الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمّه لخضر. الوادي.

كلية العلوم الإسلامية

مديرية ما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

عنوان البحث:

منهج المدرسة العقلية الحديثة في القصة القرآنية. محمد رشيد رضا أنموذجا.

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: الكتاب والسنة

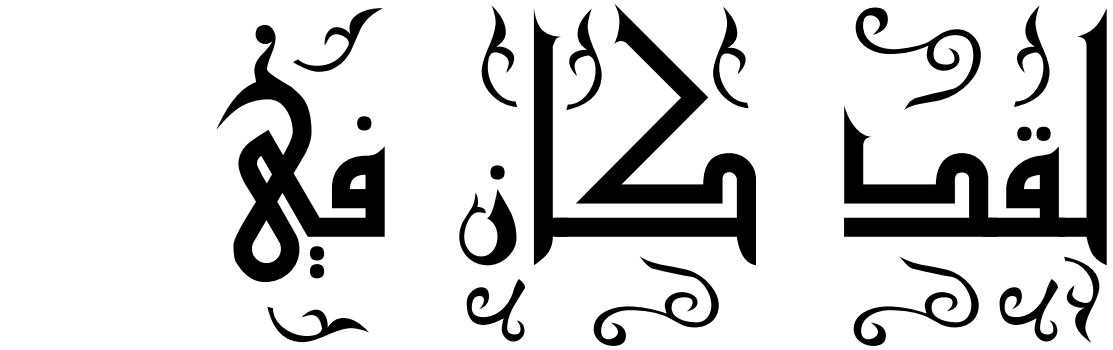
إعداد الطالب:

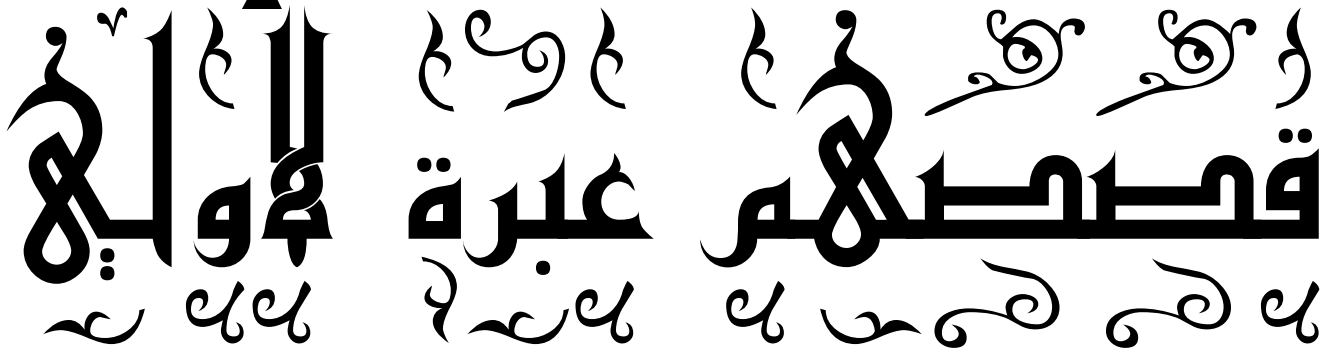
خليفة خليفة

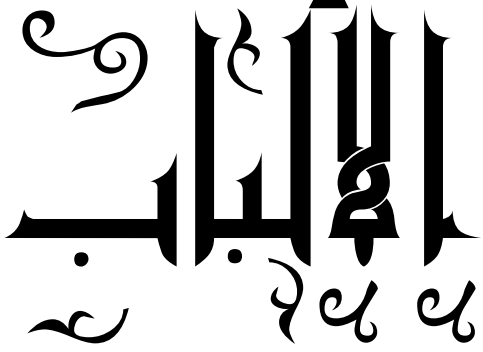
إشراف الأستاذ الدكتور

عبد اللاوي يوسف

السنة الجامعية: 1445 هـ/ 2023م. 2024م.







يوسف: 111

إهداء:

إلى جميع أفراد أسرتي فردا فردا

إلى والديّ الكريمين، حفظهما الله ومتّعهما

بالصحة والعافية

إلى إخوتي وأخواتي

إلى الباحثين عن الحق

إلى طلاب العلم المخلصين

إلى هؤلاء جميعا أُهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع،

راجيا من الله تعالى أن ينفعني الله وإياهم به

الأستاذ: خليفة خليفة

شكر

من لا يشكر الناسَ لا يشكر الله، لذلك

أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من

ساعدني في إنجاز هذا البحث ولو من

طرف خفي، وأخصّ بالذكر المشرفَ

الأستاذ الدكتور: يوسف عبد اللاوي

على ما قدّمه لي من نصائح قيمة

وتوجيهات قويمة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادقِ الوعد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

في النفس البشرية منزعٌ إلى العبرة بالغابرين، وحاجة إلى الأُسوة بماضيهم، والتحلّي بأخبارهم، والتملّي بأمجادهم، وبما قدّموا وآثارِهم، مصداق ذلك أنه لم تَخْلُ قط أمة من الأمم من قصص وأساطير وحكايا، يُراد بها تخليد آثار السابقين، وجعْل ذِكراهم حاضرةً ماثلة في أذهان اللاحقين، وكان يتمّ التعبير عن ذلك في الأدب والشعر والفن والأساطير والأمثال والتماثيل.

وبما أن القرآن الكريم كتاب هداية وبيان، وموعظة وذكرى، وبشارة وإنذار، فما كان لِيُغفِلَ حاجةَ الإنسان إلى الاعتبار والادّكار عبر قصص السابقين، فقصّ القصصَ والمَثُلات، وكرّر وأفرد، وأبهم وعيّن، وفصّل في مواضع، وأجمل في أخرى، وهو في كل ذلك جاعلٌ القصصَ أحد ضروب الهداية، وأهم طُرُق العبرة والتبصرة.

معلومٌ كذلك أن القرآن هو عِماد الدين، وركنه المتين، لذلك، فكل مَن دعا أو ادّعى إصلاحَ حال المسلمين، وإزالة ما حلّ بهم من ضعف، وما اعتراهم من هَوان، لا بد أن يكون القرآن هو الهدف والغاية، وأن يكون هو المَرجِع والقائد، فكل تجديدٍ في حال المسلمين لا بد أن يكون تجديدا في فهمهم وعلاقتهم بالقرآن الكريم.

وفي العصر الحديث، ظهرت المدرسة العقلية الحديثة التي رفعت شعار الإصلاح، وبعث نهضة المسلمين، وإعادة ما استُلب من مُلْكهم، وما ضاع من مَجدهم، ولا يتمّ ذلك كله أو جزء منه إلا برجوع المسلمين إلى الأخذ بكتابهم، وما فيه من هدايات ربانية وتوجيهات سامية.

وبما أن المدرسة العقلية الحديثة تريد تجديد فهم المسلمين للقرآن، فهي حتما ستتعرّض للقصص القرآني الذي يشغل جزءا معتبرا من القرآن، فهو لا بدَ جزءٌ من هذه الهداية الربانية، وأحد وسائلها ومظانّها.

الإشكالية:

وهذا يجعلنا نتساءل: كيف قاربَت المدرسةُ العقلية الحديثة القصةَ القرآنية؟، وما هو موقع القصة القرآنية من رؤيتهم للإصلاح والتجديد؟، وهل للقصة القرآنية منهج عرضٍ خاص؟، أم هو مُدْغَم ضمن المنهج التفسيري العام للقرآن الكريم كله؟، ما مدى تأثير الركائز الفكرية لدى المدرسة العقلية الحديثة على تعاملهم مع القصص القرآني؟.

وبما أن الأستاذ محمد رشيد رضا أحد أهم أعلام المدرسة العقلية ولسان حالها، فما هي نظرته إلى القصص؟، وهل له رؤية مختلفة؟، أم هو مسايِرٌ لصنيع مدرسته العقلية في هذا الموضوع؟.

العنوان:

هذه التساؤلات ـ وغيرها ـ هي ما نحاول بحثَه للإجابة عنه في هذه الأطروحة الموسومة ب**"منهج المدرسة العقلية الحديثة في القصة القرآنية ـ محمد رشيد رضا أنموذجا ـ".**

أسباب اختيار الموضوع: تتراوح الأسباب بين جملة من النقاط، منها:

- ـ أهمية القصص القرآني باعتبار أن الاهتمام بالقصص توجّهٌ معاصر، وكذا شغله جزءا معتبرا من القرآن الكريم.
- ـ التأثير الكبير للمدرسة العقلية الحديثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ونظرتها للتجديد في التفسير والقرآن عموما.
- ـ تنوّع المواضيع المتداخلة في القصص القرآني بين التفسير والبلاغة والتاريخ...الخ، وكل ذلك يفيد الباحثَ في هذه المواضيع تمكّنًا ومادة علمية.

❖ ـ الخبرة السابقة مع الأستاذ محمد رشيد رضا، حيث كان موضوع رسالتي للماجيستر هو: **"السنن الاجتماعية في تفسير المنار ـ دراسة تحليلية نقدية ـ".**

أهداف البحث: يهدف البحث إلى عدد من الأهداف، نذكر منها:

❖ ـ عرض أبرز جهود المدرسة العقلية الحديثة، وأهم الانتقادات الموجَّهة إليهم.

❖ ـ بيان طريقتهم في التعامل مع القصص القرآني.

❖ ـ مدى تأثير ركائز منهجهم الفكري العام على معالجتهم لموضوع القصص.

❖ ـ إبراز مدى توافق أو تميّز تعامل الأستاذ رشيد رضا مع القصص عن المنهج العام للمدرسة العقلية الحديثة.

الدراسات السابقة:

انطلاقا من كَون القصة جزءا من القرآن الكريم، فإن أوائل ظهور الموضوع كانت في إطار تفسير القرآن الكريم، حيث كان يتمّ الحديث عن القصص من منطلق حديث القرآن عنها، فكتب التفسير هي أوائل بوادر الحديث عن القصة القرآنية.

وهناك كتب نظرَت إلى القصص القرآني باعتباره جزءا من التاريخ العام، مثل كتاب تاريخ الطبري، وابن الأثير في الكامل، وابن كثير في **"البداية والنهاية"**.

أولا: بالنسبة للقصة القرآنية التوجّه المعاصر يميل إلى الحديث عن القصة القرآنية كموضوع بحث مستقلّ يسعى الباحث فيه إلى بيان طريقة القرآن في عرضه، وبيان ما يتّصل به من موضوعات، مثل أخباره وأسلوبه وأغراضه...الخ.

1 ـ**"أسس بناء القصة من القرآن الكريم"**، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، للباحث محمد عبد اللاه عبده دبور، سنة 1417 هـ/1996م، الذي صرّح أن هدفه من الدراسة هو "استخلاص الأسس الفنية للقصة من القرآن الكريم"، وقد أصّل للموضوع في بابين، وخصص بابا ثالثا للتطبيقات على تلك التأصيلات.

2 ـ وكذا نجد رسالة ماجيستر بعنوان "**الجانب الفني في قصص القرآن الكريم**"، من إعداد الباحث عمر محمد عمر باحاذق، تمت مناقشتها من جامعة المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية سنة 1403 هـ/ 1983م.

وقد هدف الباحث من خلال رسالته إلى التعرض للجوانب الفنية التي قرّرها النقاد في القصة، ومدى حضورها الباهر في القصص القرآني، وقد قسّم بحثه إلى أربعة أبواب: باب لمقاصد القرآن، وباب للتكرار في القصة القرآنية، وباب ثالث لعرض ملامح القصة القرآنية، وباب أخير لروائع التصوير في القصص القرآني.

3 ـ "**سيكولوجية القصة في القرآن الكريم**"، للتهامي نقرة، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الجزائر سنة 1971م، وقد صرّح فيها أنه سيدرس القصةَ القرآنية مستعينا بالقواعد والأصول المقرّرة عند علماء النفس والتربية والاجتماع وكذا المنهج التحليلي.

لذلك فقد قسم بحثه إلى بابين؛ باب تناول فيه الجانب النظري للموضوع من خلال عرض مصدر القصة القرآنية، والمنهج القصصي للقرآن، وكذا التكرار في القصص...الخ، والباب الثاني عرض فيه نماذج تطبيقية من القصص القرآني.

4 ـ ومن الدراسات المهمة في هذا الموضوع نجد أطروحة دكتوراه بعنوان "**اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني**" لسليمان محمد الدقور، وبإشراف الأستاذ الدكتور: فضل حسن عباس، من جامعة اليرموك في الأردن سنة 1426 هـ/ 2006م.

وذلك في ثلاثة فصول؛ فصل أول عرّف فيه مفردات العنوان، أي المنهج والاتجاه والقصة القرآنية، وفصل ثانٍ تناول قضايا منهجية في تأليف القصص القرآني، وفصل ثالث عرض فيه مناهج التأليف في القصص القرآني.

ثانيا: عن المدرسة العقلية الحديثة وبالنسبة للمدرسة العقلية الحديثة فقد تناوَلَتْها أقلام كثير من الباحثين، بين كتب تحدّثت عن أقطاب المدرسة العقلية من خلال الترجمة لهم، وبين كتب تحدثت عن جوانب من أفكارهم وآرائهم، وعرضَتْها دفاعا عنها، أو نقدا لها ورَدًّا عليها.

أما الدراسات الأكاديمية فأشهرها 1 ـ رسالة الماجيستر المعنونة ب"**منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**"، لفهد بن عبد الرحمان الرومي، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين، سنة 1400 هـ/ 1980م.

2 ـ ونجد كذلك "**منهج المدرسة العقلية من السنة النبوية**"، للباحث الأمين الصادق الأمين، وهي رسالة ماجيستر من جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، في المملكة العربية السعودية، سنة 1414 هـ.

3 ـ ومن ذلك "**المدرسة العقلية الحديثة في ضوء العقيدة الإسلامية**" للباحث العقل، ناصر بن عبدالكريم، وهي رسالة ماجيستر من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، بالمملكة العربية السعودية سنة 1979.

ثالثا: بالنسبة لرشيد رضا: أما بالنسبة لرشيد رضا، فإن الكتب والرسائل التي تتحدث عن المدرسة العقلية الحديثة لا بد أن تتضمن حديثا عنه، لأنه أحد أهم أعلام المدرسة، لكن توجد دراسات اختصَّت به رحمه الله وبتفسير المنار، من ذلك: 1 ـ"**رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية**"، خالد بن فوزي آل حمزة، وهي رسالة ماجيستر مقدمة للمعهد العالي لإعداد الدعاة التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، سنة 1404 هـ.

2 ـ وأيضا رسالة ماجيستر بعنوان "**أثر الاتجاه العقلي السلبي في تفسير المنار**" لماجد صبحي عبد النبي الرنتيسي، من الجامعة الإسلامية، غزة، كلية أصول الدين، سنة 2001م.

3 ـ "**منهج تفسير المنار في التفسير**"، لهاجر محمد أحمد شبو، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الخرطوم، كلية الآداب، سنة 2004م.

4 ـ وأيضا رسالة ماجيستر بعنوان "**آراء محمد رشيد رضا العقائدية في أشراط الساعة الكبرى وآثارها الفكرية**"، لمشاري سعيد المطرفي، من كلية الشريعة، جامعة آل البيت بعمان، الأردن، سنة 2013م.

بعد هذا كله، نخلُص إلى أن الفجوة البحثية التي يُتوَقَّع أن تَسُدَّها هذه الأطروحة تتجلّى في نقطتين: 1ـ أن كثيرا من الدراسات ناقشَت آراء المدرسة العقلية الحديثة في القصص، مثل قصة آدم عليه السلام، وما قاموا به من تأويلات، لكن لا توجد دراسة عرضَت ركائزَ منهجهم في القصص التي أدَّت بهم إلى هذه الآراء، فلا بد من عرض المنهج ومناقشته قبل مناقشة الآراء الناجمة عنه.

2 ـ أنها أول دراسة ـ فيما وقفتُ عليه ـ تعرض منهج مدرسة أو عَلَم في القصة القرآنية، فلم أقف على دراسةٍ تهتمّ بعرض منهج القصص كموضوع دراسة مستقلّ، فهناك دراسات عرضت مناهج أعلام ومدارسَ في التفسير والعقيدة والحديث، ولا يوجد مثل هذا في مجال القصص القرآني.

المنهج المتّبَع:

المنهج الملائم لمثل هذا النوع من الدراسات هو المنهج الوصفي لعرض تراجم أعلام المدرسة، وكذا آرائهم وأفكارهم، أما المنهج التحليلي فكان مساعِدا لاستنباط النتائج واستخلاص التحليلات.

المنهجية المتبعة:

1 ـ بالنسبة للمصادر، فقد استعنتُ بكتبٍ تحدثت عن القصة القرآنية كموضوع مستقلّ، وتنوَّعَت هذه المصادر بين كتب ورسائل أكاديمية ومقالات، أو المصادر التي تحدثت عن القصة ضمن حديثها عن علوم القرآن عموما.

2 ـ كما ترجمتُ لأعلام المدرسة العقلية الحديثة بالرجوع إلى مظانّ التراجم وكتب التاريخ، وأيضا بعض الكتب التي عرضت جوانب من جهودهم، أو الانتقادات عليهم.

3 ـ أثناء عرض صلب الموضوع، كان الاعتماد أساسا على مؤلفات رجال المدرسة العقلية الحديثة، مثل "**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**"، جمع: محمد عمارة، وتفسير المراغي، و"**تفسير القرآن الكريم**" لمحمود شلتوت، و"**المصحف المفسر**"، لمحمد فريد وجدي، و"**تفسير جزء تبارك**"، لعبد القادر المغربي، و"**تفسير المنار**"، و"**مجلة المنار**"، و"**الوحي المحمدي**"، فهذه مظانّ ورود آرائهم.

وقارنتُ بين آرائهم في القصص القرآني مع آراء غيرهم من الباحثين، أو من المفسرين الذين فسّروا آيات القصص لبيان مدى التوافق أو التخالف.

4 ـ وفيما يخصّ الآيات القرآنية، فقد ذكرتُ الآيةَ ورقمها، والسورة التي وردت فيها في متن الرسالة، ولم أذكر في فهرس الآيات إلا ما ورد منها في المتن، دون الهامش.

5 ـ اعتمدتُ في عزو الأحاديث على كتب السنة المشهورة.

6 ـ أمّا عن الأعلام، فقد ترجمتُ ـ فضلا عن أقطاب المدرسة العقلية ـ لأهم مَن ورد في الأطروحة مستعينا بكتب التراجم المعروفة.

7 ـ أمّا الفهارس، فقد رتّبتُ الآيات القرآنية حسب ترتيبها في المصحف، والأحاديث والأعلام ترتيبا أبجديا.

وبخصوص المصادر والمراجع، فقد قسّمتُها إلى تصنيفات حسب نوعها، مثل: معاجم اللغة، وكتب التفسير، وعلوم القرآن، والسنن، والتراجم، والرسائل الأكاديمية، والكتب المتنوعة.

خطة البحث: مقدمة: بيّنتُ فيها إشكالية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، والمنهج والمنهجية المتَّبَعيْن فيه، ووصفا عاما للخطة.

الباب الأول: وهو على ثلاثة فصول؛ **الفصل الأول**: كان على ثلاثة مباحث؛ في الأول عرَّفتُ فيه القصة القرآنية، وفي الثاني عرضتُ أبرز ملامحها، وفي الثالث: الأغراض المسوقة لتحقيقها.

وفي **الفصل الثاني**: ترجمتُ فيه للأستاذ محمد رشيد رضا، عبر عرض أهم الأحداث السياسية والاجتماعية والفكرية التي نشأ فيها وعاصَرَها في مبحث أول، وفي مبحث ثانٍ، ذكرتُ أهم محطات حياته ومؤلفاته رحمه الله.

والفصل الثالث: ترجمتُ فيه أعلام المدرسة العقلية الحديثة في مبحث مستقلّ، ومبحث آخر لعرض جهودهم في مختلف المجالات، ومبحث ثالث لأهم ما انتُقدوا عليه من آراء وأفكار.

والباب الثاني عنوَنْتُه ب**القصة القرآنية عند المدرسة العقلية الحديثة**، وكان على ثلاثة فصول؛ **الفصل الأول**: بينتُ فيه أهم الركائز التي يقوم عليها منهج المدرسة العقلية في القصص، وهو ما تجلّى في ثلاثة ركائزَ، لكلٍّ منها مبحث خاصّ.

المبحث الأول لركيزة التأويل، والمبحث الثاني اختصّ بالطابع التمثيلي للقصص القرآني عند المدرسة العقلية الحديثة، والمبحث الثالث كان لموضوع الإسرائيليات، وموقف المدرسة العقلية الحديثة المتشدّد منها.

الفصل الثاني: بيّنتُ فيه أساليب القرآن في عرض القصص وفق منظور المدرسة العقلية الحديثة، وذلك من خلال: الإبهام، والحذف، والنمط التاريخي المتميّز، والمتداوَل الأسلوبي والشائع الحَكائي، ولكل واحد من هذه المواضيع مبحث مستقلّ.

والفصل الثالث: لسرد أهم أغراض وأهداف القصص القرآني على اعتبار أن العبرة هي الهدف الأساس من القصص كما يشدّد رجال المدرسة العقلية الحديثة، وذلك في مبحثَيْن؛ المبحث الأول: بيان العبر وسنن الاجتماع، والمبحث الثاني لتثبيت النبي ﷺ، وكَون القصص دليلا على نبوّته.

الباب الثالث: عنوانه :**القصة القرآنية عند الأستاذ محمد رشيد رضا.**

فالفصل الأول: ركّزتُ فيه على مقوّمات منهجه رحمه الله، وهي خمسة؛ التأويل، والتمثيل، والتكرار، والإسرائيليات، والضابط السنني في القصص، ولكل منها مبحث منفرد.

والفصل الثاني: جعلتُه لأغراض القصص عنده رحمه الله، وكان على ثلاثة مباحث:

مبحث الحجية وإقامة الدلائل على نبوّته ﷺ من خلال القصص، ومبحث التحدي بسُوَر القصص، وفهمٌ خاصٌّ للأستاذ رشيد رضا في هذا الموضوع، ومبحث عرض السنن كأحد أهم وجوه العبرة التي جاء القصص القرآني للإرشاد إليها.

وخاتمة عرضتُ فيه أهم ما توصّلتُ إليه من نتائج في هذا البحث.

وألحقتُ بالأطروحة فهارسَ للآيات والأحاديث والأعلام، وثَبْتًا للمصادر والمراجع، وفهرسا للمحتويات.

وفي الأخير، فإني أبرأ من الحَوْل والطَوْل إلا بالله تعالى، وما كان في هذا البحث من توفيقٍ فمن الله وحده، وما كان فيه من تقصير فمنّي ومن الشيطان، والله أعلم بالصواب، وإليه المَرجع والمآب.

الباب الأول: التعريف بالقصة القرآنية وبالأستاذ رشيد، والمدرسة العقلية

الفصل الأول: القصة القرآنية: مفهومها، خصائصها، ومقاصدها

الفصل الثاني: رشيد رضا: ظروف عصره ومراحل حياته

الفصل الثالث: المدرسة العقلية الحديثة: رجالها، جهودها، وأهم الانتقادات عليها

الفصل الأول: القصة القرآنية: مفهومها، خصائصها، ومقاصدها

المبحث الأول: مفهوم القصة القرآنية

المبحث الثاني: خصائص القصة القرآنية

المبحث الثالث: مقاصد القصة القرآنية وأغراضها

المبحث الأول: مفهوم القصة القرآنية

سنورد في هذا المبحث الاستخدام اللغوي للفظ القصّ، والاستعمال القرآني، وكذا المفهوم الاصطلاحي عند الباحثين.

المطلب الأول: القصة لغة

تتفق تعريفات اللغويين لمادة قصَّ أنها تدور حول معنيَيْن رئيسيْن، هما: التّتبع والخبر.

فبالنسبة لمعنى التتبع: قال ابن منظور "قصصتُ الشيء إذا تتبعت أثره شيئا بعد شيء... وقصّ آثارهم، يقصها قصا وقصصا: تتبعها بالليل، وقيل: هو تتبع الأثر في أي وقت كان"[1].

وهو التعريف ذاته الذي ذكره صاحب التاج، فقال "القصّ: تبعَ الأثرَ شيئا بعد شيء"[2].

وإليه ذهب ابن فارس، فقال "القاف والصاد أصل صحيح، يدل على تتبع الشيء، من ذلك قولهم: اقتصصتُ الأثر إذا تتبعته"[3].

فالمعنى يدور حول التّتبع مطلقا، سواء كان ليلا أو نهارا، كما أشار ابن منظور، وسواء كان الأمر المتتبَّع محسوسا كالأثر، أو معقولا كالخبر.

ومعنى الخبر حاضر في لفظ قصّ:

قال الفيروزآبادي "قص الخبرَ: أعلمه"[4].

وقال صاحب المصباح المنير "قصصتُ الخبر: إذا حدثتُ به على وجهه"[1].

---

(1) ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ط، 1300هـ، كتاب الصاد، مادة قصص، ج7/ص 74.

(2) ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، سلسلة التراث العربي، الكويت، د. ط، سنة: 1399هـ/ 1979م، باب الصادة، مادة قصص، ج 18/ص 98.

(3) ـ ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سنة: 1399هـ/ 1979م، ج 5/ ص 11.

(4) ـ الفيرزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط6: 1988، فصل القاف، مادة قصص، ص 627.

وأوضح منه قول ابن منظور "القصة: الخبر المقصوص، وقصّ عليّ خبرَه، يقصه قصا وقصصا: أي أورده، والقصص الخبر المقصوص، بالفتح قَصَص... والقِصص بكسر القاف جمع القصة التي تُكتَب"[2]، فقص الخبرَ: أي حدّث به وأخبر وأعلم.

والملاحَظ أن معنى التتبع حاضر في معنى الخبر، وهو ما عرّف به ابن منظور القاص، فقال "القاص يقص القصص لاتباعه خبرا بعد خبر، وسَوْقه الكرم سَوْقا"[3].

في حين عرّفه ـ أي القاصّ ـ الزبيدي بأنه "مَن يأتي بالقصة على وجهها، كأنه يتتبع معانيها وألفاظها، واقتص الحديث: رواه على وجهه، كأنه تتبع أثره فأورد في قصّه"[4].

وينبّه ابن فارس إلى معنى آخر متضمَّن في لفظ قص، ألا وهو: التماثل والتساوي، فيقول "قولهم: اقتصصت الأثر إذا تتبعته، ومن ذلك اشتقاق القِصاص من الجراح، وذلك أن يُفعَل به مثلُ فعْلِه بالأول، فكأنه اقتص أثره، وأما الصدر فهو القص، فهو متساوي العظام، كأن كل عظم منها يُتبَع للآخر.

ومن الباب: قصصتُ الشَّعر، وذلك أنك إذا قصصتَه فقد سوّيت بين كل شعرة وأختها، فصارت الواحدة كأنها تابعة للأخرى، مساوية لها في طريقها"[5].

ويوضح الخالدي كيف يكون التساوي في لفظ القص بالقول "ففي القص المادي تكون المساواة المادية ملحوظة؛ فقصّ الشعر والحجر والعظم يكون بوضع الجميع على قص ومقاس واحد، لا يطول ولا يقصر، وفي القص المعنوي للروايات والأخبار لا بد من المساواة عند التتبع

---

(1) . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر، ط2: 1977، كتاب القاف، مادة قصص، ص 505.

(2) . لسان العرب، كتاب الصاد، مادة قصص، ص 74.

(3) . المرجع نفسه، ج7/ ص 75.

(4) . تاج العروس من جواهر القاموس، باب الصاد، مادة قصص، ج 18/ص 107.

(5) . معجم مقاييس اللغة، ج 5/ص 11.

والمتابعة، بأن يكون الخبر مرويا ومقصوصا كما هو، لا يزيد القاص شيئا من الأحداث والإضافات على الأصل، فعليه يكون كلامه مساويا للخبر الواقع من قبل، بدون زيادة أو نقصان"[1].

ويمكن أن نخلُص إلى أن معنى قصّ في اللغة يدور حول معنى التتبع والخبر، فالقصة هي الخبر، كما قال ابن منظور[2]، أو القصص، لكن المُخبِر بها لا يكون قاصّا لها إلا إذا تتبع أثرها ومعانيها وألفاظها، ثم رواها على وجهها دون زيادة أو نقصان.

المطلب الثاني: القصص قرآنيا

جاءت مادة قصص في القرآن في ثلاثين موضعا، مختلفةً اشتقاقاتُها وتصريفاتها، وقد وردت بخمس صيغ، تفصيلها كالآتي:

1: في صورة الفعل الماضي، وذلك في أربع مرات، هي:

في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ النساء: ١٦٤.

وفي سورة القصص، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ ﴾ القصص: ٢٥.

وفي سورة النحل في قوله: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ﴾ النحل: ١١٨

وفي غافر: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ ﴾ غافر: ٧٨.

2 ـ وبصورة الفعل المضارع، جاءت في أربع عشرة مرة، وذلك في:

الأنعام في موضعين: ﴿ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ الأنعام: ٥٧.

﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ ﴾ الأنعام: ١٣٠.

---

[1] ـ صلاح الخالدي، القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، دار القلم، دمشق، ط1: 1419هـ/ 1998م، ج 1/ص 20.

[2] ـ لسان العرب، ج7/ ص 74.

وفي الأعراف في ثلاثة مواضع:

﴿ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ﴿٧﴾ ﴾ الأعراف: ٧.

﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ الأعراف: ٣٥.

﴿ تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ﴾ الأعراف: ١٠١.

وفي هود في موضعين:

﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ ﴾ هود: ١٠٠.

﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ هود: ١٢٠.

وفي يوسف في موضعين:

﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ ﴾ يوسف: ٣.

﴿ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ﴾ يوسف: ٥.

وفي الكهف:

﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ الكهف: ١٣.

وفي طه:

﴿ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ﴾ طه: ٩٩.

وفي النمل:

﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾ النمل: ٧٦.

وفي غافر في الآية نفسها التي ورد فيها لفظ قصص بصيغة الماضي، وهي الآية رقم 78[1]، وفي النساء كذلك في الآية 164[1].

---

[1] . وهي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ غافر: ٧٨.

3 ووردت في صيغة فعل الأمر في موضعين:

في الأعراف: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦.

وفي القصص: ﴿ وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِ ﴾ القصص: ١١.

4. وفي صيغة الاسم جاءت على وزن قَصَص في ستة مواضع:

في آل عمران: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ ﴾ آل عمران: ٦٢ .

وفي الأعراف في الآية 176 السالفة الذكر[2].

وفي يوسف: ﴿ لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ يوسف: ١١١.

وفي الكهف: ﴿ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴿٦٤﴾ ﴾ الكهف: ٦٤ .

وفي سورة القصص في الآية 25 الواردة سابقا[3].

5 وعلى وزن قِصاص جاءت في أربعة مواضع، وذلك في:

البقرة في ثلاثة مواضع:

﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ البقرة: ١٧٩.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ البقرة: ١٧٨.

﴿ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ ﴾ البقرة: ١٩٤.

وفي المائدة: ﴿ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ ﴾ المائدة: ٤٥.

بتتبع مواضع ورود كلمة قصص في القرآن نجد أن الاستعمال القرآني لها بشكل عام يكون بمعنى الخبر أو الإخبار، وتأتي بمعنى التتبع أحيانا، وذلك في صيغ الفعل الماضي والفعل المضارع وفعل الأمر وكذا الاسم على وزن قصص.

---

(1) . وهي قوله تعالى: ﴿ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ ﴾ النساء: ١٦٤.

(2) . وهي قوله: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦

(3) . وهي قوله: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾ القصص: ٢٥.

أما صيغة قِصاص فالقرآن يستعملها بالمعنى المتعارف عليه والمتداول، وهو: "معاقبة الجاني بمثل جنايته، واختصّ هذا المفهوم في الجانب الفقهي والجنائي، فصار القصاص مرادفا لردّ الجروح والاعتداءات والقتل أو أخذ الدية"[1].

أولا: معنى القصص بصيغة الفعل الماضي

بالرجوع إلى أقوال المفسرين حول معنى الفعل قصّ نجدهم يكادون أن يتفقوا أن المراد به في تلك المواضع هو الإخبار عن أمر كان قد حدث وانتهى وقته.

ففي قوله تعالى في سورة القصص: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ ﴾ القصص: ٢٥.

يقول ابن كثير "أي ذَكَر موسى لوالد الفتاتين ما كان من أمره، وما جرى له من السبب الذي خرج من أجله من بلده، قال ﴿ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥ ﴾ القصص: ٢٥، يقول: طِبْ نفسا، وقرّ عينا، فقد خرجت من مملكتهم، فلا حكم لهم في بلادنا ـ أي مدين ـ"[2].

وبمعنى الإخبار عن أمور سابقة فسّر الرازي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ ﴾ غافر: ٧٨، فقال "والمعنى أنه قال لمحمد ﷺ: أنت كالرسل من قبلك، وقد ذكرنا حال بعضهم لك، ولم نذكر حال الباقين"[3]..

وهو المعنى ذاته الذي ذكره صاحب البحر المحيط في قوله تعالى: ﴿ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ ﴾ النساء: ١٦٤، فقال "أي ذكرنا أخبارهم لك"[4].

---

(1) ـ محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة، سنة 1419هـ/ 1999م، ج 3/ص 95.

(2) ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1419هـ/ 1988م، ج 6/ص 205.

(3) ـ الرازي، فخر الدين بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، لبنان، ط1: 1401هـ/ 1981، ج 27/ص 89.

(4) ـ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عبد الرزاق بن المهدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1: 1423هـ/ 2002م، ج 3/ ص 561.

وظاهرٌ أن سبب تشابه أقوال المفسرين في الآيتين السابقتين ـ في سورة النساء وغافر ـ مَرَدّه إلى تشابه سياق الورود في الموضعيْن.

وفي آية النحل، وهي قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ﴾ النحل: ١١٨، نجد أن المعنى قريب جدا مما سبق، لكنه لا يماثله، وفي ذلك يقول الشوكاني "على الذين هادوا: أيْ حرّمنا عليهم خاصة دون غيرهم، ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾ النحل: ١١٨، بقولنا: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾ الأنعام: ١٤٦ "[1].

في هذه المواضع نجد أن القرآن الكريم يستعمل أحد معنييْ القصص، والذي هو الإخبار، دون معنى التتبع.

ثانيا: ورودها بصيغة الفعل المضارع

في هذه الصيغة أيضا يَحْضُر معنى الإخبار في الغالب، وذلك في أحد عشر موضعا من المواضع الأربعة عشر التي جاءت فيها هذه الصيغة، وتمّ فيها إسناد الفعل إلى الله تعالى تارة، وإلى القرآن تارة أخرى، وبضمير جَمْع المتكلمين تارة ثالثة.

ولا خلاف في الاستعمال القرآني للّفظة رغم اختلاف الإسناد، لكن يمكن ملاحظة أن اللفظة في هذه السياقات تحمل في طيّاتها معنى الإخبار بالقصص الحق الذي يُبْطِل الكذب ويحسم النزاع، فتلك السياقات في معظمها فيها نوعُ تَحَدٍّ ومعارضة من المشركين، فتأتي لفظة "**القص**" هنا للدلالة على أن ما أخبر به الله تعالى أو القرآن أو استُخدم فيه ضمير جميع المتكلمين هو الحق الذي لا مراء ولا جدال فيه.

---

[1] ـ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فنَيْ الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، دار الوفاء، د.ط، سنة 1992، ج3/ ص 278.

ونكتفي بذكر أمثلة عن ذلك:

قال الآلوسي في قوله تعالى: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ﴾ الكهف: ١٣، نحن نقص عليك نبأهم: أي نخبرك بتفصيل خبرهم الذي له شأن وخطر، بالحق: أي نقص قصصا ملتبسا بالحق، أو نقصه ملتبسين به، ولعل في التقييد بالحق ...إشارة إلى أنه في عهده ﷺ مَن يقص نبأهم لكن لا بالحق"[1].

وفي قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ ﴾ الأعراف: ١٠١، قال ابن كثير "لمّا قصّ الله تعالى على نبيه ﷺ خبر قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب، وما كان من إهلاكه الكافرين وإنجائه المؤمنين، وأنه تعالى أعذر إليهم بأن بيَّن لهم الحق بالحجج على ألسنة الرسل ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ، قال الله تعالى: تلك القرى نقص عليك: أي يا محمد، من أنبائها: من أخبارها... فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل: أي فما كانوا ليؤمنوا بما جاءتهم به الرسل بسبب تكذيبهم بالحق أول ما ورد عليهم"[2].

وحين نسب الفعل إلى يوسف عليه السلام في قوله: ﴿ قَالَ يَٰبُنَىَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ ﴾ يوسف: ٥، فالمعنى "أن يعقوب عليه السلام نهى ابنه يوسف أن يُخْبِر إخوته بموضوع الرؤيا، خوفا عليه من حسدهم وكيدهم له"[3].

وحتى حين أُسنِد الفعل إلى القرآن الكريم، فإن المعنى هو ذاته لا يتغير، وهو الإخبار بالقصص الحق في مقابل أقاصيص الباطل.

---

(1) ـ الآلوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د. ت، ج 15/ص 216.

(2) ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3/ ص 406.

(3) ـ أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط، ج 4/ ص 252.

ففي قوله تعالى: ﴿ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ الأنعام: ٥٧، قال الشوكاني "هو من القصص: أي يقص القصص الحق[1]، فهو يقضي القضاء الحق، أو يقص القصص الحق، وهو خير الفاصلين: بين الحق والباطل بما يقضي به بين عباده، ويُفَصِّله لهم في كتابه"[2].

وفي جوٍّ من لجاج بني إسرائيل وعنادهم وتحريفهم قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾ النمل: ٧٦

فهو "يقص على بني إسرائيل، وهم حَمَلة التوراة والإنجيل، أكثر الذي هم فيه يختلفون: كاختلافهم في عيسى وتباينهم فيه، فاليهود افتروْا والنصارى غَلَوْا، فجاء القرآن بالقول الوسط الحق العدل، أنه عبد من عباد الله وأنبيائه ورسله الكرام ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ"[3].

لكن القرآن الكريم يستخدم لفظة قص في صيغة المضارع، لكن يريد بها معنى مختلفا تماما عن معنى الإخبار.

ففي سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ ﴾ الأنعام: ١٣٠، يقول الرازي " قوله يقصون عليكم: المراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل"[4].

فالقص هنا هو التلاوة والتأويل، وذلك لغرض الإنذار والتحذير من عذاب الله تعالى.

---

[1] ـ قوله: **يقصّ الحق**: قرأ نافع وابن كثير وعاصم: **يقص**، بالقاف والصاد المهملة، وقرأ الباقون **يقضي**: بالضاد المعجمة والياء، ففي القراءة الأولى هو من القصص، وعلى القراءة الثانية هو من القضاء". تفسير الشوكاني، ج2/ ص 173.

[2] ـ فتح القدير: ج2/ ص 173.

[3] ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج6/ ص 189.

[4] ـ الرازي، مفاتيح الغيب، ج13/ ص 206.

وفي سورة الأعراف يقول الله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأۡتِيَنَّكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ الأعراف: ٣٥، "أي يُبيِّنون لكم أحكامي وشرائعي "[1].

فقَصُّ آيات الله تعالى المراد به التلاوة بغرض بيان أحكام الله وشرائعه، وهذا استعمالٌ قرآني خالص، لم يكن معروفا قبلُ في تخاطبات العرب فيما بينهم.

ثالثا: ورودها بصيغة الأمر

وذلك في موضعيْن، الأعراف والقصص، وقد استخدم القرآن هذه اللفظة بهذه الصيغة بالمعنييْن اللغويين، وهما: الإخبار والتتبع.

فمعنى الإخبار كان حاضرا في سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦، أي "فاسرد أخبار القرون الماضية كخبر بلعام، أو من فُسّر به المنسلِخ، إذْ هو من القصص الذي لا يعلمه إلا مَن درس الكتب، إذ هو من خفِيِّ أخبارهم، ففي إخبارك بذلك أعظم معجزة "[2].

ومعنى التتبع نجده في قوله تعالى حكاية عن أم موسى ﴿ وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِۖ ﴾ القصص: ١١، أي: " استعلمي خبره وتتبَّعي أثرَه "[3].

رابعا: أما بصيغة القصص

فقد كان ذلك في ستة مواضع؛ في خمسة منها يستعمل القرآن لفظ القصص بمعنى الإخبار، وواحد بمعنى التتبع.

---

[1] ـ إرشاد العقل السليم، ج3/ ص 225.

[2] ـ البحر المحيط، ج5/ ص 225.

[3] ـ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، تحقيق: عبد المقصود عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، لبنان، د. ت، ج 4/ص 238.

ففي سورة يوسف قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ يوسف: ١١١، يرى ابن عاشور أن معنى القصص هو "خبرُ صدقٍ مطابقٌ للواقع، وما هو بقصة مخترَعة"[1].

وعلَّل ذلك بأن "القصص الموضوعة بالخيال والتكاذيب فإنها لا يحصل بها اعتبار لاستبعاد السامع وقوعها، لأن أمثالها لا يُعهَد"[2].

وهنا نستحضر المعنى اللغوي واشتراط الخالدي ألّا يزيد القاصّ شيئا من الأحداث والإضافات على الأصل، فيكون كلامه مساويا للخبر الواقع من قبل، بدون زيادة أو نقصان[3].

ويشفع لقول ابن عاشور أن الله تعالى حين قال: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ يوسف: ١١١، أردفه بقوله: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴾ يوسف: ١١١، "لأن الاعتبار بالقصة لا يحصل إلا إذا كانت خبرا عن أمر واقع"[4].

2 قال ابن كثير عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ آل عمران: ٦٢، "القصص الحق: أي هذا الذي قصصناه عليك يا محمد في شأن عيسى هو الحق الذي لا مَعْدِل عنه ولا محيد "[5].

لكن الرازي رحمه الله قد صاغ تعريفا خاصا بالقصص، فقال " القصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي إلى الدين، ويرشد إلى الحق، ويأمر بطلب النجاة "[6].

---

(1) ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية، سنة 1984م، ج 13/ ص 71.

(2) ـ المرجع نفسه، ج 13/ ص 72.

(3) ـ صلاح الخالدي، القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، مرجع سابق، ج1/ ص 20.

(4) ـ التحرير والتنوير، ج1/ ص 72.

(5) ـ تفسير ابن كثير، ج 2/ ص 47.

(6) ـ الرازي، مفاتيح الغيب، ج8/ ص 92.

لكن في هذا التعريف حصْرٌ لمفهوم القصص دون داعٍ؛ فليس شرطا في كل قصص أن يشتمل على ما يهدي إلى الدين والحق، إذْ يكفي فيه مطابقته للواقع دون زيادة أو نقصان، ولو أن الرازي رحمه الله قيَّد القصص بالحق، وجعلَ هذا تعريفا للقصص الحق لَكان أقرب وأصوب.

وعليه؛ فلفظ القَصص في القرآن هو الخبر الواقع فعلا وصدقا، سواء كان من عند الله تعالى، كما في سورة آل عمران والأعراف ويوسف في موضعيْن، أو من عند أي شخص كما في حالة موسى عليه السلام في سورة القصص.

لكن نجد أن القرآن أورد كلمة قصص قاصدا بها معنى التتبع، وذلك في موضع واحد من سورة الكهف، وهي قوله تعالى: ﴿ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ ﴾ الكهف: ٦٤

قال الطبري "فرَجَعا في الطريق الذي كانا قَطَعاه ناكصين على أدبارهما يَقصّان آثارهما التي كانا سَلَكاها"[1].

خامسا: ورودها بصيغة القِصاص

وذلك في أربعة مواضع، ويحضر معنى التتبّع والتساوي في لفظ القِصاص، بل وحتى في تعريف القصاص الاصطلاحي نلمس معنى التساوي بين فعل الجاني وما يوقَع عليه من عقوبة تماثل ما قام به من اعتداء، وهو نفس استخدام القرآن لهذا اللفظ.

ففي قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ البقرة: ١٧٨، أي بسببهم، "وعُدِّي ب "في" المتضمِنة معنى المساواة، إذ معناه أن يُفعَل بالإنسان مثل ما فعل، ومنه سُمي المقص مقصا لتعادل جانبيه"[2].

لكن لا بد من التنبيه إلى أن القرآن الكريم يستخدم لفظة القصص موافِقا للمعنى الاصطلاحي الفقهي في موضعيْن من سورة البقرة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي

---

(1) ـ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، السعودية، ط1: 1422هـ/ 2001م، ج15/ ص 319.

(2) ـ تفسير الآلوسي، ج2/ ص 49.

﴿ ٱلْقَتْلَى ﴾ البقرة: ١٧٨، وفي قوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ البقرة: ١٧٩.

في حين يستخدم المعنى اللغوي للفظة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ﴾ البقرة: ١٩٤، فالمراد بالقصاص هنا أن "مَن انتهك حرمتك نِلتَ منه مثل ما اعتدى عليك"[1].

ويؤكّد ذلك بقية الآية، وهي قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ البقرة: ١٩٤

وقريب منه ما ذكره ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى في المائدة: ﴿ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ المائدة: ٤٥، فقال " قصاص: مصدر بمعنى المفعول، كالخَلْق بمعنى المخلوق، والنَّصْب بمعنى المنصوب، أي مقصوصٌ بعضها ببعض "[2].

وبما أننا أوردنا الاستعمالات القرآنية للفظة القص والقصص، فإنه جدير بالذكر أن القرآن الكريم يستخدم كذلك ألفاظا أخرى تشترك مع لفظ القصص " في فعل القص/ السرد، وإيراد الخبر على مستوى الفعل والمصدر "[3].

ويمكن أن نسمّيها مرادفات للفظة القصص في الاستعمال القرآني، ومن ذلك:

1 الحديث: يحضر في النص القرآني بدلالات مختلفة، " لكن ما يهمّنا في هذا الصدد هو حضوره للتعبير عن الشروع في فعل القص/ السرد، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿٩﴾ ﴾ طه: ٩[4].

---

[1] ـ البحر المحيط، ج2/ ص 116.

[2] ـ التحرير والتنوير، ج6/ ص 215.

[3] ـ سعاد الناصر، بلاغة القص وآفاق التلقّي، سلسلة كتب الأمة، منشورات إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، العدد 19، السنة الخامسة والثلاثون، ط1: رمضان 1436ه/ جويلية 2015، ص 29.

[4] ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

2 النبأ: وهو الخبر أو أخص منه، "ويحضر مقترنا بفعل القص للتعبير عن الإخبار بالقصص[1]، مثل قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ طه: ٩٩، وفي الكهف: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ الكهف: ١٣.

3 التلاوة: في قوله تعالى: ﴿نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٣﴾ القصص: ٣.

لكن هذه المرادفات تختص بأحد معاني القص، والذي هو الخبر، "فهي في أساسها اللغوي دوال مختلفة تحيل إلى مدلول واحد، وهو الخبر الذي يشكّل جوهر نواة القصة في القرآن الكريم"[2]، لكنها لا تحيل إلى المعنى الآخر للفظة القصص، والذي هو اتباع الأثر.

المطلب الثالث: القصة القرآنية اصطلاحا

تنطلق معظم التعريفات للقصة القرآنية من غالب استعمال القرآن للفظة قصص، والذي يأتي بمعنى "إخبار"، فتكاد تُجْمِع هذه التعريفات على أن القصة في القرآن هي ما أخبر الله به عن الأمم السابقة، وسنورد لذلك أمثلة:

فقد عرّفه ابن عاشور في تفسيره بالقول "الخبر عن حادثة غائبة عن المخبَر بها، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصا، مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوّهم"[3].

فهو يقصر القصص في القرآن على الأحداث الماضية التي لم يعاصرها المخبَر بها، ويخرج بذلك ما حدث وقت نزول القرآن، مثل حديث القرآن عن معارك المسلمين مع عدوّهم، أو انتصار الروم على الفرس...الخ.

---

(1) ـ المرجع نفسه، ص 30.

(2) ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) ـ التحرير والتنوير، ج1/ ص 64.

ويُعرّف عبد الكريم الخطيب القصص بأنها "عرْضٌ لأحداث تاريخية مضى بها الزمن... فهو ـ والأمر كذلك ـ وثيقة تاريخية من أوثق ما بين يدي التاريخ من وثائق فيما جاء فيه من أشخاص وأحداث، وما يتصل بالأشخاص والأحداث من أمكنة وأزمنة"[1].

ثم نراه يستحضر الاستعمال القرآني للفظة، فيقول "هكذا أطلق القرآن لفظ القصص على ما حدّث به من أخبار القرون الأولى في مجال الرسالات السماوية، وما كان يقع في محيطها من صراع بين قِوى الحق والضلال، وبين مواكب النور وجحافل الظلام"[2].

فما وسّعه الخطيب في قوله "أحداث تاريخية مضى بها الزمن"، نجده قد حصره بأنه يقتصر على ما يتعلّق ب"مجال الرسالات السماوية"، وما كان يقع في محيطها من صراع.

هذا الاتساع نجده كذلك في تعريف محمد خير العدوي الذي يرى أن القصة في القرآن هي "كل خبر موجود بين دفتيْ المصحف أخبر به الله تعالى رسوله محمدا ﷺ بحوادث الماضي بقصد العبرة والهداية، سواء أكان ذلك بين الرسل وأقوامهم، أم بين الأمم السابقة أفرادا وجماعات"[3].

وهو المعنى ذاته التي عرّف به مناع القطان القصة القرآنية، فقال "قصص القرآن أخباره عن أحوال الأمم الماضية والنبوات السابقة والحوادث الواقعة، وقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضي وتاريخ الأمم، وذِكر البلاد والديار، وتتبُّعِ آثار كل قوم وحكى عنهم صورة ناطقة لِما كانوا عليه"[4].

---

[1] ـ عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1 : 1964م،ص 39.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 40.

[3] ـ محمد خير العدوي، معالم القصة في القرآن، دار العدوي، الأردن، ط1 : 1988م، ص 33.

[4] ـ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، مصر، د. ط، 1995م، ص 300.

وباستحضار الاستخدام اللغوي يخْلُص محمود حجازي إلى أن القصة في "كشفٌ عن آثار مضت، وتنقيب عن أحداث نسيَها أولئك أو غفلوا عنها، وغاية ما يراد من ذلك هو إعادة عرضها من جديد، لتذكير الناس بها ولَفْتهم إليها، لتكون العبرة والعظة"[1].

لكن هذا التعريف يخالف ما ذهب إليه ابن عاشور ـ وكثير من الباحثين ـ من أن شرط القصة القرآنية أن تعَبِّر عن أحداث ماضية لم يكن المخبَر بها على دراية سابقة بتفاصيلها، فقد يَحْدُث لبعض المخاطَبين بالقصة بعضُ علمٍ بالأحداث التي جاء بها القرآن، مثل أحبار اليهود، وعلماء النصارى، وليس كذلك كثيرٌ من العرب وغيرهم ممّن لا كتاب سابقا لهم يُطْلِعهم على مثل هذه الأخبار، فقصْر الغاية في أنها إعادة الأخبار لمجرد تذكير الناس بها أمر غير مسلَّم به.

مناقشة التعريفات:

من خلال هذه التعريفات يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1. يكاد يتفق الباحثون أن موضوع القصص يتعلق فقط بما مضى من أحداث ووقائع، ولا تعلّق له بالأمور المعاصرة لنزول القرآن، أو ما يستقبل من الزمان، كأشراط الساعة وملاحم يوم القيامة.

2 – تأكيدهم المتواتر أن الأخبار القرآنية صادقة فيما جاءت به، أي هي مطابقة للواقع دون تحريف أو تغيير، بل هي أصدق الشواهد التاريخية.

3 – حرص كثير منهم على جعل الهداية والعبرة الهدفَ الأساس من سَوق القصص، وليس مجرد التفكّه والاستمتاع كما هو حال القصة الأدبية.

4 – يوجد توافق ضمني أن القصص القرآني يُعنى في جملته بالرسالات السماوية، وما كان من شأن الأنبياء وأقوامهم، فليس هدفه ـ أي القصص القرآني ـ الاستقصاء التام لجميع أحداث التاريخ، ولا يهتم بذكر أحداث لا تحقق العبرة والموعظة التي تتفق وأهداف القرآن العامة، وهداياته الكلية.

[1] ـ محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1: 1970م، ص 289.

5 – أهم ملحوظة في هذا الصدد هو النظر إلى القصص القرآني باعتباره مجرد أخبار ساقها القرآن الكريم بهدف العبرة والموعظة، والباحثون في ذلك يقتصرون على جانب واحد من مفهوم القصة، ألا وهو المحصِّلة الناتجة، لكن الفعل المنتِج للقصة لم يتم الالتفات إليه أو التنويه به، والذي هو فعل القص نفسه، أو الإخبار.

فالقصص القرآني هو عملية إخبار القرآن لما مضى، وطريقته في سردها وعرضها وتصويرها، وليس فقط ما نتج عن تلك العملية من أخبار وحوادث.

لكن التعريفات التي عرضناها تَقصُر القصص على مجرد الإخبار عن وقائع سابقة، وهذا يُخْرِجه عن الغاية الأساس الذي جاء القرآن لأجلها، ألا وهي الدعوة إلى الله تعالى، وذلك لا يتم إلا بالتأثير في المخاطَبين، وجعْلُ القصة من قبيل الأخبار المجرَّدَة ينزع عنها صبغة التأثير في نفوس السامعين، هذه الصبغة هي مدار عمل القرآن، بل هي سرّ إعجازه وتميّزه، فلماذا يتم الإجماع على أن قدرة القرآن على التأثير حاضرة في القرآن كله، ويتم نزعها عن القصص فيه والذي يحتلّ ثلث آيات القرآن؟.

ورغم أن كل الدارسين حين عرضوا لموضوع القصص القرآني أكّدوا بما يُشْعِر بإجماعهم أن القصص لهم ينزل عبثا، بل ليحقّق غايات سامية وأغراضا نبيلة، منها: تخويف المشركين، وتسلية النبي ﷺ، وتثبيت المؤمنين...الخ، إلا أن السؤال: كيف يتأتى لقصص القرآن أن يُحقِّق كل هذه الأغراض النبيلة وهو مجرد سَوْق لأخبارٍ وعَرْض لوقائع يجهلها كثير من العرب والناس، ويُخْفيها مَن عَلِمها من اليهود أو النصارى ـ إلا قليلا منهم ـ؟.

فحتى يحقّق القصص في القرآن أغراضه فلا بد له من شيء أكثرَ من مجرّد الإخبار، ألا وهو الأسلوب، أو الطريقة التي يعرض بها القرآن هذه الأحداث.

الأمر أشبه بما قعَّده الجرجاني أبو القاهر حول سر الإعجاز في القرآن، باعتبار أن القرآن لا يكمن إعجازه في كلماته ولا بألفاظه، بل في طريقة نظم هذه الألفاظ بما يوصِل المعنى بطريقة يعجز

عنها البشر[1]، والأمر ذاته ينطبق على قصص القرآن، فليس تميّز القرآن في ذكر الأخبار والوقائع ـ رغم قيام الأدلة على صدقها ـ، بل في طريقة عرض هذه الوقائع، وأسلوبه المتفرّد في تصويرها.

ويدعم هذا القول أن العلماء لمّا عرضوا لموضوع التكرار في القصة القرآنية[2]، وأرادوا الردَّ على مَن حاول جَعْله مثلبة وطعنا في القرآن من المستشرقين وأتباعهم، فإن مما أجابوا به أن القرآن حين يكرر فإنه السياق الذي وردت فيه يختلف باختلاف موضوع السورة، وهذا عيْن ما ذهبنا إليه، فالذي تكرر هو الأحداث، لكن ما اختلف هو طريقة القرآن في عرْضها وتصويرها.

تأسيسا على هذا يمكن أن نصوغ تعريفا للقصة القرآنية أنها: **سرد القرآن لوقائع حدثت للأمم السابقة، وتصويره لصراع الحق والباطل بما يتفق وأهدافه السامية وغاياته الربانية**.

وهذا التعريف ليس بديلا عن التعريفات السابقة، بل هو تكملة لجانب غفلَت عنه تلك التعريفات التي ركّزت فقط على مُخرَجات ونتائج عملية القص، والتي هي الأخبار والوقائع، وتنبيه على العملية نفسها، أي طريقة القرآن في سرد وعرض تلك الوقائع، وأسلوبه المتفرّد في صوغها تحقيقا لغايات وأهداف ربانية.

وفي هذا يقول سيد قطب رحمه الله "والقصة ليست مجرد الحوادث و الشخصيات، إنما هي ـ قبل ذلك ـ الأسلوب الفني، أو طريقة العرض التي ترتّب الحوادث في مواضعها، وتحرّك الشخصيات في مجالها، بحيث يشعر القارئ أن هذه حياة حقيقية تجري، وحوادث حقيقية تقع، وشخصيات حقيقية تعيش "[3].

الفرق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية والرواية التاريخية:

أولا: الفرق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية:

---

[1] . الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984م، ص 39.

[2] . وهو ما سنعرض له بتفصيل في ما يقدم من مباحث.

[3] . سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، مصر، 8: 1424 هـ/ 2003م، ص 88.

المبحث الأول: مفهوم القصة القرآنية

لا بد من التفريق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية لاشتراكهما في فعل القص وسرد الأحداث، فالقصة الأدبية تُعرَّف بأنها "ترادف الحكاية والخبر والخرافة، وأنه ليس لها تحديد واضح ولا مدلول خاص في المعاجم القديمة، سوى أنها الخبر المنقول شفويا كان أو خطيا، وسوى أن القصاص هم الذين يقصون على الناس ما يُرِقّ قلوبهم"[1].

وعرّفها مَن يرى إمكانية وضع تعريف لها بأنها "حكاية تعتمد على السرد والوصف وصراع الشخصيات، بما ينطوي عليه ذلك من تخلّل عناصر الحوار والجدل الدائرَيْن بين الأشخاص والأحداث"[2].

وقد ورد في "**معجم السرديات**" أن المراد بلفظ القصص أحد ثلاثة أمور، هي: ". القصة ملفوظ قصصي بمعنى الخطاب القصصي، يكون شفويا أو مكتوبا، وينقل حدثا أو سلسلة من الأحداث.

. القصة تكون بمعنى الحكاية التي تتمثل في المضمون القصصي الذي قوامه الأحداث واقعية كانت أو متخيَّلة.

. القصة فعل للقص في حدّ ذاته، أو ما يسمى أيضا: سردا"[3].

وواضح أن الفرق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية يكمن في مادة كل منهما، فالقرآن يستخدم في قصصه أحداثا وشخصيات حقيقية، في حين أن القاص ينسج من وحي خياله أحداثا ليس ليها نصيب من الوقوع، لذلك فقد تم تعريف القصة الأدبية بأنها حكاية لا أكثر.

---

[1] . جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، لبنان، ط1: 1979م، ص 212.

[2] . إبراهيم علي عامر، معالم النهوض الحضاري في ضوء القصص القرآني، مجلة كلية أصول الدين بأسيوط، العدد الثالث والثلاثون، 2015، ص 101، ويُنظر: محمد أحمد العزب، عن اللغة والأدب والنقد، رؤية تاريخية ورؤية فنية، دار المعارف، مصر، ط1: 1980م، ص 177.

[3] . محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، دار الفارابي، لبنان، ط1: 2010م، ص 333.

وإن كان مفهوم الحكاية قريبا من مفهوم القصة، إلا أنه من قولك "حكيت فلانا وحاكَيته، فعلت مثل فعله، أو قلت مثل قوله، سواءً لم أجاوزه، وحكيت عنه الحديث حكاية، وحكيت عنه الكلام حكاية"[1].

"فالحكاية يلاحَظ فيها المحاكاة والوقوف على ما جرى فقط، أما القصص فإنه ينقلك بنفسك وعقلك ووجدانك إلى هذا الزمن الغابر لتعيش فيه فتأخذَ العبرة والعظة"[2].

ويزيد عبد الكريم الخطيب تفصيلا للفرق بين الحكاية والقصة القرآنية بالقول "والجواب على هذا ـ والله أعلم ـ هو أن عرض القرآن للأحداث الماضية ليست محاكاة لها، ولا تمثيلا لشخوصها ومشاهدها، وإنما هو بعث لها، وإعادة لوجودها، في النظم المعجز الذي ينقل إلينا الماضي، أو ينقلنا إليه، فنطالع هناك وجوه الحياة في زمانها ومكانها...فكان لفظ القصص أو القص أنسب لفظ يُطلَق على تلك الأنباء التي عرضها القرآن، إذ أن ذلك أشبه بقصّ أثر الشيء وتتبّعه، ثم الوقوف علهي بذاته، لا على صورته أو ما يشبه صورته"[3].

كما أن أهم الفوارق بينهما يتجلى في القصد المراد من كل منهما، فالقصة القرآنية تهدف إلى الإرشاد والعبرة، في حين أن القصة الأدبية هي عمل فني بحت لا قصد له إلا التأثير في المتلقّي، والبعد القصدي في القصة القرآنية هو الذي يمكن أن نعزو إليه اختلاف طريقة العرض، وتحديد أشخاص وأمكنة، وإبهام أخرى، فضابط ذلك كلّه هو تحقيق العبرة والعظة، واستخدام ما يناسبها، يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة "وقد أخطأ بعض الباحثين عندما يطلبون في القصص القرآني أن يستكمل أركان القصة بالمعنى المحدَث التي هي مستمَدَّة من الخيال، ومبنية على قواعد فنون الكتابة، وذلك لأنهم لم يفرّقوا بين القصة بمعنى الحكاية، والقصة بمعنى الخبر المحدَّث به على وجهه، والثاني هو المراد في القصص القرآني، لأن الأشخاص والزمان والمكان ليست بالضرورة

---

(1) . لسان العرب، مادة حكي، ج 14/ص 191.

(2) . محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن، ص 290.

(3) . عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص 49.

أركانا للخبر المحدَّث به، فقد يبهم المكان والزمان...فالذي يجب وجوده في القصص القرآني هو الحدث والعبرة، أما بقية العناصر فإنما توجد بحسب الحاجة إليها في القصة (الخبر)"[1].

ثانيا: الفرق بين القصة القرآنية والرواية التاريخية

وفي السياق نفسه، لا بد من التفريق بين القصص القرآني والرواية التاريخية التي يعرّفها جورج لوكانش أنها "رواية تثير الحاضر، ويعيشها المعاصرون، بوصفها تاريخهم الحاضر بالذات"[2]، فظاهرهما الاشتراك في أن الأحداث والشخصيات التاريخية هي المادة التي يُصاغ منها كلٌّ منهما، لكن الفرق بينهما أن الرواية التاريخية رغم استمدادها من التاريخ، إلا أنها لا تفقد طابعها الفني والروائي، والأهم التخييلي، لذلك يؤكد النقاد أن الرواية التاريخية تقوم على مرجعيتين؛ "أولاهما: مرجعية حقيقية متصلة بالحدث التاريخي (الحكاية)، وثانيهما: مقترنة بالحدث الروائي، فإن المرجعية الأولى مرجعية نفعية، والمرجعية الثانية مرجعية جمالية"[3].

وعليه "تقتضي الرواية التاريخية وجود حقائق تاريخية سلفا، ليأتي التخييل ويشد منها عوالم ممكنة تختلف اختلافا كليا من الأصل (الحقائق التاريخية)"[4].

فالحضور التاريخي في الرواية التاريخية لا يطغى على الجانب الفني والتخيلي فيها، وجائز فيها أن يقوم الراوي بتغيير أو تحوير بعض الجوانب في الحدث التاريخي، وليس كذلك القصة القرآنية التي تُبنى على أحداث التاريخ، إلا أن الخيال ليس من مادتها، بل تلتزم الصدق والوقوع، ولا مكان فيها لتخيلات ولا لأوهام.

---

(1) . الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ص 178.

(2) . جورج لوكانش، الرواية التاريخية، ترجمة: صالح جواد الكاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط2: 1986م، ص 89.

(3) . نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2006م، ص 124.

(4) . محمد سالمي، التنازع بين تخيل التاريخ وتأويله في الرواية التاريخية –كتاب الأمير لواسيني الأعرج أنموذجا–، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، المجلد 5، العدد 4، نوفمبر 2022م، ص 136.

فالفرق الجوهري بينهما هو في حضور التخييل في الرواية التاريخية، وعدم حضوره في القصة القرآنية، رغم ابتناء كليهما على أحداث وشخصيات تاريخية.

المبحث الثاني: خصائص القصة القرآنية

تمتاز القصة في القرآن الكريم بجملة من الخصائص والمميزات التي تجعلها قادرة على إيصال الفكرة والمعنى بأبلغ طريقة وأسهل عبارة.

جدير بالذكر أن القدر الذي تشترك فيه القصة القرآنية مع غيرها من أنواع القصص الأدبية لا يمكن اعتباره من الخصائص، لأنها ـ أي الخصائص ـ لا تُطلَق إلا على ما اختصت به القصة القرآنية بحيث كان علامة مميزة لها عن غيرها.

المطلب الأول: التنوع

المقصود بالتنوّع اختلاف طريقة القرآن في عرض الأحداث وتصويرها، وعدم التزام نمط واحد في سائر القصص.

وللدارسين آراء كثيرة حول تجليات هذه الخصيصة؛ فسيد قطب رحمه الله حين تحدّث عن الخصائص الفنية للقصة، جَعَل التنوع في العرض أولها، لكنه قصرها على التنوع في الابتداء، فقال "أولى هذه الخصائص الفنية تنوع طريقة العرض، وقد لاحظنا في قصص القرآن أربع طرق مختلفة في عرض القصة"[1].

أولا: التنوع في الابتداء

1 ذكر ملخص سابق للقصة، "ثم عرض التفصيلات بعد ذلك من بدئها إلى نهايتها"[2].

مثاله: قصة أصحاب الكهف

فقد بدأت بملخص عام، ثم جاءت التفصيلات بعد ذلك.

فملخص القصة جاء في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا

(1) ـ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، مصر، ط10: 1408هـ/ 1988م، ص 180.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 181.

رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾ ﴾ الكهف: ٩ – ١٢.

ففي هذه الآيات تكثيفٌ لقصتهم، وإيجازٌ لأهم محطات حياتهم، التي هي باختصار: أنهم فتية لجأوا إلى الكهف، ثم ضرب الله عليهم نوما سنين في الكهف، ثم بعثهم بعد ذلك من رقدتهم، ثم "تَتْبعه تفصيلات تشاورهم قبل دخولهم الكهف، وحالتهم بعد دخوله، ونومهم ويقظتهم، وإرسالهم واحدا منهم ليشتري لهم طعاما، وكشفه في المدينة، وعودته، وموتهم وبناء المعبد عليهم، واختلاف القوم في أمرهم...الخ "[1].

والغاية من إيراد التلخيص قبل القصة هو التشويق لما يأتي بعد ذلك من أحداث، فكأن "هذا التلخيص كان مقدمة مشوقة للتفصيلات "[2].

2 ذكر أحداث نهاية القصة، ثم تبدأ القصة من أول أحداثها

مثاله: قصة موسى في سورة القصص

فبدايتها هي قوله تعالى: ﴿ نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣﴾ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ القصص: ٣ – ٦ .

فقد ذكر القرآن العاقبة التي تنتظر كلاً من بني إسرائيل المستضعفين وفرعون المتكبّر العالي في الأرض، وكيف تتم الهزيمة له والتمكين لأولئك.

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 181.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 182.

ثم يورد القرآن تفصيلات القصة وأحداثها، "فكأن هذه المقدمة، التي تكشف الغاية من القصة كانت تمهيدا مشوقا لمعرفة الطريقة التي تتحقق بها هذه الغاية المرسومة المعلومة"[1].

3 البدء مباشرة بأحداث القصة، دون مقدمة ولا تلخيص، "ويكون في مفاجآتها ما يغني"[2].

مثاله: قصة مريم عند مولد عيسى في سورة مريم

في قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ١٦ فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ١٧ قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا ١٨ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا ١٩ قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ٢٠ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٞ وَلِنَجۡعَلَهُۥٓ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِ وَرَحۡمَةٗ مِّنَّاۚ وَكَانَ أَمۡرٗا مَّقۡضِيّٗا ٢١ ۞ فَحَمَلَتۡهُ فَٱنتَبَذَتۡ بِهِۦ مَكَانٗا قَصِيّٗا ٢٢ فَأَجَآءَهَا ٱلۡمَخَاضُ إِلَىٰ جِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ٢٣ فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا ٢٤ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ٢٥ فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ٢٦ فَأَتَتۡ بِهِۦ قَوۡمَهَا تَحۡمِلُهُۥۖ قَالُواْ يَٰمَرۡيَمُ لَقَدۡ جِئۡتِ شَيۡـٔٗا فَرِيّٗا ٢٧ يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا ٢٨ فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا ٢٩ قَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا ٣٠ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيۡنَ مَا كُنتُ وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا ٣١ وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي جَبَّارٗا شَقِيّٗا ٣٢ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا ٣٣ ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قَوۡلَ ٱلۡحَقِّ ٱلَّذِي فِيهِ يَمۡتَرُونَ ٣٤

[1] ـ المرجع السابق، ص 182.

[2] ـ المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ مريم: ١٦ – ٣٦

فقد بدأت القصة مباشرة في الأحداث وفي الحوار الذي دار بينها وبين جبريل عليه السلام، ثم حمْلها بعيسى، وألم المخاض، وذهابها إلى قومها حاملة معها ابنها، واتهامهم لها، وتكلُّم المسيح وهو في المهد...الخ.

4 جعْل القصة ذات طابع تمثيلي:

أي جعل القصة كأن الشخصيات وحدها هي التي تتكلم دون تعقيب أو وصف، "فالقرآن في هذا النوع يذكر فقط من الألفاظ ما ينبّه إلى ابتداء العرض، ثم يَدَع القصة تتحدث عن نفسها بوساطة أبطالها"[1].

مثاله: قصة إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ البقرة: ١٢٧.

فهذه ـ كما قال سيد قطب إشارة البدء، أما ما يلي ذلك فمتروكٌ لإبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ[2].

ثانيا: الإجمال والتفصيل

لكن هناك تجليات أخرى لخصيصة التنوع، ألا وهي التنوع في تفصيل الحوار أو إجماله

فمن المشاهد التي يظهر فيها تفصيل الحوار ما دار بين موسى وبين نبي الله شعيب ـ عليهما السلام ـ.

فقد فصّلت البنتان الجوابَ لبيان أمور لا بد من بيانها لموسى عليه السلام.

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 182.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 183.

﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ القصص: ٢٣

فهذا التفصيل في الجواب كان أمرا لا بد منه؛ لأن الفتاتين تريدان أن تبيِّنا سبب وقوفهما في ذلك الموقف، وأنه لسقي الماء وليس لأغراض أخرى، "فلمّا صرحتا له بحالهما ـ وأنهما ضعيفتان، وألاّ رجل لهما يرفع الماء إلى البئر، وأن أباهما شيخ كبير، عرف حقيقة الموقف، وعالجه على الوجه الذي ينبغي، ممّا تقتضيه المروءة والرحمة"[1].

وشبيه منه الحوار بين موسى وشعيب، إذ نجد أن كلاً منهما قد فصَّل مراده من صاحبه دون إجمال، فقال شعيب: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾ القصص: ٢٧.

ويتلقّى موسى هذا العرض الواضح بإجابة واضحة مفصَّلة لا لبس فيها ولا غموض، فيقول: ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٢٨﴾ ﴾ القصص: ٢٨.

وهكذا شأن العقود المبرمة بين الناس، ينبغي أن ترتفع منها الجهالة، وأن تقع واضحة كل الوضوح في كل طرف من أطرافها[2].

وإذا كان الموقفان السابقان قد اقتضيا أن يكون الحوار مفصَّلا، فإن موقف موسى في حواره مع فرعون يقتضي أن يكون الحوار مجمَلا، والجواب سريعا، تجنُّبًا لأي كيد قد يكيده فرعون لموسى بسبب جواب يجيبه إياه.

وذلك في سورة الشعراء:

---

[1] ـ القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص 126.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 127.

فبدأ الحوار بقول فرعون: ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ الشعراء: ١٨ – ١٩.

فقد أراد فرعون أن يفجأ موسى بهذه الفعلة التي كانت منه يوم قتل المصري، وذلك ليُدْخل في رَوْعه أنه سيُؤخَذ بهذه الفعلة، وأنها لم تُنْسَ[1].

فلم يزد موسى عن أن قال: ﴿ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ الشعراء: ٢٠، فهو لم يُنكر التهمة، ولكنه أنكر دوافعها، فهو لم يكن كافرا ولا جاحدا فضل مصر والمصريين عليه، وأنه ما قتل المصري إلا عن جهل وغفلة كانت منه[2].

ثم يبدأ الحوار بالتسارع والتلاحق، وفي كل ذلك يجيب موسى بأجوبة مجملة تحقّق المطلوب دون تفصيل.

﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾ الشعراء: ٢٢ – ٣٣

ف"الحوار منطلق سريع يناسب الموقف المتأزم"[3].

ولا يقف الإجمال والتفصيل على الحوار فقط، بل على عرض الأحداث، إذ يقوم القرآن بعرض أحداث قصة مرة بتفصيل وإسهاب، ومرة بإيجاز وإجمال، "ويغلب هذا اللون

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 132.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 133.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 138.

في القصص المكرَّر، فقصة نوح مثلا تأتي مبسوطة في سورة هود وسورة نوح، ثم تأتي مجمَلة في آيتين فقط هذا الإجمال العجيب، يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ وَجَعَلْنَٰهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٥﴾ ﴾ العنكبوت: ١٤ – ١٥[1].

ثالثا: تنوّع في طريقة المفاجأة:

المفاجأة من أهم عناصر القصة، وفيه أيضا تتجلّى قدرة القرآن على تنويع عرض هذا العنصر.

1 فمرة يُكتَم سر المفاجأة عن البطل وعن النظّارة، حتى يُكشَف لهم معا في آن واحد[2].

وهذا ما يتجلى في قصة موسى مع العبد الصالح في سورة الكهف، إذ كانت القصة عبارة عن أحداث ومفاجآت متتالية غامضة لا رابط بينها، "ثم يأخذ السر في التجلّي، فيعلمه النظارة حين يعلمه موسى"[3].

2 أن يُكشَف السر للقارئ، ويبقى مخفيا عن البطل، الذي يتصرف وهو جاهل عن السر والمفاجأة التي تنتظره.

مثل: قصة أصحاب الجنة، في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ القلم: ١٧.

وبينما نحن نعلم هذا، كان أصحاب الجنة يجهلونه، ﴿ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾ فَتَنَادَوْا۟ مُصْبِحِينَ ﴿٢١﴾ أَنِ ٱغْدُوا۟ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰرِمِينَ ﴿٢٢﴾ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ

---

(1) ـ محمد عبد اللاه عبده دبور، أُسس بناء القصة في القرآن، (رسالة دكتوراه)، جامعة الأزهر، 1417هـ/ 1996م، ص 81.

(2) ـ التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 183.

(3) ـ المرجع نفسه، ص 185.

يَنَخَٰفُونَ ﴿٢٣﴾ أَن لَّا يَدۡخُلَنَّهَا ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكُم مِّسۡكِينٞ ﴿٢٤﴾ وَغَدَوۡاْ عَلَىٰ حَرۡدٖ قَٰدِرِينَ ﴿٢٥﴾ فَلَمَّا رَأَوۡهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ﴿٢٦﴾ بَلۡ نَحۡنُ مَحۡرُومُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ القلم: ١٩ – ٢٧ [1].

3 أن يتضح بعض السر للنظارة، ويخفى عن البطل، ويخفى بعض آخر عن النظارة وعن البطل على السواء.

مثاله: في قصة عرش بلقيس

يوضح ذلك سيد قطب فيقول: "قصة عرش بلقيس الذي جيء به في غمضة، وعرفنا نحن أنه بين يدي سليمان، في حين أن بلقيس ظلت تجهل ما نعلم، فلما جاءت قيل: أهكذا عرشك؟، قالت: كأنه هو، فهذه مفاجأة عرفنا نحن سرّها سلفا، ولكن مفاجأة الصرح الممرّد من قوارير ظلّت خافية علينا وعليها، حتى فوجئنا بسرّها معها، حينما "﴿ قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَ ﴾ النمل: ٤٤ [2]".

4 ألاّ يكون هناك سرّ

ومثاله قصة مريم ـ عليها السلام ـ، فكلٌّ من البطل والنظارة يواجهون مفاجأة الأحداث في آن واحد، ويعلمون سرّها في الوقت ذاته.

و"حين تتخذ من دون أهلها حجابا، فتفاجأ هناك بالروح الأمين في هيئة رجل، فتقول: ﴿ قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا ﴿١٨﴾ ﴾ مريم: ١٨ ، وقد فوجئنا كذلك معها إذ أجاءها المخاض إلى جذع النخلة، قالت: ﴿ فَأَجَآءَهَا ٱلۡمَخَاضُ إِلَىٰ جِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ﴿٢٣﴾ ﴾ مريم: ٢٣ [3].

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 186.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 187.

[3] ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

المطلب الثاني: التكرار

يُعتبَر التكرار في القرآن الكريم واحدا من أكثر المواضيع إشكالا وجدلا، فقد اتخذه المستشرقون وأعداء الإسلام ذريعة للطعن في القرآن، ونزْع صفة الإعجاز عن أسلوبه.

وفي القصص القرآني يحضر التكرار بقوة، فالقرآن يذكر قصة في سياق معين، ثم يعيد ذكرها في سياق مختلف.

والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل: تكرار قصة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ عليهم السلام جميعا ـ.

وقد حاول الباحثون أن يُفسّروا ظاهرة التكرار في قصص القرآن، وأن يَجِدوا لها مسوّغات وتَعِلات.

فمنهم مَن أنكر وجود التكرار في القرآن أساسا، ونَراهم يطلقون عليه لفظا آخر غير التكرار، وهو التنوع والتكامل وغيرهما[1].

وهناك مَن وقف موقفا يمكن اعتباره وسطا بين الرافضين للتكرار والمُقرّين به، وهو موقف سيد قطب، الذي أكّد وجود ما يسمى "**التكرار النسبي**"، أي تكرار بعض الإشارات الوعظية التي قد يتطلّبها السياق، لكنه نفى وجود التكرار المطلق، والذي يكون في الحلقات الأساسية في القصة، وهذا نصّ كلامه رحمه الله في معرض حديثه عن التكرار في قصة موسى عليه السلام "هذه القصة من أشد أنواع القصص تكرارا في القرآن... وفيما عَدا ستة مواضع، فهناك إشارات وعظية إلى القصة اقتضاها السياق، أما الحلقات الأساسية فلم تُكرَّر تقريبا، وإذا كُرِّرت حلقة منها جاءت بشيء جديد في تكرارها، وهذه القصة نموذج للقصص

[1] ـ احتراس شاكر الكبيسي، التكرار في القصة القرآنية، المؤتمر العلمي الثاني لكلية العلوم الإسلامية، جامعة الإمام الأعظم، الرمادي، أبريل 2012، ص 382.

الأخرى، وعلى ضوئها ندرك أن ليس في القصص القرآني ذلك التكرار المطلق، الذي يُخيَّل لبعض مَن يقرأون القرآن بلا تدقيق ولا إمعان"[1].

ولا يجب أن نُغْفل أن سيد قطب قد جعل من التكرار في القصة أثرا من آثار خضوعها للغرض الديني[2].

ولكن رأي الأغلب على وجود التكرار في القرآن، وحاول كلٌّ باجتهاده أن يخَرِّج التكرار، ويوجِد له أسبابا وعِللا، فمنهم مَن رأى أن التكرار موجود في أساليب العرب وتخاطباتهم، ولم يكن القرآن بِدْعا في ذلك، لأنه ـ أي القرآن ـ إنما جرى على أساليب العرب.

من ذلك ما يسميه بعض الباحثين إعادة البيت في أجزاء القصيدة، وذلك مثل قول امرئ القيس:

وتحسب سلمى لا تزال كعهدنا ...بذات الخزامى أو على رأس أوعال.

وتحسب سلمى لا تزال نرى طلا...من الوحش أو بيضاء بميناء ومحلال.

فالشبه بين هذا التكرار وبين أسلوب إعادة الأبيات قوي واضح.

وأوضح منه في الدلالة على التكرار أبيات للمهلهل بن ربيعة، إذ جاءت صدورها مكرَّرة في عدّة أبيات:

على أن ليس عدلا من كليب ...إذا طرد اليتيم عن الجذور

على أن ليس عدلا من كليب... إذا وجف العضاء من الدبور

على أن ليس عدلا من كليب...إذا ما ضيم جيران المجير

على أن ليس عدلا من كليب...إذا خيف المخوف من الثغور

على أن ليس عدلا من كليب... غداة بلابل الأمر الكبير

على أن ليس عدلا من كليب...إذا برزت مخبَّأة الخدور

---

[1] ـ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 162.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 155 وما بعدها.

على أن ليس عدلا من كليب...إذا عَلَنت نجيات الأمور

"ولعل هذا المثال ـ وغيره كثير ـ يدل على أن هذا النهج من التكرار كان حينئذ كثيرا شائعا، هذه الكثرة وذلك التنوع يَحملان على الاعتقاد بأن أسلوب التكرار اللفظي في القرآن ليس بمنأى عن أسلوب العرب في تكرار الألفاظ في قصائدهم"[1].

ويشهد لهذا القول أن كفّار مكة كانوا أحرص الناس على الطعن في القرآن، ولو أنه خاطبهم بما لا عهد لهم به من الأساليب لَقَدَحوا فيه، ولَبَلَغنا خبر ذلك عنهم، ولكنهم لم يفعلوا، لأن التكرار كان شيئا من جنس ما اعتادوا عليه في كلامهم.

ومنهم ـ وهم الجمهور ـ من رأى أن التكرار موجود في القرآن، وهو يأتي ليُحقِّق أغراضا ومقاصد يريد القرآن بلوغها، ولا يتأتى له ذلك إلا بالتكرار[2].

فمن فوائد التكرار الكثيرة في قصص القرآن نذكر ما يلي:

1 أن القرآن نزل لبثّ دعوة في الناس، يغيِّر عقائدهم وأفكارهم، ويغرس فيهم التوحيد لله وحده وما يتبعه من معتقدات الإسلام، وحتى ترسخ هذه الفكرة في قلوب الناس وعقولهم فلا بد من تكرارها مرة ومرّات، "لأن القرآن دعوة، والنفس الإنسانية لِما فيها من ضعف، ولِما طُبعت عليه من النسيان، في حاجة إلى التذكير، ثم التأكيد، ثم إعادة التذكير، والتنبيه، والتخويف م السهو والإهمال والغفلة"[3].

هذا فضلا عن تفاوت مدارك البشر واستعداداتهم لقبول الحق، فمنهم المستعدّ للإذعان للحق والاقتناع به، ومنهم مّن لا يكون منه ذلك إلا بإعادة القصة عليه مرة تلو

---

[1] ـ أسس بناء القصة في القرآن، مرجع سابق، ص 65.

[2] ـ بل إن من الباحثين مَن يرى أن التكرار هو جزء من منهج القرآن في القصص.

[3] ـ أسس بناء القصة في القرآن، ص 68.

الأخرى، "ومنها ما يسيطر عليه الوهم تحت سلطان الأفكار الموروثة، ومنها ما يصل به برود العاطفة إلى جحودها رغم المثيرات العاطفية"[1].

2 الإعجاز في التكرار

فإذا كان البعض قد أراد الطعن في أسلوب القرآن الكريم من خلال التكرار، فإن من الدراسين مَن يرى أن تكرار القصص هو وجه آخر من وجوه إعجاز القرآن الكريم، لأن إيراد القصة الواحدة في صور متعددة يدلّ على قدرة تعبيرية كبيرة، "فالقصة المتكرّرة تَرِد في كل موضع بأسلوب يتمايز عن الآخر، وتصاغ في قالب غير القالب، ولا يَمَلّ الإنسان من تكرارها، بل تتجدّد في نفسه معانٍ لا تحصل له بقراءتها في المواضع الأخرى"[2].

وهو ما يؤكّده الباقلاني في كتابه "**إعجاز القرآن**" إذ يقول: "إن إعادة القصة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدّي معنى واحدا من الأمر الصعب الذي تظهر فيه الفصاحة وتَبين البلاغة"[3]، فالقرآن بهذا التكرار أعجز العرب وأبان لهم " أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله مبتدأً ومكرَّرًا"[4].

وفي مَعرض حديثه عن أسرار التكرار يقول الزركشي "السادسة: أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا القرآن، وعجز القوم عن الإتيان بمثل آية لصحة نبوة محمد ﷺ، ثم بيَّن وأوضح الأمر في عجزهم، بأن كرَّر ذكر القصة في مواضع إعلاما بأنهم عاجزون عن الإتيان بمثله، بأي نظم جاءوا، وبأي عبارة عبَّروا"[5].

---

(1) ـ التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، 1971، ص 12

(2) ـ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، 302.

(3) ـ الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، د. ت، ص 61.

(4) ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) ـ الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د.ط، 1957، ج3/ ص 27.

3 فائدة أخرى للتكرار وهي إيراد تفاصيل وجزئيات جديدة في كل مرة، وهذا لا يمكن تحققه لو عُرضت القصة مرة واحدة، "ففي كل مرة تُعرَض فيها القصة تكشف عن جانب من جوانبها، أو تُجسّم صورة من صورها، أو تُكمِّل حدثا من أحداثها، الأمر الذي لا يمكن أن يتم في عرض واحد مستقل، دون أن يقع في الأسلوب اضطراب وتناقض وثقل، لهذا التكرار المتصلّ، ولاختلاف المقولات فيما يبدو أنه موقف واحد"[1].

فالتكرار ليس عبثا، بل لأجل أن تُحْدِث الفائدة في موضع خلت عنه في الموضع الآخر، و"القصة القرآنية إذا كُرِّرَت زاد فيها شيء"[2].

مثال: تكررت قصة إبراهيم عليه السلام

فقد جاءت قصة في سورة مريم والشعراء والأنعام، "فالمَشاهد التي وردت في هذه السورة تمثِّل جانب الدعوة في حياة إبراهيم، وينفرد كل مشهد فيها بإضافة تزيد هذا الجانب وضوحا وتقريرا"[3].

1 في سورة الأنعام: يعرض لنا قصة صراع داخلي في نفس إبراهيم عليه السلام، وكيف تتصارع في داخله الأسئلة حول حقيقة الإله، وتبرز لنا كيف تقف المعتقدات المتوارثة حائلا دون الحق، وتبرز على الطرف الآخر شجاعة إبراهيم وصدقه في معرفة الحق ولو خالف ما اعتاده قومه وتوارثوه.

قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي

[1] ـ القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، مرجع سابق، ص 233.

[2] ـ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3/ ص 26.

[3] ـ أسس بناء القصة في القرآن، ص 71.

﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ الأنعام: ٧٥ – ٧٩.

"فقد أراه الله ملكوت السماوات والأرض، كما رزقه اليقين الثابت إزاء ما كان يعبد أبوه وقومه من الأصنام، كما أوتي البصيرة النافذة في إقامة الحجج والأدلة التي تندكّ لها أعناق المكابرين الذين يحاجّونه"[1].

فقبل أن يتجّه إبراهيم لدعوة أبيه وقومه، فلا بد له من الانتصار على الأسئلة التي تختلج في نفسه، ويجدَ لها جوابا شافيا يطمئن به قلبه، فمن المستحيل عليه أن يقنع الناس بفكرة التوحيد ما لم يكن هو نفسه مقتنعا بها.

2 في سورة مريم تبرز لنا دعوة إبراهيم لأبيه، وما كان بينهما من حوار، فيقول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿٤٧﴾ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ﴿٤٨﴾ فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ﴿٤٩﴾ وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴿٥٠﴾﴾ مريم: ٤١ – ٥٠

في هذه السورة تظهر لنا علاقة الآباء بالأبناء من حديثٍ عن زكريا ووهْبِه يحي ـ عليهما السلام ـ، ثم حديث عن مريم وابنها عيسى، "فليس من العجيب أن تركز السورة في المقطع

[1] ـ المرجع السابق، ص 74، لم نلتزم ترتيب صاحب الكتاب، فقد جعل الصراعَ بين إبراهيم عليه السلام ونفسه في المرتبة الثالثة، لكن رأينا كان تقديمه وجعله أولا، والله أعلم.

الخاص بإبراهيم على علاقته بأبيه، وعلى دعوته هذا الأب إلى ترك عبادة الأصنام وترك عبادة الشيطان أيضا"[1].

3 وإذا كان إبراهيم عليه السلام لم ينجح في دعوة أبيه، فإن عليه أن يوسّع دعوته عبر توسيع دائرتها، وهو ما يبيِّنه سورة الشعراء:

﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ ﴾ الشعراء: ٦٩ – ٨١.

"إذا كانت دعوة إبراهيم قد اقتصرت على أبيه فقط في سورة مريم، فإن هذا المقطع من القصة يظهر مدى اتساع الدعوة التي حملها لتشمل أباه وقومه جميعا، عسى أن يجد من بينهم مَن تنعطف إليه نفسه، ولا يصدُّ عنه كما صدَّ عنه أبوه وتوعَّده"[2].

4 أن تكرار أي جزء من أجزاء القصة في سورةٍ ما هو لتأكيد الموضوع الذي جاءت تلك السورة لتقريره، لأن القصص إنما يَرد في سياق السورة ليؤدّي وظيفته فيها، وقلّ أن ترد قصة بكل تفاصيلها في سورة واحدة، وإنما يأتي في سياق كل سورة من حلقاتها ما يناسب موضوع السورة ومحورها وأهدافها"[3].

---

[1] ـ المرجع السابق، ص 72.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 73.

[3] ـ زهراء خالد سعد الله العبيدي، طلال يحي إبراهيم الطويعي، التناسب القصصي في سورة البقرة، دراسة في هَدْي علم المناسبة، مجلة جامعة زاخو، العراق، المجلد 1، العدد 2، سنة 2013، ص 200.

يبقى أن نشير ختاما إلى أن ما ذكره البعض من فوائد لتكرار القصة في القرآن لا يظهر فيه اختصاص التكرار بها، بل هي مشترك بين القصة عموما وبين التكرار كأحد أهم خصائصها.

فمثلا: فوائد من قبيل تسلية النبي ﷺ وتثبيت المؤمنين، وبيان أصل العقيدة، وترهيب الجاحدين...الخ، هي أمور تشترك فيها القصة عموما مع خاصية التكرار، ولا يتجلّى فيها كَوْن التكرار كخصيصة في القصة القرآنية يحقِّق فوائدَ وأغراضا سامية تخدم القصة القرآنية.

المطلب الثالث: التاريخية والواقعية

يُعتبَر الخيال أحد أهم مقوّمات القصة الأدبية، بل هو أحد المعايير التي من خلالها يتم تقييم جودة العمل الفني، إذ كلّما أغرق الكاتب في الخيال، واستطاع التأثير في القارئ من خلاله كان ذلك أدعى للإعجاب بعمله والثناء عليه.

لكن القرآن الكريم استطاع أن يستغني عن هذا العنصر، وأن يأتي بقصص بارع وفريد، مستخدِما أحداثا واقعية وشخصيات تاريخية كان لها وجود فعلي، وهنا يظهر أحد أهم الفروق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية، ألا وهو الخيال، بل يمكن اعتبار هذه نقطة قوة تضاف إلى القرآن، إذ من السهل ـ نسبيا ـ على المؤلف أن يصوغ قصة من خياله، ويخترع لها من الشخصيات ما يتناسب معها، لكن الصعوبة تكمن في صَوْغ قصة من خلال أحداث وشخصيات حقيقية لا مجال للتعديل فيها، أما الإعجاز فيتجلى إخراج هذه القصة ذات الأحداث الحقيقية في هذه الصورة البارعة التي نراها في القصص القرآني.

ففي قصة موسى عليه السلام لمّا شاهَد إلقاء السحرة لحبالهم وعصيّهم، وكيف فعَلَ سحرُهم حتى خُيِّل أنها قد انقلبت حيات تسعى، فإن القرآن الكريم يُخْبرنا أنه عليه السلام قد

شعر بالخوف بمقتضى طبيعته البشرية، قال تعالى: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ ﴾ طه: ٦٧، ولعلّه استحضر ما شعر به في جبل الطور لمّا انقلبت عصاه حية[1].

والشاهد أن القرآن عرض هذه المشاعر دون تحريف أو تهوين منها، بل ذكرها، لأنها من مقتضى الطبيعة البشرية، وهي ما قد وقع فعلا.

فالقرآن يستدعي أحداثا مضت ويعيد إحيائها وعرضها من جديد، "إن القصة القرآنية تمثّل أحداثا حقيقية، وجوانب ملموسة، ومشاهدَ قد تمّ وقوعها، فليست القصة القرآنية جانبا خرافيا، أو حادثا وهميا، أو أمرا اختلاقيا، أو عنصرا ما كان إلا للتزييف والمبالغات الوهمية"[2].

وفي هذا يقول عبد الكريم الخطيب "فانظر كيف يكون في الحال حين تجيء كلمات الله في النظم القرآني إلى الأحداث التاريخية، فتمسك بها من أعماق الزمن، وتجمعها من وجوه الأرض، لتَعْرِضها على الحياة من جديد"[3].

وليس من المبالغة في شيء حين يرى بعض الباحثين أن هذا المَنزع الواقعي في القصص القرآني وبُعده عن الخيال يُعتبَر أحد نقاط قوة القرآن، وإليه السبب في بلاغة تأثيره، بل هو أحد تجليات الإعجاز فيه، "إن واقعية القصة القرآنية، وتتابع أحداثها، وتسلسل أفكارها، وترابط معانيها... أكسبها رونقا وسحرا جذّابا، وأعطاها جمالا لا ينكره أصحاب المواهب الفطرية والعقول المستنيرة والعواطف المتأججة بحرارة الإيمان"[4].

---

[1] ـ عمر محمد باحاذق، الجانب الفني في القصص القرآني، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1: 1413 هـ/ 1993م، ص 150.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 144.

[3] ـ القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص 79.

[4] ـ الجانب الفني في القصص القرآني، ص150.

لأن واقعيته في سرد أحداثه لها قوة التأثير، وروعة في تحريك المشاعر، "وعلى هذا اتّسمت القصة القرآنية بسمات الإعجاز، ما دامت لم تجنح إلى الخيال في تأثيرها، وإلى التقاط بعض المواقف لكي يكون وقْعها على النفس أشدّ، ورنينها على الأسماع أقوى نغمة "[1].

وإذا كانت النزعة الواقعية في الأدب هي وليدة القرن العشرين في مقابل المذهب الرومنسي، فإن القرآن قد سبق إلى ذلك في قصصه، وعرض لنا صورا متعددة من الواقع بمختلف مستوياته وطبقاته، فهو "كالعدسة النقية الجلية، التي تشفّ أحوال الأمم، وتسجل ماضيها مع الكثير من الأنبياء والرسل "[2]، فهي تعرض الواقع كما هو دون تغيير أو تزييف أو مبالغات.

وهذه الواقعية في القصص القرآني تتجلى من خلال مستويات مختلفة؛ فالقصة القرآنية

واقعية في صدقها، حيث أنها لا تستمد أحداثها من الأساطير الخرافية.

واقعية في نقلها للأحداث كما هي.

واقعية في معالجتها لمشاكل الحياة[3].

ونخلص من هذا أن الخيال، وإن كان رُكنا في القصة الأدبية، فإن القرآن استطاع الاستغناء عنه، وعرَضَ قصصا واقعية بأحداث تاريخية، وشخصيات حقيقية، واستطاع أن يأتي بقصص يسحر الألباب، فقوة "سحر القص القرآني يفيض من روعة تصويرها الحقيقي، أو جمال أحداثها الواقعية، والتي لها ما لها من تبرير معقول، هذا سر من أسرار الإعجاز القرآني، إذ كان تأثيره لا من باب التصنّع والافتراضات الوهمية، وإنما كان تأثيره لأنه يدور حول حلقات الوقائع "[4].

---

[1] ـ المرجع السابق والصفحة نفسها.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 143.

[3] ـ المرجع نفسه، ص 147.

[4] ـ المرجع نفسه، ص 154.

جدير بالتنبيه أن استخدام القرآن لأحداث تاريخية لا ينبغي أن يُفهَم منه أن سرد هذه الأحداث هو المقصود من القصص القرآني، بل المقصود هو العبرة والعظة التي يريد القرآن إيصالها، مستخدِما في ذلك أحداثا وشخصيات تاريخية، لِيكونَ ذلك أبلغ في التأثير.

والأمر ذاته ينطبق على استخدام القرآن للواقع؛ فالعبرة والموعظة هي الغاية، أما الواقع فهو وسيلة فقط للوصول إليها، أو بعبارة أخرى؛ فالقرآن يختلف عن المذهب الواقعي في الأدب الذي يقف من الواقع موقفا سلبيا، مُكْتفيا بتصويره وعرضه، في حين أن القرآن يصوِّر الواقع وينطلق منه لتغييره، والوصول إلى الغايات الربانية والأهداف السامية، فالواقع عنده ليس الهدف، بل هو وسيلة من وسائل القرآن في إيصال العبرة والعظة إلى السامعين.

المطلب الرابع: القصدية

واحد من أهم الخصائص التي تميّز القصة القرآنية عن القصة الأدبية هو موضوع القصد والغائية.

معلوم أن كلاً من القصة القرآنية والأدبية يحضر فيها القصد والغاية، لكن القصد في القصة الأدبية هو عنصر ضمني وغير بارز، والسبب في ذلك راجعٌ إلى أن القصة الأدبية هي في الأساس عمل فني طليق، تقتصر وظيفته على التأثير والانفعالات التي يُحْدثها في المتلقّي، وإن وُجدت مقاصد وغايات فهي عَرَضية، وغير مرادة في ذاتها.

في حين أن القصة القرآنية تخضع أساسا لما أسماه سيد قطب "مقتضى الأغراض الدينية"[1]، لأنها ـ أي القصة القرآنية ـ ليست إلا وسيلة من وسائل القرآن لبثّ دعوته وتقريرها في نفوس البشر، يقول سيد قطب في ذلك "القصة في القرآن ليست عملا فنيا مستقلا في موضوعه وطريقة عرضه وإدارة حوادثه، كما هو الشأن في القصة الفنية الحرة، التي ترمي إلى أداء غرض فني طليق، إنما هي وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة إلى أغراضه

[1] ـ سيد قطب، التصوير الفني، ص 143.

الدينية، والقرآن كتاب دعوة دينية قبل كل شيء، والقصة إحدى وسائله لإبلاغ هذه الدعوة وتثبيتها"[1].

فإذا كان القرآن كتاب دعوة دينية، فإن القصة باعتبارها جزءا منه لا يمكن أن تخرج عن هذه الغاية والهدف، وإنما "غاية الأمر أن القصة تتناول الموضوع القرآني تناولا فنيا"[2].

واستخدام القرآن للجانب الفني في القصة لبلوغ أهدافه وبث دعوته واجعٌ إلى تأثير الفن في النفس، "فهو يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال النفسية"[3].

وينبّه سيد قطب أن خضوع القصة في القرآن للغرض الديني لم ينزع عنها سماتها الفنية، ولم يجعلها مجرّد عظات وعِبَر لا روح ولا حياة فيها، يقول رحمه الله "لكن هذا الخضوع الكامل للغرض الديني، ووفاءها بهذا الغرض تمام الوفاء، لم يمنع بروز الخصائص الفنية في عرضها، ولا سيما، خصيصة القرآن الكبرى في التعبير، وهي التصوير"[4].

مثال على ذلك: ما ذكره محمد قطب حول قصة آدم عليه السلام حيث يقول "والقرآن يَعْرضها ـ بطبيعة الحال ـ لهدف ديني بحت، هو التحذير من نزغات الشيطان...، ولكن هذا الهدف الديني البحت تُستَخدم له الوسائل الفنية بدلا من إلقائه موعظة مباشرة، فتُستخدَم له القصة، وتُستخدَم في القصة كل وسائل التشويق والعرض التي تُستخدَم في الفن الخالص"[5].

---

(1) ـ المرجع السابق، ص 143.

(2) ـ أسس بناء القصة في القرآن، ص 24.

(3) ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) ـ محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط6: 1403هـ/ 1983م، ص 168.

هذا عن اتساق القصة مع مقاصد القرآن الكريم، وغاياته الكبرى بشكل عام، لكنا نجد أن القصة القرآنية تأتي لكي تخدم مقاصد وأهداف السورة التي وردت فيها[1].

ففي كل سورة جاء فيها ذكر القصص، نجد أن المقدار الوارد من القصة يتفق مع المقصود الكبير من السورة، وإلى هذا يُعزى أنه لم تَرِد في القرآن قصص كاملة في سورة واحدة إلا نادرا.

مثال على ذلك:

ما ورد من قصص سورة الإسراء، فمضمونها يدور حول معجزة الإسراء والمعراج، الذي هو آية من آيات الله الدالة على قدرته، ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾ ﴾ الإسراء: ١، لذلك كان القصص الوارد فيها متضمِّنا معنى الآيات، ففيها "إشارة إلى الآية التي أعطيتها ثمود، ﴿ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا ۚ ﴾ الإسراء: ٥٩ ، إشارة كذلك إلى الآيات التي أُعطيَها موسى، ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۖ ﴾ الإسراء: ١٠١ ، سورة الإسراء إذن هي سورة الآيات فقط، وما ذُكر فيها من إشارات لبعض القصص، إنما ذُكر من خلال الآيات التي تتسق مع آية الإسراء"[2].

وليس المقصود في هذا المجال بيان مقاصد القصة في القرآن، وإنما المراد إظهار القصدية كأساس بُنيت عليه القصة القرآنية، وتم استخدام ما قد يأتي فيها من طابع فني لخدمة هذه المقاصد السامية، خلافا للقصة الأدبية، التي يكون الفن فيها هو الأصل، وإن وُجدت مقاصد فهي ضمنية ومتوارية.

المطلب الخامس: جمال الأسلوب ودقة التصوير

[1] ـ وهو أحد تفسيرات ظاهرة التكرار في القصص القرآني.

[2] ـ فضل حسن عباس، القصص القرآني، إيحاؤه ونفحاته، دار الفرقان، الأردن، ط1: 1407هـ/ 1987، ص 35.

ليس القرآن وحده المختصَّ في استحضار الجانب الجمالي في قصصه، فالقصة الأدبية كذلك، وحُقَّ لها ذلك باعتبارها نوعا من الفن، الذي لا يساق إلا للتأثير في النفس واستثارة الوجدان، ولا سبيل لها إلى ذلك إلا بجمال الأسلوب والتصوير.

لكن وجه بروز هذه الخصيصة في قصص القرآن يظهر من خلال المعطيات التي تتحكم بالقصة القرآنية نفسها؛ فهي قصة خاضعة لغرض ديني يجب أن تحقّقه.

وهي أيضا تستخدم أحداثا وشخصيات تاريخية حقيقية، وهي بذلك لا تستعمل الخيال الذي يساعد القصة الأدبية، ويُسَهِّل عمل المؤلف فيها، وهذا يمكن أن نسميه إطار الحقيقة التاريخية.

وهي كذلك تقتطع أجزاءً ومشاهدَ من واقع الناس، لتبلغ بها أهدافها وأغراضها، وبذلك تقف موقفا متميّزا عن الأدب الرومنسي المُغرِق في الخيالات والتصورات، ومتميِّزا عن المدرسة الواقعية التي تجعل تصوير الواقع بشكل سلبي هو غاية ما يصل إليه عمل المؤلف، وهذا هو الإطار الواقعي.

هذه أُطُر ـ وغيرها ـ تفرض نفسها على القصة القرآنية، وقد استطاع القرآن أن يوفيَ بكل هذه الجوانب وغيرها، ويُخْرِج لنا قصصا من أروع القصص وكثرها أخذا للألباب، "فالتعبير القرآني يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة، التي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر التي يعرضها، فتستحيل القصة حادثا يقع، ومشهدا يجري، لا قصة تُروى، ولا حادثا قد مضى "[1].

موضوع تبدّيات الجمال في القصة القرآنية هو موضوع كبير في بابه، ولكل باحث رؤية وتصوّر عن دقة التصوير وجمال الأسلوب القرآني في القصص.

ولكن نكتفي بذكر مثال عن مبلغ القرآن في ذلك، وهو تصويره لشخصية إبراهيم عليه السلام، فقد عرض القرآن جوانب مختلفة من شخصيته:

---

[1] ـ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 190.

فهو شخص يمتاز بالحلم والأناة والحكمة، وذلك من خلال محاوراته لأبيه، ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا ﴿٤٥﴾ ﴾ مريم: ٤١ – ٤٥.

وبالعقل والذكاء، وذلك لتأمّله في ملكوت الله سبحانه، ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ الأنعام: ٧٦ – ٧٨ .

وفي محاجّته للنمرود، ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ البقرة: ٢٥٨.

وفي طلبه من ربه أن يريه كيف يحي الموتى، ﴿ وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا ثُمَّ ٱدۡعُهُنَّ يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗاۚ وَٱعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٢٦٠﴾ ﴾ البقرة: ٢٦٠.

وبالإذعان والتسليم لأمر الله سبحانه بدليل مسارعته إلى ذبح ابنه وحيدِه من خلال الرؤيا، وهذا أمر يشق على النفوس، ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعۡيَ قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ

﴿ أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ الصافات: ١٠٢.

وبالثقة التامة بمولاه، وتفويض الأمر إليه، بدليل إسكان ذريته بواد غير ذي زرع[1].

جمالٌ يظهر كذلك في التناسق والتناسب بين أجزاء القصص حين يتعدد في سورة واحدة، مثل سورة الكهف، والقصص الأربع الواردة فيها.

فقصة أصحاب الكهف بدأت بقوله ﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾ ﴾ الكهف: ٦ ، وفي ختامها بالتذكير بالمشيئة الإلهية، ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾ ﴾ الكهف: ٢٣ – ٢٤.

وقصة صاحب الجنتين، بدايتها توجيه للنبي في قوله: ، وتُختَم بخطب مستفاد من قوله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ ۚ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴿٤٤﴾ ﴾ الكهف: ٤٤.

وفي قصة موسى، مَطْلعها عزم من موسى على الصبر في طلب العلم ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾ ﴾ الكهف: ٦٠ ، وتُختَم بالحديث عن الرجل الصالح حين قال لموسى: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ الكهف: ٨٢.

وفي بداية قصة ذي القرنين، يخاطب الله نبيه بالقول: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾ ﴾ الكهف: ٨٣، وفي ختام القصة نستمع إلى قوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ﴿١٠٢﴾ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ

[1] ـ عمر محمد باحاذق، الجانب الفني في قصص القرآن، ص 111.

﴿ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ ﴾ الكهف: ١٠٢ – ١٠٤ [1].

فكل موضوعات هذه القصص تصب في إطار الفتنة التي قد تصيب الإنسان، "فتنة الدين، فتنة المال والولد، فتنة العلم، فتنة السلطة، وكيفية مواجهتها، من خلال أمثال ونماذج حية، تنتقل بالمتلقي ليعيش أجواءها ومزالقها، وتجنب الوقوع فيها"[2].

هذا من جهة الإجمال، ولو شئنا نماذج عن الدقة في التعبير في القصص لَما أعجزنا طلب ذلك.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ يوسف: ٣٠

فلفظ **تراود** فيه من الدقة والإيجاز والإيحاء ما فيه.

فأصل اللفظة في لسان العرب: "أصل الرائد الذي يتقدّم القوم، يُبْصِر لهم الكلأ ومساقط الغيث، ورادت الإبل اختلفت في المرعى، مقبلة ومدبرة.

قال الليث: راود فلان جاريته عن نفسها، وراودته هي عن نفسه إذا حاول كل منهما من صاحبه الوطء والجماع"[3].

ومعنى تراود في هذه الآية أنها تحاول مرة بعد مرة انتزاع موافقة يوسف على تنفيذ مرادها من الجماع.

فلو تأملنا هذه الكلمة لَبان لنا جانب من دقة القرآن في استخدام الألفاظ المناسبة للمعنى، لأنها توحي بمعان هي مستمدة من تلك الاستعمالات الأولى، "فهي توحي بالجرأة والمبادرة، وتوحي بالتوتر والحيرة، التي تدفع إلى الإقبال والإدبار، وهنا تصوير لمدى التوتر

---

[1] ـ سعاد الناصر، بلاغة القص وآفاق التلقّي، ص 82.

[2] ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] ـ لسان العرب، مادة: رود، ج3/ ص 191.

والحيرة، التي تستبدّ بالمرأة عند تسلّط هذه الشهوة، لا سيما إذا طلبتها من طريق غير مشروع"[1].

والسؤال: هل توجد لفظة تستطيع أن توحيَ بكل هذه المعاني مجتمعة دون أن تُخَلَّ بواحد منها، ودون أن تنسب للقرآن معنى لا يليق بجلاله ومكانته؟.

في ختام هذا المبحث، فإنه جدير بإعادة الذكر أن ما ذكرناه من خصائص للقصة القرآنية إنما هو مقتصر على ما اختصت به القصة القرآنية وتميّزت به عن القصة الأدبية، أما ما اشتركتا فيه، مثل إيراد الحوار والشخصيات والسرد، فلا وجه لاعتباره خصيصة من الخصائص.

[1] ـ سعيد عطية علي مطاوع، الوحي والإعجاز القصصي في القرآن الكريم، المؤتمر العالمي حول الوحي والتنزيل، إسطنبول، 1400، أكتوبر 2010، ص 361.

المبحث الثالث: مقاصد القصة القرآنية وأغراضها

أنزل الله تعالى كتابه ليحقّق غايات وأغراضا يريد إيصالها لبَني البشر، وعليه، فلا يمكن الحديث عن مقاصد للقصة القرآنية، إلا باستحضار المقاصد القرآنية الكبرى، فالقصة جزء من القرآن، وقد مرّ معنا كيف أن القرآن يستخدم القصة كأحد الوسائل والطُرق لبلوغ أغراضه الربانية ومقاصده السامية.

لهذا، فإن المراد بمقاصد القصة القرآنية عموما هو: الغاية التي لأجلها نزلت القصة القرآنية، وهي "التي من أجلها بُنيت القصة على صورة خاصة، وعُرضت بأسلوب خاص"[1].

وقبل الخوض في أهم مقاصد القصة في القرآن، لا بد من الإجابة عن سؤال مهم، وهو: ما هو الغرض الأساس من القصة القرآنية؟، أو ما هي الغاية الكبرى التي من أجلها أورد الله تعالى القصة في كتابه؟.

بالرجوع إلى ما يذكره الباحثون في هذا الباب، فإن كلامهم يتراوح بين تقرير العقيدة، وتثبيت قلب النبي وتسليته ﷺ...الخ، وهذا حقّ لا مِراء فيه، لكن هذه المقاصد موجودة في كلام الله في غير مواضع القصص، فلماذا استخدم الله تعالى القصص ما دام قد ضمّن بقية كلامه هذه المقاصد؟.

الإجابة عن هذا السؤال لا تبيِّن لنا فقط السرّ الذي من أجله أورد الله تعالى القصة في كتابه، بل تُبرِز لنا كذلك المقصد القرآني الذي تختص القصة دون غيرها بتحقيقه.

أحسب ـ والله أعلم ـ أن المقصد من استخدام القرآن للقصة راجعٌ إلى ما تتميّز به القصة كفن وأدب من مقوّماتٍ تجعلها تحتلّ مكانة خاصة في قلوب السامعين، أو هو الخصائص الفنية التي تمتلكها القصة كجزء من الفن والأدب.

هذه الخصائص تجعل القصة ذات أثر كبير جدا لدى السامعين، وتجعل تلقّيهم للرسائل والتوجيهات أسهل وأيسر.

---

[1] ـ محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، دار سينا للنشر، القاهرة، ط4: 1999م، ص 226.

وعليه؛ يمكن القول إن المقصد الأساس من القصة في القرآن هو التأثير في السامعين[1] لإيصال التوجيهات الربّانية إلى قلوب السامعين وعقولهم.

ويشهد لهذا الكلام أن القرآن الكريم قد نوّع من الطرق والأساليب التي من خلالها يريد إيصال توجيهاته ومعانيه؛ فاستخدم الجدل والمحاجّة تارة، وضرب الأمثال تارة، ورغّب ورهّب تارة أخرى، ووصف حال المؤمنين وحال الكافرين يوم القيامة...الخ.

هذا التنويع في الأساليب غرضه إيصال الفكرة الدينية إلى قلوب السامعين، وليست القصة إلا أسلوبا آخر انتهجه القرآن الكريم للوصول إلى تلك الغاية.

ملخص الفكرة هو أن السبب في اختيار القرآن لأسلوب القصة هو الخصائص الفنية والأدبية التي تتميّز بها القصة، والمقصد الأساس الذي يريد القرآن تحقيقه من خلالها هو التأثير في السامعين الذي يجعلهم أقرب إلى قبول المعاني الربانية المودَعة في القصة القرآنية، وفي القرآن عموما.

هذه المعاني كانت محلّ تعدّد آراءٍ ونظراتٍ عند الباحثين والدارسين، وحاول كل منهم إبراز معانٍ يَراها مقاصدَ للقصة القرآنية، ورغم اختلاف هذه المعاني وتعدّدها، إلا أنه يمكن إجمالها في أربعة معانٍ كبرى، تفصيلها كالآتي:

المطلب الأول: تقديم العِبَر والعظات:

وهو أظهر المقاصد وأوضحها، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ يوسف: ١١١ ، يقول الشنقيطي "ذكر الله جل وعلا في هذه الآية أن في أخبار المرسلين مع أممهم، وكيف نجى الله المؤمنين وأهلك الكافرين، عبرة لأولي الألباب: أي عظة لأهل العقول"[2].

---

[1] ـ وذلك عبر الخصائص الفنية للقصة، فضلا عن أسلوب القرآن المُعْجز في صياغة القصة.

[2] ـ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ط2: 1400هـ/ 1979م، ج 3/ ص 66.

وإليه أشار الله تعالى في قوله لمّا قصّ قصة بلعام بن باعوراء في سورة الأعراف، فإنه تعالى عقّبها بقوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦ ، ففي هذه الآية "يطالب الله تعالى رسولَه أن يقص قصة هذا التعيس المنسلِخ من آيات الله، وأمثالَه وأشباهه، وأن يُقَدّمها للناس، لعلهم يتفكرون ويتعظون ويستفيدون ويرتدعون"[1].

وليس من المصادفة حين يربط الله تعالى في الآية الأولى العبرة بكوْنها لأولي الألباب، ونجده في الآية الثانية يجعل التفكّر نتيجة للقصص، فالمتفكّر المتأمّل فيما قصّه الله في كتابه من قصص يتّعظ ويهتدي، فيكون بذلك من أولي الألباب والحجا، "فهؤلاء المتيقظون عندما يسمعون أو يقرؤون القصص القرآني، وكلامه عن الأمم السابقة يعتبرون، حيث يقيسون الأحداث الماضية على حياتهم وواقعهم، فيستفيدون من ذلك"[2].

ويتجلى هذا المقصد في سورة طه، التي فصّلت قصة موسى عليه السلام، فإنها بدأت بقوله تعالى: ﴿ طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ طه: ١ – ٣، فالقرآن ـ والقصص جزء منه ـ تذكرة وموعظة لمن يخشى الله من عباده، "ثم بدأت السورة في عرض العقبات التي لاقاها موسى عليه السلام، والصعاب التي وضعها فرعون في طريقه، ثم الصعاب والعقبات التي تعاون في توجيهها إلى موسى كلٌّ من قومه وأخيه والسامريّ، إلى أن ينتهي القصّ بقوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴿٩٩﴾ ﴾ طه: ٩٩ "[3].

---

[1] ـ صلاح الخالدي، القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، مرجع سابق،ج1/ ص 33.

[2] ـ المرجع نفسه، ج1/ ص 35.

[3] ـ الفن القصصي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 231.

فالسورة نوّهت إلى وظيفة التذكير في القرآن، ثم أوردت تفاصيل حياة موسى عليه السلام، وختمت بقوله تعالى: ذكرا، فالتذكر والاعتبار هما أحد الوظائف والمقاصد التي أنزل الله تعالى القرآن لأجلها، ومن ضمنه القصص.

ونظيره في سورة الشعراء التي احتوت عددا من قصص الأنبياء، نجد أن الله تعالى يعقّب بعد نهاية كل قصة بالقول: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٩﴾ ﴾ الشعراء: ٨ – ٩، فكل قصة من هذه القصص هي آية يجب التوقّف عندها والاتّعاظ بها.

فبعد قصة موسى وإنجائه وقومَه، وإغراق فرعون وجنده، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٦٧﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦٨﴾ ﴾ الشعراء: ٦٧ – ٦٨ ، يقول الطبري رحمه الله مفسّرا لذلك "يقول تعالى ذكره: إن فيما فعلتُ بفرعون ومَن معه، ومن تغريقي إياهم في البحر، إذ كذّبوا رسولي موسى... لَدلالة بيّنة يا محمد لقومك من قريش، على أن ذلك سنتي في مَن سلك سبيلهم مِن تكذيب رسلي، وعظة وعبرة، إن ادَّكروا واعتبروا... أن يفعلوا مثل فِعْلهم في تكذيبك، فيحلَّ بهم من العقوبة نظير ما حلَّ بهم، ولك أيضا آية في فِعْلي بموسى...أني سالكٌ فيك سبيلَه، إن أنت صبرتَ صبرَه، وقمت من تبليغ الرسالة إلى مَن أرسلتك إليه قيامه، ومُظْهِرك على مكذّبيك، ومُعليك عليهم"[1].

نخلص من هذا أن أحد أهم أهداف القصة في القرآن هو إيراد العظة والعبرة، ف"الأصل أن يفتحوا عقولهم وقلوبهم لِما يسمعون، من حوادث القصص القرآني، وأن يعتبروا بما جرى للهالكين، وأن يقتدوا بالصالحين"[2].

المطلب الثاني: بيان مصير المؤمنين والمكذبين

(1) ـ الطبري، جامع البيان، ج17/ ص 588.

(2) ـ القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، ج1/ ص 33.

وهو مقصد غالبا ما يتكرر في القصة القرآنية، بل لا تكاد تخلو منه قصة من القصص، فقد حرص القرآن على عرض عاقبة المؤمنين المصدّقين بدعوة الأنبياء والمرسلين، ومصير المكذبين المعاندين لهم.

فقد قصّ الله تعالى علينا مصير المؤمنين في غير ما موضع، فقال تعالى عن بني إسرائيل: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ﴾ الأعراف: ١٣٧ ، يقول الطبري "وَفَى وعدُ الله الذي وعَدَ بني إسرائيل بتمامه، على ما وعدهم من تمكينهم في الأرض، ونصره إياهم على عدوّهم فرعون"[1].

بل إن الطبري قد فسّر كلمة الحسنى الواردة هنا في سورة الأعراف بقوله تعالى في سورة القصص: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ القصص: ٥ – ٦ ، في كِلا الآيتين بيانٌ من الله تعالى لمصير بني إسرائيل، كيف نَصَرهم الله تعالى على عدوّهم، وذلك بسبب صبرهم وإيمانهم بالله تعالى.

ومن هذا أيضا، ما ذكره القرآن من نجاة نوح عليه السلام هو ومَن معه في الفلك، وهلاك المكذبين لهم رغم كثرتهم، بل وقُرْبهم من نوح عليه السلام، إذ كان منهم ولده وزوجه.

قال تعالى: ﴿ قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٨﴾ ﴾ هود: ٤٨ .

وإنقاذ إبراهيم من النار، وإنجائه من كيد الكافرين، قال تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ الأنبياء: ٦٩ – ٧٢

[1] . الطبري، جامع البيان، ج 10/ ص 406.

وتنجية لوط عليه السلام ومَن معه مِن قومهم المفسدين، ﴿ فَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ﴿١٧٠﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿١٧١﴾ ثُمَّ دَمَّرْنَا ٱلْءَاخَرِينَ ﴿١٧٢﴾ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴿١٧٣﴾ ﴾ الشعراء: ١٧٠ – ١٧٣.

كما قصّ لنا القرآن قصة تمكين يوسف عليه السلام ونصره، رغم ما لقِيَه من مكائد وعقبات، إلا أن الله تعالى نَصَره بصدقه وعفّته وكريم أخلاقه، قال الله تعالى على لسانه: ﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾ ﴾ يوسف: ١٠١.

وعلى الطرف الآخر، نجد أن القرآن قد ذكر عاقبة المكذّبين والمعاندين لله ورسُله، وكيف أذلَّهم وأهلكهم وأدال الدولة عليهم، رغم ما كان لهم من عزّ وسلطان وجبروت.

ففي آية واحدة ذكر الله تعالى مصير ثلاثة من أكابر المجرمين، الذين حاربوا الحقَ وأهله، وهم: قارون وفرعون وهامان، قال تعالى: ﴿ وَقَٰرُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كَانُوا۟ سَٰبِقِينَ ﴿٣٩﴾ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ العنكبوت: ٣٩ – ٤٠.

وهؤلاء يمثّلون القوة الإنسانية بكل مظاهرها وتجسيداتها؛ فقارون يمثل سطوة المال وتأثيره على النفوس، وفرعون هو سلطة الحكم والسيطرة، وما تحمله من غرور مُهْلك، وهامان هو القوة العسكرية المصاحِبة غالبا للبطش والقهر.

وقد انتصر على هؤلاء الثلاثة موسى عليه السلام بقوة إيمانه، وحاق بكل واحد منهم ما يستحقه من عذاب.

وفرعون في أكثر من مرة يبيَّن لنا الله تعالى مصيره ونهايته، فقال: ﴿ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ يونس: ٩٢.

وقال عنه في موضع آخر: ﴿ فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْءَاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ﴿٢٥﴾ ﴾ النازعات: ٢٥.

وحتى قومه نالَهم العذاب لأنهم كانوا شركاء معه في جرائمه أو مُقِرّين لها، قال تعالى: ﴿ فَٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٣٦ ﴾ الأعراف: ١٣٦.

وقال أيضا: ﴿ وَدَمَّرۡنَا مَا كَانَ يَصۡنَعُ فِرۡعَوۡنُ وَقَوۡمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعۡرِشُونَ ١٣٧ ﴾ الأعراف: ١٣٧.

بل وحتى بنو إسرائيل الذين قص الله تعالى لنا طرفا من نصره لهم، نجد أنهم لمّا حرّفوا وبدّلوا وكذّبوا رُسُلهم، حاق بهم مثل ما حاق بغيرهم من المكذبين، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦٓ أَنجَيۡنَا ٱلَّذِينَ يَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذۡنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابِۭ بَـِٔيسِۭ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ١٦٥ فَلَمَّا عَتَوۡاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنۡهُ قُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ١٦٦ وَإِذۡ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبۡعَثَنَّ عَلَيۡهِمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَن يَسُومُهُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلۡعِقَابِۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٦٧ وَقَطَّعۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أُمَمٗاۖ مِّنۡهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنۡهُمۡ دُونَ ذَٰلِكَۖ وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ١٦٨ ﴾ الأعراف: ١٦٥ – ١٦٨.

وفي سورة البقرة جانب كبير من انحرافاتهم السلوكية والأخلاقية والعقدية.

والأمر ذاته في قصة صاحب الجنتين، الذي زعم أن جنتيْه لن تبيدا أبدا، وبلغ به الغرور أن كفر بالله، وأنكر قيام الساعة، فقد قصّ الله تعالى علينا عاقبته، وكيف انتهى أمره إلى هلاك جنتيه، حتى أصبح يضرب أخماسا في أسداس حسرةً وندامة، قال تعالى: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ٤٢ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٞ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرٗا ٤٣ ﴾ الكهف: ٤٢ – ٤٣، يقول ابن عاشور "وإنما أحاط به هذا العقاب جزاءً على طغيانه، وجعْل ثروته وماله وسيلة إلى احتقار المؤمن الفقير، وإنه لمّا اغترّ بتلك النعم وتوسّل بها إلى التكذيب بوعد الله استحقّ عقاب الله بسلب تلك النعم"[1].

[1] . ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج15/ ص 328.

هذه نماذج فقط، نلحظ من خلالها أن مقصود القرآن من إيراد القصص هو بيان مصائر كلٍّ من المؤمنين والمكذبين، وأن الغلبة والنصر والتمكين إنما هي من نصيب الحق وأتباعه والمدافعين عنه، أمّا المكذّبون والظالمون فمصيرهم الهلاك والهزيمة، رغم ما قد يتلبسون به من مظاهر قوة خادعة أو سلطة زائفة لا تصمد أمام قوة الحق.

ويمكن القول إن هذه سنة إلهية في الصراع بين الحق والباطل، وهو ما سمّاه القرآن بالتدافع، ففي القصة القرآنية يتجلّى لنا هذا التدافع وهذا الصراع، وكيف أن الغلبة تكون من نصيب المؤمنين الصادقين في مقابل خذلان الكافرين والمستكبرين.

المطلب الثالث: عرض نماذج دعوية

يشترك النبي ﷺ مع غيره من الأنبياء في وظيفة الدعوة إلى الله تعالى، وعليه فإن القصص القرآني يُقَدّم نماذج دعوية للنبي ولكل الدعاة والمصلحين.

فما قاساه الأنبياء من أقوامهم، وما لاقوه من مكائد وعداوات، تجعل النبي يقف على طبيعة الصراع، وما هو مقبل عليه، ويتعرَّف على وسائل الأنبياء في مواجهة العقبات وإيصال الرسائل إلى المخاطَبين، وكذا كيفية محاجّتهم ومجابهتهم فكريا.

ففي قصة نوح عليه السلام، يسرد اله تعالى على لسان نبيه طُرُقَه في دعوة قومه:

دعاهم ليلا ونهارا: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ ﴾

دعاهم جهارا: ﴿ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ﴾

أعلن دعوته وأسرّها: ﴿ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ ﴾

نبّههم على نعمة الرزق: ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا ﴿١٢﴾ ﴾

نبّههم على الآيات في أنفسهم: ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ ﴾

وفي المخلوقات: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾ ﴾ نوح: ٥ – ٢٠.

وعن أسلوب المحاجة ما كان بين إبراهيم عليه السلام والنمرود، وذلك في سورة البقرة، يقول تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ البقرة: ٢٥٨.

والأمر الآخر المهم، هو أن النماذج التي عرضها القرآن تعرض أحوالا مختلفة من الدعاة، تعرض قصة إبراهيم النبي السائل الباحث عن الحقيقة، وقصة موسى لمّا كان مستضعفا هو وقومه، ولمّا تحرّروا من ربقة الاستعباد، ونموذج سليمان الملك العادل.

وغيرها من النماذج التي تعين الداعية مهما كان وضعه ومنصبه، أو ما قد يتحصّل لديه من قوة وعلم وسلطة، مع ملاحظة أن النبي محمدا ﷺ قد مرَ بمعظم هذا الحالات والتقلّبات.

فالقصص القرآني يقصد إلى إعطاء نماذج وتوجيهات يحتاجها الداعية إلى الله تعالى، فهو "يقَدِّم لهم الزاد والعدّة، ويقَدِّم لهم المعرفة والفائدة، ويمنحهم الوعي والبصيرة، ويشحذ هِمَمهم، ويرفع معنوياتهم، ويسمو بنفوسهم، ويصوِّب مسيرتهم وحركتهم "[1].

ويؤكد هذا أن القرآن غالبا ما يمزج التوجيهات الدعوية بالقصة القرآنية، فأكثر ما يحتاجه الداعية إلى الله تعالى هو الصبر، لذلك فالقرآن الكريم يضمّنه داخل القصة، أو كتعقيب ختامي لها، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا ۛ فَاصْبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ هود: ٤٩.

[1] . القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، ج1/ ص 36.

وقال في سورة القلم: ﴿ فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ إِذۡ نَادَىٰ وَهُوَ مَكۡظُومٞ ﴿٤٨﴾ ﴾ القلم: ٤٨.

وأيضا يحتاج الداعية إلى الحكمة في التعامل في المخالفين، وهو ما قصّه الله تعالى في حوار إبراهيم مع أبيه، بتلطّفه معه في العبارة، وتدرّجه الحكيم، وحتى موقفه لمّا آذاه أبوه، فكل موقف يبيِّن حكمة هذا النبي العظيم، وأن هذه الحكمة في معالجة الموقف مثال على ما يجب أن يتحلّى به الداعية من خصائص لولاها لّما آتت الدعوة أُكُلها، بل إن الداعية حين يتجرّد عنها يكون عبئا على الدعوة، لا سندا لها[1].

وغير ذلك كثير من التوجيهات الربانية المودَعة في القصص القرآني، "وعليه فما أحوج دعاة هذا العصر للوقوف طويلا أمام القصص القرآني، وذلك لتحقيق هذا الهدف الإيماني الجهادي الدعوي الحَرَكي، كي تثبت أفئدتهم وقلوبهم، لأنهم يعيشون معركة شديدة قاسية مع قوى الباطل"[2].

المطلب الرابع: تثبيت قلب النبي ﷺ

كان النبي يحسّ بالكثير من الضيق والعَنَت، وهو يرى صدود قومه عن دعوته، محاربتهم له، وإيذائهم المستمرّ، وهو ما عبّر عنه قوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾ ﴾ هود: ١٢ ، وقال أيضا في سورة الشعراء: ﴿ لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٣﴾ ﴾ الشعراء: ٣.

فأقوال المشركين وأفعالهم كانت تُحْدث لدى النبي ﷺ ضيقا وحنقا، فيتنزّل القصص على قلب النبي ﷺ ليُطمْئنه ويثبّته ويشدّ على يده، كما قال تعالى: ﴿ وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلۡحَقُّ وَمَوۡعِظَةٞ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ هود: ١٢٠.

---

[1] ـ سعيد عطية علي مطاوع، الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1: 2006م، ص 134.

[2] ـ القصص القرآني، عرض وقائع، ج1/ ص 36.

هذه القصص كانت تسلّي النبي، من خلال بيان أن ما يلاقيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من قومه هو من جنس ما كان يلاقيه مَن كان قبله من المرسلين، كما قال تعالى: ﴿ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ ﴿٤٣﴾ ﴾ فصلت: ٤٣ ، "فهو ليس وحده على طريق الدعوة والرسالة، وإنما سبقه على هذه الطريق إخوة أنبياء كرام، وهو يواجه كما واجهوا، ويسمع كما سمعوا، ويُؤذى كما أوذوا، فعليه أن يصبر كما صبروا، ليتنصر كما انتصروا"[1].

كذلك تسلّيه القصص حين تبيّن له عاقبة المؤمنين الصابرين، وأن التمكين والنصر حليفهم، كما قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا ۖ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ الروم: ٤٧ .

ويقص عليه عاقبة المكذبين ولمعاندين للحق وللرسل الذين جاؤوا به، "وذلك يزيد يقين النبي ـ ﷺ أنه على حق، وأن أعداءه الكفار على باطل، وأنه سيظفر وينتصر، وأن دينه سيعلو وينتشر، وأن أعداءه سيُهزمون ويخسرون"[2].

وبالتالي كان تخفيف ضغط المعاندين، أو "الإفاضة عمّا بنفس النبي ﷺ ونفوس الأنصار والأتباع مقصدا من مقاصد القصص القرآني، حتى لا تتزلزل النفوس، وتترك الدعوة، ولو حدث ذلك لما قامت لها قائمة"[3].

وما يتّفق مع مقصد التسلية والتسرية عن قلب النبي ﷺ ما ذكرناه في خصيصة التكرار في القصة القرآنية، فلو أن القصة تُذكَر بتمامها مرة واحدة، لما حقّقت هذا المقصد إلا وقت نزولها فقط، لكن تكرار نزولها هو الذي يُحْدث ذلك الأثر الطيّب من تخفيف العبء عن كاهل النبي ﷺ.

---

(1) ـ القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، ج1/ ص 35.

(2) ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) ـ محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 230.

ولعلّ هذا المقصد، والذي يحقّقه التكرار، يمكن أن ندّعيَه كذلك لنزول القرآن منجَّما وعلى فترات متقطعة، فمن بين مقاصده الكثيرة يؤكد العلماء أن تسلية النبي ﷺ والتخفيف عنه أحد أهم الحِكم والمقاصد فيه.

الفصل الثاني: رشيد رضا: ظروف عصره ومراحل حياته

المبحث الأول: ظروف عصر الأستاذ رشيد

المبحث الثاني: مراحل حياة محمد رشيد رضا

الأصل أن يكون هذا الفصل بعد فصل التعريف بالمدرسة العقلية، لكني قدّمتُه لما ورد في فصل المدرسة العقلية من حديث عن أهم جهود المدرسة، وهو أمر غير ممكن دون التطرق مسبقا لمراحل حياة الأستاذ رشيد.

المبحث الأول: ظروف عصر الأستاذ رشيد

المطلب الأول: الظروف السياسية

كان العالم الإسلامي خاضعا لسيطرة الدولة العثمانية التي بسطت نفوذها عليه منذ ظهورها سنة 1453 ميلادي[1]، وقد تولت الدولة العثمانية مهمة نشر الإسلام ورفع رايته في مختلف دول العالم، كما تولت مهمة الدفاع عن بلاد المسلمين الواقعة تحت حكمها.

ولكن في أواخر القرن التاسع عشر كانت هذه الدولة تعيش أسوأ حالاتها، فقد كان يُنظَر إليها باعتبارها "**الرجل المريض**"، إذْ أصابها الضعف والعجز ووقعت ضحية مؤامرات غربية تريد القضاء عليها من أجل اقتسام لديها من بلاد واسعة، وذلك في إطار ما عُرف ب"**المسألة الشرقية**" التي هي تعبير عن خلاف الدول المستعمرة حول مصير الدولة العثمانية وما تحت سيطرتها من أملاك، لذلك فقد "ترتب على محاولة التوصل إلى حل لمشكلة مصير الدولة العثمانية وأملاكها في القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين أن برز إلى عالم الوجود ما صار يُعرَف باسم "**المسألة الشرقية**""[2].

وقد أدّى ضعف الدولة العثمانية إلى عجزها عن حماية الأقاليم التابعة لها، وهذا نتج عنه سقوط الدول الإسلامية تحت طائلة الاستعمار الغربي المستفيد من قوّته العسكرية والمادية، في مقابل ضعف وتدهور حال الشعوب الإسلامية.

---

[1] . عبد العزيز نواز، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر، د.ط، ص 92.

[2] . إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1: 1416 هـ/ 1996م، ص 142.

وفي ظروف لا يمكن تصوّر أسوأ منها، تولّى عبد الحميد الثاني[1] الحكمَ والدولةُ تمرّ بأصعب الأوقات، واستطاع بذكائه أن يسيِّر الأمور ويقضي على بعض المشكلات، ورفض طلبات اليهود في فلسطين رغم ضخم المبلغ الذي حاولوا رشوته به رغم عجز الخزينة، وأنشأ سكة حديد "**الحجاز**" ودعا إلى الوحدة الإسلامية، كل هذه الخطوات وغيرها أخَّرت سقوط الدولة العثمانية، يقول عنه إحسان حقي "وهو من أفضل ملوك بني عثمان، ولكن ذنبه الوحيد أنه جاء متأخرا في الزمن، ولو جاء قبل قرن من زمانه لأصلح الكثير من الأمور"[2].

لكن الوضع كان من السوء حيث لا ينفع معه الإصلاح، ولم يتمكن السلطان عبد الحميد بمفرده من مواجهة القوى الغربية وعملائها من الداخل، إضافة إلى مشاكل البلاد المختلفة، وهذا ما أدّى إلى سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة الإسلامية، على يد كمال أتاتورك[3] في 3 مارس 1924[4].

أمّا عن بلاد الشام فقد كانت تحت حكم المماليك الذين حاربوا توسّع العثمانيين، وحدثت صدامات بين الطرفين، أشهرها معركة "**مرج دابق**" في حلب، في تاريخ 29 أوت 1516م، فهُزم المماليك شر هزيمة، والسبب هو التفوق العسكري للعثمانيين، ثم توالت انتصارات العثمانيين في بلاد الشام التي لم يقاوم أهلها كثيرا بسبب ما عانوه من ظلم المماليك

---

(1) . هو عبد الحميد بن عبد المجيد الأول، السلطان الرابع والثلاثون من السلاطين العثمانيين، وُلد 21 سبتمبر 1842م، بويع بالخلافة في أغسطس 1876م، توفي في فيفري 1918، أُنظر: سليمان بن صالح الخراشي، كيف سقطت الدولة العثمانية؟، دار القاسم للنشر، هامش ص 19.

(2) . محمد فريد المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط1: 1401 هـ/ 1981م، ص 776.

(3) . هو مصطفي كمال أتاتورك، وُلد عام 1881، في سلانيك باليونان، تقلّد عدة مناصب بالدولة العثمانية، توفي سنة 1937. كيف سقطت الدولة العثمانية، ص 78.

(4) . كيف سقطت الدولة العثمانية، ص 88.

وعسفهم، "فقد اتّجه السلطان سليم نحو حلب، فدخلها برضى أهلها، ثم سار العثمانيون باتجاه الجنوب دون أي عناء، فاحتلوا حماة وحمص، ووصلوا دمشق، وقدّم زعماؤها الخضوع للعثمانيين، وعلى رأسهم قضاة المذاهب الأربعة ونقيب الأشراف ونائب القلعة المملوكي"[1].

ومنذ ذلك الوقت والشام تابع لسلطة العثمانيين، عدا فترات قصيرة من حكم علي باشا سنة 1831 م[2].

وكما سبقت الإشارة، فإن ضعف الدولة العثمانية أدّى إلى سقوط الأقاليم التابعة لها فريسة للاحتلال الأجنبي، وهو ما حدث مع الشام الذي وقع تحت نير الاحتلال الفرنسي سنة 1860م[3].

ومن هذا كله يمكن أن نخلص إلى أن الشام لم يكن له استقلال فعلي، فقد كان خاضعا لحكم المماليك ثم العثمانيين ثم الفرنسيين.

المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية

كان لسوء الأوضاع السياسية انعكاس سيء على أوضاع المجتمعات العربية والمسلمة، فقد تأثرت الجبهة الاجتماعية بالضعف الذي أصاب الدولة العثمانية والاحتلالِ الأجنبي لبلاد المسلمين، وهذا ما أدّى إلى ظهور آفات اجتماعية خطيرة ومتنوعة، مثل: الجهل والفقر والمرض[4] شكّلت واقعا مريرا عاني منه المجتمع وقتذاك.

---

(1) .أحمد إيبش، تاريخ الشام في مطلع العهد العثماني، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط1: 1431 هـ/ 2010م، ص 17.

(2) .سهيل طقوس، تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر، دار النفائس، لبنان، ط1: 1435 هـ/ 2014م، ص 25.

(3) .تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 526.

(4) . علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1: 1421ه/ 2001م، ص 513.

إلا أن السمة البارزة في ذلك الوقت هو طغيان الطُرُقية وسيطرتها المطلقة على مختلف مظاهر الحياة في المجتمع، إذ يمكن أن نسميَ ذلك الوقت "**عصر الصوفية** [1]" التي أطبقت فيه العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه.

وما زاد من سلطة الصوفية هو تبني الدولة العثمانية لها وتقريب رموزها، ومن أبرزهم "**أبو الهادي الصيادي** "[2] زعيم الطريقة الرفاعية.

وبالنسبة لبلاد الشام فقد تجلّت فيها. مثل غيرها من البلاد. ما أسلفنا من مظاهر سلبية وآفات اجتماعية؛ من فقر وتخلّف واحتلال أجنبي، بل وحتى مظاهر صوفية.

ففي القلمون . بلدة مولد الأستاذ رشيد رضا . كان الناس يُعلِّقون تمائمَ ويوقدون شموعا على شجرة هناك تسمى "**شجرة الولية** "، وأيضا حلقات ذكر جماعة "**المولوية** " وما يجري فيها من رقص ولهو[3].

وما زاد الأمر سوءا في لبنان خاصة هو تعدد الأقليات الدينية واختلافها، وما كان يثور بينها من فتن وقلاقل، وأحيانا مذابح ومجازر تؤدي إلى خراب البلاد وإزهاق الأرواح، وأخطر آثارها هو اتخاذ حماية تلك الأقليات ذريعة تتذرّع بها الدول الأوربية للتدخّل في شؤون لبنان الداخلية، وفرض سياساتهم وسلطتهم عليه، فقد "برزت في جبل لبنان المذابح الدينية بين الدروز والموارنة، واشتدّت بفعل التربة الخصبة التي زرع فيها الأوربيون، وخاصة فرنسا وبريطانيا، بذور الشقاق بهدف التدخل في شؤون الدولة العثمانية وتفتيت

---

[1] . المرجع السابق، ص 514.

[2] . محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الرفاعي الحسني، أبو الهدى، وُلد سنة: 1266ه/ 1849م، في خان شيخون من أعمال المعرّة، تعلّم في حلب، اتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني فقلَّده مشيخة المشايخ، وكان من كبار ثقاته، استمر في خدمته زهاء ثلاثين سنة، نُفي لمّا خُلع السلطان عبد الحميد الثاني، له مؤلفات منها: قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، وفرحة الأحباب في ذكر الأربعة الأقطاب، والجواهر الشفاف في طبقات السادة الأشراف، توفي سنة: 1328ه/ 1909م، الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، لبنان، ط15: 2002، ج 6 ص 94.

[3] . إبراهيم أحمد العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة، مصر، د.ط، ص 47.

وحدتها، أو على الأقل، إنهاكها وإضعافها عسكريا وسياسيا وماليا تحت ستار مساعدتها في إخماد الفتن، وتجدّدت العداوات الدينية القديمة بين الدروز والموارنة...وزاد في تأجيجها تدخل الدول الأوربية إلى جانب هؤلاء وأولئك، فكانت فرنسا المعين الرئيس للموارنة، وساندت بريطانيا الدروز "[1].

المطلب الثالث: الحالة العلمية والفكرية

لمّا كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية على ما أسلفنا من السوء، فلا غرابة أن تتردّى الحالة الفكرية في العالم العربي والإسلامي، ويصيبَها الجمود والركود، وتعرف بدورها أزمات ومصاعب أثّرت عليها.

ورغم تداخل العوامل المؤثرة والمتأثرة بالحالة العلمية والفكرية في أي مجتمع، إلا أننا سنقتصر على ثلاثة مجالات نراها ذات أثر كبير في تشكل فكر المجتمع الشامي في ذلك الوقت.

أولا: المدارس:

تنقسم المدارس في بلاد الشام إلى نوعين؛ مدارس حكومية وغير حكومية، فالمدارس الحكومية كانت عقيمة المناهج وضعيفة الأداء، والسبب في ذلك أنها "تؤهل غالبا للوظائف الرسمية، ومفتاحها معرفة اللغة التركية للتفاهم مع أولي الأمر في الولايات وفي عاصمة الخلافة "[2].

---

[1] . تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر، ص 174، ويُنظر: بازيلي، سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية، ترجمة يسر جابر، دار الحداثة، لبنان، ط1: 1988م، ص 314 وص 360.

[2] . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، 1960، د.ط، ص 48.

فالطالب فيها لا يتحصّل لديه معرفة بعلوم دينه ولغته، ولا يخرج منها عارفا بآدابه ولا تاريخه، فحتى اللغة العربية فيها لغة ثانوية أجنبية، تُدرَّس أصولها باللغة التركية دراسة سطحية، "فالقواعد تُلقى بالتركية، وأمثلتها تُعطى بالعربية"[1].

لهذا فقد انصرف كثير من الأهالي عن تعليم أولادهم في المدارس الحكومية، وكان لبعض الأعيان والأشراف محاولات لإنشاء مدارس خاصة حفاظا على تعليم أطفالهم اللغة العربية[2].

لكن هذه المدارس في غالبها هي مدارس دينية، وتنقسم إلى نوعين:

أولا: المدارس الإسلامية وهي مدارس هدفها الأساس تعليم العلوم الشرعية لطلبتها، وقد تأثّرت مناهجها الشرعية بالجو العام الذي كانت عليه العلوم الدينية وقتها، ويمكن إجمال أربعة خصائص للعلوم الشرعية في ذلك الوقت:

أولا: الاهتمام بالمختصرات

ويتجلى ذلك في قيام بعض العلماء بتأليف مختصرات للمؤلفات الطويلة، وذلك تسهيلا لحفظها على طلبة العلم، "وهذا يبرز أن الحفظ أضحى هو الغاية عند العلماء والطلاب"[3]، وكان ذلك على حساب الفهم والاستنباط.

وفي هذا يقول الشوكاني "قد جعلوا غاية مطالبهم ونهاية مقاصدهم العلمَ بمختصر من مختصرات الفقه التي هي مشتملة على ما هو من علم الرأي والرواية، والرأي فيها أغلب،

---

(1) . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص 48.

(2) . لا بد من التنويه أنه في كل قرية أو مدينة كان فيها كتّاب يعلّم الطالب أساسيات القراءة والخط والحساب، فضلا عن القرآن، وهذا أحد أسباب انتشار القراءة رغم ضعف المدارس وعقمها.

(3) . علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، ص 525

لأنه تقرّر عندهم أن حكم الشريعة منحصر في ذلك المختصر، فاشتدّ شغفهم به وتكالبهم عليه، ورغبوا عمّا عداه وزهدوا فيه زهدا شديدا"[1].

ثانيا: الشروح والحواشي والتساهل في منح الإجازات

بدل أن يتجه العلماء والفقهاء إلى التأليف والابتكار بما يتناسب وعصرَهم ومتطلباته، فإنهم صرفوا جهودهم على شرح ما ألّفه مَن كان قبلهم، ووضعوا له حواشي وتعليقات، وهذا أدى إلى قتل روح الإبداع في التأليف[2].

وزاد الأمر سوءا تساهل كثير من العلماء في منح إجازات للطلبة، "إذ كان يكفي أن يقرأ الطالب أوائل كتاب أو كتابيْن مما يدرّسه الأستاذ حتى ينال إجازة بجميع مروياته"[3].

ثالثا: وراثة المنصب العلمي

مما يبرز مدى تدهور الوضع العلمي هو ظهور الوراثة في المناصب التي يُفترض أن تكون ذات طابع علمي، كالقضاء والفتوى والإمامة، فقد أصبحت هذه المناصب تنتقل من الشخص إلى ابنه بالوراثة كما تنتقل الدور والضياع والأموال، دون نظر في الاستحقاق العلمي لهذا المنصب.

ففي بلاد الشام. التي هي موضوع الدراسة. يقول محمد كرد علي واصفا الحالة العلمية فيها في العصر العثماني "أصبح التدريس والتولية والخطابة والإمامة. وغيرها من المسالك الدينية. توسَد إلى الجَهَلة بدعوى أن آبائهم كانوا علماء، وهم يجب أن يرثوا وظائفهم ومناصبهم وإن كانوا جَهَلة كما ورثوا حوانيتهم وعقارهم وفُرُشهم وكتبهم... وكم من أُمِّيّ غَدا في دمشق وحلب والقدس وبيروت "**قاضي القضاة** "[4].

---

[1] . الشوكاني، محمد بن علي، أدب الطلب ومنتهى الأرب، تحقيق: عبد الله السريحي، دار ابن حزم، بيروت، ط1: 1419 هـ/ 1998م، ص 134.

[2] . علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، ص 525.

[3] . المرجع نفسه، ص 526.

[4] . محمد كرد علي، خطط الشام، مكتبة النوري، دمشق، ط3: 1403 هـ/ 1983م، ج 4/ ص 71.

رابعا: رفض فتح باب الاجتهاد

في هذا الجوّ المنغلق والجامد، فإن أيّ محاولة للاجتهاد لا بد أن تُجابَه بالرفض والاتهام، لذلك فقد حارب كثير من العلماء والفقهاء دعاوى التجديد والإصلاح، واتَّهموا أصحابها بالضلال حينا وبالكفر أحيانا أخرى.

وقد عانت الأمة الإسلامية من قفل باب الاجتهاد، "وكانت الدولة العثمانية في أواخر عهدها لم تعط هذا الباب حقه، وكانت عجلة الحياة أسرع وأقوى من الجامدين والمقلّدين الذين رَدّوا كل جديد، وخرج الأمر من أيديهم"[1].

ويمكننا أن نخرج بنتيجة أن الحركة الفكرية والعلمية كانت مشلولة ومعطَّلة، لأن الدراسات الإسلامية أصبحت دراسات لا حياة فيها ولا روح لها، وسَرَت عدوى هذه الدراسات إلى جميع أبواب الفقه.

هذه السمات الأربع تختص في مقدار كبير بالعلوم الدينية، أمّا العلوم الدنيوية فلا يكاد يوجد لها نشاط ولا ذكر.

ثانيا: المدارس المسيحية: فقد أُنشئت أول الأمر بدافع حب العلم والرغبة في تعليم الطلبة اللغة العربية والعلوم الدينية المسيحية، "فنشأت مدارس عين ورقة، وعين تراز، والشرقية وغيرها[2].

لكن الاستعمار الغربي تفطن لدور المدارس ودور التعليم، واتخذه وسيلة لتمرير أفكاره ومناهجه، وملاذا لجواسيسه وأعوانه للتدخل في شؤون المجتمعات المسلمة، وهو الدور الذي قامت به السفارات والقنصليات المختلفة التي نالت امتيازات كبير جدا في عهد الدولة العثمانية.

---

[1] . علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، ص 528

[2] . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص 49.

مثال على ذلك، ما قام به المبشرون البروتستانت الأمريكيون حين "أنشأوا مدرسة لتخريج المعلمين والواعظين والمبشرين عام 1843م، وفي كانون الثاني من عام 1859 م، أسس البروتستانت الأمريكيون في **عبيه** أيضا مدرسة للبنات... وقد أنشأ اليسوعيون مدرستهم الأولى في غزير (في كسروان، جبل لبنان)"[1].

إذا، فالمدارس الحكومية كانت عقيمة المناهج، والمدارس الإسلامية أصابها الجمود والركود، والمدارس المسيحية اتخذها الاستعمار وسيلة لنشر أفكاره ومناهجه بين المسلمين.

كان هذا يحدث هذا في العالم العربي والإسلامي في حين أن الغرب كان يسابق الزمن لتحصيل العلوم والمعارف، وظهور حركة الاكتشافات الجغرافية واختراع المحركات البخارية التي أدّت إلى قفزة هائلة في ميدان صناعة السفن والقطارات وتسهيل حركة النقل، واستغلال ذلك لأغراض تجارية كنقل البضائع، أو لأغراض عسكرية كاحتلال البلدان المختلفة، وهذا ما أدى إلى حركة الاستعمار الحديث.

فهذا الجمود الذي كان يعيشه المسلمون والرقي والازدهار الذي كان يعرفه الغرب أدى . ضرورة . إلى وجود هوّة بين العالميْن، ونجم عن هذا انبهار فئة من أبناء المسلمين بما وصل إليه الغرب من تقدّم ورقي، وتلقّفوا كل ما أتى من عند الغرب من فنون وآداب بل وحتى طريقة اللباس والعلاقات الاجتماعية،، وضريبة هذا التلقف غير المحسوب كانت الانسلاخ من الثقافة العربية والإسلامية والتنكر لها والاستهزاء بها، بل إن بعضا منهم أعلن محاربة الدين ووصْم أهله بالرجعية والتخلّف.

ثانيا: انتشار المطابع

أحد أسباب ضعف التعليم في ذلك الوقت راجع إلى ندرة الكتب والمطبوعات، وذلك في كثير من الأحيان بسبب ندرة المطابع، ففي العالم العربي كله كانت في لبنان مطبعة واحدة

[1] . مصطفى خالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، لبنان، ط3: 1986م، ص 80.

في قرية **الشوير**، تُعنى بالكتب الدينية، ولا تلتفت إلى المطبوعات المدرسية[1]، وواحدة أخرى في مصر، "وذلك حين قدم نابليون فاتحا مستعمرا فصحبته مطبعة عربية سنة 1798م، أخرجت عددا من النشرات، وفيها كتاب للتهجئة بالعربية والتركية والفارسية لخدمة الجيش وأنصاره والتراجمة وعمال الإنشاء والدواوين وللدعاية الحربية"[2].

وواحدة ثالثة في الآستانة لم تتجاوز مطبوعاتها الثلاثين[3].

ويعود الفضل في انتشار المطابع في العالم العربي إلى محمد علي[4] والي مصر، الذي أنشأ مطبعة بولاق الشهيرة التي نشرت حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر ثلاثمائة كتاب تقريبا[5].

وهو أمر تفطن لأهميته الاستعمار الغربي، فقام بإنشاء مطابع خاصة به، مثل مطبعة الأمريكان، وقد نُقلت سنة 1834م من مالطة إلى بيروت، والمطبعة اليسوعية التي ظهرت سنة 1848م، ومطبعة الآباء الفرنسيين في القدس الشريف سنة 1846م[6].

والملاحَظ أن كثيرا من المطابع قد خرجت عن النمط التقليدي في الاقتصار فقط على المطبوعات الدينية والكتب المقدسة، سواء عند المسلمين أو المسيحيين، بل نجدها قد

---

(1) . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص 46.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . هو محمد علي "باشا" بن إبراهيم أغا بن علي، المعروف بمحمد علي الكبير، ألباني الأصل، وُلد في قولة اليونانية سنة 1184 هـ/ 1770م، قدم مصر وكيلا لرئيس قوة من المتطوعة لرد الاحتلال الفرنسي على مصر، أصبح والي مصر سنة 1220 هـ، أرسل البعثات إلى أوربة للتعلم، وضم معظم السودان الشرقي إلى مصر، وأنشأ في الاسكندرية دار صناعة للسفن، اعتزل الأمور لابنه إبراهيم باشا سنة 1264 هـ/ 1848م، توفي سنة 1265 هـ/ 1849م، الأعلام، ج6/ ص 298، وكتاب محمد علي لإلياس الأيوبي، دار هنداوي، القاهرة، ط1: 2014م.

(5) . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص 47.

(6) . الأمير شكيب أرسلان، ص 47.

طبعت كتبا "في الطب والجراحة والرياضيات والأدب، وأصدرت كتبا ذات قيمة أدبية وعلمية، خصوصا الكتب المطبوعة باللغة العربية"[1].

ووجود المطابع أدى إلى تنشيط حركة التأليف والبحث، وسهّل كثيرا توفر المطبوعات المدرسية والمناهج التعليمية لدى المعلمين والطلاب، "فإن تأسيس مطبعة تطبع إصدار الكتب باللغة العربية فتح أمام المعلمين آفاقا جديدة، وأحدث منذ سنيّه الأولى انقلابا في طرق التعليم المطبعية في ذلك العصر لما قدّمه للمعلمين والطلاب من الكتب التي تبحث المواضيع العلمية الأصيلة"[2].

ثالثا: انتشار الصحافة

أدى انتشار المطابع وكثرتها إلى تسهيل ظهور الجرائد والصحف في الوطن العربي، والسبب في ذلك راجع إلى الحملة الفرنسية التي جلبت هذه الفكرة معها، فقد أصدر نابليون بونابرت[3]، أول جريدة في الوطن العربي عام 1800م باسم "**التنبيه**"، ومهمتها "إذاعة المهم ممّا يجري في ديوان القضايا، ونشر أخبار مصر، وإذاعة أوامر الحكومة الجديدة بين الأهلين"[4].

---

[1] . شمس الدين الرفاعي، تاريخ الصحافة السورية اللبنانية من العهد العثماني حتى الاستقلال، منشورات إسمار، باريس، 2006م، ج 1/ ص 31.

[2] . تاريخ الصحافة السورية اللبنانية، ج1/ ص 32.

[3] . هو نابليون بونابرت، وُلد في مدينة أجاكسيو في فرنسا، في 15 أوت 1769م، التحق بالمدرسة الحربية بتعيين من لويس السادس عشر، سُمي ملازما في لواء المدفعية سنة 1785م، شن حروبا عديدة في أوربا، وحملات على بلاد مختلفة، أشهرها مصر، نفي إلى جزيرة القديسة هيلانة، وتوفي هناك سنة 1820م. يُنظر: حسن السبيتي، نابليون بونابرت، دار الهادي، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2001م، وإلياس أبو شبكة، تاريخ نابليون بونابرت، دار هنداوي، القاهرة، 2017م.

[4] . أديب مروة، الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1960م، د.ط، ص 148.

ولكن جريدة "**الوقائع المصرية**" هي أول الجرائد العربية، وذلك بفضل محمد علي باشا، "وقد ظهرت في أول عهده باللغة التركية، ثم باللغتين التركية والعربية، وعادت فأصبحت عربية محضة"[1].

وفي بلاد الشام صدرت أول جريدة، وهي "**مرآة الأحوال**" سنة 1855م، التي أطلقها رزق الله حسون[2]، وهو من حلب[3].

ونظرا للاهتمام المتزايد بالصحافة وانتشارها الواسع فقد ظهرت جرائد جديدة كل فترة، مثل مجلة "**البشير**" التي يصدرها اليسوعيون في لبنان سنة 1870م، ومجلة "**الجنان**"، ومُنشِؤها المعلم بطرس البستاني[4]، في السنة نفسها، وأخرج عبد القادر القباني[5] جريدة "**ثمرات الفنون**" سنة 1874م"[1].

---

[1] . المرجع نفسه، ص 149.

[2] . (1240 – 1297 هـ = 1825 – 1880 م)، رزق الله بن نعمة الله بن يوسف حسون الحلبي: صحافي متأدب، وُلد في حلب، وأنشأ في الآستانة جريدة (مرآة الأحوال) وانتقل إلى لندن، فمات فيها. قال كراتشكوفسكي: كان قوميا عربيا خاف على حياته وهرب من تركيا إلى روسيا فأقام عدة أعوام في بطرسبورغ، حاول في أثنائها أن يحصل على مساعدة القصير ألكسندر الثاني على إنشاء دولة عربية مستقلة. ولما يئس رحل إلى انكلترة، فتوفي فيها وقيل: سمّه جاسوس للسلطان التركي. له (النفثات – ط) حكايات مترجمة نظما، و (أشعر الشعر – ط) نظم به ستة أسفار من التوراة، و (السيرة السيدية – ط) و (المشمرات – ط) و (حسر اللثام – خ) في الجدل، الأعلام، ج 3/ ص 19، وقسطايكي الحمصي، أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، المطبعة الهارونية، حلب، 1925م، ص 8.

[3] . تاريخ الصحافة السورية اللبنانية، ج1/ ص 51.

[4] . هو بطرس بن بولس بن عبد الله بن كرم بن شديد بن أبي شديد بن أبي محفوظ البستاني، من أعيان الطائفة الهارونية، وُلد في الدبية عام 1819م، في جبل لبنان، أسس المدرسة الوطنية، وكان رئيسا لمدرسة الأحد مدة خمس عشر سنة، وأول من نادى بتعليم الإناث، له مؤلفات عديدة، منها: دائرة المعارف، ومحيط المحيط، وقطر المحيط، وكشف الحجاب، ومسك الدفاتر، ومفتاح الصباح في الصرف والنحو، فضلا عن ثلاث جرائد هي: الجنان والجنة والجنينة، توفي سنة 1883م. للمزيد: جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017م، ج 2/ ص 37 وما بعدها.

[5] . عَبْد القَادِر القَبَّاني، (1264 – 1354 هـ = 1848 – 1935 م، عبد القادر بن مصطفى " آغا " بن عبد الغني القباني: صحافي، من أعيان بيروت. مولده ووفاته فيها. أصدر جريدة " ثمرات الفنون " أسبوعية، مدة 33 عاما (سنة 1875

وتفطن لأهميتها المبشرون الغربيون، لذلك فقد "ظهرت سنة 1852م مجلة "**مجموع فوائد**"، وكانت على أيدي المرسلين الأمريكيين، وكانت الغاية من إصدارها نشر العلوم الدينية لِما لها من اتصال وثيق بالسياسة التبشيرية الأمريكية الموجودة في لبنان"[2].

ثم صدرت أيضا في بيروت مجلة "**أعمال الجمعية السورية**" سنة 1852م، وكانت غايتها نشر العلوم والفنون بين العرب، والشاميين خاصة"[3].

وقد أدّى تزايد الصحف وكثرة عددها وتأثيرها الكبير إلى إصدار الدولة العثمانية في عهد الحميد الثاني مرسوما تنظيميا لعمل الصحافة، وكان ذلك بتاريخ 20 جمادى الأولى 1273 هـ/ 6 كانون الثاني 1857م، وهو عبارة عن لائحة "تُعَد الأولى من نوعها في تاريخ الصحافة العثمانية والبلاد العربية، تنظم المطابع بقوانين قد تكون في مفهومها رادعة حتى لا تكون هذه المطابع وسيلة لاضطرابات جديدة"[4].

وإن كان هدف هذا المرسوم هو ضبط عمل الصحافة، لكنه قد يتحول إلى وسيلة لقمع الصحافة والتضييق علي الصحفيين العاملين في المجال، لأن مفهوم إحداث الاضطراب أمر نسبي، وقابلٌ لعدة تفسيرات التي قد يكون جزء منها فيه تعسف وظلم.

لذلك كان كثير من المحررين لهذه الجرائد يخافون من الوشاية بهم، والجوسسة عليهم، وقد فضّل كثير منهم الهجرة إلى مصر نظرا لجوّ الحرية العامة هناك، "حتى غدت مصر ملجأ

=- 1908) واستكتب فيها من المشاهير الشيخ إبراهيم الأحدب والشيخ يوسف الأسير وأحمد حسن طبارة، وآخرين. وهو من مؤسسي جمعية " المقاصد لخيرية الإسلامية " المعروفة إلى الآن بأعمالها الجليلة في بيروت، وكان أول اجتماع عقدته (سنة 1296 هـ 1879 م) في داره. وهو أول من تولى رياستها. وترأس المجلس البلديّ ببيروت مدة. وعين مديرا لمعارفها ست سنوات، فمديرا للأوقاف الإسلامية فيها خمس سنوات، الأعلام، ج 4/ ص 46.

[1] . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، بتصرف، ص 50.

[2] . تاريخ الصحافة السورية اللبنانية، ج 1/ ص 48.

[3] . المرجع نفسه، ج 1/ ص 49.

[4] . المرجع السابق، ج 1/ ص 58.

الأحرار الفارّين من الظلم أو الطالبين للرزق، فانتعشت الصحافة في أرض الكنانة، وزاد عدد الجرائد فيها حتى بلغ المائة"[1]، وهذا الجوّ أفاد الأستاذ رشيد لمّا قرّر إنشاء مجلة المنار، وهو ما لم يكن ممكنا في ظل المناطق الخاضعة للدولة العثمانية.

بناء على ما سبق، يمكن القون إن بلاد الشام كانت نموذجا تجسّدت فيه معظم مشكلات العالم العربي والإسلامي، وتلك الحقبة كانت أحد أهم المنعطفات في التاريخ المعاصر، والتي أدّت إلى أحداث ساهمت في تغييرات جذرية وعميقة في العالم العربي سياسيا واجتماعيا وثقافيا.

فالصراع ـ أو بعبارة أوضح: تجلّي الصراع واحتدامه ـ هو السمة البارزة التي طبعت ذلك العهد، والمؤامرات والمخططات التي كانت خفية أضحت جلية ومُعلَنة، والمحدّدان الأبرز لشكل الأحداث الجارية وقتها هما: رغبة وإلحاح الدول الغربية في السيطرة على ممتلكات الدولة العثمانية، وعجز الأخيرة عن حماية الأقاليم التابعة لها، وهذا ما تجلى في بلاد الشام كما عرضنا آنفا.

مثل المجال السياسي الذي خضعت فيه الشام لحكم العثمانيين ثم سيطرة الفرنسيين.

وفي المجال الاجتماعي ظهرت صراعات وحساسيات زاد الاستعمار وعملاؤه من اشتعالها حتى حدثت مذابح وفتن ومجازر، كما ظهر فيه عجز الدولة العثمانية على فرض النظام وبسط الأمن بين رعاياها في بلاد الشام ما جعلهم عرضة لهذه الخلافات الطائفية والنعرات القبلية.

والأمر ليس أفضل حالا منه على الصعيد الفكري والعلمي، فالمدارس الحكومية كانت عقيمة، والمدارس الإسلامية كانت جامدة، والمدارس التنصيرية كان يدعمها الاستعمار الغربي مستغلا إياها لإخراج نخبة من المثقفين بثقافة غربية ليكونوا أعوانا للاستعمار ومنفّذين لخططه ومآربه.

---

[1] . سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص 51.

في هذا الجو وهذه الصراعات المحتدمة وُلد وترعرع السيد محمد رشيد رضا.

المبحث الثاني: مراحل حياة محمد رشيد رضا

سنقف في هذا المبحث على أهم محطات حياة الأستاذ رشيد رضا.

المطلب الأول: مولده ونشأته:

هو محمد رشيد رضا بن خليفة بن علي بن منلا البغدادي[1]، وُلد "يوم الأربعاء 27 جمادى الأولى 1283 هـ، الموافق تشرين الأول 1865م، في قرية تسمى "**القلمون**" على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان، تبعد عن مدينة طرابلس الشام زهاء ثلاثة أميال"[2].

وُلد من أسرة شريفة الأصل، كريمة النسب، يمتدّ أصلها إلى رسول الله ﷺ، وهذا ما كان يحرص الأستاذ رشيد على التنويه به والتأكيد عليه في أكثر من مناسبة، فكان يقول رحمه الله "جدنا الحسين عليه السلام"[3]، وكان يقول عن الإمام علي رضي الله عنه "جدنا المرتضى عليه السلام"[4]، ويقول "جدنا الإمام جعفر الصادق عليه السلام"[5].

وقد استشكل بعض الباحثين هذا التكرار من الأستاذ رشيد، وراح يعلّله بأن سببه هو الظهور بمظهر القداسة والاحترام عند العوام، كما أنه عامل مشترك بين رجال المدرسة العقلية، كالأفغاني ومحمد عبده ـ رحمهما الله ـ.

وإن كان هذا التشكيك والاعتراض لا يصمد أمام البحث والتحري، لأن الأستاذ رشيدا لم يأت بشيء لا يعرفه أهل طرابلس كلهم، فضلا عن أنه رحمه الله كان له خصوم طوال مسيرته الإصلاحية، وهم قطعا ما كانوا ليغفلوا هذا الموضوع لو وجدوا فيه سببا للطعن وموجبا للقدح،

---

(1) . فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2: 1403 هـ/ 1983م، ج 1/ص 170.

(2) . إبراهيم أحمد العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 19.

(3) . محمد رشيد رضا، مجلة المنار، دار الوفاء، مصر، ط2: 1327 هـ، ج 15/ ص 7 8.

(4) . المرجع نفسه، ج 13 /ص 132.

(5) . تفسير المنار، ج 11/ ص 49.

الذي لو ثبت لَكان ضربة قاضية على مصداقية الأستاذ رشيد، ولمّا لم يحدث هذا ولم يُنقَل عن المعاصرين له وألدّ أعدائه، فهذا يجعلنا لا ننساق وراء دعاوى التشكيك في النسب الشريف لأستاذ رشيد فقط لتخمينات افتراضها البعض دون دليل[1].

وقد أشار الأستاذ رشيد إلى ذلك في مجلة المنار، فقال "ومن قبيل هذا الطعن، ما شنّع به بعض الدجّالين ـ من أعداء الإصلاح ـ علينا وعلى شيخنا الأستاذ الإمام، وشيخه حكيم الإسلام، ويتجرؤ به على رمينا بالكفر والدعوة إليه، ويطعن في أنسابنا، ويستدل على ذلك بأوهامه وأحلامه، التي يصوّرها له الشيطان في يقظته ومنامه"[2].

فابتداء من أسرته الصغيرة، نجد الأستاذ رشيدا يقول عن والده "علي رضا الحسيني الحسني"[3]، ويقول عن والدته "فاطمة أم رشيد الحسنية الأب والأم"[4].

وجميع أهل قريته كما يقول رحمه الله "من السادة الأشراف المتواتري النسب...وقد اشتهروا بالشرف وحسن السيرة"[5].

أمّا أسرته وعائلته الكبيرة فقد كانوا ممتازين فيهم بكونهم أهل العلم والإرشاد حتى كانوا يُلقَّبون بالمشايخ تمييزا لهم عن غيرهم[6].

بل وصل تميز ومكانة بيت آل الرضا إلى درجة أن تكون لهم معاملة خاصة من الدولة العثمانية نفسها، يقول الأستاذ رشيد "وقد أنعم عليه ـ جدّه الثالث ـ السلطانُ العثماني ببراءة سلطانية حبس

---

(1) . وقد ناقشنا هذه الأقوال في رسالتنا للماجيستر :"**السنن الاجتماعية في تفسير المنار ـ دراسة تحليلية نقدية ـ**"، جامعة الجزائر 1، 2016.

(2) . مجلة المنار، ج 14/ ص 621.

(3) . المرجع نفسه، ج 8 / ص 553.

(4) . المرجع نفسه، ج 31/ ص 73.

(5) . محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، دار المنار، ط1: 1353هـ، ص 148.

(6) . المرجع نفسه، ص 149.

عليه فيها سبعة قراريط من 24 (أربعة وعشرين) قيراطا من أموال الدولة الأميرية، وببراءات أخرى بالإمامة والخطابة في المسجد، وقد تسلسلت هذه البراءات من السلاطين في ذريته حتى آلت إليّ فكانت آخر براءة وُجهت عليّ أو إليّ من السلطان محمد وحيد الدين قبل الحرب العامة"[1].

نشأته:

فضلا عن شرف النسب، فقد كانت أسرة الرضا بيتا معروفا بالصلاح والورع والخلق القويم، وهو ما تربى عليه الأستاذ رشيد، فقال عن والدته "وكانت والدتي من أسلم النساء فطرة، وأكرمهن أخلاقا، وأوفاهن لزوج، وأحناهن على ولد"[2].

أمّا والده فقد تميز بالعزة والجرأة وشدة الهيبة حتى لدى بنيه وأولاده، حتى قال الأستاذ رشيد "كنت أنا وإخوتي نهاب والدنا أشد المهابة، لا يرفع أحدنا في حضرته صوتا، ولا يجلس متّكئا"[3].

بعد وفاة جد الأستاذ رشيد آلت رئاسة بيت آل الرضا إلى والده، لهذا كان يستقبل الضيوف والأعيان والعلماء الذين اعتادوا زيارة بيت آل الرضا، خصوصا في الصيف، يقول الأستاذ رشيد "وعهدي بأكبر علماء طرابلس وحكامها ووجهائها يَغْشَون دارنا في أيام الصيف، ويقيمون فيها أياما للتمتع بهوائها اللطيف، ومياه ينابيعها النقية، وأصناف الطعام الفاخر عندنا"[4]، وهذا الأمر هو ما جعل الأستاذ رشيدا يحتكّ بأنواع مختلفة من الناس وبطبقات متعددة من المجتمع، ويتعرّف عن قرب ودون تكلّف، رغم ميله إلى مجالسة العلماء دون الحكام والأغنياء.

---

(1) .المرجع السابق، ص 149.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها، وقد نعاها الأستاذ رشيد في مجلة المنار، ج 32/ ص 73.

(3) .. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه، ص 151.

كما أن تربية أسرته جعلته شديد الحياء قليل اللعب مع أقرانه، "فلم يكن يذهب للسباحة معهم لئلا يضطر إلى نزع ملابسه أمامهم، أو يسبح بعيدا عنهم، ويأتزر إذا أحسّ بوجود أناس حوله"[1].

تعليمه:

كعادة أبناء الأسر العريقة فقد تلقّى في كتّاب قريته أوائل علومه من قراءة قرآن وخط وقواعد الحساب، ثم أُدخل المدرسة الرشدية في طرابلس الشام، وهي مدرسة ابتدائية يُدرَّس فيها الصرف والنحو والحساب ومبادئ الجغرافية والعقائد والعبادات، وكانت تهيّئ طلبتها لتولّي المناصب الحكومية لذلك كانت الدروس فيها تُلقى بالتركية، ولمّا لم تَطِب نفس الأستاذ رشيد للعمل في الحكومة فإنه ترك المدرسة الرشدية بعد سنة من التحاقه بها[2].

وكمثال واضح عن التربية الرشيدة التي نشأ عليها الأستاذ رشيد، فإن والده منعه من الذهاب إلى طرابلس للالتحاق فالمدرسة الوطنية الإسلامية حتى بلغ الثامنة عشرة من العمر خوفا عليه من الافتتان ببريق مدينة طرابلس ومفاسدها، وكان التحاقه بها سنة 1299 هـ/ 1882م[3].

وقد كانت المدرسة الوطنية أرقى من المدرسة الرشيدية، كما أن التعليم فيها كان كلّه باللغة العربية، إلا اللغتين التركية والفرنسية، وتُدرَّس فيها العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية[4].

والسبب الرئيس في رقيّ هذه المدرسة يرجع إلى مُنشِئها ومديرها، العلاّمة حسين الجسر[1]، الذي سعى إلى تأسيسها لدى الحكومة العثمانية، لأنه كان يرى "أن الأمة الإسلامية لا تصلح وترقى

---

(1) . شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ط1: 1937م، ص 31.

(2) . المنار والأزهر، ص 155.

(3) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 23، للمزيد: محمد صالح آل الشيخ، مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار اليمامة، .ت، ط2: 1394هـ، ص 487.

(4) . المنار والأزهر، ص 155.

إلا بالجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة العصرية الأوربية مع التربية الإسلامية الوطنية، وذلك لمواجهة التربية الأجنبية التي قامت بها مدارس الدول الأوربية وأمريكا في بلاد الشام، والتي اجتذبت إليها أعدادا غير قليلة من أبناء تلك البلاد"[2].

ورغم الطموح الكبير لهذه المدرسة إلا أن الدولة العثمانية رفضت أن تَعُدّها مدرسة دينية يُعفى طلابها من الخدمة العسكرية، فكان ذلك سببا في إغلاقها وتفرّق طلبتها[3].

ورغم إغلاق المدرسة الوطنية إلا أن صلة الشيخ رشيد رضا لم تنقطع بحسين الجسر الذي يمكن اعتباره المعلم الأول للأستاذ رشيد، وقد تلقى هذا الأخير منه الكثير من المعارف والعلوم.

ورغم أن الأستاذ رشيدا كان له معلمون كُثُر مثل محمود نشابة[4]، إلا أنه لم يكن لأيٍّ منهم ذلك الأثر الكبير على رشيد رضا مثل الأثر الذي تركه حسين الجسر، بل حتى محمد عبده نفسه فإنه هو الذي استفاد من صحبة الأستاذ رشيد أكثر مما استفاده الأستاذ رشيد منه، وهذا ما أقرّ به الإمام لِمَن حاول الإيقاع بينه وبين تلميذه رشيد[5].

---

(1) . هو حسين بن الشيخ محمد بن الحاج مصطفى الجسر، وُلد في طرابلس في دار بني الجسر ليلة الأربعاء 23 رمضان 1261هـ،نشأ يتيما في كنف عمه الذي تعهد بتعليمه القرآن والخط سافر إلى مصر ليدرس في الأزهر سنة 1279هـ، لكنه اضطر إلى العودة بسبب مرض عمه الذي توفي لاحقا، له مؤلفات عديدة، منها: الرسالة الحميدية، ونزهة الفكر في ترجمة الشيخ محمد الجسر، توفي سنة 1327 هـ، عن خمس وستين سنة. تراجم علماء طرابلس وأدبائها، عبد الله حبيب نوفل، مطبعة الحضارة، طرابلس، 1929م، ص 167، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، لبنان ، 1414 هـ/ 1993م، ج 1/ ص 642، الأعلام، الزركلي، ج 2/ ص 258.

(2) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 24.

(3) . المنار والأزهر، ص 156.

(4) . هو محمود بن محمد بن عبد الدائم نشابة، فاضل من أهل طرابلس الشام، وُلد سنة 1228هـ/ 1813م، تعلم بمصر، توفي سنة 1308هـ/ 1890م، من كتبه: حاشية على متن البيقونية في مصطلح الحديث، نثر الدراري، حاشية على همزية البوصيري، الأعلام ج7/ ص 185.

(5) . محمد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، دار الشروق، لبنان، ط1: 1414هـ/ 1993م، ج3/ ص 135.

لهذا فقد توطدت علاقة الأستاذ رشيد بمعلمه الجسر، ولم يَحُل إغلاق المدرسة الوطنية وتفرُّق طلبتها دون استمرار هذه العلاقة، وظل الأستاذ رشيد يستفيد من علمه وينهل من خبراته.

وقد قابَلَ حسين الجسر هذا الاهتمام من تلميذه. فضلا عمّا تميز به من ذكاء وفطنة. بعناية خاصة، فقد كان يطلب رأي تلميذه في مؤلفاته، خاصة الكبرى منها، وكان الأخير لا يتحرج من إبداء رأيه بكل صراحة وجرأة[1]، مثل طلب الشيخ الجسر رأي رشيد رضا في كتابه "**الرسالة الحميدية**"[2].

إلا أن أبرز ما استفاده الأستاذ رشيد من معلمه أنه فتح له مجال الكتابة في الصحف، مثل صحف طرابلس، وخطا الأستاذ رشيد خطوات مهمة في هذا اللون من الكتابة، وصار ما يكتبه موضع اهتمام للقراء، واشتهر بسبب ذلك، وهذه الخبرة التي اكتسبها أفادته كثيرا لمّا أنشأ مجلة المنار فيما بعد.

وكذلك يرجع الفضل إلى الشيخ الجسر في تفتح الأستاذ رشيد على علوم العصر، إذ يقول الأستاذ رشيد عنه أنه الوحيد الذي جمع بين العلوم الإسلامية ومعرفة حال المدنية المعاصرة[3].

وقد تكون هذه نواة تغيّر نظرة الأستاذ رشيد للإصلاح، وهو ما تعزز مع مجلة "**العروة الوثقى**".

معلم آخر كان للأستاذ رشيد، ألا وهو أبو حامد الغزالي[1] من خلال كتابه "**إحياء علوم الدين**" الذي تأثر به الأستاذ رشيد أيّما تأثر، وأدمَنَ قراءته، وهذا ما ظهر في أخلاقه وعلمه وسلوكه،

---

(1) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 27.

(2) . المنار والأزهر، ص 161.

(3). محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثامنة والعشرون، الكتاب الثاني، 1417هـ/ 1997م، ص 209.

فكان ميّالا للتقشف والبعد عن الملذات، بل إنه رحمه الله قد سلك طريق التصوف بتعويد نفسه بترك أطيب الطعام والنوم على الأرض، وأخَذَ يجاهد نفسه حتى دخل فيما يدخل فيه المتصوفة من ممارسة رؤية الأشباح واستحضارها والمكاشفات والمنامات والكرامات[2].

ورغم استفادة الأستاذ رشيد من التصوف من جهة تهذيب النفس، إلا أن بعض الممارسات التي تُنسَب للتصوف لا يقبلها عقل ولا يُقرُّها نقل، وهو ما حَدَا بالأستاذ رشيد إلى التخلي عنها نظرا لعدم قبول فطرته لها.

المطلب الثاني: بداية الإصلاح في قرية القلمون

تُعتبر القلمون . حيث نشأ الأستاذ رشيد . عينة مصغَّرة عن العالم الإسلامي، تجسّدت فيها معظم المشكلات والمآزق التي عانى منها المسلمون وقتذاك، من فقر وتخلف واستبداد وبدع وضلالات.

وإن كان الحديث عن الإصلاح في حياة الأستاذ رشيد لا يُدرَك شأوه لأنه حديث عن عَلَم من أعلام الإصلاح في العصر الحديث، إلا أن الخطوات الأولى للإصلاح بدأت في قريته القلمون، فقد حاول الأستاذ بما أوتيه من علم وجاه أن يصلح حال قريته ويحارب ما فيها من فساد.

وأول مظاهر الفساد تجلّت في البدع التي كانت منتشرة في قريته، وهو ما بدأ رشيد رضا بإصلاحه مستفيدا من خبرته في مجال التصوف التي مكّنته من التفريق بين ما هو محمود من التصوف كتهذيب النفس والسلوك، ومّا هو مذموم ومخالف للشرع.

---

(1) . هو محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، ولد سنة 450هـ/ 1058م، له نحوٌ من مائتي مصنف، منها: إحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، توفي سنة 505هـ/ 1111م، الأعلام ج7 ص 22، وعلي الطنطاوي، رجال من التاريخ، دار المنارة جدة، ط8: 1411هـ/ 1990م، ج1 ص 217.

(2) . عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج3/ ص 293.

فقد أنكر رحمه الله ما كان يحدث في حلقات ذكر جماعة "**المولوية**" من رقص ولهو حين حَضَر أحد الحلقات، إذ وقف وسط المجلس صارخا منكِرا عليهم بأن ما يفعلونه أمر باطل لا يجوز قبوله والسكوت عنه[1].

وقد ذاعت هذه الحادثة في القرية وانتشر خبرها بين مؤيد ومعارض، إلا أن صعوبة الأمر تكمن في أن هذه الحادثة وضعت الأستاذ رشيدا في مواجهة معلّمه حسين الجسر الذي طلب من تلميذه الكفَّ عن أهل الطريق وعدم التعرض لهم، وهذا ما لم يقبله الأستاذ رشيد رغم حبّه لشيخه واحترامه له[2].

وهذه الحادثة هي التي جرّأت الأستاذ رشيدا على أخذ خطوات أخرى في الإصلاح دون خوف أو وجل، فإذا كان هذا هو حال الأستاذ مع معلمه وهو مَن هو في علمه، فلا غرابة أن ينكر على مَن سِواه دون خوف أو تحرّج، وفي ذلك يقول رشيد رضا "فمن عرف سيرتي هذه مع أستاذي الأول. ولا أعرِف له في الأزهر مِثلا في علمه وعمله وسيرته. لا يستغرب إنكاري على علماء الأزهر، بل يعلم أن لي فيه قَدَم صدق وموقف حق، أجري فيه على عرق وأدين الله تعالى به ولا أهاب أحدا ولا أخاف لومة لائم"[3].

ومن ذلك أنه منع النساءَ من إيقاد شموع وربط خِرَق على شجرة مطلَّة على البحر الأبيض المتوسط ظنًا منهن أنها كفيلة بشفاء المرضى.

ومنه أنه أمر بعض الناس بقطع شجرة يتبرّك بها العوام لاعتقادهم أن امرأة مدفونة هناك، وتمَّ قطع الشجرة دون أن يصاب قاطعها بأيّ أذى[4].

---

(1) . سامي الدهان، شكيب أرسلان حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 95.

(2) . المنار والأزهر ص 187

(3) . المرجع نفسه، ص 98.

(4) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 48.

فهذه مظاهر البدع التي كانت منتشرة بقوة في قريته، فمن الطبيعي أن يوليها الأستاذ رشيد حظا وافرا من جهده أثناء سعيه للإصلاح.

ولم يكتف رحمه الله بدور الناقد السلبي، بل كان له دور إيجابي فعّال في نصح العوام ووعظهم وإرشادهم، فقد كان يقرأ لهم الدروس في المسجد، ويذهب إلى المقاهي ويَعِظ الناس فيها، خاصة تاركي الصلاة، ويُبَسِّط أبواب الفقه، وحتى النساء كان يَعِظُهن ويَعْهَد لهن بدرس في العقائد والعبادات والطهارة وأحكام اللباس[1].

إضافة إلى سيطرة البدع وحضورها في قرية القلمون، فإن الاستبداد السياسي كان له حضور وطغيان في الحياة العامة في القلمون، وبما أن الأستاذ رشيدا يروم إصلاح حال قريته، فإنه لا بد أن يتعرض لبعض ممارسات رجال الحكومة، حيث كان ينكر عليهم ما يراه مخالفا للشرع دون خوف، قال رحمه الله "ولقد كنت أنكر على رجال الحكومة في بلادنا كل ما أراه من منكر، ولي في ذلك حوادث ووقائع مشهورة "[2].

وهذه المخالطة لرجال الحكومة أكسبت رشيد رضا خبرة في ميدان السياسة احتاج إليها لمّا خاض غمار العمل السياسي في طَوْر لاحق من حياته رحمه الله.

المطلب الثالث: العروة الوثقى وطَوْر جديد

نقطة تحوُّلٍ كبيرة في مسار فكر الأستاذ رشيد وهي مطالعته لمجلة "**العروة الوثقى**" التي كانت لسان حال الإماميْن: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فقد عثر على أعداد منها بين أوراق والده[3].

---

(1) . شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 103، المنار والأزهر، 191

(2) . المرجع نفسه، ص 98.

(3) . محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر، د.ط، 1976م، ج 2/ ص 253، هل كان والد الأستاذ رشيد مهتما بالإصلاح ومتأثرا بآراء وأفكار الأفغاني وعبده؟.

وبعد قراءتها تغير تفكير رشيد رضا، وانتقل. كما يقول هو. من طَوْر إلى طَوْر؛ فقبل هذه المجلة كانت نظرة الأستاذ للإصلاح مقصورة على قريته الصغيرة فقط، ومحصورة في مجال تزهيد الناس في الدنيا وترغيبهم في الفضائل وتحذيرهم من الرذائل، لكن بعد مطالعته للعروة الوثقى تحوَّلَ نظر الأستاذ إلى مجال أوسع وهو الأمة الإسلامية، وإلى ضرورة أن يكون الإصلاح عاما لها، وهذا الإصلاح العام لا بد أن يركّز على تبصير المسلمين بعيوبهم والمحافظة على مُلْكهم، وحَثِّهم على مباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقوّمات الحياة، وقد شرح ذلك قائلا "وهو أنه ـ أي الإسلام ـ ليس روحانيا أخرويا فقط، بل هو دين روحاني جسماني أخروي دنيوي، من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق، ليكون خليفة الله في تقرير المحبة والعدل"[1].

وقد صدر أول عدد لهذه المجلة في 15 جمادى الأولى 1301هـ الموافق 13 مارس 1884[2]، لكن المستعمر البريطاني تفطن لها ولتأثيرها القوي في نفوس قرّائها، فسعى في حَجْبها ومنع انتشارها، وهذا ما حدث فعلا، فقد كان آخر عدد صدر لها بتاريخ 26 ذي الحجة 1301هـ الموافق 17 أكتوبر 1884م[3].

ورغم قلّة أعداد مجلة العروة الوثقى إلا أن تأثيرها كان عظيما في نفس محمد رشيد رضا كما في نفوس غيره من المصلحين، إذ كانت هذه المجلة بمثابة النداء الأخير في ظل ما كانت تواجهه الأمة الإسلامية من مخاطر خارجية، وظلم واستبداد وجهل داخليا.

كما أنها شكّلت مَرجِعا جامعا التقى فيه المصلحون والمفكرون الذين كانوا يألمون لواقع أمّتهم ويريدون إصلاحها، ولكنهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فقدّمت لهم المجلة توجيها نحو الأسباب

---

(1) . محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، ط2: 1427 هـ/ 2006م، ج 1/ ص 84.

(2) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 72.

(3) . المرجع نفسه، ص 76.

الحقيقية لضعف حال المسلمين وتأخرهم عن رَكْب الحضارة، وإرشادا إلى السُبُل الناجعة التي من شأنها أن تعيد للأمة مجدها الضائع ومُلْكها المستَلَب.

إذن؛ فبعد التكوين النظري الذي تلقّاه الأستاذ رشيد، وذلك بما حصَّله من مختلف العلوم، وبعد الخبرة العملية التي اكتسبها في قريته القلمون، كان لا بد. بعد مطالعته لمجلة العروة الوثقى. من الانتقال في ميدان الإصلاح إلى مستوى أعلى، حيث يخاطب فيه الأستاذ رشيد الأمةَ الإسلامية كلها، لا مجرّد قريته الصغيرة، ويحثُّهم على التقدّم في العلوم والصناعات والفنون لمجاراة الأمم المتفوقة عليهم، ويبَصِّرُهم بعيوبهم ومواضع الخلل والتقصير عندهم.

ومع هذا المستوى الجديد من الطبيعي أن تظهر تحديات جديدة، إذ أن الإصلاح الذي يريده الأستاذ رشيد لا بد أن يكون عاما وشاملا لمناحي الحياة المختلفة، وأخطرها هو مجال السياسة، لأن الحكام مسؤولون بشكل مباشر عن كثير مما يحدث، ومن المتوقَّع أن ينتقد الأستاذ رشيد تصرفاتهم وسياساتهم.

ورغم أن الأستاذ رشيدا. كما مرّ معنا. قد سبق له انتقاد رجال الحكومة في قريته، وأنكر عليهم ما رآه مخالفا ومنكَرا، لكن انتقاده كان محصورا على أفراد معينين وعلى سلوكاتهم الشخصية، لكن النظرة الجديدة للإصلاح تقتضي أن ينتقد السياسة العامة للبلاد كلّها، ومن الممكن. بل الحَتمي. أن يَطال انتقاده للدولة العثمانية، وإلى الخليفة العثماني نفسه.

وهنا يكمن التحدي الذي واجَه الأستاذ رشيدا؛ حيث كان الجوّ العام للبلاد الخاضعة لسلطة الدولة العثمانية لا يسمح بحرية كافية لانتقاد السلطة وأمرائها، خاصة وأنه رحمه الله قد سمع ما حدث لجمال الدين الأفغاني الذي تمّ استدعاؤه إلى الآستانة، وتوفي هناك في ظروف غامضة[1].

[1] . وكان المتهم الأول هو السلطان عبد الحميد الثاني، انظر: رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 97.

وعليه، فإذا أراد الأستاذ رشيد أن يمارس عمله بكل حرية فلا بد أن يجد بلدا بديلا عن الدولة العثمانية وما يخضع لها من أقاليم، ولم يكن وقتها من بلد أنسب له من مصر.

ويُعدِّد الأستاذ رشيد الأسباب التي جعلته يستقر على اختيار مصر دون سِواها، فيقول:

.لما فيها من حرية العمل واللسان والقلم.

.مصادر العلم والمعرفة العذبة الموارد.

.انتشار المطابع ودُور النشر.

.وأهم سبب لاختيار مصر هو رغبته في صحبة الأستاذ الإمام للاستفادة من علمه وخبرته في ميدان الإصلاح[1].

لهذه الاعتبارات وقع اختيار الأستاذ على مصر، وعزم على السفر إليها، وبعد أن استأذن والديه شدّ الرحال إليها، وفيها بدأت مرحلة جديدة من حياته رحمه الله.

المطلب الرابع: الإصلاح الفكري وتأليف المنارين

تميزت مصر عن غيرها من البلاد الإسلامية وقتذاك بالحراك السياسي الذي أدّى إلى قيام الثورة العرابية بقيادة أحمد عرابي[2]، وكان الغرض منها هو الاستقلال عن الدولة العثمانية، ورغم فشل هذه الثورة إلا أنها نجحت في بثّ جوّ الحرية والاستقلال الفكري والحراك السياسي لدى الشعب المصري، ما أدى إلى نشاط علمي وفكري ساعَدَه انتشار المطابع وكثرة الجرائد والمجلات.

---

[1] .سامي الدهان، شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 128، المنار والأزهر، ص 191.

[2] .هو أحمد عرابي بن محمد عرابي وافي بن محمد غنيم، زعيم مصري وقائد الثورة العرابية التي أطاحت بحكم العثمانيين، وُلد في قرية "هرية رزنة" من قرى الزقازيق بمصر، سنة 1257 هـ/ 1841م ، التحق بالجيش سنة 1271هـ، وظلّ يترقى في مراتبه حتى بلغ رتبة " أميرالاي"، قاد الثورة العرابية التي فشلت بعد تدخل الإنكليز، نُفي إلى جزيرة "سيلان "، ثم عاد إلى مصر وتوفي بها سنة 1319 هـ/ 1901م، له مذكرات سماها " كشف الأستار عن سرّ الأسرار"، انظر الأعلام ج1 / ص 168.

لهذه الاعتبارات. وغيرها. شكّلت مصر متَنَفَّسا ربما كان هو الوحيد للمفكرين والمصلحين الذين يريدون الإصلاح، لكن لم تُسْعفهم أوضاع بلادهم للقيام بهذه المهمة، وهذا ما جعلهم ينزحون إلى مصر ويستقرون بها.

وقد وصل رشيد رضا إلى الاسكندرية مساء الجمعة 8 رجب 1315هـ، الموافق 3 يناير 1898م[1].

وبمجرد وصوله اتّصل رحمه الله بمعلمه محمد عبده[2]، وكان ذلك يوم السبت 23 رجب، وأعلن تأييده لفكره، ورغبته في العمل معه تحقيقا للإصلاح على النهج الذي اختطَّتْه مجلة "**العروة الوثقى**".

إنشاء مجلة المنار:

أول الأفكار التي ناقشها الأستاذ رشيد مع إمامه هي إنشاء مجلة تُعنى بالإصلاح العام للمسلمين، تكون مرشدا ومبيِّنا لهم ما تتقوّم به حياتهم، وتنعدل به أمورهم.

لكن إقناع الأستاذ الإمام محمد عبده بهذه الفكرة لم يكن سهلا نظرا لوجود عدة عوائق تحول دون إنشاء هذه المجلة وبلوغها أهدافها المنشودة.

فأول هذه العوائق هو كثرة الجرائد في مصر، فلا حاجة إلى مزيد، كما أن اهتمام الناس متّجه إلى الأمور السياسية كأخبار الخديوي وسياسة الإنجليز، ولا كبير اهتمام لهم بمواضيع الأدب والثقافة، وهذا ما يؤثر حتما على الجانب المادي في الموضوع، لكن الأستاذ رشيدا طمأن أستاذه أنه لا يخلو

(1) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 126، مشاهير علماء نجد، آل الشيخ، ص 488.

(2) . لم تكن أول مرة يلتقي فيها الأستاذ وتلميذه، فقد سبق لهما لقاء في طرابلس لمّا جاء الأستاذ الإمام محمد عبده مصطافا. رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، ص 168.

الزمان ممّن يهتم بالإصلاح والثقافة، كما أنه ـ أي الأستاذ رشيد ـ مستعدّ بالإنفاق سنة أو سنتين في المجلة دون انتظار شيء في المقابل[1].

عائق آخر هو قضية السياسة، فبما أن المجلة تبتغي الإصلاح العام، فلا بد أن تتعرض للأمور السياسية، نظرا للارتباط المباشر والكبير بين الوضع العام وتصرّفات الحكّام والمسؤولين.

إلا أن الإمام محمد عبده كان قد نال من أذى السياسة ما جعله ينفر منها ويُحْجِم عن الخوض فيها، خاصة أنه شارك في الثورة العرابية، بل كان أحد رموزها، ونُفي لمّا فشلت، ومن المتوقَّع أن تتحدث المجلة عن السياسة وأهلها، ولكنه أبدى موافقة مبدئية لمّا بيَّن له الأستاذ رشيد أن المجلة همّها الإصلاح العام، ولا علاقة لها بالسياسة.

ورغم موافقة الإمام على إنشاء المجلة، إلا أنه نبَّه تلميذه إلى أمور يجب مراعاتها في خط سير المجلة، وهي:

.ألّا تتحزب لحزب من الأحزاب.

.ألّا تَرُدَّ على جريدة من الجرائد التي تَعْرِض لها بذم أو انتقاد.

.ألّا تخدم أفكار أحد من الكبراء[2].

وواضح أن هذه التنبيهات من الإمام محمد عبده غرضها النأي بالمجلة عن أن تكون طرفا في أيّ صراع، مهما كان نوعه أو سببه، خصوصا في سنيّها الأولى ما دامت تريد الإصلاح العام.

وتم إنشاء الجريدة، وصدر أول عدد منها في 22 شوال 1315هـ، الموافق 17 مارس 1898م، وتم اختيار "**المنار**" اسما لها[3].

---

[1] .رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 131.

[2] .سامي الدهان، شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 176.

[3] .المرجع نفسه، والصحفة نفسها.

وقد أوضح الأستاذ رشيد في مقدمة له أهداف الجريدة، وأنها تسعى لنشر الإصلاح، وإقامة الحجة على صلاحية الإسلام وملاءمته للظروف الحاضرة والمعاصرة، وأكد رحمه الله أن مجلته ستسير على نهج مجلة العروة الوثقى الداعي إلى محاربة البدع والخرافات، وترقية العلم والمعارف، ودفع الأُمم الإسلامية إلى مباراة الأمم الأخرى في جميع الأمور الضرورية لتقدم الأمم[1].

ومن خلال هذه المجلة استطاع الإمام محمد عبده ورشيد رضا طرح أفكارهما ورؤيتهما حول الإصلاح العام، وكانت لهم بمثابة قناة نَشَرا فيها آراءهما بكل حرية.

ورغم دعم الإمام عبده للجريدة، إلا أنه كان ينتقد بعض ما يجده فيها، إلا أن أكثر ما نَقَده عليها أمور ثلاثة، هي:

.الصراحة التامة والشدة في إظهار الحق، ما يؤدي إلى عدم قبول القول ولو كان حقا.

. صعوبة لغته وعدم فهمه من طرف الكثير من القرّاء، فلا بد من تسهيل أسلوبه ابتغاء تقريبه لأكبر عدد من الناس.

. ينبغي الابتعاد التام عن السياسة، وأن يقتصر دور المنار على الإصلاحات الدينية والاجتماعية[2].

وبسبب انتشار المنار، اشتهر اسم الإمام محمد عبده ليس في مصر فقط بل في العالم الإسلامي كلّه، وهذا ما لمسه الإمام لمّا زار تونس والجزائر سنة 1903م[3].

وحتى الأستاذ رشيد قد ناله من شهرة المنار نصيب، حتى إن الكثير من المفكرين من مختلف البلاد العربية والإسلامية وحتى الأوربية راسَلوه وأشادوا بالمنار[1].

---

(1) . مجلة المنار، ج 1/ ص 2.

(2) . سامي الدهان، شكيب أرسلان، ص 179.

(3) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 148، وأنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية، دار الأنصار، القاهرة، د.ت، ج 1/ص 33 وما بعدها.

واستمر صدور المجلة إلى وفاة الأستاذ رشيد، وكان آخر عدد صدر منها هو الجزء الثاني من المجلد الخامس والثلاثين، في 29 ربيع الثاني 1354هـ[2].

البدء في تفسير المنار:

ومن بين الأمور التي اقترحها الأستاذ رشيد على إمامه أن يكتب تفسيرا كاملا للقرآن، يبثُّ فيه الإمام أفكاره ونظرته للإصلاح.

وقد امتنع الإمام محمد عبده بادئَ الأمر، لأن القرآن لا يحتاج ـ بزعمه ـ إلى تفسير كامل، وإنما الأفضل الاقتصارُ على بعض الآيات فقط.

لذلك فقد اقترح الأستاذ رشيد أن يكتفي الإمام عبده بقراءة درس في التفسير، وتكررت زيارات الأستاذ للإمام لإقناعه بالفكرة، ومن بين هذه الزيارات حين حضر الأستاذ رشيد مجلسا فسَّر فيه الإمام قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ البقرة: ٢٩، فقال له الأستاذ رشيد "لو كتبتَ تفسيرا على هذا النحو، تقتصر فيه على حاجة العصر، وتَذر كل ما هو موجود في كتب التفسير وتبيّن ما أهملوه"[3]، وردّ الإمام محمد عبده أن الكُتُب إنما تفيد القلوب الصادقة التي تريد الاستفادة، أما القلوب العُمْي فلا فائدة لها ولا استفادة.

في حين أن الدرس المسموع له مزية مشاهدة المتكلم والتأثر بحركاته، ما يجعله أكثر تأثيرا من المكتوب، فضلا عن إمكانية سؤال المتكلم، وهذا أمر متعذّر مع المكتوب.

---

(1) . المرجع السابق، ص 149.

(2) . فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3: 1418 هـ/ 1997م، ج2 / ص 890.

(3) . محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، دار المنار، مصر، ط2: 1366هـ/ 1947م، ج1/ ص 13.

ورغم أفضلية الدرس المسموع إلا أن الإمام ذكر أنه فسّر سورة العصر في سبعة أيام، وكل درس لا يقلّ عن ساعتين أو ساعة ونصف مما لو جُمع لكان رسالة حسنة في تفسير السورة، ولم يعلم أن أحدا كتب من ذلك شيئا[1].

لكن هذا لا يمنع أنه يوجد مَن يقدّر كلام الإصلاح قَدْره ويريد الاستفادة فعلا، فلا ينبغي حرمان هؤلاء من الفائدة، ورغم قلّتهم. كما قال الأستاذ رشيد. فإن عددهم سيزداد يوما بعد يوم، فالكلام الحق وإن قلّ الآخذ به فلا بد أن يُحفظ وبنمو بمصادفة المباءة المناسبة له[2].

وأمام هذا الإصرار من الأستاذ رشيد اقتنع الإمام عبده بقراءة التفسير في الأزهر، وبدأ في ذلك في غرة محرم سنة 1317 هـ، وانتهى منه منتصف محرم 1323 هـ، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطًا ١٢٦ ﴾ النساء: ١٢٦، وكان مجموع ما قرأه خمسة أجزاء في ست سنين[3].

وقد كان الأستاذ رشيد يحضر كل دروس إمامه في التفسير، ويسجّل ما يقوله وما يخطر بباله هو أيضا، ثم يبيّضه وقت الفراغ[4].

وقد اقترح بعض قرّاء المنار على رشيد رضا نشر التفسير في الجريدة ليستفيد منه أكبر عدد ممكن من الناس، وهذا ما قام به الأستاذ، إذ بدأ بنشره في المنار أول محرم 1318 هـ، أي بعد عام بالضبط من بدأ الإمام إلقاء الدروس في الأزهر[5].

---

(1) . المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(2) . المرجع نفسه، ج1 / ص 14.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . خالد بن فوزي آل حمزة، رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية، دار علماء السلف، ط1: 1415 هـ، ص 19.

(5) . تفسير المنار، ج 1/ ص 15.

أمّا عن مضمون التفسير، فقد لاحظ الإمام وتلميذه أن الكثير من المفسّرين قد شغلوا أنفسهم بقواعد العلوم ومسائل الفنون وخرافات الإسرائيليات وموضوعات الأحاديث، وهذا من شأنه أن يَصْرِف الناس عن هداية القرآن ويشغلهم بأمور لا طائل من ورائها.

وحتى تحصل الفائدة من التفسير لا بد أن يكون القصدُ هو بيان معنى القرآن وطُرُق الاهتداء به في هذا العصر، لذلك فقد كان الإمام محمد عبده "لا يراجع ما يُكتَب في التفسير إلا بعد أن يكتب من فهمه من الآية حَذَرا من تأثير أقوال المفسرين"[1].

لهذا نجد أن كلاً من الإمام والأستاذ قد صرّحا أن هدفهما من التفسير هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة[2].

وتحقيقا لهذا الهدف فقد انتهجا منهجا واضحا قِوَامه كما بيّنه الدكتور حسين الذهبي "لا تقيّد بأقوال السابقين، ولا تحكّم للعقيدة في نص القرآن، ولا خَوْض في الإسرائيليات، ولا تعيين لمبهمات، ولا تعلّق بأحاديث موضوعة، ولا حَشْد لمباحث الفنون، ولا رجوع بالنص إلى اصطلاحات العلوم، بل شرحٌ للآيات بأسلوب رائع، وكشفٌ عن المعاني بعبارة سهلة مقبولة، وتوضيح لمشكلات القرآن، ودفاعٌ عنه يَرُدُّ ما أُثير حوله من شبهات، وبيان لهدايته، ودلالة إلى عظيم إرشاده، وتوقفٌ على حِكَم تشريعه، ومعالجة لأمراض المجتمع بناجع دوائه، وبيان لسنن الله في خلقه"[3].

هذا المنهج ظل مشتركا بين الإمام وتلميذه، ولكن لمّا توفي الإمام عبده خالَفَه الأستاذ رشيد، ويوضح رحمه الله ذلك فيقول "وإنني لمّا استقللتُ بالعمل بعد وفاته، خالفتُ منهجه رحمه الله بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة سواء كان تفسيرا لها أو في حُكمها، وفي تحقيق بعض المفردات

---

(1) ـ محمد الحمود النجدي، القول المختصر المبين في مناهج المفسرين، دار الإمام الذهبي، السعودية، ط1: 1412هـ، ص 63.

(2) . تفسير المنار، ج1/ ص 17.

(3) . محمود حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2/ ص 425.

أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السُوَر المختلفة، وفي بعض الاستطرادات، لتحقيق مسائل تشتدّ حاجة المسلمين إلى تحقيقها مما يُثَبّتهم بهداية دينهم في هذا العصر "[1].

ويرى الدكتور الخالدي أن خير من يعرّفنا على طبيعة تفسير المنار هو صاحبه، حيث وصفه في صفحة العنوان بقوله "تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار، هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، والذي يبيّن حِكَم التشريع وسنن الله في الإنسان، وكَوْن القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان "[2].

واستمرّ الأستاذ رشيد في التفسير على هذا المنوال إلى أو وافته المنية، وكان آخر ما فسّره قوله: ﴿ رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ١٠١ ﴾ يوسف: ١٠١ ، وقد أكمل الدكتور بهجت البيطار[3] تفسير سورة يوسف كاملة.

ويتبيّن لنا أن كلا من الإمام محمد عبده وتلميذه قد اتخذا من التفسير وسيلة وطريقا للإصلاح، لذلك فقد حاولا تجنب كل ما من شأنه أن يصرف عن هذه الغاية ويشغل عنها، مثل الاصطلاحات والمباحث التي لا علاقة وثيقة لها بهداية الناس وإصلاحهم، وبذلك فقد أخرجا التفسير من طابعه العلمي المتخصص، واقتصرا على جانبه الوعظي الإرشادي مستمدّين ذلك من أن القرآن جاء أساسا لهداية الناس، فلا بد أن يكون التفسير خادما لهذه الفكرة، لا شاغلا عنها.

---

(1) . تفسير المنار، ج 1/ ص 16.

(2) . صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، سوريا، ط3: 1429هـ/ 2008م، ص 572.

(3) هو محمد بهجة بن بهاء الدين بن عبد الغني بن حسن بن إبراهيم الشهير بالبيطار، أصله من الجزائر، وُلد بدمشق سنة: 1311 هـ/ 1894م، تعلم على يد والده، تحصّل على إجازة في العلوم العقلية والنقلية، توفي بدمشق سنة 1396هـ/ 1976م، له: الرحلة النجدية الحجازية، ونقد عين الميزان، وتفسير سورة يوسف، انظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين: ج 3 /ص 172.

خصوصا إذا استحضرنا أن أصل تفسيرهما كان دروسا يلقيها الإمام محمد عبده في المسجد، فلا بد فيها من الاقتصار على العبرة والموعظة، لا شغل السامعين بأمور لا تهمّهم.

ويشفع لهذا الكلام أن الأستاذ رشيدا قد خالف هذا المنهج الوعظي في التفسير بعد وفاة إمامه، كما مرّ معنا آنفا، واللافت كثرة استطراداته ومباحثه التي كان يرى حاجة القارئ شديدة إليها[1].

إصلاح الأزهر:

لطالما شكّل الأزهر مؤسسة دينية مهمة بالنسبة للمسلمين، إذ تُعتبَر قبلة للعلماء وطلبة العلم، ومَرجعا للفتوى ليس في مصر وحدها، بل في العالم الإسلامي كله، ومن الطبيعي أن يساهم صلاح هذه المؤسسة العريقة في صلاح حال المسلمين، وكذا يؤدّي ضعفه في ضعفهم.

وبما أن محمد عبده قد نذر نفسه للإصلاح العام، فإنه من الطبيعي أن يسعى ـ من ضمن ما يسعى ـ إلى إصلاح هذه المؤسسة، ومحاربة ما لحقها من ضعف وجمود وتقليد تأثُّرًا بالجو العام السائدِ في البلاد الإسلامية وقتذاك، وأراد رحمه الله أن يبعث فيه روح التجديد وملائمة العصر مع محافظته على أصالته.

وقد شرع في ذلك فعلا، إذ أصبح عضوا في مجلس إدارة الأزهر الذي تشكّل سنة 1312هـ/ 1895م، للإشراف على هذا المعهد الجليل[2].

---

[1] . وهنا يمكن أن نتساءل: إذا كان الأستاذ رشيد يكثر من الاستطرادات في تفسيره بحجة الحاجة إليها، أليس ممكنا أن يكون هذا هو الدافع نفسه الذي دفع المفسرين السابقين الذين أكثرَ رحمه الله من لومهم والنعي عليهم؟، أي شدة الحاجة إلى الاستطراد والتفصيل، فبأيّ معيار يرى الأستاذ رشيد استطراداته نافعة واستطرادات غيره من المفسرين صارفة عن الهداية وشاغلة عن الموعظة؟.

[2] . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 197.

ومع قدوم الأستاذ رشيد إلى مصر قاما سويا بحمل هذه المهمة الجليلة، ومكّنهما إنشاؤهما لجريدة المنار أن يَبُثّا نظرتهما لكيفية إصلاح الأزهر بكل حرية ووضوح، وأن يَعرِضا أسباب جمود الأزهر وكيفية علاجها[1].

ومن الطبيعي أن تصطدم جهود محمد عبده لإصلاح الأزهر بمعارضة، خصوصا من علماء الأزهر ومشائخه الذين كانوا يرون هذه الجهود محاولة لهدم الأزهر وتضييعه وإفقاده شخصيته.

ولكن لم تتوقف معارضتهم عند حدود دعوة الإصلاح، بل طالت حتى شخص الإمام محمد عبده، فقد حيكت ضده المؤامرات والدسائس، حتى اضطُرّ لتقديم استقالته من عضوية مجلس الأزهر سنة 1323هـ/ 1905م[2].

ولم يتخلّ الأستاذ رشيد عن المهمة رغم وفاة إمامه، وواصَل الحديث عن الأزهر وسُبُل إصلاحه، وقد ناله هو أيضا أذى وخصومة، وهذا ما جعله يضع كتابا بعنوان "**الأزهر والمنار**" صدر سنة 1352هـ/ 1934[3]، وقد شرح فيه خلاصة آرائه وتصوّره عن الإصلاح العام وإصلاح الأزهر بشكل خاص، وسرد طَرَفا من المؤامرات والدسائس التي حيكت حوله رحمه الله.

وقد بيّن الأستاذ رشيد ما يطلبه من الإصلاح في الأزهر، وذلك في ثلاث نقاط:

إصلاح طريقة التعليم: يقرب التحصيل على الطلاب فيخرج لنا في كل سنة من المجاورين المعدودين بالألوف مئات أو عشرات من المرشدين والوعاظ والمعلمين للدين والآداب[4].

---

(1) . سنعرض في مبحث جهود المدرسة العقلية لتصور الإمام محمد عبده حول إصلاح الأزهر الشريف

(2) . وهي سنة وفاته رحمه الله. يُذكَر أن هذه المؤامرات قد أدّت إلى حدوث وقيعة بين الخديوي ومحمد عبده، ولهذا فقد ألقى الخديوي خطابا ألمح فيه إلى رغبته في استقالة محمد عبده من منصبه من الأزهر، وذلك لمّا أكد أنه مستعد لقبول استقالة مَن يستقيله جَرْيا على عادته في ذلك. انظر للمزيد: غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، ص 28.

(3) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 207.

(4) . المنار والأزهر، ص 239.

الاهتمام بالتربية إلى جانب التعليم: لأن المختصين مجمعون أن "السعادة قد تُنال بتربية من غير تعليم، ولكن التعليم وحده لا يغني غناءها، ولا يسدّ مسدّها[1].

الإلمام بالعلوم العصرية والمدنية: "وذلك كعلم الاجتماع وعلم حفظ الصحة ومبادئ التاريخ الطبيعي، وغير ذلك من الفنون المتداولة بين الناس في هذا العصر، وبذلك يستعدون للدعوة إلى الدين وحفظه، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم كما يجب على ورثة الأنبياء"[2].

إنشاء مدرسة الدعوة والإرشاد:

واحد من أهم الأعمال التي قام بها الأستاذ رشيد، والتي تُظهِر مدى عظمته هو إنشاؤه لمدرسة تُخْرِج الدعاة القادرين على الدعوة للإسلام في بلادهم وخارجها.

وهذه الفكرة لم تأت إلى رأس الأستاذ رشيد من فراغ، بل نبعت من أفكار سابقة وحاجات ملحّة لوجود مثل هذا النوع من المدارس.

ففي قرية القلمون ـ مسقط رأسه ـ عايَن بنفسه ضعف المدارس الدينية وعقم نتائجها لِما أصابها من تقليد وجمود، وليس الحال بأفضل منه في المدارس الحكومية التي يقتصر دورها على إعداد طلبتها لتولي الوظائف الحكومية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فقد لمس الأستاذ نفسه مدى تأثير التعليم الجيد، وقدرته على رفع مستوى الطلبة؛ إذ أنه تلقى في المدرسة الوطنية ـ كما مرّ سابقا ـ أوائل علومه، والسبب في رقيّها هو أنها كانت تحت إشراف معلمه حسين الجسر، وهذا الأخير هو الذي فتح للأستاذ رشيد آفاقا واسعة في ميدان العلم والإصلاح.

---

(1) . المنار والأزهر، ص 239.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وأيضا، فإن محمد عبده قد اقترح اختيار ثلة من النجباء والانعزال بهم حتى يقوما بتكوينهم وتعليمهم، وإخراج نخبة من العلماء يتولَوْن أمر الإصلاح في بلادهم[1]، وزاد اقتناع الإمام محمد عبده بذلك ما لمسه من سوء حال الأزهر، ورغم محاولته لإصلاحه لكنه لو يُوَفَّق كما يريد.

لهذا، فليس غريبا أن تراود الفكرة ذاتها تلميذهما رشيدا، ويرى أن أحد الوسائل المهمة للإصلاح هو إصلاح التعليم، وأن يتولى رحمه الله مهمة التعليم بنفسه.

وجاءت الأحداث بما يؤكده قناعة الأستاذ رشيد بضرورة المدرسة، وذلك لِما جاءه من مكاتبات تستنجد به ضد نشاط الإرساليات التبشيرية التي أغرقت البلاد الإسلامية، خاصة في بلاد جاوة والصين، بل وبعض البلاد العربية، بهذا "لم يَعُد عند الأستاذ رشيد أدنى شك في ضرورة إنشاء مدرسة تُخرِج الدعاة لنشر الإسلام ووقف هذا الزحف الاستعماري المخيف على العقائد الإسلامية"[2].

وفي سنة 1909م ذهب رحمه الله إلى الآستانة سعيا منه لكسب مساعدة رجال الدولة هناك مستغِلا الانقلاب الذي أطاح بالسلطان عبد الحميد، لكنه لم يجد آذانا صاغية[3]، لذلك عاد إلى مصر وقرّر الاعتماد على نفسه وبما يجمعه من تبرعات الأهالي وذوي الثراء.

وأخيرا، دخل المشروع حيز الوجود، وذلك سنة 1330هـ/ 1912 م، وقد جاء في مشروع تأسيس المدرسة ما يأتي:

. يُختار طلاب المدرسة من طلاب العلم الصالحين من مسلمي الأقطار، ويُفضَّل الذين هم في أشد الحاجة إلى العلم على غيرهم.

. المدرسة تكفل لهم جميع ما يحتاجونه من الغذاء والمنام والكتب.

---

(1) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 168.

(2) . المرجع نفسه، ص 183

(3) . المرجع نفسه، والصفحة نفسه.

ـ يُعتنى بتدريسهم على آداب الإسلام وأخلاقه وعباداته.

ـ يُعلَّمون كل ما يحتاج إليه الدعاة من العلوم الدينية، كالعقائد والتفسير والحديث والأحكام، وما يحتاجون إليه من العلوم الرياضية واللغات لأجل ذلك.

ـ لا تشتغل المدرسة ولا الجماعة المديرة لها بالسياسة المصرية والعثمانية.

ـ يُرسَل الدعاة المرشدون الذين يتخرجون من المدرسة إلى أشد البلاد حاجة إليهم، كجاوة والصين، ثم إلى الشعوب الوثنية، ثم إلى أمريكا.

وكان افتتاحها في احتفال كبير ليلة المولد سنة 1330هـ/ 1912م[1].

وكانت المدرسة تمنح الطالب شهادة مرشد إذا قضى ثلاث سنوات في المدرسة ونجح فيها، وهذه شهادة تؤهله للدعوة بين المسلمين، أما إذا أكمل ثلاث سنوات أخرى فإنه يصبح مؤهلا لدعوة غير المسلمين، وكان الطالب مُلزَما بالتعهد على قبول إيفاده إلى أيّ بلد ترسله المدرسة إليه[2].

وقد كان الأستاذ رشيد متحمسا جدا للموضوع، ويعتقد أنه ذو نفع عظيم على الإسلام وأهله، وهو ما أكّده أكثر من مرة في مجلة المنار، حيث قال رحمه الله "وأنا أعتقد اعتقادا راسخا لا زلزال فيه ولا اضطراب أنه أنفع ما يخدم فيه دين الإسلام في نفسه، وأنه أقرب الطرق لارتقاء المسلمين في دينهم ودنياهم"[3]، وقال أيضا عن المدرسة "أعتقد أنها أفضل عمل وُضع لخدمة الإسلام، ووافقني على اعتقادي هذا كل مَن وقف على كنهها من خواصّ مسلمي العرب والعجم"[4].

---

(1) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 184.

(2) . المرجع نفسه، ص 185، انظر مقال: محمد رشيد رضا ناظر دار الدعوة والإرشاد بمصر، عبد الرحمان عاصم آل رضا، منشور بمجلة المنار، ج 35/ ص706.

(3) . مجلة المنار، ج 14/ ص 35.

(4) . المرجع نفسه، ج 26 / ص 314.

وقد تولى رحمه الله نظارة المدرسة، وكان يوقع على كلامه قائلا "رشيد رضا منشئ المنار وناظر مدرسة دار الدعوة والإرشاد"[1].

وقد تعرض المشروع لمؤامرات ودسائس بغية إجهاضه وغلق المدرسة، وهو ما ذكر الأستاذ رشيد طرفا منه، وبسط في مجلته المنار الدفاع عنه وعن المدرسة، مثل ما قامت به جريدة "**العلم**" التي هي لسان الحزب الوطني بمصر، باتفاق محمد بك فريد رئيس الحزب والشيخ عبد العزيز شاويش رئيس تحرير جريدة العلم[2]، وبلغ الأمر إلى درجة تسبب هذه المؤامرات التي تورط فيها حتى الاستعمار الإنكليزي بقطع المعونات المالية التي كانت المدرسة تتلقاها من وزارة الأوقاف[3].

ورغم أهمية المشروع وطموحه، إلا أنه لم يُكتَب له النجاح، فقد أغلقت المدرسة بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى، ولم تفتح أبوابها مرة أخرى.

المطلب الخامس: نشاطه في ميدان السياسة

حين يسعى شخص للإصلاح فإنه من الصعب عليه ألّا يتعرض للسياسة أو لأهلها، نظرا للعلاقة المباشرة بين الحكام والأوضاع المنتشرة في البلاد، وكل مَن يريد الإصلاح لا بد أن ينتقد بعض تصرفات الحكام والسياسيين، وهذا ما واجهه الأستاذ رشيد أثناء سعيه للإصلاح العام.

إضافة إلى الأحداث العظيمة التي عاصَرَها رحمه الله جعلت من المتعذّر على شخصية بهذه الشهرة ألّا تتحدث عن هذه الأحداث وتُعقِّب عليها.

لكن الأستاذ رشيدا ظل يجد من إمامه كابحا له عن الخوض في غمار السياسة، لأنه ـ أي محمد عبده ـ قد جرَّب السياسة من قبل، واكتوى بنارها، لذلك فإنه فضّل الامتناع عنها، وأن يمنع تلميذه كذلك حفاظا عليه منها.

---

[1] .المرجع السابق، ج 17 / ص 749.

[2] .المرجع نفسه، ج 14 / ص 36.

[3] .المرجع نفسه، ج 35/ ص 35

كل هذا في وقت ظهر فيه عبد الرحمان الكواكبي[1] بآرائه السياسية وكتبه الناقدة بل المهاجِمة للحكام، وكان حرا طليقا يكتب ما يشاء، وهذا الأمر زاد من رغبة الأستاذ رشيد في الدخول في السياسة، لكن الإمام ظل يمنعه، فاكتفى بنشر كتاب "**أم القرى**" للكواكبي رغم معارضة الإمام لذلك.

ولمّا توفي الإمام محمد عبده، انطلق الأستاذ رشيد حرا يكتب ما يشاء، وقد قال رحمه الله "ولم ننل منها ما نهواه إلا بعد أن اصطفاه الله "[2].

ولم يقتصر نشاطه على الكتابة، بل قام بدعم جمعية "**الاتحاد والترقي**" التي سعت للإطاحة بالسلطان عبد الحميد، وكان لها ما أرادت.

ولكن هذا الدعم تغيّر لما عرف الأستاذ النوايا الحقيقية لهذه الجمعية، وأنها لا تهدف إلى ثورة على الظلم، بل تريد الإطاحة بالخلافة الإسلامية وإقامة دولة علمانية بدلا عنها.

مع كل حدث كبير كان للأستاذ رأي فيه، مثل احتلال إيطاليا لليبيا، حيث كتب عشر مقالات عن الموضوع، سمّاها "**المسألة الشرقية**"[3]، وأيضا القضية الفلسطينية، حيث حذّر من الخطر اليهودي المحدِق بالمنطقة، وعن الدعم الذي يتلقاه من الدول الاستعمارية بغية إنشاء وطن لليهود يكون بمثابة خنجر يُغْرَز في قلب الوطن العربي والإسلامي، "وشارك الشيخ رشيد مشاركات مؤثرة في كثير من الجمعيات والأحزاب السياسية، مثل "**جمعية الشورى العثمانية**"، و"**جمعية الشبان**

---

(1) . عبد الرحمان بن أحمد بن مسعود الكواكبي، يُلقَّب بالسيد الفراتي، رحالة من رجال الإصلاح الإسلامي، ولد سنة 1256هـ/ 1849م، أنشأ مجلة الشهباء، توفي سنة 1320هـ/ 1902م، له: أم القرى، وطبائع الاستبداد، الأعلام: ج3/ ص 298.

(2) . سامي الدهان، شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 179.

(3) . مجلة المنار، ج 14/ ص 750.

المسلمين" (1346 هـ/ 1927م)، وهي نواة "**جماعة الإخوان المسلمين**"، وكان يلقي في مقرّها بعض الدروس والمحاضرات"[1].

والحقيقة أن مواقف الأستاذ رشيد في السياسة أمر يدعو إلى الاستغراب ويثير التساؤلات، ليس فقط بسبب تعلّقها بمجال السياسة التي قلّما يسلم الداخل فيه والمشتغل به من انتقاده أو الاعتراض عليه، بل أيضا بسبب طبيعة مواقف الأستاذ رشيد المتباينة والمتعارضة في أحيان كثيرة، وسنمثّل بثلاثة أمثلة تبيّن ذلك:

1ـ موقفه من السلطان عبد الحميد الثاني:

نجد الأستاذ رشيدا قد أعلن دعمه للسلطان عبد الحميد الثاني، وأظهر تأييده الكبير للكثير من أعماله وإصلاحاته التي قام بها.

من ذلك قوله في مقدمة العدد الأول من "**مجلة المنار**" "أنها عثمانية المشرب، حميدية اللهجة، تحامي عن الدولة العلية بحقّ، وتخدم مولانا السلطان الأعظم بصدق"[2].

واحتفى رحمه الله بذكرى تقلّد السلطان عبد الحميد مقاليد الحكم، فقال في مقال بعنون: الاحتفال بعيد الهمايوني "في مثل يوم الخميس الماضي 31 أغسطس 1876، 12 شعبان 1293 هـ، بويع سيدنا أمير المؤمنين، السلطان الغازي عبد الحميد خان الخلافة الإسلامية، ورقى سرير السلطنة العثمانية"[3].

---

(1) . محمد بن رمضان رمضاني آراء محمد رشيد رضا في السنة النبوية من خلال مجلة المنار، ، مطبوعات مجلة البيان، ط1: 1434 هـ، ص 40، يُنظر نموذج من هذه المحاضرات في: مجلة المنار ج 30/ ص 115م، بعنوان (الجمع بين مسألة الذكران والإناث في المدارس ومسألة التجديد والتجدد، وج 34/ ص 607، بعنوان (محاضرتي في جمعية الشبان المسلمين).

(2) . مجلة المنار، ج 1/ ص 13.

(3) . المرجع نفسه، ج 2 / ص 396.

وقد نوّه أكثر من مرة بأعمال الدولة العثمانية وما تقوم به من أشغال، مثل مقال: مآثر ملانا الخليفة والسلطان الأعظم الذي جاء فيه قوله "نوّهنا مرارا كثيرة في مجلتنا وخطبنا بمآثر أعمال مولانا السلطان عبد الحميد خان، أيّد الله دولته، وأنفذ شوكته"[1].

وأهم مآثر السلطان في نظر الأستاذ هو مشروع سكة حديد الحجاز التي تهدف إلى ربط الحجاز بالدولة العثمانية، يقول الأستاذ رشيد عن ذلك "ولعمري، إن هذه المأثرة هي التي تخلّد الذكر الحميد لهذا السلطان الكريم والخليفة العظيم في الألسنة والكتب، ما دام يوجد في الدنيا مسلم يحجّ بيت الله الحرام"[2]، بل سمّاه في موضع آخر من المجلة بأنه "المشروع الحميدي الأعظم"[3].

لكن هذا الموقف المؤيِّد قد انقلب إلى ضده مثل تأسيسه لجمعية الشورى العثمانية كحركة معارضة[4]، وأيضا تأسيس حزب اللامركزية العثماني[5].

بل وصل الأمر إلى مهاجمة السلطان عبد الحميد نفسه، مثل ما جاء في مجلة المنار، "كان السلطان عبد الحميد يخاف عاقبة نهضة العرب الدينية في نجد، وكان المنافقون من المعمَّمين يتقرّبون إلى حكومته بالطعن في الوهابية، ويزعمون أنهم يخدمون بذلك الدين وينصرون السنة"[6].

وواضح أنه في هذا النص مؤيّد لحركة الشريف حسين، الداعية إلى استقلال الحجاز عن الدولة العثمانية.

---

(1) . المرجع السابق، ج 3/ ص 187.

(2) . المرجع نفسه، ج 3/ ص 188.

(3) . المرجع نفسه ج 3/ ص 313.

(4) . هزرشي بن جلول، رشيد رضا والدولة العثمانية، (رسالة ماجيستر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 1، سنة 2003/ 2004، ص 56.

(5) . سعيد أمين، الثورة العربية الكبرى، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ج1/ ص 22.

(6) . مجلة المنار، ج 24/ ص 318.

وحين هاجم الكماليون قصر "**يلدز**" الذي كان للسلطان عبد الحميد، فقد تحدث الأستاذ رشيد عن ذلك قائلا في مقال بعنوان: إحدى الكُبَر وكُبرى العِبَر، "فهذا عبد الحميد خان وأعوانه، وقرناؤه وخصيانه، وجواريه وغلمانه، قد بغوا في الأرض، وتركوا السنة والفرض، وعطّلوا الشريعة والقوانين، واستبدّوا بجميع العثمانيين"[1].

بل إنه رحمه الله قد استخدم أسلوبا أقرب إلى الشماتة حين حوصر السلطان عبد الحميد في قصره ثم تمّ نفيه، قال رحمه الله "أين تلك القوة القاهرة؟، أين تلك الإرادة النافذة؟، أين تلك العظمة والكبرياء؟، أين ذلك المسرف للمال؟، أين ذلك المعجَب المختال؟، أين السلطان عبد الحميد التي ظن أنه سيبقى فعّالا لما يريد؟"[2].

وما يزيد من استشكال موقف الأستاذ رشيد تجاه الدولة العثمانية أنه كان داعما لها في أوائل سنوات وأعداد "**مجلة المنار**"، ثم جاهر بالعداء لها في السنوات الأخيرة قبل انقلاب الكماليين، فالدولة العثمانية وسياساتها كانت السبب الرئيس لهجرته من طرابلس، وقد سعت الحكومة العثمانية إلى حجب أعداد المنار، بل وحاصرت وضيّقت على أهله، فلماذا أيّدها رغم ما عاناه منها ومن اضطهادها له؟.

إشكال لا يزيله قول أحد الباحثين إن الأستاذ رشيدا كان مشايعا لموقف إمامه محمد عبده الذي يرى أن الرابطة العثمانية تمثّل قوة للإسلام والمسلمين[3].

لأن الأستاذ الإمام محمد عبده كان موقفه هو الإحجام التام عن السياسة، وعدم الخوض فيها إطلاقا، فلماذا آثر الأستاذ رشيد عدم الالتزام بتوجيهات إمامه في هذا الموضوع؟.

2 موقفه من الشريف حسين:

---

[1] .المرجع السابق، ج 12/ ص 277.

[2] .المرجع نفسه، ج 12/ ص 286.

[3] .رشيد رضا والدولة العثمانية، ص 49.

والأمر نفسه مع الشريف حسين الذي أيّده الأستاذ رشيد في سعيه الانفصال عن الدولة العثمانية، قال الأستاذ رشيد "وصفوة القول إن استقلاله هذا لا ضرر فيه على الدولة العثمانية، ولا على الأمة التركية، فإن سقطت الدولة العثمانية في هذه الحرب ـ الحرب العالمية الأولى ـ لم يكن استقلال أمير الحجاز أحد أسباب سقوطها، وإن سلمت من الحرب ومن هؤلاء الملاحدة وعادت دولة إسلامية قوية لم يكن ما تقدم من استقلال الشريف مانعا من العودة إلى الوفاق والاعتصام"[1].

لكنه انقلب أيضا عن الشريف حسين، مثل قوله رحمه الله "ومن العجائب أن يكون كثير من أهل فلسطين من هؤلاء الأولياء ـ الذين يسمون ملك الحجاز بالمنقذ ـ وإنما أنقدهم من حكم الدولة العثمانية الإسلامية الرحيمة المساوية بينهم وبين الترك في كل الحقوق"[2].

ثم أردف قائلا "ألا أيها النائمون أفيقوا...ويا أيها المخدوعون بأقوال العائشين من فضلات آكلي أثمان أمّتكم وبلادكم تنبهوا، قد آن لكم أن تعملوا أن تلك القصاصة من الورق التي يسميها الملك حسين "**مقررات النهضة**"، ويسميها النافخون ببوقه المعاهدة الإنجليزية العربية...فيجب على كل عربي مخلص لأمته وبلاده أن يرفضها، وينكر أن يكون لواضعها أدنى جق في وضعها"[3].

صحيح أن الأستاذ رشيدا قد أيّد الشريف حسين في مسعاه نظرا لرغبته ـ أي الأستاذ رشيد ـ "في إيجاد دولة قوية للدفاع عن المسلمين"[4]، لكنه اصطدم بواقع رغبة الشريف في تأسيس دولة خاصة به دون التفات إلى الدفاع عن قضايا المسلمين والعرب، وأهمها قضية فلسطين.

3 موقفه من الكماليين:

---

(1) . مجلة المنار، ج 19/ ص 164.

(2) . المرجع نفسه، ج 23/ ص 613.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . رشيد رضا والدولة العثمانية، ص 128.

ولم يختلف الأمر كثيرا في موقفه من الكماليين، فقد أيّدهم أول الأمر، وصرّح بأنه كان من الساعين إلى الانقلاب على السلطان عبد الحميد، فقال "ثم حدث في سنة 1326هـ الانقلاب العثماني الذي كنا نسعى إليه في الخفاء"[1].

وكذا أيّد الكماليين، وأثنى على ذكائهم في مؤتمر لوزان المنعقد للصلح بين الترك ودول أوربا[2].

وزاد من دعمهم بالردّ على فتوى الشيخ فريد باشا في الحكم بضلال الكماليين، وبيان خطرهم على الدولة[3].

بل أعلن دعمه لتركيا في حربها ضد اليونان، فقال رحمه الله "هجمت الليوث التركية تلك الهجمة الصادقة على جيوشهم فولَّوا مدبرين"[4].

ولكن لمّا استتبّ الأمر للكماليين في تركيا، وظهرت نواياهم الحقيقية، وأن هدفهم ليس خلع السلطان عبد الحميد فقط، بل هدفهم هو إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا من أساسها، فقد انقلب عليهم الأستاذ رشيد، وهاجمهم، وأعلن انتقاده لكثير من سياساتهم، عبر بيان معاداتهم للإسلام.

يقول رحمه الله "ومن أعجب أمر انتكاس المسلمين في دينهم وعقولهم أن أكثرهم لم يكونوا يصدقون أن مصطفى كمال باشا قد انتزع الدولة التركية من حظيرة الإسلام، وأنه يحاول انتزاع الشعب التركي منها"[5].

---

(1) . مجلة المنار، ج 14/ ص 43.

(2) . المرجع نفسه، ج 24 / ص 142.

(3) . المرجع نفسه، ج 23 / ص 713.

(4) . المرجع نفسه، ج 23 / ص 714.

(5) . المرجع نفسه، ج 28 / ص 626.

وقال عن مصطفى كمال "كنا نعلم أن ملاحدة الترك الموافقين له على السعي لتحويل الشعب التركي عن الإسلام، بغضا فيه وفي العرب قوم الرسول ﷺ كثيرون"[1].

وفي موضع آخر انتقد سياسات الكماليين في إدارة شؤون البلاد التركية، وعدّد أسباب فشلها، ومن بين ذلك أن السواد الأعظم من الشعب التركي ناقم على الكماليين لشعورهم أنهم يهدمون الإسلام، وكذا انتشار الفقر والعوز بسبب الأوضاع السيئة نتيجة الحرب[2].

وبدل أن يهتم الكماليون بحل مشاكل الشعب التركي، فإنهم عمدوا إلى محاربة الإسلام، وفرض النمط الغربي في كل مظاهر الحياة، حتى في اللباس والعطل والأعياد، "فالغرض الأول لهم كان التفصّي من الإسلام بحجة الترقّي العصري"[3].

تعقيب على مواقفه رحمه الله

هذه المواقف المتعارضة، بل المتناقضة، تبين لنا بُعد نظر الأستاذ الإمام محمد عبده لمّا آثر الابتعاد عن السياسة بعد أن خاض غمارها واكتوى بنارها، كما أنها تبيّن ضعف الأستاذ رشيد في هذا الميدان، وقلة خبرته فيه، وهو ما سبّبه له اندفاعه الكبير والعاطفي أحيانا في دعم طرف وتأييده، أو مهاجمته وانتقاده دون دراية منه رحمه الله لمصالح كل طرف وأهدافه ومراميه، ففي مجال السياسة لا مكان للحديث عن الصواب والخطأ بقدر الحديث عن المصلحة السياسية البحتة.

فحين دعم رحمه الله مشروع سكة الحجاز، قد غاب عن ذهنه أن الحجاز كان دوما عصيّا عن الدولة العثمانية، وهو ما جعل السلطان عبد الحميد ينشئ هذه السكة في محاولة منه لإخضاع هذه الإقليم، خصوصا أنه يضمّ الكعبة التي يحجّ إليها المسلمون جميعا كل عام، فليس مناسبا إطلاقا أن تكون خاضعة لحكم غير الحكم العثماني.

---

(1) .المرجع السابق، ج 28 / ص 625.

(2) .. المرجع نفسه، ج 29 / ص 474.

(3) .المرجع نفسه، ج 26 / ص 498.

وكذا الأمر مع الكماليين الذين أعلن دعمه لهم، وواضح أنه رحمه الله لم يكن على دراية واضحة برموزهم وقادتهم ومخططاتهم التي أعلنوا بها لما نالوا مرادهم بخلع السلطان عبد الحميد.

والشريف حسين كان يهدف إلى إمارة يكون هو حاكما عليها، ولم يكن هدفه الرئيس هو نصرة الإسلام، أو إقامة خلافة إسلامية كما تحمّس لذلك الأستاذ رشيد، وهذا الهدف قد اصطدم بخبث اليهود الذين لمّا عجزوا عن رشوة السلطان عبد الحميد لإعطائهم فلسطين، فإنهم أغرَوا ـ بإيعاز الاستعمار البريطاني ـ الشريف حسين بالانفصال لكي يبسطوا أيديهم على فلسطين، وهو ما حدث فعلا.

ولو كان أن نُرجِع هذه التناقضات الكبيرة في مواقف الأستاذ رشيد إلى سبب واحد لقلنا إن السبب الرئيس هو أن الأستاذ رشيدا لم يكن رجل سياسة، أي لم يشارك في صنعها والتعامل مع قوانينها وألاعيبها، خلافا للأستاذ الإمام محمد عبده الذي شارك في الثورة العرابية، وأدرك الكثير من خبايا اللعبة السياسية، لذلك فموقفه من الإحجام عنها مبني على خبرة في الميدان السياسي.

يقول صاحب كتاب "**المجددون في الإسلام**" "وليته سمع لأستاذه في ترك الخوض في سياسة هذه الدولة العثمانية، لأن الدول الأجنبية كانت تستغل هذا في صالحها، وبعض الناقمين عليها كان يشتغل بتأثير هذه الدول، وكانت عاقبة هذا أنها استولت على البلاد العربية بمساعدة كثير من أبنائها، وهم الآن يجنون سوء مساعدتهم لها، ويندمون حين لا ينفع الندم"[1].

وهنا قد يبرز سؤال: هل أخطأ الأستاذ رشيد بالخوض في السياسة؟.

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بجواب قاطع، لكن الأفضل كان لو التزم الأستاذ رشيد الحياد قدر الإمكان في تناوله للمواضيع السياسية، دون الانحياز إلى طرف على حساب طرف آخر، فخطؤه هو الانحياز، لا مجرد الحديث عن السياسة.

[1] . عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، 1416 هـ/ 1996م، ص 408.

المطلب السادس: رحلاته خارج مصر

في أواخر حياته ـ رحمه الله ـ كان دائم الترحال كثير التنقل، ومن بين رحلاته نذكر[1]:

.الرحلة السورية الأولى 1908.

.الرحلة القسطنطينية 1909.

.الرحلة الهندية 1913.

.الرحلة الحجازية 1916.

.الرحلة السورية الثانية 1919.

الرحلة الأوربية 1921.[2]

المطلب السابع: وفاته ومؤلفاته

لكل مخلوق نهاية، وبعد حياة مِلؤها الكفاح والنضال لأجل إصلاح الأمة، كان لا بد أن تأتي ساعة الموت للأستاذ رشيد رضا، وكان ذلك يوم خرج إلى السويس في مصر لوداع الأمير سعود، وأثناء عودته بالسيارة وقبل وصوله مصر الجديدة في الساعة الثانية والنصف بعد الزوال فاضت روحه رحمه الله وهو في السيارة، وكان ذلك يوم الخميس 23 جمادى الأولى22 أغسطس 1935، ودُفن في قرافة المجاورين، جوار إمامه محمد عبده[3].

مؤلفاته:

---

[1] .إذا استثنينا رحلته إلى مصر والتي هي هجرة أكثر منها رحلة.

[2] .توفيق شنون، جهود محمد رشيد رضا التجديدية في علم العقيدة، (رسالة ماجيستر)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 1427هـ/ 2006م، ص 14.

[3] .رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 282.

مما يذكَر عن الأستاذ رشيد أنه كان سيّال القلم، حتى قال عنه صديقه الأمير شكيب أرسلان "ولم أكن أرى في عصرنا هذا أصبرَ على الكتابة وأجلدَ على الشغل وأسبق قلما وأسرع خاطرا من الشيخ رشيد، فلو وزعنا ما كتبه بقلمه وبخط بنانه في حياته على خمسين كاتبا لأصاب كلاً منهم قسطٌ يجدر أن يجعله في صف المؤلفين العاملين "[1].

ونذكر من مؤلفاته:

- الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية، وهو أول مؤلفاته.
- مجلة المنار.
- تاريخ الأستاذ الإمام، في ثلاث مجلدات.
- نداء للجنس اللطيف.
- الوحي المحمدي.
- المنار والأزهر.
- ذكرى المولد النبوي.
- الوحدة الإسلامية.
- يسر الإسلام.
- الخلافة.
- الوهابيون والحجاز.
- السنة والشيعة.
- مناسك الحج.

[1] . شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 162.

- تفسير المنار.
- الربا والمعاملات في الإسلام.
- مساواة الرجل بالمرأة.
- رسالة أبي حامد الغزالي.
- المقصورة الرشيدية.
- شبهات النصارى وحجج الإسلام.
- إنجيل برنابا.
- خلاصة السيرة المحمدية.
- المسلمون والقبط.
- تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن.
- عقيدة الصلب والفداء.
- محاورات المصلح والمجدد.
- فتاوى السيد رشيد رضا.
- ترجمة القرآن[1].

[1] . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 269.

الفصل الثالث: المدرسة العقلية الحديثة: رجالها، جهودها، وأهم الانتقادات عليها

المبحث الأول: ترجمة أعلام المدرسة

المبحث الثاني: جهود المدرسة العقلية

المبحث الثالث: أهم الانتقادات الموجهَّة إلى المدرسة العقلية الحديثة

المبحث الأول: ترجمة أعلام المدرسة

ضمت المدرسة العقلية الحديثة عددا من المفكرين والمصلحين، وسنقف في هذا المبحث على تراجم أهم أعلامها الذين لهم اتصال وثيق بفكرها، دون مَن تأثر بأفكارها وتبنّى آراءها.

المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني

نسبه:

هو السيد جمال الدين بن السيد صفتر، من "**سعد آباد**"، إحدى القرى التابعة لخطة "**كنر**" من أعمال "**كابل**" عاصمة الأفغان"[1].

---

[1] . عبد الرحمان الرافعي، جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، دار الكتاب العربي، د.ت، ص 5، وقد اختلف الدارسون في أصله وبلد نشأته، بين مَن قال إنه وُلد في "أسعد أباد"، وهي قرية من قرى "كير"، من أعمال كابل، من بيت عظيم في بلاد الأفغان، وأنه حنفي المذهب، ينتمي نسبه إلى السيد علي الترمذي المحدّث المشهور، ويرتقي إلى سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب، وفي كابل تلقّى علومه، واستكمل الغاية من دروسه.

وبين مَن قال إنه قد وُلد في "أسد أباد" قرب همدان، من أعمال فارس، وتعلم في مدينة قزوين، ومدينة طهران، ثم سافر إلى الأفغان، وليس أفغاني الجنس كما يزعم أهل السنة والجماعة.

وهناك مَن زعم أن والده من أهالي "مازنداران"، إحدى ولايات إيران، وكان ضابطا في الجيش الإيراني، أوفدَتْه حكومته إلى بلاد الأفغان لمهمة، وطابت له السكنى هناك، وتزوج، ووُلد له جمال الدين في إيران، وحمله معه صغيرا"، مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت ص 17، ومحمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1966م.

وهذه أول مظاهر الغموض المحيطة بهذه الشخصية، لذلك قال تلميذه محمد عبده في مقدمة رسالة "**الرد على الدهريين**" التي نقلها إلى العربية "يحملنا على ذكر شيء من سيرة هذا الرجل الفاضل ما رأيناه من تخالف الناس في أمره، وتباعد ما بينهم في معرفة حاله، وتباين صوره في مخيّلات اللاقفين لخبره، حتى كأنه حقيقة كلية تجلّت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكن نظر بشكل يشاكله"، الرد على الدهريين للسيد جمال الدين الأفغاني، نقلها من الفارسية إلى العربية: محمد عبده، بمساعدة عارف أفندي أبي تراب الأفغاني، مطبعة الموسوعات، ط3: 1300 هـ، ص 5

يُنسَب الأفغاني إلى عائلة كبيرة تحظى باحترام وتقدير في قريته، التي استوطنت فيها منذ سنة 673 هـ، "وقد عُرفت أسماء آبائه وأجداده، خلفا بعد خلف، ونَسلا بعد نسل من بعض الكتابات الموجودة، وخصوصا من ألواح قبور أجداده التي تقع بجوار قبر الإمام زاده أحمد في حيّ سيدان (من السادة) القريب من منزل السيد وأجداده"[1].

وكان لعائلته هذا الشرف والتقدير بسبب اتّصال نسبها إلى آل البيت النبوي الشريف، وإلى سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنه[2]، لذلك كان يُعَرَّف أحيانا بأنه جمال الدين الحسيني الأفغاني.

وبلغ الأمر بشرف مكانة أسرته أن كان لهم حكم على جزء من الأراضي الأفغانية، تستقلّ بالحكم فيه[3].

مولده ونشأته:

وُلد الأفغاني سنة 1838م/1254هـ[4]، ولكنه ارتحل عن قريته مع أبيه، لأن أمير الأفغان وقتها " دَوْست محمد خان"، قد نزع عن أسرة الأفغاني الإمارة، "وأمَر بنقل والد السيد جمال الدين وبعض أعمامه إلى "**كابل**"، وانتقل المترجَم بانتقال أبيه إليها وهو بَعْدُ في الثامنة من عمره، فعُني أبوه بتربيته وتعليمه"[5].

---

(1) . عبد النعيم حسنين، حقيقة جمال الدين الأفغاني، دار الوفاء، مصر، ط1: 1406 هـ/ 1986م، ج 1/ ص 38.

(2) . محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 50.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، ص 5.

(5) . المرجع نفسه، ص 6.

وقد صادف هذا الاهتمام من أبيه ما تميّز به الأفغاني من "قوة في فطرته، وإشراقٍ في قريحته، وذكاءٍ في مَداركه"[1]، "فحفظ القرآن، ودرس العربية، وظهر ولعه بالمناقشة، ثم انتقل إلى مدرسة قزوين التي كان والده يدرّس فيها"[2].

فتعلّم فنون العربية من نحو وصرف وبيان، "وتلقّى علوم الدين والتاريخ والمنطق والفلسفة والرياضيات... واستكمل الغاية من دروسه وهو بَعدُ في سن الثامنة عشرة من عمره"[3].

ثم سافر به أبوه إلى "**النجف**"، لِيأخذ عن علماء النجف، "فظلّ السيد أربع سنوات في الدراسة والتحصيل، أكمل فيها تحصيل العلوم المختلفة من تفسير وحديث وحكمة ومنطق وأصول وعلم كلام...الخ"[4]، وأنهى دراسته فيها بعمر السادسة عشرة[5].

ولم يكتفِ بما حصّله من علوم ومعارف، فذهب إلى الهند طلبا للمزيد من العلم، "فأقام بها سنة وبضعة أشهر ينظر في بعض العلوم الرياضية على الطريقة الأوربية الجديدة"[6].

رحلاته:

---

(1) . تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 50.

(2) . مصطفى فوزي عبد اللطيف غزال، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، دار طيبة، الرياض، ط1: 1403 هـ/ 1983م، ص 11.

(3) . باعث نهضة الشرق، ص 6.

(4) . حقيقة جمال الدين الأفغاني، ج 1/ ص 45.

(5) . دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص 11.

(6) . تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 51.

كان السيد كثير الترحال، ودائم التجوال في مختلف البلاد، إذ لمّا كان في الهند رغب في أداء فريضة الحج، "فاغتنم هذه الفرصة وقضى سنة ينتقل في البلاد، ويتعرّف أحوالها، وعادات أهلها، حتى وافى مكة سنة 1273هـ/1857م، وأدّى الفريضة"[1].

مجيئه إلى مصر أول مرة:

رغب السيد جمال الدين في زيارة مصر "قصد التفرّج بما يَراه من مناظرها ومَظاهرها، ولم تكن له عزيمة على الإقامة بها"[2]، وكان ذلك سنة 1286هـ/ 1870م[3].

ولمّا سمع أهل العلم بمَقدمه هَبّوا إليه، لِيستفيدوا من علمه وحكمته، "فأقبلوا عليه يتلقَّوْن بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية"[4].

وأهم هؤلاء التلاميذ هو محمد عبده الذي يحكي عن هذا قائلا "وقد صاحبتُه من ابتداء شهر محرم سنة 1287هـ، وأخذت أتلقّى عنه بعض العلوم الرياضية والحكمية (الفلسفية) والكلامية، وأدعو الناس إلى التلقّي عنه كذلك"[5].

ولكن لم تَطُل مدة إقامته بمصر، "إذ امتدّت إلى أربعين يوما فقط، ثم تحوّل عزمه عن الحجاز، وسافَر إلى الآستانة (استانبول)"[6].

في الآستانة:

---

(1) . باعث نهضة الشرق، ص 6.

(2) . تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 55.

(3) . باعث نهضة الشرق، ص 9.

(4) . المرجع نفسه، ص 10.

(5) . تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 24.

(6) . باعث نهضة الشرق، ص 10.

ومن مصر إلى الآستانة سنة 1287 هـ/ 1870م، وقد سبقته إليها شهرته وصيته، فالتقى الوزراء والعلماء والأمراء، وبعد ستة أشهر عُيّن عضوا في مجلس المعارف، وكان له مقترحات لم يوافقه عليها شيخ الإسلام وقتها حسن أفندي فهمي[1]، وهو ما وتّر العلاقة بينهما، بل وصل الأمر إلى الرد والخصام في الجرائد، إلى أن رحل عن الآستانة ليعود إلى مصر سنة 1282 هـ/ 1871م[2].

عودته إلى مصر:

قرّر السيد جمال الدين العودة إلى الهند عن طريق مصر التي وصل إليها "أول محرم سنة 1288هـ/ 23 مارس 1871م، ... ولكن لقاءه برياض باشا[3] جعله يغيّر من عزمه، فقرّر البقاء في مصر، إذ دعاه رياض إلى ذلك، بعد أن بهرتْه شخصيته وأفكاره، ومنحتْه الحكومة منزلا ب"**خان الخليلي**"، يقيم فيه، ورتّبت له مرتّبا شهريا مقداره عشرة جنيهات"[4].

---

[1] . هو حسن بن عثمان فهمي الآلاشهري الحسيني، وُلد في مدينة أقشهري، عام 1210 هـ/ 1795م، تولى المشيخة في الدولة العثمانية مرتين؛ المرة الأولى من 1868م إلى 1871م، والمرة الثانية من 1874م إلى 1876م، مؤلفاته: الرياض الخاقانية (في المعاني والبديع والبيان)، والرسائل الامتحانية، والأحكام المرعية، وخلاصة الأجوبة، توفي في المدينة المنورة، سنة 1298 هـ/ 1881م. للمزيد: أحمد صدقي شقيرات، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، دار الكندي، الأردن، ط1: 1423 هـ/ 2002م، ج 2/ ص 227.

[2] . مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص 17.

[3] . مصطفى رياض (باشا) بن إسماعيل بن أحمد بن حسن الوزان، وُلد 1250هـ/ 1834م، وزير عصامي مصري. تدرج من كاتب بديوان المالية إلى رئيس للوزارة، وتولاها ثلاث مرات واشتهر بمناصرته للصحافة. وُلد بالقاهرة. وتُوفي بالإسكندرية ودُفن بالقاهرة، توفي 1329 هـ/ 1911م. الأعلام، ج7/ ص 233.

[4] . مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص 17.

وقد مكث فيها هذه المرة ثماني سنوات، منذ 1288. 1296 هـ/ 1871 ـ 1879م، يصفها الدكتور أحمد عمارة بأنها سنوات "الإثمار الأصيل والعميق والسريع، ولقد احتل فيها موقع الهجوم ضد خصوم الثورة والتجديد الديني والتحرّر العقلي...ولم يكن كما كان بأغلب البلاد التي عاش فيها في موقع الدفاع يجاهد لصدّ هجمات الخصوم على دعوته، والإفلات من مكائد الأعداء المتربّصين بمنهجه الثوري في كل ميدان"[1].

ويصف لنا أنجب تلاميذه، محمد عبده، طَرَفا من قوة علمه وغزارة معارفه، فيقول "لهذا الرجل سلطة على دقائق المعاني وتحديدها وإبرازها في صورها اللائقة بها... وإذا تكلّم في فنون حَكَم فيها حُكْم الواضعين لها، ثم له في باب الشعر قدرة على الاختراع، كأن ذهنه عالم الصنع والإبداع... وبالجملة فإني لو قلتُ إن ما أتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قُدّر لغير الأنبياء لكنتُ غير مبالغ"[2].

وفي مصر كانت أخصب سنواته وأثراها، فقد اجتمع إليه الطلبة وتجمّعوا حلوه، لينالوا من علمه وفكره وروحه الإصلاحية، "فقد كانت هذه السنوات بمثابة الشرارة التي أشعلت طاقات بعض المثقفين المصريين، وجعلتهم يتحوّلون من الفرجة إلى المصارعة، وكان تلاميذه في تلك السنوات هم قوّاد وزعماء الثورة على الجمود والاحتلال والتخلف والطغيان فيما بعد"[3].

أهدافه السياسية وعلاقته بالماسونية

لم تقتصر جهود الأفغاني على المجال العلمي والفكري، بل كان له اهتمام ومساهمة في العمل السياسي الذي يمكن اعتباره قسيما للمجال العلمي في منهج الأفغاني ككل.

---

(1) . محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2: 1408 هـ/ 1988م، ص 54.

(2) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 2/ ص 348.

(3) .علي شلش، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1407 هـ/ 1987م، ص 5.

وهو ما يؤكده الأستاذ رشيد قائلا "وكان له من حياته مقصدان: أحدهما: علمي، وهو تنبيه المسلمين إلى الإصلاح الديني والعلمي بالكتابة والخطابة، ثانيهما: سياسي اجتماعي"[1].

وإن كان الأستاذ رشيد لم يفصّل القول في مقصد الأفغاني السياسي الاجتماعي، فإن الإمام محمد عبده قد عبّر عن هذا المقصد بالقول "أمّا مقصده السياسي فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها، حتى تلحق الأمةُ بالأمم العزيزة، والدولةُ بالدول القوية، فيعودَ للإسلام شأنه، وللدين الحنيفي مَجده"[2].

وقد بذل رحمه الله كل جهد في خدمة هذا المقصد، وهذا ما جعله ينتسب إلى حركة الماسونية التي كانت تحمل شعارات برّاقة استمدتْها من الثورة الفرنسية، مثل: الحرية، الإخاء، والمساواة.

وينبّه الدكتور عمارة إلى أن حركة الماسونية وقتها لمّا تكن قد أسفرت عن نواياها الحقيقية بعد، وعن مطامعها في فلسطين، يقول رحمه الله "بل لم تكن قد تكوّنت بعد الحركة الصهيونية الحديثة، الأمر الذي لم يجعل من وجود نَفَر من اليهود بالمحافل الماسونية أمرا يستريب منه الوطنيون والمصلحون العرب في أمر الحركة الماسونية"[3].

وما يؤكد هذا الكلام أن السيد الأفغاني لمّا بانت له العلاقة بين الماسونية والاستعمار الغربي فإنه قد ثار وأعلن تمرّده عليها، فقال "ماسونيتكم اليوم لا تتجاوز كيس أعمال وقبول أخ، يُتلى عليه من أساطير الأولين ما يُمَلّ ويُخِلّ في عقيدة الداخل... وهي رموز لا يفقه أكثرنا مغزاها، ولا المراد من وضعها"[4].

---

(1) . محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 73.

(2) . الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج 2/ ص 343.

(3) . جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص 60.

(4) . المرجع نفسه، ص 59.

نفيه عن مصر وإنشاء "العروة الوثقى":

كان للنشاط السياسي الذي قام به الأفغاني أثره في مصر، إذ أدّى إلى تحوّلات كبيرة، تمخّضت عنها الثورة العرابية التي فشلت في تحقيق أهدافها، ونتيجة لذلك احتلّ الإنكليز مصر، وقاموا بنفي السيد الأفغاني إلى أيّ بلد يشاء، فاختار أوربا، وتحديدا باريس سنة 1883م، ثم وافاه تلميذه محمد عبده"[1].

وهناك أنشأ الرجلان جمعية "**العروة الوثقى**"، وهي جمعية تألفّت لدعوة الأمم الإسلامية إلى الاتّحاد والتضامن، والأخذ بأسباب الحياة والنهضة، ومجاهدة الاستعمار، وتحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطاني..."[2]، وقاما بإصدار مجلة تحمل اسم الجمعية، وتُعتبر لسان حالها، "وقد كان الأفغاني مديرا لسياستها، والشيخ محمد عبده رئيسا لتحريرها"[3].

وعن دور كلّ منهما في المجلة يقول محمد عبده "إن الأفكار التي في العروة الوثقى كلها للسيد، ليس لي فيها فكرة واحدة، والعبارة كلها لي، ليس للسيد فيها كلمة واحدة"[4].

وقد صدر من الجريدة ثمانية عشر عددا، "ظهر العدد الأول منها في يوم الخميس 15 جمادى الأولى سنة 1301، الموافق 13 مارس 1884"[5].

---

(1) . جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، ص 48.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . المرجع نفسه، ص 49.

(5) . مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص 21، يبدو أن الغموض ملازم لكل ما يتعلق بالأفغاني، إذ نجد من الباحثين مَن ارتاب في الأسباب التي لأجلها اختار الأفغاني وعبده باريس دون سواها مثل انكلترا، مثلا، وكذا مصادر تمويل الجريدة. وفي جمعية العروة الوثقى التي تأسست قبل إطلاق المجلة، للمزيد مقال: أحمد صاري، العروة الوثقى صوت إسلامي في باريس، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد: 5، 1996م، ص 57.

ويرجع سبب توقّفها إلى منع الاستعمار الإنجليزي دخولها إلى البلاد التي خضعت لسلطانه، "فمَنَعَها عن المواطن الذي صدرت من أجله، وكان وجود نسخة من أحد أعدادها لدى مواطن هندي يكفي للحكم عليه بغرامة مائة جنيه وحَبْسه سنتيْن"[1].

وهذا له دلالة على التأثير الواضح الذي كانت تحدثه المجلة في نفوس القراء والمطالعين، وخوف الاحتلال من مغبة تشرّب المسلمين لأفكارها.

يقول أحمد أمين عن ذلك "وبهذا انتهت مرحلة أخرى من حياة "السيد"، مدّتها ثلاث سنين قضاها في باريس، كلّها عناء وكلّها جهاد، انتهت بما أحزنه وخيّب أمله، وإن كانت المعاني لا تنعدم كما أن المادة لا تنعدم"[2].

دعوته إلى الجامعة الإسلامية:

أحد أهم الأفكار التي نادى بها السيد جمال الدين هي الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وهي تعني ـ كما يفسّرها الدكتور عمارة ـ "أن للإنسان المسلم انتماءً إسلاميا يحدّد هويّته وهوية الكيان السياسي والحضاري الذي يمنحه الولاء"[3].

وهذا الانتماء يشكّل العلاقة بين الأقاليم الإسلامية المختلفة، في ظل وجود وِحدة الحضارة الإسلامية، تجعل من عالم الإسلام هذا، بأقاليمه وقومياته منظومة حضارية متميّزة بين الحضارات العريقة القائمة على ظهر الكوكب الأرضي في العصر الذي نعيش فيه"[4].

---

(1) . جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص 69.

(2) . أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت، ص 85.

(3) . محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض، دار السلام، القاهرة، ط1: 1430 هـ/ 2009م، ص 205.

(4) . المرجع نفسه، ص 206.

وقد شدّد الأفغاني في أكثر من مناسبة على ضرورة الوحدة، وأن الفرقة هي أكبر أدواء العالم الإسلامي، يقول رحمه الله "إذا تصفّحنا تاريخ كل جنس، واستقرينا أحوال الشعوب في وجودها وفنائها، وجدنا هذه سنة الله في الجمعيات البشرية، حظّها من الوجود بمقدار حظها من الوحدة، ومبلغها من العظمة على حسب تطاولها في الغلب"[1]، ويقول عن الوحدة أنها "علة صعود الأمم"، وأن الفرقة هي "سبب النزول"[2]، وقد اشتهرت عبارته الخالدة "شر أدواء الشرقيين اختلافهم على الاتحاد، واتّحادهم على الاختلاف، فقد اتفقوا على ألاّ يتفقوا"[3].

هذه الفكرة قد تبدو معارضة لفكرة القومية والوطنية، لكنها ليست إلا جمْعا للقوميات المختلفة، فهو مشروع واحد، يحقّق لها الأمن والإشهاد الحضاري، وليس في فكرة الجامعة أي دعوة لإلغاء الاختلافات والفروق الكائنة بين الأقوام والشعوب، يقول الدكتور عمارة معلِّقا "وهي أممية، لا تلغي الوطنية ولا القومية، بل تبعثها وتُحييها، وإن رفضت الوقوف عند تخومها وحدودها، كانت هذه الأممية الإسلامية بما تعنيه من انتماءٍ إسلامي، له تجسُّدٌ في المشروع الحضاري المستهدَف، إن في السياسة أو في الاجتماع أو الاقتصاد أو الفكر"[4].

وفاته:

(1) . جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ص 114.

(2) . سيد هادي خسرو شاهي، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، (الرسائل والمقالات)، دار الشروق، د.ت، ص 136

(3) . سيد هادي خسرو شاهي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، آراء وأفكار (الآثار الكاملة)، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1423 هـ/ 2002م، ج 6/ ص 331. ونبيل فولي محمد، نظرية التغيير الاجتماعي والسياسي عند السيد جمال الدين الأفغاني، مركز المجدد للبحوث والدراسات، تركيا، 2021.

(4) . محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض، ص 208.

توفي رحمه الله بعد مرض ألمّ به في الآستانة أدّى إلى عملية جراحية، لكنها فشلت، فتوفي "صبيحة الثلاثاء 9 مارس 1897م، وما إن بلغ الحكومةَ العثمانية نَعْيُه حتى أمرت بضبط أوراقه، وكل ما كان باقيا عنده، وأمرت بدفنه من غير رعاية أو احتفال في مقبرة المشايخ، بالقرب من نشان طاش، فدُفن كما يدفن أقلّ الناس شأنا في تركيا، وظل قبره هناك إلى أن نُقل رفاته إلى أفغانستان، سنة 1944م"[1].

المطلب الثاني: محمد عبده

مولده ونشأته

وُلد الشيخ محمد عبده حسن خير الله سنة 1266 هـ/ 1849م، في قرية " **محلة نصر**" بمركز "**شبرا خيت**"، من أعمال محافظة البحيرة"[2].

تمتاز أسرة الشيخ باعتزازها بأبنائها وتاريخها في مواجهة الظَلَمة من الحكام والولاة، ويتحملون في سبيل ذلك العنت والبلاء والمِحن، وقد حكى رحمه الله بنفسه طَرَفا من ذلك، لمّا وشى واشٍ بأسرته "عند الحكام بحجة أنهم ممّن يحملون السلاح، ويقفون في وجه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم، فأُخذوا جميعا، وزُجوا في السجون واحدا بعد واحد، ومَن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتا، وكان جدي "**حسن**" شيخا بالبلدة، وهو الذي بقي مع ابن أخي "**إبراهيم**""[3]، ولعل هذه النشأة هي ما كرّست فيه الاعتزاز بالنفس، وعدم الخوف من مواجهة الظالمين وأعوانهم.

تعليمه:

---

(1) . جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، ص 143.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 22.

(3) . المرجع نفسه، ج 1/ ص23.

وقد تعلّم علومه الأولى في قريته، "فأتقن القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وهو في سن السابعة من عمره"[1].

كانت له حظوة عند والده الذي تفرّس فيه الذكاء والفطنة، فضن به أن يكون فلاحا كباقي إخوته، بل حرص على تعليمه، "فأحضر له والده فقيها خاصا لازمه حتى استظهر القرآن في مدة قصيرة، ثم أرسله إلى الجامع الأحمدي بطنطا لتجويد القرآن"[2].

ذهب إلى "**الجامع الأحمدي**" بطنطا، ليحضر هناك دروس التجويد، ولكنه بعد أن استكملها قرّر هجران الدراسة بعد أن أكمل عاما واحدا فيها، والسبب ـ حسبه ـ " هو عقم أساليب التدريس"[3].

فعاد رحمه الله إلى قريته "سنة 1865 م/ 1282 هـ، وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وإخوته، لكن والده رفض ذلك، وقرّر إعادته إلى "**الجامع الأحمدي**" في نفس العام"[4].

إلا أن إصرار والده لم يكن هو السبب الرئيس في عودة الإمام إلى الجامع الأحمدي لطلب العلم، " بل السبب هو التقاؤه بخال والده، الشيخ "**درويش خضر**"، وهو صوفي كان على اتّصال بالزاوية السنوسية، فألقى عليه بعضا من حكمة التصوف، وقاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم"[5].

---

(1) .المرجع السابق، ج 1/ ص 23.

(2) .أحمد الشايب، الشيخ محمد عبده، مطبعة المجلة الجديدة، سنة 1932م، ص 12.

(3) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 23، الشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 15

(4) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 23، وأحمد تيمور باشا، أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1423 هـ/ 2003م، ص 145.

(5) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج1/ ص 23.

يقول الإمام عن تأثير شيخه في سلوكه "ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد...وهو مفتاح سعادتي إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو ردَّ لي ما كان غاب من غريزتي، وكشف لي ما كان خفي عني ممّا أُودِع في فطرتي"[1].

ولم يمض وقت طويل حتى استشعر من نفسه الرغبة في الرحيل إلى مصر للدراسة في الأزهر الشريف، وهو ما كان في فبراير سنة 1866م/ شوال 1282هـ[2].

وبعد أن عادت إليه الرغبة في طلب العلم قرر الذهاب إلى الأزهر الشريف، وهو ما كان سنة 1866م، حيث قضى هناك ثلاث سنوات[3]، واجَه فيها نفس المناهج التعليمية التي وجدها في الجامع الأحمدي في طنطا، ولم يستفد منها كبير شيء، لكن ظهر حبه وميله إلى التطلع إلى معارف وعلوم جديدة.

التقاؤه بالأفغاني

سبقت الإشارة أن الأفغاني زار مصر سنة 1871م، وطاب له المقام بها، فاتّصل به محمد عبده، ولازَمَ مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام[4].

وظهرت آثار هذه الصحبة على محمد عبده إذ انتقل تفكيره من الزهد والمَنسك، إلى مزيج من الفلسفة والتصوف، أو الفلسفة الصوفية[5].

---

(1) .تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 23.

(2) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 24.

(3) .عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 1944م، ص 26.

(4) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص24.

(5) .المرجع نفسه، ج 1/ ص25، الشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 18.

لذلك فلا غرابة أن يقوم الأستاذ الإمام بكتابة "مقدمةٍ لرسالة الواردات الفلسفية" التي أمْلاها الأفغاني، سنة 1872 م، وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حُفظت لنا من تراثه، وهي لم تُنشر إلا بعد وفاته"[1].

واستمرّ هذا التأثير حتى بعد نَيْله شهادة العالمية سنة 1877 هـ[2]، فكان رحمه الله يدرّس كتبَ المنطق أو الكلام المَشوب بالفلسفة، ومن ذلك ""**إيساغوجي**" في المنطق، و"**شرح العقائد النسفية**" لسعد التفتازاني مع حواشيه، و"**مقولات السجاعي بحاشية العطار**"، وغيرها"[3].

ولم يقتصر تأثره بالأفغاني على الجانب التدريسي والعلمي فقط، بل امتدّ إلى الجانب السياسي، فخاض غمار السياسة، وأبدى رأيه في الأحداث الكبرى التي كانت تعرفها مصر وقتذاك[4]، و"دخل الإمام مع أستاذه في "**الحزب الوطني الحر**" الذي كان شعاره "**مصر للمصريين**"، والذي ضمّ الطلائع الوطنية المستنيرة من طبقات مصر في ذلك الحين"[5].

ورغم نفي الأفغاني عن مصر سنة 1879م، إلا أن الشيخ محمد عبده لم يكفّ عن العمل السياسي، وهذا ما تجسّد في انضمامه مع الحزب الوطني الحر إلى الثورة العرابية التي اندلعت بعد أحداث عابدين، في 9 سبتمبر 1882م[6]، وبعد هزيمة الثورة سُجن ثلاثة أشهر، "ثم حُكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، بدأت في 24 ديسمبر سنة 1882م، ولكنها امتدّت إلى ما يقرب من ست سنوات"[7].

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص25.

(2) .الشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 19.

(3) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص26

(4) .محمد عبده رائد الفكر المصري، ص 196

(5) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص26.

(6) .المرجع نفسه، ج 1/ ص27، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1/ ص266.

(7) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أقام في منفاه في بيروت سنة واحدة، ثم "دعاه أستاذه الأفغاني إلى اللحاق به في باريس، في أواخر سنة 1883م"[1].

إنشاء مجلة العروة الوثقى:

ومن باريس أنشأ الرجلان مجلة "**العروة الوثقى**" في غرفة صغيرة في باريس مطلع عام 1884م، "حيث جعلت همها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية والذود عن الشرقيين، ومكافحة التسلط الأجنبي والطغيان الداخلي"[2].

وقد حالت مساعي الاحتلال الإنجليزي دون استمرار المجلة، وهو ما أدى إلى انقطاعها وتوقف صدورها، لذلك افترق الأفغاني عن محمد عبده، فالأول آثر البقاء في باريس، ثم قرر الرحيل للتنقل في بلاد كثيرة، ليستقر في الآستانة، ويُتوفّى هناك سنة 1897م، وأمّا الأستاذ الإمام فقد عاد إلى بيروت مارًّا بتونس ليستأنف طورا مختلفا من رحلته الإصلاحية بمنظور جديد[3].

وفي بيروت نلمس ميلا واضحا لدى الأستاذ الإمام في التركيز على المقالات والتأليف والإصلاح الفكري والثقافي، فكتب في ذلك الوقت مقال: الانتقاد، الذي كتبه في مجلة "**ثمرات الفنون**"، وكتب لائحة إصلاح التعليم العثماني، ولائحة إصلاح القطر السوري، وشرع في كتاب إصلاح التربية في مصر، وشرع في تحقيق وشرح مقامات بديع الزمان الهمذاني ونهج البلاغة.

كما أتم في بيروت ترجمة رسالة "**الرد على الدهريين**" للأفغاني بمساعدة تابع الأفغاني عارف أفندي أبو تراب.

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص28، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ص 274.

(2) .محمد عبده رائد الفكر المصري، ص 37.

(3) .الشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 29.

وقد اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت سنة 1886م، وألقى دروسا في التفسير استمرت حوالي سنتين، ولكن لم يُسجَّل منها شيء[1].

تغيّر نظرته إلى الإصلاح

وبعد اتّصالات من أصدقائه في بيروت وفي مصر[2] مع اللورد كرومر[3]، الذي اقتنع بأن الإمام "لن يعمل بالسياسة، وأنه سيَقْصُر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري، لذلك فقد استخدم كرومر نفوذه لاستصدار العفو من الخديوي توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر سنة 1899م/ 1306هـ[4].

ويبدو أن هذا المنظور الجديد للإصلاح الذي اعتنقه الأستاذ الإمام لم يعجب أستاذه السيد الأفغاني، فاتّهمه الأخير بالجبن والمهادنة، "وهذا ما نتج عنه أن الإمام محمد عبده لم يقم برثاء السيد الأفغاني لمّا مات سنة 1897 "[5]، واكتفى بالحزن عليه.

وفي هذا يقول الأستاذ الإمام "إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها علي ومحروس، والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين، ما رثيتُه بالشعر، لأنني لست بشاعر، وما رثيتُه بالنثر، لأنني لست بناثر، ورثيتُه بالوجدان والشعور، لأنني إنسان أشعر وأفكر "[6].

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 30 وما بعدها، والشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 29 وما بعدها.

(2) .تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1/ ص 418.

(3) .هو إيفلن بيرنج إيرل كرومر، وُلد يوم 26 فبراير 1841م، عمل فترة مفوَّضا لصندوق الدَّين العام بمصر، عمل بعد ذلك ممثلا وقنصلا عاما في مصر في الفترة من 1883م إلى العام 1907م، توفي في 29 يناير 1917م. يُنظر: اللورد كرومر، مصر الحديثة، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، ط1: 2014م، ج 1/ ص 43.

(4) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 32.

(5) .المرجع نفسه، ج 1/ ص 33.

(6) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

عاد الأستاذ الإمام إلى مصر والعلاقة بينه وبين الخديوي توفيق لا تزال متوترة، لذلك فقد قرر الخديوي تعيين الإمام قاضيا في محكمة بنها، رغم رغبة الأستاذ الإمام بالعمل في التدريس، وخاصة في دار العلوم، "إلا أن الخديوي رفض ذلك حتى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره"[1].

ثم عُيّن قاضيا في محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الأوقاف سنة 1891م[2].

وبعد موت الخديوي توفيق وتولية الخديوي عباس مكانه قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش، وكان أساسها أن الإمام أقنع الخديوي بأن يعاونه على العمل لإصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث: الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية"[3].

وقد استمرت فترة العداء والحذر بين الطرفين إلى غاية سنة 1905 م، حين استقال الأستاذ الإمام من رئاسة مجلس إدارة الأزهر احتجاجا على مؤامرات الخديوي عباس، وهي سنة وفاته رَحِمَهُ اللَّهُ[4].

وفي هذا الطور توجّهت عنايته إلى الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، بدل النضال السياسي، "فنحن نراه يركز جهوده لإنهاض الأمة المصرية من رقادها، وإطلاقها من عقالها، عن طريق العمل على نشر التنوير العام، وبث التربية الأخلاقية، وإصلاح النظم الاجتماعية التقليدية، حتى تساير مطالب الحياة العصرية"[5].

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 32.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه، ج 1/ ص 33.

(4) .المرجع نفسه، ج 1/ ص 38.

(5) .عثمان أمين، رائد الفكر المصري محمد عبده، ص 41.

ومن أهم ما سعى إلى إصلاحه الأزهر الشريف، وذلك لاقتناعه بقوة تأثير الأزهر في مصر وفي العالم الإسلامي، ولما عاينه من سوء حال هذا الصرح العظيم[1]، وهو ما حاول القيام به رغم مقاومة عدد من مشايخ الأزهر لذلك[2].

رحلاته:

سافر الأستاذ الإمام خارج مصر عدة مرات ما بين أوربا والشام، فقد سافر إلى أوربا سنة 1903م، ومنها عَرج على تونس والجزائر، ثم صقلية وإيطاليا، كما سافر إلى السودان سنة 1905[3].

شروعه في التفسير: قد تمّ الحديث عنه مفصَّلا في ترجمة الأستاذ رشيد.

أهم مؤلفاته:

- رسالة التوحيد.
- تحقيق وشرح دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني.
- الإسلام والنصرانية، بين العلم والمدنية.
- الردّ على هانوتو.
- تفسير القرآن الحكيم.
- تفسير جزء عم.

وغير ذلك من المقالات الكثيرة المتنوعة بين السياسة والإصلاح والفكر والعلم والرد على المخالفين ودحض الشبهات والدفاع عن الإسلام.

---

(1) . وقد ذكر نماذج عن ذلك مؤلف كتاب: العلم والعلماء ونظام التعليم، محمد بن أحمد بن إبراهيم الأحمدي الظواهري، المطبعة العمومية، طنطا، 1904م، ص 70..

(2) . عثمان أمين، رائد الفكر المصري محمد عبده، ص 191، والشيخ محمد عبده، أحمد الشايب، ص 33.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 34.

وفاته:

"في الساعة الخامسة من مساء يوم 11 يوليو سنة 1905م، الموافق 7 جمادى الأولى 1323هـ تُوفي الأستاذ الإمام بالإسكندرية عن سبع وخمسين عاما، وقد احتفلت مصر شعبا وحكومة بتشييع وفاته، كما كانت وفاته حدادا عاما في بلاد الإسلام[1].

المطلب الثالث: محمد مصطفى المراغي

هو محمد مصطفى المراغي بن عبد المنعم، وُلد سنة 1298 هـ/ 1881م في المراغة من أعمال جرجا بالصعيد[2].

تلقى أوائل علومه في قريته، ثم توجه إلى القاهرة ليدرس في الأزهر الذي كان لا يزال وقتها يتبع الطرق التقليدية الجامدة في التعليم، حيث يضطر الطالب إلى قضاء أكثر من أربعين سنة لينال شهادة العالمية، لكن المراغي استطاع الخروج عن هذه الطرق، واختصر طريق طلب العلم بعدم الالتزام بالمقررات الدراسية كلها، بل باختيار فقط ما يهمه من المراد، ودراسة الباقي دراسة حرة خاصة به.

يوضح لنا صاحب كتاب "**المجددون في الإسلام**" طريقة المراغي في ذلك فيقول "وكان لا يتلقى على شيوخه إلا الدروس التي لا يمكنه الانفراد بها، وكان لا يتم دراسة الكتب عليهم، وكانت له دراسة خاصة يدرس فيها بعض الكتب بنفسه أو بمشاركة بعض إخوانه...وكان من عادة طلاب الأزهر أن يشارك بعضهم بعضا في مطالعة دروسهم قبل تلقيها على شيوخهم، فكان من السهل على الأذكياء منهم الانفراد بمطالعة بعض كتبهم الدراسية والاكتفاء بها عن تلقيها على شيوخهم"[3].

---

[1] . محمد عبده رائد الفكر المصري، ص 47.

[2] . عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 3/ ص 723.

[3] . عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص 411.

وهذا الأمر مكّن المراغي من الاستفادة من كثير من العلوم والمعارف في وقت قصير جدا، وبذلك استطاع الحصول على شهادة العالمية وهو لم يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره، وذلك سنة 1322 هـ/ 1904م[1].

مع الأستاذ الإمام محمد عبده:

رغم اشتهار كون المراغي تلميذا للإمام محمد عبده، إلا أنه لم يثبت أن المراغي تلقى دروسا عن الإمام، "ولكن الثابت اليقين أنه استمع إلى دروسه الحرة في الرواق العباسي، وكانت في التاريخ والاجتماع، ويغلب أن الشيخ محمد عبده كان يقرأ مقدمة ابن خلدون، ويشرح بعض فصولها"[2]، فالمراغي أقرب أن يكون تلميذا روحيا أو متأثرا لفكر الأستاذ الإمام، لا متلقيا مباشرا عنه.

وإن كان قد حصل بينهما لقاء شخصي، فقد كان الإمام محمد عبده أحد الممتحنين للمراغي لنيل شهادة العالمية، ورغم المرض فقد أصرّ المراغي على إجراء الامتحان، وهو ما لاحظه الإمام محمد عبده، فقال له "لاحظتُ أنك محموم، ولكنك كنت فوق الإجادة"[3]، ولمّا نجح المراغي في نيل الشهادة دعاه الإمام عبده إلى داره تكريما له.

لذلك، فلما طلبت حكومة السودان من الشيخ محمد عبده اختيار قضاة لإرسالهم إليها، كان المراغي من أبرز المرشحين لذلك المنصب.

في القضاء:

---

(1) . عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص 412.

(2) . أنور الجندي، الإمام المراغي، دار المعارف، مصر، 1952م، ص 38.

(3) . عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص 413.

أُختير الإمام المراغي قاضيا لمديرية دنقلة سنة 1904م، وبعد عام نُقل إلى مديرية الخرطوم قاضيا، وأتم فيها عامين ليعود إلى القاهرة بعد خلاف مع السكرتير القضائي على مرتّب القاضي، ليتم تعيينه مفتشا دينيا بوزارة الأوقاف[1].

عاد إلى السودان بصفته قاضي القضاة، ثم عاد إلى مصر ليشغل مناصب عديدة، منها:

رئيس التفتيش الشرعي بوزارة الحقانية، ثم رئيس محكمة مصر الابتدائية الشرعية، وفي المحكمة العليا الشرعية، ثم رئيس المحكمة العليا الشرعية[2].

وأهم آثاره في ميدان القضاء هو خروجه عن الجمود والحرج الذي كان يسبّبه الالتزام بمذهب واحد في القضاء، "فعدل عن مذهب أبي حنيفة الذي يجري عليه القضاء الشرعي إلى مذهب مالك والشافعي وغيرهما في مسائل رأى فيها حرجا على الناس، فلم يجمد على العمل بها والتعصب لمذهب أبي حنيفة فيها"[3].

ولم يكتف بذلك بل أمر بإنشاء لجنة تسمى "**لجنة تنظيم الأحوال الشخصية**"، وكان هو رئيسا لها، تُعنى بإصلاح عيوب نظام القضاء وإيجاد حلول للمشاكل التي يواجهها القضاة والناس عموما.

وكان يقول رحمه الله يقول لأعضاء اللجنة "ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم"[4].

---

(1) . أنور الجندي، الإمام المراغي، ص 15.

(2) . المرجع نفسه، ص 28.

(3) . المجددون في الإسلام، ص 414، وقد ورد في معجم المؤلفين أنه كان حنفي المذهب، إلا أنه يأخذ من المذاهب ما يناسب العصر والمصلحة، معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج 3/ ص 723.

(4) . أنور الجندي، الإمام المراغي، ص 30.

ومن بين إصلاحات اللجنة إعفاء الزوجة من نفقة العدة، وتنزيه الطلاق أن يكون قسما، ومنع الطلاق بقول واحد[1].

في الأزهر:

أُختير المراغي شيخا للأزهر سنة 1347 هـ/ 1928م، وكعادته فقد سعى إلى إصلاح هذه المؤسسة المهمة جدا، سَيْرا على خطى الإمام محمد عبده، ووضع المراغي منهجا لإخراج الأزهر من حالته التي كان عليها، لكنه لقي معارضة شديدة من العلماء هناك، وأهم معارضيه هو الملك أحمد فؤاد الأول، فلم يكن بد من أن يقدّم رحمه الله استقالته من المنصب سنة 1348 هـ/ 1929م، بعد أن مكث فيه أربعة عشر شهرا[2].

ورغم استقالته إلا أن خطته للإصلاح قد وجدت طريقها إلى التنفيذ، وذلك "في القانون المعروف بالقانون رقم 49 لسنة 1930م"[3].

ليعود رحمه الله مرة أخرى إلى الأزهر، وذلك في السابع والعشرين من أبريل سنة 1935م[4].

لكنه كان مدركا أنهم أرادوا من تعيينه قضاء مآربهم الشخصية، لا إصلاح الأزهر، لذلك فقد كان حذرا جدا رغم قيامه ببعض الإصلاحات، مثل وضع مشروع المدنية الأزهرية، ومكتب البحوث الثقافية والمعاهد والوحدة الطبية[5]، ويبقى في هذا المنصب إلى وفاته رحمه الله.

---

(1) . المرجع السابق، ص 30.

(2) . المجددون في الإسلام، ص 415.

(3) . تشارلز أدامس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006م، ص 200.

(4) . منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 190.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

مؤلفاته ووفاته:

له رحمه الله من المؤلفات بين كتب ورسائل وبحوث، نذكر منها:

بحث ف ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، وقد كان رحمه الله من المجيزين لترجمة القرآن ترجمة حرفية، وهو ما جرّ عليه انتقادات كثيرة.

رسالة الأولياء المحجورين التي حصل بها على عضوية جماعة كبار العلماء، وهي مخطوطة.

بحوث في التشريع الإسلامي.

تفسير جزء تبارك.

تفسير سورة الحجرات.

تفسير سورة الحديد وآيات من الفرقان.

تفسير سورتي لقمان والعصر.

وفاته: توفي الإمام المراغي في الاسكندرية ليلة الأربعاء 91364/14هـ الموافق 22 أغسطس 1945م[1].

المطلب الرابع: محمد فريد وجدي

هو محمد فريد وجدي بن مصطفى وجدي بن علي رشاد، من أسرة تركية الأصل، لم يتفق المؤرخون على تحديد سنة ميلاده، فهناك مَن جعلها سنة 1295 هـ/1878م، وهناك مَن تقدم بها عن هذا التاريخ ثلاث سنين، فجعلها سنة 1292 هـ/1875م[2].

---

[1] .المرجع نفسه، ص 193، الأعلام، الزركلي، ج 7/ ص 103.

[2] . صباح إبراهيم بيومي سليمان، التراجم محمد فريد وجدي مفكرا إسلاميا، (رسالة ماجيستر)، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، سنة 1421هـ/ 2000م، ص 5، ويرجّح محمد طه الحاجري التاريخ الأول 1295هـ/1878م لما ذكره

نشأته:

واضح أن أسرة فريد وجدي قد كان لها أثر بارز في تشكيل شخصيته، فهي أسرة متوسطة الحال، محافظة، وكان أبوه محبا للعلم ومهتما بأهله، وكانت له في داره مكتبة تضم الكثير من الكتب والمؤلفات في مختلف المجالات[1].

وهذا سهّل على فريد وجدي الاستفادة من تلك الكتب والاطلاع المبكر على ميادين شتى من العلوم والمعارف.

تلقى تعليمه الأولي في الاسكندرية مسقط رأسه، ثم انتقل إلى القاهرة، وألحقه أبوه بالتعليم النظامي في المدرسة التوفيقية، وبعد عامين انتقل إلى دمياط[2].

ومن الأمور المهمة أن منزل كان يغشاه كثير من العلماء والمثقفين ليتباحثوا ويتدارسوا في مكتبة المنزل، فكان والده حريصا أن يحضر ابنه هده المجالس ليستفيد من المناقشات والمحاورات بين الحاضرين[3].

نشاطه في التأليف:

في سنة 1899 أصدر رسالة له بعنوان "**الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان**"، وعلى أثر ذلك أصدر مجلة "**الحياة**"، ثم كتب كتابه "**المدنية والإسلام**"[4].

فريد وجدي عن نفسه في دائرة معارف القرن العشرين والقرن الرابع عشر، وما ذكره طاهر الطناجي في تقديمه لكتاب الإسلام دين الهداية والإصلاح، انظر: محمد طه الحاجري، محمد فريد وجدي.

(1) . فريد وجدي، مفكرا إسلاميا، ص ي.

(2) . محمد طه الحاجري، محمد فريد وجدي، حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربية، 1970م، ص 20.

(3) . المرجع نفسه، ص 22، يُنظر: محمد رجب بيومي، محمد فريد وجدي الكاتب الإسلامي والمفكر الموسوعي، دار القلم، دمشق، ط1: 1424 هـ/ 2003م، ص 24.

(4) . الزركلي، الأعلام، ج 6/ ص 329.

ومن مقاصده من إنشاء جريدة "**الحياة**" "إقامة أقوى الأدلة العلمية على أن الديانة الإسلامية في روح العمران وقوام سعادة الإنسان، وتثبيت الأحوال الدينية في العقول الطامحة"[1].

لكن توقفت هذه حين بلغت ثمانية عشر عددا في الفترة ما بين صفر 1317 هـ إلى رجب 1318 هـ، وكان توقفها لأسباب مالية ترجع إلى عدم التزام المشتركين بإرسال التزاماتهم المالية[2].

انتقل إلى القاهرة في أبريل سنة 195م، وبها استقر إلى حين وفاته[3]، وفيها انضم إلى الحزب الوطني، وأنشأ مجلة ذات طابع سياسي تسمى "**الدستور**"[4]، عبّر فيها عن آرائه السياسية بكل حرية واستقلالية، وذلك في 16 نوفمبر 1907م، وقد تميزت هذه الجريدة عن غيرها من الجرائد السياسية بتناولها لموضوعات أخرى غير السياسة مثل الأدب والفكر والعلم والتاريخ بشكل متوازن.

كما أُسندت إليه مشيخة الأزهر، ورئاسة تحرير مجلة "**نور الإسلام**" سنة 1933م والتي تحول اسمها إلى مجلة "**الأزهر**"[5]، وهو ما اشتغل عليه في باقي سنوات حياته.

وفاته ومؤلفاته:

توفي في جمادى الآخرة 1373 هـ، فبراير 1954م[6].

---

(1) . محمد طه الحاجري، محمد فريد وجدي، حياته وآثاره، ص 49.

(2) . محمد فريد وجدي الكاتب الإسلامي والمفكر الموسوعي، محمد رجب البيومي، ص 49.

(3) . محمد فريد وجدي، حياته وآثاره، محمد طه الحاجري، ص 59.

(4) . محمد فريد وجدي الكاتب الإسلامي والمفكر الموسوعي، ص 52.

(5) . المرجع نفسه، ص 68.

(6) . فريد وجدي، مفكرا إسلاميا، ص ز.

أمّا عن مؤلفاته فقد كان غزير التأليف، سيّال القلم، له مؤلفات كثيرة بين جرائد وكتب وأبحاث ومقالات، نذكر منها:

تطبيق الديانة الإسلامية على النواميس المدنية.

الحديقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية.

الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان.

المرأة المسلمة.

الإسلام في عصر العلم.

كنز العلوم واللغة.

دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين ميلادي.

صفوة العرفان في تفسير القرآن، ومقدمة.

الوجدانيات.

مجموعة الرسائل الفلسفية.

كتاب المعلمين.

على أطلال المذهب المادي.

نقد الشعر الجاهلي.

فضلا عن مجلة "**الحياة**"، ومجلة "**الوجدانيات**"، ومجلة "**الدستور**"، وعدد كبير جدا من المقالات الموزّعة على مختلف الصحف والمجلات[1].

المطلب الخامس: عبد العزيز جاويش:

[1] .الأعلام، ج 6/ص 329، مفكرا إسلاميا، ص ز.

هو عبد العزيز بن جليل جاويش، تونسي الأصل، وُلد بالاسكندرية في 31 أكتوبر 1876 على الأرجح[1].

كانت أسرته مشتغلة بالتجارة، لكنه آثر التفرغ لطلب العلم، فحفظ القرآن، وتعلم أصول اللغة العربية، ثم قرر الذهاب إلى القاهرة للدراسة في الأزهر، فوصل القاهرة سنة 1892م[2]، والتحق بالأزهر، ولكن لم يمكث فيه إلا حوالي سنتين، ثم التحق بمدرسة دار العلوم التي تخرج منها عام 1897م[3].

وفي هذه الفترة أُتيحت له فرصة الالتقاء بمحمد عبده، وذلك بتقديم من الأستاذ رشيد، فحضر مجالسه في عين شمس، واتصل به عن قرب[4].

أُرسل في بعثة إلى بريطانيا مدرّسا في جامعة كمبريدج، ثم عاد بعد ثلاث سنوات، ليُعيَّن مفتشا في وزارة المعارف، ليعود مرة أخرى إلى بريطانيا سنة 1902م لتدريس اللغة العربية هناك.

عاد إلى مصر سنة 1906م لمنصبه السابق في وزارة المعارف في القاهرة ثم استقال عام 1908م.

أصبح رئيس تحرير مجلة "**اللواء**" لمدة أربع سنوات، تمّ فيها تقديمه للمحاكمة ثلاث مرات، وحُقّق معه أربع مرات، وسُجن مرتين[5].

---

(1) .الأعلام، ج 4/ ص 17، وأنور الجندي، عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع، المؤسسة المصرية العامة، 1965م، ص 36.

(2) .المرجع نفسه، ص 37.

(3) .المرجع نفسه، ص 42.

(4) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) .المرجع نفسه، ص 58.

ثم سافر إلى تركيا سنة 1912م، وأنشأ مجلة "**الهلال العثماني**"، تناول فيها أحوال بلده وأوضاعه، فاتّهمته الحكومة المصرية بتوزيع منشورات في مصر، فسلّمَتْه الحكومة التركية إليها سنة 1917م، ثم عاد إلى الآستانة في نفس العام، بعد أن ثبتَت براءته من التهم الموجَّهة إليه، ثم غادرها إلى ألمانيا سنة 1918م، وعاد إلى مصر أخيرا سنة 1923م، عُيِّن مديرا للتعليم سنة 1925م، إلى أن توفي في 25 يناير 1929م[1].

سعى إلى إصلاح الأزهر مقتفيا أثر شيخه الإمام محمد عبده، وأرسل بعثات إلى أوربا، لكن مكائد الاحتلال البريطاني حالت دون وصوله إلى هدفه المنشود[2].

مؤلفاته:

أثر القرآن الكريم في تحرير الفكر البشري.

خواطر في التربية والسياسة وأبحاث عن المرأة المصرية والشؤون العامة.

غنية المؤدبين في الطرق الحديثة للتربية والتعليم.

الإسلام دين الفطرة[3].

المطلب السادس: محمود شلتوت

وُلد محمود شلتوت ببلدة "**منية بني منصور**"، مركز "**إيتاي البارود**" بمحافظة "**البحيرة**"، في 6 شوال 1310هـ، ماي 1893م، حفظ القرآن الكريم، ثم التحق بمعهد الاسكندرية الديني سنة 1906م، ونال العالمية النظامية سنة 1918م[4].

---

(1) . منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 202.

(2) . عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع، أنور الجندي، ص 181.

(3) . الأعلام، الزركلي، ج 4/ ص 17.

(4) . عمر عبد الرحيم أحمد الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر، حياته الدعوية، وموقفه من مسألة التقريب بين السنة والشيعة، ، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين، القاهرة، العدد 33، إصدار 2016، ص 1595.

عُيّن مدرّسا بمعهد الاسكندرية الديني سنة 1919م، وفي سنة 1927م نُقل مدرّسا في القسم العالي بالقاهرة، وقد حاول مواصلة الإصلاح الذي بدأه الأفغاني ومحمد عبده والمراغي، لكن فشلت مساعيه كما حدث مع سابقيه، فصدر القرار بفصله سنة 1931م[1].

اشتغل بالمحاماة وبالبحوث العلمية سنة 1931م، ثم أُعيد إلى الأزهر مرة أخرى سنة 1935م[2].

انضم إلى هيئة كبار العلماء سنة 1360هـ/ 1941م، وأصبح عضوا فيها بدراسة قدّمها بعنوان "**المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية**"، وكان يومئذ أصغر الأعضاء سنا في الهيئة[3].

وفي سنة 1957م عُيّن وكيلا للجامع الأزهر، إلى أن صدر عام 8 ربيع الثاني 1378 هـ، الموافق 21 أكتوبر 1958م أمرٌ بتعيينه شيخا للجامع الأزهر واستمر في هذا المنصب حتى وفاته[4].

توفي رحمه الله في السابع والعشرين رجب 1373 هـ، 13 ديسمبر 1963م، عن عمر امتد سبعين عاما[5].

مؤلفاته:

---

(1) .منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 198.

(2) . عمر عبد الرحيم، الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر، حياته الدعوية، وموقفه من مسألة التقريب بين السنة والشيعة، ص 1595.

(3) المرجع نفسه، ص 1601.

(4) .منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 198.

(5) الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر، حياته الدعوية، وموقفه من مسألة التقريب بين السنة والشيعة، عمر عبد الرحيم، ص 1610، يُنظر: عبد المنعم خفاجي وعلي صبح، الأزهر في ألف عام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3: 2011م، ج 2/ ص 191.

القرآن والمرأة.

القرآن والقتال.

هذا هو الإسلام.

عنصر الخلود في الإسلام.

فقه القرآن والسنة.

تفسير القرآن الكريم، (عشرة أجزاء الأولى).

الإسلام والوجود الدولي[1].

المطلب السابع: عبد القادر المغربي

هو عبد القادر بن مصطفى المغربي الطرابلسي، أصله من البلاد التونسية، نشأ في طرابلس، وتلقى العلم أولا عن والده وأفراد أسرته وبعض كبار العلماء المعروفين مثل حسين الجسر[2].

أخذت حياته منحى مختلفا لمّا طالع مجلة "**العروة الوثقى**"، وأصبح حريصا على اقتناء أعدادها والحصول على نُسَخها، واشترك في هذا الحرص مع زميله وقتها الأستاذ رشيد رضا، يقول المغربي عن ذلك "وكان شريكي في هذا الحرص الشيخ رشيد، وكان هو ينسخ المهم من مقالاتها، أمّا أنا فكنت أنسخها بقلمي من ألفها إلى يائها، ثم جمعت كراريسها في مجلد بلغت صفحاته خمسمائة صفحة[3].

---

[1] .الأعلام، ج 7/ ص 173.

[2] .أدهم آل جندي، أعلام الأدب والفن، طبعة الاتحاد، 1958م، ج 2/ ص 120.

[3] .عبد القادر المغربي، ذكريات وأحاديث، دار المعارف، القاهرة، ط3: د.ت، ص 14.

وشدة إعجابه بالعروة الوثقى دفعته إلى الإعجاب بمؤلفها جمال الدين الأفغاني الذي كان مقيما وقتها بالآستانة، فذهب إليه عبد القادر المغربي سنة 1310 هـ/ 1892م، فسافر إليه وظل في جواره سنة واحدة، أفاد فيها منه فوائد جليلة[1].

وحمله الإعجاب بالأفغاني إلى التعلق بكتابات محمد عبده أيضا، وتعميق دراسة آثاره وكتبه، وقد انتقل بسبب تهجمه على الخلافة الإسلامية[2].

وقد يكون ذلك بسبب وفاة الأفغاني معتقلا في الآستانة في ظروف غامضة، ولمّا أُفرج عنه استدعاه محمد عبده إلى مصر حيث المجال للدعوة الإصلاحية أرحب وأوسع[3]، وهو ما كان سنة 1905م، وهي سنة وفاة الأستاذ الإمام رحمه الله.

اشتغل في مصر في الصحافة، فكان يحرر في جريدتي "**الظاهر**" و"**المؤيّد**"، حتى عرفه الناس رغم توقيعه مقالاته بتواقيع مستعارة، وبعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني رجع المغربي إلى طرابلس الشام سنة 1909م[4].

ولمّا عاد إلى طرابلس أصدر جريدة "**البرهان**"، ثم اشترك مع صديقيه عبد العزيز جاويش والأمير شكيب أرسلان في تأسيس كلية الفنون في المدينة، كما اشترك في تأسيس الكلية الصلاحية في القدس، وكان هدفها تخريج علماء ودعاة إلى الدين يجمعون بين العلوم الدينية والعصرية[5].

---

(1) . محمد أسعد أطلس، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012م، ص 26.

(2) . المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 206.

(3) . محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، ص 26.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) . أعلام الأدب والفن، ص 121.

تقلّد مناصب عدة ذات طابع علمي، فقد رفض منصب الإفتاء بطرابلس الذي عرضه عليه المحتلون الفرنسيون، وعُيّن عضوا عاملا في ديوان المعارف الذي سُمي بعد ذلك ب"**المجمع العلمي العربي**"، ثم عُيّن أستاذا للآداب العربية في الجامعة السورية، فعضوا عاملا في مجمع اللغة العربية النصري الذي كان يُسمى "**مجمع فؤاد الأول**".

ثم صدر مرسوم جمهوري سنة 1941م بالموافقة على انتخابه (نائب رئيس) المجمع العلمي المصري العربي في دمشق، ثم أُنتخب عضوا في المجمع العلمي العراقي في بغداد[1].

كانت له آراء واجتهادات صادمة دعا فيها إلى سفور المرأة، وهاجم الحجاب، وهو الأمر الذي جرّ عليه انتقادات كثيرة، وردّ عليها بدوره في عدة مقالات، وكان ذلك بين عامَي 1906-1911، وهو متأثر بآراء وكتابات قاسم أمين في هذا الموضوع، "وهو يرجو من قاسم أمين أن يتحفنا بكتاب في المرأة يكون ثالث القمرين (كتابي: تحرير المرأة والمرأة الجديدة لقاسم أمين)، وشاهدا لصاحبه بالحسنيين"[2].

توفي يوم الخميس 7 حزيران 1956م في دمشق، وأُقيمت له حفلة تأبين كبرى في مدرج الجامعة السورية[3].

مؤلفاته:

الاشتقاق والتعريف.

كلمتان في السفور والحجاب.

الأخلاق والواجبات.

جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث.

---

(1) .أعلام الفن والأدب، ص 121، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، ص 25.

(2) .محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، ص 55.

(3) .أعلام الأدب والفن، ص 121.

تفسير جزء تبارك.

على هامش التفسير.

عثرات اللسان[1].

المطلب الثامن: أحمد مصطفى المراغي

هو أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم القاضي، وُلد ببلدة المراغة من أعمال مديرية جرجا بصعيد مصر سنة 1300هـ.

نشأ في أسرة عريقة معروفة بالعلم والقضاء، وتلقى أوائل علومه في كتّاب القرية ثم رحل إلى الأزهر سنة 1314 هـ، وتلقى العلم على يد مشايخ أجلاء، منهم محمد عبده ومحمد بخيت المطيعي وأحمد الرفاعي الفيومي ومحمد حسنين الفيومي[2].

تخرج بدار العلوم سنة 1909م، ثم أصبح مدرّسا للشريعة الإسلامية، وولي نظارة بعض المدارس، ثم عُيّن أستاذا للعربية والشريعة الإسلامية بكلية غوردون بالخرطوم، توفي سنة 1371 هـ/ 1952م[3].

مؤلفاته:

تفسير القرآن الكريم، سماه: تفسير المراغي.

علوم البلاغة.

هداية الطالب.

الديانة والأخلاق.

---

[1] . محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، ص 59.

[2] . عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، ط1، د.ت، ج 3/ ص 202.

[3] . الأعلام، ج 1/ ص 258.

الحسبة في الإسلام[1].

[1] .الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ج 3/ ص 203.

المبحث الثاني: جهود المدرسة العقلية

تمهيد:

في وارد الحديث عن جهود المدرسة العقلية الحديثة، لا بد أن نستحضر أن الإصلاح كان هو الهدف والغاية التي كانوا يرومون تحقيقها، وإخراج المسلمين مما كانوا فيه من تخلّف وفقر واحتلال، ولسنا ندّعي أن سنحيط بكل مجهوداتهم في مختلف المجالات، لكنّا سنحاول الإشارة إلى أهم الملامح البارزة والخطوط العريضة التي ساروا عليها تحقيقا لغاية الإصلاح العام.

المطلب الأول: في المجال السياسي

شغل الجانب السياسي جزءا معتبرا من جهود المدرسة العقلية الحديثة، وأن لهم إسهام بارز فيه، وذلك لاقتناعهم بالعلاقة التلازمية بين الأوضاع السياسية وحال الأمة عموما، وقد تركّزت جهود أعلام المدرسة في هذا المجال في محاور:

- محاربة الاستبداد :

كان الاستبداد طابعا عاما لمختلف الدول الإسلامية وقتها، بل يمكن عدّه أحد أسباب تدهور حال المسلمين وسوء أوضاعهم، فلا غرابة أن اتّجهت إليه أنظار المصلحين وأقلام المفكرين، وهو ما حضر في منظور المدرسة العقلية للإصلاح، فقد شكّلت محاربة الاستبداد نقطة التقاء بين رموزها.

فالأفغاني حين نزل مصر قد واجه نظام الخديوي إسماعيل[1] وممارساته المستبدة، مستغلا تأييد الخديوي توفيق[2]، وحاول زرع وعي سياسي في الجماهير والطبقة المتوسطة، "وقد برع الأفغاني في استخدام مهاراته التنظيمية العالية وقدراته الفائقة على مخاطبة وتعبئة الجماهير وتعبئتهم، وذلك من أجل بناء قاعدة شعبية عريضة مطالبة بالإصلاح، خاطب الأفغاني فئات ذات خلفيات ثقافية واجتماعية وتعلمية ومهنية مختلفة"[3]، بل إنه قد نجح في

---

(1) . (1245 – 1312 هـ = 1830 – 1895 م): إسماعيل (باشا) بن إبراهيم بن محمد علي الكبير: خديوي مصر. ولد في القاهرة، وتعلم بها ثم في فرنسة. وولي مصر سنة 1279 هـ وهو أول من أطلق عليه لقب (الخديوية) من رجال أسرته، وكان مسرفا في الإنفاق على ملاذّه وعلى مشروعاته. ولي مصر وعليها من الدين ثلاثة ملايين جنية. واعتزلها وعليها نحو مئة مليون جنية. وأنشأ حكومة دستورية. ورضي بالمراقبة الأجنبية لخزائن مصر. وطلبت حكومتا انكلترة وفرنسة من حكومة الآستانة عزله، فعزل سنة 1296 هـ (1879 م)". الأعلام، ج 1/ ص 308، يُنظر: جورج جندي، إسماعيل كما تصوره الوثائق الرسمية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م، وإلياس الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا، مؤسسة كلمات للترجمة، القاهرة، 2013م.

(2) . الخديوي تَوْفِيق: (1269 – 1309 هـ = 1852 – 1892 م) محمد توفيق (باشا) بن إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي: أحد الخديويين بمصر. ولد وتعلم بالقاهرة، وتقلد نظارتي الداخلية والأشغال، فرياسة مجلس النظار. وكان أكبر أبناء (إسماعيل) فلما عزل أبوه عن الخديوية، تولاها (سنة 1296 هـ 1879 م) ببرقية من الآستانة تبعها على الأثر (فرمان) سلطاني بولايته. وفي أيامه أُنشئ نظام الشورى، وأُنشئت المحاكم الأهلية، وجدّد بعض الترع، وأُقيمت عدة قناطر كبيرة. وتكاثرت في عهده الأحداث فصبر لها. وفي زمنه نشبت ثورة عرابي باشا (سنة 1299 هـ)وتوفي في القاهرة، الأعلام، ج 6/ ص 65، وجورجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي، 2012م، ج 1/ ص 61، ميخائيل شاروبيم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2: 1425 هـ/ 2004م، ج 4/ ص 269.

(3) . أحمد علي سالم، الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون، ص 50.

تجنيد القيادات التي قادت الثورة العرابية فيما بعد[1]، والتحق بالمحفل الماسوني الشرقي تحقيقا لذلك[2].

لكن مجهوداته لم تؤتِ المتوقَّع منها، فقد انقلب عليه الخديوي توفيق، وتمّ نفيه إلى الهند، لكن أتباعه قاموا بالثورة العرابية سنة 1881م، التي انتهت باحتلال الإنكليز لمصر سنة 1882م[3].

أمّا محمد عبده فقد شارك في الثورة العرابية، ونُفي لمّا فشلت، لذلك فقد تشكّلت لديه قناعة أن الجماهير العربية ليست على وعي كاف للتغيير السياسي الجذري، وأن الأجدى هو العمل على التربية الفردية والجماعية قبل التفكير في التغير السياسي[4].

وهو ما عبّر عنه في مقال "**السلطة للصفوة المستنيرة**"، فقال "إن أول ما يجب أن يُبدأ به: التربية والتعليم، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيَّدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح، ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة واستشارتها إياهم في الأمر بمجالس خاصة تنشأ في المديريات والمحافظات، وليس من الحكمة أن تُعطى الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد، وكمال التربية المؤهِّلة والمُعِدّة للتصرف المفيد"[5].

---

(1) . محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص 59- 60- 244- 245.

(2) . المرجع نفسه، ص 57- 59.

(3) . الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 51.

(4) . محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1408هـ/ 1988م، ص 187.

(5) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 343.

إلى أن يقول "إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة، وصار لهم رأي عام...إنه لم يُعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك"[1].

فالتغيير في منظور محمد عبده "يبدأ أولا بإصلاح الفكر الديني واستعادة حيوية الإسلام ودوره في النهضة والتنمية وتحريك عجلة الاقتصاد والتغيير، ثم نشر التعليم والتربية لدى الأمة والمجتمع، وتؤدّي هذه التغييرات إلى بروز وعي مرتبط بمصالح سياسية واقتصادية لدى الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا يدفع بهما إلى ممارسة العمل السياسي من أجل انتزاع حقوقها السياسية، ما يؤدي إلى تقييد السلطة والسير بمسار الإصلاح السياسي"[2].

---

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 344.

[2] .عبد الرحمان ساسي، الإصلاح السياسي في الفكر العربي الحديث ـ قراءة في فكر محمد عبده ومالك بن نبي ـ، مجلة الناقد للدراسات السياسية، المجلد 5، العدد 2، 2021م، ص 125، وانظر: منير صغيري، الفكر الإصلاحي التجديدي للشيخ محمد عبده، وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر (1903 -1931)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 6، سنة 2013، ص 264.

وقد فصّل بيان ذلك في مقال "**الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد**"، قال رحمه الله "أنه ما قام مصلح في أمة من الأمم بعمل من الأعمال تغيرت له حالة الأمة، وارتقت بهم من الحضيض إلى القمة، إلا بعد أن استعدت تلك الأمة لقبول ذلك الإصلاح بتأثير الزمان، وتقلب الحَدَثان، أو انتشار العلم والعرفان، فللإصلاح شرطان: أولهما استعداد الأمة لقبوله، والثاني الزعيم الداعي إليه من طريقه الطبيعي مع الكفاءة والاضطلاع، فإذا ظهر مثل هذا الكفء للقيام بالإصلاح في قوم ورآهم غير مستعدين لقبول إصلاحه فإنما يشتغل بالسعي في إعدادهم وتهيئتهم للأخذ بأركان ذلك الإصلاح، ولا يدعوهم إليها في أول الأمر، وربما يقضي عمرَه في إيجاد الوسائل غير بائح بسر من أسرار المقاصد، إلا ما يودعه في أطواء الكلام، من الإجمال والإبهام، كالكناية والتورية، وما يشبه الإلغاز والتعمية"[1]، فالذي يريد الإصلاح لا بد أن يبدأ بتهيئة المجتمع للاستعداد للتغيير، لا أن يبادر هو بذلك في مجتمع غير مستعد له.

كما أنه يرى أن صلاح المسلمين لا يكون إلا عن طريق مستبدّ عادل (مستبدّ مصلح)، كما صرح بذلك قائلا "المصلح إمّا داعٍ ذو بيان، يستصرخ الشعور والوجدان، ويستنفر العقل والجنان، دالاً على طريق الإسعاد، هاديًا إلى سبيل الرشاد، وإمّا ملك مستبد، حكيم مستعد، على أمة خاملة، ورعية جاهلة، يحملها بالقهر والإلزام، على ما يُطلب ويُرام، وكل منها مطالب بمراعاة استعداد الأمة ودرجة قابليتها"[2].

---

[1] . مجلة المنار، ج 4/ ص 681.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها، والأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 55-57.

وإن كان بعض الباحثين يعلّل ذلك بأنه مطلب ظرفي وظيفي، وليس مطلبا مطلقا، حيث "أن مفهوم "**الحاكم المستبد العادل**" في فكر محمد عبده ليس مطلبا دائما، بل هو "**مطلب وظيفي**" لمرحلة تاريخية معينة يساهم من خلالها الحاكم برفع درجة استعداد الأمة أو المجتمع وقدرته على تولي شؤونه السياسية مباشرة، بعد أن تنتشر المعارف والأعمال الاجتماعية وتكون مؤهلة لذلك"[1]، وهذا كان أحد نقاط الخلاف بين محمد عبده وشيخه الأفغاني[2].

أمّا الأستاذ رشيد فقد كانت مقاومة الاستبداد أحد السمات البارزة في مسيرته، وقد بدأ في ذلك منذ كان في قريته "**القلمون**"[3].

وقد انتقد بعض القضايا السياسية، مثل بعض القضايا السياسية المتعلقة بالدولة العثمانية في الأعداد الأولى من مجلة المنار، ولعل أبرز الأعمال السياسية التي نشرها الأستاذ رشيد في مجلته هو كتاب "**أم القرى**" لعبد الرحمان الكواكبي، والذي دعا إلى إصلاح سياسي جذري في العالم الإسلامي[4].

الجامعة الإسلامية:

(1) . الإصلاح السياسي في الفكر العربي الحديث، ص 125، محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1: 2010م، ص 44.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1/ ص 84.

(3) . سبق وأشرنا إلى طرف من ذلك في معرض الترجمة للأستاذ رشيد.

(4) . الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 64.

على أن محاربة الاستبداد كان الخطوة الأولى للوصول إلى الهدف الأسمى عند أقطاب المدرسة العقلية، وهو إقامة دولة إسلامية تجمع المسلمين تحت لوائها، وتمنع عنهم ما يحيق بهم من أخطار وتحديات، وتزيل ما بينهم من عداوات وبغضاء[1].

ويشرح محمد عمارة معنى الجامعة الإسلامية، فيقول "فالجامعة الإسلامية تعني في الأساس ذلك التيار الفكري والسياسي الذي أبصر قادته وأنصاره أن هناك عددا من التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب والأمم الإسلامية، سواء أكانت تلك التحديات آتية من داخل الأوطان الإسلامية، كالتخلف الفكري والروحي والانحدار الحضاري والسياسي والصراعات الإقليمية والقبلية، أو آتية من الخارج في شكل المد الاستعماري والامبريالي الذي زحف من أوربا على الشرق، وخاصة في القرن التاسع عشر "[2].

لكن هذا الحلم يصطدم بواقع الاختلاف الشديد بين المسلمين من حيث الثقافات والظروف والمشكلات والتحديات، وهو أمر يجعل انضواءهم تحت حكم خليفة واحد أمرا متعذّرا عسير التحقق.

---

[1] . سيد هادي خسرو شاهي، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، (ضياء الخافقين)، ، السنة الأولى، 1892م، مركز البحوث الإسلامية، 1379 هـ، ج 2/ 30-39، للمزيد: قدري حافظ طوقان، جمال الدين الأفغاني آراؤه وكفاحه وأثره في نهضة الشرق، مجلة تبيّن للدراسات والأبحاث، العدد 4، 2013م، ص 229.

[2] . محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1414 هـ/1994م، ص 50.

لذلك فقد طرح الأفغاني مفهوم دولة إسلامية لامركزية، بحيث تحافظ كل دولة على سيادتها، "يمثل الدين الإسلامي عند الأفغاني عامل قوة يؤلّف بين قلوب جميع الإخوة في الدين الواحد برباط أشد قوة من الصلة القائمة على الرابطة القومية، بغض النظر عن الانحدار المذهبي والعرقي التي تُعَدّ بدورها عوامل فرقة بين المسلمين، ليغدو الدين مدخلا دافعا لوحدة الكلمة وزيادة المنعة وبناء التحالف بين البلاد الإسلامية ضد المستعمرين والغزاة"[1].

ويستشهد الأفغاني في ذلك بحال الأوربيين ونظام حكمهم، فيقول "انظروا إلى العالم الغربي، ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بمميّزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة (وأهمها العلم بالواجبات، سواء كانت لهم ومعرفة وجوه المطالبة بها، أو عليهم والمسارعة لأدائها) انتفى من بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة وسَوق الأمة على هوى السلطان"[2].

وحتى يتحقق هذا الطموح، فإن الأفغاني سعى إلى إقناع الدول الإسلامية المستقلّة بالفعل في ذلك الوقت أن تكون مركزا للخلافة لكي تجمع المسلمين حولها، فقد حاول إقناع شاه إيران بتمثيل هذا الدور، لكن الأمر باء بالفشل بعد أن ساءت العلاقة بين الأفغاني وشاه إيران[3].

---

(1) . رائد صالح علي، العلاقات الدولية في الفكر السياسي العربي الإسلامي ـ جمال الدين الأفغاني أنموذجا ـ، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد الثالث، العدد الثاني، 2014م، ص 197.

(2) . سيد هادي خسرو شاهي، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني، إعداد: دار الشروق الدولية، القاهرة، ط1: 1423 هـ/ 2002م، ص 86، والمختار بنعبدلاوي الإسلام المعاصر، قراءة في خطابات التأصيل، ، دار التميز، دمشق، ط1: 1998م، ص 166.

(3) .الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 56، موقظ الشرق، ص 76.

ثم اختار الدولة العثمانية، لأنها أقوى دولة إسلامية وقتها، وهي الوحيدة القادرة على الوقوف ندا للدول الغربية[1]، لكن الأمر انتهى بمأساة وفاته مسجونا في الآستانة كما سبقت وذكرنا في معرض الترجمة له رحمه الله.

بالنسبة للإمام محمد عبده، فإنه لم يكن له اهتمام بالغ بموضوع الوحدة أو الخلافة، "فلا يُعرف عن عبده أنه طوّر نظرية أو برنامجا للوحدة الإسلامية على غرار ما فعل الأفغاني مثلا...كما لا يُعرف عن عبده أنه عمل على إنجاز فكرة الجامعة الإسلامية بعد أن فارق أستاذَه الأفغاني نتيجة انهيار تنظيم العروة الوثقى وتوقف مجلته عن الصدور"[2].

أمّا الأستاذ رشيد فقد تحمّس لفكرة الوحدة الإسلامية، بل صرّح أن أحد أسباب إعجابه بمجلة "**العروة الوثقى**" هو تأكيدها على وحدة المسلمين الجنسية، "وأن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرّقهم نسب ولا لغة ولا حكومة"[3].

وحرصه على موضوع الوحدة بين المسلمين جعله يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية الجامعة للمسلمين، وذلك ـ كما فعل الأفغاني ـ بتأييد الدول الإسلامية؛ فقد دعم الدولة العثمانية باعتبارها جامعة الخلافة، ثم دعم الكماليين الذين ظن أنهم يريدون إزالة الظلم، ثم دعم الشريف حسين[4].

---

(1) .الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 56، موقظ الشرق، ص 80.

(2) .الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 62.

(3) .تفسير المنار، ج 1/ ص 11، ومحمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، لبنان، ط3: 1406هـ، ص 275 وما بعدها.

(4) .الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، ص 70 وما بعدها، وقد عرضنا هذه المواقف للشيخ رشيد في وارد ترجمة حياته رحمه الله.

فدعم هذه الأطراف كان سببه رغبته في إقامة دولة تجمع المسلمين تحت لوائها، وهذا يفسر لنا سبب انقلابه على هذه الأطراف لمّا بانت نواياها الحقيقية[1].

وعلى طرف آخر، فإن الأستاذ رشيد قد ألّف كتابه "**الخلافة**"، طرح فيه تصوّره لنظام الحكم في الإسلام[2].

محاربة الاستعمار

أمّا عن محاربة الاستعمار، فقد أنشأ الأفغاني جمعية "**العروة الوثقى**" التي كان الهدف وراءها إثارة الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الإنجليزي[3]، وهو الخط الذي سارت عليه مجلة "**العروة الوثقى**"[4].

أمّا الأستاذ رشيد، فقد سبقت الإشارة إلى جهوده في التحذير من خطر اليهود في فلسطين، واحتلال إيطاليا لليبيا، أو ما يُعرَف ب"**المسألة الشرقية**"[5].

المطلب الثاني: الإصلاح الديني والفكري

جبهة أخرى خاضها أقطاب المدرسة العقلية الحديثة، وأدلَوا فيها بدلائهم، وهي جبهة إصلاح الفكر الإسلامي وتخليصه ممّا علق به من شوائب وعوائق منعَتْه من النهوض والانطلاق، وهو ما انعكس على واقع الأمة الإسلامية في مختلف الميادين، ونُجْمِل ذلك في نقاط:

---

(1) . للمزيد من التفصيل: سمير أبو حمدان، الشيخ رشيد رضا وخطاب التأصيل، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1413هـ/ 1992م، ص 147-161.

(2) . محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2015م.

(3) . لماذا لم ينتقد الأفغاني سياسات فرنسا رغم أنها محتلة؟.

(4) . جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص 253.

(5) . مجلة المنار، ج 14/ ص 750، وقد مرّ معنا في موضع ترجمة حياة الأستاذ رشيد.

أولا: إعادة الاعتبار لمكانة العقل

يتفق رجال المدرسة العقلية أن ما أصاب المسلمين من تخلّف وتَرَدٍّ سببه الأساس هو جمودهم الفكري، وتعطيلهم العقل عن العمل والتفكّر، وركونهم إلى أوهام وضلالات حجبت عنهم نور الحقيقة وشعاع البصيرة، فكان جهدهم منصبًّا على تحرير العقل وإعطائه مكانة تليق به.

وهو ما أكّده عبد العزيز جاويش الذي يرى أن الإسلام دين الفطرة والعقل[1].

ويقول محمد فريد وجدي "بهذه القواعد الإلهية نال العقل حريته، وتخلص من أوثاق كان يرسف فيها ويتعثر في أصفادها، وصار هو المرشد الحقيقي للإنسان، وهي الوظيفة التي خلقه لأجلها الملك الديان، كما صار هو المميّز الأكبر لأفراد النوع الإنساني في الأفضلية بعد أن كان المميز فيها العبادة الظاهرية والتقوى العضلية"[2].

أمّا الشيخ محمد عبده فقد خطا في ذلك خطوات أبعد، فقرّر أن الأصل الأول في الإسلام هو النظر العقلي، قال رحمه الله "فأول أساس وُضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"[3].

ولكن ماذا لو تعارض النقل مع العقل؟.

يقرّر محمد عبده أن الأصل الثاني من أصول الإسلام هو تقديم العقل على النقل[4].

---

[1] . عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال، القاهرة، 1952م، ص 136.

[2] . محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام، دار الترقي، مصر، 1319 هـ/ 1901م، ص 64.

[3] . محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، القاهرة، ط3: 1988م، ص 69.

[4] . المرجع نفسه، ص 70.

فالعقل هو الأصل الأول، وتقديمه على النقل هو الأصل الثاني من أصول الإسلام.

أمّا الأصول الأخرى[1]، فقد قرّر رحمه الله أن العقل هو الحَكَم فيها دائما، "وهكذا راح الإمام يعدد بقية أصول الإسلام لينتصر دائما لحكم العقل كلما أشكل الأمر"[2].

بل إن الإمام محمد عبده قد نقل الإجماع في ذلك، بل نسب الرأي المخالف إلى مَن لا يُنظر إليه، ولا يُعتدّ بخلافه، قال رحمه الله "اتفق أهل الملة إلا قليلا ممّن لا يُنظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقتان: طريقة التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[3].

فإذا تعارض النقل مع العقل، فإنّا نأخذ بما حكم به العقل، ونفوّض النقل أو نؤوّله ليوافقَ ما قرّره العقل[4].

وقال في موضع آخر "فالعقل البشري وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة"[5].

لكن إذا كان العقل لا يستطيع وحده الإرشاد إلى السعادة، فلمَ يكون حَكَما على النقل؟، وما طبيعة العلاقة بين العقل والنقل؟.

---

(1) .الأصل الثالث: البعد عن التكفير، الأصل الرابع: الاعتبار بسنن الله في الخلق، الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية، الأصل السادس: حماية الدعوة لمنع الفتنة، الأصل السابع: مودة المخالفين في العقيدة، الأصل الثامن: الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

(2) .زاهد خلف روسان، موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها الإسلام، مجلة جامعة دمشق: المجلد 18، العدد 3و4، 2002م، ص 0 14.

(3) .الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ص 70.

(4) .انظر الإسلام دين الفطرة، ص 132، 134.

(5) . محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3/ ص 412.

العلاقة بينهما تكون علاقة توافق وانسجام، فلا يكون أحدهما مخالفا للآخر، "لقد أعطى محمد عبده مفهوما لطبيعة العلاقة بين العقل والنقل، وهي تتميّز عنده بالتكامل، فلا صواب مطلق للعقل من دون النص النقلي، خصوصا فيما تعلّق بما وراء الطبيعة، ولا يمكن أن يُفهَم النقل من دون العقل "[1].

فهل يمكن أن نقول إن عقلانية محمد عبده تقف في مكان وسط بين التمسك الحرفي بالنقل، وبين إطلاق العنان للعقل، وذلك بالتأكيد على ضرورة التوفيق بينهما، يقول محمد عمارة "هكذا تكلم الإمام محمد عبده ...من موقع الوسطية الإسلامية الجامعة، ومن موقع الرفض والنقد للغلو ـ مطلق الغلو ـ، غلو التفريط الذي انحازت إليه (السلفية الوهابية) التي جافَت العقل، وكأنها خلطت بينه وبين "**الهوى**"، وغلوّ الإفراط الذي انحازت إليه المادية الغربية التي ألّهت العقل، فجعلت سلطانه فوق كل سلطان، حتى سلطان العلم الإلهي، الكلي والمطلق والمحيط "[2].

ثانيا: محاربة التقليد

وحتى يتسنّى للعقل أن يتحرر وينطلق، لا بد أن يتخلص من قيد كبّله طويلا، وجعله رهنا للماضي، هو قيد التقليد، وقد حذّر منه أقطاب المدرسة العقلية، ونصّوا على خطره وضرره.

---

[1] . منير صغيري، الفكر الإصلاحي التجديدي للشيخ محمد عبده وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر، مرجع سابق، ص 263.

[2] . محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005م، ص 79، وص 63.

قال رحمه الله "أنحى الإسلام على التقليد، وحمل عليه حملة لم يردّها عنه القدر، فبددت فيالقَه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصولَه الراسخة في المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم"[1].

بل إنه يعرّف التوحيد بأنه التصديق بالدليل لا بالتقليد[2].

فأخطر الأمور التي أُصيب بها العقل المسلم في عصور الانحطاط هو ركونه إلى التقليد، وعدم النظر والتفكّر، "ومنذ البداية أدرك الأستاذ الإمام أن "**التقليد**" و"**الانقياد**" هما أخطر القلاع وأمنع الحصون التي يحبس فيهما أنصار هذَيْن التيارين عامة وجمهور الناس، فأهل الجمود من "**طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم**" قد أضفَوا "**قداسة**" "**الدين**" على "**فكر**" العصور المظلمة، فمنعوا التفكير فيه والاجتهاد في قضاياه، ومن ثم أصبح "**التقليد**" و"**الانقياد**" حائلا دون مجرد التفكير في التجديد"[3].

ويقول عبد العزيز جاويش في كتاب "**الإسلام دين الفطرة**" "ومن الآيات التي هزمت أشياع التقليد، المعطّلين لعقولهم في كل زمان ومكان شر هزيمة، قوله تعالى في الآيات: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ الإسراء: ٣٦ ، و: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ يونس: ٤٣ "[4].

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3/ ص 454.

(2) .محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، مصر، ط1: 1414 هـ/ 1994م، ص 32.

(3) .محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 51.

(4) .الإسلام دين الفطرة، ص 130.

وعند الأستاذ رشيد فالأمر أوضح، والتحذير من التقليد أشدّ، فمن ذلك قوله في الأصول والقواعد الشرعية العامة في سورة البقرة "القاعدة الثالثة عشر: بطلان التقليد"[1]. ويقول في موضع آخر "ولكن رؤساء التقليد حالوا بين المسلمين وبين متاب ربهم"[2].

وعن قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡىٌ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ١٧١ ﴾ البقرة: ١٧١ ، يقول رحمه الله "والآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين"[3]، وإلى التقليد يرجع ما حلّ بالأمة من خلاف وشقاق[4].

وقد عقد رحمه الله فصلا في بيان بطلان التقليد وشبهات أهله[5].

فحتى تنهض الأمة الإسلامية من جديد، لا بد أن يتحرّر العقل من تقليد السابقين لكي يكون قادرا على فهم النص وفق المعطيات الزمانية والمكانية التي يعيشها، ولا يكتفي باجتهادات السابقين التي كانت في ظروف مختلفة ومعطيات مبايِنة لعصرنا الحاضر.

ثالثا: التأكيد على السنن الإلهية

---

(1) .تفسير المنار، ج 1/ ص 95.

(2) .المرجع نفسه، ج 2/ ص 66.

(3) .المرجع نفسه، ج 2/ ص 77.

(4) .المرجع نفسه، ج 2/ ص 87.

(5) .المرجع نفسه، ج 7/ ص 172. للمزيد: تفسير المنار، ج 5/ ص 374 – ج 7/ ص 121-ج 7/ ص 169-ج7/ ص 230، وفي مجلة المنار: ج 1/ ص 79-ج 1/ ص 730-ج 1/ ص 830-ج 3/ ص 73-ج3/ ص 705-ج4/ ص 161-ج4/ ص 361-ج 6/ ص 173- ج 7/ ص 121-ج 8/ ص 294....

عاصر أقطاب المدرسة العقلية أحداثا عظاما، ومصائب تترى حلّت بالأمة الإسلامية، من تخلف وفقر واحتلال، وما يرَونه من تقدّم علمي وفكري عند الغرب، وقد كان المفكرون والمصلحون يألمون لواقع أمتهم المزري، ويحاولون معرفة الأسباب التي أدّت إلى ضعف المسلمين وهوانهم، وكذا الأسباب التي جعلت الغرب على ما هو عليه من تقدّم ورقيّ.

وتتوارد عبارات أقطاب المدرسة العقلية أن المصائب التي ابتُلي بها المسلمون ليست سوى من كسب أيديهم، فتقصيرهم في الأخذ بأسباب العزة والمجد في الدنيا هو الذي أوصلهم إلى الحال التي هم عليها، وهذا يؤكّده الأفغاني بالقول "إن المسلمين ما ابتُلوا بالنكبات إلا لمّا قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامرَ دينهم"[1].

ويبيّن الأفغاني سبب قعود المسلمين عن اللحاق بركب الأمم العزيزة، وهو شيوع عقيدة الجبر الباطلة بينهم، وخلْط المسلمين بينها وبين عقيدة القضاء والقدر التي هي من أصول العقيدة الإسلامية، "وكان هذا سببا في رزيئتهم ببعض المصائب التي أخذَتْهم بها الحوادثُ في الأعصر الأخيرة"[2].

فجهل المسلمين بهذه السنن وعدم الأخذ بها، والاتّكال على فهم سيرورة الحياة على مفاهيم خاطئة أهمها عقيدة الجبر، لذلك، فرجال المدرسة العقلية يؤكّدون أن للأمم والمجتمعات قوانين وسننا تحكمها وتنظم سيرها، وأن ما يصيب أي أمة من قوة وضعف وفقر وغنى ليس سوى تجليات لهذه السنن ومظاهرَ لها.

---

[1] . جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ج 5/ ص 164.

[2] . المرجع نفسه، ج 5/ ص 171.

وقد خطى محمد عبده في ميدان السنن خطوة أخرى، ولم يقف عند حدّ الإشارة كما كان الحال في مجلة "**العروة الوثقى**"، بل انتقل إلى مرحلة التصريح بوجود هذه السنن، ومحاولة إعطاء تعريفٍ لها، يقول رحمه الله "القرآن الكريم باعتباره كتاب هداية فإنه يشير، بل يصرّح أن لله تعالى في الأمم والأكوان سننا لا تتبدّل"[1]، وبالتالي، يجب على مَن "يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام، ويقيسَ أفعاله عليه، ويبني تصرفاته وفق مقتضياته، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء"[2].

وبلغ به التشديد على ضرورة معرفة السنن إلى درجة أن جعل طلب السعادة وتجنّب مدارك الشقاء بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا هو الشرك الذي كانت عليه الوثنية، وقد جاء الإسلام لمحوه[3].

وقد استلهم الأستاذ رشيد هذا المفهوم من معلّمَيْه[4].

فاهتمام هذه المدرسة بقضية إصلاح المجتمع أدّى بها إلى البحث عن الأسباب المؤدية إلى فساده، وكذا الأمور المسبِّبة لصلاح حاله، وذلك من أجل "أن تربط الناسَ بالقرآن، وبيان هديه في شؤون الحياة المدنية والسياسية والاجتماعية التي يعيشونها...وذلك من خلال بيان ما فيه من سنن الكون ونُظُم الاجتماع لمعالجة مشاكل الأمة الإسلامية"[5].

---

[1] .الأعمال الكاملة الإمام محمد عبده، ج 3/ ص 303.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3/ ص 303، وقد جعل الاعتبار بسنن الله في الخلق الأصل الرابع من أصول الإسلام، انظر: الإسلام والنصرانية، للإمام محمد عبده، ص 72.

[3] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3/ ص 404، للمزيد: محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، ص 83 وما بعدها.

[4] .وقد وقفنا على منظوره رحمه الله في مبحث السنن في الباب الثالث.

[5] .دلال بنت كويران بن هويمل، التجديد في التفسير الحديث، (أطروحة دكتوراه)، جامعة أم القرى، السعودية، 1435 هـ/2014م، ص 284.

المطلب الثالث: الإصلاح التربوي التعليمي والاجتماعي

محور آخر كان محل اهتمام رواد المدرسة العقلية الحديثة، وسَعَوا فيه جهدهم، هو مجال التربية والتعليم، وذلك لاقتناعهم أن لا صلاح للأمة إلا بالتربية، ولا فلاح إلا بالتعليم.

فالأفغاني رحمه الله كان الغالب على نشاطه ـ كما ألمعنا ـ هو الجانب السياسي، ومع هذا فقد كان يَعقد مجالس يعلّم فيها طلبة العلم، مثل مجالسه لمّا كان في مصر.

أمّا تلميذه الإمام محمد عبده فقد أولى الأمرَ أهمية تليق به، وذلك راجع ـ فيما يرجع ـ إلى معاينته لعقم الأساليب التعليمية في جامع الأحمدي، وفي الأزهر لمّا كان مجاورا فيه، فضلا عن تغيّر نظرته لطريق الإصلاح، واختياره طريق التربية والدعوة، بدل النضال السياسي.

فقد شدّد رحمه الله على ضرورة إصلاح المدارس الموجودة وقتها، مثل المدارس الأميرية[1]، والجمعية الخيرية الإسلامية ثم قدّم طرية إصلاحها[2].

والأمر نفسه مع المدارس الأجنبية التي يعزف عموم المصريين عن تعليم أولادهم فيها، والكتاتيب الأهلية التي كانت منتشرة في مختلف القرى والمدن المصرية، فيصف حالها بأن القائمين عليها لا يعرفون شيئا غير حفظ القرآن لفظا دون المعنى، وإصلاحها يكون بتعليم القائمين عليها بعض العلوم الأخرى، وبما أن معظم المعلمين فيها هم خطباء وأئمة مساجد، فلا بد أن تكون الكتاتيب تحت إشراف وزارة المعارف[3].

---

(1) . الأعمال الكاملة الإمام محمد عبده، ج 3/ ص 29، حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، دار عالم الكتب، السعودية، ط1: 1414 هـ/ 1994م، ج 1/ ص 246.

(2) . الأعمال الكاملة الإمام محمد عبده، ج 3/ ص 171، وقد خطب الأستاذ الإمام محمد عبده في احتفال الجمعية الخيرية الإسلامية سنة 1314 هـ/ 1896م، نشرته مجلة المنار، ج 26/ ص 756-759.

(3) . اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، ص 247.

وكذا المدارس الابتدائية، ومشكلتها في طغيان الجانب النظري، وإصلاحها يكون بتغليب الجانب العملي فيما تقدّمه من معارف، مثل علم الحساب الذي يجب تقديمه للطالب بصورة عملية واقعية، لا مجرد مسائل نظرية.

وأيضا المدارس التجهيزية والمدارس العالية، ومشكلتها الأساس غياب جانب التربية فيها، فالواجب تعليم المتعلمين فيها العقائد الدينية حتى يعملوا لاحقا بما علموا[1].

إصلاح الأزهر:

مثّل الأزهر ـ ولا زال ـ صرحا علميا متينا، تتوجّه إليه قلوب طلاب العلم والعلماء، وتشخص إليه أبصار العامة والخاصة من المسلمين، "ولقد لبث الأزهر طوال الأجيال المتعاقبة من السنين أكبر جامعة إسلامية في الشرق، بل في العالم كله، وكان الدور الذي لعبه خلال هذه القرون المتوالية في سياسة العالم الإسلامي من أخطر الأدوار التي عرفها التاريخ "[2].

لهذا، فمسألته إصلاحه لا تقف عند حدود جدرانه فقط، بل تتعداها إلى الأمة الإسلامية كلها، فإصلاح الأزهر إصلاح الأمة الإسلامية[3].

والواقع أن إصلاح الأزهر كان موضوعا اعتمل طويلا في قلب وذهن الشيخ محمد عبده، وذلك لما عاينه من سوء حاله كما أسلفنا، وهو ما صرّح به قائلا "إن نفسي توجّهت إلى إصلاح الأزهر منذ أن كنتُ مجاورا فيه "[4].

---

(1) .الأعمال الكاملة الإمام محمد عبده، ج 3/ ص 119إلى ص 121.

(2) .محمود أبو العيون، الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، 1368 هـ/ 1949م، ص 13.

(3) .عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص 189.

(4) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3/ ص 193.

أمّا عن حال الأزهر قبل شروع الإمام في إصلاحه فقد كان التسيب وعدم الاهتمام أبرز ملامحه، فقد كان يلجأ إليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة[1]، في حين أنه مؤسسة علمية أساسا.

ويصف العقاد جانبا من تلك المشكلات تتلخص في امتيازات المشايخ، وعقم التعليم، وغياب الصحة[2].

أمّا عن العملية التعليمية نفسها، فقد كان أكبر المشكلات هو عدم وجود نظام في التدريس، وانعدام مبالاة الأستاذ بحضور الطلبة أو غيابهم، ومقدار فهمهم من عدمه[3].

وهو ما اتجهت إلى إصلاحه جهود الإمام محمد عبده، ، وكان ذلك على محورين:

المحور الأول: صوري، ويتضمن النظام الذي وضعه للقضاء على ما كان عليه الأزهر من الفوضى في التعليم والحياة البدنية والدينية، ويشمل كذلك توسيع دائرة العلوم والمعارف وترقية اللغة العربية[4].

وقد اتخذّ الإمام مجموعة قرارات في هذا الصدد، منها:

- تحديد مدة الدراسة من خلال ضبط توقيت بداية السنة الدراسية ونهايتها[5].
- عقد امتحانات سنوية مع مكافأة الطلاب المتفوقين.
- إلغاء بعض الكتب العقيمة، كالشروح والحواشي والتقارير.

---

(1) .أعمال مجلس إدارة الأزهر، وهو كتاب لم يُعرف مؤلفه، وقد أورده الأستاذ رشيد في مجلة المنار، ج 8/ ص 340.

(2) .عباس محمود العقاد،عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2013م، ص 112.

(3) .عائشة بن جلول، الفكر الإصلاحي عند محمد عبده، 2017م، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص 37.

(4) .الإمام المجاهد رشيد رضا، ص 198.

(5) .محمد بن إبراهيم الأحمدي الظواهري العلم والعلماء ونظام التعليم، ، ص 73.

ـ تقسيم العلوم إلى علوم المقاصد، كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصوله والأخلاق، والعلم الثاني هو علم الوسائل، كالمنطق والنحو والبلاغة والحساب والجبر.

ـ سعى إلى إدخال دروس ومحاضرات جديدة في التاريخ والجغرافيا والرياضيات والفلسفة[1].

والمحور الثاني: معنوي، ويُقصد به إصلاح العقول بالاستقلال في العلم والفهم وصحة القصد، بما يفضي إلى ارتقاء الأمة في دينها ودنياها، ثم إصلاح الأخلاق بالصدق والإخلاص وعزة النفس[2].

لكن دعوته هذه تم رفضها ومحاربتها من طرف الخديوي الذي كان على خلاف مع الشيخ محمد عبده، وقد ألقى الخديوي خطابا ألمح فيه إلى رغبته في استقالة محمد عبده، فقال: إنه مستعد لقبول استقالة من يستقيله جَرْيا على عادته في ذلك[3].

وكذا مشايخ الأزهر الذين كانوا مستفيدين من الوضع القديم، فقد تشكّل حزب معارض لدعوة إصلاح الأزهر، برئاسة محمد الرفاعي والشيخ المنصوري، وقُدّمت شكاوى إلى الخديوي الذي كان يريد عزل الشيخ محمد عبده لولا تدخّل "**كرومر**"، فاستقال الإمام من مجلس إدارة الأزهر في 17 محرم 1322هـ/ 1905م، وهي سنة وفاته رحمه الله[4].

---

(1) . زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ص 107.

(2) . رشيد رضا، الإمام المجاهد، ص 198.

(3) . انظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، دارسة وتقويم، دار القلم، لبنان، ط3: 1977م، ص 27.

(4) . رشيد رضا الإمام المجاهد، ص 207.

وفي تقويم محاولة الشيخ محمد عبده يرى محمد عمارة أن نظرة الشيخ للإصلاح التربوي كانت مثالية لا واقعية[1]، "وخطأ الرجل الأكبر أنه قد حدّد أهدافا كبرى، ثم اتخذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف"[2].

ويمكن القول إن السبب الأكبر هو أنه كان وحيدا في مواجهة قوتيْ الخديوي ومشايخ الأزهر، وكلاهما كان مستفيدا من الوضع القديم، ولم يكن له رحمه الله قوة تدعمه إزاءهما.

وعند الأستاذ رشيد فقد مرّ معنا جهوده في إصلاح التعليم، فقد شارك إمامَه في مهمة إصلاح الأزهر، وذلك بنشر آراء شيخه في المنار، وكذا تأليفه لكتاب "**المنار والأزهر**" الذي عرض فيه حال الأزهر، ورؤيته لإصلاحه، وكذا بعض المؤامرات التي حيكت ضده وشيخَه[3].

أمّا الجانب العملي، فقد أنشأ مدرسة الدعوة والإرشاد لتخريج جيل من العلماء القادرين على الدعوة بين المسلمين وغير المسلمين. وقد أوردنا ذلك في معرض ترجمة حياته رحمه الله.

والأمر نفسه حاوله الشيخ محمد مصطفى المراغي، الذي شغل منصب شيخ الأزهر، وقد مرّ معنا جانب من جهوده الإصلاحية في ذلك.

وكذا محمد فريد وجدي الذي كان شيخا للأزهر مدة من الزمن.

---

(1) .الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، ص 213.

(2) .المرجع نفسه، ص 235.

(3) .ومن ذلك مقال له في مجلة المنار بعنوان "محاورة في إصلاح التعليم في الأزهر، ج 1/ ص 822.

وعبد العزيز جاويش الذي سعى إلى إصلاح الأزهر مقتفيا أثر شيخه الإمام محمد عبده، وأرسل بعثات إلى أوربا، لكن مكائد الاحتلال البريطاني حالت دون وصوله إلى هدفه المنشود[1].

والإمام الشيخ شلتوت الذي عُيّن شيخا للأزهر منذ 1958م إلى حين وفاته رحمه الله.

فهذه الجهود المتوافقة في الهدف تنبئ عن مكانة إصلاح التعليم عموما، والأزهر بوجه خاص لدى أقطاب المدرسة العقلية الحديثة.

[1] .أنور الجندي، عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع، ص 181.

المبحث الثالث: أهم الانتقادات الموجهَّة إلى المدرسة العقلية الحديثة

سنورد طرفا ممّا انتُقد به أقطاب المدرسة العقلية، على أن القصدَ هو عرض الانتقادات مع بعض الملاحظات، دون خوضٍ في الاستدلال لتلك الآراء، أو الاستدلال عليها.

المطلب الأول: انتقادات حول شخصياتهم

جانب مهم من الانتقادات التي وُجهت إلى رجال المدرسة اتّخذ طابع الشخصنة، وذهب أصحابه إلى إثارة تساؤلات، وتوهّم إشكالات حول أمور تتعلق بشخصيات رجال المدرسة.

1. التشكيك في أنسابهم:

وقد سبقت الإشارة إلى الخلاف المتجذّر حول نسب السيد الأفغاني.

وهذا أمر طال الأستاذ رشيدا أيضا، فقد أراد بعضهم الطعن في نسبه الشريف، إلى حدّ أن يذهب الدكتور السامرائي بنفسه إلى بغداد ليفتّش عن نسب رشيد رضا الحسيني[1].

ومقصود هذه المحاولات هو الإيحاء بأن كُلاًّ منهم يدّعي فقط انتماءه إلى النبي ﷺ، بل وجعله بعض الباحثين عاملا مشتركا بين أقطاب المدرسة، لكي ينالوا قبول الناس والهيبة لديهم[2].

2ـ التشكيك في علاقاتهم:

جانب من هذه الانتقادات اتّجه صوب علاقاتهم مع الناس، إذ رأى بعض الباحثين أن وجود علاقات لرجال المدرسة العقلية مع بعض المستشرقين والمفكرين الغربيين أمر يدعو إلى الريبة، بل إلى الزعم أنهم كانوا حلفاء وأعوانا للاستعمار الانجليزي.

---

[1] . منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 171.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

مثل اتخاذ الوساطة الانجليزية لعودة الإمام محمد عبده إلى مصر دليلا قاطعا على تعاونه مع الاحتلال، من ذلك قول الدكتور الرومي "هذه إشارة تكفي اللبيب في بيان مدى تعاون إمام المدرسة العقلية الحديثة وأستاذها مع الاحتلال وحمايتهم له وهو أمر له معناه"[1]، وأي معنى لهذا الأمر إلا أن الإمام محمد عبده أراد الرجوع إلى مصر فلم يجد حلا إلا الوساطة لدى الانجليز الذين كان بأيديهم الحل والعقد في مصر؟، وأين كان تعاون الإمام مع الانجليز قبل ذلك لمّا كان خائضا غمار السياسة؟، أليس غريبا ألا يتعاون الإمام مع الإنجليز إلا لما خرج من ميدان السياسة؟، ومع مَن كان مفترضا بالإمام أن يتواصل إذا أراد الرجوع إلى مصر وقد خرج منها منفيا؟.

والحقيقة أنه لا مثار للاستغراب أو الارتياب، بل تعامل الإمام مع الإنجليز لا يعدو كونه تعاملا مع الأمر الواقع ومَن لهم السلطة الفعلية في الحكم.

أمّا وجود علاقات بين الأفغاني ومحمد عبده مع المستشرقين فليس أمرا مستغربا أبدا، لأن شخصيْن عَلَميْن ومفكّريْن كالأفغاني ومحمد عبده، كانت لهما رحلات عديدة في أوربا، وأقاما فيها عدة سنوات، وعَمِلا فيها، وزارا كثيرا من البلاد المختلفة، فكيف يستغرب عاقل أن تكون لهما علاقات مع مفكّرين ومستشرقين هناك؟، حتى وإن اختلفت آراء كل طرف، فهذا لا يمنع أن تكون بينهم علاقة ودّ واحترام بسبب رابطة العلم والفكر.

والأمر لا يختلف عند الأستاذ رشيد، إلا أنه يُضاف إليه أن الأستاذ رشيدا كان نطاق عمله أوسع بسبب انتشار مجلة المنار، وكذلك بسبب تفصيله رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على شبهات المخالفين، وحمْلته في الدفاع عن الإسلام، فهذه أمور داعية إلى أن يكون رَحِمَهُ اللَّهُ محلّ أنظار الجميع، وعليه، فلا غرابة أن تكون له علاقة مع جهات مختلفة، هذا فضلا عن رحلاته الكثيرة في أواخر حياته.

---

[1] . المرجع السابق، ص 80.

فحين يثني مستشرق على جهود أحد أقطاب المدرسة العقلية فلا يعني هذا أن المدرسة كلها هي عميلة وحليفة للغرب لتغريب العالم الإسلامي، فواردٌ أن يُعجَب أحد المفكرين بفكر الإمام الأفغاني أو محمد عبده أو رشيد رضا، ويثني على آرائهم، لكنه لا يعدو ميدان العلم والفكر فقط، وليس ذلك سبيلا للطعن أو التشكيك.

ولكن الأخطر من هذا هو الطعن في رجال المدرسة العقلية ـ خاصة في الأفغاني ـ بسبب انتسابهم إلى الماسونية.

ولن نعيد ما تمّ ذكره سابقا من أن الأفغاني وعبده انتسبا إلى هذا التنظيم بسبب الشعارات التي كان يَحْملها، فقد كان قِبلة جمعت مختلف المفكرين والمثقفين، ولكنهما تخلَّيا عنها لمّا بانت لهما نواياها الحقيقية.

المطلب الثاني: انتقادات لأفكارهم وآرائهم

وقد انتُقدت كثير من الأفكار والآراء التي طَرَحها أقطاب المدرسة العقلية، هذه الآراء تتشعّب وتتفرّع باختلاف ميادين انتمائها، ما بين عقيدة وتفسير وحديث وفكر...الخ، وسنذكر نماذج لأهم الآراء التي كانت محلّ أخذ وردّ.

أ : الفتوى الترنسفالية

وهي إجابات الأستاذ الإمام محمد عبده عن أسئلة وُجّهت إليه، ونسبتها إلى ترنسفال، وهي مملكة في شمال شرق جنوب أفريقيا[1]، وقد طُرحت على الأستاذ الإمام أسئلة ثلاثة، هي:

1 . يوجد أفراد في هذه البلاد تلبس البرانيط لقضاء مصالحهم وعَوْد الفوائد لديهم، فهل يجوز ذلك أم لا؟.

---

[1] . المقصود الشمال الشرقي لدولة جنوب إفريقيا.

2. إن ذبحهم (أي نصارى الترنسفال) مخالِف، وذلك لأنهم يضربون البقر بالبلط[1]، وبعد ذلك يذبحون بغير تسمية، والغنم يذبحونها من غير تسمية أيضا، فهل يجوز ذلك أم لا؟.

3. إن الشافعية يصلّون خلف الحنفية بدون تسمية، ويصلّون خلْفهم العيديْن، ومن المعلوم أن هناك خلافا بين الشافعية والحنفية في فرضية التسمية وفي تكبيرات العيد، فهل تجوز صلاة كلٍّ خلف الآخر، أم لا؟[2].

وقد أجاب الأستاذ الإمام عن هذه الأسئلة الثلاثة؛ فقد أفتى بجواز لبس البرانيط ما دامت لقضاء الحوائج، وقد نُقدت هذه الفتوى، لأنه فيها تشبُّها بالكفار.

وعن مسألة الذبح فقد أفتى بجواز أكله.

وفي مسألة صلاة الشافعي خلف الحنفي والعكس، أفتى فيها رحمه الله بالجواز كذلك"[3].

وقد ردّ كثير من العلماء على هذه الفتاوى، وردّ الأستاذ رشيد عليهم في مجلة المنار وفي التفسير، وأشهر المدافعين عنها كذلك هو عبد الحميد حمروش البحراوي في كتابه "**إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة في الفتوى الترنسفالية**"[4].

والشاهد أنها كانت محلّ جدل كبير جدا أثاره رأيٌ للمدرسة العقلية الحديثة.

---

(1) . جاء في لسان العرب "البَلْط والبُلْط: المخراط، وهو الحديدة التي يَخْرُط بها الخرّاط". لسان العرب، مادة بلط، ص 265.

(2) . مجلة المنار، ج 6/ ص 771.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . للمزيد حول تأثير هذه الفتوى ليُراجَع: نواف القديمي، محاورات: الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010.

ب: فتوى الأستاذ الإمام في المرأة حين زعم أنها تساوي الرجل في كل شيء في الحقوق، وهذا أثار سخطا كبيرا على الإمام رحمه الله.

مثل تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ البقرة: ٢٢٨، قال رحمه الله "هذه كلمة جليلة جدا، جمعت على إيجازها ما لا يُؤدَّى بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمرا واحدا عبّر عنه بقوله: **وللرجال عليهن درجة**"[1].

وعن معنى الدرجة الذي كانت للرجل على المرأة، يقول رحمه الله "فالحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولا بد لكل اجتماع من رئيس...والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثَمّ كان هو المطالَب شرعا بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هي مطالَبة بطاعته في المعروف"[2].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ النساء: ٣٤، أكّد المعنى السابق، فقال "المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهورا مسلوب الإرادة لا يعمل عملا إلا ما يوجّهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيّما على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه، أي ملاحظته في أعماله وتربيته"[3].

ثم نجده يجعل النساء على قسمين؛ قسم هو الموصوف في قوله تعالى: ﴿ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ﴾ النساء: ٣٤، فيقول "إن هذا القسم من النساء ليس للرجال عليهن شيء من سلطان التأديب، وإنما سلطانهم على القسم

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 606.

(2) .المرجع نفسه، ج 4/ ص 611.

(3) .المرجع نفسه، ج 5/ ص 210.

الثاني الذي بيّنه وبيّن حكمه بقوله عز وجل: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّ ﴾النساء: ٣٤"[1].

ج: . **رأي الأستاذ رشيد في جواز التيمم للمسافر**، ولو كان واجدا للماء، وهو ما فصّله في تفسيره[2].

إضافة إلى آراء أخرى تختص بالعقيدة، مثل نفي الأستاذ رشيد رفع عيسى عليه السلام بروحه وجسده[3]، وما ذهب إليه الأستاذ الإمام من أن آدم عليه السلام ليس أبا البشر[4].

في ختام مبحث الانتقادات قد يَرد على الخاطر سؤال: لماذا انتُقدت المدرسة العقلية كل هذه الانتقادات؟، وما هي الأسباب وراء ذلك؟.

للأمر تأويلات عدة، لكن يمكن إرجاع ذلك إلى أسباب مركزية، نذكر منها:

أولا: وأهمها هو موقف المدرسة الوسطي بين الفكر الإسلامي[5]، والحضارة الغربية.

وهذا ما جعل المدرسة لا تنتمي إلى أيٍّ من الطرفيْن، لذلك فقد نالَها النقد من كِليهما، فقد تمّ اتّهامها من طرف بعض علماء المسلمين باعتبارها تدعو إلى تمييع الإسلام ومسخه وتطويعه ليوافق الثقافة الغربية، وتمّ اتّهامها من طرف المفكرين الغربيين ومَن شايعهم من المنبهرين بهم بأنها تكرّس الجمود وتدافع عن الرجعية.

وهنا لا بد أن نستحضر مقولة مفادها: إن عدوّ المتطرف لرأي ما ليس المتطرف الآخر المعارض له، بل عدوّه هو المعتدل ولو كان من رأيه.

---

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 201، للمزيد حول هذا الموضوع: محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، مطبعة نهضة مصر، ط1: 2007م.

(2) . تفسير المنار، ج 5/ ص 104.

(3) . المرجع نفسه، ج 6/ص 18.

(4) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 25.

(5) . والمقصود هو الفهم التقليدي للإسلام.

فدعوة المدرسة العقلية إلى التوفيق بين الفكر الإسلامي والمدنية الغربية قوبلت بالرفض من المتحمسين لكِلا المنحييْن المتنافريْن.

ثانيا: جرأة رجال المدرسة وعدم لينهم، وهو قاسم مشترك بين أعلام المدرسة، فالأفغاني كانت له حدّة وشجاعة وشدة في مواقف كثيرة، وكذلك الإمام محمد عبده الذي كان معروفا بهيبته، والأمر سيّان عند الأستاذ رشيد الذي يمتاز بالاعتداد بأصله وبنفسه وبآرائه.

هذه الشدة والجرأة في إبداء الآراء والأفكار دون موارية قد تكون أحد الأسباب التي جعلتْهم ينالون سخط الخصوم وشدةً منهم.

ثالثا: حساسية المواضيع التي طرحتْها المدرسة ودعت إلى الإصلاح فيها.

فمجال السياسة مجال حساس جدا، ولا بد لَمن شارك فيه أن يناله النقد والتشويه.

وكذلك دعوة الإمام محمد عبده إلى إصلاح الأزهر لا بد وأن تواجَه بمقاومة عنيفة من طرف رجاله وعلمائه، لأن دعوته رَحِمَهُ اللَّهُ إلى إصلاح الأزهر قد يُفهم منها اتهامٌ لعلمائه بالتقصير بل والمسؤولية عمّا وصلت إليه أوضاعه من سوء وتَرَدّ.

كما أن العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب كانت متوترة قِوامها الحذر والعداء الشديد، وموقف المدرسة "**المهادِن**" للغرب جعلها محلّ شك وريبة من الطرفيْن.

وفي الأخير، مهما كانت الانتقادات الموجَّهة إلى المدرسة كثيرة، وبغض النظر عن كَوْنها صحيحة أو باطلة، إلا أنه لا يمكن لأحد أن ينكر دور المدرسة في إيقاظ الأمة من غفلتها، وأنه لولا رجال كالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا لَتأخرت نهضة المسلمين وعودتهم إلى دينهم، وأنه لولا أن المدرسة قد أحدثت تأثيرا حقيقيا في الأمة لَما نالها كل هذا النقد واللوم.

الباب الثاني: القصة القرآنية عند المدرسة العقلية الحديثة

الفصل الأول: ركائز منهج المدرسة العقلية الحديثة في القصص القرآني

الفصل الثاني: أساليب القرآن في عرض القصة

الفصل الثالث: أهداف القصص

الفصل الأول: ركائز منهج المدرسة العقلية الحديثة في القصص القرآني

المبحث الأول: تأويل القصص القرآني

المبحث الثاني: الطابع التمثيلي في القصص القرآني

المبحث الثالث: رفض الإسرائيليات ونقد مَن يستعين بها

يقوم منهج المدرسة العقلية الحديثة على ركائز ومقوّمات تتنوّع بين ركيزة التأويل، والطابع التمثيلي، ورفض الإسرائيليات في القصص القرآني، وهذا ما يختصّ هذا الفصل بتوضيحه وبسط القول فيه.

المبحث الأول: تأويل القصص القرآني

التأويل موضوع كبير في بابه، كثُر فيه الخلاف وتشعّب، وتعدّدت فيه الآراء وتباينَت، وما ذاك إلا لتعدّد الأُطُر المعرفية التي تمّت معالجة هذا الموضوع من خلالها، بين لغة وتفسير وأصول وعلم كلام.

هذا التشعّب والتداخل الذي اكتساه موضوع التأويل بقدر ما هو مؤسِ من حسم النزاع والخلاف فيه، هو أيضا مُبين عن مدى تأثير التأويل في مختلف العلوم الإسلامية، وعِظَم أثره.

وقبل الخوض في تأويل القصص عند المدرسة العقلية الحديثة، لا بدّ لنا من وقفة عجلى عند مفهوم التأويل واصطلاحات العلماء فيه.

المطلب الأول: التأويل، مفهومه وعلاقته بالقصص

لغة

له عدة معان يتراوح بينها؛ 1 ـ هو **الرجوع**، مأخوذ من الأَوْل، وهو كما قال صاحب القاموس "آل إليه أَوْلا ومآلا: رجع، وعنه: ارتدّ...وأوّل الكلامَ تأويله وتأوّله: دبّره وقدّره وفسّره، والتأويل: عبارة الرؤيا"[1].

وقال ابن منظور "الأَوْل: الرجوع، آل الشيء يؤول أَوْلا ومآلا: رجع، وأوّل الشيءَ: رجعه، وآلَتْ عن الشيء: ارتدَّت... وأوّل الكلامَ وتأويله: دبّره وقدّره وأوّله...الخ"[2].

2 ـ ويأتي بمعنى **التفسير والبيان**: كما جاء في معجم الخليل "التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[1]، وذكر الجوهري أن التأويل "تفسير ما يؤول إليه الشيء، وأوّله وتأوّله: فسّره"[2].

---

[1] .القاموس المحيط، مادة آل، ص 963.

[2] .لسان العرب، مادة أول ، ج 11/ ص 32.

3 ـ وله معنى آخر، هو **التدبّر والتقدير**: قال ابن منظور "أوّل الكلامَ، وتأوّله: دبّره وقدّره"[3]، وذكر صاحب القاموس المحيط مثل ذلك فقال "وأوّل الكلامَ تأويلا وتأوّله: دبّره وفسّره"[4].

4 ـ ويأتي التأويل بمعنى **السياسة والإصلاح**، "يقال: آل الملكُ الرعيةَ يؤولها إيالة وإيالا أي ساسها"[5]، ويقال "آل الهالَ: أصلحه وساسه"[6].

ويمكن القول إن المعنى الجامع لكل هذه الإطلاقات اللغوية هو معنى العاقبة والمآل، والنظر إلى نهايات الأمور، وهو ما نلمسه في معاني الرجوع والتفسير والتدبّر والإصلاح.

اصطلاحا

التأويل من المصطلحات التي اختلفت فيه عبارات المتقدّمين عن المتأخّرين، وهو ما قرّره الدكتور الذهبي في كتابه "**التفسير والمفسّرون**"، فنسَب التعريف الأول إلى السلف، الذين يَرِد التأويل عندهم بمعنييْن:

1 ـ أحدهما: "تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أم خالفه"، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفيْن، وهو ما يعنيه الطبري بقوله في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، وبقوله: اختلف أهل التأويل في هذه الآية...فإن مراده التفسير.

---

(1) . الفراهيدي ، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري ، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، باب اللفيف من اللام لو، إما لا، لي، ألا، ج 8/ ص 369.

(2) . الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 2009 م، مادة أول، ص 64.

(3) . ابن منظور، لسان العرب، مادة أول، ج 11/ ص 33.

(4) . الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة أول، ص 963.

(5) . الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1: 1419 هـ/ 1998م، ص 39.

(6) . الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة أول، ص 963.

2 ـ ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبَر به، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها"[1].

أمّا التعريف الثاني فهو تعريف المتأخّرين من الفقهاء والأصوليين والمتكلّمين الذين لم تختلف اصطلاحاتهم حول معنى التأويل، وإن تباينت في بعض التفصيلات.

1 ـ وقد عرّفه الإمام الجويني بأنه "ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوِّل"[2].

والملاحَظ على هذا التعريف إغفاله لشرط وجود دليل يمنع إرادة المعنى الظاهر، فمجرد احتمال اللفظ لأكثر من معنى لا يكفي للقول بالتأويل فيه.

2 ـ فقد عرّفه السرخسي في أصوله بأنه "تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، أو ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي"[3].

---

[1] . محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج1/ ص 15.

[2] . الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ، تحقيق: عبد العظيم الديب، طُبع على نفقة صحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر. ط: 1، 1399 هـ، ج1/ ص 511.

[3] . السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، منشورات لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، 1372 هـ، ج1/ ص 127.

فالسرخسي في هذا التعريف يستحضر الدلالات اللغوية للفظ التأويل، وهي البيان والعاقبة والمآل، لكنه رحمه الله يجعل المشترك[1] داخلا في مجال التأويل، وهو خلاف ما قرّره العلماء، لأن التأويل يدخل فقط في الترجيح بين المعنى الراجح والمعنى غير الراجح في اللفظ الظاهر، أمّا المشترك فلا يدخل فيه التأويل، لأن كل معانيه تتساوى من حيث الظهور والتبادر لأنها تتشارك في حقيقة اللفظ، "فحيث تساوت الدلالات فلا ترجيح لأحدها على الآخر"[2].

3 ـ وعرّفه كل من الفخر الرازي والغزالي بقولهما "احتمال يعضّده دليل، يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر"[3]، وهذا التعريف يجعل التأويل احتمالا يعضّده دليل، وهو ما تعقّبه ابن الحاجب قائلا "وهو ضعيف، لأن الاحتمال ليس بتأويل"[4]، فالمقرّر أن التأويل هو عملية الصرف أو النقل من المعنى الظاهر إلى المعنى غير الظاهر، وليس هو المعنى الناتج عن العملية، إلا من باب إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، كإطلاق الخلق وإرادة المخلوق.

---

(1) . المشترك هو "اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وُضعا أولا من حيث هما كذلك"، المحصول للرازي، ج 1/ ص 261، وشرح مختصر ابن الحاجب، ج 1/ ص 161،

(2) . إسماعيل طاهر محمد عزام، التأويل دراسة أصولية معاصرة، مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، العدد 35، المجلد 4، ص 2421.

(3) . الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ت، ج 3/ ص 88، فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3: 1418 هـ - 1997 م، ج 3/ ص 153.

(4) . ابن الحاجب، عثمان المالكي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، شرحه عضد الدين عبد الرحمان الإيجي، وبهامشه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني، ابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1424 هـ/ 2004م، ج3 / ص 169.

4 ـ والآمدي عرّف التأويل بأنه "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له، وأمّا التأويل الصحيح المقبول فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعضّده"[1]، واشترط إضافة قيد "بدليل يعضّده" حتى يكون التأويل صحيحا، وعلى هذا، فإن التأويل القائم لمجرد الاحتمال ودون دليل هو تأويل لكنه ليس صحيحا ولا مقبولا.

5 ـ وقال صاحب "**جمع الجوامع**" فيه "التأويل حمل الظاهر على المحتمَل المرجوح، فإن حُمل عليه لدليل فصحيحٌ، أو لِما يُظَنّ دليلا في الواقع ففاسد، أو لا لشيء فلعبٌ لا تأويل"[2]، والتفصيل الأخير لا يدخل في ماهية التأويل، بل هو حكم على الناتج من عملية التأويل، فهو زائد على التعريف بهذا الاعتبار، كما أن الحكم بصحة تأويل بناء على الدليل الذي قام عليه فيه نظر، لا لشيء إلا لأن كل مؤوِّل يزعم أن دليله أصح، وأن دليل مخالفه فاسد، أو لا دليل له أساسا.

6 ـ وعرّفه نور الدين عتر بأنه "بيان ما يرجع إليه معنى القرآن بمقتضى الفوائد والنظر الدقيق"[3]، فهو يجعل التأويل يتّفق مع التفسير في جزئية البيان، لكنه بيانٌ لِما يرجع إليه المعنى القرآني، فهو يستخدم المعنى اللغوي بأن التأويل من الأَوْل، وهو الرجوع، لكنه لم يذكر شرط وجود دليل مانع من إرادة المعنى الظاهر.

فكل هذه التعريفات تتوارد على أن المراد بالتأويل هو **"حمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يمنع إرادة المعنى الراجح"**.

التأويل وآيات الصفات

---

(1) . الآمدي، محمد بن علي، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1: 1424هـ/ 2003م، ج 3/ ص 53.

(2) . السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2: 1424هـ/ ص 2003م، ج 2/ ص 56.

(3) . نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مكتبة الصباح، دمشق، ط1: 1414هـ/ 1993م، ج 1/ ص 73.

لطالما اقترن التأويل بالمتشابه، منذ أن قرنت بينهما آية آل عمران وهي قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ آل عمران: ٧، ومنذ ذلك الوقت لم يفترق المفهومان، إذ لا يُذكر المتشابه إلا كان التأويل قرينا له.

ويؤكّد هذا ما يراه بعض الباحثين أوائل الاستخدامات لمصطلح التأويل، وذلك عند الشافعي، "فقد ورد لفظ التأويل في كتابه "**الرسالة**" في ثمانية مواضع، حيث تحدّث عن الخطأ في التأويل في فهم السنة[1]، كما وصف تفسيره بعض الأحاديث بالتأويل[2]، وكذلك فهم بعض الصحابة للسنة بمعنى يحتمله التأويل[3]، ونفي احتمال الغلط في التأويل في العلم العام هو من قبيل ما لا يُتنازع فيه[4]، واقترن في الأماكن الأربعة الأخرى بلفظ الاحتمال، كقوله: **وما كان منه يحتمل التأويل**[5]، وذلك في سياق حديثه عن العلم الخاص، وفي موطن آخر يفرّق الشافعي بين أحكام القرآن وما احتمل التأويل منه، ويرى أنه يستدلّ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ[6]، وفي المرتبتيْن الأخيرتيْن ذكَر ما يحتمل التأويل على أنه نموذج للاختلاف الجائز، والذي عليه دليل[7]"[8].

---

(1) - راجع: الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، ص 219.

(2) . المرجع نفسه، ص 291.

(3) . المرجع نفسه، ص 330.

(4) . المرجع نفسه، ص 359.

(5) . المرجع نفسه، ص 359.

(6) . المرجع نفسه، ص 510.

(7) . المرجع نفسه، ص 560. 561.

(8) . عبد الرحمان حللي، التفسير والتأويل في علوم القرآن، دراسة في المفهوم، مجلة التجديد، العدد الثلاثون، المجلد الخامس عشر، سنة 1432هـ/ 2011م، ص 20.

وما يلفت الانتباه ليس كَون الشافعي قد استخدم لفظ التأويل ولم يكن قد سبق وضع تعريف مستقلّ له كما لاحَظ أحد الباحثين حيث قال "هذه الموارد التي استعمل فيها الإمام الشافعي مصطلح التأويل دون تعريف مبتَدَأ له"[1].

بل الملاحَظ هو اقتران التأويل بمعنى الاحتمال، وهذا يؤكّد على العلاقة الوطيدة بينهما، "ويدلّ على ارتباطه باحتمالات النصّ لِيتمّ الترجيح بينهما بدليل"[2].

وهذا ما جعل التأويل يختصّ بالمتشابه لا بالمحكَم من النصوص، لأن المتشابه هو ما احتمل معنيَيْن أو أكثر، بخلاف المحكم الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا.

وما يزيد من إشكال الموضوع هو اختلاف العلماء الشديد في وضع تعريف للمتشابه والمحكم[3].

والاختلاف في تعريف كلّ من المحكم والمتشابه ينجم عنه حَتْما الاختلاف فيما يدخل في باب كلّ منهما، وهذا يؤدّي إلى الاختلاف فيما يمكن أن يطاله التأويل باعتباره متشابها، أو يكون محكما فلا تأويل فيه، مثل ما ذكره الزركشي في البرهان[4].

كما أن الخلاف الأكبر بين العلماء قديما وحديثا هو في آيات الصفات، هل هي من باب المتشابه الذي يدخله التأويل أم لا؟.

---

(1) .المرجع السابق والصفحة نفسها.

(2) .المرجع السابق، ص 32.

(3) .للوقوف على أمثلة عن اختلاف العلماء في ذلك، فليراجَع: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ج1/ ص579، النوع الثالث والأربعون في المحكم والمتشابه.

(4) .بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2/ ص 71.

وهو ما عبّر عنه الرازي في كتابه "**أساس التقديس**" قائلا "ذلك لأن كل واحد أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة، فالمعتزلي يقول: إن قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ الكهف: ٢٩ محكم، وقوله: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ التكوير: ٢٩ متشابهة، والسُّنيّ يقلب القضية في هذا الباب"[1].

وهذا الخلاف هو غير اختلاف العلماء أيضا في معرفة معنى المتشابه إمكانا أو استحالة، كما قال مناع القطّان "وكما وقع الاختلاف في كلّ من المحكم والمتشابه الخاصّيْن، وقع الاختلاف في إمكان معرفة المتشابه"[2].

بل المراد هو الاختلاف فيما يكون متشابها فيحتاج إلى تأويل، وما يكون محكما فلا يحتاجه، بل يتمّ ردّ المتشابه إليه.

وقد حاول الرازي وضع ما سمّاه "**أصلا يُرجَع إليه المسألة**"، فقال "إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلَّف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ، ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام مَن جوّز التأويل عدَل عنه، ومن لم يجوّز فوّض علمه إلى الله تعالى"[3].

هل القصص من المتشابه أم من المحكم؟:

كل ما سبق يمكن اعتباره تأصيلا وتمهيدا لهذه النقطة للإجابة عن سؤال مهم: هل القصص يدخل ضمن المتشابه أم ضمن المحكم؟.

---

(1) . الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د.ط، 1406هت/ 1986م، ص 227.

(2) . مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ج 1/ ص 222.

(3) . أساس التقديس، ص 227.

ومرة أخرى نجد خلافا بين العلماء في ذلك:

فقد نقل ابن حيّان رأيا منسوبا إلى يحي بن يعمر يذهب فيه إلى أن المحكم مثل الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال[1]، وهو نفس رأي الشوكاني[2].

ويخالفهم في ذلك ابنُ حزم الذي ينادي بإدخال القصص ضمن المحكم، لأنه جزء من الوعد والوعيد، يقول رحمه الله "والأمور التي جاء بها القرآن أخبار سالفة، جاءت على معنى لنا، وهي مما أُمرنا بالاعتبار به، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴾ يوسف: ١١١، فأيقنّا أن ذلك ليس من المتشابه الذي نُهينا عن اتّباعه"[3]، فلا بدّ أن يكون القصص محكما حتى يصحّ أن يكون عبرة.

إلا أن الطبري قد أورد رأيا لم ينسبه يجعل القصص من المتشابه تارة، من المحكم تارة أخرى، فيقول "وقال أخرون: المحكم ما أحكم الله فيه من آي القرآن وقصص الأمم، ورُسُلهم الذين أُرسلوا إليهم، ففصّله ببيان ذلك لمحمد وأمّته، والمتشابه هو ما اشتبهَتْ الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السّور، فقصةٌ باتّفاق الألفاظ، واختلاف المعاني، وقصةٌ باختلاف الألفاظ، واتّفاق المعاني"[4].

وهذا نصٌّ ظاهره التناقض، لكن التأمّل يزيل ذلك، لأن مراد الطبري أن القصة الواحدة هي قصة محكمة، لكن إذا تكرّرت كانت متشابهة، أي يشبه بعضُها بعضا في الحسن والبلاغة ودقّة التصوير.

---

(1) . ابن حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج 2/ ص 612.

(2) . الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1: 1421هـ/ 2000م، ج 1/ ص 178.

(3) . ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ج4/ ص 123.

(4) . تفسير الطبري، ج11/ ص 163.

فالتشابه هنا يُقصَد به معناه اللغوي القاضي بالتماثل بين موارد القصة، ولا يُقصَد به التشابه الذي يؤدّي إلى عدم إدراك المراد من القصة، "لأن القصة التي يتضمّنها أول القرآن ـ تنزيلا أو ترتيبا ـ تُعتبَر النموذج الأول، أمّا ما نزل بعد ذلك مما يشبه القصة الأولى على مستوى المضامين والتراكيب فهو من المتشابه، لكن بالمفهوم الذي لا يتجاوز حدود الشَّبَه في الحُسن، أو في الألفاظ والمعاني"[1].

وهو ما يعبّر عنه ابن حيّان قائلا عمّن لم يحدّده من العلماء "وقيل المحكم ما تقرّر من القصص بلفظ واحد، والمتشابه ما اختلف لفظه، كقوله تعالى: فإذا هي حيّة تسعى، فإذا هي ثعبان مبين، وقلنا احْمِلْ، فاسلُكْ"[2].

[1] . محمد إقبال عروي، القصص القرآني وإشكالية التصنيف بين المحكم والمتشابه، موقع مجلة دعوة الحق، العدد 307، سنة 1415هـ/ 1994م، الرابط: http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/7798

[2] . ابن حيّان، البحر المحيط، ج 2/ ص 381.

وبناء على هذا، فإن محاولة بعض المعاصرين جعْل القصص من باب المتشابه الذي لا يُعرَف معناه أمرٌ مجانِب للصواب، لأن القصص القرآني يتشابه في الحسن، ولا يشْتَبِه في المعنى، ولذا قال مَن قال "إن التركيز على إدخال قصص القرآن في دائرة المتشابه يهدف ـ والله أعلم بالنيّات ـ إلى فتح مجال التأويل أمام الدارسين لِيقولوا في ذلك القصص أقوالا، ويفسّروها تفسيرات لا تستجيب لمقتضيات اللغة والشروط النصيّة والسياقية في التفسير، وقد تخرق قصدية الحقّ في سَرْد الأخبار والأحداث، وهذا ما حدث بالنسبة للذين ادّعَوا متشابهية القصص القرآني في العصر الحديث، فقد تعاملوا معها تعاملا حادَ باستنتاجاتهم عن المنهج السليم، واستجابة لمنطق التأويل المتحرّر من مجموع القيود اللغوية والسياقية ذهبوا إلى أن القرآن يتضمن قصصا أسطوريا، مثل قصة أصحاب الكهف[1]، وقصة الذي مرّ على القرية مستبعِدا إحياء الله لها، وقصة آدم كما فسّرها محمد إقبال[2]"[3].

لأن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى له غير ظاهر، ولا يُعقل أن يؤدّي التأويل إلى نتيجة تُبطل المعنى الأصلي، وما قام به بعض الدارسين من تأويلاتٍ للقصص قد كرَّت على المعنى الأصلي بالإبطال، بل ادّعت أنه عبارة عن أسطورة وتخييل، لا أمر واقع متحقِّق.

المطلب الثاني: تأويل المدرسة العقلية الحديثة للقصص القرآني

[1] . محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 175.

[2] . محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص 96.

[3] . محمد إقبال عروي، القصص القرآني وإشكالات التصنيف، مرجع سابق.

أحد أكبر الانتقادات التي وُجّهَت إلى المدرسة العقلية الحديثة هو اعتمادها على التأويل في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما نتج عنه من آراء تخالف مقرّرات العقيدة وأصولَها، وتتّفق مع آراء المعتزلة، وهذا ما جعل المدرسة العقلية المعاصرة امتدادا لمذهب الاعتزال عند بعض الباحثين.

وما نودّ التركيز عليه ها هنا هو توظيفهم للتأويل في مجال القصص، وما هي الدواعي إليه والأهداف من ورائه؟.

1 ـ فمن ذلك تفسير الأستاذ الإمام محمد عبده لقصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، فهو يرى أن ما يتبادر من السياق هو أن هؤلاء القوم قد فرّوا من عدوّ مهاجِم، فلما فرّوا أماتهم الله بإمكان العدوّ منهم فأصبحوا موتى، "أي لا تصدر عنهم أفعال الأمم الحيّة، فالموت والحياة حُكْميان، لا معنويان"[1]، فإماتة الله تعالى وإحياؤه لهم ليسا على حقيقتهما، بل المراد بهما الموت والحياة الحُكْميان، لأن فرارهم من العدو هو الذي مكّنه من رقابهم، فنكّل بهم واحتلّهم وأزال استقلالهم، فأصبحوا كأنهم موتى، إذ لا يصدر عنهم فعل الأمة الحيّة، ويكون إحياؤهم هو إعادة بعثهم بتكثير نسلهم من جديد.

وفي هذا يقول الإمام محمد عبده "فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدوّ نكّل بهم، فأفنى قوّتهم، وأزال استقلال أمّتهم، حتى صارت لا تُعَدّ أمة، بأن تفرّق شملها، وذهبت جامعتها، فكان مَن بقي من أفرادها خاضعين للغالبين، ضائعين فيهم، مُدغَمين في غِمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عَوْد الاستقلال إليهم"[2].

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ص 668.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وهذا النوع من الإماتة وصفه صاحب "**المصحف المفسَّر**" بأنه "موت أدبي لا حقيقي"[1].

وهذا المعنى هو ما ذهب إليه المراغي في تفسيره، واستشهد له بأن إطلاق الحياة على حال الأمة المعنوية الشريفة في الأشخاص والأمم، والموت على مقابلها معهود في القرآن، كقوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾ الأنفال: ٢٤، وقوله: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَا ﴾ الأنعام: ١٢٢ [2].

وما يسترعي الانتباه في كلام الإمام عبده أنه جعل المعنى الذي قرّره هو "المتبادر في السياق"، والسؤال هو: أين التبادر؟.

فما ذكره من معنى يحتاج إلى نوع من التأويل، وإخراجٍ للكلام عن ظاهره، فقوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡ ﴾ البقرة: ٢٤٣ لا يتبادر منه أنه تعالى أماتهم بتسليط عدوّهم عليهم فأماتهم، وأفنى مجموعهم، ثم أحياهم بتكثير مَن بقي منهم، بل المتبادر هو الموت والحياة الحقيقيان، لا الحُكميان، مثل ما جاء في تفسير الكشاف تفسيرا لهذه الآية "فإن قلت: ما معنى قوله **فَقالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا**؟ قلت: معناه فأماتهم، وإنما جيء به على هذه العبارة للدلالة على أنهم ماتوا ميتة رجل واحد بأمر اللَّه ومشيئته، وتلك ميتة خارجة عن العادة، كأنهم أُمروا بشيء فامتثلوه امتثالا من غير إباء ولا توقف، كقوله تعالى: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[3].

---

[1] . محمد فريد وجدي، المصحف المفسَّر، مطبعة العلوم، مصر، ط5: 1948م، ص 56.

[2] . أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1: 1365 هـ/ 1946م، ج 2/ ص 209.

[3] . الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، ط3: 1430 هـ/ 2009م، ص 140.

وقريب منه تفسير البيضاوي للآية "**فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا:** أي قال لهم موتوا فماتوا كقوله: **كُنْ فَيَكُونُ**، والمعنى أنهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة، بأمر الله تعالى ومشيئته"[1].

كما أن كلام المراغي ليس مسلَّما به، لأن إطلاق الحياة على الحالة الشريفة للأمّة ليس معهودا إلى درجة أن يصبح متبادرا كما زعم رحمه الله، وهو ما يفيده تأمّل الآيتيْن اللتيْن استشهد بهما، لأن فيهما إطلاق لفظ الحياة تعبيرا على بعث شيء كان ميّتا، وهو ما عبّر عنه ابن عاشور[2] قائلا "والإحياء هذا مستعار لِما يشبه إحياء الميت، وهو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان، فيَعُمُّ كل ما به ذلك الكمال، من إنارة العقول بالاعتقاد الصحيح والخُلُق الكريم، والدلالة على الأعمال الصالحة، وإصلاح الفرد والمجتمع"[3]، فمراد الآيتين استعارة تأثير الحياة حين تخالط المَوات، وتشبيه أثر كلام الله ورسوله به، وليس فيهما إطلاق الحياة على الحالة المعنوية الشريفة .

2 ـ وعند تفسير الأستاذ الإمام للنار الذي أخذت السبعين رجلا الذين اختارهم موسى عليه السلام لميقات ربّه، جعلها الإمام عبده صاعقة جويّة معتادة، وليست صاعقة أرسلها الله إلى أولئك قوم عقابا لهم على جراءتهم، فقال رحمه الله عن ذلك "وهذا النار هي المعبَّر عنها بالصاعقة، وهل ثَمّة من نار غير الاشتعال بالكهرباء، وهو ما تُحْدِثه الصاعقة التي تُحْدِث الانشقاق في الأرض أيضا"[4].

---

[1] . البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف ب"تفسير البيضاوي"، تقديم: محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت، ج 1/ ص 149.

[2] . في تفسير آية الأنفال التي ذكرها المراغي.

[3] . التحرير والتنوير، ج 9/ ص 313.

[4] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 179.

وكذلك معنى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾ البقرة: ٥٦ ، فمعنى البعث هو كثرة النسل، "أي أنه بعدما وقع فيهم الموت والصاعقة وغيرها، وظُنّ أن سينقرضوا بارك الله في نسلهم، لِيُعِدَّ الشعبَ بالبلاء السابق للقيام بحقّ الشكر على النعم التي تمتّع بها الآباء الذين حلّ بهم العذاب بكفرهم بها"[1].

3 ـ وفي قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ البقرة: ٦٣ ، نجد الإمام محمد عبده قد هاجم ما قاله بعض المفسّرين أن الله تعالى قد رفع الجبل فوقهم[2]، لأن فيه معنى الإكراه على الإيمان، وفي آية الأعراف ذُكر النتق، لا الرفع[3].

وقد فسّر رحمه الله النتق بأنه الزعزعة والهزّ والجذب والنقض[4]، "وقد يكون ذلك في الآية بضربٍ من الزلزال، كما يدلّ عليه بالنتق، وهو في الأصل بمعنى الزعزعة والنقض"[5]، هذا عن معنى النتق، لكنه لم يذكر كيفية الرفع والروايات الواردة فيه.

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 179.

(2) . جاء في تفسير البغوي "وذلك أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام، فأمر موسى قومَه أن يقبلوها ويعملوا بأحكامها، فأبوا أن يقبلوها للآصار والأثقال التي هي فيها، وكانت شريعة ثقيلة، فأمر الله تعالى جبريل عليه السلام فقلع جبلا على قدر عسكرهم، وكان فرسخا في فرسخ، فرفعه فوق رؤوسهم مثل قامة الرجل كالظُّلّة، وقال لهم: إن لم تقبلوا التوراة أرسلتُ هذا الجبل عليكم...الخ"، فليُراجَع: البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، 1409 هـ، ج 1/ ص 103.

(3) . وهي قوله تعالى ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ١٧١﴾ [الأعراف: 171].

(4) . جاء في كتاب "معجم مقاييس اللغة" ما يلي "(نتق) النون والتاء والقاف أصل يدل على جذب شيء وزعزعته وقلعه من أصله"، مادة نتق، ج 5/ ص 387.

(5) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده،4/ ص 194.

وقد خالفه في ذلك صاحب "**المصحف المفسر**" قائلا "رفعنا الجبل فوق رءوسهم كأنه سقيفة، وتيقّنوا أنه ساقط عليهم، وخيّرناهم بين العمل بما في التوراة وبين إسقاطه فوق رءوسهم"[1].

4ـ وقد جعل الإمام المراغي مسخَ المعتدين في السبت من بني إسرائيل مسخا معنويا، لا صوريا، قال رحمه الله في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ البقرة: ٦٥ "مَسْخهم قِرَدة أي: فصيّرناهم مُبعَدين عن الخير، أذلّاء صاغرين"[2].

واستدلّ على ذلك بأن الله قد مثّل حالَهم في عدم انتفاعهم بالتوراة بالحمار الذي يحمل على ظهره أسفارا لا تنفعه شيئا، فقال تعالى ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾ الجمعة: ٥، وها هنا قد مثّل تطاولهم على الرذائل والقبائح حتى أصبحوا مرزوئين مُحتَقَرين كالقردة.

وأورد رواية ابن جرير لقول مجاهد أنه قال: ما مُسخت صوَرهم، ولكن مُسخت قلوبهم، فلا تقبل وعظا، ولا تَعي زجرا"[3].

ولكنه ـ أي المراغي ـ لم يذكر تعليق الطبري على قول مجاهد الآنف بأنه مخالِف لظاهر كتاب الله[4].

والأغرب من هذا أنه أورد قول ابن كثير في الآية "والصحيح أن المسخ معنوي كما قال مجاهد، لا كما قال غيره"[5].

---

(1) . محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، ص 228.

(2) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 133.

(3) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 133، تفسير الطبري، ج 2/ ص 65.

(4) . انظر: تفسير الطبري، 2/ ص 65.

(5) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 134.

ولكن بالعودة إلى كلام ابن كثير نجده ذكر عكس ذلك تماما، فقد أورد رحمه الله رواية الطبري عن مجاهد، وقال فيها "وهذا سند جيّد عن مجاهد، وقول غريبٌ خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وفي غيره"[1].

وبعد أن ذكر المرويات في الآية قال ابن كثير رحمه الله "والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيانُ خلاف ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم إنما كان معنويا لا صوريا، بل الصحيح أنه معنوي وصوري"[2].

5 ـ وفي قوله تعالى في قصة المارّ على القرية الخاوية: ﴿ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ﴾ البقرة: ٢٥٩، فإن الإمام عبده لم يحمل إماتة الله تعالى له على معناها الحقيقي، بل جعلها من باب النوم والضرب على الآذان، كما حدث مع أصحاب الكهف، فقال رحمه الله "قالوا ـ أي الجمهور ـ: معناه ألْبَثَه مائة عام ميّتا، وذلك أن الموت يكون في لحظة واحدة، وفاتَهم أن من الموت ما يمتدّ زمنا طويلا، وهو ما يكون من فقْد الحسّ والحركة والإدراك من غير أن تفارق الروحُ البدنَ بالمرّة، وهو ما كان لأهل الكهف، وقد عبّر عنه تعالى بالضرب على الآذان"[3].

ومثله تفسير المراغي لإماتة الله للمارّ على القرية، فقال "**أماته**: أي جعَلَه فاقدا للحسّ والحركة والإدراك، بدون أن تفارق الروح البدن بتاتا، مثل ما حدث لأهل الكهف، والبعث: الإرسال... وعبَّر عنه بالبعث دون الإحياء إيذانا بأنه عاد كما كان أوّلاً حيّا عاقلا مستعدّا للنظر والاستدلال"[4].

---

[1]. تفسير ابن كثير، ج1 / ص 186.

[2]. المرجع نفسه، ج 1/ ص 188.

[3]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 709.

[4]. تفسير المراغي، ج 3/ ص 22.

لكن الله تعالى قد صرّح في قصة المارّ بالإماتة ثم البعث، وأمّا أهل الكهف فقد صرّح الله تعالى بأن ما حدث معهم هو النوم المعروف، وإن كان ممتدّا وطويلا جدا، فقال: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ الكهف: ١٨ ، أمّا الضرب على الآذان فلم يقل أحد إن المراد به الإماتة، بل المعنى أن الله ختم على آذانهم، فلا تسمع صوتا يكون سببا في إيقاظهم قبل الموعد الذي أراده الله تعالى.

6 ـ ولم يكتفِ الإمام محمد عبده بما يتبادر من قوله تعالى: ﴿ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ البقرة: ٢٤٨، وهو أن الملائكة قد حملت التابوت آيةً على أحقيّة طالوت أن يكون مَلِكا على بني إسرائيل، بل راح يصرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى آخر.

قال في ذلك الإمام عبده "وقوله: تحمله الملائكة يحتمل وجهيْن:

ـ **أحدهما**: أن المراد بالملائكة صُوَر الكروبين[1] وقد حمَل التابوت، أي وُضِع عليها، كما تقول في وصف القصور والتماثيل المتنوّعة: فيها فلان على فرس من نحاس، تريد تمثال المَلِك وتمثال الفرس"[2]، فصُوَر الملائكة الكروبين تحت التابوت جعلَت هيئته كأن الملائكة تحمله.

---

[1] . جاء في المعجم الوسيط "الكروبيون: المقرَّبون إلى الله من الملائكة، منهم: جبريلُ، وميكَائيلُ، وإِسرافيلُ، في رأي بعض المفسِّرين". المعجم الوسيط، إصدارات مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، إشراف: الدكتور شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4: 1425هـ/ 2004م، حرف الكاف، مادة كرب، ص 781.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 687.

ثانيها: "إن البقرتيْن اللتين حمَلَتا التابوت من بعض بلاد الفلسطينيين إلى بني إسرائيل، وكانتا تسيران مُسَخّرَتيْن بإلهام الملائكة، وفي كتب القوم أن البقرتين اللتين جرّتا عجلة التابوت لم يكن لهما قائد ولا سائق[1]، وما يجري بإلهام لا كسب فيه للبشر وهو من الخير يُسنَد إلى إلهام الملائكة"[2]، أي أن البقرتين اللتين تجرّان عجلة التابوت كانتا تسيران دون قائد ولا مُسيِّر، فنُسب الأمر إلى الملائكة، كما هو معتاد من نسبة الإلهامات الخيّرة والطيّبة إلى الملائكة.

وقد خالف ذلك صاحبُ "**المصحف المفسّر**" فقال عن هذه الآية "وآية مُلكه أن يأتيكم التابوت على صورة خارقة للعادة محمولا على أيدي الملائكة"[3].

فالإمام محمد عبده وتلميذه المراغي[4] جعَلا تعبير "**تحمله الملائكة**" لا يفيد معنى غيبيا، بل هو أسلوب تعبيري، يُقصَد بالأول: وصف هيئة التابوت، وتحته صُوَر الملائكة الكروبين، كأنها تحمله، وبالثاني: أنه من باب نسبة إلهامات الخير إلى الملائكة، فالكلام هنا أسلوب معتاد فقط.

7 ـ وفي قوله تعالى ﴿ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا ﴾ البقرة: ٥٨، فقد زعم الأستاذ الإمام أن الأمر بالسجود لو فسّرناه بأنه وضْع الجِباه على الأرض لا يتوافق مع الأمر بالدخول، فقال "وأمّا صورة السجود من وضْع الجِباه على الأرض فلا يصحّ أن تكون مرادة، لأنها سكون، والدخول حركة، وهما لا يجتمعان"[5].

---

(1) - في سفر صموئيل الجزء الأول، الإصحاح السادس أن الفلسطينيين أخذوا التابوت، فحلَّت عليهم الأمراض والمشاكل، فقرّروا أن يَرُدّوا التابوت إلى الإسرائيليين "ففعل الرجال ذلك، وأخذوا بقرتين مرضعتين وربطوهما إلى العجلة، ...وكانتا تسيران في سكة واحدة ولم تميلا يمينا ولا شمالا..." الآيات 10 ـ 12.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 687.

(3) . محمد فريد وجدي، المصحف المفسَّر، ص 54.

(4) . تفسير المراغي، ج 2/ ص 222.

(5) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 181.

وهذا كلام فيه نظر، لأن الحركة والسكون لا يجتمعان إذا كان المخاطَب به أفراد بني إسرائيل، أمّا إذا كان المخاطَب بالأمريْن، السجودِ والدخول، هو مجموع بني إسرائيل، فيصحّ ذلك بأن يسجد بعضهم، ويدخل بعضهم الآخر، ويكون مجموعهم قد قام بالأمريْن كِليْهما.

8 ـ وفي قوله تعالى: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ البقرة: ٥٩، يرى الإمام عبده أن المراد ليس أنهم أُمروا بقولٍ أن يقولوه فعَصَوا، وقالوا قولا آخر كما هو ظاهر الآية، بل المراد أنهم عصَوا وخالفوا حتى كأنهم أُمروا بقول غير الذي قيل لهم، يقول رحمه الله موضّحا "وتبديل القول عبارة عن المخالفة، كالذي يُؤمَر بالشيء فيخالف قد أنكر أنه أُمر به، وادّعى أنه أُمر بخلافه، يقال: بدّلت قولا غير الذي قيل، أي جِئت بذلك القول مكان القول الأول"[1].

والداعي إلى ترك المعنى الظاهر في هذه الآية إلى المعنى الذي قال به الإمام عبده أنه لا "شيء أسهل على المكلَّف من الكلام، يحرّك به لسانه، وقد اخترع أهل الأديان من ذلك ما لم يُكلَّفوا قوله لسهولة القول بألسنتهم، فكيف يقال: أُمر هؤلاء بكلمة يقولونها فعصَوا بتركها؟، إنما يعصي العاصي إذا كُلّف ما يثقل على نفسه، ويحملها على غير ما اعتادت"[2]، لكن مقصود الآية ـ والسياق كلّه في سورة البقرة ـ عرْض انحرافات بني إسرائيل وعنادهم ولجاجتهم، لدرجة أنهم حين أُمروا بأسهل شيء، وهو تحريك اللسان، فإنهم عصوا ولم يلتزموا.

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 181.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وهو المعنى ذاته تقريبا عند المراغي لكن في سورة الأعراف، قال رحمه الله "ومعنى تبديلهم قولا غير الذي قيل لهم: أنهم عصَوا بالقول والفعل، وخالفوا الأمرَ مخالفة تامة لا تحتمل اجتهادا ولا تأويلا، فلم يراعوا ظاهر مدلول اللفظ ولا الفحوى والمقصد منه، حتى كأن المطلوب منه غير الذي قيل لهم"[1].

لكن عبد القادر المغربي أوّل الآية تأويلا غريبا، فقال "فبدّل الذين ظلموا منهم الاستغفار وطلب العفو بالانهماك في الشهوات"[2].

9 ـ وقد فسّر المراغي الجسد الذي فُتن به سليمان عليه السلام أنه مرض عضال، قال رحمه الله "﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ ﴾ ص: ٣٤:أي ولقد ابتلينا سليمان بمرض عضال صار بسببه مُلْقى على كرسيه لشدة وطأته عليه، والعرب تقول في الضعيف: إنه لحم على وضم، وجسم بلا روح"[3].

وليس أغرب من هذا التأويل سوى ما قاله صاحب "**المصحف المفسر**" في الآية "ولقد امتحنّا سليمان بمولود، فشغفه حبا، فأخذ يهتم ويتغالى في العناية به، فقتلَتْه الشياطين، وألقَتْه على كرسيه جسدا لا حَراك به، فأدرك سليمان أن الله امتحنه به فرجع إلى الله"[4].

10 ـ وعن قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام مخاطبا السامريّ: ﴿ قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ﴾ طه: ٩٧، وقصارى ذلك إنه خاف وهرب وجعل يهيم في البرية حتى صار لبُعده عن الناس كأنه قائل ذلك"[5].

---

(1) ـ تفسير المراغي، ج 9/ ص 91.

(2) . المصحف المفسر، ص 12.

(3) . تفسير المراغي، ج 23/ ص 120.

(4) . المصحف المفسر، ص 602.

(5) . تفسير المراغي، ج 16/ ص 146.

وقريب منه تفسير عبد القادر المغربي للآية "فاذهب، فإن عقوبتك في الحياة أن كل من لمسته تأخذه الحمى وتأخذك معه، فلا تفتر عن قول لا مساس كلما قَرُب منك أحد"[1].

فعقوبته أن يكون بعيدا طريدا كأنه يقول: لا مساس بلسان الحال، أو أن تصيبه الحمى كلما مسّ أحدا، فلا ينفك يقول لا مساس بلسان المقال.

11 ـ مع كل ما سبق، فإن من الغرابة أن يفسّر الإمام محمد عبده قوله تعالى: ﴿ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ ﴾ البقرة: ٥٠، بأنه معجزة فعلية حدثَت لموسى عليه السلام، والمراد بها "إذ فرقنا بكم البحر فجعلنا لكم طريقا يبسا سلكتموه في هربكم من فرعون"[2].

وأورد تأويلا نسبه إلى مَن سمّاهم "**المتهوّرين الذين لا يحبون المعجزات**" جاء فيه "وزعم الذين لا يحبون المعجزات من المتهورين أن عبور بني إسرائيل البحر كان في إبان الجزر، فإن في البحر الأحمر زقاقا إذا كان الجزر الذي عُهد هناك شديدا يتيسّر للإنسان أن يعبر ماشيا، ولمّا أتبعهم فرعون بجنوده، ورآهم قد عبروا البحر تأثَّرَهم، وكان المد تفيض ثوائبه ـ وهي المياه التي تجيء عقيب الجزر ـ فلما نجا بنو إسرائيل كان المد قد طغى وعلا حتى أغرق المصريين"[3].

فهل يمكن عدّ هذا الرأي استثناء من الآراء السابقة؟، أم أن للمعجزة بعدا مختلفا عند الإمام محمد عبده؟، وهل هو رحمه الله من الذين يحبّون المعجزات ويسعون لإثباتها؟.

المطلب الثالث: دواعي التأويل في القصص القرآني عند المدرسة العقلية الحديثة

كل الكلام الذي سبق هو لبيان الهدف والغاية التي يريد رجال المدرسة العقلية بلوغها من عملية التأويل، فما هي الأسباب والدوافع؟ ، ولماذا هذا الإصرار الكبير على التأويل في القصص؟، وما هي الدواعي التي حملَتْهم على ذلك؟.

---

[1] . المصحف المفسر، ص 421.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج 4/ ص 175.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

1 موقف المدرسة العقلية من العقل والنقل

لا يستطيع الباحث في ميدان القصص أن ينأى بنفسه عن الخوض في موضوعات العقيدة والغيبيات، لأنه ـ أي القصص ـ يتعلق بأنبياء مرسلين من عند الله تعالى بوحي إلهي إلى البشر.

وتزداد صعوبة الأمر وحساسيته حين نتحدّث عن آراء المدرسة العقلية الحديثة في موضوع العقيدة، وآراء أصحابها حول كثير من الغيبيات، مثل إنكارهم السحرَ، وعودة عيسى عليه السلام آخر الزمان، وخروج المسيح الدجال...الخ.

في هذا الصدد يقرّ محمد عبده أن الإجماع منعقد على تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، وهو ما قامت الدلائل العقلية والنقلية على تأكيده، فكان "الأصل المحكم في الاعتقاد، الذي يجب أن يُرَدّ إليه غيره"[1]، أمّا حين يأتي ظاهر نصوص الكتاب أو السنة بما ينافي مقصد التنزيه فللمسلمين ـ حسب محمد عبده ـ فيه طريقتان:

1ـ طريقة التفويض: وهي طريقة السلف، "وذلك بتنزيه الله تعالى، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى: ١١، وقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ الصافات: ١٨٠...، وتفويض الأمر إلى الله تعالى في فهم حقيقة ذلك"[2].

لكنه أردف هذا الكلام بعبارة "مع العلم بأن الله يعلّمنا بمضمون كلامه ما نستفيد به في أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا، ويأتينا في ذلك بما يقرِّب المعاني من عقولنا، ويصوّرها لمخيلاتنا"[3].

---

[1] .المرجع السابق، ج 4/ ص 122.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] .المرجع السابق، ج 4/ ص 123.

2 ـ طريقة التأويل: وهي طريقة الخلف، فهم يقولون "إن قواعد الدين الإسلامي وُضعت على أساس العقل، فلا يخرج شيء منها عن المعقول، فإذا جزم العقل بشيء منها، وورد في النقل خلافه، يكون الحكم العقلي القاطع قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره، فلا بد له من معنى موافق يُحمَل عليه، فينبغي طلبه بالتأويل"[1].

وبعد هذا يؤكد محمد عبده أنه على طريقة السلف، فيقول "وأنا على طريقة السلف بوجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب"[2].

ثم يقرّر أنه يستخدم كِلا المنحيَيْن في تفسير الآيات وفهمها، فيقول "وإننا نسير في فهم الآيات على كِلا الطريقتيْن، لأنه لا بد للكلام من فائدة يُحمَل عليها، لأن الله عز وجلّ لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى"[3].

ويورد المراغي السببَ الذي لأجله يتم اللجوء إلى التأويل، يقول رحمه الله "وفيها وفيما بعدها ـ آيات قصة آدم في سورة البقرة ـ قصص لأخبار النشأة الآدمية، أبرز فيه حِكَما وأسرارا جاءت في صورة مناظرات وحوار، وهو من المتشابه الذي لا يمكن حمله على المعنى الظاهر منه، لأنه إمّا استشارة من الله لعباده، وذلك محال، وإمّا إخبار من للملائكة، فاعتراضٌ منهم ومحاجّة، وذلك لا يليق بالله ولا بملائكته"[4].

---

[1] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 122.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] . تفسير المراغي، ج 1/ ص 75.

فالسبب الرئيس هو أن هذه القصة من المتشابه الذي لا يمكن حمله على ظاهره الذي يفيد معنى لا يليق بالله تعالى ولا بملائكته الأبرار، فالحل هو إمّا طريق التفويض وعدم الخوض في الكيفيات، وهو طريق المتقدّمين، "فهذا الحوار المصوَّر بصورة القول والمراجعة والسؤال والجواب لا ندرك حقيقة المراد منه، وإن كنا نجزم بأن هناك مقاصد أُريدَ إفادتها بهذه العبارات"[1].

وإمّا طريق التأويل، بما أن ظاهر القصة لا يمكن قبوله عقلا، وهو منهج المتأخّرين، "فإذا ورد في النقل شيء خالف حكمَ العقل، حُمل النقل على غير الظاهر منه بتأويله حتى يتفق مع حكم العقل"[2].

2ـ سدّ الباب أمام الإسرائيليات

أهمّ الأسباب التي جعلَت رجال المدرسة العقلية يلجؤون إلى تأويل آيات القصص وحمْلها على المعتاد هو التخلّص من الروايات الإسرائيلية التي أدخلها المفسّرون في القصص، ومنهم مَن أسرف في روايتها ولو كان فيها ما يخالف الشرع ويناقض العقل.

وليس هذا مجال عرض موقف المدرسة العقلية من الإسرائيليات، بل المراد بيان أن الإسرائيليات نظرا لابتنائها على الخوارق فإنها تعارض منظور المدرسة العقلية الذي يرى القصص من باب العادة، لا من باب خرْقها، وهذا أحد أسباب مهاجمة رجال المدرسة للمفسّرين الذين رَوَوا مثل هذه المرويات، وفسّروا القصص بناء عليها.

1ـ ففي قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، يورد الإمام عبده الروايات التي ساقها المفسرون لبيان معنى القصة، ثم يعلّق على ذلك قائلا "فنأخذ القرآن على ما هو عليه، ولا نُدخل فيها شيئا من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها"[3].

---

[1]. المرجع السابق والصفحة نفسها.

[2]. المرجع نفسه، ج 1/ ص 76.

[3]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 667.

وما نقف عنده من هذه العبارة هو قوله "فنأخذ القرآن على ما هو عليه"، أي نتمسّك بظاهره، دون حاجةٍ لإدخال إسرائيليات في تفسيره، والروايات الإسرائيليات التي رفضها قد جاء في ثلاثتها[1] أن الإماتة والإحياء كانا حقيقيْن، لا حُكْمييْن، وأغلب الظنّ أن هذا هو السبب في رفض الأستاذ الإمام لها، فضلا عن موقفه المتشدّد من الإسرائيليات عموما.

---

[1] . **الرواية الأولى** جاءت في الدر المنثور "عَن السّديّ عَن أبي مَالك فِي الْآيَة قَالَ: كَانَت قَرْيَة يُقَال لَهَا داوردان قريب من وَاسِط فَوَقع فيهم الطَّاعُون فأقامت طَائِفَة، وهربت طَائِفَة، فَوَقع الْمَوْتُ فِيمَن أَقَامَ، وَسلم الَّذين أجلوا، ...فلما وَقع الطَّاعُون من قَابل فَخَرجُوا جَمِيعًا، الَّذين كَانُوا أجلوا وَالَّذين كَانُوا أَقَامُوا، وهم بضعَة وَثَلَاثُونَ ألفا ... فَبعث اللهُ إليهم مَلَكَيْنِ؛ ملكا بِأَعْلَى الْوَادي، وملكا بأسفله فناداهم: أَن موتوا فماتوا ... ثمَّ مر بهم نَبِي يُقَال حزقيل فَرَأى تِلْكَ الْعِظَام .... فَأوحى الله إِلَيْهِ أَن نَادِ أيتها الْعِظَام إِن الله أَمرك أَن تجتمعي فاجتمعت الْعِظَام من أَعلَى الْوَادي وَأَدْنَاهُ ... ثمَّ أوحى الله إِلَيْهِ أَن نَاد أيتها الأجساد إِن الله يَأْمُرك أَن تقومي فبعثوا أَحيَاء فَرَجَعُوا إِلَى بِلَادهمْ فأقاموا لَا يلبسُونَ ثوبا إِلَّا كَانَ عَلَيْهِم كفناً دسماً يعرفهُمْ أهل ذَلِك الزَّمَان أَنهم قد مَاتُوا ثمَّ أَقَامُوا، حَتَّى أَتَت عَلَيْهِم آجالهم بعد ذَلِك"، السيوطي، عبد الرحمان بن الكمال جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، لبنان، 1433 هـ/ ص 2011م، ج 1/ ص 741.

الرواية الثانية: ما ورد في تفسير الخازن "قيل إنما فروا من الجهاد ... فأرسل الله عليهم الموتَ فخرجوا فرارا منه ... فلما خرجوا قال لهم موتوا عقوبةً لهم، فماتوا وماتت دوابهم كموت رجل واحد، فما أتى عليهم ثمانية أيام حتى انتفخوا وأرْوَحَت أجسادهم فخرج الناس إليهم فعجزوا عن دفنهم، فحظروا حظيرة دون السباع"، الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل المسمى "تفسير الخازن"، تصحيح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1995م، ج 1/ ص 323.

الرواية الثالثة: وردت في تفسير القرطبي "وقيل: إنهم فرّوا من الجهاد ولما أمرهم الله به على لسان حزقيل النبي عليه السلام، فخافوا الموت بالقتل في الجهاد، فخرجوا من ديارهم فرارا من ذلك، فأماتهم الله ليُعَرّفَهم أنه لا ينجيهم من الموت شيء، ثم أحياهم وأمرهم بالجهاد"، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1427 هـ/ 2006م، ج 4/ ص 210.

2 ـ وفي قصة طلب إبراهيم عليه السلام من الله تعالى أن يريه كيفية الموتى في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى ﴾ البقرة: ٢٦٠ ، نجد الإمام عبده قد مال مع رأي أبي مسلم في الآية خلافا لقول الجمهور الذي لخّصه الإمام عبده قائلا "ملخص الآية عند الجمهور أن إبراهيم عليه السلام طلب من ربّه أن يُطْلعه على كيفية إحياء الموتى، فأمَرَه الله بأن يأخذ أربعة من الطير، فيقطّعهن على أجزاء يفرّقها على عدّة جبال هناك، ثم يدعوها إليه فتجيب، وقالوا إنه فعل ذلك"[1].

وقد خالفهم في ذلك الإمامُ أبو مسلم الذي قال إنه لا يوجد دليل على قيام إبراهيم عليه السلام بذلك، "كما إذا سألك سائل: كيف تصنع الحبر مثلا؟، فتقول: خذْ كذا وكذا، وافعل به كذا وكذا يكن حِبرا، تريد هذه كيفيته، ولا تعني تكليفه صنْع الحِبر بالفعل"[2].

ومعنى الآية على هذا الرأي "خذْ أربعة من الطير فضمّها إليك وأنّسها حتى تأنس بك، وتصير بحيث تجيب دعوتك، فإن الطيور من أشدّ الحيوان استعدادا لذلك، ثم اجعلْ كل واحد منها على جبل، ثم اُدْعُها، فإنها تُسْرِع إليك، لا يمنعها تفرّق أمكنتها وبُعدها من ذلك، وكذلك أمْر ربّك إذا أراد إحياء الموتى، يدعوهم بكلمة التكوين "كونوا أحياء"، فيكونوا أحياء"[3].

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4 / ص 712.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 713.

ولا داعي للوقوف عند أدلّة الجمهور وأبي مسلم، وجواب كلٍّ منهما على أدلّة الآخر، وإنما يعنينا قول الإمام محمد عبده "أما قوله ـ الرازي[1] الذي ردّ على أبي مسلم ـ: إن إجابة إبراهيم لِما سأل لا تحصل بقول أبي مسلم، وإنما تحصل بقول الجمهور، فالأمر بعكسه، وذلك أن إتيان الطير بعد تقطيعها، وتفريق أجزائها في الجبال لا يقتضي رؤية كيفية الإحياء...لأن الإحياء حصل في الجبال البعيدة"[2].

لكن حمْل الآية على مذهب الجمهور معناه أن الله تعالى أمَرَ إبراهيم عليه السلام أن يُقَطِّع الطيور، ويضعها على رؤوس جبال بعيدة، ثم يدعوهنّ فيأتين ساعياتٍ أحياءَ كما كنّ أول مرّة، وبهذا يكون الجواب من الله تعالى أن يقول لإبراهيم: إنك قطّعْتَ الطيورَ بيديك، ثمّ جِئنَك أحياءً، وعليه، فلا تسأل عن كيفية الإحياء وسرّه، لأنها ليست من جنس ما يُسأل عنه، لأن هنالك حدودا للعقل لا ينبغي تجاوزها، ولا طلَبُ استكناهها، والوقوف على حقيقتها.

كما أنه لا يتصوّر أحد أن إبراهيم عليه السلام يطلب من الله تعالى أن يُريَه كيفية إحياء الموتى، ثم لمّا يبيّنه الله تعالى له يقف من ذلك موقفا سلبيا دون تجريب، خصوصا أن إبراهيم عليه السلام قد طلب من الله أن يُريَه، لا أن يُخبره أو يشرح له كيفية الإحياء.

ولم يكتفِ الإمام محمد عبده بترجيح قول الإمام أبي مسلم، بل ادّعى أنه "هو المتبادر من عبارة الآية الكريمة، وما قالوه مأخوذ من رواياتٍ حكّموها في الآية"[3]، فالشاهد أنه مال مع قول أبي مسلم في الآية سدا للحاجة إلى الروايات الإسرائيلية أن تدخل في تفسير الآية.

3ـ مذهب المدرسة العقلية في معجزات الأنبياء:

---

[1] . للمزيد يُنظَر: تفسير الرازي، ج 7/ ص 45.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 714.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

يتقاطع القصص القرآني مع موضوع معجزات الأنبياء، والملاحَظ أن موقف المدرسة العقلية من القصص هو ذاته تقريبا من المعجزة، لأن المعجزة عندهم ـ كما قرّر محمد عبده في "**رسالة التوحيد**"ـ ليست من نوع المستحيل عقلا، "فإن مخالفة السَيْر الطبيعي المعروفِ في الإيجاد ممّا لم يَقم دليل على استحالته، بل ذلك ممّا يقع "[1].

فالمعجزة ليست أمرا مستحيل الحدوث، بل هي أمر مخالِف للقانون المعروف، ف"واضع الناموس هو موجِد الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها، ولكن نرى أثرها على يد مَن اختصّه الله بفضل من عنده"[2]، فالمعجزة " لها قانونها الخاص، لكننا فقط لا نعرفها"[3].

ويقترب من مفهوم المعجزة مفهوم السحر، وقد بيّن الإمام عبده موقف المدرسة منه قائلا "وأمّا السحر وأمثاله، فإن سُلِّم أن مظاهره فائقة عن آثار الأجسام والجسمانيات، فهي لا تعلو عن متناول القوى الممكنة، فلا يقارب المعجزة في شيء"[4]، فهو يُثْبِت المعجزة ويجعل لها قانونا خاصّا لم نطّلع عليه بعد، أمّا السحر فلا وجود له.

---

[1] . رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، ص 81.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4 / ص 174.

[4] . رسالة التوحيد، ص 82.

هذان الرأيان ألْقَيا بظلالهما أثناء تعامله رَحِمَهُ اللَّهُ على القصص القرآني، فبالنسبة للسحر وفي قوله تعالى ﴿ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ ﴾ البقرة: ١٠٢، يؤكّد أن الآية لا تدلّ على حدوث أثر بفعل السحر، رغم قوله تعالى ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ البقرة: ١٠٢، فيقرّر أن هذا حكايةٌ لمعتقدهم أن السحر مؤثِّر، ولا يعني ذلك أنه مؤثِّر فعلا، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك "وليس في العبارة ما يدلّ على أن ما يتعلّمونه لهذا الغرض ـ التفريق بين المرء وزوجه ـ هو مؤثِّر فيه بطبعه، أو بسبب خفي، أو بخارقة لا تُعقل لها علةٌ، ولا أنه غير مؤثِّر "[1].

أما المعجزة فهو يزعم أن معجزة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في تخليق الطين على هيئة الطير ثم النفخ فيها لِيصبح طائرا بإذن الله لم تحدث، قال رَحِمَهُ اللَّهُ "أن الله تعالى جعل فيه هذا السرّ، ولكن لم يقل أنه خلق بالفعل "[2].

وكذا الآيات الأخرى، مثل قوله تعالى على لسانه عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ آل عمران: ٤٩، "فإن قصارى ما تدلّ عليه العبارة أنه خُصَّ بذلك، وأُمر أن يحتجّ به "[3]، لكن قوما بلجاجة بني إسرائيل قد عُرف عنهم إنكارهم الآيات التي تقع أمام أعينهم، فكيف بمعجزة أخبرهم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عنها ولم يأتِ بها؟.

وعن ناقة صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ وكونها معجزة يجعلها المراغي "آية بيّنة منه تدلّ على صدقي، وعلى إهلاككم إن أنتم خالفتم أمره فيها "[4]. فهي أقرب أن تكون علامة على استحقاقهم العذاب إن هم عقروها، وليس هي في نفسها معجزة خارقة للعادة.

---

[1]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 245.

[2]. المرجع نفسه، ج 5/ ص 30.

[3]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4]. تفسير المراغي، ج 12/ ص 56.

هذا، مع إثبات أقطاب المدرسة لمعجزة العصا واليد لموسى عليه السلام، فيقول المراغي عن ذلك " بعد أن ذكر المعجزة الأولى الدالة على نبوة موسى عليه السلام، وعلى صدق رسالته، وهي العصا....قفى على ذلك بذكر المعجزة الثانية التي آتاها إياه[1]، وهي معجزة اليد، فكان إذا وضع يده اليمنى إلى جنبه الأيسر تحت العضد أخرجها أضاءت كشعاع الشمس تغشى البصر "[2].

تأويل الإمام محمد عبده لقصة البقرة، وردّ الشيخ شلتوت عليه:

نموذج آخر عن تأويل المدرسة العقلية لمعجزات الأنبياء، وذلك في قصة البقرة التي وردت في سورة البقرة، "وقد انفردت بذكر تلك القصة، وقد سُمّيت سورة البقرة"[3].

وملخّص القصة ـ كما بيّنه المراغي ـ أنه كان في بني إسرائيل شيخ موسِر قتله بنو عمّه طمعا في ميراثه، وحملوه إلى قرية أخرى، وألقَوْه بفنائها، ثم جاءوا يطالبون بديّته، وادّعَوا على ناس منهم أنهم قتلوه، فسألهم موسى عليه السلام فجحدوا، فاشتبه الأمر فسألوا موسى أن يدعوَ الله ليبيّن لهم ما خفي من أمر القاتل، فأوحى الله إليه أن يذبحوا بقرة، ويضربوه ببعضها، فيحيا ويُخبِر بقاتله "[4].

ولكن للأستاذ الإمام تأويلا آخر في القصة، حيث يؤكد أن الأمر بذبح البقرة هو حُكم مشروع عندهم لمعرفة القاتل.

---

(1) .لعل الأصوب : آتاه إياها، وقد يكون خطأ في الطبع، والله أعلم.

(2) . تفسير المراغي، ج 16/ ص 104، وبنحوه قال محمد فريد وجدي في تفسيره "المصحف المفسر"، ص 217، وص 515.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1402 هـ/ 1982م، ص 37.

(4) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 136.

يقول موضّحا ذلك "يقول أهل الشبهات في القرآن أن بني إسرائيل لا يعرفون هذه القصة، إذ لا وجود لها في التوراة...على أن هذا الحُكم منصوص في التوراة، وهو إذا قُتل قتيل لم يُعرَف قاتله، فالواجب أن تُذبح بقرة غير ذلول في واد دائم السيلان، ويغسل جميع شيوخ المدينة القريبة من القتيل أيديهم على العجلة التي كُسر عنها في الوادي، ثم يقولون: إن أيدينا لم تسفك هذا الدم، اغفر لشعبك إسرائيل، ويُتِمّون دعواتٍ يبرأ بها مَن يدخل في هذا العمل من دم القتيل، ومَن لم يفعل يتبيّن أنه القاتل، ويُراد بذلك حقن الدماء، فيُحتمل أن يكون هذا الحكم هو من بقايا تلك القصة، أو كانت السبب فيه"[1].

وهو ما دعّمه الأستاذ رشيد في التفسير بأن أورد النصّ الموجود في أول الفصل الحادي والعشرين من سِفر تثنية الاشتراع[2].

---

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 199.

[2] . جاء في سفر تثنية الاشتراع: إذاُوجد قتيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لتمتلكها واقعا في الحقل لا يُعلم مَن قتله 2 يخرج شيوخك وقضاتك، ويقيسون إلى المدن التي حول القتيل 3 .فالمدينة القربى من القتيل يأخذ شيوخ تلك المدينة عجلةً من البقر لم يحُرث عليها لم تجر بالنِيْر 4 وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلة إلى واد دائم السيلان لم يُحرث فيه ولم يُزرع، ويكسرون عنق العجلة في الوادي 5 .ثم يتقدّم الكهنة بنو لاوي. لأنه إياهم اختار الرب إلهك ليخدموه ويباركوا باسم الرب وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة 6 .ويغسل جميعُ شيوخ تلك المدينة القريبين من القتيل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي 7 ويصرخون ويقولون أيدينا لم تسفك هذا الدمَ، وأعيننا لم تُبْصِر 8 .اغفر لشعبك إسرائيل الذي فديتَ يا رب، ولا تجعل دمَ بريء في وسط شعبك إسرائيل. فيغفر لهم الدم 9 .فتنزع الدم البريء من وسطك إذا عملت الصالح في عيني الرب"، الإصحاح الواحد والعشرون.

ثم وضّح الأستاذ رشيد معنى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ البقرة: ٧٣، أنه حفظ الدماء التي كانت عرضة لِأَن تُسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس، "أي يُحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الإحياء على حدّ قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ المائدة: ٣٢، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ البقرة: ١٧٩، فالإحياء هنا معناه الاستبقاء، كما هو المعنى في الآيتين"[1].

وقد اعترض الشيخ شلتوت على فهم الشيخيْن للقصة، لعدّة أمور:

ـ أن التعقيب الإلهي، وهو قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٧٣ ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٧٤﴾ البقرة: ٧٣ – ٧٤ واضح في منع مراد الشيخيْن، لأن كلمة "**اضربوه**" واضحة في أن يُضرب المقتول ببعض البقرة المذبوحة، وليس في الكلام إشارة تتعلّق بالقاتل الخفي، ولا إشارة إلى غسل أيدي أهل الحيّ من دماء البقرة.

ـ وقوله كذلك: ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ البقرة: ٧٣، يدلّ على الإحياء المشبَّه به ـ وهو الإحياء في هذا المقام ـ هو إحياءٌ حقيقي بعد موتٍ تُسلَب فيه الروح، وليس إحياءً حُكْميا، يحصل بمعرفة القاتل والاقتصاص منه، حتى يكون بمثابة "**ولكم في القصاص حياة**" كما يريد الشيخان.

ـ ولو كان الأمر كما يقرّران لما صحّ تقرير إحياء الموتى للبعث والجزاء بهذا النوع من الإحياء الحُكْمي المجازي، ولو أن قائلا قال: إن الله يحي النفوس الجاهلة بالعلم، وكذلك يحي الموتى من قبورهم لَما كان مثل هذا التشبيه والقياس سائغا.

---

[1]. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 1/ ص 351.

ـ وإن قوله تعالى: ﴿ وَيُرِيكُمْ ءَايَتِهِۦ ﴾ البقرة: ٧٣ لَواضح في الإراءة البصرية للآيات الكونية، لا في الإراءة العقلية للأحكام الشرعية حتى يكون من قبيل : ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ النساء: ١٠٥ .

ـ وإن قوله بعد ذلك: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ البقرة: ٧٤، لَيدلّ على أنهم رأوا حالة مادية من شأنها أن تؤثِّر في النفوس، ومن شأن القلوب أن تَرِق لها، وأن تتجرّد من القسوة والعناد عندها.

ثم ختم كلامه قائلا "وكل هذا لا يتّفق وما يريده الشيخان من حمْل الآية على المعنى التشريعي، فهذا الحمْل تأويل منهما، لكنه تأويل لا تساعد عليه اللغة وما هو المعهود من كلام العرب"[1].

وما قاله الشيخ شلتوت هو الأرجح لموافقته ظاهر الآية، وما قاله الشيخان لا يعضده دليل ولا حجّة، ولو سلّمنا بكلام الشيخين، وجعلنا القصة عبارة عن حُكم تشريعي لفضّ النزاع في الدماء، فإننا نجد أنفسنا أمام احتمالَيْن:

أولهما: أن يكون الحكم مشروعا مسبقا وهم يعرفونه، فلماذا إذا طلبوا من موسى عليه السلام أن يَحكم بينهم؟، ولماذا لم ينفِّذوا الحكم وينتهي الأمر؟.

[1] . محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص 39.

ثانيهما: ألاّ يكون الحكم مشروعا قبل عندهم، فهم لمّا تنازعوا ذهبوا إلى موسى عليه السلام فشرع لهم هذا الحكم، فلَنا أن نتصوّر الموقف؛ قوم بلجاجة بني إسرائيل وعنادهم، وهم يتنازعون حول جريمة قتل، فيذهبون إلى موسى عليه السلام الذي يأمرهم بذبح بقرة في وادٍ، ويغمسوا أيديهم في الدم، ومَن لم يفعل ذلك يكون مذنبا، لا يتصوّر أحد أن بني إسرائيل سيقبلون هذا الكلام، وكيف؟، وهم قد رفضوا ما هو أوضح من ذلك فتعنّتوا رغم الآيات الكثيرة التي أجراها الله تعالى على يد موسى عليه السلام، وكيف لنا أن نتصوّر أن هذا التشريع كافٍ لحسْم النزاع؟، فليس شيء أسهل على القاتل من أن يغمس يده في الدم، وبذلك لا يتبيّن القاتل، وقد يُتَّهم في ذلك شخص بريء.

المطلب الرابع: تلخيص ومناقشة

أولا: تلخيص

ما عرضناه من أمثلة لتأويلات رجال المدرسة العقلية الحديثة، وموقفهم من الإسرائيليات ومعجزات الأنبياء يجعلنا نلَحْظ فكرة سيطرَت على أذهانهم أثناء تعاملهم مع آيات القصص، وهدفٍ يرومون بلوغه، ألا وهو نفي الطابع الخوارقي عن القصص، وحمْله على المعتاد والشائع، فإذا كان ظاهر الآية يفيد ذلك تمسّكوا به، وإلا فإنهم يؤوّلونه، ويصرفونه عن ظاهره إلى معنى يَرَونه مقبولا.

فرجال المدرسة يَرَون أن المتبادر والظاهر أن يكون القصص من باب المعتاد والطبيعي، وهم يستخدمون التأويل لتخريج القصص على وِفاقه، فهو الظاهر الذي يحتاج مَن يذهب إلى خِلافه إلى دليل، فلا يصحّ حمْل القصة على الخوارقيات ومخالفة السنن إلا إذا جاء نصّ صريح من حديث صحيح، وهو ما أكّده الإمام عبده بالقول "إن القرآن نزل سائغا يسهل على كل أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء، ولا ذهابٍ في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نخرج عن سنّته، ولا نضيف إليه حكايات إسرائيلية، أو غير إسرائيلية، لجعل هذه القصة[1] من خوارق العادات"[2].

هذا التأويل بلغ برجال المدرسة إلى إنكار رفع عيسى عليه السلام، وردّ الأحاديث المتعلّقة بحجّة أنها أحاديث آحاد لا تفيد علما يقينيا في الاعتقاد، كما عبّر المراغي قائلا "وحديث الرفع والنزول آخر الزمن حديث آحاد يتعلّق بأمر اعتقادي، والأمور الاعتقادية لا يُؤخَذ فيها إلا بالدليل القاطع، من قرآن أو حديث متواتر، ولا يوجد هنا واحد منهما"[3].

لكننا لو طبّقنا هذه القاعدة لألغينا كثيرا من العقائد الواردة في القصص والثابتة بأحاديث رسول الله ﷺ التي لم تبلغ درجة التواتر.

ثانيا: تحليل ومناقشة

وقفنا عند مفهوم التأويل في اصطلاح العلماء، وعرضنا نماذج لتأويلات أقطاب المدرسة العقلية في مجال القصص، وأبرز الدواعي الحاملة لهم على ذلك.

---

[1]. يقصد الرزق الذي كان يأتي إلى مريم ـ عليها السلام ـ وهي في المحراب.

[2]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 24.

[3]. تفسير المراغي، ج 3/ ص 165.

ولذلك، لا بد لنا من وقفة لنقارن فيها بين تنظيرات العلماء لمفهوم التأويل، وتطبيقات المدرسة العقلية له، لكننا سنركّز على الجوانب المنهجية التي قام بها رجال المدرسة العقلية في عملية التأويل، دون التركيز على النتائج التي نجمت عن تأويلاتهم في القصص، وسنوجز ذلك في نقاط، هي:

أولا: هناك علاقة تلازمية بين التأويل والاحتمال، فلا بد أن يكون اللفظ محتملا ومتردِّدا بين معان مختلفة، وإلا فلا مجال للقول بالتأويل فيه، وقد مرّ معنا الحديث عن قول الشافعي في الرسالة[1]، لذلك، "فإن معيار دخول اللفظ في مجال التأويل وعدم دخوله هو قابلية اللفظ للاحتمال، فعندما تكون دلالته على المعنى ظنية فذاك يعني قابليّته للتأويل، وعندما تكون دلالته على المعنى قطيعة فذاك يعني عدم قابليّته للتأويل"[2].

وهذا ما يجعل التأويل يختصّ فقط بالمتشابه، والمقصود به هو اللفظ الظاهر[3]، أمّا المحكم فلا تأويل فيه، نصًّا[4] كان أو مفسَّرا[1].

---

(1) . راجع الرسالة للشافعي، ص الرسالة، ص 291، ص 330، ص 359، ص 359، ص 510، ص 560. 561.

(2) . عبد المجيد محمد السوسوة، ضوابط التأويل عند الأصوليين، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد الثاني والعشرون، 1425 هـ/ 2004م، ص 126.

(3) . "الظَّاهِر هو ما ظهر المراد به وظهر فيه غير المراد، إلا أن المراد أظهر"، محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: 1384 هـ/ 1964م، ج 1/ ص 320، وانظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، (تحقيق: عفيفي)، ج 3/ ص 64، المستصفى، ج 1/ ص 196، والمحصول للرازي، ج 6/ ص 47، وشرح مختصر الروضة، ج 1/ ص 559، والبحر المحيط في أصول الفقه، ج 2/ ص 206.

(4) . النص هو "ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، لا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلا، فإنه نصٌّ في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيرهم، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سُمّي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفَي الإثبات والنفي، فعلى هذا حدّه: اللفظ الذي يُفهَم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص"، الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ت، ج 3/ ص 85، وانظر: الفصول في

ولو أردنا تطبيق هذا المعيار على تأويلات المدرسة العقلية لَما وجدنا في كثير منها الاحتمالية الموجِبة للتأويل.

كما أن حدّ التأويل ومفهومه عند العلماء ـ وقد أوردنا طرفا من تعريفاتهم للتأويل ـ يوجب عدم الخروج عن الإطار الدلالي للفظ، أي أن يتمّ صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى له غير ظاهر، كأن تُؤوَّل اليد بالنعمة أو القدرة أو السلطة، وكذا العين بالحفظ أو الرعاية أو منبع الماء...الخ، فهذه المعاني داخلة في دلالات تلك الألفاظ.

لكن لفظ الموت ليس فيه معنى الاحتلال كما زعم الأستاذ الإمام محمد عبده، ولا لفظ الحياة يفيد كثرة النسل، فهذان المعنيان لا يدخلان في دلالات اللفظ حتى يصحّ صرف معنى الموت والحياة إليهما.

وقوله تعالى: ﴿ تَحۡمِلُهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ﴾البقرة: ٢٤٨، ليس من معانيه أن صورة الملائكة الكروبين كأنها تحمل التابوت، ولا أن البقرتين اللتين كانتا تجرّان التابوت مُسيَّرتان بإلهام الملائكة.

فالقاعدة أنه لا بد أن يكون المعنى غير الظاهر الذي نتج عن التأويل داخلا كاحتمال من احتمالات دلالة اللفظ، فإن صُرف اللفظ إلى معنى لا يحتمله لا يكون ذلك تأويلا.

=الأصول، للجصاص، ج 4/ ص 76، والمعتمد، ج 1/ ص 295، والمحصول لابن العربي، ج 1/ ص 75، والمحصول للرازي، ج 3/ ص 152.

(1) . المفسر له معنيان: أحدهما ما احتاج إلى التفسير وقد ورد عليه تفسيره، وثانيهما الكلام المبتَدَأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه، انظر: الفصول في الأصول للجصاص، ج 1/ ص 320، والعدة في أصول الفقه، ج 1/ ص 151، وأصول السرخسي، ج 1/ ص 165، وكشف الأسرار، ج 1/ ص 49.

ثانيا: أمر آخر، وهو الدليل الموجِب للتأويل، لأن "العدول عن الظاهر إلى غيره لا يصح إلا بدليل حتى يكون الأمر منضبطا"[1]، فالأصل في الكلام أن يُحمَل على ظاهره المتبادر، ولا يصار إلى التأويل إلى لدليل يمنع من إرادة المعنى الظاهر، ويوجب حمل الكلام على معناه غير الظاهر، كما قرّر ذلك الرازي في كتابه "**أساس التقديس**" حين قال "صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن الظاهر محال ممتنع"[2].

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو الدليل الذي أوجب على أقطاب المدرسة العقلية أن يقوموا بتأويل القصص؟، وما هي الموانع التي منعتهم أن يفهموا القصص على ظواهره المتبادرة ليتكلَّفوا مثل هذه التأويلات؟، فلا بد من امتناع إرادة المعنى الظاهر، وقيام دليل على إرادة المعنى غير الظاهر حتى يكون التأويل صحيحا، وقد سبق معنا قول السبكي في "**جمع الجوامع** " في ذلك " فإن حُمل عليه لدليل فصحيحٌ، أو لِما يُظَنّ دليلا في الواقع ففاسد، أو لا لشيء فلعبٌ لا تأويل"[3].

وفي تقدير الباحث، فإن أقطاب المدرسة العقلية قاموا بتأويل القصص لمجرد الاحتمال فقط، أي إذا كان الكلام يمكن حمله على معنى يناسبهم ويوافق مقرّراتهم فإنهم يحملونه عليه، حتى لو لم يكن لذلك داعٍ يدُعُّهم إلى الأخذ بالاحتمال غير الظاهر، أو يمنعهم عن الأخذ بالمعنى المتبادر.

---

(1) . عبد الغني عكاك، تأويل آيات الصفات بين النفي والإثبات، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد الرابع، 1433 هـ/ 2012م، ص 260.

(2) . فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص 235.

(3) - السبكي، تاج الدين، جمع الجوامع في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 2/ ص 56.

لكن مجرد الاحتمال ليس كافيا للقول بالتأويل، بل لا بد أن يعضّده دليل، "ومجرد تطرق الاحتمالات إلى ظواهر الألفاظ من غير وجود أدلة تُلْزِم بذلك غير مقبول، لأن كثيرا من الألفاظ يحتمل أكثر من معنى، ولو جاز لنا ذلك لما استقام لنا استدلال بنصّ"[1].

وتختلف قوة الدليل المطلوب توفّره حسب قرب أو بُعد الاحتمال، فإذا كان الاحتمال قريبا كفى في إثباته دليل قريب، وكلّما كان الاحتمال بعيدا احتاج إلى دليل أقوى، يقول أبو حامد الغزالي في ذلك "إلا أن الاحتمال تارة يَقرُب وتارة يَبعُد، فإن قرُب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان ـ الاحتمال ـ بعيدا افتقر إلى دليل قوي يَجبر بُعده، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل"[2].

وقد يعترض معترِض بأن أقطاب المدرسة العقلية جاءوا بهذه التأويلات كتفسيرات أخرى ووجوه مختلفة يمكن فهم القصص من خلالها، فلِمَ الاعتراض إذا؟.

الاعتراض يكمن في عباراتهم التي تجعل من المعنى الأصلي غير مراد أصلا، فمحمد عبده قد نفى أن يكون الموت والحياة حقيقيْن[3]، وزعم أن موت المارّ على القرية ليس على حقيقته، بل هو نوم ممتدّ فقط[4]، وأن الملائكة لم تحمل التابوت[5]....الخ.

فهل يصحّ إلغاء المعنى الظاهر فقط لاحتمال أن يُقصَد بالكلام معنى غير ظاهر، وكل ذلك دون سبب ولا موجِب؟.

ثالثا: يضاف إلى شَرطَيْ الاحتمال والتعضّد بدليل شرط آخر هو عدم مخالفة المقصد من النص، أو القطعيات العامة التي تقرّرت في الشريعة الإسلامية.

---

(1) . إسماعيل طاهر محمد عزام التأويل دراسة أصولية معاصرة، ص 2446.

(2) . أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج 3/ ص 88.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 668.

(4) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 709، وتفسير المراغي، ج 3/ ص 22.

(5) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 687.

ـ ففي مجال العقيدة، نجد أن القاعدة هي تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، وهو ما عبّر عنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ الشورى: ١١، لذلك فكل مَن قام بتأويل آية من آيات الصفات فإنه يدّعي أن التنزيه هو مقصده وغايته، وإن اختلفت الوسائل إمّا تعطيلا أو تفويضا...الخ، "وهذا يعني أن نتعامل مع النص الموهِم للتشبيه بتأويله أو تفويض معناه إلى الله، إذا عجزنا عن الغوص في معانيه، مع وجوب تنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الخلق"[1]، وبناء على قصد التنزيه يمكن الترجيح بين التأويلات المختلفة أيّها أقرب إلى المقصد، وأيٌّ منها أبعد عنه.

ـ والأمر ذاته في الأحكام، لأن المقرَّر هو صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فالتأويلات الفقهية هدفها حفظ استمرارية الشريعة وديمومتها، ولولاه ـ أي التأويل ـ لَما استطاعت نصوص الشريعة المحدودة أن تجارِيَ تَسارُع الأحداث غير المحدودة والوقائع المطّردة، "ولولا هذا الاجتهاد لما اتّسعت مثل هذه النصوص لاستيعاب ما استجدّ من حوادث ونوازل مستجدّة اقتضَتْها ظروف العصر وتغيّر الأحوال، فكان الاجتهاد فيها ضرورة حتمية، والتأويل من مستلزمات هذه الضرورة عملا بمقتضى القاعدة التي تنصّ (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)"[2].

فالحاصل من كل ذلك أنه لا يصح استنباط تأويل عقدي يؤدّي إلى خلاف المقصد العام والقاعدة المحَكَّمة في مجال العقيدة، والتي هي التنزيه، بل إنه لا يُصار إلى التأويل إلا إذا كان الظاهر يخالف المقصد، فالتأويل ذريعة لتحقيق المقصد.

كما أنه لا يُقبَل أن يؤدّي استنباط حكم فقهي إلى مخالفة أحد مقاصد الشريعة الكبرى.

---

[1] . عبد الغني عكاك، تأويل آيات الصفات بين النفي والإثبات، ص 256.

[2] . إسماعيل طاهر محمد عزام، التأويل دراسة أصولية معاصرة، ص 2429.

ولو نظرنا من خلال هذا المنظور إلى تأويلات المدرسة العقلية في القصص لَما بان لنا فيها مقصد واضح سوى جعل القصص القرآني من باب المعتاد، ونفي أي جانب غيبي فيها.

والمشكل الخطير أننا في القصص نتعامل مع أخبار قرآنية يُفترَض فيها الصدق والتحقّق، لكن تأويلات المدرسة العقلية تنفي هذه الصفة عن أخبار القرآن، لأنها تدّعي أن الوقائع والأحداث التي جاءت في القصص ليست على الحقيقة، بل لها معان أُخَر، كما سبق وأشرنا، لذلك فلا غرابة أن يتجرّأ أحد الباحثين على نسبة الأسطورة إلى القرآن مستمدا ذلك من آراء محمد عبده[1].

والخلاصة في هذه النقطة هي أن تأويل الأخبار القرآنية التي في القصص أدّت في كثير منها إلى نفي كونها أخبارا، وجعلَتْها تجسيدات لمعان، وتمثيلات لمعقولات[2]، فالله تعالى ـ حسب تأويلاتهم ـ لم يُمِت ولم يُحْي القومَ الذي خرجوا من ديارهم وهم ألوف، والملائكة لم تحمل التابوت، وأن القتيل لم يحي حين ضُرب بجزء من البقرة...الخ، رغم أن القرآن قد أخبر أن ذلك قد حصل فعلا.

رابعا: صحيح أن أقطاب المدرسة العقلية قاموا بالتأويل لقرائنَ ارتأَوْها مانعة من إرادة المعاني الأصلية، مثل تأويلهم للقصص سدًا لباب الإسرائيليات، ولكي يوافق مذهبهم في معجزات الأنبياء.

لكن المشكل الأساس هو أنهم تبنَّوا موقفا أو رأيا معينا، ثم أوّلوا بناء عليه وتخريجا على وِفاقه، فكانت تأويلاتهم خادمة لهذه الأصول، ولم تكن عملية محايدة يقومون بها لاستخراج كوامن النص وغوامضه.

---

(1) . سيأتي بيان قول هذا الباحث وتفصيله في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى.

(2) . وهو ما سنوضحه في المبحث الموالي بحول الله تعالى.

وهو ما حذّر منه أحد الباحثين قائلا "يجب عدم ربط المقصد من النص بالمنزع العقدي أو المذهبي للمؤوِّل...فالمقصدية المعتبرة عندنا هي ما تضافرت نصوص الشريعة على تأييدها باستقراء هذه النصوص، وليس مجرد تدعيم المذهب الاعتقادي"[1]، فالمطلوب تأويل النص، لا استخدام التأويل دعما لمذهب أو فكرة أو توجّه.

وهذا أمر ليس قصرا على المدرسة العقلية الحديثة، فقد كان ديدن الفرق والنحل والمذاهب منذ أمد، ونستحضر مقولة الرازي التي أوردناها مبدأ البحث، حين قال في كتابه "**أساس التقديس**" ذلك لأن كل واحد أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة، فالمعتزلي يقول: إن قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ الكهف: ٢٩ محكم، وقوله: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ التكوير: ٢٩ متشابهة، والسُّنيّ يقلب القضية في هذا الباب"[2].

وهو ما قام به المعتزلة ـ كمثال ـ"فالنزعة العقلية للمعتزلة فرضت طريقة خاصة تحدد المقاصد من التفسير، وعلى النسق نفسه حاولت الفرق الأخرى أن تفهم القرآن فكان سعيها أخطر، إذ هدمت أكثر ممّا بَنَت، وطوّعت المعنى لصالح المَرجع العقدي لتزيدَ المسافة بين النص والمعنى"[3].

---

[1] . مصطفى تاج الدين، النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، المجلد 4، 30 سبتمبر 1998م، ص 20.

[2] . فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 227.

[3] - زهرة بن يمينة، أثر التوجه اللغوي في تأويل المتشابه اللفظي عند ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) في كتابه "ملاك التأويل"، مجلة لغة-كلام، العدد 03، المجلد 06، ص 64.

نشير ختاما إلى أن التأويلات التي قام بها أقطاب المدرسة العقلية الحديثة قد لاقَت ردود فعل متباينة، بين موافق ورافض، وبين هذين الموقفين نجد من الباحثين مَن يلتمس نوعا من العذر لهذه الآراء الحساسة، خصوصا ما تعلّق منها بالجانب الغيبي، ومن هؤلاء سيد قطب الذي نورد كلامه بطوله نظرا لأهميّته، يقول رحمه الله "إننا ندرك ونقدر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الإمام رحمه الله على رأسها في تلك الحقبة...ندرك ونقدر دوافعها إلى تضييق نطاق الخوارق والغيبيات في تفسير القرآن الكريم وأحداث التاريخ، ومحاولة ردها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية.. فلقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة كما تواجه سيل الأساطير والإسرائيليات التي حشيت بها، كتب التفسير والرواية في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها، وموجة الشكّ في مقولات الذين إلى قمتها.

فقامت هذه المدرسة تحاول أن تَرُدّ إلى الدين اعتباره على أساس أن كل ما جاء به موافق للعقل. ومن ثم تجتهد في تنقيته من الخرافات والأساطير. كما تحاول أن تنشئ عقلية دينية تفقه السنن الكونية، وتدرك ثباتها واطّرادها، وتَرُدّ إليها الحركات الإنسانية كما ترد إليها الحركات الكونية في الأجرام والأجسام- وهي في صميمها العقلية القرآنية- فالقرآن يرد الناسَ إلى سنن الله الكونية باعتبارها القاعدة الثابتة المطردة المنظِّمة لمفردات الحركات والظواهر المتناثرة.

ولكن مواجهة ضغط الخرافة من جهة وضغط الفتنة بالعلم من جهة أخرى تركت آثارها في تلك المدرسة من المبالغة في الاحتياط، والميل إلى جعل مألوف السنن الكونية هو القاعدة الكلية لسنة الله. فشاع في تفسير الأستاذ الشيخ محمد عبده- كما شاع في تفسير تلميذيه الأستاذ الشيخ رشيد رضا والأستاذ الشيخ عبد القادر المغربي- رحمهم الله جميعا- شاع في هذا التفسير الرغبة الواضحة في رد الكثير من الخوارق إلى مألوف سنة الله دون الخارق منها، وإلى تأويل بعضها بحيث يلائم ما يسمونه ﴿المعقول﴾ ! وإلى الحذر والاحتراس الشديد في تقبل الغيبيات.

ومع إدراكنا وتقديرنا للعوامل البيئية الدافعة لمثل هذا الاتجاه، فإننا نلاحظ عنصر المبالغة فيه، وإغفال الجانب الآخر للتصور القرآني الكامل. وهو طلاقة مشيئة الله وقدرته من وراء السنن التي اختارها- سواء المألوف منها للبشر أو غير المألوف- هذه الطلاقة التي لا تجعل العقل البشري هو الحاكم الأخير. ولا تجعل معقول هذا العقل هو مرد كل أمر بحيث يتحتم تأويل ما لا يوافقه- كما يتكرر هذا القول في تفسير أعلام هذه المدرسة"[1].

فرغبة أقطاب المدرسة في إثبات أن الإسلام لا يخالف السنن الكونية جعلها ترفض وبالتالي تؤوِّل أيّ نصّ قد يخالف ذلك، حتى ولو كان ذلك في سياق إثبات قدرة الله تعالى، وعظيم سطوته.

[1] . سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1972م، ج 6/ ص 3978.

ويشفع لهذا أن تفسير القرآن عملية تتداخل فيها العوامل الفكرية والثقافية المختلفة، سواء للمفسر كفرد، أو كجزء من مجتمع، "فالتفسير مرآة صادقة تعكس روح العصر، فكان أمرا طبيعيا أن يتأثر تفسير المنار بالتيارات الفكرية الموجودة آنذاك، ولما كانت فتنة الناس بالعقل في هذا العصر قد بلغت شأوا بعيدا، لذلك ركّزَت مدرسة المنار جهدها على أن الإسلام دين العقل حتى غالَت في ذلك وتطرّفَت"[1].

[1] . هاجر محمد أحمد شبو، منهج تفسير المنار في التفسير، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، يوليو، 2004م، ص 210.

المبحث الثاني: الطابع التمثيلي في القصص القرآني

من العلامات الفارقة والركائز الماثزة لمنهج المدرسة العقلية في القصص هو تركيزهم على المنحى التمثيلي، والنظر إلى القصة القرآنية باعتبارها تمثيلات لمعان، لا تأريخات لأحداث، وهو ما سنعرضه في هذا المبحث، ونقف على تفصيلاته.

المطلب الأول: مفهوم المثل والتمثيل

أولا: لغة المَثَل في اللغة يدور حول معاني التشابه والتساوي بين أمريْن.

من ذلك قول ابن منظور فيه أنه "كلمة تسوية، يقال: هذا مِثله ومَثَله، كما يقال: شِبهه وشَبَهه بمعنى، والمثل الشبه، يقال: مِثل ومَثَل وشِبه وشَبَه بمعنى واحد"[1]، فهو يدل على التشابه والتساوي.

وهناك معنى آخر نحا إليه الخليل، وهو التصوير، فقال "التمثيل تصوير الشيء كأنه تنظر إليه"[2].

وهو ما مال إليه صاحب القاموس المحيط لمّا قال "مثّله له تمثيلا: صوّره له حتى كأنه ينظر إليه، وامتثله هو: تصوّره"[3]، فالتمثيل هو إبراز الشيء بتصويره للسامع كأنه ماثلٌ أمامه ينظر إليه.

ويمكن القول إن التصوير يتضمّن معنى التشابه والتساوي، لأنه لا يمكن للمتكلم أن يصوّر المعنى للسامع حتى كأنه ينظر إليه ما لم يكن بين المعنى المستعمَل والمعنى المراد تمثيلُه وجه شَبَه وتَساوٍ في معنى واحدٍ يجمعهما.

ثانيا: التمثيل في اصطلاحات البلاغيين

---

(1) . ، لسان العرب، مادة مثل.

(2) . الخليل، كتاب العين، مادة الميم.

(3) . القاموس المحيط، مادة مثل.

لم يكن التمثيل بادئ أمره مستقِلاً بمفهوم خاصّ به، بل كان مُشاعا بين مختلف الصور البيانية، من مجاز وكناية واستعارة، "ولم يجعلوه نوعا خاصا بعينه له خصائصه ومقوّماته التي يرتكز عليها، وأُسسه ومبادئه التي يتميز بها"[1].

ويرجع ذلك إلى إيلاء العلماء القدامى أهميةً لموضوع "الجمع والتدوين ونسبة الأشعار الأقوال إلى أصحابها، ولم يكن لهم كفاية وقت لتنظير الفنون وتقنينها ووضع القواعد وضبط الشوارد"[2].

وهذا الذي توحي به عباراتهم في ما ألّفوا من مصنفات، فابن قدامة قد صاغ له تعريفا أقرب ما يكون إلى الكناية، فقال في كتابه "**نقد الشعر**" ما نصّه" التمثيل هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاما يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام مُنبِئان عمّا أراد أن يشير إليه"[3].

وتعريف الكناية لا يختلف عن هذا التعريف في شيء كبير، فقد عرّفها الجرجاني في "**التعريفات**" قائلا " الكناية عند علماء البيان هي أن يعبّر عن شيء لفظا كان أو معنى بلفظ غير صريح من الدلالة عليه لغرض من الأغراض، كالإبهام على السامع"[4].

وكذا الأمر عند ابن رشيق القيرواني، الذي عدّها من الاستعارة، فقال "ومن ضروب الاستعارة التمثيل"[5].

---

(1) . عبد الرحمان بوزنون، جماليات التشبيه التمثيلي في القرآن الكريم، دراسة تطبيقية على السور المكيّة، (رسالة ماجيستر)، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2009-2010م، ص 45.

(2) . المرجع نفسه، ص 46.

(3) . جعفر بن قدامة، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ط، ص 159.

(4) . الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الريّان للتراث، القاهرة، د.ط، ص 240.

(5) . الحسين بن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1: 1420 هـ/ 2000م، ج1/ ص 450.

إلا أن للحكيم الترمذي تعريفا ينبئ أنه يراه قسما مستقلا عن باقي أضرب البيان، فقال رحمه الله في كتاب "**الأمثال من الكتاب والسنة**" "والتمثيل أن تصف شيئا غائبا عنك، فتمثّل له في الشاهد ليقف على ما يؤدي المعنى الغائب"[1].

وفضلا على هذا، فقد نصّ على التفريق بين التمثيل والتشبيه، فقال "فإن نفر من هذا نافِر، فقال: أليس هذا تشبيها؟، قيل له: هذا تمثيل وليس بتشبيه"[2].

فأقلّ ما يدلّ عليه هذا الكلام هو وجود فارقٍ بين مفهوميْ التمثيل والتشبيه عند الإمام الحكيم الترمذي.

واستمرّ الحال على حاله، إلى أن جاء إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني، فوضع قواعد لهذا المفهوم، وأقام أُسُسه ودعائمه، ثم تبعه السكاكي في كتابه "**مفتاح العلوم**"، ثم الخطيب القزويني في كتابه "**الإيضاح في علوم البلاغة**".

فالجرجاني رحمه الله قسّم التشبيه إلى قسمين: عادي وتمثيلي، والفرق بينهما هو في وجه الشبه.

فالتشبيه العادي: هو ما كان وجه الشبه فيه أمرا بيّنا بنفسه، لا يحتاج فيه إلى تأوُّلٍ وصرفٍ عن الظاهر، لأن المشبه مُشْرِك للمشبه به في نفس وجه الشبه وحقيقة جنسه، لا في مقتضاه ولازمه[3]، أي أن المشبه والمشبه به يشتركان حقيقةً في وجه الشبه.

لذلك فقد اشترط رحمه الله أمريْن في وجه الشبه ليكون التشبيه من النوع العادي:

---

(1) . الترمذي، محمد بن علي، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: السيّد الجميلي، دار ابن زيدون، لبنان، ط2: 1408 هـ/ 1987م، ج1/ ص 74.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد، أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، د.ط، ص 91.

1. أن يكون وجه الشبه حسيّا، أي مُدرَكا بإحدى الحواس الخمس، سواء أكان الوجه مفردا أم مركبا.

2. أن يكون وجه الشبه غريزيا طَبعيا.

فثبوت الغرائز والطباع هو ما جعلها تدخل مع الأمور المُدرَكة بالحسّ، "فالغرائز والطباع، وإن كانت عقلية لأنها لا تُدرَك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، فقد ألحقها عبد القاهر بالحسيّات، لأنها حقائق مقرَّرة ثابتة، تَعْلَمها في المشبه كما تعلمها في المشبه به"[1].

فحين تقول فلان كالأسد في الشجاعة، فالشجاعة مدرَكة في المشبَّه وهو فلان، وفي المشبه به وهو الأسد، فهي متحقّقة في كليهما، لأنها طبيعة وغزيرة فيهما.

والتشبيه التمثيلي: هو ما لا يكون وجه الشبه فيه أمر بيّنا بنفسه، بل يحتاج في تحصيله إلى تأوّل، "لأن المشبَّه غير مشارك للمشبَّه به في حقيقة وجه الشبه الظاهري في جنسه، بل في لازمه ومقتضاه"[2].

فالمشبّه والمشبّه به لا يشتركان في وجه الشبه على جهة الحقيقة والطبيعة، وحتى يظهر اشتراكهما فلا بد من تأويل يحمل الكلام على غير ظاهره، فعدم إدراك وجه الشبه هو الذي أحوج إلى تأويلٍ وصرفٍ عن الظاهر.

فكل تشبيه يكون فيه وجه الشبه غير مُدرَك بالحس، وليس من باب الطبائع والجِبِلات فهو تشبيه تمثيلي، وإلا كان عاديا.

وعند السكاكي فالتشبيه التمثيلي هو ما كان وجه الشبه فيه مركّبا وعقليا.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ "واعلم أن التشبيه متى كان وجه الشبه فيه وصفا غير حقيقي ـ أي ليس من الطبائع ـ وكان منتزَعا من عدة أمور خُصَّ باسم التمثيل"[1].

---

[1]. جماليات التشبيه التمثيلي، ص 49.

[2]. أسرار البلاغة، ص 91.

فإذا اختلّ ذلك في التشبيه كان تشبيها غير تمثيلي، الذي يعرّفه بأنه "ما كان وجه الشبه فيه على خلاف ذلك، وهذا صادق بالعقلي الحقيقي، والشأن فيه أن يكون مفردا، وكذلك العقلي غير الحقيقي، إذا كان مفردا، وكذا جميع الحسيّات مفردة كانت أم مركبة"[2].

فالسكاكي وضع شرطيْن في وجه الشبه ليكون التشبيه تمثيليا، وهما:

" 1. أن يكون مركبا، فخرج من ذلك ما كان مفردا.

2. أن يكون عقليا، فخرج منه الحسي الملموس"[3].

أمّا الخطيب القزويني فلم يضع لجعل التشبيه من باب التمثيل إلا شرطا واحدا، وهو أن يكون وجه الشبه منتزَعا من متعدّد.

وهو ما عبّر عنه قوله رحمه الله "التمثيل ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدّد، أمريْن أو أمور"[4].

وما دام هذا هو شرط التشبيه التمثيلي، فالتشبيه غير التمثيلي هو "ما كان بخلاف ذلك"[5].

وبتأمّل هذه التعريفات الثلاثة يمكن ملاحظة نقطتيْن مشتركتيْن بين نظرة هؤلاء الأفذاذ لمفهوم التمثيل.

---

(1) . السكاكي، يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1420 هـ/ 2000م، ص 346.

(2) . المرجع نفسه، ص 347.

(3) . جماليات التشبيه التمثيلي، ص 51.

(4) . القزويني، محمد بن عبد الرحمان بن عمر بن أحمد، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1424هـ/ 2003م، ص 190.

(5) . المرجع نفسه، ص 191.

1 . أنهم جعلوا التمثيل قسما من أقسام التشبيه، فهو يدخل في مفهومه ولا يستقلّ عنه، وهذا يخالف ما ذهب إليه الترمذي الذي جعل كلاّ منهما قسيما للآخر.

2 ـ أنهم جعلوا الخلاف بين التمثيل وغيره من أنواع التشبيه يكمن في وجه الشبه، أو في دَرْكه واكتناهه، "فإذا كان الطريق إليه سهلا ميسورا لوضوحه وقُرْبه سَمَّوا التشبيه المعقود عليه "تشبيها غير تمثيلي"، وإذا كان الطريق إليه وعرا لدقّته وبُعده سَمَّوا التشبيه المعقود عليه "تشبيها تمثيليا""[1].

إلا أن هناك من العلماء مَن لا يرى التفريق بين المفهوميْن، إذ هما بمعنى واحد، كما نصّ على ذلك ابنُ الأثير الذي قال "وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال: شبّهتُ هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثّلته به"[2]، لأن أحدهما يبتني على الآخر، وهو ما نبّه عليه النورسي لمّا قال "ثم إن أساس التمثيل هو التشبيه"[3].

فالتمثيل على هذا، هو صورة بيانية يتمّ فيها تشبيه صورة غائبة بأخرى حاضرة بسبب اشتراكهما في وجه لا يتم إدراكه إلا بتمعّن وإعمال فكر، والهدف منه جعل المعقول الغائب في صورة المحسوس الحاضر ابتغاء تقريب المعنى وإزالة اللبس.

وقد جعله ابن القيم نوعا من أنواع المثل التي جعلها ثلاثة، هي[4]:

---

(1) . جماليات التشبيه التمثيلي، ص 52.

(2) . ضياء الدين بن الأثير، المَثَل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، د.ت، ج2 / ص 115.

(3) . بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم صالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6: 2011م، ص 115.

(4) . ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق: محمد سعيد نمر الخطيب، دار المعرفة، لبنان، 1981م، ص 19 وما بعدها.

1 . المثل الموجز السائر: وهو ـ إمّا شعبي لا تَعَمُّل فيه ولا تكلّف ولا تقيّد بقواعد النحو.

ـ وإما كتابي يصدر عن ذوي الثقافة العالية، كالشعراء والخطباء، كقولهم: ربّ عجلة تهب رَيْثا.

2 : المثل القياسي: هو سرد وصفي أو قصصي أو صورة بيانية لتوضيح فكرة ما عن طريق التشبيه والتمثيل، ويسمّيه البلاغيون "**التشبيه المركب**"، فإنه تشبيه شيء بشيء لتقريب المعقول من المحسوس أو أحد المحسوسيْن إلى الآخر، أو اعتبار أحدهما بالآخر لغرض التأديب والتهذيب أو التوضيح والتصوير، وهذا النوع فيه إطناب إذا قورن بسابقه الذي فيه إيجاز، ويجمع بين عمق الفكرة وجمال التصوير.

3 . المثل الخرافي: وهي حكاية ذات مغزى على لسان غير الإنسان لغرض تعليمي أو فكاهي وما أشبه ذلك، مثل: أُكلتُ يوم أُكل الثور الأبيض"[1]، فقد جعله أحدَ أنواع المثل، يتمّ فيه توضيح فكرةٍ بجعل المعقول محسوسا.

وما يلفت الانتباه هو معنى التصوير الذي يتضمّنه مفهوم المثل القياسي عند ابن القيم، فقد جعل التمثيل سردا وصفيا يستخدم التصوير لبيان المعنى، وابن القيم في هذا يستحضر المعنى اللغوي للفظة التمثيل الذي نصّ الخليل وصاحب القاموس المحيط أنها تصوير، كما سبقت الإشارة.

---

[1] . قصة المثل هي أن ثلاثة ثيران كانت في أَجَمة (شجر كثيف بالغابة): أبيض، وأسود، وأحمر، ومعها أسد، فكان لا يقدر منها على شيء لاجتماعها عليه، فقال الأسد للثور الأسود والأحمر: "إنه لا يدل علينا في أجمتنا إلا الثور الأبيض، فإن لونه مشهور، ولوني على لونكما، فلو تركتماني آكله خلت لكما الأجمة وصَفَت"، فقالا: "دونك وإياه فكُلْه"، فأكله، ومضت مدة على ذلك، ثم إن الأسد قال للثور الأحمر: "لوني على لونك، فدعني آكل الثور الأسود"، فقال له: "شأنك به"، فأكله، ثم بعد أيام قال للثور الأحمر: "إني آكلك لا محال"؛ فقال الثور الأحمر: "دعني أنادي ثلاثة"، فقال الأسد: "افعل"، فنادى الثور الأحمر: "إنما أُكلت يوم أُكِل الثورُ الأبيض" قالها ثلاثاً، أي يوم فرّط في أخيه، وخُدع بعدوّه، للمزيد انظر: وليد ناصيف، أشهر الأمثلة العربية، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ط، ص 17.

فلا يمكن الفصل بين مفهوم التمثيل والتصوير، بل إن قدرة التمثيل على تصوير المعنى هي التي أكسبتْه قوة في التأثير، "لأن أُنس النفوس موقوف على أن تُخْرِجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مَكْنيّ، وأن تَرُدَّها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يُعلَم بالفكر إلى ما يُعلَم بالاضطرار"[1]، فالتمثيل هو مُعين وأداة تساعد في أسلوب التصوير.

وأسلوب التصوير هو أرفع الخصائص التي يمتاز بها القرآن الكريم، وهو أحد أسرار بلاغته وتأثيره في القارئ والسامع، ويعرّفه سيد قطب بأنه "تعبيرٌ بالصورة المُحَسَّة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور"[2].

وإن كان موضوع التصوير ليس من غرض هذا المبحث في شيء، إلا أنه لا بد من التنبيه على أن العلاقة بين التمثيل والتصوير تكمن أساسا في استدعاء المعاني الغائبة عن طريق أخرى حاضرة.

الفرق بين التمثيل والأمثال:

قد لا يظهر جليا الفرق بين التمثيل والأمثال، إلا أن هناك فروقا دقيقة جدا بينهما.

1 ـ عدم لزوم ورود صورة التشبيه في الأمثال: فكثير من الأمثال المعروفة ليس فيها أدنى حضور للتشبيه، مثل قوله تعالى: ﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴿٦٠﴾ ﴾ الرحمن: ٦٠ ، وقوله ﷺ "ليس الخبر كالمعاينة"[3]، فهذه الأمثال كما ترى لا تصلح أن تُسمّى تشبيها، لا عاديا ولا مركبا "[1].

---

[1] . الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 102.

[2] .التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 36.

[3] .رواه الإمام أحمد في المسند، رقم 1842، ج 3/ ص 341، وبرقم 2447، ج 4/ ص 260، ابن حبان، رقم 6213، ج 14/ ص 96، والحاكم في المستدرك، رقم 3250، ج 2/ ص 351، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين.

2 . قد يأتي المثل مصاحِبا لقصة أو حكاية: "مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ جَعَلۡنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيۡنِ مِنۡ أَعۡنَٰبٖ وَحَفَفۡنَٰهُمَا بِنَخۡلٖ وَجَعَلۡنَا بَيۡنَهُمَا زَرۡعٗا ٣٢ ﴾ الكهف: ٣٢ وقوله تعالى: ﴿ وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ ١٣ ﴾ يس: ١٣، وهذا على خلاف التمثيل الذي يكون فيه التشبيه مفردا أو متعدّدا لا غير "[2].

3 . عدم وجود مناسبات للتشبيه التمثيلي، "بخلاف الأمثال التي ترتبط بالمناسبة والعلاقة بين الحادثة والمثل المذكور، وذلك أن الأمثال يلزمها مورد ومضرب، فلا بدّ لها من حادثة سابقة تُقاس عليها وواقعة ما تربطها علاقة بينهما، على عكس التمثيل الذي لا يلتزم بالحوادث والقصص، بل يكون من إبداع الفكر ونسج الخيال "[3].

4 . أن التشبيه التمثيلي "يقال في الغالب مرة واحدة، أما المثل فهو ما تداوَله الناس وفشا استعماله "[4].

وظائف التمثيل:

فضلا عن وظيفة التشبيه الأساس، والتي هي تقريب المعنى بإظهار الاشتراك بين المشبه والمشبه به في وجه الشبه، فإن للتمثيل أبعادا أخرى من المعاني يختصّ بإبرازها، ومن هذه الأبعاد:

1 . إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه: أي إبراز المعقول المجرَّد في صورة المُحَسّ المُدرَك.

=المستدرك على الصحيحين، عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2: 1422 هـ/ 2002م.

[1] . جماليات التشبيه التمثيلي، ص 59.

[2] . المرجع نفسه، ص 60.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً ﴾ النور: ٣٩، " فأخرج ما لا يُحَسّ إلى ما يُحَسّ، والمعنى الذي يجمعهما بطلان التوهّم مع شدة الحاجة والفاقة، ولو قال: يحسبه الرائي ماءً لم يقع موقع قوله: الظمآن، لأن الظمآن أشد فاقة إليه وأعظم حرصا عليه "[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ﴾ الرعد: ١٤، "والمعنى الذي يجمع بينهما الحاجة إلى المنفعة، والحسرة لِما يفوت من دَرْك الحاجة "[2].

2 : إخراج ما لم تَجْرِ به العادة إلى ما جرت به: أي جعل غير الطبيعي على نمط الطبيعي.

ومثاله: ﴿ وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ بِهِمۡ ﴾ الأعراف: ١٧١،"والمعنى الجامع بين المشبَّه والمشبَّه به الارتفاع بالصورة.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ يونس: ٢٤، وهو بيانٌ أخرجَ ما جرت به العادة إلى ما لم تَجرِ به، والمعنى الذي يجمع الأمريْن الزينة والبهجة، ثم الهلاك "[3].

3: إخراج ما لا يُعرَف بالبداهة إلى ما يُعرَف بها أي تشبيه أمر ما بآخر بديهي، ليُعلَم أن الأول له حكم الثاني في البداهة.

---

(1) . الرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، ص 171.

(2) . المرجع نفسه، ص 172.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ومثاله قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾ الجمعة: ٥ "والجامع بين الأمريْن الجهل بالمحمول، والفائدة فيه الترغيب بحفظ العلوم وترك الاتّكال على الرواية دون الدراية"[1].

4. إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡمُنشَـَٔاتُ فِي ٱلۡبَحۡرِ كَٱلۡأَعۡلَٰمِ ﴿٢٤﴾ ﴾ الرحمن: ٢٤، "والجامع بين الأمريْن العِظَم، والفائدةُ البيانُ عن القدرة في تسخير الأجسام العِظام في أعظم ما يكون من الماء"[2].

فالمراد بيان أن الأمور المشتركات في العِظم والضخامة، كالسفن الجَوار والجبال الشامخات كلّها خاضعة لأمر الله تعالى وقدرته.

المطلب الثاني: التمثيل في القصص عند رجال المدرسة العقلية مفهوما وتطبيقا

أولا: مفهوم التمثيل عند المدرسة العقلية الحديثة:

يقصد رجال المدرسة العقلية بالتمثيل استخدامَ القرآن للمحسوسات تقريبا لمفهوم الأمور المعقولة المجرّدة، وهو ما يوضّحه قول الإمام محمد عبده "وأمثل طُرُقه في هذا المقام- الغيبيات - التمثيل، وقد مضت سنة الله في كتابه بأن يُبرز لنا الأشياء المعنوية بالصور المحسوسة"[3]، والغرض من ذلك هو تقريب المعنى باستخدام صورة معتادة ومشاهَدة لدى السامع، فالقرآن يورده "تقريبا للأفهام وتسهيلا للإعلام"[4].

---

[1]. المرجع السابق، ص 173.

[2]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 132.

[4]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وبذات المفهوم وحتى العبارة عبّر الإمام المراغي في تفسيره، فقال عنه "وأحسن طُرُقه ـ المراجعات والمحاورات في قصة الملائكة ـ أن يكون الكلام ضربا من التمثيل، بإبراز المعاني المعقولة بالصور المحسوسة تقريبا للأفهام"[1].

وأحد النماذج على الأمور المعتادة لدى السامع في مجال القصص هو أسلوب الحوار وطريقة الحكاية، إذ لا يتصوّر القارئ أن يسمع قصة تكون خِلْوًا من هذيْن العنصريْن، لذلك فالقرآن الكريم يستخدمها لإيصال المعاني المعقولة المجرّدة التي يَقْصُر عقل الإنسان أن يحيط بها، وفي هذا يقول الإمام محمد عبده "إن القرآن كثيرا ما يصوّر المعاني بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب، أو بأسلوب الحكاية، لِما في ذلك من البيان والتأثير"[2].

فالحكاية والحوار أمران معتادان في القصص، لذلك يوردهما القرآن لإيصال الفكرة أو العظة التي يريد إيصالها، وهو بذلك "يدعو بها الأذهان إلى ما وراءها من المعاني"[3]، فهما ليسا على الحقيقة، بل مجرد تعبير عن معان، ولا يقتضيان إثباتا لأقوال ولا لكلام.

ثانيا: أمثلة عن التمثيل في القصص القرآني:

وقد وظّف رجال المدرسة العقلية هذا المفهوم أثناء تعاملهم مع القرآن، خصوصا في مجال القصص.

1 ـ فمن ذلك لمّا أراد الله تعالى تجسيد سَعَة جهنم لم يُثبت ذلك عن طريق التقرير، بل استخدم أسلوب الحوار بين الله تعالى وجهنم، قال عزّ وجلّ: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ

(1) . تفسير المراغي، ج 1/ ص78.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 144.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

﴿وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٍ ٣٠﴾ ق: ٣٠، "فليس المراد أن الله تعالى يستفهم منها وهي تجاوبه، وإنما هو تمثيلٌ لسعتها، وكَونها لا تضيق بالمجرمين مهما كَثُروا"[1].

2 ـ وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾ فصلت: ١١ ، ليس المراد أنه قد وقع حوار بين الله تعالى والسموات والأرض، بل هو تمثيل لخضوعهما لسلطان الله، وكمال قدرته.

3 ـ ومن هذا القبيل ما فسّر به المراغي قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٧﴾ آل عمران: ٤٧ ، فقال "وهذا تمثيل لكمال قدرته ونفوذ مشيئته، وتصوير سرعة حصول ما يريد بلا إبطاء، بصورة آمر مطاع لمأمور قادرٍ على العمل، مُطيعٍ بفعل ما يُطلَب منه على الفور"[2]، فالله تعالى لسرعة حصول مراده كأنه يقول للشيء كن فيكون.

وقال رحمه الله في موضع آخر عن الأسلوب نفسه "وهذا تمثيل قدرته في المقدورات حين تعلّق إرادته بوجودها، وتصوير لسرعة ترتّب المكوّنات على تكوينه، من غير أن يكون هناك آمر ومأمور"[3].

4 ـ ومنه أيضا ما نحا إليه الأستاذ الإمام محمد عبده لمّا أراد تفسير المحاورات والمراجعات التي حدثت بين الله تعالى والملائكة لمّا أخبرهم بجعل آدمَ عليه السلام خليفة في الأرض، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن

[1] . المرجع السابق،4/ص 144.
[2] . تفسير المراغي، ج 3/ ص 152.
[3] . المرجع نفسه، ج 24/ ص 92.

كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ البقرة: ٣٠ – ٣٣، فقال "وتقرير التمثيل في القصة على هذا المذهب ـ مذهب الخلف[1] ـ هكذا:

ـ إن إخبار الله الملائكةَ بجعل الإنسان خليفة في الأرض هو عبارة عن تهيئة الأرض وقِوى هذا العالم وأرواحه التي بها قِوامه ونظامه، لوجود نوع من المخلوقات يتصرّف فيها، فيكون به كمال الوجود في هذه الأرض.

ـ وسؤال الملائكة عن جعل خليفةٍ يُفسِد في الأرض لأنه يعمل باختياره، ويُعطى استعدادا في العلم والعمل لا حدّ لهما، هو تصويرٌ لِما في استعداد الإنسان لذلك، وتمهيدٌ لبيان أنه لا ينفي خلافته في الأرض.

ـ وتعليم آدمَ الأسماءَ كلّها، بيانٌ لاستعداد الإنسان لفهم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها..."[2].

فالكلام كلّه تصوير لمَعان مجرّدة، أراد الله إيصالها للبشر فاستخدم أسلوب الحوار والمقال، وليس ثمّة أقوال قيلت، ولا مراجعات حصلت.

وهذا الكلام فيه من النظر ما فيه، لأن الأصل أن يُحمل الكلام على ظاهره، ولا يتمّ صرفه عنه إلا لضرورة تقتضي ذلك، وهذا ما لا نجده في هذه الآيات، والسؤال هو: هل حدثت قصة آدم أم لم تحدث؟، فلو قلنا إن الأمر كله لا يعدو بيانا لاستعداد الإنسان، وإخضاع الأرض له فليس هناك قصة، ولا أحداث، ولا حوار ومراجعات.

---

[1] . المذهب المقابل له هو مذهب السلف الذين يقولون بالتفويض في كيفية الحوار والمراجعات في هذه القصة.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 144.

يقول صاحب "**اتجاهات التفسير في العصر الراهن**" "وهذا التأويل الذي جوّزه محمد عبده تأويل بعيد مردود، وفيه صرف الحقيقة إلى المجاز والتمثيل من غير قرينة تدعو إلى ذلك، ولو حكّمنا هذه النزعة على فهمنا لمراد الله تعالى في القرآن الكريم لصُرفَت الأحكام الشرعية إلى التمثيل الذي يؤدّي إلى تعطيل الشريعة الإسلامية، والملاحَظ أن محمد عبده بذل الجهد الكبير ليروّج لهذا التأويل بجعل الأوامر التي وردت في الآية من قبيل الأمر التكويني، لا الأمر التكليفي"[1].

ومذهب التمثيل هو ما فسّر به المراغي هذه المراجعات والأقوال بين الله تعالى والملائكة، فقال عن ذلك "فالقصة وردَت مورد التمثيل، لتقريبها من أذهان الخلق بإفهامهم حال النشأة الآدمية وما لها من ميزة خاصة بأن أخبر الله ملائكته بأنه جاعل في الأرض خليفة، فعجبوا وسألوا الله تعالى بلسان المقال إن كانوا ينطقون، أو بلسان الحال بالتوجّه إليه تعالى أن يفيض عليهم المعرفة، كيف تَخْلُق هذا النوع ذا الإرادة المطلَقة والاختيار الذي لا حدّ له، وربّما اتّجه بإرادته إلى خلاف المصلحة والحكمة، وذلك هو الفساد، فألقى عليهم بطريق الإلهام وجوبَ الخضوع والتسليم لَمن هو بكل شيء عليم... ومن ثَمّ تفضّل على الملائكة وأبان لهم الحكمة في خلق هذا النوع"[2].

فالمراغي وإن حمَل القصة على التمثيل، إلا أنه جعل المراجعات والمحاورات من باب الخواطر التي وردت على الملائكة لمّا أخبرهم الله تعالى بجعل خليفة في الأرض، ورحمة الله وفضله هو الذي جعله يبيّن لهم أسباب الاستخلاف، وفي هذا الكلام يمكن ملاحظة وجه شَبَه أو تناسبٍ بين المعنى الظاهر والمعنى الذي فسّر به المراغي هذه القصة.

---

[1]. عبد المجيد عبد السلام المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، مكتبة النهضة الإسلامية، الأردن، ط3: 1402 هـ/ 1982م، ص 161.

[2]. تفسير المراغي، ج 1/ ص 76.

وبهذا المعنى تقريبا فسّر صاحب "**التفسير المفسَّر**" محمد فريد وجدي، فقال عن هذه المراجعات والملائكة "وربما يَكبُر على التالي للقرآن أن يعتقد أن الملائكة يجادلون الله، والحقيقة أن هذا تمثيلٌ لحال الملائكة عندما علموا في عالمهم الروحاني بأنّ كائنا سيظهر على الأرض، يكون من أمره ما يكون من الفساد، فجاشت صدروهم بهذه الاعترافات، وألهمهم الله الردَّ على نحو ما تَراه"[1].

وقال في موضع آخر "نقول: لا يصحّ أخذ هذا الكلام على ظاهره، فإن الله لا يُرى للملائكة ولا لإبليس، ولا يستطيع كائن مَن كان أن يجادله، وإنما أراد الله تصوير ما فعله الملائكة والشيطان حيال آدم، وما جاش بصدورهم عنه فأتى بما رأيتَ، وهو أبلغ ما يقال في هذا المقام"[2]، فالكلام تصوير لما اعتمل في صدور الملائكة والشيطان، لا أن الحوار والمراجعات قد حدثَت فعلا.

5 ـ وقال الإمام عبده رحمه الله عن أمْر الله لآدم بدخول الجنة، "وأمّا التمثيل فيما نحن فيه منها، فيصحّ أن يُراد بالجنة الراحةُ والنعيم، فإن من شأن الإنسان أن يجد في الجنة ـ التي هي الحديقة ذات الشجر الملتفّ ـ ما يلذّ له من مرأى ومأكول ومشروب ومشموم ومسموع، في ظلٍّ ظليل، وهواء عليل، وماء سلسبيل، ويصحّ أن يُعبَّر عن السعادة بالكَوْن في الجنة، وهو مُستعمَل"[3]، فالجنة التي أُمر آدم بدخولها هي جنة عادية، وليست دار الجزاء المعروفة.

لكن المعروف أن الإنسان حين يعبّر عن سعادته بكونه في الجنة، فإنه يقصد بها دار الجزاء الموعود بها، ولا يقصد أنه جالس في حديقة ذات شجر ملتفّ، ويشفع لها الكلام ورود لفظ الجنة في تخاطبات الناس ـ غالبا ـ معرَّفة بلام العهد.

---

(1) . المصحف المفسّر، ص 8.

(2) . المرجع نفسه، ص 346.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده،4/ص 145.

6 ـ وعن الشجرة التي أُمر آدم عليه السلام باجتنابها قال محمد عبده "ويصحّ أن يُراد بالشجرة معنى المخالفة كما عبّر الله تعالى في مقام التمثيل، عن الكلمة الطيّبة بالشجرة[1]، وفُسّرت بكلمة التوحيد[2]، وعن الكلمة الخبيثة بالشجرة الخبيثة، وفُسّرت بكلمة الكفر، وفي الحديث تشبيه المؤمن بشجرة النخل[3]"[4].

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الآراء التي جاء بها محمد عبده في قصة آدم قد سبقه في جانب منها محمد إقبال في كتابه "**تجديد التفكير الديني**"[5]، "وهو يتفق إلى حدٍّ ما مع فكرة محمد عبده في وصف أسلوب القصة بالتمثيل على رأي الخلف، إلا أن الأسلوب الذي وُصفت به القصة عند إقبال رمزيٌّ، ولعل ثقافته الشرقية، ونزعته الفلسفية غلبتا عليه فراح يؤوّل القصة، ويشبهها بالقصص الأدبي الشائع الذي يشمل على الأساطير والخرافات والأوهام والخيال"[6].

---

(1) . وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ ﴾ إبراهيم: ٢٤.

(2) . جاء في المحرر الوجيز لابن عطية "قال ابن عباس وغيره: ﴿الكلمة الطيبة﴾ هي لا إله إلا الله"، ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2001م، ج 3/ ص 335.

(3) . جاء في صحيح مسلم "حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال: قال رسول ﷺ: إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي، فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله: ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله قال: هي النخلة"، صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل إلى العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط1: 1427 هـ/ 2006م، كتاب في صفات المنافقين وأحكامهم باب مثل المؤمن مثل النخلة رقم 2811، ص 1293.

(4) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده،4/ص 145.

(5) . محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 100 وما بعدها.

(6) . زعراط محمد، المضمون الفلسفي لقصة آدم في ضوء مناهج المفسرين، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 15، 2011م، ص 259.

7 ـ وقد جعل رحمه الله قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف مَثَلا، لا قصة قد وقعت فعلا، واستشهد بقول عطاء الذي أورده ابن كثير في تفسيره، فقال ـ أي الإمام محمد عبده ـ "وفي تفسير ابن كثير عن ابن جرير عن عطاء أن هذا مَثَل، لا قصة واقعة"[1].

8 ـ ومنه آية الميثاق الذي أخذه الله تعالى على بني أدم فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٢ ، فقد فسّرها صاحب "**التفسير الميسّر**" قائلا "واذكر إذ أخرج ربّك من أصلاب بني آدم ذريّتهم على ما يكونون عليه قرنا بعد قرن، ونَصَب لهم دلائل ربوبيّته، وركّب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة مَن قيل لهم: ألستُ بربّكم؟، قالوا: بلى، فنزّل تمكينهم من العلم بها، وتمكّنهم منه منزلةَ الإشهاد والاعتراف على طريق التمثيل"[2]، والمعنى أن الله تعالى قد أقام الدلائل الكثيرة على ربوبيّته، وأعطى بني آدم العقولَ القادرة على الاستدلال والنظر، فكأن الله يخاطبهم: ألستُ بربّكم؟، وهم يجيبون أن بلى.

9 ـ وعن ميثاقٍ آخرَ خاصٍّ بالأنبياء فقط قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِيۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ آل عمران: ٨١ ، يقول محمد عبده "والعبارة ليست نصّا في أن هذه المحاورة وقعت فعلا، وهذه الأقوال قيلت، والمختار أن المراد بها تقرير المعنى وتوكيده على طريق التمثيل"[3].

---

(1) . تفسير ابن كثير، ج 1 / ص 502، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 667.

(2) . المصحف المفسَّر، ص 228.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 42.

فالمراد من قوله تعالى "**ميثاق النبيين**" أي الميثاق الذي أخذه النبيون على أممهم بأن يتّبعوا كل رسول يظهر فيهم بعد رسولهم، ويؤمنوا به، وينسخوا ما لديهم من شرائع، ويكون الخطاب في الآية متوجّها إلى الأمم والأقوام، لا إلى الأنبياء[1]، وحتى الخطاب فهو تمثيل فقط لأخذ الميثاق، وليس في الآية نصٌّ على حدوثه.

10 ـ بل إن التمثيل عند رجال المدرسة العقلية قد استطال ليطال حتى الأحاديث النبوية، مثل قول الإمام محمد عبده في قصة مريم ـ عليها السلام ـ "وقول النبي ﷺ "كلّ ابن آدم يَمَسّه الشيطان يوم ولدتْه أمّه، إلا مريم وابنها"[2]، وإذا صحّ الحديث فهو من قبيل التمثيل، لا من باب الحقيقة"[3].

فالتمثيل ليس أسلوبا خاصّا بالقصص، بل هو يشمل كل ما أراد رجال المدرسة صرفه عن ظاهره إلى معنى يزعمونه مقصودا وإن كان غير ظاهر.

ومثل ذلك ما أورده المراغي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال "ما تصدّق أحدكم بصدقة من كسب حلال طيّب ـ ولا يقبل الله إلا الطيّب ـ، إلا أخذها الرحمان بيمينه، وإن كانت ثمرة، فتَربو في كفّ الرحمان حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربّي أحدكم

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 42.

(2) .متفق عليه من رواية معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه..رواه البخاري في الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، رقم 4548، ص 1115، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا، رقم 3431، ص 850. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1: 1423 هـ/ 2002م، وعند مسلم في الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، رقم 2366، ص 1110، وقد توقّف الزمخشري في صحّته في تفسيره، ص 170، وقد تعقّبه ابن حجر في الفتح، ج 13/ ص 115. انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، إشراف: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، سوريا، ط1: 1434 هـ/ 2013م.

(3) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ص 24.

فلوّه أو فصيله"[1]، والحديث تمثيل لحال الصدقة المقبولة عند الله[2]، فالصدقة المقبولة تُقبَل ويَعْظُم أجرها، كما يكبر المهر أو الحَمَل الصغير حتى يَشِبّ ويبلغ.

وإن كان موضوع التمثيل في الحديث النبوي موضوعا مستقلا لا يتّصل بصلب البحث، إلا أن ذلك يُنبئ عن الحضور القوي لمفهوم التمثيل لدى رجال المدرسة العقلية الحديثة، وجعْلهم له ـ أي التمثيل ـ أصلا وأساسا في التعامل مع آيات القصص.

تصنيف الشيخ شلتوت لمناهج القصص وتعقيبه على قصة المائدة

أولا: تصنيف الشيخ شلتوت لمناهج القصص

تناول الشيخ شلتوت مناهج الناس في التعامل مع آيات القصص، وأهمية هذه المقاربة منه رحمه الله ليس فقط لمضمونها، وكونها من أوائل المحاولات في هذا السياق، بل كذلك لأنها صادرة عن أحد رواد المدرسة العقلية الحديثة، وهو ما يطرح تساؤلات حول رأي

---

(1) . حديث أخرجه البخاري في الصحيح، من رواية النضر عن أبي صالح عن أبي هريرة، كتاب الزكاة، باب الصدقة من كسب طيّب، رقم 1410، ص 342، وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد المقبري عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة، في كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم 1014، ص 450.

وهو عند ابن ماجه بنفس الإسناد، في أبواب الزكاة، باب فضل الصدقة، رقم 1842، ج 3/ ص 50. السنن، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، سوريا، ط1: 1430 هـ/ 2009م.

وهو أحد روايتي الترمذي في السنن، أبواب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، رقم 661، وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح. الجامع الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1: 1996م، ج 2/ ص 41.

وهو ما جاء في المسند برقم 10945، ج 16/ ص 551، و9423، ج 15/ ص 248، و9565 ، ج 15/ ص 347، من طريق ابن عجلان. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1417 هـ/ 1997م.

وعن القاسم بن محمد هي الرواية الثانية عن الترمذي برقم 662، ج 2/ ص 42، وفي المسند برقم 7634، ج 13/ ص 73.

(2) . تفسير المراغي، ج 11/ ص 20

الشيخ شلتوت في منهج مدرسته في تناول القصص، وأين يرى موقع مدرسته إزاء مناهج الناس مع القصص؟.

وقد قسّم رحمه الله المناهج إلى ثلاثة:

أولا: منهج المؤوِّلين للقصص:

ومقتضاه هو "صرف الكلام عن مدلوله اللغوي إلى معنى آخر دون ما يدعو إلى هذا التأويل"[1].

ومن أمثلته: إحياء الموتى المنسوب لعيسى بالإحياء الروحي، وجعل النمل في قصة سليمان عليه السلام على أنه قبيلة ضعيفة، وتأويل الكواكب في قصة إبراهيم عليه السلام بأنه جواهر نورانية نورها عقلي لا حسي[2].

وينسب الشيخ شلتوت هذا المنهج إلى الباطنية، "ويتم فيه إخفاض بمدلول الكلام وواقعٍ يدلّ عليه، ولكنه صرفٌ للفظ عن معناه الوضعي إلى هذا المعنى الواقعي الذي يزعمه المؤوِّل مدلولا للكلام"[3].

ثم يقول مفصِّلا كيفية التعامل مع هذا المنهج "والرأي في هذه الطريقة أنه يجب أن يطبَّق عليها "**قانون التأويل**" الذي يتلخّص في أنه إذا كان التأويل لا يُقضى على أصل ديني، ولا يمسّ عقيدة ثابتة، وهو في الوقت نفسه يحتفظ للعبارة القرآنية بواقعٍ تعبّر عنه تعبيرا صادقا، وكانت اللغة تسمح به، فإنه يكون مقبولا من الوجهتين، الدينية واللغوية.

---

[1]. تفسير القرآن الحكيم، محمود شلتوت، ص 40.

[2]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وإذا لم تسمح به اللغة فهو مرفوض من هذه الجهة، صادر عن جهل من صاحبه ب"قانون التأويل"، ومرفوض أيضا من جهة ما يلزمه من الحكم بصدور التلبيس من الله، تعالى الله على ذلك علوا كبيرا.

أمّا إذا كان يُقضى على أصل ديني أو يمسّ عقيدة فإنه يكون مرفوضا أيضا من الوجهة الدينية"[1].

لكن هذا المنهج لا يختصّ بالقصص، بل هو عام في كل الآيات القرآنية، فكيف جعله رحمه الله أحد مناهج القصص؟.

ثانيا: منهج القائلين بالتخييل

ومقتضى هذا المنهج "هو صرف للألفاظ عن معانيها الحقيقية كما في المنهج الأول، ولكن لا إلى واقع يُزعَم ويُدّعى أنه مراد، وإنما إلى تخييل ما ليس بواقعٍ واقعا، فلا يلزم فيه الصدق، ولا أن يكون إخبارا بما حصل، وإنما هو ضرب من القول شبيه بما يوضَع من حكايات بين أشخاص مفروضين، أو على ألسنة الطيور والحيوان، للإيحاء فقط بمعنى الحكايات من الإرشاد إلى فضيلة، والحث عليها، أو التحذير من رذيلة والتنفير منها"[2].

ثم عقّب عن هذا المنهج قائلا "لا شك أن القرآن إذا استُقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط والادعاء، فقد اقتُحمَت قدسيّته، وزالت عن النفوس روعة الحق فيه، وتزلزلَت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار"[3].

ثالثا: منهج المسرفين في قبول الروايات

---

[1] . المرجع السابق، ص 40.

[2] . المرجع نفسه، ص 41.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وينسبه الشيخ إلى جمهور المفسرين، "ويقوم على الإفراط في تحكيم الروايات الواردة من طرق مختلفة في فهم القصة القرآنية، واعتبار كل ما ورد متّصلا بالقصة بيانا أو تفصيلا لما جاء في القرآن"[1].

ومستندهم في ذلك أن الفقهاء قد اتّخذوا من الأحاديث المتصلة بآيات الأحكام مبيّنة لأحكام الآيات، "وكما اعتبر الفقهاء الأحاديثَ مصدرا ثانيا للتشريع، اعتبر هؤلاء الروايات الواردة في القصة مصدرا ثانيا للقصة بعد القرآن الكريم"[2].

وبيّن رحمه الله ضعف الرأي الذي يجعل علاقة الإسرائيليات بقصص القرآن من جنس علاقة الأحاديث بآيات التشريع، فيقول "والرأي السليم أنه إذا صح اتخاذ الأحاديث التشريعية مصدرا ثانيا للأحكام مبيِّنا أو مفصِّلا أو مكمِّلا، لأن العلماء بحثوا وميّزوا صحيحها من ضعيفها، فلا يصح ذلك في الروايات القصصية لأنها لم تُبحَث كما بُحثَت هذه، فهذا المنهج فيه إفراط وتفريط"[3].

وهذا كلام سليم منه رحمه الله، لأنه لا وجه للمقارنة بين استعانة الفقهاء بأحاديث تمّ دراسة أسانيدها ومتونها لإثبات ثبوتها من عدمه، وبين استعانة المفسرين بروايات مجهولة المصدر عديمة السند، فضلا عن مخالفتها في نفسها للمعقول.

المنهج الذي اختاره رحمه الله:

بما أن المناهج الثلاثة متردِّدة بين إفراط وتفريط في شأن القصص، فإنه رحمه الله ارتأى منهجا وسطا بينها قِوامه "الوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم، مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وإفادتها لواقع هي تعبيرٌ صحيح عنه، دون تزيّدٍ عليه بما لم يَرِد

---

[1] . المرجع السابق، ص 42.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فيه اعتمادا على روايات لا سند لها كما صنع المفْرِطون، ودون تحيّفٍ لمعانيها باعتبار أن الكلام تخييل لا يعبر عن واقع كما فعل المفَرِّطون، ودون صرفٍ للألفاظ عن معانيها الوضعية إلى معانٍ أخرى من غير صارف يمنع إجراء الكلام على ظاهره كما فعل أهل التأويل الذين حرّفوا كثيرا من القرآن عن مواضعه، وتنكّبوا قانون العربية التي نزل بها"[1].

فأساس منهجه هو الاكتفاء بما جاء في القرآن، وأن ألفاظ القرآن تدلّ على مَعان تعبّر عن واقع صحيح قد وقع فعلا.

والاكتفاء بالقرآن يمنع من الاعتماد على روايات لا سند لها، ويسدّ الباب أمام الاعتداء على المعنى كما صنع التخييليون، ولا يصرف الألفاظ عن ظاهرها دون داعٍ، كما فعل أهل التأويل.

ثانيا: تعقيب الشيخ شلتوت على قصة المائدة:

بعد هذا العرض لرؤية الدكتور شلتوت لمناهج الناس في فهم القصص يبقى لنا التساؤل: كيف يرى الدكتور شلتوت منهج مدرسته العقلية؟، وأين يُصنّف منهجهم في القصص إزاء المناهج التي أوردها رَحِمَهُ اللَّهُ ؟.

فبعد عرضه لقصة المائدة واختلاف العلماء فيها، هل نزلَت أم لا؟، وهل الحواريّون الذين سألوا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا الطلب مؤمنون أصلا أم هم كافرون؟، نجده يورد رأيا نَسَبه لَمَن سمّاهم "**متفلسفة عصره**"، فقال "قالوا: ومن الجائز أن يكون القرآن هو الذي وضعها ابتداء بقصد التخييل لغَرَض صحيح، وهو التأثير على القوم في سبيل اعتناق الحقّ، الذي يدعون إليه، وعليه يكون سؤال الحواريين افتراضا أو تخييلا، وإجابة عيسى افتراضا أو تخييلا، وإجابة الله لهم على النحو الذي أجاب به افتراضا أو تخييلا، وكلّ ما تضمّنتْه هذه

[1] . المرجع السابق، ص 44.

الآيات من نسب هي حكايات عن مفروض ومتخيَّل، لا واقع له تنطبق عليه، وإنما هي تخييل في تخييل، واختراع في اختراع، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ الكهف: ٥ "[1].

وقد ردّ على أصحاب هذا المذهب من جهتيْن:

أولا: أن هذا القول يزيل عن القرآن مكانته وهيبته من النفوس، فقال "وهذه آراء ـ فضلا عمّا لها من نتائج سيّئة ـ تذهب بقدسيّة القرآن من النفوس، وتزيل عنه روعة الحق، وتزلزل قضاياه في كلّ ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار ماضية، وأحوال مستقبَلة، وتفتح لكل إنسان أن يقول في كلّ هذا ما ليس له مدلول ولا واقع يدلّ عليه، وإنما هو مجاراة لخطأ أو تخييلٌ سيق لمجرّد بعث الرغبة أو الرهبة أو العظة، وتقويم النفوس، وإصلاح المجتمعات، ولا يلزم أن يكون لِما سبق لهذا الغرض واقع صحيح ينطبق عليه"[2].

وبتأمّل هذا الكلام قد يَرِد على البال سؤال: ما هو الفرق الحقيقي بين التمثيل والتخييل كما بيّنه الدكتور شلتوت؟.

فالتخييل هو جعل القصة افتراضا فقط، والتمثيل هو تصوير المعاني المجرّدة بمقابل محسوس، وعليه، فكِلاهما يؤدّي إلى نتيجة واحدة، وهي نفي وقوع القصة، وعدم حدوثها، وهو ما نجده في إشارات الإمام محمد عبده، مثل ما قال عن ميثاق النبيين "والآية ليست نصّا على حدوث القصة..."

ويمكن أن نخلُص من هذا إلى نتيجة مفادها: أن التخييل هو مقتضى القول بالتمثيل ونتيجة له.

ثانيا: هذه الآراء ـ فضلا عمّا لها من تلك النتائج السيّئة ـ هي فاسدة في ذاتها، لأن القرآن عربي، نزل بلغة العرب، وقانون اللغة المتواتر يقضي بحمْل الكلام على ظاهره، وما تدلّ

---

[1]. المرجع السابق، ص 215.

[2]. المرجع نفسه، ص 216.

عليه ألفاظه من المعاني المعروفة لها عند المخاطَبين، ما لم يمنع من ذلك الحمل مانع، فيصار تحت ضغط هذا المانع إلى التأويل كالمتشابه أو التخييل، كما في رؤوس الشياطين، وكما في قوله ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ فصلت: ١١، وعندئذ فقط يُصرَف الكلام عن ظاهره[1].

فالأصل في الكلام أن يُحمَل على ظاهره، إلا إذا ورد مانع من ذلك فيُصار إلى معناه غير الظاهر.

لكن الإشكال هو عدم معيارية هذا المانع، لأن ما يراه شخص سببا مانعا من إرادة المعنى الأصلي، قد لا يراه شخص آخر كذلك، مثل الآية التي استشهد بها: **قالتا أتينا طائعين**، فهو جعل الآية تصويرا لخنوع السموات والأرض لسلطة الله تعالى، ولم يحمل الآية على ظاهرها وهو نسبة القول إليهما، بحجّة أنه أسلوب شائع متداول لدى العرب وقت نزول القرآن، في حين أن جمهور المفسّرين يثبتون القول إلى السموات والأرض وينسبونه إليهما[2]، فأيّ القولين أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى القبول؟.

واضح أن الشيخ شلتوت قد استشعر مقتضى الإغراق في القول بالتمثيل في آيات القصص، لأن معنى ذلك أن الله تعالى قد أخبرنا بحدوث أمر ما، كقول ومحاورات، ولكنها

---

(1) . المرجع السابق، ص 216.

(2) . قد اختاره الطبري في تفسيره ج 20/ ص 391، وجاء في تفسير البغوي " قال ابن عباس: قال الله عز وجل: أما أنت يا سماء فأطلعي شمسك وقمرك ونجومك، وأنت يا أرض فشقي أنهارك وأخرجي ثمارك ونباتك، وقال لهما: افعلا ما آمركما طوعا وإلا ألجأتكما إلى ذلك"، تفسير البغوي، ج 7/ ص 166.

وفي تفسير ابن عطية "واختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة: نطقت حقيقة، وجعل الله تعالى لها حياة وإدراكا يقتضي نطقها. وقالت فرقة: هذا مجاز، وإنما المعنى أنها ظهر منها من اختيار الطاعة والخضوع والتذلل ما هو بمنزلة القول أَتَيْنا طائِعِينَ والقول الأول أحسن، لأنه لا شيء يدفعه وإنما العبرة به أتم والقدرة فيه أظهر"، تفسير ابن عطية، ج 5/ ص 7، وجاء مثله في تفسير ابن كثير، ج 7/ ص 152.

في الحقيقة لم تحدث، وهذا يناقض صفة الصدق التي يجب أن يعتقدها المسلم في القرآن الكريم، وينافي وصف الله تعالى للقصص بأنه القصص الحق[1].

والمراد بصفة الصدق نوعا القصص؛ التمثيلي والتاريخي، "فالصدق الواقعي يتّصف به القصص التاريخي، وهو أكثر قصص القرآن، والصدق الموضوعي يتّصف به القصص التمثيلي، وهو قليل في القرآن"[2].

وهذا الصدق الموضوعي يتجلّى في "تمثيله بأشخاص غير معيَّنين، لم يكن لهم وجود بأسمائهم في واقع التاريخ، ولكن وجود أمثالهم في واقع الحياة ممكن، وذلك من حيث مواقفهم وتصرّفاتهم التي تمليها نوازع نفسية راسبة في شعور الإنسان، لأنها من طباعه وفي غرائزه"[3].

ولو أن كل مفسّر أو دارس وَجَد في قصة قرآنية ما يعارض معتقداته وآراءه، يحملُها على التمثيل، لأفضى ذلك إلى إنكار كثير من الحقائق التي أخبرنا الله تعالى في قصص كتابه، "وإذا جوّزنا أن تُحمَل ما في قصص القرآن من أشياء غريبة على أنه تمثيل، أدّى بنا ذلك إلى إنكار كثير الكثير من الحقائق التي تضمّنتْها الآيات الدالّة على قدرة الله في هذه القصص"[4].

المطلب الثالث: مناقشة وتحليل التمثيل القصصي عند المدرسة العقلية الحديثة

بعد أن عرضنا التمثيل كما يراه أهل البلاغة، وعرّجنا على مفهومه وتطبيقات المدرسة العقلية له في مجال القصص، لا بد من وقفة عند جملة من النقاط في هذا الموضوع:

---

(1) . تفسير القرآن الحكيم، محمود شلتوت، ص 424.

(2) . التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، ص 245.

(3) . المرجع نفسه، ص 247.

(4) . المرجع نفسه، ص 245.

1 ـ أول الملحوظات أن استحضار مفهوم التمثيل لدى أئمة البلاغة، وما قرّره رجال المدرسة العقلية يُظْهر أن بين المفهومَيْن فارقا واضحا، لأن علماء البلاغة قد نصّوا أن التمثيل جزء من التشبيه، وإنما كان خلافهم حول وجه الشبه إفرادا أو تركيبا، ضمورا أو ظهورا، لكن التمثيل على ما يراه رجال المدرسة العقلية لا تظهر فيه العلاقة بين المعنى المراد والمعنى المذكور، ولا وجهَ شَبَهٍ يجمعهما، فهو لا يعدو كَوْنه تجسيما لمعنى معقول غائب، فهو أقرب للتصوير.

وقد يرد على الخاطر سؤال: ولماذا يجب أن يكون هذا مشكلا؟، وما الفائدة من بيان أن ما قام به رجال المدرسة العقلية من تمثيل ليس تمثيلا على شاكلة ما قام به أئمة البلاغة تنظيرا وتقعيدا؟.

والجواب هو أن التمثيل كما يراه البلاغيون يجعل التمثيل تشبيها لا بد فيه من علاقة بين المشبَّه والمشبّه به تظهر على شكل وجه شبه[1] بين طرفَي التشبيه، أمّا التمثيل كما يطبّقه رجال المدرسة العقلية ففيه تحرّرٌ من قيود اللفظ، وقطعٌ للرابطة المعنوية التي تربط بين عنصرَي التمثيل؛ المعنى المعقول والمعنى المحسوس، كأنْ لا علاقة بين المعنى المجرّد المرادُ التعبير عنه، والمعنى المحسوس المرادُ التعبير به، ولا وجه شَبَه يربط بينهما، بل الأمر خاضع لإرادة المفسر أو المؤوِّل دون ضابط ولا قيد.

كما أن القول إن القصص القرآني قد جاء على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحقيقة ينفي عن القصص جانب الصدق والتحقق، ويجعله خِلوا من أيّ حجية أو إقناع ما دام ليس أكثر من تخييلات لا نصيب لها من الوقوع، "إن القصة القرآنية قصة تمثّل أحداثا حقيقية، وجوانب ملموسة، ومشاهد قد تمّ وقوعها، فليست القصة القرآنية جانبا خرافيا أو حادثا

[1] . حتى لو تمّ حذفه وعدم ذكره في الكلام فالسياق دالٌّ عليه.

وهميا، أو أمرا اختلاقيا، أو عنصرا ما كان إلا للتزييف والمبالغات حبًّا في الإثارة المصطنعة"[1].

2 ـ الحضور القوي لركيزتَيْ التأويل والتمثيل في تعامل المدرسة العقلية مع القصص القرآني يجعلنا نتساءل عن العلاقة بينهما، وقد مرّ معنا بيان طريقة تعامل المتقدّمين وكذا المتأخرين مع الغيبيات، وأيضا تصريح الأستاذ الإمام عبده أنه على طريقة السلف وهي التفويض[2].

ورغم ادّعائه الالتزامَ بطريق السلف في التفويض، إلا أنه قد طرح مفهوم التمثيل كبديل، أو حل وسط بين تفويض السلف وتأويل الخلف.

ففي قصة حوار الملائكة مع الله تعالى، لمّا أخبرهم بجعله آدمَ خليفة، يقول الأستاذ الإمام "إن كل هذه الأقوال والمراجعات والمناظرات يفوّض السلفُ الأمرَ إلى الله تعالى في معرفة حقيقتها، ويكتفون بمعرفة فائدتها وحكمتها، وأمّا الخلف فيلجؤون إلى التأويل، وأمثل طريقة في هذا المقام التمثيل"[3].

وعند تناوله لموضوع حقيقة الملائكة فإنه ـ ابتداءً ـ جعل الملائكةَ خلقا غيبيا لا نعرف حقيقته، وقال "وإنما نؤمن به بإخبار الله تعالى، الذي نقف عنده، ولا نزيد عليه"[4]، وهذا مقتضى مذهب السلف في التفويض.

ثم يقرّر رحمه الله الواجبَ على المسلم في مثل هذه الآيات بالقول "والواجب على المسلم في مثل هذه الآية الإيمان بمضمونها، مع التفويض، أو الحمل على أنها حكاية وتمثيل، ثم الاعتبار بها بالنظر في الحِكَم التي سيقت لها القصة"[1].

---

(1) . عمر محمد عمر باحاذق، الإعجاز الفني في قصص القرآن الكريم، ص 144.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 123.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 132.

(4) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 134.

فهذا نصّ قاطع أنه يرى أن حمْل القصة على التمثيل هو بديل عن طريقة التفويض التي زعم أنه ينتهجها في المغيَّبات.

لكنّا نجده في موضع آخر يجعل التمثيل قرينا لأسلوب الخلف في التأويل، فيقول في مسألة عصمة آدم "أمّا مسألة عصمة آدم فالجري على طريقة السلف يذهب بنا إلى أن العصيان والتوبة من المتشابه، كسائر ما ورد في القصة، مما لا يركن العقل إلى ظاهره، ولنا أن نقول أن تلك المخالفة صدرت منه قبل أن يدركه عزم النبوة، كما قال جل شأنه: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾ ﴾ طه: ١١٥ ... وتقرير التمثيل في القصة على هذا المذهب ـ مذهب الخلف ـ هكذا..."[2]، كما سبق وأوردنا.

ومحلّ الشاهد هنا هو قوله: طريقة الخلف في التمثيل، الذي يُشْعِر أنه يجعل التمثيل رديفا لمفهوم التأويل، الذي هو طريقة الخلف، المقابلِ لطريق السلف.

ويمكن اعتبار هذه أحد الأسباب التي لأجلها أكّد رحمه الله على التمثيل في القصص القرآني، لأنه ـ أي التمثيل ـ يقف وسطا بين التفويض والتأويل، وإن كان مفهوم التمثيل أقرب إلى التأويل منه إلى التفويض، لأن التأويل لا يصار إليه إلا إذا كان ظاهر اللفظ يُخِلُّ بمقصد تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

والتمثيل كذلك، لا يُحمَل فيه الكلام على ظاهره، بل يجعل من الألفاظ الواردة فيه تصويرا فقط لِما وراءها من معان معقولة ومجرَّدة.

فكلاهما يلتقيان في أن ظاهر اللفظ غير مراد، بل المقصود ما وراءه من معانٍ.

وهذا الكلام السابق منه رحمه الله يحتاج إلى تأمّل؛ لأن الإشكال ليس في تفويض السلف أو في تأويل الخلف، بل الإشكال كان ـ غالبا ـ فيما يقع تحت طائل كلٍّ منهما، وذلك

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 134.

(2) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 144.

بسبب الخلاف في تحديد معنى المتشابه والمحكم، وهذا بدوره أدّى إلى الخلاف بين العلماء فيما يدخله التأويل باعتباره متشابِها، أو يُقال فيه بالتفويض نظرا لإحكامه.

كما أن تفويض السلف كان متعلّقا فقط بآيات الصفات التي قد يفيد ظاهرها معنى لا يليق بالله تعالى، أما آيات القصص فهم لم يفوّضوها ولم يؤوّلوها، بل استمسكوا بظواهرها، ولم يَرَوا فيها ما يثير إشكالا، لأنها تدخل ضمن باب الوعد والوعيد الذي هو من المحكم كما سبقت الإشارة، أمّا الخلف ـ أو رجال المدرسة العقلية تحديدا ـ فهم الذين استشكلوا ظواهر آيات القصص فقالوا فيها بالتأويل والتمثيل إلى غير ذلك.

ومن جهة أخرى؛ فإن السلف لمّا فوَّضوا آيات الصفات كان مقصودهم من ذلك هو تنزيه الله تعالى عن معنى قد لا يليق به، وهذا القصد هو الذي ألجأهم إلى التفويض، فما هو مقصود رجال المدرسة العقلية من القول بالتمثيل في آيات القصص؟، وما الذي ألجأهم إليه؟.

3ـ أوجه التشابه بين التمثيل والتأويل:

يمكن ملاحظة نقطتيْن يلتقي فيهما التأويل مع التمثيل:

1 كلاهما يفيد أن ظاهر النصّ غير مقصود، لأن التمثيل هو تقريب المعاني المعقولة بصورة محسوسة، فالكلام غير مقصود، بل المراد ما وراءه من مَعان.

وكذا التأويل فيه صرْف للفظ أو الكلام عن ظاهره إلى معنى يزعمه المؤوِّل مرادا بسبب دليل أو قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي.

2 من بين وظائف التمثيل أنه يؤدّي إلى إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه كما أشرنا إليه في موضعه، وقد مرّ معنا أن الغرض الذي رامَه رجال المدرسة العقلية من تأويل القصص هو جعلها من قبيل الأمور الاعتيادية، ونفيُ الطابع الخوارقي عنها.

فهاتان النقطتان يلتقي فيهما المفهومان اللذان هما من بين أهمّ أُسُس منهج المدرسة العقلية الحديثة في تعاملها مع القصص القرآني.

4 ـ تجدر الإشارة إلى أن من الباحثين مَن يرى أن المعتزلة "هم أول مَن نادى بالتمثيل، وفسّروا بعض الآيات على هُدى منه"[1]، خصوصا الزمخشري صاحب "**الكشّاف**" الذي اعتمد عليه كثيرا، فقال في تفسيره "وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ يس: ٨٢، ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾ فصلت: ١١ وقوله: إذا قالت الأنساع للبطن الحقِ[2].

قالت له ريح الصبا قرقار[3]

ومعلوم أنه لا قولٌ ثَمّ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى"[4].

ومن الأمثلة على التمثيل آية الميثاق الذي أخذه الله على بني آدم، فقد أخرجها الزمخشري مَخرج التمثيل، فقال "وقوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدۡنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢﴾ الأعراف: ١٧٢، من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على

---

(1) . التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، ص 245.

(2) .. الأنساع مفرد نسع، جاء في لسان العرب "نِسْعُ: سَيْرٌ يُنْسَجُ عَريضاً على هَيْئَةِ أَعِنَّةِ النِّعالِ تُشَدُّ به الرِحالُ، والقِطْعَةُ منه **نِسْعَةٌ**، وسُمِّيَ **نِسْعاً** لطُولِهِ، ج: نُسْعٌ، ونِسَعٌ، **وأَنْساعٌ ونُسُوعٌ**."، لسان العرب، باب العين، مادة نسع، ج 8/ ص 352، والْحَقْ: فعل أمر باللحاق، أي أمر بالالتصاق بالبطن، وهو صدر بيت لأبي النجم العجلي، وعجزه: قدومًا فآضت كالفنيق المحنق، انظر ديوان أبي النجم العجلي، للفضل بن قدامة، تعليق وشرح محمد أديب عبد الواحد، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م، ص 281.

(3) . بيت لأبي النجم العجلي كذلك، انظر ديوان أبي النجم العجلي، ص 203.

(4) . تفسير الكشّاف، ص 395.

ربوبيّته ووحدانيّته، وشهدَت بها عقولهم وبصائرهم التي ركّبها فيهم، وجعلها مميِّزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم وقرّرهم، وقال لهم: ألست بربكم؟، وكأنهم قالوا: بل أنت ربّنا شهدنا على أنفسنا، أقررنا بوحدانيّتك"[1].

وإن كان ابن المنير صاحب حاشية "**الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال**" لا يستجيز استخدام لفظ "**التخييل**" في كتاب الله تعالى، فيقول "إطلاق التمثيل أحسن، وقد ورد الشرع به، وأمّا إطلاقه ـ الزمخشري ـ التخييلَ على كلام الله تعالى فمردود، ولم يَرِد به سمع، وقد كثُر إنكارنا لهذه اللفظة"[2].

ثم تعقّب قولَ الزمخشري قائلا "ثم إن القاعدة مستقرّة على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول، يجب إقراره على ما هو عليه، فلذلك أقرّه الأكثرون على ظاهره وحقيقته، ولم يجعلوه مثالا، وأمّا كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك"[3].

فابن المنير يرى أنه لا يصحّ استخدام لفظ التخييل في كتاب الله تعالى، كما أنه لا يصحّ مخالفة ظاهر الآية في كيفية الإخراج والمخاطبة، والأصل إثباتها على ظاهرهما ما دامت الآية قد نصّت على ذلك.

فالتمثيل أسلوب قد أخذه رجال المدرسة العقلية عن المعتزلة، وحتى الشواهد والأمثلة، ووظّفوها في آيات القصص، فهل هذا ملمح مشترك بين المدرستين العقليتين؟.

نشير ختاما إلى أن رجال المدرسة العقلية ينكرون كثيرا من معجزات الأنبياء، وبذلك فهم قد وجدوا في القول بالتمثيل سبيلا لنفي الطابع الخوارقي عن القصص بجعلها مَثَلا وتصويرا للمعاني، وليست وقائع قد حدثت فعلا.

---

(1) . المرجع السابق والصفحة نفسها.

(2) . هامش تفسير الكشّاف، ص 395.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

المبحث الثالث: رفض الإسرائيليات ونقد مَن يستعين بها

علامة أخرى تميّز بها تعامل المدرسة العقلية مع القصص هو موقفهم المتشدّد والناقد للإسرائيليات، ومناداتهم بضرورة تنقية القصص والتفسير عموما منها ومن خطرها، وهو ما يختصّ هذا المبحث ببيانه وتفصيل القول فيه.

المطلب الأول: الإسرائيليات، مفهومها وتقسيماتها

لا تختلف كثيرا عبارات العلماء حول مفهوم الإسرائيليات، فقد جعلها محمد حسين الذهبي "قصة أو حادثة تُروى عن مصدر إسرائيلي"[1].

وليس منه ببعيد تعريف العثيمين لها قائلا "هي الأخبار المنقولة عن بني إسرائيل من اليهود ـ وهو الأكثر ـ أو من النصارى"[2].

وقال عنها صاحب "**المقدّمات الأساسية في علوم القرآن**" إنها "الأخبار المنقولة عن أهل الكتاب، من غير طريق القرآن والسنن الثابتة عن النبي ﷺ"[3].

ولا يظهر لقيد "من غير طريق القرآن والسنن الثابتة" معنى، لأن الأخبار الواردة في القرآن أو الأحاديث النبوية التي تختصّ ببني إسرائيل إنما هي أخبار قرآنية أو نبوية، نتعامل معها كأجزاء من القرآن ومن السنة، ولا مكان لأصلها الإسرائيلي.

هذه نماذج تعبِّر عن شِبْه توافقٍ بين معظم الدارسين حول كَوْن الإسرائيليات هي الأخبار الواردة عن بني إسرائيل.

---

(1) . محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، ص 13.

(2) . محمد صالح العثيمين، أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط1: 1422هـ/ 2001م، ص 53.

(3) . عبد الله بن يوسف الجديع، المقدّمات الأساسية في علوم القرآن، مؤسسة الريان، لبنان، ط1: 1422هـ/ 2001م، ص 343.

لكن هناك مَن أطلق ولم يقيّد الإسرائيليات بجانب الأخبار، فقال "الإسرائيليات هي مرويات أهل الكتاب من اليهود والنصارى"[1]، والإطلاق هو الأصوب، لأن ما جاء عن بني إسرائيل ليس مجرّد أخبار، بل فيه عقائد وأحكام.

وهذا فقط ابتغاءَ الدقة، وإلا، فإن العقائد التي في المرويات الإسرائيلية مرفوضة وباطلة، لأن العقائد تُؤخَذ من النصّ، وقد ثبت بالدليل القاطع ضياع أصل كتب بني إسرائيل، في مقابل حفظ القرآن الكريم من الضياع، وكذلك الأحكام هي منسوخة بما جاء في الشريعة الإسلامية.

لذلك فإن أغلب ما جاء في الإسرائيليات هو أخبار وقصص، وهي تتقاطع مع الأخبار والقصص التي ذكَرَها القرآن، يقول أبو شهبة "ولم تكن هذه الإسرائيليات والمرويات ممّا يتعلّق بأصول الدين والحلال والحرام، وهي التي جَرى العلماء من الصحابة والتابعين فمَن بعدهم على التثبّت منها، والتحرّي عن روايتها، وإنما كانت فيما يتعلّق بالقصص وأخبار الأمم الماضية، والملاحم والفتن، وبدء الخلق وأسرار الكون وأهوال يوم القيامة"[2].

وقد نبّه الإمام ابن تيمية إلى وظيفة الإسرائيليات التي تُروى لأجلها، وهي "الاستشهاد لا الاعتقاد"[3].

ومما يلفت الانتباه هو التوسّع في مدلول لفظ الاسرائيليات، لأن مدلوله الظاهري هو التعلّق بالأخبار اليهودية فقط، لكن العلماء يتوسّعون فيه، فيقصِدون به اللون اليهودي واللون النصراني كذلك.

يقول الدكتور حسين الذهبي موضِّحا "لفظ الإسرائيليات وإن كان يدلّ بظاهره على اللون اليهودي للتفسير، وما كان للثقافة اليهودية من أثر ظاهرٌ فيه، إلا أنّا نريد ما هو أوسع من ذلك

---

(1) . إبراهيم محمد الجرمي، معجم علوم القرآن، دار القلم، سوريا، ط1: 1422هـ/ 2001م، ص 49.

(2) . محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط4: 1408هـ/ 1987م، ص 91.

(3) . ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، دمشق، ط2: 1392 هـ/ 1973م، ص 100.

وأشمل، فنريد به ما يَعُمّ اللون اليهودي واللون النصراني للتفسير، وتأثّر به التفسير من الثقافتيْن "[1].

ويوضّح الذهبي السببَ الذي لأجله تمّ تغليب لفظ الإسرائيليات ليشملَ حتى مرويات النصارى بأن "الجانب اليهودي هو الذي اشتهر أمره فكَثُر النقل عنه، وذلك لكثرة لأهله، وظهور أمرهم، وشدّة اختلاطهم بالمسلمين من مبدأ ظهور الإسلام إلى أن بسط رواقه على كثير من بلاد العالم، ودخل الناس في دين الله أفواجا"[2].

فالسبب راجعٌ إلى كثرتهم ومخالطتهم للمسلمين منذ أول ظهور الإسلام، فضلا عن صفات تميّز بها اليهود دون مَن سِواهم، وهي أنهم "قوم بُهْت، وهم أشدّ ناس عداوة وبغضا للإسلام والمسلمين، كما قال سبحانه: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ المائدة: ٨٢، واليهود كانوا أكثر أهل الكتاب صلةً بالمسلمين، وثقافتهم كانت أوسع من ثقافات غيرهم، وحيلتهم التي يَصِلون بها إلى تشويه جمال الأسلوب ماكرةٌ خادعة"[3].

ويورد الذهبي مزيدا من توسيع المدلول ليشمل ـ فضلا عن ذلك ـ ما لفّقه أعداء الإسلام من قصص، فيقول "بل يوسِّع بعض المفسّرين والمحَدِّثين فعَدّوا من الإسرائيليات ما دسّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم على التفسير والحديث من أخبار لا أصل لها في مصدر قديم، وإنما هي أخبار من صنع أعداء الإسلام، صنعوها بخبث نيّة، وسوء طويّة، ثم دسّوها على التفسير والحديث ليُفسدوا بها عقائد المسلمين، كقصّة الغرانيق[4]، وقصة زينب بنت جحش وزواج الرسول ﷺ

---

[1] . محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1 / ص 121.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 15.

[4] . تفسير ابن كثير، ج 3/ ص 29، تفسير الآلوسي، ج 17/ ص 160.

منها[1]"[2]، فحتى القصص التي عاصَرَت نزول القرآن وكانت موضوعة للطعن في الإسلام يتمّ تصنيفها ضمن الإسرائيليات.

أنواع الإسرائيليات، وحُكْم كل منها:

تنقسم الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام، ولكلٍّ منها حُكمه واعتباره.

أولا: فباعتبار الصحة والضعف[3]، تنقسم إلى:

صحيح مثل ما ذكره ابنُ جرير في تفسيره، فقال: حدّثنا بشر، حدثنا عثمان بن عمر، حدثنا فليح عن هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، قال: لقيتُ عبدَ الله بن عمرو، فقلتُ: أخبرني عن صفة رسول الله ﷺ في التوراة، قال أجل، والله إنه لموصوف في التوراة كصفته في القرآن،: يا أيّها الرسول إنا أرسلناك شاهدا ومبشِّرا ونذيرا، وحِرْزا للأميّين، أنت عبدي ورسولي، أَسْمَيتُك اسمك المتوكّل، ليس بفظّ ولا غليظ ولا صخّابٍ في الأسواق، ولا يَجزي بالسيّئة السيّئةَ، ولكن يعفو ويصفح، ولن نقبضه حتى نقيم به الملّة العَوجاء، بأن يقولو: لا إله إلا الله، فنقيمَ به قلوبا غلفا وآذانا صُمّا، وأعينا عميا، قال عطاء: ثم لقيت كعبا فسألتُه عن ذلك، فما اختلفا حرفا، إلا أن كعبا قال بلغته: قلوبا غلوفيا، وآذانا صموميا، وأعينا عموميّا، قال أبو جعفر ـ الطبري ـ: وهذه لغة حِميرية"[4]، وقد علّق الحافظ ابن كثير على هذا بقوله "وقد رواه البخاري في صحيحه عن محمد بن سِنان بن فليح، وزاد بعد قوله: ليس بفظّ ولا غليظ ولا صخّاب في الأسواق..."[5].

---

(1) . تفسير الآلوسي، ج 22/ ص 23.

(2) . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 14.

(3) . المرجع نفسه، ص 35.

(4) . تفسير الطبري، ج 10/ ص 491.

(5) . تفسيرابن كثير، ج 1 / ص 437، انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كراهية الصخب في الأسواق، رقم 2125، ص 511، وفي كتاب التفسير، باب: إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، رقم 4838، ص 1221.

والملاحَظ هنا هو أن ابن كثير قد حكَم بصحّة الرواية نظرا لصحّة الإسناد، والسبب هو توفّرها عليه ـ أي السند ـ.

ضعيف: في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ﴿١٧﴾ ﴾ مريم: ١٧، قال أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أُبيّ بن كعب، قال: إن روح عيسى عليه السلام من جملة الأرواح التي أُخِذ عليها العهد في زمان آدم عليه السلام، وهو الذي تمثّل لها بشرا سويّا، أي روح عيسى، فحمَلَت الذي خاطَبها، وحلّ في فيها، قال ابن كثير: وهذا في غاية الغرابة والنكارة وكأنه إسرائيلي "[1]، فالحُكم هنا حُكمٌ على مضمون المتن، لا على الإسناد.

أمّا عن الغرابة في الرواية فيمكن أن يكون ذلك بسبب مخالفتها لمقتضى ظاهر القرآن، لأن ابن كثير قد قال قبل هذا الموضع "قال مجاهد والضحاك وقتادة وابن جريج ووهب بن منبه والسدي في قوله تعالى: ﴿ فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا ﴾ مريم: ١٧ يعني جبرائيل عليه السلام، وهذا الذي قالوه هو ظاهر القرآن، فإنه تعالى قد قال في الآية الأخرى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ الشعراء: ١٩٣ – ١٩٤ "[2].

ثانيا: باعتبار الموافقة أو المخالفة لمقرّرات الإسلام:

أولا: موافق لِما جاء في شريعتنا: مثل الحديث السالف عن صفة النبي ﷺ في التوراة.

ثانيا: ما جاء مخالفا لمقرّرات الإسلام: وهو كثير جدا، خاصّة في قصص الأنبياء، وما تمّ نسبته إليهم من ذنوب وقبائح يترفّع عنها أحطّ الناس فضلا عن أرفعهم، فما بالك بالنماذج التي يقتدي بها الناس.

---

[1]. تفسير ابن كثير، ج 5/ ص 195.

[2]. المرجع نفسه، ج 5/ ص 194.

مثل ما نُسب إلى داود ولوط ـ عليهما السلام ـ من أفعال شنيعة، من زنى وشرب خمر ومكر وخديعة، ممّا هو مبثوث في العهد القديم[1].

ثالثا: ـ ما لم يكن موافقا ولا مخالفا: فهو من باب المسكوت عنه، وحُكمه ـ كما بيّنه ابن تيمية ـ "أنه لا نؤمن ولا نكذّبه، وتجوز حكايته لِما تقدّم[2]، وغالب ذلك ممّا لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني، كما يذكرون في مثل هذا أسماء أصحاب الكهف، ولون كلبهم، وعدّتهم، وعصا موسى من أيّ الشجر كانت، وأسماء الطيور التي أحياها الله لإبراهيم، وتعيين البعض الذي ضُرب به القتيل من البقرة، ونوع الشجرة التي كلم الله منها موسى، إلى غير ذلك مما أبهمه الله في القرآن، مما لا فائدة في تعيينه تعود على المكلفين في دنياهم ولا دينهم"[3].

وقبل مغادرة هذا المقام يَحسن الوقوف إلى نقطة لاحَظَها أحد الباحثين[4]، وهي أن الأصل في موضوع الإسرائيليات هو جواز التحديث عنهم، وهو مستمَدّ من قول النبي ﷺ "بلّغوا عني ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومَن كذب عليّ متعمِّدا فليتبوّأ مقعده من النار"[5].

---

(1) . مثل ما جاء جاء في سفر التكوين، الإصحاح 19، الآيات: 30 – 38 ، وكذا في سفر صموئيل الثاني، الإصحاح (11)، الآيات 2- 5 .

(2) . أحاديث تجيز التحديث عن أهل الكتاب.

(3) . مقدّمة في أصول التفسير، ص 100.

(4) . انظر المقدّمات الأساسية في علوم القرآن، ص 343 وما بعدها.

(5) . حديث صحيح رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل، رقم 3461، ص 857، وعند الترمذي، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل، رقم 2669، ج 4/ ص 402، وفي "**شرح مشكل الآثار**"، باب بيان مشكل ما رُوي عن رسول الله عليه السلام "من كذب عليّ متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار"، رقم 398، ج 1/ ص 398، الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1994م، وفي مسند الإمام أحمد برقم 6888، ج 11/ ص 488، و7006، ج 11/ ص 583، و10130، ج 16/ ص 125، وفي صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، رقم 6256، ج 14/ ص 142. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1412 هـ/ 1992م.

لكن عبارة التحديث تشي بأن الصحابة كانوا يشعرون بحرج من المسألة، أو يعتقدون عدم جواز التحديث عن أهل الكتاب، "كما يدلّ عليه قوله "ولا حرج"، فجاء هذا بالرّخصة"[1].

ومن ذلك قول ابن عباس "يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على نبيّكم أحدث الأخبار بالله تقرؤونه لم يُشَب، وقد حدّثكم الله أن أهل الكتاب بدّلوا من كتب الله، وغيّروا، فكتبوا بأيديهم، قالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا؟ "[2].

وقد يكون سبب الحرج هو ظواهر بعض الأحاديث عن أهل الكتاب، خصوصا بادئ أمر الإسلام ونزول القرآن، مثلما حدث مع عمر بن الخطاب ﷺ الذي نسخ كتابا من التوراة بالعربية، فأتى النبيَ ﷺ فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوّكون أنتم كما تهوّكَت اليهودُ والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتّباعي[3]، وفي رواية :أن النبي ﷺ غضب حين رأى مع عمر صحيفة فيها شيء من التوراة وقال أفي شكٍّ أنت يا ابن الخطاب؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟، لو كان أخي موسى حيا ما وسعه إلا اتّباعي "[4].

ورغم نفي النبي ﷺ الحرج عن التحديث عن بني إسرائيل، إلا أن الصحابة كانوا يعاملونه معاملة الرخصة التي تُقدَّر بقَدَرها، ولا تكون إلا ضمن نطاق الاضطرار والإلجاء، لذلك جاءت

---

(1) . المقدّمات الأساسية في علوم القرآن، ص 343.

(2) . رواه البخاري برواية عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، كتاب الشهادات، باب لا يُسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها، رقم 2685، ص 655، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم 7363، ص 1816، وفي كتاب التوحيد، باب قوله: كل يوم هو في شأن، رقم 7522، ص 1859، ورقم 7523، ص 1859.

(3) . رواه أحمد رقم 15156، ج 23/ ص 349، والبيهقي في كتاب شعب الإيمان، رقم 174، ج 1/ ص 347، وإسناده صحيح.

(4) . ورد في مسند الإمام أحمد رقم 15156، ج 23/ ص 349، والبيهقي في "**شعب الإيمان**"، باب في الإيمان بالقرآن المنزَّل على نبينا محمد ﷺ وسائر الكتب المنزَّلة على الأنبياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ، رقم 176، ج 1/ ص 348. البيهقي، أحمد بن الحسين، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مؤسسة الرشد، السعودية، ط1: 1423 هـ/ 2003م.

رواياتهم عن أهل الكتاب قليلة جدا إذا قيست بمَن كان بعدهم، "وحتى هذا القدر القليل نجد له ميزات قد لا تتوفّر في أيّ قدر رواه التابعون وأتباع التابعين ومَن بعدهم، ومن تلك الميزات[1]:

1 ـ القلّة: فإذا استبعدتَ ما لا تثبت أسانيده إليهم فإنه يَخلُص منه قدر قليل جدا.

2 ـ أنه أُخذ من مسلمة أهل الكتاب، مثل: عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار...الخ، لأن الأصل في هؤلاء الذين أسلموا أنهم يتحرّوْن، فلا يحدّثون بما ظهر كذبه، أو عارَض القرآن وأصول الدين، وإنما يُخبِرون بما يأتي بالتصديق لِما جاء به الرسول ﷺ.

3 ـ لم يكن الصحابة يتلقّفون ما يسمعون من ذلك بالتسليم دون نقد وتثبّت، حتى مع أخذه عمّن أسلم من أهل الكتاب[2]، وأمّا لم يكن موافقا ولا مخالفا فإنهم تسهّلوا في روايته.

ثالثا: ـ باعتبار موضوعها هي عقائد وأحكام وقصص.

مثال عن العقائد: ما جاء في صحيح مسلم في كتاب صفات القيامة والجنة والنار، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ الزمر: ٦٧ " حدثنا أحمد بن عبد الله بن يونس حدثنا فضيل يعني ابن عياض عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة السلماني عن عبد الله بن مسعود قال جاء حبر إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد أو يا أبا القاسم إن الله تعالى يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزّهن" فيقول: أنا المَلِك، أنا المَلِك، فضحك رسول الله ﷺ تعجّبا مما قال الحبر تصديقا له، ثم قرأ: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ الزمر: ٦٧ "[3].

---

(1) . المقدّمات الأساسية في علوم القرآن، ص 346 وما بعدها.

(2) . يُنظر: فضل حسن عباس، التفسير والمفسّرون، دار النفائس، الأردن، ط1: 1437هـ/ 2016م، ج 1/ ص 227.

(3) . أخرجه مسلم في كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، رقم: 2786، ص 1284.

ومثال عن الأحكام: ما رواه البخاري في باب التفسير في قوله: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾ آل عمران: ٩٣، قال "حدثني إبراهيم بن المنذر: حدثنا أبو ضمرة: حدثنا موسى بن عقبة، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن اليهود جاؤوا إلى النبي ﷺ برجل منهم وامرأة وقد زنيا، فقال لهم: (كيف تفعلون بمن زنى منكم). قالوا: نحمّمهما ونضربهما، فقال: (لا تجدون في التوراة الرجم). فقالوا: لا نجد فيها شيئا، فقال لهم عبد الله بن سلام: كذبتم، فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين، فوضع مُدراسها الذي يدرسها منهم كفَّه على آية الرجم، فطفق يقرأ ما دون يده وما وراءها، ولا يقرأ آية الرجم، فنزع يده عن آية الرجم فقال: ما هذه؟ فلما رأوا ذلك قالوا: هي آية الرجم، فأمر بهما فرُجما قريبا من حيث موضع الجنائز عند المسجد، فرأيت صاحبها يجنأ[1] عليها، يقيها الحجارة.[2].

ومثال القصص والمواعظ: مثل ما ذُكر عن داود آنفا.

ومثاله ما جاء في تفسير ابن كثير في قوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾ هود: ٣٧، قال ابن كثير "وذكر محمد بن إسحاق عن التوراة : أن الله أمره أن يصنعها من خشب الساج ، وأن يجعل طولها ثمانين ذراعا وعرضها خمسين ذراعا، وأن يطلي باطنها وظاهرها بالقار ، وأن يجعل لها جؤجؤا أزور يشق الماء. وقال قتادة : كان طولها ثلاثمائة ذراع، في عرض خمسين، وعن الحسن: طولها ستمائة ذراع وعرضها ثلاثمائة ذراع، وعنه عن ابن عباس: طولها ألف ومائتا ذراع، في عرض ستمائة، وقيل: طولها ألفا ذراع، وعرضها مائة ذراع، فالله أعلم، قالوا كلهم: وكان ارتفاعها في السماء ثلاثين

(1) . جاء في لسان العرب " وأجنأ الرجل على الشيء: أكب؛ قال: وإذا أكب الرجل على الرجل يقيه شيئا قيل: أجنأ ، فصل الجيم، حرف الهمزة، مادة جنأ، ج 1/ ص 50.

(2) . كتاب التفسير، باب في قوله: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾ آل عمران: ٩٣. رقم 4556، ص 1118.

ذراعا، ثلاث طبقات، كل طبقة عشرة أذرع، فالسفلى للدواب والوحوش: والوسطى للإنس: والعليا للطيور، وكان بابها في عرضها، ولها غطاء من فوقها مطبق عليها"[1].

خلاصة القول في تقسيمات الإسرائيليات بناء على اختلاف الاعتبارات:

1 ـ فباعتبار الصحة والضعف فإنه تجوز روايته ما دام ثابت الإسناد، أو له شواهد تقوّيه.

أمّا إذا كانت الرواية مكذوبة أو موضوعة، فلا تجوز روايتها، إلا لِبيان حالها والتحذير منها، أو للاستشهاد لكن مع بيان وضْعها وكَونها مكذوبة.

2 ـ وباعتبار الموافقة والمخالفة لمقرّرات الإسلام، وهو أشهر الاعتبارات، فإذا كان ما جاء في الرواية موافقا فإنه يُقبل، وما أنكره الإسلام وشَهِد بكذبه فهو باطل، وما لم يقرّه الإسلام ولم ينكره فيجب التوقّف فيه.

3 ـ وباعتبار موضوعها:

فأما العقائد فهي لا تُقبل، لأن العقائد تُؤخَذ من النصوص، وقد قامت الأدلّة القطعية على تحريف كتبهم وضياعها، فلا ثقة بما تحويه من عقائد وغيبيات.

أما الأحكام فهي منسوخة بالشريعة الإسلامية.

---

[1] . تفسير ابن كثير، ج 4/ص 276، جاء في التوراة في سفر التكوين، الإصحاح السادس ما نصّه "13 فقال الله لنوح: نهاية كل بشر قد أتت أمامي، لأن الأرض امتلأت ظلما منهم، فها أنا مُهْلِكهم مع الأرض، 14 اصنع لنفسك فُلْكا من خشبِ جُفْر، تجعل الفلك مساكنَ، وتطليه من داخل ومن خارج بالقار، 15 وهكذا تصنعه: ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك، وخمسين ذراعا عرضه، وثلاثين ذراعا ارتفاعه، 16 وتصنع كُوًّا للفلك، وتكمّله إلى حدّ الذراع من فوق، وتصنع باب الفلك في جانبه، مساكن سفلية ومتوسطة وعلوية تجعله، 17 فها أنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح من تحت السماء، كل ما في الأرض يموت".

وأما القصص والأخبار، فهو الذي يدخله التفصيل السابق، وهو قبول ما وافق المقرّر عندنا، ورفضه إذا خالَف، ونتوقّف فيه إذا لم يكن من أيٍّ من النوعيْن.

المطلب الثاني: صنيع المفسّرين مع الإسرائيليات

اختلف تعامل المفسّرين مع الإسرائيليات كما أشرنا قبل:

1 ـ فمنهم مَن يذكر كل ما لديه من الإسرائيليات وإن كان غير مقبول، مكتفيا بذكره للسند، تاركا للقارئ مهمة النقد والحُكم، يقول الذهبي "ولكنهم يسندون ما يُروى من ذلك إلى رواته إسنادا تامّا، تاركين لقارئيها والناظرين فيها ـ غالبا ـ مهمة نقدها"[1] ، وأشهر هؤلاء هو الإمام الطبري رحمه الله الذي يذكر المرويات الإسرائيلية بأسانيدها إلى وهب بن منبّه وكعب الأحبار.

وفي هذا يقول الذهبي "وابن جرير يروي في تفسيره أباطيلَ كثيرة يردّها الشرع، ولا يقبلها العقل ثم هو لا يعَقِّب عليها بما يفيد بطلانها اكتفاء بذِكر أسانيدها كما قلنا"[2].

ومن هذه الأباطيل ما رواه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ ﴾ ص: ٣٤، فقال "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ قال: حدثنا قتادة أن سليمان أمر ببناء بيت المقدس، فقيل له: ابنه ولا يسمع فيه صوت حديد، قال: فطلب ذلك فلم يقدر عليه، فقيل له: إن شيطانا في البحر يقال له صخر شبه المارد، قال: فطلبه، وكانت عين في البحر يَرِدها في كلّ سبعة أيام مرّة، فنزح ماؤها وجعل فيها خمر، فجاء يوم وروده فإذا هو بالخمر، فقال: إنك لشراب طيّب، إلا أنك تصبين الحليم، وتزيدين الجاهل جهلا ..."[3].

---

[1] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 95.

[2] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 100.

[3] . تفسير الطبري، ج 20/ ص 89، وتتمّة الخبر "قال: ثم رجع حتى عطش عطشا شديدا، ثم أتاها فقال: إنك لشراب طيب، إلا أنك تصبين الحليم، وتزيدين الجاهل جهلا قال: ثم شربها حتى غلبت على عقله، قال: فأري الخاتم أو ختم به بين كتفيه، فذلّ،

2ـ وهناك مَن لا يكتفون بمجرّد إيراد إسناد الرواية الإسرائيلية، بل ينتقدون ويبيّنون وضعها، صحةً أو ضعفا أو وضعا، "لأنهم يَرَون أن من تمام الخروج من العهدة أن ينقدوها بأنفسهم نقد صريحا، لأن في الناس مَن لا يعرف أساليب نقد الرواية، فلا ينفعه ذِكر الإسناد وحده ولا يفيده، وإنما ينفعه ويفيده النقد الصريح ممَّن لهم القدرة على النقد"[1].

وأشهر مَن قام بذلك هو ابن كثير في تفسيره، مثل قوله عند تفسير قوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوۡمٗا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَا حَتَّىٰ يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ٢٢ ﴾ المائدة: ٢٢، فيذكر ما جاء في تفسير ابن جرير، فقال ـ أي ابن جرير ـ "حدثني عبد الكريم بن الهيثم قال، حدثنا إبراهيم بن بشار قال، حدثنا سفيان قال، قال أبو سعيد، قال عكرمة، عن ابن عباس قال: أُمر موسى أن يدخل مدينة الجبَّارين. قال: فسار موسى بمن معه حتى نزل قريبًا من المدينة ـ وهي أريحاء ـ فبعث إليهم اثنى عشر عينًا، من كل سبطٍ منهم عينًا، ليأتوه بخبر القوم. قال: فدخلوا المدينة، فرأوا أمرًا عظيمًا من هيئتهم وجثثهم وعظمهم، فدخلوا حائطًا لبعضهم، فجاء صاحب الحائط ليجتني الثمار من حائطه، فجعل يجتني الثمار وينظر إلى آثارهم، وتتبعهم. فكلما أصاب واحدًا منهم أخذه فجعله في كمه مع الفاكهة، وذهب إلى ملكهم فنثرهم بين يديه، فقال الملك: قد رأيتم شأننا وأمرنا، اذهبوا فأخبروا صاحبكم. قال: فرجعوا إلى موسى فأخبروه بما عايَنُوا من أمرهم"[2].

=قال: فكان مُلكه في خاتمه، ... وأُلقي على الشيطان شَبَه سليمان؛ قال: فجاء فقعد على كرسيه وسريره، وسُلِّط على ملك سليمان كله غير نسائه؛ قال: فجعل يقضي بينهم، وجعلوا ينكرون منه أشياء .. ".

[1] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 95.

[2] . تفسير الطبري، ج2/ ص 290.

ويعقّب ابن كثير على هذه القصة قائلا "وفي هذا الإسناد نظر"، ثم يتعقّب مرويات أوردها كثير من المفسّرين حول صفة الجبارين، وما أوردوه فيهم من مبالغات لا يكن حمْلها إلا على الكذب[1].

ولا بدّ من ذكر ملحوظة في هذا المقام، وهي أن الطبري وابن كثير كِلاهما محدّث ومؤرّخ، يمتلكان مَلَكة نقدية، وقدرةً على معرفة المرويات الصحيحة من الضعيفة من الباطلة.

إلا أن الأمر الدقيق هو أن المؤرّخين يتساهلون في إيراد المرويات، خلافا للمحدِّثين الذين لا يقبلون منها إلا ما ثبتت عندهم صحّته، وجاز قنطرة النقد والتمحيص سندا ومتنا.

فالمؤرّخون يتساهلون في نقل الأخبار، ويجمعون في كتبهم بين الغثّ والسمين، "لكن ابن كثير لم تكن فيه هذه الصفة، فقد كانت مَلَكة المحَدِّث فيه تتحكّم في نزعته مؤرِّخا ومفسّرا، وعلى الجملة فلم نَرَ من المفسّرين رجلا كان له من قوة النقد للمأثورات وتمييز جِيادها من زيوفها مثل ما لابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ"[2].

3 منها كتب تحذف الإسناد، وتذكر من الإسرائيليات كل واردة وشاردة، ولا تعقيب ولو على المتن من حيث مضمونه، صحة أو بطلانا، هذا رغم الروايات الفاسدة التي يَرْوونها.

---

[1] . تفسير ابن كثير، ج3/ ص 68، يقول ابن كثير: وقد ذكر كثير من المفسرين هاهنا أخبارا من وضع بني إسرائيل في عظمة خلق هؤلاء الجبارين ، وأنه كان فيهم عوج بن عنق بنت آدم عليه السلام ، وأنه كان طوله ثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثة وثلاثون ذراعا وثلث ذراع ، وهذا شيء يُستحى من ذكره ... ثم قد ذكروا أن هذا الرجل كان كافرا ، وأنه كان ولد زنية ، وأنه امتنع من ركوب السفينة ، وأن الطوفان لم يصل إلى ركبته وهذا كذب وافتراء ، فإن الله ذكر أن نوحا دعا على أهل الأرض من الكافرين ، فقال: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ ﴾ نوح: ٢٦، ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١١٩﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ الشعراء: ١١٩ – ١٢٠ وقال تعالى: ﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ هود: ٤٣، وإذا كان ابن نوح الكافر غرق ، فكيف يبقى عوج بن عنق وهو كافر وولد زنية؟! هذا لا يسوغ في عقل ولا شرع . ثم في وجود رجل يقال له : **عوج بن عنق** نظر والله أعلم".

[2] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 107.

ومن بين هؤلاء نجد مقاتل بن سليمان الذي لم يكتفِ بحذف أسانيد المرويات، بل إنه أورد في تفسيره كل غثّ وسمين، دون نقد ولا تمحيص[1].

مثل ما رواه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ١ ﴾ المطففين: ١ ، "الويل واد في جهنم، بُعده مسيرة سبعين سنة، فيه تسعون ألف شعب، في كل شعب سبعون ألف شقّ..."[2].

4ـ ومنها كتب تذكر الإسرائيليات ولا تُسندها، ولكنها تعلّق أحيانا عليها مُشيرةً إلى ضعفها، وذلك بإيرادها بصيغة التمريض: قيل، مثل تفسير الخازن المسمّى "**لباب التأويل في معاني التنزيل**" الذي نصّ صاحبه أنه اختصار من كتاب "**معالم التنزيل**" للبغوي[3].

وقد أثنى صاحب تفسير الخازن على تفسير البغوي بأنه "كان مُطَرَّزا بالأحكام الشرعية، مُوَشّى بالقصص الغريبة، وأخبار الماضين العجيبة"[4].

5ـ ومنها كتب تذكر الإسرائيليات دون سند، ولكنها تنتقد وتحذّر من الروايات التي ذكَرَتْها.

مثل تفسير الآلوسي المسمّى "**روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**"، "وهذا التفسير من أشدّ الكتب نقدا للإسرائيليات، وعيْبا على مَن توسّعوا في أخذها، وحَشَوا بها تفاسيرهم"[5].

---

(1) . للمزيد: الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 115.

(2) . في كل شق سبعون ألف مغار، في كل مغار سبعون ألف قصر، في كل قصر سبعون ألف تابوت من حديد، وفي التابوت سبعون ألف شجرة، في كل شجرة سبعون ألف غصن من نار، في كل غسن سبعون ألف ثمرة، في كل ثمرة دودة طولها سبعون ذراعا، تحت كل شجرة سبعون ألف ثعبان، وسبعون ألف عقرب، فأما الثعابين فطولهن مسيرة شهر في الغلظ مثل الجبال، وأنيابها مثل النخل، وعقاربها مثل البغال الدهم لها ثلاث مائة وستون فقار، في كل فقار قلة سم"، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2002م، ج4/ ص 621.

(3) . تفسير الخازن المسمّى لباب التأويل في معاني التنزيل، ج1/ ص 4.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 136.

مثلا: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَصۡنَعُ ٱلۡفُلۡكَ﴾ هود: ٣٨، فقد أورد ما يُروى عن الكلبي وغيره أن السفينة كانت من خشب الساج، وأن نوحا غرس شجره بنفسه، وأبقاه عشرين سنة، أو أربعين، حتى صار طوله أربعمائة ذراع.

ويروي عن ابن جرير وغيره أن طول السفينة كان ألف ذراع ومائتيْ ذراع، وأن عَرضها كان ستمائة ذراع، ويذكر ما رُوي من أن نوحا عليه السلام أتمّها في ثلاث سنين، أو في أربعين، أو في ستين[1].

ثم يعلّق الآلوسي على هذا كلّه بقوله "وسفينة الأخبار في تحقيق الحال فيما أرى، لا تَصلُح للركوب فيها، إذ هي غير سالمة من العيب، فالحَريّ بحال مَن لا يميل إلى الفضول أن يؤمن بأنه عليه السلام صنع الفلكَ حسبما قصّ الله تعالى في كتابه، ولا يخوض في مقدار طولها وعَرْضها وارتفاعها، ومن أيّ خشب صنعها، وبكم مدة أتمّ عملها، إلى غير ذلك ممّا لم يشرحْه الكتاب، ولم تُثْبِته السنة الصحيحة"[2].

6 ـ وإن كان أصحاب الصنيع السابق يَرْوون وينتقدون الإسرائيليات، فإن هناك مفسّرين هاجموا المفسّرين أنفسهم، وانتقدوا مَن أكثَرَ من إيراد الإسرائيليات والاستشهاد بها.

وأشهر هؤلاء هو الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في تفسيره المسمّى "**تفسير المنار**"[3].

ولو أردنا تلخيصا لصنيع المفسّرين لَقلنا إنهم اختلفوا:

ـ من المفسّرين جماعة أوردوا الإسرائيليات مُسنَدة؛ فمنهم مَن علّق على إسناد الرواية، ومنهم مَن تركه دون تعليق.

ـ ومن المفسّرين مَن حذف الأسانيد، وعليه، فإمّا أن يعلّق على مضمون الرواية نفسها، أو يترك التعليق كذلك.

---

(1) . تفسير الآلوسي، ج 12/ ص 50، تفسير الطبري، ج 12/ ص 394.

(2) . تفسير الآلوسي، ج 12/ ص 266.

(3) . وهو ما سنقف عنده تفصيلا في تضاعيف البحث.

- ومنهم مَن يحذف السند، لكنه لا يورد الروايات إلا لنقدها والتحذير منها.

- ومنهم مَن يهاجم المفسّرين الذين ذكروا الإسرائيليات في تفاسيرهم.

ولا بدّ من إعادة التنبيه أن هذا الصنيع من المفسّرين كان بعد عهد التدوين، أما في بداية التدوين أو قبله فالتفسير كان عبارة عن مَرويات مُسنَدة تخضع لمعايير النقد الحديثي للحكم عليها، صحة أو ضعفا أو وضعا.

المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية من الإسرائيليات

سنقف في هذا المطلب على تفاصيل موقف المدرسة العقلية من الإسرائيليات مركِّزين على ما يتعلّق منها بجانب القصص دون ما سواه.

1 التحذير من الإسرائيليات ومهاجمة المفسّرين

لم يَألُ رجال المدرسة العقلية الحديثة جهدا، ولم يدّخروا وُسْعا في التحذير من الإسرائيليات، وبيان أخطائها، والإنحاء باللائمة على المفسّرين لاستعانتهم بها في تفسير آيات القصص.

ففي مقدمة التفسير يجعل الإمام محمد عبده تتبّع القصص أحد وجوه التفسير، لِيقول بعد ذلك "وقد سلَك هذا المَسلك أقوم زادوا في قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ والإسرائيليات، ولم يعتمدوا على التوراة والإنجيل والكتب المعتمَدة عند أهل الكتاب وغيرهم، بل أخذوا جميع ما سمعوه عنهم من غير تفريق بين غثّ وسمين، ولا تنقيح لِما يخالف الشرع، ولا يطابق العقل"[1]، فلم يكتفِ هؤلاء المفسّرين بما جاء في القرآن، ولم يعتمدوا على التوراة والإنجيل، بل زادوا في موضوع القصص روايات تاريخية وإسرائيلية دون تمحيص ونقد.

ويبين المراغي السبب الذي لأجله دخلت الإسرائيليات في التفسير فيقول "أشار الكتاب الكريم إلى كثير من تاريخ الأمم الغابرة التي حلّ لها العذاب على ما اجترحت من الآثام، وإلى بدء الخلق وتكوين الأرض والسماوات، ولم يكن لدى العرب من المعرفة ما يستطيعون به شرح هذه

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 8.

المجملات التي أشار إليها الكتاب... فألجأتْهم الحاجة إلى الاستفسار من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ولا سيما مسلمتهم، كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه، فقصوا عليهم من القصص ما ظنوه تفسيرا لما خفي عليهم فهمه من كتابهم، ولكنهم كانوا في ذلك كحاطب ليل، يجمع بين الشذرة والبعرة، والذهب والشَّبَه، ولم تكن علوم القصاص ممحَّصة ولا مهذَّبة...فساقوا إلى المسلمين من الآراء في تفسير كتابهم ما ينبذه العقل، وينافيه الدين، وتكذّبه المشاهَدة، ويُبعده كل البعد ما أثبته العلم في العصور اللاحقة"[1].

لهذا، صرّح رحمه الله في مقدمة تفسيره أنه قصد تأليف تفسير يناسب حالة وحاجة العصر، ومن بين أهم خصائصه الابتعاد عن "الروايات التي أُثبتت في كتب التفسير، وهي مجانفة للصواب"[2].

1 ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾ البقرة: ١٢٧ ، يقول الإمام محمد عبده "ولكن القصّاصين ومَن تبِعَهم من المفسّرين جاءونا من ذلك بغير ما قصّه الله تعالى، وتفنّنوا في رواياتهم عن قيام البيت، وعن حجّ آدم ومَن بعده من الأنبياء إليه، وعن ارتفاعه إلى السماء في وقت الطوفان، ثم نزوله مرّة أخرى"[3].

2 ـ وزاد هؤلاء روايات حول نزول الكعبة، ولقاء آدم بحواء في جبل عرفة، "بعد أن كانت قد ضلّت عنه بعد هبوطها من الجنة، وحاوَلوا تأكيد ذلك بتزوير قبْرٍ لها في جدّة، وزعْمهم أنها هبطت مرة أخرى إلى الأرض بعد ارتفاعها[4] بسبب الطوفان، وحُلِّيَت بالحجر الأسود"[1]، ثم يقول معقِّبا على ذلك "ولم يَسْتحِ بعض الناس من إدخالها في تفسير القرآن، وإلصاقها به وهو بريء منها"[2].

---

(1) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 18.

(2) . المرجع نفسه، ج 1/ ص 4.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 295، مثل ما جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية "لما أهبط الله آدم من الجنة قال: إني مُهبِط معك -أو منزل - معك بيتا يُطاف حوله كما يُطاف حول عرشي، ويُصلّى عنده كما يصلى عند عرشي. فلما كان زمن الطوفان رُفع، فكانت الأنبياء يحجّونه ولا يعلمون مكانه، حتى بوّأه الله إبراهيمَ، وأعلمه مكانَه، فبناه من خمسة أجبل: من "حراء" و"ثبير" و"لبنان" و"جبل الطور" و"جبل الخمر""، تفسير الطبري، ج 2/ ص 550.

(4) . أي الكعبة الشريفة.

وليست هذه الروايات إلا صنيعة اليهود الذين أرادوا نشرها بين المسلمين، "وكل هذه الروايات خرافات إسرائيلية بثّها زنادقة اليهود في المسلمين ليشوِّهوا عليهم دينهم، وينفِّروا أهل الكتاب"[3].

3 ـ وفي مَعْرِض بيان الخلق الذين جُعل آدم خليفةً لهم يقول محمد عبده "وأكثر ما قالوه فيه قد سرى إلى المسلمين من أساطير الفرس وخرافاتهم، ومنه أنه كان في الأرض قبل آدم خلْق يُسمّون بالجنّ والبنّ، أو الطمّ والرمّ، والأكثرون على أن الخلْق الذين كانوا في الأرض قبل آدم مباشرة، كانوا يُسمَّون الجنّ، وقالوا: إن الله تعالى أرسل إليهم إبليس في جند من الملائكة، فحارَب الجنَّ وفرّقهم في الجزائر والبحار، وليس لهم في الإسلام سند يُحتجّ به على هذه القصص"[4]، فما قاله أكثر المفسّرين في هذه المسألة لا دليل لديهم يُعتمَد عليه، ولا سند يُحتجّ به.

---

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 295، مثل ما جاء في "**الدر المنثور**" للسيوطي " وأخرج الأزرقي عن أبي قلابة قال: قال الله لآدم: إني مهبط معك بيتي يُطاف حوله كما يطاف حول عرشي، ويُصلّى عنده كما يصلى عند عرشي، فلم يزل حتى كان زمن الطوفان فرُفع، حتى بُوّىء لإبراهيم مكانه فبناه من خمسة جبال من حراء وثبير ولبنان والطور والجبل الأحمر.

وأخرج الجندي عن معمر قال: إن سفينة نوح طافت بالبيت سبعا، حتى إذا غرق قوم نوح رفعه وبقي أساسه، فبوّأه الله لإبراهيم فبناه بعد ذلك، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾البقرة: ١٢٧، واستودع الركن أبا قبيس حتى إذا كان بناء إبراهيم نادى أبو قبيس إبراهيم فقال يا إبراهيم هذا الركن، فجاء فحفر عنه فجعله في البيت حين بناه إبراهيم عليه السلام". ج1/ ص 316.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4 / ص 295.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 296.

(4) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 126، جاء في تفسير الثعلبي " قال المفسرون: وذلك أن الله تعالى خلق السماء والأرض وخلق الملائكة والجن، فأسكن الملائكة السماء، وأسكن الجنّ الأرض، فعبدوا دهرا طويلا في الأرض ثم ظهر فيهم الحسد والبغي، فاقتتلوا وأفسدوا، فبعث الله إليهم جندا من الملائكة يقال لهم: الجن، رأسهم عدو الله إبليس وهم خزّان الجنان اشتق لهم اسم من الجنّة فهبطوا إلى الأرض، وطردوا الجنّ عن وجهها فالحقوهم بشعوب الجبال، وجزائر البحر، وسكنوا الأرض وخفف الله عنهم =العبادة، وأحبّوا البقاء في الأرض لذلك، وأعطى الله إبليس ملك الأرض وملك سماء الدنيا وخزانة الجنان، فكان يعبد الله تارة في الأرض، وتارة في السماء، وتارة في الجنة.

4 ـ وفي قصة الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، فالقرآن أبهم اسم المارّ واسم القرية، لأنهما تفصيلان لا قيمة لهما في العبرة والعظة من القصة، "ولكن المفسّرين أبَوا إلا أن يبحثوا عنهما، وعمّن مرّ بها، فقال بعضهم: إنها قرية الذين خرجوا من ديارهم، وقيل غير ذلك، وقيل: إن الذي مرّ أرمياء، وقيل: العزير، رجْما بالغيب، أو تسليما للإسرائيليات "[1].

لكن هذا التعميم غير مقبول، فعند تفسير الآية ذكر الطبري طرفا من اختلاف أقوال المفسرين في تعيين المراد بالمار وبالقرية، ثم عقّب على ذلك قائلا "قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره عجب نبيه ﷺ ممّن قال – إذ رأى قرية خاوية على عروشها– ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾البقرة: ٢٥٩، مع علمه أنه ابتدأ خلقها من غير شيء، فلم يقنعه علمه بقدرته على ابتدائها حتى قال: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ البقرة: ٢٥٩ ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قِبَلِهِ البيانُ على اسم قائل ذلك. وجائز أن يكون ذلك عزيرا، وجائز أن يكون أورميا، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه، إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم قائل ذلك، وإنما المقصود بها تعريف المنكرين قدرةَ الله على إحيائه خلقَه بعد مماتهم، وإعادتهم بعد فنائهم"[2]، فليس كل المفسرين لهم صنيع واحد مع الإسرائيليات.

5 ـ وفي بيان صفة التابوت الذي ردّه الله تعالى على الإسرائيليين من بعد موسى عليه السلام أورد الإمام محمد عبده ما جاء في الفصل الخامس والعشرين من سِفر الخروج[3]، وكذلك الفصل السابع

فلما رأى ذلك دخله الكبر والعجب، وقال في نفسه: أعطاني الله هذا الملك إلّا لأني أكرم الملائكة عليه، وأعظمهم منزلة لديه فلما ظهر الكبر جاء العزل"، ج 1/ ص 97. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان في تفسير القرآن المسمى تفسير الثعلبي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1425 هـ/ 2004.

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 709.

[2] . تفسير الطبري، ج 4/ ص 581.

[3] . جاء في الفصل الخامس والعشرين ما يلي: 1 وكلم الرب موسى قائلا:،2 كلّمْ بني إسرائيل أن يأخذوا لي تقدمة ... فيصنعون تابوتا من خشب السنط، طوله ذراعان ونصف، وعرضه ذراع ونصف، وارتفاعه ذراع ونصف، 11 وتغشيه بذهب نقي. من داخل ومن خارج تغشيه، وتصنع عليه إكليلا من ذهب حواليه...".

والعشرين منه أيضا[1]، ثم قال "وغرضُنا منها معرفة حقيقة التابوت عندهم فإنك لَتجد في بعض كتب التفسير وكتب القصص عندنا أقوالا غريبة عنه، منها أنه نزل مع آدم من الجنة[2]، ومنشأ تلك الأقوال ما كان ينبذه الإسرائيليون من القصص بين المسلمين مخادَعة لهم، لِيَكثُر الكذب في تفسيرهم للقرآن يَصُدّون به قومهم عنه"[3].

6 ـ وكذا الحال في المراد في السكينة التي قال عنها نبيّ بَني إسرائيل: ﴿ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ البقرة: ٢٤٨، يقول الإمام عبده "فقد كَثُرَت فيه الروايات، ومنها ما لا يدلّ عليه نقل ولا يقبله عقل، على أنها متعارِضة لا يمكن الجمع بينها كما ترى في تفسير ابن جرير، وهو أمّ التفاسير"[4].

---

(1) . جاء في الإصحاح السابع والعشرين: 1 وتصنع المذبح من خشب السنط، طوله خمس أذرع، وعرضه خمس أذرع. مربعا يكون المذبح. وارتفاعه ثلاث أذرع، 2 وتصنع قرونه على زواياه الأربع. منه تكون قرونه، وتغشيه بنحاس، 3 وتصنع قدوره لرفع رماده، ورفوشه ومراكنه ومناشله ومجامره. جميع آنيته تصنعها من نحاس، 4 وتصنع له شباكة صنعة الشبكة من نحاس، وتصنع على الشبكة أربع حلقات من نحاس على أربعة أطرافه ...الخ".

(2) . مثل ما جاء في تفسير البغوي "وكانت قصة التابوت أن الله تعالى أنزل تابوتا على آدم فيه صورة الأنبياء عليهم السلام، وكان من عود الشمشاذ نحوا من ثلاثة أذرع في ذراعين، فكان عند آدم إلى أن مات، ثم بعد ذلك عند شيث، ثم توارثه أولاد آدم إلى أن بلغ إبراهيم، ثم كان عند إسماعيل، لأنه كان أكبر ولده، ثم عند يعقوب ثم كان في بني إسرائيل إلى أن وصل إلى موسى، فكان موسى يضع فيه التوراة، ومتاعا من متاعه، فكان عنده إلى أن مات موسى عليه السلام، ثم تداوله أنبياء بني إسرائيل إلى وقت إشمويل"، ص 150.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 685.

(4) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 686، جاء في تفسير الطبري: "حدثنا عمران بن موسى قال، حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال، حدثنا محمد بن جحادة، عن سلمة بن كهيل، عن أبي وائل، عن علي بن أبي طالب قال: السكينة، ريح هفافة لها وجه كوجه الإنسان...وعن علي بن أبي طالب في قول ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾البقرة: ٢٤٨، قال: ريح هفافة لها صورة.
– وقال علي: السكينة لها وجه كوجه الإنسان، وهي ريح هفافة.، وقال آخرون: لها رأس كرأس الهرة وجناحان.". تفسير الطبري، ج 4/ ص 467.

7 ـ وأوضح من ذلك قوله رَحِمَهُ اللَّهُ لمّا أراد تفسير قوله تعالى: ﴿ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ﴾ الفجر: ٧، "وقد يَروي المفسرون هنا حكايات في تصوير إِرَم ذات العماد كان يجب أن يُنزَّه عنها كتاب الله"[1].

وقد نصَحَ القارئَ لهذه التفاسير فيقول "فإذا وقع إليك شيء من كُتُبهم، ونظَرْتَ في هذا الموضِع منها، فتخَطَّ ببصرك ما تَجِده في وصف إِرَم، وإياك أن تنظر فيه"[2].

8 ـ وعن أوصاف المائدة وأصناف الطعام الذي كان عليها، يقول الشيخ شلتوت "وحسبك في معرفة ما قالوه في هذا الأخير ـ ألوان الطعام والشراب ـ أن تَرجِع إلى أيّ كتاب من كتب التفسير المتداولة لِتقرأ في أوصافها وأوصاف ما وُضع عليها الشيء الكثير، ممّا يجعلك تؤمن أن كل ما قيل حولها من افتراء المفترين أو أساطير الإسرائيليين"[3]، فكل كتب التفسير عنده في حُكْم واحد دون التفات منه رَحِمَهُ اللَّهُ إلى حقيقة اختلاف صنيعهم مع الإسرائيليات إكثارا وإقلالا، تعليقا أو تَرْكا، كما سبقت الإشارة[4].

وجاء في تفسير البيضاوي: **فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ:** وقيل صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت لها رأس وذنب كرأس الهرة وذنبها وجناحان فتئنّ... وقيل صورة الأنبياء من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام"، البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1/ ص 151.

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 385، جاء في تفسير الخازن، ج 6/ ص 421، "قال مقاتل: كان طول أحدهم اثني عشر ذراعا ... روى وهب بن منبه عن عبد الله بن قلابة أنه خرج في طلب إبل له شردت فبينما هو يسير في صحارى عدن إذ وقع على مدينة في تلك الفلوات ... ودخل من باب المدينة فإذا هو ببابين عظيمين، وهما مرصّعان بالياقوت الأحمر، ففتح الباب ودخل، فإذا هو بمدينة لم ير أحد مثلها، وإذا فيها قصور في كل قصر منها غرف، وفوق الغرف غرف مبنية بالذهب، والفضة، وأحجار اللؤلؤ والياقوت وإذا أبواب تلك القصور مثل مصاريع باب المدينة يقابل بعضها بعضا وهي مفروشة كلها باللؤلؤ وبنادق المسك والزعفران...الخ".

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 385.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 212.

(4) . ورد في تفسير البيضاوي، ج 2/ ص 150، "رُوي: أنها نزلت سفرة حمراء بين غمامتين وهم ينظرون إليها حتى سقطت بين أيديهم، فبكى عيسى عليه الصلاة والسلام وقال: اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة، ثم قام فتوضأ وصلى وبكى، ثم كشف المنديل وقال: بسم الله خير الرازقين، فإذا سمكة مشوية بلا فلوس ولا شوك تسيل دسماً وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من ألوان البقول ما خلا الكراث، وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل

ولا غرابة في أسلوب التعميم لدى الشيخ شلتوت، فليس ذلك منه بجديد، فلمّا تحدّث عن مناهج الناس في التعامل مع القصص ـ كما بيّنا قبلُ ـ ذَكَر المنهجَ الثالث، وهو منهج المُسْرفين في قبول الروايات، وقد نَسَبَه إلى "جمهور المفسّرين"[1].

وقد تحدّث الشيخ شلتوت في مقدمة تفسيره عن نقطتيْن يجب تنزيه القرآن عنهما:

أولهما: تأويل القرآن وِفْق المذاهب[2]، ويشرح ذلك بأن ظهور الفِرَق والمذاهب أدّى إلى تفسير القرآن على أصول ومقرّرات كل طائفة وفِرْقة، "وقد ظهرت في أثناء ذلك ظاهرة خطيرة هي تفسير القرآن بالروايات الغريبة والإسرائيليات الموضوعة التي تلقّفَها الرواة من أهل الكتاب، وجعَلوها بيانا لمجمل القرآن وتفصيلا لآياته"[3].

وهذا الكلام غير مسلَّم له، لأن رواية الإسرائيليات أمر قد قام به الصحابة والتابعون، وليست بدعة حدثَتْ بعد ذلك.

ويقول جاويش في كتاب "**الإسلام دين الفطرة**" "لِترجِعْ إلى ما ذَكَره أولئك المفسّرون في شرح إرَم ذات العماد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الأوتاد... فأضْحَكوا منهم الصِبْية والبُلْه، فضلا عن العقلاء من الناس، كما أنهم حملوا غير المسلمين على الاستهزاء بالدين والسخرية بالقرآن الكريم"[4]، فما احتَوَت عليه التفاسير من مرويات باطلة وإسرائيليات خرافية جعل كلَّ مَن

وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون: يا روح الله أمن طعام الدنيا أم من طعام الآخرة قال: ليس منهما ولكن اخترعه الله سبحانه وتعالى بقدرته كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله، فقالوا: يا روح الله لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال: يا سمكة احيي بإذن الله تعالى فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة، ثم عصوا بعدها فمُسخوا".

(1) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 42.

(2) . وثانيهما تفسير القرآن على مقتضى النظريات العلمية.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص 10.

(4) . عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، ص 31.

يقرأ هذا التفاسير يستغرب ما جاء فيها من غرائب وأعاجيب، لِحدِّ أن البعض اتّهم القرآن نفسه بسبب ذلك.

9 ـ وفي قصة سؤال إبراهيم من الله تعالى أن يُرِيَه كيفية إحياء الموتى، سبقت الإشارة إلى أن الإمام محمد عبده قد استروح إلى رأي أبي مسلم أن الآية لا تعْدو كَوْنها بيانا من الله، وليست نصّا أنه قد حصل فعلا، وقد جعل الإمامُ رأيَ أبي مسلم هو المتبادر من الآية خلافا لقول الجمهور.

يقول رحمه الله عن ذلك "وما صرَف جمهورَ المتقدِّمين عن هذا المعنى على وضوحه إلا الرواية بأنه جاء بأربعة طيور من جنس كذا وكذا[1]، وقطّعها ومزّقها على جبال الدنيا، ثم دعاها فطار كل جزء إلى مُناسِبِه، حتى كانت طيورا تُسْرِع إليه، فأرادوا تطبيق الكلام على هذا ولو بالتكلّف"[2]، فالرواية التي جاءت في القصة هي التي جعلت المفسّرين ـ حسب رأي الإمام ـ يَصرِفون اللفظ عن ظاهره.

10 ـ وعن الروايات التي جاءت في وصف زينة قارون التي خرج بها على قومه، يقول المراغي "وقد رُوي عن مفسري السلف في زينة قارون ما يجعلنا نقف أمامه موقف الحذر، ويجعلنا نعتقد أن الإسرائيليات سداه ولحمته، فمن ذلك ما روى عن قتادة قال: ذكر لنا أنه خرج هو وحشمه، على أربعة آلاف دابة، عليهم ثياب حمر منها ألف بغلة بيضاء، وعلى دوابهم قطائف الأرجوان. وقال

---

(1) . مثل ما جاء في تفسير ابن الجوزي، ص 161: " في الذي أُخذ سبعة أقوال: **أحدها**: أنها الحمامة، والديك، والكركيّ، والطّاوس، **والثاني**: أنها الطّاوس، والديك، والدجاجة السندية، والأوزة، **والثالث**: أنها الشّعانين، وكان قرباهم يومئذ، **والرابع**: أنها الطّاوس، والنسر، والغراب، والديك، **والخامس**: أنها الدّيك، والطّاوس والغراب، والحمام، **والسادس**: أنها ديك، وغراب، وبطّ، وطاوس، **والسابع**: أنها الديك، والبطة، والغراب، والحمامة"، ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، ، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 715، جاء في تفسير الثعلبي، ج 1/ ص 442، "وقال ابن جريج والسدي: جزّأها سبعة أجزاء، فوضعها على سبعة أجبل، ففعل ذلك، وأمسك رؤوسهن عنده، ثم دعاهن: تعالَيْن بأمر الله سبحانه، فجعل كلُّ قطرة من دم طير تطير إلى القطرة الأخرى، وكل ريشة تطير إلى الريشة الأخرى، وكلّ عظم يصير إلى الآخر، وكلّ بضعة تذهب إلى الأخرى".

مقاتل: خرج على بغلة شهباء عليها سرج من ذهب، ومعه أربعة آلاف فارس على الخيول، وعليهم الثياب الأرجوانية، ومعه ثلاثمائة جارية بيض، عليهن الحلىّ والثياب الحمر يركبن البغال الشّهب"[1].

11 ـ وعن الضر الذي أصاب أيوب عليه السلام يقول المراغي رحمه الله "وما رُوى من مقدار ما لحقه من الضر في نفسه حتى وصل إلى حد النفرة منه، وأن الناس جميعا تحاموه وطردوه من مقامه إلى ظاهر المدينة في موضع الكناسة ولم يكن يتصل به إلا امرأته التي تذهب إليه بالزاد والقوت- فكل ذلك من الإسرائيليات التي يجب الاعتقاد بكذبها، لأنه ليس لها من سند صحيح يؤيّدها، ولأن من شروط النبوة ألا يكون في النبي من الأمراض والأسقام ما ينفر الناس منه، ولأنه متى كان كذلك لا يستطيع الاتصال بهم وتبليغ الشرائع والأحكام إليهم"[2]، فالأصل أن الأنبياء مأمورون بالتبليغ، فمن المستحيل أن يصيبهم الله تعالى بمرض يحول بينهم وبين القيام بأداء مهمّتهم الشريفة إلى درجة أن ينفر منهم الناس.

---

(1) . تفسير المراغي، ج 20/ ص 98، مثل الذي جاء في تفسير البغوي، ج 6/ ص 222، " قال إبراهيم النخعي: خرج هو وقومه في ثياب حمر وصفر، وقال ابن زيد في سبعين ألفا عليهم المعصفرات. وقال مجاهد: على براذين بيض عليها سرج الأرجوان. قال مقاتل:خرج على بغلة شهباء عليها سرج من ذهب عليه الأرجوان ومعه أربعة آلاف فارس عليهم وعلى دوابهم الأرجوان، ومعه ثلاثمائة جارية بيض عليهن الحلي والثياب الحمر وهن على البغال الشهب، قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم، من المال."، ونحوه في الدر المنثور، ج 6/ ص 441.

(2) . تفسير المراغي، ج 17/ ص 61، مثل ما ورد في تفسير الثعلبي "وخرج به من قرنه إلى قدمه ثآليل مثل أليات الغنم وقعت فيه حكّة لا يملكها، فحكّ بأظفاره حتى سقطت كلها، ثم حكها بالمسوح الخشنة حتى قطعها، ثم حكها بالفخّار والحجارة الخشنة فلم يزل حكها حتى نفل لحمه وتقطع وتغير وأنتن، فأخرجه أهل القرية فجعلوه على كناسة وجعلوا له عريشا ورفضه خلق الله كلهم غير امرأته، وهي رحمة بنت إفرائيم بن يوسف بن يعقوب، وكانت تختلف إليه بما يصلحه ويلزمه"، ج 4/ ص 255.
وفي تفسير ابن كثير " ذلك أنه كان له من الدواب والأنعام والحرث شيء كثير، وأولاد كثيرة، ومنازل مرضية. فابتلي في ذلك كله، وذهب عن آخره، ثم ابتلي في جسده -يقال: بالجذام في سائر بدنه، ولم يبق منه سليم سوى قلبه ولسانه، يذكر بهما الله عز وجل، حتى عافه الجليس، وأفرد في ناحية من البلد، ولم يبق من الناس أحد يحنو عليه سوى زوجته، كانت تقوم بأمره ، ويقال: إنها احتاجت فصارت تخدم الناس من أجله". ج5/ ص 315.

12 ـ وعن كيفية خسف الله تعالى قرية قوم لوط، وجعْل عاليها سافلها، يقول المراغي "وقد روى المفسرون في خسفها من الخرافات ما لم يثبته نقل ولا يقبله عقل، فقالوا إن جبريل عليه السلام قلعها من تخوم الأرض بجناحه وصعد بها إلى عنان السماء حتى سمع أهل السماء أصوات الكلاب والدجاج ونهيق الحمير، ثم قلبها قلبا مستويا فجعل عاليها سافلها" [1].

ويعقّب عن ذلك بالقول "مع أن المشاهدة في هذا العصر أثبتت أن الطائرات المطاردة التي تحلّق في الجو تصل فقط إلى حيث يخفّ ضغط الهواء وتستحيل الحياة حينئذ، ومن ثم يضعون فيها من أوكسجين الهواء ما يكفي استنشاقه وتنفسه للحياة في طبقات الجوّ العليا ثم يصعدون فيها وقد أشار الكتاب الكريم إلى ما يكون للتصعيد في جو السماء من التأثير في ضيق الصدر وعسر التنفس بقوله: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ الأنعام: ١٢٥ "[2].

هذه نماذج من عبارات رجال المدرسة العقلية، تُحَذِّر من الإسرائيليات، وتلوم المفسّرين على إدخالهم لها إلى التفسير حتى صدَّت الناسَ عن الهداية الإلهية المودَعة في القرآن، ونفَّرَت غيرَ المسلمين الذين يظنّونها جزءا من القرآن.

2ـ الاكتفاء بظاهر القرآن دون تزيّد:

لمّا كان نقد رجال المدرسة العقلية بهذه الحِدَّة فلا بدّ أن نتساءل: ما داموا يلومون المفسّرين على اعتمادهم على الإسرائيليات، فما هو صنيعهم مع آيات القصص؟، وكيف يتعاملون مع المرويات الواردة فيه؟.

---

[1] . تفسير المراغي، ج 12/ ص 67، جاء في تفسير البغوي، ج 4/ ص 193، "وذلك أن جبريل عليه السلام أدخل جناحه تحت قرى قوم لوط المؤتفكات وهي خمس مدائن، وفيها أربعمائة ألف. وقيل: أربعة آلاف ألف، فرفع المدائن كلها حتى سمع أهلُ السماء صياحَ الديكة، ونباح الكلاب. فلم يكفأ لهم إناء ولم ينتبه نائم، ثم قلبها فجعل عاليها سافلها"، ونحوه في تفسير ابن عطية، ص 964، وكذا في تفسير ابن كثير، ج 4/ ص 293.

[2] . تفسير المراغي، ج 12/ ص 67.

أول ما ينادي به رجال المدرسة العقلية هو ضرورة الاكتفاء بظاهر القرآن، وعدم تطَلُّب ما وراءه من أمور أعرض القرآن عن ذِكرها، ومبهماتٍ لم يهتمّ القرآن بتعيينها.

1 ـ ففي تعيين المراد بالرجز الذي سلّطه الله على الظَلَمَة من بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ البقرة: ٥٩، يؤكّد محمد عبده أن العبرة من الآية تَحصل دون حاجة إلى تعيين نوع الرجز، فيقول رحمه الله "ونسكت عن تعيين نوع ذلك الرجز كما هو شأننا في كل ما أبْهمه القرآن"[1]، لأن الله تعالى قد سلَّط أنواعا مختلفة من العذاب، وقد أُصيبوا بالطاعون أكثر من مرة، فلا حاجة لتعيين أيّ نوع من الرجز كان، لأنه فضول كلام قد استغنى عنه القرآن الكريم[2]، ولذلك قال الإمام محمد عبده "وحسبنا ما جاء في القرآن عبرةً وتبصرة، فنُعيِّن ما عَيَّنه، ونُبْهِم ما أبْهَمَه"[3].

وقال في موضع آخر "وقد قلْتُ لكم غير مرّة إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء، وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرِّخين والمفسّرين"[4].

وإن كان في مواضع أخرى قد لام المفسّرين، فإنه هاهنا يَعْذرهم، ويُقِرّ بحُسْن نيّتهم، فيقول "فنحن نَعْذر المفسّرين الذين حَشَوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحُسْن قصدهم، ولكننا لا نُعوِّل على ذلك، بل ننهى عنه، ونقف عند نصوص القرآن لا نتعدّاها"[5].

2 ـ وفي قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، ذَكَر الأستاذ الإمام ما أورده المفسّرون من روايات حول تحديد هؤلاء القوم، ثم علّق على ذلك قائلا "فنأخذ القرآن على ما هو عليه، من

---

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 182.

(2) . جاء في تفسير الماوردي، ج 1/ ص 127، "وفي الرجز ثلاثة أقاويل: أحدها: أنه العذاب ، وهو قول ابن عباس وقتادة. والثاني: أنه الغضب ، وهو قول أبي العالية. والثالث: أنه الطاعون ، بعثه الله عليهم فأهلكهم ، وبقي الأبناء ، وهو قول ابن زيد. ".

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4 / ص 182.

(4) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 199.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

الإطلاق وعدم التعيين، ولا نُدْخِل فيه شيئا من الروايات الإسرائيلية التي ذَكَروها، وهي صارِفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها"[1].

فهو يؤكّد أن القرآن لم يُعَيِّن فلا حاجة للتعيين، خاصّة إذا أدّى تطَلُّب ذلك إلى الاستعانة بإسرائيلياتٍ لا يؤمَن فيها جانبُ الكذب، فضلا عمّا تحتويه من خرافات وأباطيل.

كما أن القول بالإطلاق وعدم التعيين هو الذي يتّفق مع ما اختاره الأستاذ الإمام محمد عبده في هذه القصة، وأنها مَثَل، لا قصة واقعة[2]، فجَعْلُها مَثَلا يناسبه الإطلاق والإبهام.

وبما أن الشيخ شلتوت قد وضّح مناهج الناس في القصص، ثم حَكَم عليها بالبطلان فقد اقترح منهجا وسطا بينهما، لأن الحق ـ كما قال ـ وسَطٌ بين باطلَيْن، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ "وخلاصته: الوقوف عند ما ورَد في القرآن الكريم، مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وإفادتها لواقعٍ هي تعبيرٌ صحيح عنه، دون تزيّدٍ عليه بما لم يَرِد فيه اعتمادا على روايات لا سند لها، كما صنع المُفْرِطون"[3]، فمنهجه ينطلق من القرآن ولا يتجاوزه، ولا يُدْخِل فيه روايات لا سند لها.

3 ـ وفي قصة الرزق الذي كان يجِده زكريا عند مريم ـ عليهما السلام ـ كلّما دخل عليها المحراب، ذَكَر الأستاذ الإمام محمد عبده كلاما يمكن اعتباره قاعدة كليّة في منهج المدرسة العقلية في موضوع القصص، فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ "إن القرآن نزَل سائغا، يَسْهُل على كل أحد فهْمه من غير حاجة إلى عناء، ولا ذهابٍ في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نَخْرُج عن سنّته، ولا نضيف إليه حكايات إسرائيلية أو غير إسرائيلية لِجَعْل هذه القصة من خوارق العادات"[4].

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 667.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 44.

(4) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 24، ذكر ابن الجوزي في التفسير، ص 191، "قال ابن عباس: ثمار الجنة، فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف، وهذا قول الجماعة. قوله تعالى: أَنَّى لَكِ هذا أي: من أين؟ قال الربيع بن أنس: كان

فالله أنزل الكتاب سهلا، يمكن لأيّ شخص أن يفهم المراد منه دون حاجة إلى إضافات، كالروايات الإسرائيلية التي قد تَصْرِف عن العبرة والموعظة، "فلا حاجة لنا في فهم كتاب الله تعالى إلى غير ما يدلّ عليه بأسلوبه الفصيح، فهو لا يحتاج في فهمه إلى إضافات ولا مُلحَقات"[1].

ويقول أيضا "والواجب على مَن يريد فهم كتاب الله تعالى أن يتجرّد من التأثّر بكل ما هو خارج عنه، فإنه الحاكم على كل شيء، ولا يحكم عليه شيء"[2].

ونختم بالتنبيه على نقطة مهمة، وهي أن الاكتفاء بظاهر القرآن لا يختصّ فقط بموضوع القصص، بل هو جزء من منهج المدرسة العقلية في التعامل مع القرآن الكريم ككلّ، لكن النصوص التي أوردناها تربط الاكتفاء بظاهر القرآن بموضوع الإسرائيليات، وهذا يجعلنا نستروح إلى أن المراد من التأكيد المستمرّ على ضرورة الالتزام بظاهر القرآن هو سدّ الباب أمام دخول الإسرائيليات التي اعتاد المفسّرون إدخالها في القصص.

3ـ الاستعانة بمرويات أهل الكتاب:

إلى جانب تأكيد المدرسة العقلية على ضرورة الاكتفاء بظاهر القرآن، وعدم الخوض فيما أبهمه وأمسك عن بيانه، فإن المدرسة تؤكّد أن المفسّر إذا أردا بيان أمْرٍ ما جاء في باب القصص، فإنه لا بدّ من الاستعانة بما ثبت عند أهل الكتاب، وصحّ سنده عندهم.

لذلك نجد رجال المدرسة العقلية أثناء تعاملهم مع آيات القصص يورِدون مرويات من التوراة والإنجيل، وبما هو معروف لدى أهل الكتاب ومتداوَلٌ لديهم.

1 ـ فصاحب "**تفسير الجلالين**" قد فسّر الغمام الذي أظلّ الله به بني إسرائيل وهم في التيه بأنه الغمام الرقيق[1]، لكن الإمام محمد عبده قد مال إلى أن المراد به الغمام الكثيف، لأنه "هو المنقول

زكريا إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب، فإذا دخل وجد عندها رزقاً. وقال الحسن: لم ترتضع ثدياً قط، وكان يأتيها رزقها من الجنة، فيقول زكريا: أنى لك هذا؟ فتقول: هو من عند الله، فتكلمت وهي صغيرة، وزعم مقاتل أن زكريا استأجر لها ظئراً"

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 193.

[2] .المرجع نفسه، ج 4/ ص 718.

المعروف عند الإسرائيليين أنفسهم"[2]، فهو قد رجّح المعنى استنادا على ما كان معروفا عند الإسرائيليين في الموضوع، فضلا عن أن التظليل يتمّ بالسحاب الكثيف، لا بالرقيق الذي لا يحجب الشمس.

2 ـ وفي تحديد السبب الذي لأجله قام فرعون بقتل ذكور الوِلْدان من بني إسرائيل واستحياء نسائهم، لم يجعل الإمام عبده السببَ ما جاء عند أغلب المفسّرين، وهو أن فرعون قد رأى رؤيا فُسِّرَت بأن مولودا ذكرا من بني إسرائيل ينزع عنه مُلْكه[3]، بل ذهب إلى أن سبب ذلك هو "تكاثر بني إسرائيل واستكبارهم وعدم مخالطتهم للمصريين الذين رغبوا في التخلّص منهم، فأخذوا يكلّفونهم بالأعمال الشاقّة حتى يُهلكوهم بها...والضعيف يأتي بنتاج ضعيف، ويكون نسل نتاجه أضعف من نسله، ويتسلسل هكذا حتى يكون من لوازم ضعف النسل إسراع الموت إلى صغاره قبل بلوغ سنّ الرشدّ"[4].

---

(1) . جاء في تفسير الجلالين " **وظللنا عليكم الغمام**: سترناكم بالسحاب الرقيق من حرّ الشمس في التيه"، جلال الدين السيوطي، وجلال الدين المحلي، تفسير الإمامين الجلالين، تحقيق: محمد لصادق القمحاوي، المطبعة اليوسفية، القاهرة، ص 12.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 180، جاء في سفر العدد، الإصحاح التاسع، الآية 15 وما بعدها "15 وفي يوم إقامة المسكن غطَّت السحابة المسكنَ، خيمة الشهادة، وفي المساء كان على المسكن كمنظر نار إلى الصباح، 16 هكذا كان دائما، السحابة تغطّيه ومنظر النار ليلا،...الخ".

(3) . مثل ما ذكره أبو السعود في تفسيره، ج 1/ ص 100، "وإنما فعلوا بهم ما فعلوا لما أن فرعون رأى في المنام أو أخبره الكهنة أنه سيولَد منهم مَن يذهب بملكه، فلم يرد اجتهادهم من قضاء الله عز وجل شيئا، قيل قتلوا بتلك الطريقة تسعمائة ألف مولود وتسعين ألفا، وقد أعطى الله عز وجل نفس موسى عليه السلام من القوة على التصرف ما كان يعطيه أولئك المقتولين لو كانوا أحياء، ولذلك كانت معجزاته ظاهرة باهرة". أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت.

(4) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 172.

فالسبب هو رغبة المصريين في التخلّص من بني إسرائيل، وليس رؤيا رآها فرعون، بل إنه ليس لقول الجمهور "سند صحيح، ولا يُعرَف في التاريخ، وما قلناه هو الذي يعرفه بنو إسرائيل، ويتناقلونه في كتبهم المعروفة المقدّسة وغير المقدّسة، وهو المعقول في نفسه أيضا"[1].

3 ـ ولمّا عرض الأستاذ الإمام لفظ التابوت الذي جُعل آية على ملك طالوت، لمّح إلى أن تعريف التابوت بلام العهد إشارةٌ إلى أنه كان معروفا وشائعا لدى الإسرائيليين، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ "وهذا التابوت المعروف له قصة معروفة في كتب اليهود"[2].

4 ـ وقد سبقت الإشارة إلى رأيه في ما جاء في قصة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والخَلْق الذين كانوا في الأرض قبله، فقد وصفها بأنها خرافات، لكنه مال إليها قائلا "ولكن تقاليد الأمم الموروثة في هذه المسألة تُنبئ بأمر ذي بال، وهي متّفقة فيها بالإجمال، ألا وهو ما قلناه من أن آدم ليس أول الأحياء العاقلة التي سكنَت الأرض"[3]، فاختلاف هذه المرويات في تحديد المراد بالخَلْق الذين كانوا قبل آدم يَشي بأنهم متّفقون على أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس أول عاقل سَكَن الأرض، بل سبقه عقلاء، مثل الجنّ أو غيرهم، وإنما الخلاف في تحديدهم فقط.

---

(1) . المرجع نفسه والصفحة نفسها، وقد ورد في سفر الخروج، الإصحاح الأول ما نصّه "ثم قام مَلِك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف، 9 فقال لشعبه: هو ذا بنو إسرائيل شعب أكثر وأعظم منا، 10 هلمّ نحتال لهم لئلا ينموا، فيكون إذا حدثَت حرب أنهم =ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا ويصعدون من الأرض، 11 فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلّوهم بأثقالهم ... ولكن بحسبما أذلّوهم هكذا نَمَوا وامتدّوا ... 15 وكلّم ملك مصر قابلَتَيْ العبرانيات اللتين اسم إحداهما شِفرة واسم الأخرى فوعة، 16 وقال: حينما تولّدان العبرانيات وتنظرانهن على الكراسي إن كان ابنا فاقتلاه، وإن كان بنتا فتحيا، 17 ولكن القابلتين خافتا اللهَ ولم تفعلا كما كلّمهما مَلِك مصر، بل استحيتا الأولاد، 18 فدعا ملك مصر القابلتين وقال لهما: لماذا فعلتما هذا الأمر واستحييتما الأولاد، 19 فقالت القابلتان لفرعون: إن النساء العبرانيات لسن كالمصريات، فإنهن قويّات يلدن قبل أن تأتيهن القابلة، 20 فأحسن اللهُ إلى القابلتَين ونما الشعب وكَثُر جدا، ... الخ".

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 684.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 127.

فهو يصفها بالخرافات، ثم يُدَعِّم بها رأيه، ثم هو يلوم المفسّرين على ما قاموا به، ولِسائل أن يسأل: أليس ما قام به محمد عبده في هذه الآية هو عين ما قام به غيره من المفسّرين مع ما سِواها من الآيات؟، فهو قد استشهد بتلك الخرافات ليدعّم بها رأيًا رآه صوابا، وكذلك المفسرون قد استشهدوا بإسرائيليات رغم ما فيها من إشكالات لأنها تؤيّد ما ذهبوا إليه في معنى آية أو قصة معينة.

5 ـ ونجده رَحِمَهُ اللَّهُ كذلك يقول في قصة التابوت "ومن المدوَّن في التاريخ المقدَّس عندهم أنه لمّا أحرق البابليون هيكلَ سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ، فُقدَت التوراة وتابوت العهد معا، لأنهما قد أُحرقا فيه"[1].

ومن الغرابة أن يذكر الأستاذ الإمام هذا النصّ عن الإسرائيليين، واعترافَهم أن أصل التوراة قد ضاع، ثم لا يمنعه ذلك أن يستشهد بما جاء فيها.

6 ـ ومثل استشهاد المراغي بما جاء في الإنجيل عن إحياء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للموتى، قال رَحِمَهُ اللَّهُ "جاء في كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيرا من العَمى والبَرَص وأحيا ثلاثة أموات:

(1) ابن أرملة وحيد كانوا يحملونه على النعش، فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام، فقال الشعب: قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الله شعبه[2].

(2) ابنة رئيس ماتت ودعاه لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع تنحّوا فإن الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه، فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية[3].

(3) عازر الذي كان يحبه جدا ويحب أختيه مريم ومرثا كما يحبونه، ففي إنجيل يوحنا أنه كان مات في بيت عنيا، ووُضع في مغارة، فجاء المسيح وكان له أربعة أيام، فرفع عينيه إلى فوق وقال: (أيها الآب أشكرك لأنك سمعت لي، وأنا علمت أنك في كل حين تسمع لي، ولكن لأجل هذا الجمع

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 686.

(2) . إنجيل لوقا، الإصحاح السابع، 16.

(3) . إنجيل متى، الإصحاح التاسع، 24.

الواقف قلت ليؤمنوا أنك أرسلتني) وما قال هذا: صرخ بصوت عظيم لعازر هلمّ خارجا، فخرج الميت...إلخ[1]، وتعيين كل فعل بالإذن للدلالة على أنه ما وقع شيء منها إلا بمشيئة الله وقدرته وتيسيره"[2].

7 ـ وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ ﴾ الأعراف: ١١٦ ، أورد المراغي رواية ابن إسحاق في عدد السحرة ووصف الحيات التي أظهروها، يقول المراغي في ذلك "قال ابن اسحق: إن السحرة كانوا خمسة عشر ألف ساحر. وإن الحيات التي أظهروها بخيال سحرهم كانت كأمثال الجبال قد ملأت الوادي. وقال السدى: إن السحرة كانوا بضعا وثلاثين ألفا، وكل هذا مبالغات إسرائيلية وتهويلات لم يصح شيء منها، وليس في التوراة ما يؤيّدها"[3].

فهل كانت هذه الرواية لِتُقبَل لو كان في التوراة ما يؤيّدها؟.

8 ـ وعمّا جاء في شأن الألواح وعددها وما جاء فيها يقول المراغي رحمه الله "وقد اختلفوا في عدد الألواح، فمن مُقلّ قال إنها اثنان، ومن مُكْثِر قال إنها عشرة أو سبعة.

وجاء في التوراة في شأن الألواح في سفر الخروج[4]: قال الرب لموسى اصعد إلى الجبل وكن هنا فأعطيك لَوْحَيْ الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعلّمهم الكلمات العشر.

وجاء فيها أيضا ـ أي التوراة ـ: ثم انثنى موسى ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده، لوحان مكتوبان على جانبيهما، من هنا ومن هناك كانا مكتوبين، واللوحان هما صفة الله والكتاب كتابة الله منقوشة على اللوحين[5].

---

(1) . إنجيل يوحنا، الإصحاح الحادي عشر، 38.

(2) . تفسير المراغي، ج 6/ ص 65.

(3) . تفسير المراغي، ج 9/ ص 30.

(4) . الإصحاح الرابع والعشرون، 12.

(5) . سفر الخروج، الإصحاح الثاني والثلاثون، 15

وجاء فيها: وقال الرب لموسى أكتب لك هذا الكلام لأنى بحسبه عقدت عهدا معك ومع بنى إسرائيل، وأقام هناك عند الرب أربعين يوما وأربعين ليلة لم يأكل خبزا ولم يشرب ماءً، فكتب على اللوحين كلام العهد الكلمات العشر "[1].

ويعقّب المراغي بعد ذلك قائلا "ومن هذا تعلم أن ما كتبه المفسرون عن الإسرائيليات مخالفا لذلك فهو باطل، أراد به واضعوه الكذب والافتراء، فيجب علينا أن نمحّص تلك الروايات ونحقّقها من كتبهم"[2]، فما جاء في الإسرائيليات مخالفا للتوراة فهو باطل، فهل أضحت التوراة المحرَّفة بنص القرآن أصلا نحتكم إليه؟.

9 ـ وعن استجابة الله تعالى لدعاء موسى بالطمس على أموال فرعون ومَلَئه، يقول المراغي "وفى سفر الخروج من التوراة ما يدل على استجابة دعاء موسى، فقد كانت تنزل النوازل على مصر وأهلها، فيلجأ فرعون إلى موسى حين كل نازلة منها ليدعو ربه فيكشفها عنهم فيؤمنوا به، حتى إذا كشفها قسّى الربُ قلبَ فرعون فأصرّ على كفره، قد ورد في سفر الخروج[3] ما يأتي "ولكنني أقسّي قبل فرعون وأكثّر من آياتي وعجائبي في أرض مصر، ولا يسمع لكما فرعون[4]، وما قاله المفسرون في تفسير الطمس على الأموال[5] فهو من ترّهات الأباطيل الإسرائيلية التي روّجها كعب الأحبار وأمثاله ممن كان مقصدهم صدّ اليهود عن الإسلام بما يرونه في تفسيره مخالفا لما هو متفق عليه عندهم وعند غيرهم من المؤرخين في وقائع عملية وأمور حسية"[6].

---

(1) ـ سفر الخروج، الإصحاح الثالث والأربعون، تفسير المراغي، ج 9/ ص 61.

(2) . تفسير المراغي، ج 9/ ص 61.

(3) . الإصحاح السابع رقم 3.

(4) . وما جاء بعده فيه ذكر أنواع البلاء الذي أنزله الله تعالى على آل فرعون، وكل مرة يطلب فرعون من موسى عليه السلام أن يدعو الله تعالى برفع البلاء، ولمّا يرتفع البلاء يستمر فرعون على كفره وعناده.

(5) . جاء في البحر المحيط وقال قتادة: بلغنا أن أموالهم وزروعهم صارت حجارة... وقال قتادة، والضحاك، وأبو صالح، والقرطبي: جعل سكرهم حجارة. وقال السدي: مسخ الله الثمار والنخل والأطعمة حجارة". ج 5/ ص 242.

(6) . تفسير المراغي، ج 11/ ص 149.

عدم الثقة بما جاء عن أهل الكتاب

لكن هذا الاعتماد من المدرسة العقلية على ما جاء عن أهل الكتاب إنما كانت فيما اتّفق فيه مضمون كلّ منهما مع الآخر، أو ـ على الأقل ـ لم يعارضه، أمّا حين التخالف فلا شكّ أن القرآن هو الحَكَم، وفيه فصل الخطاب، يقول محمد عبده "وإذا ورد في كتب أهل الملل أو المؤرِّخين ما يخالف بعض هذه القصص، فعلينا أن نجزم بأن ما أوحاه الله إلى نبيّه، ونُقل إلينا بالتواتر الصحيح هو الحقّ، وخبَرَه هو الصادق، وما خالَفَه وناقِله مخطئ أو كاذب فلا نَعُدُّه شبهة على القرآن، ولا نكلِّف أنفسنا الجوابَ عنه"[1].

وقد ناقش الإمام عبده كَوْن العهديْن، القديم والجديد، وحْيا من عند الله تعالى، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ "إن قصص العهديْن، العتيق والجديد، التي يُسمّى مجموعهما "**الكتاب المقدّس**" هي وحي من الله، شهِد لها القرآن وهي تعارض بعضَ قصصه قلنا:

أولا: إن تلك الكتب ليس لها أسانيد متّصِلة متواترة.

ثانيا: إن القرآن أثبت أن الله تعالى أعطى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التوراة، وهي الشريعة، وأن أتْباعه قد حفظوا منها نصيبا ونَسوا نصيبا، وأنهم حرّفوا النصيب الذي أُوتَوْه، وإنه أعطى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الإنجيلَ وهدى وموعظة وبشارة، وقال في أتْباعه مثل ما قاله في اليهود: ﴿ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ﴾ المائدة: ١٤ "[2]، فهما وحيٌ باعتبار أصلهما اللذيْن ضاعا بفعل الحوادث وعدم تواترهما.

1 ـ ويجيب الأستاذ الإمام على شبهة قصة البقرة التي أوردها القرآن وهي ليست معروفة عند بني إسرائيل ولا توجد عندهم في التوراة قائلا "يقول أهلُ الشبهات في القرآن: إن بني إسرائيل لا يعرفون هذه القصة، إذ لا وجود لها في التوراة، فمِن أين جاء بها القرآن؟، ونقول: إن القرآن جاء بها

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 678.

[2] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 679.

من عند الله الذي يقول في بني إسرائيل المتأخّرين إنهم نَسوا حظّا ممّا ذُكِّروا به، وإنهم لم يُؤتَوا إلا نصيبا من الكتاب"[1]، فالشبهة هي أن قصة البقرة لم تَرِد في التوراة فمن أين جاء بها القرآن؟، وجواب الإمام عنها أن القرآن جاء بها من عند الله تعالى.

وهذا جواب فيه تناقض واضح، إذ لو سلّم أصحاب هذه الشبهة أن القرآن قد جاء من عند الله تعالى لَما أثاروا حوله شبهات.

ثم يصرّح رَحِمَهُ اللَّهُ أن الحُكم التشريعي "منصوص في التوراة[2]...فيُحتَمل أن يكون هذا الكلام هو من بقايا تلك القصة، أو كانت هي السبب فيه"[3]، فالحكم منصوص عليه في التوراة، وأمّا قصة البقرة فقد جاءت في القرآن لبيان الحكم التشريعي، أو لِتكون سببا فيه، "فهي لبيان حكم تشريعي، لا لبيان حادث تاريخي"[4].

ويعقِّب الشيخ شلتوت بالقول "والذي حمَل الأستاذَ الإمام على هذا فيما نظنّ هو رغبته في التخلّص من الاعتراض الذي ذكَرَه بعضُ المستشرقين، مع وجود النصّ التشريعي الذي أشار إليه الشيخ بمعناه، ونقَلَه الشيخ رشيد بنصّه"[5].

2 ـ وردًّا على تسمية التوراة لطالوت يقول الإمام محمد عبده "فطالوت هو الذي يسمّونه "**شاول**"، وقد سمّاه الله طالوت فهو طالوت، أي أننا لا نعبأ بما في كتبهم لِما قدّمنا[6]، وإذا علم

---

(1) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 199.

(2) . قد مرّ معنا هذا الحكم في مبحث التأويل.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 199.

(4) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 39.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(6) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 679.

القارئُ أن القوم لا يعرفون كاتب سِفْرَي صموئيل الأول والثاني مَن هو؟، ولا في أيّ زمان كُتِبا، فإنه يَسْهُل عليه أن لا يعتدّ بتسميتهم"[1].

3 ـ ويزيد الإمام عبده من تركيزه على نقطة غياب السند، أو عدم صحّته، لبيان ضعف رواية التوراة والإنجيل، خاصّة حين تخالف القرآن الكريم، فالقرآن قد سمّى أبا مريم باسم "**عمران**"، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾ آل عمران: ٣٣، "والمسيحيون لا يعترفون بأن أبا مريم يُدعى **عمران**، ولا ضيْر في ذلك، فإنه لا يلزم أن تكون كل حقيقة معروفة عندهم، وليس لهم سند لِنَسَب المسيح يُحتَجّ به"[2]، فما داموا ليس لديهم سند صحيح، فأحرى أن لا يعارضوا القرآنَ الذي ثبت بالدليل القطعي تواترُه وثبوته.

4 ـ ومن هذا القبيل أيضا يورِد الشيخ شلتوت شبهة حول قصة المائدة، ثم يَرُدُّ عليها، فالشبهة هي أن "النصارى لا يعرفونها، وليس لها ذِكر في كتبهم، ولم يكن لهم عيد يُعرَف بعيد المائدة، وبأن نزول المائدة من السماء خارقٌ للعادة، من شأنه أن تتوافر الروايات على نقله وتواتره لغرابته، فلو كانت المائدة نزلَت لَكان خبرها موجودا في كتبهم، وكان متواترا، مع أنها لم توجد حتى ولو برواية الآحاد"[3]، فأمر عظيم كنزول المائدة لا بدّ وأن يَرِد له ذِكر لدى النصارى، ولو رواية آحاد غير متواترة، فما دامت لم يرد لها ذِكر فهي قصة لم تحدث أصلا.

---

(1) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 681، ورد في سفر صموئيل الأول الإصحاح التاسع "1 وكان رجل من بنيامين اسمه قيس بن أبيئيل 2 وكان له ابن اسمه شاول، شاب وحسن، ولم يكن رجل في بني إسرائيل أحسن منه، من كتفه فما فوق كان أطول من كل الشعب...15 والرب كشف أُذُنَ صموئيل قبل مجيء شاول بيوم قائلا: غدا في مثل الآن أرسل إليك رجلا من أرض بنيامين، فامسَحْه رئيسا لشعبي إسرائيل، فيخلّص شعبي من يد الفلسطينيين".

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 24.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 213.

ويجيب الشيخ شلتوت عن هذا الكلام من جهتيْن قائلا: "ولنا أن نقول إن هذا الاستدلال إن كان يعني عدم نزولها فقط فقد يكون له شيء من الوجاهة"[1].

فإذا كان المراد بهذه الشبهة نفي نزول المائدة فقط، ففيه وجاهة من وجه ما، وهو رأي بعض المفسّرين المسلمين[2].

أمّا إذا كان المراد به "أنها لم تنزل، ولم تُسأل، فهو محلّ نظر كبير، لأن السؤال ما لم ينته بإجابة كونية فعلية تبرز بها المائدة للناس، ويَرَونها بأعينهم، ويلمسونها بأيديهم، فلا يُعَدّ بذلك ممّا تتوافر الدواعي على نقله، لا سيما وعيسى في بيئة محصورة، جماعة سَأَلوا وأُجيبوا وانتهى الأمر برجوعهم عمّا سألوا، فعدم تواتر سؤالها في كتب النصارى، أو عدم وجوده فيها لا يُستغرب كما يُستغرب الأمر فيما لو نزلت المائدة فعلا ورآها الناس فعلا، وأكلوا منها، وتذوّقوا طعامها، ولم يُذكَر عن ذلك شيء"[3].

فإن كان المراد من تلك الشبهة أن المائدة بما أنها غير مذكورة لدى النصارى، فهي لم تنزل ولم تُسأل أصلا، فهذا غير مسلَّم، لأن القصة حدثَت في جماعة محصورة تمَّت إجابتهم على طلبهم من الله، سواء بإنزال المائدة عليهم أو عدم ذلك، وما دام الأمر كذلك فقد لا يستفيض الخبر، ولا يكون له ذِكر في الكتب المعتَمَدة لدى النصارى، أمّا ما يثير الاستغراب فعلا هو إذا كانت المائدة قد نزلَت، ورآها الناسُ جميعا وأكلوا من طعامها، ثم لم يتمّ ذِكر أيٍّ من ذلك، أو روايته.

---

(1) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(2) . جاء في تفسير ابن كثير، ج 3/ ص 207، ما يلي "وقد قال قائلون: إنها لم تنزل. فروى ليث بن أبي سليم، عن مجاهد في قوله: ﴿أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ المائدة: ١١٤، قال: هو مثل ضرب، ولم ينزل شيء" رواه ابن أبي حاتم، وابن جرير. ثم قال ابن جرير: عن مجاهد قال: مائدة عليها طعام، أَبَوْها حين عرض عليهم العذاب إن كفروا، فأبوا أن تنزل عليهم، وقد يتقوّى ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم، ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله، وكان يكون موجودا في كتابهم متواترا، ولا أقل من الآحاد، والله أعلم"، وعبارة ابن كثير توحي أنه يميل إلى الرأي القائل بعدم نزولها.

(3) . محمود شلتوت، تفسير القرآن الحكيم، ص 213.

وينبّه الشيخ شلتوت إلى أن القول بالرأي الأخير، وهو نفي سؤال المائدة أصلا، قد يؤدّي إلى مخالفة ظاهر القرآن، يقول رحمه الله "أمّا أن يُقال إن الحواريين لم يسألوا، وإن عيسى لم يسأل ربَّه، وإن الله لم يُجِب بما أجاب اعتمادا على أن خبر المائدة لا تعرفه النصارى ولا هو موجود في كُتبهم، فهو قول يُخْرِج صاحبه إلى إنكار صريح القرآن البيّن في سؤال المائدة وإجابة الله عنه"[1].

ويزيد الشيخ شلتوت إيضاحا للأمر بالقول "ولم يلزم أن يكون كلّ ما قصّه الله تعالى في القرآن قد قصّه في غيره من الكتب المتقدّمة، ولا أنّ أصحاب الأناجيل قد علموا بكل شيء، حتى بمثل هذه المحاورة الخاصّة التي لم تنتهِ بحادثٍ كَوْني حتى يكون عدم ذِكر آياتها في أناجيلهم التي وضعوها دليلا على عدم سؤالها"[2].

فلا يوجد ما يستلزم أن يقصّ الله تعالى في القرآن كل ما ذكَرَه في غيره من الكتب السابقة، كما أنه لا دليل أن الأناجيل قد جمعت فأوعت كل أخبار الدنيا حتى يكون عدم ذِكرها لقصةٍ ما دليلا على عدم حدوثها، كما أن القرآن "وصف نفسه بأنه مهيمن على كتبهم التي وصفها بأنهم حرّفوها، وأنهم كانوا يُخفون كثيرا منها، وأنه يبيّن لهم كثيرا ما كانوا يخفون"[3].

المطلب الرابع: مناقشة منظور المدرسة العقلية للإسرائيليات

نَخلُص من هذا كلّه إلى أن رجال المدرسة العقلية يؤكّدون على خطورة الإسرائيليات، وضرورة تنقية التفسير منها، ويكون ذلك بالاكتفاء بما جاء في القرآن، وعدم طلب ما وراءه من تفصيلات وجزئيات لا تُفْضي إلى العِبرة، بل قد تَصْرِف عنها، ويورِدون ما صحّ عند أهل الكتاب من مَرويات لِيؤكّدوا أن كثيرا من الإسرائيليات فضلا عن مخالفتها لظاهر القرآن بسبب طابعها

---

[1] . المرجع نفسه، ص215.

[2] . المرجع السابق، ص 214.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

الخوارقي، فإنها تخالف حتى المقرَّرَ والمنقولَ عند أهل الكتاب، الأمر الذي يؤدّي إلى اتّهام المسلمين بالكذب والافتراء.

مع التأكيد أن المقرَّر عند أهل الكتاب يتمّ الاستشهاد به فيما لا يخالف ما جاء في القرآن، فإذا اختلفا فالقرآن هو الحَكَم والمَرجع والمهيمن نظرا لثبوته، وانعدام السند وضياع أصول التوراة والإنجيل.

هذا مجمل نظرة رجال المدرسة العقلية لموضوع الإسرائيليات، إلا أن هناك نقاطا تثير تساؤلات حول هذا المنظور، وصوابيّته من عدمها، من ذلك:

1 ـ نجد عند رجال المدرسة العقلية ما يشبه التناقض في هذا الباب، فهم يرفضون ويهاجمون الإسرائيليات، وفي المقابل يَقبلون ويستشهدون بما جاء عن أهل الكتب السابقة في كتبهم المقدّسة والأمور المعروفة عندهم.

فيتحصّل لدينا موقفان؛ موقف رجال المدرسة الذين يستدلّون بما جاء في التوراة والإنجيل، وموقف جمهور المفسّرين الذين يوردون الإسرائيليات في تفاسيرهم، والسؤال هنا: ما هو الفارق الحقيقي بين الإسرائيليات وما جاء في التوراة والإنجيل؟.

فكِلاهما لا إسناد له، وهو في أغلبه مجهول المصدر، فضلا عن الطابع الخوارقي الذي يَطبع كلاًّ منهما.

فالواقع أن لا فارقا كبيرا بينهما إلى درجة تفسّر هذا التباين الكبير في موقف المدرسة العقلية من كلّ منهما، بل إن الإسرائيليات قد رواها بعض الصحابة وبعض كبار التابعين، وبعضٌ منها رواياتٌ لها إسناد صحيح، وتفيد معنى صحيحا، ومهما بلغ سوء حال الإسرائيليات سندا أو متنا فلن يكون أسوأ منه مع التوراة والإنجيل، وعليه، فلا أساس لكل هذه الحملة الشعواء على الإسرائيليات وعلى المفسّرين في استشهادهم بها، ما دام رجال المدرسة العقلية لا يَرَون إشكالا في الاستشهاد بالتوراة والإنجيل.

2 ـ وبذِكر المفسّرين، لو قارَنّا بين موقف كل طرف في المسألة لتحصّل لدينا ما يأتي:

موقف رجال المدرسة العقلية الذين رفضوا الإسرائيليات، لأنها تحيل إلى معنى خارق للعادة، رغم أنه لا يوجد ـ غالبا ـ ما يفيده، ولم يثبت به نقل صحيح عن رسول الله ﷺ، وقد مرّت معنا أمثلة عن تأويلهم للقصص نفيا للخوارق.

وموقف جمهور المفسّرين الذين حملوا بعضَ آيات القصص على المعجزات تمسّكا منهم بما رأوه ظاهر اللفظ، وأوردوا من الإسرائيليات ما يدعم رأيهم وفهمهم للآيات، هذا فضلا عن أحاديث نبوية تُجيز التحديث عن أهل الكتاب.

فالإشكال ليس في الاستشهاد بالإسرائيليات من عدمه بقدر ما هو في تحديد ظاهر القصة ودلالة ألفاظها.

فحين يقول الله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡ ﴾ البقرة: ٢٤٣، فالجمهور يفسّرونها بظاهرها، وهو أن الله تعالى قد قال فعلا، ونَسَب الإماتة والإحياء إليه سبحانه وتعالى، وهو ما يدلّ عليه اللفظ، ويوردون من الإسرائيليات ما يتّفق مع هذا المعنى، رغم ما فيه من المبالغات لكنها لا تخالف ظاهر الآية.

في حين أن رجال المدرسة العقلية يَرَون أن الله تعالى لم يَقل على الحقيقة، بل كانت الإماتة والإحياء حُكْميْن لا حقيقيْن ـ كما مرّ معنا ـ، والأصل أن تُحمَل الآية على السنن المعتادة لا الخوارق، وهذا الفهم منهم جعلهم يرفضون المرويات الإسرائيلية، لأنها تخالف ما ذهبوا إليه في فهمهم للآية.

فاختلاف كل فريق في تحديد المراد من ظاهر الآية هو الذي أدّى إلى تباين موقفهم من الإسرائيليات التي تَدعم الظاهر الذي ذهبوا إليه أو تخالفه.

3 ـ نقطة الخلاف الجوهرية بين الفريقين هي أن جمهور المفسّرين نَظَروا إلى الإسرائيليات من جهة مضمونها، وبناء عليه اختلفت مواقفهم منها، فقبلوا ما رأوه موافِقا لِما عندنا من مقرَّرات، ورفضوا ما خالفها، وتوقفوا فيما لم يكن بهذا ولا بذاك.

أمّا رجال المدرسة العقلية فهم قد نَظَروا إلى أصل الإسرائيليات، وقرّروا أن الرواية ما دامت إسرائيلية فلا بدّ من إزالتها من التفسير دون نظر في محتواها، وهذا ما لم يقل به أحد من العلماء من قبل.

4 ـ نظرا لتأثير آراء المدرسة العقلية في الإسرائيليات على مَن جاء بعدها من الدارسين، فإنه لا بدّ من أن نتساءل حول صوابية هذا الموقف، وهل موضوع الإسرائيليات هو فعلا بتلك الخطورة والتأثير حتى يتمّ الاحتفال بشأنه على هذه الشاكلة؟.

وقبل الخوض في تفصيلات هذا الموضوع الشائك، هناك تساؤلات تسترعي الانتباه وتستدعي التوقّف، من قبيل: ما الذي بَدا لِرجال المدرسة العقلية في موضوع الإسرائيليات ولم يَبْدُ لغيرهم؟.

فابن جرير الطبري رحمه الله من بين الذين يوردون هذه المرويات في التفسير، لكن أليس هو أعلمَ الناس بالرواية؟، فهو يمتلك مَلَكة النقد الحديثي والتاريخي، لأنه محدِّث ومؤرِّخ، فلماذا لم يَجِد غضاضة في إيراد الإسرائيليات والاستشهاد بها؟، وكذا ابنُ كثير، رغم انتقاده لها، إلا أنه استشهد بها.

هذا تساؤلات ـ وغيرها ـ تجعلنا لا ننساق وراء موقف المدرسة العقلية في هذا الموضوع، بل نحاول أن ننظر نظرة كليّة شاملة لموقع الإسرائيليات في منظور علمائنا السابقين.

والسؤال الذي نبتغي الإجابة عنه هو لماذا أورد المفسّرون هذا المرويات في تفاسيرهم رغم ما عليها من انتقادات، سواء أكان ذلك في السند أم في المتن؟.

وسنقسّم الفكرة إلى جزأيْن؛ جزأ يتعلّق بالإسرائيليات كرواية، وجزأ يتعلّق بمضمون الرواية.

أولا: فيما يتعلّق بالإسرائيليات كرواية

1 ـ أول ما لا بدّ من التنبيه عليه هو منشأ الإسرائيليات باعتبارها جزءا من التفسير الذي كان جزءا من الحديث كما سبقت الإشارة، فالروايات الإسرائيلية التي كان يَرويها الصحابة ويستدلّون

بها كانت تخضع لمعايير نقد الحديث، وهو ما يقوّي الثقة في صحّتها أو قُرْبها إلى القبول، وهذه أحد تفسيرات مجيء الإسرائيليات في كتب السنة، حتى تلك التي اشترطَت الصحة، كصحيح البخاري، ومسلم، ورغم أن الصحابة كانوا مُقِلّين للرواية، إلا أنهم كانوا أثبتَ الناس في النقل، ولم يكونوا يَرْوون إلا ما رَأَوه موافقا للشرع، وما جاء عن مسلمة أهل الكتاب.

مثال على ذلك: ما رواه الطبري عن سعيد بن المسيّب قال: قال علي ﷺ لرجل من اليهود: أين جهنّم؟، فقال: البحر، فقال ـ أي علي ـ: ما أراه إلا صادقا، ﴿ وَٱلۡبَحۡرِ ٱلۡمَسۡجُورِ ۝٦ ﴾ الطور: ٦، ﴿ وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ ۝٦ ﴾ التكوير: ٦ [1]، فقد صدّقه الإمام علي ﷺ، لأن روايته توافق ما جاء في القرآن الكريم، ولم يَرُدَّها فقط لأنها إسرائيلية.

ـ في عهد التابعين كَثُر النقل وقلّ التحرّي، لكن الإسناد كان باقيا، الأمر الذي جعل العلماء يَرْوون الإسرائيليات باعتبارها آثارا موقوفة على الصحابة، أو على التابعين.

وحتّى لمّا انفصل التفسير عن الحديث بادئ الأمر بقي التفسير عبارة عن مَرويات مُسنَدة عن الصحابة والتابعين، مثل ما نجده عند الطبري رحمه الله[2].

فالمفسّرون لم يزيدوا على نقل ما جاء عن الصحابة والتابعين الذين تساهلوا في الاستعانة بالإسرائيليات لاعتبارات، منها ما ذكره القاسمي من قولٍ للإمام أحمد "إذا روينا في الأحكام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل تساهلنا"، قال القاسمي "فبالأحرى القصص"[3].

---

(1) . تفسير الطبري، ج 21/ ص 567، ووردت في تفسير مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط 1: 1410 هـ/ 1989م، ص 623، ومن طريقه البيهقي في البعث والنشور، باب ما جاء في موضع الجنة والنار، (رقم 1027، ص 658)، من طريق داود به، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، دار الحجاز، الرياض، ط1: 1436هـ، وعزاه السيوطي في "الدر المنثور" (ج 7/ ص 630) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم.

(2) . الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 21، انظر: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، مقالات في التفسير، دار المحدّث، الرياض، ط1: 1425 هـ/ 2005م، ص 207

(3) . تفسير القاسمي، ج 1/ ص 41

وهو ما يلفت القاسمي النظر إليه في مقدمة تفسيره "**محاسن التأويل**" قائلا "فلا مغمز على مفسّرينا الأقدمين في ذلك ـ رواية الإسرائيليات ـ طابَق أسفارَهم أم لا، إذ لم يألوا جهدا في نشر العلم وإيضاح ما بلَغَهم وسمعوه، إمّا تحسينا للظنّ في رواة تلك الأنباء، وأنهم لا يَرْوون إلا الصحيح، وإمّا تعويلا على ما رواه الإمام أحمد والبخاري والترمذي عن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ قال "بلِّغوا عني ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"[1].

ومن هذا الباب يناقش القاسمي ما جاء عن بعض المحقّقين من نقدٍ للثعالبي رحمه الله بلغ حدَّ الإقذاع في القول، يقول القاسمي عن ذلك "وقد رأيتُ ممّن يدّعي الفضلَ الحطَّ من كرامة الإمام الثعالبي ـ قدّس الله سرّه العزيز ـ لروايته الإسرائيليات، وهذا ـ وأيْم الحق ـ من جَحْد مزايا ذَوي الفضل ومعاداة العلم، على أنه ـ قدّس الله سرّه ـ ناقلٌ عن غيره، وراوٍ ما حكاه بالأسانيد إلى أئمة الأخبار، وما ذنب مسبوق بقولٍ نقَلَه باللفظ وعَزاه لصاحبه"[2].

فالشاهد أن المفسّرين لم يكونوا هم الذين سألوا علماءَ أهل الكتاب، بل فعل ذلك الصحابةُ والتابعون، فهو جزء من التفسير بالمأثور من هذا الاعتبار، "ويمكننا القول بأن هذا الدخيل في التفسير وإن فَقَدَ جانبا من قيمته الإسنادية، مع أن طُرُق وصوله إلينا هي نفسها طُرُق وصول جميع التراث التفسيري بتقسيماته العقدية والتشريعية"[3].

2 ـ أمّا بالنسبة لقول مَن ينادي برفض الإسرائيليات أو مهاجمتها لأنه قد تمّ حذف الأسانيد منها في مرحلة معيّنة، وهو ما أدّى إلى كثرة الوضع فيها، ومن هنا تضخّمَت الإسرائيليات بشكل كبير جدا، وأصبحت مجهولة المصدر، فهذا كلام صحيح.

---

(1) . تفسير القاسمي، ج 1/ ص 41، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3461، ص 857.

(2) . تفسير القاسمي، ج 1/ ص 41.

(3) . محمد بن أحمد، الدخيل في تفسير القصص القرآني. ابن جرير الطبري أنموذجا ـ، أطروحة دكتوراه ـ، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، سنة 2015م. 2016م، ص 114، وانظر الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص 24.

لكن حذف الأسانيد لا يتعلّق بالإسرائيليات من حيث هي إسرائيليات، بل لأنها جزء من التفسير بالمأثور عموما، وهو ما حملَ الإمامَ أحمدَ أن يقول "ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي"[1] ، أي لا سندَ صحيحا لها، والإسرائيليات جزء من مرويات التفسير، وعليه، فلا وجه لمهاجمتها هي فقط بسبب انعدام السند في كثير منها.

ويؤيّد هذا أن التفسير كان جزءا من الأحاديث، والإسرائيليات جزء من التفسير، فإن الوضع قد دَخَلَ في كِلَيْهما، لكن الفارق أن العلماء قد تصدَّوا للوضع في الحديث بدراسة أسانيده ومتونه وتمحيصها، أمّا التفسير فلم يَلْقَ ذلك الاهتمام، بل أدّى حذف الإسناد إلى مزيد من الوضع فيه.

ثانيا: من حيث محتوى الإسرائيليات

1 ـ كثيرا ما تمّت مهاجمة الإسرائيليات بسبب ما فيها من مبالغات وخرافات لا يقبلها العقل والمنطق، وهذا حقّ لا مِراء فيه، لكن قبل الردّ عليه لا بدّ من بيان أن أصل الإسرائيليات هي مَرويات تاريخية، وإذا كانت التوراة والإنجيل ليسا أكثرَ من كتابَيْ تاريخ، فما بالك بالإسرائيليات التي هي في غالبها مستمَدّة منهما.

والمبالغة في الوصف وتهويل الأحداث هو ديْدَن المَرويات التاريخية كلّها، وهو ما لاحَظَه ابنُ خلدون في مطلع مقدّمته، مثل ما نُقل عن المسعودي في جيوش بني إسرائيل، وأن موسى أحصاهم

---

[1] . هناك مّن يعترض على هذه الرواية رغم شهرتها، ويرى أن الرواية الصحيحة هي التي رواها الإمام الخطيب في الجامع، قال: "أخبرنا أبو سعد الماليني، قال :أخبرنا عبد الله بن عدي الحافظ، قال :سمعت محمد بن سعيد الحرّاني، يقول :سمعت عبد الملك الميموني، يقول :سمعت أحمد بن حنبل يقول :ثلاثة كُتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير"، وقد فسّر الإمام الخطيب مقصود الإمام أحمد من ذلك، فقال "وهذا الكلام محمولٌ على وجه، وهو أنّ المراد به كُتُبٌ مخصوصة في هذه المعاني =الثلاثة غير معتمد عليها، ولا موثوق بصحتها، لسوء أحوال مُصنّفيها، وعدم عدالة ناقليها، وزيادات القصّاص فيها. فأما كتب الملاحم، فجميعها بهذه الصفة، وليس يصح في ذكر الملاحم المرتقبة، والفتن المنتظرة غير أحاديث يسيرة اتصلت أسانيدها إلى الرسول ﷺ من وجوه مَرضية، وطرق واضحة جلية. وأما الكتب المصنفة في تفسير القرآن، فمن أشهرها كتابا :الكلبي ومقاتل ابن سليمان"، الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحّان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403 هـ/ 1983م، ج 2/ ص 162.

في التيه، بعد أن أجاز مَن يطيق حمل السلاح خاصّة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون[1].

ويعلّق ابن خلدون قائلا "ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام، واتّساعهما لِمثل هذا العدد من الجيوش إلا مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتّسع لها، وتقوم بوظائفها، وتضيق عمّا فوقها"[2]، ثم يضيف "وما ذاك إلا لولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقِّب والمنتقِد"[3].

وبناء على هذه الملحوظة التي لاحَظَها ابن خلدون، فإنه وضع قاعدة يَراها أنسَبَ للتعامل مع المرويات التاريخية، "يريد ابن خلدون أن يقول بأن المقياس الصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع، ومن هنا وجَدنا ابنَ خلدون ينكبّ على كتابة المقدّمة، يريد بها بيان تلك الطبائع، وكأنه يريد من المؤرِّخين الذين يأتون بعده أن يَعرِضوا أخبارهم على تلك الطبائع، فيَقبَلوا بما كان ملائما لها، ثم يرفضوا البقيّة"[4].

وعليه، فالمبالغات هي طبيعة عامّة في المرويات التاريخية، وليس الأمر حِكرا على الإسرائيليات.

---

(1) . المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1: 1425 هـ/ 2005م، ص 40.

(2) . ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ضبط وتخريج: وائل حافظ محمد خلف، دار العقيدة، الاسكندرية، 1429 هـ/ 2008م، ص 13.

(3) . المرجع نفسه، ص 15.

(4) . علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2: 1994م، ص 145.

2 ـ إن الضابط الذي اعتمَدَه كثير من الرافضين للإسرائيليات وهو تضمّنها معنى غير معقول ولا مقبول هو ضابط نسبيّ، ويدخله الاختلاف تبعا لتباين أصول كلّ مفسّر ومقرّراته العقدية والمذهبية[1].

وهو ما مرّ معنا لمّا بيّنا أن سبب اعتماد الجمهور على الإسرائيليات هو كَوْنها لا تخالف الظاهر من الآيات، وكذلك رجال المدرسة العقلية رفضوا ما جاء من الإسرائيليات، لأنها تخالف ما رَأَوه ظاهرا ومتبادرا من القصص، فاختلاف النظر إلى ظاهر الآية يؤدّي إلى اختلاف الموقف من الإسرائيليات وما تضمّنتْه من مَعان.

3 ـ ولو صرفنا النظر عن الإسناد لَوَجدنا أن الإسرائيليات ممكنٌ إدراجها كرأي واجتهاد تندرج ضمن نطاق التفسير بالرأي، أمّا وصف الوضع فهو يتعلّق بسند الرواية لا بمضمونها، يقول أحمد أمين في ذلك "مهما كَثُر الوضع في التفسير والحديث، فإن الوضع ينصبّ على الرواية نفسها، فقد يَرْوون عن ابن عباس أو علي أو ابن مسعود شيئا لم يَقُلْه، ولكن الشيء المَروي نفسه لم يفقد قيمته العلمية، فإن الذي نُسب إلى ابن عباس ليس أمرا خياليا بعيدا عن تفسير الآية مثلا، وإنما هو رأي محترَم نتيجة اجتهاد، والشيء الذي لا قيمة فيه هو نسبته إلى ابن عباس وابن مسعود، أمّا القول في ذاته فمَحَلٌّ للتقدير من حيث هو رأي أو اجتهاد في تفسير الآية"[2]، فالوضع يتعلّق بإسناد الرواية إلى ابن عباس، ولا يتعلّق بالرواية نفسها التي هي اجتهاد ورأي محترَم.

ويزيد الدكتور الذهبي شَرْحا لهذه النقطة قائلا "فمثلا مَن يضع في التفسير شيئا، وينسبه إلى علي أو إلى ابن عباس لا يَضَعه على أنه مجرّد قول يلقيه على عواهنه، وإنما هو رأي له أو اجتهاد منه في تفسير الآية بناءً على تفكيره الشخصي، وكثيرا ما يكون صحيحا، غاية الأمر أنه أراد لِرأيه رواجا

---

(1) . مساعد الطيّار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ص 194.

(2) . أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م ، ج 2/ ص 143.

وقبولا، ونَسَبَه إلى مَن نُسِب إليه من الصحابة"[1]، فإثبات وضع الرواية ينفي نسبتها إلى مَن نُسبت إليه، لكن مضمونها يمكن التعامل معه باعتباره تفسيرا بالرأي.

4 ـ وهذا يقودنا إلى ما ذكره بعض العلماء من أهميّةٍ وفائدةٍ يمكن تحصيلها من هذه الإسرائيليات، وقد جعلوها أربعة فوائد[2]:

الأول: تعيين المبهَم

الثاني: تفصيل المجمل من القصص.

الثالث: توجيه الآية إلى المعنى المحتمَل لها.

الرابع: سبب القصة القرآنية.

فالأول: تعيين المبهَم، لأن الإبهام والإعراض عن الجزئيات والتفاصيل هو منهج قرآني في عرض القصص، فتأتي الإسرائيليات لِتحاول بيان هذا المبهَم وتحديده.

"مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾ الأعراف: ١٦٣ ، فقد ورد في تعيينها أنها: آيلة، وأنها مدين[3].

"ومثل هذا النوع من المبهَمات لا يؤثِّر بعينه في فهم المعنى، كما لا يؤثّر عدم تعينه فينقص المعنى، وإنما أثره في أمر خارج التفسير، وهو التاريخ، فلو كان الباحث يكتب تاريخ أحد هذه المُدُن لَأشار إلى قول هؤلاء المفسّرين كفائدة تاريخية ترتبط بذلك المكان"[4].

---

(1) .الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1/ ص 120.

(2) . مساعد الطيّار، تفسير القرآن بالإسرائيليات ـ نظرة تقويمية ـ، مجلة الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد الرابع عشر، ذو الحجة 1433 هـ، ص 49

(3) - جاء في تفسير ابن عطية ذكر طرف من هذه الأقوال " والْقَرْيَةِ هنا مدين قاله ابن عباس، وقيل أيلة، قاله ابن عباس وعبد الله بن كثير وعكرمة والسدي والثوري، وقال قتادة هي مقنا بالقاف ساكنة، وقال ابن زيد هي مقناة ساحل مدين، وقيل هي طبرية قاله الزهري"، المحرر الوجيز، ص 753.

(4) .تفسير القرآن بالإسرائيليات، ص 50

الثاني: تفصيل المجمل، فالإجمال أسلوب قرآني أيضا في القصص، لذلك قد يتطلَّب أحد الباحثين ما يفصِّل به إجمال القصة فيلجأ إلى الإسرائيليات.

كالاستعانة بالمرويات الإسرائيلية لتفصيل المراد بالضرّ الذي ابتلى الله تعالى به أيوب عليه السلام، مثل الرواية الواردة عن قتادة قال "ذهاب المال والأهل والضرّ الذي أصاب جسده، قال: ابتُلي سبع سنين وأشهرا مُلقًى على كُناسةٍ لبني إسرائيل تختلف الدوابّ في جسده، ففرّج الله عنه، وعظّم له الأجر، وأحسن عليه الثناء"[1].

الثالث: توجيه الآية إلى المعنى المحمول لها

أي الاستعانة بالمرويات الإسرائيلية لترجيح معنى محتمَل للقصة على حساب معنى آخر، مثل ما ورد في قصة سليمان عليه السلام وفتنته بالجسد في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ ﴾ ص: ٣٤، فهذه القصة فيها إجمال في المراد بالجسد.

"فالجسد على قول المتقدّمين من المفسّرين شيطان[2]، وهذا ما ورد في أخبار بني إسرائيل، ولو لم يفسّروا بذلك لبقي تعيين هذا المبهَم (الجسد) مُشكِلا، ولمّا استفصلوا من أخبار بني إسرائيل تبيّن شيء من المراد بهذه الفتنة التي ذُكرت مجمَلة"[3].

الرابع: سبب القصة القرآنية

وهو يضارع سبب النزول في إفادته معنى إضافيا، أو يساعد في ترجيح معنى على آخر، فكذلك الحال مع القصص الذي قد نجد في المرويات الإسرائيلية ما يدلّنا على ما كان سببا في قصصٍ قصّها القرآن الكريم علينا.

---

(1) . جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، ج 7/ ص 191. تفسير الطبري، ج 20/ ص 106.

(2) . مثل الذي جاء في تفسير الطبري "يقول تعالى ذكره: ولقد ابتلينا سليمانَ وألقينا على كرسيه جسدا شيطانا متمثلا بإنسان، ذكروا أن اسمه صخر. وقيل: إن اسمه آصَف. وقيل: إن اسمه آصر. وقيل: إن اسمه حبقيق."، ج 20/ ص 87، وقد نسبه ابن كثير إلى ابن عباس، ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وقتادة وغيرهم، ج 7/ ص 57.

(3) . تفسير القرآن بالإسرائيليات، ص 52.

من ذلك ما جاء في معنى قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ ﴾ الأنبياء: ٧٨ – ٧٩، فظاهر الآية لا يدلنا على سبب القصة، وهو الذي نستفيده من بعض الروايات الإسرائيلية الواردة في القصة، من ذلك ما رواه الطبري في تفسيره حين قال "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قَتادة، قوله ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ ﴾ الأنبياء: ٧٨ الآية، النفْش بالليل، والهَمَل بالنهار[1]، وذُكر لنا أن غنم القوم وقعت في زرع ليلا، فُرفع ذلك إلى داود، فقضى بالغنم لأصحاب الزرع، فقال سليمان: ليس كذلك، ولكن له نسلها ورَسْلها وعوارضها[2] وجُزازها، حتى إذا كان من العام المقبل كهيئته يوم أُكل، دفعت الغنم إلى ربّها، وقبض صاحب الزرع زرعه، فقال الله: ﴿ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ ﴾ الأنبياء: ٧٩ "[3]، فلولا هذه الرواية لَما وقفنا على معنى حكم داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ في الحرث، وكذا المراد بالحرث الذي نفشت فيه الغنم، وعن معنى التفهيم الحاصل لسليمان عليه السلام.

5 ـ نقطة مهمة جدا تبيّن أهمية الإسرائيليات، وهي ما قام به الطبري من الاستشهاد بها في مجال فهم معنى كلمة أو لبيان سياق الجملة[4]، وهو ما نبّه عليه محمود شاكر محقّق التفسير في خبر مَروي من طريق ابن عباس عن أهل الكتاب في معنى الخليفة والخلافة، في قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾ البقرة: ٣٠، وهو ما نورد بطوله نظرا لأهميّته، يقول محمود

---

(1) . جاء في لسان العرب "يقال: نفشت الإبل تنفُش وتنفِش ونفشت تنفَش إذا تفرّقَت فرَعَت بالليل من غير علم راعيها، الاسم: النفَش، ولا يكون النفش إلا بالليل، والهَمَل يكون ليلا ونهارا"، مادة نفش، ص 357.

(2) . الرَّسل: القطيع من كل شيء، ويُجمع على أرسال، والعوارض: جمع العريض، وهو ما فوق الفطيم ودون الجَذَع من المعز، وقيل: هو الجدي إذا نزا، وقيل: هو الذي أتى عليه سنة وتناول الشجر والنبت، ويُجمع على عِرضان وعُرضان"، لسان العرب: مادة رسل، ص281، ومادة عرض، ص 173.

(3) . تفسير الطبري، ج 16/ ص 325.

(4) . الدخيل في تفسير القصص القرآني، ص 113.

شاكر "إن استدلال الطبري بهذه الآثار التي يرويها بأسانيدها لا يُراد به إلا تحقيق معنى لفظ، أو بيان سياق عبارة، فهو قد ساق هنا الآثار التي رواها بإسنادها لِيدلَّ على معنى "الخليفة" و"الخلافة"، وكيف اختلف المفسّرون من الأولين في معنى الخليفة، وجعَل استدلاله لهذه الآثار كاستدلال المستدلّ بالشعر على معنى لفظٍ في كتاب الله.

إذ ذكر ما رُوي عن ابن مسعود وابن عباس، وما رُوي عن الحسن في بيان معنى الخليفة، واستظهر ما يدلّ عليه كلام كلٍّ منهم، ومن أجل هذا الاستدلال لم يبالِ بما في الإسناد من وَهَنٍ لا يرتضيه، ودليل ذلك أن الطبري نفسه قال في إسناد الأثر "فإن كان ذلك صحيحا، ولستُ لأعلمه صحيحا، إذ كنتُ بإسناده مرتابا..."، فهو مع ارتيابه في هذا الإسناد، قد ساق الأثرَ للدلالة على معنى اللفظ وحده...ومثله أيضا ما يسوقه من الأخبار والآثار التي لا يُشَكّ في ضعفها أو في كَوْنها من الإسرائيليات، فهو لم يَسُقْها لِتكون مهيمنة على تفسير آي التنزيل الكريم، بل يسوق الطويلَ الطويل لبيان معنى لفظ، أو سياق حادثة، وإن كان الأثر نفسه ممّا لا تقوم به الحجّة في الدين، ولا في التفسير التامّ لآي كتاب الله، فاستدلال الطبري ممّا ينكره المنكِرون لم يكن إلا استظهارا للمعاني التي تدلّ عليها ألفاظ هذا الكتاب الكريم، كما يُستظهَر بالشعر على معانيها، فهو إذن استدلال يكاد يكون لغويا، ولَمّا لم يكن مستنكَرا أن يُستدلَّ بالشعر الذي كذَب قائلُه وصحّت لغته، فليس بمستنكَر أن تُساق الآثار التي لا يرتضيها أهل الحديث، والتي لا تقوم بها الحجّة في الدين للدلالة على المعنى المفهوم من صريح لفظ القرآن، وكيف فهمَه الأوائل، سواء كانوا من الصحابة أو مَن بعدهم"[1].

في الأخير، لو كان لنا أن نلخّص موضوع الإسرائيليات لدى رجال المدرسة العقلية الحديثة لقلنا: إن رجال المدرسة العقلية هم أول مَن جعل من موضوع الإسرائيليات مشكلة، وهاجموا

[1] . جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2: 1374 هـ/ 1954م، هامش تفسير الطبري، ج 1/ ص 453.

المفسّرين السابقين بسببها، وصنيعهم هذا قد خرج بهم من الاعتدال المفروض إلى الشطط المرفوض.

الفصل الثاني: أساليب القرآن في عرض القصة

المبحث الأول: أسلوب الإبهام وعدم التعيين

المبحث الثاني: الأسلوب التاريخي المتميّز

المبحث الثالث: أسلوب الحذف في القصة القرآنية

المبحث الرابع: المعهود الأسلوبي والشائع الحكائي

الفصل الثاني: أساليب القرآن في عرض القصص

في هذا الفصل سنعرض الأساليب التي ينتهجها القرآن في عرض القصص، ولكيلا يحدث اشتباه بين عناصر هذا الفصل وما جاء في الفصل الذي قبله، لا بدّ من بيان أن ما ورد في الفصل السابق هو موقف خاصّ بالمدرسة العقلية وحدها، أمّا ما يأتي في هذا الفصل فهو مشترك بين المدرسة وبين غيرها، لأنه يتعلّق بأساليب قرآنية قد يتناولها أيّ مهتم بالقصة القرآنية.

بعبارة أخرى؛ فرجال المدرسة العقلية هم الذين قاموا بالتأويل، وقالوا بالتمثيل، ورفضوا الإسرائيليات، وهو ما اختصّ الفصل السابق بإبرازه، في حين أننا في هذا الفصل سنعرض كيف أن القرآن هو الذي أبهم ولم يعيِّن، وهو الذي عرض القصص بأسلوب تاريخي فريد، والقرآن كذلك قد قام بالحذف في القصص، واستخدم المعهودَ الأسلوبي والشائعَ الحَكائي.

المبحث الأول: أسلوب الإبهام وعدم التعيين

أول الأساليب القرآنية وأكثرها بروزا هو إبهامه لعناصر القصة، وعدم تعيين ما يتعلّق بها من زمان ومكان وشخصيات...الخ، وهو أمر لم يُغفله رجال المدرسة العقلية الحديثة أثناء تناولهم لآيات القصص.

المطلب الأول: الإبهام، مفهومه وأهميّته وأسبابه

لغة: تدور معاني الإبهام حول الاشتباه وعدم القدرة على التبيان.

قال صاحب المصباح المنير: "استبهم الخبرُ واستغلق واستعجم بمعنى، وأبهَمْتَه إبهاما إذا لم تبيِّنه"[1].

---

[1] . المصباح المنير، مادة بهم، ص 64.

وجاء في معجم مقاييس اللغة "بهم، الباء والهاء والميم: أن يبقى الشيءُ لا يُعرَف المَأتى إليه"[1]، فالمبهَم كل ما استشكل، ولم يُعرَف كيف بيانه.

وقال الفيروزآبادي "والبُهمة: الشجاع الذي لا يُهتَدى من أين يُؤتى"[2]، فهو لشدّته وقوّته لا يمكن الاهتداء إلى نقاط ضعفه، فهو رجلٌ بُهمة.

فالأمر الذي يَشتبه بحيث لا يمكن الوقوف على حقيقته يُسمّى مبهَما.

وقال ابن الأثير "في حديث علي ﷺ كان إذا نزل به إحدى المبهَمات كشَفَها، يريد مسألة معضلة مشكلة، سُمّيت مبهَمة، لأنها أُبهمَت عن البيان، فلم يجعل عليها دليلا"[3]، فالإبهام آتٍ من انعدام الدليل أو السبب الموصِل إلى المراد.

فالمبهَم "ما يصعب على الحاسّة إدراكه إن كان محسوسا، وعلى الفهم إن كان معقولا"[4].

اصطلاحا:

أول ما نلحظه هو إغفال الزركشي والسيوطي صوْغَ تعريف له، رغم أنهما بوَّبا له بابا في كتابيهما[5].

---

(1) . معجم مقاييس اللغة، مادة بهم، ج 1/ ص 311.

(2) . القاموس المحيط، ص 1081، مادة بهم، باب الميم.

(3) . ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، إشراف: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، ط1: 1421هـ/ 2001م، مادة بهم، حرف الباء، ص 95.

(4) . محمد علي أحمد مكي، المصنَّفات في المبهَمات، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، العدد السابع عشر، 1434 هـ/ 2013م، الجزء الأول، ص 186.

(5) . راجع الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1/ ص 155، باب علم المبهمات، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن، ج 2/ ص 391، النوع السبعون، في المبهمات.

وبما أن الإبهام في اللغة هو الخفاء والالتباس، فعِلْم المبهمات له وظيفة محدَّدة هي إزالة هذا اللبس، لكن تعريف المبهَم يختلف حسب إطار التناول، "فالأسماء المبهَمة عند النحويين أسماء الإشارات"[1]، مثل الذي والتي والذين...الخ.

والمبهَم عند علماء الحديث "هو مَن أُبهم اسمه، سواء في المتن أو في السند، ويُعرَف المبهَم بوروده مُسمّى في بعض الروايات"[2].

الإبهام عند البلاغيين هو "أن يقول المتكلم كلاما يحتمل معنيَيْن متضادَّيْن، لا يتميّز أحدهما على الآخر، ولا يأتي في كلامه بما يحصل التمييز فيما بعد ذلك، بل يقصد إيهام الأمر فيهما قصدا"[3]، وقد سمّاه السكاكي التوجيه، وقال فيه "وهو إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين"[4].

فالإبهام عند البلاغيين له شرطان: ـ أن يحتمل الكلام معنيين لا أكثر من ذلك.

ـ أن يكون بين المعنيين علاقة تضاد.

فالاصطلاحات السابقة تشترك في كون المبهم محتملا لأكثر من معنى مع عدم إمكان تحديد المعنى المراد على سبيل القطع، وهو ما عبّر عنه تعريف سعيد رمضان البوطي له حين قال "ما قد يُعرف ظاهره، ولكن العقل يتوقف في تصوره وإدراك حقيقته"[5].

---

(1) . الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليّات، إعداد: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2: 1419 هـ/ 1998م، ص 33.

(2) . المقدسي، محمد بن طاهر، إيضاح الإشكال، تحقيق: باسم الجرايرة، مكتبة المعلا، الكويت، ط1: 1408 هـ/ 1988م، ص 8.

(3) . ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر، 1995 م، ص 303.

(4) . ، السكاكي، مفتاح العلوم، ص 427، وانظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1403 هـ/1983م، ج 1/ ص 37.

(5) . البوطي، محمد سعيد رمضان، من روائع القرآن، دار الفارابي، الشارقة، 1427 هـ/ 2007م، ص 109.

وهو ما نستحضره في تعريف المركب الإضافي بإضافة الإبهام إلى القرآن، مثل تعريف أبي القاسم السهيلي لمبهمات القرآن قائلا "إني قصدتُ أن أذكر في هذا المختصر الوجيز ما تضمّنه كتاب الله العزيز، من ذكر مَن لم يُسَمّ فيه باسمه العَلَم من نبي أو ولي أو ملك أو بلد أو شجر أو كوكب له اسم "**علم**" قد عُرف"[1].

وليس منه ببعيد تعريف بدر الدين بن جماعة في مقدمة كتابه "**غرر التبيان لمبهمات القرآن**" "إن هذا كتاب اختصرتُ فحواه من كتاب سبق لي في معناه أذكر فيه ـ إن شاء الله تعالى ـ اسم مَن ذُكر في القرآن العظيم بصفته أو لقبه أو كنيته وأنساب المشهورين من الأنبياء والمرسلين والملوك المذكورين، والمَعْني بالناس والمؤمنين إذا ورد لقوم مخصوصين، وعدد ما أُبهم عدده، وأمد ما لم يبين أمده"[2].

فعلى هذا، المبهم في القرآن هو كل لفظ توافرت فيه الأوصاف التي ذكرها السهيلي وابن جماعة، أي هو "كل لفظ ورد في القرآن مبهما ولم يُنَصّ على ذكره باسمه أو نسبه أو عدده أو مكانه أو زمانه، وليس من طريق إلى معرفته إلا بالنقل المحض"[3].

أو هو "ما لم يبيّنه النص القرآني باسمه العَلَم أو عدد أو زمنه أو مكانه"[4].

فهذه التعريفات تدور حول كون الميهم ما لم يتمّ تحديد اسمه أو بوصفه أو زمنه أو مكانه أو مقداره...الخ.

---

(1) . عبد الرحمان السهيلي، التعريف والإعلام بما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، تحقيق: محمود ربيع، مطبعة الأنوار، ط1: 1356 هـ/ 1937م، ص 8.

(2) . ابن جماعة، بدر الدين بن محمد، غرر التبيان في من لم يُسَمّ في القرآن، تحقيق: عبد الجواد خلف، دار قتيبة، دمشق، ط1: 1410 هـ/ 1990م، ص 191.

(3) . زيد بن علي بن علي مهارش، المبهمات في القرآن، مجلة جامعة جازان، المجلد الثاني، العدد 2، رجب 1434 هـ/ ماي 2013 م، ص 30.

(4) . يوسف مرزوق الضاوي، خطوات المبهمات في القرآن الكريم وعلاقتها بالإسرائيليات عند المفسرين، ابن جزي الكلبي نموذجا، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، العدد 70، ص 163.

ولا بدّ من التنبيه إلى أنه رغم التقارب في الاصطلاح بين لفظَيْ المبهَم والمجمل[1]، إلا أن بينهما عموما وخصوصا من وجه؛ لأن المبهم يشمل المجمل وغير المجمل، فقد يكون اللفظ مبهما لكنه غير مجمل، لأن الإجمال شكل من أشكال الإبهام، ولا عكس، قال الشيخ الشنقيطي في مقدمة تفسيره "المبهم أعم من المجمل عموما مطلقا، فكل مجمل مبهم، وليس كل مبهم مجملا، فمثل قولك لعبدك :تصدق بهذا الدرهم على رجل، فيه إبهام وليس مجملا، لأن معناه لا إشكال فيه، لأن كل رجل تصدق عليه به حصل به المقصود، فكل مجمل مبهم، وليس كل مبهم مجملا"[2].

2.أهمية علم المبهمات وأسبابه:

أولا: أهميّته

بما أن القرآن قد حوى كثيرا من المبهمات، فإن تطلُّبَها ومحاولة الوقوف على تعيينها أمر محمود، بل مهم، لأنه يزيدنا معرفة بالقرآن الكريم، وممّا يشهد لهذا ما رواه البخاري عن ابن عباس قال: مكثْتُ سنة أريد أن أسأل عمرَ عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله ﷺ"[3]، وقد جعل السيوطي هذا الحديث أصلا في علم المبهمات[1].

---

(1) .تعريف المجمل: جاء في المعتمَد "وهو ما أفاد شيئا من جملة أشياء، فهو متعيِّن في نفسه، واللفظ لا يعيِّنه"، محمد بن علي بن الطيّب البصري، المعتمَد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384 هـ/ 1964م، 1 ج/ ص 317.

(2) .الشنقيطي، تفسير أضواء البيان، ج 1/ ص 25.

(3) . صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما، رقم 4915، ص 1245، ونصّ الحديث "حَدَّثَنَا الحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ حُنَيْنٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ عَنِ المَرْأَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَظَاهَرَتَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَمَكَثْتُ سَنَةً، فَلَمْ أَجِدْ لَهُ مَوْضِعًا حَتَّى خَرَجْتُ مَعَهُ حَاجًّا، فَلَمَّا كُنَّا بِظَهْرَانَ ذَهَبَ عُمَرُ لِحَاجَتِهِ، فَقَالَ: أَدْرِكْنِي بِالوَضُوءِ فَأَدْرَكْتُهُ بِالإِدَاوَةِ، فَجَعَلْتُ أَسْكُبُ عَلَيْهِ المَاءَ، وَرَأَيْتُ مَوْضِعًا فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، مَنِ المَرْأَتَانِ اللَّتَانِ تَظَاهَرَتَا؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَمَا أَتْمَمْتُ كَلاَمِي حَتَّى قَالَ: ﴿عَائِشَةُ، وَحَفْصَةُ﴾".

وعلّق السهيلي عليه قائلا "وهذه الرواية دليل على شرف هذا العلم، فإن الاعتناء به حسن، ومعرفته فضل، وقد رُوي عن عكرمة مولى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ النساء: ١٠٠، قال: طلبْتُ اسمَ هذا الرجل أربع عشرة سنة حتى وجدْتُه[2]، وهذا أوضح دليل على اعتنائهم بهذا العلم ونفاسته عندهم"[3].

وقال ابن عساكر "وإن من أشرف علومه ـ يعني القرآن ـ وأطرف مفهومه علم ما أُبهم فيه، من أسماء الذين نزلت في أوصافهم الآيات، وكانوا سببا لِما فيه من الأخبار والحكايات"[4].

وقال السيوطي في "**مفحمات الأقران**" "علم المبهمات علم شريف، اعتنى به السلف كثيرا"[5].

ويقول السهيلي في مقدمة كتابه "**التعريف والأعلام**" "وإذا كان أهل الأدب يفرحون بمعرفة شاعر أُبهم اسمه في كتاب، وكذلك أهل كل صناعة يُعْنَون بأسماء أهل صناعتهم، ويَرَونه من نفيس بضاعتهم، فالقارئون لكتاب الله العزيز أولى أن يتنافسوا في معرفة ما أُبهم فيه، ويتحلَّوا بعلم ذلك عند المذاكرة"[6].

---

(1) . السيوطي، عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للنشر، مصر، ط1: 1412 هـ/ 1992م، ص 12.

(2) . هو ضمرة بن أبي العيص، انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1995، ج 3/ ص 398، رقم 4210.

(3) . مفحمات الأقران، ص 12.

(4) . ابن عساكر، محمد بن علي بن خضر الغساني، التكملة والإتمام لكتاب التعريف والإعلام فيما أُبهم من القرآن للسهيلي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1418 هـ/ 1997م، ص 18.

(5) . مفحمات الأقران، ص 8

(6) . التعريف والأعلام، ص 8.

ورغم أهميّته واهتمام العلماء به، إلا أنه كان مَدخَلا لدخول الروايات الباطلة والإسرائيليات الكاذبة، لأن المؤلِّفين فيه لم يتحرَّوا الدقّة والصحة في تحديد المبهمات، وبهذا "أصبح باب المبهمات وبيانها يُعَدّ واديا من أودية الإسرائيليات والأخبار الضعيفة والموضوعات، وإذا كان مَرَدّ تعيين المبهمات إلى النقل المحض، فالمفترَض أن يكون النقل صحيحا، لكن لمّا لم يلتزم المصنِّفون في المبهمات بهذا القيد، تسلّل إلى بعض تعيين المبهم ما لا يصحّ من الأخبار، ومالا يُقبل من الآثار"[1].

مثال على ذلك:

ما حاوله بعضهم من بيان المراد بالروح في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ الإسراء: ٨٥، بأنها "الروح التي يحيا بها الإنسان، وغيره من الحيوان، وقيل هو جبريل، وقيل عيسى، وقيل هو مَلَك عظيم له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان"[2].

فهذه محاولات لا تستند إلى دليل، رغم أن الآية نصّت أن الروح هي ممّا استأثر الله بعلمه، وكان الأحرى "التوقّف عن هذا الخلط في تعريف الروح، والاكتفاء بالوجه الأول في المراد"[3].

المؤلفات في علم المبهمات[4]:

---

[1] . المصنَّفات في المبهمات، ص 22، كذا ورد، ولعل الأصحّ هو: بعض كتب تعيين المبهم، والله أعلم.

[2] . بدر الدين بن جماعة، غرر التبيان في من لم يُسَمّ في القرآن، ص 313.

[3] . المصنفات في المبهمات، ص 29.

[4] . زيد بن علي مهارش، المبهمات في القرآن، ص 38 وما بعدها.

1 ـ التعريف والإعلام لما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، للحافظ أبي القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد المالقي المعروف بالسهيلي (581 هـ)، وهذا أول كتاب في هذا العلم.

2 ـ التكميل والإتمام لكتاب التعريف والإعلام، لأبي عبد الله محمد بن علي بن خضر الغساني المعروف بابن عسكر المالقي (636 هـ).

3 ـ البيان فيما أُبهم من الأسماء في القرآن، لأبي عبد الله محمد بن سليمان بن أحمد بن إبراهيم الزهري الإشبيلي (617 هـ).

4 ـ الاستدراك والإتمام للتعريف والإعلام فيما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، لأبي العباس أحمد بن يوسف بن أحمد بن يوسف بن إبراهيم السلمي المعروف بابن فرتون الفاسي (660 هـ).

5 ـ الاستدراك على التعريف والإعلام فيما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، لأبي عبد الله محمد بن علي بن يحي الغرناطي (715 هـ)، وهو مفقود.

6 ـ التبيان لمبهمات القرآن، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (733 هـ)، وهو مفقود.

7 ـ غرر البيان لمبهمات القرآن، لبدر الدين بن جماعة، صاحب الكتاب السابق.

8 ـ صلة الجمع وعائد التذييل لموصول كتابَي الإعلام والتكميل، لأبي عبد الله محمد بن علي البلنسي الأندلسي (782 هـ).

9 ـ الإحكام لبيان ما في القرآن من الإبهام، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المعروف ب:ابن حجر (852 هـ)، وهو مفقود.

10 ـ مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، لأبي بكر جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد بن سابق السيوطي (911 هـ).

11 ـ ترويح أولي الدماثة بمنتقى الكتب الثلاثة، لأبي أحمد عبد الله بن عبد الله الأدكاوي (1184 هـ)، جمع فيه مؤلفه بين كتاب التعريف والإعلام للسهيلي، وكتاب التكميل والإتمام لابن عسكر الغساني، وكتاب صلة الجمع وعائد التذييل لأبي علي البلنسي.

ويمكن لَحظ تأخّر التأليف في هذا الفن، فأول مصنف فيه كان أواخر القرن السادس الهجري.

ثانيا: أسباب الإبهام

هناك أسباب تجعل القرآن يبهم الأسماء والأمكنة والصفات ولا يهتمّ بتعيينها، ومن هذه الأسباب ما بيّنه السيوطي في كتابه "**مفحمات الأقران**"[1].

1 ـ الاستغناء ببيانه في موضع آخر:

مثل قوله: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم ﴾ الفاتحة: ٧ ، فإنه مبيَّن في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنعَمَ ٱللَّهُ عَلَيهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ﴾ النساء: ٦٩[2]، فالقرآن أبهم المراد بالذين أنعم الله عليهم اكتفاءً بما جاء في سورة النساء من تعيين وبيان، وهذا ليس تعيينا لمبهم بقدر ما هو بيان لمجمل، إلا إذا قلنا إن المبهم هو المجمل.

2 ـ منها أن يتعيَّن لاشتهاره

مثل قوله تعالى: ﴿ وَقُلنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ ٱلجَنَّةَ ﴾ البقرة: ٣٥، لم يَقل حواء، لأنه ليس له غيرها.

---

[1] . مفحمات الأقران، ص 13 وما بعدها.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾ البقرة: ٢٥٨، والمراد النمرود لشهرة ذلك، فاشتهاره أغنى عن تعريفه[1].

3ـ ومنها قصد الستر عليه ليكون أبلغ في استعطافه

مثاله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ البقرة: ٢٠٤ ، قيل: هو الأخنس بن شريق، وقد أسلم بعدُ وحسُن إسلامه[2]، فإبهامه كان سببا في الستر عليه واستعطافه، وهو ما أدّى إلى إسلامه بعد ذلك[3]، وهذا موقف يقابل مَن عيّنهم القرآن، مثل أبي لهب وامرأته لمّا ذكرهما الله تعالى باسميْهما قائلا: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ ﴾ المسد: ١، وقال تعالى: ﴿ وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ﴿٤﴾ ﴾ المسد: ٤.

4ـ أن لا يكون في تعيينه كبير فائدة

مثاله: ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ﴾ البقرة: ٧٣، ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ ﴾ الأعراف: ١٦٣ [4]، فأيّ عضو من البقرة ضربوا به الميتَ أجزأهم، فلا معنى للاهتمام بتعيينه، كما قال الطبري مفسرا آية البقرة الآنفة "أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب. ولا دلالة في الآية، ولا خبر تقوم به حجة، على أي

---

(1) . المرجع السابق، ص 13.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . لم يثبت أن الأخنس قد أسلم، رغم نزول الآية فيه، وهو ما اختاره ابن كثير في تفسيره حين قال "قال السدي: نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي، جاء إلى رسول الله ﷺ، وأظهر الإسلامَ وفي باطنه خلاف ذلك. وعن ابن عباس: أنها نزلت في نفر من المنافقين تكلّموا في خبيب وأصحابه الذين قتلوا بالرجيع وعابوهم، فأنزل الله في ذم المنافقين ومدح خبيب وأصحابه: **{ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله}**، وقيل: بل ذلك عام في المنافقين كلهم وفي المؤمنين كلهم. وهذا قول قتادة، ومجاهد، والربيع ابن أنس، وغير واحد، وهو الصحيح"، تفسير ابن كثير، ج 1/ ص 419.

(4) . مفحمات الأقران، ص 13.

أبعاضها التي أُمر القوم أن يضربوا القتيل به. وجائز أن يكون الذي أُمروا أن يضربوه به هو الفخذ، وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف، وغير ذلك من أبعاضها، ولا يضر الجهل بأيّ ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله"[1].

5ـ التنبيه على العموم وأنه غير خاص

مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴾ النساء: ١٠٠، ففضل الهجرة إلى الله ورسوله يناله أيّ أحد، وليس خاصّا فقط بالمهاجرين الذين هاجروا إلى المدينة ـ رضوان الله تعالى عليهم أجمعون ـ، والسبب في ذلك "لما في هذه الآية الكريمة من العموم، وإن كان السبب خاصا كما تقدم. وظاهرها: عدم الفرق بين مكان ومكان وزمان وزمان"[2].

6ـ ومنها تعظيمه بالوصف الكامل دون الاسم

نحو: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ النور: ٢٢، ﴿ وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ الزمر: ٣٣، ﴿ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾ التوبة: ٤٠ والمراد الصدّيق في الكلّ "[3]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِي يُؤْتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾ ﴾ الليل: ١٧ – ٢١[4].

7ـ ومنها تحقيره بالوصف الناقص

---

(1) . تفسير الطبري، ج 2/ ص 127.

(2) . الشوكاني، فتح القدير، ج 1/ ص 803.

(3) . مفحمات الأقران، ص 14

(4) . انظر تفسير الطبري، ج 24/ ص 479.

مثال: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾﴾ الكوثر: ٣[1]، "فالآية أعرضت عن ذكر هذا الشانئ لرسول الله ﷺ، هل هو: أبو جهل، أم العاص بن وائل، أم كعب بن الأشرف"[2].

ولو تأمّلْنا هذه الأسباب التي لأجلها يبهم القرآن ولا يعيّن، وإذا استحضَرْنا أن القرآن على ثلاثة أقسام: عقائد وأحكام وقصص، لَخَلُصْنا إلى أن الإبهام كأسلوب قرآني أكثر ما يناسبه هو القصص، لأن العقائد لا بدّ فيها من التعيين والوضوح، ولا محلّ للإبهام فيها.

وأمّا الأحكام فالاشتباه فيها يأتي من الإبهام في الدلالة، وهو بذلك أقرب إلى الإجمال، فإجمال الله لعدّة مَعان، وتعَذُّر تعيين المراد منه، هو الذي أبهمه ولم يعيّنْه القرآن.

أمّا القصص فأسلوب الإبهام يلائمه تماما، وذلك للأسباب الآتية:

ـ فإبهام اللفظ استغناءً ببيانه في موضع آخر يناسبه أسلوب القرآن في إيراد القصص حسب السياق الوارد فيه، فقد يُجْمِل قصة ويكتفي فيها بالإشارة، والمبهَم هو الإشارة كما سبق عند البلاغيين، لأنه يفصّل القصة في موضع آخر.

ـ كذلك الحال فيما أبهمه القرآن من القصص لاشتهاره لدى المخاطَبين وقت نزوله، مثل الأمثلة التي سلفَت، ومثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾ القلم: ١٧، "فتعريف الجنة دليل على أنها كانت معروفة لدى المخاطَبين"[3].

ـ ومنها ألاّ يكون في تعيينه فائدة توجِب ذلك.

فالشاهد أن الإبهام بما له من أسبابٍ، أَلْيَقُ بمجال القصص منه بمجال العقائد والأحكام.

---

(1) . مفحمات الأقران، ص 14.

(2) . تفسير ابن كثير، ج 8/ ص 477.

(3) . عبد القادر المغربي، تفسير جزء تبارك، تعليق: علي محمد حسب الله، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1366 هـ/ 1947م، ص 41.

ضوابط معرفة المبهم:

تتوارد أقوال العلماء على النص أن تحديد المبهم مَرَدّه النقل فقط، وليس فيه مكان للاجتهاد، "فإدراك المبهمات لا يخضع للاجتهاد والرأي المجرد، بل يحتاج في معرفته إلى دليل صحيح من القرآن أو المأثور النقلي مرفوعا كان أو موقوفا"[1].

وقد نصَّ السيوطي في الإتقان على ذلك، فقال "واعلم أن علم المبهمات مرجعه النقل المحض، لا مجال للرأي فيه"[2]، فتعيين المبهم متوقف على النقل، ولا مجال لإعمال الرأي فيه.

وينقسم المبهم الوارد في القرآن إلى قسمين: ـ قسم استأثر الله تعالى بعلمه، وأخبرنا باستئثاره بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ٣٤ ﴾ لقمان: ٣٤، فهذا النوع لا يجوز الخوض فيه، لأنه لا يمكن الوصول إلى معرفته، قال الزركشي "لا يُبحَث عن مبهم أخبر الله تعالى باستئثاره بعلمه"[3].

ـ قسم ثان: وهو ما عدا ذلك، "فهذا يجوز البحث عنه بطريق النقل والرواية"[4].

وهذا القسم الثاني الجائز البحث فيه قد وضع العلماء له ضوابط تضبط عملية بيان المبهم، وأهمها أربعة ضوابط[5]:

---

(1) . محمد علي أحمد مكي، المصنفات في المبهمات، ص 190.

(2) . الإتقان في علوم القرآن، ج 2/ ص 292، مفحمات الأقران، ص 12

(3) . البرهان في علوم القرآن، ج 1/ ص 155.

(4) . خطوات المبهمات في القرآن الكريم وعلاقتها بالإسرائيليات عند المفسرين، ص 169.

(5) . زيد بن علي بن علي مهارش، المبهمات في القرآن، ص 38.

الضابط الأول: كل مبهم أخبر الله أن مستأثر بعلمه، فلا يجوز البحث عنه، كما مرّ آنفا.

الضابط الثاني: مَرَدّ تعيين المبهم إلى النقل المحض.

الضابط الثالث: كل ما أبهم في القرآن ولا سبيل إلى بيانه فلا طائل إلى معرفته، فالأصل في القرآن أنه كتاب هداية وبيان، فما دام قد أبهم أمرا ولم يكن سبيل إلى معرفته، فهذا يدلّ أن لا فائدة تُرجى من بذل الجهد في بيانه وتعيينه، وهو ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية بالقول "وأمّا ما يحتاج المفسرون إلى معرفته، فإن الله نصَب على الحق فيه دليلا، فمثال ما لا يفيد ولا دليل على الصحيح منه اختلافهم في لون كلب أصحاب الكهف، وفي البعض الذي ضرب به موسى البقرة، وفي مقدار سفينة نوح وما كان خشبها، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر ونحو ذلك، فهذه الأمور طريق العلم بها النقل "[1].

الضابط الرابع: الأخبار الإسرائيلية تُذكَر للاستشهاد لا للاعتقاد.

والمقصود هنا الإسرائيليات التي نعلم صحتها والتي توافق ما تقرر عندنا من الأصول، وكذا المسكوت عنه، أما المخالفة لأصولنا فهي مرفوضة ولا احتجاج بها أصلا.

قال ابن كثير "ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله، مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهو القسم الذي لا يُصدَّق ولا يُكذَّب، مما فيه بسطٌ لمختصر عندنا، أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلّي به، لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه، وإنما الاعتماد والاستناد على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ "[2].

---

[1] . ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، ط1: 1418 هـ/ 1997م، ج 13/ ص 185.

[2] . أبو الفداء ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1410 هـ/ 1990م، ج 1/ ص 8.

المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الإبهام في القصص القرآني

بعد أن بيّنا مفهوم وأهميّة علم المبهمات، وأقوال العلماء فيه وتطلّبهم لبيان ما ورد مبهَما في القصص، لا بدّ لنا من التساؤل حول موقف المدرسة العقلية الحديثة من ذلك، فما هو موقفهم من ذلك؟، وكيف يَرَون صنيع العلماء في ذلك؟.

1 ـ عدم طلب تعيين المبهمات في القصص

لخّص الأستاذ رشيد مذهبَ الإمام محمد عبده في المبهمات، وهو في الواقع مذهب المدرسة العقلية كلّها، فيقول "وهذا مذهبه في جميع مبهمات القرآن، يقف عند النصّ القطعي لا يتعدّاه، ويُثْبِت أن الفائدة لا تتوقّف على سِواه"[1].

1 ـ ففي قصة الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، يقول محمد عبده" وقد أبهم الله تعالى هذ المارّ وهذه القرية، فلم يذكر مكانها وأصحابها"[2].

وقال المراغي في القصة ذاتها "بل اقتصر على موضع العبرة، وما به تقوم الحجة، ولم يُعْن بما فوق ذلك حتى لا يشغل القارئ أو السامع به"[3].

2 ـ وقال الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ عن القرية التي أُمر بنو إسرائيل بدخولها في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ البقرة: ٥٨ ، "ذهب جمهور المفسّرين إلى أن تلك القرية "أيلة "، وقيل "طبرية"، أو "مدين"[4]، وقالوا إن ذلك كان في زمن داود عَلَيْهِ السَّلَامُ، والقرآن لم يعيّن

---

[1] . تفسير المنار، ج 1/ ص 320.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 709.

[3] . تفسير المراغي، ج 3/ ص 22.

[4] . جاء في تفسير البغوي "قال ابن عباس رضي الله عنهما: هي أريحا وهي قرية الجبارين كان فيها قوم من بقية عاد يقال لهم: العمالقة، ورأسهم عوج بن عنق، وقيل: بلقاء، وقال مجاهد: بيت المقدس، وقال الضحاك: هي الرملة والأردن وفلسطين وتدمر، وقال مقاتل: إيليا، وقال ابن كيسان: الشام"، ج 1/ ص 98.

المكان والزمان، والعبرة المقصودة لا تتوقف على تعيين هذه الجزئيات"[1]، لأن بني إسرائيل قد أُمروا بدخول بلاد كثيرة، فلا معنى لتعيين المقصود منها في هذه الآية[2].

3 ـ والأسلوب ذاته حاضر في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ﴾ البقرة: ٢٤٣، فقد "أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم، ولم يعيّن عددهم ولا بلدهم، ولو علم لنا خيرا في التعيين والتفصيل لَتفضَّل علينا بذلك في كتابه المبين"[3]، والقول بالإبهام هو المناسب لرأي الأستاذ الإمام في كون هذه القصة مثلا، لا قصة واقعة كما تقدم في مبحث التأويل.

4 ـ وهو ما مال إليه محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ البقرة: ٣٥، فقال "واختلفت آراء العلماء في الجنة المرادة هنا[4]، وليس علينا تعيينها، ولا البحث عن مكانها، وهذا هو مذهب السلف، ولا دليل لمن خاض في تعيين مكانها من أهل السنة وغيرهم"[5].

---

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 4/ 196.

(2) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 119.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 4/ 667، مرّ معنا جانب من الخلاف في تحديدهم والروايات الواردة في ذلك.

(4) . كما أشار إلى ذلك ابن عطية في تفسيره قائلا "واختلف في الجنة التي أسكنها آدم، هل هي جنة الخلد أو جنة أُعدَّت لهما؟ وذهب من لم يجعلها جنة الخلد إلى أن من دخل جنة الخلد لا يخرج منها، وهذا لا يمتنع، إلا أن السمع ورد أن من دخلها مثابا لا يخرج منها، وأما من دخلها ابتداء كآدم فغير مستحيل ولا ورد سمع بأنه لا يخرج منها"، ص 76.

(5) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 4/ 140. قال "وبهذا التفسير تنحل إشكالات كثيرة، وهي: 1. أن الله خلق آدم في الأرض ليكون هو ونسله خليقة فيها، فالخلافة مقصودة منهم بالذات، فلا يصح أن تكون عقوبة عارضة. 2. أنه لم يذكر أنه بعد خلقه في الأرض عرج به إلى السماء، ولو حصل لذُكر، لأنه أمر عظيم. 3. أن الجنة الموعود بها لا يدخلها إلا المؤمنون المتقون، فكيف دخلها الشيطان الكافر الملعون. 4. أنها ليست محلا للتكليف. 5. أنه لا يمنع مَن فيها من التمتع بما يريد منها 6. أنه لا يقع فيها العصيان، وبالجملة إن الأوصاف التي وُصفت بها الجنة الموعود بها لا تنطبق على ما كان في جنة آدم، ومنه كون عطائها غير مجذوذ ولا مقطوع ولا غير ذلك". الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 141.

5 ـ وقد طلب الله تعالى على لسان موسى عليه السلام من بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم تكفيرا عن ذنبهم، وفي هذا يرى المراغي أن القرآن لم يعيّن عدد القتلى كما فعلت التوراة، فقال رحمه الله "وقصة القتل مذكورة في التوراة التي يتدارسونها اليوم، ففيها دعا موسى: مَن للربّ فإليّ، فأجابه بنو لاوي، فأمرهم أن يأخذوا السيوف، ويقتل بعضُهم بعضا، ففعلوا، فقُتل في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل[1]، والعبرة من القصة لا تتوقف على عدد معيَّن، فلْنمسِك عنه ما دام القرآن لم يتعرّض له"[2].

وهذا الكلام من المراغي رحمه الله يُشْعِر أنه يعتقد أن القوم قد قاموا فعلا بقتل أنفسهم، وإنما الإبهام فقط في عدد مَن وقع عليه القتل، وهذا أمر غير ثابت، ولا يفيده لفظ الآية، رغم أنه قول الجمهور[3]، إذ غاية ما فيها هو الأمر من الله تعالى لهم بقتل بعضهم بعضا، ولا يقتضي ذلك امتثالَهم الأمر، خاصة مع ما عُرف عنهم من بلادة الطبع واللجاج في الجدال وإعناتهم الشديد لموسى عليه السلام.

أمّا رواية التوراة فالغرض منها تبرئة ساحة بني إسرائيل، وإظهار امتثالهم لأوامر موسى عليه السلام، وهذا هو الذي أمسك عنه القرآن ولم يصرّح به، ويشفع لهذا أن الآية وردت ضمن سياق يعدّد الله تعالى فيه تجاوزات بني إسرائيل وانحرافاتهم، وهذا يقوّي الظن أنه

---

(1) . جاء في سِفر الخروج: وقف موسى في باب المحلّة وقال: مَن للرب فإليّ، فاجتمع إليه جميع بني لاوي، فقال لهم: هكذا قال الرب إله إسرائيل، ضعوا كل واحد سيفَه على فخذه، ومُرّوا وارجعوا من باب إلى باب في المحلّة، واقتلوا كل واحد أخاه، وكلَّ واحد صاحبه، وكل واحد قريبه، ففعل بنو لاوي بحسب قول موسى، ووقع من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل". سفر الخروج، الإصحاح الثاني والثلاثون، العدد 26، الآية: 32: 26.

(2) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 115.

(3) . مثل ما جاء في تفسير ابن كثير "وقال ابن إسحاق: لما رجع موسى إلى قومه، وأحرق العجل وذراه في اليم، خرج إلى ربه بمن اختار من قومه، فأخذتهم الصاعقة، ثم بعثوا، فسأل موسى ربه التوبة لبني إسرائيل من عبادة العجل. فقال: لا إلا أن يقتلوا أنفسهم قال: فبلغني أنهم قالوا لموسى: نصبر لأمر الله. فأمر موسى من لم يكن عبد العجل أن يقتل من عبده. فجلسوا بالأفنية وأصلت عليهم القوم السيوف، فجعلوا يقتلونهم، وبكى موسى، وبهش إليه النساء والصبيان، يطلبون العفو عنهم، فتاب الله عليهم، وعفا عنهم وأمر موسى أن ترفع عنهم السيوف"، ج 1/ ص 165.

سبحانه وتعالى ذكَر توجيه الأمر لهم، ولم يذكر امتثالهم له، تأكيدا على انحرافاتهم وسلوكياتهم الخاطئة.

6 ـ وكذلك الأمر في إبهام وعدم تعيين الشجرة التي أكل منها آدم عليه السلام، يقول الأستاذ الإمام "ولم يعيّن الله تعالى لنا هذه الشجرة، فلا نقول في تعيينها شيئا"[1]، وهو ما ذهب إليه المراغي في سورة الأعراف قائلا "وقد أبهم سبحانه هذه الشجرة، ولو كان في تعيينها خير لنا لعيَّنها"[2].

7 ـ والإبهام لا يقتصر على الأخبار والأمكنة، بل قد يتعدّاه إلى الكيفية، مثل كيفية تكلُّم الحمار على القرية، فيقول محمد عبده في تفسيرها "وإذا سأل سائل عن كيفية هذا التكلّم، فجوابنا أن الله لم يبيّنه، وهو مما لا يُدْركه كل سامع، فكانت الحكمة في عدم بيانه"[3].

8 ـ وإلى الإبهام في الكيفية يَنزِع محمد عبده في تفسير قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ آل عمران: ٤٩ فيقول "الخلق: التقدير والترتيب، لا الإنشاء والاختراع، وقد ذكر الجلال ـ السيوطي ـ كغيره ـ أنه كان يتّخِذ من الطين صورة خفاش، فينفخ فيها فتَحُلُّها الحياة، وتتحرك في يده، وقال بعضهم: بل تطير قليلا ثم تسقط... ولا

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 4/ 141، جاء في تفسير ابن الجوزي "وفي الشجرة ستة أقوال: أحدها: أنها السنبلة، وهو قول ابن عباس، وعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه، وقتادة، وعطية العوفي، ومحارب بن دثار، ومقاتل. والثاني: أنها الكرم، روي عن ابن مسعود وابن عباس وسعيد بن جبير وجعدة بن هبيرة. والثالث: أنها التين، روي عن الحسن، وعطاء بن أبي رباح، وابن جريج. والرابع: أنها شجرة يقال لها: شجرة العلم، قاله أبو صالح عن ابن عباس. والخامس: أنها شجرة الكافور، نقل عن علي بن أبي طالب. والسادس: أنها النخلة، روي عن أبي مالك. وقد ذكروا وجهاً سابعاً عن وهب بن منبه أنّه قال: هي شجرة يقال لها شجرة الخلد، وهذا لا يعدّ وجها لأن الله تعالى سمّاها شجرة الخلد وإنما الكلام في جنسها"، ص 55.

(2) .تفسير المراغي، ج 8/ ص 119.

(3) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 710.

حاجة إلى هذه التفصيلات[1]، بل نقف عند لفظ الآية، وغاية ما يُفهَم منها أن الله تعالى جعل فيه هذا السرّ، ولكن لم يقل أنه خلق بالفعل، ولم يَرِد عن المعصوم أن شيئا من ذلك وقع "[2].

والأمر ذاته لمّا أراد أن يفسّر بقية الآيات الأخرى التي أَجْراها الله تعالى على يد عيسى عليه السلام، فقال في قوله تعالى حاكيا على لسان عيسى: ﴿ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ آل عمران: ٤٩ ،"فإن قصارى ما تدلّ عليه العبارة أنه خُصَّ بذلك، وأُمر بأن يَحتجَّ به... وأما وقوع ذلك كله أو بعضه بالفعل، فهو يتوقف على نقل يُحتجّ به "[3].

9 ـ وبمثل ذلك قرر المغربي أن لا حاجة لتعيين نوع الطائف الذي طاف على الجنة فجعلها صريما، قال رحمه الله "ولا يلزمنا أن نعيّن جنس ذلك الطائف، وإنما نقول إن استئصاله لثمار الجنينة وإفساده فيها كان بالغا حدَّه "[4].

هذه نماذج تبيّن لنا موقف المدرسة العقلية من المبهمات، ألا وهو الوقوف عند حدود النصّ وعدم تجاوزه، والتأكيد المستمرّ أن لا فائدة في ما وراءه ما دام القرآن قد أعرض عنه.

2. حصول العبرة بعدم التعيين

(1). تفسير الجلالين، ص 47، وقد جاء في تفسير الرازي "يروى أن عيسى عليه السلام لمّا ادعى النبوة، وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش، فأخذ طينا وصوره، ثم نفخ فيه، فإذا هو يطير بين السماء والأرض، قال وهب: كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه، فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتا، ثم اختلف الناس فقال قوم: إنه لم يخلق غير الخفاش، وكانت قراءة نافع عليه ـ أي طائرا. وقال آخرون: إنه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه ـ أي قراءة طيرا.."، ج 8/ ص 62.

(2). الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 30.

(3). المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4). عبد القادر المغربي، تفسير جزء تبارك، ص 43.

تأسيسا على أن القرآن إنما يورد القصص للعظة والعبرة، فإنه ـ أي القرآن ـ يُحْجِم عن كل ما قد يشغل عن تحقيق هذه الغاية، ومن بين هذه الشواغل هي الجزئيات والتفصيلات التي قد تتعلّق بالقصة وشخصياتها.

وهذا ما أكّده أصحاب المدرسة العقلية الحديثة في غير ما موضع، فقد صرّحوا أن العبرة إنما تحصل دون تعيين، فلا حاجة إليه، بل إن طلب التعيين قد يؤدّي إلى الانصياع وراء قصص وحكايات قد تصرف عن العظة من القصة، ولا تُحْدِث في نفس السامع ذلك الأثر الذي ساق الله تعالى القصص من أجله.

1 ـ فمن ذلك يقول محمد عبده في قصة أصحاب الأخدود "أمّا تعيين أصحاب الأخدود، وأنّى كانوا؟، ومَن هم أولئك المؤمنون؟، وأين كان منزلهم في الأرض؟، فقد كَثُرت فيه الروايات[1]... غير أن المؤمن لا يحتاج في الاعتبار وإشعار الموعظة قلبَه أن يعرف القوم والجهة، خاصّة الدّين الذي كان عليه أولئك أو هؤلاء، حتى يطير وراء القصص المشحونة بالمبالغات، والأساطير المحشوّة بالخرافات، ولو عَلِم الله خيرا في أكثر من ذلك لَتَفضّل علينا ببيانه"[2].

2 ـ وقال في موضع القرية التي كانت حاضرة البحر "والقرآن لم يعيّن المكان ولا الزمان، والعبرة المقصودة لا تتوقف على تعيين هذه الجزئيات، فالحجة فيما ذُكر قائمة على بني إسرائيل، ومبيّنة أن مجاحدتهم ومعاندتهم للنبي ﷺ ليست بِدْعا من أمرهم"[3].

---

[1]. أشار إلى ذلك الآلوسي في تفسيره فقال "وكذا اختلفوا في أصحاب الأخدود لذلك فحكي فيه ما يزيد على عشرة أقوال منها أنهم حبشة، ومنها أنهم من النبط وروي عن عكرمة، ومنها أنهم من بني إسرائيل وروي عن ابن عباس"، ج 30/ ص 89.

[2]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 362.

[3]. المرجع نفسه، ج 4/ ص 196، سبقت الإشارة إلى الخلاف في تعيينهم.

فالعبرة هي بيان أن ما يقوم به اليهود من جحد نبوة النبي ﷺ ومعاندتهم له إنما هم يَجرون فيه على سلف سابق وعهد قديم لهم، فهذه العبرة لا تحتاج في تحقيقها إلى الاعتناء بتعيين القرية، أو تحديد الزمن الذي كانوا فيه، بل ربما أدّت محاولة التعيين إلى الاختلاف في الروايات، الأمر الذي يصرف عن العظة من القصة.

3 ـ وتأكيدا على أن تعيين القصص قد يَصْرف عن العظة من القصة، يقول محمد عبده في قصة المارّ على القرية الخاوية أن القرآن "قد اقتصر على الوصف الذي به تقوم الحجة ـ أي كونها خاوية على عروشها ـ، حتى لا يشغل القارئ أو السامع عنها شاغل"[1].

4 ـ وعن نوع الحجر الذي أُمر موسى عليه السلام بضربه استسقاءً لقومه، يقول المراغي مستشهدا بقول الحسن "قال الحسن: لم يكن حجرا معيّنا، بل أيّ حجر ضربه انفجر من الماء، وهذا أظهر في حجة موسى رضي الله عنهم، وأدلّ على قدرة الله تعالى"[2].

5 ـ ومن هذا الإبهام في تعيين مكان الكهف الذي آوى إليه الفتية، يقول المراغي في ذلك "وللمفسرين في تعيين مكان الكهف أقوال...ولم يقم إلى الآن الدليل على شيء من ذلك، ولو كان لنا في معرفة ذلك فائدة دينية لَأرشدنا الله إليه"[3].

تعيين لبعض المبهمات:

ومع ذلك، فإنا نجد عند أقطاب المدرسة تعيينا لبعض المبهمات الواردة في بعض القصص، من ذلك:

1 ـ في قوله تعالى: ﴿ فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى ﴾ مريم: ٢٤ ، للمفسرين أقوال في تحديده[1]، وقد مال المراغي إلى أن المنادِي هو عيسى عليه السلام كما قال الحسن[2].

---

(1) . تفسير المنار، ج 3/ ص 49.

(2) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 121.

(3) . المرجع نفسه، ج 15/ ص 127.

2 ـ ومن ذلك، تحديد القرية التي جعلها الله تعالى مثلا في سورة يس، فقد ذهب المراغي إلى أنها أنطاكية[3]، وإليه ذهب صاحب "**التفسير المفسر**"[4]، ولعل الحامل لهما على ذلك هو تعريف القرية الدال على كونها معروفة ومعهودة في الخطاب، فضلا عن كون ذلك رأي الجمهور.

3 ـ وفي القصة ذاتها يرى صاحب "**المصحف المفسر**" أن الرسولَيْن اللذيْن أرسلهما الله تعالى إلى القرية هما: "يوحنا وبولس، وثالثهم هو شمعون، أمّا الرجل الذي جاء من أقصا المدينة فهو حبيب النجار"[5].

المطلب الثالث: تحليل منظور المدرسة العقلية إلى المبهمات في القصص

1 . ما يمكن ملاحظته من تعاطي المدرسة العقلية مع ما جاء مبهما من القصص في القرآن هو تأكيدهم المستمرّ أن ما جاء في القرآن كافٍ لتحقيق العبرة من القصة، فلا حاجة تدعو إلى محاولة تعيين هذه المبهمات، وهو أمر يتّسق مع منهجهم العام في التفسير، والذي من أُسُسه الوقوف عند ظاهر الآيات إلا لسببٍ، ويلائم مَنزعهم الدائم إلى سدّ الباب أمام الإسرائيليات وما فيها من أساطير أن تجد مكانا لها في القصص القرآني.

2 ـ من خلال ما ذكرنا من نصوص ـ ونصوصٍ أخرى أعرضنا عن ذِكرها ـ يمكن لمس نوعٍ من النقد واللوم من المدرسة العقلية للمفسّرين الذين حاولوا تعيين المبهمات، فهم

---

(1) . جاء في تفسير ابن عطية "واختلفوا، فقال بعضهم: المراد عيسى، وقالت فرقة: المراد جبريل المحاور لها قبل"، ص 1224.

(2) . تفسير المراغي، ج 16/ ص 45.

(3) . المرجع نفسه، ج 22/ ص 150.

(4) . المصحف المفسر، ص 582.

(5) . المرجع نفسه، ص 583.

ـ رجال المدرسة العقلية ـ يَرَون أن ما جاء في القرآن كافٍ لبيان العبرة، فلا يُقبل من المفسّر أن يترك الظاهر المبهَم، ويبحث عن تعيينه مستعينا بروايات قد تكون إسرائيلية أو موضوعة.

والواقع أن هذا النقد له ما يسوّغه، ليس عند المفسرين أنفسهم، بل حتى في الكتب التي عُنيت بالمبهمات، فقد أورد أصحابها كثيرا من الروايات الموضوعة والإسرائيليات المكذوبة، "وإذا كان مَرَدّ تعيين المبهمات إلى النقل المحض، فالمفترض أن يكون النقل صحيحا، لكن لمّا لم يلتزم المصنفون في المبهمات بهذا القيد، تسلّل إلى بعض تعيين المبهم ما لا يصحّ من الأخبار، وما لا يُقبَل من الآثار"[1].

ولبيان ذلك، سنقتصر على مثالَين:

الأول: ما جاء في كتاب "**التكملة والإتمام**" من أمور لا تدخل في موضوع الكتاب، بل لا حاجة إليها ولا دليل لها، مثل استطراده في ذكر الأقوال في نوع الشجرة المحرمة على آدم عليه السلام، والسببِ في تحريمها عليه، يقول رحمه الله "والشجرة التي نُهي عنها، قبل: هي الكرم، ومَن قال بهذا يقول الخمر منها، ولذلك حُرّمَت.

ـ وقيل: هي السنبلة، ومَن قال بهذا يقول لمّا تاب إلى الله وتاب الله عليه، جُعلت غذاء لذريّته[2].

ـ ومنهم مَن يقول: هي شجرة التين، ولذلك تُعبَّر في الرؤيا بالندامة لأكلها، لأجل ندم آدم عليه السلام على أكلها"[3].

وكذلك ذِكره الأقوال في أول مَن سجد من الملائكة[4].

---

(1) . المصنفات في المبهمات، ص 203.

(2) . لا أدري بأيّ وجه تكون السنبلة شجرة؟

(3) . التكملة والإتمام، ص 10.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

الثاني: ما ورد في كتاب "**مفحمات الأقران**" من روايات مغلوطة، ومبالغات لا يمكن حملها إلا على الكذب[1].

فالإغراب والتكلّف في طلب تعيين المبهمات قد حمل بعض المؤلّفين والمفسرين أن يستعينوا بروايات غريبة وأقوال مكذوبة، وهذا يجعل تشديد أقطاب المدرسة العقلية على ضرورة الاكتفاء بما جاء في القرآن وعدم تطلّب تعيين المبهمات الواردة فيه أمرٌ له جانب كبير من الصواب.

وقد قلنا: جانب من الصواب، لا أنه الصواب كله في المسألة، لأنه قد سبق أن ذكرنا أهمية علم المبهمات، وحرص السلف على بيانها، وطلب تعيينها.

وبين هذه العوامل الثلاثة ـ حرص السلف على المبهمات، وصنيع المفسرين والمؤلّفين في المبهمات وموقف المدرسة العقلية منها ـ فإنّا نخرج بموقف نراه أوفقَ بينها، وهو أن طلب تعيين المبهمات أمر محمود في نفسه، لأنه بيان لِما جاء في القرآن، لكن الإشكال كان في صنيع بعض المفسرين والمصنّفين في المبهمات الذين استعانوا بالروايات الموضوعة والإسرائيليات الكاذبة، فإذا كان تعيين المبهم يتمّ عن طريق ما ثبتت روايته وصحّ إسناده، فلا يمكن رفضه أو عدم قبوله.

وبناء على هذا، فإن كان نقد المدرسة العقلية لصنيع العلماء في المبهمات منصَبًّا على أصل المسالة، ألا وهو طلب تعيين المبهمات في القرآن، فهذا نقد غير مسلَّم لهم.

أمّا إن كان النقد موجَّها إلى تطبيقات بعض المفسرين واجتهاداتهم فهو أمر ممكن قبوله، وقد أوردنا نماذج عن إغراب بعض المؤلفين في هذا الباب.

3 ـ نلاحظ كذلك أن تناول المدرسة العقلية لموضوع المبهمات جاء ضمن إطار تفسيري بحت، ولم يلتفتوا إلى الجوانب الفنيّة التي فيه، فقد ذكرنا سابقا أن الإبهام له

[1] . السيوطي، مفحمات الأقران، ص 79.

أسباب، فلا بد من ذكر السبب الذي لأجله أبهم الله تعالى اسم شخص أو أبهم تعيين قرية أو موضع، وهو ما لم نجده في تناول لمدرسة العقلية وتأكيدها على الإبهام في القصص القرآني، بل كان شغلهم الشاغل هو النصَّ على عدم الحاجة لتعيين المبهمات سدّا لمنفذ دخول الإسرائيليات، في حين أن موضوع الإبهام له أثر كبير جدا في القصة.

فالقصة تقوم على عناصر، منها: الزمان والمكان والشخصيات والحوار والسرد والصراع...الخ، وبتأمّل هذه المقوّمات نجد أن الإبهام يؤثّر على ثلاثة ركائز منها، هي: الزمان والمكان والشخصيات.

فحين يقول الله تعالى: ﴿ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا ﴾ البقرة: ٢٥٩، فالقرآن أبهم ولم يحدّد، لا زمان هذا المرور، ولا مكانه، ولا حتى اسم المارّ وصفته.

وهذا له دلالة، بل دور، في إيصال العبرة، فليس الأمر كما ألحّ رجال المدرسة العقلية أن ما ذُكر في القصة كافٍ لإيصال العبرة، بل المقصود هو أن الإبهام وسيلة من وسائل تحقيق الموعظة والعبرة.

ويدعم هذا أن أهمّ سِمات القصة القرآنية هو الواقعية والصدق، وحين يبهم القرآن قصة من قصصه، فإنه يشير إلى النموذج الواقعي للقصة، وأن أحداث القصة هي مما يجري في واقع الناس ودنياهم اليومية، فلا حاجة للتعيين وتحديد الأسماء والأمكنة والأزمنة، يقول سيد قطب في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ﴾ يونس: ١٢، "فالإنسان هكذا حقا، حين يمسّه الضرّ، وتتعطّل فيه دفعة الحياة، يلتفت إلى الخلف، ويتذكر القوى الكبرى، ويلجأ عندئذ إليها، فإذا انكشف الضر عنه، وزالت عوائق الحياة، انطلقت الحيوية الدافعة في كيانه، وهاجت دواعي الحياة فيه، فلبى دعاءها المستجاب، ومرّ كأن لم ين بالأمس شيء"[1].

[1] . سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 217.

4 ـ بما أن التمثيل هو ركيزة من ركائز تعامل المدرسة العقلية الحديثة مع القصص القرآني، فإنه قد يَرِد على الخاطر تساؤل عن طبيعة العلاقة بين التمثيل وأسلوب القرآن في الإبهام.

فالنظرة الأولى تجعل من إبهام القصص وإغفال تعيين الأسماء والأمكنة والأزمنة هو المناسبَ للقول بالتمثيل، لأن المثل يَرد في الأصل غَفْلا عن التعيين، ولو بيَّنَت القصةُ الجزئيات والأزمنة والأمكنة لَخرجَت عن أن تكون تصويرا وتمثيلا يصلح لكل زمان ومكان، ولَأصبحَت هذه الجزئيات تأريخات لحوادث، وتحديدا لشخصيات، فالتمثيل في القصص القرآني يقتضي الإبهام، والتعيين معناه التأريخ، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن الإبهام كأسلوبٍ ينافي جعل القصة تمثيلا، لا قصة واقعة، لأن القول بإبهام قصةٍ ما يعني أنها قد وقعت فعلا، وإنما المبهَم منها هو جزئيات وتفصيلات لا أثر لها في العبرة من القصة، فهي ليست مَثَلا لم يحدث قد جيء به فقط لتقريب المعنى، بل هي قصة قد حدثَت فعلا، وإن كنّا لم نقف على تحديد جزئياتها.

مثال على ذلك: في قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، مرّ معنا أن الإمام محمد عبده يَراها مَثَلا مستشهِدا بقول عطاء فيها، ثم يقول عنها "إن القرآن قد أطلق القول فيهم ولم يعيّن عددهم ولا بلدهم"[1].

فلو قلنا ـ جَرْيا على قول الإمام ـ إن القصة واردة للتمثيل فقط لا للتاريخ، فهذا يعني عدم وقوعها، في حين لو قلنا بالإبهام في القصة، فهذا يعني أن القصة قد حدثَت فعلا، فبين القول بالتمثيل وأسلوب الإبهام تعارض أو عدم توافق.

ونخلُص من هذا إلى القول إن ما أخبر الله تعالى به وإن كان مبهم الجزئيات، إلا أن القدر المذكور من القصة قد وقع فعلا، وهو الحقّ الثابت الذي لا مَحيد عنه، والقول بالتمثيل

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 667.

ينافي هذه الحقيقة، ويجعل من قصص القرآن حوادث متخيَّلة، لم يكن لها قط وجود ولا حدوث.

المبحث الثاني: الأسلوب التاريخي المتميّز

تحدّثنا سابقا عن نظرة المدرسة العقلية الحديثة إلى أسلوب الإبهام الذي يسلكه القرآن في عرض القصص، وهو أسلوب يناسب ما يُسمّى "**القصص الواقعي**"، أي الذي يعتمد على أحداث وشخصيات تُنتزَع من واقع الناس ودنياهم، وبيّنا حِرْص المدرسة العقلية عليه، لأنه مناسب جدا لتحقيق العبرة من القصة دون خوضٍ في تفصيلات وجزئيات.

أمّا هذا النوع من القصص فهو يقابل "**القصص التاريخي**" الذي يستخدم وقائع تاريخية، وشخصيات كان لها حضور ودور في عجلة التاريخ، ويوظِّفها في عرض قصصٍ تحمل في طيّاتها عظات ومَعان.

وبما أن رجال المدرسة العقلية الحديثة قد حرصوا على التأكيد على أسلوب الإبهام لأنه يوافق مذهبهم في القصص من حيث القول بالتمثيل وسدّ الباب أمام الإسرائيليات، فما هو موقفهم من القصص التي بُنيَت على شخصيات وأحداث تاريخية؟.

المطلب الأول: تميُّز الأسلوب التاريخي في القصص القرآني

عرض القرآن كثيرا من الشخصيات والأحداث التاريخية، وفصّل وأجمل، وكرّر ذكر بعضها في أكثر من موضع، لكنه ـ أي القرآن ـ قد خالف النمطَ المعتاد في كتب التاريخ والكتب المقدسة التي سبقت نزوله، فقد كانت تلك الكتب التاريخية تُعنى بجزئيات الوقائع وتفاصيل الأحداث، ومحاولة تقييد الحدث بزمن حدوثه، وتأريخ وقت وقوعه، والواقع أن هذا هو المفهوم الاصطلاحي لعلم التاريخ[1]، إذ هو تعيين زمن الحدث، فالزمن عنصر أساس في تدوين التاريخ وتقييده.

---

[1] . فقد عرّفه السخاوي بقوله "التعريف بالوقت الذي تُضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالم واستقبالهم، ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة، من ظهور ملمّة، وتجديد فرض، وخليفة ووزير، وغزوة،

فالقرآن قد خالف تلك الكتب من حيث أن مقصوده ليس التقييد التاريخي للأحداث، بل القصد هو خدمة الغرض الديني من خلال عرض قصص يكون التاريخ عنصره الخام ومادته الأولية، فالاختلاف الجوهري الأول بين القرآن وكتب التاريخ هو في قصد كلٍّ منهما من تناول التاريخ، فكتب التاريخ وُضعت أساسا لتقييد الحوادث وضبطها، أمّا القرآن فيستخدمها إيصالا للعبرة وللعظة، "فلن نجد في القرآن سردا تاريخيا مفصَّلا للقصة، ولا عرْضا شاملا لكلّ أحداثها ومواقف أشخاصها، والباحثون عن هذه التفاصيل لن يجدوها في القرآن"[1]، فالقرآن يخالف كتبَ التاريخ، بل يمتاز عنها بأسلوبه المؤثِّر في عرض الأحداث، وهو ما يؤكّده صاحب كتاب "**سيكولوجية القصة في القرآن**" قائلا "ثم إن القرآن، وإنْ لم يلتزم فيما انتقى من أخبار التاريخ قواعدَ تدوينه وعرضه، كذِكر زمان الواقعة ومكانها وترتيبها الزمني، فقد صاغها في أسلوب إنشائي مؤثّر"[2].

وما نلاحظه هو قوله "فيما انتقى من أخبار"، إشارة إلى أسلوب الانتقاء الذي يعتمده القرآن، سواء أكان ذلك انتقاءً في القصص، باختيار القصة التي تناسب الغرض الديني وسياق السورة التي تَرِد فيها، أم كان ذلك انتقاءً في الأحداث نفسها، بذكر ما يؤدّي الغرضَ ويجسّد العبرةَ، والإعراض عمّا سِواه من جزئيات وتفصيلات.

ـ الانتقائية في اختيار الأحداث:

=وملحمة، وحرب، وفتح بلد، وانتزاعه من متغلّب عليه، وانتقال دولة، وربما يتوسّع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ومقدّماتها". السخاوي، محمد بن عبد الرحمان بن محمد شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة: صالح العلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1407هـ/ 1986م، ص 18.

[1] . عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص 40.

[2] . سيكولوجية القصة في القرآن، ص 183.

نقطة أخرى يفترق فيها القرآن عن الكتب التاريخية بخلاف القصدية، ألا وهي الانتقائية في الأحداث، وعدم الإغراق في سرد الجزئيات، وهذا له تعلّقٌ بالنقطة السابقة من حيث القصد إلى خدمة الغرض الديني، فالقرآن ينتقي من الأحداث ما يخدم العظة ويقرّر العبرة، ولا يهتمّ بما سواهما من جزئيات، في حين أن تتبّع الجزئيات هو لبّ عمل المؤرّخ، وهو أيضا ديدن الكتب السماوية السابقة، "إن القرآن وإن لم يتوخّ فيما انتقى من أخبار التاريخ، قواعدَ تدوينه وعرضه، من ذكر زمان الواقعة ومكانها وترتيبها الزمني، فقد صاغها في أسلوب مؤثّر، حيث أن المعلومات التاريخية لم تكن مما رمى إليه القصص القرآني"[1].

وهذا الملمح الانتقائي في العرض القرآني للقصص وما فيها من أحداث تاريخية هو الذي يفسّر لنا أحد أسرار التكرار في القصص القرآني، فلو كان مقصود القرآن هو التأريخ للأحداث لَما احتاج إلى تكرارٍ أصلا، لأن عرض القصة في موضع واحد كان لِيكون كافيا، لكن بما أن القرآن يهدف إلى العظة والعبرة، فهو يكرر القصة تأكيدا لها ـ أي العبرة ـ، وينتقي في كل مرة ما يناسب السياق ويؤكّد الفكرة.

ـ مخالفة الترتيب الطبيعي للأحداث:

وذلك بتقديم ما حقّه التأخير، وتأخير ما حقّه التقديم، مثل قصة البقرة، فقد قدّم أمرَ موسى عليه السلام لبني إسرائيل بذبح بقرة، وأخّر السبب في هذا الطلب، وهو قتل نفس منهم[2]، يقول أبو السعود مفسّرا قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ﴾البقرة: ٧٢، "وهذا أول القصة كما يُنبئ عنه الضمير الراجع إلى البقرة، كأنه قيل: وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة فاضربوه ببعضها، وإنما غيّر الترتيبَ عند الحكاية لتكرير التوبيخ وتثنية التقريع، فإن كل واحد من قتل النفس المحرمة والاستهزاء برسول الله ﷺ

---

[1] . نور الدين دحماني، محاذير دراسة القصص، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الأول، ربيع الثاني، 1439 هـ/ ديسمبر 2017م، ص 49.

[2] . سنعرض لهذه القصة بتفصيل أكبر في ثنايا المبحث.

والافتيات على أمره وترك المسارعة إلى الامتثال به، جناية عظيمة حقيقة بأن تُنعى عليهم بحيالها، ولو حُكيت القصة على ترتيب الوقوع لما عُلم استقلال كلٍّ منها بما يخصّ بها من التوبيخ، وإنما حكى الأمرَ بالذبح عن موسى عليه السلام مع أنه من الله عز وجل كالأمر بالضرب، لما أن جناياتهم كانت بمراجعتهم إليه عليه السلام والافتيات على رأيه"[1]، فلو أن القصة جاءت على النمط المعتاد لَما بان لنا عنادهم ولجاجهم ومكابرتهم لأمر نبيهم عليه السلام.

وقد يتم ترتيب الأحداث وفق سَيْرها الطبيعي "إذا كان الزمن هو المحور الذي يربط الأحداث في تسلسلٍ وتتابع يُفْضيان إلى نتائج معيّنة"[2]، وذلك بسبب أن الزمن هو الذي يربط بين وقائع القصة، ومثاله قصة سيّدنا يوسف عليه السلام، حيث عُرِضَت الأحداث وِفْق تسلسلها الزمني الطبيعي، لأن المقصود هو عرض تطوّر الأحداث منذ رؤيا يوسف عليه السلام إلى أن يأتي تأويلها ويجعلُها الله تعالى حقا.

ومن هذا الباب كذلك حذف جزئيات من القصة لأنها لا تخدم الغرض المسوقة لأجله، مثل الحذف في قصة موسى عليه السلام في سورة القصص، فبعد أن قتل القبطي بعد أن استغاثه إسرائيلي من قومه، يقول تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَ فِي ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِي ٱسْتَنصَرَهُۥ يَسْتَصْرِخُهُۥ ۚ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰٓ إِنَّكَ لَغَوِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾ فَلَمَّآ أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِٱلَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِٱلْأَمْسِ ۖ إِن تُرِيدُ إِلَّآ أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ القصص: ١٨ - ١٩، ثم يحذف القرآن ما بعد ذلك من انتشار الخبر واجتماع القوم، ويذكر نتيجة ذلك من خلال مجيء رجل من أقصا المدينة محذِّرا موسى عليه السلام وناصحا إياه بالخروج من المدينة، يقول تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ القصص: ٢٠،

---

[1] . تفسير أبي السعود، ج 1/ ص 114.

[2] . سيكولوجية القصة في القرآن، ص 99.

يقول سيد قطب " فهنا فجوة في السياق بعد المشهد السابق. ثم إذا مشهد جديد. رجل يجيء إلى موسى من أقصى المدينة، يحذره ائتمار الملأ من قوم فرعون به، وينصح بالهرب من المدينة إبقاءً على حياته "[1].

ومنه كذلك ما ذكره القرآن من تبوّء يوسف عليه السلام السلطةَ على خزائن الأرض، في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ وَلَأَجْرُ ٱلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ يوسف: ٥٦ – ٥٧، فإن القرآن قد حذف مدة سبع سنوات هي المقدَّرة للخصب، وذكر مباشرة سنوات القحط التي ألجأت الناس إلى الذهاب إلى مصر للحصول على الكيل والميرة، وهو ما تجسّد في مجيء إخوة يوسف لكي يكتالوا منه، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ يوسف: ٥٨ ، يقول ابن عاشور في ذلك "طوى القرآن أخرة أمر امرأة العزيز، وحلولَ سنيّ الخصب والادخار، ثم اعتراءَ سني القحط لقلة جدوى ذلك كله في الغرض الذي نزلت السورة لأجله، وهو إظهار ما يلقاه الأنبياء من ذويهم، وكيف تكون لهم عاقبة النصر والحسنى، ولأنه معلومٌ حصوله، ولذلك انتقلت القصة إلى ما فيها من مصير إخوة يوسف عليه السلام في حاجة إلى نعمته، ومن جَمْع الله بينه وبين أخيه الذي يحبه، ثم بينه وبين أبويه، ثم مظاهر عفوه عن إخوته وصلته رحمَه، لأن لذلك كله أثرا في معرفة فضائله "[2].

ـ الصدق في الأخبار القرآنية:

[1] . سيد قطب، في ظلال القرآن، ج5/ ص 2685.

[2] . التحرير والتنوير، ج 13/ ص 11.

نقطة أخرى يخالف فيها القرآن التوراةَ والإنجيل، ألا وهي الصدق فيما أورده القرآن من شخصيات وأحداث، لأن "القصص التاريخي في القرآن، وإن لم يكن عرْضا تاريخيا بالمعنى المعروف، لكنه حجّة لا تقبل الطعن في إثبات ما قصّ من وقائع تاريخية"[1].

بخلاف ما ورد في التوراة والإنجيل من مغالطات وقف عليها كثير من الباحثين الغربيين أنفسهم، من ذلك الدراسة النقدية التي قام بها إسرائيل فنكلشتاين ونيل إشر سيليرمان، المعنونة بـ"**التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشافات علم الآثار**"[2].

وهذا محلّ إجماع بين المسلمين، الذين يؤكّدون على صدق أخبار القرآن وما جاء به في قصصه من وقائع وأحداث، لكن لا بدّ من التنبيه إلى أن الصدق، وإن كان سِمة لازمة في القصص القرآني، إلا أنه تمظهُرَه يختلف حسب نوع القصص، لأن القصص القرآني ينقسم إلى قصص تاريخي، وقصص واقعي، وتجَلّي الصدق سيختلف حتْما تبعا لاختلاف هذيْن النوعين:

أولا: الصدق في القصص التاريخي

وذلك بالنظر إلى القصص باعتباره أخبارا تاريخية، وهو منحى جمهور الدارسين للقصص القرآني، وتأكيدهم المستمرّ والمتوطِئ أن القصص في القرآن هو أخبار صدقٍ وحقّ، ليس في التاريخ ما هو أوثق منها، وهم بذلك ينطلقون من أصل كلمة "**القصص**"،

---

[1] . سعيد عطيّة علي مطاوع، الإعجاز القصصي في القرآن، ص 49.

[2] . ومن المسلمين راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم 1/ 138 وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1416هـ 1996م، وأيضا إظهار الحق، ج 1/ ص 186 وما بعدها، ومواضع متفرقة من الكتاب، تحقيق د. محمد ملكاوي، طبع الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1: 1410 هـ.

ألا وهو تتبّع الخبر، وبناء عليه توارَدَت التعريفات الاصطلاحية للقصة القرآنية بأنها أخبار جاءت في القرآن.

بل إن هنالك مَن لاحَظ أن القرآن يستخدم لفظ النبأ "في الأحداث الماضية من زمن بعيد، قال تعالى: ﴿ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴿٢١﴾ ﴾ ص: ٢١ ، ﴿ نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّ ﴾ الكهف: ١٣ ، أمّا الخبر والأخبار فقد استُعمل في الكشف عن الوقائع حديثة العهد، قال تعالى: ﴿ وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ ﴿٣١﴾ ﴾ محمد: ٣١[1].

وبناء على هذا، فقد جعله الدكتور زغلول النجار وجها من وجوه إعجاز القرآن الكريم، وإن كان قد فرّق بين أنباء القرآن وأخباره وتعلُّق الإعجاز بكلٍّ منهما، فقال "

أولا: الإعجاز الإنبائي

ويشمل الإخبار بالعديد من الأحداث والحقائق الغيبية غيبة مطلَقة، ومن الوقائع التي تمّت فيها قبل التاريخ، أي قبل عشرة آلاف سنة، كما يشمل الإنباء بأحداثٍ قبل وقوعها، وجاء وقوعها مطابِقا لإنباء القرآن الكريم بها"[2]، فصدق القرآن هو صدق فيما أخبر به من أخبار غائبة حدثت قبل التاريخ، أو أخبار لم تكن قد وقعت بعد، وجاءت الأحداث مطابقة لإخبار القرآن بها.

ثانيا: الإعجاز التاريخي:

---

[1] . فاروق محمد عبد الرحمان، القصص القرآني ودفع ما أُثير حوله من شبهات، حولية كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، العدد الثالث والثلاثون، عام 1435 هـ/ 2014م، ص 17، وبتأمّل هذين الاستعمالين يمكن فهم العلّة في اختلاف التعبير؛ لأن النبأ هو الخبر الثابت الذي لا يقبل شكّا، فلا بدّ من استخدامه مع القصص الغابر الذي يدخله احتمال الكذب والتشكيك غالبا، أما الأحداث الواقعة فيكفي فيها الإخبار، لأنها معلومة لدى المخاطَبين وقت النزول.

[2] . زغلول النجار، من آيات الإعجاز الإنبائي والتاريخي في القرآن الكريم، دار المعرفة، لبنان، ط1: 1434 هـ/ 2013م، ص 22.

ويتعلّق بالأحداث التي تعلّقت بشخصيات الأنبياء وأممهم، والصالحين والطالحين من السابقين، "ويتّضح وجه الإعجاز هنا بمقارنة القصص القرآني مع ما جاء في التراث الإنساني الموجود بأيدي الناس اليوم، ومع ما أثبتَتْه الكشوف الأثرية والتاريخية المعتمَدة"[1]، فصدق القصص القرآني نابع من صدق الأصل، وما له من ميزات، أهمّها: حفظه من الضياع، وسلامته من التناقض بين أخباره، وعدم وقوف الطاعنين على خطأ واحد في أخباره، وإلا لَتَداعَوا بذلك ولَأعلنوا به.

ثانيا: الصدق في القصص الواقعي

وذلك حين ننظر إلى القصة القرآنية من جانبها الفنّي، فإن الصدق فيها يتجلّى من خلال صدق النماذج التي يعرضها القرآن، وكَونها أمثلة حيّة من واقع الناس ودنياهم، "وأن القرآن لم يقتصر على عرض لوحات مجرّدة لماضي الإنسانية في صراع قِوى الخير وقوى الشرّ، وإنما كان يهدف إلى بعث المثال من التاريخ"[2].

فعرْض القرآن للأحداث التاريخية هو لبيان الأمور المشتركة بين بني البشر، من حيث النوازع والدوافع والصراعات، لأن "قرب الحادثة أو بعدها في الزمان والمكان لا يؤثّر فيما تحمل من عِبَر ما دامت تلك الحوادث نابعة من غرائز الإنسان، مرتبطة بما في كيانه من نوازع الاستقامة والانحراف، قائمة على طريق الانسانية التي لا تتغيّر في جوهرها بتغيّر الأجيال"[3]، فالمراد من القصص هو إظهار الجوانب المختلفة للإنسان ونوازعه وما يحرّكه وما يخيفه، وذلك بتعدّد النماذج بين الغني والفقير، والحاكم والمستضعف، والعالم والقائد...الخ.

---

[1] . من آيات الإعجاز الإنبائي والتاريخي في القرآن الكريم، ص 22.

[2] . الإعجاز القصصي في القرآن، ص 50.

[3] . سيكولوجية القصة في القرآن، ص 184.

وما كان للعظة والعبرة أن تتحقّق فعلا لو لم تكن القصة منتزَعة من واقع الناس، أمّا إذا كانت مجرّد شخصيات خارقة للعادة أو متوهَّمة، فهذا لا يُحدِث أثرا ولا يوصِل عبرة.

بل إن من الباحثين مَن يجعل هذه الخصائص مميّزاتٍ يختلف بها القرآن عن الكتب المقدّسة الأخرى، فيقول "إن ما يَطويه القرآن في قصصه من مراحل، وما يُعْرِض عنه من جزئيات، وما يتركه من فجوات، هو أخصّ ما يمتاز به منهجه القصصي الذي يختلف عن منهج التوراة والإنجيل، فقد عُنيَت التوراة ـ كما تدلّ على ذلك فاتحتها ـ بتدوين التاريخ، وكان أول سِفر من أسفارها في تاريخ الخلق منذ بدء الخليقة إلى موت يوسف عليه السلام، وكذلك جاءت الأناجيل الرسمية (لوقا يوحنا متى مرقس) تُؤْذِن فواتحها بأن الغرض منها تدوين تاريخ المسيح عليه السلام، وذلك مما شاهدوا من أفعاله، وسمعوا من أقواله، وعرفوا من سيرته، أمّا فاتحة القرآن فقد أشارت إلى أن القصد منه الهداية إلى دين قويم، والإرشاد إلى صراطه المستقيم"[1]، فالقصد من القصص هو الهداية، كما هو الشأن في القرآن كلّه.

وفي هذا يقول القاسمي "ثم اعلم أن قصص القرآن الكريم لا يراد بها سرد تاريخ الأمم أو الأشخاص، وإنما هي عبرة للناس، ولذلك لا تذكر الوقائع والحوادث بالترتيب ولا تُستقصى، فيُذكَر منها الطمّ والرمّ، ويُؤتى فيها بالجرّة وأُذن الجرة، كما في بعض الكتب، التي تسميها الملل الأخرى مقدَّسة"[2].

فلو أردنا أن نُجمِل الكلام السابق لقلنا إن الرابط الذي يجمع هذا كله هو ما نصّ عليه سيد قطب رحمه الله حول خضوع القصة للغرض الديني، فهذا الغرض أو العبرة من القصة هي التي تجعلنا نفهم لماذا ذكَر القرآن شخصيّات بشكل متكرّر، ولم يذكر بعضها إلا لَمَما أو عَرَضا، ولماذا ذكَر أحداثا وفصّلها، في حين أعرض عن أحداث أخرى؟، هذا فضلا

---

(1) . المرجع السابق، ص 100.

(2) . القاسمي، محاسن التأويل، ج 1/ ص 114.

عن تفسير الغرض الديني لمجيء الأحداث في القصة على ترتيب معيّن قد يخالف الترتيب العادي للقصة[1].

المطلب الثاني: المدرسة العقلية والقصص التاريخي في القرآن

بما أن القرآن عمَدَ إلى الأسلوب التاريخي، فما هو تعامل المدرسة العقلية معه؟، خصوصا وهم الذين شدّدوا على ضرورة الوقوف عند ما أبهمه القرآن دون تزيّد.

1 ـ أهميّة علم التاريخ عند رجال المدرسة العقلية

يؤكّد رجال المدرسة العقلية في غير ما موضع على قيمة التاريخ وأهميّته كعِلم إنساني، يقدّم لنا قدرة شرح للأحداث الماضية، وليس أدلّ على ذلك من الأمر الإلهي المتكرّر للمؤمن أن يسير في الأرض للتعرّف على أخبار الأمم السالفة، للوقوف على سنة الله تعالى فيهم.

وفي هذا يقول الإمام محمد عبده "فإذا امتثَلْنا الأمر والإرشاد، وهو قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ الأنعام: ٩٠، ونظَرْنا في أحوال الأمم السالفة، وأسباب عِلمهم وجهلهم، وقوّتهم وضعفهم، وعزّهم وذلّهم، وغير ذلك ممّا يَعرِض للأمم، كان لهذا النظر أثر في نفوسنا يَحْمِلنا على حسن الأسوة والاقتداء بأخبار تلك الأمم فيما كان سبب السعادة والتمكين في الأرض، واجتناب ما كان سبب الشقاوة أو الهلاك والدمار"[2]، فالمؤمن يتأمّل أخبار السابقين لِيتّعِظ ويعتبر، ويقف على أسباب رقيّهم وعوامل انحدارهم، وهذا ما يجَلّي قيمة التاريخ كعلم يقدّم لنا مخزونا من التجارب الإنسانية التي يحتاجها الإنسان والمجتمع على حدٍّ سواء.

---

[1] . لمزيد فليراجَع: التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 155 وما بعدها.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 44.

ونظرا لأهميّته وقيمته، فإن القرآن قد حثّ عليه وأرشد المؤمنين إليه، "فهو ـ أي القرآن ـ ينادي بأن معرفة أحوال البشر من أهمّ ما يدعو إليه هذا الدين "[1].

بل قد جعله الإمام محمد عبده أحد أسباب رقيّ الغرب وتقدّمه، فقال "فالتاريخ هو المرشد الأكبر للأمم العزيزة إلى ما هي فيه من سَعة العمران وعزّة السلطان "[2].

لهذا امتثل المسلمون إلى هذا التوجيه الإلهي، واهتمّوا بضبط الوقائع وتواريخ الأحداث، "ومُرشدهم الأول للعناية بالتاريخ ومعرفة سنن الله في الأمم هو القرآن الكريم "[3].

وقد امتثل السلمون الأوائل بهذا التوجيه الإلهي، وحرصوا على التاريخ، يقول محمد عبده "كان سلفنا ـ رضي الله تعالى عنهم ـ يضبطون أحوال مَن كان قبلهم من أمور الدين والدنيا بكل اعتناء ودقّة "[4].

ويقابل الأستاذ الإمام بين موقف المسلمين الأوائل من التاريخ وحِرْصهم عليه، وموقف معاصريه من المسلمين الذين يُعرِضون عن هداية التاريخ، بل ويعادونه ويحاربون أهله، كما بين الإمام محمد عبده قائلا "وتأخذه ـ العاقل ـ الدهشة والحيرة إذا سمع أن كثيرا من رجال الدين من أمّةٍ هذا كتابها يعادون التاريخ باسم الدين، ويَرغبون عنه، ويقولون إنه لا حاجة إليه ولا فائدة له "[5].

وإذا كان المسلمون الأوائل قد اهتَدَوا إلى قيمة التاريخ بسبب توجيه القرآن لهم، فإن المتأخِّرين منهم قد أعرضوا عن التاريخ بسبب بُعْدِهم عن القرآن، وهو ما يوضّحه الإمام

---

[1] . المرجع السابق، ج 4/ ص 44.

[2] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 171.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها، بتصرّف.

[4] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[5] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 44.

محمد عبده بالقول "فلما صار الدين يُؤخَذ من غير الكتاب والسنة أُهمل التاريخ، بل صار ممقوتا عند أكثر المشتغلين بعلم الدين، فإن وُجد مَن يلتفت إليه فإنما يكون مُتَّبِعا في ذلك سنّة قوم آخرين "[1].

2. نفي النمط التاريخي في القصص القرآني:

رغم تأكيد رجال المدرسة العقلية على أهميّة التاريخ كعلم، إلا أنهم كانوا حريصين جدا على نفي الطابع التاريخي عن القصص القرآني، وأن القرآن له أسلوبه الخاصّ في عَرْض القصص بعيدا عن المعتاد في كتب التاريخ السابقة.

ويتجلّى التميّز القرآني عن كتب التاريخ من خلال نقطتين:

- الإعراض عن الجزئيات، والتركيز على العبرة والعظة من القصة.

- عدم التزام الترتيب المعتاد للأحداث.

أولا: الإعراض عن الجزئيات

وهي نقطة محورية في تناول المدرسة العقلية لموضوع القصص، وهو قريب من مفهوم الإبهام الذي مرّ معنا.

يقول محمد عبده عن ذلك "وليس القرآن تاريخا ولا قصصا، وإنما هو هداية وموعظة، فلا يَذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها، ولا لأجل التفكّه بها أو الإحاطة بتفصيلها، وإنما يَذكر ما يذكره لأجل العبرة وبيان سنن الاجتماع "[2].

ويقول في موضع آخر "فيكتفي - القرآن - من القصة بموضع العبرة، ومَحَلّ الفائدة، ولا يأتي بها مفصَّلة بجزئياتها التي لا تزيد في العبرة، بل ربّما تشغل عنها"[3]، وهذه الجزئيات

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 171.

(2) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 677.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 678.

التي يهتمّ بها المؤرِّخون عادة نجد في القرآن إعراضا عنها إلا بمقدار ما يحقّق العبرة، وذلك "لِكَوْن التاريخ غير مقصود له ـ أي القرآن ـ، لأن مَسائله ـ التاريخ ـ من حيث هي تاريخ ليست من مهمّات الدين، من حيث هو دين، وإنما يَنظر الدينُ من التاريخ إلى وجه العبرة لا غير"[1].

1 ـ ويمَثِّل الإمام محمد عبده للفارق بين عَرْض القرآن للقصص، وما جاء في التوراة بقصة خلق حواء من آدم، كما جاءت في التوراة[2] "فأوقع الربُّ الإله سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما، وبنى الربُّ الإله الضلعَ التي أخذها من آدم امرأةً وأحضرها إلى آدم، فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي، ولحم من لحمي، هذه تُدعى امرأة، لأنها من امرئ أُخذَت".

فالتوراة أوردت القصة باعتبارها حكاية تاريخية، في حين أغفل القرآن الجزئيات، وركّز على العبرة من القصة، "فإن القصة لم تَرِد في القرآن كما وردت في التوراة التي في أيدي أهل الكتاب حكاية تاريخية"[3].

وأهمّ الفوارق هو عدم ذِكْر القرآن للمكان والزمان في قوله: ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ النساء: ١، في حين أن اعتناء التوراة بذكر الزمان والمكان هو الذي أدّى بكثير من الباحثين إلى التكذيب بالتوراة ككلّ، لأن الأدلة والحقائق التاريخية أثبتت أخطاء في العَرض التوراتي للقصة، "فقام فريق من أهل الكتاب يركب التعاسيف في التأويل، وفريق يكفر بالكتاب وبالتنزيل"[4].

---

[1] . المرجع السابق، ج 4/ ص 143.

[2] . سفر التكوين، الإصحاح الثاني.

[3] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 143.

[4] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وهو ما يؤكّده المراغي قائلا "والتاريخ الذي سيق في القرآن لم يُذكَر على أنه قصص وأخبار للأمم أو البلاد أو لمعرفة أحوالها، بل سيق للعِبَر تتجلّى في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم"[1].

2 ـ وفي قصة نوح عليه السلام، وهل عمّ طوفانه جميع الأرض أم لا؟، يذكر المراغي أنه لا يوجد نصّ، ولا دليل قاطع على شموله جميع الأرض، بل اختصّ فقط بإغراق قوم نوح فقط.

يقول رحمه الله "لا يقتضي أن يكون عامّا للأرض، إذ لا دليل على أنهم كانوا يملئون الأرض، وكذا وجود الأصداف والحيوانات البحرية في قُنن الجبال[2] لا يدلّ على أنها من أثر ذلك الطوفان...ولمّا كانت هذه المسألة التاريخية ليست من مقاصد الدين لم يبيِّنْها بنصّ قطعي"[3]، فالشاهد أن القرآن لم يذكر نصّا حول شمول طوفان نوح، لأنه ليس هو المقصود بالعبرة من القصة.

لهذا يَخلُص الإمام محمد عبده إلى نتيجة مفادها "أن محاولة جعل قصص القرآن ككتب التاريخ بإدخال ما يَرْوون فيها على أنه بيان لها هي مخالَفَة لسنّته، وصَرْفٌ للقلوب عن موعظته، وإضاعةٌ لمقصوده وحكمته"[4].

ثانيا: عدم الالتزام بالترتيب التاريخي لأحداث القصة

---

[1] . تفسير المراغي، ج 1/ ص 85

[2] . جاء في لسان العرب ما يأتي "وقُنّة الجبل وقُلّته: أعلاه، والجمع: قُنن وقُلل". لسان العرب، حرف النون، فصل القاف، مادة قنن، ص349.

[3] . تفسير المراغي، ج 12/ ص 45.

[4] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 678.

أحد أهمّ الفوارق التي يتميّز بها القرآن عن كتب التاريخ هو مخالفته الترتيبَ الطبيعي للأحداث، وعدم الاهتمام به، بل يتمّ عَرْض أحداث القصة وِفق الترتيب المناسب الذي يؤدّي إلى العبرة والعظة.

وفي هذا يقول المراغي "والكتاب الكريم لا يراعي ترتيب المؤرِّخين في تنسيق الكلام على حسب الوقائع، وإنما ينسّق الكلام على الطريق الذي يستثير اللبَّ، ويأخذ بمجامع القلب، ويستوحي شغف السامع بما يدور حوله الحديث"[1].

وأشهر الأمثلة على ذلك قصة البقرة التي قال عنها الأستاذ الإمام محمد عبده "جاءت هذه الآيات[2] على أسلوب القرآن الخاصّ الذي لم يُسبَق إليه، ولم يُلحَق فيه، فهو في هذه القصص لم يلتزم ترتيب المؤرِّخين، ولا طريقة الكُتّاب في تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع حتى في القصة الواحدة، وإنما ينسّق الكلامَ فيه بأسلوبٍ يأخذ بمجامع القلوب، ويحرّك الفكر إلى النظر تحريكا، ويهزّ النفس للاعتبار هزًّا"[3].

ولو أردنا جعْل قصة البقرة من قبيل المعتاد لقلنا: إن بني إسرائيل قد وجدوا أحدَهم مقتولا، فتكلّموا في تحديد قاتله، ورفعوا أمرهم إلى موسى عليه السلام فطلب منهم بوحيٍّ من الله تعالى أن يذبحوا بقرة، فاستغربوا الطلب، ولجّوا في العناد، وطفقوا في كل مرّة يطلبون

---

[1] . تفسير المراغي، ج 1/ ص 136.

[2] الآيات من سورة البقرة، من الآية 67 إلى الآية 73: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ ۖ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ۖ وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَأْتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ﴾ البقرة: ٦٧ – ٧٣.

[3] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 198.

صفة جديدة من صفات البقرة، تنطّعا منهم وتشدّدا، ولمّا وجدوا البقرة وذبحوها وضربوا الميتَ ببعضٍ منها قام حيّا وأخبرهم مَن قاتِلُه.

لكِنّا نَجِد القرآن قد خالَف هذا الترتيب، وهو ما يوضّحه الإمام محمد عبده بالقول "فقد قدّم وسيلة الخلاص، وهي ذبح البقرة، ممّا يسحب السامعَ ويشوّقه إلى معرفة ما وراءها، حيث لم يسبق عهدٌ لسبب أمرِ موسى لقومه أن يذبحوا بقرة، فالمفاجأة بحكاية ما كان من ذلك الأمر والجدال الذي وقع فيه يثير الشوق في الأنفس إلى معرفة السبب، فتتوجَّه الفكرةُ بأجمعها إلى تلقّيه"[1].

إلا أن ما يثير الاستغراب أن يَعْرض رجال المدرسة لتأخير السبب في قصة البقرة، ثم يُعْرِضون عن بيان الحكمة وراء ذلك.

فمعلومٌ أن التقديم والتأخير كأسلوب عرض أو أسلوب بيان لا يكون إلا لسبب أو بيان معنى، وكذا الحال في التقديم والتأخير في أحداث القصة، لأن الابتداء بهذا الطلب من موسى عليه السلام ليس به مقصودا به مجرّد التشويق والتعجّب، وكذا الحال في تأخير سبب الطلب، وهو قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ البقرة: ٧٢، الذي قال فيه المراغي "إنه مُؤخَّرٌ لفظا، مُقدَّمٌ معنى، لأنه أول القصة"[2]، بل المراد إظهارُ تعنّت بني إسرائيل ومعاندتهم لموسى عليه السلام، وإرهاقه بكثرة السؤال والمراجعات، خاصّة وأن هذا هو سياق ورود القصة في السورة عموما، فالقرآن أخّر سبب الطلب لأنه غير مقصودٍ بيانه ولا الاهتمام به، بل الهدف هو إبراز طبيعة هؤلاء القوم الذين لم يمتثلوا للأمر إلا لمّا وجدوا بقرة تستوفي كل الصفات، قال الإمام محمد عبده " لمّا استوفى جميعَ المميّزات والشخصيات، ولم يَرَوا سبيلا إلى سؤال آخر: ﴿ قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 198.

[2] . تفسير المراغي، ج 1/ ص 138.

﴿وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١﴾ البقرة: ٧١، أي ما قاربوا أن يذبحوها إلا بعد أن انتهت أسئلتهم، وانقطع ما كان من تنطّعهم وتعنّتهم "[1].

وقد ألْمح الشيخ شلتوت لسبب التأخير لمّا قال رحمه الله "فقد أخّر فيها ـ قصة البقرة ـ سببَ ذلك الأمر، وقدّم الأمرَ بذبح البقرة في النظم القرآني على ذلك السبب إبراز من أول الأمر لموقف القوم من موسى، وأن من شأنهم العناد والمكابرة في كل شيء، حتى فيما يخصّ بحسْم النزاع والخلاف الذي يقع بينهم "[2].

ومن هذا المنطلق أجاب الأستاذ الإمام عن شبهة يوردها بعض المستشرقين حول مخالفة القرآن للترتيب التاريخي في سَوْقه بعض الأحداث، مثل إيراده لحادثة الاستسقاء، وضرب الحجر بعد التيه، والأمر بدخول القرية، ومعلومٌ أن الاستسقاء كان قبل ذلك، يقول رحمه الله "إن كثيرا من أعداء القرآن يأخذون عليه عدم الترتيب في القصص، ويقولون هنا إن الاستسقاء وضرب الحجر كان قبل التيه، وقبل الأمر بدخول تلك القرية، فذُكِر هنا بعد تلك الوقائع "[3].

واعتمادا على فكرة حرص القرآن على العبرة والعظة من القصة دون الترتيب التاريخي، أجاب رحمه الله عن هذه الشبهة، فقال "والجواب عن هذه الشبهة يُفهَم ممّا قلناه مرارا في قصص الأنبياء والأمم الواردة في القرآن، وهو أنه لم يُقصد بها التاريخ أو سرد الوقائع، مرتَّبة بحسب أزمنة وقوعها، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة ببيان النِّعم متّصلة بأسبابها لتُطْلَب بها، وبيان النقم بعللها، لِتُتَّقى من جهتها "[4].

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 200.

[2] . محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص 413.

[3] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 184.

[4] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وهذا يؤكّده أن القرآن في هذه السورة لم يقصد عرض قصة بني إسرائيل، بل أراد تعداد نِعَم الله تعالى عليهم، وكيف قابَلوها بالجحود والكفران والمعاندة، وعليه، فلا حاجة لترتيب زماني تاريخي للأحداث، "ومتى كان هذا هو الغرض من السياق، فالواجب أن يكون ترتيب الوقائع في الذكر على الوجه الذي يكون أبلغ في التذكير، وأَدْعى إلى التأثير"[1].

وفي طريقة أخرى لنفي النمط التاريخي في إيراد القرآن للقصص، نجد أن الإمام محمد عبده قد زعم أن أسلوب القرآن في عدم الترتيب هو الأصلح لكتابة التاريخ، وزعم نسبة هذه الفكرة إلى معاصريه من المؤرّخين، فيقول "إن الباحثين في التاريخ لهذا العهد قد رجعوا إلى هذا الأسلوب في التقديم والتأخير، وقالوا: ستأتي أيام يستحيل فيها ترتيب الحوادث والقصص بحسب تواريخها، لطول الزمن، وكثرة النقل، مع حاجة الناس إلى معرفة سير الماضين، وما كان لها من النتائج والآثار في حال الحاضرين"[2].

فامتداد الزمن وكثرة الحوادث تُحيل ـ حسبه ـ ترتيبها زمنيا، والأنسب ـ والحال هذه ـ هو اتّباع طريقة القرآن في عرض القصة، وذلك ب" أن ننظر في كل حادثة من حوادث الكون، كالثورات والحروب وغيرها، ويبيّن أسبابها ونتائجها، من غير تفصيل، ولا تحديدٍ لجزئيات الوقائع بالتاريخ، فإن ترتيب الوقائع هو من الزينة في وضع التأليف، فلا يتوقف عليها الاعتبار، بل ربما صدَّ عنها، بما يكلِّف الذهن من ملاحظته وحفظه"[3].

وواضح أن رغبة الأستاذ الإمام في تقرير أسلوب القرآن في القصة، واقتصاره على موضع العبرة والعظة جعلت منه يميل إلى هذا الرأي، رغم أنه لم يذكر مَن شايعه أو انتصر له من المؤرخين، بزعم أن أسلوب القرآن هو الذي يجب أن يُكتَب التاريخ على وفاقه

---

(1) . المرجع السابق، ج 4/ ص 184.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ونمطه، حتى إنه لَيزعم رحمه الله "أن هذا ضرب من ضروب الإصلاح العلمي، جاء به القرآن، وأيَّده سير الاجتماع في الإنسان"[1].

المطلب الثالث: تحليل تعامل المدرسة العقلية مع الأسلوب التاريخي للقرآن الكريم

1 ـ لا يختلف منظور رجال المدرسة العقلية للجانب التاريخي من القصة القرآنية عن منظور غيرهم من الباحثين، بل يمكن الادّعاء أن معالجة المدرسة العقلية هي التي أثّرَت على الباحثين الذين جاءوا بعدها.

2 ـ سبقت الإشارة إلى أسلوب الإبهام، وكيف أنه يقابل الأسلوب التاريخي في القصص، ويمكن القول إن الإبهام هو أسلوب قرآني بَحت، لا يكاد يُستعمَل في كتب القصص، أمّا الأسلوب التاريخي فهو أمر مشترَك مع مؤلّفات القصص والتاريخ الأخرى، لذلك نجد الباحثين قد نصّوا على فرادة الأسلوب القرآني، ولم يَدَّعوا انفراده وتوحّده في ذلك.

3 ـ نقطة حساسة جدا في منظور المدرسة العقلية إلى القصص، تتمثّل في كَون القصص القرآني جزءا من التاريخ كما تقدّم، ولذلك فإن التاريخ كعلم وكقدرة شرح يلقي بظلاله على القصص القرآني، ليس فقط من جهة الخلاف حول وقوع الأحداث التاريخية الواردة في القصص القرآني من عدمه، بل يتعدّى الأمر ذلك إلى تفسير التاريخ والإشكالات المحتفّة به.

وبما أن القصص هو جزء من التاريخ، فإنه ـ أي القصص ـ يخضع للتفسير القرآني للتاريخ، ونظرته الشاملة للحياة والتدافع والصراع وأسباب رقيّ الدول وانحطاطها، وعوامل نهوض الحضارات ونكوصها، لذلك يرى بعض الباحثين أن القرآن قد "اهتمّ بتفسير التاريخ، وليس بمجرّد التاريخ، فالمتأمّل في القرآن يجد أن مجرد التاريخ والأخبار لم

[1] . المرجع السابق، ج 4/ ص 184.

يكن من أولوياته ولا من غايته، وإنما تفسير التاريخ هو أهم ما تناوله ونبّه عليه من خلال آياته وقصصه وأخباره الكثيرة التي حَواها بين دفّتيه، فهو لم يكن تأريخا بقدر ما كان تفسيرا للتاريخ "[1].

فالقصص هو عَرْضٌ للمفهوم القرآني من خلال وقائع تاريخية، وليس تأريخا للأحداث، الأمر الذي يوجب على الدارس للقصص القرآني أن يضع في حسابه جانبَ الغيب وطلاقة القدرة الإلهية، وكَونها لا تخضع للقوانين والنواميس، "فواجب على المؤرّخ أو مفسر التاريخ ـ ما دام يبحث في تاريخ الإسلام ـ أن يعتبر أثر الغيب في حركة التاريخ إذا ثبت أثره، ولا يقتصر على مجرّد العوامل المشهودة"[2].

وقد مرّ معنا جانب من تفسيرات المدرسة العقلية لآيات القصص، وكيف حاولوا جهدَهم لتخريجها وفق المعتاد من الحوادث، ونفي أيّ جانب غيبي عنها، وهو ما أوقعهم في تفسير أقربَ ما يكون إلى الهادية لآيات القصص، لذلك، فليس من المبالغة القول إن ذلك جانب آخر من جوانب تأثّر المدرسة العقلية بمناهج المستشرقين في تفسير الظواهر التاريخية، يقول صاحب كتاب "**علم التاريخ عند المسلمين**" "فقد كان من أهم ما اتّسم به أصحاب هذه المدرسة من العرب، هو التأثّر الواضح والقوي بحركة الاستشراق ومناهج أصحابها، إلا أن أهم ما يمكن للمتأمل ملاحظته في كتابات أصحاب هذه المدرسة هو تلك النوازع المصطرعة في نفوس أصحاب هذه الكتابات بين أصولهم العربية والإسلامية بما فيها من واقعية الاتّصال المباشر بروح تلك الحضارة بحكم الانتماء واللسان والثقافة الأولى التي أُشبعها أصحاب هذه المدرسة ورضعوا لبانها صغارا، وبين تلك المناهج الوافدة التي

---

(1) .أحمد خليل الشال، علم التاريخ عند المسلمين، دار السقيفة، مصر، ط1: 1433 هـ/ 2012م، ص 251.

(2) . المرجع نفسه، ص 315. للمزيد حول هذه النقطة: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1975م، ص 10 وما بعدها.

اطّلعوا عليها كبارا، والتي تمثّل عامل التأثير فيها في دعاوى العقلانية والموضوعية والتجرّد في عصرٍ غلب عليه التصوّف والجهل والإيمان بالخرافات"[1].

فالتفسير المادي للتاريخ الذي ظهر في الغرب، وانتقل عبر المستشرقين إلى بلاد المسلمين، قد ألقى بظلاله على كثير من الدارسين المتأثّرين بهم، وهو ما انعكس في تفسيراتهم لآيات القصص باعتبارها جزءا من التاريخ الإنساني العام.

4 ـ العلاقة بين أقوال الإمام محمد عبده ورسالة "الفن القصصي في القرآن الكريم"

بما أننا في معرض الحديث عن القصة القرآنية عند المدرسة العقلية الحديثة، والأسلوب التاريخي الذي انتهجه القرآن في عرض القصص، فإنه لا مناص من الحديث عن مشكلة كانت مَثار جدل ونقاش كبيرَيْن، ألا وهي أطروحة الطالب محمد أحمد خلف الله الذي قدّم أطروحته الموسومة ب"**الفن القصصي في القرآن الكريم**"، سنة 1947 م، إلى جامعة الملك فؤاد، تحت إشراف أمين الخولي[2] .

وقد رُفضت هذه الأطروحة، وطالبَت اللجنة بتطبيق حد الردّة على الطالب نظرا لما جاء في أطروحته من آراء خطيرة وحساسة[3].

---

(1) . علم التاريخ عند المسلمين، أحمد خليل الشال، ص 298.

(2) . أَمِين الخَوْلي(1313 - 1385 هـ = 1895 - 1966 م) من أعضاء المجمع اللغوي بمصر. ولد في قرية شوشاي بالمنوفية وتعلم بالأزهر تخرج بمدرسة القضاء الشرعي، وعُين للشؤون الدينية في السفارة المصرية برومة فأحدث أزمة حملت حكومة إيطاليا على طلب نقله، فنُقل إلى برلين، وأثار أزمة أخرى، فدعته حكومته إلى مصر. وعُين أستاذا في الجامعة المصرية (القديمة) ثم كان وكيلا لكلية الآداب الى سنة 1953 فمديرا للثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم الى سنة 1955 وبها أحيل إلى المعاش ومثل مصر في عدة مؤتمرات. وتوفي بالقاهرة. له (البلاغة العربية – ط) محاضرة، و (كناش في الفلسفة – ط) الأول منه، و (فن القول – ط) و (مالك بن أنس – ط) ثلاثة أجزاء، و (المجد دون في الإسلام – ط) الأول منه، آخر كتبه، و (الأزهر في القرن العشرين – ط) رسالة، و (الأدب المصري – ط) و (الجندية في الإسلام – ط) و (من هدي الرسول – ط) و (مشكلات حياتنا اللغوية – ط)، انظر الأعلام للزركلي، ج 2/ ص 16.

(3) . فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ص 445.

وسنعرض طرفا ممّا جاء في الأطروحة من نصوص:

فهو يعرّف القصص عموما بأنه "ذلك العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيّل القاصّ لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو لبطل له وجود ولكن الأحداث التي دارت حوله في القصة لم تقع، أو وقعت للبطل ولكنها نُظمت في القصة على أساس فني بلاغي، فقدّم بعضها وأخّر آخر، وذُكر بعضها وحُذف آخر، أو أُضيف إلى الواقع بعض ما لم يقع في التصوير إلى الحدّ الذي يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون من الحقائق العادية والمألوفة ويجعلها من الأشخاص الخياليين"[1]، وقد أكّد أنه لا يستثني القصص القرآني من هذا التعريف بقوله "ذلك هو الذي نقصده عند ذكر لفظة قصة في الميدان الأدبي، وهو الذي نقصد إليه من درسنا للقصص الفني في القرآن الكريم"[2].

من خلال هذا التعريف فإنه يركّز على نقطتَيْ التخيّل وعدم الوقوع، فالقصة عنده ليست إلا خيالات في ذهن القاصّ، يجسّد بها شخصيات متوهَّمة وأحداثا لم تقع، وحتى لو كانت الشخصيات حقيقية، فإن الأحداث المضافة إليها لا نصيب لها من الوقوع.

وهذا أمر يقدح في صدق القصص القرآن إذا نُظر إليه من خلال هذا المنظور، "والمعلوم بالضرورة أن كل كلام يتّصف بهذه المواصفات هو كلام غير مطابق للواقع، وكل كلام غير مطابق للواقع يُعَدّ كذبا بغَضّ النظر عن نوع هذا الكلام، أكان أدبيا أم غير أدبي، وإن كان الكذب في الأدب يُعَدّ إبداعا ويزيد من جمالية الأدب وتأثيره، فإنه في باقي أنواع الخطاب الأخرى يُعَدّ عيبا ونقصا يُفْقِد الخطابَ مصداقيته وجماليته"[3].

---

[1] . الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 152.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . فاطمة الزهرة فتاك، مفهوم القصص القرآني وعلاقته بالتاريخ عند محمد أحمد خلف الله، مجلة جسور المعرفة، المجلد 8 العدد الثاني، جوان 2022م، ص 14.

وقد ردّ محمد الخضر حسين على جوهر هذا التعريف المتعلّق بالصدق التاريخي للقصص القرآني، فيقول "إن ما يَرِد في القرآن على جهة الإخبار لا يكون إلا موافقا للواقع، هذا ما يقتضيه الإيمان بأنه تنزيلٌ من عليم حكيم، ولو أجَزْنا أن يكون فيه أقوالٌ غير مطابقة للواقع، لَكان معنى ذلك أن من أقواله ما يكون كذبا، وليس الكذب سوى عدم مطابقة الكلام للواقع، وإذا كان الفضلاء من الناس يتبرؤون من أن يقولوا زورا، ويَعُدّونه في أقبح الرذائل المزرية بالإنسانية، فما كان لنا أن نلصقه بكلام ذي العزة والجلال، ناظرين إلى مقام الربوبية كما ننظر إلى شاعر أو كاتب قد يعجز عن أن يُظْهِر براعته الفنية في الحوادث الواقعية التاريخية"[1].

فخلف الله يؤكّد أن القصص القرآني يجب النظر إليه باعتباره عملا أدبيا فنيًّا، لا باعتباره جزءا من التاريخ، والسبب في ذلك ـ حسبه ـ أن النظر التاريخي إلى القصص قد أوقع المفسرين والعلماء قديما في إشكالات كثيرة نتيجة بحثهم عمّا ورد في القصص القرآني من معلومات تاريخية، فوجدوا ـ حسب زعمه ـ أنها تخالف ما جاء في التوراة.

يقول خلف الله في ذلك "والظاهرة التي يحسن بنا الالتفات إليها في هذا المقام هي أن القرآن حين جعل هذه الأخبار من آيات النبوة وعلامات الرسالة جعلها أيضا مطابِقة لما في الكتب السابقة، أو لِما يعرفه أهل الكتاب من أخبار، حتى لَيُخيَّل إلينا أن مقياس صدقها وصحّتها من الوجهة التاريخية ومن جهة دلالتها على النبوة والرسالة أن تكون مطابقة بما يعرفه أهل الكتاب من أخبار"[2].

ولسائل أن يسأل: منذ متى كانت أخبار التوراة مقياسا نقيس به صحة أخبار القرآن؟، وهل قال أحد من المسلمين إن مخالفة القرآن لِما جاء في التوراة يُعَدّ دليلا على خطأ القرآن؟.

---

[1] . محمد حسين خضر، بلاغة القرآن، دار النوادر، سوريا، ط1: 1431 هـ/ 2010م، ص 560.

[2] . الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 53.

وكيف يكون ذلك وقد صرّح القرآن نفسه بتحريف التوراة والإنجيل في غير ما موضع، فقال: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾ النمل: ٧٦، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية "يقول تعالى مخبرا عن كتابه العزيز، وما اشتمل عليه من الهدى والبينات والفرقان: إنه يقص على بني إسرائيل -وهم حملة التوراة والإنجيل - ﴿ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾ ، كاختلافهم في عيسى وتباينهم فيه، فاليهود افتروا، والنصارى غلوا، فجاء إليهم القرآن بالقول الوسط الحق العدل: أنه عبد من عباد الله وأنبيائه ورسله الكرام، عليه أفضل الصلاة والسلام"[1].

ويقول تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ النساء: ٤٦، ويقول: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ البقرة: ٧٩.

ويسوق خلف الله لذلك مثالا يؤكّد من خلاله إشكالات فهم القصص القرآني من منظور تاريخي، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ ﴾ النساء: ١٥٧، فيقول عن هذه الآية "لا يمكن أن يُفهَم على أنه قد صدر حقا عن اليهود فهم لم ينطقوا بهذا الوصف، وإنما القرآن هو الذي أنطقهم"[2]، ويقول في موضع آخر "فهم لم يقولوا هذا القول، وإنما أنطقهم به القرآن"[3]، والسبب في استشكال هذه الآية عنده هو "لأن وصفه بالرسالة ليس إلا التسليم بأنه رسول الله، وهم لم يسلِّموا بهذا، ولو سلّموا بها لأصبحوا مسيحيين، ولَما كان بينهم وبينه أيّ لون من العداء، ولَما كان قُتل وصُلب"[4].

---

[1] . تفسير ابن كثير، ج 6/ ص 189.

[2] . الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 66.

[3] . المرجع نفسه، ص 83.

[4] . المرجع نفسه، ص 66.

والأغرب من هذا، استشهاده بقول الزمخشري في تفسير الآية "قالوه على وجه الاستهزاء، كقول فرعون: ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ الشعراء: ٢٧، ويجوز أن يضع اللهُ الذكرَ الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عما كانوا يذكرونه به، وتعظيما لما أرادوا بمثله، كقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا لَّعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ الزخرف: ٩ – ١٠ "[1]، وواضحٌ الفرق بين القولين، لأن الزمخشري لم يزعم أن القرآن قد قوّل اليهود ما لم يقولوا، "بل جعل المسألة على احتمالين؛ الاحتمال الأول أنهم قالوا ذلك استهزاء، وهم بذلك قالوا بغضّ النظر عن قصدهم، والاحتمال الثاني أن القول في الآية ليس قولهم بالأساس، أي أن القول جملة اعتراضية، وهي تصحيح من الله لهم، كما في قصة ملكة سبأ حين قالت كما في الآية الكريمة: ﴿ قَالَتۡ إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۖ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾ النمل: ٣٤، فقد قال ابن عباس: إن القول الأول هو لبلقيس، بينما القول الثاني وكذلك يفعلون هو قول الله عز وجل "[2].

ثم هو يقرّر أن التاريخ ليس مقصودا للقرآن أبدا، فيقول "هذه الوقفات الطويلة وهذا التفكير المستمرّ جعلَ العقل الإسلامي يقرّر أخيرا ويقرّر في قوة أن التاريخ ليس من مقاصد القرآن، وأن التمسّك به خطر أيّ خطر على النبي عليه السلام وعلى القرآن، بل هو جدير

---

[1] . تفسير الكشاف، ص 270.

[2] . فاطمة الزهرة فتاك، مفهوم القصص القرآني وعلاقته بالتاريخ عند محمد أحمد خلف الله، ص 18، ويُنظر تفسير ابن كثير للآية، ج 6/ ص 171.

بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة"[1]، فالمنظور التاريخي خطير على القرآن، وقد يؤدّي إلى تكذيب القرآن فيما جاء به من أخبار كما حدث مع التوراة.

ونجده ينسب الأسطورة إلى القرآن الكريم بدعوى أن القرآن لم ينفها عن نفسه إلا مرة واحدة فقط، وذلك في سورة الفرقان، فيقول "وهي المرة التي ترد في سورة الفرقان وهذه هي الآيات: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ۝٦ ﴾ الفرقان: ٥ – ٦، فهل هذا الرد ينفي ورود الأساطير في القرآن؟، أو هو إنما ينفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتتبها وتُملى عليه ويثبت أنها من عند الله، قل أنزله الذي يعلم السر"[2].

ويؤكّد هذا المعنى قائلا "وإذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير فيه وإنما ينفي أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد عليه السلام وليس من عند الله إذا كان ثابتا فإنّا لا نتحرّج من القول بأن في القرآن أساطير لأنّا في ذلك لا نقول قولا يعارض نصا من نصوص القرآن"[3].

وتأسيسا على هذه الإشكالات ـ الباطلة كما رأينا ـ يقرّر خلف الله أنه يجب التخلّي عن النظر إلى القصة القرآنية من جانب التاريخ سدًّا لأيّ شبهات أو اعتراضات تقدح في صدق القرآن[4]، وأنه ينبغي النظر إلى القصة القرآنية من جهة الفن والأدب، فيقول "قد وضح لديه ـ أي القارئ ـ الوضوح الكافي بأن القصة القرآنية قد قصد منها إلى التاريخ، فإنه يتعيّن عليه أن يؤمن بما جاء فيها على أن التاريخ، وذلك كتقرير القرآن لمسألة مولد عيسى عليه السلام وتقريره لمسألة إبراهيم عليه السلام لم يكن يهوديا ولا نصرانيا، أمّا التي يُقصَد منها إلى العظة

---

(1) . محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 42.

(2) . المرجع نفسه، ص 178.

(3) . المرجع نفسه، ص 179.

(4) . المرجع نفسه، ص 58 و59.

والعبرة وإلى الهداية والاسترشاد، فإنه لا يلزم أن يكون ما فيها هو التاريخ، فقد تكون المعارف التاريخية عند العرب وعند اليهود، وهذه المعارف لا يكون دائما مطابقة للحق والواقع، واكتفاء القرآن لما هو المشهور المتداول أمر أجازه النقد الأدبي، وأجازَتْه البلاغة العربية، وجرى عليه كبار الكتّاب، ومن هنا لا يصحّ أن يتوجّه اعتراضٌ على النبي ﷺ أو على القرآن"[1]، فما دام القرآن يستخدم المتداولَ من المعارف التاريخية، فلا وجه للاعتراض عليه حتى لو كانت هذه المعارف خاطئة وغير صحيحة.

ومَرَدّ كل ذلك هو رغبة خلف الله في نزع الطابع الإلهي عن القرآن، والتعامل معه كنصٍّ أدبي تجوز فيه المبالغات والخيالات، ولا يخضع لميزان الصدق والكذب.

ولمّا تم رفض أطروحته فإن مشرفه أمين الخولي قد صرّح بصلته أفكاره بأفكار الإمام محمد عبده، فقال في مقدمة الأطروحة عن اللجنة التي رفضت الأطروحة إنها "ترفض اليوم ما كان يقرّره الشيخ محمد عبده بين جدران الأزهر منذ اثنتين وأربعين عاما"[2].

وبما أن الأستاذ الإمام قد أضحى ـ بشكل أو بآخر ـ متَّهَما بسبب هذه الآراء، فلا بد من إعادة عرض نماذج من أقواله رحمه الله، من ذلك:

"يظن كثير من الناس الآن كما ظن كثير ممّن قبلهم أن القصص التي جاءت في القرآن يجب أن تتفق مع ما جاء في كتب بني إسرائيل المعروفة عند النصارى بالعهد العتيق أو كتب التاريخ القديمة، وليس القرآن تاريخا ولا قصصا، وإنما هو هداية وموعظة، فلا يذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها، ولا لأجل التفكّه بها أو الإحاطة بتفصيلها، وإنما يذكر ما يذكره لأجل العبرة"[3].

---

[1] . المرجع السابق، ص 91.

[2] . المرجع السابق، مقدمة أمين الخولي، ص ح.

[3] . تفسير المنار، ج 2/ ص 470.

ويقول في موضع آخر ـ كما سبقت الإشارة ـ ردّا على شبهة عدم الترتيب في بعض الأحداث التي يسوقها القرآن فالجواب "يُفهَم ممّا قلناه مرارا في قصص الأنبياء والأمم الواردة في القرآن وهو أنه لم يقصد بها التاريخ وسرد الوقائع مرتّبة بحسب أزمنة وقوعها، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة ببيان النعم المتصلة بأسبابها لتُطلَب بها، وبيان النقم لتُتَّقى من جهتها".

وفي قصة البقرة أشرنا إلى مخالفة القرآن إلى الترتيب الطبيعي للأحداث، وفي هذا يقول الإمام محمد عبده "جاءت هذه الآيات على أسلوب القرآن الخاص الذي لم يُسبق إليه ولم يُلحَق فيه، فهو في هذه القصص لم يلتزم ترتيب المؤرخين ولا طريقة الكتاب في تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع حتى في القصة الواحدة وإنما ينسق الكلامَ فيه بأسلوب يأخذ بمجامع القلوب ويحرّك الفكرَ إلى النظر تحريكا ويهزّ النفوس للاعتبار هزّا"[1].

وقال أيضا "ليس في القرآن شيء من التاريخ من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالها، وإنما هي الآيات والعبر تجلَّت في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم لبيان سنن الله تعالى فيهم إنذارا للكافرين بما جاء به محمد ﷺ وتثبيتا لقلبه وقلوب المؤمنين به، ولذلك لم تُذكر قصة بترتيبها وتفاصيلها، وإنما يذكر موضعَ العبرة فيها"[2].

فالفارق الجوهري بين رأي الأستاذ محمد عبده ورأي خلف الله يكمن في أن الأستاذ الإمام حرص على إبراز تميّز المنهج القرآني في عرض القصص، واختلافه عن النمط التاريخي السائد، والذي كُتبت عليه التوراة والإنجيل، وكان سبب انتقادات ومطاعن عليهما، واهتمام القرآن البالغُ بالعبرة جعله يُعْرِض عن الجزئيات ولا يقف عندها لئلا يشغل القارئَ عن العبرة من القصة.

---

[1] . المرجع السابق ج 1/ ص 346.

[2] . المرجع نفسه، ج 2/ ص 205.

أمّا حكاية القرآن لمعتقداتهم الباطلة أو تقاليدهم البالية فليس معناه تصديقهم فيه، أو موافقتهم عليها، وليس معناه أنها عقائد صحيحة في ذاتها، بل لأن القرآن يركّز على العبرة في القصة فهو لا يخوض في الرد على هذه المعتقدات لكيلا ينشغل القارئ بذلك.

أمّا الطالب محمد أحمد خلف الله فهو يرى أن التركيز القرآني على العبرة والموعظة من القصة يجعله يستخدم الشائع والمتداوَل حتى لو كان باطلا في نفسه ليوصِلَ به العبرة إلى المخاطَبين.

فالفارق دقيق جدا، وهو أن الإمام محمد عبده يقرر أن القرآن يحكي أقوال المشركين الباطلة ومعتقداتهم الفاسدة، ولا يهتم بتصحيحها تركيزا منه ـ أي القرآن ـ على العبرة، وليست حكايته لها حُكْما بصحّتها.

أما خلف الله فهو يرى أن القرآن يستخدم الشائع ولو كان باطلا لِيكون أبلغَ في التأثير على المخاطَبين.

فالنتيجة التي يكن تسجيلها هاهنا هي أن أقوال الإمام محمد عبده في علاقة القصص بالتاريخ لا تمتّ بصلة من أيّ نوع مع أقوال الطالب محمد أحمد خلف الله، وهي براء من أن تُستخدم سبيلا لنفي الصدق عن أخبار القرآن الكريم ونسب الأسطورة إليه[1].

[1] . للمزيد من التفصيل في هذا فليراجَع: أنور الجندي، موسوعة مقدمة العلوم والمناهج، دار الأنصار، مصر، د.ت، ج 4/ ص 260.

المبحث الثالث: أسلوب الحذف في القصة القرآنية

الحذف في الكلام هو أحد سمات بلاغة القول وخلابته، وبه يتمايز الكلام عن بعضه البعض، والاستغناء عمّا لا فائدة فيه هو العامل الحاسم في التفريق بين قول وقول، ركاكة وفصاحة.

وبما أن القصص القرآني هو جزء من القرآن، فلا بد أن يظهر فيه الحذف كما هو الشأن في القرآن الكريم كلّه، فكيف تعامل معه رجال المدرسة العقلية؟، وكيف أبرزوا وجوهه وفصاحته؟.

المطلب الأول: مفهوم الحذف عند البلاغيين

الحذف لغة: "من حذف الشيء حذْفا: قطعه من طَرَفه، والحذافة ما حُذف من الشيء"[1].

وليس بعيدا عن المعنى اللغوي نجد المعنى الاصطلاحي للحذف بأنه "إسقاط وطرح جزء من الكلام أو الاستغناء عنه لديل دلّ عنه، أو للعلم به وكَوْنه معروفا"[2].

وما لابدّ من التنبيه عليه هو قيد "لديل دلّ عليه، أو للعلم به وكَونه معروفا"، فأهمّ أسباب الحذف هو وجود ما يدلّ على المذكور، أو لكونه معلوما فلا حاجة لِذِكْره.

ولا خلاف يُذكَر عن أهل اللغة والبلاغة حول أسلوب الحذف وقيمته، إلا ما كان من رأيٍ لابن مَضاء القرطبي ينادي فيه لإلغاء هذا الباب من القرآن الكريم مُحتَجّا بقوله "فإن قيل: إن معاني هذه الألفاظ المحذوفة موجودة في نفس القائل، وإن الكلام بها يتمّ، وإنها جزء من الكلام القائم بالنفس، والمدلول عليه بالألفاظ، إلا أنها حُذفت الألفاظ الدالّة عليها إيجازا، كما حُذفْتَ ممّا يجوز إظهاره إيجازا، لزم أن يكون الكلام ناقصا، وأن لا يتمّ إلا

---

[1] . لسان العرب، .مادة حذف.

[2] . محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3/ ص 102.

بها، لأنها جزء منه، وزِدنا في كلام القائلين ما لم يلفظوا به، ولا دلّنا عليه دليل إلا ادّعاء أن كلَّ منصوب فلا بدّ له من ناصب لفظي، وقد فُرغ من إبطال هذا الظنّ بيقين، وادّعاء الزيادة في كلام المتكلّمين من غير دليل يدلّ عليها خطأ بيّن، لكنه لا يتعلّق بذلك عقاب، أمّا طرد ذلك في كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه... فالقول بذلك حرام"[1].

وليس هذا أول رأي يخالف فيه ابنُ مضاء جمهورَ النحاة، وأشهر مواقفه هو رفضه لنظرية العامل[2] ودعوته إلى إلغائها.

كما أن الحذف هو أسلوب عربي معروف، والقرآن إنما نزل على المعهود من أساليب العرب وتخاطباتهم، أمّا ما جاء به ابن مضاء ومَن تبِعه فهو غير مسلَّم به، لأن الحذف المنسوب إلى أسلوب القرآن الكريم يشمل "التراكيب اللغوية التي تجعل للجملة العربية أنماطا تركيبية معيّنة، وليس مضمون النصّ القرآني الكريم"[3].

وباستثناء هذا الرأي غير المَضاء لابن مَضاء لا نجد كبير خلاف بين العلماء في هذا الباب، إلا ما كان من خلافٍ سَطحي حول الفرق بين الحذف والإضمار، قال الزركشي "إن الإضمار عندهم ينطلق على ما يبقى أثر له في اللفظ"[4]، وعليه، فالحذف هو ما لا يبقى له أثر.

---

(1) .ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1983م، ص 81.

(2) .عرّفه الزبيدي قائلا "العامِلُ فِي العربيّة: مَا عَمِلَ عمَلاً مَا، فَرَفَعَ، أَو نَصَبَ، أَو جَرَّ، وَقد عَمِلَ الشيءُ فِي الشيءِ: أَحْدَثَ فِيهِ نوعًا من الْإِعْرَاب"، تاج العروس، ج 30/ ص 59 مادة عمل، وقريب منه تعريف الجرجاني بأنه "ما أوجب كون آخر الكلمة على نحو مخصوص من الإعراب". الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ص 122.

(3) .تمام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط1: 1413 هـ/ 1993م، ص 172.

(4) ، البرهان في علوم القرآن، ج 3/ ص 102.

وقال فيه صاحب الكليّات "الحذف إسقاط الشيء لفظا ومعنى، الإضمار إسقاط الشيء لفظا لا معنى"[1]، لكن الخلاف سطحي لا أثر له في استخدامات العلماء، إذ نَراهم يورِدونهما بمعنى واحد دون تفريق.

من ذلك ما جاء في تفسير أبي حيّان لقوله تعالى: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ الرعد: ٣١، جواب قَسَم محذوف، أي وأقسموا لو شاء الله لَهدى الناسَ جميعا، ويدلّ على إضمار هذا القسم وجود "أن" مع "لو""[2].

وقال ابن جنّي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا۟ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٥١﴾﴾ سبأ: ٥١، فإن شئتَ رفعتَه بفعلٍ مضمَر، يدلّ عليه "**فلا فَوْت**"، وإن شئتَ رفعتَه بالابتداء، وخبره محذوف، أي: وهناك أُخذ لهم، إحاطةً بهم، ودلّ على هذا الخبر ما دلّ على الفعل في القول الأول"[3]، فأبو حيّان وابن جنّي يستخدمان كِلا اللفظيْن للدلالة على معنى الحذف وعدم الذِكر، دون تمييزٍ بينهما.

وما يعنينا في موضوع الحذف هو استخدامه في آيات القصص، لأنه أسلوب قرآني، فلا بدّ أن يتجلّى في القصص القرآني، "وأظهر ما يكون الحذف في القرآن في قصصه، ثم في مشاهده التي تجري مَجرى القصة...والسبب في ذلك أن هذا القصص تترتّب أحداثه وتتعاقب بحسب ترتّب وقوع أحداثها موضوعيا على وجه الضرورة، أو زمانيا أو مكانيا، فيَسهُل إدراك ما طوى من أحداثها من أفعال وأقوال"[4].

---

[1] .الكفوي، الكليّات، ص 384.

[2] .البحر المحيط، ج 6/ ص 390.

[3] .عثمان بن جنيّ، المحتسب، تحقيق: علي النجدي ناصف، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار سزكين، ط2: 1406 هـ/ 1986م، ج 2/ ص 196.

[4] . كاظم الظواهري، الإضمار القصصي في القرآن، طبع: وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، ط1: 1412 هـ/ 1991م،ص 6.

لذلك فقد طرح صاحب كتاب "**الإضمار القصصي**" منظورا جديدا للحذف في القرآن مفاده: أن الحذف في القصص ليس المراد منه أساسا هو الاختصار والإيجاز، بل المراد من حذف بعض الآيات أو الألفاظ هو تكثيف المعنى وتصويره، "وتدعيم التصوير الفني للقصة، وخَلْق جوّ العرض فيها بكثيف أحداثها، وإبراز رؤوسها"[1].

ويناقش التوجّهَ العام للبلاغيين الذين يُطْلِقون القول بالإيجاز في كل محذوف، دون مراعاةٍ لمقاصد القرآن وغاياته من الذكر والحذف، فيقول "على أنه لو كان الهدف من الحذف الإيجازَ لحذف في كلٍّ، وما ترك في بعضٍ وحذف في بعض كما فعل، كما أن ثَمّة مواضع نَراه يحذف كلمة، ويزيد بجوارها جُمَلا كثيرة، ويكرّر في بعض، فيَدَع البلاغيون تعليل ذلك، ويقفون أمام الكلمة المحذوفة، ويقولون "**إيجاز**""[2]، فهو يأخذ على القدامى تعاملهم الأسلوبي مع موضوع الحذف، خاصّة في القصص، وإغفال جوانبه الفنيّة والجمالية.

ويزيد إيضاحا للأمر بالقول "وهكذا كانت طريقة القدماء في الإشارة إلى الظاهرة الأسلوبية، وتحليلها وتعقّبها، ولكن دون بيان ما لهذه الظاهرة من أثر فائق في البناء الفني للقصة"[3]، فالقرآن يستخدم الحذف في القصص ليس طلبا للاختصار، بل لأن حذف بعض الكلام قد يؤدّي إلى عرض أشملَ للحدث دون ذِكر جزئيات قد تشغل عن ذلك.

لهذه الاعتبارات ـ ولغيرها ـ كان لزاما أن نقف عند منظور المدرسة العقلية الحديثة لموضوع الحذف في القصة القرآنية.

المطلب الثاني: اختلاف الأسلوب بين العرب وغيرهم إجمالا وتفصيلا

---

[1] . المرجع السابق، ص 7.

[2] . المرجع نفسه، ص 8.

[3] . المرجع نفسه، ص 12.

وقبل الخوض في تفصيل القول في هذا الأسلوب القرآني في عرض القصص، لا بد من الإشارة إلى نقطة هامة جدا، وهي أن محمد عبده وهو يفسّر آيات القصص يؤكّد أكثر من مرة أن أسلوب الخطاب القرآني وهو يحاجّ المخالفين يختلف بين العرب وأهل الكتاب، فالقرآن ـ حسبه ـ حين يخاطب أهل الكتاب فإنه يفصّل ويبرهن، ويعيد الحجة ويؤكّد عليها، أمّا حين يخاطب العربَ فإنه ينزع إلى الإيجاز والإشارة بسبب فطنة العرب وذكائهم.

فعندما فسّر قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ البقرة: ١٢٤، نجده قد قابَل بين أسلوب القرآن في هذه الآيات السابقة من السورة، والتي تتضمّن محاجّة أهل الكتاب، وعَرْض انحرافاتهم، خاصّة اليهود، فقال رحمه الله "إن الكلام في هذه الآية ـ ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ البقرة: ١٢٤ - وما بعدها موجَّه إلى مشركي العرب، ووجه الاتصال بينها وبين ما قبلها أن ذلك كان يتضمّن الاحتجاج على أهل الكتاب بسلفهم الصالح، وهذا يتضمّن الاحتجاج على مشركي قريش وأمثالهم بسلفهم الصالحين فإنهم ينتسبون إلى إسماعيل وإبراهيم، ويفتخرون بأنهما بَنَيا لهم الكعبة، مجدُهم الأكبر "[1].

ثم أكّد أن الأسلوب في هذه الآيات جارٍ على أسلوب الإيجاز، والسبب هو ذكاء العرب وفطنتهم، فيقول "وإنك لترى الكلام هنا جاريا على طريقة الإيجاز والإشارة، لِما كان عليه العرب من حدة الفكرة وصفاء الذهن "[2].

لكن ما يستدعي التوقّف هو مقابلته بين الآيات من حيث توجّه الخطاب، فآيات أهل الكتاب كان الخطاب ظاهرَ التوجّه إليهم، وهو ما يدلّ عليه قوله تعالى: **اذكروا نعمتي**

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 285.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

عليكم، أنجيناكم، فرقنا بكم...الخ، لكن في آية كلمات إبراهيم لا يظهر توجّه الخطاب إلى مشركي العرب، في قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ البقرة: ١٢٤ ، وإنّما هو تقرير لحادثة وقعت، وعلى هذا فليس في الخطاب توجّهٌ إلى مشركي العرب دون غيرهم، خاصّة لو استحضرنا أن سورة البقرة هي سورة مدنية نزلت بالمدينة، فكيف يمكن توجيه الخطاب إلى مشركي العرب دون غيرهم في سورة مدنية؟.

وهو ما فسّر به ابن كثير الآية قائلا "﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ ﴾ البقرة: ١٢٤ ،أي: واذكر -يا محمد - لهؤلاء المشركين وأهل الكتابين الذين ينتحلون ملة إبراهيم وليسوا عليها، وإنما الذي هو عليها مستقيم فأنت والذين معك من المؤمنين، اذكر لهؤلاء ابتلاء الله إبراهيمَ، أي: اختباره له بما كلّفه به من الأوامر والنواهي "[1].

وقد تفطّن الإمام إلى هذا، فأكّد أن الخطاب وإن كان موجَّها إلى مشركي العرب، إلا أنه يتضمّن أهل الكتاب، لأنهم يُجِلّون إبراهيم وينتسبون إليه، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ "على أن هذه الآية تصلح حجّة على الفريقيْن؛ لأن أهل الكتاب يُجلّون إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويعتقدون نبوّته، والإسرائيليون منهم ينتسبون إليه، لكن الخطاب في قصته موجَّه إلى العرب وبالذات "[2].

لكن هذا الكلام لا يزيل الإشكال، بل يؤكّد حضور هذه الفكرة في ذهن الأستاذ الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ، حضورٌ يؤكّده قوله لمّا أراد تفسير الكلمات التي ابتلى الله تعالى إبراهيم بهنّ، فقال "الكلمات: جمع كلمة، والمراد منها هنا مضمونها من أمر ونهي... جعَل التكليفَ

---

[1] .تفسير ابن كثير، ج 1/ ص 283.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 285.

بالكلمات لأنها تدلُّ عليها، وتُعرَف بها عادة، ولم يذكر الكلمات ما هي، ولا الإتمام كيف كان، لأن العرب تفهم المراد بهذا الإبهام والإجمال"[1].

ورُوي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قد قال ـ فيما رواه عن عكرمة ـ "لم يُبتَل أحد بهذا الدين فأقامه كلّه إلا إبراهيم، ابتلاه الله ثلاثين خصلة من خصال الإسلام"[2].

وإلى هذا السبب في الإيجاز والتفصيل أرجَع الأستاذ الإمام حذفَ القول في دعاء إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ، فقال" وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ ﴾ البقرة: ١٢٧، حكاية لدعاء إبراهيم وإسماعيل عند البناء، وهو أنهما كانا يقولان ذلك، فحذف القول للإيجاز الذي عُهد من القرآن في خطاب العرب"[3].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ البقرة: ١٣٢ ، أشار رحمه الله إلى اختلاف الأسلوب في الآية، فقال "**ووصى بها إبراهيم**: جارٍ على طريقة الإيجاز، لأن المخاطَب به هو العرب، وقوله: ويعقوب يا بَني ...، جَرى مَجْرى الإطناب والإلحاح، لأن المخاطَب به هم أهل الكتاب... الذين لا يكتفون بالإشارة والعبارة المختصَرة، لجمود أذهانهم اعتيادهم على التأويل والتحريف"[4].

---

[1] .المرجع السابق، ج 4/ ص 286.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] .المرجع نفسه، ج 4/ ص 297.

[4] .المرجع نفسه، ج 4 / ص 303.

صحيح أن العرب يفهمون بالإشارة والإيجاز، والسبب هو فصاحتهم وبلاغتهم، وليس حدّة ذكائهم وفطنتهم، كما أن أهل الكتاب يحبّون التفصيل والإطناب، ليس بسبب بلادتهم وجهلهم، بل لقصور فصاحتهم، وامتلاكهم كتابا سابقا بين أيديهم.

فليس مَن كان لديه علم سابق وكتاب سالف، فهو يحتاج إلى تفصيل الدليل لإقامة الحجّة عليه وقطع أي متعلَّقٍ قد يتعلَّق به، كالعرب الذين لا علم سابقا لهم، حتى إنهم كانوا يُعرَفون بالأميين، ومَن كان هذه حاله فيكفيه تقرير العقيدة بما يَراه من آيات كَوْنية، فضلا عن التأكيد على وحدة الدين الذي جاء به محمد ﷺ وما جاء به إبراهيم عليه السلام الذي بنى لهم الكعبة التي يتشرَّفون بها.

المطلب الثالث: الإيجاز بالحذف مطلقا

أحد تجلّيات فصاحة القرآن وبلاغته في عرض القصص هو حذف فضول الكلام، وما لا حاجة إليه في بيان المعنى، بل قد يحذف كلاما، ويترك السياق لِيدلّ عليه.

1ـ وهذا ما حرص الأستاذ الإمام على بيانه، خاصّة في آيات القصص من القرآن، فقال في قصة إبراهيم ووصيّته لبنيه، وكذا يعقوب ـ عليهم السلام جميعا ـ، ذكر الله تعالى ملّة إبراهيم، وحُكْمَ الرّاغب عنها، ووصيته لبنيه بها، ووصية حفيده يعقوب لبنيه أيضا[1]، وذلك يُشْعِر بأني بَني إبراهيم كانوا يوصون بما أوصاهم أبوهم، "فإن يعقوب أخذ الوصية عن أبيه إسحاق، وذلك من ضروب الإيجاز الدقيقة"[2]، فالله تعالى ذكر وصية إبراهيم لبنيه، ثم ذكر وصية يعقوبَ لبنيه، وحذف ذكر إسحاق، لأن يعقوب قد أخذ الوصية عن

---

[1] . وهي قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ البقرة: ١٣٢.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 303.

أبيه إسحاق، فلا حاجة لذكر وصية إسحاق، لأنه ما دام يعقوب قد أوصى بنيه، فهو قد أخذ ذلك من وصية أبيه له ـ عليهم السلام كلهم أجمعون ـ.

2 ـ ومنه أيضا حذف التفصيل الزائد الذي قد يُستغنى عنه بدلالة اللفظ المذكور فقط، مثل قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام لمّا بشّره الله تعالى بالإمامة قائلا: ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ البقرة: ١٢٤، قال عليه السلام : ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾ البقرة: ١٢٤ ، والمعنى "واجعل من ذريّتي أئمةً للناس، وهو إيجاز في الحكاية عنه لا يُعهَد مثله إلا في القرآن"[1]، فمجرّد قوله: **ومن ذريّتي**، أغنى عن ذكر أنه عليه السلام طلب من الله تعالى جعْل أئمة من ذريته، وهو ما أفاده العطف بالواو، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام أراد عطف ذريته عليه في معنى البشارة بالإمامة، وجَعْلهم أئمة على الناس.

وللطبري فهم دقيق للإيجاز الوارد في الآية يَرُدّ به على مَن زعم أن إبراهيم عليه السلام طلب الإمامة لنفسه، وأن يجنِّب الله تعالى ذريّته عبادة الأصنام، يقول رحمه الله "وقد زعم بعض الناس أن قول إبراهيم: "**ومن ذريتي**"، مسألة منه ربه لعقبه أن يكونوا على عهده ودينه، كما قال: (وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ) [سورة إبراهيم:35] ، فأخبر الله جل ثناؤه أن في عقبه الظالم المخالف له في دينه، بقوله: "**لا ينال عهدي الظالمين**".

والظاهر من التنزيل يدل على غير الذي قاله صاحب هذه المقالة. لأن قول إبراهيم صلوات الله عليه: "**ومن ذريتي**"، في إثر قول الله جل ثناؤه: "**إني جاعلك للناس إماما**". فمعلوم أن الذي سأله إبراهيمُ لذريته، لو كان غير الذي أخبر ربُّه أنه أعطاه إياه، لكان مبيَّنا[2]. ولكن المسألة لما كانت مما جرى ذكره، اكتفى بالذكر الذي قد مضى، من تكريره

---

[1] .المرجع السابق، ج 4/ ص 287.

[2] .قوله: "لَكان مبيَّنا"، أي لجاء ما سأل إبراهيم ربه مبينا في الآية.(محقق التفسير).

وإعادته، فقال: "**ومن ذريتي**"، بمعنى: ومن ذريتي فاجعل مثل الذي جعلتني به، من الإمامة للناسّ "[1].

فلو أن إبراهيم طلب شيئا آخر خلاف الإمامة لذريته لجاءت مبيَّنة في السياق، لكن بما أن إبراهيم لم يفصّل في الطلب دلّ ذلك أن الطلب هو عين ما امتنّ الله تعالى به عليه، ألا وهو الإمامة للناس.

والإيجاز في الطلب من إبراهيم عليه السلام قابَله الإيجاز في الجواب من الله تعالى، إذ قال عز من قائل: ﴿ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ البقرة: ١٢٤، والمعنى كما قال الأستاذ الإمام "أي أُعطيك ما طلبتَ، وسأجعل من ذريّتك أئمة للناس، ولكن عهدي بالإمامة لا ينال الظالمين، لأنهم ليسوا بأهل لأن يُقتَدى بهم، ففي العبارة من الإيجاز ما يناسب ما قبلها "[2].

فحين طلب إبراهيم من الله أن يجعل من ذريّته أئمة، أجابه الله تعالى فقط بالقول إن الإمامة لا تنال الظالمين، ففي ذكر المانع من الإمامة ـ وهو الظلم ـ إيماء إلى أن الإمامة ينالها مَن تجرَّد عن المانع واستبرأ منه، ففي الكلام بشارة ضمنية، تُفهَم بمفهوم المخالفة، وترَك التصريحَ بها للإيجاز المعهودِ في أسلوب القرآن.

وهو ما فسّر به البيضاوي الآية قائلا "**قالَ لاَ يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ:** إجابة إلى ملتَمَسه، وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة، وأنهم لا ينالون الإمامة لأنها أمانة من الله تعالى وعهد، والظالم لا يصلح لها، وإنما ينالها البَرَرة الأتقياء منهم "[3].

---

[1] . تفسير الطبري، ج 2/ ص 510.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 288.

[3] . تفسير البيضاوي، ج 1/ ص 104.

3 ـ وفي قصة إبراهيم عليه السلام أيضا يَحْضر الحذف، وذلك بحذف القول، في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ البقرة: ١٢٥ ، "فالمعنى: وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا، واتّخِذوا ـ بكسر الخاء ـ من مقام إبراهيم مصلى، "فحذف القول للإيجاز، وفائدته تصويرٌ للماضي بصورة الحاضر ليَقَع في نفوس المخاطَبين أن القرآن يتناولهم، وأنه موجَّه إليهم، كما وُجِّه إلى سلفهم في عهد أبيهم إبراهيم"[1]، فحذف فعل القول أفاد استحضار الماضين، كأنهم حاضرون ويتمّ توجيه الأمر إليهم، لِيكون ذلك أكثر تأثيرا في نفوس السامعين الذين نزل القرآن عليهم.

وهو المعنى نفسه عند المراغي، قال رحمه الله "وفائدة ذكر هذا الأمر أن يستحضر السامع أو التالي المأمورين، وكأن الأمر يُوجَّه إليهم، ليقع في نفوس المخاطبين به أن الأمر يتناولهم وأنه موجه إليهم كما وُجِّه إلى سلفهم في عهد أبيهم إبراهيم"[2].

وإن كان هذا المعنى يصحّ على قراءة الجمهور بكسر الخاء، ولا يتواءم مع قراءة نافع وابن عمر: **واتَخَذوا**، بفتح الخاء، لأنه يصبح فعلا ماضيا معطوفا على: **جعلنا**، رغم قول الأستاذ الإمام "أن ما قلناه يتضمّن معنى القراءة بصيغة الماضي الدّالة على أن إبراهيم ومَن آمن معه قد اتخَذوا مقامه مصلّى، لأنه أبلغ، لِما فيه من تحريك شعور الخلف بشرف عمل السلف، ويَحثّهم على الاقتداء به"[3]، ولكن المعنى يفقد صيغة التصوير واستحضار الماضين كأنهم حاضرون، ويصبح فيه معنى الإخبار عمّا سلف من إبراهيم عليه السلام والمؤمنين معه.

4 ـ وفي قوله تعالى: ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ البقرة: ٥٧ ، يقول محمد

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4 / ص 290.

(2) .تفسير المراغي، ج 1/ ص 211.

(3) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 291.

عبده "أن الله تعالى ذكر نعمة أخرى، بل نعمتيْن ـ قد فصّلهما رحمه الله بعد ذلك[1] ـ ، التي منَّ على بني إسرائيل فكفروا بها، ولكنه لم يذكر ما كان به الكفران، بل طَواه، وأشار إليه بما ختم به الآية من أنهم لم يظلموا الله تعالى بذلك الذنب المَطوي، وإنما ظلموا أنفسهم، وهذا أسلوب آخر من أساليب البيان والتذكير، وضرب من ضروب الإيجاز، التي هي أقوى دعائم الإعجاز"[2].

فالمعنى أن الله تعالى ذكّرهم بنعمتيْن أنعمَها عليهم، وهما: تظليل الغمام، وإنزال المن والسلوى، ولم يذكر الله تعالى الذنب الذي به كفر بنو إسرائيل هاتيْن النعمتين، بل طَواه، وضمّنه قولَه: وما ظلمونا: أي أنهم لم يظلمونا بذلك الفعل، بل ظلموا أنفسهم.

وهو قول أبي السعود في تفسيره "{وما ظلمونا} كلام عُدل به عن نهج الخطاب السابق للإيذان باقتضاء جنايات المخاطبين للإعراض عنهم وتعداد قبائحهم عند غيرهم على طريق المباثّة، معطوف على مضمر قد حُذف للإيجاز، والإشعار بأنه أمر مُحقَّقٌ، غنيٌّ عن التصريح به، أي فظلموا بأن كفروا تلك النعم الجليلة وما ظلمونا بذلك"[3].

5 ـ ومن الإيجاز حذف الكلام، وجعْل السياق دالا عليه لتقريره وإثباته، وهو ما قرَّره الأستاذ الإمام في قصة طالوت لمّا جاوز النهر، وحان لقاء جالوت للمبارزة، إذ يقول رحمه الله "ومن بديع إيجاز القرآن أن يحذف الشيء، ويأتي في السياق بما يدلّ عليه، وأنه يذكر القوم بوصف غير ما دلّ عليه الكلام، أو يجعله في مكان الضمير، لإفادة أن هذا الوصف المذكور هو السبب في الفعل، أو الوصف الذي سيق الكلام لتقريره، كما وصف الذين لم يشربوا بالإيمان مرة، وباعتقاد لقاء الله تعالى مرة أخرى، فأعلَمَنا أن هذا الإيمان والاعتقاد هم سبب طاعة القائد وترك الشرب، وسبب الشجاعة والإقدام على لقاء العدوّ الذي يفوقهم

(1) . انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 180.

(2) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 179.

(3) . تفسير أبي السعود، ج 1/ ص 104.

عددا"[1]، فالقرآن حين وصفهم بالإيمان وباليقين في الله إنما قصَد الإشارة إلى أن هذيْن الوصفيْن هما السبب الذي حملهم على ترك الشرب والإقدام على القتال رغم أن العدوّ يفوقهم عددا.

وإن كان هذا الكلام من الإمام مُشْكِلا، فلو حَمَلناه على أن إيجاز القرآن يظهر في جعل الوصف موضع الضمير لإفادة أن هذا الوصف هو سببٌ في الفعل، أو الوصف الذي سيق الكلام لتقريره، فليس معنى الحذف ظاهرا، ولِسائل أن يسأل: ما هو الكلام أو المعنى المحذوف، والذي دلّ عليه السياق هاهنا؟، فالكلام فيه دلالة بالإشارة فقط، وليس فيه كلام حُذف استغناءً بدلالة السياق عليه، ولو أردنا تقدير الكلام دون حذف لَما زاد عمّا تمَّ ذكره في الآية.

والأقرب هو ما فسّر به الزمخشري الآية حين قال "والذين آمنوا: يعنى القليل، قال الذين يظنون: يعنى الخُلَص منهم الذين نصبوا بين أعينهم لقاء الله وأيقنوه، أو الذين تيقنوا أنهم يستشهدون عما قريب ويلقون الله، والمؤمنون مختلفون في قوة اليقين ونصوع البصيرة"[2].

المطلب الرابع: حذف المتعلَّق بدلالة السياق

ومن الحذف كذلك حذف متعلَّق الكلام تقريرا لمعنى قد لا يفيده ذكر ذلك المتعلّق، مثل: **أولا: حذف جواب القسم**

1 ـ مثل حذف جواب القسم، وترك ذكر المقسَم عليه، في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ ﴾ الفجر: ١ – ٢... إلى قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ ﴾ الفجر: ٦،

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 680.

[2] .تفسير الزمخشري، ص 143.

فالجواب هو ـ كما يراه الأستاذ الإمام ـ "أن ناصية المكذبين لَبِيَدي، ولئن أمْهلتُهم، فلن أُهملهم، ولآخذنهم أخذي الأممَ قبلهم"[1].

وفي تركه سببان؛ أولهما، وضوحه، فهو لا يحتاج إلى ذكر، وثانيهما، "في تركه إرسال لنفس القارئ في تأمّل ما مضى وما يتبع، لِيَجد الجواب بينهما، فيتمكَّن المعنى منه فضل تمكّن"[2].

وقد قرّر ابن عاشور أنه جواب القسم ها هنا لابد أن يكون مقدَّرا، ولا يصح أن يقال إن الجواب هو قوله: ألم تر...الآيات، يقول رحمه الله "لا يصلح هذا أن يكون جوابا للقسم ولكنه: إما دليل الجواب إذ يدل على أن المقسم عليه من جنس ما فعل بهذه الأمم الثلاث وهو الاستئصال الدال عليه قوله: **فصب عليهم ربك سوط عذاب**، فتقدير الجواب ليصبن ربك على مكذبيك سوط عذاب كما صب على عاد وثمود وفرعون.

وإمّا تمهيد للجواب ومقدمة له إن جعلت الجواب قوله: **إن ربك لبالمرصاد** وما بينه وبين الآيات السابقة اعتراضٌ جُعل كمقدمة لجواب القسم، والمعنى: أن ربك لبالمرصاد للمكذبين لا يخفى عليه أمرهم، فيكون تثبيتا للنبيء صلى الله عليه وسلم"[3].

2 ـ وشبيه بذلك ما فسّر به الأستاذ الإمام ترك جواب القسم في سورة الشمس، إذ بدأت بقوله تعالى: ﴿ **وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا** ﴿١﴾ ﴾ الشمس: ١...، إلى أن قال: ﴿ **كَذَّبَتۡ ثَمُودُ بِطَغۡوَىٰهَآ** ﴿١١﴾ ﴾ الشمس: ١١، فجواب القسم تقديره "لَيَنزلن بالمكذبين منكم مثلُ ما نزل

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 385.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . التحرير والتنوير، ج 30/ ص 317.

بثمود، إذ كذّبَت نبيَّها فأصابها العذاب، فلستم بأشد بأسا منهم، ولا شقيّكم أشدّ بطشا من شقيّها"[1].

قال الأستاذ الإمام "جواب القسم محذوف، وأقام الدليل عليه بما جاء في قوله: **كذّبت ثمود بطغواها**، وهذا من ضروب الإيجاز التي اختصّ بها القرآن دون سائر الكلام"[2].

يقول المراغي في ذلك "المحلوف عليه الذي افتُتحت به السورة محذوف للعلم به من نظائره، وكأنه قيل: ﴿ وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ﴾ :لينزلنّ بالمكذبين منكم مثلُ ما نزل بثمود إذ كذبت نبيّها فأصابها العذاب، ودليل ذلك قوله بعد﴿ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ بِطَغۡوَىٰهَآ ﴾ الآيات، فإنها ترشد إلى أن الله يعاقب من يكذب رسله"[3].

3 ـ من أسباب الحذف في القسم طول الجواب مع ظهوره، وذلك في سورة البروج، حين قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡبُرُوجِ ۝١ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡمَوۡعُودِ ۝٢ وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ ۝٣ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ ۝٤ ﴾ البروج: ١ – ٤، قال الأستاذ الإمام "أمّا المقسَم عليه فمحذوف، دلّ عليه ما ذَكَره في قوله: قُتل أصحاب الأخدود، وحُذف لطوله مع تبادره للذهن من أهل اللسان، فكأنه قال: أُقسِم بهذا الكون العظيم لقد ابتُلي مَن قبلكم من المؤمنين الموحّدين ببطش أعدائهم...، فهذا كلّه قد فُهم من الآيات الآتية جوابا للقسم"[4].

وإن كان بعض العلماء لا يَرَون أن جواب القسم محذوف، مثل ما ذكره ابن عطية قائلا "واختلف الناس في جواب القسم، فقال بعض النحاة: هو محذوف لعلم السامع به، وقال آخرون: هو في قوله تعالى: قُتِلَ، والتقدير لقتل، وقال قتادة: هو في قوله: إ﴿ إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 405.

(2) .المرجع نفسه، ج 5 / ص 404.

(3) .تفسير المراغي، ج 30/ ص 169.

(4) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 361.

لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ ﴾ البروج: ١٢. وقال آخرون: هو في قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ البروج: ١٠ "[1].

4 ـ إلا أن الإيجاز عند الأستاذ الإمام لا يقتضي بالضرورة الحذف، بل قد يتمّ الإيجاز عن طريق التصوير، وذلك باستخدام عبارةٍ تَحْمل في طيّاتها معانٍ كثيرة، مثل قوله تعالى لبني إسرائيل: ﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ البقرة: ٦٠، فليس في هذه الآية أمر أو خطاب، بل هي تصويرٌ لحالة الغبطة والنعمة التي كان عليها بنو إسرائيل بما مَنَحهم الله من العيش الرغيد في مَهجرهم، قال الإمام "**كلوا واشربوا من رزق الله**: فعبَّر عن الحالة الماضية بالأمر، لِيَستحضر سامعُ الخطاب أولئك القوم في ذهنه، ويتصوّر اغتباطهم بما هم فيه، حتى كأنهم حاضرون الآن والخطاب يوجَّه إليهم، وهذا من ضروب إيجاز القرآن التي لا تُجارى ولا تُمارى"[2].

ولسائل أن يسأل: أين الإيجاز؟، فالأمر تصوير حال ماضية عن طريق توجيه الخطاب إلى الحاضرين، وليس فيه معنى أو كلام تم حذفه ليُحتاجَ إلى تقديره.

وأوضح من هذا ما قال به المراغي في الآية "﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ ﴾ البقرة: ٦٠ أي وقلنا لهم كلوا مما رزقناكم من المنّ والسلوى، واشربوا مما فجّرنا لكم من الماء من الحجر الصّلد، وقد عبّر عن الحال الماضية بالأمر ليستحضر السامع صورة أولئك القوم في ذهنه مرة أخرى حتى كأنهم حاضرون الآن والخطاب موجه إليهم"[3].

ثانيا: حذف المعطوف

---

[1] . تفسير ابن عطية، ص 1964.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 183.

[3] .تفسير المراغي، ج 1/ ص 129.

أحد أبرع الأساليب في الإيجاز هو العطف على محذوفٍ يتمّ تقديره بواسطة السياق، ورغم أن هذا يُعتبَر جزءا من الحذف، إلا أنه متفرّد من حيث الأسلوب، لأن العطف يقتضي معطوفا، وحين يُحذَف المعطوف تظهر معانٍ قد لا يفيدها تحديد المعطوف وذِكْره في الكلام.

1 ـ من ذلك قوله تعالى جوابا لدعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُم بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ ﴾ البقرة: ١٢٦ ، "وهذا إيجازٌ بالعطف على محذوف، عُلِم منه أنه تعالى استجاب دعاء إبراهيم في المؤمنين، فجعل لهم هذا الخير في الدنيا، وأعدّ لهم ما هو أفضل منه في الآخرة"[1].

فإبراهيم عليه السلام قد دعا بالرزق من الثمرات لأهل البلد، لكنه اقتصر على مَن آمن منهم بالله واليوم الآخر، في حين أجابه الله تعالى بأنه سيرزق المؤمنين ومَن كفر على سواء، وأن الكافرين يستمتّعون في الدنيا وينالهم العذاب في الآخرة، إيذانا بأن دعاءه مُجاب، وأن المؤمنين سينالون الخير في الدنيا والآخرة.

وبنحو هذا قال الشوكاني في تفسيره، فقال "وقوله: **ومن كفر**: الظاهر أن هذا من كلام الله سبحانه ردَّ على إبراهيم حيث طلب الرزقَ للمؤمنين دون غيرهم، أي: وأرزق مَن كفر، فأمتّعه بالرزق قليلا، ثم أضطره إلى عذاب النار، ويحتمل أن يكون كلاما مستقلا بيانا لحال من كفر، ويكون في حكم الإخبار عن حال الكافرين بهذه الجملة الشرطية، أي: من كفر فإني أمتّعه في هذه الدنيا بما يحتاجه من الرزق، ثم أضطره بعد هذا التمتيع إلى عذاب النار، فأخبر سبحانه أنه لا ينال الكفرة من الخير إلا تمتيعهم في هذه الدنيا، وليس لهم بعد ذلك إلا ما هو شر محض"[2].

---

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 294.

[2] . فتح القدير، ج 2/ ص 272.

2 ـ وقال الأستاذ الإمام في موضع آخر في قصة المارّ على القرية الخاوية "﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗا ﴾ البقرة: ٢٥٩ "آيةً للناس لِنُزيل تعجّبك، ونُريك آياتنا في نفسك وطعامك وشرابك وحمارك، ولنجعلك آية للناس، فالعطف دلّنا على المحذوف المَطوي دلالة ظاهرة"[1].

والمعنى المراد هو: فانظر إلى طعامك وشرابك وحمارك، كلّ هذا لنريَك دلائل قدرتنا ولنجعلك آية للناس، "وكان الظاهر أن يكون معطوفا على فانظر إلى طعامك لكنه ترك عطفه لأنه جُعل كالنتيجة للاستدلال بقوله: فانظر إلى طعامك وشرابك... الآية"[2].

فلو أنه ترك العطف، وقال مباشرة: **لنجعلك آية للناس**، لكان في ذلك شرطا وجوابه، فيكون كونه آية للناس مختصّا فقط بما قبله مباشرة في الذكر، وهو حال حماره، لكن العطف بالواو هنا قد أفاد اشتمال معنى كونه آية لجميع ما سبق ذكره في السياق من حال الطعام والشراب والحمار، كما بيّن ذلك الرازي رحمه الله "فإن قيل: ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا: قال الفراء: دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمر، لأنه لو قال: **وانظر إلى حمارك لنجعلك آية**، كان النظر إلى الحمار شرطا، وجعله آيةً جزاءٌ، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام، أمّا لما قال: **ولنجعلك آية** كان المعنى: ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الإماتة والإحياء، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسۡتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ١٠٥ ﴾ الأنعام: ١٠٥ والمعنى: وليقولوا درست صرفنا الآيات، ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 709.

[2] . التحرير والتنوير، ج 3/ ص 38.

﴿ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ ﴾ الأنعام: ٧٥ : أي ونريه الملكوت "[1].

المطلب الخامس: الإيجاز بحذف أجزاء من القصة

لا يقف الإيجاز القرآني في آيات القصص على الحذف اللفظي أو التعبيري، بل يشمل كذلك الإيجازَ بحذف عناصر من أحداث القصة استغناءً بشيوعها، وكَوْنها معروفة لدى المخاطَبين.

ومنه قوله الإمام عبده رحمه الله في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ آل عمران: ٥٢ ، "فالقرآن قد انتقل من البشارة بعيسى إلى ذِكْر خبره مع قومه، وطَوى ما بينهما من خبر ولادته، ونشأته، وبعثته مؤيَّدا بتلك الآيات، "وهذا من إيجاز القرآن الذي انفرد به، فقد انطوى تحت قوله: **فلما أحسّ عيسى منهم الكفر**، جميعُ ما دلّت عليه البشارة، وعُلِم أنه وُلد وبُعث ودعا وأيّد دعوته كما سبقت البشارة، فأحسّ وشعر من قومه، وهم بنو إسرائيل، الكفرَ والعناد والمقاومة والقصد بالإيذاء "[2].

فمجرد ذكر عناد قومه وكفرهم به معناه أنه عليه السلام قد بُعث، ودعا قومه، وأيّد دعوته بالمعجزات، فكان من قومه ما كان، من كفر وعناد وصدود.

ومن ذلك ما ذكره المراغي في قصة يوسف عليه السلام "﴿ فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيۡهِ أَبَوَيۡهِ ﴾ يوسف: ٩٩ : في العبارة حذف وإيجاز يُفهَم من سياق الكلام، والمعنى- تفصيله بعد أن ذهب إخوة يوسف إلى أبيهم وأخبروه بمكانة يوسف في مصر وأنه الحاكم المفوّض المستقل في أمرها- أبلغوه أنه يدعوهم كلَّهم للإقامة معه فيها والتمتّع بحضارتها،

---

[1] . تفسير الرازي، ج 7/ ص 38.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 30.

فرحلوا حتى بلغوها- ولمّا دخلوا على يوسف وكان قد استقبلهم في الطريق في جَمْع حافل احتفاء بهم، ضمّ إليه أبويه واعتنقهما"[1].

ويذكر المراغي أن اختلاف أسلوب القرآن حذفا وذكرا، إجمالا وتفصيلا هو أحد أسرار التكرار في القصص القرآني، يقول رحمه الله "والحكمة في تكرار القصص في القرآن الكريم، وفي ذكر بعضها على طريق الإشارة في بعض المواضع، وبالتفصيل في بعض آخر- أنه قد يكون الغرض تارة إقامة الحجة على قدرته تعالى، وتوحده في ملكه، وقهره لعباده حينا، وترقيق قلوب المخاطبين حينا آخر، وإنذار عباده وإعذارهم مرة ثالثة، ولا شك أن كل مقام من الكلام له لون منه من بسط أو إيجاز لا يكون لغيره"[2].

فالسياق الذي تَرِد فيه القصة هو الذي يحكم ما يأتي فيها من إجمال وتفصيل، وبسط وإيجاز.

من ذلك ما جاء في سورة الشعراء من قصة موسى عليه السلام، قال تعالى على لسان نبيه الكليم "﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾ ﴾ الشعراء: ١٤ : أي ولهم عليّ تبعة جُرم بقتل القبطي ـ خبّاز فرعون ـ بالوكزة التي وُكز بها، فأخاف إن أنا جئتهم وحدي أن يقتلوني من جرّاء ذلك- وهذا اختصار لما بسط من القصة في موضع آخر"[3]، فبسط القصة في موضع آخر ـ كسورة القصص مثلا ـ أغنى عن إعادة ذكرها في هذا السياق.

ومنه أيضا الإجمال الوارد في سورة الفجر في ذكر قصص بعض الأنبياء، كعاد وثمود وفرعون، يقول المراغي في ذلك "وقد أجمل الله في هذه الآيات ما أوقعه بهذه الأمم من العذاب، وفصله في غير موضع من كتابه الكريم، فقال في سورة الحاقة: ﴿ فَأَمَّا ثَمُودُ

---

(1) . تفسير المراغي، ج 12/ ص 42.

(2) . المرجع نفسه، ج 30/ ص 145.

(3) . المرجع نفسه، ج 19/ ص 50.

فَأُهْلِكُواْ بِٱلطَّاغِيَةِ ﴿٥﴾ وَأَمَّا عَادٞ فَأُهْلِكُواْ بِرِيحٖ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٖ ﴿٦﴾ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومٗا فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٖ ﴿٧﴾ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٖ ﴿٨﴾ ﴾ الحاقة: ٥ – ٨ وقال ﴿ وَجَآءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ وَٱلْمُؤْتَفِكَٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ ﴿٩﴾ فَعَصَوْاْ رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةٗ رَّابِيَةً ﴿١٠﴾ ﴾ الحاقة: ٩ – ١٠".

هذه نماذج تبيّن لنا نظر أصحاب المدرسة العقلية إلى أسلوب القرآن في عرض القصص عن طريق الإيجاز، وحذف فضول الكلام اكتفاء بدلالة السياق عليه، وكذا حذف أجزاء من القصة، إمّا لكَوْنها معروفة لدى السامعين، والقرآن هنا يستعمل أساليبهم الدارجة بينهم[1]، أو لذكر خبرٍ يدلّ على حدوثها وانتهائها.

[1] . ولهذا الأسلوب مبحث مستقل،

المبحث الرابع: المعهود الأسلوبي والشائع الحكائي

هل استخدم القرآن هذا الأسلوب حتى أثناء عرضه لآيات القصص؟، وهل ما جاء به القرآن من قصص هو ممّا كان معروفا لدى المخاطَبين وقت النزول؟.

المطلب الأول: تعريف المعهود الأسلوبي

أولا ـ تعريف المعهود:

تتواتر أقوال العلماء على أن القرآن الكريم قد تنزّل وفق أساليب العرب، وعلى مجاري كلامها، والمعهود من استعمالاتها وأعرافها، فلم يخاطب الله تعالى العربَ بخلاف ما يعرفون، فكلامه دائر بين المعهود الدائر، والشائع المتبادر، على الوجه الذي يعرفه العرب وقت نزوله القرآن الكريم.

وسنقف بإيجاز شديد جدا على التعريف بهذا المفهوم:

تعريف المعهود: لغة: يقول ابن منظور "يقال عهد الشيء عهدا إذا عرفه"[1].

اصطلاحا: من أوائل مَن تحدّث عن هذا الموضوع هو الشافعي في رسالته، فقال "إنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها"[2].

فالله تعالى خاطب العرب بما عهدوا من أساليب، وما عرفوا من معان، وهو كما مثّل له الشاطبي في "**الموافقات**" قائلا "ومن معهودها أنها تخاطب العام يُراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، والعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرَف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام يُنبئ أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وتتكلّم بالشيء يُعرَف بالمعنى كما يُعرَف بالإشارة"[3].

---

(1) . لسان العرب، مادة عهد، ج 3/ ص 313.

(2) . الشافعي، الرسالة، ص 51.

(3) . الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تعليق وتخريج: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1: 1417 هـ/ 1997م، ج 2/ ص 103.

وقال في موضع آخر "وتسمّي الشيءَ الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلّق بعلم من كلامها"[1].

فأساليب العرب في الدلالة والإشارة قد نزل القرآن على مقتضاها، فلا يمكن ـ بحال ـ فهمه حق الفهم إلا بمعرفة هذه الأساليب.

وقد سمى الشاطبي العربَ الذين نزل القرآن بلغتهم الأمّيّين، فقال معرِّفا الأميين "وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم"[2]، وبناء على ذلك فقد قرّر القاعدة الآتية "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"[3]، ففهم الشريعة لا بد أن يكون وفق عرف الأميين ومعهودهم، وإن لم يكن عرفٌ فلا يجوز استنباط فهم يخالف ما يعرفه الأميّون.

ومن هنا، فقد نصّ الشاطبي على أن الشريعة أميّة، فقال "هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح"[4].

وتأسيسا على هذا الأصل، فقد قرّر العلماء أنه يجب على المفسر أو الدارس لكتاب الله تعالى أن يكون على علم ودراية بأساليب العرب وأنماط تخاطباتها، بل إنه لا يجوز استنباط معنى يكون مخالفا لِما تعرفه العرب وقت النزول، من ذلك قول الطبري في مقدمة تفسيره "الواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزَّل على نبيه محمد ﷺ لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهره ملائمة"[5].

مثل حاجة المفسر إلى معرفة عادات العرب وقت الحجّ ليستطيع تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ البقرة: ١٨٩.

---

[1]. المرجع السابق، ج 2/ ص 103.

[2]. المرجع نفسه، ج 2/ ص 131.

[3]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4]. الموافقات، ج 2/ ص 109، وقد ردّ عليه ابن عاشور في مقدمة تفسيره من ستة وجوه، التحرير والتنوير، ج 1/ ص 44.

[5]. تفسير الطبري، ج 1/ ص 12.

يقول ابن كثير في ذلك "وقال الحسن البصري: كان أقوام من أهل الجاهلية إذا أراد أحدهم سفرا وخرج من بيته يريد سفره الذي خرج له، ثم بدا له بعد خروجه أن يقيم ويدع سفره، لم يدخل البيت من بابه، ولكن يتسوّره من قِبَل ظَهْره، فقال الله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ البقرة: ١٨٩ "[1].

ومن هنا قرّر العلماء أن أحد أسباب الانحراف في فهم القرآن في فهمه في ضوء المصطلحات الحادثة، لا وفق معهود الخطاب وقت التنزيل، يقول الدكتور يوسف القرضاوي في ذلك "فكثير ما تتطوّر دلالات الألفاظ والتراكيب بتطوّر العصور وتطوّر المعارف والعلوم، واتصال الشعوب ببعضها ببعض، ويتدخّل العرف أو الاصطلاح أو غيرهما بإعطاء دلالات جديدة للألفاظ والجمل لم تكن لها في عصر النبوة، فلا يجوز أن تحكم الدلالات الجديدة في فهم القرآن"[2].

وهو ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال "ومن أعظم أساليب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاحٍ حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها"[3].

مثل التغيّر الحاصل في كلمة "سائح"، فمعناها الصائم، لا المتجوّل في الأرض[4].

ونختم هذه العجالة التعريفية بالمعهود بنقطة مهمة جدا، وهي أن مجيء القرآن وفق أساليب العرب وعلى مقتضى ما يعرفون هو أحد أسرار إعجازه لَمن نزل بلغتهم، فالقرآن لم يأت بوحشيّ لفظ، ولا غريب عبارة، ولم يخاطبهم بأسلوبٍ شاذ، ولا قولٍ نشاز، وإلا لَوصموه به، ولَعابوا ذلك عليه، يقول الرافعي في ذلك "فلما ورد عليهم أسلوب القرآن رأوا ألفاظهم بأعيانها، متساوقة فيما

---

[1] . تفسير ابن كثير، ج 1/ ص 386.

[2] . د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، دار الشروق، مصر، ط1: 1419 هـ/ 1999م، ص 232.

[3] . مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 12/ ص 106- 107.

[4] . انظر تفسير الطبري لهذه الكلمة من قوله تعالى: ﴿ ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّـٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ﴾ التوبة: ١١٢، تفسير الطبري، ج 12/ ص 10.

ألفوه من طرق الخطاب وألوان المنطق، ليس في ذلك إعنات ولا معاياة، غير أنهم ورد عليهم من طرق نظمه، ووجوه تركيبه، ونسق حروفه في كلماته، وكلماته في جملها، ونسق هذه الجمل في جملته، ما أذهلهم عن أنفسهم من هيبة رائعة، ورَوعة مَخوفة، وخوف تقشعرّ منه الجلود"[1].

ويقول في موضع آخر "وفي القرآن مظهر غريب لإعجازه المستمر، ذلك هو وجه تركيبه، أو هو أسلوبه فإنه مبايِن بنفسه لكل ما عُرف من أساليب البلغاء في ترتيب خطبهم وتنزيل كلامهم"[2].

فالذين نزل عليهم القرآن قد وجدوا أنفسهم بين نارَين؛ فالقرآن من جهة سائرٌ على طرائق كلامهم، ودائرٌ على أعراف تخاطباتهم، وهذا الوجه هو الذي منعهم الاعتراض عليه بالإيحاش والإغراب.

ومن جهة، فالقرآن له أسلوب الفريد ونمطه البارع، وتراكيبه الباهرة التي لم يستطيعوا دَرْك كنهها، فضلا عن تحدّيها أو مقارعتها.

يقول عبد الله دراز عن أسلوب القرآن "أسلوبٌ عجيب، ونهج من الحديث فذٌّ مبتكر، كان ما سواه من أوضاع الكلام منقول...لا ترى سابقا جاء بمثاله، ولا لاحقا تتبع على غراره، فلو أن آية منه جاءتك في جمهرة من أقوال البلغاء لَدلَّت على مكانها، واستمازَت من بينها، كما يتميّز اللحن الحساس بين ضروب الألحان، أو الفاكهة الجديدة بين ألوان الطعام"[3].

المطلب الأول: المتداوَل الأسلوبي

(1) . مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، لبنان، ط9: 1393 هـ/ 1973م، ص 189.

(2) . المرجع نفسه، ص 201.

(3) . عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار طيبة، الرياض، ط1: 1417 هـ/ 1997م، ص 117.

يؤكد رجال المدرسة العقلية أن القرآن استخدم ما كان جاريا على أساليب العرب ومعهودا في كلامهم، فقد أكّد محمد عبده على حاجة المفسّر إلى تفسير القرآن وفق المستعمَل وقت النزول، قال رحمه الله "فعلى المدقّق أن يفسّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعمَلة في عصر نزوله"[1].

1 ـ من ذلك يقول الإمام محمد عبده عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡ ﴾ البقرة: ٢٤٣، قال "الحكمة في مخاطبة الحاضرين بفعل السابقين تقرير معنى وحدة الأمة وتكافلها، وهذا الاستعمال معهود في سائر الكلام العربي، يقال: هجمنا على بَني فلان حتى أفنيناهم أو أتينا عليهم، ثم أجمعوا أمرَهم وكرّوا علينا مثلا، وإنما كرّ عليهم مَن بقي منهم"[2]، فهو يرى أن الإحياء والموت الذي أوقعه الله على بني إسرائيل إنما وقع "على القوم في مجموعهم"[3]، لا في أفرادهم.

وواضح أنه يريد رحمه الله نفي إرادة ظاهر الآية بأن الله قد أماتهم فعلا ثمّ أحياهم، وهو ما يفيد أن الآية تجري مَجرى الخوارقيات، ولجأ إلى المعنى غير الظاهر بدعوى أنه مستعمَل وشائع لدى العرب، والسبب في ذلك استجابته لمَنزع التأويل العقلي الذي هو ركن من أركان منهجه رحمه الله، والمدرسة العقلية ككلّ.

2 ـ ومن ذلك قول الإمام عبده مفسِّرا الحوارَ الدائر بين الله تعالى والملائكة لمّا أخبرهم الله تعالى بأنه جاعل في الأرض خليفة، قال رحمه الله "أخبر الله الملائكة بأنه جاعلٌ في الأرض خليفة... فتعجّبوا كيف يخلق الله هذا النوع من الخلق، وسألوا الله تعالى بلسان المقال إن كانوا ينطقون، أو بلسان الحال والتوجّه إليه لاستفاضة المعرفة بذلك، وطلب البيان والحكمة، وعبَّر الله عن ذلك بالقول لأنه هو المعهود بالاستعلام والاستفهام عند البشر الذين أُنزل القرآن لهدايتهم"[4]، فالتعبير

---

(1) .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 11.

(2) .المرجع نفسه، ج 4/ ص 669.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه، ج 4/ ص 124.

بالقول ونسبته إلى الملائكة ليس أنه قد حدث فعلا، بل لأنه أسلوب معهود في استعمالات العرب وأساليبهم.

3 ـ وكذا الحال لمّا أراد تفسير حمل الملائكة للتابوت[1]، إذ نَجده لم يحتكم إلى الظاهر، وهو أن الملائكة هي مَن قامت بفعل الحمل، بل نسبه إلى الإلهام الذي حدث للبقرتيْن اللتين كانتا تجرّان التابوت، فقال "إن البقرتين اللتين حَمَلَتا التابوت من بعض بلاد الفلسطينيين إلى بني إسرائيل كانت تسيران مُسَخَّرتيْن بإلهام الملائكة... وما يجري بإلهام ولا كسب فيه للبشر، وهو من الخير، يُنسَب إلى إلهام الملائكة"[2]، فالملائكة ـ حسبه ـ لم تحمل التابوت، بل الذي ساق البقرتين هو إلهام أدّى إلى فعل الخير، فالمعهود نسبته إلى الملائكة.

4 ـ وفي قصة هاروت وماروت وأنهما كما قال القرآن مَلَكان أو مَلِكان، نجد الأستاذ الإمام يتذرّع بأساليب العرب المعتادة لنفي أن يكونا مَلَكيْن، ولإثبات أنهما رجلان عاديان من جنس البشر، فيقول "بل هما رجلان صاحبا وقار وسَمت، فشُبِّها بالملائكة، وكان يؤمّهما الناس بالحوائج الأهلية، ويُجلّونهما أشدّ الإجلال، فشُبِّها بالملوك، وتلك عادة الناس فيمن ينفرد بالصفات المحمودة، يقولون: هذا مَلَك وليس بإنسان، كما يقولون فيمن كان سيّدا عزيزا يُظهِر الغنى عن الناس من حيث يحتاجون إليه: هذا سلطان زمانه"[3].

وإلى مثل ذلك ذهب المراغي قائلا "وهما رجلان شُبِّها إمّا بالملائكة لانفرادهما بصفات محمودة، وقد جرت العادة أن يقولوا هذا مَلَك وليس بإنسان، وإمّا بالملوك كما يقال لَمن كان سيّدا عزيزا يُظهر الغنى عن الناس: هذا من الملوك، وكان الناس في عهد هاروت وماروت كحالهم اليوم لا يقصدون للفصل في شؤونهم الروحية إلا أهل السمت والوقار الذين يلبسون لباس أهل الصلاح

(1) . وقد مرّ معنا في مبحث التأويل.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 687.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 244.

والتقوى"[1]. فهاروت وماروت رجلان انفردا بصفات محمودة فشُبِّها بالملائكة، وإمّا أنهما كانا عزيزين بين الناس فشُبِّها بالملوك[2].

في هذه الأمثلة التي ذكرنا نجد أن الأستاذ الإمام إنما ادّعى استعمال القرآن للمستعمَل الأسلوبي في كلام العرب بسبب مَنزع التأويل العقلي، ولكنّا نجده في موضع آخر، يذهب إلى هذا المنحى ـ وهو القول باستعمال القرآن للمستعمَل ـ لا بسبب التأويل، بل بسبب التمثيل والتصوير ـ كما أشرنا قبل ـ، وإنما عبّر الله تعالى عن ذلك بالقول "لأنه هو المعهود بالاستعلام والاستفهام عند البشر الذين أُنزل القرآن لهدايتهم، كما نسب القول إلى السماوات والأرض، ﴿ قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ فصلت: ١١ "[3].

المطلب الثاني: الشائع الحكائي

تمهيد:

في جزيرة العرب كانت توجد ثقافات مختلفة وديانات متنوّعة، ولكلٍّ منها عقائد وآلهة تعبدها، بين كتابية ووثنية؛ فالكتابية تمثلت في ما كان عليه اليهود والنصارى الساكنون في بلاد العرب ومعتقداتهم التي كانوا يدينون بها.

أمّا العرب فقد فشا فيهم اتّخاذ الأصنام، وقد اختلفت أقوال المؤرّخين في سبب ذلك بين رأيين:

ـ أولا: أن أولاد إسماعيل عليه السلام لَما كثروا، وزادوا عددهم جدا، وملأوا مكة، وقعت بينهم عداوات وحروب حتى أخرج بعضهم بعضا، فتفرّقوا في البلاد طلبا للعيش والكلأ، "وكان الذي

---

(1) . تفسير المراغي، ج 1/ ص 173.

(2) . وإلى هذا الرأي نزع القاسمي في محاسن التأويل، ج 1/ ص 210، وللعلماء أقوال واختلاف شديد في القصة ثبوتا وإنكارا، بل حتى في كثير من تفصيلاتها.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 124.

سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم، تعظيما للحرم وصبابةً بمكة، فحيثما حَلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ومكة، ويحجّون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ"[1].

ثانيا: ما ذكره ابن إسحاق في السيرة بأن سبب ذلك هو عمرو بن لحي الذي "خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره، فلما قدم مآب من أرض البلقاء، وبها يومئذ العماليق رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟، قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا تعطونني منها صنما، فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؟، فأعطَوه صنما يقال له: هبل، فقدم به مكة، فنصَبَه، وأمر الناس بعبادته وتعظيمه"[2].

وقد ذكر صاحب كتاب "**الأصنام**" أسماء لعدد من الأوثان كان يعبدها العرب الجاهليون، أنها مناة، وكانت لهذيل وخزاعة، والغلس وهو صنم طي، واللات بالطائف، والعزى وهي عند قريش، ومنه هبل الذي أحضره عمرو بن لحي وكان في جوف الكعبة، وإساف ونائلة، ومناف، وذو الخَلَصة"[3].

ويضاف إلى الشرك وجود أتباع الديانة النصرانية، فقد "انتشرت المسيحية في بلاد العرب، وانتشرت بوجه خاص في طي ودومة الجندل، ولكن تديّنهم كان ظاهريا، وظلوا يخلطونه بغير قليل من وثنيتهم، وأشهر العرب النصارى عدي بن زيد العبادي، وورقة بن نوفل، وبحيرى الراهب"[4].

وأيضا قد انتشرت اليهودية في بلاد العرب، "ومن المعروف أن جماعات يهودية كثيرة هاجرت إلى بلاد العرب الشمالية والحجاز، بعد أن دمّر الرومان أورشليم سنة 70م، واستقرّت هذه الجماعات في يثرب وخيبر ووادي القرى وفدك وتيماء"[1].

---

(1) . الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3: 1995، ص 6.

(2) . ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3: 1410 هـ/ 1990م، ص 94.

(3) . الأصنام، ص 13 وما بعدها.

(4) . عبد العزيز بن سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، لبنان، د.ت، ص 484.

وكان هناك طائفة أخرى هم الحنيفيون، "وهم كانوا طرازا من النسّاك، نسكوا في الحياة الدنيا، وانصرفوا إلى التعبّد للإله الواحد الأحد إله إبراهيم وإسماعيل، وساحوا في البلاد على نحو ما يفعل السيّاح الزهاد بحثا عن الدين الصحيح دين إبراهيم"[2].

فهم لم يكونوا مشركين، بل كانوا موحّدين لا كتوحيد اليهود والنصارى، بل كانوا يعتقدون دين إبراهيم عليه السلام.

نقطة مهمة جدا لا بد من الوقوف عندها، وهي أن وجود اليهود وبعض النصارى العرب قد أغرى بعضَ الباحثين والمستشرقين لِيقولوا إن الشعراء النصارى كانوا متمسكّين بدينهم وداعين إليه، وليس يخفى أن المراد من ذلك ادّعاء أن النبي ﷺ قد تلقّف عن النصارى الموجودين في الجزيرة أخبار الأنبياء التي أوردها القرآن الكريم.

وما نريد تسجيله في هذه النقطة، ممّا له تعلّقٌ بما سبق أنه رغم وجود شعراء من العرب اعتنقوا دين النصارى، إلا أن ذلك لم يكن كافيا لِيتأثّر العرب الجاهليون بعقائد النصارى ويتشرّبوا أفكارهم، بل يذهب محمود عبد العظيم خان إلى أن "وحدانية اليهود والنصارى أيضا لم تكن أكثرَ من وثنية العرب، فالعرب لم يتأثروا باليهودية والمسيحية في فكرة التوحيد، بل تأثّروا بفلسفتهم الوثنية إلى حدٍّ ما"[3].

ويشهد لذلك عدم وجود العقائد النصرانية ضمن أشعار العرب النصارى بشكل ذي بال، بل لم يَعْدُ الأمر إشارات وإيماءات لا أكثر، وهو ما توصّل إليه جواد علي في كتاب "**المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**"، ويخلص بعد ذلك إلى نتيجة مفادها "وما زلنا في الواقع فقراء في ناحية علمنا

---

(1) . المرجع السابق، ص 485.

(2) . جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبوعات جامعة بغداد، ط3: 1413 هـ/ 1993م، ج6/ ص 455.

(3) . محمد عبد العظيم خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة والترجمة والنشر، القاهرة، 1937م، ص 148.

بمبلغ فهم أهل الحيرة وغير أهل الحيرة من نصارى العرب في الجاهلية لأحكام النصرانية وقواعدها، ومقدار رسوخها في نفوس أولئك النصارى، ولا سيما الأعراب منهم"[1].

فإذا كان هذا هو الحال مع الشعراء النصارى، فكيف الحال مع غير النصارى من الجاهليين؟.

ومهما يكن من أمر، فإنه لا مطمع لمَن يحاول زعم تلقّي النبي ﷺ للأخبار عن النصارى، ما دام هذا هو حال الشعراء منهم.

أمّا اليهود فمعروفٌ عنهم عنصريتهم وعدم رغبتهم في المخالطة، وهو ما جعلهم لا يهتمون بنشر الدين اليهودي بين العرب، كما ذكر القرآن الكريم عنهم قولهم: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ ﴾ آل عمران: ٧٥، قال الطبري مفسّرا هذه الآية "يعني بذلك جل ثناؤه: أنّ من استحلّ الخيانةَ من اليهود، وجحودَ حقوق العربيّ التي هي له عليه، فلم يؤدّ ما ائتمنه العربيُّ عليه إلا ما دامَ له متقاضيًا مطالبًا من أجل أنه يقول: لا حرَج علينا فيما أصبنا من أموال العرب ولا إثم، لأنهم على غير الحق، وأنهم مشركون"[2].

وهو ما يؤكّده محمد عبد العظيم خان فيقول "فالعربي الجاهلي الذي لا علاقة لفهم الفلسفة كيف يفهم فلسفة اليهود والنصارى؟، ...ولذلك لا نرى أثرا لنظرية اليهود والنصارى في الشعر الجاهلي، مع أننا وجدنا وصف البيئة والراهب وأثرًا لعقيدة أكبر الآلهة، وكل ما يُستطاع أن يقال في هذا الصدد أن العربي الجاهلي لم يتأثّر باليهود والنصارى في عقيدة الوحدانية كما تأثّر اليهود والنصارى بوثنيّته"[3].

---

(1) . المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6/ ص 665، قد أورد في كتابه نماذج لشعراء نصارى، وما نظموه من أبيات تبين عدم رسوخ العقيدة النصرانية فيهم، بل مجرد إشارات فقط، مثل ما حاوله الأب لويس شيخو في كتابه (النصرانية قبل الإسلام).

(2) . تفسير الطبري، ج 5/ ص 510.

(3) . محمد عبد العظيم خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 143.

يُذكَر ختاما لهذا التمهيد، أن العرب قد عرفوا القصص والحكايا، وذلك من خلال ما يُعرف باسم "أيام العرب"[1]، وكانت لهم أساطير، مثل أخبار الجن والروح[2].

الشائع الحكائي في منظور المدرسة العقلية إلى القصص القرآني:

يؤكّد رجال المدرسة العقلية الحديثة أن القرآن، وإن كان أسلوبه يستخدم الأساليب الشائعة بين المخاطَبين إيصالا للعبرة، وإمعانا في بيان عجْزهم عن تحدّيه ومقارعته، فإنه كذلك يستخدم في قصصه ما كان شائعا من قصص، وإن لم يكن في ذاته صحيحا، بل هو حكاية لمعتقداتهم في الأمر، وليس حُكْما بصحّة أو بطلان تلك القصة الواردة عندهم.

ومُؤدّى هذا الكلام أن القرآن الكريم لا يتحرّى الصدق فيما يورده من قصص، بل يستخدم ما كان معروفا في ثقافة العرب دون تمحيص.

يقول محمد عبده "وقد يأتي ـ القصص في القرآن ـ في الحكاية بالتعبيرات المستعمَلة عند المخاطَبين أو المحكيّ عنهم، وإن لم تكن صحيحة في نفسها، كقوله: ﴿ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ البقرة: ٢٧٥، وكقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ ﴾ الكهف: ٩٠، وهذا الأسلوب مألوف، فإننا نرى كثيرا من كتّاب العربية وكتّاب الإفرنج يذكرون في خطبهم ومقالاتهم ـ لاسيما في سياق كلامهم ـ عن اليونان والمصريين القدماء، ولا يعتقد أحد منهم شيئا من تلك الخرافات الوثنية"[3].

---

(1) . وأكثر ما يُقصَد بها اصطلاحا: حروب الجاهلية ووقائعها، فالحرب عندهم يوم، طالَت أو قصرت". علم التاريخ عند المسلمين، ص 95.

(2) . للمزيد من الأمثلة، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 30 وما بعدها.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 241.

ويقول أيضا "ردَّ القرآنُ عليهم ـ على المشركين وأهل الكتاب المجادِلين في رسالة النبي ﷺ ـ بما يعرفونه من أن آدم أبو البشر، وأنّ الله اصطفاه بجعْله أفضل من كل أنواع الحيوان، وتمكينه وذريّتَه من تسخيرها، وهذا متّفَق عليه بين المشركين وأهل الكتاب"[1].

فمعنى كلامه أن القرآن يحكي عنهم ما كانوا يعتقدونه في كَوْن آدم أبا البشر جميعا، وفي كلامه تعريض بأن القرآن إنما يحكي عنهم ما كان شائعا بينهم، في حين أن القرآن ـ حسبه ـ يدلّ أن آدم لم يكن أول الحيوانات العاقلة في الأرض.

ثم أعقب كلامه الآنف بالقول "ومن اصطفاء نوح، وجَعْله أبا البشر الثاني، وجعْل ذريّته هم الباقين، ومن اصطفاء إبراهيم وآله على البشر، فإن العرب وأهل الكتاب كانوا يعرفون ذلك"[2].

وعن قصة هاروت وماروت، وقوله تعالى ﴿ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ البقرة: ١٠٢ ، يقول رحمه الله "فأجمَلَ بهذه العبارة الوجيزة خبرَ قصة كانوا يتحدّثون بها، وهي قصة المَلَكيْن"[3].

وأمّا عن السحر، فيقول رحمه الله "يَذْكُر ـ القرآن ـ الأمرَ المشتهر بين الناس في وقت من الأوقات لأجل الاعتبار به، فينظمه في أسلوبٍ يمكن لكل واحد أن يقْبَلَه فيه، مهما يكن اعتقاده لذلك الشيء في تفصيله، ألا ترى كيف ذكَر السحر هنا وفي مواضع أخرى، وبأساليب لا يستطيع أن ينكرها مَن

---

(1) . المرجع السابق، ج 5/ ص 25.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 243.

يدّعي أن السحر حيلة وشعوذة أو غير ذلك، ولا يستطيع أن يَردّها مَن يدّعي أنه من خوارق العادات"[1].

فالقرآن أراد ذمّ تعلّم السحر فأورده في أسلوب يقْبَله كل شخص، مهما كان موقفه في حقيقة السحر، هل هو تخيل أم خرْق للعادة، فالكلّ متّفقون على أنه باطل ومستقبَح.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ ﴾ البقرة: ١٠٢ ، قال الإمام عبده "ولعلّ الله تعالى سمّاهما مَلَكيْن حكاية لاعتقاد الناس فيهما"[2].

وأوضح من ذلك قول المغربي في تفسير أصحاب الجنة في سورة القلم "وتعريف الجنة وإضافة الأصحاب إليها يُشْعِر بأنها وأصحابها معهودة للمخاطَبين، وأن حكايتها وحكايتهم مستفيضة فيهم"[3].

وهذا الكلام كان أحد مثارات الانتقاد على الأستاذ الإمام وعلى المدرسة العقلية ككل، إذ تمّ اتّهامها بنسبة الأسطورة والكذب والاختلاق إلى القصص القرآني الذي وصفه الله تعالى أنه أحسن القصص.

---

[1] . المرجع السابق، ج 4/ ص 243.

[2] . المرجع نفسه، ج 4/ ص 244.

[3] . عبد القادر المغربي، تفسير جزء تبارك، ص 41.

الفصل الثالث: أهداف القصص

المبحث الأول: بيان العِبر وسنن الاجتماع

المبحث الثاني: تسلية النبيً ـ صلى اللّٰه عليه وسلم ـ وإثبات نبوّته

الفصل الثالث: أهداف القصص

ما دام الله تعالى قد قصّ في كتابه الكريم قصصا، فلا بد أن هناك أهدافا ومقاصد يريد تحقيقها من خلال ذلك.

هذه الأهداف والمقاصد لا تَخْرج عن إطار المقاصد الكلية للقرآن الكريم، وهو ما ينبّه عليه رجال المدرسة العقلية، الذين يؤكّدون أن مقاصد القصة القرآنية تتّفق مع مقاصد القرآن، بل إن القصة ليست إلا خادِمة ومؤكِّدة لهذه الأغراض الإلهية، إذ المراد هو تأكيدها وتقريرها عبر عَرْضها في أسلوب قصصي يجذب النفس، ويؤثّر في الوجدان.

عطفا على ذلك، فإن الإمام محمد عبده ألمح إلى الأسباب التي لأجلها أورد الله القصص في كتابه، وليس يقصد رحمه الله المقاصد من القصص، بل يريد المقصد من استخدام أسلوب القصص، والغاية من الاستعانة به في تقرير المعاني الإلهية والتوجيهات الربانية.

فمن ذلك أنه قال رحمه الله "فثلاثة أرباع القرآن تقريبا قصص، وتوجيه للأنظار إلى الاعتبار بأحوال الأمم في كفرهم وإيمانهم وشقائهم وسعادتهم، ولا شيء يهدي الإنسان كالمَثلات والوقائع "[1]، وذلك إشارة إلى تأثير أسلوب القصص في تقرير المعنى وتوكيده.

ويؤكّد الإمام أن القرآن يستخدم القصص حتى لإثبات الأحكام العقدية، وبيان وجه الحق فيما اختلف فيها وتشابه، فالقرآن لَمّا أراد تقبيح فعل السحر فإنه عَرَضه في أسلوب قصصي، قال الإمام رحمه الله موضِّحا ذلك "لأن إيراد الأحكام في سياق الوقائع أوقع في النفس وأعصى على التأويل والتحريف "[2].

---

[1] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 44.

[2] .المرجع نفسه، ج 4/ ص 246.

يقول سيد قطب "وقد لاحظنا من قبل أن التعبير القرآني يؤلّف بين الغرض الديني والغرض الفني فيما يعرضه من الصور والمشاهد، بل لاحظنا أنه يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية، والفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس"[1].

ولهذا، فالقرآن لا يورد القصص فقط، بل يأمر نبيّه ﷺ أن يقصّ القصص، ويتلوَ أخبار القرآن على المؤمنين وغير المؤمنين، عسى أن يُحْدِث ذلك فِكْرا في نفوسهم، وأثرا في وجدانهم، قال تعالى بعد قصة المنسلِخ من آيات الله تعالى: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦ ، يقول المراغي في مَعرض تفسيرها "وفي الآية إيماءٌ إلى تعظيم شأن ضرب تلك الأمثال في الإقناع، وكَوْنها أقوى أثرا من سَوْق الحجج والأدلة"[2]، لِما يَحْمل عليه القصص من التفكّر والتدبّر في المعاني الإلهية الواردة فيه.

[1] . سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 143.

[2] . تفسير المراغي، ج 9/ ص 110.

المبحث الأول: بيان العِبر وسنن الاجتماع

أهم الأهداف التي يريد القرآن إيصالها من خلال القصص هو تنبيه الناس إلى العبر المختلفة، والحكم المستفادة من القصص، وعرض القوانين والسنن التي تحكم الحياة وتنتظم سَيْرها، لِيكونوا على بصيرة وهدى، ويتحقّق فعلا كون القصص القرآني عبرة لأولي الألباب، وهو ما سنقف عنده في هذا المبحث.

المطلب الأول: بيان العبر والأحكام

وهذا أوضح المقاصد وأَجْلاها، ويمكن اعتباره الفكرة التي عليها مَدار نظرة المدرسة العقلية إلى دور القصة القرآنية، إذ طالما شدّدوا على أن القصص إنما جاء فقط للعظة والعبرة، ولا علاقة له بزمان ولا مكان ولا تاريخ، "وقد كان أمرا طبيعيا أن تكون القصة في القرآن موجَّهةً خاضعةً للأغراض الدينية التي جاءت لتحقيقها، فليس القرآن كتاب قصص في أصله، وإنما هو ـ كما قلنا ـ كتاب تربية وتوجيه، وإنشاء حياة إنسانية كاملة"[1].

وهو ما يؤكّده الأستاذ الإمام في أكثر من مناسبة، إذ يقول في إحداها "بيّنا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن، لأجل الموعظة والاعتبار، لا لبيان التاريخ، ولا للحَمْل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين"[2].

وفي هذا يقول المراغي مفسِّرا قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ ﴿٥٨﴾﴾ آل عمران: ٥٨، "إن هذه الأنباء، وهي من القرآن الحكيم، الذي يبيّن وجوهَ العِبر في الأخبار والحِكَم في الإحكام، "فيهدي المؤمنين إلى لبّ الدين وفقه الشريعة وسرّ الاجتماع

(1) . محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص 158.

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 241.

البشري"[1]، فالقرآن بيَّن للمؤمن العِبرَ والعظات من خلال ما يقصّه من أخبار الأمم الماضية وأنبائها، الأمر الذي يحْمِله على التفكّر والتدبّر، ويوصِلُه إلى الهداية.

لذلك فقد ربط الله تعالى بينهما في قوله: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٦ ، "أي فاقصص أيّها الرسول الكريم قصص ذلك الرجل الذي تُشْبه حاله حال أولئك المكذّبين بما جئتَ به من الآيات البيّنات، رجاء أن يتّفقوا فيه، فيحْمِلَهم سوء حالهم وقبح مَثَلهم على إطالة التأمّل والتفكّر في المَخلص ممّا هم فيه، والنظر في الآيات بعين البصيرة، لا بعين الهوى والعداوة"[2].

يقول سيد قطب معقّبا على قصة يوسف عليه السلام "وفي قصة يوسف ألوان من الشدائد. في الجب وفي بيت العزيز وفي السجن. وألوان من الاستيئاس من نصرة الناس.. ثم كانت العاقبة خيراً للذين اتقوا- كما هو وعد الله الصادق الذي لا يخيب- "[3].

ولا غرابة أن يبيّن القرآنُ الأحكامَ والعقائد من خلال القصص، كما في قصة هاروت وماروت، فقد بيّن الله حكمَ السحر وحقيقته، وأنه ليس إلا خداعا وتمويها ـ على رأي أصحاب المدرسة العقلية ـ، قال الأستاذ الإمام "جَرَت العادة بأن تَحصل من ضرّ ونفع عند حصولها بإذن الله تعالى، وهذا الحكم التوحيدي هو المقصد الأول من مقاصد الدين، فالقرآن لا يترك بيانه عند الحاجة، بل عند كل مناسبة، وربما تَرِد في القرآن قصة مثل هذه القصة لأجل بيان الحق في مسألة اعتقادية لهذه المسألة"[4].

---

[1] . تفسير المراغي، ج 3/ ص 167.

[2] . المرجع نفسه، ج 9/ ص 109.

[3] . سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4/ ص 2037.

[4] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 246.

إلا أن أوضح العبر وأبلَغَها هو في الاعتبار بأهل الكتب السابقة وحالهم مع أنبيائهم، وهم اليهود والنصارى، وهو ما ضمّنه الله قولَه في سورة الفاتحة: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾ الفاتحة: ٧، "وقد أجمَلَهم هنا، وفصّلهم في مواضع عديدة من الكتاب الكريم، بذكر قصصهم للاعتبار بالنظر في أحوالهم، فيحملَنا ذلك على حسن الإسوة فيما تكون به السعادة، واجتناب ما يكون طريقا إلى الشقاء والدمار "[1].

وقال محمد عبده مؤكّدا هذا المعنى " كأن القرآن بلسان الحال يخاطبنا، فيقول: انظروا إلى مَن تقدَّمَكم من الصالحين والمكذّبين، فإذا أنتم سلكتم سبيل الصالحين فعاقِبَتكم كعاقبتهم، وإن سلكتم سُبُل المكذّبين فعاقبتكم كعاقبتهم "[2].

لذلك أكّد محمد عبده أن القرآن، وإن خاطَب في قصصه بني إسرائيل، فالمراد هو هدايته الناس جميعا، فقال "الخطاب عام لليهود الذين كان هذا حالهم، وعبرة لغيرهم، لا أنه مَبْنيّ عن حالة طبيعية للأمم في مثل ذلك الطور الذي كانوا فيه"[3]، فليس مقصوده الانتقاص من بني إسرائيل باعتبارهم جنسا أو أفرادا، ولكن المراد بيان الفعل وشناعته، قال رَحِمَهُ اللَّهُ" لذلك كان القرآن هداية للعالمين إلى يوم الدين، لا حكاية تاريخ يُقصَد بها هجاء الاسرائيليين، فلْتحاسبْ أمّة نفسَها في أفرادها ومجموعها لئلا يكون حالها كحال مَن ورد النصّ فيهم، فيكونَ حكمها عند الله كحكمهم، لأن الجزاء على أعمال القلوب والجوارح، لا لمحاباة الأشخاص والأقوام أو معاداتهم "[4].

وإنما أكثرَ القرآنُ من قصص بني إسرائيل لِما في تاريخهم من أحداث وانحرافات، يريد القرآن تنبيه المؤمنين عليها لئلا يَقَعوا فيها، قال المراغي "وقد أفسد ظلم الفراعنة فطرة بني

---

[1] .تفسير المراغي، ج 1/ ص 35.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج 5/ ص 96.

[3] .المرجع نفسه، ج 4/ ص 158.

[4] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

إسرائيل في مصر، وطَبَع عليها بطابع الذلّة والمَهانة... أمر الله بني إسرائيل بدخول الأرض المقدسة بعد أن أراهم عجائب تأييده لرسوله، لكنهم أَبَوا واستكبروا، فأَخَذهم بذنوبهم، وأنشأ من بعدهم قوما آخرين، جَعَلهم الأئمة الوارثين "[1].

وهذه عبرة للمؤمنين، لأن أهم سبب لانحرافات بني إسرائيل كان مَرَدّه إلى ما جُبلوا عليه من ذلة بسبب تطاوُل مدة استعبادهم وامتهان المصريين لهم، حتى أضحت أخلاق الذل والمهانة طبائع لا يستطيعون منها فكاكا ولا خلاصا، قال المراغي موضِّحا هذه العبرة "إن الشعوب التي تنشأ في مهد الاستعباد تذهب أخلاقها، ويذهب بأسها، وتضرب عليها الذلة والمَسكنة، وتأنس بالمهانة، وإذا طال عليها الأمد أصبحت تلك الصفات غرائز وطباعا خُلُقية لها، وإذا خَرَجوا من بيئتهم، ورُفع عنهم نَيْر الظلم والاستعباد، حَنّوا إلى ما كانوا فيه، وتاقت نفوسهم إلى الرجوع إليه، وهذا شأن البشر في جميع ما يألفون، ويَجْرون عليه من خير وشرّ "[2].

والمراد من وراء ذلك كلّه تبصير المؤمنين من أمة محمد ﷺ بما كان من شأن الماضين.

والحكمة وراء تنبيه القرآن المستمرّ على أخطاء بني إسرائيل وجرائمهم قد ظهرت فيما حلّ بالمسلمين في تاريخهم، وما قاموا به من انحرافات وتفرّق وتقاتل، ولو أنهم اتّعظوا بما حلّ ببني إسرائيل لَما حاق بهم ما سجّله عليهم تاريخهم الطويل.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾ ﴾ البقرة: ٤٩ ، يقول المراغي "والعبرة من هذه القصص أنه كما أنعم على اليهود ثم اجترحوا الآثام، فعاقبهم الله بصنوف البلاء، ثم تاب عليهم وأنجاهم، أنعم على الأمة الإسلامية بضروب من النعم... ثم لمّا

[1] . تفسير المراغي، ج 6/ ص 95.

[2] . المرجع نفسه، ج 6/ ص 94.

كفروا بهذه النعم أذاقهم الله ألوانا من العذاب على يد التتار في بغداد، وفي الحروب الصليبية، إذ جاس الغربيون خلال الديار الإسلامية، ولا يزالون يتنقّصون من بلادهم من أطرافها، ويَصبّون عليهم من العذاب، وهم لاهون ساهون"[1].

ويضيف الدكتور يوسف القرضاوي فائدة أخرى لورود قصص بني إسرائيل في القرآن، ألا وهي تبصير المسلمين بحقيقتهم ومكرهم الممتدّ امتدادَ تاريخهم الطويل، يقول رحمه الله "هذا الحشد من الآيات، وتكراره في القرآن وتأكيده، دليل بالغ على أن لبني إسرائيل شأنا في حياة المسلمين، ولذا وجَب أن يعرفهم المسلمون على حقيقتهم، ويعرفوا تاريخهم ومواقفهم، وسلوكهم وطبائعهم، وتعاملهم مع أنبيائهم، حتى يعاملوهم بما ينبغي من حرص وترقّبٍ وحذر"[2].

وهو الذي يؤكّده صنيع اليهود مع المسلمين حين تظاهروا ـ أي اليهود ـ بالقوة العسكرية والدعم السياسي في العصر الحاضر "وقد صدّق التاريخ والواقع ما جاء به القرآن عن اليهود وبني إسرائيل، وفاجأنا الزمن بما نحن عليه اليوم، هم الذين كانوا في كنفنا وحمايتنا، وعاشوا قرونا في ذمة الله ورسوله والمسلمين، آمنين في ديار الإسلام، بعد أن اضطهدهم العالم كله، وطردتهم الأمم من أوطانهم، ولم يجدوا الملاذ والأمان إلا في دار الإسلام، هؤلاء أنفسهم ينقلبون على المسلمين ويغتصبون أرضهم، ويخُرجون منها أهلها بالنار والدم، لا يرقبون فيهم إلًّا ولا ذمة، ويهددون العرب والمسلمين بما يمتلكون من قوة عسكرية، وترسانة نووية، ومساندة من القوى الكبرى"[3].

وإذا كان القرآن قد نبّه إلى سوء أخلاق بني إسرائيل، فإنه في المقابل حذّر من معتقدات النصارى الباطلة في حق المسيح عليه السلام، لذلك فقد ساق قصصَه الحق مبيِّنا

---

(1) .المرجع السابق، ج 1/ ص 108.

(2) .يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، ص 459.

(3) .المرجع نفسه، ص 460.

الحقيقة في هذا الموضوع، ولِبيان بطلان معتقدهم وفسادهم، "ففي هذا القصص ـ قصص عيسى عليه السلام ـ تنبيه النصارى الذين كانوا عصر التنزيل إلى قبح مقالهم وسوء معتقدهم، لأن طعن سائر الأمم كان مقصورا على الأنبياء، وطعْن هؤلاء تعدّى إلى جلال الله وكبريائه، إذ وصفوه بما لا يليق من اتّخاذ الزوجة والولد"[1].

إلى جانب ذلك، فإن إيراد قصص عيسى عليه السلام وما أَجْراه الله على يده من معجزات يدلّ أن الخوارقيات لا تُحْدِث إيمانا راسخا في قلب الإنسان وعقله، بل قد تؤدّي إلى انحرافات كما حدث مع أتباع المسيح الذين ادَّعَوا ألوهيته، قال الإمام عبده "وإن أكبر ما فيه ـ قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ آل عمران: ٥٢ ـ الإعلامُ بأن الآيات الكونية، وإن كثرت وعظمت ليست مُلْزِمة الإيمان، ولا مُفْضية إليه حتْما، وإنما يكون الإيمان باستعداد المدعوّ إليه وحسن بيان الدّاعي"[2].

فلا تخرج مواعظ القصص عن المواعظ الكبرى التي جاء القرآن أساسا لتقريرها وبثّها بين الناس، بل إن القصص هو إثبات أو دليل على أن القرآن إنما يهدي إلى ما فيه الصلاح، وينهى عن ما يودي إلى الهلاك، وما أخبار الأمم السالفة إلا نماذج عمّن اتّبع هدى الله ففاز، ومَن أعرض عنها فهلك.

ولا يُشْكِل على هذا أن الذنوب التي عذّب الله لأجلها بني إسرائيل قد اقترفَها أفراد قلائل، فلا وجه لأخذ الباقين بجريرة الأقلّين، لأن العذاب إنما يَلْحق الأمم حين يكون الذنب ذنبا اجتماعيا، يَفعله البعض، لكن برضى ومبارَكة، بل وحتى صمت الأكثرين، يقول

(1) . تفسير المراغي 7/ 55

(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 31.

المراغي "فصنوف البلاء التي ذُكر بها اليهود في القرآن كانت للشعب من جرّاء جرائم وقعت من مجموعهم"[1].

وكذا قال الإمام عبده "وأنواع البلاء التي ذُكر بها اليهود في القرآن كانت لشعب بني إسرائيل من حيث هو شعب إسرائيل، لأن الجرائم التي كان البلاء عقوبة عليها إنما كانت من مجموع الشعب من حيث هو شعب بني إسرائيل، ثم إن الله تعالى كان يتوب على الشعب بعد كل بلاء، ويفيض عليهم النعم، فتكون العقوبة تربية لهم وتعليما، تفيد المعتبرين نعمةً وسعادة"[2].

المطلب الثاني: بيان سنن الاجتماع

لم يخلق الله تعالى الحياة عبثا، ولم يتركها هَمَلا، بل جعل لها نواميس تَحكمها، وقوانين تنتظم مسيرتها، وبثّ سبحانه في كتابه المسطور طَرَفا من هذه السنن، ثم حثّنا على النظر في كتابه المنظور، وذلك بالسير في الأرض لاستجلاء هذه القوانين، والوقوف على حقيقتها.

يقول الأفغاني رحمه الله "فقد أرشدنا الله في محكم آياته إلى أن الأمم ما سقطت من عز عرشها، ولا بادت ومُحي اسمها من لوح الوجود، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سنَّها على أساس الحكمة البالغة، إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة حتى يغيّر أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة، والتدبّر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله فهلكوا، وحلّ بهم الدمار ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة"[3].

---

[1]. تفسير المراغي، ج 1/ ص 108.

[2]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 169.

[3]. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ص 171.

والقصص القرآني ليس عرضا لأخبار ولا سردا لوقائع، بقدر ما هو في حقيقته تَمَثُّلات لهذه القوانين وتجسيدٌ لها، يَعْرضها القرآن، لأنها ليست قوانين جامدة، بل هي فاعل متحرّك يفرض سطوته على الإنسان في تاريخه الطويل، "هذا الحضور السنني الواعي في القصة القرآنية هو الذي يعزّز ويؤسّس مفهومها، على أنه أداة دعوية ممتازة لنقل العظة والعبرة، عبر ترابط زمني معجز بين الأزمان الثلاث (ماضي ـ حاضر ـ مستقبل)، فالقصة القرآنية تنطلق من الماضي لتخبرنا عن نهايات السابقين، الناتجة عن مدى توافقهم مع سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية، لتعودَ بنا إلى الحاضر، ليتحقق الاعتبار، ويتجسّد الاستثمار للحكاية القصصية، ثم تقفز بنا إلى المستقبل لتجفّفَ القصة من شخوصها، وتعتصر خلاصتها التوجيهية عبر قانون سماوي صريح أو مضمَر في السياق"[1].

ومعروف أن الحق والباطل هما قوّتا الصراع، وطَرَفا النزاع في سيرورة الحياة، وعلى تناقضهما وتدافعها يستمرّ التاريخ، ويتجدد بقدر ما يتكرّر، ليصبح التدافع قانونا، كأنه هو الحقيقة الوحيدة في هذه الحياة، وكل ما عَداه خادم له أو شكل من أشكاله.

وقد أودع الله تعالى في كتابه المسطور والمنظور هذه السنن، فأورد القصص في كتابه لبيان جزء منها، وأَمَرَنا بالسير في الأرض للنظر في عاقبة السابقين وحالهم، فضلا عن أهمية التاريخ كعلم يقدّم لنا قدرة شرح للأحداث الماضية والوقائع الغابرة.

قال محمد عبده مفسّرا قوله: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ ﴾ آل عمران: ١٣٧، "والسير في الأرض، والبحث عن أحوال

[1] . عمر حيدوسي، السنن الإلهية وتفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، (رسالة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، سنة: 2011م/2012م، ص 391.

الماضين، وتَعَرُّف ما حلّ بهم هو الذي يوصل إلى معرفة تلك السنن، والاعتبار بها كما ينبغي "[1].

وكذلك النظر في القرآن وما أورده من قصص يفيد بيان تلك السنن أيضا، قال الإمام رحمه الله "العلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليها في مواضع كثيرة"[2].

ويتساءل الخالدي ويجيب عن كون القصص القرآني عبرة وموعظة تعلّمنا السننَ الإلهية، فيقول "لماذا القصص القرآني عبرة؟، العبرة من العبور، وكأن الواحد منا عندما يقف أمام قصص السابقين في القرآن يَعْبر إلى الماضين، كأنه يتخلّص من قيد الزمان والمكان، ويتحرر من أسْر الواقع، ويستعلي على النظر القاصر القصير، وينطلق إلى عوالم فسيحة من تاريخ الأقدمين، وقصص السابقين فيعايشهم ويراقبهم ويتعظ بهم.

إنها نماذج بشرية مكرّرة تقدمها لنا قصص السابقين في القرآن؛ نماذج المؤمنين ونماذج الكافرين، نماذج الضعفاء الأذلاء، ونماذج الرجال الصادقين الأقوياء"[3].

وهو ما يقرّره سيد قطب حين فسّر قوله تعالى: ﴿ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١١٠﴾ ﴾ يوسف: ١١٠. "تلك سنة الله في الدعوات. لا بد من الشدائد، ولا بد من الكروب، حتى لا تبقى بقية من جهد ولا بقية من طاقة، ثم يجيء النصر بعد اليأس من كل أسبابه الظاهرة التي يتعلق بها الناس، يجيء النصر من عند الله، فينجو الذين يستحقون النجاة، ينجون من الهلاك الذي يأخذ المكذبين، وينجون من البطش

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 96.

(2) . المرجع نفسه، ج 5/ ص 95.

(3) . صلاح عبد الفتاح الخالدي، مع قصص السابقين في القرآن، دار القلم، دمشق، ط1: 1409 هـ/ 1989م،ص 30.

والعسف الذي يسلطه عليهم المتجبرون. ويَحِلّ بأسُ الله بالمجرمين، مدمِّراً ماحقاً لا يَقِفون له، ولا يَصُدُّه عنهم ولي ولا نصير."[1].

وقد عرض رجال المدرسة العقلية لقانون التدافع، إلا أنهم كان لديهم مفهوم خاص لقانون التدافع، يختلف عن طَرح مَن سِواهم.

فهم يقّررون أن المصارعة بين الحق والباطل قد وقعت في الأمم الماضية[2]، لكن الغلبة تكون في النهاية لأهل الحق المتمسّكين به والصابرين عليه، وفي قصة داود وقتله جالوت، عرَضَ القرآنُ تصارُع أهل الحق، رغم قلّتهم، وأهل الباطل المُعْتدّين بقوّتهم، لكن قضى الله تعالى أن تكون الغلبة من نصيب أهل الحق الصادقين، وفي ذلك تتجلّى رحمة الله بحفظه الأرضَ من تسلّط البغاة وتمكّنهم.

يقول تعالى معقِّبا على القصة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ البقرة: ٢٥١، "أي ولولا دفع اللهِ أهلَ البغي والجور والشرور والآثام بأهل الإصلاح والخير لَغَلب أهلُ الفساد، وبَغَوا على الصالحين، وأوقعوا بهم، وصار لهم السلطان في الأرض، فكان من رحمة الله لعباده وفضله عليهم بأن أَذِن للمصلحين بقتال البغاة المفسدين، وهو سبحانه جعَل أهل الحق حَرْبا لأهل الباطل، وهو ناصرهم ما نصروه وأصلحوا في الأرض"[3].

إلا أن هذا الكلام من المراغي رحمه الله يجعل دفع الله للناس محصورا على دفع البغاة بالمصلحين، والأظهر أن المعنى عام، ولا وجه لتخصيصه، إذ الدفع من الله يقتضي دفع

(1) . سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4/ ص 2036.
(2) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 96.
(3) . تفسير المراغي، ج 2/ ص 225.

الطرفيْن، كلٌّ منهما بالآخر، بدلالة قوله تعالى: **الناس**، الذي يشمل أهل الحق وأهل الباطل على سواء.

وهو المعنى ذاته الذي ذكره رحمه الله في سورة الشعراء التي وَرد فيها قصص الأنبياء، وصراعهم مع أقوامهم، وكيف نَصرهم الله وانتصر لهم، قال المراغي "ذكَر أنه قد أهلك الكاذبين، وكان النصر في العاقبة لرسله المتّقين، وأن هذه سنته في كل صراع بين الحق والباطل، تَدول دولة الباطل، وينتصر الحقّ وإن طال الزمن"[1].

وإليه ذهب الإمام محمد عبده الذي قال "إن المصارعة بين الحق والباطل قد وقعت في الأمم الماضية، وكان أهل الحق يَغلِبون أهل الباطل، ويُنصَرون عليهم بالصبر والتقوى"[2].

إلا أن ما يلاحَظ على منظور المدرسة العقلية لقانون التدافع أنهم جعلوه أصلا حاكما، وكل مظاهر القوانين الأخرى تَخْدِمه أو تُجَسِّده، قال المراغي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ البقرة: ٢٥١، "وقد نسَب ـ عزّ اسمه ـ الدفعَ إلى نفسه، لأنه سنّة من سننه في المجتمع البشري، وعليه بَنى نظامَ هذا العالم، حتى يرث الله الأرض ومَن عليها"[3].

وبعد أن قال الأستاذ الإمام إن المصارعة بين الحق والباطل قد سبق أن وقعت في السابقين، فإنه قرّر أنّ نصْر أهل الحق إنما يتمّ "بأسباب مطّردة، وعلى طرائق مستقيمة، يُعلَم منها أن صاحب الحق إذا حافظ عليها يُنصَر ويرث الأرضَ، وإنّ مَن ينحرف عنه، ويعيث في الأرض فسادا، يُذَل، وتكون عاقبته الدمار"[4].

---

[1]. تفسير المراغي، ج 19/ ص 103.

[2]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 96.

[3]. تفسير المراغي، ج 2/ ص 225.

[4]. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 96.

وما يمكن أن يفسّر لنا محورية سنة التدافع في نظرة رجال المدرسة للقصص هو تأثر الإمام محمد عبده بنظرية النشوء والارتقاء، ويشرح ذلك المراغيُ فيقول "وهو المعبَّر عنه في العصر الحديث بنظرية تنازع البقاء، ومن ثَمّ قالوا إن الحرب طبيعية في البشر، إذ بها يبقى الأصلح والأمثل، وإلى هذا يشير سبحانه بقوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ الرعد: ١٧ ، أي: إن سنة الله أن يقذف زبدَ الباطل الضارّ بالمجتمع، ويمحوه من الوجود، ويبقى إبليز الحق الناصع الذي ينمو فيه عمران العالم، ويحفظ الخلق من أعاصير الظلم والفساد، حتى يتغلّب الخير على الشر، والحق على الباطل، ولا يزال هذا سنة الوجود ما بقيَ الإنسان على ظهر البسيطة"[1].

ولماذا ينبّهنا الله على السنن؟، لأن ذنوب الأمم لا تُغتفَر، خلافا لذنوب البشر التي قد تدركها المغفرة، يقول المراغي "والعبرة في هذه القصص أن نعلم أن الله يعاقب الأمم على ذنوبها في الدنيا قبل أن يعذّبها في الآخرة، وأن نبتعد قدرَ الطاقة عن الظلم والفسق، فقد عاتب الله بني إسرائيل بظلمهم، ولم يَحُل دون عقابه لهم ما كان لهم من فضائل ومزايا، ككثرة الأنبياء فيهم، وتفضيلهم على العالمين"[2].

ويقول في موضع آخر "وقد كان مثل هذا القصص عبرة للمسلمين أيّما عبرة... فكتابهم يقصّ عليهم قصص الأمم قبلهم، ويبيّن لهم أن ذنوب الأمم لا تُغفَر كذنوب بعض الأفراد، وسنّته فيها لا تتبدّل ولا تتحوّل، فكان عليهم أن يتّقوا كل ما قصّه من ذنوب الأمم التي هلك بها مَن قبلهم، وطالت بها الدولة لأعدائهم"[3]، فبما أن ذنوب الأمم لا تُغتفر، فإن العقوبة عليها من الله تعالى لا تتخلّف ولا تُؤخَّر، فكان لا بدّ من التحذير من هذه الذنوب وموجبات العقاب.

---

[1] . تفسير المراغي، ج 2/ ص 227.

[2] . المرجع نفسه، ج 9/ ص 92.

[3] . المرجع نفسه، ج 9/ ص 17.

المبحث الثاني: تسلية النبي ﷺ وإثبات نبوّته

إذا كان المبحث السابق قد عرض أهداف القصص بالنسبة للناس عموما، أو للمؤمنين منهم، فإننا في هذا المبحث سنقف عند أهداف القصص بالنسبة للنبي ﷺ في نفسه، وفائدته له ﷺ.

المطلب الأول: تسلية النبي ﷺ وتثبيته

في سبيل دعوة الناس إلى الله تعالى واجَه النبي ﷺ من قومه كلّ أذى وعنت، وكلّ مخالفة وصدود، وكان هذا يُحْدِث في نفسه حسرة وضيقا، عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ الحجر: ٩٧، "ولقد نعلم يا محمد أنك يضيق صدرك بما يقول هؤلاء المشركون من قومك من تكذيبهم إياك واستهزائهم بك وبما جئتهم به، وأن ذلك يُحْرِجك، **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ** يقول: فافزع فيما نابك من أمرٍ تكرهه منهم إلى الشكر لله والثناء عليه والصلاة، يَكْفِك الله من ذلك ما أهمّك"[1].

لهذا كان أحد الأهداف من إيراد القصص في القرآن هو تسلية النبي ﷺ وتثبيت قلبه، "وقد دلّت التجارب أن التأسي يهوّن المصائب، ويفيد شيئا من السلوى"[2]، وذلك بعرض قصص مَن كان قبله من الرسل وما لاقَوْه من أقوامهم، وكيف أنهم صبروا وثبتوا فنالوا وفازوا، فالواجب أن يصبر النبي ﷺ، ويعلمَ أن تكذيب هؤلاء القوم إنما يَجرون فيه على سنة سابقة لهم، كما فعل مَن كان قبلهم.

وقد نهج القرآن لتثبيت النبي ﷺ من خلال القصص طرقا عدة، من بينها:

أولا: بيان أن الكفر من صنيع البشر

---

[1] . تفسير الطبري، ج 14/ ص 154.

[2] . تفسير المراغي، ج 7/ ص 112.

هذا ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ الأنعام: ٣٤، أي "أن الرسل الذين أُرسلوا قبلك قد كذّبهم أقوامهم، فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم، إلى أن نصر الله الرسلَ بالانتقام من أعدائهم المكذّبين لهم"[1].

وفي الآية "تسلية للرسول ﷺ بعد تسلية، وإرشاد إلى سننه تعالى في الرسل والأمم"[2].

ويقول تعالى في موضع آخر: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ هود: ١٢٠، "المقصود بالاقتصاص زيادة يقينه عليه السلام وطمأنينة قلبه وثبات نفسه على أداء الرسالة واحتمال أذية الكفار بالوقوف على تفاصيل أحوال الأمم السالفة في تماديهم في الضلال وما لقي الرسل من جهتهم من مكابدة المشاقّ"[3].

ويلفت المراغي الانتباه إلى أن تكرار التسلية في القرآن يرجع إلى تكرار ورود الحزن على خاطر النبي بسبب تعنّت قومه الشديد ومكرهم به ﷺ، قال المراغي "ومن هنا نعلم حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية ـ ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ الأنعام: ٣٤ـ مع الأمر بالصبر المرّة بعد المرّة، لأن الحزن والأسف اللذيْن كان يَعْرضان له ﷺ من شأنهما أن يتكرّرا بتكرار سببهما وبتذكّره"[4]، فما يناسب تكرار سبب الحزن والضيق هو تكرار التثبيت والسلوى لقلبه ﷺ.

---

(1) . المرجع السابق، ج 7/ ص 112.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . تفسير أبي السعود، ج 4/ ص 248.

(4) . تفسير المراغي، ج 7/ ص 112.

وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴿٩٩﴾﴾ طه: ٩٩، "معناه أن مثل هذا القصص عن الأمم الماضية والقرون الغابرة كعاد وثمود وأصحاب الأيكة نُلْقيه إليك تسلية لقلبك وإذهابا لحزنك، وإذ به تعرف ما حدث للرسل من قبلك من شدائد الأهوال، وتذكيرا للمستبصرين في دينهم، وتأكيدا للحجة على مَن عاند وكابَر من غيرهم"[1].

وقال تعالى في موضع آخر مخاطِبا نبيه ﷺ: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ آل عمران: ١٨٤، فليس الأمر مقتصرا عليك، بل هو جِبلة بشرية، وتلك "سنة الله في خليقته، فقد كُذّبت رسل من قبلك جاءوا بمثل ما جئتَ به من باهر المعجزات، وهَزُّوا العِطْف بالزواجر والعِظات، وأناروا بالكتاب سبيل النجاة... وفي هذا تسلية للنبي ﷺ، وبيانٌ لأن طباع البشر في كل الأزمنة سواء، فمنهم مَن يَقبَل الحق، ويُقْبِل عليه بصدر رحيب ونفس مطمئنة، ومنهم مَن يقاوم الحق والدّواعي إليه، ويسفّه أحلام معتنقيه"[2].

لذلك قال تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَٰهُمْ وَجَعَلْنَٰهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣٧﴾ وَعَادًا وَثَمُودَا۟ وَأَصْحَٰبَ ٱلرَّسِّ وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ﴿٣٨﴾ وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ ٱلْأَمْثَٰلَ ۖ وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا ﴿٣٩﴾﴾ الفرقان: ٣٧ – ٣٩، يقول الآلوسي في تفسير هذه الآية "**ضَرَبْنا لَهُ الْأَمْثالَ** أي بيّنا لكلٍّ القصصَ العجيبة الزاجرة عما هم عليه من الكفر والمعاصي بواسطة الرسل عليهم السلام، **تَبَّرْنا تَتْبِيراً:** أي أهلكنا كل واحد منهم

[1] .المرجع السابق، ج 16/ ص 148.

[2] .المرجع نفسه، ج 4/ ص 150.

إهلاكا عجيبا هائلا لما أنهم لم يتأثروا بذلك ولم يرفعوا له رأسا، وتمادَوا على ما هم عليه من الكفر والعدوان"[1].

فالأمر سنة مطّردة وناموس ثابت إزاء أيّ دعوة للتغيير والإصلاح، وليس التكذيب والصدود والمقاومة حِكرا على قوم معينين، ولا على أمة مخصوصة.

وهذا يؤكّده أن الملائكة الذين جُبلوا على الطاعة والتسليم قد سألوا الله تعالى لَمّا أخبرهم أنه جاعلٌ في الأرض خليفة، والله تعالى لم يُنْكر ذلك عليهم، بل قصّه في كتابه في سياق البيان، لا في مَعْرِض الإنكار.

لهذا، فقد ذكر الإمام محمد عبده أن فائدة سَوْق هذه المراجعات والبحث فيما وراءها تسلية للنبي ﷺ عن تكذيب الناس، "فإذا كان الملأ الأعلى قد مُثِّلوا ـ جَرْيا على مذهب التمثيل في القصص لديه ـ على أنهم يختصمون ويَطلبون البيان والبرهان فيما لا يعلمون، فأجدرُ بالناس أن يكونوا معذورين، وبالأنبياء أن يعاملوهم كما عامل الله الملائكة المقرّبين"[2]، فلمّا كان هذا شأن الملائكة، فالمطلوب من النبي ﷺ ـ وهو يواجه عناد قومه ـ أن يصبر على هؤلاء المكذّبين، ويرشد المسترشدين، ويأتي أهلَ الدعوة بسلطان مبين[3].

وحين يعلم النبي ﷺ أن تكذيب قومه له هو من جنس طباع البشر فإنه يُقْبِل على دعوته، ويكون أرحم بهم، وأصبرَ في التعامل معهم، "فالأنبياء يَجْدر بهم أن يصبروا على المكذّبين، ويعاملوهم كما عامَل الله الملائكة المقرّبين، ويأتوهم بالبراهين الساطعة، والحجج الدامغة"[4].

ثانيا: تسلية النبي ﷺ بوعده بالنصر

---

[1] . تفسير الآلوسي، ج 19/ ص 21.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 124.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها، بتصرّف.

[4] . تفسير المراغي، ج 1/ ص 76.

في مقابل تقرير سنة التكذيب ومقاومة الحق في البشر، فإن القرآن يورد القصص كذلك لبيان أنه رغم العناد من المكذّبين، فإن النصر والنجاة من نصيب الأنبياء ومَن شايَعهم من المؤمنين، وليس القصص إلا نماذج عن تكرار هذه الحقيقة واستمراريّتها.

ففي قصة نوح عليه السلام في سورة هود، وبعد ذلك العرض القرآني لِما لاقاه هذا النبي الكريم من قومه من أذى وصدود بلغ ألف سنة إلا خمسين عاما، عقّب الله تعالى على القصة قائلا ﴿ فَٱصۡبِرۡۖ إِنَّ ٱلۡعَٰقِبَةَ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ هود: ٤٩، "أي فاصبر على القيام بأمر الله تعالى وتبليغ رسالته، وما تلْقى من قومك من أذى كما صبر نوح على قومه، فإن سنة الله في رسله وأقوامهم أن تكون العاقبة بالفوز والنجاة للمتّقين، الذين يجتنبون المعاصي ويعملون الطاعات، فأنتم الفائزون المفلِحون، والمُصِرّون على عداوتكم هم الخاسرون الهالكون"[1]، فما دامت سنة الله تقضي انتصار الحق وأهله، فليس على النبي إلا أن يصبر على الدعوة ويحتملَ مشاقّها، فالمكذّبون والمعاندون ليسوا بمعجزين، ولا هم قادرون على النجاة من عقاب الله تعالى، "وإنما يريد الله تعالى أن يمتحن المؤمنين والكافرين، ليميز بين الخبيث والطيّب، فليس مَن كان مؤمنا كمن كان فاسقا، فالقرآن حين يورد القصص فهو يومئ بهذا القصص ـ قصة موسى مع فرعون ـ إلى أنهم ـ أي المشركون ـ لا يُعجِزون الذي أخذ فرعونَ ونكّل به، وجعَله عبرة للباقين، وسلّى به رسوله حتى لا يحزن، لتكذيب قومه له، وعدم إيمانهم بما جاءهم"[2].

لذلك يصرّح القرآن بأنه قد نصَرَ الأنبياء السابقين على مَن كذّبهم وعاندهم، فقال: ﴿ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصۡبِرُوٓاْۖ إِنَّ ٱلۡأَرۡضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ الأعراف: ١٢٨ ، "ففي الآية بشارة للرسول ﷺ مؤكَّدة،

[1] .المرجع السابق، ج 12/ ص 43.

[2] .المرجع نفسه، ج 30/ ص 30.

للتسلية بأن الله سينصره على المكذّبين الضالين وقومه، وعلى كل مَن يكذّبه ويؤذيه من أمة الدعوة"[1].

وهو ما أكده الله تعالى في الآية بقوله: ﴿ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ الأنعام: ٣٤، فالنصر للرسل هو من كلمات الله التي لا تتغيّر ولا تتبدّل، قال المراغي في الآية "أي إن ذلك قد سبقت به كلمة الله، في مثل قوله: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾ ﴾ الصافات: ١٧١ – ١٧٣، وكلمات الله لا يمكن أن يبدّلها مبدِّل، فنصر الرسل حَتْمٌ لا بدّ منه"[2].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ الحج: ٥٢، فقد جعل الإمام محمد عبده أمنية أيّ رسول هي هداية قومه، فيحاول الشيطان صدّه عن هذه الغاية بالوسوسة في صدور الناس، قال رحمه الله "ولكن الله غالبٌ على أمره، فيمحق ما ألقاه الشيطان من هذه الشبهات، ويرفع هذه الموانع وتلك العقبات، ويَهب السلطانَ لآياته فيُحْكِمها، ويثَبّت دعائمها، ويُنْشئ من ضَعف أنصارها قوة، ويخلق لهم في ذاتهم عزة، وتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الشيطان هي السفلى، ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ الرعد: ١٧ "[3].

فعداوة الشيطان لبَني آدم قائمة، لكن النصر حليف المؤمنين، وإنما حكاية القرآن لهذه السنة التي تظهر دائما في قصص الأنبياء مع أقوامهم سببُه تخفيف العبء بوعده سبحانه بالنصر المتحقّق، ولو بعد حين، يقول الأستاذ الإمام "وفي حكاية هذه السنة الإلهية ـ التي

---

(1) . المرجع السابق، ج 7/ ص 112.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 286.

أقام عليها الأنبياءَ والمرسلين ـ تسلية للنبي ﷺ عمّا كان يلاقي من قومه، ووعدٌ له بأنْ سيُكْمِل له دينه، ويُتِمُّ عليه وعلى المؤمنين نعمته، مع التفاتهم إلى سيرة مَن سَبَقهم "[1].

فحين يسرد القرآن قصة يوسف عليه السلام وما مرّ عليه من محن وعقبات ومكائد، وكيف نصره الله تعالى بعد ذلك كله، فإنه يومئ إلى أن "الذي قدَر على ذلك كله لَقادر على إعزاز محمد وإعلاء كلمته، وإظهار دينه، فيخرجَه من بين أظهركم، ثم يُظْهِره عليكم، ويمكّن له في البلاد، ويؤيّده بالجند والرجال، والأتباع والأعوان، وإن مرّت به الشدائد، وأتت دونه الأيام والحوادث "[2].

المطلب الثاني: دلائل نبوّته ﷺ من خلال القصص

القصص القرآني في جانب منه هو أخبارٌ قصّها الله تعالى في كتابه، وما أخبر به الله تعالى هو حقّ وصدق لا جدال فيه، وصِدق القرآن وصحّة أخباره تقابله حقيقة أميّة النبي ﷺ، ونشأته في بيئة لا تعرف إلا قليلا من هذه الأخبار، والقطع بهذيْن الأصليْن ـ صحة أخبار القرآن وعدم سبق معرفة النبي ﷺ بها ـ يحيل إلى نتيجة واحدة، هي أن ما أخبر به النبي ﷺ هو وحي من عند الله تعالى، لأن مثل هذه الأخبار لا يمكن العلم بها إلا عن طريق الوحي، ولا يمكن لمحمد ﷺ معرفتها بالمشاهَدة ولا بالتعليم، "ومن ذلك ـ معجزات النبي ﷺ ـ إخباره عن الحوادث التي وقعت، كما أخبر عن آدم ونوح وهود وصالح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء والرسل، وما جرى بينهم وبين أقوامهم، وهو حديث فيه تفصيل وبيان، ومثل هذا لا يتأتّى من رجل أميّ لم يكن كاتبا ولا قارئا، ولم يخالط الذين درسوا تاريخ الأمم وعرفوا أخبارها، ثم هو يأتي بأخبارٍ لم يبلغها علم

[1] . المرجع السابق، ج 5/ ص 286.

[2] . تفسير المراغي، ج 13/ ص 57.

الأمم، وأخبار يكتمها علماء أهل الكتاب، ويصحّح لهم كثيرا مما عندهم، كل ذلك دليل على أنه إنما جاء بهذه العلوم من العليم الخبير "[1].

يقول تعالى تعقيبا على قصة طالوت وقتْل داود لجالوت: ﴿ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾ ﴾ البقرة: ٢٥٢، قال الأستاذ الإمام مفسّرا هذه الآية "بيّن أن إيتاء النبي الأمّي أمثالَ هذه القصص من دلائل نبوّته، ﴿ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾ ﴾ البقرة: ٢٥٢، إذ لولا الرسالة لَما عرفْتَ شيئا من هذه القصص، وأنت لم تكن في أزمنة وقوعها، ولا تعلّمتَ شيئا من التاريخ، ولو تعلّمتَ لَجِئتَ بها على النحو الذي عند أهل الكتاب، أو غيرهم من القصّاصين "[2].

فهذه القصص هي آيات الله، "يقصّها عليك على وجه لا يشكّ فيه أهل الكتاب، إذ يَجِدونه مطابقا لِما في كتبهم الدينية والتاريخية، فأنت من المرسلين بما دلّت عليه هذه الآيات "[3].

ويزيد الأستاذ الإمام هذا المعنى وضوحا، فيقول "وقد قرّر تعالى هذه الحجّة على نبوّته ﷺ في سورة القصص ـ بعد قصة موسى في مدين وذِكر نبوته ـ بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾ ﴾ القصص: ٤٤ "[4].

فمثلا، قصة مريم ـ عليها السلام ـ قد أبهم الله تعالى فيها نوع الرزق الذي كان يأتيها، وساق القصة لتحقيق العبرة والعظة، "وأهمّ هذه العِبر تقرير نبوة النبي ﷺ، ودحْض شُبَه

---

[1] . عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، دار النفائس، الكويت، ط2: 1403 هـ/ 1983م، ص 147، وإظهار الحق، ج 3/ ص 816.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 693.

[3] . تفسير المراغي، ج 2/ ص 226.

[4] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 693.

أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله، وجعلوه خاصّا بشعب إسرائيل، وشبهة المشركين الذين كانوا ينكرون نبوّته، لأنه بشر "[1].

فبما أنه لم تكن للنبي ﷺ معرفة سابقة بهذه الأخبار، فإتيانه بها دليل على نبوته، "لأن معرفته إيّاها لم تكن إلا بوحي من لدن حكيم خبير، وهذا دليل على أنه من المرسلين "[2].

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ آل عمران: ٤٤ ، وذلك عقب إيراده قصة رزق مريم، وإلقاء الرجال من قومها أقلامهم عسى أن يفوز منهم مَن يَكفل مريم، ورزق زكريا بيحيى خلافا للمعتاد، فنفي الله تعالى عن نبيّه أن يكون حاضرا وقت إلقاء الأقلام معناه أنه لا يمكن للنبي معرفة القصة بالمشاهَدة، وبما أنه أمّيّ، ونشأ في أمة أميّة، فلا يمكن له معرفتها، بالتعلّم والتلقّي، فلم يبق إلا طريق واحد، هو أنه ﷺ عرفها بالوحي من عند الله تعالى، وفي هذا يقول المراغي "وقد جاءت هذه الآية عقب هذه القصة لبيان أنه ﷺ لم يقرأ أخبار القوم لأنه أميّ، ولم يَرْوِها سماعا عن أحد كما يعترف بذلك منكرو نبوّته، لأنه نشأ بين قوم أميّين، فلم يبق له طريق للعلم إلا بالوحي أو المشاهَدة التي نفاها على سبيل التهكّم لاستحالتها "[3].

لذلك فقد سمّى الله تعالى هذه الأخبار غيبا، أي أنها غائبة عن النبي ﷺ فقال: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ آل عمران، 44، "أي هذا الذي قصصناه عليك من أخبار مريم وزكريا، من الأخبار التي لم تشهدها أنت ولا أحد من قومك... بل هي وحي توجَّه

(1) . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 24.
(2) . تفسير المراغي، ج 3/ ص 4.
(3) . المرجع نفسه، ج 3/ ص 148.

إليك، على يد الروح الأمين، لتكون دلالة على صحّة نبوته، وإلزاما لِمَن يحاجّك من الجاحدين المعاندين "[1].

وقال عقب قصة نوح: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ﴾ هود: ٤٩ ،" أي هذه القصص الذي قصصتُه عليك من خبر نوح وقومه من أخبار الغيب التي لم تشهدها حتى تعلَمَها، نوحيها إليك فنعرِّفَكَها تفصيلا، وهو ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل الوحي الذي نزل مبينا لها "[2].

وقال تعالى معقِّبا على قصة يوسف عليه السلام: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ يوسف: ١١١، أي "ما كان هذا القصص حديثا يُختلَق أو يُفترى، لأنه نوع أعجَزَ حَمَلة الأحاديث ورواة الأخبار ممّن لم يطالع الكتب ولم يخالط العلماء، فهو دليل ظاهر، وبرهان قاهر، على أنه جاء بطريق الوحي والتنزيل "[3].

لذلك، فلا غرابة إذا عَدَّ المراغي القصصَ القرآني من وجوه إعجاز القرآن، ومن بين أكبر الأدلة على صحة نبوّة النبي ﷺ، فقال "وكان من أعظم ذلك ـ الأدلة على صحة نبوة النبي ﷺ ـ القرآن الكريم، لا جرم بيّن الله تعالى إعجازه من وجوه:ـ أن ما فيه من القصص موافِق لِما في التوراة والإنجيل، مع أنه ﷺ كان أميّا، ولم يخالط أحدا من العلماء للاستفادة والتعلّم، فلا يكون ذلك إذًا إلا من وحي إلهي من لَدُن حكيم خبير "[4].

فأظهر أدلّة صدق القصص القرآني أنه جاء بأخبارٍ قامت الأدلة على أن النبي لم يتلقّها من معلّم، ولا يمكن له معرفتها بالمشاهدة، وكانت هذه الأخبار مطابِقة لِما جاء في كتب

---

[1] .المرجع السابق، ج 3/ ص 147.

[2] .المرجع نفسه، ج 12/ ص 43.

[3] .المرجع نفسه، ج 13/ ص 57.

[4] .المرجع نفسه، ج 20/ ص 17.

اليهود والنصارى، وعليه، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ إلا القطع أن النبي ﷺ إنما جاء بهذه الأخبار بوحي من عند الله تعالى[1].

نصيب غير الكتابيين من هداية القصص:

هذه الفكرة تتكرّر دائما عند معالجة رجال المدرسة العقلية لموضوع القصص، كما تتكرّر عند غيرهم، لكن يَرِد عليها إشكال، مفاده: بما أن القصص قامت حجّيته بمطابقته لِما جاء في التوراة والإنجيل، فهل يعني ذلك أن وجه هدايته محصور فقط على أهل الكتاب الذين لهم سابق علم بهذا القصص؟، وما هو نصيب المشركين وغير الكتابيين من هداية القصص ودلالته على نبوّة النبي ﷺ؟.

يمكن أن نلمس الجواب عن هذا الإشكال في قول الأستاذ الإمام الذي أوردناه آنفا حين قال "أمّا ما سيقت القصة لأجله فهو تقرير نبوة النبي ﷺ، ودحض شبهة أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله، وجعلوه خاصّا بشعب إسرائيل، وشبهة المشركين الذين كانوا ينكرون نبوّته لأنه بشر "[2].

فمقصود الإمام من هذا أن قصة ولادة مريم واصطفاء آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران قد جاءت لِتردَّ على أهل الكتاب الذين زعموا اختصاصهم بالفضل والنبوة، وتَرُدُّ في الوقت نفسه على المشركين الذين كانوا ينكرون نبوته ﷺ لأنه بشر، ويزعمون أن الرسالة لا تكون إلا بإرسال الملائكة، فرَدَّ عليهم بأن الأنبياء قبل محمد ﷺ كانوا بشرا، فلا وجه لاستغراب نبوّته مع كَوْنه من جنس البشر.

وهذا المقصد هو ما جاءت سورة آل عمران كلّها لتقريره، وهو ما يوضّحه الأستاذ الإمام مزيد بيان، فيقول "بيان ذلك أن المقصد الأول من مقاصد الوحي هو تقرير عقيدة

---

[1] .راجع: عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص 40.

[2] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 5/ ص 24.

الألوهية، وأهمّ مسائلها مسألة الوحدانية، وتقرير عقيدة البعث والجزاء، وعقيدة الوحي والأنبياء، وقد افتتحت السورة بذكر التوحيد وإنزال الكتاب، ثمّ كانت الآيات من أوّلها إلى هذه القصة، أو قبيل هذه القصة، في الألوهية والجزاء بعد البعث بالتفصيل وإزالة الشبهات والأوهام في ذلك، ثم بيّن أن الإيمان بالله وادّعاء حبّه ورجاء النجاة في الآخرة والفوز بالسعادة فيها إنما يكون باتّباع رسوله، وقفّى على ذلك بهذه القصة التي تزيل شُبَه المشركين وأهل الكتاب في رسالته وتَرُدُّها على وجوههم"[1].

وهذا الكلام بطوله يُشْعِر أن الإمام رحمه الله يرى أن وجه هداية القصص للمشركين مختلف عن هدايته لأهل الكتاب، لأن المشركين لا علم سابقا لهم، فهدايته لهم تكون بالمعاني والعظات التي يتضمّنها القصص، وما يريد الله تعالى أن يزيله من عقولهم من شُبَه وخرافات وشركيات تنافي التوحيد، في حين أن أهل الكتاب يهتدون بأخبار القرآن لِما يَرَونه من موافقتها لِما تقرّر في كتبهم.

وعليه، فهداية القصص لأهل الكتاب هي من جهة صحّة أخباره، وبالتالي قيام الدلائل على نبوّته، وهدايته لغيرهم تكون بما يتضمّنه من عظات وعبر.

حجية القصص بمن لم يقصص الله تعالى قصصهم في كتابه من المرسلين:

وهناك إشكال آخر نبَّه عليه المراغي رحمه الله هو أن حجيّة قصص القرآن على نبوة النبي ﷺ هي بما أخبر الله تعالى به من قصص، لكن الله قد نصّ أن هناك رسلا لم يَقصصهم على رسوله الكريم، فقال عز من قائل: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ﴾ النساء: ١٦٤، "والمراد بهم الذين أُرسلوا إلى الأمم المجهولِ تاريخها

[1] .المرجع السابق، ج 5/ ص 24.

عند قومك، وعند أهل الكتاب المجاوِرين لبلادك، كالصين واليابان و الهند وأروبا وأمريكا"[1].

لهذا يقول تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾ الإسراء: ١٥، "أي: وما صح وما استقام منا، بل استحال في سنّتنا المبنية على الحكم البالغة، أن نعذّب قوما حتى نبعث إليهم رسولا يهديهم إلى الحق، ويردعهم عن الضلال، لإقامة الحجة وقطعا للعذر"[2].

فالعبرة تتحقّق في نوعَيْ القصص، فالقصص الذي جاء في القرآن هو لأجل التذكير والتثبيت إلى غير ذلك، أما ما لم يقصَّه الله تعالى فوجه العبرة أن نَعْرف أن رحمة الله تعالى واسعة لا تختصّ بقوم دون قوم، فلا وجه لاختصاص قوم بكَوْنهم شعب الله المختار عطفا على إرسال الأنبياء منهم.

يقول المراغي رحمه الله مفصِّلا هذا المعنى "وإنّما لم يقصّ الله علينا خَبَرهم، لأن القصد من القصص العبرةُ والتثبيت والذكرى والاحتجاج على نبوته ﷺ، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ يوسف: ١١١، وقوله: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ﴾ هود: ١٢٠، وكلّ هذا يَثْبُت بذكر مَن قصّهم الله علينا من الرسل، وعلينا أن نعلم أن الله أرسل رسلا في كل الأمم، فكانت رحمته بهم عامّة، لا مختصّة بشعب معيّن ـ كما يزعم أهل الكتاب ـ، يرشد على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ النحل: ٣٦، وقوله: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾ فاطر: ٢٤ "[3]، فسعة رحمة الله قضت أن يبعث في كل أمّة رسولا يهديهم

---

[1]. تفسير المراغي، ج 6/ ص 22.

[2]. القاسمي، محاسن التأويل، ج11/ ص 3913.

[3]. تفسير المراغي، ج 6/ ص 22.

إلى الحق والخير، ويُبْعدهم عن الضلال، ولا متعلَّق لَمن ادّعى حصْر الرسالة في قوم دون غيرهم.

ويعلّق المراغي بعد ذلك قائلا "وهذه حقيقة دلّ عليها الدين السماوي، ولم يكن يعلمها أهل الكتاب، والذين يزعمون أن القرآن مقتبَس من كتابهم"[1].

حجية أخبار القرآن في مقابل أخبار الكتب السابقة:

إلا أن أكبر الإشكالات في دلالة القصص على نبوّة النبي ﷺ والاحتجاج على ذلك بما جاء في أخبار اليهود والنصارى في كتبهم يكمن في أنه يجعل من تلك الكتب معيارا نقيس عليه القرآن الكريم.

والسؤال الأهم إذا كانت حجية أخبار القرآن بموافقتها لِما في الكتب السابقة، فما العمل فيما اختلف فيه قصص القرآن عمّا جاء في تلك الكتب؟.

تتّفق آراء رجال المدرسة ـ كما آراء غيرهم[2] ـ أن الحجيّة تكون لأخبار القرآن على حساب تلك الكتب، أي إننا نقضي بأن ما جاء به القرآن هو الحق، وما جاء في تلك الكتب مخالِفا له فهو باطل.

---

[1] .المرجع السابق، ج 6/ ص 22.

[2] . مثل ما جاء في كتاب: الدين، لعبد الله دراز، دار القلم، الكويت، د.ت، ص 181، ويعدّد إبراهيم سلامة مظاهر الهيمنة، فيذكر منها: -1أن القرآن الكريم أخبر بتحريف هذه الكتب وتبديلها

-2بيّن القرآن الكريم من المسائل الكبرى التي خالفوا فيها الحقّ واختلفوا فيها:

-3كما بيّن القرآن كثيرًا من المسائل التي أَخفوها، أو حاولوا إخفاءها؛

-4ومن مظاهر هيمنة القرآن على ما سبقه من كتب، أنه أنهَى العمل بها فلا اعتبار لها بجانبه؛ لأنه شغل الفراغ كلّه بتشريعه الجديد، وليس لأحد أن يركن إلى ما جاء بها بعد أن تسرّب الباطل إليها ولعبت الأيدي الأثيمة بها.، الكتاب: تصديق القرآن للكتب السماوية وهيمنته عليها

المؤلف: إبراهيم عبد الحميد سلامة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة الثانية عشرة – العدد السادس والأربعون – ربيع الآخر- جمادى الأولى – جمادى الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.، نقلا عن موقع تفسير:

لذلك يقول الأستاذ الإمام عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ البقرة: ٢٥٢، "فيه تعريضٌ بأن ما يقوله بنو إسرائيل مخالِفا لهذا ـ قصة طالوت وداود ـ فهو باطل"[1].

وكذا قال المراغي لمّا فسّر قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ يوسف: ١١١، قال عن وجه تصديقه لِما جاء في تلك الكتب "**ولكن تصديق الذي بين يديه**: أي من الكتب السماوية التي أنزلها الله قبله على أنبيائه، فالتوراة والإنجيل والزبور، أي تصديق ما عندهم من الحق فيها، لا كلّ الذي عندهم، فهو ليس بمُصَدِّقٍ لِما عندهم من خرافات فاسدة وأوهام باطلة، لأنه جاء لِمحوها وإزالتها، لا لإثباتها وتصديقها"[2].

فالقرآن قد نصّ أن العلاقة بين أخباره وأخبار الكتب السابقة تتراوح بين التصديق والهيمنة، كما جاء في سورة المائدة: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ المائدة: ٤٨، يقول الرازي "إنما كان القرآن مهيمنا على الكتب لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوخا ألبتة، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ الحجر: ٩، وإذا كان كذلك كانت شهادة

---

https://tafsir.net/article/5412/tsdyq-al-qr-aan-al-krym-llktb-as-smawyt-whymnt-h-alyha، وانظر: مصطفى ديب البغا، ومحي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2: 1418هـ/ 1998م، ص 181، وأيضا: علوم القرآن، نور الدين عتر، ص 241.

[1] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 4/ ص 693.

[2] . تفسير المراغي، ج 13/ ص 57.

القرآن على أن التوراة والإنجيل والزبور حق صدق باقية أبدا، فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا"[1].

فالتصديق يكون بما وافَقت فيه أخبار تلك الكتب ما جاء في القرآن، أمّا حين التخالف فالحكم والمَرجع هو ما جاء في القرآن على حساب تلك الكتب.

وهذا الوجه من الاحتجاج بأخبار القرآن ودلالته على صدق نبوة النبي ﷺ، رغم اشتهاره وتأكيد رجال المدرسة العقلية عليه مرارا عديدة، إلا أنه لا يَحُلّ إشكالات، بل يزيد من تعقيدها، فضلا عمّا ينطوي عليه من مغالطة منطقية.

ووجه المغالطة فيه أن القصص هو دليل يثبت نبوة النبي ﷺ، لأنه قصص لا يمكن معرفتها إلا بوحي من الله تعالى، وتظهر دلالته في أن ما جاء به القرآن موافِق لِما جاء في تلك الكتب من أخبار يعرفها أتباع تلك الديانات.

لكن من جهة أخرى، فإن قصص القرآن هي الحجّة فيما خالَف فيه أخبارَ تلك الكتب وقصصها، لأنه قد ثبت بالدليل أن تلك الكتب قد نالَها التحريف والضياع، في حين تواترت الأدلّة على تواتر القرآن وحِفظه.

فكيف يكون القصص القرآني دليلا على نبوّة النبي من جهة أنه موافق للكتب السابقة، ثم يكون في الوقت عينه مهيمنا وحَكَما عليها؟.

فالقرآن والتوراة والإنجيل في مجال القصص إنما جاء كلٌّ منها بأخبار، وكلّ منها يدّعي حجيّته على ما سِواه، فكيف تقوم الحجيّة لأخبار القرآن على حساب غيره لمجرّد إخبار القرآن بها؟.

إذن فالاعتماد على مجرّد إخبار القرآن بتلك القصص لا يغني في إثبات حجيته[1] شيئا، ولا اللجوء إلى القول إن القرآن قد قام الدليل على ثبوته وتواتره بما لا يَدَع مجالا للشكّ فيه

[1] .تفسير الرازي، ج 12/ ص 12.

أو الطعن في صحّته، لأن غاية ما يفيده ذلك أن القرآن وحي من عند الله تعالى، وبالتالي أخباره صادقة تبعا لصدق القرآن في نفسه، فلا حجيّة لأخباره من حيث هي أخبار، بل حجيّتها فقط لأنها جزء من القرآن الكريم الثابتِ تواتره، أي أن دلالة القصص على نبوّة النبي ﷺ كدليل مستقلّ بذاته تَبطل، ويصبح مَن يريد إثباتا لذلك إنما يسعى لإقامة الدليل على ثبوت النصّ القرآني وتواتره، فيثبتَ القصص تبعا له.

فلو أردنا أن نجعل القصص القرآني دليلا قائما بنفسه فعلينا أن نقفوَ منحى آخرَ مختلفا، نبتعد فيه عن كَوْن القصة القرآنية وحيا من عند الله تعالى، وأنها جزء من القرآن، وأن نتعاملَ معها باعتبارها أحداثا تاريخية تنتمي إلى حقل التاريخ، وعليه، فثبوتها من عدمه، وحجيتها أو انتقاضها إنما يكون الحُكْم فيه لِما ثبت في علم التاريخ من وقائع وحقائق، وبهذا يكون القصص فعلا دليلا على صحّة نبوّة النبي ﷺ، وبذلك يكون القصص وجها آخرَ من أوجه إعجاز هذا الكتاب الكريم.

ويشهد لهذا الذي قلنا أن وجه إعجاز فصاحة القرآن يظهر في بَزِّه لأرباب الفصاحة، وتحَدّيه لأفذاذ البلاغة، وكذا الحال في القصص، فالحكم فيها لميدان التاريخ، ولا معنى لمقايستها بما جاء في التوراة والإنجيل، بل الأصوب هو عرض الكلّ على حقائق التاريخ ومقرَّراته، فما وافَقَه يكون له الحكم بصحّة أخباره على حساب ما سِواه.

وهذا المنحى في التعامل مع أخبار القرآن الواردة في القصص هو الذي نحاه العقاد في كتابه "إبراهيم أبو الأنبياء"، حيث ساق أدلة على ثبوت ما جاء به القرآن في قصة إبراهيم عليه السلام معتمدا على علم الأديان المقارن[2].

أغراض القصة

---

[1] . أي القصص القرآني.

[2] . عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات دار الكتب العصرية، لبنان، د.ت، ص 180 وما بعدها، وعدنان محمد زرزور، علوم القرآن، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1: 1401هـ/ 1981م، ص 365.

نشير ختاما إلى أن ما جاء في أغراض القصة عند رجال المدرسة العقلية يبيّن أنهم يَجرون في ذلك على نَمَط مَن كان سابقا لهم، ولم يُفرِّقوا بين مقاصد القصة في القرآن، وما تضمّنته القصة من معان وأحكام، وهذا تؤكده محاولة للمراغي رحمه الله لبيان ما حَوَته قصص القرآن، فقال "يمكن أن نجمل أغراضها ـ أي قصص القرآن ـ فيما يلي:

1 ـ بيان أصول الدين المشتركة بين جميع الأنبياء من الإيمان بالله وتوحيده وعلمه وحكمته وعدله ورحمته، والإيمان بالبعث والجزاء.

2 ـ بيان أن وظيفة الرسل تبليغ وحي الله لعباده فحسب، ولا يملكون وراء ذلك نفعا ولا ضرا.

3 ـ بيان سنن الله في استعداد الإنسان النفسي والعقلي لكل من الإيمان والكفر والخير والشر.

4 ـ بيان سنن الله في الاجتماع وطباع البشر، وما في خلقه للعالم من الحكمة.

5 ـ آيات الله وحجيته على خلقه في تأييد رسله.

6 ـ نصائح الأنبياء ومواعظهم الخاصة بكل قوم بحسب حالهم، كقوم نوح في غوايتهم وغرورهم، وقوم فرعون ومَلَئه في ثروتهم وعتوّهم، وقوم عاد في قوّتهم وبطشهم، وقوم لوط في فحشهم"[1].

وهذه الأغراض لا تخرج في جملتها عمّا يراه رجال المدرسة من مقاصد للقصة القرآنية.

[1] .تفسير المراغي، ج 12/ ص 14.

الباب الثالث: القصة القرآنية عند

محمد رشيد رضا

الفصل الأول: ركائز منهج الأستاذ رشيد

في القصة القرآنية

الفصل الثاني: أغراض القصص وأهدافه

الفصل الأول: ركائز منهج الأستاذ رشيد في القصة القرآنية

المبحث الأول: تأويل القصص القرآني: مفهومه، محدّداته، والدواعي إليه

المبحث الثاني: التمثيل في القصة القرآنية تنظيرا وتطبيقا

المبحث الثالث: التكرار في القصص: أهميته، ومقاربة الأستاذ رشيد له

المبحث الرابع: الإسرائيليات في القصص القرآني، ضررها، وضرورة تنقية التفسير منها

المبحث الخامس: المنظور السنني للقصص القرآني

المبحث الأول: تأويل القصص القرآني؛ مفهومه، محدّداته، والدواعي إليه

واحد من أوضح الملامح في منهج الأستاذ رشيد مع القصة القرآنية هو قيامه بالتأويل، وصرف القصص عن ظواهره لمعانٍ يراها أنسب وأوفق، فهل التأويل عند الأستاذ رشيد ليس أكثر من تطبيق وتجسيد لآراء المدرسة العقلية الحديثة التي مر معنا طَرَف من تأويلاتها للقصص؟، أم له طريق خاص ومنظور منفرد في باب التأويل؟.

المطلب الأول: مفهوم التأويل عند الأستاذ رشيد

يستحضر الأستاذ رشيد الإشكالات المتلبّسةَ بموضوع التأويل، ويجعل مَرَدّ ذلك إلى تحكيم المفسّرين لاصطلاحاتهم الفنية في فهم كتاب الله تعالى، لذلك فقد انقسموا بين مَن جعل التأويلَ رديفا للتفسير، ومَن يجعله "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله في اللغة بشرط موافقته للشرع"[1]، وغفلوا عن معنى التأويل في القرآن الكريم الذي ليس له إلا معنى واحد فقط، هو "عاقبة الشيء ومآله الذي يؤول إليه من بيان مصداقه المراد منه بالفعل"[2].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ آل عمران: ٧، أكّد الأستاذ رشيد أن "تفسير كلمات القرآن بالمواضعات الاصطلاحية قد كان منشَأ غلط يصعب حصره"[3].

ثم عرض مواضع ورود لفظ التأويل في القرآن الكريم، وهي أربعة عشر موضعا في سبع سور[4]، وبيّن معنى التأويل في كلٍّ منها، وخلُص إلى أن التأويل "لم يَرِد في القرآن إلا

---

(1) .تفسير المنار، ج 11/ ص 374.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه، ج 3/ ص 172.

(4) . آل عمران 3، النساء 59، الأعراف 52، يونس 39، يوسف 101/100/45/44/37/36/5، الإسراء 25، الكهف 82/78.

بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا، أو لعمل غامض يُقصَد به شيء في المستقبل "[1].

مثالٌ قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ النساء: ٥٩ ، أورد الأستاذ رشيد قول مجاهد بأنه "الثواب والجزاء، وقول الزجاج بأنه العاقبة، وكِلاهما بمعنى المآل "[2].

وينبّه الأستاذ رشيد أنه ما دام معنى التأويل في القرآن مطّردا بمعنى بيان العاقبة، فلا بدّ من حَمل آية آل عمران عليه، "ولا يجوز أن يُحمَل التأويل فيها على المعنى الذي اصطلح عليه قدماء المفسرين وهو جعله بمعنى التفسير...ولا ما اصطلح عليه متأخّروهم من جعل التأويل عبارة عن نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ "[3].

ثم أورد كلاما طويلا لشيخ الإسلام ابن تيمية مفاده أن المحكم لا يحتاج إلى تأويل، أما المتشابه فهو محتاج إلى تأويل، لكن يمكن معرفة معناه، وليس تشابهه موديا بمعناه، ولا مؤديا إلى جهل المقصود منه[4].

المطلب الثاني: تطبيقات تأويلية على آيات القصص

1 ـ في قصة لوط عليه السلام وعذاب الله تعالى لقومه المفسدين، لم يحمله الأستاذ رشيد على ظاهره الوارد في قوله تعالى: ﴿ جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا ﴾ هود: ٨٢ ، بأن "المعنى: أنه قَلَبها على هذه الهيئة، وهي كون عاليها صار سافلها، وسافلها صار عاليها، وذلك لأن

---

[1] . المرجع السابق، ج 3/ ص 174.

[2] . المرجع نفسه، ج 3/ ص 173.

[3] . المرجع نفسه، ج 3 / ص 174.

[4] . المرجع نفسه، ج 3 / ص 175 وما بعدها، يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تفسير سورة الإخلاص، تصحيح: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، د.ت، ص 124 وما بعدها.

جبريل أدخل جناحه تحتها فرفعها من تخوم الأرض حتى أدناها من السماء، ثم قلبها عليهم "[1].

بل جعله الأستاذ رشيد من قبيل الخسف الذي يحدث بفعل وجود فراغ في الأرض، "فينقلب ما فوقه، إمّا مستويا، وإمّا مائلا إلى جانب من الجوانب إن كان الفراغ تحته أوسع، وفي بعض هذه الأحوال يكون عاليها سافلها"[2].

لكن لا يظهر في هذا المعنى جَعْل عاليها سافلها، بل يظهر على الوجه الآخر الذي أردف به الأستاذ رشيد قائلا "ويجوز أن يكون معنى جعل عاليها سافلها إن ما كان سطحا لها هبط وغار فكان سافلها، وحلّ محلّه غيره من اليابسة المجاورة أو من الماء"[3]، فما كان عاليا لها صار سافلها بفعل الخسف الذي أحلّه الله تعالى بهم.

2 ـ وعن الحجارة التي أُرسلت عليهم، جعلها الأستاذ رشيد حجارة من نار بسبب "بركان من البراكين، ومثل هذا المطر يحصل عادة بإرسال الله إعصارا من الريح يحمل ذلك من بعض المستنقعات أو الأنهار فتلقيها حيث يشاء، ولا يمنع أن يكون هذا بتدبير الملائكة الموكَلين بالأرض"[4].

3 ـ وإجابةً عن سؤالٍ ورد إلى مجلة المنار حول تسخير الريح لسليمان عليه السلام، يقول الأستاذ رشيد "وإنما ورد في التاريخ أنه كان له أسطول في البحر الأبيض المتوسط، وأسطول في بحر الهند يستعملها في تجارته الواسعة... فيُحتمل أن الله سخرها له في أمور خاصة به لم يطلع عليها الناس مما هو من آيات الأنبياء ـ عليهم السلام ـ غير مقرونة بالتحدي"[5].

---

(1) . الشوكاني، فتح القدير، ج2 / ص 717.

(2) . تفسير المنار، ج 12 / ص 137.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) . مجلة المنار، ج 27 / ص 341.

لكن على الاحتمال الأول لا يظهر تخصيص سليمان عليه السلام بتسخير الرياح إجابة على سؤال الله تعالى أن يهبه مُلْكا لا ينبغي لأحد من بعده، فقد يكون لبعض الملاّحين خبرة بوقت هبوب الرياح، وهو لا يتّفق مع قوله تعالى: ﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ ﴾ ص: ٣٦، قال البيضاوي "فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ فذللناها لطاعته إجابة لدعوته ...تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخاءً لينة من الرخاوة لا تزعزع، أو لا تخالف إرادته كالمأمور المنقاد"[1].

4 ـ ويمكن لَحْظ أنه جعل رأيه في هذه الآية والتي قبلها احتمالا آخر يمكن حَمل الآية عليه، لكنه في سورة المائدة وقوله تعالى لبني إسرائيل: ﴿ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا ﴾ المائدة: ٢٠، فقد هاجم المتأخّرين الذين استشكلوا ظاهر هذه الآية، لأن بني إسرائيل لم يكن لهم ملوك إلا شاول بن قيس وداود عليهما السلام، وأرجع سبب إشكال ذلك هو ضعفهم في فهم العربية، لأن "معنى المَلِك هنا هو الحرّ المالك لأمر نفسه، وتدبير أمر أهله، فهو تعظيم لنعمة الحرية والاستقلال بعد ذلك الرقّ والاستبداد"[2]، فكلهم أصبحوا ملوكا، أي مالكين لأمر أنفسهم.

أمّا الإشكال الذي وقع فيه المتأخّرون سببه غفلتهم أن الله تعالى قال: **وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا**: ولم يقل: وجعل فيكم ملوكا، كما قال: **جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَآءَ** "[3].

لكن إطلاق هذا القول منه رحمه الله غير مقبول، لأن ما فسّر به الآيةَ قد سبقه إليه البيضاوي قائلا "وقيل: لما كانوا مملوكين في أيدي القبط فأنقذهم الله وجعلهم مالكين لأنفسهم وأمورهم سماهم ملوكاً"[4]، وكذا النيسابوري قائلا "مَن كان مستقلا بأمر نفسه

---

(1) . تفسير البيضاوي، ج 5/ ص 30.

(2) . تفسير المنار، ج 6 / ص 323.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . تفسير البيضاوي، ج 2/ ص 121.

ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه إلى أحد فهو ملك"[1]، وهو قول الشوكاني في "**فتح القدير**"، "قيل المراد بالمُلك: أنهم ملكوا أمرهم بعد أن كانوا مملوكين لفرعون، فهم جميعا ملوك بهذا المعنى"[2].

فأقل ما يفيده هذا أن إطلاق الحكم منه على المتأخرين أنهم جهلوا معنى الآية لا يُسلَّم له رحمه الله.

5 ـ وعن سبب تعذيب فرعون لبني إسرائيل، لم يجعل الأستاذ رشيد مَرَدّه إلى رؤيا رآها فرعون كما قال الجمهور[3]، بل حدث ذلك بسبب تكاثر بني إسرائيل وخوف فرعون أن يزاحموا ـ الإسرائيليون ـ المصريين ويغالبوهم بالكثرة، فعمل على انقراضهم بتكليفهم الشاقَّ من الأعمال إضعافا لقوّتهم، ومنه إضعاف نسلهم.

لكن هذا الاستذلال كان بطيء المفعول، ولم يكن الإسرائيليون يزدادون إلا نسلا، فلمّا "استبطأ المصريون أثر الاستذلال في الإسرائيليين، فعَمِلوا على انقراضهم بقتل ذكرانهم واستحياء إناثهم، فأمَر فرعون القوابل بأن يَقتلن كل ذكر لبني إسرائيل عند ولادته، لأن من سنة الله في الخلق أن قِوام الشعوب والقبائل وحفظ الأجناس إنما يكون بالذكور"[4]، وقد زعم رحمه الله أن ما حصل لبني إسرائيل من عذاب هو من جنس ما حصل "لهنود أمريكا وسكان شمالي أستراليا"[5].

---

(1) . النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1416 هـ/ 1996م، ج2 / ص 573.

(2) . تفسير الشوكاني، ج 2/ ص 39.

(3) . انظر: تفسير البغوي، ج 1/ ص 31، والكشاف، ص 76، وابن عطية في تفسيره، ص 85، وابن كثير، ج 1/ ص 160، وتفسير أبي السعود، ج 1/ ص 100.

(4) . تفسير المنار، ج 1 / ص 313.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وقد يرد على هذا الزعم منه أنه إذا كان المصريّون غير مطيقين لسكنى الإسرائيليين بينهم، فلماذا لم يسمح فرعون لموسى عليه السلام أن يرسلهم معه ليخرجَ بهم؟، ولماذا طاردهم لمّا قاموا بذلك؟، ولو كان المصريون على ما ذكره من العنصرية وعدم الرغبة في مساكنة الغرباء، فلماذا قام يوسف عليه السلام بطلب مجيء أهله إلى مصر، وهو الذي خبَر طبائع القوم وبَلا أسرارهم؟.

6ـ قصة أصحاب الكهف:

وفي قصة المارّ على القرية الخاوية، صرف الأستاذ رشيد الإماتةَ عن معناها الحرفي، وهو أن تفارق الروحُ البدنَ، إلى كونه فَقْدًا للحسّ والحركة، وغرابته فقط لأنه ممتدّ زمنا طويلا، مثلما حصل لأهل الكهف، وهو ما عبّر الله تعالى عنه بالضرب على الآذان.

يقول الأستاذ رشيد "وهذا الموت أو الضرب على الآذان هو المراد بالشقّ الثاني من قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَا ﴾ الزمر: ٤٢ ، والبعث هو الإرسال، فإذا كان هذا النوع من الموت يكون بتوفّي النفس: أي قبضها، فزواله إنما يكون بإرسالها وبعثها"[1].

واستدلّ على هذا المعنى بأنه قد "ثبت في هذا الزمان أن من الناس مَن تُحفَظ حياته زمنا طويلا يكون فيه فاقد الحسّ والشعور، ويعبّرون عن ذلك بالسبات، وهو النوم المستغرق الذي سمّاه الله وفاة"[2].

وقال في موضع آخر موضّحا "وأهل الكهف ناموا في فجوة واسعة من كهف بابه إلى الشمال مهبّ الهواء اللطيف، وكانت الشمس تصيب مدخله من جانبيه عند شروقها وعند

[1] .المرجع السابق، ج 3 / ص 50.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

غروبها مائلة متزاوِرة عنهم فتلطّف هواءه من حيث لا تصيبهم، وإنما كان أكبر الغرابة في نومهم طول مدة لبثهم فيه"[1].

فالحاصل أن الأستاذ رشيدا جعل ما حصل مع المارّ على القرية ليس موتا، بل نوما طويلا، فقال "ولبث الرجل الذي ضُرب على سمعه هنا مثلا مائة سنة غير محال في نظر العقل"[2].

لكن قياس الأمريْن على بعضهما فيه نظر؛ لأن آية المارّ على القرية قد صرّحَت بالإماتة التي تعني مفارقة الروح للبدن، والذي حدث لأهل الكهف هو فعلا نوم طويل، لذلك ضرب الله على آذانهم لئلا يوقظهم صوت قبل الموعد الذي حدّده الله تعالى، أمّا المارّ على القرية، فالآية صرّحَت بالإماتة ثم البعث، لا بالنوم والاستيقاظ منه.

7 ـ وفي قصّة البقرة فقد توقّف الأستاذ الإمام عند قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ البقرة: ٧٣ ، ولم يذكر رأيه في مسألة إحياء الموتى التي عقّب الله تعالى على القصة بها.

لكن الأستاذ رشيدا قد صرّح أن إحياء الموتى ليس على حقيقته، بل المراد منه استبقاء حياة الأفراد والمجتمعات، بما يشرّعه تعالى من شرائع تحفظ الدماء أن تُسفَك، والأرواح أن تُزهَق، قال رحمه الله "ومعنى إحياء الموتى على هذا أن قتل البقرة كان وسيلة عندهم لفضّ النزاع في القتل، وحفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تُسفَك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس، أي يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذه الإحياء على حدّ قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ المائدة: ٣٢ ، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ البقرة: ١٧٩ ، فالإحياء هنا معناه الاستبقاء، كما هو المعنى في الآيتيْن"[3].

---

(1) .المرجع السابق، ج 11 / ص 232.

(2) .المرجع نفسه، ج 3 / ص 50.

(3) .المرجع نفسه، ج 1 / ص 351.

فالخلاف في قتل النفس كان سيؤدّي حتما إلى نشوب القتال بين الناس، فشرع الله تعالى لهم هذا الحكم التشريعي[1] لكي يبرز القاتل ويزول الخلاف، وبذلك تُحفَظ الأرواح والأنفس، فإحياء الموتى ها هنا معناه الإبقاء على حياة أنفس كانت عرضة للموت بسبب الخلاف حول القتل.

لكن آية البقرة صريحة في تعلّق الإحياء بالموتى، خلافا للآيتين الأخريين اللتيْن استشهد بهما، فآية المائدة تتعلّق بنفس حيّة يكون حفظها إحياء للناس جميعا كما قال ابن كثير في تفسيره "**وَمَنْ أَحْيَاهَا**: أي: حرّم قتلها واعتقد ذلك، فقد سلم الناس كلهم منه بهذا الاعتبار"[2].

وآية القصاص الخطابُ فيها لمجموع الأمة التي تحفظ وجودها بالاقتصاص من القاتل، وهو ما فسر به ابن كثير الآية، فقال "**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**: وفي شرع القصاص لكم، وهو قتل القاتل، حكمة عظيمة، وهي بقاء المُهَج وصونها، لأنه إذا علم القاتل أنه يُقتَل انكفّ عن صنيعه، فكان في ذلك حياة للنفوس"[3].

وعلى المعنى الذي ذكره الأستاذ رشيد فلفظ الموتى هو حكم على أنفس حية باعتبار ما سيكون، فتكون الآية محمولة على المجاز، وهو ما لا نجد في السياق أي قرينة تدعو إليه أو تحمل عليه[4].

كما أنه لا يُتصوَّر أن يكون غمس أيدي قبيلة في دم بقرة دليلا على براءتهم من ذنب قتل نفس اتُّهِموا به، فضلا عن أن يكون حاسما للنزاع والخلاف في قوم بلجاجة بني

---

[1] . وهو ذبح بقرة في وادٍ دائم السيلان كما تقدّم في الباب الثاني.

[2] . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3/ ص 83.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] . قد مرّ معنا مناقشة الشيخ شلتوت لقول الإمام محمد عبده وتلميذه الأستاذ رشيد في مبحث التأويل من الباب الثاني.

إسرائيل، فما بالك أن يكون هذا الحكم الغريب أمرا يمتنّ الله تعالى به على بني إسرائيل في كتابه ويصفه بأنه آية وبرهان؟.

فليس من داعٍ إلى هذا التكلّف من الأستاذ رشيد إلا رغبته في صرف القصة عن طابعها الخوارقي.

معجزات الأنبياء:

أيّد الله تعالى أنبياءه بمعجزات دالة على صدق دعواهم، أمورٌ خارقة للعادة حدثَت دون كسب منهم ولا رياضة، وقد جاء القصص القرآني موثّقا لذلك ومصرّحا به.

ونظرا لطابع المعجزات الخوارقي فهي تخالف عقلانية المدرسة العقلية التي سعى أصحابها إلى تأويل هذه المعجزات لتكون أقرب إلى المعقول من الأمور والمعتاد من الحوادث، يضاف إلى ذلك كون المعجزات تتناقض مع مفهوم السنن الإلهية التي هي أحد أهمّ ركائز فكر الأستاذ رشيد رَحِمَهُ اللَّهُ.

يرى الأستاذ رشيد أن المعجزات كلّها تتّفق في أن مصدرها هو الله تعالى وحده، ولا كسب للأنبياء فيها، وتفترق إلى قسمين:

قسم: "لا يُعرَف له سنة إلهية يجري عليها"[1]، ويمثّل له الأستاذ بالأحكام الاستثنائية التي يجريها الملوك لظروف خاصة.

وقسم ثان: "يقع بسنة إلهية روحانية لا مادية"[2].

وقد جعل الأستاذ رشيد آيات موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من القسم الأول الذي هو بفعل الله تعالى بدون سبب كسبي لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، "إلا ما يأمره الله تعالى به من ضرب البحر أو الحجر

---

[1] . تفسير المنار، ج 11 / ص 273.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بعصاه التي هي آيته الكبرى"[1]، ومن القسم الثاني آيات عيسى عليه السلام التي جَرَت على "سنة الله في عالم الأرواح"[2].

ورغم أن بعض الأشخاص كانت لهم خوارق وكرامات إلا أن روحانية عيسى عليه السلام تفترق عنهم "أن روحانيته عليه السلام أقوى وأكمل، وأنها لم تكن بعمل كسبي منه، بل من أصل خلق الله عزّ وجلّ له"[3]، فيفترق عيسى عليه السلام عن الروحانيين من حيث قوة روحانيته وعدم كسبيتها.

فآية تخليق الطير من الطين هي معجزة روحانية، "والمَروي أنه كان يطير قليلا منه ويقع ميّتا"[4]. وإحياؤه الموتى يختصّ فقط بالميّت الصحيح الجسم القريبِ العهد بالحياة، لا بالموتى الذين نخر التراب عظامهم وأبلاها، قال رحمه الله "فإن توجيه سيّال روحه القوي إلى جثة الميت مع توجيه قلبه إلى الله عز وجل ودعائه كان يكون سببا روحانيا لإعادة روحه إليه بإذن الله ومشيئته"[5].

وأيضا بعض حالات شفاء المرضى، "وقد ثبت عن بعض أطباء هذا العصر إعادة الحياة الحيوانية إلى فاقدها عقب فقْدها بعملية جراحية، أو معالجة القلب"[6].

ومعنى هذا الكلام أن آيات عيسى عليه السلام من الممكن أن يشاركه غيره فيها، فباستثناء تخليق الطير والنفخ فيه التي زعم الأستاذ الإمام أنه أُعطي هذا السر ولم يَرِد نصّ أنه قد فعل

---

(1) .المرجع السابق، ج 11/ ص 234.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(6) .المرجع نفسه، ج 11 /ص 235.، وانظر: تفسير المنار، ج 3 / ص 312.

ذلك فعلا[1] ، فإن إحياء الموتى قد حدث مثله لبعض الأطباء كما زعم الأستاذ رشيد، وإبراء الأمراض والمكاشفات التي قد تحدث لبعض الصالحين.

1 ـ فليس غريبا ـ والحال هذه ـ أن يزعم الأستاذ رشيد أن ناقة صالح عليه السلام ليست معجزة، بل أكّد أنه "لا يصحّ شيء يُحتجّ به في خلقها من الصخرة، أو من هضبة من الأرض"[2].

وقول صالح عليه السلام: ﴿ وَيَٰقَوْمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ﴾ هود: ٦٤ ، أي "أشير إليها حال كونها لكم آية منه بيّنة دالة على هلاككم إن خالفتم أمره فيها"[3]، فمعنى الآية هنا هو الميقات والعلامة المؤذِنة بحلول عذاب الله تعالى عليهم إن هم عقروا الناقة، وليس معناها معجزة وبرهان.

لكن تأمّل مواضع ورود القصة في القرآن يحيل إلى خلاف ما ذهب إليه الأستاذ رشيد، فقوله تعالى على لسان صالح عليه السلام: ﴿ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ﴾ الأعراف: ٧٣ ، "أي: قد جاءتكم حجّة من الله على صدق ما جئتكم به"[4] وهو يفيد أنها هي في نفسها آية، أي علامة على صدقه عليه السلام، وليست علامة على حلول عذاب الله تعالى بهم إن هم عقروها.

ويعضّد هذا أن قومه هم الذين طالبوه بآية تدلّ على صدقه، فقالوا في سورة الشعراء: ﴿ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ الشعراء: ١٥٤ ، فأجابهم عليه السلام : ﴿ قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٥٥﴾ ﴾ الشعراء: ١٥٥.

---

[1] . المرجع السابق، ج 3 / ص 311.

[2] . المرجع نفسه، ج 8 / ص 504.

[3] . المرجع نفسه، ج 12 / ص 124.

[4] . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3/ ص 395.

فلو قلنا إن معنى آية أي ميعاد وعلامة، فهل يُعقل أن القوم يطلبون علامة على عذاب الله تعالى لهم؟، فالأقرب أن القوم طلبوا معجزة ـ كما هو شأن الأقوام مع أنبيائهم ـ فكانت الناقة هي الآية، أي المعجزة.

2 ـ وعن معجزة لقف عصا موسى عليه السلام لِعصيّ السحرة يوم الزينة، يرى الأستاذ رشيد أن معنى اللقف ليس الالتقام أو الابتلاع الذي فسر به الطبري الآيةَ قائلا "يقول تعالى ذكره: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ الأعراف: ١١٧ ، فألقاها فإذا هي تلقم وتبتلع ما يسحرون كذبًا وباطلا"[1]، ولو كان كذلك "لَبقي الأمر ملتبسا على الناس، إذ قصاراه أن كلا من السحرة وموسى قد أظهر أمرا غريبا، ولكن أحد الفريقين كان أقوى من الآخر فأخفاه على وجه غير معلوم"[2]، بل هي تلقّفَت الحبال والعصي بأن أظهرَت الحقيقة للناس، "حتى رأى الناس أن الحبال والعصي التي ألقاها السحرة ليست إلا حبالا وعِصيّا لا تسعى ولا تتحرّك، وأن عصا موسى لم تَزَل حيّةً تسعى"[3].

لكن اللقف في اللغة هو الابتلاع[4]، وهو الذي فسر به الطبري، ولا علاقة بين ظاهر لفظ اللقف ومعنى إظهار حقيقة العصي للناس كما زعم الأستاذ رشيد.

هذا عن لقف عصا موسى عليه السلام لِعصيّ السحر، أمّا عن معجزة موسى في نفسها، وانقلاب عصاه حيّة تسعى فهي آية إلهية حقيقية، لا أمر صناعي حتى نعرف صفته وحقيقته[5]، فهي فعلا أمر خارق للعادة.

---

(1) . تفسير الطبري، ج 10/ ص 358.

(2) . تفسير المنار، ج 9 / ص 68.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . كما جاء في تاج العروس، مادة لقف، ج 24/ ص 379.

(5) . تفسير المنار، ج 9 / ص 69.

3 ـ ومنه البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام فمنعه أن يهمّ بامرأة العزيز في قوله تعالى: ﴿ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ يوسف: ٢٤ ، فقد جعله الأستاذ رشيد إمّا النبوّة التي استحقّها عليه السلام بعد أن آتاه الله الحكمَ والعلم في قوله تعالى: ﴿ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ يوسف: ٢٢ ، وإمّا معجزة النبوة، مثل قوله تعالى عن آيتَيْ اليد والعصا لمّا آتاهما سبحانه لموسى عليه السلام: **فذانك برهانان من ربك**، وإمّا مقام الإحسان، مصداقا لقوله ﷺ "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1].

فهذه وجوه البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام في نفسه من نفسه، "لا صورة أبيه متمثّلة في سقف الدار، ولا صورة سيّده العزيز في الجدار، ولا صورة مَلَك يَعظه بآيات من القرآن، وأمثال هذه الصور التي رسمَتْها أخيلة بعض رواة التفسير بالمأثور[2]، بما لا يدلّ عليه دليل من اللغة ولا النقل ولا الطبع ولا الشرع، ولم يُرْوَ في خبر مرفوع إلى النبي ﷺ في الصحاح

---

[1] . رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريلَ النبيَ ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 50، ص 23، وفي كتاب فضائل القرآن، باب إن الله عنده علم الساعة، رقم 4777، ص 1199، وفي صحيح مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، رقم 8، ص 23، وفي صحيح ابن خزيمة في باب البيان أن إيتاء الزكاة من الإسلام، رقم 2244، ص 1070، ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، دار المكتب الإسلامي، الرياض، ط3: 2003م، وفي سنن ابن ماجه، باب الإيمان، رقم 63، 64، ج1/ ص 43، وفي مسند الإمام أحمد برقم 9501، ج 15/ ص 304.

كلهم من رواية أبي هريرة رضي الله عنه.

[2] .أورد ابن جرير مختلف الأقوال في تحديد البرهان الذي رآه يوسف، فقال" وأما "البرهان" الذي رآه يوسف، فترك من أجله مواقعة الخطيئة، فإن أهل العلم مختلفون فيه؛ فقال بعضهم: نودي بالنهي عن مواقعة الخطيئة، وقال آخرون: "البرهان" الذي رأى يوسفُ فكفّ عن مواقعة الخطيئة من أجله، صورة يعقوب عليه السلام يتوعّده، وقال آخرون: بل البرهان الذي رأى يوسف، ما أوعد الله عز وجل على الزنا أهلَه، وقال آخرون: بل رأى تمثال الملك."، تفسير الطبري، ج 13/ ص 87.

ولا بما دونها، وما قلناه هو المتبادر من اللغة ووقائع القصة"[1]، فالأصل تخريج الكلام على ظاهر اللغة والعقل والثابت من الأحاديث.

فالبرهان إمّا النبوة، وإما معجزة النبوة وإما مقام الإحسان، لكن ما اعترض به الأستاذ رشيد على أقوال السابقين في تحديد البرهان يمكن أن ينسحب على قوله هو أيضا، فهل يجوز له هو أن يقول بتحديد نوع البرهان، ثم ينتقد المفسرين الذين قاموا بذلك؟.

والأقرب في هذا ـ والله أعلم ـ ما قاله الطبري رحمه الله " قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله جل ثناؤه أخبر عن همٍّ يوسف وامرأة العزيز كل واحد منهما بصاحبه، لولا أن رأى يوسف برهان ربه، وذلك آيةٌ من الله، زجرته عن ركوب ما همَّ به يوسف من الفاحشة، وجائز أن تكون تلك الآية صورة يعقوب، وجائز أن تكون صورة الملك، وجائز أن يكون الوعيد في الآيات التي ذكرها الله في القرآن على الزنا، ولا حجة للعذر قاطعة بأيِّ ذلك كان من أيٍّ. والصواب أن يقال في ذلك ما قاله الله تبارك وتعالى، والإيمان به، وترك ما عدا ذلك إلى عالمه"[2]، فكل ذلك جائز ما دام لا يخلّ بمقام النبوة الشريف.

4 ـ وعن معجزة خلق عيسى عليه السلام بلا أب، يقول الأستاذ رشيد رحمه الله "ويمكن تقريب هذه الآية الإلهية من السنن المعروفة في نظام الكائنات بوجهين:

(الوجه الأول) : أن الاعتقاد القوي الذي يستولي على القلب ويستحوذ على المجموع العصبي يحدث في عالم المادة من الآثار ما يكون على خلاف المعتاد، فكم من سليم اعتقد أنه مصاب بمرض كذا وليس في بدنه شيء من جراثيم هذا المرض، فولد له اعتقاده تلك الجراثيم الحية وصار مريضا، وكم من امرئ سُقي الماء القراح أو نحوه فشربه معتقدا أنه سم ناقع فمات مسموما به، والحوادث في هذا الباب كثيرة أثبتتها التجارب، وإذا اعتبرنا بها في

---

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 279.

[2] . تفسير الطبري، ج 13/ ص 99.

أمر ولادة المسيح نقول: إن مريم لما بُشّرت بأن الله – تعالى – سيهب لها ولدا بمحض قدرته، وهي على ما هي عليه من صحة الإيمان وقوة اليقين، انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد انفعالا فَعَل في الرحم فِعْلَ التلقيح، كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم فيمرض أو يموت، وفي مزاج المريض فيبرأ، وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة أخرى متمما لهذا التأثير.

(الوجه الثاني) : وهو أقرب إلى الحق – وإن كان أخفى وأدق – وبيانه يتوقف على مقدمة وجيزة في تأثير الأرواح في الأشباح، وهي أن المخلوقات قسمان: أجسام كثيفة وأرواح لطيفة، وأن اللطيف هو الذي يُحدث في الكثيف الحي ما نراه فيه من النمو والحركة والتوالد الذي يكون من النمو أو يكون النمو منه، فلولا الهواء لما عاشت هذه الأحياء، والهواء روح، ولذلك كان من أسمائه إذا تحرك الريح، وأصلها "**روح**" بكسر الراء، ولأجل الكسر قلبت الواو ياء لتناسبه، والماء الذي منه كل شيء حي مركب من روحين لطيفين، وهو يكاد يكون في حال التركيب وسطا بين الكثيف واللطيف ولكنه أقرب إلى الثاني، والكهربائية من الأرواح وناهيك بفعلها في الأشباح، فهذه الموجودات اللطيفة التي سميناها أرواحا هي التي تحدث معظم التغير الذي نشاهده في الكون، حتى إننا قد رأينا في هذا العصر من أسرارها ما لم يكن يخطر على بال أحد من قدماء فلاسفتنا، ويعتقد علماؤنا اليوم أن ما سيظهر منها في المستقبل أجل وأعظم. فإذا كان الأمر كذلك في الأرواح التي لا دليل عندنا على أنها تدرك وتريد، فلم لا يجوز أن يكون تأثير الأرواح العاقلة المريدة أعظم، إذا تمهد هذا فنقول: إن الله المسخر للأرواح المنبثة في الكائنات قد أرسل روحا من عنده إلى مريم فتمثل لها بشرا ونفخ فيها، فأحدثت نفخته التلقيح في رحمها، فحملت بعيسى عليه السلام، وهل حملت إليها تلك النفخة مادة أم لا؟ الله أعلم."[1].

[1] .تفسير المنار، ج 3/ ص 309.310.

فما حدث مع مريم ـ عليها السلام ـ إمّا اعتقاد قوي ومزاج نفسي، وإمّا نفخة من روح أحدثت الحمل، فأين هي المعجزة؟، "وأي فضل اختصّت به مريم وابنها ـ عليهما السلام ـ بهذا الحمل؟، وأيّ أمر عجب جعله الله آية للناس إذا كانت التجارب في هذا كثيرة؟"[1].

هذا المنزع لدى الأستاذ رشيد في تأويل معجزات الأنبياء يمكن تفسيره بقوله رحمه الله "ولولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيّد بها موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ لكان إقبال أحرار الإفرنج عليه أكثر، واهتداؤهم به أعمّ وأسرع، لأن أساسه قد بُني على العقل والفطرة وموافقة الفطرة البشرية"[2]، وهذا كلام غير مقبول البتة، فهل يجوز للأستاذ رشيد أن يستدرك على القرآن ويدّعي أنه جانَب تمام الحكمة في الدعوة؟، وأن الأجدى لو لم يذكر معجزات موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ؟.

المطلب الثالث: محدّدات المعنى من منظور الأستاذ رشيد

التأويل عملية بيانية في الأساس، تقوم على ترجيح إرادة معنى على حساب معنى آخر، لكن التأويل في جوهره عملية بشرية، تخضع لخلفيّات المؤوّل ومعتقداته، وهو ما سيؤثّر حتما فيما يرجّحه من معنى على حساب معنى آخر.

لهذا، فلا بدّ من التساؤل عن محدّدات المعنى وضوابطه عند الأستاذ رشيد، وما هي الأمور التي يجب فهم القصص من خلالها؟.

في كلام الأستاذ رشيد الآنف[3]، يمكن تلمّس محدّدات ثلاثة تضبط عملية استخراج المعنى من الآيات، وهي:

ـ المعهود اللغوي

---

[1] . فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، الرياض، ط3: 1418 هـ/ 1997م، ص 818.

[2] . تفسير المنار، ج 11/ ص 155، الوحي المحمدي، ص 105.

[3] . تفسير المنار، ج 12 / ص 279.

ـ المعتاد السنني.

ـ المرفوع من الأحاديث.

أولا ـ المتبادر اللغوي (معهود الخطاب)

وهو أصل يكاد يتّفق عليه العلماء، إذ الأصل حمل الكلام على ظاهره المتبادر منه، ولا يُصار إلى التأويل إلا تحت ضغط مانع يصرفه عن ظاهره.

وقد نصّ الأستاذ رشيد أن المفسّر يحتاج إلى معرفة الأساليب المعهودة وقت النزول، وأن يفسّر القرآن وفقها، قال رحمه الله "فعلى المدقّق أن يفسّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعمَلة في عصر نزوله"[1]، لأن الأساليب الشائعة "هي المتبادرة التي يُحمَل القرآن عليها"[2].

1 ـ لذلك فقد فسّر الأستاذ الإمام الجنةَ التي أُمر آدم عليه السلام أن يسكنها هو وزوجه بأنها بستان من البساتين، وليست الجنة المعروفة بأنها الدار الموعودة في الآخرة، قال رحمه الله ناقلا رأي أبي منصور الماتريدي "نعتقد أن هذه الجنة بستان من البساتين، أو غَيْضة من الغياض، كان آدم وزوجه مُنَعَّمين فيها، وليس علينا تعيينها ولا البحث عن مكانها"[3]، وهو ما رجّحه الأستاذ رشيد قائلا "وما اختاره شيخنا أقوى"[4].

2 ـ ولمّا فسّر الأستاذ رشيد قوله تعالى مخاطِبا نوحا عليه السلام: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ هود: ٣٧ ، " أي: واصنع الفلك ـ الذي سننجيك ومَن آمن معك فيه حال كَوْنك ملحوظا مراقَبا بأعيننا من كل ناحية، وما يلزمه من حفظنا في كل آن وحالة"[5].

---

(1) . تفسير المنار، ج 1 / ص 21.

(2) . مجلة المنار، ج 2 / ص 606.

(3) . تفسير المنار، ج 1 / ص 277.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها، يوسف خوري، فتاوى السيد رشيد رضا، دار الكتاب الجديد، ط1: 1426هـ/ 2005م، ص 216.

(5) . تفسير المنار، ج 12 / ص 73.

واستشهد بقول الشاعر:

وإذا العناية لاحظتْك عيونها... نمْ فالمخاوف كلّهن أمان[1].

ثم قال بعد ذلك "وهذا التفسير هو الظاهر، بل المتبادر من هذا التعبير، وليس تأويلا صُرف به عن الظاهر لإيهامه التشبيه"[2].

فهو يؤكد أن ما حمَل عليه قوله تعالى "**بأعيننا**"، هو المتبادر والظاهر، لأن العرب تطلق تعبير كَون الشخص بعين فلان، أي: في حفظه ورعايته.

ولكنّا لا نجد عند باقي المفسرين هذا المعنى، ولا يرونه متبادرا وظاهرا، وحتى مَن ذهب إلى أن المراد منه هو عين ما قصد الأستاذ رشيد، فإنه يُخْرجه مَخرَج التأويل، أي يراه معنى غير ظاهر ولا متبادر.

من ذلك قول الطبري في هذه الآية "وقوله: (بأعيننا) ، يقول: بعين الله ووحيه كما يأمرك"[3].

وقال الماتريدي فيها "ولكن عندنا يحتمل وجهين، أحدهما: قوله: **بِأَعْيُنِنَا** أي: بحفظنا ورعايتنا، يقال: عين اللَّه عليك أي حفظه عليك، ثم لا يفهم من قوله: **بِأَعْيُنِنَا** نفس العين على ما لا يفهم من قوله: ﴿ **بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ** ﴾ آل عمران: ١٨٢، و ﴿ كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾

---

(1) .تُنسب هذه الأبيات إلى الشاعر عمر بن محمد البكري اليافي، جاء في الأعلام" أبو الوفاء، قطب الدين، شاعر، له علم بفقه الحنفية والحديث والأدب. أصله من دمياط (بمصر)، ومولده بيافا، في فلسطين. أقام مدة في غزة، وتوفي بدمشق، وله "ديوان شعر" ورسائل، منها "قطع النزاع في الرد على من اعترض على العارف النابلسي في إباحة السماع ".الأعلام، خير الدين الزركلي، ج 5/ ص 64، والقصيدة فيها أربعة أبيات لا غير، وهي:

وإذا العناية لاحظتك عيونُها	لا تخشَ من بأسٍ فأنت تصانُ
وبكلّ أرضٍ قد نزلت قفارها	نم فالمخاوف كلّهنَّ أمانُ
واصطد بها العنقاء فهي حبائلٌ	واطعن بها الأعداء فهي سنان
وافتح كنوز الأرض فهي غرائمٌ	واقتد بها الجوزاء فهي عنان.

(2) .تفسير المنار، ج 12 / ص 73.

(3) .تفسير الطبري، ج 12/ ص 392.

الشورى: ٣٠ ، ولكن ذكر الأيدي لما في الشاهد إنما يقدم باليد ويكتسب باليد؛ فعلى ذلك ذكر العين لما بالعين يحفظ في الشاهد.

والثاني: قوله: **بِأَعْيُنِنَا** أي: بإعلامنا إياك؛ لأنه لولا تعليم اللَّه إياه اتخاذ السفينة ونجرها لم يكن ليعرف أن كيف يتخذ وينجر، إنما عرف ذلك بتعليم الله إياه"[1].

وجاء في الكشاف "بمعنى: اصنعها محفوظا، وحقيقته: ملتبسا بأعيننا، كأن لله معه أعينا تكلؤه أن يزيغ في صنعته عن الصواب، وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه"[2].

وهو المعنى نفسه تقريبا عند ابن عطية الذي قال "قوله: بِأَعْيُنِنا يمكن- فيما يتأول- أن يريد به بمرأى منا وتحت إدراك، فتكون عبارة عن الإدراك والرعاية والحفظ، ويكون جمع الأعين للعظمة لا للتكثير كما قال تعالى: ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ المرسلات: ٢٣ فرجع معنى الأعين في هذه وفي غيرها إلى معنى عين في قوله: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾ ﴾ طه: ٣٩ ، وذلك كله عبارة عن الإدراك وإحاطته بالمدركات، وهو تعالى منزه عن الحواس والتشبيه والتكييف لا رب غيره. ويحتمل قوله **بِأَعْيُنِنا** أي: بملائكتنا الذين جعلناهم عيونا على مواضع حفظك ومعونتك، فيكون الجمع على هذا للتكثير"[3].

فالمفسرون يُجرون الآية على ظاهرها، ومَن خالف الظاهر كان متأوِّلا لقرينة، ولم يزعم أن ما ذهب إليه هو الظاهر المتبادر، بل هو معترف أنه مؤوِّل للآية لأنه لا يمكن حملها على ظاهرها تنزيها لله تعالى.

---

(1) . الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي، أو تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1426 هـ/ 2005م، ج 6/ ص 130.

(2) . تفسير الكشاف، ص 483.

(3) . ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص 943.

3 ـ ومن هذا القبيل كذلك حمل الأستاذ رشيد، قوله تعالى: ﴿وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾ هود: ٤٠، أنه مجاز، ك: **حمي الوطيس**، فليس المراد بأن التنور الذي يُصنع منه الخبز يفور ماءً، بل هو أسلوب لغوي يُقصد به اشتداد غضب الله على قوم نوح الظالمين، قال رحمه الله "والمتبادر من فوَران التنور هنا اشتداد غضب الله تعالى على أولئك المشركين الظالمين لأنفسهم وللناس وحلول وقت انتقامه منهم"[1].

ولن نناقش هذا القول بأن ضعفه ظاهر، لأن الله تعالى جعل فوَران التنور علامة تجعل نوحا عليه السلام يجمع مَن آمن معه في السفينة إيذانا بقرب هلاك الظالمين، وأنّى لشيء بهذه النسبية ـ وهو اشتداد غضب الله عليهم ـ أن يكون علامة وميقاتا؟.

ولكن ما يعنينا هو زعمه بأن ما ذهب إليه هو المتبادر، وهذا يؤكّد نسبية المعنى الظاهر من الآية، واختلافه بين مفسّر وآخر.

وقد أورد ابن عطية اختلاف المفسرين للآية قائلا "واختلف الناس في التَّنُّورُ، فقالت فرقة- وهي الأكثر- منهم ابن عباس ومجاهد وغيرهما: هو تنور الخبز الذي يوقَد فيه، وقالت فرقة: كانت هذه أمارة جعلها الله لنوح، أي إذا فار التنور فاركب في السفينة ويشبه أن يكون وجه الأمارة أن مستوقَد النار إذا فار بالماء فغيره أشد فورانا، وأحرى بذلك"[2]، فإذا فار التنور الذي هو مكان النار بالماء كان ذلك علامة أن الماء قد بدأ في التجمع ليتفجر أنهارا تحمل السفينة ومَن عليها، وهو محمول على ظاهره على كل حال، ولا حاجة لحمله على المجاز البعيد كما فعل الأستاذ رشيد.

---

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 75.

[2] . ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص 945.

4 ـ وفي مجلة المنار وعن قصة ذي القرنين أكّد رحمه الله أن معنى قوله تعالى: **وجدها تغرب في عين حمئة**، هو أنه "خُيّل له أنها تَغرب في العين كما يُخيّل ذلك لكل من وقف على سائل البحر وقت الغروب، فإنه يرى الشمس كأنها تغيب في البحر "[1].

فالرغبة في صرف القصص عن ظواهره التي قد تحمل معنى خارقا للعادة هي الحاملة للأستاذ رشيد على مخالفة الظاهر، واللجوء إلى تأويلها إلى معان ينوء عنها السياق، ويأباها الاستعمال اللغوي، "ومن التناقضات البيّنة، والمفارقات الغريبة أن ترفع مدرسة التجديد العصراني شعار محاربة البدع والخرافات الناجمة عن تخريفات الباطنيين وتأويلات الصوفيين، ثم تتورّط هذه المدرسة في تلك التأويلات نفسها حيث تصرف النصوص عن دلالاتها الظاهرة البينة التي تقتضيها قواعد لغة العرب إلى معان باطلة أو بعيدة لا عهد للعرب باستعمالها "[2].

ثانيا. المعتاد السنني:

ينطلق الأستاذ رشيد في تعامله مع آيات القصص أن الأصل فيها أنها جاءت للعبرة والموعظة، وأن الأصل هو أن تجري الأمور والحوادث على السنن المعتادة، لا على الخوارق والمعجزات، وهو ما جعله يؤكّد أن القصص القرآني جاء أساسا لبيان هذه السنن والإرشاد إليها، فلا توجد عبرة أبلغ من بيان السنن، لذلك نجده حريصا على حمل القصص على المطَّرد من الأحداث، ونفي وتأويل كل ما أوهم خلاف ذلك أو أشار إليه.

1 ـ ففي قصة مَسْخ العصاة من بني إسرائيل في سورة البقرة رجّح الأستاذ رشيد قول الإمام محمد عبده بأن المسخ معنوي لا صوري، لأن "مَن يفسق عن أمر ربّه، ويتنكّب

---

[1] . مجلة المنار، ج 11 / ص 281، فتاوى السيد محمد رشيد رضا، ص 935.

[2] . عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، لبنان، ط1: 1424 هـ، ص 400.

الصراط الذي شرعه له، ينزل عن مرتبة الإنسان، ويلتحق بعجماوات الحيوان، وسنة الله وتعالى واحدة، فهو يعامل القرون الحاضرة بمثل ما عامل به القرون الخالية"[1].

وهو ما ذهب إليه الأستاذ رشيد لكن في سورة الأعراف قائلا عن قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِئِينَ ﴿١٦٦﴾﴾ الأعراف: ١٦٦، "أي تعلّقَت إرادتنا بأن يكونوا قردة خاسئين، أي أذلاّء صاغرين، فكانوا كذلك"[2].

ويوضّح المراد بالمسخ قائلا "ومسخهم مَسْخ خَلْق وبدن، فكانوا قردة بالفعل، أو مَسْخ خُلُق ونفس، فكانوا كالقردة في طَيشها وشرّها وإفسادها لما تصل إليه أيديها"[3].

وعن السبب في حمل الأستاذ الإمام محمد عبده للمسخ على معناه المعنوي لا الصوري يقول رحمه الله "والآية ليست نصّا فيه ـ المسخ الحقيقي ـ، ولم يَبق إلا النقل، ولو صحّ لما كان في الآية عبرة ولا موعظة للعصاة، لأنهم يعلمون بالمشاهَدة أن الله لا يمسخ كل عاص فيُخرجه عن نوع الإنسان، إذ ليس ذلك من سنّته في خلقه"[4].

فالقصص مهمّته الإرشاد إلى سنن الله في الخلق، وبما أنه ليس من سنة الله أن يمسخ كل عاص، فلا يمكن حمل المسخ على معناه الحقيقي، بل المراد هو المسخ المعنوي، الذي هو سنة الله في طباع الناس وأخلاقهم، لأن الاجتراء على المعاصي يؤدّي إلى احتقار مرتكبيها وازدرائهم.

ونورد هنا اعتراضا لأحد الباحثين حول هذه النقطة، فيقول "فليس هذا العقاب هو الوحيد من نوعه في الأمم السابقة، عُذّبت أمة بالطوفان، وعُذبت أخرى بالصيحة، وعُذبت ثالثة بحجارة من سجيل، وعُذب آخرون بالخسف وبالجراد وبالقمل والضفادع وغير

---

[1]. تفسير المنار، ج 1 / ص 344.

[2]. المرجع نفسه، ج 9 / ص 379.

[3]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4]. المرجع نفسه، ج1 / ص 344.

ذلك، والعصاة يعلمون بالمشاهدة أن الله لا يعذب كل عاص بهذا العذاب، فهل يُعَدّ هذا مبطلا لحقيقة هذه العقوبات أو مبررا لتأويلها بل تحريفها عن معانيها لمجرد كونهم لا يرونها سنة من سنن الله في العصاة؟ "[1].

فعدم اطّراد العقوبة ليس موجِبا لتأويلها وصرفها عن ظاهرها.

2 ـ ومنه قوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗ﴾ المائدة: ١٣ ، فليس معناه حقيقته بأن الله تعالى هو الذي أحلّ بهم اللعنة وفي قلوبهم القسوة، بل معناه "أن نقض الميثاق وما ترتّب عليه من المعاصي والكفر كان بحسب سنة الله تعالى في تأثير الأعمال في النفوس، مُبْعِدا لهم عن كل ما يستحقّون به رحمة الله تعالى وفضله، ومُقسِّيًا لقلوبهم حتى لم تَعُد تؤثّر فيها حجّة ولا موعظة "[2].

فاللعن ـ وهو الطرد من رحمة الله ـ لم يكن عقابا من الله تعالى على ذنب محدَّد فعلوه، بل هو نتيجة لذنوبهم وتجاوزاتهم التي أدّت بهم إلى الابتعاد عن كلّ ما يوجب لهم رحمة الله تعالى، فهو "من قبيل الأمراض والآلام المُرتَّبة على مخالفة قوانين الطبّ "[3].

3 ـ وشبيه به ما فسّر به الأستاذ رشيد قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام لقومه: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡ﴾ هود: ٣٤ ، قال رحمه الله "فمعنى إرادة الله تعالى لإغوائهم اقتضاء سنّته فيهم أن يكونوا من الغاوين، لا خَلْقَه الغواية فيهم جُزافا أُنُفا، أي ابتداء بغير عمل ولا كسب منهم لأسبابها "[4].

4 ـ ومنه تفسيره رحمه الله للطبع في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٠١﴾ الأعراف: ١٠١ ، بأن المراد به هو تأثير أفعالهم في نفوسهم وأخلاقهم التي تأنس

---

[1] . فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ص 757.

[2] . تفسير المنار، ج 6 / ص 282.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] . المرجع نفسه، ج 12 / ص 70.

بالكفر والرذائل، حتى لا تقبل بحثا ولا نقدا ولا تمحيصا، كالدينار المطبوع بنقش معيّن لا يقبل غيره.

قال الأستاذ رشيد "يكون الطبع على قلوب الذين صار الكفر صفة لازمة لهم، بحسب سنة الله تعالى في أخلاق البشر وشؤونهم، وذلك بأن يأنسوا بالكفر وأعماله حتى تستحوذ أوهامه على أفكارهم، ويملأ حبّ شهواته جوانب قلوبهم، ويصيرَ وجدانا تقليديا لهم، لا يقبلون فيه بحثا، ولا يسمعون فيه نقدا، فيكون كالسّكة التي طُبعَت في أثناء لين معدنها بصَهره وإذابته، ثم جمدت فلا تقبل نقشا ولا شكلا آخر"[1].

5 ـ وعن الحجارة التي أُمطر بها قوم لوط في قوله تعالى: ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ﴾ الأعراف: ٨٤ ، يقول الأستاذ رشيد "نحن نؤمن بهذه الآية كما وردَت في سُوَر القرآن، ولا نقول في حقيقتها وصِفتها قولا جازما، ولكن يجوز عقلا أن يكون سبب إمطار الحجارة على قوم لوط إرسالَ إعصار من الريح حملَتْها وألقَتْها عليهم، ومثل هذا معهود"[2]، فالريح القوية حمَلَت معها الحجارة وألقَتْها على قوم لوط.

وقال الأستاذ رشيد أيضا "ويُحتمَل أن تكون تلك الحجارة من بعض النجوم المحطَّمة التي يسمّيها الفلكيون الحجارة النيزكية، وهي بقايا كوكب محطَّم تجذبه الأرض إليها إذا صار بالقرب منها"[3].

هذه نماذج عن نزعةٍ لدى الأستاذ رشيد في تخريج القصص وِفق السنن والمعهود من الأحداث والوقائع، لكن يمكن لَحْظ أنه جعل التفسير السنني للقصص أحد الاحتمالات والأوجه التي نستطيع تفسير القصص عليها، لا أنها هي الوجه الوحيد، ولم يَدَّعِ أن آراءه

---

(1) .المرجع السابق، ج 9 / ص 33.

(2) .المرجع نفسه، ج 8 / ص 518.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

التي أوردنا طَرَفا منها هي الصواب أو الأصوب، وأن الأقوال الأخرى خاطئة أو مرجوحة.

ثالثا ـ موافقة المرفوع من الأحاديث:

وهذا المحدِّد للمعنى هو نتاج التحوّل المنهجي الذي حصل للأستاذ رشيد، وتأثره بالتيار السلفي، إذ أكّد في غير ما موضع أن المعنى لا بد أن يوافق ما جاء في الأحاديث المرفوعة، خاصة حين يتعلّق الأمر بخارق للعادة ومخالِف للسنن.

1 ـ ففي تعيين المراد بلباس آدم وزوجه في الجنة، نزع الأستاذ رشيد إلى ما ذهب إليه ابن جرير الطبري من التفويض وترك التعيين، لأنه لا خبر ثابتا يؤكّد معنى على حساب آخر[1]، قال الأستاذ رحمه الله "وهذا ـ قول ابن جرير ـ هو ما اعتمدنا عليه هناك في ردّ الروايات، فإن التعيين في مثلها لا يُقبَل إلا بخبر صحيح من المعصوم"[2].

يقول رحمه الله هذا رغم أنه جعل لباسهما من ورق الشجر قائلا "ويُفهَم من هذا ما هو المعقول من أنهما كانا يعيشان بعد الخروج منها عريانيْن، إذ ليس في الأرض ثياب تُصنَع، وما ثَمَّ إلا ورق الشجر حيث يوجَد"[3].

ولمّا أراد أن يبيّن المراد من رفع عيسى عليه السلام فقد ردّ الأستاذ رشيد ما جاء به إمامه من أن حديث الرفع والنزول في آخر الزمان هي حديث آحاد تتعلق بأمور الاعتقاد التي لا بد فيها من القطعي، "وتأويل نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان بأنه غلبة شرعه وروح رسالته على الأرض"[4].

---

(1) .تفسير الطبري، ج 10 / ص 135.

(2) .تفسير المنار، 8/ 363.

(3) .المرجع نفسه، 8/ 362.

(4) .المرجع نفسه، ج 3/ ص، 317، و قد مرّ معنا هذا القول.

لكن الأستاذ رشيدا عقّب على ذلك قائلا "هذا ما قاله الأستاذ الإمام في الدرس مع بسط وإيضاح، ولكن ظواهر الأحاديث الواردة في ذلك تأباه"[1].

هذه محدّدات المعنى حسب منظور الأستاذ رشيد في آيات القصص، ويمكن للمتأمل فيها أن يرى أن الأستاذ رشيدا لم يَحِد فيها عن مذهب مدرسته العقلية في صرف الآيات عن ظواهرها إلى معان يزعمها هو أنها المرادة والمتبادرة.

وكذا حاله مع موضوع السنن، إذ نجد منه إلحاحا على تخريج الأمور الخوارقية ومعجزات الأنبياء على المعتاد من السنن والنواميس، لأنه ﷺ يرى أن العبرة تحدث بالإرشاد إلى السنن الإلهية عبر القصص، لا بخَرْق السنن الذي لا يتكرر، فلا تحصل منه عبرة ولا عظة.

لكن الأمر على النقيض حيت يتعلّق الأمر بما جاء في الأحاديث المرفوعة، إذ نجد الأستاذ رشيدا يميل إلى ما جاء في الأحاديث، ولو على حساب رأي إمامه محمد عبده، وهذا أحد تجليات التحوّل المنهجي الذي شهده فكر الأستاذ رشيد.

المطلب الرابع: دواعي التأويل عند الأستاذ رشيد

بما أن الأصل في الكلام حَمله على ظاهره، خصوصا ونحن نتعامل مع نصّ إلهي له دلالاته التي لا يجوز تجاوزها أو تخطّيها، فما هي إذًا الدوافع التي ألجأت الأستاذ رشيدا إلى صرف القصص عن ظواهره التي جاءت في القرآن إلى معان أُخَر ليست ظاهرة ولا متبادرة؟.

1ـ دواعٍ خاصّة

باعتبار أن التأويل هو أحد ركائز منهج المدرسة العقلية الحديثة، فيمكن التساؤل حول الأسباب التي ألجأَت أقطاب هذه المدرسة إليه، وحملَتْهم عليه، وهو ما يبرزه الأستاذ رشيد في أكثر من موضع في مجلة المنار، ويرجع ذلك إلى سببَيْن رئيسَين:

---

[1] .المرجع السابق، ج 3/ ص 317.

أولا: تأويل نصوص القرآن تقريبا لها من فهوم المعاصرين

بما أن الأستاذ رشيدا هو محرّر مجلة المنار، فلا غرابة أن كان له اطّلاع على كثير من الشُّبه والمطاعن التي حاول بها أعداء الإسلام صدّ الناس عنه، خاصّة مع وجود فئة من المسلمين المنبهرين بالثقافة الغربية الذين تشبّعوا بآرائها وأفكارها، وشرعوا يطعنون في الإسلام وحقائقه ومسلّماته.

لهذا كان لِزاما على الأستاذ رشيد أن يروم تقريب حقائق الإسلام إلى أفهام معاصريه وأفكارهم، وأن يبيّن لهم أن الإسلام لا يعارض ما تقرّر في العلم، وما ثبت بالدلائل والقطعيات.

يقول الأستاذ رشيد حول هذا "وما أوردناه من تأويلٍ لبعض ما يحتمل التأويل على طريقة المتكلّمين، قصَدْنا به تقريبه من عقول الجامدين على المألوف من النظريات العقلية أو العلمية، لئلا يَرُدّوا النصوص بها فيرتدّوا"[1]، هذا رغم تصريحه أن ما يدين الله تعالى به في أخبار الغيب هو "الإيمان بما صحّ منها، بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل"[2].

فهو يُقرّ بإيمانه بأخبار الغيب، وما قام به من تأويل لبعض النصوص إنما هو تقريب لمعانيها من فهوم المعاصرين الذين قد يحمل بعضا منهم ما يراه تناقضا بين القرآن والعلوم والمعارف المعاصرة على تكذيب القرآن والطعن فيه، فالتأويل "قد يكون المنقذ الوحيد لبعض الناس من الكفر وتكذيب القرآن"[3].

وقال أيضا عن قيامه بالتأويل إنما كان "لأجل الدفاع عن القرآن، وردّ الشبهات التي يوردها الفلاسفة أو غيرهم عليها، حتى لا يكون لهم حجة مقبولة عليها"[4]، فالتأويل عنده

---

(1) . مجلة المنار، ج 32 / ص 33.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه، ج 29 / ص 147.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وسيلة فقط لدرء كل ما قد يتعلّق به أعداء الإسلام ومَن انبهر بهم، فهو قد قام بالتأويل "إرضاء لنزعته الإصلاحية التي قضت عليه هنا بسرد بعض التأويلات من أجل أن يكسب أنصارا جددا للإسلام من بين قرّائه من ذوي الثقافة العصرية، ومن أبناء المؤسسات التعليمية الحديثة الذين بدأوا يهيمنون على مقاليد الحياة السياسية والثقافية في عصره"[1].

ثانيا: موافقة حقائق العلم وقطعيّات:

وقد صرّح الأستاذ رشيد أن لتأويل نصوص الوحي داعيا آخر، هو موافقة ما تقرّر من حقائق العلم وقطعياته، يقول الأستاذ رشيد "ونعتقد نحن معشر المسلمين أن من مزايا كتابنا أنه ليس فيه نصّ قطعي الدلالة يمكن أن ينقضه دليل عقلي أو علمي قطعي"[2].

وبما أنه كذلك، وثبَتَ في حقائق العلم شيء يخالف ظاهر القرآن مخالفة صريحة، فلا بدّ من تأويل نصوص الوحي لِتوافق هذه الحقائق الثابتة القطعية، وفي هذا يقول الأستاذ رشيد "فإذا وصل بحث الباحثين في أمور الكون إلى حقيقةٍ مخالفة لظاهر الوحي فيها، وصار ذلك قطعيا، وَجَب تأويل عبارة الوحي فيها بحملها على التجوّز أو الكناية أو مراعاة العرف، كغروب الشمس في العين أو البحر مثلا[3]، وتخبّط الشيطان للمصروع في قول"[4].

فهذان السببان نستطيع عدّهما قرينتيْن صارفتَيْن للأستاذ رشيد عن أن يحمل نصوص الوحي على ظواهرها إلى مَعان أُخَر غير ظاهرة لتوافقَ فهوم بعض المعاصرين له، ولا تخالف مقرّرات العلم وحقائقه.

لكن تأمّل هذيْن الداعيَيْن قد يثير إشكالات كثيرة، منها:

---

(1) . محمد أمين نورمحمد، محمد رشيد رضا وتفسيره المنار (بحث تحليلي)، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة إسطنبول، سنة 14، المجلد 14، عدد 1، ص 114.

(2) . مجلة المنار، ج 28 / ص 583.

(3) . يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ الكهف: ٨٦.

(4) . مجلة المنار، ج 28 / ص 583.

1 ـ إن القرآن الكريم كتاب يحمل معانيه الظاهرة وغير الظاهرة، ويَعرضها في أبلغ صورة وأجمل أسلوب، وعليه، فلا معنى لصرفه عن ظاهره فقط لأن أناسا شكّكوا في حقائقه ورفضوا مسلّماته، فالقرآن يَعرض حقائقه، ويَدَع للناس حرية الإيمان أو الكفر، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ولو أننا أوّلنا حقائق القرآن استجابة لكل طاعن أو شاكّ لأفضى ذلك إلى التخلّي عن الدلالات الأصلية للقرآن، فالواجب هو دعوة الناس إلى حُسْن قراءة القرآن عبر امتلاك أدوات وآليات القراءة الصحيحة، لا تأويل القرآن ليوافق فهومات البشر، فضلا عن أهوائهم.

2 ـ أمّا عن التأويل من أجل موافقة مقرّرات العلم، فهذا أمر لا بدّ من الحذر فيه، ورغم أن الأستاذ رشيدا صرّح أن التأويل هو فيما يدخل ضمن حدود اللفظ، حَمْلا له على الكناية أو المجاز...الخ، لكن الحذر واجب أيضا حتى في مجال العلم، لأن مقرّراته ليست شيئا قطعيا لا مجال للتراجع فيه، وهو ما يؤكّده قول الأستاذ رشيد فيه "وصار ذلك قطعيا"، فهو قد صار قطعيا بعد أن لم يكن كذلك، فلا بد من مراعاة أن "الحقائق القرآنية حقائق نهائية قاطعة مطلقة، أمّا ما يصل إليه البحث الإنساني، أيًّا كانت الأدوات المتاحة له، فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة، وهي مقيَّدة بحدود تجاربه وقيود هذه التجارب وأدواتها، فمن الخطأ المنهجي بحكم المنهج العلمي الإنساني ذاته أن نعلّق الحقائق النهائية القرآنية بحقائق غير نهائية"[1].

وكم من أمرٍ ظنّه العلماء حقيقة علمية قاطعة، ثم جاءت الأبحاث لِتثبتَ خطأهم في ذلك، وليس موضوع مركزية الأرض للكون الذي ثبت خطؤه لاحقا إلا مثالا عن ذلك.

---

[1] . سهام داوي، التأويل البعيد للنص القرآني، بين النظر في العواقب والانتصار للمذاهب، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، المجلد 07، العدد 01، سنة 2020، ص 44.

وهذا ما استشعره أحد الباحثين قائلا "والواقع أن الشيخ يَرِد عليه التناقض في هذا الخط، لأنه كان يؤول ليوافق النظريات العلمية، وليقرّب بعض ما جاء في القرآن إلى أذهان الناس في هذا العصر، مع أن النظريات قابلة للتغيّر، والحقائق العلمية الثابتة لا داعي إلى الجري وراءها دائما"[1].

3 ـ قد مر معنا في مبدأ المبحث قول الأستاذ رشيد إن فهم القرآن وفق الاصطلاحات الحادثة كان منشأ غلط كبير في تفسير كتاب الله تعالى، فالسؤال الذي يلحّ ها هنا: ما الفارق الحقيقي بين اصطلاحات العلوم التي يريد الأستاذ رشيد تخليص التفسير منها، وبين مقررات العلم التي لا يستشكل تفسير القرآن وفقها؟.

والجواب أنه لا فارقا حقيقيا يسوّغ لنا هذا التباين الكبير في موقف الأستاذ رشيد بين الأمرين، ولا يكفي في هذا السياق ما تذرّع به بعض الباحثين قائلا "وربما دفعه إلى هذا الحالة التي كان يمر بها عصره، من ظهور أفكار إلحادية بسبب التقدم العلمي"[2]، فما دام يستجيز لنفسه التأويل ومخالفة ظواهر النصوص لدواعٍ يراها مُلجئة، فأحرى به ألا يخوض في الإنحاء باللائمة على المفسرين الذين خالفوا ظواهر النصوص لدواعٍ خاصة بهم[3].

ثانيا: الدواعي العامة

هذا عن الدواعي الخاصة بالأستاذ رشيد، لكن هناك أسباب تتعلّق بالقصص القرآني نفسه أدّت إلى ظهور التأويل فيه، منها:

---

(1) . فوزية جميل عبد الكريم داود، البحث الدلالي عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار للقرآن الكريم، (رسالة ماجيستر)، جامعة آل البيت، الأردن، 2000م/ 2001، ص 47.

(2) . تامر محمد محمود متولي، منهج رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري، ط1: 1425 هـ/ 2004م، ص 383.

(3) . فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا، ص 507، مجلة المنار، ج 13 / ص 24.

أ ـ عدم قطعية الدلالة في مجال القصص، لأن القصة غير مرادة لذاتها، بل لما تحمله من عبر وعظات، وعليه، فمن السهل صرف القصة عن ظاهرها لتوافق ما يراه المؤوّل معنى يتفق مع العبرة والعظة، ويحقق المقاصد القرآنية من القصة.

ب ـ تقاطع القصص مع آيات العقيدة، فمضمون القصص يحيل قطعا إلى أمور لها علاقة بالغيبيات، كالملائكة والوحي، كما يحيل إلى أمور خارقة للعادة، مثل معجزات الأنبياء التي جَرَت على أيديهم، وهنا لا بد أن تؤثّر خلفية المفسر وهو يتعامل مع آيات القصص.

ج ـ يضاف إلى ذلك كَون القصص يشغل مساحة ثلث القرآن، فبروز التأويل فيه حَتم لازم لا مندوحة منه.

د ـ أسلوب القرآن المجمل في القصص، والذي يقتصر على موضع العبرة من القصة، ويُعْرِض عن كثير من التفصيلات والجزئيات، وهو ما يعطي المفسّر مجالا لملء هذه الفجوات بما يتّفق وأصولَه ومعتقداتِه ومنهجه التفسيري.

فالدواعي الحاملة للأستاذ رشيد على تأويل القصص يمكن حصرها بين دواعٍ خاصّة به ﷺ تتلخّص في رغبته في تأويل آيات القرآن لتقريبها من فهوم بعض المشكّكين، ودَرْءا لتعارض ظواهرها مع مقرّرات العلم ونظريّاته، ودواعٍ عامة تتعلّق بالقصص القرآني نفسه، من حيث عدم القطعية في الدلالة، والإجمال في الأسلوب، وتضمّنها لأمور عقدية وغيبية.

هذه الدواعي تجعلنا نفهم ـ وإن كنا قد لا نوافق ـ لماذا قام الأستاذ رشيد بصرف بعض القصص عن ظواهرها، ولماذا اختار معنى محدّدا دون ما سِواه من مَعان.

المطلب الخامس: تعقيب ومناقشة للتأويل القصصي عند الأستاذ رشيد

في ختام المبحث يمكن تسجيل ملحوظة حول مفهوم التأويل وتطبيقاته عند الأستاذ رشيد، فقد سبقت الإشارة إلى أنه حَكَمَ بخطأ العلماء في موضوع التأويل لمّا

جعلوه إمّا رديفا للتفسير، أو بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يقترن به، وسبب خطئهم هو عدم استمداد معنى التأويل من القرآن الذي يفيد أن التأويل هو المعنى الحاصل أو المستقبَل للأمور.

لكنه رحمه الله قد جعل الحجارة المرسَلة على قوم لوط عليه السلام عبارة عن بركان من البراكين، وناقة صالح عليه السلام ليست آية بمعنى معجزة، بل هي ميعاد وميقات لحلول عذاب الله تعالى على قومه إن هم عقروها.

وقوله تعالى في قصة البقرة: ﴿كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ البقرة: ٧٣ ، ليس معناه يحي الموتى كما هو الظاهر، بل معناه حفظ حياة أنفس كانت عرضة للقتل...الخ.

فهذه نماذج تبين لنا أنه رحمه الله قام بصرف القصص عن ظواهرها لقرائنَ يرتئيها مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وهذا أحد تعريفيْن لام رحمه الله العلماءَ على تعريف التأويل بهما، أمّا بالمعنى الآخر، أي عاقبة الأمور، فهو لم يَعرض له لمّا قام بتأويل آيات القصص.

ومحلّ الاعتراض هنا: أنه زعم أن تحكيم الاصطلاحات الفنية الحادثة في فهم كتاب اله تعالى كان سبب كثير من المشكلات والأغلاط، وأن الأسلم والأحسن "أن يُفهَم اللفظ من القرآن نفسه"[1]، لكنه أعرض عن الاستخدام القرآني للتأويل، واستخدمه بالمعنى الاصطلاحي الحادث.

[1] .تفسير المنار، ج 1 / ص 22، وهي من أعلى مراتب التفسير عند الأستاذ رشيد.

المبحث الثاني: التمثيل في القصة القرآنية تنظيرا وتطبيقا

عرضنا في مبحث سابق مفهومَ التمثيل عند الأستاذ الإمام محمد عبده والمدرسة العقلية عموما، وكيف أن التمثيل فكرة مركزية في منهج رجال المدرسة العقلية أثناء تعاملهم مع آيات القصص.

لهذا، يصبح التساؤل مشروعا حول مدى حضور هذه الفكرة لدى أهم تلميذ من تلاميذ الأستاذ الإمام، ألا وهو رشيد رضا، وكيف طبّق الأستاذ مفهوم التمثيل وهو يفسّر آيات القصص؟، مشروعية التساؤل تكمن في أن مفهوم التمثيل أهم ركيزة عند رجال المدرسة العقلية، وهي أحد محالّ الخلاف الكبير المثار حولها، وكذا في كون الأستاذ رشيد أحد أهم أقطابها.

المطلب الأول: مفهوم التمثيل

حاوَل الأستاذ رشيد إعطاء مفهوم للتمثيل وعلاقته بالقصص،، وقبل الخوض في ذلك، نسجّل هنا نقطة خلافية مهمة بين الإمام وتلميذه، إذ رغم مركزية المفهوم لدى الأستاذ الإمام إلا أنه لم يفصّل القول في بيانه، أو يبيّن وجه العلاقة بين التمثيل والمَثَل وبين القصص.

في حين أن الأستاذ رشيدا قد أوْلى هذا الأمر عناية تليق به، فحدّد المراد منه ومعناه وعلاقته باللغة كأسلوب، وبالقصص كطريقة عرضٍ للأحداث.

قال الأستاذ رشيد مبيّنا المعنى اللغوي للفظة، "مَثَل الشيء، بالتحريك: صفته التي توضّحه، وتكشف عن حقيقته، أو ما يراد بيانه من نعوته وأحواله"[1].

فقولهم هذا مَثَل الشيء: أي أنه صفته ونعته، أو هو حقيقته المراد بيانها وتوضيحها.

وعاد في موضع آخر لبيان معناه في اللغة بإيراد قول الراغب "مَثَل الشيء ـ بالتحريك ـ مِثله وشبهه، ويُطلَق على صفة الشيء"[1].

---

[1] .تفسير المنار، ج 1 / ص 167.

فعند إطلاق لفظ المثل فإنه يتم استحضار ثلاثة معانٍ تدور في فلكه، وهي: التشابه والتماثل والأوصاف.

وأشار الأستاذ رشيد إلى نقطة مهمة في معنى المثل حين قال "وهو من مَثُل الشيء مثولا: إذا انتصب بارز، فهو ماثِل"[2].

ومنه التماثيل المنصوبة التي تبرز حقيقة الشيء الذي صُنعت على وفاقه في ذهن بانيها، فالتمثال إنما بُني ليس لشكله بل ليجسّد معنى ويجعله حاضرا، لذلك قال المشركون: ﴿ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾ الزمر: ٣ ، "والذين اتخذوا من دون الله أولياء يَتَوَلَّوْنَهُم، ويعبدونهم من دون الله، يقولون لهم: ما نعبدكم أيها الآلهة إلا لتقربونا إلى الله زُلْفَى، قربة ومنزلة، وتشفعوا لنا عنده في حاجاتنا"[3]، فهم يقصدون المعنى، لا الصنم الماثل.

فالمَثَل هو تجسيدٌ لمعنى من خلال إبراز ما يماثله أو يشابهه، سواء في كل حقيقته، كما هو الحال في قول الأستاذ رشيد "مَثُل الشيء إذا انتصب بارزا"، أو في أوصافه ونعوته، كما أشار الأستاذ رشيد واستشهد له بقول الراغب ـ رحمهما الله تعالى.

وباستحضار هذه الدلالات لمعنى المثل يمكن تَلَمُّح معنى المثل في الاصطلاح أو في الاستعمال، وهو ما وضّحه الأستاذ رشيد لمّا قال "والمَثَل في الكلام عبارة عن قول شيء يشبه قولا في شيء آخر ليبيّن أحدهما الآخر ويصوّره، ولو من بعض الوجوه، لأن بيان الحقائق يكون على حسب المقاصد"[4]، فما كان شيء ليبيّن شيئا آخر لو لم يكن بينهما تماثل، إما كلّي أو جزئي في بعض الأوصاف والنعوت، حسب ما يراه صاحب المَثَل.

---

(1) . المرجع السابق، ج 4 / ص 75، ، الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوود، دار القلم، دمشق، ط4: 1430 هـ/ 2009م، ص 758.

(2) . تفسير المنار، ج 1 / ص 167.

(3) . تفسير الطبري، ج 20/ ص 156.

(4) . تفسير المنار، ج 4 / ص 75.

وأوضح منه قوله رحمه الله معرِّفا المثل "وهو في الكلام أن يُذكَر لحال من الأحوال ما يناسبها ويشابهها، ويُظهِر من حُسنها وقُبحها ما كان خفيا"[1].

وهذا المعنى للمثل جعله الأستاذ رشيد من قبيل المستوى العادي، بدلالة أن للمثل مستوى أعلى وأفصح، وهو ما يُسمى التمثيل، وهو الذي قال عنه أنه "أعلى أساليب البلاغة، وشواهده في القرآن وكلام البلغاء كثيرة"[2].

أمّا عن المراد بالتمثيل فهو ما بيّنه قائلا "تمثيل المعاني المعقولة بالصور الحسية وعكسه، ومنه الأمثال المضروبة، وتُسمى الأمثال السائرة"[3]، فالتمثيل هو تعبير عن معان معقولة بصور حسية، أو العكس.

وسبب بلاغته هو قوة تأثيره في النفس، وقدرته على تقريب المعنى، وهو ما أكّده الأستاذ بالقول " التمثيل أمثل أساليب البلاغة وأشدها تأثيرا في النفس وإقناعا للعقل"[4].

ورغم قوته وتأثيره فلم يلقَ هذا الضرب من البيان ما يناسبه من اهتمام لدى أهل الاختصاص، قال الأستاذ رشيد في ذلك "ما رأيتُ أحدا من علماء البلاغة وفّاه حقّه من البيان المقنع إلا إمامهم الشيخ عبد القاهر الجرجاني[5] في كتابه "**أسرار البلاغة**"[6]،

---

(1) .المرجع نفسه، ج 1 / ص 236.

(2) .المرجع نفسه، ج 9 / ص 387.

(3) .المرجع نفسه، ج 1/ ص 167.

(4) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) .عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر، واضع أصول البلاغة. كان من أئمة اللغة، من أهل جرجان (بين طبرستان وخراسان)، من كتبه " أسرار البلاغة – ط "، و" دلائل الإعجاز – ط "، و" الجمل – خ " في النحو، و" التتمة – خ " نحو، و "المغني " في شرح الإيضاح، ثلاثون جزءا، اختصره في شرح آخر سماه " المقتصد – خ " في الظاهرية، و "إعجاز القرآن – ط "، و" العمدة في تصريف الأفعال، و " العوامل المئة"، توفي سنة إحدى وسبعين ومائة للهجرة، انظر: الأعلام للزركلي، ج 4/ ص 48، وإنباء الرواة على أنباء النحاة، ج 2/ ص 188، وطبقات الشافعية، ج 1/ ص 446.

(6) .تفسير المنار، ج 1/ ص 167.

وكيف؟، والقرآن يستخدمه لتقرير أهم الموضوعات ألا وهو العقائد، وفي هذا يقول الأستاذ عن أسلوب القرآن في الإلهيات "أمّا مسائل العقائد في الإلهيات فقد فُصّلَت أبلغ تفصيل بأساليب القرآن العالية الجامعة بين الإقناع والتأثير...أو تُجلّيها في برود الوقائع وضروب الأمثال"[1].

باستحضار ما سبق نخلُص إلى أن عملية التمثيل تقوم على ركائز ثلاث، هي: المعنى الحاضر، حسيّا كان أو معنويا، والمعنى الغائب، والعلاقة بينهما، أمّا كَوْن الكلام مَثَلا يقتضي عدم حدوثه التاريخي، فهو ليس من أركان المثل، بل هو مما يقتضيه هذا القول ويستلزمه.

بعد عرض مفهوم المَثَل والتمثيل عند الأستاذ رشيد يمكن لَحْظ نقطتيْن مهمّتيْن:

- أنه في هذا الموضوع هو مُسايِر لصنيع علماء البلاغة في عدّهم التمثيلَ بابا من أبواب التشبيه، بدلالة استشهاده بقول الجرجاني رحمه الله الذي مرّ معنا سابقا صنيعُه ومفهومه للتشبيه التمثيلي[2]، وهو ما صرّح به قائلا "ولا يقتضي هذا أن يكون كل جزء من المشبَّه به كمقابله من المشبَّه به، وهو ما سمّاه علماء البيان التمثيلَ، وفرّقوا بينه وبين تشبيه متعدّد بمتعدّد"[3]، فهو يقصد التشبيه المركّب الذي يحمل معنى التمثيل عند بعضهم[4].
- عدم تفريقه رحمه الله بين المثل والتمثيل، فعباراته الآنفة تجعلها في مفهوم متقارب، فهو لم يتحدّث عن التمثيل إلا في سياق بيان معنى المثل في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾ البقرة: ١٧ ، كما أنه جعل التمثيل أبلغ أنواع المثل لمّا قال رحمه الله "وأبلغه

---

[1] . المرجع السابق، ج 8/ ص 271.

[2] . عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 91 وما بعدها.

[3] . تفسير المنار، ج 2 / ص 94.

[4] . ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، ص 19 وما بعدها.

تمثيل المعاني المعقولة بالصور الحسيّة وعكسه"[1]، فضلا عن استشهاده لقوة تأثير التمثيل في النفوس بقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ العنكبوت: ٤٣.

والواقع أن بين المفهوميْن فارقا، بل فوارق أشَرْنا إليها في مَعرِض الحديث عن التمثيل عند رجال المدرسة العقلية[2]، مثل عدم اشتراط وجود وجه شَبَه في الأمثال، مثل قوله تعالى: ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴿٦٠﴾ ﴾ الرحمن: ٦٠ ، وحتى لو قلنا إن التشبيه موجود في الحالة الحاضرة عن طريق المثل، فليس يعني ذلك أكثر من تناسب وتوافق.

ومثل عدم وجود مناسبات للتمثيل، وكَون التشبيه التمثيلي يقال مرة واحدة، بخلاف المثل يتداوله الناس ويتعلّمونه دائما.

ويمكن القول إن الأستاذ رشيدا قد تأثّر برأي ابن القيّم رحمه الله الذي جعل التمثيل أحد أنواع المثل[3]، لكن ابن القيّم يختلف عن نظرة الأستاذ رشيد في نقطتيْن:

أولهما: أنه فرّق بين التمثيل ـ الذي سمّاه المثل القياسي ـ والمثل السائر، وهذا التفريق غائب في قول الأستاذ رشيد.

ثانيهما: أن ابن القيّم يستمدّ دلالات التمثيل من أصل اللغة، فيُضَمِّنُه ـ التمثيل ـ معنى التصوير، لكن الأستاذ رشيدا يقتصر على معنى التماثل والتشابه بين المعنيَيْن، المعقولِ والمحسوس.

ونَخلُص من هذا إلى أن المثل هو عبارة تقال عند ورود ما يناسبها، أمّا التمثيل فهو صورة بيانية، يُراد بها تقريب المعقول من المحسوس لتوضيحه وبيانه.

المطلب الثاني: نماذج تمثيلية في القصص القرآني

---

[1] . تفسير المنار، ج 1 / ص 167.

[2] . في مبحث التمثيل في الباب الثاني.

[3] . ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، ص 19 وما بعدها.

تأسيسا على أن القرآن يستخدم التمثيل الذي هو تجسيد المعقولات في صور المحسوسات، فإن الأستاذ رشيدا قد فسّر به كثيرا من القصص القرآني، وادّعى أنها تمثيلات لمَعان، لا باعتبارها وقائع وأحداثا تاريخية قد حدثَت فعلا.

1 ـ ففي قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، مرّ معنا قول الأستاذ الإمام فيها حين زعم أنها مَثَل، لا قصة واقعة، مستشهدا بقول ابن جريج عن عطاء كما نقل ذلك ابن كثير[1].

وهو ما أيّده الأستاذ رشيد بالقول "ولا يشترط أن تكون القصة في مثل هذا التعبير ـ ألم تر ـ واقعة، بل يصحّ مِثله في القصص التمثيلية، إذ يُراد أن من شأن مِثلها في وضوحه أن يكون معلوما حتى كأنه مَرئي بالعينيْن"[2].

فالأستاذ رشيد وإمامه محمد عبده قد احتجّا بالأسلوب وبتعبير "**ألم تر**" لِيجعلا هذه القصة مَثلا من شأنه في وضوحه أن يُعلَم ولا يُجهَل.

لكن الرجوع إلى الاستخدام القرآني لهذا التعبير يوحي بخلاف ما ذهب إليه الشيخان، فقد ورد هذا الأسلوب ـ **ألم تر** ـ في واحد وثلاثين موضعا، تنقسم إلى ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: هو السياق القصصي الذي يتحدّث عن وقائع حدثت فعلا، مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ ﴾ البقرة: ٢٤٦ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ ﴾ البقرة: ٢٥٨ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ ﴾ الفجر: ٦ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ ﴾ الفيل: ١ فهذه قصص حقيقية، لا يمكن الزعم أنها أمثال بحال من الأحوال.

---

[1] . تفسير ابن كثير، ج 1/ ص 502.

[2] . تفسير المنار، ج 2 / ص457.

الوجه الثاني: الأمور المشاهَدة التي قال عنها الأستاذ رشيد أن من شأنها أن تُعلَم ولا تُجهَل، مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ إبراهيم: ١٩، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً ﴾ إبراهيم: ٢٤ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ﴾ الحج: ٦٥ ،....الخ

فالتعبير بألم تر في هذه المواضع يفيد أن ما جاء فيها هي أمور واضحة من شأنها أن تكون ظاهرة كأنها مَرئية بالعين.

لكن الملاحظ عليها أنها تتعلّق بآيات كونية ـ غالبا ـ تتصل بالسموات والأرض والفلك والمطر، وكل ما من شأنه أن يكون مشاهَدا بالعيان.

الوجه الثالث: هو الوقائع ذات السياق المبهَم، مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ آل عمران: ٢٣ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ ﴾ النساء: ٤٤، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾ ﴾ النساء: ٤٩، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ ﴾ النساء: ٥١.

فلا يمكن بحال أن يقول قائل إن هذه السياقات تفيد أن ما جاء فيها ليس واقعا، بل هو مثل، وصنيع غالب المفسرين مع هذه السياقات هو محاولة تعيين المراد المبهَم الوارد .

مثل تفسير البغوي لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾ ﴾ النساء: ٤٩، "وقال الحسن والضحاك وقتادة ومقاتل: نزلت في اليهود والنصارى حين قالوا نحن أنصار الله وأحباؤه، وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: هو تزكية بعضهم لبعض "[1].

[1] .تفسير البغوي، ج 2/ ص 233.

وجاء في تفسير ابن عطية "هذا لفظ عام في ظاهره، ولم يختلف أحد من المتأولين في أن المراد اليهود"[1].

ولم يقل أحد منهم ـ فيما وقفتُ عليه ـ أن ما جاء في مثل هذه السياقات هو أمثال لم تقع أصلا، لأن هناك فارقا بين الإبهام وعدم التعيين، وبين القول بعدم الحدوث بالكلية.

فقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ ﴾ النساء: ٥١ ، المراد منه مبهَم وغير معيَّن، لكن هذا لا يعني أنه لم يحدث أصلا، وأنه لا وجود لهؤلاء الذين يتحدث السياق عنهم.

وبالعَوْد إلى قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، فالسياق أبهم هؤلاء القوم ولم يحدّدهم، لكن هذا لا يقتضي أن قصّتهم لم تحدث ولم تقع أصلا.

والحاصل من كل هذا أن نقول: إن الاستخدام القرآني ـ الذي زعم الأستاذ رشيد أنه الأحسن في التفسير[2] ـ يجعل هذه القصة إمّا أن تكون قصة معيّنة مع أناس محدّدين، وإمّا أنهم أناس مبهَمون، لكن قصتهم واقعة، وليست مَثَلا لا نصيب له من الحدوث والوقوع[3].

2 ـ وقد جعل الأستاذ رشيد قصّة المارّ على القرية الخاوية مَثَلا، قال رحمه الله "ويُحتمَل أن تكون القصة من قبيل التمثيل"[4].

وإن كان هنا قد جعل القول بالتمثيل احتمالا آخر يمكن حَمْل القصة عليه، أمّا الوجه الآخر فهو أنها قد وقعَت فعلا، وإن كانت تفاصيل القصة غَفْلا لم تُحَدِّد المارَّ ولا القرية.

---

[1] . تفسير ابن عطية، ص 445.

[2] . تفسير المنار، ج1/ ص 22.

[3] . على اعتبار أن هذه القصة لا يمكن جعلها من الوجه الثاني الذي يتعلّق بآيات كونية كما سبق إيضاحه.

[4] . المرجع نفسه، ج 3 / ص 52.

3 ـ من ذلك قوله لمّا فسّر قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ ﴾ الأعراف: ١٧٢ ، " أي أشهَد كلَّ واحد من هذه الذرية المتسلسلة على نفسه بما أودَعَه في غريزته واستعداد عقله، قائلا قول إرادة وتكوين، لا قول وحي وتلقين: ألستُ بربكم، فقالوا كذلك بلغة الاستعداد ولسان الحال، لا بلسان المقال: بلى أنت ربنا والمستحقّ وحده لعبادتنا"[1].

فما أودعه الله تعالى في كل واحد من بني آدم من فطرة وعقل واستعداد هو بمثابة إشهاد إلهي على كَوْنه تعالى هو الرب المدبّر، ومقتضى فطرتهم وعقلهم هو الإيمان بالله وحده، فكأنهم قالوا: أنت ربنا الحقيق وحده بالإفراد بالعبادة.

ويعقّب الأستاذ رشيد على هذا قائلا" فهو من سبيل قوله تعالى بعد ذكر خلق السماء: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ فصلت: ١١ "[2].

فالشاهد أن الأستاذ يرى أن أحد مقتضيات القول بالتمثيل هو نفي الوقوع، وهو ما نلمسه في المثال السابق في آية أخذ الله تعالى الميثاق من بني آدم، إذ مقتضى كلامه رحمه الله أنه لم يكن إشهادٌ من الله، ولم يكن قولٌ من بني آدم، وإنما هو تصوير لمعنى بلسان الحال، وهو ذات المعنى في آية قوله تعالى للسماء والأرض، فليس معناه أن الله تعالى يخاطبهما وهما تجيبانه، بل المراد تمثيل خضوعهما لمطلق قدرة الله وسلطانه عليهما كأنهما قالتا: أتينا طائعين.

وهذا المعنى هو ما فسر به الزمخشري الآية قائلا "ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما: أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووُجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الآمر المطاع، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل. ويجوز أن يكون تخييلا ويُبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلّم السماء والأرض، وقال لهما: ائتيا شئتما ذلك أو

---

[1] . المرجع السابق، ج 9/ ص 387.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أبيتماه، فقالتا. أتينا على الطَوْع لا على الكره، والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب"[1]، فهل نستطيع عدّ هذه أحد نقاط تأثير مدرسة الاعتزال في المدرسة العقلية الحديثة؟.

وجاء في مجلة المنار "والقول في هذه الآية تكويني كقوله تعالى بعد ذكر خلق السماء والأرض: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ فصلت: ١١، وقوله: ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ ﴾ الأنبياء: ٦٩، ومنه كلمة التكوين العامة ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ يس: ٨٢، وتسمية عيسى المسيح كلمة الله، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ الصافات: ١٧١ – ١٧٢، كل هذا وأمثاله مما يذكر في بيان خلق الأشياء، وسنن الله في تكوينها ليس من القول اللفظي ولا الكلام النفسي، وإنما هو القول والكلام التكويني الذي هو من متعلقات صفة الإرادة والمشيئة التي يتبعها الإيجاد والتكوين، لا متعلقات صفة الكلام التي يكون بها الوحي والتكليف"[2].

4 ـ وقد أشَرنا في موضع سابق إلى أن التمثيل عند رجال المدرسة العقلية قد توسّع لِيشمل حتى الأحاديث النبوية، وهو أمر لم يندّ عنه الأستاذ رشيد، فقد وظّف التمثيل حتى في بعض الأحاديث النبوية، مثل جعله حديث النبي ﷺ "إن الشيطان يجري من ابن آدم مَجرى الدم"[3]، قال رحمه الله "لا يدلّ ـ الحديث ـ على حقيقة الشيطان ولا يجعلها معروفة لنا...والحديث تمثيل لا حقيقة"[1].

---

[1] .تفسير الكشاف، ص 965.

[2] .مجلة المنار، ج 14/ ص 914.

[3] . حديث صحيح على شرط الشيخين، بلفظ" أن النبي ﷺ أتَتْه صفية بنت حييّ، فلما رجعَت انطلق معها، فمرّ به رجلان من الأنصار، فدعاهما، فقال: إنما هي صفية، قالا: سبحان الله، قال: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم"، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء أو قبل ذلك الخصم،

وإن كان القول بأن الحديث ليس على حقيقته قد قال به عدد من العلماء، جاء في "**فتح الباري**" لابن حجر "قيل: هو على ظاهره، وأن الله تعالى أقدره على ذلك، وقيل: هو على سبيل الاستعارة من كثرة إغوائه، فكأنه لا يفارق كالدم، فاشتركا في شدة الاتّصال وعدم المفارقة"[2].

وعن حدّيث مسّ الشيطان لابن آدم[3] الذي جعله الأستاذ الإمام تمثيلا، فقد أيّده في ذلك الأستاذ رشيد بأن الحديث "صحيح الإسناد بغير خلاف، ويشهد له من وجهٍ حديث شقّ الصدر وغسل القلب بعد استخراج حظّ الشيطان منه[4]، وهو أظهر في التمثيل "[1].

=رقم، 7171، ص 1772، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب بيان أنه يُستحَب لَمن رُؤي خاليا بامرأة وكانت زوجته أو محرما له أن يقول: هذه فلانة، ليرفع ظن السوء به، رقم 2175، ص 1039، وابن ماجه في السنن، في كتاب الاعتكاف، باب المعتكف يزوره أهله، رقم 1779، ج 2/ ص 656، وأبو داود في سننه، في كتاب الصيام، باب المعتكف يدخل بيته لحاجته، رقم 2458، ج 4/ ص 341، والنسائي في السنن، في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف وسننه، رقم 3320، ج 3/ ص 377، وفي صحيح ابن حبان في كتاب الاعتكاف، ذكر جواز زيارة المرأة زوجها المعتكف، رقم 3671، ج 8/ ص 428، وفي صحيح ابن خزيمة في كتاب الصوم، باب الرخصة في زيارة المرأة زوجها في اعتكافه، رقم 2233، ج 2/ ص 1065، وفي "شرح مشكل الآثار" رقم 106، ورقم 107، ج 1/ ص 101، وفي مسند الإمام أحمد برقم 26863، ج 44/ ص 432.

كلهم يروونه عن معمر عن الزهري عن علي بن حسين.

(1) . فتاوى السيد رشيد، ص 697.

(2) . ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 6/ ص 605، وورد نحوه في الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، جلال الدين عبد الرحمان بن بكر السيوطي، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان، السعودية، ط1: 1416 هـ/ 1996م، ج5/ ص 193، وفي عون المعبود على شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي، دار ابن حزم، لبنان، ط1: 1426 هـ/ 2005م، ص 1141.

(3) . سبق تخريجه في الباب الثاني، مبحث التمثيل.

(4) . حديث صحيح على شرط مسلم. بلفظ " أن رسول الله ﷺ أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه، فشقّ عن قلبه، فاستخرج منه علقة، فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طِست من ذهب بماء زمزم، ثم لَأَمه، وأعاده إلى ماكنه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه ـ يعني ظئره ـ فقالوا: إن محمدا قد قُتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون، قال لي أنس:

5 ـ وعن قوله تعالى: ﴿ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ ﴾ هود: ٥٦ ، جعلها الأستاذ رشيد تمثيلا "لتصرّف القهر والخضوع الذي لا مَهرَب منه ولا مفرّ"[2].

6 ـ ومع هذا، فإن قصة آدم عليه السلام هي أكثر القصص التي ادّعى الأستاذ رشيد وقوع التمثيل فيها، فقد أعطاها بعدا تمثيليا أخرجها عن البعد الواقعي، وما جاء فيها من محاورات وخطابات بين الله تعالى والملائكة وإبليس ليست أقوالا على الحقيقة، بل هي بيان لاستعدادات البشر، وما فُطروا عليه من تنازع قِوى الخير والشرّ فيهم.

فأول الأمور هو أن الأستاذ رشيدا تابَع إمامه محمد عبده في زعمه أن آدم عليه السلام ليس أول الأحياء العاقلة على الأرض، فقال "ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنصّ ولا بالظاهر"[3].

وهو ما دعّمه الأستاذ رشيد بالقول إن الجمهور الذين قالوا بأبوّة آدم للبشر لم يأخذوا ذلك من نصّ الآية، بل "من المُسلَّمة عندهم، وهي أن آدم أبو البشر"[4].

ولكن النقطة الدقيقة أن قول الأستاذ الإمام وتلميذه رشيد لا يعني تخطئة قول الجمهور، بل قصارى كلامهما أن آية الخَلْق من نفس واحدة ليست نصّا في أبوة آدم، وهو الجواب الذي أجاب به الأستاذ رشيد في مجلة المنار عن سؤال ورد إليه في هذه المسألة[5]،

=فكنت أرى أثر المِخيط في صدره". ظئره: مرضعته، أخرجه مسلم برقم 261، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، وفرض الصلوات، ص 87، والإمام أحمد في المسند برقم 12221، ج 19/ ص 251، و12506، ج 19/ ص 489، و14069، ج 21/ ص 455، وابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب صفته ﷺ، رقم 6334، ج 14/ ص 242، ورقم 6336، ج 14/ ص 249.

كلهم يَرْوون عن حماد عن ثابت عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(1) .تفسير المنار، ج 3 / ص 290.

(2) .المرجع نفسه، ج 12 / ص 118.

(3) .المرجع نفسه، ج 4 / ص 323.

(4) .المرجع نفسه، ج 4 / ص 325.

(5) ـ من طرف محمد البشير النيفر، وهو ما نشره الأستاذ رشيد في المجلة، وأجاب عليه بما أوردنا.

قال رحمه الله "إن ما يَرِد في تفسير مبهمات القرآن لا يجعل اللفظ المبهَم نصّا ولا ظاهرا في المعنى الذي فُسّر به الحديث، ولا في القرآن نفسه إن وُجد، ولكننا نقبل ذلك التفسير إذا صحّ عندنا"[1].

بمعنى أن لفظ "**نفس واحدة**" لفظ مبهم، وعليه، فإن تفسيره بآدم ليس مستمَدّا من نصّ الآية ولا من ظاهرها، "ولم يَرِد في الكتاب ولا في الحديث تفسير النفس في آية النساء بآدم ألبتة"[2]، فهو لا يثبته إثباتا قطعيا لا يحتمل التأويل.

6/أ ـ أمّا عن القصة بشكل مجمَل، يقول الأستاذ رشيد على أن في قصة آدم وجها من التأويل "بأنها وردَت مورد التمثيل لإظهار الطبيعة البشرية في أطوارها التدريجية، فالجنة والعَيش الرغد فيها مَثَل لِما كان عليه النوع البشري في طَور السذاجة الأولى، وعصيان آدم وهبوطه هو وزوجه من الجنة مَثَل لدخول البشر في طَور المخالفات التي تجرّ عليهم الشقاء والبلاء، والتوبة والمغفرة مَثَل لطَور الكمال الكسبي والارتقاء العلمي والعملي"[3]، وكما هو واضح، فإن الأستاذ رشيدا يجعل التمثيل أحد وجوه التأويل في هذه القصة.

6/ ب ـ أمّا على التفصيل، فقد حمَل الأستاذ رشيد سجود الملائكة لآدم عليه السلام بأنه "سجود تكريم من الله لآدم، لا سجود عبادة، أو هو بيان لاستعداد آدم وذريّته وما صرّفهم الله تعالى به من قِوى الأرض التي تدبّرها الملائكة بأسلوب التمثيل القصصي"[4]، فالسجود يُحمل على معنى الخضوع والانقياد، والسجود هو تهيئة الأرض لهم بمختلف قِواها التي تدبّرها الملائكة، فبما أن الملائكة يمكن التعبير عنها بأنها قوى الطبيعة، فإن سجودها لآدم عليه السلام هو تعبير عن خضوع الطبيعة لبني البشر.

---

(1) . مجلة المنار، ج 13 / ص 26.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها، وتفسير المنار، ج 4 / ص 326.

(3) . مجلة المنار، ج 5 / ص 88.

(4) . تفسير المنار، ج 8/ ص 329.

6/ج ـ وكذلك جعَل القولَ بالتمثيل أحد وجوه المحاورة التي وقعت بين الله تعالى وإبليس في سورة الأعراف، بعد أن ذكر وجوه جهل ادّعاء إبليس أنه خير من آدم عليه السلام، قال بعد ذلك "وهذا التفصيل مَبني على كَوْن الأمر بالسجود للتكليف، وأنه وقع حوار فيه بين الرب سبحانه وبين إبليس، وأمّا على القول بأن الأمر للتكوين، وأن القصة بيان لغرائز البشر والملائكة والشيطان...الخ"[1]، فجعل القصة مَثَلا هو أحد الوجوه التي يمكن حمْل القصة عليها.

6/د ـ ومنه أيضا جعْل وسوسة الشيطان لآدم وزوجه تمثيلا ـ وهو ما تحدّث عنه القرآن الكريم قائلا: ﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ الأعراف: ٢٠ ، قال الأستاذ رشيد "والظاهر هنا أن الشيطان تمثَّل لآدم وزوجه وكلَّمهما وأقسَم لهما، ولا مانع منه على قول الجمهور، ومَن جعل القصة تمثيلا لبيان النوع البشري في الأطوار التي تنقل فيها[2]... فإن الإنسان عندما ينتقل من طور الطفولة التي لا يعرف فيها همّا إلى طور التمييز الناقص يكون كثير التعرّض لوسوسة الشيطان وأتباعها"[3].

ويختم الأستاذ رشيد حديثه عن قصة آدم بأن كثيرا من المتكلّمين والمفسّرين قد استشكلوا وقوع المحاورات بين الله تعالى وإبليس، هل كان بواسطة، أم بغير واسطة؟، وهل خطاب الله تعالى لإبليس يعني التكريم؟...الخ، ومَرَدّ هذه الإشكالات هو جعْلهم الخطاب في القصة للتكليف، "أمّا إذا جُعل الخطاب للتكوين ... فلا إشكال، لأنه عبارة عن بيان الواقع في صفة طبيعة البشر وطبيعة الشيطان"[4].

---

[1] .المرجع السابق، ج 8/ ص 332.

[2] .الأطوار الثلاثة للبشرية، طور السذاجة، ثم طور التمييز، ثم طور الكمال الكسبي.

[3] .المرجع نفسه، ج 8/ ص 347.

[4] .المرجع نفسه، ج 8 / ص 339.

فالقول بأن القصة كلّها هي لبيان صفات البشر هو المَخرَج من الإشكالات التي أوقع فيها المتكلّمون أنفسهم حين حملوها على الحقيقة والوقوع.

وهذه المعاني التي فسّر بها الأستاذ رشيد قصة آدم في سورة الأعراف لا تختلف عمّا فسّر به الأستاذ الإمام القصةَ في سورة البقرة، وهو ما أيّده الأستاذ رشيد بالقول "إن ترتيب النظم يلتئم مع هذا التأويل الذي أورده الأستاذ الإمام، فإن هذه المعاني التي وردَت بصيغة الحكاية، وبرزَت في صورة التمثيل جاءت عقيب قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا** ﴾ البقرة: ٢٩ "[1].

والملاحَظ في قصة آدم عليه السلام أن رشيد رضا قد جعل التمثيل ضربا من أضرب التأويل التي يمكن فهم القصة من خلاله، فهو يجعل التمثيل بابا من التأويل المُخْرِجِ للقصة عن ظاهرها إلى مَعانٍ يراها رحمه الله أنسبَ وأصوب.

المطلب الثالث: العلاقة بين التمثيل والتصوير، نقاط الاتّفاق، ومواطن الاختلاف

لا يمكن مغادرة مقام التمثيل دون الحديث عن أسلوب آخر يتّصل به ويتفرّع عنه، ألا وهو التصوير.

وقد مرّ معنا في مَعرض الحديث عن مفهوم التمثيل أن من العلماء مَن يرى التمثيل في حقيقته تصويرا، مثل ما ذهب إليه الخليل[2].

لأن التمثيل هو تعبير عن المعقولات بالمحسوسات، ولا يتأتّى له ذلك دون خاصيّة التصوير التي تمكّنه من هذا التعبير والتجسيد للمعقولات، هذا فضلا عن معنى التصوير الذي يكتسيه مفهوم المثل القياسي، كما مرّ معنا سابقا[3].

---

[1] . المرجع السابق، ج 1/ ص 274.

[2] . كتاب العين مادة الميم، والقاموس المحيط، مادة مثل.

[3] . ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، ص 19.

لهذا، فلم نَجِد تفريقا بين المفهوميْن عند الأستاذ رشيد لمّا تعامل مع آيات القصص، بل استخدمهما في سياق متقارب ينبئ عن تقاربهما المفهومي.

1 ـ فعند تفسير قوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾ آل عمران: ٤٧ [1] قال رحمه الله "إن هذا ورد مورد التمثيل لكمال قدرته ونفوذ مشيئته، والتصوير لسرعة حصول ما يريد بغير رَيْث ولا تأخُّر، بتشبيه حدوث ما يريده عند تعلّق إرادته به حالا بطاعة المأمور القادر على الأمر للأمر المطاع"[2].

وقال في موضع آخر عن ذات الأسلوب في سورة البقرة، "فهو تصوير لتعلّق إرادة الربوبية بالإيجاد"[3].

فليس معنى قوله تعالى: كُن فَيَكُونُ أن الله تعالى يقول ذلك على الحقيقة، بل هذا الأسلوب تعبير وبيان لسرعة حصول مراده تعالى دون تأخّر، كأن الشيء المراد يكون ويوجَد لمجرّد قوله تعالى "كن".

2 ـ وليس منه ببعيد قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ ﴾ البقرة: ٢١٤ ، فالنكتة في استخدام الفعل المضارع دون الفعل الماضي هو استدعاء صورة الرسول ـ وهو هنا للجنس لا تحديد له ـ والمؤمنين وبلوغ الأذى منهم مبلَغا جعَل الرسولَ يتساءل متى نصر الله؟، ويوضّحه الأستاذ رشيد مزيد بيان قائلا "وقد ذُكِرَت هذه الغاية في الشدة بصيغة المضارع تصويرا لها كأنها حاضرة ليتمثلَ المخاطبُ هولها وشدتها فيخفّ عنده ما يجده ممّا دونها"[4].

---

[1] .تفسير المنار، ج 3 / ص 308.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها، وأيضا: ج 1/ ص 281.

[3] .المرجع نفسه، ج 1 / ص 281.

[4] .المرجع نفسه، ج 2/ ص 301.

والمراد أن المؤمن يجب عليه الصبر على الابتلاء في طريق الحق، لأنه ما من مصيبة تصيبه أو ابتلاء يتعرض له إلا وهو دون المرتبة التي تجعل رسولا من رسل الله يستعجل النصر، وهو ما قال به الأستاذ رشيد معقّبا "وما من شدة تصيب الأمم إلا وهي دون الشدة التي يتعجّل بها رسول الله تعالى نصر الله استبطاءً له، وهم أعلم الناس بالله تعالى وأشدهم اتكالا عليه وتسليما له"[1].

3 ـ وفي قوله تعالى حاكيا ما حدث بين إبراهيم والملائكة من تبشيرهم له ومجادلته إياهم: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾ ﴾ هود: ٧٤ ، يلفت الأستاذ رشيد الانتباه إلى أن الأصل في جواب "**لمّا**" أن يكون فعلا ماضيا، لكن الله تعالى استعمل الفعل المضارع، والسبب هو تصوير المعنى، قال رحمه الله "وإنما قال "**يجادلنا**" دون "جادَلَنا" لتصوير تلك الحال كأنها حاضرة"[2].

4 ـ والأمر ذاته في قصة نوح عليه السلام، فلمّا أراد الله تعالى تصوير جريان السفينة وسط الأمواج قال عز من قائل: ﴿ وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ ﴾ هود: ٤٢ ، قال الأستاذ رشيد "هذا تصوير لحالها في جريانها بهم كأنها حاضرة أمام القارئ أو السامع، أي تجري في أثناء موج يشبه الجبال في علوّه وارتفاعه وامتداده"[3].

فاستخدام الفعل المضارع، ووصْف الموج بأنه كالجبال يؤدي إلى استحضار الصورة في ذهن السامع.

5 ـ وآخر الأمثلة وأكثرها إشكالا هو قوله رحمه الله لمّا فسّر قوله تعالى في آية السحر: ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ البقرة: ١٠٢ ، إذ أرْجَع استخدامَ القرآن للفعل المضارع في كلمة "**يفرّقون**" إلى تصوير المعنى وحكايته كأنه ماثِلٌ

---

[1] . المرجع السابق، ج 2/ ص 301.

[2] . المرجع نفسه، ج 12/ ص 131.

[3] . المرجع نفسه، ج 12/ ص 78.

أمام القارئ، لكنه نبّه إلى أن مراد القرآن هو تصوير وحكاية ما كانوا يعتقدون، لا أنه ـ أي القرآن ـ قصَد إلى تقرير وإثبات أن السحرة فعلا بإمكانهم التفريق بين الزوج وزوجه.

قال الأستاذ رشيد ما نصّه "صيغة المضارع في هذه الجملة وما قبلها لتصوير ما كان كأنه كائن، فالكلام تصوير للفظة، لا حُكْمٌ بمضمونها، أي أنهم كانوا يتعلّمون منهم ما وُضع لأجل التفريق بين الزوجين...، وليس في العبارة ما يدلّ على أن ما يتعلمونه لهذا الغرض هو مؤثر فيه بطبعه أو سبب خفي أو بخارقة لا تُعقَل لها علة، ولا أنه غير مؤثر"[1].

فلئن صحّ كلامه في نكتة التصوير في استخدام الفعل المضارع، فلا يمكن أن يصحّ كلامه في أن القرآن إنما يصوّر فقط ما كانوا يعتقدونه في السحر ويتعلّمونه لأجله، وجَليّ أن سبب اختياره لهذا المعنى إنما هو مذهبه في نفي السحر، وكَوْنه مخادعة وتخييلا فقط.

إذا، فالتمثيل كأسلوب يتطلّب خاصيّة التصوير لإبراز المعاني وتجسيدها، لكن بين المفهومَيْن نقاط اشتراك ونقاط افتراق، فهما يلتقيان في أن:

ـ الكلام في التمثيل لا يُقصَد به ظاهره، وكذلك في التصوير، الذي قد يقال فيه إن الكلام ليس على حقيقته، بل هو تصوير لمعان أخرى، مثل قوله تعالى: **كن فيكون**، وقوله للسماوات والأرض: **ائتيا طوعا أو كرها**.

ـ في كليْهما يتمّ استدعاء معنى غائب عن السامع.

ويفترقان في أن طريقة استدعاء المعنى الغائب يكون في التمثيل عبر وجه شَبَه بين المعنى الغائب والحاضر، أمّا التصوير فيتمّ الاستدعاء فيه من خلال أسلوب لغوي، كاستخدام الفعل المضارع لجعل ما مضى كأنه حاضر أمام السامع.

المطلب الرابع: مناقشة التمثيل عند الأستاذ رشيد تنظيرا وتطبيقا

هناك نقاط وملاحظات لا بد من تسجيلها والوقوف عندها:

---

[1] . المرجع نفسه، ج 1/ ص 404.

أولا: سبق أن عرضنا قول الأستاذ الإمام محمد عبده في كون الملائكة يمكن التعبير عنها بقوى الطبيعة، وهو قول قد عضّده تلميذه رشيد رضا، وقد كان هذا أحد مثارات الانتقاد عليهما، وهو ما أورده الأستاذ رشيد في كتبه "**المنار والأزهر**"، لأن أكبر المنتقدين له والطاعنين فيه هو الشيخ يوسف الدجوي[1] أحد أعلام الجامع الأزهر، وبعد أن عرض انتقادات المنتقِد، بيّن موقفه وإمامَه من المسألة، وذلك من خلال نقاط:

ـ إن عقيدتنا وعقيدة شيخنا الأستاذ الإمام في الملائكة هي عقيدة سلف الأمة الصالح، وهي أنهم من عالم الغيب الذي نؤمن بكل ما جاء في كتاب الله وثبت عن رسوله ﷺ من أخبار، من غير تأويل ولا زيادة ولا نقصان ولا رأي ولا قياس، وقد أكثرنا من الشواهد على هذه العقيدة، وخلاصتها: أن الملائكة من عالم الأرواح العاقلة المستقلّة، وأنهم أنواع، لكلٍّ منها وظائف وأعمال خاصة لا نبحث عنها بآرائنا.

ـ إن علماء الكلام ومَن تبعهم من المفسرين والفقهاء يتأوّلون أكثر أخبار الغيب من صفات الله وأسمائه، ومنها بعض ما رود في الملائكة.

ـ اتّفاق علماء السلف والخلف في الأمة على من تأوّل شيئا منها تأوّلا مبتدعا لا ينقص شيئا من أمور الدين القطعية المجمَع عليها، المعلومة من الدين بالضرورة، وهو مذعن للأمر والنهي يكون معذورا في تأوّله، فلا يُحكَم بكفره.

---

[1] .(1287 – 1365 هـ = 1870 – 1946 م)، يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي: مدرّس من علماء الأزهر، من فقهاء المالكية. ولد في قرية " دجوة " من أعمال القليوبية. وكف بصره في طفولته، بمرض الجدري، وتعلم بالأزهر (1301 – 1317 هـ وتوفي بعزبة النخل (من ضواحي القاهرة) ودُفن في عين شمس. له كتب، منها " خلاصة علم الوضع – ط " و " تنبيه المؤمنين لمحاسن الدين – ط " و " سبيل السعادة – ط " في الأخلاق، و " الجواب المنيف في الرد على مدّعي التحريف في الكتاب الشريف – ط " و " رسائل السلام ورسل الإسلام – ط " ورسالة في تفسير: لا يُسأل عما يفعل – ط " و " الرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق – ط "، الأعلام، الزركلي، ج 8/ ص 217، وأحمد محمد المكناسي، وفهرس المؤلفين والعناوين للكتب العربية، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1953م، ص 326.

ـ أن الأستاذ يحكي هذا عن بعض المفسرين، وأنهم قالوه من باب الإيماء والإشارة، لا من باب التفسير للنص أو الظاهر من العبارة، وصرّح أن غرضه منه أن مَن يميل إليها ويطمئن بها قلبه لا يكون كافرا خارجا من هذه الملّة السمحة[1].

ويمكن إجمال ردّه في تصريحه بكونه يدين بما عليه سلف الأمة في موضوع الملائكة وفي غيره، وأن التأويل إذا كان لا يتعلّق بالمعلومات من الدين بالضرورة فصاحبه معذور، كما أن الأستاذ الإمام إنما أورد كلام بعض المفسرين من الخلف الذين قالوا إن هذا الرأي مستنده الإشارة والإيماء، فهم لم يقولوا إن كلامهم هو تفسير للنص ولا لظاهر العبارة، والأستاذ الإمام مجرّد ناقل لقولهم، وليس بالضرورة قائلا به.

ثانيا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ ﴾ البقرة: ٣٤ ، فقد أورد الأستاذ رشيد قولا للأستاذ الإمام أن الواجب على المسلم[2] في مثل هذه الآية الإيمان بمضمونها مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل، ثم الاعتبار بها بالنظر إلى الحِكَم التي سيقت لها القصة[3].

وليس يعنينا ما انتُقد به الأستاذ الإمام حين أكّد أنه من الممكن التعبير عن الملائكة بقِوى الطبيعة، لأن في قوله نفيا لحقيقة الملائكة كخلق مستقل، "وفي الحقيقة إن هذا القول لا يقوم على أي مستند من الكتاب أو السنة، بل هو من الخوض في أمور لا تُدرَك إلا بالوحي، استقَوْه من خيالاتهم، ثم ما الفرق بين مَن ينكر وجود الملائكة وبين مَن يزعم أنها قوة طبيعية، ما دام منكر الملائكة يقرّ ويعترف بوجود قوة نموٍّ في النباتات، وخلق في

(1) . محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، ص 74 وما بعدها.

(2) . يرى الأستاذ الإمام أن الملائكة يمكن جعلها قوة من قِوى الطبيعة، وهو ما كان محلّ انتقاد عليه رحمه الله.

(3) . تفسير المنار، ج 1/ ص 267.

الحيوان، وحفظ الإنسان، ولكنها قوة طبيعية لا ينطبق عليها ما ورد في القرآن الكريم من أوصاف للملائكة"[1].

لكن لا بدّ من وقفة عند جعْله حملَ القصة على التمثيل هو أحد الوجوه الواجبة على المسلم إزاء الأخبار الغيبية.

وهنا نستحضر قوله بأن للعلماء طريقيْن: طريق السلف، وهو التفويض، وطريق الخلف، وهو التأويل[2].

ومعنى هذا أن الأستاذ الإمام يرى التأويل رديفا ومساويا للتمثيل، رغم أن الأستاذ رشيدا يجعل التمثيل بابا من أبواب التأويل وأحد وجوهه.

لكن السؤال الأهمّ هو: بما أن التفويض الذي انتهجه السلف في المغيَّبات سببه عدم القدرة على إدراك كُنْه وحقيقة مثل هذه الآيات، فهل التمثيل له السبب نفسه؟، أي عدم القدرة على إدراك الكنه والحقيقة؟.

أي أن رجال المدرسة العقلية ـ ومنهم رشيد رضا ـ يقولون بالتمثيل في مثل هذه الآية لتقريب حقيقتها وبيان معانيها بأساليب مألوفة لدى المخاطَبين.

مثل بيان الحقائق في قصة آدم عليه السلام لا عن طريق التقرير، بل عن طريق المراجعات والحوار والجواب، لأنها أقرب إلى ترسيخ الأفكار.

ومثل قوله: **كُن فَيَكُونُ**، فهو لبيان سرعة حصول مراد الله تعالى.

وهو ما يعضّده حرص الأستاذ رشيد على جعل القول بالتمثيل أحد احتمالات القصة، لا أنه هو الوجه الوحيد المقبول.

لكن لا بدّ من تسجيل نقطتيْن هامّتين في هذا المستوى من التحليل:

---

[1] . مشاري سعيد المطرفي، آراء محمد رشيد رضا العقائدية في أشراط الساعة الكبرى وآثارها الفكرية، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، ط1: 1435 هـ/ 2014م، ص 112.

[2] . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج 4/ ص 122.

أولا: أن السلف قالوا بالتفويض فقط في آيات الصفات، ولم يَمُطّوا التفويض إلى ما سِواها مثلما فعل رجال المدرسة العقلية مع القصص، فالسلف تعاملوا مع القصص باعتبارها أخبارا جاء بها القرآن، فصِدْقها من صِدقه، أمّا معناها فيستفاد من ظاهر اللفظ ما لم يَرِد مانع.

أمّا رجال المدرسة العقلية فهم الذين استشكلوا ظواهر القصص، وقاموا بتأويلها، أو القول بالتمثيل فيها.

وحتى الخلف المؤوِّلون، نجدهم قاموا بالتأويل في آيات الصفات تنزيها لله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فما هو مقصود رجال المدرسة العقلية من تمثيل القصص؟، وما هي الأمور التي ارتأوْها مانعة من حمل قصص القرآن على ظواهره؟.

ثانيا: حتى لو سلّمنا ـ جدلا ـ بمنظور المدرسة العقلية، لَوَجدنا أن السلف قد فوّضوا الكيفية وأثبتوا الحقيقة، فهم مُجمعون أن لله تعالى يدا وعَيْنا...الخ، من الصفات، لكن تفويضهم إنما يتعلّق بكيفية هذه الصفات.

يقول ابن عبد البرّ "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لم يكيّفوا شيئا من ذلك "[1].

لكن التمثيل على ما يراه ويُطَبّقه رجال المدرسة العقلية فيه نفي لحقيقة القصص، وجعْله عبارة عن بيان لمَعان.

ففي قصة أخذِ الله تعالى الميثاقَ على بني آدم والنبيين على سواء، فلو قلنا بالتفويض ـ رغم أن التفويض لا يتعلّق بالقصص ـ لقلنا إن الله تعالى خاطب فعلا بني آدم والنبيين كما

[1] . الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1: 1416 هـ/ 1995م، ص 250، انظر : "مجموع الفتاوى" لشيخ الإسلام، ج 3/ ص 25.

هو ظاهر اللفظ، أمّا كيفية التخاطب فهي التي نفوِّض كيفيّتها، لأننا نَقْصُر أن نحيط بها علما.

أمّا على القول بالتمثيل فالقصة لم تحدث، ولم يكن هناك محاورات ولا قول من الله تعالى، ولا جواب من البشر أو من النبيين، فهل يُعقل أن يكون الواجب على المؤمن ـ كما نصحه الأستاذ الإمام ـ أن يقول بالتفويض في الغيبيّات، فيثبتَ الحقيقة ويفوّض الكيفية، أو أن يحملها على أنها حكاية تمثيل لم تحدث ولم تقع أصلا؟، أليس في هذا الكلام تناقضا واضحا؟.

ثالثا: مناقشة آراء الأستاذ رشيد في قصة آدم عليه السلام

بما أن قصة آدم هي أكثر القصص التي حضر فيها التمثيل عند الأستاذ رشيد، فلا بدّ من التوقف عندها قليلا.

فلو سلّمنا له ما قاله، لَعَنى ذلك أنه لم تحدث محاورات بين الله تعالى وملائكته، ولم يكن منهم سجود لآدم، ولم يوسوس الشيطان لآدم الذي لم يأكل من الشجرة، فالسؤال الملحّ هنا: هل حدثَت قصة آدم أم لم تحدث؟.

فبالصورة التي عرضها الأستاذ رشيد فلم يكن شيء اسمه قصة آدم، بل هي تعبيرات وبيان لمعان مجرّدة لا نصيب لها من الحدوث والوقوع.

وهل يصح اعتبار هذه الآراء امتدادا لتأثير آراء كانت قريبة العهد بظهور المدرسة العقلية، مثل ما ذكره صاحب كتاب **"مفهوم تجديد الدين"** من آراء لصديق حسن خان[1]،

---

[1] . محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لُطْف الله الحسيني البخاري القنوجي، أبو الطيّب، (1248 – 1307 هـ = 1832 – 1890 م)، من رجال النهضة الإسلامية المجددين. ولد ونشأ في قنوج (بالهند) وتعلم في دلهي. وسافر إلى بهوپال طلبا للمعيشة، ففاز بثروة وافرة. له (حسن الأسوة في ما ثبت عن الله ورسوله في النسوة – ط) و (أبجد العلوم – ط) و (فتح البيان في مقاصد القرآن – ط) عشرة أجزاء، في التفسير، و (لف القماط – ط) في اللغة، و (حصول المأمول من علم الأصول – ط) و (عون الباري – ط) في الحديث، و (العلم الخفاق من علم الاشتقاق – ط) و(نشوة السكران – ط) و (الروضة الندية – ط) في شرح الدرر للشوكاني. الأعلام، خير الدين الزركلي، ج 6/ ص 167.

الذي كان يرى أن آدم ليس المراد منه شخصا بعينه، ولكنه رمز للإنسانية جمعاء، والملائكة ليست كائنات ذات أجنحة وتتشكّل، وإنما هي قوى الطبيعة، والمراد بمَن وُكل ببني آدم من الملائكة قوى الخير، ومَن وُكل به من الشياطين قوى الشر "[1]، وقد تأثّر ببعض هذه الآراء محمد إقبال[2].

فهل يصح اعتبار آراء محمد عبده، والمدرسة عموما، امتدادا لهذه الآراء؟، كما زعم أحد الباحثين قائلا "ويأتي في مقدمة مَن ورث مدرسة سيد خان العصرية الشيخ محمد عبده، وخاصة في تأويل الغيبيات، وتفسيره تفسيرا ماديا يقرّبها من مفاهيم الغربيين "[3].

قد يكون في الأمر نوع مجازفة أن نجعل آراء محمد عبده ورشيد رضا في مقام واحد مع تلك الآراء، لكن نريد أن نلفت النظر إلى أن القول بالتمثيل أدّى إلى التحرر من الدلالات اللفظية للقصص، وهو ما نتج عنه تلك التأويلات المُشْكِلة التي أتت بها المدرسة العقلية عموما.

---

(1) . للمزيد يُنظَر: بسطامي محمد سعيد، تجديد مفهوم الدين، مركز التأصيل للدراسات، المملكة العربية السعودية، ط3: 1436 هـ/ 2015 م، ص 129 وما بعدها.

(2) . هو محمد إقبال بن الشيخ نور محمد بن محمد رفيق بن جمال الدين بن لولو حج بابا صالح، وُلد في سيالكوت، إحدى مدن البنجاب العربية، في 3 ذو القعدة 1294 هـ/ 9 نوفمبر 1877م، تعلم في مدرسة إنجليزية في بلده، ثم التحق بكلية تخرّج منها ليسافر إلى لاهور عاصمة إقليم البنجاب وينضمّ إلى كلية الحكومة، سافر إلى انجلترا ومنها إلى ألمانيا وينال شهادة الدكتوراه من جامعة ميونخ، وكان موضوع أطروحته "**تطور الفكر الفلسفي في إيران**"، تحت إشراف الأستاذ الدكتور فرانز هومل، ترك عدة مؤلفات باللغات؛ الأردية والفارسية والعربية، من بين أهم مؤلفاته: تجديد التفكير الديني في الإسلام، السياسة المدنية، تاريخ الهند، علم الاقتصاد، توفي في 20 صفر 1357 هـ/ 21 أفريل 1938م. للمزيد يُنظَر: علي السالم، آراء محمد إقبال العقدية، (رسالة ماجيستر)، إشراف: عبد العزيز العسكر، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1430 هـ/ 1431هـ، وأيضا: كامل عويضة، محمد إقبال شاعر وفيلسوف الإسلام، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1414 هـ/ 1994، ص 40 وما بعدها، وديوان محمد إقبال، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، لبنان، ط3: 1428 هـ/ 2007م، ص 17.

(3) . محمد إقبال، التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 396.

كما أن القول بالتمثيل يحمل في طيّاته قولا بنفي الوقوع، وهو ما يفتح الباب أمام القول إن القرآن يحتوي قصصا ليست على حقيقتها التاريخية.

أم أن الأمر كله مثال آخر على منهج المدرسة العقلية في اتّخاذ موقف وسطي في مختلف المسائل والموضوعات، وعليه، فإن التمثيل في قصص القرآن هو مذهب وسط بين المذهب الرمزي، وبين المذهب الحرفي المتمسّكِ بظواهر النصوص، وهو ما يعضّده ـ كما مرّ سابقا ـ أن الأستاذ رشيدا يجعله وجها آخر يمكن حمل القصة عليه، لا أنه الوجه الوحيد المقبول للقصة.

رابعا: هاجم العلماء وانتقدوا آراء المدرسة العقلية في القصص بسبب القول بالتمثيل فيها، وجوهر المسألة هو اختلاف زاوية نظر كل طرف إلى القصص؛ فالجمهور تعاملوا مع القصص باعتبارها أخبارا قرآنية، تكتسب مصداقيّتها من صدقه، وعليه، فالقول بالتمثيل معناه أن الله تعالى قد أخبرنا بحدوث أمر وهو لم يحدث، وهذا ينفي صفة الصدق عن أخبار جاء بها القرآن الكريم، وينسب إليه التخييل والأسطورة، كما ادّعى أحد الباحثين مستمدّا ذلك من آراء محمد عبده، كما صرّح هو نفسه.

لكن منظور المدرسة العقلية إلى القصة القرآنية مختلف نوعا ما، فهم يَرَون أن القرآن الكريم كتاب هداية في الأساس، يحمل معان وعظات إلهية إلى البشر، والقصص التي فيه ليست أخبارا مجرّدة، بل القصص هو أسلوب في عرض المعاني والعظات، والإرشاد إلى السنن الإلهية، وهذا القصص، إمّا أن تأخذ طابع التاريخ، أو أن تنحوَ منحى التمثيل.

لكن الطابع التأريخي قد يؤدّي إلى إشغال القارئ بالجزئيات والتفصيلات، كما أنه قد كان سببا لتسرّب الإسرائيليات إلى القصص القرآني.

كما أن تحديد الأشخاص والأماكن قد كان مَثار مطاعن كثيرة حول أخبار العهد القديم، كما نبّه الأستاذ رشيد في أكثر من مرة وأعاد، لذلك حرص على نفي الطابع التاريخي عن القصص القرآني[1].

لذلك، فالأسلم هو القول بأن القصة للتمثيل فقط، لإبراز المعاني المجرّدة، تركيزا على موضع العبرة والفائدة، وتلافيا لتفصيلاتٍ قد يغرق فيها القارئ دون داع لها أو فائدة منها.

خامسا: نختم هذا المبحث بالتنويه إلى أمر هام جدا، فرغم بعض الشطط في آراء المدرسة العقلية حين حملوا بعض القصص على التمثيل، إلا أنه لا يمكن إغفال أنهم أول مَن دعا إلى نظرة مختلفة إلى القصص، أخرَجَتْه من طابعه التقريري الإخباري، إلى التعامل معه باعتباره وسيلة لإيصال العبرة والعظة، كما أنهم أوّل مَن نوّه إلى أن القصص في القرآن له طريقة عرضٍ تختلف عن باقي الآيات، وهو ما أثّر على كثير من الدارسين بعدهم.

فسواء أتّفقنا مع آرائهم أم اختلفنا معها، إلا أن أثرها في الدراسات بعدها لا يمكن إغفاله أو إنكاره، فالاختلاف حول آرائهم ليس كالاختلاف حول التجديد في طريقة عرض القصص القرآني، وإعطائه أبعادا أخرى.

---

[1] . مجلة المنار، ج 16 / ص 433، حاشية رقم 9.

المبحث الثالث: التكرار في القصص، أهميته، ومقاربة الأستاذ رشيد له

سبق لنا الوقوف عند ظاهرة التكرار، وأقوال العلماء فيها، وإجاباتهم لبعض الطاعنين في القرآن بسبب أسلوب التكرار فيه، خصوصا في مجال القصص الذي يظهر فيه تكرار بعضها بكثرة، مثل قصة موسى وآدم ـ عليهما السلام ـ، وسنحاول في هذا المبحث عرض دور التكرار ووظيفته عند الأستاذ رشيد، وما هي فوائده في مجال القصص، وكيف يقارب الأستاذ رشيد هذه الفوائد ويوظّفها أثناء تفسيره لآيات القصص؟.

المطلب الأول: فوائد التكرار

التكرار ظاهرة قرآنية لا يمكن تجاهلها أو إنكارها، وبما أنه كذلك، فلا بد أن له فوائد وغايات، وأهم فوائده هو خدمته للغرض الذي أُنزل القرآن لأجله، ألا وهو الهداية، وهو بذلك تكرار قاصد، لا مكان فيه للعبث أو العشوائية، "والتكرار في كلام الله سبحانه ليس هو التكرار المعهود المذموم في كلام البشر، إذ هو تكرار محكم، ذو وظيفة يؤدّيها في النص القرآني، يعرف ذلك كل مَن خبر طبيعة النص القرآني وخصائصه"[1].

أولا: دور التكرار في ترسيخ الأفكار والعقائد

وقد سعى الأستاذ رشيد إلى مقاربة هذا الموضوع من خلال إبراز فوائد التكرار ومزاياه، فالتكرار له دور بارز في ترسيخ الأفكار وتثبيت العقائد، "ولا يمكن أن تتمكّن دعوة عامة في النفوس إلا بالتكرار"[2]، وهو ما يؤيّده مَن سمّاهم الأستاذ رشيد "**علماء الاجتماع**" في عصره الذين أكّدوا "أن تكرار الدعوات الدينية والسياسية والاجتماعية هي

---

[1] . يارزمان جنت كل، التكرار في القرآن وأسراره البلاغية، (رسالة دكتوراه)، الجامعة الإسلامية، إسلام آباد، 2011م، ص 14.

[2] . تفسير المنار، ج 5 / ص 419.

التي تثير الجماعات، وتدُعُّهم إلى الانهماك والتفاني فيها دعّا"[1]، فإعادة الدعوات هي السبيل إلى تمكينها من قلوب العامة وحَمْلهم عليها.

وبما أن القرآن الكريم كتاب هداية في الأساس، فإنه حرص على ترسيخ مبادئه وعقائده عن طريق التكرار والإعادة، لأن هذه الهدايات "منها ما يكفي بيانه لهم في الكتاب مرّة أو مرّتين أو مرارا قليلة، ومنها ما لا تحصل الغاية منه إلا بتكراره مرارا كثيرة، لأجل أن يجتثّ من أعماق الأنفس كل ما كان فيها من آثار الوراثة والتقاليد والعادات القبيحة الضارّة"[2]، وهو معنى بيّنه الجاحظ بشكل أوضح قائلا "إن الناس لو استغنوا عن التكرير، وكُفوا مئونة البحث والتنقير، لقلّ اعتبارهم، ومن قلّ اعتباره قلّ علمه، ومن قلّ علمه قلّ فضله، ومن قلّ فضله كثُر نقصه، ومن قلّ علمه وفضله وكثر نقصه لم يُحمَد على خير أتاه، ولم يُذمّ على شرّ جناه"[3]، فكلما زاد تكرار فكرة أو معنى، زاد بحث الناس فيه وعنه، وكلما بحثوا أكثر ارتقوا في مصافي العلم والفضل بقدر ذلك.

وينبّه الأستاذ رشيد إلى أن التكرار في القرآن ليس وسيلة، بل هو عادة قرآنية لإيصال الأفكار والعقائد، قال رحمه الله "وسنّة القرآن في الإرشاد إلى الأعمال الصالحة بيان أصولها ومجامعها، وتكرار التذكير بها بالإجمال"[4]، فالتكرار سنة قرآنية في بيان الأفكار وهداية الناس إلى الأعمال الصالحة.

فالقرآن يريد إحداث تغيير دائم وجذري في عقائد وأفكار اعتادها الناس، وعاشوا عليها، وماتوا دونها، وهو ما لا يمكن إحداثه إلا بالإعادة مرارا كثيرة، كما قال الأستاذ رشيد "بهذا التكرار الذي جعله أسلوب القرآن المعجز مقبولا غير مملول، طهّر الله عقول

---

(1) . المرجع السابق، ج 11 / ص 206.

(2) . محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص 191.

(3) . الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ/ 1964 م، ص 236.

(4) . تفسير المنار، ج 11 / ص 216.

العرب وقلوبهم من رجس الشرك وخرافات الوثنية، وزكّاها بالأخلاق العالية والفضائل السامية، وكذا غير العرب ممّن آمن بالله وأتقن لغة كتابه، وصار يرتّله في عبادته ويتدبّر آياته"[1].

لهذا فإنه يمكن القول إن التكرار في القرآن له وظيفتان؛ "وظيفة دينية هي تقرير المكرّر وتوكيده وإظهار العناية به ليكون في السلوك أمثل وللاعتقاد أبين.

أمّا الناحية الأدبية فإن دور التكرار فيها متعدد، إن كان الهدف منه في جميع مواضعه يؤدّي إلى تأكيد المعاني وإبرازها في معرض الوضوح والبيان"[2].

وينبّه الأستاذ رشيد إلى أن التكرار القرآني يختصّ فقط بما له أهمية كبيرة في تغيير الأفكار والعقائد، وما لا أهمية له فلا تكرار فيه، يقول رحمه الله "وإنما القرآن كلامه ـ الله تعالى ـ، وليس فيه من التكرار إلا ما له أكبر الشأن في انقلاب الأفكار، وتحويل ما في الأنفس من العقائد والأخلاق إلى خير منها، وهو ما لا يمكن إحداث الانقلاب الإصلاحي بدونه"[3]، أي يحضر التكرار في القرآن بمقدار أهمية الموضوع وحساسيّته.

ثانيا: أهمية التكرار البلاغية

لا يقتصر دور التكرار على تثبيت العقائد والأفكار وترسيخها، بل له مزايا أسلوبية وبلاغية، لذلك فقد عدّه الأستاذ رشيد "ركن البلاغة الركين الذي لا يبلغ المتكلّم مراده من النفس بدونه"[4].

لكن لا تنحصر علاقة التكرار بالبلاغة في كونه ـ التكرار ـ ظاهرة بلاغية فحسب، بل يتعدّى الأمر ذلك إلى أن جوهر البلاغة في الكلام يكمن في "مطابقته لمقتضى الحال مع

---

[1] . المرجع السابق، ج 11 / ص 209.

[2] . محمود حمدي زقزوق، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1423 هـ/ 2002م، ص 78.

[3] . تفسير المنار، ج 11 / ص 206.

[4] . المرجع نفسه، ج 5 / ص 420.

فصاحته"[1]، وعليه، فتكرار ما يوجب السياق تكراره مظهر من مظاهر فصاحة القول وخلابته، يقول الأستاذ رشيد عن ذلك "فإن تكرار ما تقتضي الحال تكراره أصل من أصول البلاغة، ومقصد من أهمّ مقاصدها"[2].

فلا يكون التكرار بليغا، أي بالغا مكامن التأثير في السامع إلا إذا كان السياق موجِبا له وداعيا إليه لِيكون ذلك "أعظم أركان البلاغة، لأنه أعظم أسباب إقناع العقل والتأثير في الوجدان"[3].

وبما أن القرآن قد بلغ من البلاغة حدَّ الإعجاز، فالتكرار فيه أبلغ ممّا في غيره، بل هو مظهر من مظاهر إعجازه، لهذا عدّه الأستاذ رشيد "القاموس الأعظم لإعجاز القرآن اللفظي"[4].

وبيان ذلك هو "تكرار المعنى الواحد بالعشرات والمئات من العبارات المختلفة في النظم والأسلوب وبلاغة العبارة وقوّة تأثيرها في قلوب القارئين والسامعين لها، وعدم وقوع الاختلاف بالتناقض أو التعارض في شيء منها"[5].

فقدرة القرآن على إعادة صَوْغ المعنى الواحد في عبارات مختلفة وأساليب متباينة، بحيث تكون كل عبارة منها هي منتهى البلاغة والفصاحة والتأثير، ولا يوجد بين هذه العبارات تَعارُض أو اختلاف أو اضطراب، كل هذا دليل على إعجاز القرآن الكريم، وكَونه كلاما ليس من جنس كلام البشر.

ويؤيّد هذا أن من شأن تكرار المعنى الواحد، ولو في عبارات مختلفة أن يؤدّي إلى مَلَل القارئ وسَأَمه، وهذا ما لا نجده في ما كرّره القرآن الكريم، بل هو عند الأستاذ رشيد من

---

(1) .القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 20.

(2) .تفسير المنار، ج 10 / ص 23.

(3) .المرجع نفسه، ج 10 / ص 242.

(4) .المرجع نفسه، ج 12 / ص 33.

(5) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بدائع القرآن وفرائده، يقول رحمه الله "ومن أعجبها ـ عجائب أسلوب القرآن ـ ضروب إيجازه التي انفرد بها، وكثرة تكراره للمعنى الواحد بعبارات لا يملّها قارئ ولا سامع"[1].

ولا بد من الإشارة إلى نقطة ضرورية في هذا السياق، وهي أن القرآن قد تحدّي كفار قريش وفصحاءها، وقد كان التكرار حاضرا فيه بقوة، فلماذا لم يعترضوا عليه أو يعيبوا عليه صنيعه هذا، وهم أعلم الناس بوجوه البلاغة، وأحرص الناس على الطعن في القرآن لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا؟.

والجواب هو "أنه لم يثبت اعتراض فصحاء العرب على التكرار في القرآن، لأنه من عناصر بلاغتهم، وفي أشعارهم الجاهلية منه الكثير، وإنما بدأ الطعن في التكرار القرآني على ألسنة من لا يدري أساليب العرب في منتصف القرن الهجري"[2].

فما دام كفار قريش على فصاحتهم وحرصهم على الطعن في القرآن لم يعترضوا على ما فيه من تكرار، دلّ ذلك أنه أسلوب بليغ لا يستشكله إلا مَن لا حظّ له من فصاحة الكلام وفنون القول.

ثالثا: أهمية التكرار في القصص

ردًّا على سؤالٍ ورد إلى مجلة المنار من برلين حول حكمة تكرار قصص بعض الأنبياء، أجاب الأستاذ رشيد مبيّنا ذلك من خلال أمريْن[3]:

1 ـ بيان هدايتهم الصحيحة التي شوّهَتْها روايات اليهود والنصارى بما جُهلَت به حقيقة دين الله وهدايتهم فيه بما يُرجى تأثيره.

2 ـ إقامة الحجة على إعجاز القرآن في أسلوبه ونظمه وبلاغته.

---

(1) . المرجع السابق، ج 1 / ص 203.

(2) . التكرار في القرآن وأسراره البلاغية، (رسالة دكتوراه)، مرجع سابق، ص 10.

(3) . مجلة المنار، مج 33 / ص 352.

فالحكمة من تكرار بعض القصص لها وجهان؛ وجه معنوي: يتمثّل في بيان حقيقة دعوتهم التي طالَها التحريف والتشويه، ووجه بلاغي: لإظهار إعجاز القرآن في أسلوبه ونظمه من خلال التكرار.

لكن التكرار في القصص القرآني لا يقتصر دوره على ما ذُكر آنفا، بل له وظائف أخرى تتعلّق بالوظيفة الأساس التي جاء القصص في القرآن لأدائها، ألا وهي العبرة والموعظة، ويبرز ذلك من خلال أمرين:

أولهما:

تأسيسا على ما سبق ذِكْره من دور التكرار في ترسيخ الأفكار والعقائد، فإن تكرار القصص هدفه ترسيخ الهدايات الإلهية والمواعظ والعِبَر الربّانية، وهو ما لا يتأتّى بغير تكرار وإعادة، "ومع هذا المقتضى، فإن تكرار القصة في القرآن لم يكن على نمط واحد، أعني أن هناك فروقا بين مواضع تكرارها، ولم تُكرّر فيه قصة واحدة على وجه واحد في الصياغة أو الفكرة أو فيهما معا، فهناك اختلاف في الصياغة، وهناك اختلاف في الطول والقصر، واختلاف في الأحداث التي تتناولها، وطريقة عرض الأحداث، وهي ـ بهذا ـ جديدة متجدّدة دائما، لا مدعاة للسآمة والملل ـ كما يزعم المغرضون ـ بل فيها روح وطرافة"[1].

لهذا، قال الأستاذ رشيد "وإنما هو ـ القرآن ـ كتاب وهداية وموعظة، فهو يذكر من القصص ما يثبت به الإيمان، ويتزكّى الوجدان، وتحصل العبرة، وتؤثّر الموعظة، ولا بدّ في ذلك من تكرار المعاني مع التفنّن في الأسلوب"[2].

كما أن التكرار في القصص عند الأستاذ رشيد ليس فيه معنى التماثل والإعادة، بل هو من باب الاختلاف والتنويع، وهو ما يساعد على تثبيت العبرة من القصة، يقول رحمه الله "إننا علِمْنا من سنة القرآن في قصصه المكرّر أنها لمّا كانت مُنزَّلة لأجل العبرة والموعظة والتأثير في

---

[1] . حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، ص 89.

[2] . تفسير المنار، ج 9 / ص 70.

العقول والقلوب اختلفَت أساليبها بين إيجاز وإطناب، وذكر في بعضها من المعاني والفوائد ما ليس في البعض الآخر حتى لا تُمَلَّ للفظها ولا لمعانيها"[1].

فالتكرار في القصص هدفه تنويع الأساليب لتثبيت الموعظة، ودفْع الملل عن القارئ، بحيث "يوجد في كل قصة ما لا يوجد في غيرها"[2].

يقول الأستاذ رشيد مؤكِّدا ذلك في موضع آخر "ومن سنة القرآن في القصص المكرّرة أن يذكر في كل منها ما لم يذكر في الأخرى لتنويع الفوائد، ودفع الملل عن القارئ"[3].

والملاحَظ أنه رحمه الله نبّه إلى أن اختلاف الأساليب وتنويع الفوائد هو سنة قرآنية في القصص، وهو ما يعني أنه رحمه الله يراه جزءا من منهج القرآن في عَرض القصص.

ثانيهما:

ومن جهة أخرى، فقد سبقَت الإشارة إلى أن التكرار له وظيفة بلاغية، وهي أن قدرة القرآن على صوغ المعنى الواحد في عبارات مختلفة لا يكون بينها تعارُض أو تناقض أو اضطراب دليلٌ على إعجازه، وهذا أمر أكثر ما يتجلّى في القصص، لأن تكرار القصة الواحدة في مواضع مختلفة بحيث لا تتعارض ولا تضطرب، ويكون كل موضع منها هو حدَّ الفصاحة ومنتهى البلاغة دليل على إعجاز القرآن وربّانية مصدره، يقول الأستاذ رشيد "ثم إنك تجد هذه المعاني أو المعارف التي أجمَلْتُها في عشرة أنواع كلية[4] متفرّقة في جميع تلك القصص من تلك السور[5]، ولا تجد فيها على تكرارها تناقضا ولا تعارضا ولا في عباراتها

---

[1] . المرجع السابق، ج 8 / ص 343.

[2] . المرجع نفسه، ج 9 / ص 70.

[3] . المرجع نفسه، ج 8 / ص 498.

[4] . سيأتي بيانها لاحقا في مبحث التحدّي بسور القصص.

[5] . سنبيّن لاحقا مراده بسُوَر القصص في مبحث التحدّي.

اختلافا ولا تفاوتا، على ما فيها من إيجاز وقبض، ومساواة وبسط، وهذا ممّا يعجز عنه البشر أيضا، ولا يتحقّق إلا بالتعدد"[1].

ويقول الأستاذ رشيد في موضع آخر "وجميع هذه السُوَر ـ سُوَر القصص ـ تختلف أناظيم سُوَرها في أوزانها وفواصلها، وفي أساليب الكلام فيها، مع اتّفاقها وتشابهها في الفصاحة والبلاغة البيانية...ومن شأن اختلاف القصة الواحدة فيه ـ كلام البشر ـ أن تتعارض وتتناقض بتعدّد التكرار، وهي ـ قصص القرآن ـ محفوظة منه"[2]، فمواضع القصص المكرَّر تتّفق في المعنى، وتختلف في العبارة، وتتماثل في البلاغة المعجزة.

ونَخلُص من هذا إلى أن التكرار في القصص عند الأستاذ رشيد يؤدّي وظيفة ترسيخ المعاني والعبر الإلهية المودَعة فيه، ويُظْهِر دليلا آخر على إعجاز القرآن الكريم في صَوْغ قصة واحدة في عبارات مختلفة تكون متساوية في بلوغها حدّ الإعجاز في الفصاحة والبلاغة.

والملاحَظ على ما قرّره الأستاذ رشيد حول فائدة التكرار في القصص أنه قد غلب عليه جانب الموعظة والعبرة من القصص، لذلك فقد شدّد رَحِمَهُ اللَّهُ على دور التكرار في تثبيت الفكرة ودفع الملل عن القارئ، لكنه أغفل الجانب السياقي لتكرار القصص، فتكرار القصص يخضع للسياق الوارد فيه، لأن "القصة في القرآن لا تأتي بتمامها دفعة واحدة، بل تأتي حسب الغرض والهدف الذي تُسرد من أجله القصة، واستخراج التوجيهات والعظات والدروس التي تأتي بها القصة... وهذا التكرار ليس في هيكل القصة، وإنما يكون تكرارا ملائما للغرض الذي اقتضى الاستشهاد فيه"[3].

المطلب الثاني: الجمع بين موارد القصص (المعنى الجامع لمواضع القصة الواحدة)

---

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 43.

[2] . المرجع نفسه، ج 12 / ص 40.

[3] . التكرار في القرآن الكريم وأسراره البلاغية، ص 21.

بما أن الأستاذ رشيدا يرى أن شرط التكرار ألّا يكون بين موارد القصة تناقض أو اختلاف، فإنه رحمه الله قد سعى إلى إظهار المعنى الجامع الذي يربط بين مواضع القصص المكرّر في القرآن الكريم.

1 ـ ففي قصة ثمود، ذكَر القرآنُ الكريم أن الله تعالى أرسل عذابَه المحيق على المكذّبين منهم، لكنه ـ أي القرآن ـ عبّر عن العذاب بكونه رجفة في الأعراف، قال تعالى ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٧٨﴾ ﴾ الأعراف: ٧٨ ، وبأنه صيحة في سورة هود، فقال ﴿ وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَٰرِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ هود: ٦٧ ، وأنه صاعقة في الذاريات، وهو قوله تعالى ﴿ وَفِى ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا۟ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٤٣﴾ فَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ الذاريات: ٤٣ – ٤٤ ، وفي فصّلت أيضا، قال عزّ من قائل: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ فصلت: ١٧ .

وقد كان للمفسّرين محاولات للجمع بين هذه التعبيرات، مثل قول ابن جماعة في ذلك "قيل: إن ابتداء عذابهم كانت زلزلة عظيمة، ثم صيحة عظيمة قطعت أكبادهم، فماتوا جميعا، وقيل: لأن الزلزلة العظيمة لا تخلو من صيحة"[1]، فهي بدأت رجفة، ثم صارت صيحة، أو كانت زلزلة عظيمة صاحَبَها صوتٌ جَهور.

وقد أورد الأستاذ رشيد طرفا من هذه الأقوال ثم ردَّها، وجعَل المعنى الجامع لكل ذلك هو الصاعقة، لأنها هي الأصل، وهذه الصاعقة هي "الشرارة الكهربائية التي تتّصل

[1] . بدر الدين بن جماعة، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: عبد الجواد خلف، دار الوفاء، مصر، ط1: 1410 هـ/ 1990م، ص 182.

بالأرض، فتُحْدِث فيها تأثيرات عظيمة بقَدَرِها، كصعق الناس والحيوانات وموتهم، وهدم المباني أو تصديعها، وإحراق الشجر والمتاع وغير ذلك"[1].

أمّا عن معنى الرجف الذي يتضمّن معنى "الحركة والاضطراب"[2] فبيانه أن الصاعقة لهَول وقعها على الناس فإنها ترجف منها قلوبُهم وأبدانهم، بل قد تضطرب الأرض وتتصدّع بفعل ذلك، يقول الأستاذ رشيد عن ذلك "ولِنزول الصاعقة صيحة شديدة القوة والطغيان، تَرْجف من وقعها الأفئدةُ، وتضطرب الأبدان، وربّما اضطربَت الأرض، وتصدّع ما فيها من بنيان"[3].

هذا عن معنى الرجف في لفظ الصاعقة، أمّا عن معنى الصيحة، فليست هي صوت جبريل كما زعم بعض المفسّرين، مثل ما جاء في "**الدر المنثور**" "لَمَّا عتوا على الله ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ ﴾ الأعراف: ٧٨ وَذَلِكَ أَن جِبْرِيل نزل فَوقف عَلَيْهِم فصاح صَيْحَة رجفت مِنْهَا الْجبَال وَالْأَرْض فخرجت أَرْوَاحهم من أبدانهم، فَذَلِك قَوْله ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ ﴾ الأعراف: ٧٨ وَذَلِكَ أَنهم حِين سمعُوا الصَّيْحَة قَامُوا قيَاما فزعوا لَهَا فرجفت بهم الأَرْض فرمَتْهم ميّتين"[4].

بل ليست تعدو كونها رعدا يكون مصاحبا للصاعقة، "كالصوت الذي يحدث باشتعال قذائف المدافع وتأثيره في الهواء، وهذا الصوت هو المسمّى بالرعد"[5].

إذا، فالعذاب الذي أحلّه الله تعالى بثمود هو صاعقة معتادة، رجفَت منها أفئدتهم وأبدانهم، وصاحَبَها رعد له صوت ودويّ قويّ.

---

[1]. تفسير المنار، ج 8 / ص 508.

[2]. المرجع نفسه، ج 8 / ص 507.

[3]. المرجع نفسه، ج 8 / ص 508.

[4]. جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 3/ ص 502.

[5]. تفسير المنار، ج 8 / ص 508.

2 ـ وقد عرض رحمه الله لاختلاف الموارد في قصة لوط عليه السلام فقال "في سورة الأعراف قال تعالى على لسان لوط: ﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾ ﴾ الأعراف: ٨١ ، وفي سورة العنكبوت مكان هذه الآية: ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ ﴾ العنكبوت: ٢٩ ، وفي سورة الشعراء مكان هذا الإضرابُ ب" بل": ﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٦٦﴾ ﴾ الشعراء: ١٦٦ ، وفي سورة النمل: ﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ النمل: ٥٥ [1].

وما يجمع بين هذه التعبيرات هو أن هذه أوصاف تبيّن فقدانهم العقلَ السليم والخلقَ القويم، قال الأستاذ رشيد "ومجموع الآيات يدلّ على أنهم كانوا مَرزوئين بفساد العقل والنفس، فلا هم يعقلون ضرر هذه الفاحشة في الجناية على النسل وعلى الصحة وعلى الفضيلة والآداب العامة، ولا غيرها من المنكرات فيجتنبوه أو يجتنبوا الإسراف فيها، ولا هم على شيء من الحياء وحسن الخلق يصرفهم عن ذلك"[2].

فالآيات تبيّن أنهم ليس لهم عقل يُبَصِّرهم مضارَّ هذه الفعلة القبيحة، وليس لهم خلق أو حياء يمنعهم عن إتيان هذا الأمر المستهجَن.

مع التنبيه إلى أن المؤاخذة تصح على قوم لوط في مخالفة هذه الفعلة للخلق واستهجانها في ذاتها، لكن العلم بمضارّها فلا يكون حاصلا لدى القوم، لأن القرآن قد صرّح أنهم أول مَن قام بهذه الفعلة، ولم يسبقهم بها أحد من العالمين، ومَن كان هذا شأنه فمضارّ هذه الفاحشة قد لا تظهر سريعا حتى يكون القوم عالِمين ومدركين لها فتقومَ الحجة عليهم بها.

وهو ما أشار إليه الأستاذ رشيد قائلا "على أن العلم بالضرر وحده لا يصرف عن السوء والفساد إذا حُرِم صاحبه الفضائل ومكارم الأخلاق، فإننا نعلم أن هذه الفاحشة

---

[1] . المرجع السابق، ج 8/ ص 513.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فاشية بين أعْرَف الناس بمفاسدها ومضارّها في الأبدان والأنفس ونظام الاجتماع من المتعلّمين على الطريقة المدنية العصرية، حتى الباحثين في الفلسفة منهم"[1].

3 ـ وفي قصة شعيب عليه السلام في سورة الأعراف ذكَر الله تعالى أنه أرسله إلى مدين، ووصفه بأنه أخوهم وفي سورة الشعراء ورد أنه أرسله إلى أصحاب الأيكة، ولم يصفه بأنه أخ لهم.

وابتغاء الجمع بين الموردَيْن أورد الأستاذ رشيد رواية إسحاق بن بشر عن ابن عساكر عن ابن عباس في قوله تعالى من سورة الشعراء: ﴿ كَذَّبَ أَصۡحَٰبُ لۡـَٔيۡكَةِ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ١٧٦ ﴾ الشعراء: ١٧٦ ، قالوا إنهم كانوا أصحاب غيضة بين ساحل البحر إلى مدين[2].

فأفاد هذا أن الله تعالى أرسله إلى قومه، أهلِ مدين ومَن اتّصل بهم إلى ساحل البحر الأحمر، "وأن حال الفريقيْن في الكفر والمعاصي كانت واحدة، وكان رحمه الله يُنذِرهم متنقّلا بينهم في زمن واحد، فلا يَبْعد حينئذ أن يكون العذاب قد أخذ الفريقيْن في وقت واحد أو وقتيْن متقاربيْن، فكان عذاب مدين بالرجفة والصيحة المصاحِبة لها، وعذاب أصحاب الأيكة بالسموم وشدة الحَّر الذي انتهى بظُلّة من السحاب، فزعوا إليها يتبرّدون بظلّها فأطبقَت عليهم فاختنقوا بها أجمعون"[3].

والواقع أن هناك خلافا بين المفسرين في هذا الموضوع، فهناك فريق يرى أن شعيبا عليه السلام قد أُرسل إلى أهل مدين وإلى أصحاب الأيكة، والسبب في ذلك أن القرآن قد وصف شعيبا أنه أخ لمدين، ولم يصفه بالأخوة إلى أصحاب الأيكة، يقول ابن عطية "ولم يكن

---

[1] . المرجع نفسه، ج 8/ ص 513.

[2] . المرجع نفسه، ج 9/ ص 12، نجد أن الأستاذ رشيدا قد استعان برواية أقرب إلى أن تكون إسرائيلية في التفسير.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

شعيب منهم، فلذلك لم يذكر هنا بأنه أخ لهم وإنما كان من بني مدين، ولذلك ذُكر بأخوتهم "[1].

ويقول الزمخشري مفسّرا آية الشعراء "فإن قلت: هلا قيل: أخوهم شعيب، كما في سائر المواضع؟ قلت: قالوا: إن شعيبا لم يكن من أصحاب الأيكة"[2].

وهناك من يرى أنهما قوم واحد، مثل ما ذكره الطبري، فقال "وأصحاب الأيكة: هم أهل مدين فيما ذُكر"[3].

وهو ما ذهب إليه ابن كثير الذي يرى أن النكتة في عدم وصف شعيب أنه أخ للأصحاب الأيكة أنه نُسبوا إلى عبادتها ـ أي الأيكة ـ، فلا يليق ضمّ شعيب عليه السلام معهم في هذا الوصف، يقول رحمه الله "هؤلاء -أعني أصحاب الأيكة -هم أهل مدين على الصحيح. وكان نبي الله شعيب من أنفسهم، وإنما لم يقل هنا أخوهم شعيب؛ لأنهم نُسبوا إلى عبادة الأيكة... فقطَع نسبةَ الأخوة بينهم، للمعنى الذي نُسبوا إليه، وإن كان أخاهم نسبا، ومن الناس من لم يتفطّن لهذه النكتة، فظن أن أصحاب الأيكة غير أهل مدين، فزعم أن شعيبا عليه السلام، بعثه الله إلى أمتين، ومنهم من قال: ثلاث أمم"[4].

4 ـ وفي قصة صالح عليه السلام أيضا أراد الأستاذ رشيد التوفيق بين موارِد القصة بين سورة الأعراف وسورة هود وسورة الشعراء، ففي سورة الأعراف جاء ذِكر الناقة عقب تبليغ الدعوة، ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾ الأعراف: ٧٣ ، وفي سورة هود لم يَذْكر لهم

[1] .ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 4/ ص 242.

[2] .تفسير الزمخشري، ص 768.

[3] .تفسير الطبري، ج 17/ ص 632.

[4] .تفسير ابن كثير، ج 6/ ص 143.

الآية إلا لمّا رَدّوا دعوته، وصرّحوا بالشك في صدقه، قال تعالى: ﴿ وَيَٰقَوْمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ ﴿٦٤﴾ ﴾ هود: ٦٤ ، وزاد في الشعراء أنهم هم الذين طلبوا منه الآية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ الشعراء: ١٥٤ [1].

فالحاصل أنه تمّ إجمالٌ للقصة في سورة الأعراف، وتفصيلٌ لها في سورتيْ هود والشعراء، والجامع بينها عند الأستاذ رشيد هو الرواية "أن هذه السورة ـ الأعراف ـ نزلت بعد تيْنك السورتين، فتفصيلهما لإجمالها جاء على الأصل المألوف في كلام الناس، وإن كان غير ملتزَم في القرآن، على أن ترتيب السور لم يُراعَ فيه ترتيب نزولها"[2].

فالرواية ـ حسب الأستاذ رشيد ـ بأن سورة الأعراف ـ التي فيها الإجمال ـ متأخرة في النزول عن سورتيْ هود والشعراء اللتيْن وقع فيهما التفصيل.

ويمكن اعتبار هذه المقاربة جزءا من تخريج الأستاذ رشيد لموضوع تكرار القصص في القرآن، إذ حرص رحمه الله على بيان أن الموارد وإن اختلفت ألفاظها إلا أن هناك معنى جامعا يربط بينها، فلا تعارُض وإن اختلفت مواضع القصة.

المطلب الثالث: اختلاف التعبير (الفوائد المستمدّة من التعبيرات المختلفة للقصة القرآنية)

لا يقتصر دور التكرار في القصة على تأكيد المعنى والاهتمام به[3] لتقريره، بل يتعدّى ذلك إلى الإشارة إلى معان مختلفة باختلاف العبارة وتباين السياق، وهو ممّا دأب الأستاذ رشيد على بيانه أنّى سنحت فرصة لذلك.

---

[1] .انظر تفسير المنار، ج 8/ ص 503، بتصرف.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] .المرجع نفسه، ج 8/ ص 344.

1 ـ مثالٌ عليه ما جاء في جواب قوم نوح لمّا دعاهم نبيّهم إلى الإيمان، فقد قال تعالى في سورة هود: ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا ﴾ هود: ٢٧ ، فجاء جوابهم مقترنا بالفاء، "لأنه هو الأصل في الردّ السريع، ومثله في سورة المؤمنين ـ وهو قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ ﴾ المؤمنون: ٢٤ـ ، وتقدّم في سورة الأعراف مفصولا ـ أي من غير وصل بفاء أو غيرها ـ وهو: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ ﴾ الأعراف: ٦٠ ، لأنه هو الأصل في باب المراجعة، فقال: قال..."[1].

فالفارق بين الموضعيْن هو مجيء جواب القوم في سورة هود وسورة المؤمنون موصولا بالفاء، ومجيئه مفصولا في سورة الأعراف، والفرق بينهما "في الموضعيْن من هذه القصة أن الموصول بالفاء أُريد به المبادرة إلى الردّ على نوح بما يُبْطِل دعوته بزعمهم، والمفصول ليس إلا طعنا وتخطئة هو من جملة ما رَمَوْه به لا يُعلَم متى وقع منهم، وليس جوابا متّصلا بالدعوة"[2].

ففي سورة هود والمؤمنون اقترن الجواب بالفاء للإشعار بأنه جوابهم المباشر على دعوة سيدنا نوح عليه السلام، بدليل أن الجوابيْن اشتركا في ذكر السبب الذي لأجله رفضوا دعوة الإيمان، وهو كَونه ـ أي سيدنا نوحا عليه السلام ـ بشرا مثلهم، فقالوا في سورة هود: ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا ﴾ هود: ٢٧ ، وقالوا في سورة المؤمنون: ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾ المؤمنون: ٢٤.

أمّا فصل الجواب في سورة الأعراف ففيه إشارة إلى عدم اقترانه بدعوة نوح عليه السلام لهم، بل هو من جملة المطاعن التي اعترضوا بها عليه، وليس له وقت محدَّد.

---

[1] . المرجع نفسه، ج 12/ ص 61.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

2 ـ ومن هذا القبيل اختلاف العطف بالفاء وبالواو في إهلاك مكذّبي الرسل في سورة هود، فقد عطف القرآن مجيءَ العذاب بالواو في قصة مدين، فقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾ هود: ٩٤ ، وكذا في قصة قوم هود: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَٰهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٨﴾ ﴾ هود: ٥٨ ، في حين أنه عطف بالفاء في قصة ثمود، فقال: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾ هود: ٦٦ وفي قصة لوط، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا ﴾ هود: ٨٢.

ولاختلاف العطف نكتة دقيقة أشار إليها الأستاذ رشيد، وهي أن "الآيتيْن ـ في قصة ثمود وقصة قوم لوط ـ جاءتا عقب الإنذار بالعذاب واستحقاقه وحلول موعده، فعُطفتا بالفاء الدالة على التعقيب، وأمّا عطف مثلهما في قوم هود وقوم شعيب فليس كذلك، فعُطف بالواو، على الأصل في العطف المطلق، أمّا الأول ـ قصة هود ـ فظاهرٌ، لأنه ليس قبل الآية وعيد بالعذاب، وأمّا الثاني ـ قصة شعيب ـ ففيه وعيد مُسَوَّف فيه مقرون بالارتقاب لا الاقتراب، فلا يناسب العطف عليه بالفاء التي تفيد التعقيب بدون انفصال"[1].

فالفارق الدقيق هو أن العطف بالفاء يفيد وجوب أن يكون العذاب عقب الفعل الموجِب له، وهو ما تحقَّق في قصة ثمود وقوم لوط، أمّا العطف بالواو ففيه مطلق العطف، ولا يُشترط فيه ترتّب العذاب على الفعل، وهو ما كان في قصة هود وشعيب ـ عليهم السلام أجمعون ـ.

3 ـ ومنه أيضا اختلاف الفصل والوصل في قصص سورة الأعراف، فقد وصل القرآن الأمرَ بالتبليغ بالدعوة بحرف الفاء في قصة نوح عليه السلام، فقال: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾ الأعراف: ٥٩، ونجده قد وصل التكليفَ بالتبليغ بالواو في قصة

[1] .المرجع نفسه، ج 12/ ص 150.

موسى عليه السلام فقال: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ الأعراف: ١٠٤ ، أما ما بينهما من قصص؛ هود وصالح وشعيب ـ عليهم السلام ـ، فقد جاء التبليغ مفصولا عن التكليف، ففي قصة عاد، قال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ الأعراف: ٦٥، وفي قصة صالح قال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ الأعراف: ٧٣، وفي قصة شعيب قال عز وجل: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾ الأعراف: ٨٥.

سنورد كلام الأستاذ رشيد في دلالة الاختلاف في الوصل والفصل، قال رحمه الله "فأمّا الأول ـ قصة نوح عليه السلام ـ فعطْف التبليغ فيه على الإرسال بالفاء لإفادة التعقيب وعدم جواز تأخير تبليغ الدعوة، وأمّا الفصل في القصص بعده ـ صالح ولوط وشعيب ـ عليهم السلام ـ فلأنه لمّا صار هذا معلوما، وكان ما جرى من أمر قوم نوح عبرة لقوم هود، وكانا معا عبرة لقوم صالح، وهلمّ جرًّا، حَسُن في كل قصة من هذا الفصلُ[1] على أنه جواب لسؤالٍ مقدَّر، كأن قائلا يقول: ماذا كان من أمر هذا النبي مع قومه؟...وأمّا الأخير ـ قصة موسى عليه السلام ـ فوجه العطف فيه وكونه بالواو، وهو أنه قد قفّى في قصة موسى هنا على ذِكر إرساله إلى فرعون ومَلَئِه بذِكر نتيجة هذا الإرسال وعاقبته بالإجمال، وهو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ﴾ الأعراف: ١٠٣، وبُدئَت القصة بعده بتفصيل ذلك بالإجمال ومقدّمات تلك النتيجة، فكان المناسب أن يُعطَف عليها، لا أن يستأنف استئنافا بيانا لِما هو ظاهر من الاشتراك بين المقدّمات والنتيجة، أو بين التفصيل والإجمال، وأن يكون العطف بالواو لا بالفاء، لأن الفاء تدلّ على التعقيب والترتيب، وهو

[1] . فاعل لفعل حَسُن.

لا يصحّ هنا، لأنه يقتضي أن تكون المقدّمات متأخّرة عن النتيجة، وذلك باطل بالبداهة، فتعيّن أن يكون العطف بالواو "[1].

ومعنى هذا الكلام أنّ عطف التبليغ على الإرسال في قصة نوح بالفاء للدلالة على عدم التأخّر في التبليغ، أمّا الفصل في قصص صالح ولوط وشعيب ـ عليهم السلام ـ فلأن ما حدث لقوم نوح صار معلوما وعبرة لمَن جاء بعدهم، كأن تبليغ الدعوة في قوله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ هود: ٥٠ ، وفي قوله: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ هود: ٦١ ، هو جواب لسؤال مقدَّر مفاده: ماذا كان من شأن هذا النبي مع قومه؟.

وهذا المعنى قريب مما فسّر به الزمخشري قوله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ هود: ٥٠ ، قال رحمه الله "فإن قلتَ: لم حذف العاطفَ من قوله: **قالَ يا قَوْمِ** ولم يقل: **فقال** كما في قصة نوح؟ قلتُ: هو على تقدير سؤالِ سائلٍ قال: فما قال لهم هود؟ فقيل: قال يا قوم اعبدوا الله، وكذلك قالَ الْمَلأُ"[2].

أمّا نكتة العطف في قصة موسى عليه السلام بالواو، فلأن القصة ذُكرت مجمَلة، فقال تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ الأعراف: ١٠٣ ، فجاء التفصيل بعدها، وهو ما يناسبه العطف بالواو الدالّ على مطلق العطف، أمّا لو كان العطف بالفاء لَأفاد ذلك أن قول موسى لفرعون هو نتيجة ومترتّب على ما سَبَقه من إجمال، وهذا تناقض واضح، لذلك فالعطف بالواو أنسب وأليق.

---

[1] . تفسير المنار، ج 9 / ص 41.

[2] . تفسير الزمخشري، ص 377.

لكن هناك نكتة دقيقة تتعلّق بسبب الوصل والفصل في هذه القصص من سورة الأعراف، وهي أن الوصل في قصة نوح بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب سببه التصريح بالإرسال، فقال تعالى: **ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال**...، فلمّا صرّح بالإرسال كان لا بدّ من إظهار سرعة امتثال النبي للأمر بالتبليغ دون إبطاء ولا رَيْث.

أمّا في القصص الأخرى، فلم يتمّ التصريح بالإرسال، فقال تعالى: **وإلى عاد أخاهم**...، **وإلى ثمود أخاهم صالحا**...، **ولوطا إذ قال لقومه**...، **وإلى مدين أخاهم شعيبا**...، فلا حاجة للعطف على هذه العبارات، إذ ليس فيها تصريح بالتكليف، وعليه، فيصبح المعنى أن يقول الله تعالى: وإلى عاد أخاهم هودا...، فكأن سائلا يسأل: ما كان من أمره معهم، فيكون الجواب: قال يا قوم، وهلمّ جرًّا في باقي القصص[1].

أمّا في قصة موسى عليه السلام فالتصريح بالبعث كان في سياق تكثيف القصة وذِكر عاقبتها مجمَلة، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَـٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ﴾ الأعراف: ١٠٣، فعُطف قول موسى بالواو المفيدة لمطلق العطف، لأن قوله عليه السلام غير مقترن ولا مترتّب على البعث.

4 ـ ومع هذا، فقصة موسى هي أكثر القصص التي اختلفَت فيها الموارد، بحيث أفاد كل منها معنى مختلفا عن الآخر، فقد قابَل الأستاذ رشيد بين ما جاء من القصة في سورة البقرة وما جاء منها في سورة الأعراف، وأراد إظهار المعنى المستفاد من الموضعيْن:

4/ 1 و2 ـ فقد قابَل رحمه الله بين قوله تعالى في سورة البقرة لبني إسرائيل: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ البقرة: ٥٨ وفي سورة الأعراف: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ﴾ الأعراف: ١٦١ ، ويظهر اختلاف التعبير من خلال ما يلي:

---

[1] . لا أنّ شأن كل قوم صار معلوما لمَن بعدهم كما قدّر الأستاذ رشيد.

أ. سبب قوله تعالى في سورة الأعراف **قيل**، لأن سورة الأعراف مكية، فالخطاب فيها متوجّه أساسا إلى أهل مكة، "فالحكاية فيه عن بني إسرائيل حكاية عن غائبٍ الأصلُ فيه أن يُذكَر ضميره فيه"[1]، أمّا في سورة البقرة المدنية فقد قال تعالى: **قلنا**... لأن الخطاب موجَّه إلى اليهود الساكنين في المدينة، ومعلوم أن القائل في كِليْهما هو الله تعالى[2].

هذا فضلا عن مراعاة سياق سورة البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ ﴾ البقرة: ٥٠ ، ﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾ البقرة: ٥١ ، فناسب أن يقول: **قلنا**[3].

ب ـ قال في سورة الأعراف **قيل لهم**، لكن لم يقل في البقرة: **قلنا لكم**، لأن القول كان لأجداد المخاطَبين من ألوف السنين لا لهم أنفسهم"[4].

فلو قال في سورة البقرة **قلنا لكم** لَعنى ذلك أن الخطاب محصور ومتوجِّه إلى الحاضرين فقط، دون الغابرين منهم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لم يقل في سورة البقرة **قلنا لهم**، كما قال في سورة الأعراف قيل لهم، "لأن السياق ـ في سورة البقرة ـ لم يكن حكاية عن غائب مجهول يُحتاج إلى تعيينه، كما في سورة الأعراف، بل هو تذكير الخلف بما تقوم به عليهم الحجة من شؤون السلف، وزيادة "لهم" تُلْصِقه ـ أي الخطاب ـ بالغائب وحده، فتكون حكايته لبني إسرائيل كحكايته لعرب مكة وغيرهم"[5].

---

(1) . تفسير المنار، ج 9 / ص 371.

(2) . وإن كان ابن عاشور يرى أن توجّه الخطاب في سورة البقرة القصد منه التوبيخ، يقول في ذلك " ضمائر الغيبة راجعة إلى قوم موسى، وهذه الآية نظير ما في سورة البقرة سوى اختلاف بضميرَيْ الغيبة هنا وضميرَيْ الخطاب هناك لأن ما هنالك قصد به التوبيخ"، التحرير والتنوير، ج 9/ ص 144.

(3) . تفسير المنار، ج 9 / ص 371.

(4) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ففي سورة الأعراف المكيّة كان السياق حكاية عن قوم غائبين، فلابدّ من تعيينهم، لذلك قال تعالى: **وإذ قيل لهم**، أي لبني إسرائيل، أمّا في سورة البقرة المدنية، فالخطاب متوجّه إلى يهود المدينة، ولو أنه قال: **قلنا لهم**، لَعنى ذلك أن الخطاب منحصر في السابقين وحدهم دون الحاضرين، فيصبح السياق حكاية عن قوم غائبين، لكن القرآن قصَد إلى تقرير وحدة الأمة بسبب وحدة طباعها، وذلك بمخاطبة الحاضرين بأفعال السابقين، كما هو سياق سورة البقرة كله في قصة بني إسرائيل.

فالله تعالى في سورة البقرة لم يَقل **قلنا لكم** كي لا ينحصر الخطاب في الحاضرين فقط، ولم يقل: **قلنا لهم** لئلا يذهب الخطاب إلى السالفين وحدهم.

3/4 ـ ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ البقرة: ٥٨، وقوله: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ الأعراف: ١٦١ ، "والفائدة هاهنا ـ في الأعراف ـ أتمّ، لأن السُكنى تستلزم الدخول، ولا عكس"[1]، فكل ساكن لقرية أو بلدة فهو قد دخلَها ابتداء، وليس كل داخل لها يصحّ اعتباره ساكنا، "فالفرق أنه لا بد من دخول القرية أولا، ثم اسكنوها ثانيا"[2].

لكن الاختلاف في التعبير في الفعلَيْن، الدخولِ والسكنى، يظهر فيما يأتي بعدهما.

4/ 4و5 ـ ففي سورة الأعراف قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ ﴾ الأعراف: ١٦١ "، أمّا في البقرة فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ﴾ البقرة: ٥٨ ـ "فعطف الأمر بالأكل هناك ـ في البقرة ـ بالفاء، لأن بَدْأَه يكون عقب الدخول، كأكل الفواكه والثمرات التي كانت توجد في

---

(1) . المرجع السابق، ج 9 / ص 371.

(2) . تفسير الرازي، ج 15/ ص 38.

كل ناحية من القرية، والسكنى أمر ممتدّ، يكون الأكل في أثنائه، لا عقبه...ولذلك عطف عليه هنا بالواو التي تفيد الجمع بين الأمريْن مطلقا، بلا ملاحظة ترتيب ولا تعقيب"[1].

فقد أمرهم الله تعالى في سورة البقرة بالدخول، فالأكل يكون عقبه مباشرة، لذلك عطفه عليه بالفاء المفيدة للتعقيب والترتيب، أمّا في سورة الأعراف، فقد أمرهم بالسكنى التي تمتدّ زمنا، فلا حاجة لترتيب الأكل عليها، لأنه ـ الأكل ـ حاصل لا محالة، لكنّه ممتدّ امتداد زمن السكنى.

ـ كما أنه في سورة البقرة وصَف الأكلَ بالرغد، "وهو الواسع الهنيء، والتبشير به يناسب حال الدخول، إذ الأمر لدى الداخل مجهول"[2].

فبما أنهم في سورة البقرة مأمورون بالدخول، فهم يجهلون حال القرية، فبيّن لهم الله تعالى أنها رغد، أمّا في الأعراف فالأمر متعلّق بالسكنى، والساكن في مكان لا يخفى عليه حاله، فلا حاجة لإخباره بأن القرية رغد، وأن عيشها واسع وهنيء.

وللأمر تعلّقٌ بما يناسب كل حالة، كما ذكر أبو حيان "وقيل: ثبت: **رغدا** بعد الأمر بالدخول، لأنها حالة قدوم، فالأكل فيها ألذّ وأتمّ، وهم إليه أحوج، بخلاف السكنى، فإنها حالة استقرار واطمئنان، فليس الأكل فيها ألذّ ولا هم أحوج"[3]، فبما أنهم مأمورون بالدخول في سورة البقرة، فالمناسب تعقيب الأكل عليه مباشرة نظرا لشدة احتياجهم إليه، أمّا في سورة الأعراف فهم مأمورون بالسكنى، ومَن كانت هذه حاله فلا يحتاج إلى ترتيب الأكل على الدخول، لأنه لا بد حاصل.

6/4 ـ في البقرة قال تعالى: ﴿ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ ﴾ البقرة: ٥٨ ، وفي الأعراف: ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٞ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا ﴾ الأعراف: ١٦١ ، فبين الموضعيْن

---

[1] . تفسير المنار، ج 9 / ص 371.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . البحر المحيط في التفسير، ج 5/ ص 201.

تقديم وتأخير، سببه ـ كما بيّن الأستاذ رشيد "لو كان التعبير في الموضعيْن واحدا لفُهم منه أن المقدَّم في الذكر أرجح وأهمّ ولو في الجملة، كما هي القاعدة في التقديم لذاته، فكان الاختلاف دالّا على عدم الفرق بين تقديم هذا وتأخير ذاك، وبين عكسه"[1].

فبما أن التعبير في الموضعيْن اختلف فيه ترتيب الأمريْن ـ الدعاء والدخول ـ فمعنى ذلك عدم الاهتمام بتقديم أيٍّ منهما على الآخر، ولو أن الله تعالى حافَظ على ترتيب الأمريْن في كِلا الموضعِين لفُهم منه أن الأول منهما أولى من الثاني، وهو ما نفاه عكس الترتيب في الموضع الآخر.

وهو ما ذهب إليه الزمخشري في تفسيره، فقال "وسواء قدّموا الحطة على دخول الباب أو أخّروها، فهم جامعون في الإيجاد بينهم"[2].

وهو ما لا يراه الكرماني الذي يرى أن تقديم الدخول في سورة البقرة سببه تقدّم الأمر بالدخول إلى القرية، وهو ما لم يكن في سياق سورة الأعراف، يقول رحمه الله "وقدّم: **وادخلوا الباب سجدا** على قوله: **وقولوا حطة** في هذه السورة ـ البقرة ـ وأخّرها في الأعراف، لأن السابق في هذه السورة ـ أي البقرة ـ **ادخلوا** فبيَّن كيفيةَ الدخول"[3].

7/4 ـ قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطِيٓـَٔتِكُمۡۚ سَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٦١﴾﴾ الأعراف: ١٦١، وفي البقرة: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ البقرة: ٥٨.

ولم يذكر الأستاذ رشيد وجها لاختلاف التعبيريْن، بل ذكر اختلاف القرّاء فيهما، بين قراءة نافع وابن عامر ويعقوب في سورة الأعراف: **تُغفَر**، ورفع خطيئاتكم، وهو مناسب

---

(1) . تفسير المنار، ج 9 / ص 372.

(2) . تفسير الزمخشري، ص 392.

(3) . الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1406 هـ/ 1986م، ص 28.

لقوله تعالى: **وإذ قيل لهم**، أمّا الجمهور فقرأوا: **نَغْفِر لكم**، ونَصَبوا **خطيئاتكم** بالكسر، لأنه جمع مؤنث سالم، وهو يناسب ما بعده، وهو كون سنزيد المحسنين للمتكلّم المعظَّم[1].

لكنه أورد كلاما للقطب الشيرازي بأن فائدة "الاختلاف بين قراءتَيْ الإفراد والجمع للخطيئة أن هذه الذنوب تُغفَر لهم إذا فعلوا ما أُمروا به من قول وفعل، سواء كانت قليلة كواحدة أو كثيرة"[2]، فلو أنهم فعلوا ما أُمروا به لَكان ذلك كفيلا بمغفرة ذنوبهم، قليلةً كانت أم كثيرة.

8/4 ـ قال في سورة البقرة: ﴿ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ ﴾ البقرة: ٥٨ ، وفي الأعراف: ﴿ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٦١﴾ ﴾ الأعراف: ١٦١، وقد نبّه الأستاذ رشيد إلى أن المعنى واحد بين الموضعيْن، "لكن قد يكون طرح الواو أدلّ على كون هذه الزيادة تفضّلٌ محض، ليس مشارِكا للمغفرة، فيما جُعل سببا لها من الخضوع والسجود والاستغفار والدعاء بحطّ الأوزار"[3].

أي أن عدم العطف بالواو في سورة الأعراف قد يدلّ أن ما قام به بنو إسرائيل من خضوع وسجود وطلب مغفرة كان سببا لحصول المغفرة لهم، أمّا الزيادة للمحسنين فهو فضل محض، تفضّل به الله تعالى عليهم، ولم يكن مسبَّبا عمّا قاموا به من أفعال.

9/4 ـ قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ الأعراف: ١٦٢ ، وفيه زيادة "منهم" على نظيره في سورة البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ البقرة: ٥٩.

---

(1) . تفسير المنار، ج 9 / ص 372، بتصرف.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه، ج 9 / ص 373.

ويُرجِع الأستاذ رشيد سبب ذلك إلى "ما تقدّم نظيره في قوله تعالى: **وإذ قيل لهم**، من الحاجة إلى ذِكر ضمير المَحكيّ عنهم لربط الكلام، وهذه الحاجة منتفية في سورة البقرة، بل هو الأصل هاهنا ـ في سورة الأعراف ـ، ولا حاجة إليه هناك ـ في البقرة ـ، وإن كان حكاية عن الغائبين، لأنه لم يخرج عن سياق مخاطبة خلفهم الحاضرين"[1].

ومعنى هذا الكلام أن سورة الأعراف لأنها مكيّة، يتوجَّه خطابها ابتداء إلى أهل مكة، فإن قصة بني إسرائيل بالنسبة إليهم حكاية عن غائب، فلا بدّ من ذِكر ضميره في السياق، لذلك قال في الأعراف: **منهم**، أي من بني إسرائيل، أمّا سورة البقرة المدنية، فبما أن الخطاب توجَّه إلى يهود المدينة فلا حاجة لذِكر الضمير، لأن الخطاب متوجِّه إلى الخلف الحاضرين بما فعله سلفُهم الغابرون، وهو عَين ما علّل به الأستاذ رشيد الفرق في قوله تعالى في سورة الأعراف: **وإذ قيل لهم**، وفي سورة البقرة: **وإذ قلنا**.

4/10 ـ 12 قال في الأعراف: ﴿ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظۡلِمُونَ ١٦٢ ﴾ الأعراف: ١٦٢ ، وقال في البقرة: ﴿ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ٥٩ ﴾ البقرة: ٥٩ ، فالفرق بين الموضعيْن في ثلاثة نقاط:

أولا: بين الإرسال والإنزال، وهو "وهو لفظي، إذ الإرسال من فوق عين الإنزال"[2].

ثانيا: بين إضمار "**عليهم**" في الأعراف وإظهار "**على الذين ظلموا**" في البقرة، وعلّة ذلك " أن ذلك الرجز عذابٌ كان خاصّا بالذين ظلموا، لا عامّا، فحسُن أن يقول في آية الأعراف "**عليهم**" لتصريحه بسببية الظلم بعده، ولو قال "**فأرسلنا على الذين ظلموا رجزا**

[1] .المرجع السابق، ج 9 / ص 373.
[2] .المرجع نفسه، ج 9 / ص 374.

من السماء بما كانوا يظلمون"، لَكان تكرار التعليل بالظلم منافيا للبلاغة، وهذا التكرار منتفٍ في آية البقرة، لأن التعليل فيها بالفسق لا بالظلم "[1].

فسبب الإضمار في آية الأعراف هو جعلها الظلمَ الذي قاموا به سببا في إرسال الرجز عليهم، فلا حاجة لتكرار ذِكر الظلم في الآية.

ولو أن الله تعالى قال: **فأرسلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يظلمون**، لَكان في الآية تكرار ينافي البلاغة، وهو تكرار لا يوجد في آية البقرة، لأن إنزال الرجز فيها معلَّل بالفسق لا بالظلم.

ثالثا: بين: **يظلمون ويفسقون**، وفائدته بيان "أنهم كانوا جامعين بين الظلم الذي هو نقضٌ للحقّ، أو إيذاء للنفس أو للغير، وبين الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة، ولو في غير الظلم للنفس أو للناس "[2].

فاختلاف التعبير تارة بالفسق وتارة بالظلم، دلّ أنهم كانوا جامعين للأمريْن كِليْهما، فهم إمّا ظالمون لأنفسهم ولغيرهم، أو خارجون عن الطاعة، ولو كان دون ظلم.

5 ـ وكذا الحال في قوله تعالى في قصة موسى: ﴿ **قَالُوٓاْ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحۡنُ ٱلۡمُلۡقِينَ** ﴿١١٥﴾ ﴾ الأعراف: ١١٥.

ففي هذه الآية ـ كما ذهب الزمخشري[3] ـ تعبير عن رغبتهم في البدء بالإلقاء كما في سورة طه، إذ قالوا لموسى: ﴿ قَالُوٓاْ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَلۡقَىٰ ﴿٦٥﴾ ﴾ طه: ٦٥، ففي كِلا الموضعيْن تعبير عن الرغبة في الأولية، "فلا فرق بين التعبيريْن في المعنى، فلا بأس حينئذ بجعل الاختلاف اللفظي في الحكاية عنهم لمراعاة الفواصل "[4].

---

[1] . المرجع السابق، ج 9 / ص 374.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . تفسير الكشاف، ص 378.

[4] . تفسير المنار، ج 9/ ص 64.

ففي كِلا الموضعيْن تأكيدٌ من السحرة على الرغبة في الإلقاء أولا، وليس الخلاف إلا بسبب مراعاة فواصل السورة، فما يناسب فواصل سورة الأعراف هو قوله تعالى على لسانهم: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ ﴾ الأعراف: ١١٥، وما يناسب فواصل سورة طه قولهم: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ﴿٦٥﴾ ﴾ طه: ٦٥.

لكن الأستاذ رشيدا لم يكتفِ بما ورد عن الزمخشري من تعليله هذا الاختلاف بمجرد مراعاة الفواصل، بل كان له منظور آخر مختلف، حيث أكّد ـ ابتداء ـ أن "تأدية دقائق المعنى مكرَّرة بألفاظ مختلفة في منتهى العسر، وكثيرا ما يكون متعذِّرا"[1].

وجعل تأكيدَ الضمير المتصل في سورة الأعراف بالضمير المنفصل "**نحن**" هو الذي أفاد "معنى الرغبة في أولية الإلقاء المصرَّح به في سورة طه، وبذلك عُلم أن مراعاة الفاصلتيْن في الموضعيْن هو الذي وحّد بينهما بجعْل كلّ منهما دالا على رغبة السحرة في التقدّم والأولية"[2].

فالأستاذ رشيد لا يرى أن الآيتين اتفقتا في المعنى، واختلافهما في الموضعيْن سببه فقط مراعاة الفواصل، بل يرى أنهما اتّحدتا في المعنى، وهو رغبة السحرة في أولية الإلقاء، وهذه الرغبة أكّدها مراعاة الفواصل، لأن فيها ـ مراعاة الفواصل ـ تعبيرا عن المعنى بطريقة مختلفة، وهو ما يؤدي إلى تأكيده وتقريره، وإظهار حرص السحرة على الإلقاء أولا.

فمراعاة الفواصل ـ عنده ـ ليست تعليلا مستقلا لاختلاف اللفظ رغم اتّحاد المعنى، بل هو تأكيد لمعنى واحد بعبارات مختلفة وفواصل متعدّدة[3].

---

(1) . المرجع السابق، ج 9/ ص 64.

(2) . تفسير المنار، ج 9/ ص 65.

(3) . هذا بناء على رأي الأستاذ الإمام في مراعاة الفواصل بشكل عام، انظر تفسير المنار، ج 2 / ص 11.

6 ـ وليس منه ببعيد الفرق بين قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ أَلْقُواْ ﴾ الأعراف: ١١٦ في سورة الأعراف، وفي سورة طه قال: ﴿ قَالَ بَلْ أَلْقُواْ ﴾ طه: ٦٦ فلم يتمّ التصريح باسم موسى كما حدث في سورتيْ يونس والشعراء حيث قال تعالى في سورة يونس ﴿ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ يونس: ٨٠، وقال في سورة الشعراء: ﴿ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ الشعراء: ٤٣.

ويجعل الأستاذ الفرق بين إضمار اسم موسى عليه السلام وإظهاره في هذه المواضع في أن سبب إضمار اسمه في سورتيْ الأعراف وطه "لأنه جواب لخطابهم إياه باسمه، فالمقام مقام إضمار حتما"[1]، وأمّا إظهاره في سورتيْ يونس والشعراء فسببه أنه ليس فيهما ذِكر لنداء السحرة إياه وتخييرهم له... فلو لم يصرّح باسم موسى، لَكان المتبادر أن الذي أمرهم بالإلقاء هو فرعون حسب قاعدة: عَوْد الضمير إلى أقرب مذكور"[2].

فسبب إضمار اسم موسى في سورتيْ الأعراف وطه أنه قد سبق ذِكرٌ لموسى لمّا توجَّهوا بالنداء إليه، فلا حاجة لإعادة ذكره، وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلْقُواْۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ ﴾ الأعراف: ١١٥ – ١١٦، أمّا في سورتيْ يونس والشعراء فتمّ التصريح باسمه لأنه لم يسبق له ذِكر في السياق، فكان لا بد من ذكر اسمه لئلا ينصرف المعنى إلى احتمال أن يكون فرعون هو مَن أمرهم بالإلقاء.

لكن من الممكن القول إن حرص القرآن على تأكيد نسبة الإلقاء إلى موسى عليه السلام ليس فقط نفيا له عن فرعون، بل قد يكون في ذلك إشارة إلى خطأ التوراة التي تنسب الإلقاء

---

[1] . في سورة الشعراء، 115: **قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما ان نكون نحن الملقين**، وفي سورة طه، 65: **قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن أول من ألقى.**

[2] . تفسير المنار، ج 9/ ص 65.

إلى هارون عليه السلام، كما جاء في سفر الخروج "7 وكان موسى ابن ثمانين سنة، وهارون ابن ثلاث وثمانين سنة حين كلما فرعون، 8 وكلّم الربُّ موسى وهارون قائلا، 9 إذا كلمكما فرعون قائلا: هاتيا عجيبة، تقول لهارون: خذ عصاك واطْرَحْها أمام فرعون فتصير ثعبانا، 10 فدخل موسى وهارون إلى فرعون وفعلا هكذا كما أمر الرب. طرح هارون عصاه أمام فرعون وأمام عبيده فصارت ثعبانا، 11 فدعا فرعون أيضا الحكماء والسحرة، ففعل عرافو مصر أيضا بسحرهم كذلك، 12 طرحوا كل واحد عصاه فصارت العصي ثعابين. ولكن عصا هارون ابتلعت عصيّهم "[1].

7 ـ وإلى الاختلاف في السياق ودلالته أرجع الأستاذ رشيد اختلاف قوله تعالى في سورة آل عمران بين قصتيْ زكريا ومريم ـ عليهما السلام ـ، إذ قال تعالى في قصة زكريا: ﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿٤٠﴾ ﴾ آل عمران: ٤٠ ، وفي قال في قصة مريم: ﴿ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ آل عمران: ٤٧.

وينبّه الأستاذ رشيد إلى الفارق بين التعبيريْن، بأن لفظ **الفعل** إنما يُستعمل في الأمور المعتادة بين الناس، لذلك عبّر به في قصة زكريا، أمّا **الخلق** فناسَبَه معنى الإنشاء والإيجاد، فناسَبَ قصة مريم ـ عليها السلام ـ، لأن ما حدث معها أمر خارق للعادة وناقض لها.

وفي هذا يقول الأستاذ رشيد "ولمّا كان إيجاد يحي بين زوجيْن كإيجاد سائر الناس عبّر عنه بالفعل، وإن كان فيه آية لزكريا أن هذيْن الزوجيْن لا يولَد لمثلهما عادة، وأمّا إيجاد عيسى فهو على غير المعهود في التوالد، لأنه من أم من غير زوج في الظاهر، فكان بالأمور المبتدأة بمحض القدرة أشبه، والتعبير عنه بالخلق أليق "[2].

---

[1] . سفر الخروج، الإصحاح السابع، الآيات: 7 ـ 12.

[2] . تفسير المنار، ج 3/ ص 307.

هذا مجمل منظور الأستاذ رشيد لموضوع التكرار في القصص، فهو يرى أن القصة الواحدة قد تختلف مواردها في القرآن، لكن هذا الاختلاف يفيد معانٍ قد لا يُحْدثها عدم تكرار القصة، وهو ممّا حرص الأستاذ رشيد على بيانه، وقد أوردنا طَرَفا منه.

من جهة أخرى، فإن هذه الموارد والمواضع المختلفة في القصة ليس يوجد بينها تعارض أو تناقض، بل هناك معنى جامع يربط بينها.

لكن الملاحَظ على تعامل الأستاذ رشيد مع موضوع التكرار أنه كان يراه خاصية من خصائص القصص القرآني سعى إلى بيانها وإظهارها، لذلك فإنه قد جعلها من "**وجوه الإعجاز اللفظي في القرآن**"[1]، لكنه لم يتعامل معها باعتبارها شبهة حاوَل بعض المستشرقين الطعن في القرآن من خلالها، خاصة أنه ﷺ كان له صِلات مع بعضٍ منهم.

وما عهدناه عن الأستاذ رشيد أنه لا يَدَع فرصة إلا ويدفع ما قد يَرِد على القرآن الكريم باعتباره شبهة ومَطعنا، حتى ولو عقد له فصلا خاصا ضمن التفسير والمجلة، وهذا أحد أسباب كثرة الاستطرادات في تفسير المنار.

وما دام ﷺ لم يعقد فصولا خاصة لدرء شبهة التكرار في القصص القرآني، فإنه يمكن القطع أن الأستاذ لم يكن يراه شبهة يجب دفعها عن القرآن الكريم، بل تعامل معها كخاصية سعى إلى إبرازها وإظهار وجه إعجازها.

[1] .المرجع السابق، ج 11/ ص 117.

المبحث الرابع: الإسرائيليات في القصص القرآني، ضررها، وضرورة تنقية التفسير منها

قبل الخوض في تفصيلات الموضوع، لا بدّ من التنبيه إلى أن ما سيتمّ عَرضه يتعلّق بالإسرائيليات ضمن القصص القرآني، ولا تعلّق له بما سِوى ذلك من أخبار حول أشراط الساعة وملاحم آخر الزمان.

وبناء عليه، فإن المقوّمات الأخرى لمنهج الأستاذ رشيد في موضوع القصص لا بدّ أن تلقي بظلالها على جانب الإسرائيليات، خصوصا محور التأويل الذي لجأ إليه الأستاذ رشيد لنفي الطابع الخوارقي عن القصص القرآني.

كما أن التحوّل المنهجي، وتمكّن الأستاذ رشيد من علم الحديث جعله قادرا على نقد هذه المرويات نَقْد الخبير بها، والمُطّلِع على عَوارها وخباياها.

ينقسم نقد الأستاذ رشيد لموضوع الإسرائيليات إلى محوريْن:

أولهما: نقد للمرويات الإسرائيلية نفسها بما تحمله من مبالغات وخرافات، وذلك من خلال: أ- رفضه لجانب الخوارق والمبالغات فيها.

ب- عدم الثقة باليهود بسبب ضياع تاريخهم وسوء نيّتهم.

ثانيهما: نقد للمفسرين، لأنهم الملام الأول على إدخال الإسرائيليات في التفسير، وهو نقد له جانبان: أ- بيان ولع المفسرين بالإسرائيليات.

ب- جهل المفسّرين بالكتب المقدّسة.

وهو ما سنحاول بيانه في ثنايا هذا المبحث بحول الله تعالى.

المطلب الأول: نقد المرويات الإسرائيلية:

هاجم الأستاذ رشيد المرويات الإسرائيلية، وأصرّ على وجوب التحذير منها، وضرورة تنقية التفسير ممّا شوّهَتْه به هذه المرويات، وقد تفرّع هذا النقد إلى محوريْن:

أولا: رفض الطابع الخوارقي للإسرائيليات

أحد أكبر الإشكالات عند الأستاذ رشيد مع الإسرائيليات هو في طبيعة الأحداث والمواقف التي ترويها، إذ يغلب عليها طابع الخرافات والخوارق، وتمتاز بالمبالغة في تصوير الأشياء والأحداث ووصْفها، ممّا يؤكّد أنها موضوعة مصطَنَعة من خيال الرواة، وليست شيئا ثابتا، ولا نقلا صحيحا، من ذلك:

1 في عدد السحرة الذين أتى بهم فرعون لمواجهة موسى عليه السلام، جاء رواة الإسرائيليات بمبالغات كثيرة حولها، منها ما جاء "عن السدّي أن السحرة كانوا خمسة عشر ألف ساحر، وأن الحيّات التي أظهروها بخيال سحرهم كانت كأمثال الجبال، وأن السحرة كانوا بضعا وثلاثين ألفا، وعن القاسم بن أبي بزّة سبعين ألفا، وذكَر غيره ما هو أعظم من ذلك من المبالغة والتهويل[1]، ولا يصحّ شيء من ذلك في خبر مرفوع، وإنما هي من الإسرائيليات الباطلة المروية عن اليهود"[2].

فالقرآن لم يعيّن عدد السحرة، لأنه لا فائدة فيه، في حين أن رواة الإسرائيليات أَبَوا إلا أن يبحثوا عن تعيينه، ولو عن طريق المبالغة والتضخيم.

ولكن لا يظهر وجهٌ لهذا النكير في المروي من الإسرائيليات في القصة، ولا مستند للحكم ببطلانها، لأن فرعون كان قد ضمّ ملكه بلادا كثيرة، فلا غرابة أن اجتمع له ألوف من السحرة كلهم طامع في الأجر الذي وعدهم به إن هم غلبوا موسى عليه السلام، خصوصا

---

[1] . ذكر ابن كثير في البداية والنهاية أنه قيل "كانوا ثمانين ألفا .قاله محمد بن كعب، وقيل سبعين ألفا قاله القاسم بن أبي بردة، وقال السدي بضعة وثلاثين ألفا، وعن أبي أمامة تسعة عشر ألفا، وقال محمد بن إسحاق خمسة عشر ألفا، وقال كعب الأحبار كانوا اثني عشر ألفا، وروى ابن أبي حاتم عن ابن عباس كانوا سبعين رجلا"، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، لبنان، 1410 هم 1990م، ج 1/ ص 254، وقال السيوطي في الدر المنثور "وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي ثمامة قال : سحرة فرعون سبعة عشر ألفا . وفي لفظ : تسعة عشر ألفا .وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن السدي قال : كان السحرة بضعة وثلاثين ألفا ليس منهم رجل إلا معه حبل أو عصا ، فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم، ... وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب قال : كانت السحرة الذين توفاهم الله مسلمين ثمانين ألفا."، الدر المنثور، ج3/ ص 513.

[2] . تفسير المنار، ج 9 / ص 66.

في عصر كان السحر علما ذا بال وشأن، والروايات التي وردت في تحديد العدد لم تخالف ظاهر الآية التي لم تنصّ على عدد معين للسحرة الذين جاء بهم فرعون، وقد قال الرازي في هذه الآية "وروي أنهم كانوا ثمانين ألفا. وقيل: سبعين ألفا. وقيل: بضعة وثلاثين ألفا. واختلفت الروايات، فمن مقلٍّ ومن مُكثر، وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد"[1].

وكذلك، فلا غرابة أن بلغ عدد حبال وعصيّ السحرة عددا ملأ الوادي الذي تمّت فيه المبارزة، فلا يُعقل أن يأتي فرعون بهذا الجمع من السحرة ولا يرمي كل واحد منهم حباله وعصيَّه علّه يهزم موسى عليه السلام وينالَ الجائزة من فرعون.

2 ـ ومنه ما رَوَوه في قصة عزير التي أوردها السيوطي في "**الدرّ المنثور**"[2]، من أن عزيرا لمّا خرّب بختنصر[3] بيتَ المقدس، فإنه ـ أي عزيرا ـ لحِق بالجبل يتعبّد فيه، وأن الدنيا تمثّلَت له في صورة امرأة، فأخبرَتْه أنه سينبع من مصلاّه عين ماء، وتنبت فيه شجرة، فإذا شرب من العَين، وأكل من الثمرة، جاءه مَلَكان...إلى أن قال: فجاء المَلَكان ومعهما قارورة فيها نور، فأوجَراه[4] ما فيها، فألهمه الله التوراة"[5].

---

[1] . تفسير الرازي، ج 14/ ص 212.

[2] . الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، ج 4/ ص 171.

[3] . نبوخذ نصر أو بختنصر أو بخترشاه، وُلد قبل الميلاد 604 ق.م، ويُعتبر أحد أقوى الملوك الذين حكموا بابل وبلاد ما بين النهرين، أطلق عليه الفرسُ اسم **بختنصر** ومعناه سعيد الحظ، أما اسم **نبوخذ نصر** معناه: حامي الحدود، وهو الملك الوحيد الذي استطاع إسقاط عاصمة الإمبراطورية الأشورية العظيمة، وهو مَن هزم جيش المصرين والأشورين معًا في معركة كركميش ، عام 605 قبل الميلاد، هاجَم القدس، ثم نهب المدينة، ودكّ سوريا، ودمر هيكل سليمان عليه السلام وسبا شعبها، وعُرف ذلك العام بالسبي البابلي. توفي 562 ق.م، للمزيد: نبوخذ نصر، عظمة بابل، وإحراق نينوى، وتدمير مملكة يهوذا، فيليب عطا الله، وأيضا: نبوخذ نصر الثاني، حياة إبراهيم محمد.

[4] . "توجّر الدواء: بَلَعَه، شيئا بعد شيء، ووجّر الماء: شربه كارها". تاج العروس، مادة وجر، ج 14/ ص 349.

[5] . تفسير المنار، ج 10 / ص 384.

وقد عقّب الأستاذ رشيد على هذا قائلا "وما ذكرنا هذا إلا لنبيّن للناس أنه من شرّ الخرافات الإسرائيلية التي كان يغشّ المسلمين بها كعب وأمثاله"[1].

3 ـ وكذا الحال في وصف الجبّارين الذي أُمر بنو إسرائيل بقتالهم لدخول الأرض المقدسة، فقد روى المفسرون في ذلك مبالغات أقرب إلى الخيال، مثل طولهم وضخامتهم وعظم أجسادهم، "مثل ما رَوَوه من أن سبعين رجلا من قوم موسى استظلّوا في ظل خفّ رجل من هؤلاء العماليق"[2]، إلى غير ذلك مما قال عنه الأستاذ رشيد أنه "من الإسرائيليات الخرافية التي كان يبثّها اليهود في المسلمين"[3].

ولا يمكن أن نعزوَ هذه الأوصاف للجبّارين إلى مجرد ابتناء الإسرائيليات على المبالغة فقط، بل يمكن القول إن مقصود القوم من المبالغة والتهويل في وصف الجبارين هو تلمّس عذر لانخذال قومهم، وجُبنهم عن مقاتلتهم، وعصيانهم أمر موسى عليه السلام الذي أوحاه الله تعالى إليه.

---

(1) . المرجع السابق، ج 10/ ص 385.

(2) . المرجع نفسه، ج 6/ ص 331، جاء في زاد المسير لابن الجوزي "قال ابن عباس: لما نزل موسى وقومه بمدينة الجبارين، بعث اثني عشر رجلاً، ليأتوه بخبرهم، فلقيَهم رجل من الجبارين، فجعلهم في كسائِه، فأتى بهم المدينة، ونادى في قومه، فاجتمعوا، فقالوا لهم: من أين أنتم؟ فقالوا: نحن قوم موسى بعثنا لنأتيَه بخبركم، فأعطوهم حبَّةً من عنبٍ توقر الرجل، وقالوا لهم، قولوا لموسى وقومه: اقدروا قدر فاكههم، فلما رجعوا، قالوا: يا موسى إِن فيها قوماً جبارين. وقال السدي: كان الذي لقيهم، يقال له: عاج، يعني: عوج بن عناق، فأخذ الاثني عشر، فجعلهم في حُجرته وعلى رأسه حُزمة حطب، وانطلق بهم إِلى امرأته، فقال: انظري إِلى هؤلاء الذين يزعمون أنهم يريدون قتالنا، فطرحهم بين يديها، قال: ألا أطحنهم برجلي؟ فقالت امرأته: لا، بل خلِّ عنهم حتى يخبروا قومهم بما رأوا". زاد المسير في علم التفسير، ص 371.

(3) . تفسير المنار، ج 6/ ص 331.

وقد استشعر الأستاذ رشيد هذا المعنى، فقال عقب ذلك "وإنما فيها ـ الخرافات في القصة ـ من المبالغة أنهم لخوفهم ورعبهم من الجبارين احتقروا أنفسهم حتى رأوها كالجراد، واعتقدوا أن الجبارين رأوهم كذلك"[1].

فإذا كان الجبارون على ما وصفوه من الضخامة والقوة فليس مستغربا أن يجبن بنو إسرائيل عن مقاتلتهم، فليس الأمر إلا محاولة لإبراء ساحتهم عن صفة الجبن والانهزام.

لكن الأستاذ رشيدا لم يذكر ما علّق به ابن كثير على مثل هذه المرويات حين قال "وقد ذكر كثير من المفسرين هاهنا أخبارا من وضع بني إسرائيل، في عظمة خلق هؤلاء الجبارين، وأنه كان فيهم عوج بن عنق، بنت آدم، عليه السلام، وأنه كان طوله ثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثة وثلاثون ذراعا وثلث ذراع، وهذا شيء يُستحى من ذكره. ...ثم قد ذكروا أن هذا الرجل كان كافرا، وأنه كان ولد زنية، وأنه امتنع من ركوب السفينة، وأن الطوفان لم يصل إلى ركبته، وهذا كذب وافتراء، فإن الله ذكر أن نوحا دعا على أهل الأرض من الكافرين، فقال: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ ﴾ نوح: ٢٦، وقال تعالى: ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١١٩﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ الشعراء: ١١٩ - ١٢٠، وقال تعالى: ﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ﴾ هود: ٤٣، وإذا كان ابن نوح الكافر غرق، فكيف يبقى عوج بن عنق، وهو كافر وولد زنية؟! هذا لا يسوغ في عقل ولا شرع. ثم في وجود رجل يقال له: "**عوج بن عنق**" نظر، والله أعلم."[2].

وهو ما أورده الشوكاني في تفسيره، وعقّب عليه بالقول "قلت: لم يأت في أمر هذا الرجل ما يقتضي تطويل الكلام في شأنه، وما هذا بأول كذبة اشتهرت في الناس، ولسنا

---

[1]. المرجع السابق، ج 6/ ص 332.

[2]. تفسير ابن كثير، ج 3/ ص 68.

بملزومين بدفع الأكاذيب التي وضعها القصاص ونفقت عند من لا يميز بين الصحيح والسقيم"[1].

والشاهد من هذا أن صنيع المفسرين مختلف في التعامل مع الإسرائيليات، فلا معنى لتعميم الحكم عليهم.

4 ـ ومن المبالغات ما جاء في عدد قوم لوط، وأنهم كانوا أربعة آلاف آلاف، وهو ما نبّه الأستاذ رشيد على استبعاده لأن "بلاد فلسطين كلّها لا تَسَع هذا العدد، فأين كان هؤلاء الملايين يسكنون من تلك القرى الأربع؟"[2]، فإذا كانت بلاد فلسطين كلها لا تَسَع هذا العدد المقدَّر بأربعة ملايين، فكيف كانوا يسكنون أربع قرى منها فقط؟.

5 ـ وفي قصة الحجر الذي أُمر موسى عليه السلام بضَرْبه استسقاءً لقومه، يؤكّد الأستاذ رشيد أن الأَوْلى عدم تعيينه، بل تركه مبهما كما جاء في القرآن، ويجزم الأستاذ رشيد بأن "ما في كتب التفسير عندنا من صفة ذلك الحجر وحجمه وشكله، ككونه كرأس الشاة، أو أكبر، وكونه يوضَع في الجوالق، ويُحمَل على ثور أو حمار[3]، كل ذلك من الخرافات الإسرائيلية التي كانوا يتلقَّوْنها بالقبول أيّها أغرب"[4].

---

[1] . تفسير الشوكاني، ج 2/ ص 40.

[2] . تفسير المنار، ج 12 / ص 139.

[3] . مثل ما جاء في تفسير الخازن "وكانت العصا من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى عليه الصلاة والسلام ولها شعبتان تتقدان في الظلمة نورا واسمها عليق، وقيل: نبعة حملها آدم معه من الجنة فتوارثها الأنبياء حتى وصلت إلى شعيب فأعطاها موسى الْحَجَرَ، قال وهب: لم يكن حجرا معينا بل كان موسى يضرب أي حجر كان فيتفجر عيونا لكل سبط عين، وكانوا اثني عشر سبطا ... قال ابن عباس: كان حجرا خفيفا مربعا قدر رأس الرجل... وقيل: حجر أربعة وجوه في كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين ... وكان إذا أراد حمله ضربه بعصاه فيذهب الماء وييبس الحجر"، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1/ ص 85.

[4] . تفسير المنار، ج 9 / ص 368.

وقال رحمه الله بعد ذلك عن رواية وهب بن منبّه التي جاءت في "**عرائس المجالس**"[1]، وما جاء فيها من أوصافٍ للحجر، قال الأستاذ رشيد معقّبا "وهذا من الخرافات التي اختلقها وهب، ليس لها أصل عند اليهود ولا عند المسلمين، ولولا جنون الرواة بكل ما يقال عن بني إسرائيل لَما قبلوا من مثله أن يشرب مئات الألوف أو الملايين من حجر صغير يُحمَل، كما قبلوا من مزاعمه أن رأس الرجل من قوم هود عليه السلام كان كالقبة العظيمة"[2].

فالمبالغات في صفات الحجر تُعَدّ دليلا على وضع الرواية واختلاقها.

وقد أجاب الرازي عن هذا الاستشكال فقال "كيف يُعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير؟ الجواب: هذا السائل إمّا أن يُسَلّم وجودَ الفاعل المختار ـ وهو الله تعالى ـ أو ينكره، فإن سلّم فقد زال السؤال، لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها، وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص"[3]، فما دامنا سلّمنا أن ضرب الحجر معجزة، فلا معنى لاستشكال حجم الحجر.

6 ـ وعن مراودة امرأة العزيز ليوسف عليه السلام يقارن الأستاذ رشيد بين ما جاء في القرآن وما جاء في روايات الإسرائيليات، فالقرآن لم يَزِد عن أن قال: ﴿ **وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ** ﴾ يوسف: ٢٣ "، "وسبب اختيارها أنها أخصر ما يؤدّي المراد بأكمل النزاهة اللائقة بالذّكر الحكيم"[4]، لأن لفظ "**هيت**" فيه طلب الإقبال والمبادرة، وبما أن السياق سياق إغراء

---

[1]. الثعالبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت، ص 259، ولكن الرواية التي وردت في العرائس لم يأتِ فيها ذكر وهب بن منبه.

[2]. تفسير المنار، ج 9 / ص 368.

[3]. تفسير الرازي، ج 3/ ص 103.

[4]. تفسير المنار، ج 12 / ص 276.

ومراودة، فهي تتضمّن معاني الإغراء بالقول أو الفعل أو الحال، لكن القرآن ترك التفصيل تنزّها عن ذكر ما قد يخدش الحياء، ولا يليق بمقام كلام ربّ العالمين.

في حين أن الإسرائيليات قد جاء فيها من الأمور الخادشة والأفعال القبيحة ما ينبئ بكذبها وافترائها على هذا النبي الكريم، قال الأستاذ رشيد "ونقَل رواة الإسرائيليات عنها وكذا عنه من الوقاحة ما يُعلَم بالضرورة أنه كذب"[1]، فالفارق الكبير بين تعبير القرآن الشريف ووقاحة الإسرائيليات دليل على صدق الأول وافتراء الثانية.

هذه النماذج التي أوردناها يمكن أن نستشفّ منها أن مشكلة الأستاذ رشيد مع الإسرائيليات هي ما تضمّنَتْه متونها من مبالغات وخرافات، وأحيانا وقاحات، لا يمكن بحال أن تدخل ضمن تفسير كتاب الله تعالى.

ويشير الأستاذ رشيد إلى أن المبالغة والتهويل هي ديدن المرويات الإسرائيلية كلها، فيقول رحمه الله في قصة طالوت عليه السلام "وفي كتب اليهود أن الابتلاء بترك شرب الماء كان على يد جدعون، قبل قصة طالوت، ويوردون في ذلك بما لا يليق بالله تعالى[2]، ولكنه يوافق ما بُنيَت عليه حوادث تاريخهم من كونها كلّها عجائب وخوارق عادات، لا شيء منها مَبني على سنن الله تعالى في الاجتماع البشري"[3]، فالمبالغة ليست وصفا عابرا، بل هو منهجهم، وعليه بُنيَت أحداث تاريخهم.

---

(1) . المرجع السابق، ج 12 / ص 276.

(2) . جاء في التوراة، في سفر القضاة، الإصحاح السابع" 1. فَبَكَّرَ يَرُبَّعْلُ، أَيْ جِدْعُونُ، وَكُلُّ الشَّعْبِ الَّذِي مَعَهُ وَنَزَلُوا عَلَى عَيْنِ حَرُودَ .وَكَانَ جَيْشُ الْمِدْيَانِيِّينَ شِمَالِيَّهُمْ عِنْدَ تَلِّ مُورَةَ فِي الْوَادِي 2. . وَقَالَ الرَّبُّ لِجِدْعُونَ :إِنَّ الشَّعْبَ الَّذِي مَعَكَ كَثِيرٌ عَلَيَّ لأَدْفَعَ الْمِدْيَانِيِّينَ بِيَدِهِمْ، لِئَلاَّ يَفْتَخِرَ عَلَيَّ إِسْرَائِيلُ قَائِلاً :يَدِي خَلَّصَتْنِي 3. . وَالآنَ نَادِ فِي آذَانِ الشَّعْبِ قَائِلاً :مَنْ كَانَ خَائِفًا وَمُرْتَعِدًا فَلْيَرْجِعْ وَيَنْصَرِفْ مِنْ جَبَلِ جِلْعَادَ، فَرَجَعَ مِنَ الشَّعْبِ اثْنَانِ وَعِشْرُونَ أَلْفًا .وَبَقِيَ عَشَرَةُ آلاَفٍ 4. ..الخ".

(3) . تفسير المنار، ج 2 / ص 489.

ونَخلُص من هذا كله إلى أن رفض الأستاذ رشيد للإسرائيليات بسبب ما فيها من خوارق يشي بأنه يرى أن الأصل في القصص القرآني أن يجري على السنن الإلهية والنواميس الربّانية، فإذا حدث أمر خارق للعادة فلا بدّ فيه من نقل صحيح يُعتدّ به.

قال رحمه الله عن ذلك "الشرط الأول لقبول الرواية في أمر جاء على غير السنن والنواميس التي أقام الله بها نظام العالم من عمران وخراب، أن تكون الرواية عن وحي إلهي، نُقل بالتواتر عن المعصوم، وبسند صحيح متّصل الإسناد، لا شذوذ ولا علّة على الأقل "[1].

وهذان الشرطان؛ جَريانها على السنن أو نقلها بسند صحيح، لا يتوفّر أيّ منهما في كثير من الإسرائيليات.

ثانيا: سوء نيّة اليهود وضياع تاريخهم

الجانب الآخر من نقد الأستاذ رشيد للروايات الإسرائيلية يتعلّق بمصدرها، أي برُواتها من اليهود المعروفُ عداؤهم وبغضهم للمسلمين كما صرّح القرآن الكريم قائلا: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ﴾ المائدة: ٨٢

ففي قصة الألواح التي آتاها الله تعالى موسى عليه السلام، وما جاء فيها من إسرائيليات، يقول الأستاذ رشيد "وأمّا تلك الروايات الكثيرة في جَوهرها ومقدارها وطولها وعَرضها وكتابتها وما كُتب فيها[2]، كلها من الإسرائيليات الباطلة التي بثّها في المسلمين أمثال كعب الأحبار ووهب بن منبّه "[1].

---

[1] .المرجع السابق، ج 12 / ص 139.

[2] .مثل ما جاء في تفسير البيضاوي "واختُلف في أن الألواح كانت عشرة أو سبعة، وكانت من زمرد أو زبرجد، أو ياقوت أحمر أو صخرة صماء لينها الله لموسى فقطعها بيده وسقفها بأصابعه وكان فيها التوراة أو غيرها.". تفسير البيضاوي، ج 3/ ص 34، وما جاء في "**عرائس المجالس**" "فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام، وأمره أن يحمل الألواح فيبلّغها موسى، فلم يطِق حملها، فقال: يا رب مَن يطيق حمل هذه الألواح بما فيها من النور والبيان والعهود؟، وهل خلقتَ خلقا يطيق حملها؟، فأمدّه الله بملائكة يحملونها بعدد كل حرف من التوراة، فحملوها حتى بلغوها موسى، وعرضوا له الألواح

وبعد أن أورد الأستاذ رشيد ما جاء في التوراة حول هذا الموضوع[2]، يَخلُص إلى أن الإسرائيليات مخالِفة حتى لِما جاء في التوراة، يقول رحمه الله "فما في تلك الروايات من تعيين جوهر الألواح ومساحتها وكتابتها وما كُتب فيها من وصف أمّة محمد ﷺ وغيره ممّا يخالف هذه التوراة فهو باطل، أراد به واضعوه أن يذكر المسلمون في تفسير القرآن وغيره من كتبهم ما يصدّ اليهود وغيرهم عن الإسلام، بأن دعْوَته مبنية على الكذب والبهتان، ولم يَدْرِ أولئك الذين كانوا يكتبون كل ما يسمعون من هذا الكيد والمكر اليهودي"[3].

فكثير من الإسرائيليات مخالف لما جاء في التوراة، وهو ما يؤكّد أن واضعي هذه المرويات أرادوا بثّها بين المسلمين لإلصاق تهمة الكذب بالإسلام، وصدّ الناس عن الدخول في الإسلام.

وقال رحمه الله في موضع آخر "ولكن اليهود كانوا يُلْقون إلى المسلمين أخبارا من خرافاتهم أو مخترعاتهم لِيودِعوها كتبهم، ويمزجوها بدينهم، ولذلك نجد في كتب قومنا من الإسرائيليات الخرافية ما لا أصل له في العهد القديم"[4].

فالأستاذ رشيد يؤكّد أن عدم ذِكر المرويات في التوراة أو مخالفتها لها قرينة دالّة على كذب الرواية الإسرائيلية، وأنها ليست إلا غشّا وتزويرا على المسلمين الذين يتلقّفونها دون تمحيص.

=على الجبل، فانصدع لها الجبل وخشع، وقال: يا رب مَن يطيق حمل هذه الألواح بما فيها...فلما وضعوها على الجبل بين يدي موسى وذلك عند صلاة العصر، فقبض موسى على الألواح فلم يطِق حملها، فلم يزل يدعو حتى هوّن الله عليه حملها، فحملَها". عرائس المجالس، ص 214.

(1) .تفسير المنار، ج 9 / ص 191.

(2) .سفر الخروج، الإصحاح الرابع والعشرين، الآية: 12.

(3) .تفسير المنار، ج 9 / ص 191.

(4) .المرجع نفسه، ج 4 / ص 268.

وفي قصة إراءة الله تعالى إبراهيمَ عليه السلام في سورة الأنعام، أورد الأستاذ رشيد رحمه الله قصة رَواها ابن إسحاق[1] ، وقال معقّبا "ولا شكّ في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة، وإن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقّنون المسلمين أمثال هذه القصص لِيَلبِسوا عليهم دينهم، فتبطلَ ثقة يهود وغيرهم بهم"[2]، لما فيها من اتهام إبراهيم بعبادة الأصنام.

ففي هذا الكلام تأكيد على سوء نية اليهود وقصْدهم، لكن يمكن لَحْظ أنه رحمه الله نسب الأخذ إلى ابن إسحاق، أي أنه هو الذي سأل اليهود فأجابوه، ولم يكونوا هم المبادرين إلى نشر الإسرائيليات، وهذا قد يحمل قائلا أن يقول: إن المسلمين هم الملام الأول على ما في كتبهم من إسرائيليات، وليس اليهود أكثر من مجيبين عن أسئلة سألها المسلمون لهم.

وعن معنى الطمس الذي أحلّه الله تعالى بأموال آل فرعون استجابة لدعاء موسى وهارون ـ عليهما السلام ـ لمّا قالا: ﴿ رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ ﴾ يونس: ٨٨ ، فقال تعالى: ﴿ قَالَ قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا ﴾ يونس: ٨٩ ، يستشهد الأستاذ رشيد بما جاء في التوراة لبيان أن ما جاء في القصة من إسرائيليات هو كذب وافتراء.

---

[1] . يقول الأستاذ رشيد "ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحاق فيها أن إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ ولدَته أمّه في مغارة أخفَته فيها خوفا عليه من ملكهم نمرود بن كنعان أن يقتله، إذ كان أخبره المنجّمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم، ويكسر أصنامهم، فشرع يذبح كل غلام وُلد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عيّنوا، وفيها أن إبراهيم كان يشبّ في اليوم كما يشبّ غيره في شهر، وفي الشهر كما يشبّ غيره في سنة، وأنه طلب من أمّه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تُخْرجه من المغارة، فأخرَجَته عشاء، فنظر وتفكّر في خلق السماوات والأرض، وذكر رؤيته للكواكب، فالقمر، فالشمس..."، تفسير المنار، ج 7 / ص 557.

[2] . تفسير المنار، ج 7 / ص 557.

يقول رحمه الله "وإن في قصة موسى وفرعون في سِفر الخروج[1] ما يفسّر استجابة هذا الدعاء بما يوافق ما قلناه هنا من إرسال الله النوازل على مصر وأهلها...ومنه تعلم أن كل ما خالفها من أقوال المفسرين في معنى الطمس على أموالهم فهو من أباطيل الروايات الإسرائيلية[2] التي كان من مقاصد كعب الأحبار وأمثاله منها صدَّ اليهود عن الإسلام بما يَرَوْنه من تفسير المسلمين للقرآن مخالفا لما هو متّفق عنه عندهم، وعند غيرهم من المؤرّخين في وقائع عملية وأمور حسيّة"[3].

فهو قد جعل موافقة التوراة دليلا على صحة المعنى، وما خالفه من إسرائيليات هو كذب وباطل.

وسنعرض لكلا الروايتين لنتبيّن صحة حكم الأستاذ رشيد من عدمها، فقد جاء في سفر الخروج ما يلي "14 ثم قال الرب لموسى: قلب فرعون غليظ. قد أبى أن يطلق الشعب، 15 اذهب إلى فرعون في الصباح. إنه يخرج إلى الماء، وقِفْ للقائه على حافة النهر. والعصا التي تحولت حية تأخذها في يدك، 16 وتقول له: الرب إله العبرانيين أرسلني إليك قائلا: أطلق شعبي ليعبدوني في البرية. وهو ذا حتى الآن لم تسمع، 17 هكذا يقول الرب: بهذا تعرف أني أنا الرب: ها أنا أضرب بالعصا التي في يدي على الماء الذي في النهر فيتحول دما، 18 ويموت السمك الذي في النهر وينتن النهر. فيعاف المصريون أن يشربوا ماء من النهر، 19 ثم قال الرب لموسى: قل لهارون: خذ عصاك ومد يدك على مياه المصريين، على أنهارهم وعلى سواقيهم، وعلى آجامهم، وعلى كل مجتمعات مياههم لتصير دما. فيكون دم في كل أرض مصر في الأخشاب وفي الأحجار، 20 ففعل هكذا موسى وهارون كما أمر الرب. رفع العصا وضرب الماء الذي في النهر أمام عيني فرعون وأمام عيون عبيده، فتحول

---

[1] . سنورده بنصّه في قادم الفقرات.

[2] . تفسير الثعلبي، ج 3/ ص 298.

[3] . تفسير المنار، ج 11 / ص 474.

كل الماء الذي في النهر دما، 21 ومات السمك الذي في النهر وأنتن النهر، فلم يقدر المصريون أن يشربوا ماء من النهر. وكان الدم في كل أرض مصر، 22 وفعل عرافو مصر كذلك بسحرهم. فاشتد قلب فرعون فلم يسمع لهما، كما تكلم الرب، 23 ثم انصرف فرعون ودخل بيته ولم يوجه قلبه إلى هذا أيضا، 24 وحفر جميع المصريين حوالي النهر لأجل ماء ليشربوا، لأنهم لم يقدروا أن يشربوا من ماء النهر "[1].

وسنورد مثالا على ما جاء في كتب التفسير في هذه المسألة، من ذاك ما جاء في تفسير الثعلبي "قال محمد بن كعب القرضي: جعل سكّتهم حجارة، وقال قتادة: بلغنا أن زروعهم صارت حجارة، وقال ابن عباس: إن الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا وأثلاثا وأنصافا. قال ابن زيد: صارت حجارة ذهبهم، ودراهمهم وعدسهم وكل شيء، وقال السدّي: مسخ الله أموالهم حجارة، النخل والثمار والدقيق والأطعمة، وكانت احدى الآيات التسع "[2].

فالتوراة جعلت الطمس الذي أُصيب به آل فرعون عبارة عن تحول مياههم إلى دم، وهو ما أصاب كل ما وقعت عليه أيديهم، وأنتنت منه أنهارهم، ولم يجدوا ماء ليشربوا، بل حتى السمك قد مات من النتن.

أما ما جاء في الروايات الإسرائيلية أن الطمس جعل أموالهم حجارة، وكذا ذهبهم، ونخلهم وثمارهم ودقيقهم.

فما هو المعيار الذي احتكم إليه الأستاذ رشيد حتى يقبل ما جاء في التوراة في المسألة، ويهاجم ويزدري ما جاء في التفاسير من إسرائيليات؟، وهل هذا المعيار يمكن أن يسوّغ لنا هذا التباين الكبير في موقف الأستاذ رشيد؟.

---

[1] .سفر الخروج، الإصحاح السابع.

[2] ..تفسير الثعلبي، ج 3/ ص 298.

وهنا نستحضر قول رمزي نعناعة "ولا أدري كيف ساغ للشيخ رشيد أن يقول (ومنه نعلم أن كل ما خالفها ـ أي التوراة ـ من أقوال المفسرين فهو من أباطيل الروايات الإسرائيلية التي كان من مقاصد كعب...الخ) وهو الذي أطال القولَ في بيان تحريف التوراة والإنجيل، فكيف جعل الآية ـ أي آية التوراة المتداولة اليوم ـ معصومة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها؟، وأن كل ما خالفها من أقوال المفسرين فهو باطل، ألا يجوز أن يكون كعب قد اطّلع على غير التوراة من كتب اليهود ممّا لم يطّلع عليه السيد رشيد رضا فرواه لنا كما قرأه؟، وهل التوراة المتداولة اليوم هي نفس التوراة التي كانت بيد كعب؟."[1].

سبب آخر لعدم الثقة باليهود يتجلّى في عدم الثقة في تاريخهم ومَروياتهم نظرا لضياع كتبهم، وعدم تدوين تاريخهم، فكان من السهل وقوع تحريف ومغالطات فيه.

يقول الأستاذ رشيد "وقد علمتَ أن القوم خلطوا في تاريخهم، وأن أكثره لا يُعرَف كاتبوه"[2]، والسبب في ذلك هو عدم اهتمام الإسرائيليين بتدوين أحداث تاريخهم، فضلا عن التدقيق فيها وتمحيصها "وتحرير الوقائع والحوادث بالتدقيق"[3].

صحيح أنه لا يمكن أن يُلام الإسرائيليون ـ كثيرا ـ على عدم تدوين تاريخهم، لأن عدم التدوين هو صبغة عامة في المرويات التاريخية، فليس المدوَّن من التاريخ إلا شيئا يسيرا مقارنة بكمّ الأحداث وتراكمها، وفي غالبه كان يعتمد على الرواية الشفوية، أو يتمّ نقله في الآداب، كالقصص والأساطير والأشعار، وقلّما يُفرَد له كتاب خاص يُقصَد به حفظه من الضياع[4].

---

[1] . رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، دار القلم، دمشق، ط1: 1970م، ص 362.

[2] . تفسير المنار، ج 2 / ص 489.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] . سبق وأوردنا مقولة ابن خلدون في هذا الموضوع لمّا ناقشنا منظور المدرسة العقلية في الإسرائيليات.

تجدر الإشارة إلى أن العلاّمة ابن خلدون هو من أوائل الذين نبّهوا إلى أن مرويات التاريخ لا تكاد تخلو من المبالغات في الوصف، والإغراق في التهويل، وقد نبّه رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن كثيرا من المؤرّخين أثناء تدوينهم للتاريخ قد غفلوا عن سنن الخلق وطبائع العمران وتغيّر العوائد، ولو أنهم حكّموا هذه القواعد لما قبلوا كثيرا مما راج عندهم من مرويات، والمشكل أنهم استعانوا بها تفسير بعض الآيات القرآنية.

وسنورد مثالا لذلك، ما جاء في كتب التفسير عن قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ﴾ الفجر: ٦ – ٧ ، فما جاء في كتب التاريخ وبعض التفاسير من المراد ب"إرم"، والمبالغات في أوصافها، مثل أنها مدينة في صحراء عدن، "وأن قصورها من الذهب، وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر الأنهار المطّردة"[1].

ويناقش ابن خلدون هذه المرويات أن اليمن لم يزل عامرا، "والأدلّاء تقصّ طُرُقه من كل وجه، ولم يُنقَل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد من الإخباريين، ولا من الأمم، وبعضهم يقول: إنها دمشق، بناء على أن قوم عاد ملَكوها، وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر، ومزاعم كلها أشبه بالخرافات"[2].

وإنما أوردنا كلام ابن خلدون لما نلمسه من إعجاب وإشادة كبيرة من الشيخ رشيد بهذا المؤرخ الكبير في مواطن عديدة في التفسير والمجلة، من ذلك قول الأستاذ رشيد " كتب ابن خلدون مقدمته في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والعمران فكانت أفضل الكتب وأحكمها في عصر مؤلفها وبعد عصره بعدة عصور " [3].

---

[1] . مقدمة ابن خلدون، ص 12.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . تفسير المنار، ج 5/ ص 235 راجع تفسير المنار: ج 1/ ص 168. ج1 / ص 258. ج 4/ ص 34. ج 8/ ص 97. ج 8 /ص 360. ج 9/ ص 310، وفي مجلة المنار: 1/123. 2 /103. 3/ 289. 3/ 825. 10/ 502. 10/ 774.

فهل يمكن اعتبار هذا الأمر منهجا استفاده الشيخ رشيد من ابن خلدون، وهو نقد المرويات الإسرائيلية ـ التي هي مرويات تاريخية في الأساس ـ لأنها تخالف المطّرِد من الأمور والمعتاد من الحوادث، ولا تجري وِفق سنن العمران وقواعد الحياة؟.

المطلب الثاني: مهاجمة كعب الأحبار ووهب بن منبّه

من الأمور التي يتميّز بها الأستاذ رشيد هو موقفه الحاد والطاعن في كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهو ما يستدعي التوقف عنده قليلا.

أولا: التعريف بكعب الأحبار ووهب بن منبه وموقف العلماء منهما

قبل عرض موقف الأستاذ رشيد من هذين العَلَمَين، لا بد من عرض ترجمة كلّ منهما، وأقوال العلماء والنقاد فيهما.

أ. كعب الأحبار

هو أبو إسحاق، كعب بن ماتع الحميري، تابعي مشهور، آله من يهود اليمن، أسلم وقدم المدينة، ثم خرج إلى الشام وسكن حمص "[1].

أدرك زمن النبي ﷺ ولم يره، وأسلم في خلافة أبي بكر، وقيل: في خلافة عمر ـ رضي الله عنهما ـ، وصحب عمرَ وأكثَر الرواية عنه، روى أيضا عن صهيب.

روى عنه جماعة من الصحابة، منهم ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وأبو هريرة، وخلائق من التابعين، منهم ابن المسيّب[2].

مات بحمص سنة أربع وثلاثين قبل عثمان بن عفان، وقيل: إنه مات سنة ثنتين وثلاثين، وقد بلغ مئة سنة، وأربع سنين "[3].

---

[1] . محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1: 1421 هـ/ 2001م، ج 9/ ص 449.

[2] . النووي، محي الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، ج 2/ 68.

[3] . أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بإعانة وزارة المعارف الهندية، الدكن، الهند، 1393 هـ/ 1973م، ج 5/ ص 334.

جاء في طبقات ابن سعد ذِكره، وما ورد من قصة إسلامه في رواية له عن سعيد بن المسيب، فقال" قال العباس لكعب: ما منعك أن تسلم على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر حتى أسلمتَ الآن على عهد عمر؟، فقال كعب: إن أبي كتب لي كتابا من التوراة ودفعه إليّ، وقال: اعمل بهذا بحق الوالد على ولده أن لا أفضّ الخاتم، فلما كان الآن ورأيتُ الإسلام يظهر ولم أر به بأسا، قالت لي نفسي: لعل أباك غيّب عنك علما كتمه، فلو قرأتَه، ففضضتُ الخاتم، فقرأته، فوجدت فيه صفة محمد وأمّته، فجئتُ الآن مسلما"[1].

فهذه القصة تذكر سبب عدم إسلام كعب الأحبار في زمن النبي ﷺ، وزمن أبي بكر رضي الله عنه، وتأخّر إسلامه إلى زمن عمر رضي الله عنه، وهو ـ كما في القصة ـ محاولة أبيه كتم صفة النبي ﷺ عن كعب خشية إسلامه"[2].

مكانته وعلمه:

سمع كعب عن جمع من الصحابة، ورَوَوا هم أيضا عنه، وشهدوا له بالعلم والصدق والحفظ.

قال أبو الدرداء عنه "إن عند ابن الحميرية لعلما كثيرا"[3].

وذكره معاوية يوما، فقال "ألا إن كعب الأحبار أحد العلماء، إن كان عنده لعلم كالثمار، وإن كنا فيه لمفرّطين"[4].

وقد كان عمر رضي الله عنه يجالسه ويستمع له، قال ابن كثير "فإن كعب الأحبار لمّا أسلم زمن عمر كان يتحدث بين يدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأشياء من علوم أهل الكتاب،

---

(1) . ابن سعد، الطبقات، ج 7/ ص 309.

(2) . نعيمة بن الشيخ، موقف الشيخ رشيد رضا من الإسرائيليات وروايات التوراة والإنجيل من خلال كتابه: تفسير المنار، (رسالة ماجيستر)، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، 2017/ 2018، ص 47.

(3) . ابن سعد، الطبقات، ج 7/ ص 310.

(4) . المرجع نفسه، ج 2/ ص 273.

فيستمع له عمر تأليفا له، وتعجُّبا مما عنده مما يوافق كثير منه الحق الذي ورد به الشرع المطهَّر "[1].

وهذا هو النهج الذي سار عليه التابعون والعلماء إزاء كعب، فقد عرفوا له فضله وعلمه، وشهدوا له بالمكانة وحسن الإسلام.

قال عنه ابن عبد البر في "**التمهيد**" "وهو من كبار التابعين وعلمائهم وثقاتهم، فكان من أعلم الناس بأخبار التوراة، وكان حبرا من أحبار اليهود ثم أسلم وحسن إسلامه، وكان له فهم ودين، وكان عمر يرضى عنه، وربما سأله "[2].

وقال الذهبي "وكان حسَن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء"[3]، وقال في موضع آخر "كان خبيرا بكتب اليهود، له ذوق في معرفة صحيحها من باطلها في الجملة "[4].

ب. وهب بن منبه:

هو أبو عبد الله، وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن سيحان، من أبناء فارس، وُلد في خلاة عثمان رضي الله عنه، وهو من أحبار التابعين، روى عن ابن عباس، وعبد الله بن عمرو.

روى عنه عمرو بن دينار، وعوف الأعرابي[5].

توفي وهب في المحرم، سنة ثلاث وأربع عشرة ومائة، وهو ابن ثمانين سنة، وقد قيل: إنه مات سنة عشرة ومائة "[6].

---

(1) . ابن كثير، البداية والنهاية، ج 1/ ص 19.

(2) . ابن عبد البر، بوسف بن عبد الله بن حمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، دار الفاروق الحديثية، القاهرة، ط4: 1429 هـ/ 2008م، ج 4/ ص 61.

(3) . الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2: 1402 هـ/ 1982م، ج 3/ ص 489.

(4) . المرجع نفسه، ج 3/ ص 490.

(5) . الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان، د.ت، ج 4/ ص 352.

(6) . ابن حبان، الثقات، ج 5/ ص 486.

ثناء العلماء عليه:

روى ابن سعد في الطبقات أن وهب بن منبه قال: لقد قرأتُ اثنين وسبعين كتابا، كلها أُنزلت من السماء، اثنان وسبعون منها في الكنائس وفي أيدي الناس، وعشرون لا يعلمها إلا قليل، وجدتُ في كلها أن مَن أضاف إلى نفسه شيئا من المشيئة فقد كفر، وروى عن المثنى عن الصباح قال: لبث وهب بن منبه أربعين سنة لم يسبَّ شيئا فيه الروح، ولبث عشرين سنة لم يجعل بين العشاء والصبح وضوءا"[1].

قال الذهبي في توثيقه "من أحبار علماء التابعين، كان ثقة صادقا، كثير النقل من كتب الإسرائيليات".[2]، وقال عنه أيضا "كان صدوقا عالما، قد قرأ كتب الأولين، وعرف قصص الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، وكان يُشَبَّه بكعب الأحبار في زمانه، وكلاهما تابعي"[3].

ثانيا: موقف الأستاذ رشيد منهما

في موضوع الإسرائيليات عند الأستاذ رشيد، لا بدّ من بيان موقفه الطاعن في كعب الأحبار ووهب بن منبّه، واتّهامه إياهما ببثّ الإسرائيليات لكي يُلصِقا بالإسلام تهمة الكذب تنفيرا للناس عن الدخول في الإسلام.

يقول رحمه الله "فإن جلّ الروايات في بني إسرائيل وأنبيائهم وفي خلق السماوات والأرض مأخوذة من رواة الإسرائيليات، وكان من أمْثَلِهم عندهم كعب الأحبار ووهب بن منبّه، ونحن نوقن بكذب أكثر ما رُوي عنهما من ذلك، وإذا قلنا فيه كلّه لا نكون مغالين"[4].

---

(1) . ابن سعد، الطبقات، ج 8/ ص 102.

(2) . ميزان الاعتدال، الذهبي ج 4/ ص 352.

(3) . الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1: 2003م، ج 3 /ص 334.

(4) . مجلة المنار، ج 27 / ص 342.

فهو قد جعل كثيرا من المرويات المنسوبة إليهم مكذوبة، لكنه عاد وصرّح باتّهامهما، فقال "ولا سيما وهب بن منبّه الذي هو صنو كعب الأحبار في بثّ الخرافات الإسرائيلية في تفسير أمثال هذه الآيات من القرآن ـ **يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي** ـ بدهاء غريب"[1].

ثم بيّن أن سبب الطعن فيهما ليس مجرد اتّهامهما بالكذب، بل ما تضمّنَتْه رواياتهما من ضلالات، قال رحمه الله "هذا وإن عمدتنا في جرح رواية وهب ما جاء به من الإسرائيليات التي نقطع ببطلانها، وهو آفتها، كروايات كعب فيها، وقد شوّها تفسير كتاب الله بما بثّا فيها من الخرافات، وبما أدخلا فيه من العقائد الباطلة"[2].

هذه الخرافات التي تضمّنَتْها الإسرائيليات، ووجدَت لها مكانا في كتب التفسير، أصبحَت سببا لاتّهام الإسلام بالخرافية، ومصدرا لشبهات كثير من الطاعنين الذين كان الأستاذ رشيد على اتّصال مع عدد منهم بحكم منصبه كمحرّر لمجلة المنار، وهو ما عبّر عنه قائلا "وقد ثبت عندنا أن روايات كعب ووهب في كتب التفسير والقصص والتاريخ كانت مَثار شبهات كثيرة للمؤمنين، لا الملاحدة المارقين وحدهم"[3].

هذا عن سبب طعن الأستاذ رشيد فيهما، لكن ما هو سبب رواية علماء الجرح والتعديل لكعب ووهب؟، وما الذي بَدا للأستاذ رشيد من أمرهما وخفيَ على فطاحل المحدّثين وجهابذة النقّاد؟.

يُرجِع الأستاذ رشيد ذلك إلى سببين:

---

(1) . المرجع السابق، ج 28 / ص 754.

(2) . المرجع نفسه، ج 26 / ص 718.

(3) . المرجع نفسه، ج 27 / ص 539.

أولهما: أن رواياتهما هي من الإسرائيليات التي لا قيمة لها في ذاتها، فلا يُستمدّ منها علم ولا عمل، قال رحمه الله "واغترّ به ـ كعب الأحبار ـ الجمهور، لأن جلّ روايته للإسرائيليات، ولم يكونوا يدقّقون النظر في نقدها تدقيقهم في نقد روايات أصول الدين وفروعه"[1].

ثانيهما: عدم وقوف أولئك الأئمة المتقدّمين على ما اطّلع عليه المتأخّرون من كتب الملل الأخرى حتى يَحْكُموا على روايات كعب بناء عليها.

يقول الأستاذ رشيد "وقلّما كان أحد من رجال الجرح والتعديل يعرف شيئا من كتب أهل الكتاب لِيصحَّ حكمه عن الرواة عنها"[2].

وقال في موضع آخر "فهي ـ القصص الطويلة التي كان يَرويها كعب ـ من الأكاذيب التي لم يكن يتيسّر للصحابة والتابعين ولرجال الجرح والتعديل الأوّلين العثور عليها، وكذا علماء القرون الوسطى من المحدّثين وغيرهم، إلا مَن عُني عناية خاصّة بالاطّلاع على كتب العهد العتيق والعهد الجديد عند أهل الكتاب، وعلى التواريخ المفصِّلة لأخبارهم، وقليل ما هم"[3].

فعدم اطّلاع المتقدّمين على كتب اليهود هو الذي جعلهم يغترّون بروايات كعب، إذ لم يكن لديهم أصل لِيحاكموها عليه.

بل جزم الأستاذ رشيد أن علماء الجرح والتعديل لو اطّلعوا على ما ظهر للمتأخّرين لَما قبلوا لكعب ولا لوهب رواية، قال رحمه الله "ولو علم أولئك ـ المتقدّمون ـ ما عَلِمه هؤلاء ـ المتأخّرون ـ من ذلك لَجزموا بأن وهبا كان كذّابا غاشّا للمسلمين بصلاحه، ولم يقبلوا له رواية قط"[4].

---

(1) . المرجع السابق، ج 26 / ص 717.

(2) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) . المرجع نفسه، ج 26 / ص 718.

(4) . المرجع نفسه، ج 26 / ص 719.

ولسائل أن يسأل: وماذا فعل المتأخرون الذين اطّلعوا على ما لم يطّلع عليه المتقدمون من أحوال وكتب أهل الكتاب؟، هل قام أحد منهم ـ أي المتأخرين ـ بالطعن في كعب ووهب كما فعل الأستاذ رشيد؟.

المطلب الثالث: نقد المفسرين لاستعانتهم بالإسرائيليات

المحور الثاني في نقد الأستاذ رشيد لموضوع الإسرائيليات هو المفسرون الذين قاموا بإدخالها في كتب التفسير، وقد تجلّى نقد الأستاذ رشيد لهم من خلال:

ـ لومهم على ولعهم الكبير بالإسرائيليات والاستعانة بها.

ـ جهلهم بما في الكتب السابقة هو الذي أدّى إلى اغترارهم بالإسرائيليات، وعدم وقوفهم على أخطائها ومخالفتها للمقرّر عند أهل الكتاب.

1 ـ نقد المفسرين على ولعهم وإكثارهم من الإسرائيليات في التفسير

في الوقت الذي هاجم فيه الأستاذ رشيد الإسرائيليات، وحذّر من خطرها، فإنه كذلك قد نال المفسرين جانبٌ كبير من نقده وهجومه، وهو أمر قد يبدو ـ لوهلة ـ منطقيا، فليس من مُلام على حشو التفسير بالإسرائيليات إلا المفسرون أنفسهم.

ففي مقدمة تفسيره، جعل الإكثارَ من الروايات صارفا عن الهداية القرآنية السامية، قال رحمه الله "كان من سوء حظّ المسلمين أن أكثر ما كُتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية...وبعضها ـ كتب التفسير ـ يلْفِتُه عنه بكثرة الروايات وما مُزجَت به من خرافات"[1]، فكثرة الروايات صرفَت الناس عن المعاني القرآنية، وشغلَتْهم بتفصيلات وجزئيات لا قيمة لها.

[1] .تفسير المنار، ج 1 / ص 7.

وقال رحمه الله "ولكن أكثر المفسرين ولعوا بحشو تفاسيرهم بالموضوعات التي نصّ المحدّثون على كذبها، كما ولعوا بحشوها بالقصص والإسرائيليات التي تلقّفوها من أفواه اليهود، وألْصَقوها بالقرآن لتكون بيانا له وتفسيرا، وجعلوا ذلك مُلحَقا بالوحي "[1].

فالمفسرون لم يَكتفوا بإيراد الإسرائيليات، بل جعلوها بيانا وتفسيرا للقرآن، كأنهم اعتقدوا أنه لا يمكن فهم القرآن إلا بهذه المرويات الخرافية، حسب منظور الأستاذ رشيد.

وإن كان في النصّ السابق يعمّم الحكم على أكثر المفسرين، فإنه يَقْصُره على رواة التفسير بالمأثور، فقال في مجلة المنار "ولع بالإسرائيليات بعض الذين اشتغلوا بتفسير القرآن بالمأثور، فألصقوا بالقرآن ما تلقّفوه من أهل الكتاب لأدنى مناسبة "[2].

والملاحَظ أنه يزعم أن المفسرين كلّهم يتلقّفون كل ما جاء عن اليهود، دون تمحيص ولا نقد، كما قال في التفسير "وإنما كان جلّ ما يعرفون ـ المفسرين ـ عن بني إسرائيل ما سمعوه ممّن أسلم منهم، وما كل مَن أسلم منهم بحفيظ عليم، ولا بصادق أمين...فكان أكثر ما كتبوه في التفسير منها مشوها له، وحجّة لأهل الكتاب علينا "[3].

ومرة أخرى، يحضر التعميم في الحكم وعدم الاستثناء.

فمسلمو أهل الكتاب هم الذين رَوَوا الإسرائيليات، واستعانوا بها في فهم القرآن الكريم، قال رحمه الله "كان علماء اليهود الذين أسلموا يُكْثِرون من رواية الإسرائيليات، وعشاق الخرافات والمبالغات من العجم لم يتركوا بعد إسلامهم المبالغات والخرافات التي تربَّوا عليها "[4].

---

[1] المردع السابق، ج 1 / ص 174.

[2] . مجلة المنار، ج 5 / ص 88، مجلة المنار، ج 5 / ص 90.

[3] . تفسير المنار، ج 9 / ص 84.

[4] . مجلة المنار، ج 17 / ص 542.

لذلك نجد الأستاذ رشيدا في قصة سؤال إبراهيم عليه السلام ربَّه أن يُريَه كيفية إحياء الموتى، قد مال رحمه الله إلى ما ذهب إليه الأستاذ الإمام من ترجيحه لقول أبي مسلم[1]، ومحلّ الشاهد أنه ضعّف قول الجمهور بسبب أنه مستمَدّ من المرويات الإسرائيلية[2]، قال "وما قالوه مأخوذ من روايات حكّموها في الآية، ولآيات الله الحكم الأعلى"[3].

فالجمهور لم يستعينوا فقط بالإسرائيليات، بل جعلوها حاكمة على آيات الله تعالى.

وبلغت به حدة موقفه في هذا الأمر أن استخدم عبارات لاذعة في حق المفسرين لمّا فسّروا قوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗ ﴾ آل عمران: ٤١ ، فقال رحمه الله ـ"ومن سخافات المفسرين زعمهم أن زكريا عليه السلام اشتبه عليه وحي الملائكة ونداؤهم بوحي الشيطان، ولذلك سأل سؤال التعجب، ثم طلب آية للتثبت، وروى ابن جرير عن السدي وعكرمة أن الشيطان هو الذي شكّكه في نداء الملائكة، وقال له إنه من الشيطان[4]، ولولا الجنون بالروايات مهما هزلت وسمجت لَما كان لمؤمن أن يكتب مثل هذا الهزؤ والسخف الذي ينبذه العقل، وليس في الكتاب ما يشير إليه"[5].

بل جعل مجرد رواية مثل هذه الروايات سببا للطعن في الراوي وردّ روايته، فقال "ولو لم يكن لمن يروي مثل هذا إلا هذا لَكفى في جرحه، وأن يُضرَب بروايته على وجهه"[6].

---

(1) . قد مرّ معنا في مبحث التأويل عند المدرسة العقلية.

(2) . من ذلك ما جاء في تفسير القرطبي "فأخذ هذه الطير حسب ما أُمر وذكّاها، ثم قطّعها قطعا صغارا، وخلط لحوم البعض إلى لحوم البعض مع الدم والريش حتى يكون أعجب، ثم جعل من ذلك المجموع المختلط جزءا على كل جبل، ووقف هو من حيث يرى تلك الأجزاء وأمسك رءوس الطير في يده، ثم قال: تعالَيْن بإذن الله، فتطايرت تلك الأجزاء وطار الدم إلى الدم والريش إلى الريش حتى التأمت مثل ما كانت أولا وبقيت بلا رءوس، ثم كرر النداء فجاءته سعيا، أي عدوا على أرجلهن.. ". تفسير القرطبي، ج 4/ ص 314.

(3) . تفسير المنار، ج 3 / ص 57.

(4) . راجع تفسير الطبري، ج 5/ ص 382.

(5) . تفسير المنار، ج 3/ ص 298.

(6) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وفي قوله تعالى مخاطبا زكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ آل عمران: ٤١ ، قال الأستاذ رشيد "وللمفسرين روايات سقيمة فيه، منها أن هذه الآية عقوبة عاقبه الله تعالى بها أن طلب الآية بعد تبشير الملائكة، ومنها أن لسانه ربا في فيه حتى ملأه[1]، ومثل هذا السخف لا يجوز ذكره إلا لردّه على قائله، وضرب وجهه به"[2].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في قصة سليمان عليه السلام، حيث تورَد الكثير من الشبهات والإشكالات هي في حقيقتها نابعة من الروايات الإسرائيلية المُحتفّة بالقصة، أمّا لفظ القرآن فلا يثير إشكالا ولا اشتباها.

من ذلك فتنة سليمان عليه السلام، وإلقاء جسد على كرسيّه، يَرُدّ الأستاذ رشيد على هذه الشبهة بأن الروايات فيها متضاربة ومتعارضة، وأصحّ ما جاء فيها هو رواية البخاري التي جاء فيها قول "سليمان بن داود ـ عليهما السلام ـ: لأطوفن الليلة على مئة امرأة ـ أو تسع وتسعين ـ، كلّهن يأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: قل: إن شاء الله، فلم يقل، فلم تحمل منهن إلا امرأة واحدة، جاءت بشِقّ رجل"[3].

فكلّ نسائه لم يَلِدْنَ، إلا واحدةٌ ولَدَت شقّ رجل، "فأُلْقي على كرسيّه عَرْضا عليه، وسُمّي جسدا لأنه ليس إنسانا كاملا، فكان ذلك فتونا واختبارا من الله تعالى له، فأناب وتاب أن يجزم بشيء دون الاستثناء بمشيئة الله"[4].

---

(1) . جاء نحو ذلك في تفسير القرطبي "وَلَمَّا بُشِّرَ بِالْوَلَدِ وَلَمْ يَبْعُدْ عِنْدَهُ هَذَا فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى طَلَبَ آيَةً- أَيْ عَلَامَةً- يَعْرِفُ بِهَا صِحَّةَ هَذَا الْأَمْرِ وَكَوْنَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى، فَعَاقَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنْ أَصَابَهُ السُّكُوتُ عَنْ كَلَامِ النَّاسِ لِسُؤَالِ الْآيَةِ بعد مشافهة الملائكة إياه، قاله أَكْثَرُ الْمُفَسِّرِينَ". تفسير القرطبي، ج 5/ ص 122.

(2) . تفسير المنار، ج 3/ ص 299.

(3) . صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب مَن طلب الولد للجهاد، رقم 2819، ص 698، وطرفه ورد برقم 6639، ص 1645، وبرقم: 7469 ، ص 1845، كلهم من رواية أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) . مجلة المنار، ج 5 / ص 91.

فهذا هو المعنى الظاهر من الآية، ولا مكان فيه لكلّ ما تمّ روايته من خرافات وأباطيل، وهو ما يتساءل عنه الأستاذ رشيد "فأين التماثيل وعبادة الأصنام، ووَثَبان الشيطان على كرسيّ المُلك وما أشبه هذا الهذيان الذي رَوَوه؟ "[1].

وأورد الأستاذ رشيد مقالا حول هذا الموضوع في مجلة المنار جاء فيه "فلمّا وجد سليمان أن مَن رزقه الله لِيَخلفه في كرسيّه عدمه خير من وجوده، ضَجِر وتألّم، ولم يشكر الله على كل حال، ولكنه لم يلبث إلا قليلا ورجع إلى الله يستغفره على ما فرط منه، ويرجوه العفوَ عن عدم رضائه بما قضاه الله "[2].

فسليمان عليه السلام قد تاب واستغفر؛ إمّا لأنه جزم بأمر ولم يعلّقْه بمشيئة الله تعالى، وإمّا لأنه ضجر وأَلِم لمّا جاءه ولد ناقص.

ويقول صاحب المقال معقّبا "وهذا التفسير هو الذي كان يفهمه العرب من هذه الآية، ...ولولا حشو مفسّرينا للإسرائيليات في تفسير الكتاب العزيز ما فهم أحد منها خلافه، فاحذر ممّا قالوه، ولا تعبأ به، فإنه مَثارٌ لشبهات كثيرة "[3].

وعن شبهة أخرى تتعلّق بسليمان عليه السلام، ألا وهي قوله تعالى عنه: ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ ﴾ ص: ٣٣ ، يجيب الأستاذ رشيد بأن معنى ذلك هو المسح الحقيقي الذي "هو شأن محبّي الخيل في كل جيل وزمان "[4]، وليس فيه أنه ذبحها عقابا لها على شغله

---

(1) . المرجع السابق، ج 5 / ص 91، جاء في فتح القدير للشوكاني "قال أكثر المفسرين: هذا الجسد الذي ألقاه الله على كرسي سليمان هو شيطان اسمه صخر، وكان متمردا عليه غير داخل في طاعته، ألقى الله شبه سليمان عليه وما زال يحتال حتى ظفر بخاتم سليمان، فقعد على سرير سليمان وأقام أربعين يوما على ملكه وسليمان هارب.... وكان سليمان يستطعم فيقول: أتعرفونني أطعموني؟ فيكذبوه حتى أعطته امرأة يوما حوتا فشق بطنه فوجد خاتمه في بطنه فرجع إليه ملكه"، فتح القدير، ج 4/ ص 570.

(2) . مجلة المنار، ج 11 / ص 363.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) . المرجع نفسه، ج 5 / ص 91.

عن صلاة العصر حتى توارَت الشمس بحجاب الأفق[1]، "ولو كان المسح هو القطع لَكان قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ المائدة: ٦ ، بمعنى اقطعوها، وأن قوله: ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ص: ٣٣ خطاب للملائكة الموكَلين بالشمس بأمرهم بردّها بعد غروبها ليصلي العصر "[2].

فظاهر الآية لا يفيد كل ما جاءت به الإسرائيليات من خرافات وعجائب لا يمكن قبوله إلا بنصّ واضح وصريح.

ويخلُص الأستاذ رشيد بعد هذه الحملة الشعواء على المفسرين الذين أوردوا الإسرائيليات في تفاسيرهم إلى أن تبيينهم للقرآن لم يكن كاملا، قال رحمه الله "إن الذين تصَدَّوا لتبيين القرآن في الكتب، وهم المفسّرون، لم يكن تبيينهم كاملا كما ينبغي... وإنما جاء ـ تقصيرهم ـ من أمور: أهمّها الافتتان بالروايات، وتغليب الاصطلاحات الفنية في الكلام والأصول والفقه"[3].

فلئن أغمَضْنا الطرف عن شدّته غير المبرّرة في موضوع الإسرائيليات، فلا يمكن بحال غضّ الطرف عن ادّعائه أن المفسرين كلّهم لم يقوموا بتفسير كتاب الله كما ينبغي، كما أنه لا يُقبَل منه وضع المفسّرين كلّهم في حكم واحد بسبب تقصيرٍ يَراه من بعضهم، وهل يرى نفسه استثناء من هؤلاء المفسرين الذين هاجمهم؟.

---

(1) . جاء في تفسير البغوي " قال أبو عبيدة: طفق يفعل مثل ما زال يفعل، والمراد بالمسح القطع، فجعل يضرب سوقها وأعناقها بالسيف، هذا قول ابن عباس والحسن وقتادة ومقاتل وأكثر المفسرين، وكان ذلك مباحا له لأن نبي الله لم يكن يقدم على محرم، ولم يكن يتوب عن ذنب بذنب آخر، وقال محمد بن إسحاق: لم يعنفه الله على عقر الخيل إذ كان ذلك أسفا على ما فاته من فريضة ربه عز وجل. وقال بعضهم: إنه ذبحها ذبحا وتصدق بلحومها، وكان الذبح على ذلك الوجه مباحا في شريعته. وحكي عن علي أنه قال في معنى قوله: ردوها علي يقول سليمان بأمر الله عز وجل للملائكة الموكلين بالشمس ردوها علي يعني الشمس، فردوها عليه حتى صلى العصر في وقتها، وذلك أنه كان يعرض عليه الخيل لجهاد عدو حتى توارت بالحجاب". تفسير البغوي، ج 7/ ص 90.

(2) . مجلة المنار، ج 5 / ص 91.

(3) . تفسير المنار، ج 4 / ص 280.

2ـ جهل المفسرين بالكتب السابقة

السبب الرئيس الذي عَزا إليه الأستاذ رشيد استعانة المفسرين بالإسرائيليات هو عدم وقوف المفسرين على كتب الملل الأخرى، ولو أنهم فعلوا ذلك لَبان لهم كذب وخطأ كثير ممّا أوردوه من مَرويات.

1 ـ ففي قوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ النساء: ٤٦ ، أكد أن التحريف إمّا لفظي، أي بتصرف في الألفاظ حذفا أو زيادة ونقصانا أو حتى تقديما وتأخيرا، أو تحريف معنوي، وذلك بحمل الألفاظ على غير ما وُضعت له، وأورد رأي الجمهور بأن المراد بالتحريف هو الثاني[1]، أي تحريف المعاني دون الألفاظ لاشتهارها وشيوعها، ثم ردّ عليه بأن سبب اختيارهم لهذا القول هو "عدم وقوف أولئك العلماء على تاريخ أهل الكتاب وعدم اطلاعهم على كتبهم"[2].

ورغم توجّه رأيه من أن التحريف ـ لفظيا كان أو معنويا ـ واقع في التوراة، فبنو إسرائيل ما حفظوا كتابهم بحروفه، ولا أقاموه على مراده، بل أضاعوا الأصل وبدّلوا المعنى، إلا أنه لا بد من وقفة عند هذه الآية، وسنورده ما قاله الشيخ رشيد إجابة عن سؤال ورد إليه في مجلة المنار عن هذه الآية، يقول رحمه الله "(قال ابن كثير) : فإن عنى وهب[3] ما بأيديهم من ذلك فلا شك أنه قد دخلها التبديل والتحريف والزيادة والنقص،

---

(1) . وهو ما ذهب إليه ابن كثير، حين جعل التحريف تحريف تأويل، قال رحمه الله "وقوله: يحرفون الكلم عن مواضعه: أي: يتأوّلون على غير تأويله، ويفسّرونه بغير مراد الله عز وجل، قصدا منهم وافتراء، ويقولون سمعنا وعصينا، أي: يقولون سمعنا ما قلتَه يا محمد، ولا نطيعك فيه، هكذا فسّره مجاهد وابن زيد، وهو المراد، وهو أبلغ في عنادهم وكفرهم". تفسير ابن كثير ، ج 2/ ص 285.

(2) . تفسير المنار، ج 6 / ص 783.

(3) . هذا هو نص كلام ابن وهب، لم يذكره الشيخ رشيد ضمن كلام ابن كثير الذي استشهد به في مجلة المنار، "وقال وهب بن منبه: إن التوراة والإنجيل كما أنزلهما الله لم يغير منهما حرف، ولكنهم يضلون بالتحريف والتأويل، وكتب كانوا

وأما تعريب ذلك المشاهد بالعربية ففيه خطأ كبير وزيادات كثيرة، ونقصان ووهم فاحش، وهو من باب تفسير المعرب المعبَّر وفهْمُ كثير منهم – بل أكثرهم بل جميعهم – فاسد. وأما إن عنى كتب الله التي هي كتبه من عنده، فتلك كما قال محفوظة لم يدخلها شيء)[1]. يقول الأستاذ رشيد "إن ابن كثير قد علم من حال كتب أهل الكتاب ما لم يكن يعلم أئمة الجرح والتعديل ممن فوقه كأحمد وابن معين والبخاري ومسلم الذين لم يروا هذه الكتب كما رآها، ولم يطَّلعوا على ما بيّنه المطَّلعون عليها قبله من تحريفها وأغلاطها ومخالفتها لما نقطع به من أصول الإيمان بالله ورسوله إلخ، كابن حزم وابن تيمية أستاذه، ولو علم أولئك ما علمه هؤلاء من ذلك لجزموا بأن وهبًا كان كذابًا غاشًّا للمسلمين بصلاحه، ولم يقبلوا له رواية قط، كما كانوا يجزمون بجرح من يقول في الدين بدون ما زعمه من كون التوراة والإنجيل اللذين في أيدي أهل الكتاب كما أنزلهما الله تعالى لم يتغير منهما حرف واحد. وإن تحريفهم لهما إنما كان في تأويلهما"[2].

فالشيخ رشيد قد استند إلى قول ابن كثير الذي رفض ما قاله ابن وهب أن التحريف الواقع في التوراة هو تحريف معنوي بالتأويل الفاسد، بل الصواب أن التحريف واقع في التوراة، لفظيا كان أو معنويا، كما أشرنا.

لكن الملاحَظ أن ابن كثير لم ينسب سوء النية أو الغش إلى وهب رغم مناقشته إياه وعدم قبوله لكلامه، فرغم اطّلاعه على كتب السابقين، ومعرفة ما فيها من أغلاط ومخالفات، إلا أن ذلك لم يحمله أن يقول إن وهبا ـ ومثله كعبا ـ كان غاشا للمسلمين، أو أنه

=يكتبونها من عند أنفسهم، {**ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله**} فأما كتب الله فإنها محفوظة ولا تحول"، تفسير ابن كثير، ج 2/ ص 56.

[1] . تفسير ابن كثير، ج 2/ ص 56.

[2] . مجلة المنار، ج 26/ ص 716.

قصد تضليل المسلمين، بل حتى لم نجد عند ابن كثير أي إشارة إلى أن علماء الجرح والتعديل قد اغترّوا بكذب كعب أو بصلاح وهب ووثّقوهما ورَوَوا عنهما.

2 ـ وفي موضع آخر، تحدث الأستاذ رشيد عن السبب في خطأ المفسرين ـ بزعمه ـ في بيان البعض الذي نسيه أهل الكتاب، والذي يقتضي وجود بعضٍ آخر قد حفظوه، فقال "إن خطأ المفسرين الكثيرين من المتقدّمين والمتأخرين في تفسير بعضه، وتعيين المراد منه لعدم اطلاعهم على ما عند أهل الكتاب منها ومن سائر كتبهم المقدسة... "[1].

3 ـ ولّما بلغ قوله تعالى في سورة يوسف حاكيا على لسان يعقوب عليه السلام : ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ يوسف: ١٨ ، "هذا هو الفصل الأول من قصة يوسف، وهو صفوة الحق من أحسن القصص، فيه من الدقة والعبرة، وقد شوّهه رواة الأساطير والمفتريات الإسرائيلية بما ظنوا أنه من أخبار التوراة، وما هو منها، ولِيعلم المغرور بما نقله المفسرون من الإسرائيليات فيها، كالسدي الكبير[2] الذي هو أقل كذبا وأكثر إتقانا

---

[1] . تفسير المنار، ج 9/ ص 84.

[2] . قال المزي في " تهذيب الكمال " (132/3) عند ترجمة السدي الكبير : إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السُّدِّي ، أبو محمد القرشي الكوفي الأعور ، مولى زينب بنت قيس بن مخرمة ، وقيل : مولى بني هاشم ، أصله من حجازي ، سكن الكوفة ، وكان يقعد في سُدةِ باب الجامع بالكوفة فسمي السُّدِّي ، وهو السدي الكبير .ا.هـ.، ومما جاء في ترجمته : قال عبدان الأهوازي : كان إذا قعد غطى لحيته صدره. وقال محمد بن أبان الجُعفي ، عن السدي : أدركتُ نفرا من أصحاب رسول الله ﷺ منهم : أبو سعيد الخدري ، وأبو هريرة ، وابن عمر . كانوا يرون أنه ليس أحدٌ منهم على الحال الذي فارق عليه محمداً صلى الله عليه وسلم ، إلا عبد الله بن عمر".

لأساطيره من السدي الصغير[1]، وإن كل ما فيها من الزيادة لا أصل له عند أهل الكتاب، ولا هو مَروي عن نبينا ﷺ فهو كذب صُراح"[2].

4 ـ وعن المراد على مَن وقع عليه إنساء الشيطان في قوله تعالى: ﴿ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ ﴾ يوسف: ٤٢ ، هل هو الساقي[3] أو هو يوسف؟، ثم قال بعد ذلك "وجاؤوا[4] عليه بروايات لا يُقبل في مثلها إلا الصحيح المرفوع أو المتواتر منه، لأنها تتضمن الطعن في نبي مرسل[5]، لكن قَبِلَها على عِلاّتها الجمهور كعادتهم"[6]، فعادة الجمهور ـ عنده ـ هو قبول المرويات وإيرادها في التفسير، حتى وإن تضمنت طعنا في عدالة نبي من أنبياء الله تعالى.

5 ـ وعن الإسرائيليات الواردة في وصف الجبارين، قال رحمه الله "والعبرة في هذه الروايات الإسرائيلية التي راجت عند كثير من علماء التفسير والتاريخ، وقلّ مَن صرّح ببطلانها، أو الرجوع إلى كتب اليهود المعتمدة، لِيقفوا على المعتمد عليه عندهم فيها[7]، إذ لم يقفوا عندما بيّنه القرآن من أخبار الأنبياء والأقوام"[1].

---

(1) . جاء في ميزان الاعتدال "رقم 8154 – محمد بن مروان السدى الكوفي، وهو السدى الصغير، يروي عن هشام بن عروة والأعمش، تركوه واتهمه بعضهم بالكذب، وهو صاحب الكلبى، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال أحمد: أدركته وقد كبر فتركته، قال ابن عدي: الضعف على روايته بين". ميزان الاعتدال، ج 4/ ص 33، ووردت ترجمته أيضا في تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 26/ ص 393.

(2) . تفسير المنار، ج 12 / ص 267.

(3) . كما رجّح الأستاذ رشيد.

(4) . أي القائلين بالقول الثاني.

(5) . كما جاء في تفسير البغوي "قال ابن عباس وعليه الأكثرون: أنسى الشيطان يوسفَ ذكر ربه حين ابتغى الفرج، من غيره واستعان بمخلوق، وتلك غفلة عرضت ليوسف من الشيطان". تفسير البغوي، ج 4/ ص 244.

(6) . تفسير المنار، ج 12 / ص 313.

(7) . جاء في التوراة، في سفر العدد، الإصحاح الثالث عشر: 1 ثم كلم الرب موسى قائلا 2 أرسل رجالا ليتجسسوا أرض كنعان التي أنا معطيها لبني إسرائيل. رجلا واحدا لكل سبط من آبائه ترسلون. كل واحد رئيس فيهم 3 فأرسلهم

ما ذُكر آنفا كاف لبيان موقف الأستاذ رشيد من الإسرائيليات، وكاف لبيان شدّته غير المبرّرة، وحملته على المفسرين الذين أوردوا هذه المرويات عند تفسيرهم لآيات القصص، ولم يكن يحتاج رحمه الله إلى مثل هذه الشدة، ولا إلى مثل هذا التعميم في الحكم على المفسرين.

وحاصل هذا الكلام أن الأستاذ رشيدا يرى أنه يجب ألا تُذكَر الإسرائيليات في التفسير ألبتة، وهذا معارض لحديث النبي ﷺ في تجويز التحديث عن بني إسرائيل، ولولم يكن الأمر كذلك لَما وضع العلماء قاعدة في التعامل معها، وذلك بعرضها على المقررات الثابتة عندنا؛ فما وافق منها قُبل، وما عارض رُدَّ، وما كان غير هذا ولا ذاك يتم التوقف فيه.

ويمكن الزعم أن هذه الشدة من الأستاذ رشيد لم تأت من فراغ، بل لها أسباب ودوافع، وإن لم يصرّح بها رحمه الله، ومن هذه الأسباب:

1 سدّ الباب أمام المستشرقين: وهذا أهم الأسباب، فقد عاصَر رحمه الله موجة الاستشراق، كما حدث مع إمامه محمد عبده، واطّلع على كثير من شُبَه المستشرقين حول القرآن، ووجدها في معظمها تطعن في القرآن بسبب هذه المرويات التي تُلصِق تهمة الخرافة والخوارقية بالقرآن الكريم، خاصة وأن كثيرا من هذه الشبهات قد راجت حتى عند بعض أبناء المسلمين الذين تأثروا بثقافة الغرب وعلومه.

يقول الأستاذ رشيد معلّلا حملته على كعب الأحبار ووهب بن منبه "وإننا بهذا الطعن في روايتهما ندفع شبهات كثيرة عن كتب الإسلام سيما تفسير كتاب الله تعالى بالمأثور عن

=موسى من برية فاران حسب قول الرب. كلهم رجال هم رؤساء بني إسرائيل...17 فأرسلهم موسى ليتجسسوا أرض كنعان، وقال لهم: اصعدوا من هنا إلى الجنوب واطلعوا إلى الجبل 18 وانظروا الأرض، ما هي: والشعب الساكن فيها، أقوي هو أم ضعيف ؟ قليل أم كثير 19 وكيف هي الأرض التي هو ساكن فيها، أجيدة أم ردية ؟ وما هي المدن التي هو ساكن فيها، أخيمات أم حصون 20 وكيف هي الأرض، أسمينة أم هزيلة ؟ أفيها شجر أم لا ؟ وتشددوا فخذوا من ثمر الأرض. وأما الأيام فكانت أيام باكورات العنب ... 25 ثم رجعوا من تجسس الأرض بعد أربعين يوما ...الخ".

(1) .تفسير المنار، ج 6 / ص 333.

السلف، وقد حُشي بخرافات كثيرة يأخذها القارئون للتفسير وقصص الأنبياء بالتسليم "[1].

2 طبيعة الإسرائيليات المخالِفة لأصول المدرسة العقلية، وما بُنيت عليه ـ كما بيّنا ـ من المبالغة والتهويل، يجعلها غير مقبولة عند رجال هذه المدرسة، لأنها تعارض العقل والمنطق، وتجري على خلاف السنن الإلهية التي وضعها الله في الكون والحياة.

3 تمكّن الأستاذ رشيد من علم الحديث، وهو تحوّل منهجي في خط سَيْر حياة الأستاذ، ورغم التعارض بين أصول المدرسة العقلية والتمكن من علم الحديث، إلا أنه في موضوع الإسرائيليات لم يكن الأمر كذلك، بل إن الاتجاه الحديثي الذي اتجه إليه الأستاذ رشيد بعد وفاة إمامه جعله يطّلع أكثر على المرويات، ويقف على ضعفها وتهافتها من منظور إسنادي.

فلئن كان الأستاذ رشيد قد رفض الإسرائيليات في مبدأ حياته لأنه تخالف أصوله العقلية، فإنه بعد ذلك قد زاد رفضه لها من منطلق حديثي.

المطلب الرابع: مناقشة موقف الأستاذ رشيد من الإسرائيليات

بعد هذا العرض المسهِب لنظرة الأستاذ رشيد إلى الإسرائيليات، ومناداته بضرورة تنقية القصص والتفسير عموما من خطرها، لا بدّ من تسجيل عدد من النقاط حول هذا المنظور الذي يتقاطع في كثير من جوانبه مع منظور المدرسة العقلية ككلّ.

ابتداء، فإنّا نجد الأستاذ رشيدا في مقدمة تفسيره قد استشهد بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية في موضوع الإسرائيليات، وساقه بنصّه، فقال "الاختلاف في التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك؛ إذ العلم إمّا نقل مصدَّق، وإمّا استدلال محقَّق، والمنقول إمّا عن المعصوم، وإمّا عن غير المعصوم، والمقصود بأن جنس المنقول سواء كان عن المعصوم أو غير المعصوم، وهذا هو النوع الأول منه ما يمكن معرفة الصحيح منه

[1] . مجلة المنار، ج 27/ص 610.

والضعيف، ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه. وهذا القسم الثاني من المنقول؛ وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق منه عامته مما لا فائدة فيه، فالكلام فيه من فضول الكلام.

وأمّا ما يحتاج المسلمون إلى معرفته، فإن الله نصب على الحق فيه دليلا، فمثال ما لا يفيد ولا دليل على الصحيح منه: اختلافهم في لون كلب أصحاب الكهف، وفي البعض الذي ضرب به موسى من البقرة، وفي مقدار سفينة نوح وما كان خشبها، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر، ونحو ذلك. فهذه الأمور طريق العلم بها النقل، فما كان من هذا منقولاً نقلا صحيحا عن النبي ﷺ كاسم صاحب موسى أنه الخضر فهذا معلوم، وما لم يكن كذلك بل كان مما يؤخذ عن أهل الكتاب كالمنقول عن كعب ووهب ومحمد بن إسحاق وغيرهم ممن يأخذ عن أهل الكتاب فهذا لا يجوز تصديقه ولا تكذيبه إلا بحجة"[1].

ثم علّق عليه قائلا "فأنت ترى أن هذا الإمام المحقق جزم بالوقف عن تصديق جميع ما عرف أنه من رواة الإسرائيليات، وهذا في غير ما يقوم الدليل على بطلانه في نفسه. وصرح في هذا المقام بروايات كعب الأحبار، ووهب بن منبه، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل اغتروا بهما وعدلوهما. فكيف لو تبين له ما تبين لنا من كذب كعب ووهب وعزوهما إلى التوراة وغيرها من كتب الرسل ما ليس فيها شيء منه ولا حوّمت حوله؟"[2].

ومعنى كلامه أن ابن تيمية يقول بالتوقف في كل ما جاء عن رواة الإسرائيليات إذا لم يكن باطلا في نفسه وإلا فإنّا نجزم بكذبه.

ويعلّق حسين الذهبي على فهم الأستاذ رشيد قائلا "وعبارة ابن تيمية التي ذكرها الشيخ لا تفيد ذلك الذي قاله، وإنما تفيد أن ما جاء عن رواة الإسرائيليات يُتوقَّف فيه إذا كان مما هو مسكوت عنه في شرعنا ولم يقم دليل على بطلانه، أمّا ما رُوي عنهم موافقا لما جاء في شرعنا فهذا صحيح مقبول بدون توقف، كما نصّ عليه ابن تيمية في ص 27/26،

---

[1] . ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 55.

[2] . تفسير المنار، ج 1/ ص 9.

من مقدمة في أصول التفسير، وهو عين ما عناه بعبارته الموجودة في ص 13/[1]14، وهي التي اعتمد عليها السيد محمد رشيد في طعنه على كعب وغيره"[2].

فالتوقف يكون فيما لا نص فيه، أمّا ما كان موافقا لشرعنا فإنّا نقبله دون حرج ولا غضاضة.

هذا بشكل عام، أمّا على التفصيل فسنورد المناقشة على حسب الترتيب الذي أوردنا به أفكار المبحث اتقاء للتشتت.

المحور الأول:

1 ـ مهاجمة ما تضمنته الإسرائيليات من خوارق وأعاجيب

بالنسبة لمهاجمة الإسرائيليات بسبب ما فيه من خوارق وأعاجيب، فقد سبقت الإشارة عند مناقشة منظور المدرسة العقلية إلى الإسرائيليات إلى أن المبالغة والتهويل هو شأن المرويات التاريخية كلّها، فلا معنى لمحاسبة اليهود وحدهم على أمر كان مطّردا وعامّا لدى الجميع، هذا فضلا عن نسبية معيار المبالغة، فكم من أمور كانت تُظَنُّ مستحيلة، وجاء تقدّم العلم لِيجعلها ممكنة.

وقد يعترض معترِض بأن الأستاذ رشيدا يَسِم الإسرائيليات بالمبالغات نظرا إلى مخالفتها الواضحة للسنن والمعتاد من الحوادث.

والجواب عن ذلك هو تصريح الأستاذ رشيد نفسه بأنه توجد سنن قد لا يعلمها الناس، وسؤاله هو: "ومن ذا الذي أحاط بحكمه أو بسننه علما؟[3]"، حتى يزعمَ أن كل ما خالفها هو خرْق للعادة؟.

---

[1] . الصفحة رقم 20.21، دار مكتبة الحياة، لبنان.

[2] . حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1/ ص 138.

[3] . تفسير المنار، ج 11/ ص 191.

وهو ما لاحَظه أحد نقّاد الأستاذ رشيد، وهو رمزي نعناعة، فقال "فما يكون مشكلا عنده ـ عند الأستاذ رشيد ـ لا يكون مشكلا عند آخر، وما يتراءى لبعض الناس أنه مخالف للسنن الكونية، قد لا يكون مخالفا عند التحقيق والتدقيق، وما يعتبره البعض مخالفا للقطعي أو الحسّ قد لا يعتبره الآخر كذلك، وكثيرا ما تستبعد بعضُ العقول أمورا ليست من إلفها، وتَراها من قبيل المستحيلات، ثم لا تلبث أن تتحقق هذه الأمورُ المستبعدة وتصبح من الأمور المألوفة، ولو استنكرها أو استبعدها أحد اليوم لعُدَّ من زمرة المجانين"[1].

ومن هذا المنطلق ناقش أبو شهبة كلام الأستاذ رشيد في هذه المسألة قائلا "وأمّا قوله فيما نَقَل عنه "فكل حديث مشكل المتن أو مضطرب الرواية أو مخالف لسنن الله تعالى في الخلق أو لأصول الدين أو نصوصه القطعية أو للحسيات وأمثالها من القضايا اليقينية فهو مظنة لما ذكرنا، فمن صدّق روايةً مما ذكر ولم يجد فيها إشكالا فالأصل فيها الصدق، ومن ارتاب في شيء منها، أو ورد عليه بعض المرتابين أو المشككين إشكالا في متونها فلْيحمله على ما ذكرنا من عدم الثقة بالرواية لاحتمال كونها من دسائس الإسرائيليات أو خطأ الرواية بالمعنى أو غير ذلك مما أشرنا إليه"[2].

ويعقّب عليه أبو شهبة بالقول "فهو كلام حق في ذاته، وقد قاله المحققون في الأمارات التي تُعرف بها الأحاديث الموضوعة، ولكن الخطأ إنما يعرض في التطبيق، فما يكون مشكلا عنده قد لا يكون مشكلا عند آخر، وما يتراءى لبعض الناس أنه مخالف للسنن الكونية قد لا يكون مخالفا عند التحقيق والتدقيق، وما يعتبره البعض مخالفا للقطعي أو للحس قد لا يعتبره الآخر كذلك"[3].

فلمّا كان معيار السنن بهذه النسبية، فلا معنى للتشنيع على كل ما خالَفها.

---

[1] .الإسرائيليات في كتب التفسير، ص 359.

[2] .تفسير المنار، ج 9/ ص 423.

[3] .محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، مكتبة السنة، القاهرة، 1989م، ص 197.

2. سوء نية اليهود وضياع تاريخهم

بالنسبة لرفض الأستاذ للإسرائيليات بسبب سوء نيّة اليهود، فهو أمر مسلَّم، صرّح به القرآن، وعداوة اليهود وكرههم للإسلام ليس محلّ نقاش، فضلا عن إنكار.

أمّا لومهم بسبب ضياع تاريخهم، فقد سبقت الإشارة إلى أن عدم التدوين هو صنيع القدامى مع تواريخهم، وليس الأمر مقصورا على اليهود وحدهم، فالأقدمون لم يدوّنوا من التاريخ إلا قليلا، وهذا القليل يخضع لخلفية المؤرّخ وظروفه[1].

مناقشته في الطعن في كعب الأحبار ووهب بن منبه:

جليّ مما أوردنا سابقا من أقوال العلماء فيهما أن الجمهور على توثيقهما، والقول بعدالتهما، ولم يُنقل عن أحد منهم الطعن فيهما واتّهامهما بسوء النية وخبث الطوية، "وجملة القول في هذا إن عدالة كعب الأحبار ووهب بن منبه ثابتة عند رجال الجرح والتعديل، ومَن جاء بعدهم من المحققين"[2].

أمّا استشهاد الأستاذ رشيد بقول معاوية رضي الله عنه الذي أورده البخاري الذي قال" قال أبو اليمان، أخبرنا شعيب عن الزهري، أخبرني حميد بن عبد الرحمان، سمع معاوية يحدث رهطا من قريش بالمدينة، وذكر كعب الأحبار، فقال: إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدّثون عن أهل الكتاب، وإن كنا لنبلوا عليه الكذب"[3]، فإن العلماء قد حملوا الكذب على مخالفة الواقع، لا على تعمّد الكذب، وهو ما قاله ابن حجر في "**فتح الباري**" "وقوله عليه الكذب أي يقع بعض ما يخبرنا عنه بخلاف ما يخبرنا به، قال ابن التين: وهذا نحو قول ابن عباس في حق كعب المذكور بدّل مَن قبله فوقع في الكذب، قال والمراد

---

(1) . وقد مرّ معنا قول ابن خلدون في المسألة.

(2) . نعيمة بن الشيخ، موقف رشيد رضا من الإسرائيليات، (رسالة ماجيستر)، ص 73.

(3) . صحيح البخاري، كتب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله النبي ﷺ لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم 7361، ص 1816.

بالمحدثين أنداد كعب ممّن كان من أهل الكتاب وأسلم، فكان يحدّث عنهم، وكذا مَن نظر في كتبهم فحدّث عمّا فيها، ولعلّهم كانوا مثل كعب، إلا أن كعبا كان أشد منهم بصيرة، وأعرفَ بما يتوقاه.

وقال ابن حبان في الثقات: أراد معاوية أنه يخطئ أحيانا فيما يخبر به، ولم يُرد أنه كان كذّابا، وقال غيره: الضمير في قوله لنبلوا عليه للكتاب لا لكعب، وإنما يقع في كتابهم الكذب لكونهم بدّلوه وحرّفوه"[1].

وبمثل هذا قال ابن الجوزي "يعني أن بعض الذي يخبر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذبا، لا أنه يتعمّد الكذب، وإلا فقد كان كعب من أخيار الأحبار"[2]، مع العلم أن ابن الجوزي هو صاحب كتاب "**الموضوعات**" فما الذي كان يمنعه أن يضعه بينهم؟.

كما أن معاوية نفسه قد قال ـ كما أوردنا ـ "وإن كنا فيه لمفرّطين"، فهل يعقل أن يتحسّر معاوية على علم رجل يعتقده كذّابا؟، لذلك قال أبو شهبة " وظاهر كلام معاوية رضي الله عنه يخدش كعبا في بعض مروياته، ولكنه لا يدل على ما ذهب إليه المؤلف[3] وأمثاله من أنه كان وضّاعا كذابا"[4].

فحين نحمل قول معاوية أنه ينسب إلى كعب ورود الخطأ إلى رواياته، لا تعمّد الكذب، مع ما تقدّم من توثيق النقاد له، نخلص إلى أن كعب الأحبار بريء ممّا اتّهمه به الأستاذ رشيد رحمه الله.

أمّا عن وهب بن منبه فإن الأستاذ رشيدا قد صرّح أنه موافق للفلاس في تضعيفه[5].

---

(1) . فتح الباري، ج 24/ ص 182.

(2) . ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمان، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البوّاب، دار الوطن، الرياض، ط1: 1418 هـ/ 1997م، ج 4/ص 95.

(3) . المقصود هنا محمود أبو رية مؤّلف كتاب "أضواء على السنة المحمدية".

(4) . أبو شهبة، دفاع عن السنة، ص 70.

(5) . تفسير المنار، ج 9/ ص 40.

على أن سبب تضعيف الفلاس لوهب هو قول الأخير بالقدر، وقد ثبت رجوعه عنه وندمه عليه، كما جاء في "**تاريخ دمشق**" "حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا أبو سنان، قال: سمعت وهب بن منبه يقول: كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعة وسبعين كتابا من كتب الأنبياء في كلّها مَن جعل شيئا من المشيئة إلى نفسه فقد كفر، فتركتُ قولي"[1].

وجاء في ميزان الاعتدال "وقد ضعّفه الفلاس وحده، ووثّقه جماعة، قال سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال: دخلتُ على وهب بن منبه داره بصنعاء، فأطعمني من جوزة في داره، فقلتُ: وددتُ أنك لم تكن كتبتَ في القدر كتابا، قال: وأنا والله لوددت ذلك، قال الجوجزاني: كتب كتابا ثم ندم، وقال أحمد بن حنبل: كان يُتّهَم بشيء من القدر ثم رجع"[2].

فهل هؤلاء المتقدّمون جميعا قد اغترّوا بصلاح كعب ووهب بحيث وثّقوهما وهما ليسا لذلك بأهل؟، وكيف تفطّن الأستاذ رشيد إلى حال كعب ووهب وخفي أمرهما حتى على مَن عاصرهما وروى عنهما؟.

يقول حسين الذهبي في ذلك "كما أننا لا نقر الشيخَ ـ رشيد رضا ـ على هذا الاتهام البليغ لكعب ووهب، ولا على رميهما بالكذب، ولا على ادعاء عزوهما إلى التوراة وغيرها ما ليس فيها، كما أنَّا لا نقره على اتهامه لعلماء الجرح والتعديل الذين طهَّروا لنا السُّنَّة، وأزاحوا عنها ما لصق بها من الموضوعات، وبيَّنوا لنا الصحيح والعليل منها والعدل والمجروح من رواتها، حيث رماهم بالغفلة والاغترار، وهم أهل هذا الفن الذي لا يصلح له إلا قليل من الناس"[3].

---

(1) . ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ دمشق، محب الدين سعيد العمري، دار الفكر، لبنان، 1415 هـ/ 1995م، ج 63/ ص 386.

(2) . الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 4/ ص 353.

(3) . حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1/ ص 139.

ولو أننا سلّمنا للأستاذ رشيد ما قاله لجاز لغيره أن ينسب لعلماء الجرح والتعديل الاتّفاق على الخطأ والوهم، وتضعيف ثقة، وتوثيق كاذب، "وأمّا قول الشيخ أن قدماء رجال الجرح والتعديل اغترّوا بهما وعدّلوهما فهو تجنٍّ عليهم، وهم الذين وفّقهم الله تعالى إلى تمييز الصحيح من الضعيف والموضوع، بمعرفة الثقات والضعفاء والوضاعين، والذين رماهم الشيخ بالاغترار بكعب ووهب هم أنفسهم الذين يعتمد هو على أقوالهم في التصحيح والتضعيف، بل ويتعبّد فيما نقله من نقولهم "[1].

هذا عن المتقدّمين الذين زعم الأستاذ رشيد أنهم لو اطّلعوا على التوراة والإنجيل كما فعل المتأخرون لَما قبلوا لكعب ولا لوهب رواية.

فمن هؤلاء ـ أي المتأخرين ـ نجد الذهبي الذي قال عن كعب "كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ، وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر رضي الله عنه، فجالس أصحاب محمد ﷺ، فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية، ويحفظ عجائب، ويأخذ السنن عن الصحابة، وكان حسن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء....وكان خبيرا بكتب اليهود، له ذوق في معرفة صحيحها من باطلها في الجملة "[2].

وقال عن وهب "روايته للمسند قليلة، وإنما غزارة علمه من الإسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب"[3]، وقال أيضا "وعنده من علم أهل الكتاب شيء كثير فإنه صرف عنايته إلى ذلك وبالغ "[4].

---

(1) . يوسف محمد العامري، كعب الأحبار مروياته وأقواله في التفسير بالمأثور، جمعا ودراسة، (رسالة ماجيستر)، جامعة أم القرى، المملة العربية السعودية، 1412هـ/ 1992م، ص 93.

(2) . سير أعلام النبلاء، ج 3/ ص 489.

(3) . المرجع نفسه، ج 4/ ص 545.

(4) . الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، 1374هـ، ج 1/ ص 100.

"فهذا شمس الدين الذهبي رحمه الله من المتأخرين من علماء الحديث، ممن جمعوا وأحصوا وأوعوا، يعلم من كعب ووهب كل هذا ويقرّه، ولو علم في ذلك ما يجرحهما لاستدرك به على مَن سبقه من المتقدمين"[1].

ومن المتأخّرين الذين كان لهم اطّلاع على ما في كتب السابقين نجد الإمامَ ابن كثير يقول في تفسيره لقصة سبأ في سورة النمل " والأقرب في مثل هذه السياقات أنها متلقاة عن أهل الكتاب، مما يوجد في صحفهم، كروايات كعب ووهب -سامحهما الله تعالى -فيما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بني إسرائيل، من الأوابد والغرائب والعجائب، مما كان وما لم يكن، ومما حُرّف وبُدّل ونُسخ. وقد أغنانا الله سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ، ولله الحمد والمنة"[2].

ولا يحتاج الأمر كبير عناء لنلاحظ الفرق بين عبارة ابن كثير وما فيها من عتاب لطيف، وعبارات الشيخ رشيد رضا المشحونة بالنقد والاتّهام.

يقول ابن كثير هذا رغم اطّلاعه على ما في التوراة والإنجيل من تحريف وتبديل، فيقول عن الإنجيل "وذكر غير واحد أن الإنجيل نقله عنه أربعة لوقا ومتى ومرقس ويوحنا، وبين هذه الأناجيل الأربعة تفاوت كثير بالنسبة إلى كل نسخة ونسخة وزيادات كثيرة ونقص بالنسبة إلى الأخرى"[3].

وقال عن التوراة "وهذا الذي في هذه التوراة التي بأيديهم غلط منهم وتحريف وخطأ في التعريب فإن نقل الكلام من لغة إلى لغة لا يكاد يتيسر لكل أحد ولا سيما ممن لا يعرف

---

[1] . موقف رشيد رضا من الإسرائيليات، ص 78.

[2] . تفسير ابن كثير، ج 6/ ص 177.

[3] . ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2/ ص 100.

كلام العرب جيدا ولا يحيط علما بفهم كتابه أيضا فلهذا وقع في تعريبهم لها خطأ كثير لفظا ومعنى "[1].

ومن أشهر العلماء النقاد ابنُ حزم الذي كان له واسع اطّلاع بها في التوراة والإنجيل من تحريف وأغلاط، وهو ما عقد له فصولا في كتابه "**الفصل في الملل والأهواء والنحل**"، ومع ذلك فلم نجد له طعنا في روات الإسرائيليات، بل قال عن كعب " وقد روينا أيضا عن عمر رضي الله عنه أنه أتاه كعب الحبر بسفر وقال له هذه التوراة فاقرؤها، فقال له عمر بن الخطاب إن كنت تعلم أنها التي أنزل الله على موسى فاقرأها آناء الليل والنهار، فهذا عمر لم يحققها "[2].

ونخلص من هذا كله إلى ما خلُص إليه محمد حسين الذهبي حين قال "ونحن أمام توثيق الجمهور له، واعتماد البخاري وغيره لحديثه، وما ثبت عنه من الورع والصلاح، لا نقول إلا أنه رجل مظلوم من متّهِميه، ومظلوم هو وكعب من أولئك الذين استغلّوا شهرة الرجلين ومنزلتهما العلمية، فنسبوا إليهما ما لا يصحّ عنهما، وشوّهوا سمعتهما، وعرّضوهما للنقد اللاذع، والطعن المرير "[3].

المحور الثاني:

1. مهاجمة المفسرين

. أمّا مهاجمته للمفسرين بسبب إيرادهم الإسرائيليات في تفاسيرهم، واندراؤه بالطعن فيهم، فيمكن الردّ عليه بأن مجرّد الإيراد والاستشهاد ليس سببا للطعن في المفسّر، لأنه فعل الصحابة وكبار التابعين، فكل مفسر إنما يقتدي بمَن كان قبله.

---

[1] . المرجع السابق، ج 1/ ص 78.

[2] . ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1416 هـ/ 1996م، ج 1/ ص 242.

[3] . الإسرائيليات في التفسير والحديث، مرجع سابق، ص 84.

فكل هذا اللوم للمفسرين قد يحمل في ثناياه لوما للصحابة لأنهم هم أول مَن روى الإسرائيليات واستعان بها، فالمنتقدون لإيراد الإسرائيليات قد يُفهَم من كلامهم انتقاد للصحابة والتابعين "وما دروا أنهم وقعوا في شيء أكبر، وهو إقرار الصحابة لمّا سمعوه حتى تحملوه ثم أدّوه من غير نكير، فماذا يقول هؤلاء في للتابعين الذين روَوا أمثال ذلك عن الصحابة؟، هل يقولون لعل التابعين تلقّوها عن صحابة رسول الله؟، أم أنهم سيرمون مرة أخرى المسلمين الذين كانوا من أهل الكتاب؟.

وآنذاك، لا بد لهم أن يجيبوا على السؤال التالي: لماذا قبل الصحابة والتابعون روايات أهل الكتاب؟، ولماذا روَوا ذلك حتى وصل إلينا إلى حدّ اليوم؟ "[1].

كما أنه لا يُقبل منه رحمه الله هذا التعميم في الحكم على كل المفسرين على سواء، لأن مناهجهم مختلفة ومتباينة، وكثرة حضور الإسرائيليات وقلّته في أي تفسير راجع إلى مذهب المفسّر إزاء التفسير بالمأثور عموما، لذلك حضرَت الإسرائيليات في تفسير الطبري ـ مثلا ـ، لأنه كان مَعنيا بالمأثور ـ رغم ما فيه من اجتهادات لصاحبه ـ، وقلّت الإسرائيليات في تفسير الرازي ـ مثلا ـ، لأنه تفسير بالرأي.

فليس الأمر قَصْرا على الإسرائيليات، بل على اختلاف تعامل كل مفسّر مع المأثور، والذي من ضِمنه الإسرائيليات التي رَواها الصحابة والتابعون.

كما أن صنيع المفسرين مع الإسرائيليات يتفرّع إلى:

ـ المسرفون في الروايات، كالثعالبي.

ـ الذاكرون لها بالأسانيد دون تعليق، كالطبري.

ـ المسندون لها، لكن بتعليق عليها، سندا ومتنا، كابن كثير.

ـ المقلّون منها والمنتقدون لها، كالمارودي[2].

---

[1] . كعب الأحبار مروياته وأقواله في التفسير بالمأثور، مرجع سابق، ص 125.

[2] . للمزيد يُراجَع: . الإسرائيليات بين التفسير والحديث، ص 95.

وقد سبق عرض صنيع العلماء مع الإسرائيليات، وإنما أعدناه هنا لبيان أن الإسراف في رواية الإسرائيليات هو منهج فريق واحد منهم، وليسوا كلّهم ينتهج ذلك المنهج أو يرتضيه.

فحتى لو اتّفقنا ـ جدلا ـ مع منظور الأستاذ رشيد حول خطر الإسرائيليات، فلا معنى لما قام به رحمه الله من التعميم في الحكم، والشطط الواضح الذي لا داعي إليه.

2ـ مهاجمة الإسرائيليات لمخالفتها التوراة والإنجيل:

أمّا مهاجمته الإسرائيليات بسبب مخالفتها للمقرَّر عند أهل الكتاب، فقد سبق عند مناقشة المنظور العام للمدرسة العقلية بيان أنه لا يوجد كبير فرق بين الإسرائيليات وما جاء في التوراة والإنجيل، من حيث جهالة المصدر والمبالغة والتهويل، وما دام كلاهما قريبا من الآخر، فلا معنى لهذا التباين الكبير في موقف الأستاذ رشيد منهما[1].

فالمشكل أن الأستاذ رشيدا قد حكم على أقوال بعض المفسرين بالضعف لأنها تخالف المعروف عند أهل الكتاب في كتبهم المقدسة[2]، فهو بهذا الصنيع "جعل التوراة حكما على التفسير بحيث ردّ أقوال المفسرين، وذلك لمخالفتهم نصوص التوراة، وكأنها الحق الذي لا يأتيه الباطل مع اعترافه بتحريفها وتبديلها، وهو ممّن أطال في بيان التحريف، فكان التناقض ظاهرا في منهجه"[3].

وقد مرّ معنا أنه رحمه الله هاجم الإسرائيليات بسبب سوء نية اليهود وضياع تاريخهم، وما فيها من مبالغات وخوارق.

---

(1) . قد مرّ معنا أنه جعل مخالفة التوراة سببا لردّ الرواية الإسرائيلية.

(2) . تفسير المنار، ج 6 / ص 783. ج 6 / ص 333. ج 12 / ص 267. مجلة المنار، ج 26/ ص 716.

(3) . خليل إسماعيل إلياس، كعب الأحبار وأثره في التفسير، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1428 هـ/ 2008م، ص 122.

ولو تأمّلنا حال التوراة لَما وجدناها أفضل حالا، فسوء النية والكذب عند اليهود أحرى به أن يكون في التوراة التي نصّ القرآن على طَول التحريف لها، لا على الإسرائيليات التي رَواها مسلمو أهل الكتاب الذين بلغ الأستاذ رشيد جهدَه للطعن فيهم واتّهامهم بسوء النية والتدليس وغشّ المسلمين.

وبما أنه رحمه الله رفض الإسرائيليات بسبب ضياع تاريخ اليهود، فأَوْلى به أن يرفض التوراة ابتداء، نظرا للأحداث الكثيرة التي مرّ بها اليهود، وخراب بيت المقدس، وسَبْيُهم إلى بابل مدّة خمسة قرون، فهل كانت التوراة استثناء من التاريخ الضائع من اليهود؟.

لذلك نستحضر قول الذهبي في نقده لصاحب المنار قائلا "وكان الأجدر بهذا المفسر الذي يشدّد النكير على عشّاق الإسرائيليات أن يكفّ هو أيضا عن النقل عن كتب أهل الكتاب، خصوصا وهو يعترف أنه قد تطرّق إليها التحريف والتبديل"[1].

قصة داود عليه السلام وصنيع الأستاذ رشيد فيها:

في قصة داود عليه السلام مع الخصم الذين تسوّروا المحراب، حملها الأستاذ رشيد على ظاهرها المستفاد من الآية، فقال "وقصة داود مع الخصم ليس فيها ـ بحسب نصّ القرآن ـ إلا أن اجتهاد داود اختلف في قضيتيْن متشابهتين، فعرّفه الله خطأ الاجتهاد الأول بما عداه إليه في الثاني، لأن خطأ الأنبياء في اجتهادهم لا يُقَرّون عليه"[2].

فبما أن داود عليه السلام قد حكم أن صاحب التسع وتسعين نعجة ظالم بضمّه للنعجة الواحدة، فإنه عليه السلام كذلك لا بدّ أن يَحكُم أن رغبته هو في ضمّ زوج أحد جنوده هو ظلم وبغي، وهو ما أدركه عليه السلام فاستغفر ربّه وخرّ راكعا وأناب[3].

---

[1] . محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 2 / ص 432.

[2] . مجلة المنار، مج 5 / ص 88.

[3] . جاء في التوراة خبر هذه القصة بما نصّه "1 وكان عند تمام السنة، في وقت خروج الملوك، أن داود أرسل يوآب وعبيده معه وجميع إسرائيل، فأخربوا بني عمون وحاصروا ربة. وأما داود فأقام في أورشليم 2.وكان في وقت المساء أن داود قام عن سريره وتمشى على سطح بيت الملك، فرأى من على السطح امرأة تستحم. وكانت المرأة جميلة المنظر

وهذا كلّه مَبني على فرض صحّة أصل قصة المرأة، كما قال الأستاذ رشيد موضّحا "هذا إذا كان لقصة المرأة أصل، وإلا فإن قضية الخصمَين اللذيْن تحاكما إلى داود عليه السلام ليست نصّا في أنه أخطأ في قضية، أو تزوّج امرأة بعد ما عرّض زوجها للقتل، أو غير ذلك ممّا يزعمون"[1].

ويعود الأستاذ رشيد مستطردا "وإذا كان لقصة امرأة أوريا ـ جنديه ـ أصل فيجب أن يكون مطابقا لقضية الخصمَيْن، بأن يكون داود اعتقد أن امرأة جميلة في بيت جندي فقير حِلفِ أسفار لا تَسْلَم من تطلّع السفهاء وتعرّض الفجّار، وأن الطريقة المثلى لصيانتها هي أن تكون في بيت النبوّة والملك، وأنه كلّم زوجها في أن يَكفلَها، فأقنعه وعزّه في الخطاب، لأن هذا هو الصواب، وإنما استغفر داود من ذلك، لأنه ظنّ أن اجتهاده في أمر المرأة مَشوب بشيء من مَيل النفس إلى كفالتها، وأن هذا المَيل هو الذي رجّح في نفسه الرأي الأول، بدليل أنّه ظهر له خلافه في قضية تشابه الأولى"[2].

=جدا 3.فأرسل داود وسأل عن المرأة، فقال واحد: أليست هذه بثشبع بنت أليعام امرأة أوريا الحثي؟ 4.فأرسل داود رسلا وأخذها، فدخلت إليه، فاضطجع معها وهي مطهرة من طمثها. ثم رجعت إلى بيتها 5.وحبلت المرأة، فأرسلت وأخبرت داود وقالت: إني حبلى 6.فأرسل داود إلى يوآب يقول: أرسل إلي أوريا الحثي. فأرسل يوآب أوريا إلى داود 7.فأتى أوريا إليه، فسأل داود عن سلامة يوآب وسلامة الشعب ونجاح الحرب 8.وقال داود لأوريا: انزل إلى بيتك واغسل رجليك. فخرج أوريا من بيت الملك، وخرجت وراءه حصة من عند الملك... وفي الصباح كتب داود مكتوبا إلى يوآب وأرسله بيد أوريا 15 وكتب في المكتوب يقول: اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشديدة، وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت.... فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات أوريا رجلها، ندبت بعلها 27.ولما مضت المناحة أرسل داود وضمها إلى بيته، وصارت له امرأة وولدت له ابنا. وأما الأمر الذي فعله داود فقبح في عيني الرب.". سفر صموئيل الثاني، الإصحاح 11، الآيات 2-5.

[1] .مجلة المنار، ج 5 / ص 88.

[2] .المرجع نفسه، ج 5 / ص 89.

ويختم الأستاذ رشيد قائلا "وفي القصة روايات كثيرة في كل فرع من فروعها، لا يَعبأ بها أهل العقل ولا أهل النقل، فإن قَبِلْنا منها شيئا فلْنَقبل ما يوافق قواعدنا الثابتة"[1].

إلا أن تأمّل هذه القصة وصنيع الأستاذ رشيد فيها يثير تساؤلات كثيرة، لأنه رحمه الله قد لام المفسّرين على عدم الاقتصار على ظاهر الآيات، والاستعانة بإسرائيليات لِتكون حاكمة في فهم القصص، رغم ما فيها من أباطيل، لكن ظاهر النصّ في هذه القصة لا يَدلّنا على وجود قصة أوريا، ورغبة داود عليه السلام في ضمّ زوجه، بل غاية ما فيها أن خصمَيْن احتكما إليه، وحَكَم بينهما بحُكْمٍ لم يوافقه الله تعالى عليه، وهو ما لا يظهر فيه معنى الفتنة الموجِبة للإنابة والاستغفار، فلولا الرواية الإسرائيلية لَما وقفنا على قصة أوريا.

فرغم تشدّد الأستاذ رشيد في الموضوع إلا أنه قد استعان برواية إسرائيلية، فكيف يقوم بما انتقد المفسرين الأقدمين عليه؟.

والجواب عن هذا السؤال هو أن الأستاذ رشيدا قد واجَه في هذه القصة ما واجهه المفسرون الذين استعانوا بالإسرائيليات في هذه القصة ومع سِواها، ألا وهو أسلوب القرآن المجمِل في القصص، الذي يحذف الجزئيات، ويستخدم ما كان شائعا ومعروفا وقت النزول، تركيزا واقتصارا على العبرة والموعظة.

هذا الأسلوب المجمِل ألْجَأَهم إلى روايات تتناول جانبا من القصص الوارد في القرآن، أمّا ما فيها من خرافات وضلالات فقد وضعوا ضابطا يحاكمونها على وِفاقه، بقبول ما يوافق مقرّرات الإسلام، ورفض ما يخالف، والتوقّف في ما لم يكن بهذا ولا بذاك.

فأقلّ ما يفيده هذا أن المفسرين القدامى كان لهم نظر في موضوع الإسرائيليات، وقاموا بذلك لأسباب منهجية، فضلا عن أحاديث تجيز التحديث عن بني إسرائيل، وهو ما ينفي قول الأستاذ رشيد أنهم كانوا يتلقّفون كل رواية لأدنى مناسبة، ولم يكونوا يورِدون الإسرائيليات متروكة على عواهنها، كما صرّح الأستاذ رشيد في أكثر من مناسبة وأعاد.

---

[1] المرجع السابق، ج 5 / ص 90.

لا بدّ من التنبيه ختاما إلى أن المقدار المنتقَد في رأي الأستاذ رشيد والمدرسة العقلية عموما، ليس موقفه الرافض للإسرائيليات، بل هو شدّته رَحِمَهُ اللَّهُ في الموضوع، ورَمْي المفسرين كلّهم بقوس واحدة أنهم صَدّوا الناس عن هداية القرآن لمّا استعانوا بالإسرائيليات، في حين أنه رَحِمَهُ اللَّهُ لا يرى بأسا في الاستشهاد بما جاء في التوراة رغم تصريحه بتحريفها وضياع أصلها.

المبحث الخامس: الضابط السنني في القصص القرآني

أهم الملامح العامة والكبيرة جدا في فكر ومنظور الأستاذ رشيد هو موضوع السنن، وحرص الأستاذ رشيد على التأكيد عليها، ودعوة المسلمين إلى الأخذ بها، وهو ما يجعل السنن جزءا من مشروع الأستاذ الإصلاحي، بل ركيزة من ركائز فكره العام، لذلك فالسؤال مشروع حول تأثير السنن كإطار عام على تعامل الأستاذ رشيد مع القصص القرآني.

المطلب الأول: الإطار النظري للسنن

في معرض تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾ آل عمران: ١٣٧، يحاول الأستاذ رشيد تعريف مصطلح السنن، لأن ذلك هو أول موضع ورود له في القرآن كله.

فأورد رحمه الله معنى السنة في اللغة قائلا "السنن: جمع سنة، وهي الطريقة المعبَّدة والسيرة المتَّبعة، أو الشكل المتَّبع"[1]، فقولهم: هذه سنة فلان في كذا، أي طريقته التي يتّبعها، وسيرته التي تابَعَه الناس عليها، فصار لهم مِثالا متَّبَعا في ذلك الأمر.

ويزيد الأستاذ رشيد إيضاحا لمعنى السنة قائلا "قيل إنها من قولهم: سَنَنَ الماءَ، إذا والى صبَّه، فشبّهت العربُ الطريقةَ المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لِتوالي أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد"[2].

وهو ما عرّفها به صاحب معجم مقاييس اللغة قائلا "السين والنون، أصل واحد مطَّرِد، وهو جرَيان الشيء في سهولة ويسر"[3].

---

[1] . تفسير المنار، ج 4 / ص 140.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . معجم مقاييس اللغة، مادة سنّ، ج 3 / ص 60.

لكن ابن فارس أشار إلى معنى الاطّراد في سهولة ويسر، سواء في السنة التي هي طريقة الإنسان، أو في الماء المصبوب المنساب.

أمّا عن اصطلاح الأستاذ رشيد في مفهوم السنن، فقد جعلها طرائقَ مضى عليها أمر الناس واختلاف أحوالهم، قال مفسّرا قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾ آل عمران: ١٣٧ ، "أي أن أمر البشر في اجتماعهم، وما يَعرِض فيه من مصارعة الحق والباطل، وما يَتْبع ذلك من الحرب والنزال والملك والسيادة وغير ذلك، قد جرى على طرق قويمة، وقواعد ثابتة اقتضاها النظام العام"[1].

فالكون أو الحياة، له نظام عام، يتجلّى في سنن وطرق تَحكم وتنتظم ما يحدث للناس من صراع واختلاف وملك وعبودية وسلطان وذلّ، وهو ما يؤكّده الأستاذ رشيد في موضع آخر قائلا "إن الله تعالى أقام هذا الكون على سنن حكيمة ونواميس ثابتة"[2]، وهذا المعنى قريب من تعريف إمامه محمد عبده للسنن الذي عرّفها قائلا "السنن، الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون...وهي التي تسمى شرائع ونواميس"[3].

ويقرّر الأستاذ رشيد أن الإرشاد إلى السنن هو وجه من وجوه الإصلاح التي جاء بها القرآن الكريم، لأن الناس اعتادوا أن يجعلوا أفعال الله تعالى من قبيل أفعال الملوك المستبدّين، فكما أن المَلِك له أن يتصرّف كما يشاء، فأَحْرى بأفعال الله تعالى أن تكون كذلك، لأنه لا يملك أحد أن يسأل اللهَ تعالى عمّا يفعل، فضلا عن أن يحاسبه.

فجاء القرآن لِيزيل هذه النظرة، وينبّهَ الناس إلى أن "مشيئة الله تعالى إنما تَنفذ على سنن حكيمة وطرائق قويمة"[4]، فلا تعارُضَ بين مشيئة الله وسننه في خلقه، بل ليست هذه

---

[1] .تفسير المنار، ج 4 / ص 140.

[2] .مجلة المنار، ج 1 / ص 411.

[3] .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3/ ص 303.

[4] .تفسير المنار، ج 4 / ص 141.

السنن إلا مظهرا لمشيئة الله تعالى وتجسيدا لها، "فإذا أراد الله شيئا فإنه لا ينفذّه بإبطال السنن والأقدار، ولكن بالترجيح أو بالتوفيق بينها، كما قال: ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ طه: ٤٠ "[1]، وحين يتعامل معها المؤمن من هذا المنطلق يزداد ارتباطه بالسنن وحرصه على الاستفادة منها، "لأن ربط السنن بعناية الله سبحانه وتعالى ربطا سببيا يربّي العقليةَ على أن يربط الإنسان في تصرفاته واستفادته من السنن والقوانين التي وضعها الله في الكون"[2].

ويورد الأستاذ رشيد تفسيرَ الأستاذ الإمام للأمر الإلهي بالسير في الأرض عقب إرشاده إلى وجود السنن بأن "السير في الأرض، والبحث عن أحوال الماضين، وتعرُّف ما حلّ بهم هو الذي يوصِل إلى معرفة تلك السنن والاعتبار بها كما ينغي"[3].

ورغم هذا الإرشاد الإلهي إلا أن العلماء قد قصّروا ـ حسب الأستاذ رشيد ـ في تقعيد هذا العلم، وتقرير أصوله ومبادئه، قال رحمه الله "ولم يُقَصِّر المصنّفون من المتقدّمين والمتأخّرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصّروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم، والجمع بين النصوص في ذلك والحثّ على الاعتبار بها"[4].

لذلك فقد جعل الأستاذ رشيد علمَ السنن أشرفَ العلوم، "لا يَعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بل هو منه، أو من طرقه ووسائله"[5].

---

(1) . المرجع نفسه، ج 12 / ص 114، هناك مَن يرى أن ادّعاء سبق القرآن إلى التنبيه على وجود السنن فيه اتّساع غير مَرْضيٍّ، بدلالة تحذير الأنبياء لأقوامهم أن التكذيب بالرسل سبب لعذاب الله كما نزل بالأمم السابقة لهم، مثل قول شعيب عليه السلام لقومه: أن يصيبكم مثل ما أصابهم...ببعيد، فالتكذيب موجِب للعذاب الإلهي، فهو سنة مطّردة، وقد يَرد على هذا الفهم أن الأستاذ رشيدا قصر الأمر على الكتب السماوية، فقال" وهذا إرشاد سماوي لم يُعهَد في كتاب سماوي...فلم يَرِد إلا في القرآن الذي ختم الله به الأديان"، تفسير المنار 4 / 140، ولم يَدّعِ رحمه الله أن القرآن أوّل مَن نبّه إلى السنن بشكل مطلق.

(2) . راشد سعيد شهوان، تأصيل علم السنن الربانية، مجلة القسم العربي، العدد الخامس عشر، 2008م، ص 39.

(3) . تفسير المنار، ج 4 / ص 142.

(4) . المرجع نفسه، ج 7 / ص 494.

(5) . المرجع نفسه، ج 7 / ص 500.

وقد عدّه أحد الباحثين وجها آخر من وجوه الإعجاز القرآني، "ووجه الإعجاز في هذا الجانب أن المفهوم القرآني للسنن الاجتماعية يُعتبَر فتحا عظيما للقرآن، لأنه أول كتاب عرفه الإنسان أكّد على وجود علاقات وروابط بين الأسباب والمسبّبات والمقدمات والنتائج، التي تُعَدّ في الحقيقة تعبيرا عن حكمة الله تعالى وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية والاجتماعية"[1].

وزاد الأستاذ رشيد إيضاحا لذلك قائلا "أمّا العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنساني، أمّا العلم بسننه تعالى في خلقه، فهو وسيلة ومقصد، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله، ومن أقرب الطُرُق إليه، وأقوى الآيات الدالّة عليه"[2].

وقد سبق الغزالي، أبو حامد، إلى هذا التقرير في كتابه "**إحياء علوم الدين**"، حين تعرّض لأنواع العلوم، والمحمودِ منها والمذموم، قال رحمه الله "وأمّا القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء، فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله وسُننه في خلقه"[3].

فقيمة علم السنن تُستمَدّ من جهة شرف موضوعه، لأنه متعلّق بأفعال الله تعالى وصفاته، وتُستمَدّ أيضا من شدّة حاجة الناس إليه، كما قرّر الأستاذ رشيد بأنه "أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية، فيكونون بها أعزّاءَ أقوياء سعداء"[4].

وتأسيسا على وجود السنن في الكون والحياة، فإن الأستاذ رشيدا يقرّر أن مَن كان له علم بالسنن، واهتمامٌ بها كان أوْلى الناس بالنصر والتمكين والرّقيّ، وهذا أمر ظاهر البداهة، فمَن عرف نظام الحياة كان أقدرَ وأجدر على التعامل معها وتسخيرها لصالحه.

---

(1) . محمد أمحزون، الإعجاز السنني في القرآن الكريم، منشور كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، د.ت، ص 2.

(2) .تفسير المنار، ج 7 / ص 500.

(3) . أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، د.ط، كتاب العلم، باب المقدار المحمود من العلوم المحمودة، ج1/ ص 65.

(4) .تفسير المنار، ج 7 / ص 500.

يقول الأستاذ رشيد في ذلك "فمَن كان أعلم بالوجود والنظام كان أعلم بالحق، وأقربَ إلى الحق، وكانت له الغَلَبة بالحق، وهذا ظاهر في نفسه، وسيادة العالمين بحقائق الوجود، وسنن الله في الكائنات على الجاهلين بها مشاهَدة"[1].

ويتساءل الأستاذ رشيد تقريرا لهذا المعنى "فهل وُجدت أمّة على سطح هذه الأرض عرفَت هذه السنن، وسارَت عليها، ثم قاومَتْها أمة أخرى تجهلها أو لا تعتبر ولا تهتدي بها عساها تعرف منها، ثم كانت الجاهلةُ الضالّة هي الغالبة، فيقال إن الباطل قد يغلب الحق؟، كلا، ما كان ذلك، ولن يكون"[2].

فبناء على أن السنن هي العلة وراء عزّ الأمم وذلّها، وعليها مَدار سعادتها وشقائها، فإنه يمكن عدّ حال أي أمّة معيارا ودليلا على مقدار أخْذِها بالسنن أو تفريطها فيها، والأستاذ رشيد يلمّح من خلال كلامه السابق إلى أن السنن تعطينا تفسيرا لسبب تأخّر المسلمين وتقدّم غيرهم من الأمم، فليس يعدو الأمر إلا أخْذَ قوم بالسنن، وتفريط آخرين فيها، يقول عبد العزيز برغوث في هذا "إن الإنسان يتفاعل وهو محكوم بسنن الكون وسنن التاريخ، ويكون نجاحه وتوازنه وتكامل حركته بمقدار ما يستوعب ويدرك من هذه السنن والقوانين ويسخّرها بالطريقة السليمة الصحيحة"[3].

بل يجعل الأستاذ رشيد أحد أسباب ارتقاء القرون الأولى من الإسلام هو أخذهم بالسنن وعلمهم بها، فيقول رحمه الله إن "ارتقاء المسلمين بدينهم في القرون الأولى لم يكن لِسرّ خفيّ في الدين، ولا لِحبّ الله تعالى لِذَوات الذين تسَمَّوْا بالمسلمين...وإنما ارتقوا به، لأنه أرشَدَهم إلى سنن الارتقاء، وهداهم إلى الصفات والأفعال التي بها السموّ والاعتلاء"[4].

---

[1] . مجلة المنار، ج 9 / ص 54.

[2] . المرجع نفسه، ج 9 / ص 55.

[3] . عبد العزيز برغوث، ملاحظات حول دراسة السنن، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة عشرة، العدد 49، سنة 1428 هـ/ 2007م، ص 21.

[4] . مجلة المنار، ج 4 / ص 7.

فأخْذ القرون الأولى بالسنن هو الذي مكّنهم من السياحة في الأرض، وهو نفسه الذي مكّن الغربَ كذلك، والإعراض عنها جهْلا أو غرورا بمجرّد الانتساب إلى الإسلام هو الذي أدّى إلى سوء حال المسلمين في عصر الأستاذ رشيد وما بعده.

لهذا، فأوّل الخطوات لإصلاح حال المسلمين هو تنبيههم إلى هذه السنن ووجوب الأخذ بها، لأنهم الأحقّ والأجدر بمعرفتها وتوظيفها، يقول الأستاذ رشيد "أول أركان الإصلاح الإسلامي هو التوحيد الخالص...ثم الإذعان بأن سنن الله تعالى لا تتبدّل ولا تتحوّل، فمَن سار عليها وصل، ومَن تنكّبها هلَك"[1].

إلا أن أهمية السنن عند الأستاذ رشيد لا تقتصر على الأهمية النظرية أو العملية فقط، بل تتعدّى ذلك لِتدخل في تفسير كتاب الله تعالى، فقد فسّر رحمه الله كثيرا من الآيات وِفْق المفهوم السنني لديه.

فعَن معنى سعادة الأمم وشقائها، يقول رحمه الله "أمّا الذين سَعِدوا في دنياهم، فهم الذين نظروا في الأكوان واسترشدوا بسننها، وسَبَروا أحوال الأمم فأخذوا بنافعها ومستحسنها...وأمّا الذين شَقوا فهم الذين تنكّبوا الطريقَ الأَمَمَ، وأعرضوا عن النظر في أحوال الأُمم، وجهل علماؤهم سننَ الله في الخلق"[2].

وتعقيبا على قول الأستاذ الإمام "إن المصارعة بين الحق والباطل قد وقعَت من الأمم الماضية، وكان أهل الحقّ يَغْلبون أهلَ الباطل، ويُنصَرون عليهم بالصبر والتقوى"[3].

فقد أعطى الأستاذ رشيد مفهوما مختلفا للتقوى، وهو "اتّقاء ما يجب اتّقاؤه في الحرب، بحسب الزمان والمكان ودرجة استعداد الأعداء"[4]، فالتقوى هنا ليس لها المعنى المتعارف

---

[1] . مجلة المنار، ج 4 / ص 8.

[2] . المرجع نفسه، ج 2 / ص 514.

[3] . تفسير المنار، ج 4 / ص 142.

[4] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بأنها اتّقاء غضب الله[1]، بل لها معنى لغوي أقرب إلى السنن، هو اجتناب أخطار الحرب، وما يجب دفْعه والحذر منه، فهو إخراج للتقوى من بعدها الشخصي النفسي إلى بعد آخر اجتماعي وعملي.

وقال مفسّرا التقوى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ الأعراف: ١٢٨ ، فالمتّقون في هذا المقام ـ مقام استعمار الأرض والسيادة في المُلك ـ هم الذين يتّقون أسباب خراب البلاء وضعف الأمم...والصالحون في هذا المقام هم الذين يَصلحون لاستعمار الأرض وسياسة الأمم بحسب استعدادها الاجتماعي "[2].

فهو قد قصَرَ مفهوم التقوى هنا بالسياق الذي وردت فيه، فبما أن المقام مقام سيادة الأرض، فالتقوى تكون بالقيام بكل ما يؤدي إلى تحصيل ذلك، واجتناب ما يعارضه، "فالتقوى عنده ـ الأستاذ رشيد ـ هي فعل تقوم به الأمة، وذلك باتّقاء كل ما يفسد العقائد والأخلاق والروابط الخاصة والعامة، وتحَرّي كل ما يصلحها من الكتاب والسنة وما أرشد الله إليه من سنن الله تعالى في حياة الأمم وموتها وقوتها وضعفها وبقائها وزوالها"[3].

في حين أن أغلب المفسرين لم يقصروها على السياق الخاص، بل تركوها على عمومها، وهي فعل الواجبات، وترك المحرمات.

---

(1) . ورد في تعريف التقوى ما قاله التابعي طلق بن حبيب، فإنه قال " التقوى أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله، ترجو ثواب الله، وأن تجتنب معصية الله على نور من الله تخاف عقاب الله "، ابن رجب، عبد الرحمان بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، لبنان، ط1: 1429 هـ/ 2008م، ص 380.

(2) . تفسير المنار، ج 2 / ص479.

(3) . خليفة خليفة، السنن الاجتماعية في تفسير المنار، (رسالة ماجيستر)، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، سنة 2014 / 2015، ص 153.

يقول الطبري في هذه الآية "قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ الأعراف: ١٢٨ ، يقول: إن الأرض لله، لعل الله أن يورثكم - إن صبرتم على ما نالكم من مكروه في أنفسكم وأولادكم من فرعون، واحتسبتم ذلك، واستقمتم على السداد - أرضَ فرعون وقومه، بأن يهلكهم ويستخلفكم فيها، فإن الله يورث أرضه من يشاء من عباده - **والعاقبة للمتقين**، يقول: والعاقبة المحمودة لمن اتقى الله وراقبه، فخافه باجتناب معاصيه وأدَّى فرائضه"[1].

وجاء في نظم الدرر "**والعاقبة**: أي والحال أن آخر الأمر وإن حصل بلاءٌ، **للمتقين**: أي الذين يقون أنفسهم سخط الله بعمل ما يرضيه، فلا عبرة بما ترون في العاجل فإنه قد يكون استدراجاً"[2].

وهذا له دلالة على مدى تأثير المنظور السنني في فكر الأستاذ رشيد أثناء تفسيره لكتاب الله تعالى.

بل زاد رحمه الله تقريرا لأهمية السنن في التفسير أنْ جعَلَ السننَ مرجِّحا لمعنى على حساب آخر، ومقرِّرا لأحد المعاني المشتركة في لفظ من الألفاظ، مثل صنيعه مع المعاني المختلفة في معنى الغيّ في قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ هود: ٣٤ [3].

يورد رحمه الله ما جاء عن العرب في ذلك، مثل قولهم "غَوِيَ الفصيلُ إذا فسد جوفه، وبَشَم من كثرة اللبن"[4]، وكذا أقوال المفسّرين فيها الذين توسّعوا في معناه "فاستُعمل في

---

[1] .تفسير الطبري، ج 10/ ص 371.

[2] .نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 8 /ص 37.

[3] .قد سبقت الإشارة إلى معناه في مبحث التأويل.

[4] .تفسير المنار، ج 12/ ص 70، جاء في لسان العرب "الغواية الانهماك في الجهل". مادة غوي.

الفساد المعنوي من الانهماك في الجهل وكل ما ينافي الرشد"[1]، ثم يقرّر بأن "القرائن هي التي ترجّح بعض المعاني على بعض، وموافقة سنن الله وأقداره شرط في الكلّ، وبه يُعرَف الحق"[2]، فموافقة سنن الله تُعتبَر مرجّحا لأحد القرائن على حساب ما سِواها.

وفي موضع آخر عن تحقيق معنى البغي، وكَونه يرجع بالخسران والضرر على صاحبه كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغۡيُكُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم ﴾ يونس: ٢٣ ، فقد أورد رحمه الله طرفا من الأحاديث حول مَعان مختلفة للبغي، ثمّ قرّر بأنه "يجب علينا أن نرجع في تحقيق الحق في هذا الموضوع إلى سنن الله تعالى في العمران وطبائع الاجتماع التي تُثْبِتها وقائع التاريخ، فهي التي تُفسّر لنا أن البغي ـ وهو من أخصّ ضروب الظلم للناس ـ يرجع على فاعله، ذلك بأنه سبب من أقوى أسباب العداوة والبغضاء بين الأفراد، وإيقاد نيران الفقر والثورات في الأقوام"[3].

فالشاهد أنه جعل السننَ الاجتماعية وطبائع العمران محدِّدة للمراد من معنى البغي، وكيفية كَوْنه مَرَدّ عاقبته على مقترفيه، سواء أكان فردا أم أمّة.

وهذا دليل آخر على مدى تشرّب الأستاذ رشيد لفكرة السنن وعمق تأثيرها في فكره رحمه الله.

ونختم هذا المطلب التعريفي بالسنن بالإشارة إلى أن السنن تتفرّع عند الأستاذ رشيد إلى نوعَيْن: سنن كَونية، تتعلّق بالجمادات، وسنن اجتماعية، تتعلّق بالأمم والجماعات.

فبالنسبة لسنن الكون فهي مشاهَدة ومعروفة، ويعرّفها عبد الكريم زيدان أنها "القانون الذي تخضع له جميع الكائنات الحية في وجودها المادي وجميع الحوادث المادية، ويخضع له كيان الإنسان المادي وما يطرأ عليه، مثل نموّه وحركة أعضائه ومرضه وهرمه

---

[1] . المرجع السابق، ج12 / ص 70.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . المرجع نفسه، ج 11 / ص 344.

ولوازم بقائه حيا ونحو ذلك"[1]، وحتى ما يسمّى بفلتات الطبيعة، فهي أمر "له سنن خفية، أي نواميس لم يطّلعوا عليها، وهم يتوقّعون اكتشافها ويَرْجونه"[2].

وأمّا السنن الاجتماعية فيعرّفها عبد الكريم زيدان أنها "الطريقة المتّبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة"[3].

يقول عنها الأستاذ رشيد "للبشر سنن خاصّة بهم في حياتهم الاجتماعية، عليها يسيرون، وفيها يتقلّبون، فقوّتهم وضعفهم، وغِناهم وفقرهم، وعزّهم وذلّهم، وسيادتهم وعبوديتهم، وحياتهم وموتهم، كل ذلك غاية لاتّباع سنن الله في السَيْر على أحد الطريقين المشار إليهما بقوله تعالى في الإنسان: **وهديناه النجدين**، فهذه السنن حق، وتنكّبها خروج عنه إلى الباطل"[4]. فكلاهما أرشد إليه القرآن الكريم، وحثّ المؤمنين على الأخذ به، وكلٌّ منهما له أثر في حياة الأمم والجماعات بمقدار أخذها بالسنن أو التنكّب عنها.

المطلب الثاني: السنن والقصص، العلاقات والتأثير

بما أننا في مجال القصص، وفي مَعرض الحديث عن السنن، فلا بدّ من الوقوف عند مفاهيم لها علاقة وُثقى بالقصص، وهي تتعارض في ظاهرها مع مفهوم السنن كما يراه الأستاذ رشيد.

أولا: العلاقات بين السنن والقصص

سبقت الإشارة إلى أن القرآن أراد تغيير نظرة الناس إلى أفعال الله تعالى، وأنها من جنس أفعال الحكّام المستبدّين، فهي تأتي عبثا واعتباطا لا حكمة منها ولا فائدة فيها،

---

(1) . عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1413 هـ/ 1993م، ص 7.

(2) . مجلة المنار، مج 9 / ص 54.

(3) . عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات، ص 13.

(4) . مجلة المنار، ج 9 / ص 55.

فحقيقة أنه لا يحدث شيء في الكون إلا بمشيئة لا تُعارِض وجودَ السنن والنواميس، بل النواميس تجسيدات وتعبيرات عن مشيئة الله وإرادته.

1. علاقة السنن بالمشيئة:

هذا المفهوم السنني للمشيئة طبّقه الأستاذ رشيد على مواضع من القصص القرآني، مثل قصة طالوت وإسناد الله تعالى الملكَ إليه ـ أي طالوت ـ، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يُؤۡتِي مُلۡكَهُۥ مَن يَشَآءُ ﴾ البقرة: ٢٤٧ ، يلحّ الأستاذ رشيد على دفع التعارض الوهمي بين هذيْن المفهومين بالقول "إن من الناس مَن يظن أن معنى إسناد الشيء إلى مشيئة الله تعالى هو أن الله تعالى يفعله بلا سبب، ولا جَرَيانا على سنة من سننه في نظام خَلقه، وليس كذلك، فإن كل شيء بمشيئة الله تعالى، ﴿ وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ۝٨ ﴾ الرعد: ٨... أي بنظام وتقدير موافقٍ للحكمة، ليس فيه جزاف ولا خلل "[1].

وأمّا عن التعبير بإسناد الملك إلى مشيئة الله في الآية محلِّ الشاهد، يقول الأستاذ رشيد "فإيتاؤه الملك لمن يشاء بمقتضى سنته إنما يكون بجعله مستعدّا للملك في نفسه، وبتوفيق الأسباب لسعيه في ذلك، أي هو ـ أي إيتاؤه الملك ـ بالجمع بين أمريْن؛ أحدهما في نفس المَلِك، والآخر في حال الأمة التي يكون فيها"[2]. فمشيئة الله في إسناد الملك إلى شخص تتجلّى في جعْله هو في نفسه مستعدّا للملك بما يحمله من صفات ومَلَكات نفسية وجسدية واجتماعية، وكذا في حال أمّته التي يجب أن يكون لها قدرة واستعداد.

ويرى الأستاذ رشيد أن أحد أهم مظاهر الانحراف في فهم العلاقة بين المشيئة الإلهية والسنن تتجلّى في موضوع الدعاء، إذ حذّر أن يدعوَ المؤمن بما يخالف سنة الله تعالى، أو أن يطلب من الله تعالى خرْق سنته وتبديل نظام الحياة لأجله، وفي هذا يقول الأستاذ رشيد في

---

[1] .تفسير المنار، ج 2/ ص 478.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

قصة نوح عليه السلام لمّا سأل اللهَ تعالى عن ابنه، فأجابه الله تعالى: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ هود: ٤٦ ، "فهذا النهي يدلّ على أنه يُشترط في الدعاء أن يكون بما هو جائز في شرع الله وسنته في خلقه، فلا يجوز سؤال ما هو محرّم، وما هو مخالف لسنن الله القطعية بما يقتضي تبديلها ولا تحويلها وقلبَ نظام الكون لأجل الداعي"[1]، فالدعاء بأن يخالف الله تعالى سنته، ويبدّل نظامه هو دعاء محرّم، والجائز ـ كما يرى الأستاذ ـ هو "الدعاء بتسخير الأسباب، وتوفيق الأقدار للأقدار، والهداية إلى العلم بالمجهول من السنن والنظام، مع ما يؤدّي إلى ذلك من الأعمال"[2]، فيجوز للمؤمن أن يدعو الله تعالى أن يوفّقه إلى سننه ويهديه إلى ما خفي عليه علمه منها، وأن يعينه على العمل بمقتضاها.

وهذا الضابط في الدعاء هو ما حاول الأستاذ رشيد تخريج دعاء موسى عليه السلام عليه لمّا اختار من قومه سبعين رجلا لميقات الله تعالى، قال الله تعالى حاكيا على لسانه عليه السلام : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ الأعراف: ١٥٥ ، "أي ما تلك الفعلة التي كانت سببا في لأخذ الرجفة إياهم إلا مشيئتك وابتلاؤك...وسنتك في جريان مشيئتك في خلقك بالعدل والحق، والنظام الحكيم في الخلق، تضلّ بمقتضاها مَن تشاء من عبادك، ولستَ بظالم في تقديرك، وتهدي مَن تشاء، ولستَ بمُحابٍ لهم في توفيقك، بل أمر مشيئتك دائر بين العدل والفضل، ولك الخلق والأمر"[3].

ومنه دعاء إبراهيم عليه السلام أن يجعل البلد الحرام آمنا، أجابه الله تعالى أنه يرزق الجميع ـ مؤمنَهم وكافرَهم ـ، ثم يضطرّ الكافرين منهم إلى عذاب النار وبئس المصير، وهو قوله

---

[1] .المرجع السابق، ج 12/ ص 85.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] .المرجع نفسه، ج 9/ ص 218.

تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ ﴾ البقرة: ١٢٦

فقد فسّر المفسرون الاضطرار أنه إلجاء لا يملك المرء معه خيارا، مثل قول الزمخشري "**فأضطره**: فألزُّه إلى عذاب النار لزَّ المضطر الذي لا يملك الامتناع مما اضطُرَّ إليه"[1].

وهو قول الرازي "أمّا قوله: **ثم أضطره إلى عذاب النار**: فاعلم أن في الاضطرار قولين: أحدهما: أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وهاهنا كذلك، يقال: اضطررتُه إلى الأمر: أي ألجأتُه وحملتُه عليه من حيث كان كارها له، والثاني: أن الاضطرار هو أن يُصَيِّر الفاعلَ بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا، فيكون المعنى: أن الله تعالى يُلْجئه إلى أن يختار النارَ والاستقرار فيها بأنْ أعلمه بأنه لو رام التخلصَ لُمنع منه"[2].

أمّا عن معنى الاضطرار عند الأستاذ رشيد فإنه يعطيه تخريجا سُننيّا، فيقول "وهو أن كفرهم بآيات الله سيسوقهم إلى عذاب الله بما أقام الله عليه الإنسان من السنن الحكيمة، وأساسها أن علم الإنسان وأعماله النفسية والبدنية لها الأثر الذي يفضي به إلى سعادته أو شقائه اضطرارا، ولمّا كانت هذه السنة بقضاء الله وتقديره صحّ أن يقال إن الله قد اضطرّ الكافر إلى العذاب وألْجَأه إليه"[3]، فمعنى أن الله اضطرّهم أنه تعالى قضى وقدّر أن تكون أعمالهم مؤثِّرة فيهم وفي طباعهم، وليس معناه إجبارهم أو حَمْلهم على العذاب قسْرا وقهرا.

2. علاقة السنن بالمعجزات

في قصص الأنبياء تصادفنا معجزات تبدو ظاهريا مخالفة للسنن المعتادة والأمور المطّردة، وبما أن الأستاذ رشيدا يميل إلى الطابع السنني في القصص، فلا بدّ من الوقوف

---

[1] . تفسير الكشاف، ص 96.

[2] . تفسير الرازي، ج 4/ ص 61.

[3] . تفسير المنار، ج 1 / ص 465.

قليلا عند معجزات الأنبياء في منظوره رحمه الله، رغم أنه قد سبقت الإشارة إليها في مبحث التأويل، إلا أننا سنقتصر على علاقتها بالسنن وكيفية فهم المعجزات في ضوئها.

يؤكّد الأستاذ رشيد ابتداء أن آيات الله تعالى التي خلق عليها الخلقَ نوعان:

النوع الأول: هو الأمور المعتادة الموافقة للسنن...أو هي "الآيات الجارية على سننه تعالى في نظام الخلق والتكوين"[1]، ويرى الأستاذ رشيد أنها تمتاز بكونها أكثر وأظهر وأدلّ على قدرة الله تعالى.

النوع الثاني: هي "الآيات الجارية على خلاف السنن المعروفة للبشر"[2]، ووجه دلالتها على قدرة الله تعالى أنها تُظْهِر أن قدرته ومشيئته غير مقيَّدتَيْن بسنن الخلق التي قام بها نظام الكون، فالسنن مقتضى حكمته وإتقانه لكل شيء خلَقَه، "وقد يأتي بما يخالفها لحكمة أخرى من حِكَمه البالغة"[3].

فمناط الأمر على حكمة الله تعالى، فهو يخلق الخلْق وِفق السنن والنواميس المعتادة للناس لِتكون أظهر على الحكمة، وأدلّ على القدرة، وقد يخلق بما يخالف تلك السنن تحقيقا لحِكم أخرى قد تخفى على الناس، وعلّة وجودها "لِتدلّ على أن السنن والنواميس لا تَحْكم على واضعها ومدبّرها، إنما هو الحاكم المتصرّف بها"[4].

ولكن لا بدّ من التنبيه إلى أن معنى جريان بعض الآيات على خلاف السنن لا يعني أنها مخالفة للعقل والمنطق، "لأن المستحيل هو الذي لا يمكن وقوعه، وما وقع لا يكون مستحيلا"[5]، فإذا جاء أمر خارق للعادة، فليس معناه أنه من باب اجتماع النقائض أو

---

(1) .المرجع السابق، ج 11 / ص 223.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه، ج 1 / ص 315.

(5) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ارتفاعها[1]، بل غاية ما فيه أنه جارٍ على غير السنن المعتادة للناس، بل قد يكون له نواميسه وسننه المختلفة التي يعجز الناس عن دَرْكها وفهمها.

وما يمكن تسجيله هو أن الأستاذ رشيدا لا يُخْرِج المعجزات عن إطار السنن، فهي قد تَحْدث وِفق سنن خاصّة، وقد تكون ضمن قوانين عالم الروحانيات، لا الماديّات، لكن الأمر الحاسم هنا هو أن المعجزات هي أمر خارق للعادة، وليست أمرا خرافيا منافيا للعقل ومناقضا للمنطق، وليست أمرا اعتباطيا لا حكمة فيه، ولا غاية من ورائه، كلا، بل الحكمة الإلهية التي قَضَت بوجود السنن، هي نفسها التي قَضَت بخرقها على شكل معجزات، تأييدا لأنبياء الله تعالى، وتصديقا لدعواهم.

هذا كلّه، مع تأكيد الأستاذ رشيد المستمرّ أن زمن الخوارق انتهى بقطْع الرسالة، لأن البشر ـ حسبه ـ قد وصلوا إلى سنّ الرشد الذي لا يحتاجون فيه إلى خوارق وعجائب لِيؤمنوا بصدق الرسول، يقول رحمه الله "كان البشر في عهد البعثة المحمدية قد خرجوا من طَوْر الطفولية إلى سنّ الرشد، فأصبحوا لا يناسبهم من الدلائل والبراهين ما كان يناسبهم في القرون الأولى...وصاروا يَرْجون الهداية من طريقها، فساعَدَهم الإسلام على ذلك...فجعل الحججَ العلمية والدلائل العقلية رائدَه في جميع دعاويه، وعليها معتمَده في كل مبانيه، وقلّل من شأن المعجزات الحسيّة بقدر الإمكان، حتى لا تكون عقبة في رقيّ عقل الإنسان في مستقبل الزمان"[2].

ويقرّ الأستاذ رشيد بأصل آخر هو الإيمان بوجود عالم الغيب وعالم الشهادة، وأن لكلٍّ منهما نظامه الخاصّ وسننه المختلفة، يقول الأستاذ رشيد عن ذلك "نعتقد أن لله تعالى سننا في نظام ذلك العالم ـ عالم الغيب ـ غير سننه الخاصّة بعالم المادة"[3].

---

[1] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[2] . مجلة المنار، ج 12 / ص 119.

[3] . تفسير المنار، ج 11 / ص 224.

مهّد الأستاذ رشيد بهذه الأصول ليعالج موضوع المعجزات، فقد قسّم المعجزات إلى قسمين؛ "قسم: لا يُعرَف له سنة إلهية يجري عليها، فهو يشبه الأحكام الاستثنائية في قوانين الحكومات، أو ما يكون بإرادة سَنيّة من الملوك لمصلحة خاصّة، ولله المَثَل الأعلى، وقسم: يَقع بسنة إلهية روحانية، لا مادّية"[1].

فالمعجزة هي خَرق للعادة، ومخالَفة للمعتاد، فإمّا أن تكون استثناء من القانون العام، وإمّا أن تكون ضمن قوانين الروحانيات التي يَقْصُر علم البشر أن يحيط بتفصيلاتها، خلافا لقوانين الماديّات.

لكن السؤال المتبادر هو عن الضابط الذي على أساسه يمكن التفريق بين القسميْن؟.

فقد جعل الأستاذ رشيد الآيات التي أيّد الله تعالى بها موسى عليه السلام من القسم الأول، "ولم يكن شيء منها بكسب له حقيقي، ولا صوريّ، وكذلك الآيات الأخرى التي ظهرَت في أثناء خروج بني إسرائيل ومدّة التيه، بل كل ذلك كان بفعل الله تعالى بدون كسب سببي لموسى عليه السلام"[2].

في حين جعل آيات عيسى عليه السلام من القسم الثاني، فقال "من الآيات التي أيّده الله تعالى بها على كَونها خارقة للعادات الكسبية، وعلى خلاف السنن المعروفة للناس، قد يظهر فيها أنها كلّها، أو جلّها حدث على سنة الله في عالم الأرواح"[3].

فآيات عيسى ليست مخالِفة للسنن، بل هي تجري وفق الروحانيات التي لها قانونها الخاصّ، "والفرق بينه ـ عيسى عليه السلام ـ وبين الروحانيين من صوفية الهنود والمسلمين أن

---

[1]. المرجع السابق، ج 11 / ص 233.

[2]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]. المرجع نفسه، ج 11 / ص 234.

روحانيته عليه السلام أقوى وأكمل، وأنها لم تكن بعمل كسبي منه، بل من أصل خلق الله عزّ وجلّ له"[1].

فيفترق عيسى عليه السلام عن الروحانيين من حيث قوّة روحانيته وعدم كسبيتها.

ولكن لا يمكن التسليم له رحمه الله بهذا التقسيم، ولا الادعاء أن معجزات الأنبياء منها ما هو من قوى النفس، "فهذا من أثر فلسفة الشيخ محمد عبده في رشيد رضا، فإن الفلاسفة يقولون: إن معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وخوارق السحرة هي قوى أنفس، فأقرّوا من ذلك بما يوافق أصولهم من قلب العصا حية دون انشقاق القمر ونحو ذلك، فإنهم ينكرونه"[2].

ثانيا: تأثير السنن في القصص

لا يقف تأثير السنن في فكر الأستاذ رشيد عند علاقتها بالمشيئة والمعجزات اللتين هما من الأمور التي تصادفنا في القصص، بل يعتدّى ذلك إلى التأثير في أمور أخرى تُعتبَر ركائز في نظرة الأستاذ رشيد إلى موضوع القصص بشكل عام، وأظهر ما يُظْهر ذلك هو تأثير السنن في موضوع التأويل، وفي موضوع الإسرائيليات.

وقد قلنا: تأثير السنن في هذيْن الأمريْن، للإشارة إلى أسبقية ومحورية مفهوم السنن في فِكر الأستاذ رشيد.

أسبقية زمانية يكفي في التدليل عليها أن موضوع السنن هو أحد أسباب إعجاب واعتناق الأستاذ رشيد بمنهج مجلة "**العروة الوثقى**" في الإصلاح، كما صرّح هو نفسه[3].

ومحورية فكرية جعلَت من بيان السنن أحد أهم الأهداف التي يبتغيها الأستاذ رشيد من وراء القيام بتفسير القرآن الكريم، وهو ما أكّده في الصفحات الأولى من تفسيره، فقال

---

[1] .المرجع السابق، ج 11 / ص 234.

[2] .تامر محمد متولي، منهج رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد العسيري، السعودية، ط1: 1425 هـ/ 2004م، ص 734.

[3] .تفسير المنار، ج 1/ ص 11.

مثلا "هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبيّن حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري"[1].

هذا كلّه يجعلنا نقطع بأن السنن ليست أمرا اقتنع به الأستاذ رشيد ودعا إليه، بل يمكن عدّه المنظارَ الذي نظر إلى القرآن وإلى القصص القرآني من خلاله، وهو ما يتبدّى في تأثيره على ركيزتيْن مهمّتَيْن في موضوع القصص.

1 ـ تأثير السنن على التأويل:

في موضوع التأويل سبقت الإشارة إلى أن المعتاد السنني أحد محدّدات المعنى في موضوع القصص، أي أن الأستاذ رشيدا يرى أن الأصل هو جريان القصة بما يوافق السنن، وإذا جاء في القصص ما يخالفها، فلا بدّ من تأويله، فالسنن إذا هي المعيار الحاكم، أو المعنى الظاهر الذي يجب حَمْل القرآن كلّه ـ والقصص القرآني من ضمنه ـ عليه، فإذا جاءت الآية بما يخالف هذه السنن فإن ذلك يُعَدّ قرينة تُلجئ إلى التأويل، وصَرْفِ القصة إلى معنى غير ظاهر يكون أقرب إلى موافقة السنن والقوانين الإلهية.

فالتأويل ـ على هذا ـ خادم لفكرة السنن، ومُطَوِّع للقصص حتى لا تخالفها أو تأتي بما لا يناسبها.

وهنا لا بدّ من وقفة عند نقطة مهمة جدا، هي أن جَعْل الأستاذ رشيد السننَ هي الأصل الحاكم في القصص معناه أنه يراها هي المعنى الظاهر، كما أشَرنا آنفا.

فما جاء به الأستاذ رشيد من آراء وتفسيرات لبعض آيات القصص هي حَمْلٌ لها على الظاهر، الذي يرى الأستاذ رشيد أنه الأصل والحاكم، فقبل محاكمة الأستاذ رشيد على بعض آرائه في القصص ونَقْده فيها بأنه قام بالتأويل دون داعٍ ولا مسوِّغ، لا بدّ من وَضْع احتمال أن لا تكون هذه الآراء المخالِفة تأويلات قام فيها بصرف اللفظ عن ظاهره، بل قد تكون آراؤه هي الظاهر والمتبادر حسب فكره هو، وما يراه أصلا وظاهرا.

---

[1] . المرجع السابق، ج 7/ ص 1.

فمَن خالَف الظاهرَ، فلا كبير فائدة في النقاش حول أيّ معنى اختاره، ما دام قد قام بلبّ عملية التأويل ألا وهو مجانبة المعنى الظاهر.

فنقطة الخلاف الجوهرية بين آراء الأستاذ رشيد في بعض آيات القصص وآراء غيره لا تكمن في مُخْرَجات عملية التأويل، بل قد تكمن أساسا في تحديد ما يراه كل طَرف معنى ظاهرا حتى يكونَ الخروج عنه أو مخالفته تأويلا.

وهنا نستحضر قول الأستاذ رشيد في قوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾ هود: ٣٧، "وهذا التفسير هو الظاهر، بل المتبادر من هذا التعبير، وليس تأويلا صُرف به عن الظاهر لإيهامه التشبيه"[1]، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾ هود: ٤٠ [2].

فلا يعنينا النقاش حول مدى صوابية قيامه بالتأويل وما نتج عنه من مَعان، بل المراد التنبيه إلى أن الأستاذ رشيدا يرى أنه لم يَقُم بالتأويل أصلا، بل حَمَل آيات القصص على ظاهرها الذي هو جَرَيانها وِفق السنن والمعتاد من الأمور، وعدم قبول روايات الخوارق إلا بنصّ قطعي وصريح، وأن الذين خالَفوه هم الذين حكّموا روايات إسرائيلية، وأوّلوا آيات القصص لِتوافقها.

نخلُص من هذا إلى أن تأثير السنن في تأويل القصص يتجلّى من خلال أمريْن:

1 ـ إمّا أن تكون السنن هي الأصل، وما عَداها هو تأويل وخروج عن الظاهر.

2 ـ وإمّا أن تأتي القصص بما يخالف السنن، فلا بدّ من تأويله لِكون موافقا لها ومتّسِقا معها.

2ـ تأثير السنن على ركيزة الإسرائيليات ضمن القصص

موضوع آخر يكشف لنا مقدار تأثير موضوع السنن على القصص عند الأستاذ رشيد، هو موضوع الإسرائيليات.

---

[1] .المرجع السابق، ج 12 / ص 73.

[2] .المرجع نفسه، ج 12 / ص 75.

فقد مرّ معنا أن أحد أهمّ أسباب رفض الأستاذ رشيد للإسرائيليات يكمن فيما احتَوَت عليه من أعاجيب وخوارق تخالف الأمور المعتادة والمطّردة، بل جعل الأستاذ رشيد الصبغة الخوارقية أحد العلامات التي تَشي بأن رواية ما ذات مصدر إسرائيلي.

والسبب الأهم الذي لأجله حمل الأستاذ رشيد على الإسرائيليات حملته الكبيرة هو قناعته أن القصص في القرآن جاء أساسا للعبرة والموعظة، ولم يأتِ للتأريخ ولا لسرد الأحداث، وهو ما تخالفه طبيعة الإسرائيليات، وذلك في نقطتين:

أولا: أن العبرة من القصص لا تتجلّى إذا حُمِلَت وفُهِمَت بأنها خوارق وأعاجيب، بل تتحقّق العبرة بإرشاد المؤمنين إلى السنن الإلهية التي عليها مناط سعادتهم وشقائهم[1]، فالعبرة هي إرشاد المؤمنين إلى السنن، لا شَغْلهم بالخوارق والخرافات.

2 ـ أن الإسرائيليات تخالف منهج القرآن الكريم في عَرْض القصص، وذلك بالاختصار والاقتصار على مواضع الهداية والموعظة، دون توقّفٍ عند جزئيات وتفصيلات، أمّا الإسرائيليات فقد أغْرَقَت في ذِكر هذه الجزئيات، وبالَغَت في الاهتمام بها، وهذا من شأنه أن يَصْرِف القارئ ويَشْغَلَه عن الهدف الذي جاء القصص القرآني لأجله، وهو العبرة، والتي أساسها الإرشاد إلى السنن الإلهية.

فالتفاصيل والجزئيات، فضلا عن الأغلاط فيها، هي مؤَثِّرة ومشَوِّشة عن عَرْض السنن والتنبيه عليها.

لكن بتأمّل ما ذُكر آنفا، نجد أن هذيْن النقطتين اللتين رفض الأستاذ رشيد الإسرائيليات لأجلهما[2]، يمكن أن ينسحبا حتى على التوراة والإنجيل، فكِلاهما فيه خوارق، وتمّ فيه الاهتمام بالجزئيات، فليسا ـ التوراة والإنجيل ـ أفضل حالا من

---

(1) . كما عبّر الأستاذ رشيد في قصة مَسْخ العصاة من بني إسرائيل، فقد صرّح أنه لو كان مَسْخهم على الحقيقة لَما كان في ذلك عبرة، لأنهم يعلمون بالمشاهَدة أن الله لا يمسخ كل عاص، تفسير المنار، ج 1/ ص 344.

(2) . وهذا في مجال السنن، وله أسباب أخرى لرفضه لها.

الإسرائيليات في جزئية السنن، فلماذا يختلف صنيع الأستاذ رشيد مع كلٍّ منهما رغم ما بينهما من توافق وتشابه؟.

الفصل الثاني: أغراض القصص وأهدافه

المبحث الأول: حجية القصص ودلالته على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

المبحث الثاني التحدّي بسور القصص

المبحث الثالث: بيان السنن

المبحث الأول: حجية القصص ودلالته على نبوة محمد ﷺ

كان من دأب الأستاذ رشيد ألّا يدع فرصة إلا ساق الأدلة على صدق القرآن وحجيته، وعلى سلامته من الشُبَه والمطاعن التي حاوَل أعداء الإسلام اتّهامه بها.

وبما أن القصص له مساحة ثلث القرآن فلا بد أن يناله جانب كبير من شُبه هؤلاء الطاعنين، وأنه يكون له نصيب من دفاع الأستاذ رشيد، فالقصص هو أحد مظاهر حجية القرآن، والدلالة على نبوة النبي ﷺ.

وقد سعى الأستاذ إلى جعل القصص دليلا على النبوة من خلال أمريْن:

ـ صدق أخباره في نفسها.

ـ عدم إمكان اطّلاع النبي ﷺ على هذه الأخبار، وهو الأمّي الذي نشأ في بيئة أميّة.

المطلب الأول: صدق أخبار القرآن

ممّا يجلّي حجية القصص القرآني هو صدق الأخبار التي جاء بها، وقيام الأدلة على كَوْنها صحيحة بالأدلة التاريخية.

لذلك فقد جعله الأستاذ رشيد وجها من أوجه إعجاز القرآن الكريم، فقال رحمه الله "إعجاز القرآن بما فيه من علم الغيب، الوجه الثالث: اشتماله على الإخبار بالغيب من ماضٍ، كقصص الرسل مع أقوامهم"[1].

ووجه دلالته على النبوة هو أن الأخبار التي جاء بها القرآن، سواء أكانت أخبارا ماضية، كقصص الرسل، أم حاضرة زمنَ النبي ﷺ أم مستقبَلة، كوعد الله ووعيده، وهي أخبار ظهر صدقها بشكل يجعل من المستحيل أن تكون من عند غير الله تعالى.

وهو ما يبيّنه الأستاذ بالقول "فهذه الأخبار الكثيرة بالغيب دليل واضح على نبوة نبيّنا، وكَوْن القرآن من عند الله تعالى، إذ لا يعلم الغيبَ غيره سبحانه وتعالى، ولا يمكن

---

[1] .تفسير المنار، ج 1/ ص 204.

معارضتها بما يصح بالمصادفة أو القرائن أحيانا من أقوال الكهان والعرّافين والمنجمين، فإن كذِب هؤلاء أكثر من صدقهم، إن صح تسمية ما يتفق لهم صدقا منهم "[1].

فالفارق بين أخبار القرآن وأقوال الكهان يكمن في اطّراد صدق القرآن، في مقابل عشوائية الصدق في ما يأتي به العرّافون ومَن شاكلهم.

1 ـ هذا الصدق يمثّل له الأستاذ رشيد بما جاء في القرآن من إشارات إلى أن موسى عليه السلام قد حكَم مصرَ بعد غرق فرعون، وتمتّع هو وقومه بخيراتها، قال رحمه الله ناقلا "وأمّا مسألة حكم موسى في مصر والتمتّع بها هو وقومه مدة من الزمن بعد الغرق فهو أيضا المتبادر من قوله تعالى: ﴿ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ ﴾ الإسراء: ١٠٣، وقوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ ﴾ الشعراء: ٥٧ – ٥٩، ويجوز أن الشريعة التي أُعطيت لموسى في الطور قبل تركه حكم مصر.. "[2].

وهو ما يؤكّده الدكتور محمد حجازي السقا الذي يجعل التبوّء بمعنى الملك، "وأن موسى عليه السلام عاد إلى مصر بعد غرق فرعون، وألغى تعدّد الآلهة، وبنى المساجد، وعيّن واليا على مصر ثم عاد إلى سيناء، وعندما نزلت التوراة أرسل نسخة منها إلى واليه على مصر "[3].

فالقرآن قد أشار إلى أن موسى عليه السلام قد حكم مصر بعد غرق فرعون، وهذه حقيقة مخالِفة لِما جاء في التوراة والإنجيل[4]، ولم يقف عليها إلا المتأخّرون من المؤرّخين بعد

---

(1) . المرجع السابق، ج 1/ ص 204.

(2) . المرجع نفسه، ج 9 / ص 100.

(3) . محمد حجازي السقا، نقد التوراة، أسفار موسى الخمسة، مكتبة النافذة، القاهرة، 2001م، ص 276.

(4) . لا يوجد في التوراة أية إشارة إلى هذا الموضوع، بل كل ما فيها أن موسى . عليه السلام . مات منفردا في جبل نبو، ودفنه تلميذه يوشع، جاء في سفر تثنية الاشتراع "وكلم الرب موسى ..اصعد إلى جبل عباريم هذا جبل نبو.. ومُتْ في الجبل

الاطّلاع على الآثار والمرويات المصرية، يقول الأستاذ رشيد "فأنّى لمحمد ﷺ عِلْم ما بيّناه من ذلك التاريخ، وهو أجنبي عنه وعن قومه؟، ومغايِر للتوراة، ومخالِف لما يعتقده جميع اليهود والنصارى من قديم الزمان، ولكنه موافق لأقدم الروايات المصرية، وأصحابها التي لا يعرفها حتى الآن إلا واسعو الاطّلاع من محققّي المؤرخين؟"[1].

وما يريد الأستاذ الإشارة إليه هو أن القرآن الكريم لو كان مجرّد ناقل عن التوراة والإنجيل لجَاء بما يوافقهما، ولكنه لمّا أورد أخبارا تخالفهما دلّ ذلك أن كلا من القرآن والكتب السابقة يصدر في أخباره عن مَعين مختلف ومصدر مباين.

2 ـ ومنه ما جاء في القرآن في وصف عيسى عليه السلام بأنه روح الله، وكلمة الله، فقد حقّق الأستاذ رشيد معنى كَونه عليه السلام روح الله في معنيين: 1 أنه مؤيَّد بروح منه تعالى، كما قال عز وجل في موضع آخر: ﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ البقرة: ٨٧.

2 ـ أنه خُلق من روح الله، وهو جبريل، ومصداقه قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾ مريم: ١٧ [2].

وبعد أن أورد ما جاء في الأناجيل[3] حول هذه المسألة، عقّب قائلا "وجملة القول أن هذه الأناجيل تدل على ما ذكرناه آنفا من كون عيسى خُلق بواسطة روح القدس، وأن يحيى

=الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك"، الإصحاح 32، الآيات 48 – 50، وجاء أيضا في سفر التثنية "صعد موسى من عربات موآب إلى جبل نبو.. فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب.. ودفنه في الجواء في أرض موآب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم"، الإصحاح 34، الآيات 1 – 6.

[1] .تفسير المنار، ج 9/ ص 100.

[2] .المرجع نفسه، ج 6 / ص 82.

[3] .جاء في إنجيل متى "أمّا ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا: لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف، قبل أن يجتمعا، وجدت حبلى من الروح القدس. فيوسف رجلها إذ كان بارا، ولم يشأ أن يشهرها، أراد تخليتها سرا. ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور، إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلا: يا يوسف ابن داود، لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك. لأن الذي حبل به فيها هو من الروح القدس. فستلد ابنا وتدعو اسمه يسوع. لأنه يخلص شعبه من خطاياهم. وهذا كله كان لكي يتم ما قيل

خُلق كذلك، وكان خلقه آية من وجه آخر، إذ كان أبوه شيخا كبيرا وأمه عاقرا، ولكن الواسطة والسبب واحد، وهو الملك المسمى بروح القدس، أيّدهم الله به نساء ورجالا ـ عليهم السلام ـ، فمن الحماقة أن يقول قائل مع هذا: إن قوله تعالى: **وروح منه** يفيد أنه جزء من الله – تعالى – جل شأنه عن التركيب والتجزؤ والحلول والاتحاد بخلقه، بل يقولون: إن تلاميذ المسيح أنفسهم كانوا مؤيَّدين بروح القدس حتى مَن طرده المسيح ولعنه منهم وسماه شيطانا، وقد أيّد به من كان دونهم أيضا."[1].

والمعنى أن عبارة الإنجيل وعبارة القرآن تتفقان أن كلا من عيسى ويحي ـ عليهما السلام ـ قد خُلقا بواسطة المَلَك روح القدس، فلا معنى لقول قائل إن عيسى هو جزء من الله بدلالة قوله تعالى: **وروح منه**، "فروح الله ليس إلها، ومن يؤيّده اللهُ به لا يكون إلها"[2]، فحين يقول تعالى: ﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ البقرة: ٨٧ ، فلا المؤيَّد به، وهو الملك، ولا المؤيَّد، وهو عيسى عليه السلام يصح على أيٍّ منهما وصف إله.

فهذه التحقيقات المتأخّرة جدا أثبتَت صدق القرآن في هذا الخبر عن عيسى عليه السلام، وهو خبر لم يكن معروفا عند مشركي مكّة، ولا عند اليهود، ولا حتى عند كثير من النصارى، لذلك يقول الأستاذ رشيد "فإنه هو التحقيق المعقول الذي ينطبق على نُقول

=من الرب بالنبي القائل: هو ذا العذراء تحبل وتلد ابنا، ويدعون اسمه عمانوئيل الذي تفسيره: الله معنا. فلما استيقظ يوسف من النوم فعل كما أمره ملاك الرب، وأخذ امرأته. ولم يعرفها حتى ولدت ابنها البكر. ودعا اسمه يسوع". الإصحاح الأول، الآيات 18.25.

وجاء في إنجيل لوقا "34 فقالت مريم للملاك: كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلا 35 فأجاب الملاك وقال لها: الروح القدس يحل عليك، وقوة العلي تظللك، فلذلك أيضا القدوس المولود منك يدعى ابن الله 36 وهو ذا أليصابات نسيبتك هي أيضا حبلى بابن في شيخوختها، وهذا هو الشهر السادس لتلك المدعوة عاقرا...41 فلما سمعت أليصابات سلام مريم ارتكض الجنين في بطنها، وامتلأت أليصابات من الروح القدس 42 وصرخت بصوت عظيم وقالت: مباركة أنت في النساء ومباركة هي ثمرة بطنك". الإصحاح الأول.

[1] .تفسير المنار، ج 6 / ص 85.

[2] .المرجع نفسه، ج 6/ ص 84.

التواريخ، وحكْم العقل، ولم يسبق إلى بيانه أحد من أهل الكتاب ولا من غيرهم، كما أنه لا يَسَع عاقلا منصِفا ردُّه، ولا يُعقَل أن محمدا ﷺ عَرَفه برأيه، لأن الرأي في مثل هذا يُبنى على معلومات كثيرة لم يكن له ولا لقومه علم بشيء منها"[1].

3 ـ ومن المعروف أن المشركين لمّا سمعوا القصص التي جاء بها القرآن، نَسَبوها إلى الأسطورة، وكذّبوا بها جملةً، زعْما منهم أنها مفتراة ومُؤتَفَكة، لكن القرآن عقّب على قصة نوح في سورة هود قائلا: ﴿ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ﴾ هود: ٤٩ ، للدلالة أن هذا التعقيب ردٌّ على تكذيبهم العام من خلال قصة لم يكونوا ـ قطعا ـ عالمين بجملتها أو بتفاصيلها، "ولو كان قومه وهم قريش يَعْلمونها على الوجه المَنفيّ هنا ـ وهو التفصيل في القصة ـ، وأكثرهم كافرون به لَكذَّبوه، ولَنُقل تكذيبهم الخاصّ له كما نُقل تكذيبهم العام للقصص كلّها"[2].

فما دام تكذيبهم لهذه القصة بالذات لم يُنقل، رغم توفّر الدواعي على نقله، فمعنى ذلك أنه لم يحدث، وهم أحرص الناس عليه لو استطاعوا إليه سبيلا.

والشاهد أن هذه التفصيلات الواردة في قصة نوح عليه السلام قد قامت الأدلّة أن النبي ﷺ لم يكن يعلمها هو ولا قومه، ولم يحدث أن تلقّى النبي ﷺ عِلْم ذلك من معلّم من أهل الكتاب، فلم يبقَ إلا الوحي طريقا إلى معرفة جزئيات هذه القصة وتفصيلاتها.

4 ـ ومن ذلك قصة المُعْتَدين في السبت من بني إسرائيل، فقد وردت هذه القصة مجمَلَة في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ البقرة: ٦٥.

---

[1] . المرجع السابق، ج 10 / ص 403.

[2] . المرجع نفسه، ج 12 / ص 89.

ويؤكّد الأستاذ رشيد أن هذه القصة لا توجد في كتب اليهود المقدّسة[1]، "ولكنها كانت معروفة عندهم، ولولا ذلك لَبَهَتوا النبي ﷺ في المدينة عندما نزل عليه: **ولقد علمتم** ..."[2].

ويزيد من استبعاد التلقّي عن اليهود أن القصة جاءت في سورة الأعراف، وهي مكيّة، نزلَت ولم يكن النبي ﷺ قد التقى باليهود بعد، "ومن المعلوم قطعا أنه كان أنه كان أميّا لم يقرأ الكتب"[3].

فحاصل الأمر أن قصة المعتدين في السبت من بني إسرائيل قد وردَت في سورة الأعراف المكية، حيث لم يلتقِ النبي باليهود قبلها ولا بعدها إلى أن توجّه إلى المدينة، وفي سورة البقرة المدنية صرّح القرآن أن اليهود كانوا يَعْلَمون تلك القصة، بدليل قوله لهم: **ولقد علمتم**، والقصة لم يَرِد لها ذِكر في كتبهم، فهذا يدلّ أنهم كانوا فعلا عالِمين بالقصة، وإلا لَأنكروا على القرآن ادّعاءه عِلْمَهم بالقصة[4].

---

(1) . الغريب أن هذه القصة رغم اشتهارها بين اليهود، إلا أنه لم يرد لها ذكر في التوراة، لكن جاء تلميح لها في إنجيل متى الإصحاح 12 " 1في ذلك الوقت ذهب يسوع في السبت بين الزروع .فجاع تلاميذه وابتدأوا يقطفون سنابل ويأكلون. 2 فالفريسيون لما نظروا قالوا له هو ذا تلاميذك يفعلون ما لا يحل فعله في السبت. 3 فقال لهم أما قرأتم ما فعله داود حين جاع هو والذين معه. 4 كيف دخل بيت الله وأكل خبز التقدمة الذي لم يحل أكله له ولا للذين معه بل للكهنة فقط. 5 أو ما قرأتم في التوراة ان الكهنة في السبت في الهيكل يدنسون السبت وهم أبرياء. 6 ولكن أقول لكم إن ههنا أعظم من الهيكل. 7 فلو علمتم ما هو .إني أريد رحمة لا ذبيحة .لما حكمتم على الأبرياء. 8 فإن ابن الانسان هو رب السبت أيضا".

(2) . تفسير المنار، ج 9 / ص 375.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) في مقال بعنوان "**قصة أصحاب السبت في كتب اليهود النادرة**" يقول علي الشيمي "أول تلك القرائن نجدها في التوراة الحالية، إذ يخاطب الله بني إسرائيل فيقول: "احتقرت مقدساتي ونجست سبوتي " (حزقيال 8:22)، أمّا كيف نجست أيام السبت هذه؟ فلم يذكر هذا السفر ولا بقية أسفار الكتب القانونية (التوراة الحالية)....المعروف أن السمك لم يكن يومًا محرمًا عند اليهود. فلابد إذًا أن أَكْلة السمك المعنية كانت بشكل غير شرعي كما في حالة أصحاب السبت، حتى ندعي أن محمدًا ﷺ هو مؤلف هذه القصة يجب علينا افتراض أنه اطّلع على تلك الروايات التلمودية والترجومية والربانية، فوجد خيطًا يجمع بينها، فجمع من هذه ما يتفق مع تلك، ثم أضاف ذلك الحوار بين الناهين عن المنكر والساكتين عنه. ثم صاغ

وهذا أمر دقيق جدا، لأن النبي ﷺ جاء بقصة لم يأتِ ذكرها في كتب اليهود، وأوردها في سورة مكية لم يلتقِ فيها بأحد من اليهود، وهذا دليل أنه ﷺ جاء بها من عند الله تعالى.

5 ـ وأعجب من ذلك تأكيد القرآن أن قصة نوح عليه السلام لا يعلمها النبي ولا قومه رغم اشتهارها عند أهل الكتاب، يقول تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ هود: ٤٩، "أي: لم يكن عندك ولا عند أحد من قومك علم بها، حتى يقولَ من يكذبك: إنك تعلمتها منه، بل أخبرك الله بها مطابقة لما كان عليه الأمر الصحيح، كما تشهد به كتب الأنبياء قبلك"[1].

يقول الأستاذ رشيد "ولم يعترض عليه أحد من أعدائه من قومه المشركين فيقول: بل نعلمها...وأين كانوا من علم أهل الكتاب؟"[2].

فإذا كان المشركون جاهلين بهذه القصة، رغم اشتهارها عند أهل الكتاب، فدلّ ذلك أن النبي لم يتلقَّها عن اليهود، ولا من النصارى، لأن هذه القصة جاءت في سورة مكية، بل جاء بها من عند الله تعالى، ويعقّب الأستاذ رشيد قائلا "فلم يبقَ بعد ظهور صِدقه إلا الجزم بكونه وحيا من عالم الغيب، ووجها من وجوه إعجاز القرآن السافرة النيّرة"[3].

6 ـ ولا يقتصر الأمر في حجيّة القصص على صِدق ما جاء فيها من أخبارا، بل يتعدّى ذلك إلى أسلوب القصص القرآني نفسه، وما فيه من سَرْد وحبكة، وخصائص جمالية وفنيّة، لا يمكن لأحد أن يأتي بها في قصة دون معرفة بجزئياتها وتفاصيلها.

=الرواية بإحكام بليغ، أو أنه وجد مخطوطة لم نجدها نحن حتى الآن تذكر القصة كما رُويت في القرآن فاقتبسها، ثم وضعها في موضعها المناسب في القرآن وتحدى بها اليهود!!!". https://www.ebnmaryam.com/vb/showthread.php?t=26125، منتديات أتباع المرسلين.

[1] . تفسير ابن كثير، ج 4/ ص 284.

[2] . تفسير المنار، ج 10 / ص 404.

[3] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ويوضّح الأستاذ رشيد ذلك قائلا في قصة يوسف التي قال عنها الله تعالى أنها: **أحسن القصص**، "فمثل هذا الترتيب المنطقي العقلي البديع يتوقّف نَظْمه وسَرْده على سبق العلم بالقصة، وتتبّع حوادثها، والإحاطة بدقائقها، ثم على وضْع ترتيب يُنَسَّق عليه الكلام، كالقصص الفنية المتكلَّفة، ثم توضَع له المقدّمة والخاتمة في الغاية التي أُلِّفَت القصة لأجلها"[1].

وهو ما يعضّده ما عُرف عن محمد ﷺ أنه لم يكن شاعرا ولا أديبا، ولا مبدعا للقصص، ولا راويا للتاريخ، "بل كان كما قال الله تعالى غافلا عن هذه القصة وكل ما جاء في القرآن"[2].

فما كان للنبي ﷺ أن يأتي بقصة بلغَت من الفن والنَسَق والترتيب ما بلغَتْه قصة يوسف دون أن يكون له سابق علم ودراية بما يحتاجه فن القصص من أدب وتاريخ وأسلوب...الخ.

ويمكن القول إن هذا الاستدلال مستمَدّ من استدلال العلماء على إعجاز القرآن بأنه لم يؤثَر أن النبي ﷺ كان بليغا، ولا معروفا بالفصاحة وقَرْض الشعر، بل كان كلامه من جنس الكلام العادي، فلمّا كان القرآن بهذه الفصاحة العليا والبلاغة المعجزة دلّ ذلك أنه ليس من كلام محمد ﷺ، وليس من تأليفه، لذلك أوردهما الأستاذ رشيد في سياق واحد، فقال "فإن كفّار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أميّا مثلهم، وأنه لم يكن يعرف شيئا من أخبار الرسل مع أقوامهم، ولا كان ممتازا بالبلاغة والفصاحة فيهم"[3].

ثانيا: من جهة أخرى، لا تقف حجيّة القصص على ما فيه من صِدق وحقّ فقط، بل في كونه قد جاء من عند رجل أميّ، قد قامت الأدلّة وتواترَت أنه نشأ في أمة أميّة، ولم يكن له

---

(1) .المرجع السابق، ج 12 / ص 258.

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه، ج 7 / ص 349.

اتّصال بمصادر المعرفة من أهل الكتاب وأصحاب الملل الأخرى، بل عاش أميّا قبل البعثة، لذلك فإتيانه بمثل هذه القصص الصادق، وإشارته إلى حقائق ووقائع لم يقف عليها الناس إلا بعد قرون من التحقيق والبحث، دليل أكثر من كافٍ أنه لم يَأتِ بها من عند نفسه وبنات أفكاره، ولا من محيطه الذي نشأ وشبّ فيه، بل هو وحي إلهي ممّن أحاط بكلّ شيء علما.

ويؤكّد الأستاذ رشيد على دلالة القصص على نبوّة محمد ﷺ قائلا "وأهمّها ـ في باب إثبات نبوّته ﷺ ـ كَونه ظهر على لسان رجل أميّ، لم يقرأ ولم يطّلع على شيء من كتب الدين، ولا كتب التاريخ، وقد احتجّ بهذا على قومه، فلم يستطع أحد ممَّن انتصبوا لعداوته أن يرفع في الإنكار عليه رأسا، أو ينبسَ في الردّ عليه بكلمة"[1].

لهذا جعل الله تعالى معجزة القرآن معجزة عِلمية، "تكمن أساسا في ما انطوى عليه هذا الكتاب من معارف وعلوم لا يُتصَوَّر أن يأتي مثلها من مثل رجل أميّ، ومن ذلك أخبار الأمم والأنبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئا، وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه"[2].

وأهم ما يدلّ على دلالة القصص على النبوة هو ما جاء في القصص مخالِفا لِما كان شائعا وقت نزوله، سواء في قومه، أو عند أهل الكتب السابقة.

لهذا يقول الأستاذ رشيد في مَطلَع قصة يوسف عليه السلام وقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ٣ ﴾ يوسف: ٣ ، "وإنك كنت من قبل إيحائنا إياه إليك من جماعة الغافلين عنه من قومك الأميّين الذي لا يَخطر على بالهم التحديث بأخبار الأنبياء وأقوامهم، وبيان ما كانوا عليه من دين وتشريع، كيعقوب وأولاده في بداوتهم...ولا ما

[1] .المرجع السابق، ج 7 / ص 348.

[2] .المرجع نفسه، ج 7 / ص 255.

كانت الأمم فيه من ترف وحضارة، كالمصريين الذين وقع يوسف فيهم، وحدث لهم ما حدث في بعض بيوتاتهم العليا، ثم في بيت الملك، وإدارة نظام الدولة"[1].

فلو كان النبي ﷺ مجرّد مردِّد لثقافة قومه، فكيف له أن يعرف دقائق تاريخ الإسرائيليين من نسل يعقوب عليه السلام؟، وأنّى له أن يحيط بتفصيلات بيوت الملوك في مصر وما كانوا عليه من ترف وسيادة؟.

إلا أن أظهر الأمور التي يباِين فيها القرآن الكتبَ السابقة هو استخدامه الإفراد في لفظ التوراة والإنجيل، وهو ما لفت الأستاذ رشيد الانتباه إليه، إذ أورد رحمه الله الأدلة على ضياع الإنجيل وظهور أناجيل متعدّدة ومتباينة، وكذا الحال في التوراة، ثم عقّب رحمه الله بعد ذلك قائلا "فمَن تحقق ما قلناه في الفرق بين عرف القرآن وعرف القوم في مفهوم التوراة والإنجيل يتبيّن له أن ما جاء به القرآن هو الممحِّص للحقيقة التي أضاعها القوم...، ويصحّ أن يُعَدّ هذا التمحيص من آيات كَون القرآن موحى به من الله"[2]، فلو كان النبي مجرّد ناقل لَما خالف المقرَّر الثابت لدى القوم، "بل كان يجاريهم على ما هم عليه، ويقول الإنجيل، لا الأناجيل"[3].

ويستشهد الأستاذ رشيد بكلام الأستاذ الإمام في الموضوع قائلا "المتبادر من كلمة "**أنزل**"، ﴿ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ ﴾ آل عمران: ٣، أن التوراة نزلت على موسى مرة واحدة، وإن كانت مرتَّبة في الأسفار، ولم ينصّ عليها، وكذلك الإنجيل نزل مرة واحدة، وليس هو هذه الكتب التي يسمّونها الأناجيل، لأنه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائما مع أنها كانت متعدّدة عند النصارى حينئذ"[4].

---

[1] .المرجع السابق، ج 12 / ص 252.

[2] .المرجع نفسه، ج 3/ ص 159.

[3] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فالمقرَّر والثابت عند اليهود والنصارى هو تعدُّد الكتب المقدسة واختلافها، لكن القرآن أفرد لفظ التوراة والإنجيل، ولم يظهر صدقه وحجيته إلا بعد اطّلاع المؤرخين على تاريخ كتب اليهود والنصارى، وهذا أمر يدلّ على حجية أخبار القرآن من جهتيْن:

ـ قيام الدليل التاريخي على صدق أخباره

ـ مخالفته لِما كان شائعا وقت نزوله، وهذا ينسف احتمال نقل النبي ﷺ عن تلك الكتب.

ومنه مخالفة القرآن للتوراة في أن "امرأة فرعون هي التي تبنَّت موسى عليه السلام، لا ابنته كما في سفر الخروج[1]، وفيما فيه من عزو صنع العجل الذي عبده بنو إسرائيل إلى هارون عليه السلام[2] بعزوه إياه إلى السامري، وإثباته لإنكار هارون عليهم فيه"[3].

ونختم بكلمة جامعة حول حجيّة القصص قالها الأستاذ رشيد "ولو عقل هؤلاء المقلّدون الغافلون ـ الذين ادّعَوا أن القرآن أساطير الأولين ـ قصصَ القرآن، وتدبّروا معانيها لَكان لهم منها آيات بيّنة على صدق دعوة الرسول ﷺ"[4].

---

[1] . جاء في التوراة في سفر الخروج، الإصحاح الثاني ما نصّه "5 فنزلت ابنة فرعون إلى النهر لتغتسل، وكانت جواريها ماشيات على جانب النهر. فرأت السفط بين الحلفاء، فأرسلت أَمَتَها وأخذته 6. ولما فتحته رأت الولد، وإذا هو صبي يبكي. فرقت له وقالت: هذا من أولاد العبرانيين..."، والواقع أن القرآن لم يحدّد مَن التقط التابوت بالضبط، بل قال: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ ﴾ القصص: ٨، وهو ما جنح إليه الطبري، فقال "ولا قولَ في ذلك عندنا أولى بالصواب مما قال الله عزّ وجلّ: (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ)". تفسير الطبري، ج 18/ ص 161.

[2] . جاء في سفر التوراة، في سفر الخروج، الإصحاح الثاني والثلاثون "1 ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل، اجتمع الشعب على هارون وقالوا له: قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا، لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر، لا نعلم ماذا أصابه. 2 فقال لهم هارون: انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم واتوني بها. 3 فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم وأتوا بها إلى هارون. 4 فأخذ ذلك من أيديهم وصوره بالإزميل، وصنعه عجلا مسبوكا. فقالوا: هذه آلهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر".

[3] . محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص 157.

[4] . تفسير المنار، ج 7 / ص 348.

المطلب الثاني: هيمنة القرآن على الكتب السابقة

ليس من المبالغة القول إن القصص هو أكثر مجال تظهر فيه هيمنة القرآن على الكتب السابقة، لأن ما فيها ـ أي هذه الكتب ـ إمّا عقائد باطلة لِضياع أصلها ومصدرها، وإمّا أحكام نُسخَت بأحكام الشريعة الإسلامية، فلم يبقَ إلا القصص الذي أساسه أخبار تحتمل الصدق والكذب.

وسبب ذلك هو ما تقرّر من هيمنة القرآن الكريم على هذه الكتب، وهو أيضا ممّا حرص الأستاذ رشيد على بيانه وتقريره.

فعن معنى المهيمن يقول الأستاذ رشيد "وأنه هو ـ أي القرآن ـ مهيمن عليها ـ أي الكتب السابقة ـ، فما أقرّه منها فهو الذي لا شكّ فيه، وما صحّحه بإيراده مخالفا لِما عندهم فهو الصحيح "[1]، فالقرآن هو الأصل الثابت الذي نحاكم ما جاء في الكتب السابقة عليه.

ففي قصة المائدة ومخالفة القرآن لما جاء في الإنجيل يقول الأستاذ رشيد بعد أن أورد ما جاء في إنجيل يوحنا في أول الفصل السادس[2]، " فهذا تحريف منهم لهذه الآية، بيّن الله أصله عندهم، ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم، فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت "[3].

---

[1] .المرجع السابق، ج 9/ ص 83.

[2] .المرجع نفسه، ج 7/ ص 259، "وكان الفصح عيد اليهود قريبا، فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعا كثيرا مقبل إليه، فقال لفليبس: من أين نبتاع خبزا ليأكل هؤلاء؟، وإنما قال هذا ليمتحنه، لأنه علم ما هو مزمع أن يفعل، أجابه فيلبس: لا يكفيهم خبز بمئتي دينار، ليأخذ كل واحد منهم شيئا يسيرا، قال له واحد من تلاميذه، وهو أنراوس أخو سمعان بطرس: هنا غلام مع خمسة أرغفة عير وسمكتان، ولكن ما هذا لمثل هؤلاء؟، فقال يسوع: اجعلوا الناس يتّكئون، وكان في المكان عشب كثير، فاتّكأ الرجال، وعددهم خمسة آلاف، وأخذ يسوع الأرغفة وشكر ووزع على التلاميذ، والتلاميذ على المتّكئين، وكذلك كل من السمكتين بقدر ما شاءوا". إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس.

[3] .تفسير المنار، ج 7/ ص 260.

ولمّا عرض الأستاذ رشيد لتفسير الآية السابقة توقف عند معنى لفظة "**مهيمن**"، وقرّر أن معنى مهيمن هو الرقابة والشهادة، فقال "وأمّا قوله: ﴿ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ المائدة: ٤٨، أي على جنس الكتاب الإلهي، فمعناه أنه رقيب عليها، وشهيد بما بيّنه من حقيقة حالها في إنزالها، وما كان من شأن مَن خوطِبوا بها...فهو يحكم عليها لأنه جاء بعدها"[1].

ثم أورد أقوال العلماء والمفسرين حول معنى كلمة "**مهيمن**"، مثل قول ابن الأنباري الذي قال "المهيمن من أسماء الله: القائم على خلقه"[2]، ومنها قول ابن عباس "المهيمن: المؤتمَن"[3].

وبعد عرضه لأقوال مَن سبقوه خلُص إلى القول بأن "الظاهر من مجموع الأقوال أن المهيمن على الشيء هو مَن يقوم بشؤونه، ويكون له حق مراقبته والحكم في أمره بحقّ"[4].

أمّا عن السبب الذي لأجله تبوّأ القرآنُ مركز الهيمنة فهو قيام الأدلة، بل وتضافرها على ثبوت القرآن وحفظه من الضياع، في مقابل ضياع التوراة والإنجيل بشكل يُفْقِد الثقة بما جاء فيها، وما دام القرآن قد حُفِظ عن التبديل والتحريف فهو الأصلح للهيمنة، أي للشهادة على الكتب السابقة.

وفي هذا يقول الأستاذ رشيد "لأنه ـ أي القرآن ـ مهيمن على تلك الكتب وشهيد عليها، وشهادته حق، لأنه نزل بالحق، وحفظه الله من التحريف والتبديل بتوفيق المسلمين لحفظه في الصدور والسطور، من زمن النبي ﷺ إلى اليوم، وسيحفظه كذلك إلى آخر الزمان"[5].

---

(1) .المرجع السابق، ج 6/ ص 411

(2) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(5) .المرجع نفسه، ج 6/ ص 412.

فعند قوله تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ النساء: ٤٦ ، يعرّف الأستاذ رشيد التحريفَ بأنه "إمالة الشيء عن موضعه إلى جانب من جوانب ذلك الموضع، مَأخوذ من الحَرَف، وهو الطرف والجانب"[1]، فحَرْف الشيء هو جانبه، والتحريف هو إمالته إلى أحد جوانبه.

وتحريف الكَلِم عن مواضعه يصحّ بالتحريف اللفظي والمعنوي، فتحريف الألفاظ يكون "بالتقديم والتأخير والحذف والزيادة والنقصان"[2]، وتحريف المعاني يتمّ "بحَمْل الألفاظ على غير ما وُضعَت له"[3].

ويناقش الأستاذ رشيد ما قرّره كثير من العلماء أن الذي وقع هو التحريف المعنوي، لا اللفظي، "وعلّلوه بأن التصرّف في ألفاظ كتاب متواتر متعسّر أو متعذّر"[4].

ويرُدُّ الأستاذ رشيد عن ذلك بأن كتب السابقين لم تتواتر كما تواتر القرآن، وأن الذي يعضّده التحقيق هو "أن التحريف اللفظي والمعنوي كِلاهما واقع في تلك الكتب"[5]، وقد

---

(1) . المرجع السابق، ج 6 / ص 282

(2) . المرجع نفسه، ج 6 / ص 283.

(3) . المرجع نفسه والصفحة نفسها، جاء في مجموع الفتاوى ما نصّه "قد قيل: ليس في العالم نسخة بنفس ما أنزل الله في التوراة والإنجيل؛ بل ذلك مُبَدَّل؛ فإن التوراة انقطع تواترها، والإنجيل إنما أُخذ عن أربعة، ثم من هؤلاء من زعم أن كثيرا مما في التوراة أو الإنجيل باطل ليس من كلام الله، ومنهم مَن قال: بل ذلك قليل. وقيل لم يحرف أحد شيئا من حروف الكتب وإنما حرفوا معانيها بالتأويل، وهذان القولان قال كلا منهما كثير من المسلمين، والصحيح القول الثالث وهو أن في الأرض نسخا صحيحة وبقيت إلى عهد النبي ﷺ ونسخا كثيرة محرفة". مجموع الفتاوى، ج 13/ 101، وانظر: ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر، دار العاصمة، الرياض، ط2: 1419 هـ/ 1999م، ج 1/ ص 356-367، وفتح الباري، ج 24/ ص 566.

(4) . تفسير المنار، ج 6 / ص 283.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أورد الأستاذ رشيد في تفسيره شواهد على تحريف التوراة، مثل الزيادة والنقصان في ألفاظها[1].

لذلك فقد نصّ القرآن الكريم على تحريف اليهود لكتبهم بأنهم يحرّفونه عن مواضعه، "﴿ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ ﴾ المائدة: ١٣، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ آل عمران: ٢٣، وفي النساء ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ النساء: ٤٦ "[2]، وهو نصٌّ أثبتَتْه الحقائق التاريخية التي ظهرَت بعد مجيء القرآن بقرون، فلم يكن يخطر ببال أحد من العرب أن اليهود والنصارى قد حرّفوا كتبهم، وغيّروا مبانيها ومعانيها.

ومن الدلائل على وقوع التحريف هو ما جرى لليهود من إحراق بيت المقدس، وسبي البابليين لهم مدّة خمسة قرون ضاعَت فيها توراتهم، واختلطَت عباراتها بألفاظ بابلية، كما قرّر الأستاذ رشيد الذي يقول "والمرجَّح عند محقّقي المؤرّخين من الإفرنج أن هذه التوراة الموجودة كُتبَت بعد موسى ببضعة قرون، والمشهور أن أول مَن كتب الأسفار بعد السبي عزرا الكاهن[3] في زمن الملك ارتحشتا[4] الذي أذن له بذلك، وأذن لبني إسرائيل بالعودة إلى بلادهم"[1].

---

[1] . المرجع السابق، ج 5 / ص 141.

[2] . المرجع نفسه، ج 6 / ص 284.

[3] . عزرا الكاهن 440-480ق.م، في اليهودية عزرا الكاهن هو الكاتب لوصايا الرب، عاش في زمن الملك ارتحشستا ملك فارس، وقد لبى الملك ارتحشستا له كل ما أراد، بدأً من رجوعه إلى أورشليم (القدس)، وعُرف عزرا في القدس بإخلاصه ونشاطه في سبيل طائفته التي كان كاهنا عليها. فحاز ثقة وإعجاب وولاء اليهود المعاصرين له، من نبلاء وكهنة، حتى أنهم لم يعارضوه في أعماله وإصلاحاته. وقد قام عزرا، بمجرد عودته إلى القدس، بقراءة ناموس موسى أمام اليهود، وتفسيره لهم بمعونة اللاويين، مستعينا أيضا بالترجمة الأرامية للأصل العبراني. يُنظر: أحمد معاذ علوان حقّي، أثر عزرا في الديانة اليهودية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 23، العدد 78، ديسمبر 2008م.

[4] . **ارتحششتا الأول** بالفارسية :اردشير يكم هو خامس ملوك الإمبراطورية الأخمينية، تولى الحكم من سنة 465-424 ق م، تولى الحكم بعد والده خشايارشا الأول حيث كان ثالث أكبر أبنائه، وفي عصره حدثت عدة ثورات

ومع ذلك، فالقرآن نصّ أنهم نسوا حظّا من الكتاب، وهو ما يقف الأستاذ رشيد عنده، ينصّ القرآن الكريم أن أهل الكتب السابقة إمّا قد أوتوا نصيبا من الكتاب، أو نسوا حظا منه[2]، قال تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يَشۡتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ ﴾ النساء: ٤٤ ، وقال في سورة المائدة: ﴿ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ ﴾ المائدة: ١٣

وهذا الخبر القرآني عن التوراة والإنجيل يتضمّن ـ ابتداء ـ غاية الإنصاف والعدل، لأن نسيانهم حظا من الكتاب يقتضي أنهم قد حفظوا منه حظا آخر.

إلا أن أهم ما فيه هو أنه مخالف لِما كان متواترا وشائعا وقت نزول القرآن، ولم يتمّ الوقوف على ذلك إلا بعد قرون من نزول القرآن الكريم، يقول الأستاذ رشيد موضّحا هذا المعنى "ولَعمري إن هذه الجملة ـ فنسوا حظا مما ذكروا به، وتلك الجملة: أوتوا نصيبا من الكتاب، لَمِن أعظم معجزات القرآن التي أثبتها التاريخ لنا بعد بعثة النبي ﷺ بعدة قرون، ولم يكن يخطر ببال أحد من العرب في زمن البعثة وهم أميّون أن اليهود فَقَدوا كتابهم الذي هو أصل دينهم، ثم كتبه لهم كاتب منهم نشأ في السَبْي والأَسْر بين الوثنيين بعد عدة قرون، فنقص منه وزاد فيه، ولم تُعرف المصادر التي جمع منها ما كتبه معرفة صحيحة، بل كان هذا مما خفي عن علماء المسلمين عدة قرون بعد انتشار العلم فيهم"[3].

فإخبار القرآن أن أهل الكتاب قد نسوا حظا من كتبهم دليل آخر على صِدق أخباره، وكَوْن القرآن وحيا من عند الله تعالى.

=ضد الفُرس في مصر و اليونان إلا أنه تمكن من قمعها، حسب سفر عزرا و سفر نحميا كان من الملوك الذين سمحوا لليهود بالعودة لأورشليم https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/biblical-criticism/1447.htmlK .

(1) . تفسير المنار، ج 6 / ص 283.

(2) . المرجع نفسه، ج 1/ص 212 وما بعدها.

(3) . المرجع نفسه، ج 6 / ص 284.

لهذا ـ ولغيره ـ فلا بدّ للمسلم المؤمن بالقرآن أن يحتاط في التعامل مع ما جاء في هذه الكتب، وأن يتثبَّت وهو يطالع ما جاء فيها، فلا يصدّقها فيكونَ مصدقا لأمر كاذب، ولا يكذّبها فيكذّبَ أمرا صادقا، وبما أنه "لا يتيسّر لنا أن نميّز فيما عندهم بين المحفوظ السالم من التحريف وغيره، فالاحتياط أن لا نصدّقهم ولا نكذّبهم، إلا إذا رَوَوا شيئا يصدّقه القرآن أو يكذّبه، فإنّا نصدّق ما صدّقه، ونكذّب ما كذّبه"[1]، فعمدتنا هو ما جاء في القرآن، فإنا نقبل ما وافقه، ونرفض ما خالفه.

وفي هذا السياق يورد الأستاذ رشيد شبهة يتعلّق بها المنصِّرون، مفادها أن القرآن قد وافَق ما جاء في التوراة والإنجيل، فهو حتما آخذ منها وناقل عنها، كما قال الأستاذ رشيد "أمّا المجاحدون من أهل الكتاب...فهم يقولون فيما وافَق القرآن به كتبهم أنه مأخوذ منها، بدليل موافقته لها، وفيما خالفه أنه غير صحيح، بدليل أنه خالَفَها، وفيما لم يوافقْها ولم يخالفها بأنه غير صحيح، لأنه لا يوجد عندنا"[2].

فهم قد جعلوا الذي عندهم هو الأصل الثابت، فما وافقه فهو ناقل عنه، وما خالفه أو لم يَرِد فيه فهو غير صحيح، فهل كتبهم قد جمعَت فأوعَت كل أخبار الدنيا بحيث لا يمكن لأحد علم شيء من التاريخ إلا منها هي؟.

ويَرُدّ الأستاذ رشيد على مَن تشبَّث بهذه الشبهة بأنها "إلزامية، لا حقيقية، لأنهم لا يؤمنون بالقرآن، فلا تنفعهم فيما ذُكر من الطعن في ثبوت كتبهم"[3]، فما داموا لا يؤمنون بالقرآن فكيف يقبلون شهادته على ما جاء في كتبهم، فإمّا أن يؤمنوا به أنه كتاب الله تعالى، فيقبلوا حكمه على كتبهم بالضياع، وعلى نفسه أنه مهيمن عليها، وإمّا أن يكذِّبوا به، فلا اعتداد بشهادته لها أو عليها.

---

[1] .المرجع السابق، ج 6 / ص 412.

[2] .المرجع نفسه، ج 3 / ص 302.

[3] .المرجع نفسه، ج 10 / ص 401.

ويجيب الأستاذ رشيد عن هذا بأن الثابت هو أن تلك الكتب قد طالها التحريف وضاع أصلها، فلا يمكن عدّها أصلا نحاكم به أخبار القرآن، لأن "ما جاء فيها مخالفا لِما في الكتب السابقة نعُدُّه مصحِّحا لِما وقع فيها من الغلط والنسيان بانقطاع أسانيدها، حتى أعظمها وأشهرها كالأسفار المنسوبة إلى موسى عليه السلام، لا يُعرَف كاتبها، ولا زمن كتابتها، ولا اللغة التي كُتبَت بها أولا"[1]، كما أن القرآن الكريم قد ثبت بالأدلّة التاريخية المتواترة صيانته من التحريف والتبديل، لذلك فهو الأصل الذي نقيس عليه، لأن "ما جاء في القرآن هو الممحِّص للحقيقة التي أضاعها القوم"[2].

وهذا التمحيص القرآني لِما جاء في تلك الكتب ينفي شبهة أن يكون القرآن ناقلا عن تلك الكتب، "كما ينفي ادّعاء بعضهم أن القرآن قد شهد بصدق تلك الكتب ما دام قد وافقَها"[3].

ومن الأمثلة على ذلك، ما جاء في القرآن بأن موسى عليه السلام هو الذي ألقى العصا، لا هارون كما جاء في التوراة[4]، ومنه ما جاء في أول الفصل السابع من سِفر الخروج، "من أن الربّ جعَل موسى إلها لفرعون، ويكون أخوه هارون نبيا"[5]، فهذه أمور جاء القرآن لِتمحيصها، وبيان خطئهم فيها.

ومن ذلك قصة المائدة التي طلبَها الحواريون من عيسى عليه السلام، وهل نزلَت أم لم تنزل؟.

---

(1) .المرجع السابق، ج 3 / ص 302.

(2) .المرجع نفسه، ج 3 / ص 159.

(3) .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(4) .المرجع نفسه، ج 9 / ص 83، سفر الخروج، الإصحاح السابع.

(5) .المرجع نفسه والصفحة نفسها، وقد مرّ معنا.

فقد مال الأستاذ رشيد إلى قول الجمهور بأنها نزلَت، ومحلّ الشاهد أنه ناقش القائلين بعدم نزولها بدعوى أن النصارى لا يعرفون هذه القصة التي لو حدثَت لَكانت أمرا تتوفّر الدواعي على نقله، لأنه حدث عظيم[1].

ويجيب الأستاذ رشيد أنه من المحتمل جدا نسيانه، لأن أتباع عيسى عليه السلام قد اضطُهِدوا زمنا طويلا، اضطُروا فيه إلى إخفاء كثير من شعائرهم، كما قال الأستاذ رشيد "فإن هذا يجوز أن يُنسى، لإخفائهم إياه في زمن الاضطهاد"[2].

كما أن أناجيل النصارى قِسمان؛ أناجيل قانونية، هي التي اعتمدَتْها الكنيسة، وأناجيل غير قانونية، ليست معتمَدة، "مثل إنجيل برنابا،، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الأناجيل التي رفضَتْها الكنيسة، وفُقدَت بعد ذلك"[3].

هذا وقد أورد الأستاذ رشيد ما جاء في الأناجيل، لكن بمعنى قصة المائدة، لا باسمها، مثل ما جاء في الفصل السادس من إنجيل يوحنا[4]، ويقول الأستاذ رشيد معقّبا "فهذه القصة، أوّلُها في المائدة المادية، وآخرها في المائدة الروحية، وهي قد وقعَت في عيد الفصح المتّفَق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم"[5].

---

(1) . سنورد ردّ الأستاذ رشيد على هذه النقطة بالذات، لا ردّه على ما سِواها من أدلّة المانعين لنزولها.

(2) . المرجع السابق، ج 7 / ص 258.

(3) . المرجع نفسه، ج 7 / ص 259.

(4) . تقدّم سابقا، إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس، وجاء في إنجيل يوحنا الإصحاح السادس أيضا "30 فقالوا له: فأية آية تصنع لنرى ونؤمن بك؟ ماذا تعمل؟31 آباؤنا أكلوا المن في البرية، كما هو مكتوب: أنه أعطاهم خبزا من السماء ليأكلوا 32. فقال لهم يسوع: الحق الحق أقول لكم: ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء، بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء، 33 لأن خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم. 34 فقالوا له: يا سيد، أعطنا في كل حين هذا الخبز. 35 فقال لهم يسوع: أنا هو خبز الحياة. من يقبل إلي فلا يجوع، ومن يؤمن بي فلا يعطش أبدا.

(5) . تفسير المنار، ج 7 / ص 260.

فالقرآن قد بيّن أصل القصة، وأبان خطأهم فيها وتحريفهم إياها، ويختم الأستاذ رشيد كلامه قائلا "ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم، فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين، وما نفاه فهو المَنفي الذي لا يقبل الثبوت"[1].

المطلب الثالث: مناقشة وتعقيب

يمكن تلخيص منظور الأستاذ رشيد إلى موضوع حجية القصص ودلالته على نبوة النبي ﷺ في أن ما أخبر به النبي من أخبار ـ ومن بينها القصص ـ قد قام الدليل أولا على صحتها في نفسها، وثانيا على استحالة أن يكون قد تلقّاها من معلم، أو قرأها في كتاب، نظرا لأنه أمّي نشأ في قوم أمّيين.

لكن تأمل هذا الكلام ـ على اشتهاره بين الباحثين . قد يؤدي إلى ظهور إشكالات وتساؤلات حوله:

فأول هذه الإشكالات يكمن في أن القصص ـ كما قرّر الأستاذ رشيد ـ جزء من أخبار القرآن، وهو أحد الدلائل على النبوة، فكيف يكون ـ أي القصص ـ حجة في حين لم يظهر صدقه إلا بعد قرون من الزمن؟، وهو ما نصّ عليه الأستاذ رشيد في موضوع ضياع أخبار التوراة، فقال "ولم تُعرف المصادر التي جمع منها عزرا الكاتب ما كتبه معرفة صحيحة، بل كان مما خفي عن علماء المسلمين عدة قرون بعد انتشار العلم فيهم"[2].

فإذا كان القصص ـ وهو ثلث القرآن ـ لم يظهر وجه دلالته إلا في زمن متأخّر عن وقت نزوله، فما هو موقعه ـ أي القصص ـ ووظيفته في المدة بين هذيْن الحدّيْن؟، وبعبارة أجلى، ما هو نصيب مشركي قريش ومَن بعدهم من حجية القصص على نبوة النبي ﷺ؟.

وإذا كان القصص لم تظهر صدقية كثير من أخباره إلا على يد محققين من المؤرّخين، فكيف خاطب الله تعالى به كفار قريش؟، فمن المعروف أنهم أميّون، ومن المعروف أن

---

[1] . تفسير المنار، ج 7 / ص 260.

[2] . المرجع نفسه، ج 6/ ص 284.

معظم آيات القصص جاءت في سور مكية أول مَن تلقّاها هم المشركون، فكيف خاطَبَهم الله تعالى بما لا يفقهون ولا يعلمون؟.

صحيح أن بعض الأخبار تفيد أنهم كانوا يسألون اليهود عن بعض ما جاء به النبي ﷺ، كما حدث في قصة أصحاب الكهف والروح وذي القرنين[1]، لكن تميّز هذه الأخبار واشتهارها يعني ضرورةً عدم اطّرادها وتكرارها في كل قصة، ومع كل خبر كان يأتيهم به النبي ﷺ، والسؤال هاهنا: لو كان القصص فعلا دليلا على صحة نبوة النبي ﷺ، فما موقف المشركين وهم كانوا يسمعون قصصا لا عهد لهم بها أو بتفاصيلها؟، مع استحضار أن دلالة أمرٍ على النبوة لا بد أن يكون واضحا وقاطعا كي يكون مُلْزِما وحجة، وإلا فلا.

ولا يجيب عن هذه التساؤلات القولُ إن العرب كانت تعرف قوم هود وقوم صالح وقوم لوط وإبراهيم ـ عليهم السلام أجمعون ـ، لأن القرآن قد ذكر تفاصيل وجزئيات لم يكونوا قطعا على علم بها، خاصة في موضوع إبراهيم الذي أكّد القرآن أنه كان حنيفا مسلما ولم يك من المشركين.

وقد يَرد على هذا الكلام أن القرآن صرّح أن المشركين قد نسبوا أخبار القرآن إلى الأسطورة، ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٥ ﴾ الفرقان: ٥، فهم لمّا سمعوا ما جاء في القرآن من قصص نسبوه إلى الكذب والخرافة الذي يقتضيه وصف الأسطورة.

---

[1]. من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال : "بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي خَرِبِ المَدِينَةِ ، وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ اليَهُودِ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ؟ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ تَسْأَلُوهُ ، لاَ يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ ، فَقَالَ يَا أَبَا القَاسِمِ مَا الرُّوحُ ؟ فَسَكَتَ ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ ، فَقُمْتُ ، فَلَمَّا انْجَلَى عَنْهُ ، قَالَ: **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتُوا مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً** . أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 125، كتاب العلم، باب قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ الإسراء: ٨٥، ص 44، مسلم في الصحيح، رقم 2794، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب سؤال اليهود النبي ﷺ عن الروح، وقوله تعالى: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ﴾ الآية، ص 1286.

لكن هذا الادّعاء الذي صرّحوا به هو جزء من ادّعاءات أُخَر حاوَلوا بها تنفير الناس عن القرآن، إذ نَجِدهم لمّا عجزوا عن معارضة القرآن في بلاغته ـ رغم تحدّيه لهم ـ نسبوه إلى الشعر والكهانة، ولمّا أرادوا صدّ الناس عن سماع النبي ﷺ رَمَوْه بالجنون والسحر والكذب، إلا أن كفار قريش هم أعرف الناس أن هذه مجرّد افتراءات لا أساس لها، وأن القرآن ليس من قبيل الشعر ولا من بابه، والنبي ﷺ أبعد ما يكون عن الكذب والسحر.

فيمكن القول إن ادّعاءهم بأسطورية القصص هو من جنس تلك الادعاءات، أي التي يروّجون لها وهم يعرفون أنهم كاذبون فيها، وأنّى لهم أن يعرفوا كذبها وهم قوم أميّون؟.

أم أن ادّعاءهم الأسطوري سببه أنهم ظنوا قصص القرآن من جنس الأقاصيص التي كانوا يتداولونها في مجالسهم، وما يُعرَف ب" أيام العرب"؟.

نخلُص من هذه التساؤلات إلى أن منظور الأستاذ رشيد إلى حجية القصص كان ذات طابع إخباري بحت، كأن القصص القرآني عنده مجرد أخبار ساقَها القرآن الكريم، وعليه، فحجيّتها تظهر في صدق الخبر أو عدمه، وهذا ما يثير التساؤل حول حجيته بالنسبة إلى مشركي مكة، وحتى لِمَن كان بعدهم إلى حين قيام أدلة على صدق أخبار القرآن.

إلا أن الجانب التاريخي هو جزء فقط من القصص القرآني، وهناك جوانب أخرى، مثل السرد والحوار وتصوير الأحداث، هذه الخصائص الفنية التي اشتمل عليها القصص، هي التي كانت ذات أثر على مَن يسمعها، ولم يمنع خضوعها للغرض الديني أن توفّي الجانبَ الفني حقّه ومستحقه، يقول سيد قطب "قلنا: إن خضوع القصة للغرض الديني لم يمنع بروز الخصائص الفنية في عرضها، فالآن نقول: إنه من أثر هذا الخضوع بروز خصائص فنية بعينها تُحسب في الرصيد الفني للقصة في عالم الفنون الطليق، وتصدق ما

قلنا... من أن القرآن يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية "[1].

فالصدق التاريخي لا يلغي الجانب الفني وتأثيره في القصص القرآني.

[1] . سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 143، للمزيد: محمد الأمين خلادي، القصة القرآنية وعلاقتها بالإعجاز الفني، مجلة البحوث والدراسات، عدد 7، يناير، 2009م.

المبحث الثاني التحدّي بسور القصص

إعجاز القرآن موضوع قديم متجدّد، بحث فيه العلماء وأفاضوا، وبسطوا القول وأعادوا، وذلك بسبب تعلّقه بأصل الدين وعماده المتين، ألا وهو القرآن الكريم، وهو ما سنقف عند بعض تفصيلاته، وما يتعلّق منه بجانب القصص الوارد في القرآن الكريم، وكذا منظور الأستاذ رشيد للموضوع.

المطلب الأول: الإطار النظري لموضوع إعجاز القرآن

ما من رسول ولا نبي أرسله الله تعالى إلا وأيّده بما يُظهر صدقه ويقيم له الحجة، ويثبت أنه مرسَل من عند الله تعالى، كما قال النبي ﷺ "ما من نبي إلا وأوتي ما مثله آمن به البشر"[1] ، فصدق النبي لا يظهر من خلال دعواه فقط، بل لا بد له من آية أو معجزة لا يمكن أن يُؤتاها إلا إذا كان بحقّ نبيا مرسَلا.

وقد قرّر العلماء أنه لا بد من تحقيق شروط لتكون معجزة النبي أو الرسول معجزة حقا ودليلا على نبوّته، عدّدها بعض العلماء في خمسة، منهم القرطبي في تفسيره قائلا "وشرائطها خمسة فإن اختلّ منها شرط لا تكون معجزة؛ فالشرط الأول من شروطها أن تكون مما لا يقدر عليها إلا الله سبحانه... .وإنما يجب أن تكون المعجزات كفلق البحر، وانشقاق القمر، وما شاكلها ممّا لا يقدر عليه البشر.

والشرط الثاني هو أن تخرق العادةَ، وإنما وجب اشتراط ذلك لأنه لو قال المدعي للرسالة: آيتي مجيء الليل بعد النهار وطلوع الشمس من مشرقها، لم يكن فيما ادعى معجزة،

---

[1] . حديث متفق عليه من رواية سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري برقم 7274، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: بُعثت بجوامع الكلم، ص 1797، وكذا برقم 4981، كتاب فضائل القرآن، كتاب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ص 1273، ومسلم أيضا بهذا الإسناد برقم 152، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملّته، ص 80.

لأن هذه الأفعال وإن كان لا يقدر عليها إلا الله، فلم تُفعل من أجله، وقد كانت قبل دعواه على ما هي عليه في حين دعواه، ودعواه في دلالتها على نبوته كدعوى غيره.

والشرط الثالث هو أن يستشهد بها مدّعي الرسالة على الله عز وجل، فيقول: آيتي أن يقلب الله سبحانه هذا الماء زيتا أو يحرك الأرض عند قولي لها تزلزلي، فإذا فعل الله سبحانه ذلك حصل المتحدَّى به.

الشرط الرابع هو أن تقع على وفق دعوى المتحدي بها المستشهِد بكونها معجزة له، وإنما وجب اشتراط هذا الشرط لأنه لو قال المدعي للرسالة: آية نبوتي ودليل حجتي أن تنطق يدي أو هذه الدابة فنطقت يده أو الدابة بأن قالت: كذَب وليس هو نبي، فإن هذا الكلام الذي خلقه الله تعالى دال كذب المدعي للرسالة، لأن ما فعله الله لم يقع على وفق دعواه.

والشرط الخامس من شروط المعجزة ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدّي على وجه المعارضة...فإن أقام الله تعالى من يعارضه حتى يأتي بمثل ما أتى به ويعمل مثل ما عمل بطل كونه نبيا، وخرج عن كونه معجزا ولم يدل على صدقه"[1].

وقد فصّل العلماء القول في ذلك، واختلفوا حول جزئيات الموضوع وبعض تفصيلاته.

ومن الملاحَظ تأكيد العلماء المستمر على وجود تناسب بين طبيعة المعجزة التي يجريها الله تعالى يدي النبي وبين المحيط المعرفي والعلمي السائد في قومه، وأشهر الأمثلة على ذلك هو أن آية موسى عليه السلام هي من جنس ما اعتاد قومه على معالجته من الكيمياء والسحر وغيرها، وكذا الحال مع معجزات المسيح من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وهي تناسب ما كان عليه قومه من معرفة بالطب.

---

[1] .تفسير القرطبي، ج 1/ ص 112.

والأمر لا يختلف في القرآن الكريم؛ فبما أنه أُنزل على قوم ممتازين بالبلاغة والفصاحة، فلا غرو أن تكون معجزة القرآن بلاغية في الأساس.

يقول الباقلاني في ذلك "والقرآن كتاب دل على صدق متحمّله، ورسالة دلت على صحة قول المرسَل بها، وبرهان شهد له برهان الأنبياء المتقدمين، وبينة على طريقة من سلف من الأولين، حيّرهم فيه، إذ كان من جنس القول الذي زعموا أنهم أدركوا فيه النهاية، وبلغوا فيه الغاية، فعرفوا عجزهم، كما عرف قوم عيسى نقصانهم فيما قدروا من بلوغ أقصى الممكن في العلاج، والوصول إلى أعلى مراتب الطب، فجاءهم بما بهرهم: من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وكما أتى موسى بالعصا التي تلقفت ما دققوا فيه من سحرهم، وأتت على ما أجمعوا عليه من أمرهم، وكما سخر لسليمان الريح والطير والجن، حين كانوا يولعون به من فائق الصنعة، وبدائع اللطف، ثم كانت هذه المعجزة مما يقف عليها الأول والآخر وقوفا واحدا، ويبقى حكمها إلى يوم القيامة"[1].

كما أن العلماء قرروا أن القرآن قد تحدّى كفار قريش أن يأتوا بمثل القرآن الكريم، فقال: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ الإسراء: ٨٨ ، ثم تنزّل معهم في التحدي، فطالَبهم بعشر سور منه، فقال: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ هود: ١٣ ، ثم زاد في إظهار عجزهم، وطالبهم بسورة واحدة مثله، ولما ظهر عجزهم تحدّاهم الله تعالى أن يأتوا بسورة من مثل النبي ﷺ في أميّته وعدم اطّلاعه على كتب السابقين، وعدم تلقّيه العلم من معلم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ البقرة: ٢٣.

يقول عبد العظيم الزرقاني "ومن عجيب أمر هذا القرآن وأمر هؤلاء العرب أنه طاوَلَهم في المعارضة، وتنازل لهم عن التحدي بجميع القرآن إلى التحدي بعشر سور مثله ثم

[1] .الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 302.

إلى التحدي بسورة واحدة من مثله، وهم على رغم هذه المطاولة ينتقلون من عجز إلى عجز، ومن هزيمة إلى هزيمة، وهو في كل مرة من مرات هذا التحدي وهذه المطاولة ينتقل من فوز إلى فوز، ويخرج من نصر إلى نصر "[1].

فالفارق بين آية يونس وآية البقرة أن القرآن في سورة يونس طالبهم بسورة مثل سور القرآن، فقال: **سورة مثله**، قال جمهور المفسرين: مثله في نظمه وتأثيره[2]، أمّا في سورة البقرة فقال: **سورة من مثله**، أي من شخص مثل النبي ﷺ في أميّته[3].

ويُظْهِر الرازي الفرقَ في الدلالة بين التعبيرَيْن قائلا "لِمَ قال في سورة البقرة: من مثله وقال هاهنا: فأتوا بسورة مثله؟، والجواب: أن محمدا ﷺ كان رجلا أميا، لم يتّلمذ لأحد ولم يطالع كتابا، فقال في سورة البقرة: فأتوا بسورة من مثله، يعني فليأت إنسان يساوي محمدا ﷺفي عدم التّلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة تساوي هذه السورة، وحيث ظهر العجز ظهر المعجز، فهذا لا يدل على أن السورة في نفسها معجزة، ولكنه يدل على أن ظهور مثل هذه السورة من إنسان مثل محمد عليه السلام في عدم التّلمذ والتعلم معجز، ثم إنه تعالى بين في هذه السورة ـ يونس ـ أن تلك السورة ـ البقرة ـ في نفسها معجز، فإن الخلق وإن تلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا، فإنه لا يمكنهم الإتيان بمعارضة

---

(1) . الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، د.ت، ج 2/ ص 333.

(2) . انظر: تفسير الطبري، ج 12/ ص 182، والبغوي، ج 4/ ص 134، وتفسير الكشاف، ص 464، والرازي، ج 17/ ص 101، والبيضاوي، ج 3/ ص 113، والآلوسي في تفسيره، ج 11/ ص 118.

(3) . انظر: تفسير الطبري، ج 1/ ص 395، وتفسير ابن عطية، ج 1/ ص 106، والبغوي في معالم التنزيل، ج 1/ ص 72، وتفسير الكشاف، ص 60، وتفسير الرازي، ج 2/ ص 129، ورجّح قول من جعل الضمير في الآية عائدا إلى مما نزلنا، وأن المراد: من مثله في نظمه، والبيضاوي، ج 1/ ص 57.

سورة واحدة من هذه السور، فلا جرم قال تعالى في هذه الآية: **فأتوا بسورة مثله،** ولا شك أن هذا ترتيب عجيب في باب التحدي وإظهار المعجز "[1].

وبما أن كفار قريش على بلاغتهم قد عجزوا عن هذا التحدّي رغم تنزّل القرآن معهم في شرطه، ومطالبتهم في كل مرة بما هو أدنى مما سبق، فإن غيرهم ـ ممّن هو دونهم في البلاغة ـ أظهر في العجز، وأدنى إلى العَيّ والحصر، رغم بقاء التحدي قائما إلى أن يأذن الله تعالى.

والمقرّر هو أن جمهور العلماء قالوا إن القرآن قد تحدّى العربَ أولا بالإتيان بمثل القرآن الكريم كلّه، وذلك في سورة الإسراء، في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ الإسراء: ٨٨، وفي سورة القصص في قوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ القصص: ٤٩، وفي سورة الطور في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ الطور: ٣٣ - ٣٤، ثم تنزّل معهم، فطالبَهم بعشر سور مفتريات، وذلك في سورة هود، في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ هود: ١٣.

ولمّا عجزوا طالبَهم أن يأتوا بسورة واحدة، وذلك في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ يونس: ٣٨، ثم في سورة من مثله، في سورة البقرة في قوله: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ البقرة: ٢٣[2].

---

[1] . تفسير الرازي، ج 17/ ص 101.

[2] . انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2/ ص 91، والسيوطي في الإتقان، ج 2/ ص 309، والرافعي في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 169.

يقول أبو حيان الأندلسي "كشأن مَن يريد تعجيز شخص أن يطالبه أولا أن يفعل أمثالا ممّا فعل هو، ثم إذا تبيّن عجزه قال له: افعل مَثَلا واحدا"[1].

وهو ما ذهب إليه الرازي، واستدلّ عليه بأن "التحدي بعشر سور لا بد وأن يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة، وهو مثل أن يقول الرجل لغيره: اكتب عشرة أسطر مثل ما أكتب، فإذا ظهر عجزه عنه قال: قد اقتصرتُ منها على سطر واحد مثله.

إذا عرفت هذا فنقول: التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة، وفي سورة يونس كما تقدم، أما تقدم هذه السورة ـ هود ـ على سورة البقرة فظاهر، لأن هذه السورة مكية، وسورة البقرة مدنية، وأما في سورة يونس فالإشكال زائل أيضا، لأن كل واحدة من هاتين السورتين مكية، والدليل الذي ذكرناه يقتضي أن تكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه"[2].

والإشكال في هذا القول أن ترتيب النزول يؤدّي إلى خلافه، يقول سيد قطب "قال المفسرون القدامى: إن التحدي كان على الترتيب: بالقرآن كله، ثم بعشر سور، ثم بسورة واحدة، ولكن هذا الترتيب ليس عليه دليل، بل الظاهر أن سورة يونس سابقة والتحدي فيها بسورة واحدة، وسورة هود لاحقة والتحدي فيها بعشر سور، وحقيقة إن ترتيب الآيات في النزول ليس من الضروري أن يتبع ترتيب السور. فقد كانت تنزل الآية فتلحق بسورة سابقة أو لا حقة في النزول. إلا أن هذا يحتاج إلى ما يثبته، وليس في أسباب النزول ما يثبت أن آية يونس كانت بعد آية هود. والترتيب التحكمي في مثل هذا لا يجوز"[3].

فالقول بترتيب النزول مَرَدّه النقل، ولا يجوز مخالفته لمحض التحكم.

---

(1) ـ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 5/ ص 271.

(2) ـ تفسير الرازي، ج 17/ ص 202.

(3) ـ في ظلال القرآن، ج 4/ ص 1861.

ومن العلماء مَن جعل الترتيب وفق النزول، كما ذكر الزركشي في البرهان، فجعل آية التحدّي في الإسراء أولا، ثم آية سورة هود، ثم آية البقرة[1].

فهو يرى أن سورة هود متقدّمة نزولا على سورة يونس، وهو قول أبي حيان والآلوسي الذي ذكر أنه قول كثير من العلماء، فقال "والكثير على أن هذا التحدي وقع أولا فلما عجزوا تحداهم بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ كما نطقت به سورة [البقرة:23] ويونس، وهو وإن تأخر تلاوة متقدم نزولا وأنه لا يجوز العكس إذ لا معنى للتحدي بعشر لمن عجز عن التحدي بواحدة وأنه ليس المراد تعجيزهم عن الإتيان بعشر سور مماثلات لعشر معينة من القرآن"[2].

وهناك قول آخر، هو أن آية يونس متقدّمة على آية هود، لكن المطالبة في كلا الآيتين مختلفة؛ ففي آية سورة يونس طالبَهم اله تعالى بمماثلته في النظم والأخبار عن الغيوب والأحكام، وأمّا في هود فالمطالبة بالمماثَلة منحصر في النظم فقط، وهو قول ابن عطية[3]، ورُوي عن المبرد[4].

وقد تعقّبه الآلوسي بأن هذا ليس مطّردا في كل سورة من القرآن[5].

المطلب الثاني: فهم خاص للأستاذ رشيد لموضوع التحدّي

لكنّا نجد أن للأستاذ رشيد فهما خاصا به في هذا الموضوع، فقد تعقّب رَحِمَهُ اللَّهُ قولَ الجمهور في آيات الإعجاز بأن كلامهم كان لِيصحَ لو أن الآيات المتضمّنة للتحدي نزلت بالترتيب نفسه الذي ذكروا، قال في ذلك "وهذا ترتيب معقول لو ساعد عليه تاريخ النزول، والظاهر أن التحدّي في سورتيْ يونس وهود خاص ببعض أنواع الإعجاز، وهي ما يتعلق

(1) .البرهان في علوم القرآن، ج 2/ ص 110.
(2) .تفسير الآلوسي، ج 12/ ص 20.
(3) .تفسير ابن عطية، ج 3/ ص 155.
(4) .أورده البغوي في تفسيره، ص 614.
(5) .تفسير الآلوسي، ج 12/ ص 21.

بالأخبار كقصص الرسل مع أقوامهم، وهو من أخبار الغيب الماضية التي لم يكن لمن أُنزل عليه القرآن علم بها ولا قومه"[1].

فكلام الجمهور معقول في نفسه، إلا أنّ ترتيب النزول لا يؤيّده، والذي يراه الأستاذ رشيد أن آيتيْ التحدي في سورتيْ يونس وهود، وهما قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ يونس: ٣٨، وقوله: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ هود: ١٣، لا يُقصَد بهما مطلق التحدي بالبلاغة والفصاحة كما هو الشأن في سائر آيات القرآن، بل هو متعلق بنوع محدّد من الإعجاز، وهو الأخبار وقصص الرسل مع أقوامهم، "ويظهر الإعجاز في أن هذه القصص لم يكن لدى كفار قريش عِلم بها وقت نزول القرآن"[2].

والذي استند عليه الأستاذ رشيد في هذا القول هو قوله تعالى في آيتيْ يونس وهود: أم يقولون **افتراه**، فالقرآن عرض شبهةَ الافتراء التي أراد المشركون إلصاقها بالنبي ﷺ، فقالوا في غير هذا الموضع: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ ﴾ الفرقان: ٤ ، و"الافتراء تتعلّق تهمته بالأخبار، لا بالإنشاء من أمر ونهي"[3]، فإذا أراد القرآن نفي تهمة الافتراء فلا بد من تحدّيهم أن يأتوا بسور تماثل سور القصص أو تشابهها.

ويفرّق الأستاذ رشيد بين التحدّي في آية يونس ونظيره في آية هود، لأن تحدّيهم بأن يأتوا بعشر سور مفتريات يُقصَد به "إرادة نوع خاص من أنواع الإعجاز، وهو الإتيان بالخبر الواحد بأساليب متعددة متساوية في البلاغة"[4].

---

(1) .تفسير المنار، ج 1/ ص 193.

(2) .المرجع نفسه، ج 12/ ص 45.

(3) .المرجع نفسه، ج 11/ ص 369.

(4) .المرجع السابق، ج 1/ ص 193.

ويزيد الأستاذ رشيد الأمرَ بيانا فيقول "كأنه يقول ـ أي القرآن ـ "أَدَع لكم ما في سور القصص[1] من الإخبار عن الغيب، وأتحداكم أنتم وسائر الذين تستطيعون الاستعانة بهم على الإتيان بعشر سور مثل سور القرآن في قصصها، مع السماح لكم بجعلها قصصا مفتراة من حيث موضوعها، فإن جئتم به مثل سوره القصصية في سائر مزاياها اللفظية والمعنوية فأنا أعترف لكم بدحض حجتي عليكم"[2].

واشتراط القرآن ـ حسب الأستاذ رشيد ـ تعدّد السور المفتراة إنما هو لسدّ الباب أمام شبهة قد تَرِد على موضوع الإعجاز، مفادها أن الجملة أو السورة أو السور المشتملة على القصة يمكن التعبير عنها في اللغة بعبارات مختلفة تؤدّي المعنى، "ولا بد أن تكون عبارةٌ منها ينتهي إليها حسن البيان مع السلامة من كل عيب لفظي أو معنوي يُخِلّ بالفهم أو التأثير المطلوب، فمَن سبق إلى هذه العبارة أعجَزَ غيرَه عن الإتيان بمثلها"[3]، فالقصة أو الكلام يمكن التعبير عنه بعبارات مختلفة، وقد يكون في إحدى هذه العبارات تفرّد وتميّز من كل خطأ لفظي أو معنوي.

وحتى يظهر الإعجاز فالقرآن تحدّاهم أن يؤلّفوا عشر سور من سور قصصه، بحيث تكون كل واحدة منها هي منتهى ما يَصِل إليه البيان والبلاغة وحسن التأليف والحبكة.

قال الأستاذ رشيد "ولكن القرآن عبّر عن بعض المعاني وبعض القصص بعبارات مختلفة الأسلوب والنظم من مختصر ومطوَّل، والتحدّي بمثله لا يظهر في قصة مخترعة[4]، بل لا بد من التعدد الذي يظهر فيه التعبير عن المعنى الواحد والقصة الواحدة بأساليب مختلفة وتراكيب متعددة، كما نرى في سوره، فتحدّاهم بعشر سور مثله في هدايتها وبلاغتها

---

(1) . سيأتي تحديد المراد بالسور العشر.

(2) . المرجع نفسه، ج 1/ ص 194.

(3) . المرجع نفسه، ج 1/ ص 193.

(4) . يقصد الأستاذ رشيد قصة واحدة فقط

وأسلوبها واشتمالها على الحِكَم والعِبر والأسوة الحسنة المُعينة على التربية والتهذيب، كما هو شأن القرآن في قصصه"[1].

أمّا في سورة يونس فقد طلب القرآن منهم أن يأتوا بسورة واحدة فقط، ليس قصْد التخفيف عليهم، كما قد يُفهَم ظاهريا من طلبه لسورة واحدة بعد عجزهم عن الإتيان بالعشر، بل القصد تحدٍّ من نوع آخر، وهو طلب سورة واحدة، شرط أن يلتزموا فيها الصدق والثابت في الأخبار.

وفي هذا يقول الأستاذ "وأمّا اكتفاؤه في سورة يونس بعدها ـ آية هود ـ بالتحدي بسورة واحدة في مقام الردّ على قولهم: **افتراه**، فلأنه لم يقيّده بكونها "**مفتراة**"، لا من باب التخفيف عليهم بالواحدة بعد عجزهم عن العشر، فيدخل فيه خبر الغيب والتزام الصدق"[2].

فالمشركون في باب القصص الذين زعموا أن النبي ﷺ قد افتراه أمام خياريْن:

ـ إمّا أن يأتوا بعشر سور مثل سور القصص، حتى ولو كانت مُختَلَقة ومفتراة، لا يلتزمون فيها الصدق ـ كما التزمه القرآن ـ، حيث يعَبِّرون عن معان وقصص واحدة بأساليب مختلفة في عباراتها، لكن تكون كل واحدة منها في منتهى البلاغة والفصاحة وتضمُّن الحكمة وجمال السرد، كما هي قصص القرآن.

ـ وإمّا أن يأتوا بسورة واحدة فقط، لكن لا تكون مفتراة، بل يلتزمون فيها الصدق، وينقلون فيها أخبارا ثابتة، مع بقاء شرط أن تكون هذه السورة هي منتهى الفصاحة، والسلامة من الخطأ اللفظي والمعنوي.

وينبّه الأستاذ رشيد إلى أن التحدي بعشر سور الذي جاء في سورة هود، قد جاء بعد التحدي بسورة واحدة في سورة يونس على ترتيب النزول، وهذا ـ حسبه ـ أظهر في إظهار

---

[1] . تفسير المنار، ج 1/ ص 194.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

عجزهم، لأنهم عجزوا عن سورة واحدة مطلقا، فلمّا عجزوا طلب القرآن منهم عشر سور مفتراة مختلَقَة، وهذا يخالف رأي الجمهور في المسألة.

قال الأستاذ رشيد في هذا "وبيانه أن هذا التحدي بالعشر يثبت به من بطلان دعواهم ما لا يثبت بالعجز عن سورة واحدة، ولا سيما إذا كانت قصيرة، ولهذا حَسُن مجيئه بعد التحدي بسورة واحدة مطلقا، خلافا لرأي الجمهور الذي غفلوا عن هذا المعنى، فظنوا أن التحدي بالعشر بعد العجز عن الواحدة لا وجه له، لأن مَن عجز عن واحدة كان أعجز عن اثنتيْن، فضلا عن عشر، فتفصَّوْا من هذا بدعوى الترتيب المتقدّم، وهو إنما يصحّ إذا كان موضوع التحدي متّحِدا مطلقا، وهو هنا مختلف ومقيَّد"[1].

وقبل الخوض أكثر في أبعاد التحدي القرآني بسور القصص، يلخّص الأستاذ آيات التحدّي وتدرّجها، فقال إن آية الإسراء، وهي أول آيات التحدي نزولا، وهي قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ الإسراء: ٨٨، فهذه آية ليس فيها تحَدٍّ لهم[2].

وكذلك الحال في التحدي ببعض أنواع إعجاز في عشر سور مثله وبسورة مثله، كِلاهما ثابت في السور المكية قبل نزول آية البقرة وسورتها بعد الهجرة في المدينة المنوّرة، "ولمّا كان كفّار المدينة الذين يُوَجَّه إليهم الاحتجاج أولا وبالذات هم اليهود، ويَعُدّون أخبار الرسل في القرآن غير دالة على علم الغيب، تحدّاهم من مثل النبي ﷺ في أميّته، لِيشملَ ذلك وغيره، مع بقاء التحدي المطلق بسورة واحدة مثلِه على إطلاقه غير مقيَّد بكونه من مِثل محمد ﷺ."[3].

---

[1] . المرجع السابق، ج 12/ ص 34.

[2] . المرجع نفسه، ج 12/ ص 44، هذا كلام لا يُقبَل على عمومه، فمجرد ادّعاء القرآن بعجزهم عن الإتيان بمثله قد يحمل معنى التحدي لهم.

[3] . تفسير المنار، ج 1/ ص 194.

ولو سلّمنا بكلامه رحمه الله لَكان معناه أن القرآن قد ذكر أن البشر إنسهم وجنّهم لن يأتوا بمثل القرآن جملة، كما صرّح في سورة الإسراء.

وتحدّاهم أن يأتوا بعشر سور مفتريات مثل سور القصص، أو سورة واحدة يلتزمون فيها الصدق.

وفي سورة البقرة يكون التحدّي موجَّها إلى كفار المدينة، الذين هم اليهود لا غيرهم.

فعلى هذا لم يكن ثمة تَحَدّ أن يأتي شخص بسورة من مثل نظمه وبلاغته، بل إمّا ما يماثل القرآنَ جملة، أو لسورة من سور القصص، وهذا كلام لم يقل به أحد من المفسّرين.

المطلب الثالث: تحديد نوع الأخبار المتحدَّى بها، وتحديد السور العشر.

حقّق الأستاذ رشيد أن التحدي في آيتيْ يونس وهود إنما كان لنوع خاص من الإعجاز، وهو الإعجاز بالإتيان بمثل سور القصص، إمّا بافتراء عشر سور، أو الإتيان بسور واحدة مع التزام الصدق فيها، وبما أن تهمة الافتراء تتعلق بالأخبار لا بإنشاء المعاني من أمر ونهي، فإن الأستاذ رشيدا شرع في تحديد النوع المتحدَّى به من الأخبار.

1. تحديد نوع الأخبار المتحدَّى بها

الأخبار في القرآن على نوعيْن: 1 ـ إما أخبار غيبية تتعلق بالماضي: " وهي قسمان:

ـ قصص الرسل مع أقوامهم.

ـ أخبار التكوين، كخلق السماوات والأرض، وما فيهما وما بينهما، كخلق الإنس والجان "[1].

2 ـ وإما أنباء تتعلق بما يستقبل من الزمان، وهي "قسمان أيضا:

ـ وعد الله بنصر رسوله والمؤمنين وجعْل العاقبة لهم، واستخلافهم في الأرض.

ـ القيامة وبعث الخَلْق وحسابهم وجزاؤهم بعقائدهم وأعمالهم "[2].

---

[1] .تفسير المنار، ج 12/ ص 34.

[2] .المرجع نفسه، ج 12/ ص 35.

ثم أخذ يبين تعلّق التحدي بعشر سور من عدمه في كل نوع من الأنواع السابقة.

فبالنسبة إلى يوم القيامة وآيات البعث والجزاء، قال رحمه الله "ولا يظهر للتحدي بعشر سور منها معنى لا يوجد في السورة الواحدة، ولا سيما إذا كانت طويلة، فهي غير مرادة بالعشر"[1]، فما دام المعنى واحدا ومتشابها فلا يظهر التحدي بتكراره في عشر سور.

وبالنسبة لآيات وعد الله لرسوله وللمؤمنين بالنصر والتمكين وإعلاء كلمة الله ووعيده للكافرين، فهناك وعد خاص، كوعده في سورة الكوثر بالخير العميم.

وهناك وعيد خاص لبعض الكفار بأعيانهم، كما حدث مع العاص بن وائل لمّا زعم أن النبي ﷺ أبتر لمّا مات له ابنه القاسم، وكذا أبو لهب الذي توعّده الله في قرآنه، وكذا الوليد بن المغيرة...إلى غير ذلك، ورغم وقوع الوعيد بهم إلا أنه لا يمكن اعتبارها من العشر، " لأنه لم يكن أحد من قريش بعد ذلك ـ ممّن كانوا ينكرونه ـ من الوعد له والوعيد لهم، لأنه جزئيات متفرّقة مجملة، لا وقائع مفصَّلة"[2].

وهناك وعد ووعيد عامّان للمؤمنين والكفار، وعنه يقول الأستاذ رشيد "لكن هذا النوع كالذي قبله لا يظهر فيه تخصيص التحدي بعشر مفتريات، لأنه مشترَك مع الذي بعده في سوره، أو لأن موضوعه مما لا يُعرَف صدقه لذاته إلا بوقوعه"[3]، لأن التحدّي المراد به إظهار عجز الخصم، ولا يمكن ادّعاء عجزه بخبر لَمّا يتحقق بعد.

وبهذا يَخلُص الأستاذ رشيد إلى أن التحدي بعشر سور من القصص هو المراد بالتحدي من جملة الأخبار التي ادّعَوْا أنها مفتراة.

يقول رحمه الله "وأمّا قصص الرسل ـ عليهم السلام ـ فهي التي تظهر فيه حكمة التحدي بالسور العشر على أتمّها وأكملها من الوجوه اللفظية والمعنوية المختلفة، ويكون العجز عن

---

(1) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(2) . المرجع نفسه، ج 12/ ص 36.

(3) . المرجع السابق، ج 12 / ص 37.

معارضتها أقوى حجة وبرهانا على كَوْنها من عند الله، لا مفتراة من عند محمد ﷺ وحده، ولا مما أعانه غيره عليه كما تصوّروا وزوّروا"[1].

وينبّه الأستاذ إلى أن الفرق بين القصص وأخبار الغيب الأخرى يكمن في أن القصص تتعلق بأحداث حقيقية وشخصيات بشرية لا يمكن التحدي دون علم مسبق بها، وإلا كان ذلك سببا للخطأ والاعتراض، يقول رحمه الله "والفرق بين هذه القصص وسائر أخبار الغيب المستقبَلة... أن موضوعها وقائع بشرية تاريخية لها روايات متواترة في جملتها، بعضها مدوَّن عند أهل الكتاب وغيرهم، وبعضها محفوظ عند العرب، كأخبار عاد وثمود وإبراهيم وإسماعيل، فدعوى افترائها من أصلها مكابرة ظاهرة البطلان، والكلام فيها بغير علم عرضة لضروب من الخطأ اللفظي، وتكراره مزلة في مداحض التعارض والاختلاف المعنوي، والتفاوت والخطل البياني"[2].

فبما أن موضوع القصص وقائع وشخصيات ثابتة في المجمل، فالحديث فيها من قِبَل النبي ﷺ دون علم سيعرِّضه للاعتراض عليه وردّ كلامه جملة، فضلا عن تكراره في أكثر من سورة.

2 تحديد السور العشر المتحدّى بهن

بعد هذا أخذ الأستاذ رشيد في تحديد السور العشر التي تحدّى الله المشركين أن يأتوا بمثلها.

ابتداء، فإن السور العشر المتحدّى بها تقع ضمن نطاق السور المكية، لأن التحدي توجَّه أساسا إلى مشركي مكة الذين زعموا افتراء النبي للأخبار، ويَخرج بهذا القيد السور المدنية التي لم يَرِد فيها تحدٍّ إلا في سورة البقرة، والمخاطَب بها هم يهود المدينة كما تقدّم،

---

[1] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ووجه التحدي أن يأتوا بسورة من رجل في مثل أمية النبي ﷺ، كما رجّحه الأستاذ رشيد وِفاقا لإمامه عبده.

وفي السور المكية نجد أخبار الأنبياء مبثوثة ومتفرّقة في ثنايا السور، على تفاوت من حيث قلتها وكثرتها، لكن الأستاذ رشيدا لا يراها قصصا، بل مجرّد أخبار، قال رحمه الله "لكن هذه الأخبار فيها عِبَر لا تبلغ أن تكون قصصا"[1].

ومن هذا القبيل نجد سورا مثل سورة الفرقان وق والذاريات والنجم...الخ، فهذه سور تزيد على عشر، لكن ما ورد فيها هو مجرد أخبار، لا ترقى أن تكون قصصا، فهل معنى هذا أن القصص القرآني وإن تضمّن أخبارا إلا أن له نمطا خاصا به، ويظهر من خلال وجود "فاتحة وبراعة مطلع، وخاتمة في براعة مقطع"؟[2]، فحتى تدخل السورة ضمن نطاق التحدي لا بد أن تحتوي قصة أو أكثر كاملة، وليس مجرد أخبار متفرقة ومتناثرة.

ويضيف الأستاذ رشيد أن التحدي إنما هو بالسور التي تضمَّنَت القصص، لا بالقصص وحدها، فيقول "بيد أن التحدي بالسور التي فيها القصص، إنما يراد به التحدي بها كلها، لا بالقصص التي فيها دون غيرها"[3].

وإن كان هذا الأمر قد يبدو مشْكِلا، لأن التحدي قد جاء ردّا على تهمة الافتراء الذي تتعلّق تهمته بالأخبار لا بغيرها، فما وجه التحدّي بما سِوى آيات القصص؟.

وبما أن التحدي بالسور العشر إنما جاء في سورة هود، فإن التحدي يكون بعشر سور نزلن قبل هذه السورة، لا بعدها، لأنه لا يصح عقلا التحدي بسورة لمّا تنزل وقت نزول آية هود.

---

[1] .تفسير المنار، ج 12 / ص 39.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.، هل هذا معيار يمكن نسبته إلى الأستاذ رشيد؟.

[3] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ويتحصّل لدينا أن السور العشر التي تحدّى الله بها مشركي مكة لا بد فيها من ضوابط، هي:

- أن تكون مكية.
- أن تحتوي قصصا لا مجرد أخبار متفرّقة.
- وأن تكون نزلت قبل سورة هود محلِّ آية التحدي.

بهذا تكون السور التي تحقق هذه الشروط هي ـ على رأي الأستاذ رشيد ـ "جملة ما نزل قبل سورة هود من سور القصص: الأعراف ويونس ومريم وطه والطواسين (الشعراء والنمل والقصص) ونزلْن متعاقبات، ويليهن سورة القمر وص ، وقد نزلَتا متعاقبتيْن بعد ما تقدّم كله، فهذه تسع سور، وسورة هود هي العاشرة لهن "[1].

المطلب الرابع: مزايا القصص أسلوبا ومضمونا

بعد أن وضّح الأستاذ رشيد المراد بالعشر سور اللاتي تحدّى الله المشركين أن يأتوا بمثلهنّ، فإنه قد يَرِد إلى الذهن أن يسأل عن السرّ الذي لأجله كانت هذه السور محلّ تَحَدٍّ، وما هي المميزات التي تضمّنتْها دون غيرها من القصص أو من سائر القرآن الكريم؟.

وهذا ما أراد الأستاذ رشيد الإجابة عنه من خلال إبراز مزايا القصص، سواء من جهة أسلوبها، أو من جهة مضمونها.

1. مزايا القصص من جهة الأسلوب

رغم أن سُوَر القصص هي جزء من القرآن الكريم، وبالتالي فإن ما يصدق على سائر القرآن يصدق عليها تَبَعا له، إلا أن الأستاذ رشيدا يرى أن للقصص مزية بلاغية أخرى قد لا تظهر فيما سِواه.

فبعد أن قرّر أن القرآن الكريم كله يتبوّأ المكانة السامقة التي لا تُبارى في البلاغة والفصاحة، فقال رحمه الله "فإن لعبارات القرآن في ذلك كلّه ـ أساليب الكلام وألوان التعبير ـ

[1] . المرجع السابق، ج 12 / ص 39، بتصرّف يسير.

من الدقة الغريبة والمعاني العجيبة ما لا يقرب منه شيء من كلام بلغاء البشر "[1]، فإنه ـ أي الأستاذ رشيد ـ أشار إلى ما يمكن اعتباره خصيصة بلاغية يختص القصص القرآني بإظهارها دون غيره، وهي تكرار التعبير عن القصة الواحدة بأساليب مختلفة دون أن تتعارَض التعابير أو تتفاوت، قال رحمه الله "ومن شأن اختلاف القصة الواحدة فيه أن تتعارض وتتناقض بتعدد التكرار، وهي محفوظة منه، وقد عرضتُ لنكت الاختلاف بينها في المقابلة التي أوردتُها في قصص سورة الأعراف مع غيرها "[2].

فالقصة الواحدة من شأنها أن تختلف وتتعارض بتكرار ورودها، لكن الأمر على خلافه في القصص القرآني الذي لا يزيده التكرار إلا دقة في الوصف وإظهارا لمَعانٍ وإخفاء لأخرى حسب سياق الورود.

إلا أن الأمر الذي لم يذكره الأستاذ رشيد في تكرار القصص هاهنا هو الشرط الذي أقرَّه في السور العشر المفتراة، وهو أن تتكرر القصص بحيث تكون كل واحدة منهن هي منتهى البلاغة والفصاحة، وهذا أمر متعذِّر على البشر مهما بلغت قوة مَلَكتهم، وهذا الخاصية بالذات يختص القصص بإظهارها دون غيرها من سار القرآن الكريم[3].

كما أن تكرار القصة الواحدة، وتعدّد ورودها يُحْدِث في المستمع تأثيرا مختلفا كل مرة، وهو ما يمثّل له الأستاذ رشيد بقصة موسى عليه السلام قائلا "فاستمع لمرتّل قصة موسى في سورة طه ساعة زمانية لا فلكية، وفي سورة الشعراء ساعة ثانية، وفي سورة القصص بعدها وهي الثالثة الأخرى، وتأمّل ما تَجِد من الفرق بينهن في سمعك، متدبّرا ما تشعر به من الخشوع والعبرة في قلبك، والقصة واحدة، ثم جرّب هذه المقارنة في القصص المتعدّدة من

---

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 40.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها، وقد مرّ معنا في مبحث التكرار.

[3] . سبق تفصيل القول في هذا الموضوع في مبحث التكرار.

السور المختلفة في النظم والأسلوب، كهود والنمل ومريم والأنبياء والصافات وص والقمر، تَجِد العجب العجاب"[1].

لهذه الاعتبارات ـ وغيرها ـ يظهر لماذا لم يقتصر الله تعالى على تحدّيهم بسورة واحدة أو اثنتيْن، بل طالَبَهم بعشرٍ مفتريات لِيكون أظهر في عجزهم عن مجاراة أسلوبه ومداناته.

وفي هذا يقول الأستاذ رشيد "إذا فطنتَ لِما ذُكر كله بدا لك أن عجز البشر عن معارضة هذه القصص في جملة سُوَرها، بفصاحتها وبلاغتها في كل أسلوب من أساليبها، وكل نظم من أناظيمها، ولا يتحقّق في سورة واحدة أو اثنتين أو ثلاث منها"[2].

وهذا النوع من المزايا هو ما سمّاه الأستاذ رشيد "**الإعجاز الصوري**"، ويقابله "**الإعجاز المعنوي**"، وذلك بما احتواه القصص من مَعان وتوجيهات ومقاصد دينية وعلمية وشرعية.

2 مزايا القصص من جهة المضمون

فضلا عمّا امتاز به القصص من خصائص بلاغية وأسلوبية، فإن له في الوقت عينه خصاص تتعلّق بما احتواه من مَعان ومعارف تَظْهر لمتأمّلها، وتُظْهِر له "أن مجيئها على لسان كهل أمي لم يكن مُنْشِئا ولا راوية ولا حافظا أدلّ على كَوْنها من عند الله تعالى"[3]، فلا يُتصوَّر أن يأتي مَن نشأ في مثل بيئة النبي ﷺ بمِثل هذا الحِكَم السامية والمعاني الفريدة.

ومن هذه الحِكم والمعاني التي امتاز بها القصص القرآني يذكر الأستاذ رشيد:

1. بيان أصول دين الله العامة المشتركة بين جميع أنبيائه المرسلين.

2. بيان أن وظيفة الرسل تبليغ وحي الله تعالى لعباده، وأنهم لا يملكون فيما وراء التبليغ نفعا للناس، لا دينيا ولا دنيويا.

---

[1]. تفسير المنار، ج 12 / ص 40.

[2]. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]. تفسير المنار، ج 12 / ص 41.

3. ردّ شبهة الأقوام على رسلهم بأنهم بشر وأن آياتهم سحر، وردّهم عليهم بأن آياتهم مِن فعل الله تعالى، لا من كسبهم بقدرتهم.

4. بيانهم لأقوامهم أن هداية الدين سبب لزيادة النِّعم في الدنيا وحفظها، كما أنها هي التي تُنال بها سعادة الآخرة، وأن كلاً منها من كسْبهم الاختياري.

5. آيات الله وحججه على خلقه في تأييد رسله، وطرق الإنذار والتحدي، وما أكرم الله به أنبياءه من الخوارق الخاصة، كالأولاد لإبراهيم وزكريا ومريم، وما ابتلى الله تعالى به يوسف عليه السلام، وما أتاه الله من العلم والحكمة وتأويل الأحاديث والرؤيا.

6. نصائح الأنبياء ومواعظهم الخاصة بكل قوم بحسب حالهم.

7 ـ بيان سنن الله تعالى في استعداد الناس النفسي والعقلي لكل من الإيمان والكفر، والخير والشر، والهدى والضلال، وكَوْن أول مَن يهتدي به المستضعفين والفقراء، وفي عاقبة الكفر والجحود والبغي والظلم والفسوق.

8. ما في قصص الأقوام من المسائل التاريخية والمَوضعية والوطنية، كفرعون وحال قومه معه، وحال بني إسرائيل معه في استعباده إياهم، وظلمه لهم، وحال عاد قوم هود، في قوّتهم وبسطة خَلْقهم وجبروتهم، وثمود قوم صالح في استعمارهم الأرض، ونَحْتهم الجبال واتّخاذهم منها بيوتا حصينة، وكَوْن كل ذلك لا يُغْني عن هداية الوحي الإلهي في إصلاح أنفسهم وتزكيتها.

9. بيان سنن الله تعالى في الطباع والاجتماع، والتقدير والتدبير العام، وما في خَلْقه للعالم من الحكمة والرحمة والنظام والعدل العام، وعدم محاباة الأفراد ولا الأقوام في نِعم الدنيا ونقمها، ولا في الجزاء على الكفر والمعاصي والإيمان والطاعات في الآخرة.

10. الاحتجاج بكل ذلك على قوم خاتم النبيين ثم على سائر مَن تَبلغهم دعوته من حقيّة رسالته، وكَوْن العاقبة له ولِمَن تَبِعه"[1].

[1]. تفسير المنار، ج 12 / ص 41، وما بعدها.

فما احتوت عليه هذه القصص من المعارف والحكم والقوانين لا يمكن أن يُتصوَّر أن يأتي مثله من مثله، "ولكن افتراء الأمّي لهذه العلوم الإلهية والنفسية والتشريعية والاجتماعية محال أيّ محال، وقد عجز عن مثلها حكماء العلماء"[1].

وبما أن المشركين قد زعموا أن النبي ﷺ قد افترى تلك الأخبار والقصص، فقد تحدّاهم القرآن أن يفتروا هم عشر سور مثل سور القصص، تدانيها في الأسلوب أو في المعارف المتضمَّنة، يقول الأستاذ رشيد موضّحا" ولن يكشف حقيقة أمره ـ أي افتراء النبي للقصص ـ إلا مَن يستطيع أن يأتي بحديث مثله، ولو مُفتَرى في صورته وموضوعه، فلْيأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين، فإن الاحتذاء والاتّباع، أهون من الابتداء والابتداع"[2].

وينبّه الأستاذ رشيد إلى أن هذه المعارف رغم تفرّقها وتكرارها إلا أنه لا يوجد بينها تعارض ولا تضاد في المعنى، ولا تفاوت أو اختلاف في الأسلوب، وهذه المزية لا يمكن لها أن تظهر إلا بالتحدّي بعدد معتبَر من السور، لا بسورة واحدة أو اثنتين، وفي هذا يقول الأستاذ رشيد "ثم إنك تجد هذه المعاني أو المعارف التي أجملْتُها في عشرة أنواع كلية متفرقةً في جميع تلك القصص من تلك السور، ولا تجد فيها على تكرارها تناقضا ولا تعارضا، ولا في عباراتها اختلافا ولا تفاوتا، على ما فيها من إيجاز وقبض، ومساواة وبسط، وهذا مما يعجز عنه البشر أيضا، ولا يتحقق إلا بالتعدّد"[3].

المطلب الخامس: مناقشة منظور الأستاذ رشيد لموضوع التحدي ونوعه

1 ـ بالعودة إلى أساس منظور الأستاذ رشيد إلى موضوع التحدّي بسُوَر القصص، نجده قد استند على قوله تعالى: **أم يقولون افتراه**، في سورتي يونس وهود، وبما أن الافتراء

[1] .المرجع نفسه، ج 12 / ص 43.

[2] .المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] .تفسير المنار، 12/ 43.

يتعلّق بالأخبار، فلا بدّ أن التحدّي القرآني لهم كان بمطالبتهم إمّا بالإتيان بسورة واحدة يلتزمون فيها الصدق، وإمّا بافتراء عشر سور دون التزام الصدق فيها تماثل سور القصص.

وهو أمر لا بدّ عنده من وقفة، لأن الافتراء لا يعني فقط الإخبار بالكذب، بل له معنى آخر، هو الاختلاق والتقوّل، لأن المشركين لمّا قالوا إن النبي ﷺ افترى القرآن، فإنهم قصدوا أنه ابتدع القرآن من عنده، ونسَبَه كذبا إلى الله تعالى، فالكذب إذا يتعلّق بنسبة الكلام إلى الله تعالى، لا بالإخبار بقصص يرويها أساطيرا من أساطير الأولين.

ومعنى الاختلاق هو الذي فسّر به جمهور المفسرين مواضع قوله تعالى: **أم يقولون افتراه**، من ذلك قول الطبري مفسرا الآية في سورة يونس: ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُ ﴾ يونس: ٣٨: أم يقول هؤلاء المشركون: افترى محمد هذا القرآن من نفسه، فاختلَقَه وافتعلَه؟ "[1].

ويقول الزمخشري "لما قالوا: افتريتَ القرآن واختلقته من عند نفسك وليس من عند الله، قاوَدَهم على دعواهم وأرخى معهم العنان وقال: هَبوا أني اختلقتُه من عند نفسي ولم يوحَ إلي، وأن الأمر كما قلتم، فأتوا أنتم أيضا بكلام مثله مختلَق من عند أنفسكم، فأنتم عرب فصحاء مثلي لا تعجزون عن مثل ما أقدِر عليه من الكلام. فإن قلت: كيف يكون ما يأتون به مثله، وما يأتون به مفترى وهذا غير مفترى؟ قلت: معناه مثله في حسن البيان والنظم وإن كان مفترى "[2].

ومنه قول ابن كثير: أي إن ادّعَيْتم وافتريتم وشكَّكْتم في أن هذا من عند الله، وقلتم كذبا ومَيْنا: إن هذا من عند محمد، فمحمد بشر مثلكم "[3].

وهو قول البغوي في معالمه، حيث قال "**أم يقولون افتراه**... بل يقولون اختلَقَه"[1]، لأنه يرى أن "أم" للإضراب، بمعنى بل، وليست للاستفهام الاستنكاري، كما يرى آخرون.

---

[1] . تفسير الطبري، ج 12/ ص 182.

[2] . الكشاف، ص 479.

[3] . تفسير ابن كثير، ج 4 / ص 234.

وكذا قول البيضاوي في الآية نفسها "افتراه محمد ﷺ، قل فاتوا بسورة مثله، في البلاغة وحسن النظم وقوة المعنى...**إن كنتم صادقين**: أنه اختلَقَه"[2].

فجمهور المفسرين يحملون الافتراء في هذه الآية وغيرها على التقوّل والاختلاق، وهو المناسب للسياق، فقد جاء قبل هذه الآية مباشرة في سورة يونس قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾ يونس: ٣٧، فالله تعالى نفى أن يكون الافتراء من شأن القرآن، ثم عقّب عليه بقولهم: إن النبي تقوّله على الله تعالى، فطالَبَهم الله تعالى أن يفتروا هم أيضا سورة مثله، ولا يظهر فيه تخصيص الافتراء هنا بجانب القصص بحال من الأحوال.

فما دام اعتراضهم هو مجرّد الافتراء والاختراع، فلا مانع يمنعهم عنه، وهم جَمْع ممتازون بالبلاغة، ومفوَّهون في الفصاحة.

وهذا المعنى للافتراء يمكن سحْبه على المواضع الأخرى التي جاء فيها قوله تعالى: أم يقولون افتراه، مثل سورة السجدة، حيث قال تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ﴾ السجدة: ٣ وأيضا: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ﴾ الفرقان: ٤ ، وأيضا سورة الأحقاف: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾ الأحقاف: ٨، فالقول إن الافتراء هو التقوّل باختراع كلام من عند محمد ﷺ، ونسبته كذبا إلى الله تعالى هو الأنسب الذي يمكن حمل لفظ الافتراء عليه، ولا وجه للقول إن الآيتين في سورة يونس وسورة هود يختصّان فقط بالأخبار أو القصص، لأن في ذلك تخصيصا دون مستنَد ولا دليل.

---

(1) .البغوي، ص 614، وانظر: روح المعاني، ج 11 / ص 118، وتفسير المراغي، ج 11 / ص 107.

(2) .تفسير البيضاوي، ج 3 / ص 113.

2 ـ هذا المنظور الذي جاء به الأستاذ رشيد تشوبه ملحوظة بسيطة، لا تتعلق بتفاصيله، بل بمجمله كمنظورٍ يقابل نظرة جمهور العلماء.

فنحن أمام منظوريْن:

أولهما: رأي الأستاذ رشيد الذي يرى أن مشركي مكة لمّا زعموا أن ما جاء به النبي ﷺ من أخبار وقصص إنما هي أساطير الأولين التي افتراها إفكا وكذبا، فإن الله تعالى تحدّاهم أن يأتوا هم أيضا بعشر سور مفتريات ومختلَقات تماثل السور العشر التي وردت فيها القصص، والتي خُتمت بسورة هود التي فيها آية التحدي، شرط أن تماثلها أسلوبا ومحتوى.

ثانيهما: رأي الجمهور الذين تأمّلوا معجزات الأنبياء فوجدوا أن الله تعالى آتى كل نبي من الأنبياء معجزة تتناسب مع معارف قومه[1]، كما حدث مع موسى وعيسى ـ عليهما السلام ..

وبما أن العرب أهل فصاحة وبيان، فالمعجزة التي يمكن أن يُتصوَّر تحدّيهم بها هي معجزة بلاغية وأسلوبية في الأساس.

ويشفع لهذا الرأي ـ رأي الجمهور ـ أن الغرض من المعجزة هو تحدّي المكذّبين لإظهار عجزهم، ولكن عجزهم لا يظهر إلا في المجال الذي بَرَعوا فيه، وهذا يناسب تماما قول الجمهور الذين رأوا أن معجزة القرآن بلاغية في أصلها.

فحتى يكون تحدّي العرب بافتراء عشر سور من سور القصص مقبولا أساسا فلا بد أن يكونوا مبرَّزين في القصص، ومعروفين به، وهذا أمر لم يثبت ولم يَرِد به نقل، إذ لم يُنقَل أن العرب كانوا أهل قصص وحكايا[2]، رغم أنهم كان لهم اهتمام بنقل الأخبار وحفظها

---

[1] ـ كما ألمعنا في بداية المبحث.

[2] ـ العرب ليسوا معروفين بالقصص، فلم يكونوا يهتمون بها كثيرا مثل شعوب أخرى، كالهنود والفرس واليونان الذين تكثر عندهم الأساطير والخرافات وقصص الآلهة والأبطال الخارقين.

مشافهة، تحت مسمى "**أيام العرب**"، لكن القصص كفن وكنوع من الأدب لم يكن لهم واسع معرفة به، ولا كبير تمكّن منه.

وما داموا ليسوا أهل قصص فتحدّيهم بعشر سور من القصص لا يقيم كبير حجة، ولا يكون مُبينا لعجزهم، ولا مُظْهِرا لِعَيِّهم وحَصْرِهم[1]، بل لَكان ذلك عذرا يُجيز لهم التفصّي من التحدّي لو كان بهذا النوع.

3 ـ مناقشة تحديد السور العشر:

هناك أمور تُعتبَر محلّ نظر في هذا التصنيف الذي اعتمده الأستاذ رشيد.

1 . نظر في الترتيب نفسه، فما دام يتكلم عن ترتيب السور من حيث نزولها، فكيف له رحمه الله أن يجعل سورتيْ القمر وص متأخرتيْن، رغم أنهما متقدّمتان عمّا سِواهما من السور المذكورة، فما دام اعتمد ترتيب النزول فالأحرى أن يلتزم به.

2 ـ الملحوظة الأخرى هي أن هذه السور العشر لسن متعاقبات في النزول، بل تتخلّلهن سور أخرى لسن من سور القصص، مثل سورة الجن التي جاءت بعد الأعراف، وكذا يس والفرقان وفاطر، كلها قبل نزول مريم، وطه والواقعة قبل الشعراء والنمل، وسورة الإسراء بين القصص ويونس.

وهذا أمر يدفعنا للتساؤل حول المعيار الذي اعتمده الأستاذ رشيد في تحديد سور القصص، وهو أن تحتوي قصص للأنبياء لا مجرد أخبار، والسؤال الملحّ هاهنا: هل كان مشركو مكة يعرفون هذا المعيار، وبالتالي يفرّقون بين سور القصص عن غيرها؟.

فما دام الله قد تحدّاهم بعشر سور متفرقات لا متعاقبات فلا مناص أنهم كانوا عارفين بها ومميِّزين لها عمّا سِواها، لئلا يكون لهم متعلَّق يتعلّقون به، لأننا في مقام التحدي لا بد من الوضوح وقطْع أيّ حجة للخصم.

---

[1] . لو أن القرآن تحدّي أهل الكتاب بالقصص لَربما قُبل التحدّي، لأنهم أهل علم وكتاب وتاريخ، ولهم سابق معرفة بالرواية والقصص.

ولو سلّمنا بكلام الأستاذ لَعنى ذلك أنهم كانوا مُدْركين لهذا المعيار دون موارية ولا شبهة، والحقيقة أن هذا أمر يُحتاج في إثباته إلى نقل أو معرفةٍ بالقرائن والشواهد، ولا يمكن ادّعاؤه لمجرد افتراضٍ عقلي لا دليل عليه.

ونختم هذه المناقشة بكلام لسيد قطب حول هذا الموضوع، قال فيه "ولقد حاول السيد رشيد رضا في تفسير المنار أن يجد لهذا العدد "**عشر سور**" علة، فأجهد نفسه طويلا رحمه الله ليقولَ: إن المقصود بالتحدي هنا هو القصص القرآني، وأنه بالاستقراء يظهر أن السور التي كان قد نزل بها قصص مطول إلى وقت نزول سورة هود كانت عشرا، فتحداهم بعشر...لأن تحديهم بسورة واحدة فيه يعجزهم أكثر من تحديهم بعشر، نظرا لتفرق القصص وتعدد أساليبه، واحتاج المتحدَّى إلى عشر سور كالتي ورد فيها ليتمكن من المحاكاة إن كان سيحاكي...الخ، ونحسب –والله أعلم– أن المسألة أيسر من كل هذا التعقيد"[1].

فلا حاجة إلى كل هذا العناء لإثبات أن القرآن قد تحدّى العرب بسور القصص ردًّا على اتهامهم النبيَ ﷺ بالافتراء، وتحديد الإعجاز بنوع معين، أو بعدد معين من السور يخالف ما تقرّر عند العلماء، "لأن الغرض كان هو التحدي في ذاته بالنسبة لأي شيء من هذا القرآن. كله أو بعضه أو سورة منه على السواء. فالتحدي كان بنوع هذا القرآن لا بمقداره، والعجز كان عن النوع لا عن المقدار. وعندئذ يستوي الكل والبعض والسورة. ولا يلزم ترتيب، إنما هو مقتضى الحالة التي يكون عليها المخاطَبون، ونوع ما يقولون عن هذا القرآن في هذه الحالة، فهو الذي يجعل من المناسب أن يقال سورة أو عشر سور أو هذا القرآن، ونحن اليوم لا نملك تحديد الملابسات التي لم يذكرها لنا القرآن"[2].

فالقرآن معجز بكلّه، و بسورة منه، و بأقصر آية فيه، ولا حاجة لإثبات إعجازه بنوع معين من السور كما حاول الأستاذ رشيد رحمه الله.

---

[1] . سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4/ ص 1861.

[2] . في ظلال القرآن، ج 4/ ص 1861.

المبحث الثاني التحدّي بسور القصص

المبحث الثالث: الإرشاد إلى السنن

أحد أهم تجليات العلاقة بين القصص القرآني والسنن في منظور الأستاذ رشيد هو أن القصص القرآني إنما جاء للعبرة والعظة، ولا عظة أهم وأبلغ من بيان سنة الله في الأمم السابقة، وأسباب عقابهم وعوامل نصْرهم.

وقد مرّ معنا التأكيد المستمرّ من رجال المدرسة العقلية في بابه أن القصص القرآني لم يأت للتأريخ، ولا لبيان الوقائع، بل جاء فقط للعظة والعبرة، والتأكيد نفسه عند الأستاذ رشيد، إلا أننا نلمس حضور فكرة السنن وهو يتحدث عن العظة والعبرة من القصص، فهو يؤكد أن بيان السنن هو المقصد الأساس من القصص، وليس مجرد الاعتبار والاتّعاظ.

المطلب الأول: التقرير النظري

لهذا ينقل الأستاذ رشيد قولَ الأستاذ الإمام "وقد أمرَنا الله تعالى بالنظر فيما كانوا عليه ـ اليهود والنصارى ـ، والاعتبار بما صاروا إليه، لنقتديَ بهم في القيام على أصول الخير"[1].

ثم استدرك الأستاذ رشيد على هذا الكلام مؤكّدا أن للهداية ضروبا يمكن اعتبارها مما اختص به الإسلام، ومن بينها "أن للكون سُننا مطّردة تجري عليها عوالمه العاقلة وغير العاقلة"[2].

فالقرآن الكريم قد اختصّ ببيان هذه السنن الإلهية والتنبيه عليها، وما قصّ القصصَ إلا لتجليتها وإظهارها، قال رحمه الله "وما قص الله علينا شيئا من أخبار الأمم السالفة إلا لنعتبر"[3]، فالعبرة هي المقصد الأساس فيما أورده الله تعالى من قصص الأمم السابقة.

وعلى هذا الأساس يمكن فهم لماذا قصّ الله تعالى في كتابه كثيرا من قصص اليهود والنصارى، إذ هم أدنى الناس إلى المسلمين وطنا وأقربهم تاريخا، فضلا عن وجود أمور مشتركات بين اليهود والنصارى والمسلمين، لذلك قال الأستاذ رشيد "ذكر لنا أخْذَه مثل هذا الميثاق على أقرب

---

(1) . تفسير المنار، ج 1 / ص 67.

(2) . المرجع نفسه، ج 1 / ص 68.

(3) . المرجع نفسه، ج 4 / ص 27.

الأمم إلينا وطنا وتاريخا، وهم اليهود والنصارى، وما كان من نقضهم ميثاقه، ومِن عقابه لهم على ذلك في الدنيا، وما ينتظرون من عقاب الآخرة، وهو أشدّ وأبقى لنعتبر بحالهم، ونتّقيَ حذْوَ أمثالهم"[1].

فالقرآن الكريم حين يعرض انحرافات اليهود والنصارى إنما يحذّر بذلك المسلمين أن يحذوا حذْوهم، فيصيبَهم مثلُ ما أصابهم.

وهو ما أكّده الأستاذ رشيد في موضع آخر قائلا "بل ما قصّ الله علينا مثل هذه الآيات من أخبار بني إسرائيل إلا لنعتبر بأحوالهم ونتقي الذنوب التي أخذهم بها"[2].

والتركيز القرآني على العبرة والعظة وبيان السنن هو الذي يجعل القصص القرآن يمتاز عن التاريخ الذي يهتم بالغ الاهتمام بالجزئيات والتفاصيل، ف" أحداث التاريخ وضبط وقائعه وأزمنتها وأمكنتها ليس من مقاصد القرآن، وإن ما فيه من قصص للرسل مع أقوامهم فإنما هو بيان لسنة الله فيهم"[3].

بل بلغ الأمر بالأستاذ رشيد أن جعل بيان السنن والعبرة من القصص هو في حدّ ذاته سنة من سنن القرآن في سَوق القصص، قال رحمه الله "من سنة القرآن الحكيم أن يبين العقائد بدلائلها، والأحكام مؤيَّدة بحِكمها وعللها، والقصص مقرونة بوجوه العبرة والموعظة بها وسنن الاجتماع فيها"[4]، فبيان السنن هو في ذاته سنة قرآنية في موضوع القصص.

وقال رحمه الله في موضع آخر "قد علمنا من سنة القرآن وأساليبه في قصص الأنبياء مع أقوامهم أن المراد بها العبرة والموعظة ببيان سنن الله تعالى في البشر، وهداية الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، لا حوادث الأمم، وضوابط التاريخ مرتَّبة بحسب الزمان، أو أنواع الأعمال"[5].

---

(1) .المرجع السابق، ج 6 / ص 279.

(2) .المرجع نفسه، ج 9 / ص 384.

(3) .المرجع نفسه، ج 12 / ص 101.

(4) .المرجع نفسه، ج 9 / ص 14.

(5) .المرجع نفسه، ج 8/ ص 502.

المطلب الثاني: نماذج سننية مستفادة من القصص القرآني

لم يكتفِ القرآن بالكريم بالتنبيه على وجود السنن، وأمْر المؤمنين بالسير في الأرض لاستجلائها، بل زاد على ذلك بأن ساق قصصا مختلفة، هي في حقيقتها تجسيد لهذه السنن، وتمثيل لها، فبيان السنن أحد أهمّ أهداف وجود القصص في القرآن الكريم.

هذا الصنيع القرآني قد تمثّله الأستاذ رشيد الذي لم يقف عند حدّ التنظير لموضوع السنن، والإلحاح على ضرورتها، بل تعدّى ذلك إلى استنباط السنن من آيات القصص.

ولكن لا بدّ من التنبيه إلى أن السنن المستخرَجة من القصص هي جزء فقط من المجموع الكليّ للسنن الواردة في القرآن، وليست هي كلَّها بحيث لا يوجد في غيرِها غيرُها[1].

فأول ما يحضر في هذا المقام هو العلاقة التلازمية بين القصص وبيان السنن، لذلك أورد الأستاذ رشيد قول الأستاذ الإمام محمد عبده بأن القصص هو خامس خمسة أمور أُنزل القرآن لأجلها، قال محمد عبده رحمه الله "خامسها: قصص مَن وقف عند حدود الله تعالى، وأخَذ بأحكام دينه، وأخبار الذين تعَدَّوا حدوده، ونبذوا أحكام دينه ظِهريا، لأجل الاعتبار، واختيار طريق المحسنين، ومعرفة سنن الله في البشر"[2]، فالقرآن تناول القصص لغرض الهداية التي من ضِمْنها بيان السنن للبشر.

لذلك فقد جعل الأستاذ الإمام أحد الوسائل المساعدة على التفسير هو علم أحوال البشر، لأنه مُعين على معرفة السنن، وطبائع الخَلْق، قال رحمه الله "بيّن فيه ـ في القرآن ـ كثيرا من أحوال الخلق وطبائعهم، والسنن الإلهية في البشر، وقصّ علينا أحسن القصص عن الأمم وسِيَرِها الموافقة لسنّته فيها"[3].

---

(1) . مثل سنة الاستدراج، وسنة التدرّج، وسنة التدافع بين الحق والباطل، للمزيد يُنظَر: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، عبد الكريم زيدان.

(2) . تفسير المنار، ج 1 / ص 36.

(3) . المرجع نفسه، ج 1 / ص 23.

وقال في موضع آخر "وليس القرآن تاريخا ولا قصصا، وإنما هو هداية وموعظة، فلا يذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها، ولا لأجل التفكّه بها، أو الإحاطة بتفاصيلها، وإنما يذكر ما يذكره لأجل العبرة وبيان سنن الاجتماع"[1]، فالمراد من القصص هو بيان السنن والتنبيه عليها، لا الإحاطة بالجزئيات، وتأريخ التفصيلات، ":فلا غَرْو أن يكون في هذه القصص التي يَعِظنا الله بها، ويعلّمنا سننه"[2].

ورَدًّا على سؤال ورد إلى مجلة المنار، يقول الأستاذ رشيد "وأفضل الفوائد وأهم العِبَر فيها ـ في القصص القرآني ـ التنبيه على سنن الله تعالى في الاجتماع البشري"[3].

لذلك نجد الأستاذ رشيدا لمّا وضع ملخّصات لسور من تفسيره، فإنه بوّب في بعضٍ منها أبوابا لبيان السنن الإلهية الواردة في السورة، وبما أننا سنقتصر على السنن الواردة في القصص فقط، لا فيما سِواها، فإن سورتَيْ الأعراف وهود هما أكثر السور تضمّنا للسنن المستنبَطة من القصص، رغم تضمّن سور أخرى لسنن مستفادة من قصص رغم قلّته، مثل سورة يونس.

ومجرّد تبويب الأستاذ رشيد أبوابا للسنن ضمن ملخّصات السور يدلّ على الأهمية الكبيرة التي يوليها ﵀ لهذا الموضوع، وأن دور المفسر هو بيان هداية الله تعالى المودَعة في كتابه، وأوّلها هو الإرشاد إلى السنن الإلهية.

2ـ وسنورد أمثلة تطبيقية لاستنباط السنن من خلال القصص القرآني.

أولا:

بالنسبة لآجال الأمم وعقابها على ما قارفَتْه من ذنوب، يقرّر الأستاذ رشيد أن الله تعالى وضَع للأمم آجالا، لا تتقدّم عنها ولا تتأخّر، يقول عنها الأستاذ رشيد في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ ﴾ هود: ٨ ، إن المراد بهذه السنة "أن هذا العذاب له

---

[1] . المرجع السابق، ج 2 / ص 471.

[2] . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] . مجلة المنار، ج 7 / ص 181.

أجل عند الله معلوم، وزمن في كتاب نظام الخلق معدود، وهو ما يبلغ به ذنبها حدَّه من الإفساد"[1]، فعقاب الأمم على ذنوبها له موعد، أمارَته بلوغ هذا الذنب مستوى عاليا جدا من الفساد والإفساد.

وهذه الذنوب لها قِسمان: "أولهما: معاندة الرسل، والكفر بما جاءوا به، وثانيهما: كفر النعم بالبطر والأشر، وغمط الحق، واحتقار الناس، وظلم الضعفاء ... فهذه كله من الكفر بنعم الله، واستعمالها في غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام"[2]، فحتى يحيقَ العذاب الإلهي بأمة فلا بدّ أن تكون إمّا معانِدة للرسل، وإمّا ظالمة لنفسها باستعمال نِعَم الله في غير ما يرضيه وينفع الناس.

هذا عن الذنوب الموجِبة للعقاب، أمّا عن شكل العقاب وطريقته، فهو أيضا على نوعَيْن؛ وضعي وطبيعي.

الوضعي: هو الذي لا يكون مسبَّبا عن الفعل، بل تمّ وضع العقوبة له على نحو خاصّ، كما توضَع العقوبات الاستثنائية لمخالفاتٍ حادثة وجديدة، وهو عقابٌ بدوره له قسمان:

أ ـ عذاب الاستئصال: وهو متعلّق بالذين اقترحوا الآيات على الرسل والأنبياء، "فلم يؤمنوا بها على توعّدهم بالهلاك، فأهلَكَهم الله تعالى بعذاب الاستئصال، كما أوْعَدهم على ألسنة رسلهم"[3].

ومن هذا الباب مثلا، ما حدث مع قوم صالح عليه السلام، فهم قد طالبوه بآية إن كان مرسَلا، فقالوا: ﴿ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ الشعراء: ١٥٤ ، فلمّا جاءهم بالناقة نبّههم إلى أنه سيَحِلّ بهم عذاب الله إن هم عقروها، لكنهم كذّبوا، وقاموا بعقر الناقة، بل تحدَّوه أن يأتيَهم بالعذاب إن كان صادقا، وهو ما كان فعلا كما قصّ القرآن الكريم.

---

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 241.

[2] . المرجع نفسه، ج 7 / ص 308.

[3] . المرجع نفسه، ج 10 /ص 162.

يقول ابن كثير "﴿ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ ﴿١٥٧﴾ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ ﴾ الشعراء: ١٥٧ – ١٥٨ : وهو أن أرضهم زلزلت زلزالا شديدا، وجاءتهم صيحة عظيمة اقتلعت القلوب عن محالها، وأتاهم من الأمر ما لم يكونوا يحتسبون، فأصبحوا في ديارهم جاثمين"[1].

ولا بد من التنبيه إلى أن الأمة المحمدية لها خاصية بعدم تعذيبها عذاب الاستئصال، وهو ما يفسر عدم إجابة الله تعالى لمطالبات كفار قريش ببعض الآيات، مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ ﴿٨﴾ ﴾ الأنعام: ٨، يقول البغوي "وقالوا لولا أُنزل عليه ـ على محمد ﷺ ـ ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر، أي: لَوجب العذاب، وفُرغ من الأمر، وهذا سنة الله في الكفار أنهم متى اقترحوا آية فأنزلت ثم لم يؤمنوا استُؤصلوا بالعذاب، **ثم لا ينظرون**، أي: لا يُؤجَّلون ولا يُمهَلون، وقال قتادة: لو أنزلنا ملكا ثم لم يؤمنوا لعجّل لهم العذاب ولم يؤخَّروا طرفة عين"[2]، فالله تعالى لم يجبهم إلى طلبهم بإنزال ملك لئلا يستحقوا عذاب الاستئصال إن هم استمروا على الكفر والعناد بعد مجيء الآية التي اقترحوها.

وقد وردت أحاديث صحيحة ذُكر فيها رفع بعض أنواع العذاب عن الأمة، ومنها قوله ﷺ "سألتُ ربي ثلاثا، فأعطاني اثنتين، ومنعني واحدة، سألت ربي أن لا يهلك أمّتي بالسَنَة[3] فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمّتي بالغرق فأعطانيها، وسألته ألا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها"[4].

وقد حمل العلماء هذا الحديث ونظائره على الاستئصال العام كالذي حلّ بقوم نوح وعاد وثمود ومَن بعدهم[5].

---

(1) . تفسير ابن كثير، ج 6/ ص 141.

(2) . تفسير البغوي، ج 3/ ص 129.

(3) . السَنة بالفتح: الجدب، النهاية في غريب الحديث والأثر، ص 413.

(4) . صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم 2890، ص 1321.

(5) . انظر فتح الباري، ج 13/ ص 269، وانظر: سعيد محمد بابا سيلا، أسباب هلاك الأمم السالفة كما وردت في القرآن الكريم، إصدار مجلة الحكمة، بريطانيا، ط1: 1420 هـ/ 2000م، ص 78.

ب ـ عقاب الهزيمة والخذلان: وهو خاصّ بالذين حاربوا الأنبياء وقاتلوهم، فقد جرت سنة الله بنصر أنبيائه، وخذلان أعدائه وأعدائهم، يقول الأستاذ رشيد "وقد كان هذا مطّردا، وسمّاه الله تعالى سنة في قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ الأنفال: ٣٨"[1].

ثانيا: طبيعي

وهو العقاب الذي يحدث كأثر ونتيجة عن أفعال قامت بها الأمم، وذنوب فشَت فيها، فأخلّت نظامها، وأفسدَت أخلاقها.

ويبيّن الأستاذ رشيد الفرق بين النوعين قائلا "والفرق بين النوعين ـ الوضعي والطبيعي ـ كالفرق بين الأمراض البدنية، وبين العقوبات الحكومية، فإن الأولى تحدث بسبب مخالفة نظام الفطرة وسنن حفظ الصحة، فهي علّة وسبب طبيعي لها، أمّا الثانية، وهي العقوبات المقرَّرة في الشرائع والقوانين على جرائم الأفراد، كالحدود الشرعية والتعزير والحبس أو الضرب أو التغريم بالمال على مَن قتل أو زنى أو سرق أو ضرب أو غصب"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من عذاب الاستئصال وعذاب الهزيمة قد انقرض بسبب ختْم النبوة بمحمد ﷺ، فلم يبقَ إلا العقاب الذي هو نتيجة طبيعية عن أفعال البشر وتصرّفاتهم.

ونختم هذه الفكرة بإشارة الأستاذ رشيد إلى أن تلازُم العقوبة مع الذنب يختلف بين الأمم والأفراد، لأن الذنوب الموجِبة للعقاب "لا تطّرد في الأفراد كاطّرادها في الأمم"[3].

فذنوب الأفراد قد تتأخّر عقوبتها إلى الآخرة، وقد تزول العقوبة بمجرّد التوبة والاستحلال من الذنب، أمّا ذنوب الأمم "فعقابها في الدنيا مطّرد"[1]، فرغم طول المدة، إلا أن عذاب الأمم واقع في الدنيا لا محالة.

---

(1) . تفسير المنار، ج 10/ ص 122.

(2) . المرجع نفسه، ج 10 / ص 163.

(3) . المرجع نفسه، ج 8 / ص 312.

ثانيا: سنورد مثالا على ذنب تقترفه الأمم، فيكون سببا لحلول عذاب الله تعالى عليها، لذلك جاء القصص لينبّه عليه، ويحذّر منه، هذا الذنب هو الظلم الذي هو "وضع الشيء في غير موضعه، أو التعدي عن الحق إلى الباطل، وهو الجور"[2]، وهو من أشهر الذنوب وأقواها وأشدّها أثرا على الأمة، وقد أكّد ابن خلدون في مقدّمته أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"[3]، لذلك فقد قرّر القرآن هذه القاعدة الخطيرة، وقصّ القصص للتأكيد على ضررها وإفسادها، بما تُحِلُّه على الأمم من عذاب الله تعالى.

ففي ملخص سورة الأعراف، جعله الأستاذ رشيد أول أصل من أصول سنن الله تعالى في الاجتماع والعمران البشري، قال رحمه الله "1 ـ إهلاك الله الأممَ بظلمها لنفسها ولغيرها"[4]، ومصداقه قول آدم وزوجه كما جاء في القرآن: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ الأعراف: ٢٣، فآدم هنا هو "عنوان البشرية"[5]، فذنبه ليس ذنبا فرديا، بل اجتماعي.

ويقول رحمه الله في موضع آخر "السُّنة الثانية: ما ثبت بالاستقراء من كَون الظلم في الأمم يقتضي عقابها في الدنيا بالضعف والاختلال، الذي قد يُفْضي إلى الزوال، أو فقْد الاستقلال"[6]، فوجود الظلم وفُشُّوه في الأمة سببٌ في اختلال نسيجها الاجتماعي وتفرُّق كلمتها، وبالتالي سهولة سَطْو المحتلّين عليها، وانتزاع استقلالها وسيادتها، وهذه "سنة مطّردة في الأمم على تفاوت أمزجتها وقِواها"[7].

---

(1) . المرجع السابق، ج 8 / ص 313.

(2) . الجرجاني، التعريفات، ص 186.

(3) . مقدمة ابن خلدون، ص 234.

(4) . تفسير المنار، ج 9 / ص 576.

(5) . المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(6) . المرجع نفسه، ج 10 / ص 162.

(7) . المرجع نفسه، ج 8 / ص 313.

وهو يؤكّده نهي الله تعالى في خاتمة سورة هود التي جاءت بعَدد من القصص عن مجرّد الركون إلى الظالمين، يقول الأستاذ رشيد "قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطۡغَوۡاْ ﴾ هود: ١١٢ ، وقوله بعدها: ﴿ وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ هود: ١١٣ ، فيها من سنن الله تعالى في الاجتماع أن الطغيان والركون إلى الظالمين من أسباب هلاك الأمم وحرمانهم من النصر على أعدائهم"[1]، فإذا كان مجرّد الركون إلى الظَلَمة موجِبا لحلول العذاب، فكيف باقتراف الظلم نفسه واجتراحه، جاء في تفسير الكشاف "هذا فيمن ركن إلى مَن ظلم، فكيف بالظالم"[2].

لكن الظلم الذي يؤاخذ الله تعالى عليه ليس ظلما فرديا، ولا حتى جماعيا، بل يجب أن يكون فعلا اجتماعيا، يتعاطاه الناس في حياتهم، بحيث يكون هو الأساس في معاملاتهم وأخلاقهم، وهو ما يُحْدِث صَدْعا في الجبهة الداخلية للأمة، وبالتالي يسهل على المعتدين احتلالها واستباحتها، "فالأمة حين تخنع للظلم ولا تنكر عليه، فإنها تكون بذلك مشاركة للظالم في ظلمه، فإذا كانت الأمة موالية للظالم رغم ما يقوم به من ظلم فإنه سيصيبها مثل ما يصيبه من العذاب، فالعقاب على الظلم لا يقتصر على الظالم وحده، بل يتعدّاه إلى المظلومين إذا تركوا الإنكار على الظالم"[3].

وهذا ما يجيب عن تساؤل البعض أن فعل الظلم قد قام به بعض الناس فقط من حكّام وعمال وولاة، فلِمَ تُؤخَذ الأمة كلّها بجريرتهم؟.

فالجواب: أنه ما كان للحكام ولا لوُلّاتهم الجَور على الناس لو لم يكن الظلم فاشيا بين أوساط العامّة من الناس.

3 ـ إذا كان الظلم سببا من أسباب خراب الأمم وهلاكها، فلا بدّ من تناول سبب مقابل له يحفظ الأمة، ويوجِب نصرها، وهذا السبب هو التقوى والصلاح، مصداقا لقوله تعالى تعقيبا على قصة نوح عليه السلام: ﴿ إِنَّ ٱلۡعَٰقِبَةَ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ هود: ٤٩ ، وقد جعلها الأستاذ رشيد "الأساس

---

(1) . المرجع السابق، ج 12 / ص 245.

(2) . تفسير الكشاف، ص 500.

(3) . خليفة خليفة، السنن الاجتماعية في تفسير المنار، (رسالة ماجيستر)، ص 135.

الأعظم لسنن الاجتماع في فَوز الجماعات الدينية والسياسية والشعوب والأمم في مقاصدها وغَلَبها على خصومها ومناوئيها"[1].

وبيان ذلك أن الله تعالى قد فطر الحياة على قانون التدافع والصراع بين الحق والباطل، والخير والشرّ، وحتى يكون لأحدٍ منهما الغَلَبة على الآخر، فلا بدّ أن يكون أهله ـ الحق أو الباطل ـ آخذين بسنن الله في الكون وفي الاجتماع، فالنصر يكون حليفا لأحدهما بمقدار أخْذِه بالسنن والإفادة منها.

والقرآن الكريم قد نصّ أن العاقبة للمتقين، كما قال في قصة بني إسرائيل: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ الأعراف: ١٢٨، وقال في موضع آخر: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ الأنبياء: ١٠٥.

بناء على هذا، فإن التقوى والصلاح ـ كما يرى الأستاذ رشيد ـ ليس المراد منهما فعل الطاعات وتَرْك المعاصي، بل المراد منهما اتّقاء أسباب الخراب والضعف، وكَونهم مُؤهَّلين للقيام بالعدل وإقامة النفع العام[2].

يقول الأستاذ رشيد موضِّحا المعنى السنني للتقوى التي هي سبيل النصر والتمكين "ومَدار هذه السنة على أن العاقبة في التنازع بين الأمم على الأرض التي تعيش فيها أو تستعمرها للمتّقين، أي الذين يتّقون أسباب الضعف والخذلان والهلاك"[3].

ومنه معنى الصلاح الذي يمتاز به الوارثون للأرض، فهم الصالحون: أي "هم الذين يَصلحون لإقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران"[4].

---

(1) . تفسير المنار، ج 12 / ص 243.

(2) . قد مرّ معنا التخريج السنني لمفهوم التقوى والصلاح عند الأستاذ رشيد في مبحث السنن ضمن مقومات المنهج.

(3) . تفسير المنار، ج 9 / ص 577.

(4) . المرجع نفسه، ج 9 / ص 578.

وبالأخذ بالتقوى وتحقيق الصلاح تكون الأمة أجدر بالانتصار في معركة التدافع، "فتكون العاقبة المرجوَّة لهم في السيادة والسعادة"[1]، وليس الأمر مجرّد صلاح شخصي، لا وجود له في واقع الناس، ولا ينعكس على أفعالهم.، نشير إلى أن السنن المستفادة من القصص هي سنن اجتماعية في الأساس، ولا حضورَ لافتا للسنن الكونية، لأن القصص ليس مجال بيانها، أو لفت الأنظار إليها.

[1] . تفسير المنار، ج 12 / ص 243.

خاتمة

بعد رحلة طويلة مع هذا البحث كان فيها توفيق الله تعالى أكثر مما بذلنا من جهد، وإحسانه تعالى أبلغَ ممّا قمنا به من عمل، كان لا بد أن يصل البحث إلى نقطة انتهاء هي خاتمة جهد الباحث، وليست خَتْما لهذا الموضوع الذي لا يزال بكرا محتاجا إلى مزيدٍ من الاهتمام والدرس والبحث.

وفي ختام البحث نسجّل أهم النتائج التي انتهى إليها الباحث:

1 ـ القصة القرآنية موضوع واسع يحتل مساحة ثلث القرآن الكريم، لكن الاهتمام به هو توجّهٌ معاصر، تأثّرَ ببروز القصة في الغرب، وساهمَت جهود المدرسة العقلية في إبرازه ولفت الانتباه إليه.

2 ـ تمتاز القصة في القرآن بمزايا تجعلها تختلف عن القصة في الأدب، مثل حضور القصد والنزعة الواقعية والصدق في السرد والبعد عن الخيال، وهذه الخصائص تكون القصة الأدبية في الغالب خِلْوا منها، وعَرِية عنها.

3 ـ حضور القصة في القرآن حضور قاصد يهدف إلى العبرة والعظة، وليست الخصائص الفنية التي تبدَّت في القصة القرآنية إلا وسائل لتثبيت العظة وتأكيد الموعظة.

4 ـ خضعت القصة القرآنية للغرض الديني خلافا للقصة الأدبية، ولكن هذا الخضوع لم يُفْقِد القصة القرآنية فنيّتها وجمال أسلوبها ودقة تصويرها للأحداث والشخصيات، بل استطاعت أن توفّيَ حقَّ الخصائص الفنية، وأن تخدمَ الغرضَ الديني المَسوقة لأجله.

5 ـ المدرسة العقلية الحديثة أحد أهم الحركات تأثيرا في الفكر الإسلامي المعاصر، وكان لها دور في تغيير نظرة المسلمين إلى كثير من الأمور والموضوعات.

6 ـ ضمَّت المدرسة العقلية عددا من المصلحين والمفكرين الذين كان لهم غاية واحدة هي السعي إلى إصلاح حال المسلمين، وإعادة بعث نهضتهم لِيعودَ لهم عزُّهم ومجدهم، أو على الأقل لِيحموا بلادهم أن يتخطّفها الاحتلال وقتها.

7 ـ تنوّعَت جهود رجال المدرسة العقلية بين العمل السياسي، والإصلاح الاجتماعي، والإصلاح الفكري والتعليمي، ونالها النقد والاتّهام منذ ظهورها إلى يومنا هذا.

8 ـ يُعتبر الإصلاح هو الملمح العام الذي سار عليه الأستاذ رشيد رضا، ودعا إليه، وعمل لتحقيقه، منذ كان في قريته القلمون إلى أن توفّاه الله تعالى، فهو بحقٍّ أحد أعلام الإصلاح وأقطاب الدعوة.

9 ـ يقوم منهج المدرسة العقلية في القصص على التمسّك بما يَرَونه ظاهر القرآن، واستخدام التأويل لتقرير ما يرونه المقصودَ من القصة.

10 ـ التحذير من الإسرائيليات، والشدة في لوم المفسرين هو أحد الركائز المشتركة بين أقطاب المدرسة العقلية الحديثة، وهو توجّهٌ فيه شطط واضح لا يصمد أمام التدقيق العلمي، وهو ما ورد في ثنايا البحث.

11 ـ يشدّد رجال المدرسة العقلية الحديثة أن القصص القرآني جاء أساسا للعظة والعبرة، فلا يجوز أن يشغل عنها شاغل، كطلب تعيين المبهمات الذي يؤدّي إلى الاستعانة بالإسرائيليات المكذوبة، أو النظر إلى القصص الوارد في القرآن من منظور تاريخي بحت مُغْرِقٍ في الجزئيات.

12 ـ مما انفردت به المدرسة العقلية الحديثة هو التركيز على القول إن القصص في القرآن جاء للتمثيل، وذلك بتجسيد المعاني المعقولة بالحسيات، وذلك تقريبا لها لفهوم السامعين، وكان هذا أحد نقاط الانتقاد عليها.

13 ـ من الملاحَظ أن المنهج الفكري العام للمدرسة العقلية قد ألقى بظلاله على تعامله مع القصص القرآني، فنزوعهم إلى التأويل، وتأكيدهم على السنن، ورغبتهم في تخليص العقل المسلم من الخرافات والبدع، كل ذلك كان واضحا أثناء تفسيرهم لآيات القصص.

14 ـ كان الأستاذ رشيد رضا في الغالب مُسايِرا لمنهج مدرسته العقلية، ومُعَبِّرًا عن آرائها، وهو ما وقفنا عليه في مبحث التأويل ورفض الإسرائيليات، والتأكيد على أن القصص جاء أساسا للعظة والعبرة.

15 ـ لكن الأستاذ رشيد رضا كان له نقاط امتاز بها عن مدرسته، من ذلك:

- اهتمامه البالغ بموضوع السنن كضابطٍ يضبط عملية فهم القصص، وهو ما أثّر حتى على رؤيته لمعجزات الأنبياء.
- كذلك تميّز الأستاذ رشيد بحرصه على إبراز بلاغة التكرار في القصص القرآني، ودوره في إيصال العبرة والتأكيد عليها عبر عرضها بأساليب مختلفة.
- كما أنه قد انفرد بمبحث التحدّي بسور القصص التي تحدّى القرآن بها المشركين الذين زعموا أن النبي ﷺ قد افترى أساطيرا من أساطير الأولين اكتتبها، ثم نسبها إلى الله تعالى.

16 ـ لا بد من الإشارة إلى أن آراء المدرسة العقلية الحديثة في القصص رغم ما فيها من أمور قد لا تُوافَق عليها، إلا أنها نجحت في تغيير النظرة إلى القصص القرآني ولفْت أنظار الباحثين إليه.

هذا بعض ما يمكن تسجيله في هذا المقام، ولا يزال القصص القرآني محتاجا للمزيد من الدرس والبيان بما أنه موضوع يشغل جزءا معتبرا من القرآن الكريم، فكما أن القرآن معجز ببيانه، هو كذلك معجز بقصصه وأخباره، ليس من جهة صدقه التاريخي، بل من جهة التصوير وسرد الأحداث ورسم الشخصيات، وما يكون بينها من صراع، وما يصطرع داخلها من نوازع ودوافع.

وفي الأخير، أشكر اللهَ تعالى وحده، فهو المستحقّ لكل شكر، الحقيقُ بكل حمد، وأرجو من الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، إنه كان على ذلك قديرا، وبالإجابة جديرا، وله الحمد أولا وأخيرا.

الفهارس العامة

أولا: فهرس الآيات

ثانيا: فهرس الأحاديث

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: ثبت المصادر والمراجع

أولا: فهرس الآيات

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الفاتحة		
صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم وَلَا ٱلضَّآلِّينَ	7	423 - 336
سورة البقرة		
مَثَلُهُم كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱستَوقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَت مَا حَولَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِم وَتَرَكَهُم فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبصِرُونَ	17	488
فَأتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثلِهِۦ	23	637 - 636
هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلأَرضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱستَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٞ	29	499 - 108
وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَةٗۖ ...وَأَعلَمُ مَا تُبدُونَ وَمَا كُنتُم تَكتُمُونَ	33 - 30	325 - 256
وَإِذ قُلنَا لِلمَلَٰٓئِكَةِ ٱسجُدُواْ لِأٓدَمَ	34	504
وَقُلنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ ٱلجَنَّةَ	35	343 - 336
وَإِذ نَجَّينَٰكُم مِّن ءَالِ فِرعَونَ يَسُومُونَكُم سُوٓءَ ٱلعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبنَآءَكُم وَيَستَحيُونَ نِسَآءَكُمٞۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُم عَظِيمٞ	49	424
وَإِذ فَرَقنَا بِكُمُ ٱلبَحرَ	50	530 - 218
وَإِذ وَٰعَدنَا مُوسَىٰٓ أَربَعِينَ لَيلَةٗ	51	530
ثُمَّ بَعَثنَٰكُم مِّم بَعدِ مَوتِكُم لَعَلَّكُم تَشكُرُونَ	56	211
وَظَلَّلنَا عَلَيكُمُ ٱلغَمَامَ وَأَنزَلنَا عَلَيكُمُ ٱلمَنَّ وَٱلسَّلوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقنَٰكُمٖۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُم يَظلِمُونَ	57	394
وَإِذ قُلنَا ٱدخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلقَريَةَ فَكُلُواْ مِنهَا حَيثُ شِئتُم رَغَدٗا وَٱدخُلُواْ ٱلبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغفِر لَكُم خَطَٰيَٰكُمٞۚ وَسَنَزِيدُ ٱلمُحسِنِينَ	58	342 - 215 - 531 - 529 - 533 - 532 - 534

فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ	59	- 301- - 216 535 - 534
وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ	60	399
وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ ذَّٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ	61	
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	63	211
وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ	65	615 - 212
وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ ... كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	73 - 67	- 230 - 229 - 357 - 337 - 459 - 370 484
ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ	74	230 - 229
فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ	79	378
وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ	87	614 - 613
وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ ... وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ وَلَٰكِنَّ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ	102	- 416 - 226 501 - 417
وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ	124	- 389 - 388 394 - 392
وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ	125	394
وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ	126	601 - 400

قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ		
وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ	127	42 - 292 - 390
وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ	132	390
وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ	171	178
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ... فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ	178	21 - 29
وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	179	21 - 29 - 229 - 459
وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا	189	406 - 407
ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ	194	21 - 29
وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ	204	337
حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ	214	500
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ	228	191
أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ	243	209 - 316 - 343 - 409
أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ	246	490
وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ	247	599
ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ	248	214 - 234 - 295
وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو	251	430 - 431

فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ		
تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ	252	447 - 440
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ	258	337 - 73 - 61 490 -
أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ... فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	259	294 - 213 - 401 - 352
وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	260	223 - 61
الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ	275	415
سورة آل عمران		
وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ	3	620
هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ	7	453
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ	23	625 - 491
إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ	33	312
قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ	40	539
قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً ۚ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ	41	565 - 564
ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ	44	441
قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ	47	255 - 500 - 539
وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ	49	226 - 345 - 346

كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ		
فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ	52	426 - 402
ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْـَٔايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ	58	421
إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ	62	28 - 21
ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ	75	414
وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ	81	260
قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	93	284
قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ	137	428 - 589 - 590
ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ	182	471
فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ	184	435
سورة النساء		
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا	1	367
ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا	34	191
أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ	44	626 - 491
مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ	46	624 - 568 - 625
أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا	49	491
أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ	51	492 - 491
ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا	59	454

وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا	69	336
وَمَن يُهَاجِرۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا وَسَعَةٗۚ وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدۡرِكۡهُ ٱلۡمَوۡتُ فَقَدۡ وَقَعَ أَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا	100	338 - 333
إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا	105	230
وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا	126	109
وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ	157	378
وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَ	164	19- 21 - 23 - 444
سورة المائدة		
وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ	6	567
فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ	13	475 - 625 - 626
وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ	14	310
وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ	20	456
قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوۡمٗا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَا حَتَّىٰ يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا	22	287
وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا	32	229 - 459
وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ	45	22 - 29
وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ	48	447 - 623
لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةٗ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ	82	278 - 549
سورة الأنعام		
وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ	8	665

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ اللَّهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى ٱلْمُرْسَلِينَ	34	438 - 434
يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ	57	25 - 19
وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ...إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ	79 - 75	402 - 61 - 52
أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ	90	364
وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ	105	401
أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا	122	209
فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ	125	301
يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا	130	26 - 20
وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ	146	- 23
سورة الأعراف		
فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ ۖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ	7	20
فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ	20	498
قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ	23	667
يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى	35	26 - 20
لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ	59	526
قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ	60	525

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ	65	527
وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	73	463 - 523 - 527
فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ	78	519 - 520
إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ	81	521
وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا ۖ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ	84	476
وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ	85	527
تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ	101	20 - 24 - 476
ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا ۖ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ	103	527 - 528 - 529
وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ	104	527
قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ	115	536 - 537
قَالَ أَلْقُوا ۖ فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ	116	307 - 538
وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ	117	464
قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا ۖ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ	128	437 - 595 - 596 - 669
فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ	136	71
وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ	137	69 - 71
إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ ۖ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۖ وَأَنْتَ خَيْرُ	155	600

ٱلْغَٰفِرِينَ		
وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ	161	- 531 - 529 - 533 - 532 534
فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ	162	535 - 534
وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ	163	337 - 323
فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ ... وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ	- 165 168	474 - 71
وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	171	252
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ	172	- 274 - 260 493
وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	176	- 67 - 26 - 21 422 - 420
سورة الأنفال		
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ	24	209
قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا۟ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ	38	666
سورة التوبة		
إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا	40	338
سورة يونس		
وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ	12	352

مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ		
يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم	23	597
إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	24	252
وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ	37	655
أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	38	638 - 641 - 654
بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ	39	
وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ	43	177
فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ	80	538
وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ	88	551
قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا	89	551
فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ	92	70
سورة هود		
وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ	8	663
فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ	12	75
قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ	13	636 - 638 - 641
فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا	27	525

ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ		
وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	34	596 - 475
وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا	37	607 - 469 - 284 -
وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا۟ مِنْهُ	38	290
حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ	40	607 - 472
وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ	42	501
قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ	43	
قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ	46	600
قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ	48	69
تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ	49	668 - 617 - 615 - 442 - 437 - 74
وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ	50	528
مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ	56	496
وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَٰهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ	58	526
وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ	61	528
وَيَٰقَوْمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ	64	524 - 463
فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ	66	526
وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَٰرِهِمْ جَٰثِمِينَ	67	519

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ	74	501
فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ	82	526 - 454
وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ	94	526
ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ	100	20
فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ	112	668
وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ	113	668
وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ	120	120 - 20 - 445 - 434
سورة يوسف		
نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ	3	619 - 20
قَالَ يَٰبُنَىَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ	5	25 - 20
وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ	6	
وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ	18	570
وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ	22	465
وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ	23	547
وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ	24	465
وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ	30	63
وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ	42	571

ذِكۡرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجۡنِ بِضۡعَ سِنِينَ		
وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُ نُصِيبُ بِرَحۡمَتِنَا مَن نَّشَآءُ وَلَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ	56	359
وَجَآءَ إِخۡوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ	58	359
فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيۡهِ أَبَوَيۡهِ	99	402
رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ	101	111 - 70
جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ	110	429
لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ	111	21 - 27 - 66 - 442 - 445 - 447
سورة الرعد		
ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۖ وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ	8	599
لَهُۥ دَعۡوَةُ ٱلۡحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيۡءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ	14	252
كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ	17	438 - 432
وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوۡ تَحُلُّ قَرِيبٗا مِّن دَارِهِمۡ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ وَعۡدُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ	31	386
سورة إبراهيم		
أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ	19	491
أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ	24	491

سورة الحجر		
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	9	447
وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ	97	433
سورة النحل		
وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ	36	445
وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	118	23 - 19
إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	120	
سورة الإسراء		
سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ	1	59
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	15	445
رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا	25	
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا	36	177
وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا	59	59
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	85	334
قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا	88	636 - 637 - 644
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا	101	59

فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا	103	612
سورة الكهف		
مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِءَابَآئِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا	5	267
فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا	6	62
أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ... ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا	12 - 9	40
نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى	13	- 24 - 20
وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ۚ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا	18	214
وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا	24 - 23	62
وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ	29	239
وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا	32	251
وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٤٢﴾ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا	43 - 42	71
هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ ۚ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا	44	62
وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا	60	62
قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا	64	28 - 21
وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا	82	62
وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا	83	62

حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطۡلِعَ ٱلشَّمۡسِ وَجَدَهَا تَطۡلُعُ عَلَىٰ قَوۡمٖ لَّمۡ نَجۡعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتۡرٗا	90	415
أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِي مِن دُونِيٓ أَوۡلِيَآءَۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا جَهَنَّمَ لِلۡكَٰفِرِينَ نُزُلٗا ﴿١٠٢﴾ قُلۡ هَلۡ نُنَبِّئُكُمۡ بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا	102 - 104	62
سورة مريم		
وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ... وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ	16 - 36	42
فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا	17	613 - 280
قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا	18	46
فَأَجَآءَهَا ٱلۡمَخَاضُ إِلَىٰ جِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا	23	46
فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا	24	348
وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيّٗا ... وَوَهَبۡنَا لَهُم مِّن رَّحۡمَتِنَا وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ لِسَانَ صِدۡقٍ عَلِيّٗا	41 - 50	52 - 61
سورة طه		
طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ	1 - 3	67
وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ	9	30
وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰٓ عَيۡنِيٓ	39	471
ثُمَّ جِئۡتَ عَلَىٰ قَدَرٖ يَٰمُوسَىٰ	40	591
قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَلۡقَىٰ	65	537 - 536
قَالَ بَلۡ أَلۡقُواْۖ فَإِذَا حِبَالُهُمۡ وَعِصِيُّهُمۡ يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ	66	538
فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِۦ خِيفَةٗ مُّوسَىٰ	67	55
قَالَ فَٱذۡهَبۡ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ	97	217
كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ مَا قَدۡ سَبَقَۚ وَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكۡرٗا	99	435 - 67 - 20
وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا	115	272

سورة الأنبياء		
قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ... وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ	72 - 69	494 - 69
وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ	79 - 78	325 - 324
وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ	105	669
سورة الحج		
وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ	52	438
أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ	65	491
سورة المؤمنون		
فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ	24	525
سورة النور		
وَلَا يَأْتَلِ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	22	338
وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ	39	252
سورة الفرقان		
وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا	4	656 - 641
وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا	5	632 - 380
قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا	6	380
وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ ... وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا	39 - 37	435

سورة الشعراء		
لَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٣	3	75
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗۖ وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ ٨ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ	9 - 8	68
وَلَهُمۡ عَلَيَّ ذَنۢبٞ فَأَخَافُ أَن يَقۡتُلُونِ	14	403
قَالَ أَلَمۡ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدٗا وَلَبِثۡتَ فِينَا مِنۡ عُمُرِكَ سِنِينَ ١٨ وَفَعَلۡتَ فَعۡلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلۡتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ	19 - 18	44
قَالَ فَعَلۡتُهَآ إِذٗا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ	20	44
وَتِلۡكَ نِعۡمَةٞ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنۡ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ... وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيۡضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ	33 - 22	379 - 44
قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلۡقُواْ مَآ أَنتُم مُّلۡقُونَ	43	538
فَأَخۡرَجۡنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ٥٧ وَكُنُوزٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ٥٨ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ	59 - 57	612
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗۖ وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ ٦٧ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ	68 - 67	68
وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ... وَٱلَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحۡيِينِ	81 - 69	53
فَأَنجَيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ ١١٩ ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا بَعۡدُ ٱلۡبَاقِينَ	120-119	545
مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا فَأۡتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ	154	524 - 463 - 664
قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٞ لَّهَا شِرۡبٞ وَلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ	155	463
فَعَقَرُوهَا فَأَصۡبَحُواْ نَٰدِمِينَ ١٥٧ فَأَخَذَهُمُ ٱلۡعَذَابُ	158-157	665
وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمۡ رَبُّكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡۚ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٌ عَادُونَ	166	521
فَنَجَّيۡنَٰهُ وَأَهۡلَهُۥٓ أَجۡمَعِينَ ١٧٠ إِلَّا عَجُوزٗا فِي ٱلۡغَٰبِرِينَ ١٧١ ثُمَّ دَمَّرۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ ١٧٢ وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِم مَّطَرٗاۖ فَسَآءَ مَطَرُ ٱلۡمُنذَرِينَ	170 - 173	70
كَذَّبَ أَصۡحَٰبُ لۡـَٔيۡكَةِ ٱلۡمُرۡسَلِينَ	176	522
نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ	194-193	280
سورة النمل		
قَالُواْ نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ وَٱلۡأَمۡرُ إِلَيۡكِ فَٱنظُرِي مَاذَا تَأۡمُرِينَ	33	

قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ	34	379
قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ	44	46
أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ	55	521
إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ	76	378 - 25 - 20
سورة القصص		
نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ	3	30
إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا ... وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ	6 - 4	69 - 40
وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ	11	27 - 21
فَأَصْبَحَ فِى ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ ... وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِينَ	19 - 18	358
وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ	20	358
قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ	23	43
فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ	25	22 - 21 - 19
قَالَ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ	27	43
قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِى وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَىَّ ۖ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ	28	43
وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ	44	440
قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	49	638
سورة العنكبوت		

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ وَجَعَلْنَٰهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ	15 - 14	45
أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ	29	521
وَقَٰرُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ ۖ ... وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	40 - 39	70
وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ	43	489
سورة الروم		
وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱنتَقَمْنَا مِنَ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ ۖ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ	47	75
سورة لقمان		
إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ	34	340
سورة السجدة		
أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ	3	655
سورة سبأ		
وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا۟ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ	51	386
سورة فاطر		
إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ	24	445
سورة يس		
وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ	13	251
إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ	82	494 - 274
سورة الصافات		
فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ	102	62

يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ		
وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ	171 - 173	438 - 494
سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ	180	219
سورة ص		
وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ	21	361
رُدُّوهَا عَلَيَّۖ فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ	33	566 - 567
وَلَقَدۡ فَتَنَّا سُلَيۡمَٰنَ وَأَلۡقَيۡنَا عَلَىٰ كُرۡسِيِّهِۦ جَسَدٗا ثُمَّ أَنَابَ	34	217 - 286 - 324
فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجۡرِي بِأَمۡرِهِۦ رُخَآءً حَيۡثُ أَصَابَ	36	456
سورة الزمر		
أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ	3	486
وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ	33	338
ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ	42	458
وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ	67	283
سورة غافر		
وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ	78	19- 21 - 22
سورة فصلت		
ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ	11	255 - 268 - 274 - 411 - 493 - 494

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ	17	519
مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ	43	75
سورة الشورى		
لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ	11	237 - 219
فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	30	471
سورة الزخرف		
وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ	9 - 10	379
سورة الأحقاف		
أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ ۖ كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ	8	656
سورة محمد		
وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ	31	361
سورة ق		
يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ	30	255
سورة الذاريات		
وَفِى ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا۟ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٤٣﴾ فَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَهُمْ يَنظُرُونَ	43 - 44	519
سورة الطور		
وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ	6	317
أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ	33-34	638
سورة الرحمان		
وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ	24	252
هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ	60	489 - 250
سورة الجمعة		

مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ	5	253 - 212
سورة القلم		
إِنَّا بَلَوۡنَٰهُمۡ كَمَا بَلَوۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ إِذۡ أَقۡسَمُواْ لَيَصۡرِمُنَّهَا مُصۡبِحِينَ	17	339 - 45
فَطَافَ عَلَيۡهَا طَآئِفٞ مِّن رَّبِّكَ وَهُمۡ نَآئِمُونَ ... بَلۡ نَحۡنُ مَحۡرُومُونَ	27- 19	46
فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ إِذۡ نَادَىٰ وَهُوَ مَكۡظُومٞ	48	74
سورة الحاقة		
فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهۡلِكُواْ بِٱلطَّاغِيَةِ فَهَلۡ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٖ	8- 5	404
وَجَآءَ فِرۡعَوۡنُ وَمَن قَبۡلَهُۥ وَٱلۡمُؤۡتَفِكَٰتُ بِٱلۡخَاطِئَةِ ٩ فَعَصَوۡاْ رَسُولَ رَبِّهِمۡ فَأَخَذَهُمۡ أَخۡذَةٗ رَّابِيَةً	10 - 9	404
سورة نوح		
قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي لَيۡلٗا وَنَهَارٗا	5	72
ثُمَّ إِنِّي دَعَوۡتُهُمۡ جِهَارٗا	8	72
ثُمَّ إِنِّيٓ أَعۡلَنتُ لَهُمۡ وَأَسۡرَرۡتُ لَهُمۡ إِسۡرَارٗا	9	72
فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا ١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا ١١ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٖ وَبَنِينَ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٖ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرٗا	12 - 10	73
مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا ١٣ وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا	14 - 13	73
أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ١٥ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا ١٦ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا ١٨ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ بِسَاطٗا ١٩ لِّتَسۡلُكُواْ مِنۡهَا سُبُلٗا فِجَاجٗا	20 - 15	73
وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا	26	545
سورة المرسلات		
فَقَدَرۡنَا فَنِعۡمَ ٱلۡقَٰدِرُونَ	23	471
سورة النازعات		

فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ	25	71
سورة التكوير		
وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ	6	318
وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ	29	239
سورة المطففين		
وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ	1	289
سورة البروج		
وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡبُرُوجِ ﴿١﴾ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡمَوۡعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ ﴿٣﴾ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ	1 - 4	398
إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ	10	399
إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾	12	399
سورة الفجر		
وَٱلۡفَجۡرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ	1 - 2	396
أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ	6	396 - 490
إِرَمَ ذَاتِ ٱلۡعِمَادِ	7	296 - 555
سورة الشمس		
وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا	1	397
كَذَّبَتۡ ثَمُودُ بِطَغۡوَىٰهَآ	11	397
سورة الليل		
وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوۡفَ يَرۡضَىٰ	17 - 21	338
سورة الفيل		
أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ	1	490
سورة الكوثر		

إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ	3	338
سورة المسد		
تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ	1	337
وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ	4	337

ثانيا: فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة
الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك	465
أخبرني عن صفة رسول الله ﷺ في التوراة	279
أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟	282
إن الشيطان يجري من ابن آدم مَجرى الدم	494
إن الله تعالى يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع	283
أن اليهود جاؤوا إلى النبي ﷺ برجل منهم وامرأة وقد زنيا	284
إن كان من أصدَق هؤلاء المحدّثين الذي يحدّثون عن أهل الكتاب، وإن كنا مع ذلك لَنبلوا عليه الكذب	577
إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم	259
إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا	282
أين جهنّم؟، فقال: البحر، فقال ـ أي علي ـ: ما أراه إلا صادقا، ،	317
بلِّغوا عني ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج	318 - 281
سألت ربي ثلاثا، فأعطاني اثنتين، ومنعني واحدة	665
شقّ لصدر وغسل القلب بعد استخراج حظّ الشيطان منه	495
فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ ، فَقَالَ يَا أَبَا القَاسِمِ مَا الرُّوحُ ؟	631
كلّ ابن آدم يَمَسّه الشيطان يوم ولدتْه أمّه، إلا مريم وابنها	495 - 261
ليس الخبر كالمعاينة	250
ما تصدّق أحدكم بصدقة من كسب حلال طيّب	262
ما من نبي إلا وأوتي ما مثله آمن به البشر	634
مكثْتُ سنة أريد أن أسأل عمرَ عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله ﷺ	332

يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء	282
لأطوفن الليلة على مئة امرأة	565

ثالثا: فهرس الأعلام

العَلَم	الصفحة
أبو الهادي الصيادي	81
أبو حامد الغزالي	99
أحمد عرابي	104
أحمد مصطفى المراغي	162
ارتحشتا	625
أمين الخولي	375
بختنصر	543
بطرس البستاني	90
جمال الدين الأفغاني	130
حسن أفندي فهمي	133
حسين الجسر	97
الخديوي إسماعيل	165
الخديوي توفيق	165
رزق الله حسون	89
رياض باشا	134
عبد الحميد الثاني	79
عبد الرحمان الكواكبي	118
عبد العزيز جاويش	155
عبد القادر القباني	90

عبد القادر المغربي	159
عبد القاهر الجرجاني	487
عزرا الكاهن	625
كمال أتاتورك	79
اللورد كرومر	145
محمد إقبال	508
محمد بهجة البيطار	111
محمد رشيد رضا	78
محمد صديق خان	507
محمد عبده	140
محمد علي	87
محمد فريد وجدي	152
محمد مصطفى المراغي	148
محمود شلتوت	157
محمود نشابة	97
نابليون بونابرت	88
يوسف الدجوي	503

رابعا: ثبت المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. العهد القديم
3. العهد الجديد.

1: معاجم اللغة

4. ـ ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سنة: 1399ه/ 1979م.
5. ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، سنة: 1300.
6. ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 2009 م.
7. ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، سلسلة التراث العربي، الكويت، لا ط، سنة: 1399ه/ 1979م.
8. ـ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1: 1419 هـ/ 1998م.
9. ـ الفيرزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط6: 1988.
10. ـ القزويني، محمد بن عبد الرحمان بن عمر بن أحمد، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 2003م.
11. أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.

12. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوود، دار القلم، دمشق، ط4: 1430 هـ/ 2009م.

13. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر، ط2: 1977.

2: كتب التفسير

14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تفسير سورة الإخلاص، تصحيح: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، د.ت.

15. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية، سنة 1984.

16. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1419ه/ 1988م.

17. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط.

18. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عبد الرزاق بن المهدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1: 1423ه/ 2002م.

19. الآلوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط، لا ت.

20. الرازي، فخر الدين بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، لبنان، ط1: 1401هـ/ 1981م.

21. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، ط3: 1430 هـ/ 2009م.

22. السيوطي جلال الدين، عبد الرحمان بن الكمال، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، لبنان، 2011م.

23. ـ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لا. ط، ط2: 1400هـ/ 1979م.

24. ـ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فنَيْ الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، دار الوفاء، لا ط، سنة 1992.

25. ـ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، السعودية، ط1: 1422ه/ 2001م.

26. ـ الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي، أو تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1426 هـ/ 2005م.

27. ـ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، تحقيق: عبد المقصود عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، لبنان، د. ت.

28. ـ المغربي، عبد القادر، تفسير جزء تبارك،، تعليق: علي محمد حسب الله، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1366 هـ/ 1947م.

29. ـ النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1416 هـ/ 1996م.

30. ـ فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، الرياض، ط3: 1418 هـ/ 1997م.

31. ـ قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1972م.

32. ـ محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، دار المنار، مصر، ط2: 1366هـ/ 1947م.

33. ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

34. ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2001م.

35. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف ب"**تفسير البيضاوي**"، تقديم: محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت.

36. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان في تفسير القرآن المسمى تفسير الثعلبي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار

37. جاويش، عبد العزيز، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال، العدد 18، سبتمبر 1952م.

38. جلال الدين السيوطي، وجلال الدين المحلى، تفسير الإمامين الجلالين، تحقيق: محمد الصادق القمحاوي، المطبعة اليوسفية، القاهرة، د.ت.

39. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل المسمى "تفسير الخازن"، تصحيح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1995م.

40. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1427 هـ/ 2006م.

41. محمد عبده، تفسير جزء عم، الجمعية الخيرية الإسلامية، القاهرة، 1431 هـ.

42. محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط12: 1424 هـ/ 2004م.

43. المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1: 1365 هـ/ 1946م.

44. المعجم الوسيط، إصدارات مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، إشراف: الدكتور شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4: 1425هـ/ 2004م.

45. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2002م.

46. وجدي، محمد فريد، المصحف المفسَّر، مطبعة العلوم، مصر، ط5: 1948م.

47. وجدي، محمد فريد، صفوة العرفان في تفسير القرآن، مطبعة الشعب، القاهرة، 1321 هـ.

3: كتب السنن

48. . أبو حاتم، محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1408 هـ/ 1988م.

49. ـ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، د.ت.

50. ـ ابن الأثير، أبو السعادات، المبارك بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تخريج: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، ط1: 1389 هـ/ 1969م.

51. ـ ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، إشراف: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، ط1: 1421هـ/ 2001م.

52. ـ ابن خزيمة، أبو بكر، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3: 2002م.

53. ـ ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1430 هـ/ 2009م.

54. ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: عادل بن محمد، دار التأصيل، القاهرة، ط1: 1436هـ/ 2015م.

55. ـ أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، ط1: 1393 هـ/ 1973م.

56. ـ البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

57. ـ البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين، الجامع لشعب الإيمان، عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط1: 1423 هـ/ 2003م.

58. ـ الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1996م.

59. ـ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1: 1416 هـ/ 1995م.

60. ـ الطحاوي، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1994م.

61. ـ النسائي، أبو عبد الرحمان، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1421 هـ/ 2001م.

62. ـ مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، إشراف: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط1: 1427 هـ/ 2006م.

63. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، إشراف: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، سوريا، ط1: 1434 هـ/ 2013م.

64. ابن رجب، عبد الرحمان بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، لبنان، ط1: 1429 هـ/ 2008م.

65. أبو الفرج، عبد الرحمان بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البوّاب، دار الوطن، الرياض، ط1: 1418 هـ/ 1997م.

66. أبو عبد الرحمن، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، الصديقي، العظيم آبادي، عون المعبود على شرح سنن أبي داود،، دار ابن حزم، لبنان، ط1: 1426 هـ/ 2005م.

67. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، البعث والنشور، تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، دار الحجاز، الرياض، ط1: 1436هـ.

68. الحاكم النيسابوري، عبد الله بن محمد، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2: 1422 هـ/ 2002م.

69. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحّان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403 هـ/ 1983م.

70. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن بكر، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان، السعودية، ط1: 1416 هـ/ 1996م.

71. علاء الدين، علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، د.ت.

4: كتب علوم القرآن

72. .ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر، 1995 م.

73. . ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، دمشق، ط2: 1392 هـ/ 1973م.

74. .ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ، غرر التبيان في من لم يُسَمّ في القرآن، تحقيق: عبد الجواد خلف، دار قتيبة، دمشق، ط1: 1410 هـ/ 1990م.

75. .ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: عبد الجواد خلف، دار الوفاء، مصر، ط1: 1410 هـ/ 1990م.

76. .ابن عساكر، محمد بن علي بن خضر الغساني، التكملة والإتمام لكتاب التعريف والإعلام فيما أُبهم من القرآن للسهيلي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1418 هـ/ 1997م.

77. . ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، لبنان، 1981م. .

78. .أبو شهبة، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط4: 1408هـ/ 1987م.

79. ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، د. ت.

80. ـ التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، جامعة الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، 1971.

81. ـ الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدّمات الأساسية في علوم القرآن، مؤسسة الريان، لبنان، ط1: 1422هـ/ 2001م.

82. ـ الجرمي، إبراهيم محمد، معجم علوم القرآن، دار القلم، سوريا، ط1: 1422هـ/ 2001م.

83. ـ الخالدي، صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، سوريا، ط3: 1429هـ/ 2008م.

84. ـ الخالدي، صلاح عبد الفتاح، مع قصص السابقين في القرآن، دار القلم، دمشق، ط1: 1409 هـ/ 1989م.

85. ـ الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة، لبنان، ط2: 1395هـ/ 1975م.

86. ـ الذهبي، محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط.

87. ـ الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر. ط2: د.ت.

88. ـ الرومي، فهد بن عبد الرحمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، ط2: 1403 هـ/ 1983م.

89. ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، د.ت.

90. ـ الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د.ط.

91. ـ السهيلي، عبد الرحمان، التعريف والإعلام بما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، تحقيق: محمود ربيع، مطبعة الأنوار، ط1: 1356 هـ/ 1937م.

92. ـ السيوطي، عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للنشر، مصر، ط1: 1412 هـ/ 1992م.

93. ـ الطيّار، مساعد، تفسير القرآن بالإسرائيليات ـ نظرة تقويمية ـ، مجلة الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد الرابع عشر، ذو الحجة 1433 هـ.

94. ـ العثيمين، محمد صالح، أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط1: 1422هـ/ 2001م.

95. ـ الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1406 هـ/ 1986م.

96. ـ المقدسي، محمد بن طاهر، إيضاح الإشكال، تحقيق: باسم الجرايرة، مكتبة المعلا، الكويت، ط1: 1408 هـ/ 1988م.

97. ـ تمام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط1: 1413 هـ/ 1993م.

98. ـ دراز، عبد الله، النبأ العظيم، دار طيبة، الرياض، ط1: 1417 هـ/ 1997م.

99. ـ رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، دار القلم، دمشق، ط1: 1970م.

100. ـ زغلول النجار، من آيات الإعجاز الإنبائي والتاريخي في القرآن الكريم، دار المعرفة، لبنان، ط1: 1434 هـ/ 2013م.

101. ـ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، مصر، ط10: 1408ه/ 1988م.

102. ـ عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، مكتبة الصباح، دمشق، ط1: 1414هـ/ 1993م.

103. ـ فضل حسن عباس، القصص القرآني، إيحاؤه ونفحاته، دار الفرقان، الأردن، ط1: 1407ه/ 1987م.

104. ـ محمد الحمود النجدي، القول المختصر المبين في مناهج المفسرين، دار الإمام الذهبي، السعودية، ط1: 1412هـ.

105. ـ محمد خير العدوي، معالم القصة في القرآن، دار العدوي، الأردن، ط1 : 1988م.

106. ـ محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1: 1970.

107. ـ مطاوع، سعيد عطيّة علي، الإعجاز القصصي في القرآن، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1: 2006م.

108. ـ مطاوع، سعيد عطية علي، الوحي والإعجاز القصصي في القرآن الكريم، المؤتمر العالمي حول الوحي والتنزيل، إسطنبول، 1400، أكتوبر 2010.

109. ـ مكي، محمد علي أحمد، المصنَّفات في المبهَمات، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، العدد السابع عشر، 1434 هـ/ 2013م.

110. ـ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، مصر، ط7: 1995م.

111. ابن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثامنة والعشرون، الكتاب الثاني، 1417هـ/ 1997م.

112. البغا، مصطفى ديب، الواضح في علوم القرآن، ومحي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2: 1418هـ/ 1998م.

113. الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، لبنان، ط9: 1393 هـ/ 1973م.

114. زرزور، عدنان محمد، علوم القرآن، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1: 1401هـ/ 1981م.

115. سعاد الناصر، بلاغة القص وآفاق التلقّي، سلسلة كتب الأمة، منشورات إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، العدد 19، السنة الخامسة والثلاثون، ط1: رمضان 1436هـ/ جويلية 2015.

116. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، د.ت.

117. صلاح الخالدي، القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، دار القلم، دمشق، ط1: 1419هـ/ 1998م.

118. الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مقالات في التفسير، دار المحدّث، الرياض، ط1: 1425 هـ/ 2005م.

119. عباس، فضل حسن، التفسير والمفسّرون، دار النفائس، الأردن، ط1: 1437هـ/ 2016م.

120. عتر، نور الدين، علوم القرآن، مطبعة الصلاح، دمشق، ط1: 1414 هـ/ 1993م.

5: كتب التراجم

121. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1415 هـ/ 1995م.

122. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن حمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، دار الفاروق الحديثية، القاهرة، ط4: 1429 هـ/ 2008م.

123. أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بإعانة وزارة المعارف الهندية، الدكن، الهند، 1393 هـ/ 1973م.

124. أحمد الشايب، الشيخ محمد عبده، مطبعة المجلة الجديدة، سنة 1932م.

125. أدهم آل جندي، أعلام الأدب والفن، طبعة الاتحاد، 1958م.

126. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2: 1402 هـ/ 1982م.

127. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، 1374هـ.

128. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1: 2003م.

129. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان، د.ت.

130. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان، ط5: 2002م.

131. الزهري، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1: 1421 هـ/ 2001م.

132. .العدوي، إبراهيم أحمد، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة، د.ط، 2001.

133. .المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، ط1، د.ط.

134. .النووي، محي الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.

135. .إلياس أبو شبكة، تاريخ نابليون بونابرت، دار هنداوي، القاهرة، 2017م.

136. .إلياس الأيوبي، محمد علي، دار هنداوي، القاهرة، ط1: 2014م.

137. .أنور الجندي، الإمام المراغي، دار المعارف، مصر، 1952م.

138. .جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017م.

139. .خالد بن فوزي آل حمزة، رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية، دار علماء السلف، ط1: 1415 هـ.

140. .سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، 1960، د.ط.

141. .شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا، أو إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ط1: 1937م.

142. .عبد الرحمان الرافعي، جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، دار الكاتب العربي، د.ط، 1961.

143. .عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 1944م.

144. .علي شلش، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1407 هـ/ 1987م.

145. .عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، اعتنى به وجمعه مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1414هـ/ 1993م.

146. .قسطايكي الحمصي، أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، المطبعة الهارونية، حلب، 1925م.

147. .محمد أسعد أطلس، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012م.

148. .محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، 1427 هـ/ 2006م.

149. .محمد طه الحاجري، محمد فريد وجدي، حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربية، 1970م.

150. .محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض، دار السلام، القاهرة، ط1: 1430 هـ/ 2009م.

151. . محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2: 1408 هـ/ 1988م.

152. .. ميرزا لطف الله خان، جمال الدين الأسد آبادي، المعروف بالأفغاني، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت وعبد المنعم حسنين، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، 1376هـ/ 1957م.

153. . حسن السبيتي، نابليون بونابرت، دار الهادي، لبنان، ط1: 1422 هـ/ 2001م.

154. . عبد الله حبيب نوفل، تراجم علماء طرابلس وأدبائها، مطبعة الحضارة، طرابلس، 1929م.

155. ابن كثير، عماد الدين، إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1: 2004م.

156. أحمد محمد المكناسي، فهرس المؤلفين والعناوين للكتب العربية، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1953م.

157. أنور الجندي، عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع، المؤسسة المصرية العامة، 1965م.

158. عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، مكتبة المهتدين، القاهرة، 1416 هـ/ 1996م.

159. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ت.

160. علي الطنطاوي، رجال من التاريخ، دار المنارة جدة، ط8: 1411هـ/ 1990م.

161. البيومي، محمد رجب، محمد فريد وجدي الكاتب الإسلامي والمفكر الموسوعي، دار القلم، دمشق، ط1: 1424 هـ/ 2003م.

6: كتب التاريخ

162. . أحمد إيبش، تاريخ الشام في مطلع العهد العثماني، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط1: 1431 هـ/ 2010م.

163. . إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1: 1416 هـ/ 1996م.

164. . الثعالبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت.

165. . الصلابي، علي محمد، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1: 1421ه/ 2001م.

166. .اللورد كرومر، مصر الحديثة، ترجمة: صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، ط1: 2014م.

167. . بازيلي، سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية، ترجمة: يسر جابر، دار الحداثة، لبنان، ط1: 1988م.

168. .سعيد أمين، الثورة العربية الكبرى، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت.

169. .سليمان بن صالح الخراشي، كيف سقطت الدولة العثمانية؟، دار القاسم للنشر، د.ت.

170. .سهيل طقوس، تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر، دار النفائس، لبنان، ط1: 1435 هـ/ 2014م.

171. .عبد العزيز نواز، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر، د.ط.

172. .محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، لبنان، ط1: 1981م.

173. . مصطفى خالدي، عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، لبنان، ط3: 1986م.

174. . شمس الدين الرفاعي، تاريخ الصحافة السورية اللبنانية من العهد العثماني حتى الاستقلال، منشورات إسمار، باريس، 2006م.

175. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين سعيد العمري، دار الفكر، لبنان، 1415 هـ/ 1995م.

176. .أديب مروة، الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، دار مكتبة الحياة، لبنان، 1960م، د.ط.

177. أحمد صدقي شقيرات، تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، دار الكندي، الأردن، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

7: كتب متنوعة

178. . أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، د.ت.

179. . القرضاوي، يوسف ، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، دار الشروق، مصر، ط1: 1419 هـ/ 1999م.

180. . ابن الأثير، ضياء الدين، المَثَل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، د.ت.

181. . ابن الحاجب، عثمان المالكي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، شرحه عضد الدين عبد الرحمان الإيجي، وبهامشه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني، ابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1424 هـ/ 2004م.

182. . ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

183. . ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1416 هـ/ 1996م.

184. . ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ضبط وتخريج: وائل حافظ محمد خلف، دار العقيدة، الاسكندرية، 1429 هـ/ 2008م.

185. . ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1410 هـ/ 1990م.

186. . ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1983م.

187. . ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3: 1410 هـ/ 1990م.

188. . أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت.

189. . أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.

190. .أحمد خليل الشال، علم التاريخ عند المسلمين، دار السقيفة، مصر، ط1: 1433 هـ/ 2012م.

191. ...الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، نقلها من الفارسية إلى العربية: محمد عبده، بمساعدة عارف أفندي أبي تراب الأفغاني، مطبعة الموسوعات، ط3: 1300 هـ

192. . الآمدي، محمد بن علي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1: 1424هـ/ 2003م.

193. .البوطي، محمد سعيد رمضان من روائع القرآن، دار الفارابي، الشارقة، 1427 هـ/ 2007م.

194. . الترمذي، محمد بن علي، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: السيّد الجميلي، دار ابن زيدون، لبنان، ط2: 1408 هـ/ 1987م.

195. . الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، د.ط.

196. . الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الريّان للتراث، القاهرة، د.ط.

197. .الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة صحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر. ط: 1، 1399 هـ.

198. . الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د.ط، 1406هت/ 1986م.

199. .الرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.

200. . السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2: 1424هـ/ ص 2003م.

201. . السكاكي، يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1420 هـ/ 2000م.

202. .الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الموافقات، تعليق وتخريج: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، د.ت.

203. .الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1: 1421هـ/ 2000م.

204. .العقاد، عباس محمود، عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2013م.

205. .القزويني، محمد بن عبد الرحمان بن عمر بن أحمد، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1424هـ/ 2003م.

206. .القيرواني، الحسين بن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1: 1420 هـ/ 2000م.

207. .الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليّات، إعداد: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2: 1419 هـ/ 1998م.

208. .الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3: 1995م.

209. .المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، ط1، د.ت.

210. .المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1: 1425 هـ/ 2005م.

211. .الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر.

212. .النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم صالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6: 2011م.

213. .بيومي، زكريا سليمان، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م.

214. . تامر محمد متولي، منهج رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد العسيري، السعودية، ط1: 1425 هـ/ 2004م.

215. . تشارلز أدامس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006م.

216. . جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، لبنان، ط1: 1979م.

217. . جعفر بن قدامة، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت..

218. . جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت.

219. . جورج لوكانش، الرواية التاريخية، ترجمة: صالح جواد الكاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط2: 1986م.

220. . خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، دار سينا للنشر، القاهرة، ط4: 1999م.

221. . خليل إسماعيل إلياس، كعب الأحبار وأثره في التفسير، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1428 هـ/ 2008م.

222. . رضا، محمد رشيد، الخلافة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2015م.

223. . سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، مصر، 8: 1424 هـ/ 2003م.

224. . سيد هادي خسرو شاهي، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، (ضياء الخافقين)، ، السنة الأولى، 1892م، مركز البحوث الإسلامية، 1379 هـ.

225. . سيد هادي خسرو شاهي، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، (الرسائل والمقالات)، دار الشروق، د.ت.

226. . سيد هادي خسرو شاهي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، آراء وأفكار (الآثار الكاملة)، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

227. . سيد هادي خسرو شاهي، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط1: 1423 هـ/ 2002م.

228. . طه حسين، في الشعر الجاهلي، تحقيق ودراسة وتحليل: سامح كريّم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

229. . العقاد، عباس محمود، إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات دار الكتب العصرية، لبنان، د.ت.

230. .ابن سالم، عبد العزيز، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، لبنان، د.ت.

231. ..عبد القادر المغربي، ذكريات وأحاديث، دار المعارف، القاهرة، ط3: د.ت.

232. .عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1413 هـ/ 1993م.

233. .عبد المجيد عبد السلام المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، مكتبة النهضة الإسلامية، الأردن، ط3: 1402

234. .عبد النعيم حسنين، حقيقة جمال الدين الأفغاني، دار الوفاء، مصر، ط1: 1406 هـ/ 1986م.

235. .عثمان بن جنيّ، المحتسب، تحقيق: علي النجدي ناصف، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار سزكين، ط2: 1406 هـ/ 1986م.

236. .فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3: 1418 هـ/ 1997م.

237. .مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط5: 1406 ه/ 1986م.

238. .محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.

239. .محمد بن علي بن الطيّب البصري، المعتمَد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384 هـ/ 1964م.

240. .محمد حجازي السقا، نقد التوراة، أسفار موسى الخمسة، مكتبة النافذة، القاهرة، 2001م.

241. .محمد حسين خضر، بلاغة القرآن، دار النوادر، سوريا، ط1: 1431 هـ/ 2010م.

242. .محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، دار المنار، ط1: 1353هـ.

243. .محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مطبعة عز الدين، لبنان، ط3: 1406 هـ.

244. .محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مطبعة المنار، القاهرة.

245. . محمد عبد العظيم خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لحنة والترجمة والنشر، القاهرة، 1937م.

246. .محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، مؤسسة هنداوي، 2010م.

247. .محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، القاهرة، ط3: 1988م.

248. .محمد عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، دار الشروق، لبنان، ط1: 1414ه/ 1993م.

249. . محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1414 هـ/1994م.

250. .محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005م.

251. .محمد عمارة، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1408هـ/ 1988م.

252. .محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط6: 1403ه/ 1983م.

253. .محمد كرد علي، خطط الشام، مكتبة النوري، دمشق، ط3: 1403 هـ/ 1983م.

254. .محمود أبو العيون، الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، 1368 هـ/ 1949م.

255. . محمود حمدي زقزوق، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1423 هـ/ 2002م.

256. . محمود عبد الرحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة، سنة 1419ه/ 1999م.

257. .مصطفى فوزي عبد اللطيف غزال، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، دار طيبة، الرياض، ط1: 1403 هـ/ 1983م.

258. .معجم السرديات، مجموعة من المؤلفين، إشراف: محمد القاضي، دار الفارابي، لبنان، ط1: 2010م.

259. .منطق ابن خلدون، علي الوردي، دار كوفان، لندن، ط2: 1994م.

260. .نضال الشمالي، الرواية والتاريخ، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2006م.

261. ابن الطيب، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: 1384 هـ/ 1964م.

262. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر، دار العاصمة، الرياض، ط2: 1419 هـ/ 1999م.

263. ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، ط1: 1418 هـ/ 1997م،

264. ابن حزم ، علي بن أحمد الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1416هـ 1996م.

265. أبو حامد الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ت.

266. أحمد تيمور باشا، أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1423 هـ/ 2003م.

267. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1403 هـ/1983م..

268. آل الشيخ، محمد صالح، مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار اليمامة، .ت، ط2: 1394هـ.

269. إلياس الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا، مؤسسة كلمات للترجمة، القاهرة، 2013م.

270. أنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية، دار الأنصار، القاهرة، د.ت.

271. أنور الجندي، موسوعة مقدمة العلوم والمناهج، دار الأنصار، مصر، د.ت..

272. الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ/ 1964 م.

273. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984م.

274. الجمال، حمد بن صادق، اتجاهات الفكر الإسلامي في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، دار عالم الكتب، السعودية، ط1: 1414 هـ/ 1994م.

275. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبوعات جامعة بغداد، ط3: 1413 هـ/ 1993م.

276. جورج جندي، إسماعيل كما تصوره الوثائق الرسمية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م.

277. ديوان محمد إقبال، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، لبنان، ط3: 1428 هـ/ 2007م.

278. السخاوي، محمد بن عبد الرحمان بن محمد شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة: صالح العلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1: 1407هـ/ 1986م.

279. السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، منشورات لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، 1372 هـ.

280. سمير أبو حمدان، الشيخ رشيد رضا وخطاب التأصيل، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1413هـ/ 1992م.

281. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.

282. الشوكاني، محمد بن علي، أدب الطلب ومنتهى الأرب تحقيق: عبد الله السريحي، دار ابن حزم، بيروت، ط1: 1419 هـ/ 1998م.

283. الظواهري، محمد بن أحمد بن إبراهيم الأحمدي، العلم والعلماء ونظام التعليم، المطبعة العمومية، طنطا، 1904م.

284. عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، د.ت.

285. عبد المنعم خفاجي وعلي صبح، الأزهر في ألف عام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3: 2011م.

286. عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، لبنان، ط1: 1424 هـ.

287. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1975م.

288. عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، دار النفائس، الكويت، ط2: 1403 هـ/ 1983م.

289. غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، ص 28.

290. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3: 1418 هـ - 1997 م.

291. كامل عويضة، محمد إقبال شاعر وفيلسوف الإسلام، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1: 1414 هـ/ 1994م.

292. الكيرناوي العثماني، رحمة الله بن خليل الرحمان إظهار الحق، تحقيق د. محمد ملكاوي، طبع الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1: 1410 هـ.

293. محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1: 2010م.

294. محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، مكتبة السنة، القاهرة، 1989م.

295. محمد أحمد العزب، عن اللغة والأدب والنقد، رؤية تاريخية ورؤية فنية، دار المعارف، مصر، ط1: 1980م.

296. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مراجعة: مهدي علاّم، دار الهداية، ط2: 1421 هـ/ 2000م.

297. محمد عمارة. رسالة التوحيد، الإمام محمد عبده، دار الشروق، مصر، ط1: 1414 هـ/ 1994م.

298. محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، مطبعة نهضة مصر، ط1: 2007م.

299. محمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1966م.

300. المختار بنعبدلاوي، الإسلام المعاصر، قراءة في خطابات التأصيل، دار التميز، دمشق، ط1: 1998م.

301. مشاري سعيد المطرفي، آراء محمد رشيد رضا العقائدية في أشراط الساعة الكبرى وآثارها الفكرية، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، ط1: 1435 هـ/ 2014م.

302. مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م.

303. مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب "العروة الوثقى"، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ت.

304. ميخائيل شاروبيم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2: 1425 هـ/ 2004م.

305. وليد ناصيف، أشهر الأمثلة العربية، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ط.

8: البحوث الأكاديمية (الأطاريح والمقالات)

306. . إبراهيم علي عامر، معالم النهوض الحضاري في ضوء القصص القرآني، مجلة كلية أصول الدين بأسيوط، العدد الثالث والثلاثون، 2015م.

307. . ابن جلول، عائشة، الفكر الإصلاحي عند محمد عبده، 2017م، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر.

308. . احتراس شاكر الكبيسي، التكرار في القصة القرآنية، المؤتمر العلمي الثاني لكلية العلوم الإسلامية، جامعة الإمام الأعظم، الرمادي، أبريل 2012م.

309. . الضاوي، يوسف مرزوق، خطوات المبهمات في القرآن الكريم وعلاقتها بالإسرائيليات عند المفسرين، ابن جزي الكلبي نموذجا، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، العدد 70.

310. . توفيق شنون، جهود محمد رشيد رضا التجديدية في علم العقيدة، (رسالة ماجيستر)، إشراف: صالح النعمان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 1427هـ/ 2006م، ص 14.

311. . راشد سعيد شهوان، تأصيل علم السنن الربانية، مجلة القسم العربي، العدد الخامس عشر، 2008م.

312. . روسان، زاهد خلف، موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها الإسلام، مجلة جامعة دمشق: المجلد 18، العدد 3و4، 2002م.

313. . زعراط محمد، المضمون الفلسفي لقصة آدم في ضوء مناهج المفسرين، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 15، 2011م.

314. . زهراء خالد سعد الله العبيدي، طلال يحي إبراهيم الطويعي، التناسب القصصي في سورة البقرة، دراسة في هَدْي علم المناسبة، مجلة جامعة زاخو، العراق، المجلد 1، العدد 2، سنة 2013.

315. . زهرة بن يمينة، أثر التوجه اللغوي في تأويل المتشابه اللفظي عند ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) في كتابه "ملاك التأويل"، مجلة لغة-كلام، العدد 03.

316. . سالم، أحمد علي، الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون.

317. ـ سهام داوي، التأويل البعيد للنص القرآني، بين النظر في العواقب والانتصار للمذاهب، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، المجلد 07، العدد 01، سنة 2020م.

318. ـ عبد الرحمان بوزنون، جماليات التشبيه التمثيلي في القرآن الكريم، دراسة تطبيقية على السور المكيّة، (رسالة ماجيستر)، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2009ـ2010م.

319. ـ عبد الرحمان ساسي، الإصلاح السياسي في الفكر العربي الحديث ـ قراءة في فكر محمد عبده ومالك بن نبي ـ، مجلة الناقد للدراسات السياسية، المجلد 5، العدد 2، 2021م.

320. ـ عبد العزيز برغوث، ملاحظات حول دراسة السنن، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة عشرة، العدد 49، سنة 1428 هـ/ 2007م.

321. ـ عروي، محمد إقبال القصص القرآني وإشكالية التصنيف بين المحكم والمتشابه، موقع مجلة دعوة الحق، العدد 307، سنة 1415هـ/ 1994م، الرابط: http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/7798

322. ـ علي، رائد صالح، العلاقات الدولية في الفكر السياسي العربي الإسلامي ـ جمال الدين الأفغاني أنموذجا ـ، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد الثالث، العدد الثاني، 2014م.

323. ـ عمر حيدوسي، السنن الإلهية وتفسير القرآن الكريم في العصر الحديث، (رسالة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، سنة: 2011م/2012م.

324. ـ عمر محمد عمر باحاذق، الجانب الفني في القصص القرآني، دار المأمون، دمشق، ط1: 1413 هـ/ 1993م.

325. ـ فاطمة الزهرة فتاك، مفهوم القصص القرآني وعلاقته بالتاريخ عند محمد أحمد خلف الله، مجلة جسور المعرفة، المجلد 8 العدد الثاني، جوان 2022م.

326. ـ محمد أمين نورمحمد، محمد رشيد رضا وتفسيره المنار (بحث تحليلي)، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة إسطنبول، سنة 14، المجلد 14، عدد 1.

327. . محمد بن أحمد، الدخيل في تفسير القصص القرآني. ابن جرير الطبري أنموذجا ـ، (أطروحة دكتوراه)، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، سنة 2015م ـ 2016م.

328. . محمد سالمي، التنازع بين تخيل التاريخ وتأويله في الرواية التاريخية –كتاب الأمير لواسيني الأعرج أنموذجا–، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، المجلد 5، العدد 4، نوفمبر 2022م.

329. . محمد عبد اللاه عبده دبور، أُسس بناء القصة في القرآن، (رسالة دكتوراه)، إشراف: فتحي محمد أبو عيسى، جامعة الأزهر، 1417ه/ 1996م.

330. . مصطفى تاج الدين، النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، المجلد 4، 30 سبتمبر 1998م.

331. . مهارش، زيد بن علي بن علي، المبهمات في القرآن، مجلة جامعة جازان، المجلد الثاني، العدد 2، رجب 1434 هـ/ ماي 2013 م.

332. . نواف القديمي، محاورات: الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2010.

333. . نور الدين دحماني، محاذير دراسة القصص، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الأول، ربيع الثاني، 1439 هـ/ ديسمبر 2017م.

334. . هزرشي بن جلول، رشيد رضا والدولة العثمانية، (رسالة ماجيستر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 1، سنة 2003/ 2004م.

335. . فاروق محمد عبد الرحمان، القصص القرآني ودفع ما أُثير حوله من شبهات، حولية كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، العدد الثالث والثلاثون، عام 1435 هـ/ 2014م.

336. أحمد صاري، العروة الوثقى صوت إسلامي في باريس، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد: 5، 1996م.

337. أحمد معاذ علوان حقّي، أثر عزرا في الديانة اليهودية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 23، العدد 78، ديسمبر 2008م.

338. إسماعيل طاهر محمد عزام، التأويل دراسة أصولية معاصرة، مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، العدد 35، المجلد 4.

339. بسطامي محمد سعيد، تجديد مفهوم الدين، مركز التأصيل للدراسات، المملكة العربية السعودية، ط3: 1436 هـ/ 2015 م.

340. تصديق القرآن للكتب السماوية وهيمنته عليها، المؤلف: إبراهيم عبد الحميد سلامة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة الثانية عشرة – العدد السادس والأربعون – ربيع الآخر – جمادى الأولى – جمادى الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.، نقلا عن موقع تفسير: https://tafsir.net/article/5412/tsdyq-al-qr-aan-al-krym-llktb-as-smawyt-whymnt-h-alyha

341. جنت كل، يارزمان، التكرار في القرآن وأسراره البلاغية، (رسالة دكتوراه)، الجامعة الإسلامية، إسلام آباد، 2011م.

342. حللي، عبد الرحمان، التفسير والتأويل في علوم القرآن، دراسة في المفهوم، مجلة التجديد، العدد الثلاثون، المجلد الخامس عشر، سنة 1432هـ/ 2011م.

343. خلادي، محمد الأمين، القصة القرآنية وعلاقتها بالإعجاز الفني، مجلة البحوث والدراسات، عدد 7، يناير، 2009م.

344. خليفة خليفة، السنن الاجتماعية في تفسير المنار ـ دراسة تحليلية نقدية ـ، (رسالة ماجيستر)، جامعة الجزائر 1، 2016.

345. دلال بنت كويران بن هويمل، التجديد في التفسير الحديث، (أطروحة دكتوراه)، جامعة أم القرى، السعودية، 1435 هـ/2014م.

346. رمضاني، محمد بن رمضان، آراء محمد رشيد رضا في السنة النبوية من خلال مجلة المنار، مطبوعات مجلة البيان، ط1: 1434 هـ.

347. سعيد محمد بابا سيلا، أسباب هلاك الأمم السالفة كما وردت في القرآن الكريم، إصدار مجلة الحكمة، بريطانيا، ط1: 1420 هـ/ 2000م.

348. صباح إبراهيم بيومي سليمان، محمد فريد وجدي مفكرا إسلاميا، (رسالة ماجيستر)، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، سنة 1421هـ/ 2000م.

349. طوقان، قدري حافظ، جمال الدين الأفغاني آراؤه وكفاحه وأثره في نهضة الشرق، مجلة تبيّن للدراسات والأبحاث، العدد 4، 2013م.

350. عبد الغني عكاك، تأويل آيات الصفات بين النفي والإثبات، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد الرابع، 1433 هـ/ 2012م.

351. عبد المجيد محمد السوسوة، ضوابط التأويل عند الأصوليين، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد الثاني والعشرون، 1425 هـ/ 2004م.

352. علي السالم، آراء محمد إقبال العقدية، (رسالة ماجيستر)، إشراف: عبد العزيز العسكر، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1430 هـ/ 1431هـ.

353. عمر عبد الرحيم أحمد، الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر، حياته الدعوية، وموقفه من مسألة التقريب بين السنة والشيعة، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين، القاهرة، العدد 33، إصدار 2016.

354. فوزية جميل عبد الكريم داود، البحث الدلالي عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار للقرآن الكريم، (رسالة ماجيستر)، جامعة آل البيت، الأردن، 2000م/ 2001.

355. محمد أمحزون، الإعجاز السنني في القرآن الكريم، منشور كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، د.ت.

356. محمد، نبيل فولي، نظرية التغيير الاجتماعي والسياسي عند السيد جمال الدين الأفغاني، مركز المجدد للبحوث والدراسات، تركيا، 2021.

357. مقال بعنوان "**قصة أصحاب السبت في كتب اليهود النادرة**" علي الشيمي https://www.ebnmaryam.com/vb/showthread.php?t=26125، منتديات أتباع المرسلين.

358. منير صغيري، الفكر الإصلاحي التجديدي للشيخ محمد عبده، وأثره على الحركة الإصلاحية في الجزائر (1903 -1931)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 6، سنة 2013.

359. نعيمة بن الشيخ، موقف الشيخ رشيد رضا من الإسرائيليات وروايات التوراة والإنجيل من خلال كتابه: تفسير المنار، (رسالة ماجيستر)، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، 2017/ 2018، ص 47.

360. هاجر محمد أحمد شبو، منهج تفسير المنار في التفسير، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، يوليو، 2004م.

361. يوسف محمد العامري، كعب الأحبار مروياته وأقواله في التفسير بالمأثور، جمعا ودراسة، (رسالة ماجيستر)، جامعة أم القرى، المملة العربية السعودية، 1412هـ/ 1992م.

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
إهداء	
شكر	
مقدمة	
الباب الأول: التعريف بالقصة القرآنية وبالأستاذ رشيد والمدرسة العقلية	15
الفصل الأول: القصة القرآنية: مفهومها، خصائصها، ومقاصدها	16
المبحث الأول: مفهوم القصة القرآنية	17
المطلب الأول: القصة لغة	17
المطلب الثاني: القصص قرآنيا	19
أولا: معنى القصص بصيغة الفعل الماضي	22
ثانيا: ورودها بصيغة الفعل المضارع	23
ثالثا: ورودها بصيغة الأمر	26
رابعا: بصيغة القصص	27
خامسا: ورودها بصيغة القِصاص	28
المطلب الثالث: القصة القرآنية اصطلاحا	30
الفرق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية والرواية التاريخية	35
أولا: الفرق بين القصة القرآنية والقصة الأدبية:	35
ثانيا: الفرق بين القصة القرآنية والرواية التاريخية	37
المبحث الثاني: خصائص القصة القرآنية	39
المطلب الأول: التنوع	39
المطلب الثاني: التكرار	47
المطلب الثالث: التاريخية والواقعية	54
المطلب الرابع: القصدية	57
المطلب الخامس: جمال الأسلوب ودقة التصوير	59

المبحث الثالث: مقاصد القصة القرآنية وأغراضها		65
	المطلب الأول: تقديم العِبَر والعظات	66
	المطلب الثاني: بيان مصير المؤمنين والمكذبين	68
	المطلب الثالث: عرض نماذج دعوية	72
	المطلب الرابع: تثبيت قلب النبي ﷺ	74
الفصل الثاني: رشيد رضا: ظروف عصره ومراحل حياته		77
المبحث الأول: ظروف عصر الأستاذ رشيد		78
	المطلب الأول: الظروف السياسية	78
	المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية	80
	المطلب الثالث: الحالة العلمية والفكرية	82
	أولا: المدارس:	82
	ثانيا: انتشار المطابع	87
	ثالثا: انتشار الصحافة	88
المبحث الثاني: مراحل حياة محمد رشيد رضا		93
	المطلب الأول: مولده ونشأته	93
	نشأته	95
	تعليمه	96
	المطلب الثاني: بداية الإصلاح في قرية القلمون	99
	المطلب الثالث: العروة الوثقى وطَوْر جديد	101
	المطلب الرابع: الإصلاح الفكري وتأليف المنارين	104
	إنشاء مجلة المنار	105
	البدء في تفسير المنار	108
	إصلاح الأزهر	112
	إنشاء مدرسة الدعوة والإرشاد	114
	المطلب الخامس: نشاطه في ميدان السياسة	117

		ـ موقفه من السلطان عبد الحميد الثاني:	119
		موقفه من الشريف حسين:	121
		موقفه من الكماليين	122
		تعقيب على مواقفه	124
	المطلب السادس: رحلاته خارج مصر		126
	المطلب السابع: وفاته ومؤلفاته		126
الفصل الثالث: المدرسة العقلية الحديثة: رجالها، جهودها، وأهم الانتقادات عليها			**129**
المبحث الأول: ترجمة أعلام المدرسة			130
	المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني		130
	المطلب الثاني: محمد عبده		140
	المطلب الثالث: محمد مصطفى المراغي		148
	المطلب الرابع: محمد فريد وجدي		152
	المطلب الخامس: عبد العزيز جاويش		155
	المطلب السادس: محمود شلتوت		157
	المطلب السابع: عبد القادر المغربي		159
	المطلب الثامن: أحمد مصطفى المراغي		162
المبحث الثاني: جهود المدرسة العقلية			164
	المطلب الأول: في المجال السياسي		164
		محاربة الاستبداد	164
		الجامعة الإسلامية	169
		محاربة الاستعمار	173
	المطلب الثاني: الإصلاح الديني والفكري		173
		أولا: إعادة الاعتبار لمكانة العقل	174
		ثانيا: محاربة التقليد	176
		ثالثا: التأكيد على السنن الإلهية	178
	المطلب الثالث: الإصلاح التربوي التعليمي والاجتماعي		181

		إصلاح الأزهر	182
المبحث الثالث: أهم الانتقادات الموجهَّة إلى المدرسة العقلية الحديثة			187
	المطلب الأول: انتقادات حول شخصياتهم		187
		1.التشكيك في أنسابهم	187
		2ـ التشكيك في علاقاتهم	187
	المطلب الثاني: انتقادات لأفكارهم وآرائهم		189
		أ : الفتوى الترنسفالية	189
		ب: فتوى الأستاذ الإمام في المرأة	191
الباب الثاني: القصة القرآنية عند المدرسة العقلية الحديثة			194
الفصل الأول: ركائز منهج المدرسة العقلية الحديثة في القصص القرآني			195
المبحث الأول: تأويل القصص القرآني			197
	المطلب الأول: التأويل، مفهومه وعلاقته بالقصص		197
	المطلب الثاني: تأويل المدرسة العقلية الحديثة للقصص القرآني		207
	المطلب الثالث: دواعي التأويل في القصص القرآني عند المدرسة العقلية الحديثة		218
	المطلب الرابع: تلخيص ومناقشة		231
		أولا: تلخيص	231
		ثانيا: تحليل ومناقشة	232
المبحث الثاني: الطابع التمثيلي في القصص القرآني			243
	المطلب الأول: مفهوم المثل والتمثيل		243
		أولا: لغة	243
		ثانيا: التمثيل في اصطلاحات البلاغيين	243
		الفرق بين التمثيل والأمثال	250
		وظائف التمثيل	251
	المطلب الثاني: التمثيل في القصص عند رجال المدرسة العقلية مفهوما وتطبيقا		253
		أولا: مفهوم التمثيل عند المدرسة العقلية الحديثة	253
		ثانيا: أمثلة عن التمثيل في القصص القرآني	254

	تصنيف الشيخ شلتوت لمناهج القصص وتعقيبه على قصة المائدة	262
	المطلب الثالث: مناقشة وتحليل التمثيل القصصي عند المدرسة العقلية الحديثة	269
المبحث الثالث: رفض الإسرائيليات ونقد مَن يستعين بها		276
	المطلب الأول: الإسرائيليات، مفهومها وتقسيماتها	276
	أنواع الإسرائيليات، وحُكْم كل منها	279
	خلاصة القول في تقسيمات الإسرائيليات بناء على اختلاف الاعتبارات	285
	المطلب الثاني: صنيع المفسّرين مع الإسرائيليات	286
	المطلب الثالث: موقف المدرسة العقلية من الإسرائيليات	291
	1ـ التحذير من الإسرائيليات ومهاجمة المفسّرين	291
	2ـ الاكتفاء بظاهر القرآن دون تزيّد	301
	3ـ الاستعانة بمرويات أهل الكتاب	304
	عدم الثقة بما جاء عن أهل الكتاب	309
	المطلب الرابع: مناقشة منظور المدرسة العقلية للإسرائيليات	314
الفصل الثاني: أساليب القرآن في عرض القصة		327
المبحث الأول: أسلوب الإبهام وعدم التعيين		328
	المطلب الأول: الإبهام، مفهومه وأهميّته وأسبابه	328
	لغة	328
	اصطلاحا	329
	.أهمية علم المبهمات وأسبابه	332
	أولا: أهميّته	332
	ثانيا: أسباب الإبهام	336
	ضوابط معرفة المبهم	340
	المطلب الثاني: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الإبهام في القصص القرآني	341
	1ـ عدم طلب تعيين المبهمات في القصص	342
	2ـ حصول العبرة بعدم التعيين	346
	تعيين لبعض المبهمات	348
	المطلب الثالث: تحليل منظور المدرسة العقلية إلى المبهمات في القصص	349

المبحث الثاني: الأسلوب التاريخي المتميّز		355
	المطلب الأول: تميُّز الأسلوب التاريخي في القصص القرآني	355
	الانتقائية في اختيار الأحداث:	356
	مخالفة الترتيب الطبيعي للأحداث	357
	الصدق في الأخبار القرآنية	359
	أولا: الصدق في القصص التاريخي	360
	ثانيا: الصدق في القصص الواقعي	362
	المطلب الثاني: المدرسة العقلية والقصص التاريخي في القرآن	364
	1ـ أهميّة علم التاريخ عند رجال المدرسة العقلية	364
	2ـ نفي النمط التاريخي في القصص القرآني: أولا: الإعراض عن الجزئيات	366
	ثانيا: عدم الالتزام بالترتيب التاريخي لأحداث القصة	369
	المطلب الثالث: تحليل تعامل المدرسة العقلية مع الأسلوب التاريخي للقرآن الكريم	372
	العلاقة بين أقوال الإمام محمد عبده ورسالة "**الفن القصصي في القرآن الكريم**"	375
المبحث الثالث: أسلوب الحذف في القصة القرآنية		384
	المطلب الأول: مفهوم الحذف عند البلاغيين	384
	المطلب الثاني: اختلاف الأسلوب بين العرب وغيرهم إجمالا وتفصيلا	387
	المطلب الثالث: الإيجاز بالحذف مطلقا	391
	المطلب الرابع: حذف المتعلَّق بدلالة السياق	396
	أولا: حذف جواب القسم	396
	ثانيا: حذف المعطوف	399
	المطلب الخامس: الإيجاز بحذف أجزاء من القصة	402
المبحث الرابع: المعهود الأسلوبي والشائع الحكائي		405
	المطلب الأول: المتداوَل الأسلوبي	408
	المطلب الثاني: الشائع الحكائي في منظور المدرسة العقلية إلى القصص القرآني	411
الفصل الثالث: أهداف القصص		418
المبحث الأول: بيان العِبر وسنن الاجتماع		421

	المطلب الأول: بيان العبر والأحكام	421
	المطلب الثاني: بيان سنن الاجتماع	427
المبحث الثاني: تسلية النبي ﷺ وإثبات نبوّته		433
	المطلب الأول: تسلية النبي ﷺ وتثبيته	433
	أولا: بيان أن الكفر من صنيع البشر	433
	ثانيا: تسلية النبي بوعده بالنصر	436
	المطلب الثاني: دلائل نبوّته ﷺ من خلال القصص	439
	نصيب غير الكتابيين من هداية القصص	443
	حجية القصص حتى بمن لم يقصص الله تعالى قصصهم في كتابه من المرسلين:	444
	حجية أخبار القرآن في مقابل أخبار الكتب السابقة:	446
الباب الثالث: القصة القرآنية عند محمد رشيد رضا		451
الفصل الأول: ركائز منهج الأستاذ رشيد في القصة القرآنية		452
المبحث الأول: تأويل القصص القرآني؛ مفهومه، محدّداته، والدواعي إليه		453
	المطلب الأول: مفهوم التأويل عند الأستاذ رشيد	453
	المطلب الثاني: تطبيقات تأويلية على آيات القصص	454
	قصة أصحاب الكهف	458
	معجزات الأنبياء	461
	المطلب الثالث: محدّدات المعنى من منظور الأستاذ رشيد	468
	أولا. المتبادر اللغوي (معهود الخطاب)	469
	ثانيا. المعتاد السنني:	473
	ثالثا ـ موافقة المرفوع من الأحاديث:	477
	المطلب الرابع: دواعي التأويل عند الأستاذ رشيد	478
	1 ـ دواعٍ خاصّة	478
	أولا: تأويل نصوص القرآن تقريبا لها من فهوم المعاصرين	479
	ثانيا: موافقة حقائق العلم وقطعيّاته	480
	2 ـ الدواعي العامة	482

	المطلب الخامس: تعقيب ومناقشة للتأويل القصصي عند الأستاذ رشيد		483
المبحث الثاني: التمثيل في القصة القرآنية تنظيرا وتطبيقا			485
	المطلب الأول: مفهوم التمثيل		485
	المطلب الثاني: نماذج تمثيلية في القصص القرآني		489
	المطلب الثالث: العلاقة بين التمثيل والتصوير، نقاط الاتّفاق، ومواطن الاختلاف		499
	المطلب الرابع: مناقشة التمثيل عند الأستاذ رشيد تنظيرا وتطبيقا		502
		مناقشة آراء الأستاذ رشيد في قصة آدم عليه السلام	507
المبحث الثالث: التكرار في القصص، أهميته، ومقاربة الأستاذ رشيد له			511
	المطلب الأول: فوائد التكرار		511
		أولا: دور التكرار في ترسيخ الأفكار والعقائد	511
		ثانيا: أهمية التكرار البلاغية	513
		ثالثا: أهمية التكرار في القصص	515
	المطلب الثاني: الجمع بين موارد القصص (المعنى الجامع لمواضع القصة الواحدة)		518
	المطلب الثالث: اختلاف التعبير (الفوائد المستمدّة من التعبيرات المختلفة للقصة القرآنية)		524
المبحث الرابع: الإسرائيليات في القصص القرآني، ضررها، وضرورة تنقية التفسير منها			541
	المطلب الأول: نقد المرويات الإسرائيلية		541
		أولا: رفض الطابع الخوارقي للإسرائيليات	541
		ثانيا: سوء نيّة اليهود وضياع تاريخهم	549
	المطلب الثاني: مهاجمة كعب الأحبار ووهب بن منبّه		556
		أولا: التعريف بكعب الأحبار ووهب بن منبه وموقف العلماء منهما	556
		ثانيا: موقف الأستاذ رشيد منهما	559
	المطلب الثالث: نقد المفسرين لاستعانتهم بالإسرائيليات		562
		1 ـ نقد المفسرين على ولعهم وإكثارهم من الإسرائيليات في التفسير	562
		2 ـ جهل المفسرين بالكتب السابقة	568
	المطلب الرابع: مناقشة موقف الأستاذ رشيد من الإسرائيليات		573
		المحور الأول: 1 ـ مهاجمة ما تضمنته الإسرائيليات من خوارق وأعاجيب	575
		2 ـ سوء نية اليهود وضياع تاريخهم	577

		مناقشته في الطعن في كعب الأحبار ووهب بن منبه	577
		المحور الثاني: 1. مهاجمة المفسرين	582
		2. مهاجمة الإسرائيليات لمخالفتها التوراة والإنجيل	584
		قصة داود عليه السلام وصنيع الأستاذ رشيد فيها	585
المبحث الخامس: الضابط السنني في القصص القرآني			589
	المطلب الأول: الإطار النظري للسنن		589
	المطلب الثاني: السنن والقصص، العلاقات والتأثير		598
		أولا: العلاقات بين السنن والقصص 1. علاقة السنن بالمشيئة:	598
		2. علاقة السنن بالمعجزات	601
		ثانيا: تأثير السنن في القصص	605
		1. تأثير السنن على التأويل	606
		2. تأثير السنن على ركيزة الإسرائيليات ضمن القصص	607
الفصل الثاني: أغراض القصص وأهدافه			610
المبحث الأول: حجية القصص ودلالته على نبوة محمد ﷺ			611
	المطلب الأول: صدق أخبار القرآن		611
	المطلب الثاني: هيمنة القرآن على الكتب السابقة		622
	المطلب الثالث: مناقشة وتعقيب		630
المبحث الثاني التحدّي بسور القصص			634
	المطلب الأول: الإطار النظري لموضوع إعجاز القرآن		634
	المطلب الثاني: فهم خاص للأستاذ رشيد لموضوع التحدّي		640
	المطلب الثالث: تحديد نوع الأخبار المتحدَّى بها، وتحديد السور العشر.		645
		1. تحديد نوع الأخبار المتحدَّى بها	645
		2 تحديد السور العشر المتحدّى بهن	648
	المطلب الرابع: مزايا القصص أسلوبا ومضمونا		649
		1. مزايا القصص من جهة الأسلوب	649
		2 مزايا القصص من جهة المضمون	651

	المطلب الخامس: مناقشة منظور الأستاذ رشيد لموضوع التحدي ونوعه	654
	ـ مناقشة تحديد السور العشر	657
المبحث الثالث: الإرشاد إلى السنن		660
	المطلب الأول: التقرير النظري	660
	المطلب الثاني: نماذج سننية مستفادة من القصص القرآني	662
خاتمة		671
الفهارس العامة		676
	فهرس الآيات	677
	فهرس الأحاديث	702
	فهرس الأعلام	704
	ثبت المصادر والمراجع	706
	فهرس المحتويات	735
الملخص		745

الملخص

تعتبر "المدرسة العقلية الحديثة"، من أهم المدارس التجديدية التي عرفتها الأمة الإسلامية، وليس يخفى أن هذه المدرسة قد اتَّخذت القرآنَ الكريم وسيلةً وغايةً؛ وسيلة تستعين بها المدرسة لإصلاح حال الأمة الإسلامية، وغايةً تريد من وراء عملية الإصلاح إرْجاعَ الناس إلى هَدْي هذا الكتاب الكريم.

وبما أن القصص جزء معتبر من القرآن، فلا بد أن يحظى بعناية خاصة من قبل المدرسة العقلية الحديثة.

وهذا الذي حاولت هذه الدراسة بيانه وعرضه، وذلك بتقسيم الموضوع إلى ثلاثة أبواب

الباب الأول: وهو على ثلاثة فصول؛ **الفصل الأول**: للتطرق إلى مفهوم القصة القرآنية وأهم خصائصها.

وفي **الفصل الثاني**: ترجمتُ فيه للأستاذ محمد رشيد رضا، **والفصل الثالث**: ترجمتُ فيه أعلام المدرسة العقلية الحديثة وعرضت جهودهم والانتقادات عليهم.

والباب الثاني كان على ثلاثة فصول: **الفصل الأول**: بينتُ فيه أهم الركائز التي يقوم عليها منهج المدرسة العقلية في القصص، **الفصل الثاني**: بيّنتُ فيه أساليب القرآن في عرض القصص وفق منظور المدرسة العقلية الحديثة، **والفصل الثالث**: لسرد أغراض القصص القرآني.

الباب الثالث: وهو على فصلين:

فالفصل الأول: ركّزتُ فيه على مقوّمات منهجه رَحِمَهُ اللَّهُ، وهي خمسة؛ التأويل، والتمثيل، والتكرار، والإسرائيليات، والضابط السنني في القصص.

والفصل الثاني: جعلتُه لأغراض القصص عنده رَحِمَهُ اللَّهُ.

Summary:

The "Modern Intellectual School" is considered one of the most important schools of renewal known to the Islamic nation, and it is no secret that this school has taken the Holy Qur'an as a means and an end. A means used by the school to reform the condition of the Islamic nation, and an aim behind the reform process is to return people to the guidance of this noble book.

Since stories are an important part of the Qur'an, they must be given special attention by the modern rational school.

This is what this study attempted to explain and present by dividing the topic into three sections

Chapter One: It has three chapters: Chapter One: To address the concept of the Qur'anic story and its most important characteristics.

In the second chapter: I translated it for Professor Muhammad Rashid Reda, and the third chapter: I translated the notables of the modern rational school and presented their efforts and criticisms.

The second chapter was divided into three chapters: the first chapter: in which I explained the most important pillars upon which the rationalistic school's approach to stories is based, the second chapter: in which I explained the methods of the Qur'an in presenting stories according to the perspective of the modern rationalistic school, and the third chapter: to narrate the purposes of the Qur'anic stories.

Chapter Three: It has two chapters:

The first chapter: I focused on the components of his approach, which are five; Interpretation, representation, repetition, Israelis, and the Sunni rule in stories.

The second chapter: I made it for the purposes of his stories.

.