ذكر.

[1] - Reynolds, Ibid., P.147.

وحينما ناجت ربّها قائلةً: ﴿فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ كانت تأمل في أن يستجيب دعاءها ويمنحها ذكراً ويتقبّل نذرها، لكنّها عندما قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ أعربت عن تعجّبها؛ لأنّها توقّعت أنّها ستلد ذكراً تجعله سادناً لبيت المقدس، ولمّا أدركت ما حدث بعد أن وضعت بنتاً، تصوّرت أنّها عاجزةٌ عن الوفاء بنذرها، فالأنثى لا يسوّغ لها دخول المعابد والأماكن المقدّسة في أيام حيضها طبعاً؛ لذلك لم يكن يسمح لها بأن تسخر نفسها لخدمتها. ويبدو من هذه العبارة أنّ والدّة مريم سألت الله تعالى أن يعفو عنها لعدم قدرتها على الوفاء بنذرها وعدم تسخير وليدها في خدمة المعبد؛ لكونه أنثى.

إذاً، أمّ مريم ليست في صدد إخبار الله تعالى بأن وليدها أنثى وليس ذكراً حينما قالت: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾، بل أرادت أن تقول إنّ الذكر هو الذي تسوّغ له خدمة بيت المقدس بينما الأنثى لا يسوّغ لها ذلك؛ لذا يمكن اعتبار كلامها هذا مقدّمةً لقولها في الآية نفسها: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^[١].

٢. مناقشة الرؤية المتقدّمة

إنّ رينولدز لم يوضّح مقصوده حينما اعتبر هذه العبارة مرتبطةً بالخطاب القرآني الذي وصفه بأنّه يتمحور حول الشّأن السامي للإنسان؛ من حيث كونه ذكراً أو أنثى، إذ لو كان قصده أفضلية الذكر على الأنثى في القرآن الكريم، فكلامه هنا لا موضوعية له ضمن تفسير هذه العبارة القرآنيّة؛ لكونها غير مرتبطة به، ومعناها -كما أشرنا آنفاً- هو عدم تكافؤ الذكر مع الأنثى على صعيد الغرض الذي نذرت زوجة عمران جنينها لأجله، فالأنثى غير مخوّلة بتولّي مسؤولية خدمة بيت المقدس، ولا يمكنها أن تكون سادنةً فيه؛ لذا ليس هنا أيّ تفضيلٍ للذكر عليها في هذه العبارة. وغاية ما في الأمر أنّ المتعارف في تلك الآونة تخصيص خدمة المعبد بالذكور فقط.

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٧٣٧.

أضف إلى ذلك فقد اعتبر بعض المفسرين «ال» التي دخلت على الذكر والأنثى في قوله تعالى: ﴿وَكَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ بأنها ألف ولام العهد الذكري؛ أي أنها تشير إلى العبارة السابقة: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾، فالله عز وجل في هذا العهد الذكري أراد تعظيم شأن مولودها؛ لأن هذه البنت الطاهرة تعتبر مثلاً حياً للإعجاز الإلهي والعجائب الغيبية الباهرة، إذ ستلد نبياً مكرماً دون أن يمسه بشر؛ وهذا ما تبناه الزمخشري حينما قال: «فتحزنت إلى ربها؛ لأنها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكراً، ولذلك نذرتة محرراً للسدانة، ولتكلمها بذلك على وجه التحسر والتحزن قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾؛ تعظيماً لموضوعها وتجهيلاً لها بقدر ما وهب لها منه، ومعناه: والله أعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظام الأمور وأن يجعله وولده آية للعالمين، وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئاً؛ فلذلك تحسرت؛ وفي قراءة ابن عباس (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ) على خطاب الله تعالى لها؛ أي أنك لا تعلمين قدر هذا الموهوب وما علم الله من عظم شأنه وعلو قدره؛ وقرئ (وَضَعْتَ) بمعنى: ولعل لله تعالى فيه سرّاً وحكمةً، ولعل هذه الأنثى خيرٌ من الذكر، تسلياً لنفسها»^[١].

إذا قيل إن «ال» ليست للعهد الذكري، ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبار هذه الجملة اعتراضية من الناحية اللغوية؛ أي أنها على لسان أم مريم، ومن ثم يصبح معناها كما يلي: الذكر والأنثى ليسا متكافئين في ما نذرت^[٢]؛ لكن ظاهر الآية يعزز الرأي القائل بأنها للعهد الذكري.

ونستشف من جملة هذه الآيات أن الأنثى حتى وإن لم تكتسب مقام النبوة، لكنها إن انقطعت في تهجدها وعبادتها، فسوف تتمكن من التفوق على الرجل وبلوغ مراتب روحية أعلى مما يبلغ، حتى وإن كان هذا الرجل شخصاً عبداً ومتنسكاً مثل زكريا عليه السلام.

[١]- الزمخشري، محمود، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ١، ص ٣٥٦.

[٢]- مشهدي قمي، محمد، كنز الدقائق، ج ٢، ص ٧٠.

ثانياً: التفسير الاستشراقي لمفردة (أقلام) في الآية ٤٤ من سورة آل عمران

١. بيان التفسير الاستشراقي لمفردة (أقلام)

ادّعى غابريال سعيد رينولدز أنّ قصّة مريم (عليها السلام) ضمن الآيات ٣٥ إلى ٥٠ من سورة آل عمران مستوحاةً من إنجيل جيمس المنتحل، وقد استدلّ بمسألة القرعة لخطبتها بهدف إثبات رأيه هذا، حيث اعتبر ما ذُكر في هذا الإنجيل بأنّه أفضل سبيل لمعرفة المدلول الصحيح المقصود من قوله تعالى: ﴿إِذْ يُلقُونَ أَقلامَهُمْ﴾.

وفي هذا السياق بادر إلى تنسيق أحداث القصّة المذكورة في القرآن الكريم مع ما هو مذكورٌ في إنجيل جيمس ضمن أسلوبٍ مقارنٍ لأجل بيان المدلول الصحيح لكلمة (أقلام) وإزالة الغموض عنها بزعمه، حيث طرح رأيه بقوله: «ذكر في إنجيل جيمس أنّ والدي مريم قدّماها للمعبد وعمرها لم يتجاوز ثلاث سنوات، وذلك امتثالاً للنذر الذي قطعته أمّها على نفسها، فتكفلها زكريا (الكاهن)^[١]؛ وقد كان يصلها رزقٌ بشكلٍ إعجازيٍّ هناك^[٢]، وحينما بلغت سنّ الرشد أوجس سدنة المعبد وكهنته خيفةً من هتك حرمة، لذا دخل زكريا في الحرم المقدّس ليسأل الله عمّا يفعلها بها^[٣]، فجاءه ملكٌ من جانب الله وأخبره بأنّ يجمع جميع الأرامل من الرجال في البلاد ويحضر كلّ واحدٍ منهم معه عصاً صغيرةً كي يختار الله أحدهم لأن يتكفل بتربيتها»^[٤].

و«عندما اجتمع الأرامل من الرجال، أخذ زكريا العصي منهم وأدخلها في المعبد وقرأ عليها دعاءً، ثمّ أرجع كلّ عصاً لصاحبها، فكان آخرهم رجلاً اسمه يوسف، حيث ظهرت من عصاه معجزة بعد أن خرج منها طير جلس على رأسه»^[٥].

وبما أنّ هذا المستشرق فسّر الكفالة في قوله تعالى: ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً﴾؛ بمعنى

[١]- إنجيل جيمس، ٢: ٣-٨؛ وانظر: سورة آل عمران، الآية ٣٧.

[٢]- إنجيل جيمس، ١: ٨؛ وانظر: سورة آل عمران، الآية ٣٧.

[٣]- انظر: إنجيل جيمس، ٣: ٨.

[٤]- إنجيل جيمس، ٣: ٨.

[٥]- إنجيل جيمس، ١: ٩؛ إنجيل متى، ٣: ١٦؛ إنجيل مرقس، ١: ١٠؛ إنجيل لوقا، ٣: ٣٢؛ إنجيل يوحنا، ١: ٣٢.

خطبة يوسف النجار لمريم، لذلك لم يفسر كلمة (أقلام) بمعنى قلم أو العصا التي كانت مخصصة لكل حبر من أحبارهم، بل فسرها بالعصي الصغيرة التي اقترع فيها لأجل تعيين كفيل مريم -أي زوجها- من بين أحد الأرامل من الرجال لا الأبحار؛ وفي هذا السياق ادعى أن هذا الخبر القرآني عبارة عن سرد قصصي يحكي عما ذكر في إنجيل جيمس، وعلى هذا الأساس استنتج أن العصا الصغيرة هي المقصودة من الكلمة المذكورة لا القلم؛ لأن هذا المعنى برأيه أكثر تناسباً مع أول معنى شاع بين الناس لكلمة قلم^[١].

٢. مناقشة هذه الرؤية

نستشف مما ذكر أن رينولدز اعتمد على مرتكزاته الفكرية في تفسير مضامين القرآن الكريم، ومن المؤكد أن مجرد وجود تشابه بين بعض أحداث قصة السيدة مريم (ع) في القرآن الكريم وإنجيل جيمس لا يعني صوابية رأيه في تفسير كلمة (أقلام) المذكورة في الآية ٤٤ من سورة آل عمران، فضلاً عن أن المعنى المقصود من هذه الكلمة في سائر الآيات القرآنية يفند ما ادعاه.

والجدير بالذكر هنا أن كلمة (قلم) في أصلها اللغوي تعني قص جزء من جسم صلب، حيث عرفها الراغب الأصفهاني قائلاً: «أصل القلم: القص من الشيء الصلب، كالظفر وكعب الرمح والقصب، ويقال للمقلوم: قلم. كما يقال للمنقوض: نقض. وخص ذلك بما يكتب به، وبالقدح الذي يضرب به، وجمعه: أقلام»^[٢]. وقال ابن عاشور موضحاً معنى هذه الكلمة في الآية: «وقوله: إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ وَهِيَ الْأَقْلَامُ الَّتِي يَكْتُبُونَ بِهَا التَّوْرَةَ كَانُوا يَقْتَرِعُونَ بِهَا فِي الْمُسْكَاتِ: بَأَنْ يَكْتُبُوا عَلَيْهَا أَسْمَاءَ الْمُقْتَرِعِينَ أَوْ أَسْمَاءَ الْأَشْيَاءِ الْمُقْتَرَعِ عَلَيْهَا، وَالنَّاسُ يَصِيرُونَ إِلَى الْقُرْعَةِ عِنْدَ

[1]- Reynolds, Ibid., P.143.

[٢]- المتعارف بين المحاربين والرماة في جميع الأمم والقبائل قبل الإسلام أنهم يكتبون على السهم الذي يرمونه باتجاه العدو اسم راميهِ أو كلمات كانوا يعتقدون بيمنها أو نحوستها، وكانوا يتفاءلون بأول سهم يخرجونه من بينها عن طريق القرعة لرميه نحو عدوهم؛ وهذه السهام كانت تسمى أقداحاً أو أقلاماً (انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (قلم)).

أَنْعَدَامَ مَا يُرْجَحُ الْحَقَّ، فَكَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَسْتَفْسِمُونَ بِالْأَزْلَامِ وَجَعَلَ الْيَهُودُ الْاِقْتِرَاعَ بِالْأَقْلَامِ الَّتِي يَكْتُبُونَ بِهَا التَّوْرَةَ فِي الْمِدْرَاسِ رَجَاءً أَنْ تَكُونَ بَرَكْتِهَا مُرْسِدَةً إِلَى مَا هُوَ الْخَيْرُ»^[١].

وسواءً أعتبرنا كلمة (أقلام) تعني السهام -المصنوعة من الخشب طبعاً- أو اعتبرناها تلك الأقلام التي كانوا يقتربون بها؛ أي قداحهم المبرية التي كانت تُسمى سهاماً^[٢]، أو اعتبرناها تلك الأقلام التي كان الأخبار يكتبون بها التوراة وسائر الكتب السماوية والتي كانت تستخدم للقرعة أيضاً -وهو ما ذهب إليه غالبية المفسرين-^[٣]؛ فهي بالنتيجة كانت عبارة عن قطع من الخشب التي تكتب عليها أسماء المتنازعين، حيث كانت تُلقى في الماء لأجل معرفة الحل الأنسب للمسألة المختلف حولها^[٤]، وقال الفخر الرازي موضحاً: «معنى (يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ) مما كانت الأمم تفعله من المساهمة عند التنازع، فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فمن خرج له السهم سلّم له الأمر؛ وقد قال الله تعالى ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (الصفات: ١٤١)، وهو شبيهٌ بأمر القِداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجوزور، وإنما سُميت هذه السهام أقلاماً لأنها تقلّم وتبرى، وكل ما قطعت منه شيئاً بعد شيء فقد قلّمته؛ ولهذا السبب يُسمى ما يكتب به قلماً. قال القاضي: وقوع لفظ القلم على هذه الأشياء وإن كان صحيحاً نظراً إلى أصل الاشتقاق، إلا أن العرف أوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به، فوجب حمل لفظ القلم عليه»^[٥].

[١]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص ٩٦.

[٢]- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج ٣، ص ٢٢٤.

[٣]- انظر: البروسوي، إسماعيل حقي، روح البيان، ج ٢، ص ٣٣؛ ميدي، أحمد بن محمد، كشف الأسرار وعدة الأبرار (باللغة الفارسية)، ج ٢، ص ١١٧.

[٤]- وضح أحد الباحثين هذا النمط من القرعة قائلاً: «هذا النمط من القرعة ما زال متعارفاً بين نساء بعض القرى، حيث يلقيان عصاً صغيرة أو حزمة قش أو قصبه في الماء الجاري ليتفألن به على ضوء غرقها في الماء أو حركتها مع مجرى تياره» (غياثي كرمانى، پژوهش هاي قرآني علامه شعراني در تفاسير مجمع البيان، روح البيان و منهج الصادقين (باللغة الفارسية)، ج ١، ص ٢٦٩).

[٥]- الرازي، محمد بن عمر الفخر، مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٢٢٠.

وكلمة (قلم) ذكرت في أول آية من سورة القلم، ويراد منها ما يكتب به، إذ قال تعالى في هذه الآية: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١)، كما ذكرت في الآية الرابعة من سورة العلق لبيان الفوائد التي ينالها الإنسان من الكتابة: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٣-٥). لذا يبدو أن المراد من القلم في الآيتين هو القلم المتعارف لدى الناس في الكتابة.

وأما كلمة (أقلام) فقد ذكرت في آيتين هما الآية التي هي مدار بحثنا وقوله تعالى في سورة لقمان: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧). معنى الكلمة واضح في هذه الآية، حيث يُراد منها الشيء المخصص للكتابة؛ وذلك بقرينة شجر الأرض ومداد البحر وكلمات الله، فلو جعلت جميع الأشجار في الأرض أقلاماً، وجعل مدادها ماء الأبحر السبعة، ثم كتبت كلمات الله سبحانه وتعالى بها، فهي بعد أن تتحول إلى ألفاظ مكتوبة سوف ينتهي ماء هذه الأبحر قبل أن تنتهي هذه الكلمات (المخلوقات).

وأما معنى هذه الكلمة في الآية ٤٤ من سورة آل عمران والتي هي مدار بحثنا، فيُراد منه سهام القرعة التي يمكن أن تكون أقلام الأبحر؛ وهذا المعنى نستشقه على ضوء استخدام الكلمة في مختلف آيات القرآن الكريم؛ كذلك يمكن القول إن المراد تلك العصي التي كانت مخصصة سهاماً للقرعة فقط.

ولا شك في أن إصرار غابريال سعيد رينولدز على حصر الكلمة في المعنى الثاني، لا مسوغ له لكونه منبثقاً من مرتكزاته الفكرية المسيحية، ونظراً لإصراره على ادعاء أنه مقتبس من إنجيل جيمس المنتحل.

ثالثاً: بيان التفسير الاستشراقي لعبارة ﴿يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾

أكد غابريال سعيد رينولدز على تعدد الآراء التفسيرية المطروحة في الآية ٤٤ من سورة آل عمران: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ

أَيْهِمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾، حيث تتضمّن عبارةً غامضةً الدلالة؛ ويقصد هنا قوله تعالى: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾.

وقد نقل أنّ بعض العلماء المسلمين؛ أمثال: مقاتل، والقمّي، استندوا إلى الروايات واعتبروها تحكي عن القرعة التي جرت بين القوم آنذاك لتعيين من يتكفل بتربية السيّدّة مريم عليها السلام، في حين أنّ علماء آخرين؛ أمثال: الطبري، حاولوا استعراض المفاهيم القرآنيّة ضمن نطاق قصصيّ، وفي هذا السياق رفضوا أن تكون القرعة التي تعني الحظّ أو السحر هي التي عيّنت مصير هاتين الشخصيتين المقدّستين - زكريا ومريم - لذلك حاولوا إثبات الموضوع على أساس شأنهما الرفيع واستحقاق زكريا لأن يتكفلها^[١].

ومن الواضح أنّ كلام رينولدز هذا ينمّ عن رؤيته السلبية إزاء الروايات الإسلاميّة واعتقاده بعدم فائدة الاعتماد عليها لبيان المفاهيم القرآنيّة، واللافت للنظر أنّه فسّر النصّ القرآني على ضوء رؤيته السلبية تجاه إنجيل جيمس المتحل الذي وصفه بأنّه عديم الاعتبار؛ لذلك تبنّى رؤيةً إنكاريّةً وسلبيةً إزاء مضامين الآيات القرآنيّة، وفي هذا السياق قال إنّ بما أنّ العبارات التي تمحورت حول موضوع الآية المشار إليها تتناغم مع مضمون إنجيل جيمس، فهذه الآية لا تحكي عن امتحان صعب لزكريا، بل تشير إلى امتحان صعب ليوسف النجار وقصّة خطبته لمريم عليها السلام. هذا هو المدلول القرآني في الآية ٤٤ من سورة آل عمران برأيه على الرغم من التصريح الواضح في الآية ٣٧ بأنّ زكريا هو الذي تكفل بها؛ لكنّه برّر رأيه بزعم أنّ سورة آل عمران على نسق تامّ مع الترتيب الزمني الموجود في إنجيل جيمس حول سيرة مريم عليها السلام^[٢] وخطابها متقاربٌ مع الخطاب المطروح في هذا الإنجيل، وهذا التناسق يوحي بأنّ الآية فيها إشارةً إلى خطبتها ليوسف النجار.

ثمّ ذكر إيضاحاتٍ حول الموضوع قائلاً: إنّ هذا الإنجيل كان شائعاً على نطاقٍ

[1]- Reynolds, Ibid., P.149.

[٢]- المستشرق آرند جان فنسك أشار إلى هذا الموضوع أيضاً. EI, vol. 6, P.631.

واسع في منطقة الشرق الأدنى المسيحية، لذلك كان تأثيره ملحوظاً في تلك البقعة من العالم؛ وعلى هذا الأساس قارن قصة مريم ﷺ في هذا الإنجيل مع المضمون القرآني بالآتي: أول أمر ذكره هذا الإنجيل في قصة مريم هو ولادتها: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَكِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦)، ثم ذكر مسألة تكفل زكريا بها: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧)، ثم قضية خطبتها ليوסף النجار: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤)، وفي نهاية المطاف أشار إلى مجيء أحد الملائكة إليها ليشهرها بما ستحمل في بطنها: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (آل عمران: ٤٥)^[١].

وقد حاول رينولدز توجيه الأسلوب البياني القرآني للأحداث المرتبطة بولادة ابن زكريا ونزول الملائكة على السيدة مريم ﷺ التي ذكرت في القرآن الكريم ضمن جملة اعتراضية، قائلاً: «القرآن لم يذكر بعض أحداث ولادة يحيى في هذه الآيات دون مناسبة (سورة آل عمران، الآيات ٣٨ إلى ٤١). وكذا هو الحال بالنسبة إلى ذكر قصتي يحيى ومريم تزامناً مع بعضهما ضمن الآيات ٢٠ إلى ٢٣ من سورة مريم، إذ لهما دور في تمهيد الأرضية المناسبة للنبي عيسى، فمريم بدورها تلقت كلمة الله (آل عمران، الآية ٤٥) ويحيى بلغ الناس بكلمة الله (آل عمران، الآية ٤٥)»^[٢].

ويتضح مما تقدم أن رينولدز اعتبر قصة مريم ﷺ في القرآن الكريم مستوحاة من الأناجيل التي تذكر القصص فيها وفق ترتيب تاريخي ضمن سرد متوال.

[1]- Reynolds, Ibid., P.149 -150.

[2]- Ibid., P.147

نقد التفسير الاستشراقي المتقدّم

يرد على هذا التفسير الاستشراقي، الآتي:

- إنّ القرآن الكريم عادةً ما يذكر القصص بأسلوبٍ خاصٍّ قد لا يراعى فيه الترتيب الزمني للأحداث أحياناً؛ لأنّ الغرض من ذكرها هو تحقيق أهدافٍ تربويةٍ.
- إنّ أمعنا النظر في سياق الآية يثبت لنا سقم التفسير المتقدّم، فضلاً عن أنّ الآية ٤٤ من سورة آل عمران لا تلمّح بأيّ شكلٍ إلى خطبة مريم ليوسف النجار، إذ من الواضح بمكان أنّ الآيات السابقة لهذه الآية تتحدّث عن كفالة زكريا لها، لا عن خطبتها ليوسف.
- إنّ هذه الآية تحكي عن كفالة زكريا للسيدة مريم عليها السلام، وهذه الكفالة أشير إليها قبل ذلك في الآية ٣٧، أي أنّها تؤكّد هذا الخبر، والمقصود من قوله تعالى في الآية ٣٧: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ أنّ الله سبحانه وتعالى جعل زكرياً كفلاً لها؛ لأنّ الفعل (كفّل) ذُكر مشدّداً؛ ما يعني أنّ فاعله هو الله تبارك شأنه^[١]، ومن المؤكّد أنّ الشخصية العظيمة للسيدة مريم عليها السلام ونبوغها الفريد من نوعه يقتضي أن تتربّى على يد أفضل البشر في عهدها، وفي تلك الآونة لم يكن هناك شخصٌ أفضل من زكريا الذي كان كبير الأخبار ونبيّاً من ذرية سليمان بن داود عليه السلام^[٢]. ومسألة الكفالة هذه ذُكرت بشكلٍ تلميحٍ في الآية ٤٤ من سورة آل عمران حينما أشارت إلى اقتراع القوم: ﴿يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾ لاختيار من يتولّى كفالتها، إذ تعلّقت المشيئة الإلهية بهذا الحبر الورع، لذا لم يكن اختياره لهذه المهمة أمراً اعتباطياً.
- القرينة الأخرى التي تؤيّد ما ذكرنا، هي عبارة «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» التي تدلّ على حدوث نزاع^[٣] بين القوم حول كفالة مريم عليها السلام المشار إليها في الآية ٣٧، كما

[١]- لو كان الفعل دون تشديد، لكان فاعله زكريا (انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٧٣٩).

[٢]- انظر: م. ن.

[٣]- ظاهر الآية يدلّ على حدوث نزاع بين القوم، لكن لا يشير إلى زمانه، حتّى إنّهُ بلغ درجة الخصام، حيث قال الشيخ

نستوحي منها أنّ هذا النزاع لم يصل إلى نتيجة الأمر الذي اضطرهم للاقتراع؛ وبحسب قواعد البيان البلاغية نقول إنّ هذه الآية تفيد تفصيلاً بعد إجمال^[١]. لكنّ هذا النزاع ربّما حدث قبل القرعة كذلك يحتمل أن يكون بعدها، والذين تبنوا القول بحدوثه بعدها استندوا إلى قرينة من نصّ الآية، وهي قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ﴾؛ أي إنّهم اختلفوا حول كفالة مريم عليها السلام بعد أن انتهت القرعة، وتكرارها مرّة أخرى ينم عن الدقّة المتناهية في الموضوع والحبكة المتقنة في سرد أحداث القصة بشكلٍ متوالٍ^[٢].

- الآية تشير في الواقع إلى رغبة القوم من أبحارٍ وغير أبحارٍ في تكفل مريم عليها السلام^[٣]، غير أنّها لا توضّح السبب في ذلك؛ ولربّما تكون شخصية والدها عمران هي السبب في رغبتهم هذه، فقد كان إماماً لهم، أو ربّما لأجل نذر والدتها التي نذرتها بأن تكون خادمةً في المعبد، أو قد يعود السبب إلى علمهم بأنّها ستلد المسيح على ضوء ما لديهم من معلوماتٍ في النصوص المقدّسة^[٤].

- كذلك لا توضّح الآية من هؤلاء، هل كانوا علماء أو أبحاراً أو كتّابٍ وحيٍّ أو سدنةً في المعبد؟ مع أنّ الأمر غير واضحٍ في الآية، لكن يمكن القول إنّهم من الخواصّ وأهل الفضل في الدين والراغبين في السير على نهج الحقّ^[٥]؛ لذا لا صوابية لمن زعم أنّه نزاعٌ احتدم بين عددٍ من الرجال الأرامل للاقتراع بها زوجةً،

الطوسي في تفسيرها: «وقوله: ﴿وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ فيه دلالةٌ على أنّهم قد بلغوا في التشاحّ عليها إلى حدّ الخصومة، وفي وقت التشاحّ قولان: أحدهما حين ولادتها وحمل أمّها إياها إلى الكنيسة تشاحّوا في الذي يخصها ويحضنها ويكفل بتربيتها، وهو الأكثر. وقال بعضهم إنّ كان ذلك بعد كبرها وعجز زكريا عن تربيتها...» (الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٤٥٩).

والجدير بالذكر هنا أنّ التفسير قاطبةً لا تذكر هنا قضية يوسف النجار وخطبته لمريم.

[١]- انظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٩٠.

[٢]- الألويسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ١٥٣ (بتلخيص).

[٣]- مفاتيح الغيب، م. س، ج ٨، ص ٢٢٠.

[٤]- ج. ن، ص. ن.

[٥]- مفاتيح الغيب، م. س، ج ٨، ص ٢٢٠.

فهذا الكلام لا موضوعية له؛ إذ هل يمكن تصوّر أنّ القوم تنازعوا في ما بينهم لأجل خطبة مريم ﷺ؟! إذا لا بدّ من وجود بعض العوامل والظروف الخاصّة التي اقتضت حدوث هذا النزاع، بينما لا نلمس أيّ تلميحاتٍ للخطبة والزواج في هذه الآيات.

- لو أمعنا النظر في شخصية السيّدة مريم ﷺ وأخذنا ظروفها بعين الاعتبار، سوف يثبت لنا صوابيّة قول من قال إنّ النزاع قد حدث بين الأخبار والكهنة حول كفالتها، فقد كانت يتيمّةً وسادنةً في المعبد أو مندورةً لسدانته، كما كانت تربطها بزكريا قرابةً نسبيّةً، ووالدها كان إمامًا للقوم؛ والأهمّ من كلّ ذلك هو دعاء والدتها لها ولذريّتها: ﴿وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦)، وتقبّلها من جانب الله تعالى بأحسن قبول: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾ (آل عمران: ٣٧). هذه قرائنٌ معتبرةٌ تؤكّد على أنّ مريم ﷺ يجب أن تتربّى على يدٍ خيرةٍ الناس ومن له القدرة على ضمان استمرار مسيرتها الروحية بأمثل شكلٍ.

ومن البديهي في هذه الحالة أن يحدث خلافٌ بين زكريا وسائر الأخبار حول تكفّل هذه الشخصية العظيمة، لأنّ كفيّلها بطبيعة الحال ينال حظًا من الفضل والكرامة حينما يتولّى تربيتها والإشراف على شؤونها، لذلك حرص القوم على كسب هذه المزية الفريدة، على الرغم من المصاعب المرتقبة من وراء ذلك، إذ لم يكثر كلّ واحدٍ منهم بالآخرين سعيًا وراء تحقيق هذا الهدف السامي.

- إنّ الإنجيل المتحلل-أبوكريفا- الذي ذكره غابريال سعيد رينولدز، ليس من شأنه أن يتّخذ مرتكزًا مناسبًا لفهم مضمون الآية ٤٤ من سورة آل عمران التي أكّدت على أنّ هذا الخبر غيبيٌّ ولا علم لأحدٍ به: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾، وكلمة «ذَلِكَ» هنا تشمل جميع تفاصيل القصة ضمن الآيات السابقة؛ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَفْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ هو في الحقيقة تأكيدٌ على غيبية الأخبار التي ذكرتها الآيات السابقة.

ومن البديهي أنّ معرفة الأخبار المشار إليها غير ممكنة إلا عن طريق المشاهدة التي لم تتحقق للنبي محمد ﷺ وقومه؛ بقريته قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾ التي تكررت مرتين، أو عن طريق قراءة الكتب أو التعليم أو الأخبار التي ينقلها المطلعون على الأمر؛ لكنّ هذه الأمور لم تحصل، وهو ما نفاه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾؛ لذا نؤكد مرةً أخرى على أنّ اسم الإشارة «ذَلِكَ» يشير إلى جميع تفاصيل القصة في الآيات السابقة للآية ٤٤ من سورة آل عمران والتي تضمّت أخباراً غيبيةً عن حنة وزكريا ويحيى وعيسى، وهذه الأخبار وصلت إلى خاتم الأنبياء محمد ﷺ عن طريق الوحي.

ولبيان تفاصيل الموضوع بشكل أوضح، نقول: كلمتا «أنباء» و«نوحيه» في هذه الآية تستبطنان معنيين بدلالات خاصة، فالأولى تحكي عن أنّ النبي محمد ﷺ لم يكن على علم بهذه الأخبار، والثانية تحكي عن أنّ هذه الأنباء وصلت إليه بواسطة وحي السماء^[١]؛ ما يعني أنّ الخبر الغيبي وإلقائه إلى النبي وحيّاً إلى جانب الإشارة إلى عدم حضوره في ساحة الأحداث؛ كلّها قرائنٌ تؤكد على عدم علمه وقومه بالأحداث التي ذُكرت في هذه الآيات.

والعلامة محمد حسين الطباطبائي قال في هذا المضمّار: «قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾، عدّه من أنباء الغيب نظير ما عدّت قصة يوسف (عليه السلام) من أنباء الغيب التي توحى إلى رسول الله، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وََمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢)، وأمّا ما يوجد من ذلك عند أهل الكتاب فلا عبرة به؛ لعدم سلامته من تحريف المحرّفين، كما أنّ كثيراً من الخصوصيات المقتصة في قصص زكريا غير موجودة في كتب العهدين على ما وصفه الله في القرآن»^[٢].

[١]- من الواضح أنّ النبي محمد ﷺ لم يكن حاضراً حينما أُلقيت الأقلام في الماء، فهو لم يشاهد ما حدث؛ لذلك قال بعض المفسرين إنّ هذه العبارة يُقصد منها السخرية بمن أنكر الوحي (انظر: مفاتيح الغيب، م. س، ج ٨، ص ٢١٩).

[٢]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج ٣، ص ٢٩٧.

- لا شك في أنّ تكرار عبارة «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ» مرتين مؤشراً واضحاً يفيد تأكيد القرآن الكريم على أنه لم يقتبس هذه الأخبار من أيّ إنجيل، بل هو مصدرٌ للغيب المكنون الذي شرّعت أبوابه للنبي محمد ﷺ، لذا حتّى وإن تشابهت بعض الأحداث التي ذُكرت في هذه الآية مع بعض ما ذُكر في إنجيل جيمس وادّعي أنّها مستوحاةٌ منه، يبقى سياق الكلام هو المحور الأساس لفهم معاني عباراتها، وهذا السياق مرتبطٌ بطبيعة الحال بالآيات السابقة واللاحقة لها، فضلاً عن أنّ الوحي الإلهي في القرآن الكريم له الأولوية على كل نصٍّ آخر.

- هناك سؤالٌ مهمٌ يُطرح على رينولدز في هذا المجال، وهو: ما هو المسوّغ لادّعاء أنّ كلمةً واحدةً تكرّرت ضمن سياق واحد وبفاصلة نصّية قصيرة جداً، ذات معنيين متباينين؟! من المؤكّد أنّ هذه الأزواجية في تحليل مفردة واضحة الدلالة، مؤشّرٌ على عدم تناسق أفكار صاحبها وفقدانه الاستقرار الذهني إبان عملية التفسير، فما يدعو للتعجب أنّه فسّر التكفّل في الآية ٣٧ من سورة آل عمران: ﴿كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ بكفالة زكريا لتربية مريم (عليها السلام)، بينما في الآية ٤٤ من السورة ذاتها: ﴿يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ فسّرها بخطبتها ليوסף النجار! على الرغم من أنّ مسألة الزواج تستبطن في مدلولها التكفّل بشؤون الطرف المقابل، لكنّ كلمة (كفل) ومشتقاتها في القرآن الكريم لا ترادف الزواج أو الخطبة مطلقاً.

- فضلاً عمّا ذُكر، فالأنجيل المعتبرة لدى المسيحيين -الأنجيل القانونية- لم تذكر سوى أنّ يوسف النجار هو زوج السيّدة مريم أمّ عيسى (عليه السلام) ولديه عدّة أولادٍ وبنات^[١]، لكنّها لم تتحدّث عن القرعة في خطبتها، بل أشارت إلى أنّه سافر معها إلى مصر وبعد مدّة قصيرة عادوا إلى الناصرة دون أن تذكر ما حدث بعد ذلك.

[١]- «وَجَاءَ إِلَيْهِ أُمُّهُ وَإِخْوَتُهُ، وَلَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَصَلُّوا إِلَيْهِ لِسَبَبِ الْجَمْعِ. * فَأَخْبَرُوهُ قَائِلِينَ: «أُمَّكَ وَإِخْوَتُكَ وَأَقْبُونَ خَارِجًا، يُرِيدُونَ أَنْ يَرُوكَ». * فَأَجَابَ وَقَالَ لَهُمْ: «أُمِّي وَإِخْوَتِي هُمُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ وَيَعْمَلُونَ بِهَا» (إنجيل لوقا، ٨: ١٩-٢١).

«فَجَاءَتْ حِينئذٍ إِخْوَتُهُ وَأُمُّهُ وَوَقَفُوا خَارِجًا وَأَرْسَلُوا إِلَيْهِ يَدْعُوْنَهُ. * وَكَانَ الْجَمْعُ جَالِسًا حَوْلَهُ، فَقَالُوا لَهُ: «هُوَذَا أُمَّكَ وَإِخْوَتُكَ خَارِجًا يَطْلُبُونَكَ». ٣٣ فَأَجَابَهُمْ قَائِلًا: «مَنْ أُمِّي وَإِخْوَتِي؟» * ثُمَّ نَظَرَ حَوْلَهُ إِلَى الْجَالِسِينَ وَقَالَ: «هَآ أُمِّي وَإِخْوَتِي، ٣٥ لِأَنَّ مَنْ يَصْنَعُ مَشِيئَةَ اللَّهِ هُوَ أَخِي وَأُخْتِي وَأُمِّي» (إنجيل مرقس، ٣: ٣١-٣٥)؛ وانظر أيضاً: إنجيل مرقس، ٦: ٣؛ إنجيل متى، ١٢: ٤٦؛ إنجيل يوحنا، ٧: ٥.

الأفكار الرئيسية:

- اتبع بعض المستشرقين نهجاً هرمنيوطيقياً في تفسير العبارات القرآنية، ومن جملتها عباراتٌ مرتبطةٌ بجانب من قصة السيدة مريم (ع)؛ مثل تعجب زوجة عمران لما أنجبتها، وتفسير مفردة (أقلام) الواردة في آية كفالتها.
- يرى بعض المستشرقين أنّ هذا التعجب الوارد في الآية أوقع مفسري النصّ القرآني في متاهاتٍ تفسيريةٍ؛ لأنّ القرآن الكريم لم يشِرْ إلى سببه؛ وهو لا يدلّ على تعجب زوجة عمران من إنجابها أنثى فقط، بل يحكي عن بأسها.
- لم يوضّح المدّعي مقصوده حينما اعتبر هذه العبارة مرتبطةً بالخطاب القرآني الذي وصفه بأنه يتمحور حول الشأن السامي للإنسان؛ من حيث كونه ذكراً أو أنثى، إذ لو كان قصده أفضلية الذكر على الأنثى في القرآن الكريم، فكلامه هنا لا موضوعية له ضمن تفسير هذه العبارة القرآنية؛ لكونها غير مرتبطة به.
- ادّعى بعض المستشرقين أنّ قصة مريم (ع) ضمن الآيات ٣٥ إلى ٥٠ من سورة آل عمران مستوحاةً من إنجيل جيمس المنتحل.
- على اختلاف المراد من مفردة أقلام (السهام/ القداح المبرية/ أقلام الأخبار/...) فهي بالنتيجة كانت عبارةً عن قطعٍ من الخشب التي تُكتب عليها أسماء المتنازعين لأجل معرفة الحلّ الأنسب للمسألة المختلف حولها.
- ادّعى بعض المستشرقين تعدد الآراء التفسيرية المطروحة في الآية ٤٤ من سورة آل عمران في قصة كفالة مريم (ع)، بما تتضمّنه الآية من عبارة غامضة الدلالة؛ وهي ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾.
- الاعتماد في تفسير العبارة على إنجيل جيمس المنتحل عديم الاعتبار؛ يعني تبني رؤية إنكارية وسلبية إزاء مضامين الآيات القرآنية!
- إنّ القرآن الكريم عادةً ما يذكر القصص بأسلوبٍ خاصٍّ قد لا يراعى فيه الترتيب

- الزمني للأحداث أحياناً؛ لأنَّ الغرض من ذكرها هو تحقيق أهدافٍ تربويةٍ.
- إنَّ أمعنا النظر في سياق الآية يثبت لنا سقم التفسير المتقدّم، فضلاً عن أنَّ الآية ٤٤ من سورة آل عمران لا تلمّح بأيّ شكلٍ إلى خطبة مريم ليوسف النجار، إذ من الواضح بمكان أنَّ الآيات السابقة لهذه الآية تتحدّث عن كفالة زكريا لها.
- عبارة «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» تدلّ على حدوث نزاعٍ بين القوم حول كفالة مريم ﷺ المشار إليها في الآية ٣٧، كما نستوحي منها أنَّ هذا النزاع لم يصل إلى نتيجة الأمر الذي اضطرَّهم للاقتراع.
- إنَّ الإنجيل المتحلل -أبوكريفا-، ليس من شأنه أن يتخذ مرتكزاً مناسباً لفهم مضمون الآية ٤٤ من سورة آل عمران التي أكّدت على أنَّ هذا الخبر غيبيٌّ ولا علم لأحدٍ به.

فكّر وأجب:

١. بين التفسير الاستشراقي للآيات التي تناولت قصّة وضع زوجة عمران لمريم ﷺ، مع مناقشتها ونقدها.
٢. ما هو التفسير الاستشراقي لمفردة (أقلام) الواردة في آية كفالة السيّدة مريم ﷺ؟ وكيف ناقشها ونفّدها؟
٣. ما هو التفسير الإسلامي الصحيح في قضيتي وضع زوجة عمران والأقلام.
٤. اشرح التفسير الاستشراقي لعبارة: «إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ؟» وكيف حاول المستشرقون توجيهه، على خلاف التفسير المعهود عند المسلمين؟
٥. كيف ناقش التفسير الاستشراقي لعبارة: «إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ؟» وما هي المؤاخذات الواردة عليه؟ وما هو الصحيح في تفسيرها؟

الدرس الثالث والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات

التي تتحدّث عن السيّدة مريم عليها السلام (٤): المحراب

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب) الواردة في الآيات التي تتحدّث عن السيّدة مريم عليها السلام.
٢. ينقد التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب) الواردة ويفنّده.
٣. يبيّن التفسير الصحيح الأوفق بالقرائن التفسيرية.



التفسير الاستشراقي لمفردة «محراب»

ادّعى بعض المستشرقين أنّ الآية ٣٧ من سورة آل عمران؛ وهي قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا 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﴾ هي من الآيات التي تتضمن عبارات ومفردات غامضة، كمفردة «محراب» التي استقطبت الأنظار نحوها.

أولاً: بيان التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب)

١. تفسير رينولدز لمفردة (محراب)

ادّعى غابريال سعيد رينولدز أنّ مفهوم الكلمة ضمن هذه الآية غير واضح؛ لذلك رفض تفسير المسلمين لها بأنها غرفة كانت مريم تتعبد فيها، وبرّر رأيه هذا بكون المسلمين يعتبرون المحراب مكاناً للحبس والعزل، لا للتعبد والخدمة الدينية، واستشهد بما نقل عن مقاتل الذي فسّره بأنه مكان حُست فيه مريم.

ونظراً لتأثر هذا المستشرق بمرتكزاته الفكرية بخصوص السيّدة مريم ﷺ واعتباره إيّاها امرأة كسائر النساء، اتّخذ رأي مقاتل المشار إليه مرتكزاً للتأكيد على سموّ عفتها وطهارتها^[1]، وفي هذا السياق قال: إنّ المصطلح العربي «محراب» لا يحكي عن غرفة بسيطة، بل يُراد منه أحد أجزاء المعبد، والكلمة تضرب بجذورها في اللغة السامية وترتبط بمفهوم (h r m) الذي يعني الأمر الممنوع والمقدّس، لذا فهي من الجذر نفسه للكلمة الحبشية (Mehram) التي تعني المكان المقدّس والحرم والمعبد والمصلّى.

وضمن إشارته إلى ما ذكر في الأناجيل وما فيها من بشرى بولادة النبي يحيى

[1]- Reynolds, Ibid., P.147.

لذكريا^[١]، اعتبر الكلمة مرتبطةً من ناحية الاشتقاق اللغوي بمصطلح «حرام» الذي وضّح المراد منه في الشريعة الإسلامية، ثمّ قال إنّ النطاق الذي لا يسمح لغير المطهّرين الدخول فيه.

وعلى هذا الأساس اعتبر كلمة «محراب» في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١)؛ بمعنى المكان المقدّس في المعبد، فذكريا حينما بُشّرَ بيحيى خرج إلى قومه من المحراب الذي كان يتعبّد فيه^[٢].

٢. تفاسير استشراقية على غرار تفسير رينولدز

الجدير بالذكر أنّ هذا الرأي طرّح من باحثين آخرين قبل رينولدز، فقد نقل العالم اللغوي آذرنوش عن أحدهم قوله: «كلمتا (حرم) و(محراب) موجودتان في اللغة الحبشية القديمة، وتعنيان المكان الخاصّ الذي يحظى باحترامٍ بالغ؛ بحيث لا يمكن لكلّ أحد الدخول فيه، لذا فهما مترادفتان مع الكلمتين العريبتين (حريم) و(حرم). العرب اقتبسوا كلمة (محراب) من الحبشيين وغيروا لفظها إلى (محراب)، لأنّ تغيير حرف الميم إلى الباء كان متعارفاً في اللغة العربية»^[٣]. و«المعجم العربية ذكرت معاني عديدةً لكلمة (محراب)، وكلّها تتمحور حول كونه مكاناً، لكنّه مكانٌ خاصٌّ وليس كسائر الأماكن، إذ يحظى بشأن رفيع من الناحيتين الروحية والمادية، فمن الناحية الثانية يعني الغرفة العليا، ومن الناحية الأولى يُراد منه صدر المجلس ومحلّ التهجد والعرش»^[٤].

[١] - «فَطَهَّرَ لَهُ مَلَائِكَةُ الرَّبِّ وَأَفْعًا عَنْ يَمِينِ مَذْبَحِ الْبُحُورِ. * فَلَمَّا رَأَتْ زَكَرِيَّا اضْطَرَبَ وَوَقَعَ عَلَيْهِ خَوْفٌ. * فَقَالَ لَهُ الْمَلَائِكَةُ: «لَا تَحْزَنْ يَا زَكَرِيَّا، لَأَنَّ طَلَبَتِكَ قَدْ سُمِعَتْ، وَأَمْرَاتُكَ الْيَسَابَاتُ سَتَلِدُ لَكَ ابْنًا وَتُسَمِّيهِ يُوحَنَّا. * وَيَكُونُ لَكَ فَوْحٌ وَابْتِهَاجٌ، وَكَثِيرُونَ سَيَفْرَحُونَ بِوِلَادَتِهِ، * لِأَنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا أَمَامَ الرَّبِّ، وَحَمْرًا وَمُسْكِرًا لَا يَشْرَبُ، وَمِنْ بَطْنِ أُمَّه يَمْتَلِئُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ» (إنجيل لوقا، ١: ١١-١٥).

[٢] - انظر: إنجيل لوقا، ١: ٨-٢٠/٢١-٢٢.

[٣] - آذرنوش، واکاوي و معادل یابی تعدادی از واژگان قرآن کریم (باللغة الفارسية)، ص ٤٢٤.

[٤] - م. ن، ص ٤٢٢.

والباحث تروبو قسّم المعاني التي ذكرت لكلمة (محراب) في اللغة العربية إلى أربعة أقسامٍ هي:

- المكان المرتفع
- المكان المقدّس
- محلّ الاعتكاف
- موضع الصلاة^[١]

ثانياً: نقد التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب)

الظاهر أنّ المعنى القرآني لهذه الكلمة يتناسب أكثر مع كلمتي (غرفة) و(معبد)،
للاّتي:

- أنّه ذُكر في الآية ١٧ من سورة مريم باسم (حجاب)^[٢]، حيث يُراد منه ذلك الحائل الذي حجب مريم ؑ عن أسرتها^[٣]؛ لذا يمكن تفسير الآيتين: ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٦-١٧) بأنّ مريم(ع) أرادت الانقطاع إلى الله عزّ وجلّ في مكان فارغ لا يشغلها فيه شيءٌ ولا يغفلها عن ذكره أيّ أمرٍ آخر، بحيث يكون هادئاً ومنعزلاً، لذلك جعلت بينها وبين أهلها حجاباً كي يُتاح لها تهذيب نفسها إلى أقصى حدٍّ ممكن^[٤].

- أكّد أحد الباحثين على أنّ (غرفة) تجسّد أفضل معنًى يمكن أن ينسب إلى هذه الكلمة بخصوص دلالتها في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾

[١]- واكاوي و معادل يابي تعدادي از واژگان قرآن کریم (باللغة الفارسية)، م. س.

[٢]- بهشتي، أحمد، عيسى پیام آور اسلام (باللغة الفارسية)، ص ١١٤.

[٣]- الرازي، محمّد بن عمر الفخر، مفاتيح الغيب، ج ٢١، ص ١٩٦.

[٤]- انظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٤٥.

ضمن الآية ٣٧ من سورة آل عمران، حيث أكد الله عزّ وجلّ فيها على أنّه أوكل تربيتها إلى زكريا الذي كان يجد لديها رزقاً كلّما يدخل عليها وهي في المحراب، لذا فالظاهر من عبارة «كُلَّمَا دَخَلَ» هو أنّ المحراب كان مقرّاً لها ومألوفاً من قبلها، كما أنّ كلمة (رزق) في الآية توحى إلى ذهن المستمع الطابع المتعارف في حياة البشر من حيث حاجتهم إلى الطعام في كلّ يوم الأمر الذي يجعل المحراب هنا أشبه بالغرفة من أيّ شيءٍ آخر، فهو بهذا الشكل عبارة عن غرفةٍ مختصّةٍ بشخصٍ معيّن وليس معبداً^[١].

كذلك نُسب هذا المعنى أيضاً إلى كلمة (محراب) المذكورة في الآية ٣٩ من السورة نفسها: ﴿فَدَاثَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾، إذ يُراد منه هنا الغرفة المختصّة بشخص، وعزا تفسيرها بهذا الشكل إلى أنّها أولاً على غرار محراب مريم ﷺ، وثانياً إلى عدم رواج المحراب بوصفه معبداً في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. كذلك اعتبر المحراب المذكور في الآية ١١ من سورة مريم: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ﴾ على غرار المحراب في الآية ٣٩ من سورة آل عمران^[٢].

استناداً إلى ما ذكر فقد رفض هذا الباحث الرأي القائل بأنّ المحراب يُراد منه المسجد الذي يصلّي فيه الناس.

[١]- آذر نوش، واکاوي و معادل بابي تعدادي از واژگان قرآن کریم، ص ٤٢٥.

[٢]- یری غابریال سعید رینولدز أنّ كلمة (محراب) المذكورة في الآية ٢١ من سورة مريم ﷺ تعني غرفة داوود، وفي الآية ١٣ من سورة سبأ تعني القصر أو القلعة.

Reynolds, Ibid., P.148.

يبدو أنّ هذه المعاني التي ذكرها رينولدز صحيحة، لأنّها بصيغة الجمع ولا بدّ من انسجامها مع الكلمات التي ذكرت في سياقها، وهي (تماثيل وجفان و قدور)؛ لذا يمكن القول أنّ كلمة محراب تعني البناء المرتفع. قال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانَ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣). (آذر نوش، واکاوي و معادل بابي تعدادي از واژگان قرآن کریم، ص ٤٢٧). معنى الكلمة في الآية ٢١ من سورة مريم ﷺ هو الغرفة العليا المشيئة فوق بناء مرتفع (م. ن، ص ٤٢٨). قال الرازي في تفسير هذه المفردة: «وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾، يقال تَسَوَّرْتُ السورَ تَسَوَّرًا إذا علوته، ومعنى ﴿تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ أي أتوه من سوره، وهو أعلاه. يقال تَسَوَّرَ فلان الدار إذا أتاه من قِبَل سورها، وأمّا المحراب فالمراد منه البيت الذي كان داوود يدخل فيه ويشغل بطاعة ربّه، وسمي ذلك البيت المحراب لاشتماله على المحراب» (مفاتيح الغيب، م. س، (كلمة تسوّر)).

- ورود تلميحات لهذه المفردة ضمن آيات أخرى تحدّثت عن زكريا عليه السلام، مثل كلمة «هنالك» في قوله تعالى: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران: ٣٨)؛ أي إنّه دعا الله عزّ وجلّ في المكان نفسه - أي المحراب - الذي كانت مريم عليها السلام فيه، أو أنّه دعاه في محرابه حينما رأى عظمة شأنها وقدسيتها؛ فطلب منه أن يرزقه ذريةً طيبةً؛ والمعنى الثاني أكثر انسجاماً مع الحكمة من وجود المحراب والتي تقتضي أن يكون في معزلٍ عن الآخرين، أي إنّ كلمة «هنالك» في الآية تدلّ على المحراب الخاصّ بزكريا؛ ويؤيّد ذلك مضمون الآية ٣٩ التي أشارت إلى أنّ زكريا كان قائماً يصلي في المحراب حينما بشرته الملائكة بيحيى: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ»، كما يؤيّد ما ذكر في الآية ٧ من سورة مريم: «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا»، حيث نستشفّ منها أنّ المحراب هو المكان الذي دعا فيه زكريا، وهو المكان ذاته الذي استجاب الله فيه دعاءه، وهو ما يثبت لنا من النتيجة التي أشارت إليها الآية ١١ من السورة نفسها: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا»، فضلاً عن أنّ الآية ٣٩ من سورة آل عمران تعدّ شاهداً على صوابيّة هذا المعنى.

فالمعنى المتحصّل لدينا من مضامين هذه الآيات أنّ كلمة (محراب) لا يراد منها المكان المخصّص للحبس، بل يُقصد منه ذلك المكان المخصّص للعبادة على انفراد، وهذا ما نلمسه في الآية ٣٧ من سورة آل عمران.

- المعنى الدلالي لاسم (مريم) قرينة على كون المحراب موضعاً يتفرّغ الإنسان فيه للعبادة والتهجّد، فالقرائن تفيد أنّ المحراب كان موضعاً لاختلاء الإنسان ومكاناً يتفرّغ فيه للتعبّد؛ بحيث يقطع جميع ارتباطاته مع البشر، ويتفرّغ إلى الله عزّ وجلّ فقط، وهو على غرار كلمة (مريم) التي تعني لغويّاً العابدة^[١].

[١]- وجدي، محمّد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ج ٨، ص ٧٤.

الأفكار الرئيسية:

- ادعى بعض المستشرقون أنّ الآية ٣٧ من سورة آل عمران؛ هي من الآيات التي تتضمن عبارات ومفردات غامضة، كمفردة «محراب» التي استقطبت الأنظار نحوها.
- يرى بعض المستشرقين أنّ مفهوم المفردة ضمن هذه الآية غير واضح؛ لذلك رفضوا تفسير المسلمين لها بأنّها غرفة كانت مريم تتعبّد فيها، وتبنوا معنى المكان المقدّس والحرم والمعبد والمصلّى.
- الظاهر أنّ المعنى القرآني لهذه الكلمة يتناسب أكثر مع كلمتي (غرفة) و(معبد).
- ذكر في الآية ١٧ من سورة مريم اسم (حجاب)، حيث يُراد منه ذلك الحائل الذي حجب مريم عليها السلام عن أسرتها، وليس ذلك إلا غرفة إقامتها.
- إنّ معنى (غرفة) تجسّد أفضل معنى يمكن أن ينسب إلى مفردة (محراب) بخصوص دلالتها ضمن الآية ٣٧ من سورة آل عمران، حيث أكّد الله عزّ وجلّ فيها على أنّه أوكل تربيتها إلى زكريا الذي كان يجد لديها رزقاً كلّما يدخل عليها وهي في المحراب، لذا فالظاهر من عبارة «كُلَّمَا دَخَلَ» هو أنّ المحراب كان مقراً لها ومألوفاً من قبلها.
- وردت تلميحات لهذه المفردة ضمن آيات أخرى تحدّثت عن زكريا عليه السلام، مثل كلمة (هنالك) في الآية ٣٨ من سورة آل عمران؛ أي إنّه دعا الله عزّ وجلّ في المكان نفسه -أي المحراب- الذي كانت مريم عليها السلام فيه.
- المعنى الدلالي لاسم (مريم) قرينة على كون المحراب موضعاً يتفرّغ الإنسان فيه للعبادة والتهجّد، فالقرائن تفيد أنّ المحراب كان موضعاً لاختلاء الإنسان ومكاناً يتفرّغ فيه للتعبّد؛ بحيث يقطع جميع ارتباطاته مع البشر، ويتفرّغ إلى الله عزّ وجلّ فقط، وهو على غرار كلمة (مريم) التي تعني لغويّاً العابدة.

فكروا جواب:

١. ما هو التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب)؟ وكيف استدلووا عليه؟
٢. كيف تناقش التفسير الاستشراقي لمفردة (محراب)؟
٣. بين التفسير الصحيح الأوفق بالقرائن التفسيرية.

الدرس الرابع والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات

التي تتحدّث عن السيّدة مريم عليها السلام (٥): الاصطفاء

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لآية اصطفاء السيّدة مريم عليها السلام.
٢. يناقش وينقد التفسير الاستشراقي لآية اصطفاء السيّدة مريم عليها السلام.
٣. يبيّن التفسير الصحيح للاصطفاء الوارد في الآية.



التفسير الاستشراقي لقوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ﴾

أولاً: بيان التفسير الاستشراقي للآية

سلط المستشرق غابريال سعيد رينولدز الضوء في تفسيره الآية ٤٢ من سورة آل عمران، على مسألة اصطفاء السيدة مريم عليها السلام على سائر النساء، ومما قاله في هذا الصدد: «القرآن في هذه الآية يشير إلى أن الله قد طهر مريم واصطفها على سائر نساء العالمين: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢). المشكلة التي واجهها المفسرون ليست قصصية، وإنما هي عقديّة، فالقرآن يفند فيها عقيدة المسلمين في أفضلية أهل بيت النبي محمّد؛ ويا ترى ما هو وجه أفضلية مريم على غيرها من النساء؟»^[1].

مناط الاصطفاء عند المستشرقين

من جملة الأفكار التي تبناها هذا المستشرق أن أفضلية السيدة مريم عليها السلام على سائر نساء العالمين -بحسب مضمون الآية- ليست بسبب تقواها وفضلها أو لأجل حملها وهي عذراء، بل لكونها ستحمل في بطنها كلمة الله^[2]، وقد استند في رأيه هذا إلى مضمون الآيتين ٤٩ و ٥٥ من السورة ذاتها، وهما:

- ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

- ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ اذْخُرِي فِي هَٰذَا السَّجَّةِ وَاجْعَلِ

[1]- Reynolds, Ibid., P.147.

[2]- Ibid.

الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْفِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾ (آل عمران: ٥٥).

واستنتج في نهاية المطاف^[١] أنّ الآية المذكورة تحكي عن سلام جبرائيل على مريم المذكور في إنجيل لوقا: «فَدَخَلَ إِلَيْهَا الْمَلَائِكَةُ وَقَالَ: «سَلَامٌ لَكَ أَيَّتُهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا! أَلَرَّبُّ مَعَكَ مُبَارَكَةٌ أَنْتِ فِي النِّسَاءِ»»^[٢].

وأما يوسف درّة الحداد، فهو حتّى وإن لم يُشر إلى وجه تفضيل السيّدة مريم (عليها السلام) على غيرها من النساء، لكنّه استنتج من الآية أفضلية المسيح على جميع البشر، فهو برأيه الصفة من بني آدم؛ لسببين: الأوّل أمّه التي اصطفاها الله عزّ وجلّ على جميع نساء العالمين: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢)، والثاني هو ذاته؛ بوصفه آخر أنبياء بني إسرائيل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧).

ثانياً: نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي، الآتي:

- هل قصد رينولدز أنّ هاتين الآيتين وما شاكلهما تثبت أفضلية السيّدة مريم (عليها السلام) على غيرها، أو أنّها تحكي عن معجزات النبي عيسى (عليه السلام)؟! أو إنّه بصدد بيان المعنى المقصود من عبارة (كلمة الله) التي يُراد منها عيسى وإثبات دوره في الألوهية؟!!

- لو كان مراد رينولدز من عبارة (والدة كلمة الله) كون المسيح آيةً في ولادته، فهذا المعنى معقولٌ ويمكن قبوله، وإلا فلا يقبل منه أيّ تفسيرٍ آخر؛ فالآية ٤٥ من

[1]- Reynolds, Ibid., P.147.

[٢]- إنجيل لوقا، ١: ٢٨.

سورة آل عمران^[١] وعددٌ من الآيات الأخرى وصفتها بأنه كلمة الله، وذلك لأنّ ولادته كانت فريدةً من نوعها في جميع نواحيها، أي إنّها تنمّ عن قدرة الله تعالى وإعجازه العظيم.

- لا شكّ في أنّ الله عزّ وجلّ له القدرة على خلق كلّ شيءٍ بمجرد أن يقول له «كن»، والمسيح عيسى (عليه السلام) خلق أيضاً بهذه الكلمة، لكن غاية ما في الأمر أنّه وُلد خارج النطاق المتعارف بين البشر -من غير أب- لذا فهو الآخر نتيجةً لهذه الكلمة، ولكن أطلق السبب على المسبّب هنا من باب المبالغة. كذلك نلاحظ في الآية ٤٢ من سورة آل عمران أنّ الملائكة ذكرت لوالدته مريم (عليها السلام) ثلاث خصائص هي: اصطفائها من قبل الله عزّ وجلّ، وتطهيرها، وتفضيلها على سائر نساء العالمين.

- إنّ «الهدف من تكرار التأكيد على طهارة مريم (عليها السلام) واصطفائها، هو تنزيهها من التّهم التي وُجّهت لها من قبل اليهود والنصارى وتفنيدها شبهاتهم؛ وإلا ليس هناك أيّ مبرر لأن يذكر الله تعالى اسمها في القرآن الكريم على الرغم من أنّه لم يذكر اسم أيّ امرأةٍ أخرى، إذ لا نجد فيه اسم غيرها من النساء»^[٢].

- الظاهر أنّ النتيجة التي توصل إليها الحدّاد في أفضليّة المسيح (عليه السلام) على غيره منبثقةٌ من رؤيته الإيديولوجية القائمة على مرتكزاته اللاهوتية، لذا لو تجرّد عن هذه المرتكزات المسيحية لأدرك أنّ النص في الآيتين المذكورتين لا يوحي بأيّ مفهوم يحكي عن أفضلية المسيح (عليه السلام) على الخلق قاطبة!

ثالثاً: المراد باصطفاء مريم (عليها السلام)

إنّ كلمة «اصطفاك» المذكورة في الآية كان لها تأثيرٌ على الآراء التي طرحها المستشرقون حين تفسيرهم الآية، وهي مشتقةٌ من كلمة (صفو) التي تعني خلوص

[١]- قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (آل عمران: ٤٥).

[٢]- طهراني، محمّد صادق، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ٥، ص ١٣٠.

الشيء^[١].

ونستشف من مضمون الآية أنّ السيّدة مريم عليها السلام بلغت مقامين، هما:

- مقام الاصطفاء

- مقام التطهير

مقام الاصطفاء بدوره على نحوين؛ هما:

• الاصطفاء على نساء العالمين

• الاصطفاء المطلق

١. اصطفاء غير مخصوص

الفعل (اصطفى) في قوله تعالى: ﴿اصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ تعدّى بحرف الجرّ (على)، ويعني أفضلية مريم على سائر نساء العالم، غير أنّ كلمة «اصْطَفَاكِ» التي ذُكرت قبل هذه العبارة، ذات معنى مطلق؛ لأنّ فعلها لم يتعدّد بحرف الجرّ المذكور، والاصطفاء هنا بمعنى الاختيار^[٢]، والمراد بشكل عام أنّ الله عزّ وجلّ طهرّ ذاتك^[٣].

وهذه العبارة تدلّ على إحدى فضائل السيّدة مريم عليها السلام والتي لا تختصّ بها بشكلٍ حصريّ، إذ من الممكن لغيرها من النساء أن تتحلّى بها.

وكلمة «طَهَّرَكِ» معطوفةٌ على «اصْطَفَاكِ»، وهذا العطف يدلّ على أنّ الاصطفاء هنا مطلقٌ، والتطهير غيرٌ مختصٌّ بها فحسب، فالسنة الإلهية جاريةٌ على اصطفاء الملائكة والمخلصين من بني آدم^[٤]؛ لذلك لقب النبي محمد صلى الله عليه وآله بالمصطفى؛ وعلى

[١]- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٦، ص٢٩٨، مادة (صفو).

[٢]- بهشتي، عيسى پیام آور اسلام، ص١٠٩.

[٣]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص٩٤.

[٤]- انظر: سورة الحج، الآية ٧٥؛ سورة ص، الآيتان ٤٦-٤٧؛ سورة النمل، الآية ٥٩.

هذا الأساس فالاصطفاء المذكور في الآية لا يحكي عن أفضليتها وتقدمها على غيرها^[١]. ويؤيد ذلك مضمون الآية اللاحقة: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّآكِعِينَ﴾ (آل عمران: ٤٣)، حيث جاءها الأمر بأن تقنت وتسجد وتركع؛ مقدمةً لتبشيرها بالمسيح الذي هو كلمة الله.

٢. اصطفاء في زمانها أم في جميع العصور؟

السؤال الذي يُطرح بخصوص ما ذكره غابريال سعيد رينولدز عن اصطفاء مريم (ع) على نساء العالمين، والذي ادعى فيه أنّ هذا الاصطفاء أوقع المفسرين المسلمين في حرجٍ اعتقاديٍّ؛ فحواه: هل الآية تدلّ على اصطفائها على نساء العالمين في جميع العصور والأجيال أو المقصود هو اصطفائها على نساء زمانها فقط؟

بعض المفسرين اعتبروا الآية شاهداً على أنّ مريم (ع) كانت أعظم امرأة في عصرها -أفضل نساء عالمها- وهذه الميزة لا تتعارض مع كون السيدة فاطمة الزهراء (ع) أفضل نساء العالم قاطبةً؛ لأنّ كلمة (العالمين) في القرآن الكريم وفي الاستخدام العرفي تعني جماعةً من البشر الذين يعيشون في أحد العصور، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧؛ ١٢٢)؛ فمن البديهي أنّ المقصود هنا هو تفضيل مؤمني بني إسرائيل على غيرهم ممّن عاصروهم^[٢].

٣. أفضليّة من جميع الجهات أو من بعضها؟

السؤال الآخر الذي يطرح في هذا المضمرة: هل إنّ أفضلية مريم (ع) على نساء العالمين يراد منها أفضليتها من جميع الجهات، أو أنّها أفضل من بعض الجهات فقط؟ بعض المفسرين اعتبروا تعدّي الاصطفاء بحرف الجرّ (على) يفيد أفضليتها على نساء العالم، والاصطفاء المطلق لها يدلّ على تقدمها من جميع الجهات عليهنّ، لا من جهة وضعها حملاً وهي عذراء؛ والفرق بين هذين الاصطفاءين؛ هو: أنّ الأوّل

[١]- عيسى پیام آور اسلام، م. س، ص ١٠٩.

[٢]- الشيرازي، تفسير نمونه، ج ٢، ص ٥٤٣.

صفة لها بحد ذاتها، والثاني صفة لها مقارنة مع الآخرين^[١].

وهذا الاستنتاج لا يبدو صحيحًا لتفسير قوله تعالى: ﴿اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾، إذ لا يمكن ادعاء أنّ المراد هنا اصطفاؤها من جميع الجهات؛ بحيث لا توجد امرأة في العالم قاطبة أفضل منها، بل نستشف من سياق الكلام وما ذكر في الآيات اللاحقة أنّ الأنسب هو القول بتفضيلها على سائر نساء العالمين؛ من حيث ولادتها وهي عذراء غير متزوجة، لا من جميع الجهات، فهذه الآيات تحكي عن تبشير الملائكة لها بحملها وهي عذراء دون أن يمسه بشر. إذًا، هذا المضمون يعني أنّها ليست أفضل من سائر نساء العالمين من جميع الجهات، بل هي أفضل منهن بحملها دون الاقتران بزوج وبفضل نفخ الروح الإلهية فيها، وهذا الحمل في الحقيقة هو أحد الأنبياء أولي العزم^[٢].

فالسيدة مريم عليها السلام ليست أفضل فقط من جميع نساء عصرها، بل أفضل من نساء جميع العصور، لكن لا من جميع الجهات، ولا في جميع الفضائل، وإنّما من حيث ولادتها وهي عذراء^[٣]؛ فهذه هي الميزة التي اختصت بها وفاقت على ضوئها سائر أقرانها من النساء، لذا يمكن القول: إنّ هذه السيدة الطاهرة تستبطن في ذاتها سرًا مكنونًا لا يوجد في نفس أيّ امرأة أخرى في العالم على مرّ العصور، حيث وصفها القرآن الكريم بالمصطفاة من الله عزّ وجلّ من بين جميع نساء العالمين، واصطفاؤها طبعًا لأجل هذا السرّ المبارك الذي جعلها وابنها من أعظم الآيات في عالم الخلق^[٤]. هذه الميزة ليست موجودة لدى أيّ امرأة أخرى سوى مريم؛ سواءً من الأجيال السالفة

[١]- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص٩٥.

[٢]- بعض المفسرين فسروا اصطفاء مريم عليها السلام من بين نساء العالمين بهدايتها ونزول الملائكة عليها و منحها كرامات فريدة، مثل ولادتها دون زوج، وتبرئتها من التهم التي وُجّهت لها من قبل اليهود، وكلام طفلها وهو في المهد، وكونهما آية للعالمين (انظر: البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٢، ص١٦٩).

[٣]- انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٨٩؛ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٤٥٧؛ الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص٣٦٢؛ الرازي، محمد بن عمر الفخر، مفاتيح الغيب، ج٨، ص٢١٨.

[٤]- انظر: سورة المؤمنون، الآية ٥٠.

أو اللاحقة، ولكن هذا لا يمنع أفضلية غيرها عليها بميزاتٍ أخرى، لذلك قيل: «ليس المقصود من اصطفاء مريم أنها اصطفيت على نساء عصرها فقط، بل المقصود منه اصطفائها على جميع نساء العالمين من الأوّلين والآخرين في ولادتها ابناً من غير زوج؛ فهذه الميزة مختصةٌ بها فقط؛ لكنّ هذا لا يعني عدم وجود امرأةٍ أفضلَ منها في العلم والتقوى والفضل والعبادة والعقل، ومثال ذلك تفضيل بني إسرائيل في القرآن الكريم وإكرامهم بنعم لم يُكرم بها غيرهم^[١]، فهذا لا يعني أفضليتهم في العلم والعمل على الآخرين، أو أفضلية الإنسان اليهودي على غيره، وإنما الأفضلية لهم كائنةً من حيث اختيار الأنبياء من بينهم جرّاء حاجتهم الماسّة إلى قيادتهم؛ وهذا الأمر طبعاً ينمّ عن ضربٍ من الانحراف لديهم لكونهم لم يطيعوا الأنبياء، بل تجرّوا عليهم فقتلوا بعضهم»^[٢].

صاحب تفسير الفرقان ضمن تأييده لهذا الاستدلال سلط الضوء على زمان الفعلين (اصطفاك وطهرك)، ثمّ وضّحهما قائلاً: «الفعالان اصطفاك وطهرك ماضيان، ما يعني عدم اصطفاء مريم (ع) على النساء اللاتي يأتين بعدها، والمقصود من قوله تعالى (العالمين) هو النساء اللواتي سبقن عهداها، أي أنّ الكلمة لا تشمل جميع النساء إلى يوم القيامة؛ إذ لو كان المقصود أنّها تشمل من يأتي بعدها من النساء أيضاً، فلا بدّ في هذه الحالة من وجود دليلٍ على ذلك، وهذا غير موجودٍ طبعاً. كلمة (العالمين) في الآية الثانية من سورة الحمد (ربّ العالمين) تشمل الخلق قاطبةً بقرينة كلمة (ربّ)، أي أنّ ربّ العالم بأسره؛ لكنّ معنى الكلمة محدودٌ بالنسبة إلى العباد ما يعني تحديد نطاق معناها إلّا مع وجود قرينةٍ توسّعه. وحتىّ إن وُجد دليلٌ على توسعة المعنى المقصود منها وقيل إنّ مريم (ع) قد اصطفيت من بين جميع نساء العالم من الأوّلين والآخرين -ولا يوجد لدينا دليلٌ على هذا الادّعاء- إلّا أنّ آية التطهير تؤكد على عظمة مقام السيدة فاطمة الزهراء (ع) بوصفه أعلى مقام»^[٣].

[١]- انظر: سورة البقرة، الآية ٤٧؛ سورة الدخان، الآية ٣٢؛ سورة الأعراف، الآيات ١٣٨-١٤٠؛ سورة المائدة، الآية ٢٠.

[٢]- الأملي، عبد الله الجوادى، تسنيم تفسير قرآن كريم، ج ١٤، ص ٢٣٥.

[٣]- طهراني، محمّد صادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ٥، ص ١٣٢.

أضف إلى ذلك فإن بعض الروايات ذكرت أربعة نساء هنّ الأفضل في العالم أجمع، في حين أنّ هناك رواياتٍ أكّدت على أنّ فاطمة عليها السلام هي الأفضل؛ ولا شكّ في أنّ تفضيل إحداهما على الأخرى -مريم وفاطمة- لا يتعارض مع كون كلّ واحدةٍ منهما سيّدة نساء العالمين، لأنّ فاطمة عاصرت عهداً تكاملت شخصية المرأة فيه وتحضّرت أكثر ممّا كانت عليه الأوضاع في العهود السابقة، لذا فهي أفضل من الصالحات الثلاثة اللواتي سبقنها^[١].

إذن يمكن القول بناءً على آراء المفسّرين أنّ كلّ واحدةٍ من هذه النساء الأربعة كانت متكاملةً في الفضل إبان عهدها، وفضائلهنّ متوازيةٌ مع بعضها وليست متعارضةً، كما أنّ الظروف الزمانية والتكامل الزمني يقتضيان أفضلية السيّدة فاطمة عليها السلام على سائر نساء العالم، ما يعني أنّها أفضل من هؤلاء الثلاثة.

[١] - انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٣، ص٢٣٤.

الأفكار الرئيسية:

- سلّط المستشرقون الضوء في تفسيرهم للآية ٤٢ من سورة آل عمران، على مسألة اصطفاء السيدة مريم (ع) على سائر النساء.
- من جملة الأفكار التي تبوّها أنّ أفضلية السيدة مريم (ع) على سائر نساء العالمين -بحسب مضمون الآية- ليست بسبب تقواها وفضلها أو لأجل حملها وهي عذراء، بل لكونها ستحمل في بطنها كلمة الله.
- استنتج بعض المستشرقين من الآية أفضلية المسيح على جميع البشر.
- الفعل (اصطفى) في الآية تعدّى بحرف الجرّ (على)، ويعني أفضلية مريم على سائر نساء العالم، غير أنّ كلمة «اصطفاك» التي ذكرت قبل هذه العبارة، ذاتُ معنى مطلق؛ لأنّ فعلها لم يتعدّد بحرف الجرّ المذكور، والاصطفاء هنا بمعنى الاختيار، والمراد بشكل عامّ أنّ الله عزّ وجلّ طهرّ ذاتك. وهذه العبارة تدلّ على إحدى فضائل السيدة مريم (ع) والتي لا تختصّ بها بشكل حصريّ، إذ من الممكن لغيرها من النساء أن تتحلّى بها.
- هل الآية تدلّ على اصطفاؤها على نساء العالمين في جميع العصور والأجيال أو المقصود هو اصطفاؤها على نساء زمانها فقط؟ والصحيح هو الثاني؛ لأنّ كلمة (العالمين) في القرآن الكريم وفي الاستخدام العرفي تعني جماعةً من البشر الذين يعيشون في أحد العصور.
- هل إنّ أفضلية مريم (ع) على نساء العالمين يراد منها أفضليتها من جميع الجهات، أو أنّها أفضل من بعض الجهات فقط؟ والصحيح هو الثاني؛ فالسيدة مريم (ع) أفضل من حيث ولادتها وهي عذراء؛ فهذه هي الميزة التي اختصّت بها وفاقت على ضوئها سائر أقرانها من النساء.

فكرواُجب:

١. ما هو التفسير الاستشراقي لآية اصطفاء السيِّدة مريمؑ؟
٢. كيف نقد التفسير الاستشراقي لآية اصطفاء السيِّدة مريمؑ؟
٣. ما هو التفسير الصحيح للاصطفاء؟

الدرس الخامس والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات

التي تتحدّث عن النبي محمد ﷺ (١)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لمفردتي (ضالّاً) و(فهدي) الوارديتين في سورة الضحى ويناقشها.
٢. يطّلع على التفسير الاستشراقي للآيات الأولى من سورتي المزمل والمدّثر.
٣. ينقد التفسير الاستشراقي للآيات الأولى من سورتي المزمل والمدّثر.
٤. يبيّن التفسير الصحيح لهذه الآيات والمفردات.



مدخل

التعارض التفسيري الموجود بين الآراء التي طرحها المستشرقون والآراء المطروحة في التفاسير الإسلامية لا يقتصر على الآيات التي أشرنا إليها في حق النبي عيسى والسيِّدة مريم عليهما السلام، بل نلمسه جلياً أيضاً في الآيات التي تنطرق إلى الحديث عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله ونبوته ورسالته وكتابه القرآن الكريم، فقد بادر هؤلاء إلى تفسير آيات وعبارات قرآنية تشير بشكل أو بآخر إلى هذه الرسالة المباركة أو شخصية صاحبها أو أسلوبه في التعامل مع شتى الأوضاع والأحداث إبان فترة بعثته؛ وفي ما يلي نتطرق إلى بيان تفاصيل ذلك بالشرح والتحليل والنقد في هذا الدرس والدروس اللاحقة.

التفسير الاستشراقي للآيات

التي تتحدّث عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله (أ)

الأسلوب الذي يتبعه غالبية المستشرقين في تفسير الآيات التي تتحدّث عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله، يتسم بطابع مختلف عن أسلوب التفسير المتعارف بين المسلمين.

وفي ما يلي نتطرق إلى بيان تفاصيل ما يرتبط بشخصية النبي صلى الله عليه وآله، على ضوء الآراء التفسيرية الاستشراقية المطروحة حول عدد من الآيات القرآنية، في هذا الدرس والدرس اللاحق.

أولاً: التفسير الاستشراقي للآية ٧ من سورة الضحى

قال تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (الضحى: ٧).

الآية السابعة من سورة الضحى هي إحدى الآيات التي طُرحت حولها نقاشات

تفسيرية استشرافية تمخّضت عنها آراء تختلف عما هو متعارف بين المسلمين، وذلك بمحورية كلمتي (ضالاً) و(هدى).

١. بيان التفسير الاستشراقي للآية

كلمة (فهدى) فسرها يوسف درة الحداد؛ بمعنى هداية الله تعالى نبيه محمداً ﷺ إلى الكتاب والإسلام؛ وهو يقصد من الكتاب (التوراة والإنجيل)، ومن الإسلام (النصرانية).

والقسّ المسيحي جوزيف قزّي المعروف بأبي موسى الحريري قال في تفسير هذه الآية: «ورقة [بن نوفل] هو الذي اكتشف محمداً ﷺ، وحينها كان عمره يتراوح بين خمس إلى سبع سنوات؛ وهذا هو المقصود من عبارة (وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)»^[١].

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآية

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- نستشف ممّا قاله الحدّاد والحريري أنّهما فسّرا الآية على ضوء رؤيتهما المتعصّبة القائمة على الاعتقاد بكون النبي محمداً ﷺ درس عند أستاذه ورقة بن نوفل، ومن هذا المنطلق تهكّما بالقارئ!

- تفيد بعض روايات السيرة أنّ النبي ﷺ فقد قرب الكعبة وعمره خمس سنوات، فبادر بعض الناس إلى البحث عنه، استجابةً لطلب من جدّه عبد المطلب، فعثر عليه ورقة ورجلٌ من قريشٍ فأرجعاه إلى جدّه^[٢]؛ لذا كيف يمكن الربط بين هذا الأمر الذي قد يحدث لكل طفل، وبين آية قرآنية؟! وقد ادّعى الحدّاد أنّ المقصود منها هو التذكير بهذا الأمر الذي حدث قبل أربعين سنةً لَمَّا فقد النبي عدّة ساعات!

[١]- الحريري، قسّ ونبيّ: بحث في نشأة الإسلام، ص ٤٠.

[٢]- انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٠، ص ٧٦٦؛ القرطبي، محمّد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج ٢٠، ص ٩٨.

- تبني الحددا رأياً تفسيرياً يتعارض مع دلالة الفعل (هدى)^[١]، وزعم أنّ المقصود من قوله: (فهدى) هو غسل التعميد للنبي محمد ﷺ، حيث قال: «ورقة عثر على النبي ﷺ وقام بتعميده». هذا الكلام ليس صائباً بكل تأكيد؛ نظراً لوضوح مضمون الآيات ٦ إلى ٨ من سورة الضحى، وبيان ذلك كما يلي:

• الاستفهام في الآية السادسة ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ ليس حقيقياً، بل هو استفهامٌ تقريرى، لذا فالمقصود أنه آواك عند جدك عبد المطلب حينما كنت يتيمًا. والآية السابعة: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ تعني أنك لم تكن تعلم بالسبيل إلى الدعوة ونحن أرشدناك إليه، لذا سوف تكلف بها قريباً ونهديك في الترويج لها.

حتى الذين فسروا الآية خلافاً لظاهرها وذكروا رأياً لا يمكن قبوله بزعم أنّ النبي ﷺ كان ضالاً عن سبيل الهدى، لم يقولوا إنه كان نصرانياً أو أنها تدل على تعميده؛ لذا كيف يمكن الاستدلال بها لادعاء أنّ دينه كان هو دين النصارى ذاته قبل أن يعلن الإسلام ديناً له؟! وما هو الدليل على أنها تعني انحداره من سلالة نصرانية؟!^[٢]

• تعميد الأطفال حسب التعاليم المسيحية هو مقدمة لدخولهم في الديانة المسيحية، ومبادرة أهلهم إلى القيام بذلك يدل على رغبتهم في أن يصبحوا على دينهم ويسلكوا المسلك النصراني منذ نعومة أظافرهم، ولا نجد أحداً يعبر عن هذا العمل بالهداية أو يعتبره علامة على الهدى، ومن هذا المنطلق لا يمكن ادعاء أنّ هداية النبي ﷺ المشار إليها في الآية تعني تعميده وهو في سن الخامسة^[٣].

ولا يختلف اثنان في وجود مسلمين قبل عهد النبي محمد ﷺ عرفوا بالتسليم المطلق لأوامر الله عزّ وجلّ وسيرهم على نهج التوحيد التام والخالص من شوائب الشرك والترديد والشرك؛ مثل خليل الله إبراهيم ﷺ الذي وصف في القرآن بأنه لم يكن يهودياً

[١]- هذا الفعل يعني التوجيه والإرشاد أو اللطف والرأفة. (انظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، كلمة (هدى)).

[٢]- انظر: الحداد، القرآن دعوة نصرانية، ص ٣٢١-٣٢٢.

[٣]- انظر: عصاصة، سامي، القرآن ليس دعوة نصرانية: رد على كتابي الحداد والحريري (القرآن دعوة نصرانية) (قسّ ونبي)، ص ١٠٤-١٠٥.

ولا نصرانياً: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧)؛ إذ نستشف من هذه الآية أنّ المسلم وفق المصطلح القرآني ذو معنى لغوي متعدّد الجوانب، حيث يُراد منه التسليم المطلق لأمر الله تعالى والتوحيد التام والخالص من كلّ شرك، وعلى هذا الأساس يوصف الأنبياء السابقون وأتباعهم بكونهم مسلمين، أي لديهم تسليم مطلق أمامه تبارك شأنه؛ لذا فالظاهر أنّ التعصّب الطائفي المسيحي هو الذي جعل هذا المستشرق يقيد مصطلح (مسلم) بالنصرانية فقط، وعلى هذا الأساس زعم أنّ النبي محمداً ﷺ كان نصرانياً.

- ليس من الصواب بمكان زعم أنّ المعارف القرآنية مستوحاة من الكتب السابقة، أو ادّعاء أنّ القرآن ليس سوى نسخةٍ عربيّةٍ من التوراة والإنجيل كما هو رأي الحدّاد؛ وذلك لما يلي:

- المشركون لم يكونوا مؤمنين بالأنبياء السابقين ولا بكتبهم؛ لذا لا موضوعية لأن يُقال إنّ القرآن اعتمد على التراث الديني القديم في استدلاله ضدّهم.

- الآية ١٩٦ في صدد ذكر خبرٍ غيبيٍّ للمشركين ودعوتهم إلى أن يتأكّدوا من حقيقة الأمر إن كان لديهم شكٌّ عبر الرجوع إلى أهل الكتاب وسؤالهم عنه، لأنّ كتبهم قد بشرت بمجيء القرآن، ومن البديهي أنّ علماء بني إسرائيل لم يكونوا على علم بتفاصيل المعارف القرآنية.

- كلمة (ضالًّا) في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ تعني الضلال عن النبوة؛ أي أنّك لم تكن نبياً وكنّت بعيداً عن النبوة، فهذاك الله تعالى وجعلك رسولاً؛ وبالتالي يُراد من الضلال هنا عدم النبوة والهداية، ويراد من الهدى منح الرسالة له، وهذا المعنى على غرار قوله تعالى في الآية ٥٢ من سورة الشورى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ﴾، وقوله تعالى في الآية ٣ من سورة يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾، وقوله تعالى في الآية ٤٩ من سورة هود: ﴿تِلْكَ مِنْ

أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا.

إذًا، المراد من كلمة (ضالًّا) في الآية ٧ من سورة الضحى هو عدم علم النبي ﷺ بشيء من النبوة قبل بعثه، وهو ما ذكره الطبرسي، حيث قال: «وجدك ضالًّا عما أنت عليه الآن من النبوة والشريعة؛ أي كنت غافلاً عنهما فهداك إليهما»^[١].

لا شك في أنّ الأنبياء قد اصطفاهم الله سبحانه وتعالى^[٢]، وهذا الاصطفاء ليس اعتبارياً طبعاً، بل كانت لديهم القابلية لحمل رسالة السماء، لذلك وقع الخيار عليهم، ومن جملة خصالهم الفريدة عدم صدور أي فعل قبيح أو منكر منهم، وعدم ارتكاب المعاصي؛ لذا فالرأي الأقرب إلى الصواب في تفسير كلمة (ضالًّا) التي تحدثنا عنها هو أنّ النبي محمد ﷺ لم يكن على علم بأحكام الشريعة أو أنّه لم يكن يعرف شيئاً عن نبوته، وهذا الرأي تؤيده الشواهد القرآنية، كذلك ينسجم مع المعنى الحقيقي لكلمة (ضلّ) ومشتقاتها^[٣].

ثانياً: التفسير الاستشراقي للآيات الأولى من سورتي المزمل والمدثر

١. بيان التفسير الاستشراقي للآيات

يرى المستشرق أوري روبين ضمن تفسيره الآيات الأولى من سورتي المزمل والمدثر أنّ القرآن وصف النبي محمد ﷺ بهاتين الصفتين ترغيباً له في الاستيقاظ وأداء مهمته التي كُلِّفَ بها، وفي هذا السياق احتمل أن يكون هذا الوصف مؤشراً على تراجع عن دعوته وعدم رغبته في مواصلة ما ابتدأ به^[٤]؛ ومن هذا المنطلق دعا إلى مراجعة الروايات التفسيرية التي فيها ذمٌ لشخصيته بغية فهم مدلول الآيتين الأولى والثانية من سورة المدثر، حيث اعتبر أنّ التفاسير السائدة بين المسلمين

[١]- مجمع البيان في تفسير القرآن، م. س، ج ١٠، ص ٧٦٦. وانظر: الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٤، ص ٧٦٩.

[٢]- انظر: سورة آل عمران، الآيات ٤٣-٤٤.

[٣]- شبيه هذا التفسير ذُكر في تفاسير الزمخشري والطبرسي والبيضاوي. (انظر: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ج ٥، ص ٥٥٨).

[4]- Rubin, "Muhammad", P.440; Idem. The shrouded messenger: On the interpretation of al - muzzammil & al - muddaththir, P.96- 107, P.100 -101, P.105 -106.

لهما قائمة على مرتكزات لاهوتية ودوغماتية، لذا لا يمكن قبولها، ومن ثم لا بد من تفسيرهما؛ وفقاً للتفسير التي فيها تأنيبٌ وذمٌّ له، فهذا هو الأسلوب الصحيح برأيه؛ حيث تؤكد الروايات التي أشار إليها على أنّ السبب في تدنُّر النبي ﷺ هو تماهله في تبليغ الرسالة المكلف بها أو عجزه عن ذلك، وهذا مؤشِّرٌ على تراخيه وانزوائه وعدم رغبته في مواجهة المشاكل التي كانت تعترض طريقه حين دعوته؛ واستدلَّ أيضاً بأنَّ الآيات اللاحقة تتضمَّن أوامر يُراد منها تغيير هذه الحالة السلبية والمبادرة إلى أداء المهمة بشجاعةٍ وتضحيةٍ^[1].

وضمن تحليله الموضوع نقل عن السهيلي كلاماً ذكر فيه قول النبي ﷺ «أنا النذير العريان»، أي الذي يؤدي مهامه بنشاطٍ وحزم، والنذير الذي يدنُّر نفسه بردائه لا يمكن أن يكون نذيراً عرياناً. رويين عقب على هذا الكلام قائلاً إنّ السهيلي يقصد أنّ وصف النبي بالمدنُّر يعني تقصيره في أداء واجبه باعتباره نذيراً لقومه، حيث أُطلقت عليه هذه الصفة جرأً تماهله وتراخيه؛ وقال إنّ هذه الكلمة كانت شائعةً بين العرب قبل الإسلام، لذا فالمعنى في هذا السياق يفيد الذمَّ والتوبيخ بحسب التفاسير الأكثر قدماً وناشئٌ من تلك البيئة التي لم تنتشر فيها فكرة عصمة النبي ﷺ على نطاق واسع بعدد. وعلى مرّ الأيام تغير مفهوم تدنُّره وتم تبريره إلى حدٍّ ما، أو على أقلِّ تقدير أصبح بمعنى لا يفيد الذمَّ ولا المدح، لكن مع ذلك فالمعنى الأساس للمزمل والمدنُّر يستبطن ذمّاً وتوبيخاً^[2].

٢. نقد التفسير الاستشراقي للآيات

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

[1]- Ibid.

[2]- Rubin, "The shrouded messenger: On the interpretation of al - muzzammil & al - muddaththir", P.100- 101, 105- 106.

الباحث فراد دونير تبني فكرةً مشابهةً لما ذهب إليه أوري رويين وطرح التفسير نفسه للعبارة الأولى من سورتي المدنُّر والمزمل، حيث ادّعى أنّ النبي محمداً ﷺ لم يكن راغباً في ارتداء ثوب الرسالة، لكن بعد أن تزايدت تجربته الدينية اتضح له وجوب تحمّل عبء هذه الرسالة وعدم جواز التنصّل عنها، لذلك قرّر أن يجعل دعوته الدينية علنيةً. Cf. Fred M. Donner, Muhammad & the believers: on the origins of Islam, P.41.

- يبدو أنّ هذا المستشرق تبني رؤيةً سلبيةً إزاء المعتقدات الإسلاميّة واعتبر مسألة العصمة من جملة المعتقدات التي ظهرت في عهد متأخّر من التاريخ الإسلامي؛ لذلك رجّح التفسير المذكور؛ لكنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ المراد الحقيقي من هذين المفهومين هو إشعار النبي ﷺ بأهمية تكليفه وتشجيعه على الارتقاء بمبادئ نبوته إلى أرفع الدرجات، وهو ما تحقّق على أرض الواقع بالفعل، فقد ارتقت هذه المبادئ بشكلٍ تصاعديٍّ وتكاملت طوال ٢٣ سنةً من بعثته المباركة.
- حتّى لو افترضنا أنّ هذه العبارات فيها تأنيبٌ وعتابٌ، لكنّها مع ذلك لا تدلّ على وجود نقصٍ في شخصية النبي ﷺ أو تقصيرٍ من جانبه في أداء التكليف الملقاة على كاهله؛ فضلاً عن أنّ الشؤون الشخصية والروحية له ليست هي المحور الأساس في العتاب هنا، وإنّما محوره هو طبيعة ارتباطه بالمهمّة المكلف بها؛ لذا لا نستشفّ من ذلك أيّ نقصٍ أو خللٍ في شخصيته المباركة، ومن ثمّ لا صوابيّة لما ذهب إليه هذا المستشرق حينما نسب الموضوع إلى عصمته والتأريخ الذي تمّ فيه الترويج لها على نطاقٍ واسعٍ.
- لا شكّ في أنّ كلّ خطوةٍ يتخذها الإنسان نحو الكمال توحى بوجود نقصٍ سابقٍ قبلها، لذا لو اعتبرنا عدم الكمال نقصاً، فهذا لا يعني بالضرورة وجود تقصيرٍ أو معصيةٍ، بل إنّ الحركة نحو الكمال لا تتوقّف وتجري بشكلٍ متواصلٍ^[١].
- سورة المدثر تُدرج ضمن أوائل السور المنزلة على النبي ﷺ، لذا ليس من الصواب اعتبار الأوامر الجادّة المذكورة فيها هادفةً إلى تربيته وتأهيله لأداء واجبه الحساس بوصفته نبياً مرسلًا، بل يُراد منها إضفاءً كمالٍ أكثر على شخصيته لا إزالةً نقصٍ منها.

[١]- للاطلاع على تفاصيل أكثر في هذا الموضوع، انظر: أحمد نجاد، برسي عتاب هاي قرآن درباره پیامبر ﷺ، ص ١٧٧-١٧٩.

والجدير بالذكر هنا أنّ مفهوم عصمة النبي ﷺ وسائر الأنبياء أشير إليها بتعابيرٍ عديدةٍ ضمن مختلف الآيات، ولكن تمّ تنقيحها بعد أن تبلور علم الكلام الإسلامي. (انظر: الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج ٢، ص ١٣٤).

- اعتبر السهيلي هذا الخطاب مستوحىً من حالة المخاطب بوصفه مخاطباً، وأكد على أنه أسلوبٌ متعارفٌ عند العرب في التعبير عن مودتهم لمن يوجهون الخطاب له، فهذا الخطاب كأنه لا يستبطن أيّ ذمٍّ وتوبيخ على الإطلاق، وهو ما ذكره القرطبي في تفسيره، حيث قال: «قَالَ السُّهَيْلِيُّ: لَيْسَ الْمُزْمَلُ بِاسْمٍ مِنْ أَسْمَاءِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَمْ يُعْرَفْ بِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ النَّاسِ وَعَدُّوه فِي أَسْمَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنَّمَا الْمُزْمَلُ اسْمٌ مُشْتَقٌّ مِنْ حَالَتِهِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا حِينَ الْخَطَابِ، وَكَذَلِكَ الْمُدْتَرُّ. وَفِي خَطَابِهِ بِهَذَا الْأِسْمِ فَاثْنَتَانِ: إِحْدَاهُمَا الْمُلَاطَفَةُ، فَإِنَّ الْعَرَبَ إِذَا قَصَدَتْ مُلَاطَفَةَ الْمُخَاطَبِ وَتَرَكَ الْمُعَاتَبَةَ سَمَّوهُ بِاسْمٍ مُشْتَقٍّ مِنْ حَالَتِهِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا...»^[١].

- كما هو واضحٌ من مضمون السورة، فالطابع العام لها زاخرٌ بالأنس والملاطفة والمواساة لخاتم الأنبياء ﷺ، لذا هل هناك مسوغٌ يدعونا إلى اعتبار أن الآية الأولى تستبطن توبيخاً له وتدلاً على ضعفه وتماهله في أداء وظائفه الرسالية؟! فضلاً عن ذلك، فإن سورة المدثر دعت في آياتها الأولى إلى إنذار الناس والتزام جانب الصبر في تنفيذ أوامر الله عز وجل، حيث أمر فيها بأن ينذر قومه وأن يصبر أمام أذى الكفار لأجل ربه، ثم أشارت إلى سخريتهم بالقرآن.

[١]- انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، ج ١٩، ص ٦٢.

الأفكار الرئيسية:

- الآية السابعة من سورة الضحى هي إحدى الآيات التي طُرحت حولها نقاشاتٌ تفسيريةٌ استشراقيةٌ تمخّضت عنها آراءٌ تختلف عما هو متعارفٌ بين المسلمين، وذلك بمحورية كلمتي (ضالاً) و(هدى).
- كلمة (فهدى) فسرها بعض المستشرقين؛ بمعنى هداية الله تعالى نبيه محمداً ﷺ إلى الكتاب والإسلام؛ وهو يقصد من الكتاب (التوراة والإنجيل)، ومن الإسلام (النصرانية). فيما ادعى آخرون أنّ ورقة بن نوفل هو الذي اكتشف محمداً ﷺ.
- فسّر المستشرقون الآية على ضوء رؤيتهم المتعصبة القائمة على الاعتقاد بكون النبي محمداً ﷺ درس عند أستاذه ورقة بن نوفل.
- تبنى المستشرقون رأياً تفسيرياً يتعارض مع دلالة الفعل (هدى)، وزعموا أنّ المقصود من قوله: (فهدى) هو غسل التعميد للنبي محمداً ﷺ!
- الرأي الأقرب إلى الصواب في تفسير كلمة (ضالاً) هو أنّ النبي محمداً ﷺ لم يكن على علمٍ بأحكام الشريعة أو أنّه لم يكن يعرف شيئاً عن نبوته.
- يرى بعض المستشرقين في تفسيرهم للآيات الأولى من سورتي المزمّل والمدثر أنّ القرآن وصف النبي محمداً ﷺ بهاتين الصفتين ترغيباً له في الاستيقاظ وأداء مهمته التي كُلف بها، وفي هذا السياق احتمال أن يكون هذا الوصف مؤشراً على تراجع عن دعوته وعدم رغبته في مواصلة ما ابتدأ به.
- هذا التفسير ينطوي على رؤية سلبية إزاء المعتقدات الإسلامية؛ ومنها: العصمة.
- المراد الحقيقي من هذين المفهومين هو إشعار النبي ﷺ بأهمية تكليفه وتشجيعه على الارتقاء بمبادئ نبوته إلى أرفع الدرجات، وهو ما تحقق على أرض الواقع بالفعل، فقد ارتقت هذه المبادئ بشكلٍ تصاعديٍّ وتكاملت طوال ٢٣ سنة من بعثته المباركة.
- الطابع العام للسورة زاخرٌ بالأنس والملاطفة والمواساة لخاتم الأنبياء ﷺ، وهو لا ينسجم مع التفسير الاستشراقي.

فكّر وأجب:

١. ما هو التفسير الاستشراقي لمفردتي (ضالاً) و(فهدى) الواردتين في سورة الضحى؟ وكيف ناقشه ونفّده؟
٢. بينّ التفسير الاستشراقي للآيات الأولى من سورتي المزمّل والمدّثر، مع مناقشته ونقده.
٣. بينّ التفسير الصحيح للآيات الأولى من سورتي المزمّل والمدّثر.
٤. بينّ التفسير الصحيح لمفردتي (ضالاً) و(فهدى) الواردتين في سورة الضحى.

الدرس السادس والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات التي تتحدّث عن النبي محمد ﷺ (٢)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لمفردة (أمّي) الواردة في القرآن وصفًا للنبي ﷺ.
٢. ينقد التفسير الاستشراقي لمفردة (أمّي) الواردة في القرآن.
٣. يبيّن التفسير الصحيح والأوفق بالقرائن التفسيرية لهذا الوصف (الأمّي).



مدخل

وُصِفَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِالْأَمِّيِّ، وَهَذَا الْوَصْفُ الَّذِي يُعْتَبَرُ وَاحِدًا مِنْ خِصَائِصِهِ الشَّخْصِيَّةِ ذُكِرَ بِصِيغَةِ الْمَفْرَدِ فِي الْآيَتَيْنِ ١٥٧ وَ ١٥٨ مِنْ سُورَةِ الْأَعْرَافِ، كَمَا اسْتُخْدِمَ هَذَا الْوَصْفُ بِصِيغَةِ الْجَمْعِ لِبَيَانِ حَالِ الْيَهُودِ وَالنَّسْرَانِيِّينَ الْعَرَبِ^[١].

وَعُلَمَاءُ اللُّغَةِ وَالتَّفْسِيرِ غَالِبًا مَا يُطْلَقُونَ هَذَا اللَّفْظَ عَلَى مَنْ لَا يَجِيدُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَسْتَدَلُّونَ عَلَى كَوْنِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَحِيًّا مُنْزَلًا مِنَ السَّمَاءِ؛ لِأَنَّ بِنِيَتَهُ اللُّغَوِيَّةَ الثَّرِيَّةَ وَمُضَامِينَهُ الْعَالِيَةَ وَتَعَابِيرَهُ الْاسْتِعَارِيَّةَ الْفَرِيدَةَ مِنْ نَوْعِهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَصْدُرَ مِنْ شَخْصٍ لَا يَجِيدُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ؛ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَبِيًّا مَرْسَلًا مَكَلَّفًا بِنَقْلِ الْوَحْيِ الْمَقْدَسِ إِلَى النَّاسِ^[٢].

وَتَتَرَاوَحُ التَّفَاسِيرُ الْاسْتِشْرَاقِيَّةُ لِهَذِهِ الْمَفْرَدَةِ بَيْنَ طَرَحٍ مُعَانَ تَنْتَاسِبُ مَعَ التَّفْسِيرِ الْإِسْلَامِيِّ، وَبَيْنَ تَحْمِيلِهَا مَعَانِيًّا سَلْبِيَّةً غَيْرَ مَنْسَجِمَةٍ مَعَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَفْسَّرُونَ الْمُسْلِمُونَ، وَغَالِبِيَّةُ الْمُسْتَشْرِقِينَ الَّذِينَ تَطَرَّقُوا إِلَى تَرْجُمَتِهَا أَوْ تَفْسِيرِهَا بِحِيَادٍ وَفِي مَنَآئِ عَنِ تِلْكَ الْفَرْضِيَّاتِ الْارْتِكَازِيَّةِ الرَّاسِخَةِ فِي أَذْهَانِهِمْ، تَوَصَّلُوا إِلَى نَتَائِجٍ تُشَبِّهُ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ.

أَوْلَا: التفسير الاستشراقي الموافق لتفسير المسلمين لمفردة (أمي)

يُمْكِنُ الْإِشَارَةُ إِلَى رَأْيِ الْعَابِدِيِّ وَفِيْشِرِ فِي هَذَا الْمَضْمَارِ، حَيْثُ يَقُولَانِ: «اعْتِمَادُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى الْجَانِبِ الْحَوَارِيِّ وَالشَّفَوِيِّ لِلْقُرْآنِ يُوْحِي بِعَدَمِ دِرَاسَتِهِ، وَهَذَا

[١]- انظر: سورة البقرة، الآية ٧٨؛ سورة آل عمران، الآيتان ٢٠، ٧٥؛ سورة الجمعة، الآية ٢.

[٢]- شاهسوندي؛ خانه زاده، تغيير مخاطب در قرآن: راهكار هاي ترجمه (باللغة الفارسية)، ص ٧٠-٧١. Also cf: Sebastian Gunther, "Muhammad the illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Quran & Quranic Exegesis", vol. 4, No.1, 2002, P.1.

الأمر يؤيد كون القرآن منزلاً عن طريق الوحي، ويدلّ على أنّه ليس ثمرةً لجهود إنسانٍ ماكر؛ لأنّه لم يمتلك القدرة على الكتابة، والدليل على عدم وجود بديلٍ أو نظيرٍ للقرآن وعلى عدم إمكانية تقليده، هو انتقاء مصطلحاته بشكلٍ حصريٍّ...»^[1].

كما أكّد كينيث كراغ هو الآخر على أنّ مصادر الكتاب الذي جاء به النبيّ محمدٌ ﷺ ليست موجودةً في الكتب ولا في المكتبات، وإنّما هي وحيٌّ إلهيٌّ، حيث يقول: «لم يحركه علمه، وإنّما شوقه هو الذي حركه؛ فالكلمات والجمل التي كانت تتدفّق... كانت تكتسب قدرتها من الوحي لا من المستندات والشواهد، فالنبيّ الأميُّ هو الذي لم يدرس ولا يقصد منه الجاهل، فالقرآن لم يولد من رحم التعلّم»^[2].

ثانياً: التفسير الاستشراقي المخالف لتفسير المسلمين لمفردة (أمي)

في مقابل التفسير الاستشراقي المتقدّم الموافق لتفسير المسلمين لمفردة (أمي)، هناك مستشرقون تبنوا رأياً آخر؛ إمّا على ضوء فرضياتهم القائمة على كون التعاليم الإسلاميّة منبثقةً من اليهوديّة والمسيحيّة، وأنّ القرآن مقتبسٌ من العهدين، وإمّا على أساس بعض الروايات التي تؤكد أنّ النبيّ محمدًا ﷺ كان يجيد القراءة والكتابة؛ حيث يتلخّص رأيهم في أنّ المعنى الذي يدلّ عليه مصطلح (أمي) قائمٌ على مسائلٍ عقديّةٍ وناشئةٍ منها، وهو بالتالي يُعدّ انعكاساً لنهجٍ شاع بين المسلمين بعد عهد ظهور النصّ القرآني وانتشر في بعض حلقات الدروس الدينيّة خلال الفترة التي تلت منتصف القرن الثاني الهجري^[3].

وهؤلاء المستشرقون ضمن ذكرهم سلسلةً من المعاني للمصطلح المذكور، طرحوا المعنى الذي يتبنونه استناداً إلى سياقاتٍ أو مبادئٍ تحليليّةٍ أخرى.

[1]- M. Abedi & M. J. Fischer, "Translating Quranic Dialogues: Islamic Poetics & Politics". In *Hermetics and Poetic motion, translation perspectives*, Vol. 5, P.115.

[2]- Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*, P.53.

[3]- Cf. Sebastian Gunther, "illiteracy", *EQ*, vol.2, P.492; Idem., "Muhammad the illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Quran & Quranic Exegesis", P.1.

١. الأمي هو العربي المحلي غير اليهودي

وليام مونتميري واط هو أحد المستشرقين الذين زعموا أنّ النبي محمد ﷺ تأثر بالنصوص المقدّسة لأهل الكتاب، ومن هذا المنطلق شكك في المعنى الشائع لمصطلح (أمي)، ولدى تسليطه الضوء عليه لم يستند إلى المعلومات القرآنية، ولا إلى تحليل سياق الآيتين اللتين ذكّرنا فيها، أو تحليل سائر موارد استعمالها القرآني؛ وإنّما اعتمد على منهج بحث تجريبيّ حول معلومات تاريخية وغير قرآنية، وممّا قاله في هذا الصدد: «المسلمون المتشدّدون يعتقدون بأنّ محمدًا ﷺ لم يكن يجيد القراءة والكتابة، إلا أنّ الباحثين الغربيين المحدثين شكّوا بهذه العقيدة، حيث اعتبروا أنّها ابتدعت لإثبات كون القرآن معجزة»^[١]. وفي كتاب آخر من مؤلّفاته^[٢] أيّد ما ذهب إليه بعض المستشرقين؛ من أمثال واين هورويتز ليفسّر الأمي بالشخص المحلي -العربي- أو غير اليهودي^[٣].

والجدير بالذكر هنا أنّ هورويتز، وإبراهيم إسحاق كاتش، وريتشارد بيل، وجون وانسبرو، وآرند جان فنسك؛ هم من جملة المستشرقين الذين يدّعون أنّ النصّ القرآني منبثق من تعاليم يهودية؛ بوصفه مقتبسًا من التوراة، وعلى أساس هذا الرأي اعتبروا أنّ كلمة (أمي) مرتبطة بكلمة عبرية تُستخدم لتمييز بني إسرائيل عن سائر القوميات، وضمن بيان مجال استخدامها صفةً للنبي محمد ﷺ قالوا إنّهُ وصف نفسه بالأمي؛ لكونه من العرب الذين وصفتهم الآية الثانية من سورة الجمعة بالأميين^[٤].

[١]- واط، محمد پیامبر و سیاستمدار (باللغة الفارسية)، ص ٥١.

[2]- Bell, Introduction to the Quran, P.34.

[3]- Native or Gentile.

[4]- Athamina, Kkalil, "Al - Nabiyy - al - umiyy: An Inquiry into the meaning of a Quranic verse", Der Islam, 69, issue1, (1992), P.61; Cf. Joseph Horovitz, Jewish Proper Names & Derivations in the Koran, Hildesheim: George Olms Verlag, (1964), P.46; Abraham Isaac Katsh, Judaism in Islam: Biblical & Talmudic backgrounds of the Koran & its commentary, P.7576-; Richard Bell, Ibid., P.34; Wansborough, Ibid., P.34

٢. أمّي مشتق من الأمة؛ ويقصد به الأمة العربيّة

والمستشرق النمساوي ألويس شبرنجر (Alyos Sprenger ١٢٢٨-١٣١٠هـ/ ١٨١٣-١٨٩٣م) هو من جملة المستشرقين الأوائل الذين أدلوا بدلوهم في هذا المضمار، حيث تبنّى رأياً عجيباً في تفسير مصطلح (أمّي)؛ ويمكن تلخيصه بالآتي: «كان يعتقد بأنّ النبيّ محمداً ﷺ كان يجيد القراءة والكتابة، كما قرأ كتابي (أساطير الأوّلين) و(صحف إبراهيم) اللذين يتضمّنان معتقدات القدماء وقصصهم وأديانهم»^[١].

كما اعتبر مصطلح (أمّي) مشتقاً من كلمة (أمة)، والمقصود منها هذا المعنى نفسه، أي الأمة؛ وقصده طبعاً هو الأمة العربيّة، حيث تشبه المصطلحين اللاتيني (Gens) واليوناني (Ethnos)^[٢].

٣. الأمّي مَنْ لا يعرف مضمون الكتاب المقدّس

يرى ثيودور نولدكه تفسير مصطلح (أمّي) بمن لا يعرف مضمون الكتاب المقدّس، لا من يجهل القراءة والكتابة^[٣]. ويُعتبر تفسيره هذا المصدر الذي استوحى منه المستشرقون المتأخرون المفهوم الدلالي له.

ودافع كلُّ من هورويتز وروودي بارت عمّا ذكره ثيودور نولدكه وكلود شيفالي، لذا ادّعى أنّ مصطلحيّ (أمّي) و(أميون) ظهرا لأول مرة في المدينة بعد أن هاجر النبي ﷺ إليها^[٤].

والنتيجة التي توصل إليها رودي بارت؛ فحواها: أنّ النبي محمداً ﷺ حينما استخدم كلمة (أمّي) لم يكن على علمٍ بالمعنى الاصطلاحي المتعارف لها عند

[١]- نقلاً عن: بلاشير، در آستانه قرآن (باللغة الفارسية)، ص ٥٠٧.

[2]- Cf. Sprenger, the life of Muhammad, P.101.

[٣]- انظر: نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص ١٣-١٤.

[4]- Horovitz, Ibid., P.46; Parret, "Ummi", EI.

اليهود، ومن ثمّ أضاف إليها معنًى جديداً^[١].

٤. الأميون هم أهل الكتاب الذين لا علم لهم بالكتاب المقدس

والباحثون الغربيون ضمن مساعيهم الرامية إلى إثبات رأيهم التفسيري لمصطلح (أميون)، استدّلوا بالآية ٧٨ من سورة البقرة، وفي هذا المضمّار ادّعوا أنّها تعني مجموعةً من أهل الكتاب الذين لا علم لهم بتعاليم النصّ المقدّس، فهم أناسٌ سدّجٌ كانوا جاهلين بما ذُكر في التوراة؛ وهؤلاء هم الذين يوصفون في الأدب اليهودي بـ«אמה זה ארם (Ammē hā- āreš)^[٢]» والنبي محمد ﷺ سمعه من يهود المدينة مثلما سمع مصطلح (أمّي) «אומות העולם (Ummōt hā- Ōlām)^[٣]»، لكنّه لم يفهم الاختلاف بينهما فتشوّش المعنى في ذهنه وحدث لديه التباسٌ^[٤].

والباحث أتش. جي. رايسنر عمّم معنى هذا الاصطلاح إلى نطاقٍ أوسعٍ واعتبره شاملاً لجميع يهود الحجاز^[٥]؛ بينما ألفراد غيوم قال إنّ الأميين لم يكونوا يهوداً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هم قوم اعتنقوا اليهوديّة، أي أنّهم ينحدرون من غير ذريّة بني إسرائيل^[٦].

ثالثاً: نقد التفسير الاستشراقي لمفردة (أمّي)

يرد على هذا التفسير الاستشراقي الآتي:

- مفردة أمّي مشتقة من الجذر اللغوي (أمم) الذي يعني الأصل والأساس لكلّ

[1]- Parret, "Ummi", EI.

[2]- Her mother ha venom.

[3]- Nations of the world.

[4]- Horovitz, Ibid., P.47; Katsh, Ibid., P.75- 76; Parret, Ibid.; Wansborough, Ibid., P.54; Bell, Translation of the Quran, P.11.

[5]- H. G. Reissener, "The Ummi Prophet & the Banu Israel of the Quran", P.276-281.

[6]- Alfred Guillaume, "The meaning of Amaniya in sura II: 78", P.41-47.

شيءٍ بحيث تنضم إليه أشياء أخرى^[١]؛ لذا فهي تعني أصل كل شيءٍ، وعلى مرّ الزمان تمّ تعميم استعمالها^[٢].

- الظاهر أنّ الرأي الصحيح هو ما تبناه غالبية المفسرين المسلمين^[٣] الذين فسروا مصطلح (أمّي) بمن لا شأن له بالقراءة والكتابة، لا من لا يجيدهما؛ لأنّ أصل الخطاب في هذه الآيات موجّهٌ إلى أهل الكتاب ولا سيّما اليهود، والآية التي ذُكر فيها هذا المصطلح في مقام بيان خصائص النبي الموعود كما هي مدوّنة في التوراة والإنجيل، والهدف منها التأكيد على واجب اليهود والنصارى إزاءه؛ لذا لا يُراد منها بيان ما إن كان متقناً لفنّ القراءة والكتابة أو لا.

- لا شكّ في أنّ القرآن معجزةٌ من منطلق نزوله على النبي محمد ﷺ الذي لم يدرس، حيث نزل عليه عن طريق الوحي، فجرى على لسانه في إطار ألفاظٍ وكما هو ظاهرٌ فالنصّ القرآني ذكر ثلاث خصائص له إلى جانب بعضها ضمن الآية المذكورة، وهي الرسول والنبي والأمّي، ومن المحتمل أنّه وُصف بها في التوراة والإنجيل^[٤]؛ إذ أراد القرآن تعريفه للقوم بالخصائص ذاتها التي وُصف بها في العهدين^[٥]، ومثال ذلك: الوعد بظهور نبيٍّ من ذرية إسماعيل (ع)، حيث نقرأ في التوراة: «يَقِيمُ لَكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِكَ مِنْ إِخْوَتِكَ مِثْلِي. لَهُ تَسْمَعُونَ»^[٦]. بعد ذلك نُقل فيها كلامٌ للربّ بهذا المعنى نفسه: «أَقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِ إِخْوَتِهِمْ

[١]- انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، كلمة (أمم).

[٢]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، كلمة (أمم)؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، كلمة (أمم)؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، كلمة (أمم).

[٣]- انظر: البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وإسرار التأويل، ج ٣، ص ٣٧؛ الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج ٥، ص ٤٩٥؛ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣١٠؛ ج ٥، ص ٧٥؛ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٥٥٩؛ مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٢، ص ٦٧.

[٤]- انظر: الأملي، تسنيم تفسير قرآن كريم، ص ٤٣٢.

[٥]- م. ن، ص ٤٣٨.

[٦]- سفر التثنية، الإصحاح الثامن عشر / ١٥.

مِثْلَكَ، وَأَجْعَلُ كَلَامِي فِي فَمِهِ، فَيَكَلِّمُهُمْ بِكُلِّ مَا أَوْصِيهِ بِهِ»^[١]. هاتان الآيتان المقتبستان من التوراة على ضوء عبارة إخوة بني إسرائيل، تشيران إلى بعث نبي من ذرية إسماعيل عليه السلام، وهو النبي الوحيد الذي يُبعث من هذه الذرية، وبالطبع لا نبي هنا سوى محمد ﷺ؛ والمقصود من عبارة «وَأَجْعَلُ كَلَامِي فِي فَمِهِ» هو أنه أمي لا شأن له بالقراءة والكتابة، بل يوصل كلام الله تعالى إلى الناس عن طريق الوحي الشفهي^[٢]؛ وهذا المعنى أشير إليه في إنجيل يوحنا: «وَأَمَّا مَتَى جَاءَ ذَلِكَ، رُوحُ الْحَقِّ، فَهُوَ يُرْسِدُكُمْ إِلَى جَمِيعِ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ لَا يَتَكَلَّمُ مِنْ نَفْسِهِ، بَلْ كُلُّ مَا يَسْمَعُ يَتَكَلَّمُ بِهِ، وَيُخْبِرُكُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ»^[٣].

- تفسير بعض المستشرقين للآمي بالعربي المحلي غير اليهودي، لا يقوم على أي معطيات قرآنية ولا يمكن إثباته لا في رحاب الروايات والسيرة النبوية، ولا على أساس التفاسير الإسلامية، لذا فهو مجرد استنباط شخصي لهؤلاء المستشرقين الذين تبنوه استجابة لمعتقداتهم وبقصد ادعاء صوابيتها، مع تجاهل الحقائق الراسخة والموثقة!

- دعوى اشتقاق مفردة أمي من الأمة؛ ويقصد بها الأمة العربية، هي دعوى عارية عن الصحة وتخالف مضمون النص القرآني وحتى النصوص غير القرآنية، إذ حينما نتبّع جذوره اللغوية ومعانيه الاصطلاحية لا نجد أيًا منها يدل على العرق والقوم؛ وعند استعماله للدلالة على المجتمع الإنساني، فهو يشير إلى فئة من الناس كالقبيلة أو عدد من القبائل ضمن نطاق ديني بحث لا ضمن نطاق عرقي وقومي^[٤]. وهذا المعنى متعارف قبل هجرة النبي ﷺ وبعدها بحيث تم تأكيده في السنوات الأولى من الهجرة ضمن الوثيقة التي كتبها والمعروفة بدستور المدينة، فقد ذكر فيها مرتان، مرة في المادة الأولى ومرة أخرى ضمن المادة ٢٥ ولا نلمس

[١]- سفر التثنية، الإصحاح الثامن عشر/ ١٨.

[٢]- شاكر، محمد كاظم، «بشارت هاي عهدین در مورد پیامبر اکرم»، ص ١٢٢-١٢٣.

[٣]- إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس عشر/ ١٣.

[٤]- الدامغاني، حسين بن محمد، قاموس القرآن، ص ٤-٤٢.

في أيّ منهما إشارة إلى العرق أو القوم^[١].

- تفسير الأمي بمن لا يعرف مضمون الكتاب المقدس، يرده أنّ القرآن الكريم أطلق على فئة من اليهود لقب (أميون)؛ على الرغم من وجود كتاب مقدس بين أيديهم^[٢].

- دعوى أنّ مصطلحي (أمي) و (أميون) ظهرا لأول مرة في المدينة بعد أن هاجر النبي ﷺ إليها تتعارض مع الترتيب التقليدي لنزول السور القرآنية وفق الآراء الإسلامية^[٣]، وتنسجم فقط مع الترتيب المطروح من الباحثين الغربيين^[٤]! كما أنه ليس هناك أي دليل قطعي يدلّ على أنّ اليهود القاطنين في المدينة كانوا يتحاورون باللغة العبرية التقليدية إبان إقامة النبي ﷺ فيها، وتفيد الوثائق التاريخية أنّهم كانوا يتحاورون بلهجة خاصة وصفها الكلبي بلسان يهود يثرب^[٥]؛ ولربما هذه اللهجة ذات ارتباط باللغة السريانية، لأنّ النبي ﷺ طلب من زيد ذات مرة أن يتعلّم السريانية لكونها بحسب الظاهر اللغة المعتمدة في مراسلاته مع اليهود^[٦].

فإذا اعتبرنا هذا الرأي مصيباً، وقلنا إنّ النبي ﷺ اقتبس مصطلح (أمي) من اللاهوت العبري، ففي هذه الحالة لا بدّ من القول إنّّه قد اقتبسها من اللغة الآرامية لا العبرية^[٧]؛ لذا لا صوابية لادّعاء أنّه سمعه من يهود المدينة وأقحمه في سورة الأعراف دون أن يعي مدلوله الحقيقي!

- تفسير الأميين بأهل الكتاب الذين لا علم لهم بالكتاب المقدس، يثير في الذهن

[1]- See: Uri Rubin. "the constitution of Medina", The constitution of Medina, Some notes", Studia Islamica, LXII, (1985), P.523, especially, P.12-17.

[٢]- انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ج١، ص٥٩؛ الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج١، ص٥٢٨.

[٣]- انظر: السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، ج١، ص١٢، ١٩.

[4]- Bell, Ibid., P.110.

[5]- Cf. Arthur Jeffery, The foreign vocabulary of the Quran, P.26.

[٦]- انظر: ابن حنبل، المسند، ج٥، ص١٨٢.

[7]- cf. Jeffery, Ibid., P.25.

تساؤلات عدّة تجعل من الصعب بمكان التصديق بما ادّعه هؤلاء المستشرقون، إذ بغضّ النظر عن كون المصطلحين المذكورين من ألفاظ الوحي المنزل على رسول الله ﷺ، وعلى افتراض أننا قبلنا ما ذكره؛ نسأل: هل إنّ النبي ﷺ كان حقاً في حيرة من أمره وقد التبس عليه الأمر في فهم هذين المصطلحين العبريين؟! لو كانت الإجابة بنعم، فيا ترى ما هو الدليل الذي جعلهم يبتون برأيهم هذا على نحو القطع واليقين؟! هل هناك شواهد في النصّ القرآني أو في المصادر التفسيرية تدلّ على ما قالوا؟! إذا لم تكن لديهم إجابة شافية عن هذه الأسئلة وما شاكلها -والحقّ أنّهم لا يمتلكون الإجابة- ففي هذه الحالة لا محيص لهم من الإذعان بأنّ النتائج التي توصلوا إليها قائمة على تخمين وتنظير وافتراض فحسب، وهي بهذا الوصف منبثقة من توجهاتهم الدينية ومرتكزاتهم العقديّة أو إنّها ناشئة من اعتمادهم على ما ذكره أسلافهم من آراء خاطئة وناقصة؛ لذا لا يمكن إدراج ما ذكره ضمن أسس التنظير العلمي.

الأفكار الرئيسية:

- تتراوح التفاسير الاستشراقية لمفردة (الأمّي) التي وقعت وصفاً للنبي ﷺ في القرآن بين طرح معانٍ تتناسب مع التفسير الإسلامي، وبين تحميلها معاني سلبية غير منسجمة مع ما ذهب إليه المفسرون المسلمون، وغالبية المستشرقين الذين تطرقوا إلى ترجمتها أو تفسيرها بحياد وفي منأى عن تلك الفرضيات الارتكازية الراسخة في أذهانهم، توصلوا إلى نتائج تشبه ما وقع عليه إجماع المسلمين.
- من التفاسير الاستشراقية لمفردة (الأمّي): العربي المحلي غير اليهودي، والمشتق من الأمة؛ ويقصد به الأمة العربية، ومن لا يعرف مضمون الكتاب المقدس، وأهل الكتاب الذين لا علم لهم بالكتاب المقدس.
- مفردة أمّي مشتقة من الجذر اللغوي (أمم) الذي يعني الأصل والأساس لكل شيء بحيث تنضم إليه أشياء أخرى؛ لذا فهي تعني أصل كل شيء، وعلى مر الزمان تمّ تعميم استعمالها.
- الرأي الصحيح هو ما تبناه غالبية المفسرين المسلمين الذين فسروا مصطلح (أمّي) بمن لا شأن له بالقراءة والكتابة، لا من لا يجيدهما.
- لا شك في أنّ القرآن معجزة من منطلق نزوله على النبي محمد ﷺ الذي لم يدرس، حيث نزل عليه عن طريق الوحي، فجرى على لسانه في إطار ألفاظ.
- أغلب التفاسير الاستشراقية لا تقوم على أيّ معطيات قرآنية ولا يمكن إثباتها لا في رحاب الروايات والسيرة النبوية، ولا على أساس التفاسير الإسلامية!

فكّر وأجب:

١. ما المراد بمفردة (الأمّي) في التفاسير الإسلامية؟ وما هو موقف المستشرقين منه؟ ولماذا؟
٢. ما هي التفاسير الاستشراقية لمفردة (الأمّي)؟ وكيف ناقشها ونقدها؟
٣. بين التفسير الصحيح والأوفق بالقرائن التفسيرية لهذا الوصف (الأمّي).

الدرس السابع والعشرون

التفسير الاستشراقي للآيات التي تتحدّث عن النبي محمّد ﷺ (٣)

أهداف الدرس:

على المتعلّم في نهاية هذا الدرس أن:

١. يتعرّف على التفسير الاستشراقي لعبارة (خاتم النبيّين) التي وردت في القرآن الكريم.
٢. يميّز بين التفاسير الاستشراقية الموافقة للتفسير المعهود للخاتمية عند المسلمين وبين التفاسير المخالفة له.
٣. يبيّن أدلة التفسير الإسلامي المنسجم مع الرؤية العقدية للخاتمية.
٤. يفنّد التفسير الاستشراقي لعبارة: (خاتم النبيّين) ومفهوم الختم.
٥. يتعرّف على دعوى المستشرقين أنّ النبي محمّد ليس أوّل نبي يُبعث إلى العرب وينقدها.



مدخل

دوّن المستشرقون الكثير من الدراسات والبحوث حول النبي محمد ﷺ تمحور بعضها حول تفسير الآيات والعبارات القرآنية التي لها ارتباطٌ مباشرٌ برسالته، لكن نجد فيها تفاسيرَ غيرَ معهودةٍ يتسم بعضها بصبغةٍ مناهضةٍ للإسلام؛ الأمر الذي يقتضي تسليط الضوء عليها بالشرح والتحليل والنقد في هذا الدرس والدروس اللاحقة.

التفسير الاستشراقي لعبارة «خاتم النبيين»

عبارة «خاتم النبيين» ذُكرت في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب، وقد طُرحت العديد من الفرضيات والآراء التفسيرية حولها من المستشرقين، وهذا التنوع لا يقتصر على فئة محدّدة منهم، بل نلمسه جلياً في دراسات التقليديين والمحدثين منهم على حدٍّ سواء، وكما هو معلومٌ فالتيار التقليدي هو الأوسع نطاقاً في الدراسات الغربية بشكلٍ عامٍّ.

ونصّ الآية هو: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

والمستشرقون كما ذكرنا اتخذوا مواقف متباينةً إزاء مضمون الآية ٤٠ من هذه السورة، نشير إليها في الآتي:

أولاً: تأييد المعنى المتعارف لكلمة «خاتم» ورفض فكرة التحريف

المستشرق ريتشارد بيل^[١] هو أحد الباحثين الذين عُرفوا باتّباعهم النهج التقليدي في الدراسات الاستشراقية، وعلى هذا الأساس فسّر كلمة (خاتم) في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب بمعنيين، مستنداً في ذلك إلى التراث الإسلامي في مجالي التفسير والتأريخ، لذا قال إنّها تدلّ على كون النبي محمد ﷺ مصدّقاً للأنبياء السابقين وخاتمهم؛

[١]- الالفت للنظر أنّ ريتشارد بيل ادّعى وجود تحريف وإضافات في الكثير من الآيات القرآنية، لكنّه لم يطرح هذا الادّعاء بالنسبة إلى الآية المذكورة.

وفي هذا السياق رفض رأي من ادّعى تحريف آيات هذه السورة بواسطة المسلمين^[١]؛ معتبراً قوله تعالى: ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ تأييداً لزواجه من مطلّقة ابنه بالتبني زيد بن حارثة، كما أكّد على وجود ارتباط بين هذه الآية والآية السابقة لها، وفسّرهما بالآتي: «لم يكن له [لمحمد] ولدٌ، بل هو نبيٌّ مرسلٌ لا يخشى أحداً في تبليغ رسالة الله، بل يخشى الله فقط»^[٢]. وقد اعتبر الآية ٤٠ أصيلةً لا تحريف فيها حذفاً أو إضافةً، حيث قال: «ليس هناك أيّ سبب يدعو لأن نشكك في مصداقية ذكر اسم محمد ﷺ في هذه الآية؛ بحيث نعتبرها محرّفةً وأنّ فيها إضافةً خارجةً عن النصّ القرآني»^[٣].

والمستشرق كارل إرنست وصف عبارة خاتم النبيين بأنها تحكي عن دور النبي محمد ﷺ في تاريخ البشرية، فهو كالختم الذي يطبع في نهاية الرسالة بعد إتمام نصّها، ومما قاله في هذا الصدد: «على الرغم من أنّ القرآن في بعض مواضعه لم يميّز بين الأنبياء ولم يرجّح بعضهم على بعض، لكنّه في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب اعتبر محمداً ﷺ خاتماً لهم، وتأثيره في التأريخ كالختم الذي يطبع في نهاية الرسالة، حيث امتدح في هذه الآية»^[٤].

لا يمكننا تحديد مقصود إرنست من علاقة الختم الذي يطبع في نهاية الرسالة بهذه العبارة، فيا ترى هل يقصد منه التصديق أو إتمام النبوة وختمها؟ ولكن بما أنّه في مقام الحديث عن تفضيل القرآن للنبي محمد ﷺ، فمن المحتمل أنّه يقصد الختم ذاته الذي يطبع في نهاية الرسالة لا مجرد التصديق؛ وهذه الخصوصية فقط تعدّ ميزةً فارقةً لخاتم الأنبياء ﷺ على غيره.

[١]- تطرّق ريتشارد بيل لبيان ما قاله المستشرق المعاصر هورويتز في تفسير عبارة (خاتم النبيين)، حيث قال: «على الرغم من أنّ جوزيف هورويتز احتمال أنّ العبارة تدلّ على معينين، هما: ختم النبوة، والتصديق برسالات الأنبياء السابقين؛ لكنّه مع ذلك احتمال أنّها من صياغة محمد نفسه».

Bell, Ibid., vol. 2, P.101.

[2]- Ibid.

[3]- Bell, Ibid., vol. 2, P.101-102.

[4]- Ernst, Carl W., Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World. Chapel Hill: University of North Carolina Press, (2003), P.80.

أوري روبين هو الآخر رفض فكرة تحريف هذه الآية، ومما أكد عليه في هذا المضمار: «أقل ما يمكن وصف سورة الأحزاب به، هو تناسق بنيتها مع البنية القرآنية، وهي لم تحرف بحذف أو إضافة، كما أشارت بوضوح إلى مسألة ختم النبوة»^[1]. وفسر كلمة خاتم وفق المعنى المتعارف منها، وهو كون النبي محمد ﷺ آخر حلقة في سلسلة النبوة، كما اعتبره مصدقاً لسائر الأنبياء وفقاً؛ لما جاء في سائر الآيات^[2].

ثانياً: عدم تأييد المعنى المتعارف لكلمة «خاتم» ورفض فكرة التحريف

رفض بعض المستشرقين دلالة عبارة (خاتم النبيين) على ختم النبوة ببعثة النبي محمد ﷺ، على الرغم من أنهم لم يشككوا في مصداقية الآية، ولم يدعوا تحريفها، ومن هؤلاء: فرانتس بوهل، وألفورد تي. ولش، حيث زعما أن الإسلام ليس سوى صورة أخرى من اليهودية أو المسيحية، وكل ما فيه من تعاليم وقضايا أخرى، مستوحى من الأديان السابقة؛ ومن هذا المنطلق فسرا العبارة السابقة بالتصديق، ورفضاً رأي من قال بدالاتها على خاتمية النبوة؛ باعتبار أنه تفسير غير أصيل، وإنما هو منبثق من أهداف عقديّة تنصب في خدمة المسلمين. ومما قاله بوهل في هذا السياق: «غالبية المسلمين يعتقدون أن محمداً هو آخر وأعظم نبي، إلا أن هذا الاعتقاد ناشئ مما ذكر لاحقاً في تفسير الآية ٤٠ من سورة الأحزاب؛ لذا لا بد من التمييز بين المعتقدات الدينية والآراء الكلامية التي تبناها المسلمون في فترة متأخرة من [نزول القرآن] وبين النتائج التي يتم التوصل إليها في الدراسات السوسولوجية والتاريخية الحديثة»^[3]. ويبدو من كلامه أنه يرجح تفسير العبارة المذكورة بالتصديق، حيث قال: «هناك من يعتقد بأن النبي حينما كان في المدينة لم يكن يفكر في إيجاد دين جديد، بل كان في صدد إحياء الدين الصحيح الذي جاء به الأنبياء السابقون»^[4].

[1]- Rubin, Ibid., P.66.

[2]- Cf. Idem., "Muhammad", EQ, Vol. 3, Edited by Jane Mc Auliffe, Leiden, New York & Koln: E. J. Brill, (2003), P.444.

[3]- Buhl, F.; Welch, A. T., "Muhammad", EI, Vol. 7. 2 nd. Edition, (2005), P.368.

[4]- Ibid.

ثالثاً: تشكيك بعض المستشرقين بمفهوم الختم

شكك بعض المستشرقين بمفهوم الختم -بمعنى الإنهاء- المستوحى من كلمة (خاتم) في قوله تعالى: ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾، وعلى هذا الأساس زعموا أنّ المقصود منه هو التأخر من الناحية الزمانية، حيث ارتكزوا في رأيهم هذا على أدلة لغوية وشواهد تاريخية؛ وهؤلاء لا يندرجون ضمن فئة معيّنة، بل منهم باحثون تقليديون وفيهم محدثون أيضاً.

المستشرقان يوحنان فريدمان وديفيد باورز^[١] شككا بمسألة خاتمية النبوة المشار إليها، فكل واحدٍ منهما تطرق إلى تحليل الموضوع وفق رؤاه الخاصة^[٢].

وادعى فريدمان أنّ المراد من وصف النبي محمد ﷺ بكونه خاتم النبيين في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب، هو مدحه وبيان أفضليته على سائر الأنبياء، لذا يمكن تفسير العبارة بـ(أفضل النبيين)؛ فهذا هو المقصود منها^[٣].

وقد شكك المستشرق يوحنان فريدمان بكون المقصود من هذه العبارة هو أنّ النبي محمد ﷺ كالختم لرسالة السماء^[٤]، واستند إلى شواهد من المصادر القديمة ليستتج أنّ جذر الفعل (ختم) لا يوحي بكون كلمة (خاتم) تعني نهاية النبوة في هذه العبارة، وإنما يُراد منها التصديق والتأييد لما جاء به الأنبياء والرسل السابقون^[٥].

وأما ديفيد باورز فقد حلل الكلمة على ضوء ما ذكر من توضيح لتركيب

[1]- Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islam"; a revised version of the article appears in idem, Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background, P.49-82.

[2]- Cf. Rubin, Ibid., P.65-96

[٣]- استند يوحنان فريدمان في رأيه هذا إلى ما استتجه إغنتس غولدتسيهر الذي ذكر العديد من الأدلة التي اقتبسها من المصادر القديمة لإثبات أنّ كلمة (خاتم) تدلّ على الأفضلية.

Cf. 10. Friedmann, Yohanan. "Finality of Prophethood in Sunni Islam". Jerusalem Studies in Arabic & Islam, 7, (1986), 214, foonote, 133.

[4]- Cf. Fridmann, P.213.

[5]- Ibid., P.184.

(kh-t-m) في معجم وليام لين^[١] وقال إن أردنا معرفة المعنى الواقعي لكلمة (خاتم)، فالأجدر عدم تحليل مدلولها ضمن النصّ القرآني، بل لا بدّ من مقارنة استخدامها القرآني مع النصوص القديمة السابقة لظهوره^[٢]، ومن هذا المنطلق استنتج أنّها عبارة عن استعارة لغوية وتعني أنّ النبي محمد ﷺ؛ كالختم في سلالة الأنبياء؛ وهو مصدّق لرسالاتهم؛ وفي هذا السياق استدلّ بالنصوص اليهودية^[٣] والمسيحية^[٤] والمندائية^[٥]؛ ليُدّعي على أساسها أنّ هذه الاستعارة تُستخدم فيها للدلالة على تصديق النبوة أو تحقّقها بالفعل، كذلك ادّعى عدم اشتغالها على ما يثبت أنّها تعني نهاية عهد إرسال الأنبياء وختم النبوة^[٦].

ونستشفّ من تحليله هذا أنّ القرآن الذي جاء به النبي محمد ﷺ عبارة عن حلقة في سلسلة النبوة التي حلقتها الأُولى النبي إبراهيم ﷺ، وبما أنّ التوراة والإنجيل أنزلا على النبيّين موسى وعيسى ﷺ قبل القرآن، يكون تفسير التركيب الاستعاري (خاتم النبيين) في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب هو: الوحي المنزل على النبي محمد ﷺ مصدّق لما أوحى سابقاً إلى اليهود والمسيح، أو أنّه يثبت تحقّقه، ومن ثمّ فالنبي على ضوء شهادته هذه هو كالختم الذي يُطبع على النصوص الموحاة سابقاً تأييداً لها.

وبادر هذا المستشرق إلى تفسير الآية المذكورة على أساس رؤية تجديدية، وتصور أنّ فكرة ختم النبوة لدى المسلمين تبلورت على ضوء عبارة (خاتم النبيين) في عهد بعيدٍ عن زمن نزول النصّ القرآني، وفي هذا السياق تطرّق إلى تحليل المعنى المقصود من كلمة خاتم على ضوء مدلول العبارة الأُولى من الآية التي ذكر فيها وربط

[1]- Lane, Edward William. Arabic - English Lexicon. Beirut, Lebanon, (1865) Book 1, part 2, s. v. kh - t - m. P.708-710.

[2]- Cf. Powers, Ibid., passim, P.95.

[٣]- انظر: سفر حجي ٢: ٢٣؛ سفر دانيال ٩: ٢٤.

[٤]- انظر: رسالة بولس إلى أهل غلاطيا ٩: ٢.

[5]- Xua`stva`ni` ft: Studies.

in Manichaeism, 196 (text 175, ll. 173-80).

[6]- Powers, Ibid., P.52.

الموضوع بقضية ما إن كان للنبي ﷺ ولدٌ أو لا؛ فاستنتج أنه من الممكن أن يكون آخر نبيٍّ شريطة ألا يكون له ولدٌ، وزعم أن هذا الشرط هو الذي جعل المسلمين يضعون الآية ٤٠ في نهاية مقطوعة قرآنية تتكوّن من خمس آياتٍ لكي يثبتوا عدم بنوّة زيدٍ للنبي، ومن ثمّ يثبتون ادّعاءهم بأنه آخر نبيٍّ^[١].

رابعًا: نقد التفسير الاستشراقي لعبارة: ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ ومفهوم الختم

بعد عرض التفسير الاستشراقي لآيات الختم ومفهومه في الدرس السابق، نستكمل في هذا الدرس نقد هذا التفسير الاستشراقي، فنقول: إن أمعنا النظر في سياق الآية وما يكتنفها من قرائنٍ سابقةٍ ولاحقةٍ، إلى جانب متابعة معاني ألفاظها وعباراتها في المصادر اللغوية، نتوصل إلى نتيجةٍ فحواها بطلان ما ذكره هؤلاء المستشرقون؛ لأنهم تجاهلوا المسائل الآتية:

كلمة (خاتم) مشتقة من الفعل (ختم)، ويرى علماء اللغة أنّ تاءها لو كانت مفتوحة، فهي تعني الختم الذي يُطبع على الرسالة وما يُختم به^[٢]. ومعنى هذه الكلمة في اللغات السامية هو معناها ذاته في اللغة العربية^[٣]. والمصدر (الختم) بمعنى طبع الشيء مشتق من الفعل (ختم)، لذا لو قرئ اسم الفاعل المشتق منه بكسر التاء، فهو يعني الطبع^[٤].

فالمصادر اللغوية تشهد بأنّ الخاتمية في كلا معنيها المشار إليهما تدلّ في الحقيقة على الختم-الطبع- للنبوة^[٥]، ووصف النبي محمد ﷺ بأنه خاتم النبيين هو من باب الاستعارة، ويشير إلى أفضليته عليهم؛ وإذا قرأنا الكلمة بكسر التاء فالمقصود هنا أنّه الختم-الطبع- الذي به تعلن نهاية بعثة الأنبياء، ومن ثمّ فهو آخر نبيٍّ مرسلٍ

[1]- Powers, P.53.

[٢]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، كلمة (ختم).

[3]- Cf. Jeffery, Ibid., P.121.

[٤]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، كلمة (ختم).

[٥]- باكتشي؛ آخرون: «خاتم النبيين»، الموسوعة الإسلامية الكبيرة، ج ١٦، ص ٥٨٢.

من قبل الله تعالى؛ وإذا قرأناها بفتح التاء فالمقصود ما يتختم به الإنسان في إصبعه، وبه يتم ختم القراطيس^[١].

إذًا، عبارة خاتم النبيين تعني ختمه؛ كالطابع على رسالات الأنبياء، وعلى أساس هذا المعنى استدلّ المفسّرون بها على عدم بعثة أيّ نبيّ بعده إلى يوم القيامة^[٢].

ذكر الباحث وليام لين في معجمه ثلاثة توضيحاتٍ لكلمة خاتم، هي:

اسمٌ مفتوحٌ التاء بمعنى الختم والطبع.

اسم فاعلٍ مكسور التاء بمعنى نهاية الشيء وآخره.

يشير إلى الفعل (خَتَمَ) الذي له معنيان، أحدهما الطبع والختم وإيجاد نقشٍ على شيءٍ، والآخر إتمام الشيء^[٣].

- عبارة (خاتم النبيين)، سُبقت بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾، ويمكن اعتبار هذا الكلام تعقيماً على ما ذكر في الآية ٤ من السورة ذاتها والآيات السابقة لها التي تحدّثت عن الظّهارة والتبني، فالمتعارف بين العرب إبان العصر الجاهلي أنّ أحكام الابن المولود من صلب الإنسان تنطبق بالكامل على الابن بالتبني، لكنّ الإسلام أبطل هذا العرف بتشريع قرآنيّ ضمن الآية ٤ التي أكّدت على أنّ من يتبنّاه الإنسان لا يُعدّ كالابن المولود من صلبه: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾، لذا لا تُطبّق الأحكام ذاتها عليهما.

[١]- انظر: ابن جزي، محمد بن عبد الله، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ١٥٣؛ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٣٢٥.

[٢]- انظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٢٢، ص ١٣؛ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٤٦.

[3]- Lane, s.v. kh. t. m.

بعد ذلك أشار النصّ القرآني إلى مسألة إرث غير الأرحام، حيث أكد على عدم استحقاقهم له، ثمّ تحدّث عن الميثاق الذي أخذه الله تعالى من أنبيائه.

إذًا، الآيات التي هي مدار البحث والتحليل تستبطن أحكامًا وتشريعات جديدةً من نوعها، حيث نبذت ما كان متعارفًا في عهد الشرك والجاهلية وعبادة الأوثان، لذا يمكن الاستدلال من محتواها على خاتمية النبي محمد ﷺ وتكامل الأحكام التي جاء بها؛ وللتأكيد على هذه الحقيقة وصفه الله تعالى بأنه (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ)، أي أنّ نبوته هي خاتمة المطاف لرسالات السماء، ثمّ تمّ تأييد مضمون هذه العبارة بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

- قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ جاء تعقيبًا على العبارة الأولى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾؛ أيّ إنّهُ توضيحٌ أُريدَ منه بيان أنّ النبي ﷺ في مستوى الأنبياء وليس كسائر المؤمنين، وهذه الآية لها ارتباطٌ مباشرٌ بالآيتين ٣٨ و ٣٩ اللتين أشارتا إلى قضية زيد، حيث تعدّ فصل الخطاب في الموضوع؛ ونصّ الآيتين المذكورتين هو: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾. يريد الله عزّ وجلّ هنا تبرئة رسوله من كلّ نقصٍ وعيبٍ وإزالة الحرج عنه، والتأكيد على أنّ زواجه من زينب طليقة زيد كان شرعيًا بالكامل وجاء بأمرٍ منه تعالى، فهو سنّةٌ دينيةٌ لا غبار عليها.

- إنّ جزئيّ الآية ٤٠ من سورة الأحزاب يشيران إلى مقامين من مقامات النبي محمد ﷺ بالنسبة إلى المؤمنين وسائر الأنبياء والمرسلين، وهما:

المقام الأوّل: ليس أبا أحدٍ من الرجال.

المقام الثاني: خاتم الأنبياء والرسول.

لذا لا صوابية لما استنتجه ديفيد باورز وغالبية المستشرقين^[١] من تفسيرهم إياها

[١]- هناك مستشرقون سبقوا ديفيد باورز في تفسير العبارة بهذا الأسلوب.

بإدعائهم أنها تنفي عنه إنجاب ولد بلغ سن الرشد.

هذه الكلمة (خاتم) حتى وإن فُسِّرت بمعنى الجمال والزينة للأنبياء، لكن عند تطبيق هذا المعنى على عبارة (خاتم النبيين)، لا يعني ذلك نفي مدلولها الحقيقي الظاهر من لفظها والذي يُراد منه النهاية، لذا يمكن اعتبار الجمال والزينة من مستلزمات هذا المدلول، أو ربما هما معنيان استعاريان كما قال أحد الباحثين^[١].

خامساً: دعوى أنّ النبي محمد ليس أول نبي يُبعث إلى العرب!

ذهب المستشرق «فرانتس بوهل» إلى أنّ قصّتي صالح وهود تناقضان دعوى النبيّ محمد ﷺ في أنّه لم يرسل من قبله نبيّ إلى العرب^[٢]. وقد حاول «تيودور نولدكه» إثارة شبهات حول بعض الحوادث التي حدثت في بداية الدعوة المحمّديّة سيراً على هذا الاتجاه؛ إذ من المعروف أنّ حادثة نزول القرآن على النبيّ محمد ﷺ بدأت بقوله -تعالى-: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق، الآية ١)، ولكنّ «نولدكه» فسّرها تفسيراً غريباً وشاذّاً، حيث ذهب إلى أنّ معناها (عظ)؛ ليرتّب على ذلك نتيجة أرادها، مفادها: إنّ كلمة (قرآن) لم يصبها التطوُّر في اللغة العربيّة، وإنّها مأخوذة من كلمة سريانيّة على وزن (فعلان)^[٣]، وأصحاب هذا التوجّه هدفهم التشكيك في مصداقيّة القرآن ذاته ومصدره^[٤].

Cf. E. g. E. Landau - Tasserion: Adoption, Acknowledgement of Paternity & False Genealogical Claims in Arabian & Islamic Societies. In BSOAS 66 (2003), P.169.

من جملة الفرضيات الأخرى التي طرحها باورز في هذا الصعيد، أنّ الآية باعتبارها نصّاً تامّ المعنى، فهي تدلّ بوضوح على وجود ارتباط بين ختم النبوة بمحمد ﷺ وعدم وجود ولد له.
Powers, Ibid., P.68, 149. See also IDEM: "Adoption" in Oxford Bibliographies in Islamic Studies. Ed. John O. Vol. I, New York: Oxford University Press, (2016), Not Yet published.

[١]- باكتشي، أحمد، «تفسير»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ١٥، ص ٥٨٢.

[٢]- انظر: زناتي، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، حرف الباء، على الرابط الآتي:
<http://rasoulallah.net/ar/articles/article/7172/>

[٣]- انظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٣١-٣٢.

[٤]- انظر: السجستاني، سليمان بن الأشعث، كتاب المصاحف، مقدّمة الكتاب بقلم آرثر جيفري، ص ٤.

إذن، اتَّهام هذا المستشرق ليس موجَّهًا إلى القصص القرآنيِّ فحسب، بل هو موجَّه إلى القرآن جملة، وهو في ذلك يتَّخذ منهجًا مخالفًا لما ظهر عليه موقف المستشرقين في الأفكار السابقة؛ ذلك أنَّه يتَّخذ من القصص القرآنيِّ منطلقًا لا لنفيه وادِّعاء كذبه، ولكن للادِّعاء بأنَّ هذا القصص يثبت تناقض النبيِّ محمدٍ ﷺ والقرآن الذي أثبت أنَّه نبيُّ العرب.

لقد اتَّخذ هذا المستشرق من بعض الآيات القرآنيَّة منطلقًا لمزاعمه، ومن هذه الآيات: قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص: ٤٦)، وقوله -سبحانه-: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة: ٣)، وقوله -عزَّ وجلَّ-: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (يس: ٦)، وقوله -جلَّ جلاله-: ﴿وَمَا آتَيْنَاهُم مِّن كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِن نَّذِيرٍ﴾ (سبأ: ٤٤)؛ إذ ذهب إلى أنَّ هذه الآيات تثبت عدم وجود رسل أرسلت إلى العرب قبل الإسلام، في الوقت الذي يزعم أنَّ قصتيِّ صالح وهود تثبتان غير ذلك، محاولًا الاستدلال ببعض الآيات التي تبيِّن وجود رسل قبل الإسلام، من ذلك قوله -تعالى-: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّن أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤)، وقوله -تعالى-: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ﴾ (الأعراف: ٧٣)، مدَّعيًا أنَّ في ذلك تناقضًا بين هذه الآيات؛ ما يعني زعمه أنَّ القصص القرآنيِّ يقدِّم مادةً تاريخيَّة متضاربة ومتناقضة.

والمستشرقون هنا يحاولون ضرب الآيات بعضها ببعض للوصول إلى الغاية التي يريدونها، مع أنَّه ليس بين هذه الآيات أيُّ تضارب أو تناقض؛ إذ إنَّ الآيات الأولى تبيِّن أنَّ الذين أنذرهم النبيِّ محمدٌ ﷺ لم ينزل عليهم قبل القرآن شيء، ولم يكن هناك نذير قبله فيهم، أي إنَّ الآيات -هنا- فيمن وقع عليهم فعل الإنذار؛ وهم قريش، فقد

كانت أمة جاهلة لم ينزل فيهم نذير قبل محمد ﷺ؛ بدليل أنهم كانوا يقولون لو جاءنا نذيرٌ أو أنزل علينا كتاب لكننا أهدى من غيرنا، فلما أن من الله -تعالى- عليهم كذبوا وكفروا. في حين أن المراد من قوله -عز وجل-: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤) هو أنه ليس هناك أمة لبني آدم إلا وقد أرسل الله -تعالى- لها نذيرًا.

وهذا دليلٌ واضحٌ على عدم إمام المستشرقين بالعلوم الإسلامية، ولا سيما في ما يتعلق بجانبها اللغوي؛ إذ من الواضح لمن يتأمل في الآيات الأولى أنها لم تقصد بـ«القوم» عموم العرب منذ البدء وإلى عصر الدعوة المحمدية، وإنما تقصد ذلك الجيل الذي يستوعب قوم العرب الذين عاصروا نبوة محمد ﷺ وآبائهم القرييين. وهذا هو الواقع حقًا؛ حيث انقطع الوحي الالهي فترة من الزمن، ولم يرسل رسول إليهم أو يظهر نبي بينهم. وعليه، فلا تناقض بين الآيات الأولى والثانية^[١].

[١]- انظر: زناتي، «المستشرق سيدرски -القصص القرآني مستقى من المصادر اليهودية والمسيحية-»، حرف السين.

الأفكار الرئيسية:

- عبارة «خاتم النبيين» ذكرت في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب، وقد طرحت العديد من الفرضيات والآراء التفسيرية حولها من المستشرقين.
- المعنى المعهود لهذه العبارة عند المفسرين المسلمين هو أن النبي محمد ﷺ هو آخر الأنبياء الإلهيين (ع) الذين ختم الله تعالى بهم النبوة والرسالة.
- اتخذ المستشرقون مواقف متباينة إزاء هذه العبارة بين مؤيد للمعنى المتعارف لكلمة «خاتم» ورفض فكرة التحريف، وبين مؤيد للمعنى المتعارف لكلمة «خاتم» مع رفض فكرة التحريف.
- شكك بعض المستشرقين بمفهوم الختم - بمعنى الإنهاء - المستوحى من كلمة (خاتم)، وزعموا أن المقصود منه هو التأخر من الناحية الزمانية، حيث ارتكزوا في رأيهم هذا على أدلة لغوية وشواهد تاريخية؛ وهؤلاء لا يندرجون ضمن فئة معيّنة، بل منهم باحثون تقليديون وفيهم محدثون أيضاً.
- ادعى بعض المستشرقين أن المراد من وصف النبي محمد ﷺ بكونه خاتم النبيين في الآية ٤٠ من سورة الأحزاب، هو مدحه وبيان أفضليته على سائر الأنبياء، لذا يمكن تفسير العبارة بـ(أفضل النبيين).
- كلمة (خاتم) مشتقة من الفعل (ختم)، والمصادر اللغوية تشهد بأن الخاتمية في كلا معنيها المشار إليهما تدل في الحقيقة على الختم - الطبع - للنبوة، وعبارة خاتم النبيين تعني ختمه؛ كالطابع على رسالات الأنبياء.
- ذهب بعض المستشرقين إلى أن قصتي صالح وهود تناقضان دعوى النبي محمد ﷺ في أنه لم يرسل من قبله نبي إلى العرب.
- من الواضح لمن يتأمل في الآيات الأولى أنها لم تقصد بـ«القوم» عموم العرب منذ البدء وإلى عصر الدعوة المحمدية، وإنما تقصد ذلك الجيل الذي يستوعب

قوم العرب الذين عاصروا نبوة محمد ﷺ وآبائهم القرييين.

- ادعى بعض المستشرقين أن النبي ﷺ استقى معارفه الموجودة في القرآن من الديانات السابقة عليه: كاليهودية، والمسيحية، والزرادشتية، والمانوية، والوثنية الجاهلية في بلاد العرب. ومن الأباطيل التي تحدثوا عنها: قصة الإسراء والمعراج، مدعين أنها مستقاة من مصادر زرادشتية.
- كيف يستقيم ذلك مع أن شبه الجزيرة العربية لم تكن تعرف قبل الإسلام غير الوثنية التي كانت الدين الشائع؛ بجوار القلة من أتباع الديانات السماوية اليهودية والمسيحية؟! كيف ذلك والنبي لم يكن يجيد القراءة والكتابة؟! كيف ذلك ولم تسمع العرب بتلك القصص من قبل، لا القصة ذاتها، ولا قصة شبيهة بها؟!
- إن هذه القصة مأخوذة -على أشهر الآراء- من العصر الساساني، ومكتوبة باللغة الفارسية، فهل كان محمدًا ﷺ على إلمام باللغة الفارسية؟! أم تراه عاش في العصر الساساني؟!

فكر وأجب:

١. ما هي التفاسير الاستشراقية الموافقة للتفسير المعهود عند المسلمين لعبارة ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾؟
٢. بين التفاسير الاستشراقية المخالفة للتفسير المعهود عند المسلمين لعبارة ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾.
٣. بين أدلة التفسير الإسلامي المنسجم مع الرؤية العقدية للخاتمية.
٤. ما هي الردود الواردة على التفسير الاستشراقي لعبارة ﴿خاتم النبيين﴾ ومفهوم الختم؟
٥. بين دعوى المستشرقين مناقضة قصتي صالح وهود لدعوى النبي محمد ﷺ في أنه لم يرسل من قبله نبي إلى العرب، مع تنفيذها.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: العهدان القديم والجديد والأنجيل

ثالثاً: المصادر والمراجع العربية

١. ابن جزي، محمد بن عبد الله: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، ط ١، بيروت، منشورات دار الأرقم، ١٤١٦هـ.
٢. ابن حنبل، أحمد: المسند، بيروت، منشورات دار صادر، ١٣١٣هـ، أوفست للنسخة المطبوعة في مصر - القاهرة.
٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ط ١، بيروت، منشورات مؤسسة التأريخ.
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ط ٣، بيروت، منشورات دار صادر، ١٤١٤هـ.
٥. ابن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط ٤، بيروت - دار الفكر المعاصر؛ دمشق - دار الفكر، ١٩٨٧م.
٦. أحمد نجاد، أمير: برسي عتاب هاي قرآن دربارہ پیامبر ﷺ، رسالة دكتوراه مدونة باللغة الفارسية، جامعة قم، ٢٠١١م.
٧. آذر نوش، آذر تاش: واكاي و معادل يابي تعدادي از واژگان قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ط ١، طهران، منشورات الجهاد الجامعي في مدينة طهران، ٢٠١١م.
٨. أشرفي، عباس: مقايسه قصص قرآن و عهدین (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات «دستان»، ٢٠٠٣م.
٩. الألوسي، محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

١٠. الأملي، عبد الله جوادي: تسنيم تفسير قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ط ٣، قم، منشورات «إسراء»، ٢٠٠٢-٢٠١٤ م.
١١. الأندلسي، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
١٢. الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان: البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، منشورات دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.
١٣. البار، محمد علي: الله جلّ جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم دراسة مقارنة، ط ١، دمشق، دار القلم؛ بيروت، الدار الشاميّة، ١٩٩٠ م.
١٤. باكتشي، أحمد: «تفسير»، مقالة نشرت في (دائرة المعارف بزرگ اسلامي) باللغة الفارسية، طهران، منشورات دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٩٩ م.
١٥. _____، ترجمه شناسی قرآن كريم روى كرد نظرى و كاربردى (باللغة الفارسية)، ط ١، طهران، منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠١٣ م.
١٦. _____، درس گفتارهايى درباره نقد متن (باللغة الفارسية)، ط ١، طهران، منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠١٢ م.
١٧. باكتشي، أحمد؛ وآخرون: «خاتم النبيين»، مقالة نشرت في الموسوعة الإسلامية الكبيرة، تحرير: كاظم موسوي بجنوردي؛ وآخرون، إيران، منشورات مؤسسه دائرة المعارف الإسلامية، ٢٠٠٨ م.
١٨. باور، توماس: ثقافة الالتباس.. نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة: رضا قطب، ط ١، بيروت - بغداد، منشورات الجمل - مكتبة التنوير، ٢٠١٧ م.
١٩. بدوي، عبد الرحمن: دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى

- الفارسية: حسين سيدي، ط١، مشهد، منشورات «به نشر»، ٢٠٠٤م.
٢٠. _____، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر، لا. ت.
٢١. البروسوي، إسماعيل حقّي: روح البيان، ط١، بيروت، منشورات دار الفكر.
٢٢. بكر، محمّد إبراهيم: قراءات في حضارة الإغريق القديمة، لا ط، القاهرة، الهيئة العامّة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.
٢٣. بلاسي، محمد السيد علي: المعرّب في القرآن، ط١، ليبيا، جمعية الدعوة الإسلاميّة العالمية، ١٣٦٩هـ/ ٢٠٠١م.
٢٤. بلاشير، ريجي: القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، تعريب: رضا سعادة، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م.
٢٥. _____، در آستانه قرآن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمود راميار.
٢٦. بهشتي، أحمد: عيسى پیام آور اسلام (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات اطلاعات، ٢٠٠٠م.
٢٧. البهنسي، أحمد: التعليقات والهوامش لترجمة أوري روبين العبريّة لمعاني القرآن الكريم دراسة نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كليّة الآداب، ٢٠١٢م.
٢٨. البوطي، محمّد سعيد رمضان: هذه مشكلاتهم، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٠م.
٢٩. بوكاي، موريس: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩٠م.

٣٠. بيرك، جاك: إعادة قراءة القرآن، ترجمة وتعليق: منذر عياشي، ط٢، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ٢٠٠٥م.
٣١. البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ.
٣٢. بيومي، مهران محمد: دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ط٢، بيروت، منشورات دار النهضة العربية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٣٣. تشاندلر، دانييل: مباني نشانه شناسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مهدي بارسا، ط١، معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميين، ٢٠١١م.
٣٤. توماس، ميشيل: كلام مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسين توفيق، ط١، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، ١٩٩٨م.
٣٥. تومس، ديفيد: مدخل كلمة «تثليث»، دائرة المعارف قرآن (باللغة الفارسية)، ترجمة: جليل بروين، تحرير الترجمة الفارسية حسين خندق آبادي وآخرون، ط٢، طهران، منشورات حكمت، ٢٠١٤م.
٣٦. الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٤٠٥هـ.
٣٧. الجمل، أحمد محمد علي: «القرآن ولغة السريان»، بحث منشور في مجلة كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر.
٣٨. جولدسيهر، إجناتس: مذاهب التفسير الإسلامي، تحقيق ودراسة: عبد الحليم النجّار، لا ط، مصر، مكتبة الخانجي؛ بغداد، مكتبة المثني، ١٩٩٥م.
٣٩. الحاج، ساسي سالم: الظاهرة الاشتراكية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ط١، لا م،

مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١ م.

٤٠. الحداد، يوسف درّة: مدخلٌ إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ط٢، بيروت، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٦ م.

٤١. الحريري، أبو موسى: قسٌ ونبيٌّ: بحث في نشأة الإسلام، بيروت، منشورات دار لأجل المعرفة، ١٩٨٥ م.

٤٢. حسين بن محمّد (الراغب الأصفهاني)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داوودي، لبنان، ط١، بيروت، منشورات دار القلم، ١٤٠٢ هـ.

٤٣. الحفني، عبد المنعم: موسوعة القرآن العظيم، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣ م.

٤٤. حق شناس، علي محمّد: «مولانا و حافظ دو همدل و يا همزبان؟»، مجلة «نقد ادبي» الفصلية.

٤٥. الخطيب، عبد الكريم: التفسير القرآني للقرآن، ط١، بيروت، دار الفكر العربي.

٤٦. الدامغاني، حسين بن محمّد: قاموس القرآن، ط٢، بيروت، منشورات دار العلم للملايين، ١٩٧٧ م.

٤٧. الدمشقي، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.

٤٨. الديبو، إبراهيم أحمد: «ابن حزم الأندلسي رائد الدراسات النقدية للتوراة»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الثاني، سنة ٢٠٠٧ م.

٤٩. ديورانت، ويل: تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: علي أصغر سروش، منشورات «إقبال».

٥٠. الرازي، محمّد بن عمر الفخر: مفاتيح الغيب، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربي،

١٤٢٠هـ.

٥١. راغين، بو شعيب: الإحداثيات المبتدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم، لا ط، لا م، لا ن، لا ت.

٥٢. رامين فر، علي؛ آخرون: خاورشناس (باللغة الفارسية)، موسوعة «دانش گستر»، طهران، منشورات الموسوعة العلمية الثقافية «دانش گستر»، ٢٠١٠م.

٥٣. رشدي، زاكية: السريانية نحوها وصرفها، ط٢، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

٥٤. رضا، محمّد رشيد بن علي: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط٢، بيروت، منشورات دار المعرفة.

٥٥. روبنسون، نيل: مقالة باللغة الفارسية بعنوان: «عيسى در قرآن: عيساي تاريخي و اسطوره تجسد»، ترجمها إلى الفارسية: محمّد كاظم شاكر، مجلة «هفت آسمان».

٥٦. الزحيلي، وهبة بن مصطفى: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط٢، بيروت؛ دمشق، منشورات دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ.

٥٧. الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م.

٥٨. الزمخشري، محمود: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، منشورات دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

٥٩. السبحاني، جعفر: منشور جاويد (باللغة الفارسية)، ط٥، قم، منشورات مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ٢٠١١م.

٦٠. السجستاني، سليمان بن الأشعث: كتاب المصاحف، تصحيح ووقوف على الطباعة: آرثر

جيفري، ط ١، مصر، المطبعة الرحمانية، ١٣٥٥هـ.ق/١٩٣٦م.

٦١. السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.

٦٢. شاكر، محمد كاظم: «بشارت هاي عهدين در مورد پیامبر اکرم»، مقالة نشرت باللغة الفارسية، مجلة «پژوهش نامه قرآن و حديث».

٦٣. شاهسوندي، شهره؛ خانه زاده، أميد: تغيير مخاطب در قرآن: راهكار هاي ترجمه (بالغة الفارسية)، ط ١، طهران، منشورات مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، ٢٠١٣م.

٦٤. الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير، دمشق، منشورات دار ابن كثير؛ بيروت، منشورات دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ.

٦٥. الشيرازي، ناصر مكارم: تفسير نمونه (بالغة الفارسية)، طهران، منشورات دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٥م.

٦٦. الصالح، صالح ناصر: «من أسباب اختلاف المفسرين المتعلقة بمرجع الضمير»، مقالة باللغة الفارسية نشرت في مجلة الحكمة.

٦٧. صدر، رضا: مسيح در قرآن (بالغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: علي حجتی کرمانی، طهران، منشورات مشعل دانشجو.

٦٨. ضيف، شوقي: العصر الجاهلي، ط ٨، القاهرة، دار المعارف.

٦٩. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا. ط، قم، مركز النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين، لا ت.

٧٠. الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ط ٣، طهران، منشورات ناصر خسرو، ١٩٩٣م.

٧١. الطبري، ابن جرير: تفسير الطبري... جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف، عصام فارس، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٧٢. طهراني، محمد صادقي: الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ط ٢، قم، منشورات فرهنگ اسلامي، ١٩٨٦م.
٧٣. عبده، سمير: السريان قديماً وحديثاً، الأردن - عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م.
٧٤. عثمان، أحمد: في الشعر الجاهلي واللغة العربيّة، القاهرة، مكتبة الشروق، لا ت.
٧٥. عزوزي، حسن بن إدريس: ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسيّ جاك بيرك، لا. ط، المغرب، لا. ن، لا. ت.
٧٦. عصاصة، سامي: القرآن ليس دعوةً نصرانيةً: ردّ على كتابي الحداد والحريري (القرآن دعوة نصرانية) (قسّ ونبي)، ط ١، دمشق، ٢٠٠٣م.
٧٧. عزيمة، محمد عبد الخالق: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة، منشورات دار الحديث.
٧٨. العلميّ، مبارك: من قصص القرآن، لا. ط، لا. م، لا. ن، ٢٠٠٠م.
٧٩. العلوي، أحمد بابانا: «المستشرقون والدراسات القرآنيّة»، على الرابط التالي:
٨٠. عياد، سالم: «نظام الإيقاع في القرآن الكريم (التراكيب العروضية في القرآن الكريم)»، محاضرة ألقاها بكلية دار العلوم جامعة القاهرة في الخامس من إبريل ٢٠١١م، أعدها وشارك فيها وأدارها محمد جمال صقر، تحرير نهاد مجدي.
٨١. غبريال، فولوس: الأدب السريانية، العصور الأولى، ط ١، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٩م.

٨٢. غياثي كرمانى، محمد رضا: پژوهش هاي قرآني علامه شعراني در تفاسير مجمع البيان، روح البيان ومنهج الصادقين (باللغة الفارسية)، قم، منشورات مؤسسه بوستان كتاب، ٢٠٠٦ م.

٨٣. الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ط ٢، قم، منشورات دار الهجرة، لا ت.

٨٤. فوك، يوهان: تاريخ حركة الاستشراق... الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمه من الألمانية: عمر لطفي العالم، ط ٢، لا. م، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٠ م.

٨٥. قاسم، أميني، مريم: مرجع ضمير در قرآن و نقش آن در تفسير (باللغة الفارسية)، ط ١، طهران، منشورات جامعة الإمام الصادق (ع)، ٢٠١٥ م.

٨٦. قاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل السود، ط ١، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.

٨٧. قائمي نيا، علي: بيولوژي نص (باللغة الفارسية)، ط ١، مؤسسه نشر معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلاميين، ٢٠١٠ م.

٨٨. القرطبي، محمد بن أحمد: تفسير القرطبي، القاهرة، مطبعة الشعب، لا ت.

٨٩. كمال، محمد: «لغة القرآن بين العربية والسريانية»، صحيفة الأيام البحرينية.

٩٠. كنون، عبد الله: الردّ القرآني على كتيب هل يمكن الاعتقاد بالقرآن؟ ط ١، شركة مكة للطباعة والنشر، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

٩١. ليتمان، أوليفر: دانش نامه قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسين وقار، ط ١، طهران، منشورات اطلاعات، ٢٠١٢ م.

٩٢. المحمص، عبد الجواد: أباطيل الخصوم حول القصص القرآنيّ، لا ط، الإسكندريّة، الدار المصريّة، ٢٠٠٠م.
٩٣. مدرّسي، فاطمة: فهدنگ توصيفي نقد و نظريه هاي ادبي (باللغة الفارسية)، معهد بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.
٩٤. المراغي، أحمد مصطفى: تفسير المراغي، ط١، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربي.
٩٥. مشهدي قمّي، محمّد: كنز الدقائق، تحقيق: حسين دركاهي، ط١، طهران، منشورات وزارة الإرشاد الإسلاميّة، ١٩٨٩م.
٩٦. المصطفوي، حسن: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط٣، بيروت؛ القاهرة؛ لندن، منشورات دار الكتب العلمية؛ مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٤٣٠هـ.
٩٧. معرفت، محمد هادي: نقد شبّهات پيرامون قرآن كريم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن حكيم باشي؛ وآخرون، قم، منشورات مؤسّسة تمهيد، ٢٠٠٩م.
٩٨. المودودي، أبو الأعلى: تفهيم القرآن، ترجمة: كليم الله متين، منشورات دار العروبة للدعوة الإسلاميّة، ١٩٩٠م.
٩٩. ميدي، أحمد بن محمّد: كشف الأسرار وعدّة الأبرار (باللغة الفارسية)، تحقيق: علي أصغر حكمت، ط٥، طهران، منشورات أمير كبير، ١٩٩٢م.
١٠٠. نامور مطلق، بهمن: در آملدی بر بينامتنيت: نظريه ها و كاربردها (باللغة الفارسية)، ط١، طهران، منشورات «سخن»، ٢٠١١م.
١٠١. النصراويّ، عادل عبّاس: «محتوى النصّ القرآنيّ في فهم المستشرقين»، مجلّة دراسات استشرافيّة، فصليّة محكمة تعنى بالتراث الاستشرافيّ عرضاً ونقداً، تصدر عن المركز

الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت التابع للعتبة العباسية المقدسة.

١٠٢. نولدكه، تيودور: تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، لا. ط، بيروت، لا. ن، ٢٠٠٤ م.

١٠٣. واط، مونتجمري: محمد پیامبر و سياستمدار (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل والي زاده، ط ١، طهران، منشورات إسلامية، ١٩٩٥ م.

١٠٤. وجددي، محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، ط ٣، بيروت، منشورات دار المعرفة، ١٩٧١ م.

١٠٥. ولفنسون، إسرائيل: تاريخ اللغات السامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م.

١٠٦. وليام مونتجمري واط، اسلام و مسيحية در عصر حاضر گامي برای گفنگو (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: خليل قنبري، ط ١، منشورات «پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي»، ٢٠٠٣ م.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

١. البهنسي، أحمد: «الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي (٢ / ١)»، حوار منشور على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، على الرابط الآتي:

<https://tafsir.net/interview/18/al-astshraq-walastshraq-al-isra-iyly2-1->

٢. زناتي، أنور محمد: «المستشرق سيدرسكي القصص القرآني مستقى من المصادر اليهودية والمسيحية»، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، حرف السين، على الرابط الإلكتروني الآتي:

<https://rasoulallah.net/ar/articles/article/7502/>

٣. موقع «المعرفة» الإلكتروني، على الرابط الآتي:

<https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D9%88D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%81D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87>

٤. نجم، منير عبيد: «سجع الكهان»، قسم اللغة العربيّة، كلية التربية الأساسيّة، جامعة بابل، ٢٩/٠٣/٢٠١٦م.

٥. نصري، أحمد: «موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم»، على الرابط الآتي:

<http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item8471/>

1. Daria Rusanova, The Value of Pre-Islamic Arab Poetry, Follow The Link Below: <http://islam4europeans.com/2017/12/03/the-value-of-pre-islamic-arab-poetry/>

2. <http://mogasaqr.com/wp-content/uploads/2014/06/>

3. <http://arood.com/vb/showthread.php?p43234=>

4. <https://iqsaweb.wordpress.com/06/11/2017/the-status-quaestionis-of-%CA%BFarabiyyah-pre-islamic-poetry-and-the-quran/>

5. <http://www.uobabylon.edu.iq/uobColleges/lecture.aspx?fid&11=depid&3=lcid.50574=>

6. <http://www.almothaqaf.com/derasat/885107.html>

7. <https://thewifechoice.com/japanese-girls-names-and-meanings/>

8. http://www.20000-names.com/female_japanese_names.htm

9. <https://thoughtcatalog.com/jeremy-london/2018/06/466-japanese-girls-names/>

10. <https://thoughtcatalog.com/jeremy-london/2018/06/466-japanese-girls-names/>

11. [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D9%8A%D8%A9_\(%D8%A7%D8%B3%D9%85\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D9%8A%D8%A9_(%D8%A7%D8%B3%D9%85))

12. <https://www.edarabia.com/ar/18-%D9%85%D8%B9%D9%86%D9%8A-%D9%84%D8%A3%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%8A%D8%A9/>

13. Phoenix's blog, The Quran in relation to Pre-Islamic poetry, 23/ 07/ 2016, Follow the link below:

<https://phoenixblog.typepad.com/blog/2016/07/the-quran-in-relation-to-pre-islamic-poetry.html>

خامساً: المصادر والمراجع الأجنبية

14. "Jesus comes in a line of messengers who have passed away, i. e. he, like them was mortal".
15. Abraham Isaac Katsh, Judaism in Islam: Biblical & Talmudic backgrounds of the Koran & its commentary. New York: A. s. Barnes, (1962).
16. Alfred Guillaume, The meaning of Amaniya in sura II.
17. Also cf: Sebastian Gunther, "Muhammad the illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Quran & Quranic Exegesis", Journal of Quranin studies.
18. Also See Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim Thought, Oxford: Oneworld publication, 2009.
19. Andrew Rippin, "Aaron", EQ, edited by Jane Dammen McAuliffe, Leiden, New York & Koln: E. J. Brill, 2001, Vol. 1, Wensinck.
20. Anglika Neuwirth, "Not of the east nor of the West, Q. 24: 35 Locating the Qur'an within the History of Scholarship", Not yet Published.
21. Arthur Jeffery, Foreign Vocabulary of the Qur'an, Lahor: Al - Biruni, 1977.
22. Athamina, Kkalil, "Al - Nabiyy - al - umiyy: An Inquiry into the meaning of a Quranic verse", Der Islam, 69, issue 1, (1992).
23. Augustin Berque, Jacques: En Relisant le coran.

24. Bill Musk, "Kissing Cousins? Christians and Muslims Face to Face", (Monarch: 2005).
25. Buhl, F.; Welch, A. T., "Muhammad", EI, Vol. 7. 2nd. Edition, (2005).
26. Cf. Arthur Jeffery, The foreign vocabulary of the Quran.
27. Cf. E. g. E. Landau - Tasseron: Adoption, Acknowledgement of Paternity & False Genealogical Claims in Arabian & Islamic Societies. In BSOAS 66 (2003).
28. Cf. Fred M. Donner, Muhammad & the believers: on the origins of Islam.
29. Cf. Friedmann, Yohanan. "Finality of Prophethood in Sunni Islam". Jerusalem Studies in Arabic & Islam, 7, (1986).
30. Cf. Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?", Bulletin of the School of Oriental & African Studies 72 (2009).
31. Cf. Idem., "Muhammad", EQ, Vol. 3, Edited by Jane Mc Auliffe, Leiden, New York & Koln: E. J. Brill, (2003).
32. Cf. John Block, Competing Christian Narratives on the Quran.
33. Cf. Joseph Horovitz, Jewish Proper Names & Derivations in the Koran, Hildesheim: George Olms Verlag, (1964).
34. Cf. Mahmoud Mustafa Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II. The death of Jesus, reality or delusion", The Muslim World (Hartford, CT, USA) 70 ii.
35. Cf. Sebastian Gunther, "illiteracy", EQ, vol.2; Idem., "Muhammad the illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Quran & Quranic Exegesis".
36. Cf. Suleiman Ali Mourad, "Mary in the Qur'an: A reexamination of her presentation", The Qur'an in its historical context, edited by Gabriel Said Reynolds, London & New York: Routledge, 2007.
37. Cf. Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim Thought, Oxford: Oneworld publication, 2009.
38. Chaudhry, Rashed Ahmed: Stories From Early Islam, India, 2017.

39. christoph Luxener, *The Sero – Aramaic Reading of The Koran, Acontriution to The Decoding of The Language of The Kooran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.
40. D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo - chrétienne* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1958.
41. E. M Wherry, M. A: *The Quran Comprising Sal's Translation, and Preliminary Discourse*, London, 1896.
42. *Encyclopédie Générale Larousse*, 3eme tome.
43. Ernst, Carl W., *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, (2003).
44. Federer, William: *What Every American Needs to Know About the Qur'an - A History of Islam & the United States*, 2007.
45. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islam"; a revised version of the article appears in idem, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*.
46. Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: dead or alive?", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies* 72 (2009).
47. Geoffrey Parrinder; Mahmoud Mahmoud Mustafa Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II. The death of Jesus, reality or delusion", *The Muslim World* (Hartford, CT, USA) 70 ii.
48. GERT BORG, *Poetry as a Source for the History of Early Islam: The case of (al-) 'Abbās b. Mirdās*, *Journal of Arabic and Islamic Studies* • 15 (2015): © Gert
49. H. G. Reissener, "The Ummi Prophet & the Banu Israel of the Quran".
50. Henri Masse: *Islam croyances et institutions*.
51. Idem, "Jesus in the Qur'an, the historical Jesus & the myth of God incarnate, «Wilderness: Essays in honor of Frances Young, (edited by R. S. Sugirtharajah), London: T. & T. Clark, 2005.

52. Jane Mc Auliffe, "Text & Textuality, Q. 3: 7" in *Literary Structure of Religious Meaning in the Quran*, (edited by Issa J. Bollata), (Curzon, 2000).
53. Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*. London: George Allen & Unwin, (1971).
54. Lane, Edward William. *Arabic - English Lexicon*. Beirut, Lebanon, (1865) Book 1, part 2, s. v. kh - t - m.
55. M. Abedi & M. J. Fischer, "Translating Quranic Dialogues: Islamic Poetics & Politics". In *Hermetics and Poetic motion, translation perspectives*, Binnghamton: State University of New York, (1990).
56. Marijn van Putten, *The Status Quaestionis of 'Arabiyyah, Pre-Islamic Poetry and the Quran*, International Qur'anic Studies Association, 2017.
57. Miller, Gary: *The Amazing Quran*, Abul Qasim Publishing House, 2006.
58. Mustafa Shah, *Review of the book crucifixion & the Qur'an: A study in the history of Muslim Thought*, by Todd Lawson, 2009.
59. Neal Robinson, *Christ in Islam & Christianity: The representation of Jesus in the Qur'an & the classical Muslim commentaries*, (London: Macmillan, 1991).
60. Phoenix's blog , *The Quran in relation to Pre-Islamic poetry*, 23/ 07/ 2016.
61. Powers. See also IDEM: "Adoption" in *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*. Ed. John O. Vol. 1, New York: Oxford University Press, (2016), Not Yet published.
62. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, London & New York: Routledge, 2012.
63. Richard Bell, *A Commentary on the Qur'an*, edited by: C. Edmond Bosworth & M. E. J. Richardson, (University of Manchester, 1991).
64. Robinson, "Jesus in the Qur'an, the historical Jesus & the myth of God incarnate".
65. Robinson, "Jesus," EQ, (Edited by Jane Dammen Mc Auliffe), leiden, New York & Koln: E. J. Brill, 2003.

66. Rubin, "Muhammad", p. 440; Idem. The shrouded messenger: On the interpretation of al - muzzammil & al - muddaththir, Jerusalem Studies In Arabic & Islam, 16, 1993.
67. Rubin, Uri: Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image, The Darwin press. ING, PRINCETON, NEW GERSEY, 1999.
68. Stefan Sperl, The Qur'an and Arabic Poetry, The Oxford Handbook of Qur'anic Studies, 2017.
69. Thomas Mc Elwain, Islam in the Bible, (Adams & McElwain Publishers, 1998).
70. Todd, Benjamin Lawson, The crucifixion & the Quran: A study in the history of Muslim Thought, (Oxford: Oneworld publication, 2009).
71. Uri Rubin. "the constitution of Medina", The constitution of Medina, Some notes", Studia Islamica, LXII, (1985).
72. Bell, Translation of the Quran, ed. Edinburgh (1973).
73. William M. Watt, Muslim - Christian encounters, Routledge, 1991.

هذا الكتاب

أولى المستشرقون في دراساتهم اهتماماً كبيراً وواسعاً بالثراث الإسلامي والعربي، نشأ في كثير من الأحيان من المخاوف التي استحوذت على عقليّة الإنسان الغربيّ، ونظرته إلى الإسلام نظرة المنافس المهذد له باستلاب حضارته وثقافته، فكثرت الجهود الاستشراقية في مجال دراسة الإسلام ولا سيّما القرآن الكريم والسنة الشريفة، وشخصية نبي الإسلام ﷺ...، وأصدروا موسوعات لهذه الغاية، فضلاً عن مئات البحوث والتّحقيقات. ويأتي هذا الكتاب التّدرسيّ؛ بوصفه أحد الجهود العلميّة المبذولة في التّعرف على الإستشراق، وجهود المستشرقين، ومناهجهم، ومجالات دراساتهم الاستشراقية في التّراث الإسلاميّ.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

info@iicss.iq