الجامعة الأردنية
كلية الدراسات العليا
قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة
والحقوق والسياسة

القرآن وشبهات جولد زيهر

في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي

اعداد
مصطفى يوسف حسن يوسف

اشراف
الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
في التفسير وعلوم القرآن، من شعبة أصول الدين، في قسم الدراسات العليا
لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة
في كلية الدراسات العليا في الجامعة الاردنية

عمان ذي القعدة : ١٤١٢هـ
أيار : ١٩٩٢م

>>>

تمت مناقشة هذه الرسالة واجازتها يوم الاحد ٢٩/١١/١٤١٢هـ
الموافق ٣١/٥/١٩٩٢م الساعة ١١ في قاعة المركز الثقافي الاسلامي
في الجامعة الاردنية .

وقد تألفت لجنة المناقشة من السادة :

الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم	مشرفا
سماحة الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني	عضوا
الدكتور احمد فريد	عضوا

"المقدمة"

=========

الحمدلله وحده، والصلاة والسلام على من لانبي بعده، معلم الناس الخير وداعيا الى الله بإذنهوسراجا منيرا، "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام".(المائدة : ١٥-١٦)

أساتذتي الأفاضل : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد: لا يستطيع منصف أن ينكر عظمة الإسلام على مدار التاريخ في معاملة المخالفين له في العقيدة والفكر، فهو لا يلغي شخصية أحد، ولا يطمس تاريخه ولقد عاش غير المسلمين قرونا طويلة في ظل حكم الإسلام، ناعمين بالأمان الكامل والعدل المطلق، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

فالإسلام يقيم علاقاته مع غير المسلمين على أصول لم تعرفها البشرية في تاريخها الطويل، لا في الماضي ولا في الحاضر، وهذه العلاقات ليست مجرد مجاملات، ولكنها دين ووحي من عند الله، قال تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم، إن الله يحب المقسطين، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم، ان تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون"(الممتحنة : ٨-٩).

ويحدثنا التاريخ عن المواقف العملية والصور التطبيقية لهذه السماحة في الإسلام فيذكر أن شيخ الإسلام ابن تيمية - حينما تغلب التتار على الشام وأسروا بعض أهله من المسلمين وغيرهم- ذهب ليكلم قائد التتار في اطلاق الأسرى فوافق قائد التتار على اطلاق المسلمين فقط، وأبى أن يسمح بإطلاق أهل الذمة فما كان من الشيخ الا أن ثار وقال: لا نرضى الا بافتكاك جميع الأسارى من اليهود والنصارى فهم أهل ذمتنا ولا ندع أسيرا لا من أهل الذمة ولا من أهل الملة فلما رأى قائد التتار إصراره وتشدده أطلقهم له.

وفي ظل الدولة الإسلامية تحقق العدل والأمن بما لم يتحقق مثله على مدار الزمان ويحكي التاريخ أن كثيرا من غير المسلمين من أهل الكتاب كانوا يلجأون الى دولة الإسلام ويتركون بلادهم ويرتضون بدفع الجزية كي يستمتعوا بالحياة

الآمنة الراغدة في ظل دولة الإسلام التي تحكم بشريعة الله.

ورغم صفحات التاريخ المجيدة الحافلة بألوان التسامح والعدل، فإن الإسلام في الماضي وفي الحاضر يتعرض لحملات قاسية ضارية ظالمة وجرأة عجيبة على تزييف التاريخ وتشويه صورة الإسلام.

فقد اتهموا الإسلام قديما بالإساءة الى المسيحيين واليهود واضطهادهم، وحرّضوا المسيحيين على حرب المسلمين حتى كانت الحروب الصليبية والحملات المتتالية على بلاد الإسلام والتي انتهت بهزيمة قاسية للغرب الصليبي.

ومنذ ذلك التاريخ عرف الغربيون استحالة هزيمة المسلمين عسكريا ما داموا متمسكين بدينهم وقرآنهم، وأن عليهم أن يعملوا على إبعاد المسلمين عن دينهم لكي يتسنى لهم هزيمة عالم الإسلام وتحطيمه وتمزيقه.

فبدأت الكنيسة الغربية بإرسال المبعوثين الى العالم الإسلامي لدراسة الإسلام ومعرفة مواقع الضعف والقوة في المجتمع الإسلامي، ودراسة أفضل الوسائل لإبعاد المسلمين عن دينهم، وهكذا نشأت الحركة الاستشراقية وبدأت الدراسات الاستشراقية حول مختلف جوانب التراث الإسلامي وخاصة الدراسات القرآنية.

ويعتبر اجنتس جولدزيهر من أبرز المستشرقين في العصر الحديث والذين أمدوا التراث الاستشراقي بمؤلفات كثيرة عن الإسلام، كما يعتبر كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" من أكثر كتب المستشرقين انتشارا وأعظمها خطورة، فقد ملأ كتابه بالشبهات والمغالطات حول النص القرآني وحركة تفسير القرآن الكريم، وإني لأرجو أن يكون بحثي هذا ردا علميا على شبهاته ومغالطاته.

أغراض البحث والنتائج المتوقعة منه :-

١- التعريف بالاستشراق؛ مفهومه ونشأته وتطوره واهدافه وغاياته.

٢- مناقشة شبهات جولدزيهر في كتابه " مذاهب التفسير الإسلامي" والرد عليها.

٣- بيان مغالطات المستشرقين حول المفاهيم الإسلامية.

٤- بيان المرتكزات الأساسية للمستشرقين في دراساتهم الإسلامية.

عملي في البحث: عملت في بحثي وفق الأسس التالية :-

١- التأكد من صحة نقل جولدزيهر من المصادر الإسلامية (تحقيق النصوص).

٢- مناقشته في فهمه وتوجيهه للنصوص المنقولة.

٣- بيان أخطائه في الإستشهاد بالمصادر الإسلامية.

٤- مناقشته في المعاني اللغوية ومعاني المصطلحات التي يعتمدها.

٥- تخريج الروايات التي يذكرها في كتابه وبيان مدى حجيتها.

٦- مناقشة آرائه الخاصّة المتعلقة بالنص القرآني، وحركة تفسير القرآن الكريم والرد عليها ردا علميا موضوعيا.

٧- القاء الضوء على أهم المباحث التي تناولها وتسجيل ملاحظات عليها.

٨- بيان منهجه ومصادره في الكتاب.

منهجي في البحث: قمت بتقسيم البحث الى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

المقدمة : تحدثت فيها عن سبب اختيار الموضوع وأهمية البحث فيه، وبينت عملي في البحث ومنهجي فيه.

الفصل الأول : خصصته للحديث عن الاستشراق، معناه ومفهومه، ونشأته وتطوره، وأهدافه وغاياته، حيث بينت أن الإستشراق يعني: "اشتغال الغربيين غير المسلمين بعلوم الشرق الإسلامي". وان الاستشراق قد نشأ في أحضان الكنيسة الغربية لتحقيق أهداف الغزو الفكري والثقافي للعالم الإسلامي، وباختصار فان الاستشراق هو "حرب الكلمة التي شنها الغرب المسيحي على الشرق الإسلامي" وبعد تحرر أوروبا من قبضة الكنيسة ونشأة الاستشراق العلماني، أصبح الإستشراق علما قائما بذاته تقوم عليه مؤسسات أبحاث وأقسام للدراسات الشرقية والإسلامية في الجامعات الغربية، الا أن الاستشراق- للأسف الشديد- خرج من جهالات الكنيسة ليقع في ظلمات الإستعمار الغربي، حيث سخر المستشرقون أنفسهم وأبحاثهم لخدمة الاستعمار الغربي، وبينت كذلك أن الدافع الديني كان هو الدافع الأقوى والأبرز للحركة الاستشراقية، وهذا لا يمنع من وجود دوافع أخرى كالدافع الاستعماري والسياسي والتجاري وأحيانا الدافع العلمي.

الفصل الثاني: خصصته للحديث عن جولدزيهر ومنهجه في الكتاب، فتحدثت في المبحث الأول عن حياة جولدزيهر ودراساته الإسلامية، وتحدثت في المبحث الثاني عن منهجه في الكتاب، فبينت مذاهب التفسير التي تناولها، وأشرت الى التناقضات

التي وقع فيها في كتابه ، وسوء فهمه للمفردات العربية والمصطلحات الإسلامية ، وبينت عدم دقته في الاستشهاد بالمصادر الإسلامية واعتماده لروايات ضعيفة وموضوعة .

وفي المبحث الثالث بينت مصادر جولدزيهر في كتابه .

الفصل الثالث: ناقشت فيه شبهات جولدزيهر واباطيله،وقد جعلته في ستةمباحث الأول: جعلته لرد شبهاته حول نشأة القراءات، حيث ناقشت فيه عوامل نشأة القراءات مبينا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان قد أقرأ الصحابة باكثر من قراءة وأن ذلك هو أساس نشأة القراءات،وبينت بطلان نظرية القراءة بالمعنى، وفندت شبهة وقوع خطأ في رسم المصحف الشريف، ورددت دعوى جولدزيهر اضطراب النص القرآني مثبتا أن النص القرآني بقي ثابتا محفوظا من أي تغيير أو تبديل، وتحدثت فيه عن سبب جمع عثمان للمصحف مبينا ان الدافع لعثمان كان هو الحرص على وحدة المسلمين وليس اي دافع شخصي، وبينت اجماع الصحابة على تلقي عمل عثمان بالقبول والاستحسان، وفندت فيه شبهة حدوث أي تغيير في النص القرآني لدواعٍ وصفها جولدزيهر بأنها موضوعية ، وبينت أن القراءة سنة متبعة وليس للخط وحركات الإعراب أي دور في اختلاف القراءات، وفندت دعوى جولدزيهرأن التوراة هي مصدر الكلمات القرآنية،كما بينت عدم وجود أصل لتقسيمه القراءات الى أصلية وثانوية .

المبحث الثاني: ناقشت فيه شبهات حولدزيهرحول التفسير بالمأثور،حيث بينت فيه حقيقة نشأة التفسير وأنه علم أصيل نشأ في المجتمع الإسلامي لدواعٍ موضوعية ولم يكن أبدا علما وافدا تلقاه المسلمون عن أهل الكتاب كما زعم جولدزيهر، كما بينت معنى الرأي المنهي عنه في تفسير القرآن وأنه مجرد الرأي القائم على الهوى والتشهي وغير المنضبط بضوابط الكتاب والسنة واللغة العربية ، وبينت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يفسر جميع القرآن بالمعنى الاصطلاحي للتفسير لكنه بيّن للصحابة كل ما أشكل عليهم من معاني كتاب الله . وفندت في هذا المبحث كذلك شبهات جولدزيهر حول ابن عباس مبينا ان ابن عباس كان أصيلا في تفسيره ويعتمد فيه على القرآن والسنة واللغة العربية وأقوال كبار الصحابة ، ويجتهد في اطار تلك الضوابط،وكان ابن عباس ينهى المسلمين عن الأخذ عن أهل الكتاب ويحذرهم من ذلك معتبرا أن النقل عن أهل الكتاب خاصّة في تفسير كتاب الله

يشكل خطرا على نقاء الفكر الإسلامي وبذلك يبطل كل ما ادعاه جولدزيهر من اصطباغ مدرسة ابن عباس التفسيرية بالصبغة اليهودية.

و تحدثت ايضا عن الدّخيل في القرآن مبينا اختلاف العلماء في وقوع المعرّب في القرآن وأن غاية ما ذهب اليه من قال بوجود المعرّب في القرآن هو أن هناك كلمات عرّبتها العرب واستعملتها قبل نزول القرآن، وحين نزل بها القرآن كانت عربية، وأن أحدا لم يقل بأن هناك كلمات غير عربية نزل بها القرآن من لغات غير العرب كما حاول جولدزيهر أن يثبت في كتابه، كما فندت في هذا المبحث ادعاء جولدزيهر أن الذبيح هو اسحاق وبينت ضعف الأحاديث التي يستند اليها القائلون بهذا الرأي، وأن الصحيح الذي عليه جمهور الأمة هو أن الذبيح هو اسماعيل - عليه السلام.

المبحث الثالث: ناقشت فيه شبهات جولدزيهر حول التفسير بالرأي، حيث تحدثت فيه عن نشأة التفسير بالرأي وبينت فيه مغالطة جولدزيهر بالرّبط بين نشأة التفسير بالرأي ونشأة التفسير المذهبي، حيث أن التفسير بالرأي قد عرف قبل نشوء أي من المذاهب الكلامية أو الفرق السياسية في المجتمع الإسلامي.

وتحدثت فيه عن المدرسة العقلية في التفسير، والمدرسة اللغوية وأهميتها في حركة تفسير القرآن الكريم، كما تحدثت عن التفسير الاعتزالي مستشهدا بأمثلة من كشاف الزمخشري، وفنّدت دعوى جولدزيهر أن تعاليم الإسلام صورة من مذهبي الإنتخاب والمزج من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس.

المبحث الرابع: تحدثت عما أسماه جولدزيهر "التفسير في ضوء التصوف الإسلامي"، مثبتا أصالة التصوف في المجتمع الإسلامي، وأن التصوف الحقيقي القائم على الزهد والتقشف والاجتهاد في العبادة، قد عرف في عهد الصحابة والتابعين ولم يكن دخيلا على المجتمع الإسلامي، وأن الدّخيل هو الفلسفات التي خالطت الحركة الصوفية في مراحل متأخرة، وبينت في هذا المبحث معنى التفسير الإشاري والتفسير الصوفي والفرق بينهما، وبينت الفرق بين اخوان الصفا والمتصوفة، وتحدثت عن مذهب الغزالي في التفسير وعن فكر ابن عربي.

المبحث الخامس: تحدثت عن "التفسير في ضوء الفرق الدينية"، حيث بينت خلط جولدزيهر بين تطبيق النص على حادثة وبين تخصيصه بها، موضحا آراء العلماء في أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وتحدثت فيه عن التفسير الشيعي وخصائصه موضحا خطأ تعميم تفسير معين على أنه التفسير الشيعي وذلك لتعدد الفرق الشيعية، واختلافها في الفكر وفي المنهج التفسيري، وأن الموضوعية تقضي بتحديد أن هذا هو تفسير الطائفة الفلانية من الشيعة، وأحيانا نضطر الى التحديد اكثر للقول أن هذا هو تفسير فلان من الفرقة الفلانية من الشيعة.

المبحث السادس : فندت فيه دعوى جولدزيهر وجود تناقض بين الإسلام والتحضر، مبينا صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان، وتحدثت عن التطور والثبات في التعاليم الإسلامية وبينت حقيقة موقف الإسلام من الرق، ثم تحدثت باختصار عن مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير.

وأخيرا وضعت خلاصة لأهم نتائج البحث.

وفي الختام أسأل الله ، عز وجل - أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم وأن يرزقنا السداد في القول والعمل - إنه سميع مجيب - .

الفصل الأول

الإستشراق

معناه ومفهومه

نشأته وتطوره

أهدافه وغاياته

المبحث الأول

الإستشراق : معناه ومفهومه

==========

الاستشراق علم له اصوله ومقوماته وخططه وأهدافه، ولقد قام المشتغلون به ببحوث ودراسات في ميادين العلوم الإسلامية المختلفة، وقد كان لهذه البحوث دورها الإيجابي وقيمتها العلمية، كما كان لها دورها السلبي، فالاستشراق هو حرب الكلمة التي شنها الغرب المسيحي على الشرق الاسلامي، "يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله الا أن يتم نوره ولو كره الكافرون".(١)

أما لفظة استشراق ومشتقاتها فهي مولّدة استعملها المحدثون من ترجمة الكلمة الإنجليزية (Orientalism)، ثم استعملوا من الإسم فعلاً فقالوا : استشرق، وليس في اللغات الأجنبية فعل مرادف للفعل العربي، والبعض يؤثرون استعمال مصطلح (علماء المشرقيات) بدلاً من مصطلح (مستشرقين). ويؤثرون استعمال مصطلح (عُرْباني) لدارس العربية من غير العرب وهي مقابلة للفظة (Arabist) الإنجليزية، وفي الواقع أن لفظة "استشرق" و"استشراق" ومصطلح "مستشرقين، قد شاعت اكثر من بقية الألفاظ الأخرى.(٢)

وقد اختلف الباحثون في تحديد المعنى الدقيق للاستشراق، فالباحثون المسلمون يرون ان الاستشراق هو قيام الغربيين بدراسة علوم الشرق الاسلامي،وهو ليس الا دراسة مغرضة للإسلام وقرآنه ورسوله -صلى الله عليه وسلم- فكل مختص بالدراسات الإسلامية من غير المسلمين هو مستشرق.

يقول المرحوم الحسيني: "كانت دراسة الاسلام والرسول -صلى الله عليه وسلم- دراسة مغرضة سداها الجهل ولحمتها التعصب، فكان معظم الباحثين من اللاهوتيين الذين وجدوا في الإسلام منافساً قوياً وخطراً على العقيدة المسيحية، وقد زعموا ان الإسلام قام بالسيف وحده، واعتدى على أهل الذّمة، وفرض عليهم القيود في دياره، وان الإسلام قسم العالم الى دار سلْم، ودار حرب، الأولى لمن اسلم والثانية لمن كفر، سواء كان مسيحياً أم يهودياً أم مشركاً وان الاسلام جاء بشريعة تمنع التقدم وتقيد الحرية وأن القاعدة الغالبة عند المسلمين: الجبر و القضاء والقدر، ولا شيء يحدث بإرادتهم بل بإرادةٍ فوق

ارادتهم،فهم محكومون لا حاكمون، وان روحانيتهم ضحلة لا تتغلغل في اعماق نفوسهم وأنهم يعددون الزوجات ويبيحون الطلاق ويجحفون بحق المرأة في الميراث". (٣)

واعتقد أن هذا هوالمفهوم الصحيح للاستشراق، فالاستشراق كان ولا يزال موجهاً لدراسة العلوم الإسلامية المختلفة فحين يطلق لفظ الاستشراق، لا يتبادر الى ذهن أحد دراسات الغربيين حول حياة الصينيين أو اليابانيين مع أنها مجتمعات شرقية، بل يفهم من هذا المصطلح دراسات الغربيين عن الشرق الإسلامي خصوصاً، ديناً وعادات ومفاهيم وتراثاً.

ولكن في الحقيقة ان هذا المفهوم للاستشراق يثير تساؤلاً حول شمول "أهل الذمة" أو الشرقيين المهتمين بالدراسات الإسلامية في مفهوم "المستشرقين" فأنا أعتقد أنه لا يمكن اعتبارهم مستشرقين،فهم شرقيون أولاً ومسلمون مواطنة ثانياً، وأن أي تعاون بينهم وبين المستشرقين الغربيين يجب أن ينظر اليه على أنه عمالة للأجنبي،وخيانة للوطن الإسلامي الذي يعيشون فيه، ونقض لعهد الذمة الذي يربطهم بالمسلمين وبالدولة الإسلامية،وحينها يصنفون "كطابور خامس" لا كمستشرقين أو علماء أو باحثين.

لذا أرى أن مفهوم الاستشراق بالنسبة لنا: "هو تخصص الغربيين غير المسلمين بالدراسات والعلوم الإسلامية المختلفة".

فالشرقيون غير المسلمين والغربيون المسلمون لا يدخلون في مفهوم "المستشرقين".

وباحثون آخرون يرون أن مفهوم الاستشراق لا يقتصر على الدراسات الإسلامية بل يشمل دراسة الشرق بكل ما فيه،ومن هؤلاء الدكتور أحمد بمبابلوفيتش والدكتور ادوارد سعيد، حيث يعرف الدكتور بمبابلوفيتش الاستشراق بأنه "اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضارته وفلسفاته وآدابه واديانه".(٤)

ويعرفه الأستاذ ادوارد سعيد بأنه: "تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق".(٥)

فالاستشراق في نظر ادوارد سعيد: "طريقة للوصول الى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، فالشرق ليس لصيقاً باوروبا وحسب،بل انه كذلك موضع أعظم مستعمرات اوروبا واغناها واقدمها ومصدر

حضاراتها ولغاتها ومنافسها الثقافي".(٦)

وهذا مفهوم صحيح. ولكن لو حاولنا أن نعرف مفهوم " الشرق" لدى الغربيين فلن نجدهم يقصدون غير الشرق الإسلامي بدليل أن كتاباتهم التي تحمل في عناوينها كلمة "الشرق" لم تكن تتحدث عن غير الإسلام والمسلمين و "العالم الإسلامي".

فالغربيون يعبّرون عن مسلمي الشرق بلفظ "شرقي" لكنهم حينما يتحدثون عن صيني أو ياباني مثلاً فانهم يقولون "آسيوي" ولايستخدمون نفس المصطلح "شرقي" وبذلك نرى أن مفهوم ادوارد سعيد للاستشراق صحيح أذا قيدنا كلمة الشرق بأنه "الشرق الإسلامي".

والحقيقة أن آراء ادوارد سعيد حول الاستشراق قيمة وجديرة بالإهتمام والدراسة اذ يركز على الخلفية النفسية لفكر المستشرقين ودراساتهم ويعود ادوارد سعيد للتأكيد على المفهموم السابق فيقول: "ان الدلالة الاكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية وبالفعل فان الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية فكل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصا بعلم الإنسان أو بعلم الإجتماع أو مؤرخا أو فقيه لغة في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء هو مستشرق وما يقوم بفعله هو استشراق".(٧)

ويخلص ادوارد سعيد الى الحقيقة الجوهرية بأن الاستشراق:"أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب".(٨)

وان الاستشراق: "اسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه حيث أنه يمكن أن يحلل على أنه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه باصدار تقريرات حوله، واجازة الاراء فيه وأقرارها ووصفه وتدريسه والإستقرار فيه وحكمه".(٩)

فالاستشراق "ليس انشاءاً حقيقيا عن الشرق كما يدّعي المستشرقون بل هو علامة على القوة الأوروبية الأطلسية بازاء الشرق".(١٠)

وتنبع خطورة الاسشتراق من أنه القناة التي يمرّر من خلالها الشرق الى الوعي الغربي، فالاستشراق هو فكرة اوروبا، وهو مفهوم جمعي يحدّد هوية الأوروبيين كنقيض لأولئك الذين هم ليسوا اوروبيين، وأن المكون الرئيسي

للثقافة الاوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل اوروبا وخارجها على حد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية، وبالإضافة الى ذلك تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الاوروبي على التخلف الشرقي، ملغية عادة احتمال أن مفكراً اكثر استقلالية وأكثر شكاً قد يشكل وجهة نظر مغايرة حول هذه المسألة.

فالاستشراق كما يقول الأستاذ ادوارد سعيد: "ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث والمؤسسات، كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق، كما أنه ليس معبراً عن مؤامرة أمبريالية غربية شنيعة، إلا بقاء العالم الشرقي حيث هو،بل أنه توزيع للوعي الجغراسياسي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية واجتماعية وتاريخية وفقه لغوية، وهو احكام لتمييز جغراسياسي،وهو ان العالم يتألف من نصفين غير متساويين: الشرق والغرب، ليس هذا فحسب بل كذلك لسلسلة كاملة من المصالح التي لايقوم الاستشراق بخلقها فقط،بل بالمحافظة عليها بوسائل كالإكتشاف البحثي والإستبناء فقه اللغوي، والتحليل النفسي والوصف الطبيعي والاجتماعي،فالاستشراق بحد ذاته ارادة وليس مجرد تعبير عن ارادة معينة أو نية معينة لفهم الشرق بوضوح".(١١)

حتى اسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة، والأمر المشترك بين المستشرقين بغض النظر عن بلدانهم هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية.

ففكرة الاستشراق تقوم على أن الشرق عاجز عن تمثيل نفسه،والتحدث عن نفسه لذا فان المستشرقين هم الذين يقومون بهذه المهمة نيابةعنه، وجوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، فالشرقي في نظر الغربي: لاعقلاني، فاسق، طفولي، وبالمقابل فان الأوروبي عقلاني متحلّ بالفضائل، وناضج، والغرب يفترض أن الشرق وكل مافيه بحاجة الى دراسة تصحيحية من قبل الغرب،وقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن ، وبالدليل الموضح، فالاستشراق اذن هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس،أو في محكمة أو في سجن أو في دليل لأغراض التحليل المدقق والدراسة والمحاكمة والتاديب أو الحكم، فالشرقي في نظر الغربي

شيء يحاكمه المرء، كما في خطة دراسية، أو شيء يؤدبه المرء كما في مدرسة أو سجن، والنقطة الجوهرية هنا هي أن الشرق في كل من هذه الحالات يحتوى ويمثل بأطر طاغية.

ان الاوروبي كان فيما يمكن أن يقوله عن الشرق عنصريا عرقيا والى درجة كلية تقريباً، وهكذا فقد دعم الاستشراق من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل الى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والاسيوية من العالم، فالاستشراق كان جوهرياً مذهباً سياسياً مورس ادارياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه، وأن مجرد وجود "حقل" الاستشراق دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب.

فحتى الآن لم نسمع باقامة معاهد أو مراكز خاصة في الوطن الإسلامي أو العربي على أقل تقدير، تعنى بدراسة الغرب، أديانه وآدابه وتراثه، وتبصر المسلمين بحقيقة الغرب، ولم ينشأ في الوسط الاسلامي حتى الآن ما يمكن أن أسميه "الاستغراب العلمي" ولا أقصد بالاستغراب هنا مجرد تقليد الغرب أو محاكاته في علمانيته وطريقة حياته كما عهدناه فيمن سمّوا "مستغربين"، انما اقصد الاستغراب المقابل للاستشراق تماماً، والذي يتولى نقل المعركة الثقافية من أرض الاسلام الى أرض الغرب، ولا يكفي هنا مجرد الرّد على المستشرقين أو تفنيد اباطيلهم، بل لا بد من غزوهم في عقر دارهم، وتعرية المدنية الغربية، لاظهار وجهها الكالح العفن، المقنع بأقنعة مختلفة من العلمية والديمقراطية وغيرها من الشعارات الجوفاء، والتي ثبت زيفها وهشاشتها في تعامل الغرب الصليبي مع قضايا العالم الإسلامي، خاصة قضية فلسطين وافغانستان وجنوب السودان، واخيراً العدوان الصليبي الأطلسي على العراق العربي المسلم.

والاستشراق عند الغربيين مادة علمية معترف بها عالمياً، وممثلة في معظم الجامعات الغربية، حيث يوجد اعداد كبيرة من المتخصصين في الميادين الاستشراقية، وتقوم الحكومات الغربية والاوساط الكنسية بدعم هؤلاء المستشرقين بكل ما يحتاجونه لتأمين استمرارية العمل بهذا المجال.(١٢)

فالاستشراق كما يقرر ادوارد سعيد: "ليس مجرد مذهب ايجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء

الى مختص جامعي يدعى مستشرقاً) كما أنه اقليم للاهتمام يحدده الرحالة ، والمشروعات التجارية والحكومات والحملات العسكرية ، وقراء الروايات ومسارد المغامرات الغربية المدهشة، والمؤرخون الطبيعيون والحجاج الذين يمثل الشرق لهم نمطاً مخصصًا من المعرفة حول أماكن وشعوب و حضارات معينة .(١٣)

وبعض المختصين الغربيين اليوم يفضل مصطلح "الدراسات الشرقية" أو "الدراسات الإقليمية" وذلك باعتقادي يعود لسببين:

الأول: كون هذا المصطلح غائماً وعاماً الى درجة مفرطة، بحيث لا يثير حساسية الشرقيين بسبب ما يعنيه لهم مصطلح "الاستشراق".

والثاني: كون هذا المصطلح يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين.

بيد أن الكتب ما تزال تكتب والمؤتمرات تعقد ومحركها الرئيسي الشرق، والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم، والنقطة الدالة هي أن الاستشراق حتى اذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم، فانه يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية ،واطروحاته عن الشرق والشرقي.

ولا يمكن بحال من الأحوال أن نفصل النتاج العلمي والأدبي للمستشرقين عن المفاهيم السائدة في مجتمعاتهم،فهم ليسوا معزولين عن عالمهم وليسوا بمنأى عن التأثر بالتقلبات السياسية والإجتماعية في مختلف العصور،مما يجعل احكامهم المتعلقة بالإسلام تختلف من عصر الى عصر،وقد نجد مستشرقين في عصر ينقضون ما قاله مستشرقون آخرون في عصر آخر،

وقد نجد مستشرقين في بلد ينقضون ما قاله مستشرقون في بلد آخر، مما يدل على تهافت احكامهم،وعدم استنادها الى حقائق ثابتة،وتأثرها بالبيئة التي ينشأون فيها،"فحركة الاستشراق كانت تسير جنبا الى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ،التي سادت العصور التي عاش فيها أولئك المستشرقون ، فلا يمكن اذا أن نفصل بين ما شهدته من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها وبين ما انتجه اولئك المستشرقون من دراسات".(١٤)

الإستشراق وعلاقته بالإستعمار:-

يشكل الاستشراق الجذور الحقيقية التي كانت ولا تزال تقدم المدد للتنصير

والاستعمار، وتغذي عملية الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وتشكل المناخ الملائم من أجل فرض السيطرة الاستعمارية على الشرق الإسلامي واخضاع شعوبه، فالإستشراق هو المنجم والمصنع الفكري الذي يمد المنصّرين والمستعمرين بالمواد التي يسوقونها في العالم الإسلامي لتحطيم عقيدته وهدم عالم أفكاره.

وقد جاء هذا الغزو الثقافي ثمرة لاخفاق الغزو العسكري وسقوطه ولتربية جيل ما بعد الإستعمار، وتعبئته بالأفكار الغربية ليتولى ابناء البلاد الإسلامية تحقيق اهداف الاستعمار الغربي بأنفسهم، فالاستشراق كان ولا يزال يمثل "الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي". (١٥)

وقد حاول الإستشراق تسويق الاستعمار في بلاد الشرق الإسلامي وتولي مهمة خداع الشعوب الاسلامية وإيهامها بأن الاستعمار يهدف الى إحداث نهضة علمية وحضارية وثقافية في بلادهم دون المساس بدينهم وقيمهم فقد كان الإستشراق اضفاءً لعقلنة منظرة مسوغة على الحكم الإستعماري. (١٦)

ويجمع المستشرقون الخمسة الأهم والأقوى في تراث الاستشراق خلال الفترة الواقعة بين ١٨٨٠م وبين سنوات ما بين الحربين العالميتين (١٧)

على أن طبيعة الاسلام دونية كامنة، ولا عجب فهؤلاء المستشرقون الخمسة إشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالمية، فقد عرف هؤلاء المستشرقون بعضهم بعضاً وأحسوا حضور بعضهم بعضاً بصورة شديدة المباشرة فقد كانوا مشدودين الى بعضهم بعضاً سياسياً فسنوك هيرغرونج انتقل من دراسته للإسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون الإدارية لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة، كما كان ماكدونالد وما سينيون يستشاران على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعمارية كخبيرين بالقضايا الاسلامية من شمال افريقيا حتى الباكستان، وبإيجاز فإن الباحثين الخمسة في وقت ما صاغوا رؤيا للإسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي.

ولقد كانت هناك لمحات لدور المستشرق الحاسم كعميل سري داخل الشرق، ومن أشهر الأمثلة على ذلك إرسال الباحث البريطاني إدوارد هنري بالمر الى سيناء عام ١٨٨٢م ليقدر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي. (١٨)

الإسلام في الفكر الاستشراقي:-

لقد افترض الغرب أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية، ومن ثم أطلق التسمية التماحكية "المحمدية" على الإسلام، ووصفوا المسلمين بأنهم "محمد يون"، مع أنهم يعرفون أنه لا يوجد مسلم في الأرض يصف نفسه بأنه "محمدي".

ويتلخص الفكر الاستشراقي عن الإسلام فيمايلي:-(١٩)

١- أن القرآن الكريم ليس إلا كتاباً نقله ولخصه محمد -صلى الله عليه وسلم- عن التوراة والإنجيل، وتلقاه من علماء اليهودية والمسيحية وأخرجه بثوب عربي.

٢- الإسلام دين مادي لا روحية فيه، فهو يدعو إلى الدنيا وملذاتها وليس إلى صفاء النفوس والمحبة والسلام.

٣- ان الإسلام يميل إلى الاعتداء والاغتيال، ويحرض أتباعه على القسوة على غير المسلمين عامة.

٤- الإسلام يدعو إلى الحيوانية والاستغراق في الملذات والشهوات الدنيا.

٥- الفلسفة العربية فكر يوناني كتب بأحرف عربية.

٦- إن اللغة العربية الفصيحة لم تعد صالحة اليوم،ويجب إحلال اللهجات العامية مكانها.

٧- إن حياة المسلمين الحاضرة هي حياة بدائية ذليلة،وما ذلك إلا لتمسكهم بإسلامهم وقرآنهم ولغتهم العربية.

٨- إن السبيل الوحيد لنهضة المسلمين هو نبذ تعاليم الإسلام،وفصل الدين عن الحياة وحصره في نطاق المساجد كما فعل الغرب حين حصر الدين في الكنائس.

إتجاهات النشر عند المستشرقين:-

يبرز عمل المستشرقين واضحاً في تحقيق المخطوطات العربية ونشرها،ولكن أي نوع من المخطوطات هي التي يهتم بها المستشرقون؟

لقد عمل الدكتور عبدالعظيم الديب الأستاذ بقسم الفقه والأصول في جامعة قطر، دراسة على كتابين مخصصين لفهرسة المخطوطات العربية هما:-

معجم المخطوطات العربية - صلاح الدين المنجد- (المجلدات الثلاثة الأولى)

وكتاب "ذخائر التراث" للدكتور عبد الجبار عبد الرحمن (الجزء الأول) وخرج بنتائج هامة وجديرة بالتأمّل والتحليل(٢٠)، ملخصها في معجم المخطوطات المطبوعة :-

في المجلد الأول ٤١٤ عنواناً نشر منها المستشرقون ٥٨ عنواناً أي نسبة ١٤%،والمجلد الثاني يحوي ٣٥٢ عنواناً نشر منها المستشرقون ١٧ عنواناً اي نسبة ٤%،وفي المجلد الثالث ٤٣٠ عنواناً نشر منها المستشرقون ١٨ عنواناً أي نسبة ٤% ويكون مجموع ما نشره المستشرقون ٩٣ عنواناً من مجموع عناوين الكتاب البالغة ٤١٤ عنواناً اي بنسبة ٧%.

وقد توزعت العناوين على المجالات كما يلي:

الفن	عدد الكتب	النسبة المئوية
التصوف والفلسفة وعلم الكلام	٤٠	%٤٣
التفسير	٢	%٢ر١
لغة ونحو	٣	%٣ر٢
أدب	٣	%٣ر٢
التراجم والتاريخ	٢٨	%٣٠
بلاغة	٣	%٣ر٢
رحلات وجغرافيا	٤	%٤ر٣
شعر وطرائف	٣	%٣ر٢
فقه	٤	%٤ر٣
علوم	٣	%٣ر٢

وأما كتاب ذخائر التراث للدكتور عبد الجبار عبد الرحمن (الجزء الأول) فالعناوين المنشورة ٣٢٠ كتاباً، نشر منها المستشرقون ٣٢ كتاباً أي بنسبة ١٠%، وأما مجالات النشر فلا تختلف كثيراً عما هو في عناوين "معجم المخطوطات".

فقد توزعت العناوين على المجالات كمايلي:-

الفـــــــن	عدد الكتب	النسبة المئوية
التصوف والأخلاق	٤	٥ر١٢%
الديانات (مقارنة ورد)	٢	٦%
عقيدة وكلام	٢	٦%
تاريخ	٧	٢١%
تراجم	٣	٩%
سيرة	١	٣%
تفسير	١	٣%
حديث	١	٣%
أدب	٢	٦%
شعر	٣	٩%
لغة ونحو	٣	٩%

من الدراسة السابقة نرى أن اهتمام المستشرقين ينصب بالدرجة الأولى على التصوف وعلم الكلام والفلسفة، حيث يركز المستشرقون على هذه الموضوعات أكثر من غيرها، ولعل ذلك يعود إلى أن هذا المجال من أكثر المجالات القابلة للنفوذ منها إلى الطعن في الإسلام ونظمه، فهو مجال كثير الثغرات، يستطيعون من خلاله تحقيق أهدافهم بالتشكيك بالعقيدة والفكر الإسلامي.

يقول الأستاذ محمود قاسم -رحمه الله- { العميد الأسبق لكلية دار العلوم في جامعة القاهرة}: "..... ان الإستعمار الفرنسي للجزائر إستطاع بجبروته وعسفه أن يفرض لغته على كثير من المثقفين في الجزائر وشمال افريقيا، غير أنه لم يستطع أن ينال كثيرا من العقيدة الإسلامية، رغم مابذله المختصون في شؤون الثقافة من محاولات لفصم العقلية الجزائرية، عن طريق تمجيد التصوف الكاذب وإشاعة الخرافات والأباطيل، على نحو ما نراه في مؤلفات لويس ماسينيون الذي خصص حياته للكتابة في الحلاج، فجعله صورة عن المسيح في الإسلام، وأعتقد أن

ماسينيون ما كان يعنى بالحلاج قدر عنايته بتنفيذمخطط استعماري أُحكم صنعه ،فقد ملأ كتابه الضخم عن الحلاج بحشد هائل من الخرافات والترهات والأباطيل،حتى يعمق الهوة بين طائفتين توجدان بالجزائر، طائفة تتمسك بالقديم فتنساق حسب ظنه إلى اعتقاد أن هذه الخرافات والهذيانات هي صميم الإسلام، وطائفة مثقفة بالثقافة الحديثة تتجه من جانبها الى السخرية والزراية بهذا الإسلام الخرافي، بل من الإسلام كله.(٢١)

ولويس ماسينيون صاحب كتاب الحلاج كان مستشاراً لوزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون الشمال الإفريقي، والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسيةفي مصر، وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى.(٢٢)

ومن أراد دليلاً آخر فلينظر في تاريخ السودان وكيف حاولوا أن يمزقوه طوائف وفرقاً وكان".... أن تقدم أحدهم وأعلن إسلامه،وتسمى باسم الشيخ أمين ولبس ملابس شيوخ الطرق، وعاش في عقول الناس فساداً وإفساداً، ثم هالهم أن طلع عليهم ذات صباح في صحبة (غوردون) قائد جيش الاحتلال الأنجليزي،الذي استدعته إنجلترا ليخمد ثورة السودان عام ١٨٨٥م.(٢٣)

ويذكر الدكتور محمد محمد حسين في كتابه "حصوننا مهددة من داخلها"(٢٤) واقعة توضح هذا التوجه لدى المستشرقين،وهي أن مندوب مؤسسة روكلفر الأمريكية (*) كان يزور الجامعة السورية بدمشق، وقد تلكأ هذا المندوب ولاذ بمختلف المعاذير،حين أُعربت له الجامعة عن حاجتها إلى بعض المخابر والأجهزة العلمية، ولكنه لم يلبث أن أظهر البشاشة، ولم يتردد في قطع الوعود بالمساعدة حين انتقل الحديث الى إنشاء معهد لدراسة التصوف الإسلامي.

وهذه الواقعة تظهر بجلاء حقيقة الدور الذي تقوم به المؤسسات الغربية التي تدّعي أنها خيرية،وانها تسعى الى مساعدة وتنمية الدول المتخلفة،فما علاقة " التصوف الإسلامي" بتنمية الدول المتخلفة؟.

فئات المستشرقين:

لقد أمرنا ديننا الحنيف ان نكون موضوعيين وعادلين حتى مع اعدائنا ومخالفينا، لذا فإننا لا نتردد بالاعتراف بحقيقة أن المستشرقين ليسوا كلهم سواء في المنطلقات والأهداف والأسلوب والمنهج، وأن من المستشرقين وان كانوا قلة - من أنصف الإسلام أو على الأقل كان موضوعياً في دراسته، ويقسم معظم

الباحثين المستشرقين الى فئات خمس هي: (٢٥).

١- فئة من طلاب الاساطير والغرائب والأحاجي، ولم تكن هذه الفئة من العلم في شيء، لكن هذه الفئة انقرضت بانقراض العصور الأولى.

٢- فئة من المرتزقة، وضعوا أقلامهم في خدمة مصالح بلدانهم الاقتصادية والسياسية والاستعمارية.

٣- فئة ثالثة من المتغطرسة، الذين أعمتهم الضلالة عن الموضوعية المتفهمة، وقد غلب على نظرتهم الاعتقاد بأن الاسلام دين قليلٌ شأنه.

٤- فئة رابعة تعرضت للإسلام دون أن تقصد الطعن عليه، وإنما درسته دراستها لكتبها الدينية، لذا وقعت في أخطاء منهجية حين قاست النص القرآني على نص الكتاب المقدس الذي بين أيديها.

٥- فئة خامسة أنصفت الإسلام وإن لم تدن به قولاً وعملاً وكتابة، فلم يؤخذ عليها طعن في كل مادبجته فيه، ومنها من ذهب به إخلاصه الى اعتناقه.

<u>موقفنا من الاستشراق:-</u>

لقد بلغ عدد ما أَلَّفَهُ المستشرقون عن الشرق في قرن ونصف(منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين) ستين ألف كتاب،[٢٦] فكم كتابا أُلِّف في الشرق لدراسة الغرب؟ بل كم كتابا أُلِّف للرَّد على شبه وأباطيل المستشرقين؟ إن الجواب مفجع ومأساوي جداً!

ويمتلك المستشرقون الآن ٣٠٠ مجلة إستشراقية متخصصة موجهة ضد الإسلام(٢٧) فكم مجلة في العالم الإسلامي متخصصة في الرّد على المستشرقين؟ فلا يجوز أبداً أن نكتفيَ بمواقف الرّفض والإدانة للاستشراق والتنصير، والانتصار العاطفي للإسلام، بل يجب على المسلمين والعلماء منهم خاصة أن يتحركوا بِجِدّ للدفاع عن دينهم ومبادئهم وحضارتهم وتراثهم.

وإنّني هنا أُنَوّه بالجهد الذي بذله الدكتور محمود حمدي زقزوق لإخراج "موسوعة الرّد على المستشرقين" والذي اقترحتها "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في القاهرة في نهاية عام ١٩٧٩م" الى أرض الواقع.(٢٨)

لأن المواجهة الفكرية الجادة هي الطريق الصحيح لمجابهة أيّة تيارات مناوئة للإسلام والمسلمين، ومن أجل ذلك ينبغي علينا أن ننظر إلى حركة الاستشراق بكل جدية، ونأخذ في الحسبان أن لها تأثيراً كبيراً على قطاعات عريضة من المثقفين في العالم الإسلامي وفي العالم الغربي على حد سواء.

المبحث الثاني

الاستشراق : نشأته وتطوره

==========

ليس الهدف من هذا المبحث أن يكون عرضاً شاملاً يقف عند كل التفاصيل ويدقق في الجزئيات ويؤرخ لكل مرحلة من مراحل الاستشراق، وإنما القصد منه هو إلقاء نظرة عامّة تبرز لنا بعض المعالم الرئيسية والخطوط العريضة في هذا الصدد.

ليس هناك اتفاق على فترة زمنية معينة لبداية الاستشراق، فقد اختلف الباحثون حول تاريخ نشأة الاستشراق، فذهب البعض إلى أنه نشأ في القرن العاشر الميلادي،على يد الراهب الفرنسي جربردي اورالياك (٩٤٠-١٠٠٣) الذي قصد الأندلس وتتلمذ على أساتذتها في إشبيلية وقرطبة،حتى أصبح أوسع علماء عصره في اوروبا بالثقافة العربية، والذي تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني (٩٩٩-١٠٠٣).(٢٩)

ويرى فريق آخر أنه نشأ في القرن الثاني عشر الميلادي،ففي عام ١١٤٣م تمت ترجمة معاني القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية،بتوجيه من الأب بيتروس فييزا رئيس ديركلوني.(٣٠)

وكان بيتروس من أبطال التعصب ضد الإسلام والمسلمين،فكان يلوم المسيحيين على مهادنتهم المسلمين، ويحثهم على العنف ضد المسلمين،وعملاً بهذا المبدأ قام بحركة نشطة لترجمة القرآن الى اللاتينية.

وكان الغرض من هذا العمل هو تنفير المسيحيين والمسلمين على السواء من الإسلام ونبي الإسلام، وفي نفس القرن أيضاً ألّف أول قاموس لاتيني بتوجيه الأب فيزابل.

وذهب فريق ثالث إلى أنه بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي حين أمر الفونس العاشر ملك قشتاله - الملقب بالحكيم (١٢٥٢-١٢٨٤)م بإنشاء معهد للدراسات العليافي مرسيليا (١٢٦٩) واختار له أعلام المسلمين والنصارى واليهود وعهد إليهم بالترجمة والتصنيف،وكان يشرف بنفسه على التوجيه والتحرير والتلخيص فترجم إلى الإسبانية الإنجيل والقرآن والتلمود.

وحذا حذوه كذلك فردريك الثاني ملك صقلية (١٢٢٠-١٢٣٦)م فأمر بإنشاء مكتب

للترجمة باشراف ميشيل سكوت، وقام سكوت بترجمة بعض العلوم الإسلامية إلى اللغة اللاتينية ثم قدمها لملك صقلية الذي أمر باستنساخ عدة نسخ منها وبعث بها هدية إلى مدارس وجامعات ومعاهد أوروبا، وظل بعضها يدرس حتى القرن السابع عشر.

وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢م بتأسيس عدد من كراسي الاستاذية في اللغات العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس، اكسفورد، بولونيا.(٣١)

أما عن ظروف نشأة الاستشراق، فقد نشأ منذ ولادته عدائياً متعصباً ضد كل ما هو إسلامي لكنه نشأ دفاعياً محاولاً إنقاذ حصونه الفكرية والثقافية المسيحية من أخطار التوسع الإسلامي.

يقول جوستاف لوبون: "أُنشِئَ الاستشراق لصد المد الإسلامي الذي توغل داخل أوروبا في العقد الأول من القرن الثامن الميلادي - الأول الهجري- الذي تمت فيه سيطرة المسلمين على إسبانيا كلها واستولوا على معظم فرنسا حتى جبال البرانس.(٣٢)

وفي القرن التاسع حاصر المسلمون روما نفسها وألزموا البابا بدفع الجزية لمدة عامين متتاليين وبذلك أصبح مركز الكنيسة مهدداً، وكانت صاحبة السلطان في ذلك العصر ومن هنا لجأ رجالها إلى إرسال البعوث من القساوسة والرهبان يهوداً ونصارى لتلقي علوم الإسلام في جامعات إسبانيا وترجمتها إلى اللغة اللاتينية ولكن بصورة مشوهة في نظر الغربيين حتى يكون ذلك حاجزاً عن الإقبال عليه، وحتى تتمكن الكنيسة ورجالها من استعادة ما فقدت من مجد وسلطان، ومن أجل ذلك إستخدمت كل وسائل الهدم والتدمير والافتراء والدس والتضليل في ثوب الاستشراق، فالاستشراق منذ نشأته كان عبارة عن أيدلوجية خاصة يراد من خلالها تصورات معينة عن الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام أو افتراضات.(٣٣)

فقد نصب المستشرقون أنفسهم قضاة لمحاكمة الإسلام وتراثه لإنتاج صورة مشوهة للإسلام، يقول رودنسون: "أنه فيما بين عام (١١٠٠-١١٤٠) أخذ الكتاب اللاتينيون يوجهون اهتمامهم نحو حياة محمد - صلى الله عليه وسلم- دون أي اعتبار للائمة فأطلقوا العنان لجهل الخيال المنتصر فكان محمد - صلى الله عليه وسلم- في عرفهم ساحراً هدم الكنيسة في إفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر

والخديعة،وضمن نجاحه بأن أباح الاتصالات الجنسية، واستُعْمِلَتْ أساطيرُ من الفلكلور العالمي ومن الأدب الكلاسيكي ،ومن القصص البيزنطية في الإسلام،وحتى المصادر الإسلامية بعد تشويه باطل من قبل المسيحيين الشرقيين.(٣٤)

فالاستشراق نشأ أول مرة بإسبانيا،وكان المعد والمؤسس له القس والرهبان، ففي القرن العاشر حملت الكاتدرائيات العبء الأكبر عن الأديار،فذاعت شهرة مدارس : أوبيدو، ليون، بيك، خيرونا، برشلونا، سانتيا جودي، وكوبوستيلا، وقامت مثيلات لها في باريس وشارتر وأدرليان وديمس وفي كبرى مدن إيطاليا وإنجلترا وبلجيكا وغيرها.(٣٥)

وفي القرن الثالث عشر أنشأ الرهبان العديد من المدارس، فأنشأ الرهبان الفرنسيسكان دير عكا بفلسطين (١٢٢١م)، وهذا يثبت دور رجال الدين المسيحيين في النهوض بعلم الاستشراق، فعلى الرغم من اختلاف الباحثين حول نشأة الاستشراق، فلا يستطيع أحد أن ينكر علاقة الحروب الصليبية بظهور الحركة الاستشراقية،وأنها إحدى الوسائل التي استخدمتها البابوية للقضاء على العقيدة الإسلامية، فالتاريخ يثبت أن تلك الحروب كانت نقطة الفصل في الصراع الفكري بين المسلمين وأهل الكتاب، وهذا ما أوضحته المصادر الغربية نفسها،التي ذكرت أن المهتمين بالدراسات الشرقية خلال العصور الوسطى كانوا من القساوسة الذين تربّوا في الأديرة،وأن اهتماماتهم اللاهوتية كانت تهدف الى إرساء نهضة الكنيسة وإشاعة تعاليمها، فأوفدت الكنيسة رهبانها وقساوتها لدراسة علوم الإسلام،لتخريج جيل يستطيع مجادلة المسلمين بنفس السلاح الذي يملكه المسلمون.

فقد أوجدت الحروب الصليبية حاجة كبيرة وملحة للحصول على صورة لأبرز السمات العربية التي أدهشت الصليبيين في تعاملهم مع المسلمين، وهكذا يبرز الكتاب اللاتينيون لإشباع هذه الحاجة لدى الجماهير،بنشر الأساطير الخيالية لتلهية هذه الجماهير وتشويه حقيقة الإسلام، وقد كان محمد - صلى الله عليه وسلم- في عرفهم - كما ذكر رودنسون-(٣٦)" ساحراً هدم الكنيسة في إفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر والخديعة وضمن نجاحه بأن أباح الاتصالات الجنسية". وقد سعت هذه الروايات المختلفة لتشويه صورة الإسلام في وجدان الغرب النصراني، كما أنها عملت على ترسيخ ذلك الحقد الدفين على الإسلام والمسلمين.

وقد بدأ العداء الصليبي يأخذ شكلاً منظماً مع بداية الحروب الصليبية،

وقد نجح في محاولته هذه حيث استطاع أن يجعل الزمام في يد أوروبا ،وما زال يكن الحقد على الإسلام حتى الآن، وقد كان تنبه اوروبا لأهمية الحرب الفكرية والثقافية بعد هزيمة الحروب الصليبية في الحملة السابقة على المنصورة (١٢٥٠م) بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا، والتي أسر فيها في دار ابن لقمان - وكان رجلا داهية - كتب وصية طالب فيها بأن تتوقف الحروب العسكرية على عالم الإسلام لأنها لم تستطع أن تحقق شيئاً ،وأن تبدأ حرب الكلمة ، ودعا الكنيسة إلى العمل على تحريف مفهوم الإسلام الصحيح وإخراجه من أصالته وتكامله الجامع إلى شبيه بمفهوم المسيحية الغربية القائم على أن الدين هو اللاهوت أو العبادة أو العلاقة بين الله والإنسان فقط، ومن هنا ظهرت بذور الاستشراق تحمل تلك الدعوة المسمومة التي غمرت المجتمعات الإسلامية .

الاستشراق والتبشير:-

يتفق الاستشراق والتبشير في كثير من الأهداف وأن اختلفا في الأسلوب والمنهج والقالب، فكلاهما يندرج في إطار الحرب الفكرية التي يشنها الغرب المسيحي ضد الشرق الإسلامي ،وتحمل معها أخطر التحديات التي تتمثل في سلخ المسلمين عن دينهم وعلمنة العالم الإسلامي وفق الأهداف التالية :-

١- إخراج المسلمين من الشريعة إلى الاحتكام إلى القانون الوضعي.

٢- إخراجهم من الاقتصاد الإسلامي إلى الاقتصاد الربوي.

٣- إخراجهم من مفهوم التربية الإسلامية إلى أسلوب التعليم الغربي المنفصل عن الدين والأخلاق.

٤- إبعاد المسلمين عن مفهوم الجهاد القائم على المرابطة والمجاهدة في سبيل الله .

ويتفق الاستشراق والتنصير أيضاً في أهمية معرفة اللغة العربية ، فقد كان المستشرق روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤م) من أكثر الدعاة المتحمسين الذين طالبوا بضرورة تعلم لغات المسلمين لغرض التنصير، فقد كان يرى أن التنصير هو الطريقة الوحيدة التي يمكن بها توسيع رقعة العالم المسيحي، ولبلوغ هذا الغرض لا بد من توفر شروط ثلاثة هي.(٣٧)

١- معرفة اللغات الضرورية .

٢- دراسة أنواع الكفر وتمييز بعضها من بعضها الاخر.

٣- دراسة الحجج المضادة حتى يمكن دحضها.

وقد شارك بيكون في أفكاره (رايموند لول) (١٢٣٥-١٣١٦) الذي ولد في جزيرة ميورنة الإسبانية وتعلم العربية على يد عبد عربي،وكانت له جهود كبيرة في إنشاء كراسٍ لتدريس اللغة العربية في أماكن مختلفة، وكان الهدف من كل هذه الجهود في ذلك العصر وفي العصور التالية هو التنصير،وهو إقناع المسلمين - بلغتهم- ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين النصراني.(٣٨)

وقد صادق مجمع "فينا" الكنسي في عام ١٣١٢م على أفكار "بيكون" و "لول" بشأن تعلم اللغات الإسلامية،وتمت الموافقة على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوروبية هي جامعات:باريس، اكسفورد، بولونيا، سلمنكا، وجامعة المدينة البابوية، وقدر "لرايموندلول" أن يعيش حتى يشهد تحقيق حلم طالما نادى به وكان يعتقد أن الوقت قد حان لإخضاع المسلمين عن طريق التنصير،وبذلك تزول العقبة الكبيرة التي تقف في سبيل تحويل الإنسانية كلها إلى العقيدة الكاثولوكية.(٣٩)

ولم يكن قرار إنشاء كراسٍ للغة العربية في الجامعات الأوروبية يهدف إلى نشر الثقافة العربية أو التعريف بها،فقد نص قرار إنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج عام ١٦٣٦م صراحة على خدمة هدفين:أحدهما تجاري والاخر تنصيري،فقد جاء في خطاب للمراجع الأكاديمية المسؤولة في جامعة كمبردج بتاريخ ٩ أيار ١٦٣٦م إلى مؤسس هذا الكرسي ما يأتي: "... ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بتعريض جانب كبير من المعرفة للنور بدلاً من احتباسة في نطاق هذه اللغة التي نسعى لتعلمها، ولكننا نهدف أيضاً إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة،والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون في الظلمات.(٤٠)

مما سبق يتضح التماثل في القصد بين المستشرق الأكاديمي والمبشر الإنجيلي.

أما مفهوم الاستشراق (Orientalism) فلم يظهر في أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أولاً في إنجلترا عام ١٧٧٩م وفي فرنسا عام ١٧٩٩م

وأُدرِج مفهومُ الاستشراق (Orientalism) ومفهوم مستشرق(Orientalist) في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨م.(٤١)

وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ومع بروز النزعة العقلية الجديدة التي بدأت تسود أوروبا والتي كانت في أغلبها مخالفة للكنيسة،بدأ يظهر اتجاه جديد لدراسةٍ موضوعية للإسلام والعالم الإسلامي.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك (ريتشارد سيمون) فقد تناول في كتابه (التاريخ النقدي لعقائد وعادات أمم الشرق) عادات وعقائد المسلمين بوضوح واتزان،مستنداً في عرضه لها على مرجع لأحد علماء المسلمين،مبدياً إعجابه بالعادات الإسلامية.

أما أهم المحاولات العلمية الجادة للتعرف على الإسلام،فقد كانت على يد (هارديان ريلاند) (ت ١٧١٨) أستاذ اللغات الشرقية في جامعة أوترشت بهولندا، فقد أصدر كتاباً باللغة اللاتينية عن الإسلام عام ١٧٠٥ابعنوان (الديانة المحمدية) في جزأين عرض في أولهما للعقيدة الإسلامية معتمداً على مصادر بالعربية واللاتينية، وفي الجزء الثاني قام بتصحيح الآراء الغربية التي كانت سائدةً حينذاك عن تعاليم الإسلام، وقد أشار الكتاب اهتماماً عظيماً لدرجةٍ أدّت إلى إثارة الشبهات حول المؤلف، واتهامه بأنه يقوم بعمل دعائي للإسلام. فأدرجت الكنيسة الكاثوليكية الكتاب في قائمة الكتب المحرَّم تداوُلها، وعلى الرغم من ذلك فقد تُرجم الكتاب إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والهولندية والإسبانية.(٤٢)

يعتبر القرن التاسع عشر والقرن العشرون عصر الازدهار الحقيقي للحركة الاستشراقية،ففي نهاية القرن الثامن عشر وبالتحديد في آذار عام ١٧٩٥ قامت الحكومة الثورية في باريس بإنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية، وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو اتخاذ طابع علمي على يد (سلفستر دي ساسي) {١٨٣٨-} الذي اصبح امام المستشرقين في عصره،وإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية في النحو والأدب،وليست له دراسات حول الإسلام، وقد أصبحت مدرسة اللغات الشرقية الحية في عهده تعد الا نموذج لمؤسسة الإستشراق العلمي والعلماني،وخاصة بعد أن كان قد تم في القرن الثامن عشر انفصال الاستشراق عن اللاهوت في كل من فرنسا وإنجلترا .

أما البلاد التي كانت تسود فيها اللغة الألمانية فقد كانت الجامعات فيها لاتزال حتى ذلك الوقت تحت سيطرة علماء اللاهوت،ولهذا تأخر ظهور الاستشراق العلماني في ألمانيا عن ظهوره في إنجلترا وفرنسا .

وهكذا يمكن القول - كما يقول بارت - بأن الاستشراق قد تشكل كعلم في القرن التاسع عشر وذلك: "عندما تأكد استعداد الناس للانصراف عن الآراء المسبقة وعن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي، وللاعتراف لعالم الشرق بكيانه الخاص الذي تحكمه نظمه الخاصّة، وعندما اجتهدوا في نقل صورة موضوعية له ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .(٤٣)

وهكذا نجد أنه كلما ابتعد المستشرقون عن سلطة الكنيسة كلما اقتربوا من الموضوعية، وذلك لتحررهم من القيود الكنسية الصارمة، وفي نهاية القرن التاسع عشر أصبحت الدراسات الإسلامية تخصصاً قائماً بذاته داخل الحركة الاستشراقية العامة، فقد كان كثير من علماء الإسلاميات والعربية في ذلك الوقت مثل: نولدكه، جولدزيهر، فلهاوزن، مشهورين في الوقت نفسه بوصفهم علماء في الساميات على وجه العموم أو متخصصين في الدراسات العبرية أو في دراسة الكتاب المقدس.

ويعتمد المستشرقون في نشر أفكارهم على إصدار المجلات،فقد أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين عام ١٧٨٧م ألحقوها بأخرى عام ١٨٢٠م،وتم إصدار المجلة الآسيوية التي عنيت بهذا الجانب الفكري الإعلامي، وفي لندن تألفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية عام ١٨٢٣م وقبل الملك أن يكون ولي أمرها، وأصدرت مجلة الجمعية الآسيوية الملكية التي تعنى بالدراسات الشرقية، وفي عام ١٨٤٢م أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم (الجمعية الشرقية الأمريكية).

وفي نفس العام أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصّة بهم،وكذلك فعل المستشرقون في كلٍ من النمسا وايطاليا وروسيا.(٤٤)

ومن المجلات التي أصدرها المستشرقون الأمريكيون في مطلع هذا القرن مجلة الدراسات الشرقية،وكانت تصدر في جامبير بولاية أوهايو ولها فرع في لندن وباريس وليبزج وتورنتو في كندا،و طابعها العام على كل حال الاستشراق السياسي وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات الدينية.

ويُصدر المستشرقون في الوقت الحاضر مجلة "العالم الإسلامي" والتي أنشأها

صموئيل زويمر سنة ١٩١١م وتصدر من هارينفورد، وطابع هذه المجلة تبشيري سافر، وللمستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة العالم الإسلامي في روحها واتجاهها العدائي للإسلام والمسلمين واسمها "العالم المسلم".

ويعتمد المستشرقون لتنظيم نشاطهم على عقد المؤتمرات العامّة، وقد تم عقد أول مؤتمر دولي للمستشرقين في باريس ١٨٧٣م، وتعقد هذه المؤتمرات منذ ذلك الحين بصفة منتظمة، وقد بلغ عددها حتى الآن أكثر من ثلاثين مؤتمراً، وهذا عدا المؤتمرات والندوات واللقاءات الإقليمية التي يرجع بعضها إلى تاريخ أقدم من تاريخ أول المؤتمرات الدولية.

فقد عُقِدَ أوّلُ مؤتمر للمستشرقين الألمان في مدينة (درسون) بألمانيا عام ١٨٤٩م.

ولا تزال مثل هذه المؤتمرات تعقد بانتظام حتى اليوم، وتضم المؤتمرات الدولية للمستشرقين مئات العلماء، فمثلاً مؤتمر اكسفورد كان يضم تسعمائة عالم من خمس وعشرين دولة، وخمس وثمانين جامعة، وتسع وستين جمعية علمية، ومجموعات العمل في كل مؤتمر تبلغ أربعة عشر مجموعة، تختص كل منها ببحث مجال معين من الدراسات الاستشراقية، وتنشر بحوث هذه المؤتمرات في مجلدات للاهتداء بها كنظم ومناهج ووسائل، ثم أصبحت أصولاً وأُمّهات وأسانيد للباحثين.(٤٥)

وأخيراً لقد كنا نتمنى أن يكون خروج الاستشراق من ظلمات اللاهوت الكنسي إلى نور الحقيقة والموضوعية والعلمية، وأن يتحرر المستشرقون من الأفكار البالية التي حشت الكنيسة بها عقول الغربيين حول الإسلام والمسلمين، وأن يبحثوا بحيادية وموضوعية عن حقيقة الإسلام وتعاليمه السامية، ولو فعلوا لاكتشفوا أنهم سادرون في غيابة الجهل والسّفه والظلمات التي لايخرجهم منها إلا نور الإسلام العظيم، والقلة القليلة التي فعلت ذلك هداها الله - عز وجل - لدينه القويم.

لقد كنا نتمنى ذلك، ولكن الاستشراق خرج من جهالات اللاهوت الكنسي ليقع في ظلمات الاستعمار الأوروبي الحديث للشرق الإسلامي، وللأسف الشديد سخّر المستشرقون تراثهم الاستشراقي لخدمة الاستعمار، وربطوا مصيرهم بمصيره، فلقد كان للمد الاستعماري في العالم الإسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة

الأوروبية إلى الشرق،وخصوصاً بعد منتصف القرن التاسع عشر وقد أفاد الاستعمار من التراث الإستشراقي، ومن ناحية أخرى كان للسيطرة الغربية على الشرق دورها في تعزيز موقف الإستشراق،وتواكبت مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه مع مرحلة التوسع الأوروبي في الشرق.(٤٦)

والنتيجة التي نخرج بها من كل ذلك "أن المواقف التي اتخذها الإستشراق لم تكن نتيجةً في حد ذاتها للامبريالية والاستعمار، وإنما هي السبب المباشر لهذا الاستعمار،وهي القواعد النظرية والمرتكزات الأساسية لهذا الإستعمار،وسبب من أسباب مبرراته وتعليلاته.(٤٧)

تعريف بأشهر المستشرقين في العصر الحديث:-

١- تيودور نولدكه (٤٨) {١٨٦٣-١٩٣٠}:-

ولد نولدكه في هامبورغ-التي أطلقت اسمه على أحد شوارعها - من أسرة عريقة قاتل قدماؤها الرومان، وشغل أفرادها مناصب علمية وإدارية كثيرة، تعلّم اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية ١٨٥٣م، ونال الدكتوراة ١٨٥٦م واستكمل دراسته في ليبزج وفيينا وليدن وبرلين، ونال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته (أصل تركيب سور القرآن (١٨٥٦-١٨٦٠م)) وزار إيطاليا ١٨٦٠م، وعين أستاذاً لِلّغات السامية والتاريخ الإسلامي في كييل (١٨٦٤م) في خلف ديلمان، وأستاذاً لِلّغات الشرقية في ستراسبورج (١٨٧٢-١٩٢٠م) فجعلها مركز الدراسات الشرقية في ألمانيا وعمل في جوتنجين وكرسلروه حيث توفي عام ١٩٣٠م.

ومن أهم آثاره :-

أصل تركيب سور القرآن، تاريخ النص القرآني، تاريخ الشعوب السامِيّة، معجم اللسان العربي الفصيح، مساهمات لفهم فقه اللّغات السامِيّة، قواعد اللغة العربية الفصحى، في سبيل فهم الشعر الجاهلي.

٢- الفيرد جيرم:-(٤٩)

إنجليزي معاصر، إشتهر بالتعصب ضد الإسلام، حاضر في جامعات إنجلترا وأمريكا، وَتَغْلَب على كتاباته الروح التبشيرية، له كتاب بعنوان (الإسلام).

٣- هاملتون جب:-(٥٠)

أكبر مستشرقي إنجلترا المعاصرين،كان عضواً بالمجمع اللغوي في مصر، وكان أستاذاً للدراسات الإسلامية والعربية في جامعة هارفرد الأمريكية، ومن كبار محرري وناشري دائرة المعارف الإسلامية، له كتابات كثيرة فيها عمق وخطورة أهمها:-

١- (طريق الإسلام): ألّفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الإنجليزية إلى العربية.

٢- (الاتجاهات الحديثة في الإسلام): صدر عام ١٩٤٧م وترجم إلى العربية.

٣- (المذهب المحمدي): صدر عام ١٩٤٧م وأُعيد طَبعُه أكثر من مرة.

٤- (الإسلام والمجتمع الغربي): صدر في أجزاء وقد اشترك معه آخرون في تأليفه.

٤- بارون كارادي فو:

فرنسي متعصب جداً ضد الإسلام والمسلمين، ساهم بنصيب بارز في تحرير دائرة المعارف الإسلامية.(٥١)

٥- صموئيل زويمر: (١٨٦٧-١٩٥٢)

مستشرق مبشر إشتهر بعدائه الشديد للإسلام، مؤسس مجلة "العالم الإسلامي" الأمريكية التبشيرية، ومؤلف كتاب (الإسلام تحد للعقيدة) الذي صدر عام ١٩٠٨م وهو ناشر كتاب (الإسلام) وهو مجموعة مقالات قدمت للمؤتمر التبشيري الثاني سنة ١٩١١م بمدينة لكنهؤ في الهند، وتقديراً لجهوده التبشيرية أنشأ الأمريكيون وقفاً باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين.(٥٢) يقول عنه العقيقي: له مصنفات في العلاقات بين المسيحية والإسلام أفقدها بتعصبه واعتسافه وتضليله قيمتها العلمية.(٥٣)

٦- جون مانيارد:-(٥٤)

أمريكي متعصب كان يساهم في تحرير مجلة (الدراسات الشرقية) وخاصة باب الكتب الجديدة التي لها صلة بالإسلام وبالشرق على العموم.

٧ فون جروبناوم :-(٥٥)

وهو يهودي من أصل الماني،يدرس في الجامعات الأمريكية وكان أستاذاً بجامعة شيكاغو، وهو من ألد أعداء الإسلام، في جميع كتبه تخبط واعتداء على القيم الإسلامية والمسلمين، وهو كثير الكتابة ويعجب به المستشرقون، ومن أهم كتبه :-

١- إسلام العصور الوسطى، صدر عام ١٩٤٦م.

٢- الأعياد المحمدية ، ١٩٥١م.

٣- محاولات في شرح الإسلام المعاصر، صدر عام ١٩٤٧م.

٤- دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية ، صدر عام ١٩٥٥م.

٥- الوحدة والتنويع في الحضارة الإسلامية ، صدر عام ١٩٥٥م.

٨- كينب كراج:-

أمريكي متعصب ضد الإسلام،قام بالتدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الوقت،والآن يعمل رئيس قسم اللاهوت المسيحي في هارتفورد، ومن كتبه (دعوة المئذنة) صدر عام ١٩٥٦م.(٥٦)

٩- لويس. ماسينيون:-

أكبر مستشرقي فرنسا المعاصرين، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شمال إفريقيا، والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. زار العالم الإسلامي أكثر من مرة،وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى، وكان عضوا بالمجمع اللغوي المصري، والمجمع العلمي العربي في دمشق، وهو متخصص في الفلسفة والتصوف الإسلامي ومن كتبه (الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام)، صدر عام ١٩٢٢م،وله كتب وأبحاث أخرى عن الفلسفة والتصوف وهو من كبار محرري دائرة المعارف الإسلامية.(٥٧)

١٠- ماكدونالد :-(٥٨)

أمريكي من أشد المتعصبين ضد الإسلام والمسلمين،يظهر في كتاباته روح تبشيرية متأصلة، من كبار محرري دائرة المعارف الإسلامية، ومن أشهر كتبه :

١- تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام صدر عام ١٩٠٢

٢- الموقف الديني والحياة في الإسلام صدر سنة ١٩٠٨م.

١١- مرجليوث (٥٩) (١٨١٨ - ١٩٤٠):-

إنجليزي متعصب ضد الإسلام ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية، كان عضواً بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العلمي في دمشق ومن كتبه:

١- محمد ومطلع الرسالة، صدر سنة ١٩٠٥ .

٢- الجامعة الإسلامية، صدر سنة ١٩١٢ .

٣- التطورات المبكرة في الإسلام، صدر سنة ١٩١٣ .

١٢- يوسف شاخت ١٩٠٢-١٩٦٩م:-

ألماني متعصب ضد الإسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه الإسلامي وأصوله، من محرري دائرة المعارف الإسلامية، ومن أشهر كتبه (أصول الفقه الإسلامي). (٦٠)

المبحث الثالث

الاستشراق: أهدافه وغاياته

قد يتساءل المرء ما الذي يدفع هؤلاء الباحثين أن يتخصصوا بدراسة دين لا يعتنقونه ،وحضارة لا ينتمون اليها ،وتراث لا ينتسبون إليه؟ وما الذي يدفع أحدهم لترك بلاده والعيش في مجتمعات تتناقض مفاهيمها مع مفاهيمه ،ونمط حياتها مع نمط الحياة التي تعوّد عليها؟ هل هو الدافع العلمي والثقافي؟ هل هو حب الاستطلاع؟ لوكان هذا أو ذاك هو الدافع ما استمر الاستشراق وتطور في مختلف العصور، فلا بد من وجود دوافع قوية وأهداف كبيرة تضمن استمرار الاستشراق وتطوره .

ويتفق الباحثون على أن دوافع عدة تقف خلف الاستشراق أهمّها الدافع الديني، فإن الهدف الأساسي للإستشراق هو تشويه صورة الإسلام ونبيه في نفوس الغربيين، وحجب محاسنه عن الأمم والشعوب الأخرى لمنعهم من اعتناق هذا الدين، وعرقلة تيار التحول من المسيحية إلى الإسلام، ومحاولة تنصير المسلمين بتشكيكهم بأمور دينهم وتنفيرهم منه وتوجيه المطاعن له، وادعاء بطلان التعاليم الإسلامية .

ويبرز الدافع الديني كأقوى دافع للإستشراق نظراً لأن الغربيين خافوا الإسلام، خصوصاً بعد الحروب الصليبية ،وفي أثناء قوة الدولة العثمانية ،حيث استغل الرهبان والقساوسة هذا الجو النفسي في الغرب فأسسوا "التبشير" الذي التقى مع الاستشراق في أهدافه، فجدّوا في محاربة الإسلام والبحث عما يظنونه نقاط ضعف فيه وإبرازها ،والزعم أنه دين مأخوذ من النصرانية واليهودية ، والإنتقاص من قيمه والحط من قدر نبيه، وذلك لمنع النصارى من اعتناقه بحجب حقائقه عنهم، واطلاعهم على مافيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الإستسلام لهذا الدين.

وقد كان قرار مجمع "فينا" الكنسي سنة ١٣١٢م، وقرار إنشاء كراسي اللغة العربية في جامعات أوروبا بعد ذلك بأكثر من ثلاثة قرون، وتأسيس مجلة العالم الإسلامي في عام ١٩١١م على يد صموئيل زويمر رئيس المبشرين في الشرق الأوسط،

والذي توفي في أوائل الخمسينات من القرن الحالي، كانت هذه شواهد ظاهرة على أن خدمة الهدف الديني والعمل من أجله في محيط الاستشراق كان هو الدافع الأقوى والأساس في نشأة الاستشراق.

ولقد كشف المستشرق الإنكليزي هاملتون جب نوايا الاستشراق عن طريق تقرير خطير نشره عام ١٩٣٥م تحت عنوان (وجهة الإسلام) كشف فيه لأول مرة عن المحاولة الخطيرة والمتضمنة تغريب الشرق، ودرس مع أربعة من المستشرقين خطة التغريب في مصر والشام والمغرب والهند وأندونيسيا وعرض للخطوات التالية: (٦١)

١- الدعوة إلى هدم الأديان عن طريق علم الأديان المقارن، والقول بأن الأمم بدأت وثنية ثم عرفت التوحيد بعد ذلك.

٢- الدعوة إلى هدم الأخلاق عن طريق مذهب الوجودية والفرويدية، وهدم الأسرة عن طريق مذاهبٍ اجتماعية غربية فاسدة.

٣- الدعوة إلى التماس مفهوم واحد للتاريخ هو مفهوم التفسير المادي.

٤- محاولة إخراج اللغة العربية من مفهومها بوصفها لغة القرآن، وفرض مناهج من علم اللغات الغربي للتحكم فيها وتصويرها بأنها لغة قومية فحسب.

٥- الدعوة إلى إثارة العصبية والعنصرية وإعلاء الأجناس البيضاء، وذلك في محاولةٍ لفرض النفوذ الغربي الاستعماري على الأمم الملونة والقول بوصاية الجنس الأبيض على العالم.

٦- الدعوة إلى إحياء الحضارات التي سبقت الإسلام وإعادة عرض الوثنيات والفلسفات والخرافات والأوهام، ومحاولة ربطها بالإسلام بمعنى أن الإسلام استمد أصوله منها.

٧- الادعاء بأن منطقة البحر الأبيض المتوسط شهدت حضارة واحدة هي التي بدأها الفراعنة والفنيقيون وأتمها الأغريق والرومان ثم أتمها الأوروبيون وأن دور العرب في هذه الحضارة كان دوراً ثانوياً.

٨- التشكيك بصلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في العصر الحديث والادعاء بأنها شريعة صحراوية موقوتة بعصرها وبيئتها.

٩- فرض نظام الاقتصاد الربوي على العالم الإسلامي.

١٠- إيجاد تضارب وتناقض بين العروبة والإسلام.

١١- إحياء التراث الجاهلي الوثني والإباحي عن طريق إحياء الفلسفات

اليونانية والمسرحيات الإغريقية والأساطير البابلية.

١٢- العمل على تبني دعوات ضالة كالقاديانية والبهائية، والادعاء بأنها من حركات النهضة الإسلامية.

إن هذه الخطة الاستشراقية تكشف حقيقة الأهداف الاستشراقية، وتبرز لنا جبهات المواجهة الفكرية مع الغرب، مما يستدعي من المسلمين الحذر والتنبه لمواجهة هذه المخططات.

وقد يقول البعض إن اوروبا الآن لا دينية وبعيدة عن سلطة الكنيسة، فلِمَ ينطلق المستشرقون المعاصرون من أهداف ومنطلقات دينية؟ والسؤال قيّم ودقيق للغاية، وللإجابة عليه نقول: إن الغرب بعيد كل البعد عن الدين في مجالات حياته كلها إلا في عدائه للإسلام والمسلمين فهو صليبي حاقد، ينظر إلى معركته معنا بأنها معركة بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية، أو معركة بين الهلال والصليب. وأمر آخر جدير بالذكر، أنه نظرا لانحسار الروح الدينية وانتشار الفكر المادي في المجتمعات الغربية الذي صاحب نمو الحضارة الأوروبية، أراد قادة الفكر وسدنة الكنيسة أن يصرفوا الأذهان عن التفكير بدين جديد، وأن يصرفوا كذلك الناقدين والشاكين في المسيحية، ويؤكدوا أن الإسلام دين مخيف لا يستحق الانتشار وأنه قاب قوسين أو أدنى من مجتمعاتهم.

وإذا كان الدافع الديني لم يعد ظاهراً الآن في الكثير من الكتابات الاستشراقية فليس معنى ذلك أنه قد اختفى تماماً، إنه لا يزال يعمل من وراء ستار بوعي أو بغير وعي، فمن الصعب على معظم المستشرقين النصارى المشتغلين بدراسة الإسلام أن ينسوا أنهم يدرسون ديناً ينكر عقائد أساسية في النصرانية ويهاجمها ويفندها مثل عقيدة التثليث والصلب والفداء، كما أنه من الصعب عليهم أيضاً أن ينسوا أن الدين الإسلامي قد قضى على النصرانية في كثير من بلاد الشرق وحل محلها.

يقول الأستاذ إدوارد سعيد: يستطيع كل باحث عن تاريخ الاستشراق أن يتبين بما لا يدع مجالاً للشك أن الهدف الديني كان وراء نشأة الاستشراق ودعم الدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا، وقد صاحب الاستشراق طوال مراحل تاريخه، ولم يستطع أن يتخلص منه بصورة نهائية، وحتى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن الاستشراق قد حرّر نفسه من إسار الخلفية الدينية التي اشتُقّ منها أصلاً، إلا

بدرجة ضئيلة.(٦٢)

ولازال الدافع الديني وراء الأعمال الاستشراقية والتنصيرية، بل أن له آثاراً واضحة في سياسات الدول الغربية اتجاه العالم الإسلامي وشعوبه.

وهناك دوافع أخرى للاستشراق غير الدافع الديني أهمها:

١- الدافع الإستعماري:-

لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين، لم ييأس الغربيون من العودة الى احتلال بلاد الإسلام، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات، ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموها، ولما تم لهم الإستيلاء العسكري والسيطرة السياسية كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين، وبث الوهن والارتباك في تفكيرهم عن طريق التشكيك بفائدة ما في أيديهم من تراث وما عندهم من عقيدة، فيفقد المسلمون الثقة بأنفسهم، ويرتمون في أحضان الغرب يستجدون منه المقاييس الأخلاقية والمبادىء العقدية، وبذلك يتم لهم ما يريدون من إخضاع المسلمين لحضارتهم وثقافتهم خضوعاً لاتقوم لهم من بعده قائمة.

وقد سخّر كثير من المستشرقين أنفسهم ودراساتهم لخدمة الإستعمار الغربي فكانوا أدوات تمهد لهذا الاستعمار وتخطط له، وأيّد بعضهم الاستعمار علانية ودعا آخرون إلى تحطيم وحدة المسلمين وتمزيق الدول الإسلامية والغاء مفهوم الجهاد الغاءً كاملاً، لذا يرى بعض الباحثين أن الاستشراق في القرن التاسع عشر كان أحد الوجوه البارزة للاستعمار.

٢- الدافع السياسي:-

ظهرت تلك الأهداف السياسية واضحة جلية أثناء وبعد الإستعمار الغربي لأجزاء واسعةٍ من العالم الإسلامي، فمع اتساع رقعة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، اضطرت الدول الإستعمارية أن تُعلّمَ موظفيها في المستعمرات لغات تلك البلاد، وأن تُدرّسهم آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسون هذه المستعمرات ويحكمونها، وقد اتجهوا في هذه المرحلة إلى العناية باللهجات العامية والعادات السائدة كما عنوا بالدين والشريعة.

وفي عصرنا الحاضر وبعد استقلال الدول العربية والإسلامية نجد في كل سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول ملحق ثقافي يحسن اللغة العربية ليتمكن من الاتصال برجال الفكر والصحافة والسياسة، فيتعرف إلى أفكارهم ويبث فيهم من الاتجاهات السياسية ما تريده دولته، وكثيراً ما كان لهذا الاتصال أثره الخطير في الماضي حين كان السفراء الغربيون يبثون الدسائس للتفرقة بين الدول العربية بعضها مع بعض، وبين الدول العربية والإسلامية، بحجة توجيه النصح وإسداء المعونة بعد أن درسوا تماماً نفسية كثيرين من المسؤولين في تلك البلاد، وعرفوا الإتجاهات الشعبية الخطيرة على مصالحهم، كما أن هناك بعض القناصل من المستشرقين مهمتهم الاتصال بالعملاء، والاتصال برجال الفكر والصحافة لمعرفة أسرار البلدان والتعرف على اتجاهات الرأي العام فيها، ونشر مايريدونه من اتجاهات وآراء.

٣- الدافع الاقتصادي والتجاري:-

وقد ظهرت الأهداف التجارية والاقتصادية في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد كان الغربيون مهتمين بتوسيع تجارتهم والحصول من بلاد الشرق على المواد الأولية لصناعتهم التي كانت في طريقها للازدهار، ومن أجل هذا وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى البلاد الإسلامية، والتعرف عليها ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية والبشرية، حتى يحسنوا التعامل مع تلك البلاد، وتحقيق ما يصبون إليه من وراء ذلك من تحقيق فوائد كثيرة تعود على تجارتهم وصناعتهم بالخير العميم، ولذلك كانت المؤسسات المالية والشركات وكذلك الملوك في بعض الأحيان يزودون الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، كما كانت الحكومات الغربية تمنحهم الرعاية والحماية.

ونظراً لأهمية الدين وتأثيره الفعال في الأخلاق والمعاملات فقد اتجه هؤلاء الباحثون لدراسته وكتابة التقارير وتأليف الكتب عنه.(٦٣)

٤- الدافع العلمي:-

وقد كان الدافع العلمي البحت مقصد قلة من المستشرقين، ظهروا في عصر

التنوير في أوروبا، فمنهم من قرأ الكتب الدينية وفحصها وأدرك أن رسالة الإسلام قريبة من الرسالات السماوية، ومؤيّدة لما جاء في كتبها من إيمان بالله وكتبه ورسله ودعوة إلى الحق والخير والصلاح، وكان هؤلاء المستشرقون متحررين من الدّس والتحريف والهوى، ويهدفون إلى المعرفة العلمية الخالصة فقالوا فيما كتبوه كلمة حق فأنصفوا الإسلام، ومنهم من هداه الله إلى الإيمان ودخل في دين الله.

ما يصبوا إليه المستشرقون:-

يهدف المستشرقون من خلال نشر كتبهم ومجلاتهم وأبحاثهم في العالم الإسلامي إلى تحقيق جملة أهداف تتلخص في مايلي:-

١- التشكيك بصحة رسالة النبي- صلى الله عليه وسلم- ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - نبياً موحى إليه من عند الله - جل شأنه- ويتخبطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم- فنجد من المستشرقين من يرجع ذلك إلى "صرع" ينتاب النبي - صلى الله عليه وسلم- حيناً بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيلات كانت تملأ ذهن النبي - صلى الله عليه وسلم- ومنهم من يفسرها بمرض نفسي وهكذا، كأن الله لم يرسل نبياً قبله حتى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي، ولما كانوا ما بين يهود ومسيحيين يعترفون بأنبياء التوراة وهم كانوا أقل شأناً من محمد - صلى الله عليه وسلم- في التاريخ والتأثير والمبادىء التي نادى بها، كان إنكارهم لنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم- تعنتاً مبعثه التعصب الديني الذي يملأ نفوس أكثرهم كرهبان وقسس ومبشرين.(٦٤)

ويتبع ذلك إنكارهم أن يكون القرآن كتاباً مُنزّلاً عليه من عند الله -عز وجل- وحين يُفحِمُهم ما ورد فيه من حقائق تاريخية عن الأمم الماضية مما يستحيل صدوره عن أميّ مثل محمد - صلى الله عليه وسلم- يزعمون ما زعمه المشركون في الجاهلية في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم-من أنه استمد هذه المعلومات من أناس كانوا يخبرونه بها.

٢- ويتبع إنكارهم لنبوة الرسول - صلى الله عليه وسلم- وسماوية القرآن،

إنكارهم أن يكون الإسلام ديناً من عند الله وإنما هو ملفق - برأيهم - من الديانتين اليهودية والمسيحية، وليس لهم في ذلك مستند يؤيده البحث العلمي وإنما هي ادعاءات تستند على بعض نقاط الإلتقاء بين الإسلام والدينين السابقين.

٣- التشكيك بصحة الحديث النبوي الشريف الذي اعتمده علماؤنا المحققون، ويتذرع هؤلاء المستشرقون بما دخل على الحديث النبوي من وضع ودس،متجاهلين تلك الجهود التي بذلها علماؤنا لتنقية الحديث الصحيح من غيره، مستندين إلى قواعد بالغة الدقة في التثبت والتحري، مما لم يعهد عندهم في ديانتهم عُشر معشاره في التأكد من صحة الكتب المقدسة عندهم.

٤- التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية، ذلك التشريع الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور، فلقد سقط في أيديهم حين اطلاعهم على عظمة الفقه الإسلامي وهم لا يؤمنون بنبوة الرسول - صلى الله عليه وسلم- فلم يجدوا بُداً من الزعم بأن هذا الفقه العظيم مستمد من الفقه الروماني.

٥- التشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي، لنظل عالة على مصطلحاتهم التي تشعرنا بفضلهم وسلطانهم الأدبي علينا، والتشكيك في غنى الأدب العربي وإظهاره مجدباً فقيراً لِنَتَّجِهَ إلى آدابهم.

٦- تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، حيث يدّعون أن الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان ولم يكن لهم إبداع فكري ولا ابتكار حضاري.

٧- إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام،وإثارة الخلافات والنعرات بين شعوبهم.

وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم:-(٦٥)

يستخدم المستشرقون وسائل متعددة لتحقيق أهدافهم أهمها:-

١- تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام ورسوله وقرآنه.

٢- إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام وشعوبه.

٣- إرساليات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً إنسانية في الظاهر

كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجىء والمياتم وغيرها.

٤- إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية.

٥- نشر المقالات في الصحف المحلية عندهم.

٦- عقد المؤتمرات لإحكام خططهم في الحقيقة ولبحوث عامّة في الظاهر.

٧- إنشاء المعاجم والموسوعات كدائرة المعارف الإسلامية.

هل للاستشراق إيجابيات

يرى البعض أن للمستشرقين إيجابيات تتمثل في نشر نفائس المخطوطات العربية في طبعات منقحة ومحققة تحقيقاً علمياً، وقد زودوها بشروحات وافية وفهارس مفيدة بلغت غايتها في الدقة والترتيب.

يقول عبد السلام هارون: "إن الجهد العلمي الذي بذله المستشرقون في إحياء التراث العربي جهداً لا يُستطاع إنكاره، فهم كانوا أساتذة الجيل الحاضر في الطريقة العملية التي جروا عليها، ولا ريب أن تحقيق النصوص وتوثيقها فن عربي أصيل، يتجلى في معالجة أسلافنا الأقدمين لرواية كتب الحديث واللغة والشعر والأدب والتاريخ في دقة وأمانة ونظام بارع، ولكن المستشرقين تبنوا إحياء هذا الفن في هذه العصور القديمة، ونبغ من بينهم علماء أمناء قاموا بنشر عيون ثمينة من التراث العربي في أمانة علمية دقيقة اقتبسوها من أسلافنا، مقرونة بعناية خاصّة بالفهارس الفنية، وهذا أيضاً كان شأن جمهور أسلافنا.(٦٦)

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف وصلت هذه المخطوطات ليد أولئك المستشرقين؟ ولماذا يبذلون كل هذه الجهود لتحقيق التراث العربي؟ ولماذا يختارون موضوعات خاصّة لتحقيق المخطوطات المتعلقة بها؟ أنني لا أنكر أن تحقيق المخطوطات وإحياء ونشر التراث إيجابية وفضيلة.لكن إذا خلصت النيات ولم يكن وراءها أهداف مشبوهة! إنني أرى أن الإيجابية الوحيدة للاستشراق تتمثل في تنبيه المسلمين على أخطار الغزو الفكري الغربي، وحثهم على العناية بتراثهم والاهتمام بما ألّفه أجدادهم وعلماؤهم السابقون.

الفصل الثاني

تعريف بكتاب "مذاهب التفسير الاسلامي وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : نبذة عن جولد زيهر ودراساته الإسلامية .

المبحث الثاني: منهج جولد زيهر في كتابه وفيه ستة مطالب :

١- مذاهب التفسير التي تناولها .

٢- وقوعه في تناقضات عديدة في الكتاب

٣- سوء فهمه للمفردات العربية .

٤- سوءفهمه للمصطلحات الإسلامية

٥- عدم دقته في الاستشهاد بالمصادر الإسلامية

٦- إعتماده لروايات ضعيفة وموضوعة .

المبحث الثالث : مصادر جولد زيهر في كتابه .

المبحث الأول

نبذة عن جولد زيهر ودراساته الإسلامية (٦٧)

==========

يعتبر جولد زيهر (Gold Ziher) أحد خمسة هم الأهم والأقوى في تراث الاستشراق خلال الفترة الواقعة بصورة تقريبية بين سنة ١٨٨٠م وسنوات ما بين الحربين العالميتين، والذين صاغوا رؤيا للإسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي .(٦٨)

ويتمتع جولد زيهر باحترام فائق من جميع المستشرقين ، وتعتبر كتبه وأبحاثه مراجع أصلية للباحثين في علوم الإسلام من الغربيين،حيث لا تزال تُدَرَّس كحقائق ثابتة في معظم أقسام الدراسات الشرقية والإسلامية في الجامعات والمعاهد الغربية.

وسنحاول في هذا المبحث أَن نُلِمَّ بِنُبْذَةٍ عن جولد زيهر وآثاره العلمية الوفيرة.

جولد زيهر(Gold Ziher) (١٨٥٠- ١٩٢٠):-

وُلِدَ جولد زيهر في الثاني والعشرين من شهر حزيران سنة ١٨٥٠ م بمدينة (اشتولفيسنبرج) في بلاد المجر، من أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير، فهي ليست من تلك الأسر اليهودية شديدة الإملاق التي كانت منتشرة في اوروبا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلاً ممعناً في الجهل، فطرياً ساذجا أو شبه فطري ساذج، ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من الامبراطورية النمساوية، وعامل انتمائه إلى أُسرة يهودية هذا حظها من المكانة في الحياة الاجتماعية ، أثر كبير في تحديد خصائص جولد زيهر. فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدزيهر يشارك في الحياة السياسية العامة، أو أن يقوم بدور في السياسة الخارجية لوطنه كما هي الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين.

وكان العامل الثاني هو الذي طبعه بطابع العالمية وشاع فيه الروح الدولية التي تعلو أو تتخلص من الروح القومية. ثم كانت مكانة أسرته

ووضعها الاجتماعي العامل في تشكيل نظرته إلى الحياة العامة، فإن من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفا هو خليط من المحافظة والوطنية المحدودة، ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها من التحفظ الشيء الكثير، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة، حتى لو كانت هذه الحركات في صالح الطائفة التي ينتسب اليها ومن هنا نجده غير راض عن الثورة التي قام بها (بيلاكون) مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم في الحياة العامة في المجر.

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها في بودابست، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ م فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليتسك، وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية (فيشر) أحد المستشرقين النابهين في ذلك الحين، وكان ممتازا في الدراسات الشرقية، وعلى يديه حصل جولدزيهر على الدكتوراة الأولى سنة ١٨٧٠ م، وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة واسمه تنخوم أورشليمي.

ومن ثم عاد إلى بودابست، فَعُين مدرساً مساعداً في كلية العلوم بجامعة بودابست سنة ١٨٧٢ م، ولكنه لم يستمر في التدريس طويلا حيث أُرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج، فاشتغل طوال سنة في فينا وفي ليدن، إنتدبته الحكومة بعدها للقيام برحلة إلى سوريا (١٨٧٣) فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري مدة، ثم تركها إلى فلسطين، ثم إلى مصر (١٨٧٣ - ١٨٧٤م)، وفي أثناء إقامته في القاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس في الأزهر حيث تضلع بالعربية على شيوخ الأزهر ولا سيما الشيخ محمد عبده، متزيياً بزيهم وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازا كبيراً ورعاية عظيمة.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة بودابست وعنايته بالدراسات العربية عامة والإسلامية خاصة تنمو وتزداد، وإذا به يُحرِز في وطنه شهرة كبيرة في تحقيقاته في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفِرقهم وحركاتهم الفكرية، فَعُدَّ من أعلام المستشرقين واعترف له عظماؤهم بطول الباع وسعة الاطلاع، هذه الشهرة جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١م، ثم عضواً عاملاً سنة ١٨٩٢م ورئيساً لأحد أقسامها في سنة ١٩٠٧م، كما اختير عضواً في مجامع علمية عديدة ونال لقب دكتور شرف من جامعتي أدنبرا وكمبردج.

ومنذ صار جولد زيهر أستاذاً للغات السامية التي تعلمها على كبار أساتذتها في بودابست وليبزيج وبرلين وليدن ، منذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينه بودابست ، إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه فقد حاضر في مؤتمر المستشرقين بهامبورج عن المراثي عند العرب (١٩٠٢م)، وأنشأ عن الإسلام مقالات كثيرة في المجلات الآسيوية والغربية بالألمانية والفرنسية والإنجليزية والروسيه والمجرية والعربية ، أما أشهر كتبه فقد صنفها بالألمانية والفرنسية والإنجليزية .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدزيهر أكثر من ربع قرن وهو يبحث ويؤلف ويحقق بمختلف نواحي الحياة الإسلامية ، وتربى على مؤلفاته وأبحاثه جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب أو ممن هم اليوم أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته في بودابست في اليوم الثالث عشر من شهر تشرين ثاني سنة ١٩٢٠م.

وقد صنّف كتاب* لذكراه عام ١٩٤٨م، وجمع برنارد هيللر فهرست لآثاره في كتاب صدر في باريس سنة ١٩٢٧م.

ولقد كان لجولدزيهر مكتبة ضخمة أربت على ٤٠ ألف مجلد في العلوم والفقة والفلسفة والفنون واللغة والأدب، وأسبغ على القسم الشرقي منها قيمةً علمية بما علّقه عليه من الحواشي والاستدراكات والتحقيقات ، وأضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف عدا مقالات المجلات العلمية التي أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعترافاً بفضله على التراث الاستشراقي .

تلك هي الملامح العامة لحياة جولد زيهر ، فهي حياة المكتب والقراءة والتحصيل لا حياة العالم الخارجي ولا التجربة والاتصال الحي، ولهذا لم يكن جولد زيهر من المعنيين بالشؤون السياسية للشرق المعاصر، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه ، وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيناً عن الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين،

آثاره العلمية :

تطبع نشاط جولد زيهر العلمي ميزتان هامتان:

الميزة الأولى : أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً لا استقرائيا

فكان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص، والتوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات، ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلم. ولكن جولد زيهر - والحق يقال - كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج فكان في كل خطوة يخطوها يتكيء على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته، وهو في اعتماده عليها وسَوْقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً بحيث تجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان إلا في احيان قليلة.

والميزة الثانية: هي أنه كان بارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة، فكان مرهف الحس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق.

هاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمي الذي بدأ مبكراً ممعنا في التبكير فقد كتب وهو لم يزل صغيراً لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها، لأنه رأى الذين يدّعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة، واتجاهه في صغره إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذي سيتخذه طوال حياته العلمية فكأنه كان منذ الطفولة معنياً بمسائل الدين منصرفاً إلى البحث في العقائد والعبادات.

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة، فيترجم وهو في هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة المجرية، تنشرها له إحدى المجلات، ويضعهما مدير تحرير هذه المجلة تحت عنوان "مستشرق في السادسة عشرة"

ومنذ هذه السنة، سنة ١٨٦٦م، وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة، وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التي تظهر باستمرار، حتى بلغت مجموعة أبحاثه - كما بينها فهرس مؤلفاته - ٥٩٢ بحثاً.

وطبعي أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها، وإنما سأقتصر على ذكر ما يتعلق منها بالدراسات الإسلامية، وسأتناول أهمها بالتحليل والتعليق:

١- "الظاهرية مذهبهم وتاريخهم" صدر سنة ١٨٨٤م وهو من أهم أبحاثه وأخطرها .

٢- "دراسات إسلامية" صدر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩م والجزء الثاني سنة ١٨٩٠م.

٣- "الإسلام والدين الفارسي" وهو بحث ألقاه في المؤتمر الأول الدولي للأديان الذي انعقد في باريس سنة ١٩٠٠م ونشرته مجلة "تاريخ الأديان"

٤- آداب الجدل عند الشيعة، كتبه بالألمانية (لينبريج١٨٧٤م).

٥- الإسلام، كتبه بالألمانية وفيه هفوات كثيرة في مقارنة التوحيد، (بودابست ١٨٨١م) و(هايدلبرج١٩١٠م) ثم نقله (أرنْ) إلى الفرنسية بإشراف المؤلف بعنوان: العقيدة والشريعة في الإسلام، (باريس ١٩٢٠م)، ثم نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، وهو من الكتب الهامة لجولد زيهر الذي ضمنه معظم آرائه حول الإسلام .

٦- بحث فلسفي في فقه اللغة العربية، كتبه بالألمانية في مجلدين (١٨٩٦م في ليدن).

٧- التقية في الإسلام : بحث له نشرته المجلة الألمانية سنة ١٩٠٦م

٨- الحديث في الإسلام : نشرته مجلة (الدراسات الآشورية ١٩٠٩م) باللغة الفرنسية.

٩- نبذة عن أيمان العرب: دير نبورج ١٩٠٩م، بالفرنسية.

١٠- إخوان الصفا: ١٩٠٩م، بالفرنسية.

١١- فخر الدين الرازي : ١٩١٢م بالفريسية .

١٢- تكريم الأولياء في الإسلام، مجلة (عالم الإسلام ١٩١١- ١٩١٢م)

١٣- دراسة عن النبي، مجلة (المجلة الآسيوية البريطانية ١٩١٢م)

١٤- الإجماع، (مجمع علوم الفلسفة والتاريخ ١٩١٦م).

١٥- عيادة المريض، (الدراسات الآشورية) ١٩١٨ - ١٩١٩م

١٦- البدعة (نشره مركز الدراسات العربية ١٩٤٢م).

<u>كما قام جولد زيهر بنشر عدة كتب وأبحاث عربية أهمها</u> :

ديوان الحُطَيْئة. شرح السكري، ترجمه وعلق عليه (ليبزيج ١٨٩٣م)، ونقل إلى الألمانية كتاب توجيه النظر إلى علم الأثر، للشيخ طاهر الجزائري، ١٨٩٨م

ونشر كتاب المعمرين للسجستاني (ليدن ١٨٩٩م)، والعقائد والشرائع عند

المرجئة (١٨٩٩م) والقدرية والمعتزلة (١٨٩٦م)، وجزاءً كبيراً من كتاب المستظهرية في فضائح الباطنية، وفضائح الباطنية للغزالي بمقدمة في ٨١ صفحة (ليدن١٩٠٦م) ثم كتب عنه بالألمانية فصلاً في ١١٢ صفحة .

ومن مقالاته في(المجلة الشرقية الألمانية) : الكتابة في الجاهلية، أمثال العرب، الصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين ، الشيعة، كتاب الملل والنحل، وغيرها.

ولكن أشهر أبحاث جولدزيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران "محاضرات في الإسلام" المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠م و" اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين" المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠م(٦٩)، والذي ترجمه إلى العربية الأستاذ عبد الحليم النجار بعنوان " مذاهب التفسير الإسلامي " وهذا الكتاب هو موضوع هذه الرسالة.

أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة في الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الإسلامية كلها كما يراها جولد زيهر ، فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن "محمد والإسلام" ويبين ما لفكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الإسلام. وفي الفصل الثاني بحث واسع في تطور الشريعة يعطينا فيه صورة عامة عن تاريخ الحديث،ويبين لنا خصائص الفقه في ابتداء نشأة المذاهب ، وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار في القرآن،وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقي والعبادة،وينكر صفة حرية الرأي التي توصف بها المعتزلة ثم يُعنى عناية خاصة بالأشعري ومذهبه، ويتحدث طويلاً عن الماتريدي وينصفه ويلي ذلك فصل رابع عن "الزهد والتصوف"، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولاً على صورة زهد ساذج أولي، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود في القرن السابع الهجري. والفصلان الأخيران يبحث أولهما في الفرق القديمة (الخوارج ، الشيعة) ويبحث ثانيهما في الفرق المتأخرة (البابية والبهائية والاحمدية) وفي المحاولات التي بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة.

أما الكتاب الاخر "مذاهب التفسير الإسلامي" والذي اهتتم به الحياة العلمية الخصبة القوية ،فهو في تاريخ تفسير القرآن،يستهل جولد زيهر هذا الكتاب بالحديث

عن الخطوة الاولى التى تكوّن تاريخ النص نفسه، وعما فيه من اختلاف في القراءات، وعن الأسباب التي ترجع اليها هذه الاختلافات - من وجهة نظره-وبعد هذا يبدأ الكلام في الاتجاهات المختلفة في تفسير القرآن، فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذي تمثله مدرسة ابن عباس،ويدّعي فيه أنه كان يأخذ عن اليهودية والنصرانية،وأنه حتى في عصر الصحابة لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عنوا بالتفسير في ذلك الحين،وأنه قد روي عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة. ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلي الكلامي الذي بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى بالكشاف للزمخشري.

وفي هذا الاتجاه الجديد أصبح تفسير القران أكثر تدقيقاً وأشد عمقامن-وجهة نظره-فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية،وأصبح شديد التعقيد مليئا بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد.

ويتحدث في الفصل اللاحق عن التفسير في ضوء التصوف الإسلامي، حيث ينزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين، هو التفرقة بين الظاهر والباطن، بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني الخفي، فيأتون باتجاه في تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة،وهنا يُعنى جولدزيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن فيكرّس له أكبر أقسام الكتاب متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض، مبتدئا بإخوان الصفا- الذين يعدهم من المتصوفة- ماراً بالغزالي، حتى يصل إلى ابن عربي، فيتحدث عنه حديثا طويلاً.

ثم يتحدث عن التفسير في ضوء الفرق الدينية،حيث تغالي الفرق المتطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة، وعلى رأسها الشيعة، فتمثل اتجاهاً في تفسير القرآن لايتصل بالنص إلا أوهن اتصال، إتجاهاً يمعن في الرمزيةويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره.

وأخيرا يختم الكتاب بعرضٍ للاتجاه العصري في تفسير القرآن، أو ما يسميه التفسير في ضوء التمدن الإسلامي، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح، وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلاً شتى، ويرمون إلى اغراض مختلفة. فمنهم من يرمي من وراءه إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام، ومنهم من يعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة، يرمون من

وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي دخلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ، وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزعت إيمان المثقفين بالدين وتعاليمه وقيمه وهكذا يقدم لنا جولد زيهر في الظاهر تاريخا حيا لتفسير القرآن ، بينما هو في نظره ،إنما يعرض مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحةللحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرنا عند ملايين من المسلمين.

موقف جولد زيهر من الإسلام

لايستطيع أحد أن ينكر سعة اطلاع جولد زيهر وتبحره في العلوم الإسلامية المختلفة ، وكذلك ثقافته الواسعة في ميادين العلوم الإنسانية ، فقد كان جولد زيهر وإلى جانب لغته الأم المجرية ،يتقن اللغات العربية والتركية والفرنسية والألمانية والإنجليزية والروسية ،إضافة إلى بعض اللغات السامِيّة القديمة ، مما مكّنه من الاطلاع على التراث الإنساني العالمي وعلى التراث الاستشراقي في مختلف دول اوروبا ، كما كان جولد زيهر- بحق- رجلاً بحاثة قضى معظم حياته بين رفوف الكتب يبحث ويحقق ويؤلف،وأبحاثه التي بلغت ٥٩٢ بحثا تشهد له بذلك، كما يعترف له كبار المستشرقين بالفضل والأستاذية ، ولولا ذلك لما كانت أبحاثه تُدَرّس في جامعات أوروبا كحقائق مُسَلّمة ، يقول الأستاذ المسلاتي:"إستطاع جولد زيهر في عصره أن يصبح زعيم علماء الإسلاميات في أوروبا بلا منازع، ولا تزال كتبه حتى اليوم تحظى بالتقدير العظيم والاحترام الفائق من كل فئات المستشرقين".(٧٠)

وما يهمنا في نتاج جولد زيهر العلمي هو ما يتعلق بعلومنا الإسلامية ، وهل كان جولد زيهر منصفا فيما كتبه عن الإسلام أم كان متحيزا حاقدا كبقية المستشرقين؟ في الحقيقة أن جولد زيهر كمستشرق يهودي لم يستطع أن يرتقيَ إلى مستوى الموضوعية والحيادية في دراسته للإسلام، بل كان متحيزا حاقدا متعصبا ضد كل ما هو إسلامي، يقول الأستاذ السباعي في تعريفه بجولد زيهر:"مجري عُرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه ، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، كتب عن القرآن والحديث".(٧١)

ويبرز تعصب جولد زيهر في كل ما كتبه عن الإسلام، ومن أوضح آثار التعصب الغربي لدى جولدزيهر أنه يتهم الإسلام بأنه ليس دينا سماويا منزلا من عند الله، وإنما هو دين مأخوذ عن اليهودية والنصرانية، وهذه الفكرة تتكرر كثيرا في كتب المستشرقين، فجولد زيهر يؤكد أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد انتخب تعاليم الإسلام من الديانات السائدة في زمنه، كاليهودية والنصرانية والمجوسية والوثنية بعد تهذيب وصقل. (٧٢)

والحقيقة التي يعرفها كل دارس لكتب جولد زيهر هي أن هذه الفكرة - فكرة أخذ الإسلام عن اليهودية والمسيحية- هي الفكرة المسيطرة على فكر جولد زيهر حول الإسلام، وتبرز جلية في جميع كتاباته حول الإسلام.

فإذا تحدث جولد زيهر عن القرآن الكريم يصرّ على أنه كتاب من إعداد محمد - صلى الله عليه وسلم- جمعه وهذّبه من التوراة والإنجيل.(٧٣)

وحينما يتحدث عن الفلسفة الإسلامية أو التصوف الإسلامي، أو الفقه الإسلامي، تجده يردد نفس المقولة وهي أن الفلسفة نقلها المسلمون مجرد نقل عن اليونان، والتصوف عن الهنود والفقه عن الرومان، بل إن جولد زيهر يُعد أول شخص يقول بأن دولة الأكاسرة الفرس كان لها تأثير في الإسلام في عهده الأول.(٧٤)

يقول الأستاذ السباعي:"جولد زيهر من أشد المستشرقين حرصا على ادعاء استمداد الإسلام من اليهودية وتأثيرها فيه".(٧٥)

المبحث الثاني

منهج جولد زيهر في كتابه

==========

المطلب الأول: مذاهب التفسير التي تناولها:

لم يتناول جولد زيهر في كتابه جميع مذاهب التفسير التي عرفها المسلمون، مع أن تسميته للكتاب "إتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين" توحي بأنه سيتناول مذاهب التفسير كلها، إلا أنه لم يفعل واقتصر في كتابه على بعضها.

فقد أهمل جولد زيهر عدة مذاهب تعتبر أساسية وهامّة في تفسير القرآن الكريم، من تشريعية فقهية كتفسير القرطبي وكتب أحكام القرآن، ولغوية نحوية كما في كتب أبي عبيدة والزّجّاج والفرّاء ومن نحا نحوهم، وغير ذلك من وجهات النظر إلى الإعجاز البلاغي، والبحث الكوني والطبي وغير ذلك.

أما لماذا أهمل جولد زيهر الحديث عن هذه المذاهب المهمة وركّز على ذكر مذاهب ليست أساسية كالتفسير في ضوء التصوف الإسلامي، والتفسير في ضوء الفرق الدينية وغيرها؟ فالجواب على ذلك يتضح من خلال دراستنا لمنهج المستشرقين عموما وجولد زيهر خصوصا، فالمستشرقون-كما بينت في الفصل السابق- لاينظرون إلى القرآن الكريم على أنه كلام الله المنزل على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم-، إنما يعتبرونه أحاديث لمحمد - صلى الله عليه وسلم- جاء بها من عند نفسه، أو تلقاها من علماء اليهود والنصارى، فلا قدسية للقرآن عندهم وبالتالي فهم يحرصون على نفي أية صفة إيجابية عن القرآن الكريم كالإعجاز البلاغي أو التشريعي أو العلمي، خشية أن يؤدي ذلك إلى الاعتراف بأن القرآن كلام الله، وأن محمدا - صلى الله عليه وسلم- لم يأت به من عند نفسه، فهل ننتظر من جولد زيهر اليهودي الحاقد على الإسلام ونبيه أن يتحدث عن الإعجاز البلاغي أو التشريعي في القرآن الكريم؟ أو أن يتحدث عن كتب أحكام القرآن التي بينت شمولية وسمو التشريع القرآني! أو يتحدث عن الإعجاز التاريخي أو العلمي في القرآن والذي يبين لكل ذي عينين أن القرآن كلام الله وليس بكلام بشر!.

هذا أمر، والأمر الآخر- وهو ما أشرت إليه عند الحديث عن اتجاهات النشر عند المستشرقين- هو تركيز المستشرقين في دراستهم للتراث الإسلامي على

المجالات التي يمكن أن يجدوا من خلالها ثغرات ينفذون منها للطعن في الإسلام وكتابه الكريم ونبيه العظيم، لذا نرى تركيزهم ينصب على دراسة الفرق الإسلامية ،والخلافات العقدية والتصوف والتشيع وغير ذلك، حيث لا يتركون مناسبة إلا استغلوها للدس والتشوية وقلب الحقائق وتعميم الجزئيات، وجعل الأخطاء أو الانحرافات هي القاعدة التي يقاس عليها، وما الإيجابيات إلا قطع متناثرة في بحر الانحرافات والأخطاء في التراث الإسلامي كما يصورونه أو يحلو لهم أن يتصورونه ! .

وهنا أجد نفسي مضطرا لمخالفة الاستاذ المرحوم عبد الحليم النجار - مترجم الكتاب- بأنّ ذلك يعود إلى أن الكتاب مجرد طريقةٍ ومَنْهَجٍ أو نموذجٍ ومثل كما يقول في مقدمة ترجمته للكتاب(٧٦)، فلو كان الأمر مجرد نموذج ومثل فلم انصب جلّ تركيزه على هذه المناهج؟ كما أن من السذاجة حسن الظن بالمستشرقين عموما وبجولد زيهر المستشرق اليهودي المعروف بعدائه للإسلام والمسلمين خصوصا.

يقول الأستاذ المترجم - رحمه الله- :"كما لا يحط من قيمته اشتماله على قليل من النزغات الدينية التي نبّهنا إلى أهمها، وهي نزغات لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المستشرقين، لاسيما فيما يتصل من الدين بسبب أو نسب، يمليها عليهم إلف ملازم أو هوى متبع أو قصد جائر، ولو اعتمدنا على ذلك سببا في إطّراح هذه الكتب وإهمالها لفاتنا خير كثير(٧٧)"، وهنا أتفق مع الأستاذ المترجم بأن كتابا من كتب المستشرقين لا يخلو من النزغات الدينية وأن ذلك بسبب إلف ملازم لهم،ولكن الحقيقة التي يستجليها كل دارس للتراث الاستشراقي هي أن كتب المستشرقين المتعلقة بالإسلام مليئة بالنزغات الدينية وليست مجرد "لا تخلو من نزغات دينية"، وذلك أن تلك الكتب ما "أُلّفَتْ إلا" من أجل تلك النزغات الدينية والتشويهات المقصودة للتراث الإسلامي، التي يمليها عليهم حقدهم الصليبي واليهودي الأعمى ضد كل ما يمت للإسلام بصلة، ولا أعرف أيّ خير كثير سيجده المسلمون في كتب هؤلاء المستشرقين! ومع ذلك فإني لا أدعو إلى إطّراح هذه الكتب أو إهمالها، ولكني أجد خطورة في نشر هذه الكتب بين العامّة وغير المتخصصين بالدراسات الإسلامية ،الذين لا يميزون بين الحقائق والدسائس في كتب المستشرقين سيما وأن المستشرقين لا يشق لهم غبار في التمويه والتضليل وقلب الحقائق ودسّ السمّ في العسل،حيث يضمّنون كتبهم بعض العبارات المادحة للإسلام ونظمه ليخفوا

تحتها دسائسهم وتحريفاتهم للتراث الإسلامي، وأرى أن يكون التراث الاستشراقي بين أيدي متخصصين قادرين على فهمه وتمييز الغث من السمين فيه، ورد شبهات وأباطيل هؤلاء المستشرقين. لذا فإني أنوّه بدعوة الأستاذ محمود زقزوق - التي أشرت إليها في الفصل الأول- لإنشاء مجمع علمي إسلامي يتولى الردّ على شبهات المستشرقين وأباطيلهم، وأكرّر بإلحاح تلك الدعوة علّ آذان المتخصصين الغيورين على التراث الإسلامي تسمعها فيلبون النداء.

وعوداً على بدء أقول إن إهمال جولد زيهر لبعض المذاهب الإسلامية في التفسير،وتركيزه على مذاهب معينة لا يمكن أن يكون عبثا أو مجرد نموذج ومثل.

وسأتحدث في هذا المطلب- إن شاء الله- عن مذاهب التفسير التي تناولها جولد زيهر في كتابه، ولن أتناول هنا شبهات وأباطيل جولدزيهر، إذ أن ذلك مفصّل بشكل كاف في الفصل الثالث، ولكني سأبين هنا من أي الزوايا تناول جولد زيهر هذه المذاهب؟ وعلام كان تركيزه فيها؟ وما الذي يريد أن يتوصل إليه من ذلك.

تناول جولد زيهر في كتابه خمسة مذاهب هي: التفسير بالمأثور، والتفسير في ضوء العقيدة ،والتفسير في ضوء التصوف الإسلامي، والتفسيرفي ضوء الفرق الدينية، والتفسير في ضوء التمدن الإسلامي. وسأتناول هذه المذاهب بشيء من التفصيل:

١- التفسير بالمأثور:

من المعروف أن التفسير بالمأثور يعكس مدى القدسية التي كان يتمتع بها القرآن الكريم في نفوس الصحابة والتابعين، إذ كانوا يتورعون عن الكلام في كتاب الله بغير ما سمعوه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، يعبّر عن ذلك أصدق تعبير قول الصديق - رضي الله عنه- حينما سئل عن تفسير آية من كتاب الله: "أيّ أرض تقلّني وأيّ سماء تظلّني إذا قلت في القرآن برأيي، أو بما لا أعلم".(٧٨)

فهل تناول جولد زيهر التفسير بالمأثور من هذه الناحية؟ إن جولد زيهر يرسم خلال حديثه عن التفسير بالمأثور صورة غاية في التشويه والتحريف، وخلافا للمنهج العلمي السليم يقوم جولد زيهر بترتيب نتائج خاطئة على مقدمات سليمة، فالصورة التي يرسمها جولد زيهر عن التفسير بالمأثور هي أن القرآن يحوي قصصا وأساطير أخذها محمد - صلى الله عليه وسلم- بإيجاز عن اليهود والنصارى، وأن هذه القصص فيها ثغرات كثيرة، ولمّا عجز الصحابة عن سدّها لجأ بعضهم إلى أهل

الكتاب وخاصة اليهود لمعرفة تفاصيل هذه القصص، فوقف بعض الصحابة موقفا معارضا لذلك، فالتفسير بالمأثور بنظر جولد زيهر هو محافظة الصحابة على القصص والأساطير - التي أخذها محمد - صلى الله عليه وسلم- عن الكتب السابقة- كما هي وعدم اللجوء إلى أهل الكتاب لسد هذه الثغرات، فالقرآن بنظر جولد زيهر ليس كلام الله إنما هو كلام محمد - صلى الله عليه وسلم- أخذه عن أهل الكتاب، والقرآن ليس فيه إلا قصص وأساطير، وهذه القصص مليئة بالثغرات التي لايوجد سدّها إلا عند أهل الكتاب وخاصّة اليهود! وإن عدم تفسير الصحابة للقرآن برأيهم لم يكن إلا عجزاً منهم عن سدّ ثغرات القرآن، فنهوا الناس عن الالتجاء إلى أهل الكتاب خوفا من افتضاح الثغرات الموجودة في القرآن! وحتى تفسيرات الصحابة كابن عباس والذي يعتبرها المسلمون من التفسير المأثور ليست إلا نقلا عن اليهود أو من نسج خيالهم الخاص، يقول جولد زيهر:"وفي تفسير القرآن بدا هذا النزوع إلى القصص والأساطير في دائرة خاصّة، كان هناك ماورد في الكتب السابقة من مختلف القصص التي أجملها محمد - صلى الله عليه وسلم- نفسه بمنتهى الإيجاز، وأحيانا على وجه متداخل، وعن ذلك أراد المؤمنون أن يتعرّفوا خبرا قريبا، فلا شك أنه أثار فضولهم وتطلعهم العلمي إلى حد أبعد من البيان الدقيق عن التشريعات الفقهية، وقد طابق الطّلب عَرْضٌ عَزيزٌ فقد وجدت طائفة من علماء الكتاب الفضوليين الذين سدّوا ثغرات القرآن بما تعلّموه من اتصالهم باليهود والنصارى، وأتموا ما تلقوه عنهم من القصص-التي كثيرا ما رددوها عن سوء فهم لها-بنتاج خيالهم الخاص، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن". (٧٩)

٢- التفسير في ضوء العقيدة (مذهب أهل الرأي):

عُرف التفسير بالرأي في عهد الصحابة- رضوان الله عليهم- إلا أنه كان منضبطا بضوابط الكتاب والسنة واللغة العربية، وقد نشأ التفسير بالرأي قبل نشأة المذاهب الكلامية والعقدية، إلا أن جولد زيهر يربط نشأة التفسير بالرأي بالمعتزلة والخلافات العقدية حول صفات الله- تعالى-، يقول جولد زيهر:"ولا ريب أن هؤلاء الناس الأتقياء ويسمون المعتزلة قد وقعوا هَوّنا في تعارض مع تصورات سائدة، بدت فيها الألوهية المجسمة غير منفصلة عن صفاتها، ولم تفهم القدرة الالهية فهما يختلف كثيرا عن قدرة سلطان يتصرف دون مسؤولية، باختيار لا تحده

قيود".(٨٠)

وإذا عرفنا أن جولد زيهر يربط نشأة المعتزلة بالنقل عن الآباء الكنسيين ويرى أن الآراء التي قال بها المعتزلة إنما تلقفوها عن الأدب المسيحي للآباء الكنسيين(٨١)، عرفنا ما يرمي إليه جولد زيهر من نسبة نشوء التفسير بالرأي إلى المعتزلة،فهو يريد بهذه المقدمات أن يوحي بأن التفسير بالرأي قد نشأ في المجتمع الإسلامي عن الاقتباسات التي اقتبسها المسلمون من أهل الكتاب.

وهكذا هو دأب جولد زيهر لا يدع مناسبة إلا وينسب فيها كل إنتاج فكري إسلامي إلى أهل الكتاب وخاصة اليهود!

فجولد زيهر لايرى في حركة تفسير القرآن الكريم في العصور الأولى إلا إحدى صورتين: الصورة الأولى هي صورة (التفسير بالمأثور) من وجهة نظره التي بيّنتها عند الحديث عن التفسير بالمأثور، وصورة (التفسير بالرأي) التي يرسمها جولد زيهر بريشته المسمومة، وفي كلتا الصورتين نجد جولد زيهر يرجع مذهبي التفسير إلى النقل عن أهل الكتاب، والأمر الآخر الذي يرمي إليه جولد زيهر من هذا البحث هو أن يصوّر أن تفسير القرآن الكريم لم يكن نتاجا أصيلا منضبطا في المجتمع الإسلامي، إنما كان عرضة للتغيير والتبديل وفق ما يطلع عليه المسلمون من تراث أهل الكتاب.

٣- التفسير في ضوء التصوف الإسلامي:

في حديثه عن التصوف وتفسيرات المتصوفة للقرآن الكريم ينظر جولد زيهر بعين واحدة، فلا يرى في التصوف إلا وحدة الوجود، وإنكار الشريعة، والحلول والاتحاد، ونقل المتصوفة لآراء الأفلوطينية الحديثة، حيث يقول:"والتصوف الذي يتكون على هذا النحو إنما يعترف بوجود واحد يثبته للألوهية، أما العالم الفاني الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقة، إلا من حيث هي انعكاس أو سفور وتجل لذلك الوجود الحقيقي الفذ، وصيغة وحدة الوجود هي الاصطلاح العربي الفني على ذلك المذهب من إنكار الذات الذي تسموإليه عقيدة التصوف في مجرى نموها المتدرج، والذي صار شعاراً مميزاً لمختلف قوالبها، وإن ظهر في صياغات مختلفة وفي انطباق أقل أو أكثر على مدلوله".(٨٢)

ومرة أخرى ينسب جولد زيهر التراث الصوفي بأكمله إلى الآباء الكنسيين حيث

يقول:"يبدو أن هذا المذهب من التفكير يضع الأساس الشرعي المنطقي لكل اتجاه إلى الرمز والإشارة، وعلى ذلك الأساس أمكن أن يزدهر احتمال تفسير النص عن طريق الرمز والإشارة عند فيلون، كما عند الأب الكنسي أو ريجن الذي التزم الدفاع عن هذا التفسير اتجاه المهاجمات الساحقة من قبل خصمه الوثني سلسوس". (٨٣)

وفي الفصل نفسه يتحدث جولد زيهر عن إخوان الصفا معتبرا إياهم فرقة صوفية، ولا ينسى أن ينسب أفكار وتفسيرات "إخوان الصفا" أيضا إلى التراث اليهودي حيث يقول:"وفي مثل هذه الأحوال يأخذ تفسيرهم الإشاري أيضا طابع تفسير "المدراش" عند اليهود". (٨٤)

ويحاول المقارنة بين تفسير إخوان الصفا وبين بعض النصوص من تفسير "المدراش" اليهودي لبعض نصوص التوراة". (٨٥)

٤- التفسير في ضوء الفرق الدينية:

يتناول جولد زيهر في هذا المبحث تفسيرات عدة فرق إسلامية من شيعة وخوارج لبعض الآيات القرآنية، مبينا أن كل فرقة قد حاولت أن تجد في القرآن ما يؤيد أراءها العقدية ومواقفها السياسية، كتفسير الشيعة لـ"الشجرة الملعونة في القرآن" بأنها بني أمية.

إلا أن جولد زيهر ينتهج في هذا الفصل أسلوب تعميم الأحكام، حيث يضع الشيعة جميعهم في صف واحد فيما يتعلق بتقديس علي والأئمة، والاعتقاد بمقامهم الألهي وخصائصهم الخارقة للعادة، مع أن ذلك ينافي الحقيقة والواقع فهناك فرق شيعية لا تقول بذلك، وخلافاتها مع أهل السنة خلافات فقهية، أو فرعية وليست في الأصول العقدية، كالزيدية مثلا.

يقول جولد زيهر:"ذلك أن علماء الدين عند هذه الطائفة (الشيعة) أيضا لم يضنوا بجهد في سبيل أن يجدوا مبادئهم المميزة لعقيدتهم الدينية والسياسية ثابتة في القرآن، على وجه إيجابي وجدلي كذلك، ومدار البحث في ذلك باديء ذي بدء على رفض خلافة أهل السنة، على اطراح هذه الخلافة والطعن في إقامتها تحت سيادة الأسر التاريخية للأمويين والعباسيين، ثم على تقديس علي والأئمة، أي الاعتقاد بمقامهم الألهي، وخصائصهم الخارقة للعادة وعلى أملهم العقدي في رجعة

الإمام المهدي المحتجب الذي يعيش في الخفاء ثم يعود إلى العلانية من جديد في آخر الزمان على أنه المخلّص للعالم. (٨٦)

وهكذا نجد جولد زيهر يُعمّم مواقف الفئة المغالية من الشيعة على جميع فئات الشيعة. كما يحاول جولد زيهر في هذا الفصل أن يثبت أن الآراء المختلفة في تفسير القرآن لم تكن نتاج اختلاف علمي بين الصحابة، أو اجتهاد علمائهم وترجيح رأي الواحد على رأي الآخر، إنما هي - في نظره- اتجاهات ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهرا خارجيا لها، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الأهواء ما هو سياسي صريح وماهو عقدي ومذهبي، وأن مذاهب التفسير لم تكن إلا وجها آخر من وجوه الصراع السياسي بين مختلف مراكز القوى في المجتمع الإسلامي.

٥- التفسير في ضوء التمدن الإسلامي:

بدايةً يطلق جولد زيهر مصطلح "التمدن الإسلامي" على حياة المسلمين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي في عصر السيطرة الأوروبية على بلاد المسلمين،وكأن المسلمين لم يعرفوا التمدن طوال تاريخهم الطويل إلا في هذا العصر، وكأن تاريخ المسلمين جميعه لم يكن إلا تخلفا وظلاما وانحطاطا، فجولد زيهر يقيس حياة المسلمين بحياة الشعوب الأوروبية التي عاشت ظلاما دامسا في العصور الوسطى وبدأت في العصر الحديث تدخل حياة التمدن!.

ولا نعرف ماذا يعني جولد زيهر بمصطلح "التمدن"؟ هل هو مجرد سكنى المدن والرقي العمراني؟ فقد عرف المسلمون ذلك من عصور طويلة، والمدن الإسلامية الشهيرة مثل القاهرة وبغداد ودمشق وقرطبة وغرناطة وغيرها تشهد بذلك.

وأما إذا كان يقصد بالتمدن الثورة الصناعية والتطور العلمي والتقني،فما أدري ما علاقة كل هذا بمناهج تفسير القرآن الكريم! مما سبق أجد أن لا وجه لإطلاق إسم "التفسير في ضوء التمدن الإسلامي" على الاتجاهات الحديثة في التفسير أو اتجاهات التفسير في العصر الحديث.

وأول ما يخطر ببال جولد زيهر من الأمثلة على هذا التفسير آراءٌ لإنسان أقل ما يقال فيه أنه غير مختص بعلم التفسير،ولا يملك أهلية تفسير كتاب الله - عزوجل-، شخص هندي يدعى "سيد أمير علي"، نشر آراءه في كتاب له بعنوان "روح الإسلام" [The Spirit of Islam], يقلد جماعة هندية يدعون انفسهم "المعتزلة

الجدد"، ومختصر فكر هذه الجماعة القول بتطور التشريع الألهي تطورا تاريخيا بمعنى أن التشريعات التي كانت سائدة في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم- لم تعد تلائم عصرنا الحاضر فهم على سبيل المثال لا يعترفون بمشروعية تعدد الزوجات(٨٧)، وجولد زيهر يُنوِّه بهذه الحركة ويعتبرها حركة رائدة في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث يقول:"وتستحق تنويها خاصا لموقفها الجاد القوي حركة برزت منذ عشرات كثيرة من السنين، في دائرة مختارة مطردة الاتساع من مسلمي الهنود".(٨٨) ثم يشرع بالحديث عن مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير سأتناول ذلك بالتفصيل في المبحث المخصص لذلك في الفصل الثالث - إن شاء الله- .

المطلب الثاني: وقوعه في تناقضات عديدة في الكتاب:

بالرغم من ادعاء المستشرقين أنهم يسيرون على منهج علمي رصين،وأنهم موضوعيون في أحكامهم وتقريراتهم، إلا أن الدارس لكتاباتهم يجد تخبطا كثيرا يدل على انسلاخٍ تام عن الموضوعية والمنهجية العلمية، فالمستشرقون ينسون أو يتناسون كل منهج علمي حينما يتحدثون عن الإسلام ونبيه - صلى الله عليه وسلم- وكتابه الكريم.

وجولد زيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" يقع في مجموعة تناقضات تكشف مدى بعده عن المنهج العلمي والموضوعية والنزاهة حين يتحدث عن القضايا الإسلامية، وسأبين في هذا المطلب - إن شاء الله- نماذج لتناقضات جولد زيهر وتخبطاته :

١- يقرر جولد زيهر في أول كتابه أن النص القرآن قد تفرد باضطراب نصه منذ أقدم عصور تداوله (٨٩)، لكنه يناقض نفسه بعض صفحتين حين يعترف بوثوق الروايات القرآنية (٩٠)، ويناقض نفسه مرة ثانية حينما يقرر أن التغييرات في العهد القديم قد وصلت إلى اعتماد نهائي، بينما لم تستطع أن تستقر في النص القرآني(٩١)، وهذا يعني بوضوح أن التغييرات التي ادعاها جولد زيهر - على فرض وجودها- لم تستقر في النص القرآني، أليس هذا اعترافاً بثبات النص القرآني وبعده عن الاضطراب؟.

ويناقض جولد زيهر نفسه مرة ثالثة حينما يتحدث عن نزول القرآن على سبعة

أحرف، فيقرر أن التلمود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة في آن واحد(٩٢)، أليس هذا شبيها بنزول القرآن على سبعة أحرف؟ ويقرر جولد زيهر كذلك أن النصوص الباقية من الكتب السابقة مختلفة اختلافا كبيرا بل ومتضاربة أيضا حيث يتساءل: أي نسخة من التوراة كان يستخدمها "أبو الجلد" في دراسته(٩٣)؟ أليس هذا اعتراف بوجود نسخ مختلفة من التوراة؟ والإنجيل ليس أفضل حالا، فقد اختلفت نصوصه اختلافا أساسيا باختلاف رواته من الحواريين، كما تأكد ضياع كثير منه.

٢- يدّعي جولد زيهر أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن، وأن ذلك الميل لم يحرز إلا انتصارات طفيفة(٩٤)! ثم يناقض نفسه بعد صفحتين حين يقرر أن المسلمين قد تلقوا القراءات بالتسامح والقبول(٩٥)؟ فكيف نجمع بين تلقّي القراءات بالتسامح والقبول والاعتراف بها جميعها وبين الميل إلى التوحيد العقدي لنص القرآن كما يصفه جولد زيهر؟.

٣- يدّعي جولد زيهر أن إحراق عثمان لمصحف عبد الله بن مسعود كان دافعه الحقد والانتقام(٩٦)، ثم بعد ذلك يصف وفي نفس الصفحة الأخبار المروية في إحراق مصحف عبد الله بن مسعود بأنها أسطورة! فحينما أراد أن يتحدث عن دافع عثمان جعل الخبر يقينيا وأكّد أن دافعه الحقد والانتقام، لكنه حين فطن إلى الأخبار التي تحدثت عن قبول المسلمين لعمل عثمان وصف الروايات بأنها أسطورة! وكان جولد زيهر قد ادعى أن الناس كانت تعترف بمزيد من الإجلال بما أسماه (التغييرات العنيفة في قراءتي ابن كعب وابن مسعود(٩٧))، لكنه بعد ذلك يذكر قول مجاهد المحدث المكي في الاية ٩٣ من سورة الإسراء "كنا لاندري ما الزخرف حتى رأينا قراءة ابن مسعود" أو يكون لك بيت من ذهب".(٩٨) إذاً فقد كانت قراءة ابن مسعود مجهولة لا يعرفها إلا قليل نادر، وحسبك أن مجاهدا وهو من هو في سعة الاطلاع والدراية لم يقف عليها إلا بعد مدّة، ثم أخذها على أنها تفسير، فكيف كان عامة الناس يتعاطفون مع قراءة ابن مسعود المغايرة لقراءة جمهور الصحابة!.

٤- يدّعي جولد زيهر أن الزيادات قد أثّرت في نشأة القراءات(٩٩)، ثم يذكر بعد ست صفحات ما يناقض ذلك إذ يقول:"وليس بواضح حقا ما قصد في هذه الزيادات، هل قصد أصحابها في ذلك إلى تصحيح حقيقي للنص، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء، ونظر إليها جيل متأخر بالنظرة الأولى".(١٠٠)

ثم يرجح المعنى الثاني فاي تناقض هذا؟.

٥- يدّعي جولدزيهر أن الحنفية قد حلّوا عقدة تتابع أيام صيام الكفارة في الاية "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عَقّدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون(١٠١)"، وذلك بإضافة كلمة متتابعات بعد كلمة أيام، ومقتضى كلامه أن القراءة متأخرة وأن الحنفية هم الذين أقحموها، ثم يقول بعد ذلك أنها قراءة عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب(١٠٢)! فكيف يكون ذلك؟.

٦- يدّعي جولد زيهر أنّ تغييراً في النص القرآني قد حدث لتجنب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الالوهية (١٠٣)، لكنه يناقض نفسه بعد ذلك حيث يقول:"فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية اجتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقةٍ بمقام الالوهية لم تكن مقصودة دائما في اختلاف القراءات(١٠٤)"، وبعد صفحات يعود للرأي الأول حيث يقول:"ذلك أن عددا من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول يجد الباعث إليه في الخشية من السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله ،تبدو غير لائقة أو غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله. وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف من صدور ما لا يليق بتغيير يسير في النص".(١٠٥)

٧- يدعي جولد زيهر أن النّسّاخ قد أخطأوا في كتابة نُسخ القرآن،ويستشهد لذلك بروايات عن ابن عباس وعائشة (١٠٦)، ثم بعد ذلك وفي نفس الصفحة يصف روايات ابن عباس وعائشة بأنها غير تاريخية تماما، فاذا كانت غير تاريخية تماما كما يقول فكيف يبني عليها هذه الاحكام؟

٨- يقع جولد زيهر في تناقض فاضح حينما يحاول أن يثبت نظرية جواز القراءة بالمعنى فيقول: "فإنه يبدو بمكان غير هيّن من الغرابة أن نرى قراءات مخالفة للنص المشهورذكرت على أنها قراءات الرسول، مما يدعو إلى افتراض أنه لا حرج في رواية كلام الله على وجه آخر غير الوجه الذي بَلّغه الرسول في الأصل(١٠٧).فإذا كان الرسول قد قرأ بهذه القراءه التي وصفها بأنها مخالفة للنص المشهور فيكون حينئذ قد بَلّغها للصحابة وإلا فكيف نقلت إلينا؟ فإذا كان قد بَلّغها للصحابة فكيف يكون قد قرأ بقراءة لم يبلغها الرسول؟ وهل يتصور عاقل

أن الرسول قد قرأ بقراءة لم يبلغها الرسول؟

٩- يدعي جولد زيهر أن قلة عدد الرجال في جنازة عكرمة كانت بسبب أنه مولى، وأن الباعث كان هو تحقير المولى حتى بعد وفاته بإزاء تشريف العربي الأصيل الحرية (١٠٨)، ولكنه في الصفحة ذاتها ينقل في الهامش عن ابن سعد أنه احْتُفِل بتشييع جنازة مولى في المسجد في جم غفير، وَيُعلّق على ذلك بقوله: "حقا كان الميت هذه المرة ذا مكانة كبيرة من التعظيم" فهو اعتراف بأن شكل التشييع كان تَبَعا لمكانة الرجل بين المسلمين وليس لكونه عربيا أو مولى، وإلا فكيف يُحْتَفَلُ بجنازة مولى كما ذكر ابن سعد إذا كان المسلمون يحتقرون المولى حتى بعد وفاته كما يقول جولد زيهر؟

١٠- يدعي جولد زيهر أن وجوه التفسير متساويةٌ في الحق بوصفها بالعلم حيث يقول: "وعلى هذا يمكن عَدُّ وجوه من التفسير مختلفة بعضها مع بعض، ومتعارضة بعضها مع بعض تفسيرا بالعلم، مع التسوية بينها جميعا في ذلك الحق"(١٠٩) ويقصد من هذا الكلام عدم وجود أي شكل من اشكال النقد للروايات، لكنه يرد على نفسه بعد ست صفحات حين يقرر استخدام حق النقد المعمول به في الإسلام منذ عهد جد مبكر تجاه رجال السند، حيث يقول: "وفي هذا المعنى يرتب من آية إلى أخرى وجوه التفسير المروية عن دائرة الثقات المعتد بهم فحسب، مُنَسّقة بعضها إلى جانب بعض حسب اختلاف الإسناد الذي رواها عن طريقة، ولا يفعل ذلك في مجرد سرد آلي بل يستخدم في توسع حق النقد المعمول به في الإسلام منذ عهد جد مبكر، تجاه سلاسل رجال السند (١١٠)

المطلب الثالث: سوء فهمه للمفردات العربية:

إن غرابة المادة العربية على تفكير المستشرقين،وقلة بصرهم بالذوق العربي،وعجزهم الطبيعي عن التغلغل في أسرار اللسان الفصيح، ومسالك البيان العربي، يجعلهم يتورطون في أخطاء لغوية عديدة، ولو أن المستشرقين يعترفون بضعفهم في اللغه العربية، ويسعون لتدارك هذا الضعف بالرجوع إلى المصادر الأصلية لِلّغة لكان الأمر طبيعيا، لكن المستشرقين يبنون أحكاما عديدة على فهمهم الخاطىء لمفردات العربية،ولو أنهم عادوا لكتب اللغة والتفسير الأصلية لعرفوا فداحة أخطائهم ولتراجعوا عن كثير من أحكامهم.

وجولد زيهر في كتابه " مذاهب التفسير الاسلامي" يتورط بأخطاء لغوية عديدة سأذكر نماذج منها فيما يلي:

١- أخطأ جولد زيهر في فهم فروق العربية حين خلط بين معنى التعزير والتعزيز في قوله تعالى: "إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيرا، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا "(١١١) حيث زعم أن بعضهم قرأ "وتعززوه"، بدلا من "وتعزروه"، وفسر "تعزروه "بمعنى تساعدوه، وفسر "تعززوه "بمعنى تعظموه (١١٢) والعكس هو الصحيح فإن التعزير-بالراء المهملة - هو الذي معناه التفخيم والتعظيم، والتعزيز-بالزاي المعجمة- هو التقوية المتضمنة معنى النصر(١١٣)، فالتعزيز هو الذي يصور معنى المساعدة تصويراً جهيراً في العربية وليس التعزير قال تعالى: "فعززنا بثالث" أي قويناهما (١١٤).

٢- لا يفهم جولد زيهر من قوله تعالى: "في بضع سنين" في قوله تعالى: "ألم ، غلبت الروم، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين،، "(١١٥) لا يفهم من العبارة أي تحديد للوقت وذلك لجهله بمعنى " بضع" في العربية حيث يقول: "ولكن الجملة التالية (في بضع سنين) لم تذكر لنا حقا مثل هذا التحديد لحدث تاريخي خاص سيتحقق وقوعة يوما ما"(١١٦).

والحقيقة التي لم يدركها جولدزيهر أن معنى (بضع) عند العرب: السنين ما بين ثلاث إلى عشر سنوات وهي مدة محددة غير مطلقة، يقول الراغب في مفرداته " البضع بالكسر المقطع من العشرة، ويقال ذلك لما بين الثلاث الى العشرة، وقيل بل هو فوق الخمس ودون العشرة، قال تعالى: (في بضع سنين) (١١٧)

٣- في قوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها"(١١٨) قرأت ننسأها أي نؤخرها (١١٩) وقرأ سعيد بن المسيب "ننساها" بتسهيل الهمزة وهي بمعنى نؤخرها أيضا، أي نفس معنى ننسأها لكنها بتسهيل الهمزة على لهجة بعض قبائل العرب ، إلا أن جولد زيهر يفهم "ننساها"في قراءة ابن المسيب على أنها من النسيان وأن ابن المسيب ينسب النسيان إلى الله - تعالى!- .

٤- إختلط الأمر على جولد زيهر في كلمة "الإلى" حيث جعل الإلى بمعنى النعمة جمعا للآلاء بمعنى النِّعَم(١٢٠)، والحقيقة أن العكس هو الصحيح، فالآلاء أي النعم واحدها إلى وألو وألىً وإلىً، (واذكروا آلاء الله) أي نِعَمَهُ، الواحد ألاً وإلى(١٢١)،.

وهكذا نجد جولد زيهر يتورط في أخطاء لغوية عديدة كان يمكن له أن يتفاداها لو رجع إلى أي مصدر أصلي من مصادر اللغة أو التفسير، بدلاً من الاقتصار على ما كتبه المستشرقون، إلا أن تناسق الفهم الخاطئ للمفردات العربية مع ما في نفس جولد زيهر من أفكار ومعتقدات يجعله يتمسك بها كحقائق ثابته.

المطلب الرابع: سوء فهمه للمصطلحات الإسلامية:

كما أشرت في المطلب السابق فإن غرابة المادة العربية والإسلامية على المستشرقين تجعلهم يتورطون في أخطاء لغوية، كما يتورطون في أخطاء في فهم المصطلحات الإسلامية، وفي هذا المطلب سأذكر نماذج لسوء فهم جولد زيهر لبعض المصطلحات الإسلامية:

١- يستخدم جولد زيهر مصطلح "الاضطراب" للتعبير عن ورود القرآن على عدة أحرف، والاضطراب مصطلح حديثي يعني ورود الرواية أو النص على صور مختلفة لا يُعرف الصحيح الثابت منها، ولا يستطاع الجمع بينها، يقول ابن حجر العسقلاني في نكته على كتاب ابن الصلاح: "الاضطراب هو الاختلاف الذي يؤثر قدحا"(١٢٢) ويقول ابن الملقن في التذكرة: "المضطرب مايروى على أوجه مختلفة متساوية"(١٢٣) وهكذا فإن ورود النص على صور كلها صحيح النسبة إلى مصدره متواتر الرواية عنه- كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم- ليس فيه شيء من الاضطراب وعدم الثبات، وهنا يبرز سوء فهم جولد زيهر لمصطلح الاضطراب أوسوء استخدامه له(١٢٤).

٢- يسيء جولد زيهر فهم مصطلحٍ اصطلح عليه علماء القراءات ويبني على فهمه الخاطئ حكما متسرعا، وهو مصطلح "قراءة الرسول" والتي تعني عند علماء القراءات أنها رواية آحاد لا يجوز الأخذ بها كما لايجوز إنكارها، لأن مجرد كونها مروية يقضي بجواز أن تكون صحيحة وعدم توافر شروط القراءة الصحيحة لها يمنع اعتمادها، فالأحوط هو القول بأنها إذا صحت فهي قراءة خاصة بالرسول - صلى الله عليه وسلم- ، بينما نجد جولد زيهر يبني على فهمه الخاطئ حكما يوجزه بقوله:"إنه لاحرج في رواية كلام الله على وجه آخر غير الوجه الذي بلغه الرسول في الأصل"(١٢٥).

٣- يعبر جولد زيهر عن القراءات الباطلة التي لا أصل لها بأنها "شواذ"(١٢٦) مع العلم أن الشواذ من القراءات هي ما رويت بغير طريق التواتر، يقول ابن الجزري في النشر: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصَحَّ سَنَدُها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن. ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الائمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف"(١٢٧).

٤- يسيء جولد زيهر فهم معنى الكرامة، فيدعي أن الكرامة هي قدرة الأولياء على خرق العادات،(١٢٨)، والحقيقة أن الكرامة أمر خارق للعادة يجريه الله على يد ولي من الأولياء، فالله هو الذي يجري هذا الأمر دون اختيار أو إرادة من الولي نفسه.

٥- يُعرّف جولد زيهر التأويل بأنه: "صرف النصوص عن ظاهرها"(١٢٩)، وهذا كلام غير دقيق، فالتأويل يأتي بعدة معان: فهو يعني تفسير الكلام وبيان معناه سواء أكان موافقا للظاهر أم مخالفا له، وهو بهذا المعنى مرادف للتفسير، ويطلق التأويل على صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وعلى هذا فالتفسير أعم من التأويل(١٣٠)

وفي الحقيقة أننا لا نستطيع أن ننسب جميع أخطاء جولد زيهر في فهم المصطلحات الإسلامية إلى غرابة المادة العربية والإسلامية عليه لكونه غير عربي، إذ أن جولد زيهر قد درس اللغة العربية وهو واسع الاطلاع على المصادر الإسلامية، فإن كان بعض المصطلحات الإسلامية قد خفي عليه معناها الصحيح، فان محاولة جولد زيهر تقديم معان مشوهة للمصطلحات الإسلامية، أو لموضوعات محددة في الفكر الإسلامي تلعب بلا شك دوراً كبيراً في ابتعاده عن المعاني الصحيحة للمصطلحات الإسلامية.

المطلب الخامس: عدم دقته في الاستشهاد بالمصادر الإسلامية:

يستشهد جولد زيهر بالكثير من المصادر الإسلامية، إلا أنه لم يكن امينا

في ما ينقل منها، فأحيانا ينسب القول إلى غير قائله، وأحيانا يبتر النص وينقل منه جزءاً يختلف معناه فيما لو نقل بتمامه، وأحيانا يضيف إلى النص عبارات من عنده، حتى الآيات القرآنية الكريمة يستشهد بها في غير موضعها ويدلل بها على معان هي أبعد ماتكون عنها، وفي هذا المطلب سأذكر نماذج من استشهاداته غير الدقيقة بالمصادر الإسلامية:

١- في قوله تعالى: "ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم"(١٣١) ينسب جولد زيهر استعظام الجزاء إلى قتادة، والحقيقة أن استعظام الجزاء قد ورد عن القاضي عبد الجبار المعتزلي وليس عن قتادة، يقول الآلوسي:"وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله -تعالى- أمر بني إسرائيل بقتل أنفسهم وقال:" لايجوز ذلك عقلا، إذ الأمر لمصلحة المكلف وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة" ويعلق الآلوسي على مقولة القاضي عبد الجبار بقوله:"ولم يدر هذا القاضي بأن لنفوسنا خالقا، بأمره نستبقيها وبأمره نفنيها وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب ولهو حياة سرمدية وبهجة أبدية، وأن الدار الآخرة هي الحيوان، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها"(١٣٢).

٢- عند قوله -تعالى-"فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة"(١٣٣) يدعي جولد زيهر أن الآية نزلت في إباحة نكاح المتعة، والصحيح أنها نزلت في النكاح الصحيح ولا علاقة لها بنكاح المتعة(١٣٤).

٣- ينقل جولد زيهر نصاً من كتاب تذكرة الحفاظ للذهبي فيضيف إليه جملة من عنده، والنص هو:" إن عبد الله بن المبارك كان لايرد على أحد حرفاً إذا قرأ"(١٣٥) فيضيف جولد زيهر بعد كلمة (حرفا) عبارة (مخالفاً للقراءة المشهورة)(١٣٦).

٤- ينقل جولد زيهر نصاً من الإتقان للسيوطي فيبتره ويقتطع منه جزءا قد يفهم منه عكس ما يقصده السيوطي وهو ما يريد إثباته جولد زيهر،ونص السيوطي:"وقال قوم من المتكلمين إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية وإن لم يثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ بها، وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه وخطّئوا من قال به"(١٣٧). إلا أن جولد زيهر لا ينقل النص كاملا كما تقتضي الأمانة العلمية ،إنما يقتطع منه الجزء الأول فقط،حيث ينقل العبارة حتى قوله" وإن لم

يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها"(١٣٨). ويغفل بقية العبارة وهو تدليس مناف للأمانة العلمية، لكن جولد زيهر يريد أن يستشهد بالجزء الأول من العبارة على مذهبه الفاسد القائل بجواز القراءة بأية قراءة توافق العربية وإن لم ترد بها رواية صحيحة.

٥- ينقل جولد زيهر نصاً عن الامام ابن المنيّر في الانتصاف من الكشاف فيحرّف العبارة الأصلية، يقول ابن المنير في استطراد له بعد تعليقه على الاية ١٢٢ من سورة التوبة، إنه يمكنه الاعتذار عن تأخره عن حضور الغزاة في جيوش المسلمين بانصراف همته لتحرير هذا المصنف، ويقصد به كتابه في الرد على الكشاف،(١٣٩) لكن جولد زيهر ينقل النص كالتالي:"إنه يمكنه الاعتذار عن تأخره عن حضور الغزاة في جيوش المسلمين بانصراف همته للتحذيرمن هذا المصنف (أي الكشاف)(١٤٠)

٦- يستشهد جولد زيهر بقوله - تعالى - "إستغفر لهم أو لا تستغفر لهم"(١٤١) على أن شفاعة النبي - صلى الله علية وسلم- بالمؤمنين قد تُقبَل وقد لا تُقبَل(١٤٢)، والحقيقة أن هذه الاية قد نزلت بحق المنافقين وليس بحق المؤمنين.(١٤٣)

المطلب السادس: إعتماده لروايات ضعيفة وموضوعة:

في محاولته إثبات آرائه وأفكاره لا يجد جولد زيهر روايات صحيحة يستند إليها، إذ أن الروايات الصحيحة متضافرة على عكس ما يقول، فيلجأ إلى الروايات الضعيفة والموضوعة، والقراءات الشاذة والمنكرة، بل وحتى أخطاء بعض الرواة وتصحيفاتهم ليجعل منها نصوصا صحيحة صريحة ثابتةً لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويبني عليها أحكامه وتقريراته خاصة فيما يتعلق بالنص القرآني وجمع المصحف والقراءات القرآنية، ويبرز منهج جولد زيهر هذا بشكل صارخ في الفصل الاول من كتابه حين يتحدث عن المرحلة الأولى للتفسير،ويستمر بمنهجه بشكل أخف في بقية كتابه، ولعل ذلك يعود إلى أن الفصل الاول هو الاهم فهو الاساس الذي يبني عليه ما بعده،وفيه يستميت جولد زيهر في إثبات أفكاره الخاصة في كيفية تدوين النص القرآني فيحشد لها كل ما اطلع عليه من روايات

ضعيفة ومنكرة. وفي هذا المطلب سأبرز بعض النماذج على هذا المنهج بشكل مختصر، تاركاً تفنيد جميع هذه الروايات للفصل الثالث - إن شاء الله-.

١- يستشهد جولد زيهر على أثر رسم المصحف في اختلاف القراءات بحديث نصه:"إذا اختلفتم في الحرف هل هو ياء أم تاء فاكتبوه ياء"(١٤٤)

ولقد بحثت عن هذا الحديث في المعاجم والسنن والمسانيد وكُتب الاحاديث المشتهرة،وكتب الأحاديث الضعيفة والواهية والموضوعة فلم أجده في أي موضع سوى في أُسد الغابة في معرفة الصحابة(١٤٥) وهو مرجع المؤلف، حيث ذكره ابن الاثير ولم يعلّق عليه وقال:رواه داود الأودي عن الشعبي عن بشير بن الحارث عن ابن مسعود . لكن داود الاودي ضعيف، قال عنه ابن حجر في التهذيب: قال أحمد :ضعيف الحديث، وقال ابن المديني: أنا لا أروي عنه وقال العجلي: يكتب حديثه وليس بالقوي، وقال الأزدي ليس بثقة"(١٤٦) كما أن الشعبي(عامر بن شراحيل) لم يرو عن بشير بن الحارث(١٤٧). ولم أجد الحديث في مسند عبد الله بن مسعود، وبالإجمال فالحديث ظاهر الضعف فالنبي - صلى الله عليه وسلم- كان أمياً، ثم كيف يختلفون والنبي - صلى الله عليه وسلم- بين أظهرهم يتلقون عنه القرآن شفاها؟

٢-عند قوله -تعالى- :"ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم، قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون"(١٤٨)،قال جولد زيهر: قرأ بعضهم "تستكثرون" بدل "تستكبرون"[١٤٩]، وهذه قراءة منكرة باطلة لم ترد حتى في القراءات الأربع عشر.(١٥٠)

٣- وفي قوله- تعالى -"وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه"(١٥١) يقول جولد زيهر: قرأ حماد"أباه" بدل إياه"(١٥٢) ويعتمد جولد زيهر هذه القراءة مع أنها في الأصل ليست قراءة بل هي تصحيف من حمّاد الراوية ,فقد حفظ حمّاد القرآن عن المصحف وكان يُصَحّف كثيراً(١٥٣). كما أن هذه القراءة لم ترد في القراءات الأربع عشر.(١٥٤)

٤- وفي قوله- تعالى- :"وَمَنْ عِنْدَه عِلْمُ الكتاب" (الرعد:٤٣)، يقول جولدزيهر(ص:١٤) قُرأ "وَمِنْ عِنْدِه عُلِمَ الكتاب"، وفي الحقيقة أن الأولى هي قراءة الجمهور وقرأ الحسن(وَمِنْ عِنْدِه عِلْمُ الكتاب)، أما القراءة التي أشار إليها جولدزيهر فهي ليست من القراءات الأربع عشر.(١٥٥)

٥- وفي قوله- تعالى - :"ما نُنَزِّل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً

منظرين"(١٥٦) يقول جولد زيهر: قرأ "تنَزّل أو تُنْزِل" أو تنزَل(١٥٧) ولم يورد أحد من علماء القراءات مثل هذه القراءة، قال صاحب حجة القراءات: "قرأ عاصم في رواية أبي بكر "تُنَزَّل بضم التاء مفتوحة الزاي، وقرأ حمزة والكسائي وحفص: مانُنَزّل بالنون، وقرأ الباقون: تَنَزّل بالتاء مفتوحة.(١٥٨)

٦- وفي قوله - تعالى-:"قال ربي احكم بالحق"(الأنبياء:١١٢)، يقول جولدزيهر:إن أحد الثقات لم يرتض هده القراءة فقرأ "قال ربي أحكم بالحق" (جولدزيهر ص٣٧)، وهي قراءة لم تبلغ مبلغ الشذوذ ولم ترد في القراءات الأربع عشر، قال صاحب حجة القراءات: قرأ حفص (قال ربي احكم)، هو إخبار الله -عز وجل - عن نبيه- صلى الله عليه وسلم- أنه قال: يارب احكم بالحق، وقرأ الباقون (قل) على الأمر أي قل يامحمد: يارب احكم بالحق".(١٥٩)

٧- وفي قوله -تعالى - :"إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا"(الفتح :٨-٩)، يقول جولد زيهر قُرأ(وتعزروه) [جولد زيهر]، ولم تَرِدْ مثل هذه القراءة عن أحد من علماء القراءات(١٦٠)، يقول صاحب حجة القراءات :"قرأ ابن كثير وأبو عمرو "ليؤمنوا بالله ورسوله ويعزروه ويوقروه ويسبحوه" كلهن بالياء ،وقرأ الباقون بالتاء(لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه "(١٦١).

فالخلاف في قراءة الآية كان بالقراءة بالياء أو بالتاء أما كلمة "تعزروه" فلم ترد بغير هذه القراءة، اللهم إلا في أوهام جولد زيهر وخياله المريض.

المبحث الثالث

مصادر جولد زيهر في كتابه

==========

إن كثرة مصادر جولد زيهر في كتابه (مذاهب التفسير الاسلامي) تشهد له بسعة الاطلاع على التراث الإسلامي وعلى مختلف العلوم الإسلامية، فقد بلغت مصادره في هذا الكتاب حوالي مائتي مصدر، ما بين مخطوط ومطبوع وعربي وأجنبي وما بين كتاب ومجلة وبحث.

وغالبية مراجع جولد زيهر في هذ الكتاب عربية، فلقد بلغت مراجعه العربية حوالي مائة وستين مرجعاً في العلوم الإسلامية والعربية المختلفة، كما بلغت مراجعه الأجنبية المترجمة إلى العربية عشرة مراجع ومثلها مراجع أجنبية غير مترجمة، إضافة لحوالي عشرين مجلة وبحث باللغات الأجنبية غير مترجمة.

وسأذكر في هذا المبحث - إن شاء الله - أهم مراجعه باختصار ثم أتحدث بشيء من التفصيل عن بعض منها والتي يكثر استشهاده بها في ثنايا كتابه.

أولاً: مراجعه العربية:-

أ- كتب التفسير والقراءات وعلوم القرآن:

١- جامع البيان في تفسير القرآن المشهور بتفسير الطبري؛ محمد بن جرير الطبري.

٢- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: جار الله محمود بن عمر الزمخشري.

٣- الانتصاف من الكشاف: أحمد بن المنير.

٤- مفاتيح الغيب: الفخر الرازي.

٥- تفسير البيضاوي: البيضاوي.

٦- تفسير غرائب القرآن: النيسابوري.

٧- تفسير القرآن: أبو العباس أحمد بن عمر المريسي

٨- تفسير القرآن: التستري.

٩- لطائف المنان: الشعراني.

١٠- تفسير سورة الإخلاص: ابن تيمية.

١١- تفسير القُمّي: أبو الحسن علي بن إبراهيم القُمّي.

١٢- الفتوحات المكية : إبن عربي.

١٣- الصافي في تفسير القرآن : محمد بن المرتضى الكاشاني.

١٤- تفسير الطوسي: الطوسي.

١٥- الكبير في القراءات الأربع عشرة ، القسطلاني .

١٦- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها : إبن جني.

١٧- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي.

١٨- نفي التحريف عن القرآن الشريف: الواحدي.

١٩- التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام: عبد الرحمن السهيلي.

٢٠- مفحمات الأقران في مبهمات القرآن: السيوطي.

٢١- أسباب النزول: الواحدي.

ب - كتب الحديث وعلومه :

١- صحيح البخاري: الامام محمد بن اسماعيل البخاري.

٢- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري.

٣- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي.

٤- مسند الدارمي: الإمام الدارمي.

٥- الأدب المفرد: الإمام البخاري.

٦- الأذكار: النووي.

٧- جامع بيان العلم وفضله: إبن عبد البر.

٨- المعجم الصغير: الطبراني.

٩- الفتاوى الحديثية: إبن حجر الهيثمي.

١٠- مراسيل أبي داود: أبي داود السجستاني.

١١- اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: السيوطي.

١٢- تاويل مختلف الحديث: إبن قتيبة .

١٣- مسند أبي حنيفة .

١٤- مسند أحمد بن حنبل.

١٥- أصول الكافي: الكليني، (شيعي)

ج- كتب الطبقات والمناقب والرجال:-

١- الطبقات الكبرى: ابن سعد.

٢- طبقات الشافعية: ابن السبكي.

٣- طبقات الحنابلة: ابن رجب.

٤- طبقات الشعراء: الجمحي.

٥- الرياض النضرة في مناقب العشرة- المحب الطبري.

٦- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين - الحسن بن المطهر الحلي الشيعي.

٧- إتحاف السادة المتقين: الزبيدي.

٨- عمدة الطالب في نسب آل أبي طالب.

٩- تذكرة الأولياء: العطار.

١٠- أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير.

١١- تذكرة الحفاظ: الذهبي.

١٢- وفيات الأعيان: ابن خلكان.

١٣- جمهرة الأنساب: ابن حزم.

١٤- معجم الصحابة: عبد الباقي بن قانع.

١٥- بغية الوعاة: السيوطي.

د- كتب التاريخ والبلدان:

١- نوادر الأخبار: المقري.

٢- تاريخ دمشق: ابن عساكر.

٣- كتاب البدء والتاريخ.

٤- رحلة ابن جبير.

٥- تاريخ مكة.

٦- تاريخ الأمم والملوك: الطبري.

٧- أخبار مكة: الأزرقي.

٨- تاريخ الخلفاء: السيوطي.

٩- الحقيقة والمجاز: عبد الغني النابلسي.

١٠- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب: المقري.

١١- بغداد: طيفور.

١٢- معجم البلدان: ياقوت.

١٣- أحسن التقاسيم: المقدسي.

١٤- مروج الذهب ومعادن الجوهر: المسعودي.

١٥- وصف مصر: إبن دقماق.

١٦- طراز المجالس: رضي الدين أبي علي الطبراني.

هـ- كتب الملل والعقائد:

١- الفصل في الملل والأهواء والنحل: إبن حزم.

٢- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: إبن قيم الجوزية.

٣- الفَرق بين الفِرَق: البغدادي.

٤- لوائح الأنوار البهيّة شرح عقيدة السفاريني الحنبلي.

٥- إلجام العوام عن علم الكلام: الغزالي.

٦- الرّد على الباطنية: الغزالي.

٧- الصواعق المرسلة: إبن تيمية.

٨- شرح علي القاري على الفقة الأكبر لأبي حنيفة: علي القاري.

٩- قواعد العقائد: الغزالي.

١٠- مشكاة الانوار: الغزالي.

١١- الإعلام بقواطع الإسلام: إبن حجر الهيثمي.

١٢- الإشارات والتنبيهات: إبن سينا.

١٣- جواب أهل الإيمان: إبن تيمية.

١٤- أعلام النّبوة: الماتريدي.

١٥- الإسلام والنصرانية: محمد عبده.

و- كتب فقهية وتربوية واجتماعية:-

١- إحياء علوم الدين: الغزالي.

٢- المستصفى: الغزالي.

٣- الرسالة: الشافعي.

٤- إعلام الموقعين: إبن قيم الجوزية.

٥- رفع الملام عن الائمة الاعلام: إبن تيمية.

٦- فصوص الحكم: إبن عربي.

٧- عوارف المعارف: السهروردي.

٨- رسائل إخوان الصفا.

٩- مقدمة ابن خلدون: إبن خلدون.

١٠- الدّيّات: أبي عاصم النبيل.

١١- هادي الأرواح إلى بلاد الافراح.

١٢- الجهاد: إبن تومرت.

١٣- تطهير الجنان واللسان: إبن حجر الهيثمي.

١٤- ترجمان الاشواق: إبن عربي.

١٥- مفتاح الفلاح: إبن عطاء الله السكندري.

ز- مصادر أخرى:-

١- ألف ليلة وليلة: إبن المقفع.

٢- الاغاني: أبو الفرج الأصفهاني.

٣- حياة الحيوان: الدميري.

٤- الفهرست: إبن النّديم.

٥- روض الرياحين: اليافعي.

٦- الدّرَرْ المنثورة في زُبَدِ العلوم المشهورة.

٧- عقود اللآلىء: الخزرجي.

٨- فهرس كتب الشيعة: الطوسي.

٩- الغريب: أبان بن تغلب.

١٠- لطائف المنّان الشعراني.

١١- الطواسين: الحلاج.

١٢- تبرئة الإسلام من شَيْنِ الامَة والغلام: سيد أحمد خان بهادر.

١٣- التعليم والإرشاد: محمد توفيق البكري.

١٤- المستقبل للإسلام: محمد توفيق البكري.

١٥- نظام العالم: طنطاوي جوهري.

ثانياً: مراجعه الأجنبية المترجمة:-

١- تاريخ القرآن: تيودورنولدكة.
٢- العهد القديم.
٣- العقيدة والشريعة في الإسلام: جولدزيهر.
٤- بحوث في اللغة العربية: جولد زيهر.
٥- تاريخ الأدب العربي: برو كلمان.
٦- دائرة المعارف الإسلامية: لفيف من المستشرقين.
٧- روح الإسلام: سيد أمير علي.
٨- مقدمة كتاب ترجمان الأشواق: نيكلسون.
٩- معاوية: لامّنسي
١٠- مقدمة آرثر جفري على كتاب المصاحف لابن أبي داود.

أهم المراجع التي يعتمد عليها جولد زيهر:

سأتحدث هنا عن بعض مراجع جولد زيهر والتي يعتمد عليها كثيراً في كتابه ليتضح بعد ذلك اتجاه جولد زيهر في دراسة التراث الإسلامي، وهذه المراجع هي أيضا أهم مراجع المستشرقين التي يعتمدون عليها في دراساتهم وأبحاثهم.

أولاً: دائرة المعارف الإسلامية:

لعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن،هو إصدار دائرة المعارف الإسلاميةبعدة لغات ، وكذلك إصدار موجزٍ لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها، وقد بدأوا في الوقت الحاضر في إصدار طبعة جديدة تظهر في أجزاء، وقد وضعت هذه الموسوعةفي دوائر الاستعمار والاستشراق والتبشير بهدف أساسي,هو أن تكون مادة في أيدي الخبراء والمبعوثين الذين ترسلهم دوائر الاستعمار إلى العالم الاسلامي,ولذلك فهي تنضح بالحقد والتعصب والشكوك والاضطراب، وقد كتبها جهابذة الاستشراق والتبشير وحمّلوها كل خصوماتهم وأحقادهم.

وتنبع خطورة هذه الموسوعة من أمور ثلاثة :-

١- إن المستشرقين عبأوا كل قواهم وأقلامهم لإصدار هذه الدائرة.

٢- إنها الآن تشكل مرجعاً أساسياً للدارسين الغربيين المختصين بالدراسات الإسلامية، كما أنها مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم، على ما فيها من خلط وتزييف وتحريف، وتعصب سافر ضد الإسلام والمسلمين.

٣- إن ما يترجم منها لا يتعرض للتحليل والإيضاح أو النقد لما فيها من أخطاء وشبهات، وإنما تُسطّر البدعُ الدخيلة على الإسلام باستفاضة مثيرة، وقد أمعن مترجمو هذه الموسوعة في تسجيلها وشرحها كأنها أصول مقررة لا بِدَعاً دخيلة.

إنّ انتشار ترجمات دائرة المعارف الإسلامية في بلاد المسلمين يشكل خطراً على أفكار الناشئة المسلمة، وحتى على المثقفين المسلمين غير المتخصصين بالدراسات الإسلامية والذين لا يستطيعون التمييز بين الأصيل والدخيل مما كتب في هذه الموسوعة.

ثانياً : كتاب ألف ليلة وليلة: هذا الكتاب من أكثر الكتب التي حازت على اهتمام المستشرقين، وهو عبارة عن قصص خرافية تافهة ، روّجوها فينا حتى فشت في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ومن يتتبع طبعاتها المتوالية ويتتبع البحوث والدراسات التي أجريت بشأنها يدرك أنهم جعلوها لنا زاداً، واتخذوها هم مصدر الدراسات للمجتمع الإسلامي في عصوره الناهضة الواعدة، فجعلوا ما في هذه الاقاصيص من خرافات هي الصورة الحقيقية للمجتمعات الإسلامية في إبّان قيادة المسلمين للإنسانية، وريادتهم للبشرية، وأيام إسعادهم للدنياوسعادة الدنيا بهم، لقد جعلوا "ألف ليلة وليلة" الصورة الحقة لحياة المسلمين حينما يسودون ويقودون، وهم في ذلك يتبعون منهجا يبدو مستقيما ومنطقيا في ظاهره، وفي حقيقته كل الالتواء، فهم يقولون إن الأدب مرآةٌ للمجتمع الذي يولد فيه، وهو وثيقة يحررها الناس بعيداً عن السلطةوعن المراقبة، حيث لارغبة ولارهبة ولامجاملة ،وحيث يكتب من يكتب بنفسه ولنفسه لا يعنيه أن يطلع الناس على ما يكتب، ولا يدري أن الناس سيقرؤون ويدرسون ما كتب، والحقيقة أن الأدب يكون كذلك حينما يكون نابعاً من المجتمع صادراً عن أناس منسجمين مع مجتمعهم متفانين في خدمته ،أما حين يكون صادراً عن أناس انحرفوا عن مجتمعاتهم، وتنكروا لِقيَمها وتراثها، فلا

يكون معبّرا عنها أو صورة لها.

ولتأكيد احتفاء هؤلاء المستشرقين بهذا الكتاب فقد كتبوا عنه خمسا وثلاثين صفحة كاملة في دائرة المعارف الإسلامية، وأصدر عناتهم وأعلامهم أبحاثا عنه ما بين دراسات وترجمات وتعليقات، وبالتالي كان له مثل هذه العناية أو أشد حتى صار يقدَّم حلقات مسلسلة في الإذاعات مسموعة ومرئية، وتعرض في بلاد المسلمين، بل وصل الأمر ببعض تلامذة المستشرقين إلى تقرير دراسته على طلبتهم في بعض الجامعات العربية.

ثالثاً: كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني: ونموذج آخر يوضح نوعية المصادر التي يعتمد عليها المستشرقون في دراستهم للمجتمع الإسلامي، فقد لقي هذا الكتاب من العناية والمبالغة في شأنه أكبر مما لقيه كتاب (ألف ليلة وليلة)، ولن تخطئ أصابع المستشرقين وراء ذلك،هذا الكتاب العجيب الغريب الذي ليس أعجب منه إلا حياة مؤلفه، فقد قالوا إنه أموي نسباً شيعي مذهباً وهذا ما لم يتفق لأحد سواه، أما وصف حياته وخُلقِه وسلوكه ففيه ما يقبح ذكره، ويكفي أن علماء الرّجال الأثبات قالوا في الحكم على روايته: كذّاب يأتي بالعجائب والغرائب بحدثنا وأنبأنا، وإليك ترجمة هذا الرجل من كتاب ميزان الاعتدال في نقد الرجال:

هو علي بن الحسين المشهور بأبي الفرج الأصفهاني(ت ٣٥٦هـ) الأموي، صاحب كتاب الأغاني، شيعي وهذا نادر في أموي، كان إليه المنتهى في معرفة الأخبار وأيام الناس والشعر والغناء والمحاضرات، يأتي بأعاجيب بحدثنا وأخبرنا.

قال الخطيب: حدثني أبو عبد الله الحسين بن طباطب العلوي،سمعت أبا محمد الحسن بن الحسين بن النوبختي يقول: كان أبو الفرج الأصفهاني أكذب الناس، كان يشتري شيئا كثيراً من الصُحف ثم تكون رواياته كلها منها.(١٦٢)

هذا الكتاب وما لقيه من اهتمام ظهر أيضا في العناية بطبعه وإخراجه ونشره وإذاعته، ثم في الدراسات والأبحاث حوله، ثم تيسيره وإتاحته لكافة المستويات على هيئة: تجريد الأغاني، تهذيب الأغاني، مختارات الأغاني، ثم أيضا حلقات إذاعية ومسلسلات، حتى صار هو المصدر الأول للدراسات الأدبية،وتعدّى ذلك إلى

دراسة التاريخ وتاريخ الفكر والفقه والتفسير والعقيدة. ومن ثم استشرى خطره وصار ما فيه من طرائف وغرائب أحكاما ثابته، وقضايا مقرّرة يستند إليها من يطعنون في رواة السنة النبوية، وفي فتاوى الائمة وآراء الفقهاء وأحكام القضاة.

وصار- وهو كتاب(للأغاني) أي يؤرخ لجانب من جوانب الحياة هو جانب اللهو والعبث - صار ما فيه من استطراد وأخبار تابعة لأخبار اللهو والمجون، صار ذلك هو الأصل والاساس الذي يُبنى عليه، والمصدر الذي يعتمد عليه المستشرقون، وما ذلك إلا لأنه أقرب مورد إليهم، وأيسر شرب بين أيديهم فمنه يعبّون وبه يرتوون ويروون حتى شربت الأمة كلها أو كادت من هذا النبع المسموم.

رابعاً: حياة الحيوان: الدُّمَيْري.

ونموذج آخر من مصادر جولد زيهر والمستشرقين عموما وهو كتاب حياة الحيوان للدميري، أما مؤلفه فهو كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري أبو البقاء وهو من فقهاء الشافعية من أهل(دُمَيْرَة) في مصر، وُلِدَ في القاهرة سنة ٧٤٢هـ ونشأ وتوفي فيها سنة ٨٠٨هـ كان يتكسب بالخياطة ثم تركها وأقبل على العلم وأفتى ودرّس وكانت له حلقة خاصة في الأزهر، وأقام بمكة والمدينة، من آثاره: كتاب حياة الحيوان، وحاوي الحسان من حياة الحيوان إختصره بنفسه من كتابه، وله أيضا الديباجة في شرح كتاب ابن ماجه في الحديث، والنَّجْم الوَهّاج في شرح منهاج النووي وأرجوزة في الفقه ومختصرشرح لاميّة العجم للصفدي.(١٦٣)

أما الكتاب فيقول عنه صاحب كشف الظنون:"(١٦٤).. وهو كتاب مشهور في هذا الفن جامع بين الغث والسمين، لأن المصنف فقيه فاضل محقق في العلوم الدينية ولكنه ليس من أهل هذا الفن كالجاحظ، وإنما مقصده تصحيح الألفاظ وتفسير الأسماء المبهمة".

قال السخاوي في حق هذا الكتاب: هو نفيس مع كثرة استطراداته فيه شيء إلى شيء وأتوهم أن فيها ما هو مدخول لما فيها من المناكير.(١٦٥)

وإجمالا فالكتاب كما رأينا كتابا عن الحيوانات، وليس كتاب تفسيرأو علوم قرآن أو قراءات أو حديث، ولا أعرف كيف يستشهد به المستشرقون في هذه الموضوعات، فلاهو مختص بها، ولاصاحبه من أهل هذه الفنون، فهو وإن كان فقيها فهو ليس قارئاً ولا مفسراً ولا محدثاً، وكما مَرّ في كلام السخاوي فالكتاب تكثر فيه

الروايات الضعيفة والموضوعة والمنكرة وأقوال القصاص، فالكاتب جعل جُلّ هَمِّه جمع الروايات التي تتحدث أو تذكر أي حيوان من الحيوانات. فاعتماد المستشرقين على رواياته دون تمحيص مخالف للمنهج العلمي السليم الذي يقضي بأن يعود الباحث إلى المصادر الأصلية لكل علم من العلوم يقتبس منها أدلته واستشهاداته.

وهكذا نجد أن المستشرقين كانوا يعتمدون على كتب ليست أصولاً ولا متخصصة بالميادين التي يستشهدون بها عليها، ولو كانوا جادّين وموضوعيين في دراساتهم لعادوا إلى المصادر الأصول والكتب الموثوقة، وهم فوق ذلك لايكلّفون أنفسهم- أو لا يريدون- التحقق من صحة الروايات التي ينقلونها وقيمة هذه الروايات في ميزان النقد العلمي، بل يأخذونها على أنها حقائق مسلّمة ويبنون عليها أحكامهم على مختلف جوانب التراث الإسلامي.

الفصل الثالث:

مناقشة شبهات جولدزيهر حول القرآن والتفسير

وفيه ستة مباحث:

المبحث الاول: شبهات حول نشأة القراءات.

المبحث الثاني: شبهات حول التفسير بالمأثور.

المبحث الثالث: شبهات حول التفسير بالرأي.

المبحث الرابع: التفسير في ضوء التصوف الاسلامي.

المبحث الخامس: التفسير في ضوء الفرق الدينية.

المبحث السادس: التفسير في ضوء التمدن الاسلامي.

المبحث الأول: شبهات حول نشأة القراءات

المطلب الأول: عوامل نشأة القراءات.

كثيراً ما تناول المستشرقون القراءات القرآنية في دراساتهم، محاولين إيجاد ثغرة ينفذون منها للطعن في النص القرآني للتوصل إلى النتيجة التي يجمع عليها غالبية المستشرقين، وهي أن النص القرآني قد اعتراه التغييروالتبديل كما حدث مع الكتب المقدسة السابقة، فقد تناول دراسة القراءات القرآنية المستشرق الشهير تيودور نولدكة في كتابه تاريخ القرآن والذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس، وهو الذي استقى منه جولدزيهر معظم أفكاره كما يصرح هو بذلك،(١٦٦) كما تناول القراءات القرآنية بالدراسة أيضا المستشرق جون جولكر في كتابه: جمع القرآن، وأخيرا تناولها بشكل موسع جولد زيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي.

يكرر جولدزيهر في كتابه آراء المستشرقين السابقين حول عوامل نشأة القراءات ويضيف عليها، فجولد زيهر يرى أن نشأة القراءات القرآنية تعود إلى عوامل أربع:-

١- خصوصية الخط العربي من حيث النقط وحركات الإعراب، حيث يرى أن هذا هو العامل الأساسي والرئيسي الأكبر لنشأة القراءات، والعوامل الأخرى هي عوامل ثانوية مساعدة ساعدت على نشأة القراءات إلى جانب هذا العامل الرئيسي. وسأتناول هذه الشبهة بالنقد والتفنيد بشكل مفصل في المطلب الخامس -إن شاء الله-.

٢- العامل الثاني لنشأة القراءات من وجهة نظر جولد زيهر هو ما يصفه ب"الملاحظات الموضوعية التي أدت إلى تغيير في النص القرآني"، وسأتناول هذه الشبهة في المطلب الرابع- إن شاء الله- .

٣- حرية القراءة بالمعنى والتي يعتقد جولدزيهر أنها كانت موجودة منذ زمن الصحابة - رضوان الله عليهم-، وسأبين -إن شاء الله- بطلان هذه النظرية في هذا المطلب.

٤- خطأ الكتاب والنساخ الذي يعتقد جولد زيهر أنه قد حصل في كتابة النص القرآني، مستنداً إلى بعض الروايات التي لا تصح، وسأفندها في هذا المطلب

إن شاء الله تعالى.

وقبل أن أدخل في تفنيد هذه الشبهات أود أن أذكر موجزاً عن حقيقة نشأة القراءات القرآنية لنرى كيف تتضاءل ظلمات جولد زيهر أمام نور الحقيقة.

نشأة القراءات القرآنية: إن الطريقة الفضلى لمعرفة نشأة القراءات هي العودة إلى النبع الأول، إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم - وصحابته الكرام وكيفية قراءتهم للقرآن ، لقد نزل القرآن على قلب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في غار حراء في مكة المكرمة- كما هو معروف في السنّة النبوية-، حيث تلقّى الرسول- صلى الله عليه وسلم- أول أمر من رب العزة- جل جلاله-:"إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم"(١٦٧). وقد بَلّغ رسول الله- صلى الله عليه وسلم- القرآن كما أُنزل عليه امتثالاً لأمر الله - تعالى-:"يا أيها الرسول بَلِّغ ما أُنزِل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بَلّغْتَ رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين"(١٦٨)، وقد كان القرآن الكريم هو أسلوب الدعوة للنبي- صلى الله عليه وسلم-. حيث كان يقرأه على الناس والحجاج والزائرين، ويعلّمه لأصحابه المؤمنين به ، فالصحابة- رضوان الله عليهم- أخذوا القرآن مشافهة عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وكثير منهم كان أميا لا يعرف القراءة والكتابة وعمدتهم الوحيدة كانت التلقي عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مشافهة.

ولما كثر الداخلون في الإسلام أصبح رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يُكلّف بعض أصحابه الذين تلقّوا القرآن عنه بتعليم الناس كتاب الله- عز وجل- كما أرسل مصعب بن عمير لتعليم أهل المدينة المسلمين قراءة القرآن الكريم، وكان إذا أسلم رجل دفعه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لأحد الصحابة ليعلّمه القرآن ويقول لهم:"فقهوا أخاكم في دينه وأقرءوه وعلموه القرآن".(١٦٩)

ولقد بلغت عناية الصحابة بتعلم كتاب الله وقراءته ما لم تبلغه عناية أُمّة بكتابها المقدس، فقد كان القرآن مصدر علمهم وفقههم، منه يعرفون أحكام دينهم. كما كانوا يتقربون إلى الله -تعالى - بتلاوته وحفظه امتثالاً لأمر رسول الله- صلى الله عليه وسلم-:تعاهدوا هذا القرآن فوالذي نفس محمد بيده لهو أشد تفلتا من الإبل في عقلها"(١٧٠)، كما كانوا حريصين على تعليم الناس كتاب الله-عز

وجل-امتثالاً لأمر الله -تعالى- للمؤمنين بتبليغ الدعوة، ولنيل الثواب العظيم عند الله - تعالى - كما أخبرهم رسول الله- صلى الله عليه وسلم: "خيركم (أفضلكم) من تعلم القرآن وعلمه". (١٧١)

وكان قارىء القرآن يُقدَّم في كثير من مجالات الحياة، فقد روي عن ابن عمر أن سالماً مولى أبي حذيفة كان يؤم المهاجرين بقباء فيهم عمر بن الخطاب وأبو سلمة قبل أن يقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه كان اقرأهم وأكثرهم قرآنا. (١٧٢)

وحين دفن المسلمون شهداء أُحد كان في القبر الواحد الاثنين والثلاثة وقال لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: "قدّموا أكثرهم قرآنا". (١٧٣)

وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد امتدح بعض الصحابة لحسن قراءتهم للقرآن الكريم مثل أبي موسى الأشعري وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود. (١٧٤)

هل قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - القرآن للصحابة بقراءة واحدة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تدعونا للحديث عن حديث الأحرف السبعة لما لهذا الحديث من شأن خطير في تاريخ القرآن:

حديث الأحرف السبعة بين الصحة والشذوذ!

لعل من فضول القول الحديث عن صحة هذا الحديث لولا ما أثاره جولد زيهر من شبهة حول ذلك.

فقد روي الحديث بروايات كثيرة بألفاظ متعددة، تجمع كلها على معنى واحد: "إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه"، فقد ورد إلينا الحديث عن طريق أربعة وعشرين صحابيا وستة وأربعين سندا. (١٧٥) وقد أورد الحديث البخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث(١٧٦)، ونص على تواتر هذا الحديث كل من أبي عبيد القاسم بن سلّام(١٧٧)، وأبي عمرو الداني(١٧٨)، وابن الفاصح(١٧٩) (أبو البقاء علي بن عثمان).

وبعد كل هذه الروايات والنصوص على صحة الحديث وتواتره، يأتي جولد زيهر ليشكك في صحة الحديث، وينسب إلى أبي عبيد قوله في الحديث إنه "شاذ غير مسند"، يقول جولد زيهر في معرض حديثه عن هذا الحديث: " وليس مفترضا فيم يظهر القصد إلى تحديد حسابي ثابت مفهوما من عدد السبعة في هذا الحديث الذي روي في

مجاميع السنة المعتد بها،على الرغم من أن ثقة مثل أبي عبيد القاسم بن سلّام (ت ٢٤٢هـ) دمغه بأنه شاذ غير مسند"(١٨٠) ويريد جولد زيهر استغلال اسم ومكانة أبي عبيد بين علماء القراءات ليحاول التشكيك في صحة هذا الحديث الهام في تاريخ القرآن عامة والقراءات خاصة، لكن الصواب هو أن أبا عبيد قد نص على تواتر الحديث وصحته - كما سبق - أما ما ذكره جولد زيهر فهو تحريف متعمد، فقد استند في تقرير ذلك إلى نص أورده أبو الحجاج البلوي في كتابه (الف باء) وهو يتحدث عن المقصود بالأحرف السبعة، يقول أبو الحجاج:"وفسره (أي هذا الحديث) أبو عبيد فقال: يعني سبع لغات من لغات العرب، وقال أيضا في حديث يرفعه: على سبعة أحرف. حلال وحرام وأمر ونهي وخبر ما كان قبلكم وخبر ماهو كائن بعدكم، وضرب الأمثال، ثم قال أبو عبيد: ولسنا ندري ما وجه هذا الحديث لأنه شاذ غير مسند"(١٨١)فواضح من كلام أبي الحجاج أن أبا عبيد هنا وصف الحديث الذي يفسر الأحرف السبعةبأنها ضروب من المعاني المختلفة بأنه "شاذ غير مسند"، فالشذوذ واقع في رواية الحديث التي تفسره على ذلك النحو، لافي أصل حديث الأحرف السبعة الذي فسّره أبو عبيد بأن المقصود منه سبع لغات.

وينقل الأستاذ غانم الحمد في كتابه رسم المصحف(١٨٢) نص كلام أبي عبيد الذي قال إنه عثر عليه في كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد، يقول أبو عبيد في فضائل القرآن بعد أن أورد عشراً من روايات حديث الأحرف السبعة :"قال أبو عبيد: قد تواترت هذه الاحاديث كلها على الأحرف السبعة إلاحديثاً واحداً يُروى عن سمرة بن جندب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "نزل عَلَيّ القرآن علىثلاثة أحرف" قال أبو عبيد: ولا نرى المحفوظ إلا سبعة أحرف لأنها المشهورة".

وقد ورد في كتاب غريب الحديث لأبي عبيد كذلك ما يوضح بطلان ما ادعاه جولد زيهر: يقول أبو عبيد:(١٨٣) في حديثه عليه السلام أنه قال" أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف، وبعضهم يرويه فاقرؤا كما علمتم" قال أبو عبيد قوله: سبعة أحرف - يعني سبع لغات من لغات العرب وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، هذا مالم نسمع به قط، ولكن نقول هذه اللغات متفرقة في القرآن، فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة أهل اليمن، وكذلك سائر اللغات، ومعانيها مع هذا كله واحدة، ومما يبين ذلك قول

ابن مسعود: إني قد سمعت القراة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما عُلِّمْتُم، إنما هو كقول أحدكم: هَلُمَّ وتعال. وكذلك قال ابن سيرين: إنما هو كقولك: هلم وتعال واقبل، ثم فسره ابن سيرين فقال: في قراءة ابن مسعود (إن كانت إلا زقية واحدة)، وفي قراءتنا (إن كانت إلا صيحة واحدة)، والمعنى فيها واحد، وعلى هذا سائر اللغات. وقد روي في حديث خلاف هذا قال: "نزل القرآن على سبعة أحرف: حلال وحرام وأمر ونهي، وخبر ما كان قبلكم وخبر ما هو كائن بعدكم، وضرب أمثال"قال ابو عبيد: ولسنا ندري ما وجه هذا الحديث لأنه شاذغير مسند، والأحاديث المسندة المثبته تَرُدّه، ألا ترى أن في حديث عمر الذي ذكرناه في أوله أنه قال: "سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اقرأنيها،فأتيت به النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته فقال له: إقرأ،فقرأ تلك القراءة، فقال: هكذا أنزلت، ثم قال لي: اقرأ، فقرأت قراءتي فقال هكذا أنزلت، ثم قال: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه(١٨٤)، وكذلك حديث أبي بن كعب هو مثل حديث عمر أو نحوه، فهذا يبين لك أن الاختلاف إنما هو في اللفظ والمعنى واحد وليس يكون المعنى في السبعة الأحرف إلا على اللغات لا غير،بمعنى واحد لا يختلف فيه حلال ولا حرام ولا خبر ولا غير ذلك".

وليعذرني القارىء على الإطالة في نقل كلام أبي عبيد فما ذلك إلا لتأكيد صحة الحديث، وتبيين حقيقة موقف أبي عبيد من الحديث، ولتفنيد الشبهة التي حاول جولدزيهر إثارتها استناداً إلى فهمه الخاطىء للرواية أو تحريفه المتعمَّد لكلام أبي عبيد.

إختلاف العلماء في معنى الأحرف السبعة: لا أريد أن أخوض في الآراء المختلفة في معنى الأحرف، ولكني سأشير إلى أهم المصنفات التي تناولت هذه الآراء، فقد بُحِثَتْ هذه الآراء وبينت في كتب علوم القرآن وكتب القراءات الكثيرة، حتى لقد أُلِّفَتْ في هذا الحديث مؤلفات خاصة في القديم والحديث فقديما صنف الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل الشافعي المعروف بابي شامة (ت ٦٦٥ هـ) كتابا حافلا(١٨٥)، وفي الحديث كتب الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت ١٩٣٥ م) رسالة سماها: الكلمات الحسان في الحروف السبعة وجمع القرآن.(١٨٦)

كما تناول كثير من العلماء قديما وحديثا هذا الحديث بالشرح والتعليق

كان اقدمهم أبو عبيد القاسم بن سلّام (ت ٢٤٢هـ) في كتابه فضائل القرآن(١٨٧)، ويأتي بعد أبي عبيد ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) في كتابه تأويل مشكل القرآن(١٨٨). والإمام محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) في تفسيره (١٨٩)، وكذلك تناوله أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤ هـ) في كتابه (جامع البيان) الذي لا زال مخطوطا (١٩٠)، وذكره صاحب كتاب المباني في مقدمته (كتبه سنه ٤٢٥ هـ)(١٩١)، وابن عطية (ت٥٤٣هـ) في مقدمة تفسيره الجامع المحرر(١٩٢)، والبلوي (ت ٦٠٤ هـ) في كتابه (الف باء)(١٩٣)، وعلم الدين السخاوي (ت ٦٤٣هـ) في جمال القراء(١٩٤)، والقرطبي (ت ٦٧١ هـ) في أحكام القرآن(١٩٥)، ويذكر القرطبي أن أبا حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤ هـ) ذكر في معنى الأحرف السبعة خمسة وثلاثين قولا، وتناوله أيضا الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) في البرهان(١٩٦)، وابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) في النشر(١٩٧)، والسيوطي (ت ٩١١ هـ) في الإتقان(١٩٨)، ويذكر السيوطي أنه آختُلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولا، وتناوله أيضا القسطلاني (ت ٩٢٣ هـ) في لطائف الاشارات،(١٩٩) وقد تناوله المحدثون أيضا بالبحث أمثال الدكتور صبحيالصالح في كتابه مباحث في علوم القرآن(٢٠٠)، والأستاذ عبد الوهاب حمودة في كتابه القراءات واللهجات(٢٠١)، والدكتور عبده الراجحي في كتابه اللهجات العربية في القراءات القرآنية(٢٠٢)، ولعل أوسع مناقشة حديثة للموضوع ما كتبه الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه تاريخ القرآن.(٢٠٣)

ولا يكاد يخلو كتاب في علوم القرآن والقراءات من الحديث عن حديث الأحرف السبعة، ولقد اختلف العلماء في معنى الأحرف السبعة على أقوال كثيرة، أوصلها السيوطي إلى أربعين قولا - كما سبق -، وبالرغم من كل هذه الأقوال فإن الحديث بمختلف رواياته لا ينص على شيء منها، وكذلك فإنه كما يقول ابن حبان: لم يثبت من وجه صحيح تعيين كل حرف من هذه الأحرف(٢٠٤)، ومن ثم فان تلك الآراء- وكثير منها غير معروف النسبة إلى عالم معين - هي مجرد استنتاج تحتمله الروايات أحيانا وقد لايمت إليها بصلة أحيانا أخرى.

فروايات الحديث لا توضح بالتحديد طبيعة الخلاف الذي كان يقع بين الصحابة في قراءة القرآن، فكانوا يرفعون أمره إلى النبي - صلى الله عليه وسلم- فيجيز قراءة الجميع بناءً على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، رغم أنها تشير إلى أن ذلك الخلاف كان لايتجاوز ألفاظ التلاوة إلى معاني الآيات،وهو واضح من قصة عمر

مع هشام بن حكيم.

بعد هذا الاستطراد عن حديث الأحرف السبعة أعود إلى نشأة القراءات فأقول: إن الصحابة في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم- كانوا يقرأون القرآن بالقراءات التي علّمهم إياها رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، وكانوا شديدي الحرص على الإلتزام بها، وما سَوّق عمرَ لهشام إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- بسبب قراءته سورة الفرقان بغير ما تعلّمه من الرسول - صلى الله عليه وسلم- إلا دليلا على ذلك.

وفي عهد الخلافة الراشدة ازدادت الحاجة إلى تعليم القرآن لكثرة الداخلين في الإسلام من العرب والعجم، وفي هذه الفترة تم جمع القرآن في خلافة الصدّيق بين اللوحين، ثم توحيد المصاحف في خلافة عثمان لأسباب سأبينها في المطلب الثالث- إن شاء الله- وقد أخذت الدولة الإسلامية على عاتقها تعليم المسلمين الجدد كتاب الله تبليغاً للأمانة، فبدأ الخلفاء يرسلون المقرئين من الصحابة إلى الأمصار الإسلامية لتعليم الناس القرآن، فقد روي أن يزيد بن أبي سفيان -أحد قادة الجيوش الإسلامية التي فتحت الشام وأحد وُلاتها-قد كتب إلى عمر بن الخطاب أيام خلافته: أن أهل الشام قد كثروا وملأوا المدائن واحتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم في دينهم، فأَعِنّي يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم، فوجّه إليه معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبا الدرداء وقال لهم: إبدأوا بحمص فإنكم ستجدون الناس على وجوه مختلفة منهم من يلقن فإذا رأيتم ذلك فوجهوا إليه طائفة من الناس فإذا رضيتم منهم فليقم بها واحد وليخرج واحد إلى دمشق والآخر إلى فلسطين، وقدموا حمص فكانوا بها حتى إذا رضوا من الناس أقام بها عبادة وخرج أبو الدرداء إلى دمشق ومعاذ إلى فلسطين، أما معاذ فمات عام طاعون عمواس، وأما عبادة فصار بعد إلى فلسطين فمات بها، وأما أبو الدرداء فلم يزل بدمشق حتى مات - رضي الله عنهم-(٢٠٥).

وبتفرق الصحابة في الأمصار كل يقرأ أهل ذلك المصر بالقراءة التي تعلّمها من رسول الله- صلى الله عليه وسلم-، وربما تعاقب على نفس البلد أكثر من صحابي كل يعلّم بما حفظه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- نشأت مدارس القراءة وترسخت آداب تعلم القرآن وقراءته في فترة الخلافة الراشدة، فقد كان أبو الدرداء (ت٣١هـ) قاضي دمشق وسيد القراء فيها (٢٠٦)، يجعل الناس حين يجتمعون

عليه بعد صلاة الفجر للقراءة عشرةعشرة ، وعلى كل عشرة عريفا او ملقنا حتى بلغ عدد الذين يقرأون القرآن عنده أزيد من ألف رجل.(٢٠٧)

ولقد كان أئمة القراءة قد قرأوا على شيوخ كثيرين، فكانوا ينتخبون من قراءات أولئك الشيوخ قراءة يستمرون عليها ، وقضية الانتخاب حدثت في وقت مبكر فقد ذكر ابن الجزري أن ابن عباس "كان يقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت إلا ثمانية عشر حرفا أخذها من قراءة ابن مسعود.(٢٠٨)

يقول أبو طاهر بن أبي هاشم(ت٣٤٩) تلميذ ابن مجاهد:"إن السبب في اختلاف القراءات السبع وغيرها ،أن الجهات التي وجهت إليها المصاحف كان بها من الصحابة من حمل عنه أهل تلك الجهة ،وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل، فثبت أهل كل ناحية على ماكانوا تلقوه سماعا عن الصحابة بشرط موافقة الخط، وتركوا ما يخالف الخط، امتثالاً لأمر عثمان الذي وافقه عليه الصحابة لِما رأوا في ذلك من الاحتياط للقرآن".(٢٠٩)

ولم تستمر ظاهرة الاختيار طويلا.فقد وجد الأئمة بعد فترة أن تكاثر اختيارات الأئمة بلغ حداً يحتاج إلى جهود كبيرة ، ورأوا أن يقصروا نشاطهم على ضبط الرواية عمّن تقدمهم، ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الجديد أبوبكر بن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، وقد كان من اليسير على ابن مجاهد أن يختار له قراءة يحملها عنه تلاميذه ,لكنه لم يفعل ذلك وأبى حين طلب منه ، على نحو ما ينقله تلميذه أبوطاهر بن أبي هاشم حيث يقول:"سأل رجل ابن مجاهد لِمَ لا يختار الشيخ لنفسه حرفا يحمل عليه؟ فقال:نحن أحوج إلى أن نحمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا.(٢١٠)

وإذا كان أبو بكر بن مجاهد قد امتنع أن يختار حرفا يُنسب إليه فإنه قد عمل على حفظ اختيارات أئمة القراءة ، فاختار من كل مصر من الأمصار قراءة قارىء اشتهر بالحفظ والأمانة ، وأطبق عليه أهل بلده ، فعمل من ذلك كتاب "السبعة في القراءات" وقد كان لعمل ابن مجاهد أثره في تاريخ القراءات إلى اليوم.

وأما نسبة القراءة إلى فلان فليس معناها أنه هو الذي ألّف هذه القراءة، يقول أبو عمرو الداني: "إن معنى إضافة ما أنزل الله - تعالى - إلى من أضيف إليه من الصحابي كأبيّ وعبد الله وزيد وغيرهم من قِبل أنه كان أضبط له ,وأكثر قراءة وإقراءً به ,وملازمة له وميلاً إليه ,لا غير ذلك، وكذا إضافة أن ذلك

القارىء وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة وآثره على غيره، وداوم عليه، ولزمه حتى اشتهر به وعرف به وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة اضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد. (٢١١)

فساد نظرية القراءة بالمعنى : من بين الاراء المختلفة في معنى الأحرف السبعة يعتمد جولد زيهر الرأي القائل بأن المقصود بكلمة (سبعة) ليس حقيقة العدد حيث يقول: "وليس من المفترض - فيما يظهر - أن يكون القصد إلى تحديد حسابي ثابت مفهوما من عدد السبعة في هذا الحديث، بل المراد من هذا العدد حتى في حالة اتخاذه دليلا على فروق النص (اختلاف القراءات) هو إفادة معنى الكثرة، فالقرآن نزل على أحرف كثيرة العدد وكل منها يمثل على قدم المساواة كلام الله المعجز". (٢١٢)

والحقيقة أن غالبية العلماء قديما وحديثا يذهبون إلى أن عدد السبعة الوارد في الحديث مقصوداً به الحصر. أي حقيقة العدد بحيث لا يزيد ولا ينقص وليس مجرد السعة والتيسير كما قال البعض.(٢١٣)

أما لماذا يصرُّ جولد زيهر على اعتماد هذا القول دون سائر الأقوال، فذلك يبرز من خلال السياق الذي تحدث به جولد زيهر عن حديث الأحرف السبعة، فقد كان يتحدث عما أسماه بحرية القراءة بما لا يخالف اللغة العربية، أي نظرية القراءة بالمعنى، ويزعم أن الصحابة كانوا يقرأون القرآن مع حرية وضع كلمات مكان أخرى ما دامت بنفس المعنى، فهو يريد أن يقول: إن الأحرف السبعة ليست محصورةً بعدد، فكل قراءة قرأبها المسلم بكلمات لا تغير معنى كلمات النص القرآني فهي قراءة قرآنية ومن الأحرف السبعة! يقول جولد زيهر:"ويمكننا أن نستخلص من التجارب في هذه المرحلة، أنه فيما يتعلق بإقامة النص المقدس في الإسلام الأول كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية، كأنما سواء لدى الناس أن يرووا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية. (٢١٤)

ثم يقول:"فالمعوَّل إذاً في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستبطنه النص، لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة. وهو رأيٌ انتهى فيما يتعلق بتلاوة القرآن في مراسم العبادة إلى القول بجواز قراءة النص المطابق للمعنى وان لم يطابق حرفية اللفظ (القراءة بالمعنى) مع الرجوع في ذلك إلى رواية بعض

الصحابة "(٢١٥)، وقد ظن جولد زيهر أن القول بإطلاق العدد في الحديث يعينه على القول بالقراءة بالمعنى،وغفل أو تغافل عن أنه حتى القائلين بذلك الرأي لا يقولون بالقراءة بالمعنى على أية حال، ويجمعون على أنه لا بد لاية قراءة كي تعتبر قرآنا أن تكون متواترة عن رسول الله - صلى الله علية وسلم -

وأما سبب تمسك المستشرقين بالقول بنظرية القراءة بالمعنى فكما أشرت في فصل سابق فإن المستشرقين لا يعتبرون القرآن الكريم كلام الله - عزوجل- بل هو من كلام محمد - صلى الله عليه وسلم- وبالتالي فهو كلام بشري كأي كلام يخضع للتغيير والتبديل والزيادة والنقصان، ويمكن للإنسان أن يبدل ألفاظه بألفاظ أخرى بنفس المعنى، وما تمسك المستشرقين كافة من بلاشير ونولدكه إلى جولدزيهر بنظرية القراءة بالمعنى إلا انعكاساً لإيمانهم ببشرية القرآن الكريم.

وكما أسلفنا فإن نظرية القراءة بالمعنى تقوم على أنه يجوز للمسلم أن يقرأ القرآن بغير نصه الأصلي ما دام المعنى لايتغير، بل إن جولد زيهر يذهب إلى أكثر من ذلك حين يقرر أن الكلمات التي قد يستخدمها القارىء قد تكون أكثر وضوحا من كلمات النص الأصلي! .

يقول جولد زيهر:"ويقدم نوعا من اختلاف القراءات أهون مما سبق، ذلك الاختلاف في النصوص التي يبدو في كل منها مرادف آخر يؤدي نفس المعنى، كما إذا آثر أبو السرار الغنوي مثلا أن يقرأ في الاية ٤٨ من سورة البقرة بدلا من "نفس عن نفس" مرادفه:"نسمة عن نسمة" ومثل هذا الاختلاف في النص كان يُحّكم عليه قديما بروح واسعة الحرية؛ لأنه إذا كان المعنى لن ينالة تغيير، بل يزداد وضوحا في بعض الأحيان، فمن الجائز أن تستبدل بكل طمأنينة من كلمة غامضة أخرى أوضح منها، فالاية٣٨ من سورة المائدة تشتمل على الحد المفروض عقابا على السرقة:"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا"، وإذاً فأي الأيدي تقطع؟ الجواب في القراءة المروية عن ابن مسعود:"والسارق والسارقات(بصيغة الجمع بدل المفرد المذكور في القراءة المشهورة) فاقطعوا أيمانهما".

ويتابع جولد زيهر كلامه:"وفي النهي عن الوزن الخاسر(آية ٩ من سورة الرحمن) ورد "وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان"، فقرأ بعضهم:(وقد ذكر ابن مسعود أيضا سنداً لهذه القراءة):"وأقيموا الوزن باللسان"، بدلاً من:"القسط"؛ وذاك اللفظ الأخير وإن كان غير غامض أصلاً، فإن إقامة لسان الميزان تقدم

الدليل على أن الوزن لم ينظم". (٢١٦)

وهكذا يلقي جولدزيهر بهذه الفرية معتمداً على روايات هي قطعا ليست من القرآن، ولا من القراءات المعتبرة، فهي مما أدرجه بعض الصحابة في مصاحفهم من قبيل التفسير، مع ثقتهم بأنها ليست من القرآن المنزل، وعلى فرض أن البعض منها كان مما تشمله الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن فهو مما نسخ ولذلك أجمع الصحابة على عدم كتابته في المصاحف العثمانية ولا يجوز أن يجمعوا على حذف شيء تواتر من القرآن، لأنه لا يمكن أن يتصور إجماعهم على ضلال، وأي ضلال أكبر من التفريط بما أئتمنهم الله عليه أن يبلغوه للناس ولا يكتمونه. (٢١٧)

وما هجّر الصحابة لمثل تلك القراءات وعدم عناية المسلمين بها إلا دليلا على عدم قرآنيتها، وهذا ما أجمع عليه المسلمون دون خلاف بينهم.

وقد أجمع علماء الأمة قديما وحديثاً أن القرآن لو نزعت منه كلمة، ثم أدرت اللسان العربي على كلمة تقوم مقامها، مع الحفاظ على المعنى والنظم والإعجاز لم تجد.

ولم يكتف جولد زيهر بالاعتماد على روايات إما منسوخة وإما هي من قبيل التفسير الذي أدرجه الصحابة في مصاحفهم، واعتبار هذه الروايات قراءات قرآنية صحيحة تدل على جواز القراءة بالمعنى، لم يكتف جولدزيهر بذلك، بل نجده يعتمد على ما قرأ به من لايعتد بقراءته إطلاقاً كأبي السرار الغنوي والذي يقول فيه الأستاذ عبد الحليم النجار:كان أبو السرار الغنوي كرؤبة وغيره من أجلاف العرب ومتأخريهم الذين لا يؤخذ لهم في القرآن برأي ولا يعد قولهم فقها. (٢١٨)

ويستشهد جولد زيهر بقولين لعمر بن الخطاب وابن مسعود على جواز القراءة بالمعنى محمّلا قوليهما ما لايحتمل حيث يقول:"وقد قرر الخليفة عمر أن القرآن صواب كله، وفي رواية كاف شاف مالم تجعل آية رحمة وآية عذابا" أي مادام لم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، ويستنتج جولد زيهر من كلام عمر أن المعوّل إذا في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستبطنه النص لاعلى الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة". (٢١٩)

وينقل جولد زيهر كلام عمر دون أن ينقل تعليق أحد من علماء المسلمين على هذا القول، بل يترك الأمر لهواه يفسر النص كما يشاء، ويستنتج منه ما يشاء، والحقيقة أن علماء عديدون قد بينوا مراد عمر بهذا القول منهم الإمام السيوطي

حيث يقول:"قال ابن عبد البر إنما أراد بهذا ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها، أنها معان متفق مفهومها مختلف مسموعها لا يكون في شيء منها معنى وضده، ولا وجه يخالف معنى وجه خلافا ينفيه ويضاده، كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده". (٢٢٠)

وتوضيح السيوطي يبين بما لايدع مجالا للشك أن قول عمر لايمكن أن يدل بشكل من الأشكال على القول بجواز القراءة بالمعنى، إلا في أوهام المستشرقين وخيالاتهم!.

ويستدل جولد زيهر بكلام لابن مسعود حيث يقول:"... فهنا قرأ عبد الله (بن مسعود فيما يظهر) بدل:"إهدنا الصراط المستقيم" مغيرا اللفظ الأول بمرادفه: "أرشدنا الصراط المستقيم"، وقد نسب إلى ابن مسعود نفسه هذا القول الأساسي الدلالة:"لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون فاقرأوا كما عُلّمتم فهو كقولكم: هلم وتعال". (٢٢١)

أما القراءة التي استدل بهاجولد زيهر فإن صح سندها إلى ابن مسعود فهي قراءة آحادية شاذّة ليست قرآنا قطعا،وبالتالي لا يجوز الاستدلال بها على جواز قراءة القرآن بالمعنى، وأما قول ابن مسعود فإنما يريد به التمثيل للأحرف كما اتضح من تعليق السيوطي على كلام عمر، وقد أهمل جولد زيهر أمرين هامّين في كلام ابن مسعود: الاول قوله"متقاربون" ولا يمكن أن يفهم من التقارب الترادف كما يحلو لجولد زيهر أن يفهمها، والثاني قول ابن مسعود" فاقرأوا كما عُلِّمتم" أي كما تعلمتم وحفظتم من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لا كما تشتهون أو تجتهدون، وهو نفي واضح لحرية القراءة، وتأكيد لضرورة الاعتماد على الرواية الصحيحة.

مما سبق نجد أن ابن مسعود - رحمه الله- بريء من كل ما نسب إليه حول جواز القراءة بالمعنى، ومن ينسب إليه ذلك فهو إمّا كذاب حاقد وإمّا جاهل سفيه، يقول ابن الجزري:"وأما من يقول أن بعض الصحابة كابن مسعود كان يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب عليه، إنما قال نظرت القراة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما عُلمتم". (٢٢٢)

<u>نقض دعوى جولد زيهر وقوع خطأ في نسخ القرآن من قبل الكُتّاب:</u>

يدّعي جولد زيهر أن النص المتلقى بالقبول كان يعتمد على إهمال الناسخ

وأن القراءة المخالفة المقترحة تقصد إلى إقامة النص الأصلي الذي أفسده سهو النسّاخ.(٢٢٣)

ويستشهد جولد زيهر على دعواه بثلاث روايات:

١- عن الزبير بن العوام أنه سأل أبان بن عثمان بن عفان عن الآية "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة ..."(٢٢٤) حيث لايطابق المعطوف (والمقيمين) ما عطف عليه، فأجابه أبان بأن هذا من خطأ الكاتب، وشرح له كيف تأتى هذا الخطأ".

٢- ما روي عن عروة بن الزبير أنه سأل عن نفس هذا الموضع خالته عائشة، فروى أنها أجابته:"يا ابن اختي هذا من عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب".

٣- عن سعيد بن جبير عن ابن عباس "إن قراءة معينة من القراءات المتلقاة بالقبول ترجع إلى غفلة النسّاخ".

ولقد ناقش العلماء قديما وحديثا هذه القضية بإسهاب، وعرضوا للروايات بالنقد سندا ومتنا، ولغة وشرعا وعقلا، وبعضهم وجّهها توجيهات سليمة على فرض صحتها، لكن يبدو أن جولد زيهر لم يطّلع على كل ما كتب حول ذلك،أو أنه أصرّ على تجاهلها لإيهام القارئ أن هذه الروايات صحيحة قطعية الدلالة على وجود خطأ النسّاخ في كتابة المصحف الشريف.

وسأبيّن - إن شاء الله- آراء العلماء حول هذه الروايات لتوضيح الحقيقة وإزالة الشبهة.

فقد أخرج أبوبكر الأنباري (ت٣٢٧هـ) من طريق عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر، وكذلك أبوبكر بن أشتة (ت٣٦٠هـ) من طريق يحيى بن يعمر (ت١٢٩هـ) أنه قال:"لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان فوجد فيها حروفا من اللحن فقال: لا تغيروها فإن العرب ستغيرها أو قال ستعرّبها بألسنتها، لو أن الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف".(٢٢٥)

وأخرج الخبر كذلك أبوعبيد (ت٢٢٤هـ) في فضائل القرآن بإسناده عن عكرمة (٢٢٦)، وأخرج ابن أبي داود (ت٣١٦هـ) الخبر من عدة طرق(٢٢٧)، وأورده الفرّاء من غير أن يسنده إلى عثمان - رضي الله عنه- فيروي أن أباعمرو بن

العلاء بلغه عن بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم- أنه قال:"إن في المصحف لحنا ستقيمه العرب.(٢٢٨)

وأخرج الفرّاء كذلك (٢٢٩) وأبوعبيد(٢٣٠) وابن أبي داود(٢٣١) والدّاني(٢٣٢) عن أبي معاوية الضرير عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال:"سألت عائشة عن لحن القرآن، عن قوله:"إن هذان لساحران"(٢٣٣) وعن قوله: "والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة(٢٣٤)" وعن قوله :"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون...".(٢٣٥)

فقالت: يا ابن اختي هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب.

وروى أبوعبيد(٢٣٦) وابن أبي داود(٢٣٧) أن الزبير بن أبي خالد قال: قلت لأبان بن عثمان كيف صارت "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة(٢٣٨)"، ما بين يديها وما خلفها رفع وهي نصب، قال: من قبل الكاتب كتب ما قبلها ثم قال: ما أكتب؟ قيل: أكتب والمقيمين الصلاة فكتب ما قيل له.

هذه الأخبار قد تحدث العلماء عنها وما قيل في معناها، فضعّف بعضهم رواياتها وردّها لذلك، وتأول بعضهم ما ورد فيها من معنى اللحن والخطأ، يقول السيوطي: "وهذه الآثار مشكلة جدا، فكيف يظن بالصحابة أولاً أنهم يلحنون في الكلام فضلا عن القرآن وهم الفصحاء اللد! ثم كيف يظن بهم ثانيا الخطأ في القرآن الذي تلقوه من النبي - صلى الله عليه وسلم- كما أنزل وحفظوه وضبطوه وأتقنوه! ثم كيف يظن بهم ثالثا اجتماعهم كلهم على الخطأ وكتابته! ثم كيف يظن بهم رابعا عدم تنبههم ورجوعهم عنه! ثم كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره! كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ وهو مروي بالتواتر خلفا عن سلف! هذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة".(٢٣٩)

نقد الروايات الواردة عن عثمان:

أولا: من ناحية السند:

١- رد أبو بكر الأنباري الأخبار المروية عن عثمان بن عفان في ذلك كما ينقل عنه السيوطي، وهي عنده "لا تقوم بها حجة لأنها منقطعة غير متصلة".(٢٤٠)

٢- يقول أبوعمر الداني عن الخبر الذي يروى عن عثمان:"هذا الخبر عندنا لا تقوم بمثله حجة، ولا يصح به دليل من جهتين: إحداهما أنه مع تخليط في إسناده

واضطراب في ألفاظه مرسل لأن ابن يعمر وعكرمة لم يسمعا من عثمان شيئا ولا رأياه".(٢٤١)

٣- يقول السخاوي عن هذه الروايات:"هذا الأثر ضعيف والإسناد فيه اضطراب وانقطاع".(٢٤٢)

ثانيا: وجوه أخرى لرد هذه الروايات:

١- ما ذكره أبو عمرو الداني: الجهة الثانية التي تجعل هذه الروايات لا تصح عند أبي عمرو الداني:"إن ظاهر ألفاظه ينفي وروده عن عثمان - رضي الله عنه- لما فيه من الطعن عليه مع محله من الدّين، ومكانه من الإسلام وشدة اجتهاده في بذل النصيحة واهتباله بما فيه الصّلاح للأمة، فغير متمكن أن يتولى لهم جمع المصحف مع سائر الصحابة الأخيار الأتقياء الأبرار، نظراً لهم ليرتفع الاختلاف في القرآن بينهم، ثم يترك لهم فيه مع ذلك لحنا وخطأ يتولّى تغييره من يأتي بعده ممن لا شك أنه لايدرك مداه، ولا يبلغ غايته، ولا غاية من شاهده، هذا لايجوز لقائل أن يقوله ولايحل لأحد أن يعتقده".(٢٤٣)

وهكذا نرى أبا عمرو الداني يرد الخبر من ناحية السند ومن ناحية العقل أيضا.

٢- ما ذكره ابن تيمية: نقل ابن هشام في شرح شذور الذهب عن ابن تيمية أنه قال(٢٤٤): "وقد زعم قوم أن قراءة من قرأ :"إن هذان لساحران" لحن وأن عثمان - رضي الله عنه- قال: "إن في المصحف لحنا ستقيمه العرب بألسنتها"، وهذا خبر باطل لايصح من وجوه:

١- إن الصحابة - رضي الله عنهم- كانوا يتسارعون إلى إنكار أدنى المنكرات، فكيف يقرّون اللحن في القرآن مع أنهم لا كلفة عليهم في إزالته؟

٢- إن العرب كانت تستقبح اللحن غاية الاستقباح في الكلام، فكيف لا يستقبحون بقاءه في المصحف؟ .

٣- إن الاحتجاج بأن العرب ستقيمه بألسنتها غير مستقيم، لأن المصحف الكريم يقف عليه العربي والعجمي.

٤- إنه قد ثبت في "الصحيح" أن زيد بن ثابت أراد أن يكتب "التابوت"

بالهاء على لغة الأنصار فمنعوه من ذلك ورفعوه إلى عثمان - رضي الله عنه- فأمرهم أن يكتبوه بالتاء على لغة قريش".

٣- رأي الزجاج: يستبعد الزجاج صدور مثل هذه الأخبار عن الصحابة فيقول(٢٤٥): "وهذا القول عند أهل اللغة بعيد جدا، لأن الذين جمعوا القرآن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وهم أهل اللغة وهم القدوة، وهم قريبو العهد بالإسلام، فكيف يتركون في كتاب الله شيئا يصلحه غيرهم، وهم الذين أخذوه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وجمعوه، وهذا ساقط عمّن لايعلم بعدهم، وساقط عمّن يعلم، لأنهم يقتدى بهم، فهذا مما لاينبغي أن ينسب إليهم - رحمة الله عليهم- والقرآن محكم لالحن فيه، ولا تتكلم العرب بأجود منه في الإعراب كما قال - عزوجل-:"تنزيل من حكيم حميد" وقال: "بلسان عربي مبين".

ثالثا: توجيه الرواية على فرض صحتها:

١- توجيه أبي عمرو الداني: يذهب أبو عمر الداني إلى أن معنى اللحن الوارد في النص لايمكن أن يكون الخطأ بالرّسم، إنما هوفي احتمال الخطأ بالتلاوة إذا جاء من يقرأ القرآن من المصحف دون تلقّيه مشافهة من الحفاظ وذلك لاحتمال الرّسم لأكثر من وجه، يقول الداني:"وجهه أن يكون عثمان - رضي الله عنه- أراد باللحن المذكور فيه "التلاوة" دون "الرسم" إذ كان كثير منه لو تلي على حال رسمه لا نقلب بذلك معنى التلاوة وتغيرت ألفاظها، ألا ترى قوله "أو لاذبحنه" و"لأوضعوا" و"من نبأي المرسلين" و"سأوريكم" و"الربوا" وشبهه مما زيدت فيه ألألف والياء والواو في رسمه، لو تلاه تال لا معرفة له بحقيقة الرسم على حال صورته في الخط، لصيّر الإيجاب نفيا ولزاد في اللفظ ما ليس فيه ولا من أصله، فأتى من اللحن بما لاخفاء به على من سمعه، مع كون رسم ذلك كذلك جائزا مستعملا، فأعلم عثمان - رضي الله عنه- إذ وقف على ذلك أن من فاته تمييز ذلك،وعزبت معرفته عنه ممن يأتي بعده ،سيأخذ ذلك عن العرب، إذ هم الذين نزل القرآن بلغتهم، فيعرّفونه بحقيقة تلاوته ويدلّونه محل صواب رسمه، فهذا وجهه عندي والله أعلم".(٢٤٦)

ومما يؤكد وجهة نظر الداني هذه في حمله "اللحن" على "التلاوة" دون "الرسم" ما ذهب إليه المستشرق الألماني - يوهان فك- في كتابه "العربية" حيث

خصص ملحق الكتاب لدراسة تاريخية لمادة "ل ح ن" ومشتقاتها،وقد ذكر أن كلمة "لحن" قد تعني في لغة الجاهلية وصدر الإسلام معاني: الميل والفطنة والبلاغة والغناء والرمز والإشارة واللغز والتورية وطريقة التعبير، ولكنها لم تكن تعني مطلقا "الخطأ في التعبير"، وينتهي إلى أن الكلمة ربما دلّت على هذا المعنى في وقت متأخر نسبيا، ورجّح أن يكون ذلك في أواخر القرن الهجري الأول وأوائل الثاني". (٢٤٧)

ويؤيد الدكتور عبد الصبور شاهين هذا الرأي في كتابه الذي تاريخ القرآن حيث يقول معلقا على هذا الرأي:"ومقتضى هذا أن نستبعد بصفة موضوعية تفسير اللحن بالخطأ، إذ لم يكن ذلك في لغة هذا الجيل ولا هو من المدلولات المعروفة للكلمة آنذاك، ولم يبق إلا أن يفسّر اللحن بوجوه القراءة، وبذلك يسقط النصف الأول من الشبهة التي التصقت بالرّسم العثماني، وبعبارة أصح بعمل الصحابة من أنهم خلّفوا في الرّسم بعض اللحون أي الأخطاء، فلو كان خطأ وقد كتبوه بأيديهم لمحوه أيضا، ولما تركوا الأمة تضل في تلاوة كتاب الله". (٢٤٨)

ويؤيد أبا عمرو الداني في توجيهه هذا أبوبكر الأنباري الذي ينفي أن يكون معنى قوله "أرى فيه لحنا" أرى في خطه لحنا إذا أقمناه بألسنتنا كان لحن الخط غير مفسد ولا محرّف من جهة تحريف الألفاظ وإفساد الإعراب، لأن الخط منبيء عن النطق فمن لحن في كتبه فهو لاحن في نطقه،ولم يكن عثمان ليؤخر فسادا في هجاء ألفاظ القرآن من جهة كتب ولا نطق.(٢٤٩)

أما ابن أشتة فيرى أن الناقل عن عثمان قد حرّف مقولته ولم ينقلها بشكل سليم وأن هذا هو سبب الإشكال، حيث يقول فيما ينقله عنه السيوطي في الأخبار المروية عن عثمان :"لعل من روى تلك الآثار السابقة عنه حرّفها ولم يتقن اللفظ الذي صدر عن عثمان، فلزم منه ما لزم من الإشكال فهذا أقوى ما يجاب عن ذلك". (٢٥٠)

٢- توجيه ابن أبي داود: أما ابن أبي داود فيرى توجيها آخر للرواية،حيث ذهب في كتابه "المصاحف" إلى أن المقصود باللحن إنما هو "اللغة" وأن معنى الألحان اللغات مثل قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- إنا لنرغب عن كثير من لحن أُبَيّ يعني لغة أُبَيّ.

وقال في الخبر المروي عن عثمان - رضي الله عنه-:"هذا عندي يعني بلغتها،

وإلا لو كان فيه لحن لايجوز في كلام العرب جميعا لما استجاز أن يبعث به إلى قوم يقرؤونه".(٢٥١)

ويقول في موضع آخر:"ولا يجوز عندي أن يجتمع أهل الأمصار كلها، وأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم- معهم على الخطأ، وخاصة في كتاب الله - عزوجل-".(٢٥٢)

وهكذا نرى أن ما روي عن عثمان من أن في القرآن لحنا ستقيمه العرب بألسنتها،لم يصمد أمام النقد العلمي من جهة السند ولا من جهة المتن ولا من جهة العقل والعادة،ولا من جهة اللغة والتاريخ وبهذا يظهر تهافت هذه الرواية وبطلانها.(٢٥٣)

نقد رواية عائشة:يرى السيوطي أن رواية عائشة والتي تفيد أن في القرآن خطأ من الكتاب الذين كتبوا القرآن على عهد عثمان - رضي الله عنه- قد وردت بسند صحيح على شرط الشيخين(٢٥٤)، بينما يرى جمهور العلماء أنها لاتصح عن عائشة، وفيما يلي طائفة من أقوال العلماء في هذه الرواية:

١- رأي ابن جرير الطبري: يرى أبوجعفر الطبري أن الخطأ لو حصل في مصحفنا لوجب أن تكون بقية المصاحف مخالفة له، غيرأنه ثبت أن "والمقيمين الصلاة" جاءت كذلك في مصحف أُبَيّ وقراءته، وأيضا لو كانت خطأ في الكتابة والرّسم لأصلحت عن طريق التعليم والتلقين، وفي ذلك يقول:"قد ذكر أن ذلك في قراءة أُبَيّ بن كعب" والمقيمين الصلاة" وكذلك هو في مصحفه فيما ذكروا، فلو كان خطأ من الكاتب لكان الواجب أن يكون في كل المصاحف غير مصحفنا الذي كتبه لنا الكاتب الذي أخطأ في كتابه بخلاف ما هو في مصحفنا، وفي اتفاق مصحفنا ومصحف أُبَيّ في ذلك ما يدل على أن الذي في مصحفنا من ذلك صواب غير خطأ، مع أن ذلك لو كان خطأ من جهة الخط لم يكن الذين أخذ عنهم القرآن من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يعلّمون من علّموا ذلك من المسلمين على وجه اللحن، ولأصلحوه بألسنتهم، ولقّنوه الأمة تعليما على وجه الصواب، وفي نقل المسلمين جميعا ذلك قراءة على ما هو به في الخط مرسوما أدل الدّليل على صحة ذلك وصوابه، وأن لامنع في ذلك للكاتب".(٢٥٥)

٢- رأي أبي حيان:(٢٥٦) أما أبوحيان فيرىأن ماروي عن عائشةوأبان بن عثمان من أن كتبها (والمقيمين الصلاة) بالياء من خطأ كاتب المصحف لا يصح عنهما

لأنهما عربيان فصيحان،ولأن قطع النعوت أشهر في لسان العرب، وهو باب واسع، وقد ذكر أبوحيان شواهد سيبويه وغيره في هذا الباب.

٣- رأي الدكتور محمد أبي شهبة (من المعاصرين): يرى الدكتور محمد أبوشهبة أن هذه الرواية غير صحيحة، ولو صحّت فهي رواية آحاد،ومن ثم فلا يثبت بها قرآن، ثم هي مخالفة لما هو أصح منها من القطعي المتواتر، وفي ذلك يقول: "إن هذه الرواية غير صحيحة عن عائشة،وعلى فرض صحتها فهي رواية آحادية لا يثبت بها قرآن وهي معارضة بالقطعي الثابت بالتواتر فهي باطلة ومردودة ولا التفات إلى تصحيح من صحّح هذه الرواية وأمثالها، فإن من قواعد المحدّثين أن مما يدرك به وضع الخبر ما يؤخذ من حال المروي، كأن يكون مناقضا لنص القرآن أو السنة أو الإجماع القطعي أو صريح العقل، حيث لايقبل شيء من ذلك التأويل، أو لم يحتمل سقوط شيء منه يزول به المحذور، وهذه الروايات مخالفة للمتواتر القطعي الذي تلقّته الأمة بالقبول فهي باطلة لامحالة". (٢٥٧)

توجيه رواية عائشة على فرض صحتها: أما أبو عمرو الدّاني فقد افترض صحة الرواية وعمل على توجيهها توجيها منطقيا لغويا تزول معه أية شبهة للخطأ في الكتاب،حيث ذهب إلى أن سؤال عروة لخالته عائشة لم يكن عن حروف الرّسم إنّما كان عن حروف من القراءة المختلفة الألفاظ المحتملة الوجوه على اختلاف اللغات التي أذن الله - عزوجل- لنبيه - عليه السلام- ولأمته في القراءة بها.

يقول أبو عمرو:"قلت: تأويله ظاهر وذلك أن عروة لم يسأل عائشة فيه عن حروف الرسم التي تزاد فيها لمعنى وتنقص منها لآخر تأكيداً للبيان وطلبا للخفة، وإنما سألها فيه عن حروف من القراءة المختلفة الألفاظ المحتملة الوجوه على اختلاف اللغات التي أذن الله- عز وجل - لنبيه - عليه السلام- ولأمته في القراءة بها،واللزوم على ما شاءت منها تيسيرا لها وتوسعة عليها، وما هذا سبيله وتلك حاله فعن اللحن والخطأ والوهم والزلل بمعزل لِفُشُوِّه في اللغة، ووضوحه في قياس العربية، وإذا كان الأمر في ذلك كذلك فليس ما قصدته فيه بداخل في معنى المرسوم ولاهو في سببه في شيء، وإنما سمى عروة ذلك لحنا وأطلقت عائشة على مرسومه كذلك الخطأ على جهه الاتساع في الإخبار، وطريق المجاز في العبارة، إذ كان ذلك مخالفا لمذهبهما وخارجها عن اختيارهما، وكان الأوجه والأولى عندهما

والأكثر والأفشى لديهما، لا على وجه الحقيقة والتحصيل والقطع،لما بيّناه قبل من جواز ذلك وفشوه في اللغة، واستعمال مثله في قياس العربية مع انعقاد الأجماع على تلاوته كذلك دون ما ذهبا إليه،أما أن أم المؤمنين - رضي الله عنها- لحّنت الصحابة وخطّأت الكَتَبَة وموضعهم في الفصاحة والعلم باللغه موضعهم الذي لا يجهل و لا ينكر هذا ما لا يسوغ ولا يجوز".(٢٥٨)

ثم ينقل الداني رأيا آخر لبعض العلماء حيث يقول: "وقد تأوّل بعض علمائنا قول أم المؤمنين "أخطأوا في الكتاب" اي أخطأوا في اختيار الأَوْلى من الأحرف السبعة بجمع الناس عليه، لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لايجوز، لأن ما لايجوز مردود بإجماع وإن طالت مدة وقوعه وعظم قدر موقعه، وتَأَوّل "اللحن" بأنه القراءة واللغة كقول عمر- رضي الله عنه- "أُبَيٌ أقرؤنا وإنا لندع بعض لحنه" أي قراءته فهذا أبين وبالله التوفيق".(٢٥٩)

وهذا الرأي الأخير هو ما يؤيده ابن أبي داود في كتاب المصاحف، ولعل الداني يشير بذلك إلى رأي ابن أشته والذي تبعه فيه ابن جبارة (احمد بن محمد المقدسي (٧٢٨ هـ) في شرح الرائيّة، حيث ينقل السيوطي ذلك عنه في إتقانه فالسيوطي يرى أن الأجوبة التي أُجيب بها على رواية عثمان لا يصلح منها شيء في الإجابة على حديث عائشة، فالسيوطي - كما أشرنا - يرى صحة الرواية لكنه يرى أن معنى قولها "أخطأوا في الكتاب" أي في اختيار الأَوْلى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه، لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز.(٢٦٠)

وهكذا نرى جمهور العلماء يرد رواية عائشة إن لم يكن عن طريق نقد السند فعن طريق نقد المتن، وما يمكن أن يترتب عليه من محاولات أو معارضات لما هو متواتر مقطوع بصحته، أو بتأويله إلى معنى صحيح مقبول بخلاف الظاهر المتبادرمنه.

رد ابن تيمية على هذا القول بروايتيه: يرد ابن تيمية في فتاويه على القول بوجود خطأ في الكتاب حيث يقول:" إن هذا ممتنع لوجوه: منها تعدد المصاحف، واجتماع كل جماعة على مصحف، ثم وصول كل مصحف إلى بلد كبير فيه كثير من الصحابة والتابعين يقرؤون القرآن، ويعتبرون ذلك بحفظهم، والإنسان إذا نسخ مصحفا غلط في بعضه عرف غلطه بمخالفة حفظه القرآن وسائر المصاحف، فلو قدر أنه كتب كاتب مصحفا، ثم نسخ سائر الناس منه، من غير اعتبار للأول والثاني امكن

وقوع الغلط في هذا: وهنا كل مصحف إنما كتبه جماعة ووقف عليه خلق عظيم ممن يحصل التواتر بأقل منهم،ولو قدر أن الصحيفة كان فيها لحن، فقد كتب منها جماعة لا يكتبون إلا بلسان قريش ولم يكن لحناً فامتنعوا أن يكتبوه إلا بلسان قريش، فكيف يتفقون كلهم على أن يكتبوا "إن هذان لساحران" وهم يعلمون أن ذلك لحن لايجوز في شيء من لغاتهم أو "والمقيمين الصلاة" وهم يعلمون أن ذلك لحن كما زعم بعضهم.(٢٦١)

ثم يقول ابن تيمية: ومما يبين كذب ذلك أن عثمان - لو قدر ذلك فيه- فإنما رأى ذلك في نسخة واحدة، فأمّا أن تكون جميع المصاحف اتفقت على الغلط وعثمان قد رآه في جميعها وسكت، فهذا ممتنع عادة وشرعا، من الذين كتبوا ومن عثمان ثم من المسلمين الذين وصلت اليهم المصاحف ورأوا ما فيها وهم يحفظون القرآن، ويعلمون أن فيه لحناً لا يجور في اللغة فضلا عن التلاوة وكلهم يقرر هذا المنكر لا يغيّره أحد،فهذا مما يُعلم بطلانُه عادة ويعلم من دين القوم الذين لا يجتمعون على ضلالة بل يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، أن يدعوا في كتاب الله منكراً لايغيره أحد منهم، مع أنهم لا غرض لأحد منهم في ذلك، ولو قيل لعثمان: مُرِ الكاتب أن يغيره لكان من أسهل الأشياء عليه، فهذا ونحوه مما يوجب القطع بخطأ من زعم أن في المصحف لحنا أو غلطا وإن نقل ذلك عن بعض الناس ممن ليس قوله حجه، فالخطأ جائز عليه فيما قاله بخلاف الذين نقلوا ما في المصحف وكتبوه وقرؤوه، فإن الغلط ممتنع عليهم في ذلك، وكما قال عثمان: إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش، وكذلك قال عمر لابن مسعود : أقْرِئ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل فإن القرآن لم ينزل بلغة هذيل.(٢٦٣)

ويقول الإمام فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب بمناسبة الأخبار القائلة بأن عائشة وعثمان وغيرهما خطّؤوا القراءة المشهورةفي الآية" إن هذان لساحران" (٢٦٤)
"إن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدفتين كلام الله، وكلام الله لا يجوزأن يكون لحنا وغلطا،فثبت فساد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحنا وخطأ".(٢٦٤)

ويقول الأستاذ غانم الحمد في تعليقه على هذه الروايات:".. ونخلص من ذلك كله إلى نفي دلالة الخبرين على وقوع الخطأ في الرسم العثماني، كذلك يمكن اتخاذ نفس الموقف من رواية أبان على ضوء ما تقدم، فهذا الاتجاه القائل بأن ما جاء من رسم بعض الكلمات في المصحف على طرق مخصوصة خالفتها القواعد التي وضعها

علماء العربية لا حقاً هو من خطأ الكاتب،لايقوم إذن على خبر صحيح ولا استنتاج مؤيد بدليل، بل هو رأي أنتجه النظر غير المتمهل إلى هجاء الكلمات مع فقدان الحس بالجانب التاريخي للكتابة والتعلق بأن الأصل في الكتابة موافقة الخط للفظ، فلا ينبغي للناظر في الرسم العثماني إلا أن يستبعد فكرة الخطأ وهو يحاول أن يجد التفسير الصحيح لظواهر الهجاء الواردة فيه، وأن يتوقف عن القول في ما لم يتوفر لديه فيه ما يرجّح به رأيا أو يقدم تفسيرا، لأن جانبا كبيرا من تاريخ الكتابة العربية في تلك الفترة المتقدمة لا يزال غير معروف، ويظل الرسم العثماني بكل مايقدم من أمثلة وصور لرسم الكلمات خير ممثل لواقع الكتابة العربية في تلك الحقبة، ولاشك في أن أي كشف جديد في مجال النصوص القديمة المكتوبة سيزيد الحقائق الكتابية التي يقدمها الرسم تأكيدا ووضوحا بعيدا عن فكرة الخطأ التي يجب أن تكون أخر احتمال في هذا المجال،بل على الباحثين استبعاد فكرة الخطأ في هذه المرحلة من البحث، حيث تشير كل الدلائل الى أن ما جاء في رسم المصحف هو واقع كتابي تميزت به الكتابة العربيةفي تلك الفترة "(٢٦٥)

من كل ماسبق عن هذه الروايات يتبين بطلان ادعاء جولد زيهر وقوع خطأ في كتابة المصحف الشريف.

المطلب الثاني: دعوى اضطراب النص القرآني:-

إن حقد جولد زيهر على القرآن الكريم من جهة، وجهله الفاضح بأسباب تعدد القراءات وفوائدها من جهة أخرى جعله يتهم النص القرآني بالاضطراب في أقدم عصور تداوله، ليس هذا فقط بل يدّعي تفرد القرآن بهذا الاضطراب من بين سائر الكتب المقدسة، يقول جولد زيهر في وصف النص القرآني:" ... فلا يوجد كتاب تشريعي، إعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص مُنزل أو موحى به ،يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن.(٢٦٦)

كما يدّعي جولد زيهر في موضع آخر أن هناك تناقضا بين القراءات القرآنية (٢٦٧)،وقد بيّنت في الفصل السابق تناقض جولد زيهرحين أقر في موقع آخر بوثوق الروايات القرآنية، وكذلك حين اعترف بتعدد نسخ التوراة، كما بينت سوءفهم أو سوء استخدام جولد زيهر لمصطلح الاضطراب،حيث أوضحت أن الاضطراب يعني

ورود النص بروايات متناقضة لا يمكن الجمع بينها بحال، وأن هذا لا يمكن أن ينطبق بحال من الأحوال على القراءات القرآنية، يقول الأستاذ عبد الحليم النجار في تعليقه على كلام جولد زيهر:"معنى الاضطراب وعدم الثبات في النص: هو وروده على صور مختلفة او متضاربة لايعرف الصحيح الثابت منها. أما ورود النص على صور كلها صحيح النسبة الى مصدره متواتر الرواية عنه فليس في ذلك شيء من الاضطراب وعدم الثبات. وقراءات القرآن المعتمدة مهما اختلفت في النص الواحد متواترة كلها مقطوع بصحة نسبتها الى المصدر الأصلي، كما يقرر ذلك جولد زيهر نفسه فيما بعد، وحسبك انه هنا يشهد باختلافها منذ أقدم عصور تداولها، فمعنى ذلك أن مصدرها الأصلي للناس وهو الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان على بينة من هذا الاختلاف، وهو الواقع فعلا، فقد أخبر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالحديث الموثوق به أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وأذن بقراءة ما تيسر من ذلك كماسيقرر جولد زيهر، واذا كنا قد آمنا بأن الرسول - صلى الله عليه وسلم- جاء بالقرآن لزم أن نؤمن أيضا بما وصف به هذا القرآن، وقد وضح العلماء بما لا مزيد عليه فوائد تعدد القراءات، وليس أقل هذه الفوائد أنه ناحية من نواحي الإعجاز الذي اختص به القرآن، لأنه بتعدد قراءاته كأنه عدة كتب منزلة لاكتاب واحد، لا سيما اذا كانت في كثير من هذه القراءات إن لم يكن اكثرها ثروة جديدة في تشريع او حكمة أو نحو ذلك، فهل انعكست الآية حتى تحسب المزية عابا والذهب ترابا".(٢٦٨)

ويقول في موضع آخر:"لم يستطع أحد في الماضين ولا اللاحقين إثبات تناقض في القرآن، وأين التناقض الذي يتسرع إلى زعمه دون روية؟ ألايعلم أن معنى التناقض لايتحقق إلا بتعاور شيئين متضادين على أمر واحد في ملابسات واحدة؟"(٢٦٩)

وقبل أن أتحدث عن حقيقة اختلاف القراءات وفوائدها أود أن أتحدث عن: توثيق النص القرآني في أقدم عصوره (عصر النبي - صلى الله عليه وسلم):-

١- نزول القرآن منجما: إن نزول القرآن الكريم منجما كان لأسباب عديدة ذكرها المفسرون والرواة، ولعل أهم هذه الأسباب يرجع الى توثيق النص القرآني وإحكام حفظه وتثبيته في الصدور، ومن المعروف أن القرآن قد نزل في ثلاث وعشرين سنة ،وهي مدة تكفي لتثبيته من كثرة ترديده وتلاوته قال - تعالى -:"وقرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا"(٢٧٠)

يقول الإمام القسطلاني في نزول القرآن منجما: "وفي إنزال القرآن الكريم مفرقا وجوه من الحكمة منها: تسهيل حفظه وتكرير لفظه، لأنه لو نزل جملة واحدة على أمّة أمّيّة لا يقرأ غالبهم ولا يكتب لشق عليهم حفظه، وثقل لفظه، كما اشار الى ذلك - سبحانه وتعالى - بقوله ردا على الكفار: "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك (أي أنزلناه مفرقا) لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا" (٢٧١) أي لنقوي بتفريقه فؤادك حتى تعيه وتحفظه لأن المتلقن انما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئا بعد شيء وجزءا بعد جزء، ولو ألقي عليه جملة واحدة لعجز عن حفظه". (٢٧٢)

٢- كتابة القرآن حين نزوله: الخطوة الثانية في توثيق النص القرآني كانت هي الكتابة، فقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - دقيقا كل الدقة وحريصا كل الحرص على كتابة القران، فكان له كتّاب وحي يتلقفون ما ينزل عليه فيكتبونه في وعي وإدراك ودقة و إتقان على العسب والرقاع وقطع الأديم، وقد بذلوا أنفسهم في إتقانه، وتلقوه من النبي - صلى الله عليه وسلم - حرفا حرفا لم يهملوا منه حركة ولاسكونا ولا إشباتا ولا حذفا، ولادخل عليهم منه شك ولا وهم. (٢٧٣)

ويتضح حرص النبي - صلى الله عليه وسلم- على كتابة القرآن حين نزوله على هذا المستوى الكبير من الدقة والإتقان في منع كتابة شيء عنه سوى القرآن الكريم حتى لا يختلط به ما ليس منه، يدل على ذلك مارواه أبو سعيد الخدري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن فمن كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه". (٢٧٤) وروى أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: "خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ونحن نكتب الأحاديث فقال: "ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث سمعناها منك. قال: أكتاباً غير كتاب الله تريدون؟ ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله - تعالى- "(٢٧٥).

شهادات على توثيق النص القرآني:-

١- يقول الإمام ابن حزم: "والقرآن الكريم مسجل في مصحف ظل ينقله أهل المشرق والمغرب وأمثالهم جيلا جيلا، لايختلف فيه مؤمن ولا كافر منصف، لا يشكون ولا يختلفون في أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أتى به والخبر ان

الله -عز وجل- أوحى به إليه ،وأن من اتبعه أخذه عنه كذلك حتى وصل إلينا".(٢٧٦)

٢- يقول المستشرق (سيروليم موير) :" كان الوحي المقدس أساس أركان الإسلام،فكانت تلاوة ما تيسر منه جزءا جوهريا من الصلوات اليومية عامة أو خاصة، وكان القيام بهذه التلاوة فرضا وسُنّةيجزي من يؤديهما جزاءاً دينياً صالحا، لذلك وَعَتْ القرآن ذاكرة كثرة المسلمين الأولين إن لم يكونوا جميعا، وقد يسرت عادات العرب هذا العمل فقد كانوا ذوي ولع بالشعر العظيم،ولمّا كانت الوسائل لتحرير ما يفيض من شعرائهم في غير متناول اليد، فقد اعتادوا أن ينقشوا هذه القصائد كما كانوا ينقشون ما يتعلق بأنسابهم وقبائلهم على صفحات قلوبهم، وبذلك نمت ملكة الذاكرة غاية النمو.

وقد بلغ أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) من قوة الذاكرة ودقتها،ومن التعلق بحفظ القرآن واستذكاره حداً إستطاعوا معه أن يعيدوا بدقة يقينية كل ما عرف منه إلى يوم كانوا يتلونه"(٢٧٧).

٣- يقول المستشرق الأمريكي (ف.بودلي):" فبين أيدينا كتاب معاصر فريد في أصالته وفي سلامته ،لم يُشَكَّ في صحته كما أُنزل أي شك جدي، وهذا الكتاب هو القرآن، وهو اليوم كما كان يوم كتب لأول مرة تحت إشراف محمد(صلى الله عليه وسلم)، وعلى الرغم من أن الأفكار قد دونت في الرقاع وسعف النخيل والعظام في لحظات غريبة فالسور والايات الأصلية قد حفظت، وهذا الكتاب ليس مجموعة أحاديث وتقارير يفترض فيها أن محمداً -(صلى الله عليه وسلم)- قد قالها، فهي نفس الايات التي أملاها بنفسه يوما بعد يوم، وشهراً بعد شهر خلال حياته، .... والمهم هو أن القرآن هو العمل الوحيد الذي عاش أكثر من اثني عشر قرنا دون أن يبدل فيه، ولايوجد شيء يمكن أن يقارن بهذا أدنى مقارنة في الديانة اليهودية ولا في الديانة المسيحية".(٢٧٨)

حقيقة اختلاف القراءات: يبين الإمام ابن الجزري - رحمه الله- في كتابه "النشر" حقيقة اختلاف القراءات بشكل واضح يقطع الطريق على أي ادعاء بتناقض القراءات القرآنية، يقول ابن الجزري: وقد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناه لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أحدهما : إختلاف اللفظ والمعنى واحد.

الثاني : اختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد.

الثالث : اختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لايقتضي التضاد.

فأما الأول: فكالاختلاف في الصراط ، وعليهم،ويؤده ، والقدس،ويحسب،ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط.

وأما الثاني : فنحو"مالك ومِلك" في الفاتحة لأن المراد في القراءتين هو الله - تعالى- لانه مالك يوم الدين وملكه.

وكذا (يكذبون، ويكذّبون) لأن المراد بهما هم المنافقون، لأنهم يكذّبون بالنبي - صلى الله عليه وسلم- ويكذبون في أخبارهم.

وكذا"كيف ننشرها"بالراء والزاي لأن المراد بهما هي العظام، وذلك أن الله أنشرها أي أحياها، وأنشزها أي رفع بعضها إلى بعض حتى التأمت فضمن الله - تعالى- المعنيين في القراءتين.

وأما الثالث: فنحو "فظنوا أنهم قد كُذبوا"(٢٧٩) بالتشديد والتخفيف، وكذا"وإن كان مكرهم لِتزولَ منه الجبال"(٢٨٠). بفتح اللام الأولى ورفع الأخرى وبكسر الأولى وفتح الثانية،فهذا وإن اختلف لفظاً ومعنى وامتنع اجتماعه في شيء واحد فإنه يجتمع من وجه آخر يمتنع فيه التضاد والتناقض.

فأما وجه تشديد "كذّبوا" فالمعنى وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، ووجه التخفيف: وتوهم المرسل اليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به، فالظن في الأولى يقين والضمائر الثلاثة للرسل، والظن في القراءة الثانية شك والضمائر الثلاثة للمرسل اليهم.

وأما وجه فتح اللام الأولى ورفع الثانيةمن " لَتزولُ" فهو أن يكون أن مخففة من الثقيلة ، أي وإن مكرهم كان من الشدة ، بحيث تقتلع منه الجبال الراسيات من مواضعها ، وفي القراءة الثانية إن نافية ، أي ما كان مكرهم وإن تعاظم وتفاقم ليزول منه أمر محمد - صلى الله عليه وسلم- ودين الإسلام، ففي الأولى تكون الجبال حقيقة وفي الثانيةمجازا(٢٨١)، وقد أشار الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود إلى اختلاف القراءات بقوله:"لا تختلفوا في القرآن، ولاتتنازعوا فيه، فإنه لا يختلف ولا يتساقط، ألا ترون أن شريعة الإسلام فيه واحدة، حدودها وقراءتها، وأمر الله فيها واحد، ولو كان من الحرفين حرف يأمر

بشيء ينهى عنه الاخر، كان ذلك الاختلاف ولكنه جامع ذلك كله، ومن قرأ على قراءة فلا يدعها رغبة عنها فإنه من كفر بحرف منه كفر به كله. (٢٨٢)

مماسبق نجد أن عكس ما ادعاه جولد زيهر هو الصحيح فليس هناك كتاب حفظ من التحريف والتبديل مثل القرآن الكريم الذي تكفل الله بحفظه في قوله - تعالى- :"إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (٢٨٣).

كما يتضح أن الاختلاف الحاصل في قراءات القرآن هو اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض، فالنص القرآني محال أن يعتريه اضطراب، لأن الاضطراب إنما يكون حيث يوجد تناقض في المعنى وتعارض في المراد وتضارب في الهدف وهذا كله منفي عن القرآن الكريم، فاختلاف القراءات لا يؤدي إلى هذا التضارب والتضاد، كما قال - تعالى-:"أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" (٢٨٤).

كما أن التناقض والاضطراب لا يتصور أن يكون في كلام العقلاء من البشر، فضلا عن أن يكون في كلام رب العالمين، وإذا كان الأمر كذلك استحال على النص القرآني أن يعتوره قلق أو ينزل بساحته اضطراب.

فوائد اختلاف القراءات: لقد ذكر العلماء فوائد عديدة لاختلاف القراءات أهمها (٢٨٥).

١- إن القراءتين المختلفتين بمنزلة إيتين تعتبر كل منهما حكما مستقلا، وللفقيه المجتهد أن يلتزم إحدى القراءتين دليلا لرأية، ومثال ذلك قوله- تعالى- في بيان آية الوضوء (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق،وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين)(٢٨٦).

قرئ بنصب لفظ "أرجلكم" وبجرها(٢٨٧) فالنصب يفيد طلب غسلها، لأن العطف حينئذ يكون على لفظ"وجوهكم" المنصوب وهو مغسول، والجر يفيد طلب مسحها، لأن العطف حينئذ يكون على لفظ "رؤوسكم" المجرور وهو ممسوح، وقد بيّن الرسول - صلى الله عليه وسلم- أن المسح يكون لِلابس الخف وأن الغسل يجب على من لم يلبس الخف.(٢٨٨)

فواضح من هذا أن في اختلاف القراءات دلالة على الأحكام الشرعية في بعض الأحيان، وهذه ميزه قد انفرد بها القرآن الكريم عن سائر الكتب السماوية.

يقول المرحوم مصطفى صادق الرافعي في بيان حكمة اختلاف القراءات: وثالثة تلحق بمعاني الاعجاز، وهي أن تكون الألفاظ في اختلاف بعض صورها مما يتهيأ معه استنباط حكم أو تحقيق معنى من معاني الشريعة، ولذا كانت القراءات من حجة الفقهاء في الاستنباط والاجتهاد، وهذا المعنى مما انفرد به القرآن الكريم، ثم هو مما لايستطيعه لغوي أو بياني في تصوير خيال فضلا عن تقرير شريعة (٢٨٩).

٢- كثيرا ما يكون في اختلاف القراءات توضيحا للمعنى المراد، من ذلك قوله- تعالى-:"يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا"(٢٩٠)، فقد قرأ حمزة والكسائي وخلف فتثبتوا، بدل فتبينوا التي قرأ بها الباقون. (٢٩١).

والمعنى في القراءتين هو إعلام الله للمؤمنين بأنه لا يجوز لهم أن يقبلوا الأخبار على عواهنها، خصوصا تلك التي تثير الإحن في الصدور، وتعمل على اثارة الفتن والمنازعات بينهم، بل يجب عليهم أن يتبينوا ويتثبتوا، والتبين يكون بطرائق مختلفة، منها ما يكون بطرق الإثبات من بينات، ومنها ما يكون بالقرائن،ومنها ما يكون بربط الأمور الواقعة بالأمر المخبر عنه وهكذا فالقراءتان توضح إحداهما أنه لابد قبل التصديق بمثل هذه الأخبار من أن يتحرى صدقها بالاعتماد على طرق التبيين المختلفة، وأما الثانية فتوضح أسلم الطرق وأحسنها وهو التثبت الذي لا يكون معه مجال لظن أو احتمال كذب.

٣- إن في اختلاف القراءات من نهاية البلاغة، وجمال الإيجاز ما لايخفى لأن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات، فإذا كان تنوع اللفظ بكلمة يقوم مقام آية، فإن جعل دلالة كل لفظ آية على حدتها لم يخف ما يترتب على ذلك من التطويل، ومجيئه على هذه الصفة من الوجازة والبلاغة فيه تسهيل لحفظه، وتيسير نقله على هذه الأمة، فان من يحفظ كلمة ذات أوجه أسهل عليه وأقرب إلى فهمه، وأدعى لقبوله، من حفظه جملا من الكلام، تؤدي معاني تلك القراءات لا سيما فيما كان خطّه واحداً فإن ذلك أسهل حفظا وأيسر لفظا (٢٩٢).

٤- إن في وجود هذه القراءات الكثيرة المتواترة، وتلاوتها بكيفياتها المختلفة كما أنزلها الوحي، وقرأ بها رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، بيان لشرف هذه الأمة وفضلها على سائر الأمم، حيث تلقت كتاب ربها هذا التلقي، وأقبلت عليه إقبالا منقطع النظير من البحث في ألفاظه، وتحقيق هيئات اللفظ،

ووجوه النطق فيه، معتمدين على الرواية والسماع من غير ظن أو اجتهاد، حتى حموا كتابهم المنزل عليهم من خلل التحريف، وحفظوه من الطغيان والتطفيف، فلم يهملوا تحريكا ولا تسكينا، ولا تفخيما ولا ترقيقا، حتى ضبطوا مقادير المدات، وتفاوت الإمالات، وميزوا بين الحروف بالصفات، مما لم يهتد إليه فكر أمة من الأمم فكان هذا من فضل الله عليهم ورحمته بهم.

من هذا الذي تقدم، نلاحظ أن مثل هذا الاختلاف المبني على الحكم السامية حيث ترتب عليه مثل هذه الفوائد والخصائص، لايمكن أن يكون من صنع البشر، أو نتيجة عبث الأيدي فيه، لأن هذا ليس في متناول قدراتهم، لذلك كان في مجيئه هكذا عظيم البرهان وواضح الدلالة على صدقه وصدق من جاء به، إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف، بل كله يصدق بعضه بعضا، ويبين بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد، جل عن الشبيه والنظير، وما ذاك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق من جاء به - صلى الله عليه وسلم-".(٢٩٣)

المطلب الثالث: سبب جمع عثمان للمصحف:

يثير جولد زيهر شبهات عديدة حول عمل عثمان- رضي الله عنه- وحول مواقف الصحابة - رضوان الله عليهم- وخاصة عبد الله بن مسعود من إحراق عثمان للمصاحف الفردية، فهو يعزو عزم عثمان على جمع المصحف إلى ما يصفه برغبة توحيد النص القرآني، ويقصد من ذلك أن النص القرآني - كما تحدثت في المطلب السابق- كان مضطرباً يَقرأ بقراءات كثيرة مختلفة لا ضابط لها سوى المعنى، وأنها تصل أحيانا إلى حد التناقض، ثم يزعم بعد ذلك أن هذه الرغبة قد لاقت شيئا من النجاح والقبول إلى مدة وجيزة، ثم عاد الاختلاف والاضطراب إلى قراءة القرآن.

أما دعواه وجود ميل إلى توحيد النص أو ما يصفه في موقع آخر بالتوحيد العقدي للنص القرآني حيث يقول:"ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير، والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة)، الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث: عثمان،دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً

رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول".(٢٩٤) وفي الصفحة السابقة كان قد زعم أنه "وفي جميع الشوط القديم للتاريخ الإسلامي لم يحرز الميل إلى التوحيد العقدي للنص إلا انتصارات طفيفة".(٢٩٥)

وكنت قد أشرت في الفصل السابق إلى تناقض جولد زيهر حين قرر أن المسلمين قد تلقوا القراءات المختلفة بالتسامح والقبول مما ينافي أي دعوة للتوحيد العقدي لنص القرآن كما زعم جولد زيهر. وأنقل هنا رد الأستاذ عبد الحليم النجار على شبهة جولد زيهر، حيث يقول الأستاذ النجار:" لايستطيع أحد أن يثبت أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن، بله انتصار ذلك الميل، وفي ذلك يناقض جولد زيهر نفسه بما سيذكره فيما بعد من أن المسلمين تلقوا القراءات المختلفة بالتسامح والقبول، وكثير غير ذلك مما ذكره، وأنّى لأحد أن يقضي بتوحيد النص، والمسلمون متفقون على صحة حديث الرسول من إنزال القرآن على سبعة أحرف، وجمع عثمان للمصحف لم يكن رغبة في توحيد النص- كما توهمه جولد زيهر فيما بعد- بل قصداً إلى إثبات القراءات المقطوع بصحتها ونسبتها إلى الرسول، ولذلك أمر بكتابة خمس نسخ أو أكثر مختلفة القراءات، ومما ساعد على استيعاب القراءات المعتمدة إهمال النقط والشكل في الخط العربي حينئذ، فهذا عامل مساعد لاموجب كما يتوهمه المؤلف فيما بعد، وكل ما عنى به الإسلام هو التثبت من صحة القراءة وتواترها، فإذا ثبتت فعلى كل مسلم قبولها واعتقاد أنها قرآن، كما يكفر من أنكر ذلك(٢٩٦). ثم يقول في موضع آخر:"... إن الرغبة في توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، فضلا عن عثمان - رضي الله عنه -، وإنما كان القصد إلى إثبات القراءات الصحيحة، دون حجر في اختيار إحداها، كما قصد تبعا إلى منع الأخذ بقراءة لم تثبت في المصاحف العثمانية، حيث أحرقت مصاحف كثيرة أخرى، منها مصحف عبد الله بن مسعود وغيره.(٢٩٧)

بعد أن اتضح أن دعوى وجود ميل إلى توحيد النص القرآني ليست إلا هُراءً من نسج خيال جولد زيهر المريض سأتحدث - إن شاء الله- عن الدافع الحقيقي لعمل عثمان وتلقي الصحابة لعمله بالقبول:

<u>جمع القرآن على عهد عثمان - رضي الله عنه-:</u>

روى البخاري في صحيحه بسنده عن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه أن حذيفة ابن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان

مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمّة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق". (٢٩٨)

ولم يكن حذيفة وحده فزعا من اختلاف المسلمين في القراءة، فقد كثر الخلاف وساور القلق أنفس الصحابة الكرام، وبلغ ذلك عثمان ففزع بدوره ورأى أن يتدارك الأمر قبل استفحاله، فقد أخرج الطبري من طريق أيوب عن أبي قلابة أنه قال: "لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلّم قراءة الرجل، والمعلم يعلّم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلّمين، حتى كفر بعضهم بقراءة بعض، فبلغ ذلك عثمان فخطب فقال: "أنتم عندي تختلفون فيه وتلحنون فمن نأى عني من أهل الأمصار أشد فيه اختلافا وأشد لحنا، إجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماما". (٢٩٩)

من هاتين الروايتين نجد أن اختلاف المسلمين في قراءة كتاب الله كان هو الباعث الحقيقي على أمر عثمان باستنساخ صحف حفصة وجمعها في مصاحف، فلا مستند لجولدزيهر ولا لغيره من المستشرقين في التشكيك بنية عثمان في جمع القرآن، فمن أين لجولدزيهر أن عثمان قد جمع المصحف من أجل التوحيد العقدي لنص القرآن كما يصفه، فالروايات تقطع بأن تدوين المصاحف العثمانية ليس الهدف منه توحيد القراءة بين المسلمين والقضاء على الاختلاف بين القراءات، وإنما الهدف هو القضاء على الاختلاف بين المسلمين في القراءات القرآنية عن طريق إقرارها جميعها، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تكون قراءات القراء المشهورين مختلفة. وكذلك نجد علماء الأمة مجمعين على وجوب الأخذ بجميع القراءات القرآنية المتواترة، وأن إنكار أي قراءة منها يعد كفرا لأنها جميعها قراءات صحيحة معتمدة.

ويتضح من الروايات كذلك أن عثمان لم يتخذ قرار استنساخ المصاحف بمفرده إنما كان بمشورة الصحابة، كما أن عثمان أمر اللجنة التي شكلها باتخاذ صحف حفصة أساسا لنسخ المصاحف وهو بذلك يستند إلى أصل ابي بكر، فمعروف أن المصحف الذي جمعه أبوبكر - رضي الله عنه- بقي عنده حتى توفاه الله، ثم صارت الصحف إلى عمر حتى توفاه الله ثم صارت إلى حفصة حتى أخذها عثمان لاستنساخها ثم ردها إليها حيث احتفظت بها رافضة تسليمها لأي خليفة بعد عثمان حتى توفيت،فأخذها مروان بن الحكم (ت٦٥هـ) وأحرقها، وقال مدافعا عن وجهة نظره:"إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الإمام، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب". (٣٠٠)

ويتضح كذلك أن اللّجنة الرّباعية التي شكلها عثمان لنسخ المصاحف كانت تتكون من ثلاثة قرشيين هم: عبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ومدني واحد هو زيد بن ثابت وهؤلاء الأربعة جميعهم من أفاضل الصحابة وثقاتهم، وأمر عثمان لهم بكتابة المصحف بلسان قريش إنما كان لأن القرآن نزل بلغة قريش، فهي اللغة المفضلة لكتابة النص القرآني عند حدوث الخلاف بين القرشيين الثلاثة وزيد.

<u>إرسال المصاحف إلى الأمصار:</u>: تشير رواية الزهري -السالفة-إلى أن عثمان وبعد استنساخ المصاحف من صحف حفصة قد ردّها إليها، ثم قام بإرسال المصاحف إلى الأمصار الإسلامية لتكون المصحف الإمام الذي يرجع إليه المسلمون عند اختلافهم، لكن تلك الرواية لم تحدد لنا عدد المصاحف التي أرسلها عثمان إلى الأمصار، إلا أن ابن أبي داود ينقل روايتين تحدد عد المصاحف: الأولى عن حمزة الزيات (ت١٥٦هـ) تجعل عدد المصاحف أربعة كان منها واحد أُرسل إلى الكوفة، والثانية عن أبي حاتم السجستاني (ت٢٥٥)هـ وتجعل عددها سبعة، أرسل واحد منها إلى مكة، وآخر إلى الشام وثالث إلى اليمن، ورابع إلى البحرين، وخامس إلى البصرة، وسادس إلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحد منها. (٣٠١)

إلا أن رواية أخرى للقرطبي تشير إلى أن عثمان قد وجّه للعراق والشام ومصر بأمهات. (٣٠٢)

ورغم أن الروايات تختلف في تحديد عدد المصاحف إلا أننا يمكن أن نقول إن كل الأمصار الإسلامية قد وصلها مصحف من المصاحف العثمانية،ذلك أن الباعث على

توحيد نسخ المصحف كان القضاء على الاختلاف الذي حصل بين المسلمين، ولا مانع من أن يكون المسلمون في تلك الأقطار قد نسخوا مصاحف عن مصحف عثمان الذي وصلهم وعرضوها عليه لتكون نسخة مطابقة له.

إحراق عثمان للمصاحف الأخرى غير المصحف الإمام وصحف حفصة:

يحاول جولد زيهر إثارة الشكوك حول إحراق عثمان للمصاحف، حيث يجعل دافع ذلك الحقد والانتقام كما هو الحال بالنسبة لمصحف عبد الله بن مسعود، يقول جولدزيهر: "... فقد أضافت جماعة المتزمتين الدينيين - فيما بعد - إلى مآخذ مختلفة جرى الناس على إبرازها لتسويغ الثورة على الخليفة عثمان وقتله، تخطئته أيضا فيما نسب إليه من أنه ألقى بالمصحفين اللذين كتبهما ذانك الصحابيان التقيان (أبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود) في النار: وهو عمل تعسفي غير صالح نُسِب أيضا في حالة ابن مسعود إلى باعث آخر من الحقد والانتقام". (٣٠٣)

والحقيقة أن عمل عثمان كان عملا صالحا وحكيما وصائبا، لأن بقاءها كان لابدّ أن يزيد في أسباب الشقاق، ولا سيما وقد بعد عهد الناس برسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

يقول القسطلاني عن تحريق عثمان للمصاحف الفردية: "وإنما أمَر بإحراق ما سوى المصحف الذي استكتبته والمصاحف التي نقلت منه والصحف التي كانت عند حفصة، خشية أن يقع لأحد منها توهم أن فيها ما يخالف المصحف الذي استقر عليه الأمر، وكانت كتابتهم هذه للمصاحف بإجماع منهم على اللفظ الذي استقر في العرضة الأخيرة التي قرأ بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على جبريل عام قبض دون ما أذن فيه، وعلى ماصح مستفاضا عنه - عليه السلام - دون غيره قطعاً لمادة الخلاف، فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع، فليس لأحد أن يتعدى الرّسم". (٣٠٤)

ولقد تلقى الصحابة عمل عثمان بالرضى والقبول والاستحسان، يقول الأستاذ عبد الحليم النجار في تعليقه على كلام جولد زيهر حول موقف الصحابة من عمل عثمان: "بل تلقّى المسلمون أمر عثمان بكتابة المصاحف على النحو الذي تمت به هذه الكتابة بالقبول، وأجمعوا - إلا من شذ - على العمل بهذه المصاحف، وعُدّ ذلك من أعظم مناقب عثمان، كما أكبروا له رغبته في إثبات القراءات الصحيحة وإحراق ما عداها لعدم خلوصه من الشوائب، وقد روي عن عمر أنه كتب إلى ابن مسعود ينهاه

ان يقرأ القرآن بلهجته وأن يتمسك بالرواية والنقل، فلا وجه لاتهام الخليفة بالحقد، لاسيما إذ لم يأمر بإحراق مصحف ابن مسعود وحده، بل كل ماخالف المصاحف العثمانية ومنها مصحف ابن مسعود". (٣٠٥)

وتدل عدة روايات على رضى الصحابة على عمل عثمان منها مايرويه ابن أبي داود أن سويد بن غفلة الجعفي (ت٨١هـ) قال: سمعت علي بن أبي طالب يقول:"يا أيها الناس لاتغلوا في عثمان ولا تقولوا له إلا خيرا (أو قولوا له خيرا) في المصاحف وإحراق المصاحف، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأٍ مِنّا جميعا، فقال: ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كفراً، قلنا: فما ترى؟ قال: نرى أن نجمع الناس على مصحف واحد، فلا تكون فرقة ولا يكون اختلاف، قلنا فنِعْمَ ما رأيت". (٣٠٦)

وكذلك ما يروى عن علي - رضي الله عنه- أنه قال:"لو وليت ما ولي عثمان لعملت بالمصاحف ما عمل". (٣٠٧)

ويروي ابن أبي داود (٣٠٨) عدة روايات عن أبي الشعثاء منها أنه قال:"كنا جلوساً في المسجد وعبدالله يقرأ فجاء حذيفة فقال:قراءة ابن أم عبد، وقراءة أبي موسى الأشعري، والله إن بقيت حتى آتي أمير المؤمنين- يعني عثمان- لأمرته بجعلها قراءة واحدة"، وفي رواية أخرى أنه قال:"كنت جالساً عند حذيفة وأبي موسى وعبدالله بن مسعود، فقال حذيفة: أهل البصرة يقرأون قراءة أبي موسى، وأهل الكوفة يقرأون قراءة عبدالله، أما والله أن لو قد أتيت أمير المؤمنين لقد أمرته بحرق هذه المصاحف".

أما عبدالله بن مسعود فلقد كان له مصحف خاص به، وعارض في باديء الأمر عمل عثمان وأبى أن يحرق مصحفه، ثم ألهمه الله أن يرجع إلى رأي عثمان الذي كان في الحقيقة رأي الأمة كلها. (٣٠٩)

ويحاول جولد زيهر إثارة الشبهات حول موقف عبدالله بن مسعود من عمل عثمان وكذلك حول تقديم زيد بن ثابت عليه في لجنة نسخ المصحف، فيذكر الروايات المنسوبة إلى ابن مسعود من أن زيد بن ثابت كان صبيا يلعب مع الغلمان في الوقت الذي كان هو (ابن مسعود) قد حفظ من فم الرسول - صلى الله عليه وسلم- بضعا وسبعين سورة، وقوله أيضا:"لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب رجل كافر" ثم

يتساءل جولد زيهر: "فكيف إذاً وُضعت قراءته التي تلقاها عن المصدر الأصلي مباشرة وراء قراءة زيد بن ثابت". (٣١٠)

وفي الحقيقة أن هذه الروايات مشكوك في نسبتها إلى ابن مسعود (٣١١) حتى وإن صحت لاتدل إلا على انفعال ابن مسعود بسبب تنحيته عن لجنة القرآن ونسخه فلقد كان يطمح إلى أن ينال شرف نسخ المصحف تقربا إلى الله - تعالى- .

والمهم في الأمر أن ابن مسعود قد رجع إلى رأي عثمان وتنازل عن موقفه، فلا نعرف لماذا يصر جولد زيهر وبقية المستشرقين على الروايات الأولى مهملين الرواية التي ذكرت رجوعه إلى رأي عثمان، ويغفلون هذه الحقيقة اغفالا تاما؟ مع أن كلتا الروايتين قد ذكرهما ابن أبي داود!.

أما تقديم زيد في لجنة نسخ المصحف فذلك لأن زيد بن ثابت تأخر وانتهت إليه الرياسة في القراءة، فلقد كان من ألزم الصحابة لكتابة الوحي في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم-، وهو الذي تولّى كتابة القرآن في المصحف في خلافة الصدّيق ولم يعترض ابن مسعود ولا غيره من الصحابة على ذلك.

ويروي الذهبي أن ابن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت: (٣١٢) "يرحمه الله، فقد كان عالم الناس في خلافة عمر وحبرها، فَرّقهم عمر في البلدان، ونهاهم أن يفتوا برأيهم، وحبس زيد بن ثابت بالمدينة يفتي أهلها"، ويروي ابن سعد أن سليمان بن يسار (٣٤-١٠٧هـ) قال: (٣١٣) "ما كان عمر ولا عثمان يُقدِّمان على زيد بن ثابت أحداً في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة"، ويروي أن عامراً الشعبي قال (٣١٤): "غلب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض". وقد كان زيد بن ثابت - رضي الله عنه- يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة الأخيرة التي عرض بها جبريل - عليه السلام- القرآن على النبي - صلى الله عليه وسلم- في العام الذي قبضه الله فيه (٣١٥). وقد ظل زيد مترئساً بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض في عهد عمر وعثمان وعلي -في مقامه بالمدينة-، وبعد ذلك خمس سنين، حتى ولي معاوية سنة أربعين فكان أيضاً حتى توفي سنة خمس وأربعين. (٣١٦)

مما سبق ندرك أن زيد بن ثابت - رضي الله عنه- كان أهلا للمهمة التي انتدبه إليها عثمان - رضي الله عنه- بشهادة الصحابة والتابعين، وأن لامستند للشبهة التي حاول جولد زيهر إثارتها حول انتدابه لكتابة المصحف، وأن ذلك كان برضى الصحابة وقبولهم.

آراء العلماء في اشتمال المصحف العثماني على الأحرف السبعة:

ذهب جمهور العلماء إلى أن المصاحف العثمانية اشتملت على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة (٣١٧) واختار القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني هذا الرأي وقال: "الصحيح أن هذه الأحرف السبعة ظهرت واستفاضت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وضبطها عنه الأئمة، وأثبتها عثمان والصحابة في المصحف، وأخبروا بصحتها، وإنما حذفوا منها مالم يثبت متواترا" (٣١٨).

وذهب إلى هذا الرأي كذلك الإمام ابن الجزري حيث ذهب إلى أن هذه المصاحف مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف فقط، جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي - صلى الله عليه وسلم- على جبريل، متضمنة لها لم تترك حرفا منها (٣١٩).

وذهب علماء آخرون من الفقهاء والمتكلمين إلى أن المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن.

ومن العلماء من ذهب إلى أن المصاحف العثمانية لا تشتمل إلا على حرف واحد. (٣٢٠) ويبدو أن الرأي الأول هو الذي ترتاح له النفس ذلك أن الروايات تحدثت بأن المسلمين في الأقطار المختلفة كانوا يقرؤون القرآن بقراءات كثيرة، ولمّا وصلهم المصحف العثماني تركوا منها ما لا يحتمله الرسم العثماني واستمّروا على القراءات التي يحتملها الرسم العثماني.

المطلب الرابع: دعوى أن ملاحظات موضوعية قد أدت إلى تغيير في النص القرآني:-

قلنا فيما سبق إن المستشرقين لايؤمنون بأن القرآن كلام الله، فهو بنظرهم كأي كتاب بشري يمكن أن يخضع للتغيير والتبديل والزيادة والنقصان، فبعد أن وصف جولد زيهر النص القرآني بالاضطراب وعدم الثبات، وادعى وجود حرية القراءة بالمعنى عند الصحابة، يدعي بعد ذلك أن هناك ما أسماه بملاحظات موضوعية قد أدت إلى تغيير في النص القرآني حيث يقول جولد زيهر بعد ذكر مثال على ما أسماه بالملاحظات الموضوعية: " وهذا المثال يدل فعلا على أن ملاحظات موضوعية قد شاركت في سبب اختلاف القراءة "(٣٢١).

ويقول في موضع أخر: "ذلك أن عدداً من القراءات المخالفة للنص المتلقى

بالقبول يجد الباعث اليه في الخشية من السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدوا غير لائقة أو غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله، وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف من صدور ما لا يليق بتغيير يسير في النص" (٣٢٢).

وسأناقش فيما يلي مستندات جولد زيهر الذي اعتمد عليها في تقرير هذا الحكم:

١- قال تعالى:"شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم..." (٣٢٣) . يقول جولد زيهر (٣٢٤):"أدرك بعضهم ما تشيره شهادة الله لنفسه، لاسيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولي العلم على أنهم شاهدون معه. فاستعانوا على علاج ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل:"شهد الله" بصيغة الجمع:"شهداء الله" رابطين ذلك بالسياق في الآية السابقة على أن يكون المعنى: الصادقين والصابرين.... شهداء الله أنه لا إله إلا هو والملائكة... الخ، بيد أن من أحدثوا التعديل المذكور لم يجروا مثله في الاية ١٦٦ من سورة النساء:"لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون" فتركوها دون تغيير لصعوبة التعديل بها".

ولا شك أن من يقرأ هذا الكلام يدرك أنه باطل من أساسه،وليس إلا من نسج خياله الصبياني، فالقراءة "شهد الله" هي القراءة المتواترة وأما الأخرى فليست كذلك، فكيف يعتمد عليها جولد زيهر في تقرير حكم خطير كهذا؟ ثم إن الاية ١٦٦ من سورة النساء تؤكد أنه يبني أقواله على هواء ولو أن القراءة الأولى كانت مبنية على ما ذكره للزم أن يراعى ذلك أيضا في آية النساء.

٢- يقول جولد زيهر (٣٢٥): "وفي الايتين ١١-١٢ من سورة الصافات، يندّد الله بعدم إيمان المشركين من أهل مكة الذين ينكرون الإيمان بالبعث ساخرين:"فاستفتهم أهم أشد خلقاً أم من خلقنا (أي من السماء والأرض والكواكب والملائكة التي عدت قبل ذلك) إنا خلقناهم (الناس) من طين لازب، بل عجبتَ ويسخرون". ويبدو أن إسناد العجب إلى ضمير المخاطب من قبيل التصحيح والتصويب، والقراءة الأصلية المنسوبة إلى الكوفيين، والتي أخذ بها أيضا عبد الله بن مسعود، والتي تعارضها قراءة المدنيين والبصريين المعتمدة في أوسع الاوساط وأكثرها. يبدو أنها "عجبت" بالإسناد الى ضمير المتكلم وفي هذا العجب المنسوب

الى الله سلك المتأولون مسالك شتى، وبسهولة وجد بعضهم معنى مجازيا لذلك، وآخرون ذهبوا إلى أن المسند إليه العجب ليس هو الله بل محمد فهو الذي يعجب، ولكن المتقين رأوا مما لا يليق حتى مجرد إفساح المجال لإمكان التصريح بوصف الله بصفة العجب، وبتغيير بسيط في الحركات جعلوا من ضمير المتكلم ضمير المخاطب، فالخطاب مُوَجّه من الله إلى محمد: بل عجبت وهم يسخرون، أي عجبت من كفرهم الساخر".

والحقيقة أن القراءتين "عجبتَ" و"عجبتُ" قراءتان متواترتان(٣٢٦)والقدح في إحداهما قدح في التواتر ولا تعارض أو تضاد بين القراءتين، والعُجْب إما مسند إلى الله فهو متأوّل ككثير غيره في القرآن أو مسند إلى محمد - صلى الله عليه وسلم- في حال التكلم كما في حال الخطاب.

٣- يقول جولد زيهر(٣٢٧):" وفي الاية ١١٢ من سورة المائدة، يسأل الحواريون بعد أن آمنوا بالله وبعيسى:" يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء" ومثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين، لهذا قرأ بعضهم مع اقتسار للتركيب:"هل تستطيعُ ربَّك" بمعنى هل تستطيع سؤال ربك، أي أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إياه".

وهنا يخبط جولد زيهر خبط عشواء فما زعمه قراءة بقوله :"قرأ بعضهم" ليست قراءة ولم تبلغ حتى مبلغ الشذوذ، فهي ليست من العشر ولا من الأربع عشر، ويرد الأُستاذ النجار على قول جولد زيهر إن هذا السؤال لايمكن أن يصدر عن الحواريين" بقوله :".. كيف لايمكن ذلك؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب في مطالبة عيسى بالدليل على صدق رسالته؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة ما يلقى إليه من أخبار، وهل يفترض أن الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بنبي لمجرد أن يخبرهم بنبوته؟ لقد سأل أصحاب موسى نبيهم أكبر من ذلك فقالوا له"أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة".(٣٢٨)

٤- يقول جولد زيهر:"ويتبين مدى ما دعا إليه الخوف والتقوى من مثل هذه التصويبات التنزيهية فيما جرى على الاية ١٣٧ من سورة البقرة، حيث قيل عن اليهود:"فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا"، فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة لا أساس لها أصلا عند الإمعان اللغوي، هي أن منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله مثلا يُدعى اليهود أن يؤمنوا به، وهم يبعدون الشبهة

الى الله سلك المتأولون مسالك شتى، وبسهولة وجد بعضهم معنى مجازيا لذلك، وآخرون ذهبوا إلى أن المسند إليه العجب ليس هو الله بل محمد فهو الذي يعجب، ولكن المتقين رأوا مما لا يليق حتى مجرد إفساح المجال لإمكان التصريح بوصف الله بصفة العجب، وبتغيير بسيط في الحركات جعلوا من ضمير المتكلم ضمير المخاطب، فالخطاب مُوَجّه من الله إلى محمد: بل عجبت وهم يسخرون، أي عجبت من كفرهم الساخر".

والحقيقة أن القراءتين "عجبتَ" و"عجبتُ" قراءتان متواترتان(٣٢٦)والقدح في إحداهما قدح في التواتر ولا تعارض أو تضاد بين القراءتين، والعُجْب إما مسند إلى الله فهو مُتَأوَّل ككثير غيره في القرآن أو مسند إلى محمد - صلى الله عليه وسلم- في حال التكلم كما في حال الخطاب.

٣- يقول جولد زيهر(٣٢٧):" وفي الآية ١١٢ من سورة المائدة، يسأل الحواريون بعد أن آمنوا بالله وبعيسى:" يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء" ومثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين، لهذا قرأ بعضهم مع اقتسار للتركيب:"هل تستطيعُ ربَّك" بمعنى هل تستطيع سؤال ربك، أي أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إياه".

وهنا يخبط جولد زيهر خبط عشواء فما زعمه قراءة بقوله :"قرأ بعضهم" ليست قراءة ولم تبلغ حتى مبلغ الشذوذ، فهي ليست من العشر ولا من الأربع عشر، ويرد الأستاذ النجار على قول جولد زيهر إن هذا السؤال لايمكن أن يصدر عن الحواريين" بقوله:".. كيف لايمكن ذلك؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب في مطالبة عيسى بالدليل على صدق رسالته؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة ما يلقى إليه من أخبار، وهل يفترض أن الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بنبي لمجرد أن يخبرهم بنبوته؟ لقد سأل أصحاب موسى نبيهم أكبر من ذلك فقالوا له "أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة".(٣٢٨)

٤- يقول جولد زيهر:"ويتبين مدى ما دعا إليه الخوف والتقوى من مثل هذه التصويبات التنزيهية فيما جرى على الآية ١٣٧ من سورة البقرة، حيث قيل عن اليهود:"فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا"، فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة لا أساس لها أصلا عند الإمعان اللغوي، هي أن منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله مثلا يُدعى اليهود أن يؤمنوا به، وهم يبعدون الشبهة

التي تخامرهم بتغيير مستأصل، فيحذفون من النص لفظ "مثل" الذي أثار هذه الشبهة ويقرءون: "فإن آمنوا بما آمنتم به". (٣٢٩)

والصحيح أن القراءة الأولى هي القراءة المتواترة وعلى ذلك رسم المصحف والقراء المشهورون أما القراءة الثانية فلم يقرأبها أحد من القراء المشهورين، كما أنها مخالفة للمصاحف العثمانية. (٣٣٠)

٥- يقول جولد زيهر(٣٣١) :"وقد دعا أيضا إلى مثل هذه التصويبات القصد إلى تعظيم مناقب الرسول ومن قبله من الرسل، إذا تراءى لمن يبالغون في التزمت والخوف من علماء القرآن أن القراءة المتلقاه بالقبول قد تمس هذه المناقب أدنى مساس. ففي الآية ١٦١من سورة آل عمران:"وما كان لنبي أن يَغُلّ" وردت في التفسير المأثور لتوضيح هذا التحذير أحوال يؤخذ منها أن بعضهم شك في أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عمل عملا لم يَخْلُ من المؤاخذه تماما في بعض أمور تافهة، فيقال إنه بعد معركة بدر لم يجعل قطيفة حمراء ضمن الغنائم التي قسمها، ومرة أخرى حينما ابتعدت عن سواد الجيش طلائع وجهها لاستطلاع العدو، قسم ما غنمه من سرية معادية التقى بها على من حضرمعه من المقاتلة فحسب، مهملا الطلائع الذين تغيبوا بأمر منه. وإذاً فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - عملا غير صالح، ولو على وجه السلب وقد أزال هذا الإشكال كثيرون (عند الطبري ج٤ ص٩٧، القسم الأعظم من قراء المدينة والكوفة، وعند غيره من المفسرين أفراد فقط ولكنهم على كل حال من كبار القراء) بقراءة الفعل مبنيا للمجهول:"وما كان لنبي أن يُغَلّ" وبهذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتراض غير اللائق بإمكان أن ياتي الرسول غير الحق".

<u>والرّد على جولد زيهر في هذه الشبهة من ناحيتين:</u>

١- إن كلا القراءتين السابقتين قراءتان متواترتان،(٣٣٢) والقدح في إحدى القراءتين هو قدح في التواتر، وهذا أمر مرفوض ، وليس هناك من بَرَّر بما قاله المستشرق جولد زيهر من القراء سواء في الأخذ بقراءة أو الإعراض عن قراءة أخرى، وإنما هي أوهام وخيالات صبيانية لا تحيك الافي نفس جولد زيهر وأمثاله، لأنه لم يدرك طبيعة القرآن المنزل على سبعة أحرف، وأن نزوله كان منجما حسب

الوقائع والأحداث، وأن التعدد في القراءات القرآنية يقوم مقام التعدد في الآيات، كما أن أسباب النزول قد تكون متعددة والحكم فيها واحد.

٢- إن الاتهام قد حصل فعلاً من بعض المسلمين للنبي - صلى الله عليه وسلم - يتضح ذلك من أسباب النزول للقراءتين وهما:

أ- القراءة الأولى:"وما كان لنبي أن يَغُلّ" أي أن يخون أصحابه فيما أفاء الله - تعالى- عليهم من مغانم لأن بعض الأصحاب قد اتهم النبي - صلى الله عليه وسلم- بأنه غَلّ شيئا من الغنائم، فعن ابن عباس - رضي الله عنه- قال: كانت قطيفة فقدت يوم بدر فقالوا: أخذها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فأنزل الله عزوجل" وما كان لنبي أن يَغُلّ". (٣٣٣)

وقد ذُكِرَ سببٌ آخر وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد أخطأ في قسمةِ الغنائم حيث أنه قسم لمن شهد الوقعه في بدر دون طلائع الجيش، وأن الواجب أن يقسم لهم جميعا، فعن الضحّاك "وما كان لنبي أن يَغُلّ" يقول: ما كان لنبي أن يقسم لطائفة من أصحابه، ويترك طائفة ولكن يعدل، ويأخذ في ذلك بأمر الله - عز وجل - ويحكم فيه بما أنزل الله"(٣٣٤).

ب- القراءة الثانية:"وما كان لنبي أن يُغَلّ" يقول: وما كان لنبي أن يَغُلَّه أصحابه الذين معه من المؤمنين، ذكر لنا أن هذه الآية نزلت على النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم بدر وقد غَلّ طوائف من أصحابه.(٣٣٥)

وقال البعض: إن المعنى: وما كان لنبي أن يتهم بالغلول فيُخَوَّن، لأنه ليس من صفات الأنبياء. (٣٣٦)

مما تقدم نلاحظ أن تعدد القراءات في هذه الآية قد عالج اكثر من قضية دون تعارض أو تضاد.

٦- يقول جولد زيهر (٣٣٧):" وكان لا بد أن تسبب للمفسرين حيرة كبيرة آية ١١٠ من سورة يوسف" حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجّي من نشاء ولا يُرَدُّ بأسنا عن القوم المجرمين"، والمعضلة هنا في الكلمات:"وظنوا أنهم قد كذبوا" بالبناء للمعلوم، أي صدر عنهم الكذب. إذ لاشك أن هذه هد القراءة الأصلية، والجملتان: حتى إذا استيئس الرسل، و: قد كذبوا، أُسند الفعل فيهما إلى فاعل واحد: الرسل، فقد أنذروا الكافرين بالوعيد فلم يتحقق فاستيأسوا من ذلك، وظنوا أن ما أنذروا به ليس حقا، ولكن جاء أخيرا من

عند الله ما يكشف كل شك: عقاب المجرمين ونجاة الصادقين،وتمت النصفة للانبياء وهنا يرد محمد -صلى الله عليه وسلم- متخذاً من حالة الأنبياء السابقين مثلاً على استهزاء المشركين ببلاغه عن اقتراب الساعة وحساب الآخرة وكلاهما لمّا يقع بعد، بيد أن كون الأنبياءقد ظنوا أنهم كذّبوا أي صدر عنهم الكذب أمر لا يستطيع مؤمن صادق الإيمان أن يتحمله ويتقبله. فبدا من الأهمية بمكان إيجاد حل لهذا الإشكال، وجعلت الرواية زوج الرسول - صلى الله عليه وسلم- عائشة نفسها تتدخل في الأمر، وكان لابد أن يسمح إصلاح النص بطائفة من الاحتمالات (طبري ج ١٣ ص٤٧ - ٥٢) أذكر هنا بعضها فحسب، فقد قرأ بعضهم بدلا من: كذبوا بالبناء للمعلوم كذبوا أو كذّبوا بالتشديد والتخفيف على البناء للمجهول (وقد صارت القراءة بالتخفيف على البناء للمجهول هي القراءة المشهورةفيما بعد) أي أن المشركين كذبوا الأنبياء، أي رموهم بالكذب، ولكن على ذلك تكون كلمة "ظنوا" في غير محلها، ولهذا عالجوا ذلك بتأويل معنى الظن، فهو قد يدل عند الضرورة على معنى العلم أيضا". وكنت قد أشرت إلى هذه الآية في مطلب سابق، حيث بينت أن القراءتين متواترتان وأن وجه تشديد "كُذّبوا" يعني أن الرسل تيقنوا أن قومهم قد كذبوهم، ووجه التخفيف وتوهم المرسل اليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به، فالظن في الأولى يقين والضمائر الثلاثة للرسل، والظن في القراءة الثانية شك والضمائر الثلاثة للمرسل اليهم.

ويزعم جولد زيهر كذلك أن الزيادات التفسيرية كان لها دور في نشأة القراءات حيث يقول:" وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ من إضافة زيادات تفسيرية، حيث يستعان أحيانا على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق، يحدد المعنى المبهم، ودفعا لاضطراب التأويل".(٣٢٨)

ويقول في موضع آخر:"وليس بواضح حقا ما قصد من هذه الزيادات: هل قصد أصحابها من ذلك إلى تصحيح حقيقي للنص، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء، ونظر إليها جيل متأخر بالنظرة الأولى؟ ولتصحيح هذه النظرة روي عن بعض الصحابة أنه يجوز إضافة مثل هذه التعليقات المعينة على الفهم، دون اعتراف بأنها من نص الوحي (جواز إثبات بعض التفسير في المصاحف وإن لم يعتقده قرآنا). (٣٣٩)

ويستشهد جولد زيهر بالمثال التالي فيقول:" ففي الآية ٥٠ من سورة آل

عمران "وجئتكم بآيات (القراءة المشهورة بآية) من ربكم فاتقوا الله (+ من أجل ما جئتكم به) وأطيعون(+ فيما دعوتكم إليه)، أُخِذَت الزيادات الموضوعة بين المعقوفات والمروية عن عبد الله بن مسعود مظهر التكملات المفسرة، إلى جانب النص الأقرب للبساطة". (٣٤٠)

وقد رد عليه هذه الدعوى الدكتور عبد الرحمن المطرودي في كتابه (القراءات القرآنية) حيث يقول(٣٤١): "إن هذه المزاعم مردودة بما يأتي:

أ- إن القراءات القرآنية تعتمد على النقل المتواتر، وعلى أساسها دُوِّنَت المصاحف العثمانية، وهذه القراءة لا تتفق معها مما يدل على أنها ليست قراءة قرآنية.

ب- إن علماء القراءات قسموا القراءات باعتبار أسانيدها إلى ستة أقسام، ومنها القراءات - التفسيرية- المدرجة، وقد أشار جولدزيهر إلى ذلك، فكيف يكون لها دور في نشأة القراءات؟

ج- أما قول جولد زيهر: ... نظر إليها جيل متأخر بالنظرة الأولى - تصحيح للنص - فقول باطل لا دليل عليه، بل إن الاجماع وقع على أنه يجب أن تتفق القراءات القرآنية مع المصاحف العثمانية.

وأشد بطلانا من ذلك ما غمز اليه في قوله"... ولتصحيح هذه النظرة روي عن بعض الصحابة أنه يجوز إضافة مثل هذه التعليقات المعينة على الفهم..."

فالرواية ليست اختلاقا أو كذبا... وقد أشار إلى مثل ذلك بوضوح في موضع آخر حيث يقول: فإن الاستناد الى حجج موثوق بها ليس أمرا عسيرا، ما دام ذلك راجعاً إلى مجرد اعتماد شفوي، وأكثر القراءات المخالفة التي ذكرناها فيما سبق قد أُسْنِدت إلى أرفع من يؤخذ عنهم مكانة من القبول في القرن الأول: إلى ابن عباس، وعائشة، وعثمان، مبتكر الإشراف على كتابة القرآن، وإبنه أبان، وإلى ثقات معترف بهم من مرتبة عبد الله بن مسعود، وَأُبَيّ بن كعب اللّذَيْن أثنى عليهما أطيب علماء الدين القدامى ذكراً، مثل قتادة ومجاهد، وغيرهما". (٣٤٢)

وهذا القول يبيّن مدى جهله بعلم الرواية، وعلم الأسانيد، وعلم الجرح والتعديل، فإن العبرة ليست بمن تسند إليه الرواية فقط... ولذلك فإنه يُسَوّي بين جميع القراءات دون نظر إلى أسانيدها، بل ربما انتصر لقراءة موضوعة أو شاذة على قراءة متواترة للقراء المشهورين.

ويستشهد جولد زيهر بمثال آخر فيقول: "وآية ١٩٨ من سورة البقرة، في سياق تعاليم الحج إلى مكة:" ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم" فقصداً إلى إزالة الشك في أن هذه الكلمات تتضمن الترخيص، الذي تشكك فيه أفراد، بتعاطي صفقات التجارة في أثناء القيام بعبادات الحج، أقحمت في بعض القراءات هذه الزيادة - نسبت هذه الزيادة إلى ابن عباس- :"ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم [+ في مواسم الحج]"(أي الأسواق القديمة التي كانت معتادة في الجاهلية)(٣٤٣) إن جولد زيهر يحاول أن يوهم القارىء من خلال هذه الأمثلة أن الصحابة كانوا يزيدون في النص القرآني عبارات تزيل الغموض الذي يكتنف ذلك النص! والحقيقة التي يعترف بها جولد زيهر في مواقع أخرى من كتابه أن بعض الصحابة كان يكتب في مصحفه ما سمع تفسيره وإيضاحه من النبي - صلى الله عليه وسلم - مثل هذه الآية ولا ريب أن هذه الزيادة ليست إلا للتفسير والإيضاح ولم يكن أحد من الصحابة أو التابعين يعتقد أنها من القرآن ، لأنها مخالفة لسواد المصاحف التي أُجمعت عليها الأمّة، وقد أوضح ذلك ابن الجزري فقال: "ربما يُدْخِلون التفسير في القراءات إيضاحا وبيانا لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي- صلى الله عليه وسلم - قرآنا، فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معه". (٣٤٤)

ومن الأمثلة التي يستشهد بها جولد زيهر ماروي عن عائشة في الصلاة الوسطى حيث يقول(٣٤٥):"وفي آية ٢٣٨ من سورة البقرة:"حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى"ساد اختلاف كبير حول: أي الصلوات الخمس ينبغي أن يفهم من هذا التصوير المبهم (الصلاة الوسطى)، فحاول بعضٌ حمل ذلك على صلاة الصبح، وبعض آخر على صلاة الظهر،ويريد العدد الراجح من قدامى المفسرين أن يفهموا من ذلك صلاة العصر لما يُنسب من دلالةعظيمة إلى ذلك الوقت من النهار بوجه عام، وهي نظرة تسربت إلى الإسلام من محيط أجنبي، وقصداً إلى حماية هذا التفسير من تعيين وقت آخر منافس له ، أقحم من يقول به توضيحهم في نص القرآن، فرووا عن مولاة لعائشة ذكروا زيادة في توثيق الرواية أن اسمها: حميدة بنت أبي يونس - أنها قالت:" أوصت عائشة لنا بمتاعها، فوجدت في مصحف عائشة :"حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [+ وهي العصر]"، كما روي أن عائشةنفسها حينما سُئِلت عن النص الصحيح قالت:"هكذا كنا نقرأها (في الحرف الاول) على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم]. ويتابع جولد زيهر قائلا : ويروي بعضهم رواية ظاهرة الوضع، وإن صيغت

في قالب جدير بالوثوق، أن حفصة وهي زوجة أخرى للرسول، أمرت من يكتب لها مصحفا فقالت: إذا بلغت هذا المكان فأعلمني، فلما بلغ: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" قالت: أكتب "صلاة العصر"، فإني سمعت ذلك من رسول الله -صلى الله عليه وسلم.

في هذا المثال يتهم جولد زيهر قدامى المفسرين بإضافة عبارات في النص القرآني لتأييد وجهة نظرهم في التفسير، وهو اتهام باطل لا أساس له، فلم يكن علماء الإسلام قديماً ولا حديثاً ليبيحوا لأنفسهم إضافة أية كلمة إلى النص القرآني، وأما من قال إن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر فقد استند إلى أحاديث صحيحة منها ما رواه الإمام مسلم بإسناده عن علي قال: "لما كان يوم الأحزاب قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ملأ الله قلوبهم وبيوتهم نارا كما حبسونا وشغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس" وفي رواية: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر". (٣٤٦)

يقول الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: "... واعلم أنه وقع في هذا الحديث هنا وفي البخاري أن الصلاة الفائته كانت صلاة العصر وظاهره أنه لم يفت غيرها. (٣٤٧)

وأما الرواية الصحيحة عن عائشة فقد ذكرها الإمام مسلم في صحيحة (٣٤٨) بإسناده عن القعقاع بن حكيم عن أبي يونس مولى عائشة أنه قال أمرتني عائشة (وليس حفصة كماذكر جولد زيهر) أن أكتب لها مصحفا وقالت إذا بَلَغْتَ هذه الاية فآذِنّي "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" فلما بلغتها آذنتها فأملت علي: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين" قالت عائشة "سمعتها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. يقول الإمام النووي في شرح الحديث: (٣٤٩) لكن مذهبنا أن القراءة الشاذة لا يُحتج بها ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع فإذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا".

ورواية أخرى توضح موضوع الصلاة الوسطى رواها الإمام مسلم بإسناده عن البراء بن عازب قال: نزلت هذه الاية: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر" فقرأناها ما شاء الله ثم نسخها الله فنزلت: " حافظوا على الصلوات

والصلاة الوسطى"، فقال رجل كان جالسا عند شقيق (شقيق بن عقبة) له هي إذن صلاة العصر، فقال البراء قد أخبرتك كيف نزلت وكيف نسخها الله". (٣٥٠)

وهذا حديث صحيح وليس مجرد(رواية اتخذ فيها البراء بن عازب سنداً لإيهام الناس أنها صحيحة) كما يدّعي جولد زيهر، والرواية توضح أن المسلمين كانوا يتبعون ما سمعوه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقد قرأوا الآية كما أنزلت ثم حينما نسخت قرأوها كما أنزلت أيضا،ولم يكونوا ليقحموا أية كلمة في النص القرآني من عند أنفسهم، والذي نسخ الآية هو الله - تعالى - وليس النبي - صلى الله عليه وسلم- من عند نفسه كما يدّعي جولد زيهر، فالنبي - صلى الله عليه وسلم- لم يكن إلا مبلغاً ما يوحيه الله إليه عن طريق الوحي الأمين.

أما ادعاء جولدزيهر بأن تعظيم المسلمين لصلاة العصر هي نظرة تسربت إلى الإسلام من محيط أجنبي، فهو -كما يقول الاستاذ النجار(٣٥١)- تخيل فخال وتعوزه قوة الاستدلال، ولم يذكر لنا جولد زيهر هذا المحيط الأجنبي الذي تسربت منه هذه النظرة إلى صلاة العصر،ولم يستند في دعواه إلى أي دليل نقلي أو عقلي. بل الأدلة العقلية والنقليه على عكس ما يقول،فالمسلمون في العصر الأول كانوا يتميزون بنقاء المصدر حيث كانوا يتلقون جميع تعاليم دينهم من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قرآنا وسنة، وليس من أي محيط أجنبي،كما أن جولد زيهر أغفل الأحاديث العديدة الواردة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في فضل صلاة العصروالمروية في كتب السنة النبوية تحت أبواب معنونة بعنوان" باب فضل صلاة العصر"، ومنها على سبيل المثال ما رواه الامام مسلم في صحيحه بإسناده (٣٥٢)عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: الذي تفوته صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله".

مما سبق يتضح بطلان زعم جولد زيهر قيام الصحابة بأي تعديل أو تغيير في النص القرآني تحت أي ذريعة من الذرائع، وأنهم كانوا يتمسكون بالمتواتر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ويتضح كذلك أن القراءات التي استند اليها جولدزيهر تتراوح ما بين الشاذ والمنكر الذي لم يبلغ مرتبة الشاذ.

واما الزيادات التفسيرية، فلم تكن إلا عبارات توضيحية كتبها بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة، مع يقينهم التام بأنها ليست قرآنا، ولذلك جردت المصاحف العثمانية من جميع هذه الزيادات التي لم تتوافر قرآنيتها، وإنما كانت من قبيل

التفسير أو تفصيل المجمل، أو إثبات المحذوف، وأهملت منها جميع الروايات الاحادية. (٣٥٣)

المطلب الخامس: دعوى أن للخط وحركات الاعراب دورهما في اختلاف القراءات:

يزعم جولد زيهر أن القراءات القرآنية ترجع في معظمها إلى أن الخط العربي لم يكن منقوطاً ولا مشكولاً حيث يقول: "وترجع نشأة قسم كبيرمن هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي، الذي يقدم هيكله المرسوم مقاديرصوتية مختلفة، تبعا لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط، بل كذلك في حالة تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصلية ما يحدده، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا إلى اختلاف دلالتها، وإذاً فاختلاف هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات في المحصول الموحّد القالب من الحروف الصامتة، كاناهما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقوطا أصلا، أو لم تتحر الدّقة في نقطه أو تحريكه". (٣٥٤)

هذا الزعم الذي أطلقه جولد زيهر إنبرى للرّد عليه علماء وباحثون أفاضل أذكر منهم الدكتور عبد الفتاح شلبي في كتابه (رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها) والذي خصه تقريبا لرد زعم جولد زيهر هذا، والدكتور عبد الجليل عبد الرحيم في كتابه القيم (لغة القرآن الكريم) (٣٥٥)، وكذلك الدكتور عبد الرحمن المطرودي في كتابه (القراءات القرآنية) (٣٥٦)، وكذلك الدكتور غانم قدوري الحمد في كتابه الكبير (رسم المصحف:دراسة لغوية وتاريخية) (٣٥٧).

وسأجمل في هذا المطلب - إن شاء الله- رداً عاماً على دعوى نشوء القراءات عن الخط، ثم رداً خاصاً على القراءات التي اعتمد عليها جولدزيهر في دعواه.

إن مقتضى كلام جولد زيهر أن القراءات نشأت متأخرة عن الكتابة في عهد عثمان وهذه دعوى باطلة يكذبها التاريخ والنقل والعقل:

١- إن الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم- قد تلقوا القرآن وحفظوه من رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فكان - صلى الله عليه وسلم- يتلو ماينزل عليه من القرآن على الناس من حفظه الذي كفله الله له، وكان يبعث الصحابة يعلمون الناس قراءة القرآن، وكانت كتابة القرآن في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم- محدودةو في نطاق ضيق من الصحابة من كتبة الوحي خاصة وحين جمع زيد القرآن في خلافة الصديق أشار الى أنه استعان بالحفظ على ما هو مكتوب في القطع، ولم يكتف بما في الصحف، إذ لم تكن قراءة القرآن مرتبطةً بما هو مكتوب في الصحف، بل كان "الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور ، لا على حفظ المصاحف والكتب". (٣٥٨)وقد كان تعدد وجوه القراءة معروفاً في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وذلك للرخصة التي خص الله بها الأمة والتي يشير إليها الحديث الصحيح المتواتر:"إنّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف، فاقرؤا ما تيسرمنه"، وكان ما نشأ من حوار بين بعض الصحابة حول بعض القراءات التي كانوا يقرأونها هو الدافع الأول الذي دفع الخليفة الثالث - رضي الله عنه- أن يأمر بنسخ المصاحف من الصحف التي كتبت في خلافة أبي بكر الصديق، وبثها في الأمصار وترك ماسواها، فلم يكن تعدد وجوه القراءة أمراً حادثا بعد نسخ المصاحف العثمانية ،بل كانت تلك القراءات متلقاة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان نسخ المصاحف العثمانيةمحاولة لوضع الرخصة في إطارمعين يحفظ للأمة الوحدة في كتاب ربها. (٣٥٩)

٢- إن المصاحف الأئمة التي كُتبت بأمر عثمان على القراءة العامة في المدينة، وحين أُرسلت إلى الأمصار الإسلامية ثبت أهل كل مصر على ما تلقوه من قراءات عن الصحابة الذين نزلوا بينهم مما وافق خط المصحف، وتركوا القراءة بما يخالفه، ولو كان تجرد الخط من نقط الإعجام وعلامات الحركات هو سبب نشأة القراءات - كما يدّعي جولدزيهر لما وجدنا هناك قراءات خارجة عن الرسم، ولانحصر الخلاف فيما يحتمله الرسم، لكن التاريخ الحق يشير إلى أن هناك قراءات كان يقرأبها بعض الصحابة كانت تخالف رسم المصحف لكن الإجماع على المصحف العثماني صَيّر تلك الوجوه كالمنسوخة (٣٦٠)، فلم يكن خط المصاحف سببا في وجود القراءات القرآنية أو أختلافها، ولكنه كان سببا في حفظ الاختلاف الموجود أصلاً، لأن القراءة سنة متبعة. (٣٦١) وقد كان الرسم حين عدت موافقته شرطا في قبول القراءة مقياسا وقائيا، يمنع ما لا يدخل في نطاقه مما صح من الروايات، فالرّسم لا ينشئ القراءة ولكنه يحكم عليها (٣٦٢).

٣- إن عثمان - رضي الله عنه - لم يكتف بإرسال المصاحف إلى الأمصار لتكون الملجأ والمرجع بل أرسل مع كل مصحف عالماً من علماء القراءة يعلم المسلمين القرآن وفق هذا المصحف، فكان الصحابي الذي أرسله عثمان - رضي الله عنه- مع المصحف يقرئ المسلمين بالقراءة التي تلقاها عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، دون أن يقرئهم بكل ما يحتمله خط المصحف، فكان المقصود من إرسال القارئ مع المصحف هو تقييد ما يحتمله الرسم من القراءات بالثابت المنزل، ولو ساغ لكل إنسان أن يقرأ بكل قراءة يحتملها الرسم لم تكن ثمةحاجة إلى إرسال عالم مع المصحف فإيفاده مع المصحف دليل واضح على أن القراءة إنما تعتمد على التلقي والنقل والرواية لا على مجرد الخط والكتابة.(٣٦٣)

٤- إن القرآن لم ينقل في الصحف والكتب فحسب وإنما ظاهر نقل الكتب والصحف حفظ الحفاظ والتلقي بالمشافهة والعرض والسماع، فقد وجد القراء أحيانا أن الكتابة لا تضبط اللفظ فكانوا يَنُصّون أن ذلك الحرف لا يُضبط إلا بالمشافهة، فقراءة حمزة كلمة "الصراط" في فاتحة الكتاب بين الصاد والزاي، أي جهر الصاد، ليس في الكتابة العربية رمز يمثلها، لذلك نجد ابن مجاهد يقول"ولا يضبطها الكتاب" (٣٦٤)

٥- إن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يملك أن يغير حرفا في كتاب الله من تلقاء نفسه، فكيف يملك الصحابة ذلك؟ قال تعالى:" وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ اني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم"، (٣٦٥) وقال تعالى:"وما ينطق عن الهوى، إن هو إلّا وحي يوحى، علمه شديد القوى"، (٣٦٦)، فقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يتلقى القرآن من جبريل مشافهة، ويؤمر بأن يقرأ القرآن كما علمه جبريل - عليه السلام- قال تعالى: " لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه"، (٣٦٧)

يقول الإمام القرطبي في تفسيره:"هكذا نشأت القراءات على أساس من التلقي والضبط والرواية والنقل: محمد عن جبريل عن رب العالمين"، (٣٦٨) والرواية الأخرى لحديث الأحرف السبعة:"أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل استزيده

ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف". (٣٦٩)

هذه الرواية تدل دلالة قاطعة على أنّ أمر القراءة لم يكن موكولاً حتى إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إنما هي وحي من الله فكيف توكل بعد ذلك إلى الصحابة كما يدعي جولد زيهر؟.

٦- لو كان كلام جولد زيهر صحيحا لكان بعض القرآن من كلام البشر ولم يكن كله وحيا منزّلاً من عند الله - تعالى- ولو كان الأمر كذلك لذهبت أعظم خاصية من خصائص القرآن الكريم وهي الإعجاز، ولو ذهبت عنه صفة الإعجاز لم يكن للتحدي به وجه، ولم يكن لعجز العرب عن معارضته سر، حيث أن بعضه من وضع البشر، لكن الثابت أن فصحاء العرب عجزوا عن معارضته والإتيان بمثله، بل بأقصر سورة من سوره، وهذا دليل على أن جميع القراءات منزلة من عند الله- تعالى- قال تعالى:" وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين". (٣٧٠)

فمنطق العقل السليم المتجرد عن الهوى والعصبية يدل على أن مصدر القراءات إنما هو الوحي وليس مجرد خلو المصاحف من النقط والشكل. (٣٧١)

٧- لو كان خلو المصاحف من الشكل والإعجام سببا في اختلاف القراءات وتنوعها أوهو الأساس الذي تستنبط منه القراءات، لكانت كل قراءة يحتملها رسم المصحف صحيحة معتبرة من القرآن، وليس الأمر كذلك فإن كثيراً مما يحتمله رسم المصحف لم يقرأ به أحد، ولا يجوز له أن يقرأ به لأنه لم يثبت بطريق النقل والرواية.

ففي القرآن الكريم كلمات تكررت في مواضع كثيرة، ورسمت برسم واحد في جميع المواضع،ولكنها في بعضها وردت فيها القراءات التي يحتملها الرسم فاختلف فيها القراء، وتنوعت فيها قراءاتهم، وفي بعض المواضع اتفق القراء على قراءتها بوجه واحد، لأن غيره لم تثبت به الرواية، مثال ذلك: وردت كلمة "غشاوة" في موضعين في القرآن الكريم:

الأول:"وعلى أبصارهم غشاوة"،(٣٧٢)والثاني:"أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة" (٣٧٣)

وهذه الكلمة مرسومه في جميع المصاحف العثمانية بحذف الألف بعد الشين في

الموضعين معا، ومع ذلك اتفق القراء على قراءتها في موضع البقرة بكسر الغين وفتح الشين وإثبات الِف بعدها، واختلفوا في قراءتها في موضع الجاثية، فقرأها بعضهم بكسر الغين وفتح الشين وَألِف بعدها، وقرأها بعضهم بفتح الغين وسكون الشين مع حذف الألف، ولو قرئ موضع البقرة بفتح الغين وسكون الشين لكان ذلك صحيحا لغة ومعنى، ولكن لم يقرأ أحد بهذه القراءة في هذا الموضع لعدم ثبوتها فيه، وهذا يدل على أن القراءة إنما تؤخذ بالمشافهة والسماع ولا تؤخذ من خط المصحف ورسمه. (٣٧٤)

وأمثلة أخرى تشهد بذلك:

فقد اختلف القراء في يبشرك ونبشرك فقرئت: يبشرك من البشر وهو البشرى والبشارة كما قرئت من الإبشار، ومن التبشير في الكهف، والتوبة، ومريم والشورى واتفقوا على تشديد "فبم تبشرون" في الحجر.(٣٧٥)

واختلفوا في نسقيكم (سورة النحل) وفي المؤمنين بالنون بفتحها وضمها، واتفقوا على ضم حرف الفرقان:"ونُسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيرا" (٣٧٦).

وفي اللغة خَطِفَ يَخْطَف، وخَطَفَ يَخْطُف، ولكن القراء لم يقرؤا إلا يَخْطَف، وخَطِف مثل عَلِمَ. قال أبو علي الفارسي: ولانعلم أحداً قرأ الأخرى" (٣٧٧).

ويجوز في الرَّضاعة فتح الراء وكسرها، ولم يُقرأ إلا بالفتح(٣٧٨) والكسائي نفسه هو الذي روى الكسر " في الرضاعة"(٣٧٩) لغةً لكنها لم ترد عنه قراءة.

فلو كان الأمر كما يقول جولد زيهر من أن إغفال الحركات في الخط العربي كان سببا في الأوجه المختلفة للقراءات لرأينا القراء يقرأون أمثال هذه الكلمات بما تجوز اللغة فيها من مختلف الحركات (٣٨٠).

وقد ذكر بعض الباحثين أمثلة كثيرة على ذلك (٣٨١) مما يدحض شبهة جولد زيهر ويبين بطلان ما ذهب اليه.

<u>القراءات التي استند اليها جولد زيهر في كتابه: (٣٨٢)</u>

١- في سورة الأعراف (آية ٤٨):".. قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون" ، ذكر أن بعضهم قد قرأ " تستكثرون" بالثاء بدل الباء.

لقد قرأ جميع الأئمة ودون أي خلاف بينهم"تستكبرون" بالباء، ولم يقرأ أحد منهم بالثاء المثلثة بدلا من الباء الموحدة بل هي قراءة منكرة مردودة لم ترد

حتى في القراءات الشاذة.

٢- في نفس السورة (آيه ٥٧):"وهو الذي يرسل الرّياح بشرا بين يدي رحمته" قرئت "نشرا" بالنون بدل الباء، وقد ثبتت هذه القراءة بضم النون وسكون الشين عن طريق ابن عامر في السبعة، وبضم النون والشين عن طريق نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب، ووافقهم ابن محيصن واليزيدي، وقرأ حمزة والكسائي وخلف بالنون المفتوحة وسكون الشين على المصدر الواقع موقع الحال، فتبين لك أن مبنى ذلك هو تواتر الرواية لا هيئة الرسم.(٣٨٣)

٣- وفي سورة التوبة (آية ١١٤):"وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياها" بالياء، ويذكر أن حمادا قرأ "أباه" بالباء الموحدة.

والقراءة الثابتة المتواترة في الآية "إياه"بكسر الهمزة والياء التحتية المثناة المشدّدة وأما قراءة "أباه" بالباء الموحدة فهي قراءة منكرة بالاتفاق فليست من المتواتر ولا حتى من الشاذ، ولو كان مجرد الخط كافيا لاعتمدت.(٣٨٤)

٤- وفي سورة النساء:(٩٤):"يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السّلم لست مؤمنا"، قرئت "فتثبتوا"، وقد وردت هذه الكلمة مرتين في سورة النساء وفي موضع في سورة الحجرات (آية٤٩) وقد قرأ حمزة والكسائي وخلف في المواضع الثلاثة "فتثبتوا" وقرأ الباقون "فتبينوا"(٣٨٥) فالقراءتان متواترتان وليس الخلاف بينهما بسبب الرسم كما يدّعي جولد زيهر.

٥- وفي سورة الحجر(آية٨):"ماننزّل الملائكة إلا بالحق" ذكر جولدزيهر ثلاث قراءات:

الأولى: بنونين الأولى، مضمومة والثانية مفتوحة مع كسر الزاي وتشديدها.

الثانية: بتاء مضمومة فنون ساكنة مع فتح الزاي مخففة.

الثالثة: بتاء مضمومة فنون ساكنة مع كسر الزاي مخففة.

والذي ثبت من القراءات المتواترة في هذه الآية ثلاث قراءات:

أحدها: هي القراءة الأولى التي ذكرها وهي قراءة حفص وحمزة والكسائي وخلف والبزار.

ثانيها: بتاء مثناة فوقية مضمومة، فنون مفتوحة، مع فتح الزاي وتشديدها وهي قراءة أبي بكر شعبة بن عباس عن عاصم.

ثالثها: بتاء مثناة فوقية مفتوحة، فنون مفتوحة، مع فتح الزاي مشدّدة وهي

قراءة نافع وأبي جعفر المدنيين، وابن كثير المكي، وأبي عمرو ويعقوب البصريين، وابن عامر الشامي.

وأمّا القراءتان الأخريان اللتان ذكرهما جولد زيهر فليستا من القراءات المتواترة ولا الشاذة، ولا يعرف أن أحدا قرأ بإحدى هاتين القراءتين،فهما من منعه واختراعه جديرتان بالرّفض والإنكار، وهذا من الأدلة الصادقة والبراهين القوية على أن إهمال الشكل والحركات في المصحف لا دخل له في القراءات مطلقا إتفاقا أو اختلافا.(٣٨٦)

٦- وفي سورة الرّعد(الآية٤٣):"وَمَنْ عِنْدَه عِلْمُ الكتاب"، ذكر أن عدة قراءات وردت في هذه الآية:"وَمِنْ عِنْدِه عِلْمُ الكتاب" أو:"وَمِنْ عِنْدِه عُلِمَ الكتاب"، وقد قرأ القراء العشرة "ومن" بفتح الميم "عنده" بفتح الدال "علم الكتاب" بكسر العين وسكون اللام على أن "من" اسم موصول معطوف على لفظ الجلالة و"عنده علم الكتاب" جملة تقدم فيها الخبر على المبتدأ وهي صلة الموصول، والمعنى: كفى بالله وبالذي عنده علم الكتاب من اليهود والنصارى شهيداً على أنني رسول الله حقا.

أما القراءة التي ذكرها جولد زيهر فهي من الشواذ الذي لايجوز أن يطلق عليه قرآنا، وإذا كان الرسم محتملا لهما ولغيرهما ولم يصح إلا الأولى، فهذا دليل على أن مرجع القراءات إنما هو الأثر والنقل لا الكتابة والرّسم.(٣٨٧)

٧- وفي سورة المائدة (آية٦):"يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين" ذكر أن "أرجلكم" قرئت بكسر اللام أيضا.

والحقيقة أن القراءتين متواترتان فقد قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بفتح اللام، وقرأ الباقون بالخفض(٣٨٨)، فالنصب يفيد طلب غسلها، لأن العطف حينئذ يكون على لفظ "وجوهكم" المنصوب، وهو مغسول، والجر يفيد طلب مسحها لأن العطف حينئذ يكون على لفظ "رؤوسكم" المجرور وهو ممسوح، وقد بيّن الرسول - صلى الله عليه وسلم- أن المسح يكون للابس الخف وأن الغسل يجب على من لم يلبس الخف.(٣٨٩)

وهذا من فوائد اختلاف القراءات حيث تعتبر القراءتان بمنزلة آيتين تعتبر كل منهما حكما مستقلا، وهذه ميزة قد انفرد بها القرآن الكريم على سائر الكتب السماوية.(٣٩٠)

وهكذا نجد أن القراءات التي يعتمد عليها جولد زيهر إما شاذة وإما منكرة أو أنها صحيحة لكنه يرجع اختلافها إلى الرسم بدلا من إرجاعه إلى التواتر كما يقتضي البحث العلمي الحق.

قضية ابن شنبوذ(٣٩١): يدعي جولد زيهر أن عقاب ابن شنبوذ كان "حينما أراد إشاعة قراءات مخالفة للرسم العثماني". (٣٩٢)

والحقيقة أن ابن شنبوذ قد ذهب إلى موافقة الرسم العثماني،لكنه اكتفى بموافقة العربية حتى إذا لم ترد الرواية بذلك ما دامت موافقة الرسم حاصلة،فقد كان يقول:"إن كل قراءة وافقت المصحف ووجها في العربية، فالقراءة بها جائزة وإن لم يكن لها سند(٣٩٣)" وقد كان ابن شنبوذ يغير حروفا في القرآن ويقرأ بخلاف ما أنزل.(٣٩٤)

وقد كان ابن شنبوذ يقرأ "وتكون الجبال كالصوف المنفوش" و"فامضوا إلى ذكر الله" و"تبت يدا أبي لهب وقد تب" وصنف في ذلك كتبا منها "اختلاف القراء" و"شواذ القراءت" وعلِم الوزير ابن مقلة بأمره فأحضره وأحضر بعض القراء (منهم ابن مجاهد وجماعة من العلماء والفقهاء(٣٩٥) فناظروه فنسبهم إلى الجهل وأغلظ للوزير، فأمر بضربه ثم استتيب غصبا ونفي إلى المدائن وتوفي ببغداد في محبسه بدار السلطان.(٣٩٦)

ويتضح من حادثة ضرب ابن شنبوذ أن عقابه كان لأنه يرى حرية القراءة بكل ما وافق الرسم ووجها في العربية،حتى وإن لم يتواتر، وليس لأنه قرأ بما خالف المصحف كما ادعى جولد زيهر في استغفال واضح للقارئ.

والقصة دليل على أن القراء كانوا دائما مستمسكين بعنصر الرواية، وأن القراءة سنة متّبعة، وأنها كذلك رويت مسندة إلى الصحابة تلقيا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأجمعوا عليها كذلك.

المطلب السادس: دعوى أن التوراة هي مصدر الكلمات القرآنية:

يدّعي جولد زيهر في كتابه أن التوارة هي مصدر الكلمات القرآنية، وهو بهذا يأتي منسجما مع منهجه في نسبة التراث الإسلامي كله إلى أهل الكتاب وخاصة اليهود! يقول جولد زيهر في تقرير ذلك:"... وهذا ينطبق في الواقع على ماجاء في

سفر الخروج فصل ٣٢ فصلة ٢٧، الذي هو مصدر الكلمات القرآنية ...".(٣٩٧)

وكما أشرنا في فصل سابق فإن جولد زيهر لا يعترف بأن الوحي هو مصدر القرآن الكريم، وأنه نزل به على رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، بل يعتقد أن محمدا - صلى الله عليه وسلم- قد أخذ القرآن عن اليهود والنصارى.

ولم يستند جولد زيهر في زعمه هذا إلى أي دليل عقلي أو نقلي. إنما استند إلى هواه وحقده وضلاله، بل إن الأدلة النقلية والعقلية والمنطقية على عكس ما يقول، فلو كان الأمر كما يقول فلِمَ لم يبين اليهود الذين كان النبي - صلى الله عليه وسلم- يعيش معهم في المدينة كلمات التوارة في القرآن وهم أهل الكتاب ومنهم الكثير من الأحبار؟ بل إن بعض أحبارهم قد آمن وشهد بأن القرآن كلام الله المنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم-، فلو كانت التوارة هي مصدر الكلمات القرآنية كما يزعم جولد زيهر فكيف آمن هؤلاء الأحبار؟ وأغفل جولد زيهر أن القرآن الكريم قد نزل بمكة قبل أي احتكاك للنبي - صلى الله عليه وسلم- مع اليهود! ولو كانت التوارة هي مصدر الكلمات القرآنية فهل كنا سنجد الآيات القرآنية الكثيرة التي تتحدث عن فساد اليهود وخبثهم وإفسادهم في الأرض؟ من مثل قوله - تعالى-:"لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيس بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون".(٣٩٨)

وقوله - تعالى-:"ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا، أولئك الذين لعنهم الله، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا".(٣٩٩)

فهل التوارة تسفّه اليهود وتعتبرهم فاسدين مفسدين أم تعتبرهم أسمى الشعوب على الأرض وأنهم شعب الله المختار؟

كما أن الآيات القرآنية تكشف عن تحريف اليهود لكتابهم وشرائهم به ثمنا قليلا، قال- تعالى-:"أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون".(٤٠٠)

فهل ترى نجد هذه النصوص في التوراة؟ ولو وجدت فهل يُطلع عليها أحبار اليهود عامة أبناء دينهم، فضلا عن أبناء الدّيانات الأخرى فضلا عن نبي جاء ليفسخ شريعتهم ويقرّ شريعة جديدة؟.

وإذا كان هناك أي تشابه في معالجة بعض الموضوعات أو القصص في كل من التوراة والقرآن فليس إلا لأن مصدرهما هو اللوح المحفوظ الذي هو مصدر كل الكتب السماوية بنصوصها الأصلية.

المطلب السابع: دعوى وجود قراءة أصلية وأخرى ثانوية:

يكرر جولد زيهر في ثنايا كتابه مصطلحي (القراءة الأصلية والقراءة الثانوية أو الفرعية) فالقراءة التي يريد أن يعتمد عليها يصفها بأنها أصلية والأخرى التي يزعم أنها قرأت بالمعنى أو بتغيير في النص القرآني لدواعٍ يصفها بأنها موضوعية فيطلق عليها مصطلح القراءة الثانوية، يقول جولد زيهر في تعليقٍ له على قراءة "وتعزروه": "ومن جهة أخرى ينبغي أيضا ألا يُرفض افتراض أن قراءة وتعززوه بالزاي هي الأصلية". (٤٠١)

ويقول في موضع ثان معلقا على آية "وظنوا أنهم قد كذبوا": "والمعضلة هنا في الكلمات "وظنوا أنهم قد كَذبوا" بالبناء للمعلوم، أي صدر عنهم الكذب، إذ لاشك أن هذه هي القراءة الأصلية (٤٠٢)". ويقول أيضا تعليقا على نفس الآية: "وهذا الجهد الذي بُذل لإنقاذ قراءة كَذَبوا، من وجهة نظر التفسير، دليل على أنها هي القراءة الأصلية". (٤٠٣)

ويقول في التعليق على آية: "أرسله معنا غدا يرتع ويلعب": "وفي الواقع أن القراءة الأولى (ونلعب بالإسناد إلى ضمير المتكلم) هي القراءة الأصلية". (٤٠٤)

والحقيقة أن علماء القراءات قديما وحديثا لم يعرفوا هذه المصطلحات، فالقراءة إما أن تكون متواترة (سبعية أو عشرية) أو شاذة (الأربعة المكملة للأربع عشر) أو منكرة وهي مالم ترد برواية صحيحة.

فالقراءة المتواترة هي التي يعتبرها المسلمون قرآنا يتعبد به إلى الله، وتقرأ في الصلاة، والقراءة الشاذة هي التي لم تستوف حد التواتر في روايتها كأن تكون آحادية، وهي لايتعبد بها إلى الله ولا تقرأ في الصلاة وهي بالإجماع ليست قرآنا.

وليس في علم القراءات مصطلح القراءة الأصلية والقراءة الثانوية أو الفرعية، بل جميع القراءات القرآنية المتواترة قراءات أصلية وعلى درجة واحدة، وليس فيها قراءة أصلية وقراءات أخرى فرعية لأن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

يقول الاستاذ النجار في تعليقه على دعوى جولد زيهر:"وأعجب من ذلك تخبط المؤلف في افتراض أن هناك قراءة أصلية، وأخرى محرفة أو مصحّفة، وقد ظهر أنه يبنى على غير أساس وأن ما يزعمه قراءة ليس من القراءات في شيء".(٤٠٥)

ويقول أيضا:"عرفت أنه لا وجه لادعاء قراءة أصلية أو غير أصلية".(٤٠٦)

المبحث الثاني : شبهات حول التفسير بالمأثور

المطلب الأول : نشأة التفسير

التفسير في اللغة يعني الإيضاح والتبيين.

وفي الاصطلاح: "علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، ومنسوخها وناسخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيدها.ومجملها ومفصلها،وحلالها وحرامها،ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها،وعبرها وأمثالها".(٤٠٧)

لقد أمر الله - سبحانه - رسوله الكريم - صلى الله عليه وسلم- أن يبلغ الرّسالة للناس كافّة، وأن يبينها للناس كذلك قال تعالى: "وما أنزلنا إليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"(٤٠٨)

والبيان يكون بالتوضيح والكشف والتفسير لما ورد في كتاب الله من أحكام وشرائع،عن مجاهد : أن المراد بهذا التبيين تفسير المجمل وشرح ما أشكل، إذهما المحتاجان للتبيين وأما النص والظاهر فلا يحتاجان إليه.(٤٠٩)

قال الإمام الرازي (٤١٠): "ظاهر هذا الكلام يقتضي أن هذا الذكر مفتقر إلى بيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- والمفتقر إلى البيان مجمل، فظاهر هذا النص يقتضي أن القرآن كله مجمل، فلهذا المعنى قال بعضهم: متى وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر، وجب تقديم الخبر، لأن القرآن مجمل والدليل هذه الآية. والخبر مبين بدلالة هذه الآية والمبين مقدم على المجمل، والجواب: أن القرآن منه محكم ومنه متشابه، والمحكم يجب كونه مبيناً، فثبت أن القرآن ليس كله مجملاً، بل فيه ما يكون مجملاً، فقوله "لتبين للناس ما أنزل إليهم"محمول على المجملات".

ولما كان القرآن الكريم قد نزل بلسان العرب وعلى أساليب بيانهم، وكان القوم عرباً خلصاً،فقد كانوا يفهمونه ويدركون أحكامه وأهدافه، وإذا غمض عليهم لفظ أو أشكل عليهم معنى يسألون عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم-فيوضحه ويبينه لهم، ومن ذلك ما رواه البخاري بإسناده في صحيحه عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية: "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم"(٤١١) شق ذلك على الناس،فقالوا يارسول الله وأيّنا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم

تسمعوا ما قال العبد الصالح لابنه، يابني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم!(٤١٢).

وهكذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم- يبين للصحابة ما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم . هل بيّن الرسول - صلى الله عليه وسلم- معاني القرآن كلها جملة وتفصيلاً؟

الراجح من أقوال الأئمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم-لم يفسّر جميع القرآن بالمعنى الإصطلاحي للتفسير،بحيث نستطيع أن نجد في تفسير كل آية من السنّة ما يمكن أن يدخل تحت مصطلح التفسير، ولا يقتضي كونه مبيناً أن يفعل ذلك، إنما كان يفسر ما تدعو إليه الحاجة فحسب، وقد كان بيان النبي - صلى الله عليه وسلم- للقرآن يأتي بصور متعددة، فهو إما تفسير للقرآن بالقرآن ومثال ذلك تفسيره: "وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو"(٤١٣) بالمغيبات الخمس، فقد أخرج البخاري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أنه قال : مفاتح الغيب خمس: إن الله عنده علم الساعة، وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام،وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير"(٤١٤)

ويأتي بيان النبي - صلى الله عليه وسلم- شارحاً اصطلاحاً معيناً، فعن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قال يوم الخندق: حبسونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس، ملأ الله قلوبهم وبيوتهم ناراً"(٤١٥)

وأخرج أحمد والترمذي عن ابن مسعود - رضي الله عنه-قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- صلاة الوسطى صلاة العصر.(٤١٦)

وأحياناً كان يتعرض بيان النبي - صلى الله عليه وسلم- للمقصود من تشبيهات القرآن وكناياته، فقد أخرج البخاري عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه- قال: قلت يارسول الله: الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ فقال: إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين، ثم قال: بل هو سواد الليل وبياض النهار.(٤١٧)

على أن معظم بيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يكون في أمور الأحكام ومسائل الحلال والحرام، إذ السنّة في هذا الجانب تقوم بدور تشريعي كبير يمكن إجماله على الوجه الآتي:(٤١٨)

١- بيان المجمل: وذلك بتحديد أوقات الصلاة وعدد ركعاتها وما يقرأ فيها وتعيين مقادير الزكاة ومناسك الحج وغيرها من العبادات والأحكام، وهذا من البيان الثابت المنقول من كتب السنة والتفسير والفقه وأصوله.

٢- تخصيص القرآن بالسنة: وهذا النوع كثير لكثرة عمومات القرآن، مثال ذلك تخصيص قوله تعالى "حتى تنكح زوجاً غيره" في سورة البقرة، بحديث العسيلة الذي روي من عدة طرق عن عائشة - رضي الله عنها- قالت: جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقالت: إني كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فبت طلاقي فتزوجني عبد الرحمن بن الزبير وما معه إلا مِثل هُدبة الثوب، فتبسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك.(٤١٩)

٣- ومنها بيان حكم آية في القرآن بنسخه بالسنة المتواترة على ماذهب إليه جمهور الفقهاء والمتكلمين، وضربوا مثلاً لذلك، قوله عليه الصلاة والسلام" لاوصية لوارث" الذي عدوه ناسخاً الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بالقرآن.

٤- إنفراد السنة ببيان تشريعات زائدة على ماورد في القرآن الكريم، كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وصدقة الفطر، ورجم الزاني المحصن، وميراث الجدة. وغير ذلك مما هو معروف ومشروح في كتب السنة والتفسير والفقه.(٤٢٠)

٥- بيان التأكيد، وذلك حينما تأتي السنة النبوية الشريفة مؤكدة للأحكام الواردة في القرآن، أو موافقة لنظامه الأخلاقي الذي أمر به بتفصيله.، كقوله عليه الصلاة والسلام في خطبة حجة الوداع: أيها الناس إنما المؤمنون إخوة، فلا يحل لامرئ مسلم مال أخيه إلا عن طيب نفس منه. فإنه موافق لقوله تعالى: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام.(٤٢١)

والحقيقة أن السنة النبوية كلها بيان وتفسير للقرآن الكريم، قال الإمام الشافعي "وسنة رسول الله مبينة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه فأتبعها إياه، ولم يجعل لأحد من خلقه غير رسوله.(٤٢٢)

ويقول أيضاً: "جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن"(٤٢٣).

وأما قول الإمام ابن تيمية - رحمه الله -: "يجب أن يعلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم- بيّن لأصحابه معاني القرآن كما بيّن لهم معاني ألفاظه"(٤٢٤)

فهو محمول على المعاني الاصطلاحية التي كان بيان رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لها ضرورة، ومن المؤكد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قد بيّن ما يحتاج إلى بيانه في ذلك إما ابتداء أو عند السؤال، فابن تيمية - رحمه الله - كان من المتبحرين في السنة النبوية الشريفة، فمن غير المعقول أن يقصد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فسّر ألفاظ القرآن لفظة↑لفظة على ما يقتضيه لسان العرب، لأن مثل هذا التفسير لا يوجد في دواوين السنة ولا في كتب التفسير.(٤٢٥)

التفسير في عهد الصحابة والتابعين: لقد كان صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- كما أشرت- يفهمون معاني القرآن بسليقتهم اللغوية ويسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم- عما أشكل عليهم، لذا فإن لتفسيرهم أهمية كبيرة، فقد تتلمذوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وتلقوا عنه وكانوا أعلم الناس بتفسير كتاب الله ولكن الصحابة لم يلجؤا إلى تدوين التفسير وذلك لقرب عهدهم بالرسول - صلى الله عليه وسلم- ولقلة الاختلاف،ولتمكنهم من الرجوع إلى الثقات، فلما انقضى عصر الصحابة أوكاد وصار الأمر إلى تابعيهم، إنتشر الإسلام، واتسعت رقعة الدولة وتفرقت الصحابة في الأمصار، وحدثت الفتن، واختلفت الآراء، وكثرت الفتاوى والرجوع إلى الكبراء، فأخذوا في تدوين التفسير والتصنيف فيه في عهد التابعين، وأول كتاب ظهر في التفسير كان لسعيد بن جبير، كما نسب تدوين التفسير إلى مجاهد، قال ابن أبي مليكة، رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه فيقول ابن عباس: أكتب، قال: حتى سأله عن التفسير كله"(٤٢٦)

مما سبق نستطيع أن نقول:-

١- لم تكن نشأة التفسير عند المسلمين خاضعة لعوامل خارجة عن بيئتهم ولامتأثرة بما كان عند الأمم السابقة كما حاول جولدزيهر وغيره من المستشرقين أن يثبتوا، فلقد تميزت مدرسة الصحابة - رضوان الله عليهم- في

التفسير بصفاء المنهج ونقاء المصدر، خاصة قبل سماح النبي -صلى الله عليه وسلم-لهم بالاطلاع على تراث أهل الكتاب بقوله "بلّغوا عني ولو آية وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج،ومن كذب علي معتمدا فليتبؤا مقعده من النار". (٤٢٧)

٢- كانت الحاجة إلى التفسير موجودة منذ نزول القرآن الكريم، ولكنها محدودة لكون القرآن كتاباً سماوياً ذا مصطلحات جديدة على القوم وكان أكثرذلك في القرآن المدني.

٣- كان القرآن الكريم ميسر الفهم.واضح المعالم والأهداف والغايات لمن نزل فيهم مؤمنين وغير مؤمنين.

٤- إن دعوى جولدزيهر اهتمام الصحابة بالقصص دون الفقه (٤٢٨) دعوة باطلة لا تستند إلى أية حقيقة علمية أو تاريخية،فلقد كان القرآن الكريم يملك على الصحابة قلوبهم،حتى أضحى همهم الأوحد قراءة الكتاب والاستماع إليه، فقد روى الشيخان عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه- قال: قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم- "إني لأعرف أصوات رفقة الأشعريين بالليل حين يدخلون، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنت لم أرد منازلهم حين نزلوا بالنهار." (٤٢٩) وكانوا يتدارسون القرآن ويستظهرونه ليتمكنوا من قراءته في الصلوات المكتوبة ليلاً أو نهاراً سراً أو جهراً، وفي النوافل التي يتطوعون بها، وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم- يساعدهم على هذا التدارس ويرغبهم فيه ويشجعهم عليه، بل كان - صلى الله عليه وسلم- يختار أعلمهم بكتاب الله ليفقه إخوانه، وقد كان يسمع في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ضجة بتلاوة القرآن حتى أمرهم رسول الله أن يخفضوا أصواتهم لئلا يتغالطوا. (٤٣٠)

وقد عرف الصحابة منصرفين إلى تلقي القرآن،مشغولين بجمعه في الصدور والسطور، وكان كتاب الله يستغرق جلّ أوقاتهم كما يملك عليهم كل مشاعرهم وقد ورد أن الصحابة قالوا يارسول الله: لو قصصت علينا، فأنزل الله تعالى: "الر، تلك آيات الكتاب المبين.. إلى قوله: نحن نقص عليك أحسن القصص.."(٤٣١) فقد كانوا متعطشين حقاً إلى قصص قرآني يكون لهم فيه موعظة وعبرة،وقد رغبوا إلى رسول - صلى الله عليه وسلم- في الإستماع لأحسن القصص للإتعاظ والاعتبار لا

لأنهم كانوا يهتمون بالقصص دون الفقه كما يدعي جولدزيهر.

قصة ابن صبيغ :يورد جولدزيهر قصة ابن صبيغ على أنها رواية صحيحة موثوقة، ويستدل بها على أن الخلفاء الأوائل كانوا يمنعون القول في تفسير القرآن الكريم مهما يكن نوع هذا التفسير والتزامه وصحته.(٤٣٢)، وقد رويت قصة ابن صبيغ بروايات متعددة منها أن رجلاً يدعى ابن صبيغ التميمي جاء إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن "الذاريات ذروا" و "الحاملات وقرا" و "الجاريات يسرا" و "المقسمات أمرا" قال: هي الريح والسحاب والسفن والملائكة ولولا أني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يقوله ما قلته، ثم أمر به فضرب مئة وجعل في بيت، فلما رآه دعاه فضربه مئة أخرى وحمله على قتب، وكتب إلى أبي موسى الأشعري إمنع الناس من مجالسته، فلم يزل كذلك حتى أتى أبا موسى الأشعري فحلف له بالأيمان المغلّظة ما يجد في نفسه مما كان يجد شيئا، فكتب بذلك إلى عمر، فكتب عمر: ما أخاله إلا قد صدق فخلّ بينه وبين مجالسة الناس.

يقول أستاذنا الدكتور فضل عباس في التعليق على هذه الرواية.(٤٣٣). هذا الحديث رده العلماء من حيث السند، فالحديث أخرجه الطبري وذكره الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب التفسير وعلق عليه بقوله: فيه أبو بكر بن أبي صبرة وهو متروك" وهذا الاصطلاح له مدلوله عند المحدثين،وإذا كان الحديث قد رد سنداً فيمكن أن نرده متنا كذلك، فإن السؤال عن الذاريات وأخواتها لا يحمل اشارات الانحراف وليس فيه رائحة المتشابه، سيما وقد صرّح عمر أنه سمع تفسيره من النبي - صلى الله عليه وسلم-، وأخرى غير مقبولة في متن الحديث: وهي أن عمر أمر بجلده مئة وهي حد الزاني، ثم مئة ثانية تبعها النفي والحبس، وهذا من شأنه أن يكمم الأفواه ويذل الجباه وما نظن ذلك كائنا في ظل الخلافة الراشدة التي كانت فيها أروع الأمثلة لما ينقم المسلمين اليوم. وأما الرد بطريقة المعارضة فإننا نجد في تاريخ المسلمين في تلك الحقبة مثلاً رائعاً لسعة الصدر دون حجر على الفكر أو تعنت أو تشدد، فعمر نفسه كان يسأل عن آيات كثيرة، وفي كتب السنّة أنماط متعددة لأسئلة ذات اتجاهات مختلفة في شؤون العقيدة،وفي الحلال والحرام حتى في قضايا الكون كالرّتق والفتق في قوله تعالى: "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما" ومع ذلك فلم نجد وجهاً

مكفهراً لمسؤول ولا زجراً أو صداً لسائل فضلا عن أن يجلد المئين وينفى ويحبس".

المطلب الثاني : دعوى عدم وجود نقد الرواية عند العلماء الأقدمين:-

يدّعي جولدزيهر أن الصحابة والتابعين لم يكونوا يلتفتون الى نقد الروايات التي يسمعونها ، وأن غاية ما كانوا يهتمون به هو نقد السند، حيث يقول: "وبديهي أن هذه الروايات أيضا كان لها نصيب من كل تلك النقاط التي يعتورها النقدوالتي تكسب الحديث الديني سقماً وتجريحاً ، ولم تزل - على الرغم مما بذله علم الرواية الإسلامي من جهود ناقدة - تفسح للعمل الفاحص حقلاً عظيم الخصب. حشد الرواة في سلاسل السند دون حيطة ولا تورع، والميل السياسي الحزبي في أخبار قد تتناقض أحياناً تناقضاً تاماً في موضوع واحد، إلى غير ذلك والنتائج التي تم الوصول إليها عن طريق منهج البحث الناقد في العصر الحديث ترينا بوضوح مطرد كيف أن أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة حتى في سيرة الرسول ومغازيه ، وفي تاريخ الإسلام القديم، تتوارى في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة ، وآمال الطبقات المحلية المتنوعة في الأمة الإسلامية الناشئة ، وكلما صيغ تصوير الأحداث صياغة مخالفة ، مع ظهورها دائما في قالب الحديث الذي هو شرط التصديق واصطحابها دائما بسلاسل الرواة الذين لا يتطرق إليهم الشك في الظاهر، إختلفت بناء على ذلك الدوائر التي يصدر عنها ذلك التصوير: بين المدينة وسورية والعراق، وبهذا نزل الحديث الديني القديم إلى مرتبة المغازي، التي أثارت - كما رأينا- نفور المدرسة الإسلامية نفسها.(٤٣٤)

ولم يكن جولدزيهر أول مستشرق يقول بهذا الرأي فقد كتب المستشرق (جويل بول) فصلاً في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة حديث بعنوان "نقد المسلمين للحديث" حيث يقول: " لايعد من الحديث صحيحاً في نظر المسلمين إلا إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع،وكانت تتألف من أفراد يوثق بروايتهم"(٤٣٥) وتكلم عن نقد الإسناد في صفحتين، دون أن يتعرض لنقد المتن بحرف ولا إشارة. وكأن المسلمين غُفّلَ عنه ، وما ذاك إلا لأنه يريد أن يقول إن هذا النوع من النقد إنما جاء به المستشرقون الأذكياء ، دون سابق معرفة به واعتماد له من قبل المسلمين وليتوصل من وراء ذلك إلى وضع نظرية استشراقية في النقد الداخلي، يرمي من

خلالها إلى التشكيك في ثبوت الحديث النبوي وهدم السنة النبوية، وقد رد هذه الشبهة بشكل مفصل وموسع الأستاذ الدكتور صلاح الدين الأدلبي في كتابه "منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي".

يقول الأستاذ الأدلبي(٤٣٦): "كان الصحابة الكرام يسمعون من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ويتلقون أحاديثه الشريفة منه مباشرة أحياناً، ويأخذونها عنه بواسطة غيرهم من الصحابة أحياناً أخرى، وكانوا لا يتحرجون من الأخذ بعضهم عن بعض ونسبة ذلك إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم- دون ذكر الصحابي الذي كان واسطة في الرواية أو الإشارة اليه، ولا يذكرون مثل هذا إلا قليلاً، وقد بحث المحدّثون في هذا النوع وقبلوه- أعني مراسيل الصحابة- لأن الصحابة عدول لا يتهمون في الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وكان الصحابي شديد التمسك بما سمعه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أو أخذه من فعله مباشرة دون واسطة، إذ لا يداني هذه الرواية أية رواية أخرى في قوة الثبوت والتأكد.

وقد يقع للصحابي أن يسمع من صحابي آخر حديثاً فيتوقف فيه، حيث لا يراه منسجما مع ما فهمه من معاني القرآن الكريم وما سمعه هو من فم النبي - صلى الله عليه وسلم- وهنا إما أن يتوقف الصحابي في الرواية مجرد توقف، وإما أن ينكرها إطلاقاً، حملاً لها على سهو الناقل وخطئه ووهمه".

ومن أشهر الأمثلة على نقد المتن عند الصحابة نقد أم المؤمنين السيدة عائشة لبعض روايات الصحابة، وخاصة روايات أبي هريرة، فقد روى الحاكم في المستدرك في كتاب العتق بإسناده عن عروة بن الزبير أنه قال:بلغ عائشة أن أبا هريرة يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق ولد الزنى" وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال:"ولد الزنى شر الثلاثة"وأنه قال: "الميت يعذب ببكاء أهله عليه"فقالت السيدة عائشة: رحم الله أبا هريرة، أساء سمعاً فأساء إجابة، أما قوله: "لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحب الي من أن أعتق ولد الزنى" فإنها لما نزلت "فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة"(٤٣٧) قيل يارسول الله ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدنا له الجارية السوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بأولاد فأعتقناهم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحب الي من أن آمر بالزنى ثم أعتق الولد".

وأما قوله: "ولد الزنا شر الثلاثة" فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقال: "من يعذرني من فلان؟" قيل: يارسول الله أنه مع ما به ولد زنى فقال: "هو شر الثلاثة"، والله تعالى يقول: "ولا تزر وازرة وزر أخرى"(٤٣٨) وأما قوله : "ان الميت ليعذب ببكاء الحي" فلم يكن الحديث على هذا ولكن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مرّ بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه فقال: "إنهم ليبكون عليه وإنه ليعذب". والله سبحانه يقول: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"(٤٣٩)

في هذا المثال نرى أن السيدة عائشة ترد رواية أبي هريرة وتقول: "رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إجابة" أي أنه غفل عن سبب الورود الذي قيل فيه الحديث، فسمعه على غير وجهه فأداه كما سمعه، ونرى أنها تؤكد رد رواية أبي هريرة بأنها مخالفة لقوله تعالى "ولا تزر وازرة أخرى" إذماذنب ولد الزنى؟ ولم تكون الصدقة بسوط في سبيل الله أحب من أعتاق ولد الزنى؟ واذا كان ولد الزنى أبواه فاسقان زانيان فلم يكون هو شر الثلاثة؟ وكيف يتفق هذا مع قوله تعالى: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" وقد بينت السيدة عائشة تصحيح رواية أبي هريرة: لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحب الي من أعتق ولد الزنا، ورواية ولد الزنا شر الثلاثة، ببيان سبب ورود هذين الحديثين، وهذا كثير في استدراك بعض الصحابة على بعض ولكن المهم هو أنها لم تكتف بهذا بل أوضحت عدم صحة روايته من حيث هي، وذلك بعرضها على القرآن الكريم ومخالفتها لآية منه، وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لا يمكن أن يخالف قول الله - تعالى - وهذا المثال يكفي لإثبات وجود نقد المتن عند الصحابة - رضوان الله عليهم - وعند الجيل الأول من الأمة، وهم الذين نقلوا لنا حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم- مما ينقض ادعاء المستشرقين عدم وجود هذا النوع من النقد عند علماء الإسلام.

المطلب الثالث: شبهات على ابن عباس وتفسيره :-

هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم أبو العباس الهاشمي، إبن عم النبي - صلى الله عليه وسلم- حبر الأمة وعالمها، لم يكن في زمانه أعلم منه.

دعا له رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقال: "اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين، كان طويلا مشرباً بصفرة، جسيماً وسيماً مليح الوجه يخضب

بالحِنّاء.

قال فيه عطاء بن يسار (ت١٠٢هـ): "ما رأيت البدر إلا ذكرت وجه ابن عباس". عرض القرآن على كل من: أُبَيّ بن كعب (ت٢٠هـ) وزيد بن ثابت(ت٤٥هـ).

توفي - رضي الله عنه- بعد أن كُفّ بصرُه بالطائف سنة ٦٨هـ وصلّى عليه محمد بن الحنفية.(٤٤١) كان يقول - رحمه الله - "لو أردت أن أملي وقر بعير على الفاتحة لفعلت" ويقول فيه عبد الله بن مسعود: "نعم ترجمان القرآن عبد الله بن عباس" ويقول فيه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- "كأنما ينظر الى الغيب من ستر رقيق"(٤٤٢)

هذا الصحابي الجليل رويت عنه روايات كثيرة في التفسير وغيره وأكثرها لا يصح، فقد تزيّد الناس في الرواية عنه وتجرأ بعضهم على الوضع عليه والدس في كلامه، حتى قال الإمام الشافعي: "لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمئة حديث"(٤٤٣) هذا الصحابي الجليل أثار المستشرقون حوله وحول مدرسته في التفسير شبهات كثيرة،وقد أرادوا من ذلك أن يجعلوا من هذه القضية قضية شاملة، ويوحون إلى قرائهم أن صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم- كانوا قد أخذوا عن اليهود الكثير، فجولدزيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي يزعم كما زعم غيره من المستشرقين أن المرجع المفضل عند ابن عباس في تفسيره هم أهل الكتاب وخاصة اليهود! حيث تصطبغ مدرسته باللون اليهودي،وأن تفسيره للقرآن يصور تأثره بأهل الكتاب ونقله عنهم.(٤٤٤)

ولن أطيل في رد هذه الشبهة المتهافتة،فقد كفانا مؤونة ذلك الشيخ الذهبي - رحمه الله - في كتابه التفسير والمفسرون (٤٤٥)، ولكني أود أن أنبه إلى حقائق فيما يتعلق بهذا الموضوع،وقبل ذلك أود الإشارة إلى حقيقة مهمة،وهي أن المستشرقين قد اتكأوا في تقرير هذه الشبهات على كتب تاريخنا التي تذكر دون تمحيص ولا تدقيق روايات مختلفة تتهم ابن عباس بالإستقاء من علماء اليهود، وللأسف فإن كثيراً من المفسرين ينقلون مثل هذه الروايات في تفاسيرهم دون تبين وجه الحق فيها، تاركينها أسلحة يستخدمها المستشرقون للطعن في ابن عباس والنيل من مكانته، مما يضع علماءنا أمام مسؤوليتهم في تنقية تراثنا الإسلامي عامة والتفسيري خاصة من مثل هذه الروايات المغرضة،وأما دعوى جولدزيهر اعتماد ابن عباس على اليهود في تفسيره فنجمل الرد عليها بمايلي:-

١- روى البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنه- أنه قال: " كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أحدث؟ تقرؤونه لم يُشب،وقد حدّثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا هو من عند الله يشتروا به ثمنا قليلا ، ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم"(٤٤٦)

فهل يعقل أن ابن عباس الذي ينهى الصحابة والتابعين عن سؤال أهل الكتاب يقوم هو نفسه بعد ذلك بسؤالهم والأخذ عنهم فينهى عن خلق ويأتي مثله!

إن هذا بعيد كل البعد عن خلق ابن عباس.وما نهي ابن عباس عن سؤال أهل الكتاب إلا لإدراكه خطورة ذلك على صفاء ونقاء الفكر الإسلامي ومعرفته بتلوث الفكر اليهودي.

٢- إن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد دعا لابن عباس بتأويل القرآن والتفقه في الدين، فكان بفضل هذه الدعوة المستجابة حبر المسلمين وترجمان القرآن ومستشار الصحابة على صغر سنه بينهم، فقد أخرج البخاري في كتاب التفسير عن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكان بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من حيث علمتم، فدعاني ذات يوم فأدخلني معهم، فما رؤيت أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم، قال: ما تقولون في قول الله - تعالى-:"إذا جاء نصر الله والفتح؟ فقال بعضهم:أُمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا،وسكت بعضهم فلم يقل شيئا، فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت : لا،قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أعلمه له قال: " إذا جاء نصر الله والفتح" وذلك علامة أجلك. "فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً"، فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول(٤٤٧). فإذا كان هذا علم ابن عباس وفهمه لكتاب الله،فما حاجته في تفسيره إلى الإستعانة بأهل الكتاب؟ وخاصة أن أكثرهم قد اشتهر بالتحريف لكتاب الله!.

٣- إن القرآن كتاب عربي مبين، نزل بلغة العرب وبلاغتهم، ولم ينزل بلغة أهل الكتاب ولا ببلاغتهم، فالعرب بلا شك أعلم منهم بأسرار لغته وأفهم لتعاليمه وأن يكن قد غمض عليهم بعض قصصه وأخباره عن الغابرين فبين ظهرانيهم من أنزل

عليه ليبين لهم ما خفي عليهم.

٤- إن في نزول آيات القرآن المدنية مطوّلة مفصلة ،دليلاً جليا على أن أهل الكتاب كانوا أقل فهما وذكاء من العرب حين خاطبهم القرآن بالآيات المكية القصيرة الموجزة ،اعتماداً على حسن فهمهم وقوة ذكائهم وما طبعوا عليه من صناعة الكلام البليغ، فكيف إذاً يستعين عربي بكتابي في تفسير القرآن؟

٥- روى الطبري أن يهودياً لقي سعيد بن جبير وهو يتجهز من الكوفة للحج، فسأله أي الأجلين قضى موسى؟ فأجابه ابن جبير: لا أعلم، ثم أتى ابن جبير مكة فسأل ابن عباس تلك المسألة ،وقفل راجعا فلقي اليهودي نفسه فأخبره أن ابن عباس يقول إن موسى قضى أكثرهما وأطيبهما ،لأن النبي إذا وعد لم يخلف، فقال اليهودي : صدق ابن عباس وما أنزل على موسى. وهكذا نرى أن تفسير ابن عباس كان يأتي موافقاً لما يعلمه أهل الكتاب مما يتعلق بقصص أنبيائهم، فعكسوا الآية وزعموا أن ابن عباس يستقي من منهلهم الذي نادراً ما يصفو، ويعتمد عليهم في تفسير كتاب الله!

٦- إن ما يزعمه المستشرقون من أن ابن عباس كان يجالس يهود الحجاز بالطائف ويستقي منهم العلم بشؤون التكوين والأنبياء يخالف حقيقة تاريخية ظاهرة تكذبهم فيما زعموا، فابن عباس إنما اعتكف بالطائف بعد أن مكث عاما في إمارة البصرة في عهد علي بن أبي طالب (ت٣٩هـ) وكانت الطائف قد خلت من اليهود بسبب إجلاء الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لهم من جزيرة العرب جمعاء عزماً منه على ألا يبقى فيها دينان.

بعد كل هذه الحقائق يأتي جولدزيهر ليقول:"وأجدر من ذلك بالتصديق الأخبار التي تفيد أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة أن يرجع في الأحوال التي يخامره فيها الشك إلى من يرجو عنده علمها،وكثيراً ما ذكر أنه كان يرجع (كتابة) في تفسير معاني الألفاظ إلى من يدعى أبا الجلد"،ثم يقول: وكثيراً ما نجد بين مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس، اليهوديين اللذين اعتنقا الإسلام "كعب الأحبار" و "عبد الله بن سلام".ومن الحق أن اعتناقهم للإسلام قد سما بهم على مظنة الكذب ورفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التي لاتثير ارتيابا، ولم يعد (أو تولوث) شاكلة الصواب إذ يتحدث عن مدرسة ابن عباس ذات المسحة اليهودية".(٤٤٨)

يقول الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم في التعليق على كلام جولدزيهر "وإنه

لمن غير المعقول أن يعتمد ابن عباس على أبي الجلد وغيره في تفسير معاني الألفاظ القرآنية، وهم دخلاء على العربية، وهو الواسع المعرفة بلغات العرب وأساليب بلاغتهم وهذا مخالف للواقع المعروف من رجوعه في ذلك إلى العرب الاقحاح أنفسهم، وأما ما ذكره من رجوع ابن عباس إلى كعب الأحبار وعبد الله بن سلام وأنهما كانا من مصادر العلم المفضلة لديه، فهو عار عن الصحة ولا دليل له عليه، بل إن الروايات الصحيحة تدل على أن رأي أهل الكتاب لم يكن بالمستمع إليه في عهد الصحابة. ورغم إسلام من أسلم منهم كهذين الشخصين فإن الصحابة لم يثقوا بما لديهم من علم مسبق، وكون إسلامهم قد رفعهم عن مظنة الكذب، والإدلاء برأي مخالف لما عرفوه من كتبهم، إلا أن ذلك لم يرفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التي لا تثير ارتيابا، بل كان الصحابة على حذر شديد من كل ما يسمعونه منهم، وهذا هو ما تدل عليه الأخبار الصحيحة.

فقد أخرج البخاري في صحيحه عن حميد بن عبد الرحمن أنه سمع معاوية يحدث رهطاً من قريش بالمدينة، وذكر كعب الأحبار فقال: إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كنا مع ذلك لنبلوا عليه الكذب.(٤٤٩)

ومما يروى أن رجلاً أتى ابن عباس يبلغه زعم كعب الأحبار أنه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما نوران فيقذفان في النار، فغضب ابن عباس وقال: كذب كعب الأحبار، قالها ثلاثاً، بل هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام: وقد اعتذر كعب بعد وتعلل.(٤٥٠)

فأين هي المسحة اليهودية في مدرسة ابن عباس التي يزعمها جولدزيهر؟ من خلال ما سبق يتبين لنا أن ما ينسب إلى ابن عباس من استقائه التفسير من اليهود ليس إلا افتراءً لفّقه المغرضون لزعزعة ثقة المسلمين بصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وتراثهم الإسلامي، يقول الدكتور رجب البيومي عن صفاء المصدر لدى ابن عباس: "أما صفاء المصدر عند ابن عباس ونعني به أصول تأويلاته، فقد حامت حوله أراجيف ترجع ببعض آرائه إلى مسلمة أهل الكتاب من أمثال كعب الأحبار وغيره. وهي أراجيف ساعد على ذيوعها ما اجترحه الوضاعون من إفك رأوا أن يعززوه بنسبته إلى ابن عباس. وبعض هؤلاء الوضاعين يهود يريدون أن يثبتوا عراقة معلوماتهم الدينية فجعلوا ابن عباس راوية عن كعب وأمثاله ليتم لهم مايريدون"(٤٥١). وأما ما نسب إلى ابن عباس من أنه يقول بوجود كلمات غير

عربية في القرآن الكريم فهو معارض بما ذكره ابو عبيد مرويا عن ابن عباس في بداية رسالته " لغات القبائل في القرآن"، فقد روى فيها عن ابن عباس في قوله تعالى "بلسان عربي مبين" قال: بلسان قريش ولو كان غير عربي ما فهموه، وما أنزل الله كتابا من السماء إلا بالعربية، وكان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه، وذلك معنى قوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم. (٤٥٢)

فليس ما وقع في ألسنة الأمم أو سمع من لسان العرب في القرآن ليس فيه إلا لغة العرب، وربما وافقت بعض اللغات بعضاً، فأما الأصل والجنس فعربي لايخالطه شيء، وهذه الرواية عنه موجودة أيضاً في مقدمة كتاب "اللغات في القرآن" المنسوب لإبن عباس وهو مطبوع بتحقيق الأستاذ صلاح الدين المنجد. (٤٥٣)

وهذا الكتاب يفيد أن رأي ابن عباس هو أن تكون هذه الألفاظ مما توافقت فيه اللغات، يقول محقق الكتاب: "وكتابنا يقول قولاً جديداً، فهو لم يشر إلى أن الألفاظ كانت أعجمية فَعُرِّبت، بل التمس سبيلاً جديدا فقال: وافقت اللغة العربية في هذه اللفظة لغة القبط أو السريان، ويستدل من هذا أن اللفظ وجد في اللغة العربية ووجد في لغة أعجمية ثانية، وأن لغة العرب وافقت اللغة الأعجمية في هذا اللفظ، وهذا المذهب هو تأييد لمن قال: "إن القرآن ليس فيه شيء من غير لسان العرب. (٤٥٤)

وأما قول جولدزيهر في ابن عباس: "وفي كل مشكلات التفسير يبدو ابن عباس كأنه منبأ بأخبار الغيب وأحيانا كأنه مظهر إلهي" (٤٥٥)

فلا يتفق مع عقيدة المسلمين في ابن عباس ولا في غيره، فليس هناك إنسان حتى النبي- صلى الله عليه وسلم- يعلم الغيب أو يُنَبَّأ به، أو يعتبر مظهراً إلهيا، إنما يقتصر علم الغيب على الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو". (٤٥٦)

وهكذا نرى أن دعاوى جولدزيهر وبقية المستشرقين على ابن عباس لم تستند إلى أي بحث علمي أو دقة علمية، إنما استندت إلى نيّاتهم الخبيثة في الطعن في صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ونسبة التراث الإسلامي وخاصة تفسير القرآن الكريم إلى أهل الكتاب وخاصة اليهود!.

المطلب الرابع: دعوى وجود كلمات أجنبية دخيلة في النص القرآني:-

يجمع علماء اللغات على أنه ليس هناك لغة في العالم كله لم تتأثر بغيرها من اللغات التي تحتك بها أو تلتقي معها عن أي طريق مهما كان نوعه وحجمه (٤٥٧) واللغة العربية ليست نشازا بين اللغات،فهي ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها، وفي ذلك يقول الأستاذ محمد المبارك: "التقى العرب قبل الإسلام بشعوب قريبة منهم كالشعوب الساميّة أو بعيدة كالفرس والروم، لكن التقاءهم هذا كان محدودا ضعيفا ضيق الأفق،فكانوا يعيشون في جزيرتهم بعيدين عن تأثير الأمم الأخرى. وكذلك لغتهم، إلا ما كان من بعض المبادلات التجارية عن طريق القوافل العربية نفسها، ولهذا كانت الألفاظ الدّخيلة المعرّبة في العصر الجاهلي قليلة تتصل ببعض ما كانوا يشاهدون في بلاد غيرهم مما لا عهد لهم به ،أو ما هو من هذا القبيل، وكل ذلك محصور في ألفاظ تدل على أشياء مادية لامعنوية.(٤٥٨)

وقد أورد باحثون كثيرون قديماً وحديثاً - بغض النظر عن دوافعهم - كلمات كثيرة ادعوا أنها دخيلة على اللغة العربية،وهي على كثرتها تجعل القارئ يظن أن العرب لم تكن تتكلم أبداً! ولم يكن لها لغة مستقلة، وأن أكثر ألفاظها أخذت عن اللغات الأخرى!.

وفي الواقع أن العرب القدامى رغم استعمالهم لعدد لا بأس به من الكلمات الأجنبية،فإنهم استعملوا هذه الكلمات بعد أن أجروا عليها ثلاث تحويلات.(٤٥٩)

١- تغيير أصواتها غير العربية بأصوات عربية، فمثلا قلبوا حرف (V) الى الفاء أو الباء،وقلبوا حرف (G) إلى الغين أو الجيم أو الكاف، وقلبوا حرف (P) إلى الباء أو الفاء وهكذا.

٢- إنهم أعطوا الكلمات الدّخيلة في معظم الأحيان تصريفا عربيا صحيحاً، أي وزنوا معظم الكلمات أوزانا عربية،فمثلاً إذا صح أن كلمة سجّيل كلمة دخيلة فهي ذات تركيب صرفي عربي، فهي على وزن فعيل، ومثل هذه الكلمة في الوزن العربي سكّير وعربيد وحّريف.

٣- إنهم أنزلوها في معظمها الساحق منزلة الكلمات العربية من حيث النحو وعلامات الإعراب، واشتقوا منها أيضا،ما عدا بعض الكلمات كأسماء الأعلام الأجنبية، التي جعلوا لها حالة الممنوع من الصرف، ولكن هذه الحالة موجودة

في العربية في الأصل فهي تستعمل لكلمات عربية أصيلة مثل أحمد على وزن أفعل وعمر على وزن فَعَل، وعثمان على وزن فعلان.

وأما وقوع المعرّب في القرآن الكريم فقد اختلف فيه العلماء، فمنهم من رأى عدم وجود المعرّب في القرآن، ومنهم من ذهب إلى وجود المعرّب في القرآن على أن هذه الكلمات كانت العرب قد عرّبتها واستعملتها قبل نزول القرآن، وأن القرآن حين نزل بها كانت عربية خالصة، ولم يقل أحد لافي القديم ولا في الحديث ممن يوثق بقولهم أن في القرآن كلمات أجنبية نزل بها القرآن ولم تكن العرب تستعملها، وهو ما حاول جولدزيهر أن يوهم القارىء به، وسأذكر أقوال خمسة من علماء الإسلام في موضوع المعرّب في القرآن ليزداد الأمر وضوحاً.

١- يقول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): "قد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له، فقال قائل منهم: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب. (٤٦٠)

٢- يقول أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١٠هـ): "إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول. (٤٦١).

٣- يقول الإمام أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ): "لو كان في القرآن من غير لغة العرب لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لايعرفونها. (٤٦٢).

٤- يقول ابن عطية (عبد الحق بن غالب) (ت٥٤٦هـ): "بل كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسن بتجارات، وبرحلتي قريش وبسفر مسافرين فعلقت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت في تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح ووقع فيها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن، فإن جهلها عربي فكجهله الصريح بما في لغة غيره (٤٦٣) وكان الزركشي قد نقل عنه قوله "فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية ولكن استعملتها العرب وعرّبتها فهي عربية بهذا الوجه. (٤٦٤)

٥- ويقول أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت٢٢٤هـ):-

والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا.وذلك أن هذه الحروف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء،إلا أنها سقطت إلى العرب فعربتها بألسنتها وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب.(٤٦٥)

المطلب الخامس: دعوى أن النبي - صلى الله عليه وسلم- والصحابة كانوا يعتقدون أن إسحاق هو الذبيح وليس إسماعيل:

يدّعي جولدزيهر أن الذبيح كان إسحٰق وليس إسماعيل، ويدّعي أيضا أن الصحابة والتابعين من علماء القرن الأول الهجري ومعظمهم صحابة أجلّاء تخرّجوا في أول مدرسة إسلامية على يد معلمها الأول رسول الله - صلى الله عليه وسلم- كانوا يفسرون الذبيح بإسحاق، وأن الرأي القائل بأنه إسماعيل إنما ظهر في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بفضل ما ظهر من تحريف اليهود لنصوص التوراة، يقول جولد زيهر: "...ويوجد مثال ذلك في مسألة الخلاف التي كثر حولها الجدل قديما: أي ابني إبراهيم أراد أبوه أن يذبحه طوعاً لأمر الله، فقد أخذ محمد - صلى الله عليه وسلم- في إحدى السور المكية (الآيات ١٠٠-١١٠ من سورة الصافات) قصة التوراة دون تسمية الإبن المعين للتضحية،والظاهر أن محمدا نفسه باخبار من اليهود والنصارى كان لا يفترض غير إسحاق ذبيحا (مختاراً للتضحية) ويبدو أيضاً أن أحداً لم يشك في ذلك في القرن الأول للإسلام.وكذلك أقدم مفسري القرآن الذين وافقهم علماء متأخرون يمثلون هذا الرأي، بيد أنه روي كما ذكره الطبري أيضا أن أحد ذوي الملق من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام دخل على الخليفة عمر بن عبد العزيز وأخبره أن اليهود استبدلوا- حسدا منهم للعرب-جدهم إسحاق بجد العرب إسماعيل، وهذا من وجوه التحريف التي أدخلها اليهود على التوراة،ويمعن بعضهم في توضيح ذلك التحريف المفترض بقراءة نص التوراة (سفر التكوين ٢٢٢) على النحو التالي: "قال الله لإبراهيم: إذبح إبنك بكرك (بدلاً من الوحيد) إسحاق "ولايمكن أن يكون المراد من الإبن البكر، في مقابل الإبن المتأخر في الولادة إلا إسماعيل فيقال إن اسم إسحاق المذكور بعد الوصف الذي لا خلاف في ثبوته في التوراة وهو بكرك والذي يناقضه في المعنى، أدخله اليهود زورا في النص ويبدوانه قد أدخل على المسلمين عن هذا الطريق أن إسماعيل هو الذبيح

الحقيقي المفدى بذبح عظيم. (٤٦٦)

هذا الزعم الذي يزعمه جولدزيهر زعم باطل تنقضه الحقائق القرآنية والحديثية والتاريخية، فسورة الصافات وسورة الأنبياء تتظاهران في وضوح لا يحتمل التأويل على تقرير أن الذبيح إنما هو إسماعيل -عليه السلام- وليس إسحاق.

قال تعالى في سورة الصافات عن إبراهيم عليه السلام: "وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حليم، فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. (٤٦٧)

هذه الآيات الكريمة صريحة في أن المراد بالذبح هو الإبن البكر الذي وهبه الله - عز وجل - لإبراهيم حينما دعاه، فمن الإبن البكر هل هو إسحاق أم إسماعيل؟ إذا رجعنا إلى سورة الأنبياء نجد الجواب واضحا، قال تعالى في سورة الأنبياء عن إبراهيم عليه السلام: "ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين" (٤٦٨)

إن معنى النافلة: الزيادة، وقد استوهب إبراهيم ربه غلاما حليما فوهبه إياه، ثم ابتلاه برؤيا ذبحه ثم فداه بذبح عظيم وما دام أن الله سبحانه قد سمى الإبن الموهوب نافلة أي زيادة على ما استوهبه إبراهيم بإسحاق فإن الإبن الأول الذي لم يسمّه الله هو إسماعيل بلاجدال، وهذا يوضح أن الإبن البكر لإبراهيم عليه السلام هو إسماعيل ولما كانت سورة الصافات توضح أن المقصود بالذبح هو الإبن البكر عرفنا بما لا يدع مجالا للشك أن الذبيح هو إسماعيل - عليه السلام - وقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - ورجال القرن الأول الذي صاحبوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وحفظوا القرآن وفهموه منه عرب أذكياء، لا تشوب ألسنتهم وأذهانهم شائبة لمعاني القرآن وقصص القرآن وأسرار القرآن، ولا يمكن أن يكون هذا المعنى قد خفي عليهم، وهم بريئون من البلادة التي يظنها بهم جولدزيهر ومن تابعه على رأيه، فاذاً لا فضل لانكشاف تحريف اليهود لنصوص التوراة في تعيين الذبيح، إلا أن يكون ذلك بين اليهود أنفسهم لأنهم أعلم بما حرّفوا ولأن المسلمين أعلم بما أنزل عليهم.

وإذا شئنا تأييداً لذلك من المراجع اليهودية القديمة فهذا يوسيفوس المؤرخ اليهودي يقول: "وكان إبراهيم قد بلغ ستة وثمانين عاما حين ولد له إسماعيل أي

المسموع من الله - وبلغ تسعة وتسعين عاما حين بشّره الرّب بولد من سارة آمراً له أن يسميه إسحاق.(٤٦٩)

أما الأحاديث التي استند إليها من ادعوا أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل فهي أحاديث واهية وموضوعة وأغلبها لا أصل لها، وقد بيّنها الشيخ ناصر الدين الألباني - جزاه الله خيرا - في سلسلة الاحاديث الضعيفة (٤٧٠) وهي .

١- (الذبيح إسحاق): قال الألباني: عزاه السيوطي في الجامع الصغير للدارقطني في الأفراد عن ابن مسعود، والبزار وابن مردويه عن العباس بن عبد المطلب وابن مردويه عن أبي هريرة، قلت (الألباني): حديث ابن مسعود رواه الطبراني أيضا وفيه مدّلس وانقطاع ولفظه (أكرم الناس)، وبالجملة فطرق هذا الحديث كلها ضعيفة ليس فيها ما يصلح أن يحتج به، وبعضها أشد ضعفاً من بعض، والغالب أنها إسرائيليات رواها بعض الصحابة ترخصا وأخطأ في رفعها بعض الضعفاء وقد أشار لضعفه القسطلاني في المواهب بقوله: "إن صح".

ثم يقول الألباني : والطرق فيها ضعف واضطراب واحتمال كون متونه إسرائيليات هو الغالب، فهذا كله يمنع القول بأن بعضها يعضد بعضا لا سيما وقد ذهب المحققون من العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم إلى أن الصواب في الذبيح أنه إسماعيل -عليه السلام-.

٢- ومنها حديث : "..إن الله لمّا فَرّج عن إسحاق كرب الذبح قيل له : يا إسحاق سل تُعْطَ، فقال أما والذي نفسي بيده لأتعجّلنّها قبل نزغات الشيطان: اللهم من مات لا يشرك بك شيئا فاغفر له وأدخله الجنة".

قال الألباني: منكر، وقال ابن كثير في تفسيره (٤٧١) هذا حديث غريب منكر، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف الحديث.

ثم قال الألباني: إن هذه الزيادة في الحديث هي من الإسرائيليات أيضا بدليل أن كعب الأحبار حدّث بها أباهريرة، كما أخرجه الحاكم (٥٧٧/٢) بسنده إلى كعب ثم قال عقبه : "هذا إسناد صحيح لاغبار عليه" ووافقه الذهبي. وأصرح من هذه الرواية رواية عبد الرازق قال: أخبرنا معمر عن الزهري أخبرنا القاسم قال: إجتمع أبو هريرة وكعب فجعل أبو هريرة - رضي الله عنه - يحدث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وجعل كعب يحدث عن الكتب فقال أبو هريرة قال

النبي - صلى الله عليه وسلم - أن لكل نبي دعوة مستجابة وإني قد خبأت دعوتي شفاعتي لأمتي يوم القيامة فقال له كعب : أنت سمعت هذا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم-؟ قال: نعم، قال : أفلا أخبرك عن إبراهيم عليه السلام؟ إنه لما رأى ذبح ابنه إسحاق..."

قلت: (الألباني): فذكر القصة وليس فيها هذه الزيادة، ولهذا قال الحافظ ابن كثير بعد أن ذكر بعض الآثار عن بعض الصحابة في أن الذبيح إسحاق : وهذه الأقوال - والله أعلم - كلها مأخوذة عن كعب الأحبار فإنه لمّا أسلم في الدولة العمرية جعل يحدث عمر - رضي الله عنه- عن كتب قديمة، فربما استمع له عمر - رضي الله عنه- فترخص الناس في استماع ما عنده ونقلوا ماعنده عنها وليس لهذه الأمة - والله أعلم - حاجة إلى حرف واحد مما عنده".

٣- ومنها حديث: "أكرم الناس يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله" قال الألباني: منكر بهذا اللفظ رواه الطبراني من طريق أبي عبيده عن أبيه عبدالله ابن مسعود عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سئل: من أكرم الناس؟ قال: يوسف بن يعقوب. الحديث، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٠٢/٨) وفيه بقية مدلّس، و أبوعبيدة لم يسمع من أبيه قلت (الألباني): ولكن بقية قد توبع عليه فقد رواه شعبة عن ابن إسحاق عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفا بعد أن ساقه في تفسيره وهذا صحيح عن ابن مسعود. قلت (الألباني): والحديث صحيح مرفوعا دون قوله: إن إسحاق ذبيح الله فإن هذه الزيادة منكرة، فقد أخرج الحديث البخاري (٣٢٢/٦-٤٢٤) ومسلم (١٠٣/٧) من حديث أبي هريرة سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أكرم الناس؟ قال" أتقاهم لله قالوا ليس عن هذا نسألك، قال: فأكرم الناس يوسف نبي الله بن نبي الله بن خليل الله .. الحديث" وليس فيه ذبيح الله" فدل على نكارتها.

٤- ومنها حديث: قال داود: أسألك بحق آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فقال أمّا إبراهيم فألقي في النار فصبر من أجلي وتلك بلية لم تنلك، وأما إسحاق فبذل نفسه ليذبح فصبر من أجلي وتلك بلية لم تنلك وأما يعقوب فغاب عنه يوسف وتلك بلية لم تنلك".

قال الألباني: ضعيف جدا، قال الهيثمي في المجمع (٢٠٢/٨) رواه البزار عن العباس من رواية أبي سعيد عن علي بن زيد، وأبو سعيد لم أعرفه وعلي بن زيد ضعيف وقد وثق".

قلت (الألباني): أبو سعيد هذا هو الحسن بن دينار وهو واه بمره، فقد أخرج الحديث ابن جرير من طريق زيد بن الحباب عن الحسن بن دينار عن علي بن زيد بن جدعان عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب.

وذكره ابن كثير (٢٧/٤) قال: لايصح، في إسناده ضعيفان وهما الحسن بن دينار البصري وهو متروك، وعلي بن زيد بن جدعان منكر الحديث.

قلت (الألباني): والحسن بن دينار كنيته أبو سعد كما في "الميزان" ولكنه لم يتفرد به بل توبع عليه مختصرا، والحديث رواه ابن مردويه أيضا كما في "شرح المواهب" للزرقاني (٩٧/١). وذكره ابن تيمية في القاعدة الجليلة على أنه من الإسرائيليات وهو الأشبه بالصواب.

٥- حديث: "قال نبي الله داود: يارب أسمع الناس يقولون: رب إسحاق! فقال إن إسحاق جاد لي نفسه".

قال الألباني: ضعيف أخرجه الحاكم في المستدرك (٥٥٦/٢) من طريق زيد بن الحباب عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب مرفوعاً، وقال: "هذا حديث صحيح" رواه الناس عن علي بن زيد بن جدعان تفرد به".

قلت: وسكت عليه الذهبي ولم يزد على قوله: "رواه الناس عن ابن جدعان" وابن جدعان ضعيف منكر الحديث، كما تقدم عن ابن كثير في الحديث الذي قبله.

٦- حديث: إن جبريل ذهب بإبراهيم إلى جمرة العقبة، فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات فساخ، فلما أراد إبراهيم أن يذبح ابنه إسحاق قال لأبيه: يا أبت أوثقني لا أضطرب فينتضح عليك من دمي إذا ذبحتني فشدّه، فلما أخذ الشفرة فأراد أن يذبحه نودي من خلفه (أن يا أبراهيم قد صدقت الرؤيا) قال الألباني: ضعيف بهذا السياق أخرجه أحمد من طريق حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا، وهذا إسناد ضعيف رجاله كلهم ثقات وعلته أن عطاء بن السائب كان قد اختلط وسمع منه حماد في هذه الحالة وقبلها أيضا، فقول الزرقاني

في شرح المواهب "(٩٨/١) والشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المسند" إسناده صحيح غير مُسَلَّم . ومن المعروف عن الشيخ أحمد أنه يحتج في تصحيح هذا السند بأن حمادا سمع من عطاء قبل الإختلاط. ذكر ذلك في غير ما موضع من "المسند" وغيره، وهو ذهول عما ذكره الحافظ في "تهذيب التهذيب" عن بعض الأئمة أنه سمع منه في الإختلاط أيضا فلا يجوز حينئذ إلا بعد تبين أنه سمع منه قبل الإختلاط .

والحديث أخرجه الحاكم (٤٦٦/١) من طريق آخر عن ابن عباس رفعه دون قصة الذبح، وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي وأخرجه أحمد (رقم ٢٧٠٢) من طريق ثالث عنه أتم منه وفيه القصة وفيه تسمية الذبيح إسماعيل وهو الصواب.

٧- أما حديث "أنا ابن الذبيحين"، فقال فيه الألباني: لا أصل له بهذا اللفظ، وفي الكشف (١٩٩/١): قال الزيلعي وابن حجر في "تخريج الكشاف". لم نجده بهذا اللفظ قلت (الألباني)" الحديث في التخريج (١٤١/٤) ونص ابن حجر فيه : قلت: بيّض له ، يعني الزيلعي وقد أخرجه".

قلت (الألباني): كذا قال والظاهر أنه ترك بياضا في الأصل بعد قوله أخرجه لإملائه فيما بعد فلم يتمكن، وكأنه كان يظن أن له أصلا فلم يجده والله أعلم. وقد وجدت الحاكم قد علق هذا الحديث مجزوما بنسبته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم-....فقال في المستدرك (٥٥٩/٢) بعد أن روى أثرين عن ابن عباس وابن مسعود أن الذبيح هو إسحاق: "وقد كنت أرى مشايخ الحديث قبلنا وفي سائر المدن التي طلبنا الحديث فيها وهم لا يختلفون أن الذبيح إسماعيل. وقاعدتهم فيه قول النبي - صلى الله عليه وسلم -" أنا ابن الذبيحين". اذ لا خلاف أنه من ولد إسماعيل وأن الذبيح الآخر أبوه الأدنى عبد الله بن عبد المطلب. والآن فإني أجد مصنفي هذه الأدلة يختارون قول من قال: إنه إسحاق.

قلت: (الألباني) فلعل الحاكم يشير بالحديث المذكور إلى ما أخرجه قبل صفحات (٥٥١/٢) من طريق عبد الله بن محمد العتبي، ثنا عبد الله بن سعيد عن الصنابحي قال: حضرنا مجلس معاوية بن أبي سفيان فتذاكر القوم إسماعيل وإسحاق ابني إبراهيم فقال بعضهم: الذبيح إسماعيل . وقال بعضهم: بل إسحاق الذبيح، فقال معاوية : سقطتم على الخبير. كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأتاه الأعرابي فقال: يارسول الله : خلّفت البلاد يابسة والماء يابسا ، هلك المال وضاع العيال فعد عليّ بما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين فتبسم رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكر عليه، فقلنا يا امير المؤمنين وما الذبيحان؟ قال إن عبد المطلب لما أمر بحفر زمزم نذر لله إن سهّل الله أمرها أن ينحر بعض ولده فأخرجهم فأسهم بينهم فخرج السهم لعبد الله فأراد أن يذبحه فمنعه أخواله من بني مخزوم وقالوا أرض ربك وافد ابنك فقال: فقداه بمائة ناقة قال: فهو الذبيح وإسماعيل الثاني.

يقول الإمام ابن القيم في زاد المعاد(٤٧٢): "وأما القول بأنه إسحاق فباطل بأكثر من عشرين وجها وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدّس الله روحه يقول: هذا القول إنما هو متلقى عن أهل الكتاب مع أنه باطل بنص كتابهم فإن فيه أن الله أمر إبراهيم أن يذبح ابنه بكره وفي لفظ: وحيده ولا يشك أهل الكتاب مع المسلمين أن إسماعيل هو بكر أولاده وكيف يسوغ أن يقال : إن الذبيح إسحاق والله تعالى - قد بشّر أم إسحاق به وبابنه يعقوب، فقال تعالى عن الملائكة أنهم قالوا لإبراهيم لما أتوه بالبشرى: "لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط،وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب"(٤٧٣) فمحال ان يبشرها بأنه يكون لها ولد ثم يأمر بذبحه ... ثم ذكر وجوهاً أخرى في إبطال انه إسحق وتصويب أنه إسماعيل فليعد إليها من أراد التوسع في ذلك.

المبحث الثالث شبهات حول التفسير بالرأي:-

المطلب الأول : نشأة التفسير بالرأي

قلنا في مبحث سابق إن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يفهمون معاني القرآن بسليقتهم اللغوية وذكائهم الفطري وصفاء نفوسهم وكانوا يسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عما يشكل عليهم من معاني القرآن ومصطلحاته، والقضايا التي كان الصحابة يسألون رسول الله- صلى الله عليه وسلم - عنها كانت في أغلبها لا تعود إلى المعنى اللغوي للكلمة القرآنية، فقد كان المعنى اللغوي واضحا لديهم إلا أن استخدام القرآن الكريم لهذه الكلمة أو ذلك المصطلح في مواضع معينة، هو الذي كان يشكل عليهم ومن أمثلة ذلك ما ذكرناه سابقا حول مصطلح الظلم في قوله تعالى "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم(٤٧٤). حيث اشكل ذلك على الصحابة حتى سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأينا لم يظلم نفسه؟ فالصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - كانوا يعرفون معنى الظلم وتطبيقاته في واقع الحياة إلا أن الذي أشكل عليهم هو كيف يحققون أمر الله -

تعالى - بعدم إلباس الإيمان بالظلم وطبيعة الإنسان أنه تعتريه حالات ضعف يظلم فيها نفسه؟ فقد كانت خشية الصحابة من عدم قدرتهم على تطبيق أمر الله وذلك لإدراكهم لطبيعة الإنسان أنه يظلم نفسه حتى أراح النبي - صلى الله عليه وسلم - نفوسهم بأن فسر لهم الظلم بأنه الشرك استناداً إلى قول الله تعالى : "إن الشرك لظلم عظيم" (٤٧٥) وهكذا نجد الصحابة - رضوان الله عليهم - حين يشكل عليهم معنى من المعاني القرآنية يلجؤون إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليفسره لهم، ولم يكن أحد منهم يجرؤ على أن يتكلم في ذلك برأيه وبقي الحال كذلك طيلة حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وهذا يدل على أن أي نوع من أنواع التفسير بالرأي لم يُعرف في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وذلك لعدم الحاجة إليه مع وجود رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، هذا ولم يكن الصحابة يسألون النبي - صلى الله عليه وسلم- عن الأمور العقدية والغيبية التي لاتفيد معرفتها، إنما اقتصرت أسألتهم على ما كانوا يرونه ضروريا لتحقيق التزامهم الديني.

وبعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم- بدأت تثار أسئلة حول معاني القرآن لم تكن تثار في عهده،فهناك كلمات قرآنية خفي معناها على بعض الصحابة لأنها لم تكن بلهجتهم، فالتمسوا معرفة معناها عند الأعراب أو عند أبناء القبائل الأخرى التي ربما تكون بلهجتهم، مثال ذلك عدم معرفة ابن عباس لمعنى كلمة "فاطر" حتى اختصم إليه أعرابيان في بئرفقال أحدهما: أنا فطرتها، فعرف ابن عباس حينئذ معنى "فاطر"، ولم يكن غالبية الصحابة يعرفون معنى "الزخرف" حتى سمعوا قراءة ابن مسعود "أو يكون لك بيت من ذهب"، وهناك قضايا أخرى بدأت تثار ويستفسر عنها إما من الداخلين حديثا في الإسلام أو من الأجيال الإسلامية الجديدة وربما من الصحابة أنفسهم، هذه القضايا كانت بحاجة إلى الإجابة والتفسير، مما شكّل الدافع الأول لنشوء التفسير بالرأي ،وهنا يبرز بشكل جلي مدى المغالطة التي وقع فيها جولدزيهر حين ربط نشأة التفسير بالرأي بنشوء المذاهب الإسلامية ؛ الكلامية والفكرية والسياسية، والحقيقة التاريخية خلاف ذلك، فقد عرف التفسير بالرأي في عهد الصحابة وقبل نشوء أي من الفرق أو المذاهب الإسلامية ، وهو استجابة طبيعية لبعض التطورات داخل المجتمع الإسلامي الأول، كما أن جولد زيهر لا يطرق أدنى تطريق بين المقبول وغير المقبول من

التفسير بالرأي، فكلها عنده تفسير بالرأي بغض النظر عن انحرافها وبعدها عن طريق الصواب. وقد انقسم الصحابة والتابعون حول التفسير بالرأي إلى فريقين: فريق يرفض التفسير بالرأي ويحمل على أتباعه استنادا للحديث الشريف:"من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ(٤٧٦)"، وعلى رأس هؤلاء من الصحابة أبوبكر الصديق - رضي الله عنه- ومن التابعين الشعبي الذي يقول:"ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت: القرآن والروح والرأي".(٤٧٧)

وفي مقابل هذا الفريق نجد فريقا آخر يرى أن الله - تعالى- قد تعبدنا بالنظر في القرآن واستنباط الأحكام منه، قال تعالى:"لعلمه الذين يستنبطونه منهم".(٤٧٨)

وأما الحديث السابق فيقولون:إن صح هذا الحديث فتأويله أنه من تكلم في القرآن بمجرد رأيه فقد أخطأ. يقول الإمام القرطبي في تفسيره:"النهي عن التفسير بالرأي يحمل على وجهين: أحدهما أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه،فيحمل تفسير الآية على هذا الرأي، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى، أما الوجه الثاني فإنه يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهاره بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن. ومن بادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي. والنقل والسماع لابد منهما لمن أراد التفسير أولاً ليتقي بهما مواضع الغلط. ثم بعد ذلك ليتسع الفهم والاستنباط".(٤٧٩)

وهكذا نرى أن العلماء قد اختلفوا حول التفسير بالرأي فمن محرم له ومن مجوز، لكن اختلافهم يؤول في الحقيقة إلى أن المحرّم منه هو الجزم بأن مراد الله كذا من غير برهان،أو محاولة تفسير الكتاب الكريم مع جهل المفسر بقواعد اللغة وأصول الشرع، أو تأييد بعض الأهواء بآيات من القرآن زورا وبهتانا، أما إذا كانت الشروط المطلوبة متوافرة في المفسر فلا مانع من محاولته التفسير بالرأي، بل لعلنا لانبعد إذا قلنا: إن القرآن نفسه يدعو إلى هذا الاجتهاد في تدبر آياته وفقه تعاليمه، قال تعالى:"أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها(٤٨٠)". وقال أيضا:"كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب".(٤٨١)

وقد نقل السيوطي عن الزركشي خلاصة الشروط التي لابد منها لإباحة التفسير

بالرأي، فرآها تتدرج تحت أربعة شروط:

١- النقل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- مع التحرز عن الضعيف والموضوع.

٢- الأخذ بقول الصحابي، فقد قيل إنه في حكم المرفوع مطلقا وخصّه بعضهم بأسباب النزول ونحوها مما لا مجال للرأي فيه.

٣- الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى مايدل عليه الكثير من كلام العرب.

٤- الأخذ بما يقتضيه الكلام ويدل عليه قانون الشرع، وهذا النوع الرابع هو الذي دعا به النبي - صلى الله عليه وسلم- لابن عباس في قوله "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".

هذا وقد كان ابن عباس إذا سُئل، فإن كان في القرآن أخبر به، فإن لم يكن وكان عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أخبر به، فإن لم يكن وكان عن أبي بكر وعمر أخبر به فإن لم يكن قال برأيه (٤٨٢). وقد كان ابن عباس لا يستحل التأويل بالرأي الذي لا مستند له من العلم الصحيح أو الفهم الصريح،ولذلك كان يقول إنما هو كتاب الله وسنة رسوله الكريم -صلى الله عليه وسلم - فمن قال بعد ذلك شيئا برأيه فما أدري أفي حسناته يجده أم في سيئاته (٤٨٣). ولذلك كان ابن عباس يتوقف في بعض الآيات دون أن يقول فيها شيئا عندما لايجد في بيانها مستند من كتاب الله أو سنة رسول الله،ولم يتعرض لها الصحابة ولا يغني فيها مجرد الرأي، قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن ابن أبي مليكةقال: سأل رجل ابن عباس عن قوله "يومٌ كان مقداره ألف سنة" وقوله "يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" فقال ابن عباس: هما يومان ذكرهما الله - تعالى- في كتابه الله أعلم بهما. وقد أخرجه ابن أبي حاتم من هذا الوجه، وزاد: ما أدري ماهي، وأكره أن أقول فيهما ما لا أعلم، قال ابن أبي مليكة فضربت البعير حتى دخلت على سعيد بن المسيب فسئل عن ذلك فلم يدري ما يقول، فقلت له ألا أخبرك بما حضرت من ابن عباس؟ فأخبرته، فقال ابن المسيب للسائل: هذا ابن عباس قد اتقى أن يقول فيها وهو أعلم مني.(٤٨٤)

وأشهر التفاسير بالرأي التي وصلتنا هي: تفسير الرازي، مفاتيح الغيب،

وتفسير البيضاوي "أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وتفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الحكيم".

وقد أنكر الإمام الطبري التفسير بالرأي، إلا أن إنكاره لم يكن منصبا على جميع أنواع التفسير بالرأي، إنما المقصود به الرأي المجرد الخالي من الدليل الأصولي، أمّا الرأي الذي يتحرك في داخل ضوابطه الأصولية، فالطبري يقول فيه وقد عمل به عندما ترك مذهب الشافعي ولجأ إلى الاجتهاد، فوصل إلى درجة الاجتهاد المطلق، وهل يمكن للمجتهد المطلق إلا أن يكون مستقل الفكر غير مقلد للذين سبقوه من العلماء؟ والدليل على ذلك قوله بعد أن ساق الأخبار الدالة على تحريم تفسير القرآن بالرأي: "وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلناه من أن ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحق فيه فمخطيء فيما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق، وإنما هي إصابة خارص وظان، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله مالم يعلم، وقد حرم الله - جل ثناؤه - ذلك في كتابه على عباده فقال: "قل إنما حرم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون"، فالقائل في تأويل كتاب الله الذي لايدرك علمه إلا ببيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- الذي جعل الله إليه بيانه قائل بما لايعلم، وهذا هو معنى الخبر الذي حدثنا به العباس بن عبد العظيم العنبري قال: حدثنا حبان بن هلال قال: حدثنا سهيل بن أبي حزم قال: حدثنا أبوعمران الجيونبي عن جندب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" يعني - صلى الله عليه وسلم- أنه أخطأ في فعله بقيله فيه برأيه، وإن قيله ذلك ليس بقيل عالم أن الذي قال فيه من قول حق وصواب فهو قائل على الله ما لا يعلم آثم بفعله ما قد نهي عنه وحظر عليه (٤٨٥).

يتبين من شرح الطبري أن الذي يبدي رأيه في إطار ضوابط تفسير القرآن لايدخل في النهي لأنه ينطلق من موقف صحيح، فهو ينظر في تفسير الآية ولا يقول بشيء إلا بعد النظر في كتاب الله أو ببيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أو النظر في مسائل اللغة، فإن لم يجد شيئا واضحا وصريحا في ذلك اجتهد

برأيه ، وهذا الاجتهاد لا بد أن يتم داخل الأمارات التي نصبها الله - تعالى - ورسوله - صلى الله عليه وسلم - لفهم النصوص وهي التي أشار اليها الطبري بقوله : أو بنصبه الدلالة عليه (٤٨٦).

وأما إذا تعارض التفسير بالرأي مع التفسير بالمأثور فلابد أن يقدم التفسير بالمأثور لأنه نص، والتفسيربالرأي اجتهاد والنص مقدم على الإجتهاد يقول الدكتور صبحي الصالح: والتفسير بالرأي حتى مع استيفائه جميع الشروط التي تجعله محموداً، لا مسوّغ له إذا عارضه التفسير بالمأثور الذي ثبت لنا بالنص القطعي ، لأن الرأي اجتهاد ولا مجال للاجتهاد في مورد النص، أما إذا لم يكن تعارض بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور فكل منهما يؤيد الآخر ويثبته وذلك أكثر ما نجده في كتب التفسير(٤٨٧).

وأما تفاسير الفرق الإسلامية التي اعتبرها جولدزيهر هي التفسير بالرأي وغيرها ساذج! فهي ترجع في الحقيقة إلى التفسير بالرأي، غير أنها تدخل في النوع المذموم منه ، لأن أصحابها لم يؤلفوها إلا لتأييد أهوائهم أو الانتصار لمذاهبهم ومن ذلك تفاسير المعتزلة والمتصوفة والباطنية ، فيغلب على تفاسير المعتزلة الطابع العقلي والمذهب الكلامي تبعا لقاعدتهم المشهورة (الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبحه العقل) ولاترد النصوص النبوية فيها إلا على أنها شيء ثانوي نادراً ما يلجأوون إليه لشرح معاني الآيات،وخير من يمثل هذه النزعة العقلية في التفسير"الزمخشري" في كتابه الكشاف الذي يمتاز بايراد النكات البلاغية وتحقيق بعض وجوه الإعجاز بطريق الفنقلة (أي أن قُلْتَ قُلْتُ).

ويغلب على تفاسير المتصوفة الشطحات التي تبعدهم عن النسق القرآني، وتجعل كلامهم غامضاً إلا على المشتغل بالشؤون الروحية الذي تعلم أساليب المتصوفة ومعن عليها، وأشهر التفاسير التي من هذا النوع التفسير المنسوب إلى الشيخ محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) وإن كان كثير من العلماء لا يصححون نسبته إليه (٤٨٨) فالتذوق الوجداني القائم على ضرب من الحدس النفسي هو الذي يسود هذه الشروح، ولذلك تكثر فيه العبارات الغامضة التي ليس وراءها طائل والدين لا يؤخذ من ذوق المتذوقين ولا وجد المتواجدين.

ويقرب من تفسير المتصوفة ما يسمى بالتفسير الإشاري،وهو الذي تُؤوَّل به الآيات على غير ظاهرها مع محاولة الجمع بين الظاهر والخفي ومن هذه التفاسير

تفسير الآلوسي (المسمى روح المعاني في تفسير القرآن والسبع الثاني)

أما تفاسير الباطنية الذين يقتصرون على الأخذ بباطن القرآن ويهملون ظاهره مستدلين بقوله تعالى : فَضُرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب (٤٨٩) هذه التفاسير ليس فيها إلا التأويلات الفاسدة المخالفة لأصول الشرع وقواعد اللغة وهي إجمالاً أشدُّ بُعداً عن النسق القرآني من تفاسير المتصوفة والإشارية وإن كانت تشترك معها في مخالفة ظاهر القرآن.

المطلب الثاني: المدرسة العقلية في التفسير:-

تعريف العقل: هو إدراك الأشياء بالفطرة أو بالعلم على ما هي عليه وتدبرها، أو هو معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. (٤٩٠)

ويعرف الإمام الباقلاني العقل بأنه : "علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين. (٤٩١)

وقد مّن الله - سبحانه - على الإنسان بنعمة العقل وجعله مناط التكليف ليتميز الإنسان به عن الحيوان وعن سائر المخلوقات.ومن يتدبر آيات الكتاب الكريم يجد عشرات الآيات القرآنية تحث الإنسان على استخدام عقله والتدبر في حقائق الكون والحياة والإنسان منها على سبيل المثال قول الله - تعالى - : "إنَّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون. (٤٩٢)

وكثيراً ما نجد آيات قرآنية تمدح أولي الألباب وتعتبرهم المؤهلين للاستفادة والاتعاظ من حقائق الكون وظواهره قال تعالى: "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار. (٤٩٣)

وحثت آيات القرآن الكريم على إيقاظ العقل واستخدام الحواس وعدم تعطيلها

قال تعالى: :أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.(٤٩٤)

ونعى القرآن الكريم على الذين يعطلون عقولهم ولا يستخدمونها ووصفهم بأنهم شر الدواب قال تعالى : "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"(٤٩٥)

ولو أحصينا في القرآن الكريم مشتقات كلمة (عقل) و(فكر) و (فقه) و(فهم) وغيرها ذوات المعاني المشابهة لجمعنا مئات الآيات التي تدل دلالة قطعية على تعظيم العقل وجعله مصدرا أساسيا في المعرفة والوصول إلى الحقائق في اكتشافعالم المادة مستقبلا ، وفي معرفة أوضاع عالم الغيب بتوجيه من الوحي الإلهي(٤٩٦).

يقول الدكتور عبد الهادي أبو ريدة : "ولم يكن هنالك محيص عن البحث النظري بين المسلمين، لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية والروحية والفكرية والفلسفية والإنسانية العميقة ، وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة وخصوصا بما ينبه عليه آثار الخلق على تنوعه من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان، يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديدا، هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا، والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يَعوّل على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات."(٤٩٧)

وقد علّم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صحابته الكرام كيفية الاجتهاد العقلي في فهم النصوص الشرعية.وعدم الإكتفاء بالفهم الظاهري للنصوص وأدرك الصحابة - رضوان الله عليهم - ذلك وحوّلوا تلك التوجيهات إلى واقع ملموس في حياتهم العملية .فقد روي عن عمرو بن العاص - رضي الله عنه- أنه عندما مرض لم يشأ أن يغتسل فتيمم للصلاة اجتهاداً منه في تفسير قوله - تعالى: "ولا تقتلوا أنفسكم". وقد أقره الرسول - صلى الله عليه وسلم- على اجتهاده ,وعندما اختلف المسلمون في توزيع أرض العراق والبلاد المفتوحة امتنع عمر -رضي الله عنه- عن

توزيع تلك الأرض اجتهاداً منه في تفسير قوله تعالى: "للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون"(٤٩٨) وفهم عمر من قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" قرب أجل الرسول - صلى الله عليه وسلم -.(٤٩٩)

وهكذا استمر الصحابة الكرام يجتهدون في بعض معاني القرآن الكريم كلما ظهرت الحاجة إلى ذلك،غير أنهم كما ذكرنا من قبل لم يتوسعوا كثيرا في استعماله لعدم تغير الحياة كثيراً عن ما كانت عليه في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتورعا عن الوقوع في الخطأ في بعض التفسيرات، مع ذلك فإننا نجد بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - يفسرون بعض المعاني القرآنية بالمنهج العقلي فهذا ابن عباس يفسر قوله - تعالى - وسع كرسيه "بالعلم" يقول الطبري في تفسيره: إختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي أخبر الله - تعالى - في هذه الآية أنه وسع السموات والأرض ثم يروي بسنده إلى ابن عباس أنه قال: علمه.(٥٠٠)

واتسع نطاق التفسير العقلي للآيات القرآنية في عهد التابعين حيث بدأوا بتحكيم عقولهم في فهم الآيات وتفسيرها.فهذا مجاهد بن جبر التابعي الجليل يفسر قوله - تعالى - : "كونوا قردة خاسئين" فيقول: لم يمسخوا قردة ولكنه كقوله " كمثل الحمار يحمل أسفارا "وفي قوله - تعالى -" وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس" يقول : هم في قبضته،وفي قوله - تعالى - والسماء بنيناها بأيد" قال: بقوة. (٥٠١)

ولا ريب أن هذه التأويلات العقلية جرت في إطار قواعد اللغة العربية أو عرف العرب في الإستعمال. وكانت تعبر عن حركة تطور داخلي في الحياة الفكرية والثقافية في المجتمع الإسلامي، إذ من المعلوم أن المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات ودخول أقوام ذات حضارات سابقة فيه وانتهاء الخلافة الراشدة، وقيام الدولة الأموية.وتطور الأحداث الداخلية منذ الفتنة في زمن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وما تلاه من أحداث القتال بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما - وما انتهى إليه من ظهور الأحزاب السياسية (الشيعة والخوارج والمرجئة والزبيرية) قد مرّ بتغيير اجتماعي وفكري داخلي محض، حاول كل طرف فيه أن

يستخرج أدلة ما عنده من الأفكار والمقالات من القرآن الكريم باعتباره القاعدة العقيدية والحضارية التي كانت منطلق كل صاحب سياسة أو مقالة ، حتى أن أهل الأهواء والبدع والانحراف لم يجدوا مناصا من أن يلجأوا إلى كتاب الله لتسويغ أهوائهم وبدعهم وانحرافاتهم التي كان يؤجج أُوارها أعداء الدين الجديد من اليهود والنصارى وبقايا المنافقين،ممن أرادوا أن يعيدوا القيم الجاهلية إلى المجتمع الجديد في صورة من الصور.(٥٠٢).

وبناءً على ذلك فمن الخطأ القول أن التطور الفكري الداخلي قد تم بفعل عوامل خارجية، ذلك التفسير الموغل في الخطأ الذي نشره جمع من المستشرقين وادعوا في مجالات كثيرة أن ظهور الاجتهادات سواء أكان في مجال العقيدة أم في مجال الفقه أم في مجال الزهد كان بفعل تلك العوامل،كادعاء فون كريمر أن الاعتزال إنما نما وانتشر في دمشق بتأثير رجال الدين من البيزنطيين ولا سيما يحيى الدمشقي وتلميذه ثيودور أبو قرة.(٥٠٣)

ولم يمض زمن طويل حتى ظهرت الحقائق الفكرية والتاريخية عن مجمل حركة الفكر الإسلامي الأصيل وأثبت الباحثون والمفكرون أموراً في غاية الخطورة من الوجهة العلمية لخصها الدكتور محسن عبدالحميد بالنقاط التالية.(٥٠٤)

١- إن حركة الجدال العقلي في الإسلام نبعت من تطور المجتمع الإسلامي نفسه وفي ضوء تعاليم القرآن الكريم ومنهجه في الجدال.

٢- إن الفقه الإسلامي بُني على أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة ومقاصدها الحكيمة، وإن حركة الاستنباط كانت نابعة من نمو المجتمع الإسلامي وتطوره في ضوء تلك الأصول والقواعد والمقاصد.

٣- إن حركة الزهد والتصوف الإسلامية السنية الأصيلة، كانت ثمرة طبيعية للمبادىء الأخلاقية التي رسمها القرآن الكريم للحياة البشرية وطبّقها الرسول - صلى الله عليه وسلم - وصحابته الكرام في حياتهم.

٤- إن الفلسفة الإسلامية الأصيلة لا بد أن تستكشف في مصادرها الحقيقية النابعة من الاصول الإسلامية وتطورها الفكري الإسلامي السليم، لا في الثمرة البائرة التي أنتجتها الثقافات الداخلية.

٥- إننا لو راجعنا بدء تحرك الاحداث السياسية والاجتماعية الكبرى في صدر الإسلام لحصل عندنا يقين كامل انه هو الذي وَلّدَ الحركة الفكرية التي حدثت

فيما بعد والتي أرادت أن تلتمس من القرآن الكريم أسس انطلاقها في المجتمع.

إلا أن المستشرقين يحلو لهم أن ينسبوا كل فضيلة في التراث الفكري الإسلامي إلى المصادر الأجنبية وخاصة مصادر أهل الكتاب،فجولدزيهر وغيره من المستشرقين ينسبون الفقه الإسلامي إلى القانون الروماني،ونيكلسون وغيره يتخذونمن بعض المعاني الروحية المتشابهة في الإسلام والنصرانية دليلا على تأثير الرهبانية المسيحية في حركة الزهد الإسلامي.(٥٠٥)

مما سبق ندرك أن المدرسة العقلية في التفسير كانت أصيلة النشأة في المجتمع الإسلامي،ولم تكن نتاج تأثر بأية ثقافة أجنبية،كما كانت في بداية عهدها ملتزمة التزاماً تاما بقواعد العربية وأصول الفكر الإسلامي،وأن الغلو الذي حدث في الاتجاه العقلي في المجتمع الإسلامي كان متأخرا،وأن تأثر المسلمين بالفكر الفلسفي الوافد جاء عند ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية في العصر العباسي المتأخر نسبيا عن العصر الذي نشأت فيه المدرسة العقلية.

المطلب الثالث: المدرسة اللغوية في التفسير:

لقد كانت اللغة العربية من أهم المصادر التي كان يعتمد عليها الصحابة في تفسيرهم،فالقرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليبهم في الكلام من الحقيقة والمجاز،والاستعارة والكناية والحذف والإيجاز إلى غير ذلك.وقد أصبحت اللغة العربية هي الوعاء الذي أفرغت فيه جميع معانيه كما كان العرب يفرغون معانيهم وأشعارهم وحكمهم وقد بدأت الحاجة إلى التفسير اللغوي في عصر الصحابة تتسع بدخول العرب من القبائل المختلفة ذات اللهجات المتباينة في الإسلام.وبعد أن دخل في الإسلام أبناء الأمم الأخرى من العجم،وقد كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- أول من نبه الناس إلى ضرورة العودة إلى اللغة لمعرفة معاني المفردات القرآنية وكان يحث الناس على الاستشهاد بالشعر فقد روي عنه في قوله- تعالى - "أو يأخذكم على تخوف" أنه سئل عنه على المنبر فقال رجل من هذيل: التخوف عندنا النقص ثم أنشد:

تَخَوَّفَ الرَّحْلَ منهاتامِكاً قَرِداً كما تَخَوَّفَ عَود النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر :"أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير

كتاب ربكم.(٥٠٦) وقد أخرج البخاري عن عمر - رضي الله عنه - في تفسير قوله - تعالى - "وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل: ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم" فقال: القواعد : أساسه،واحدتها قاعدة،والقواعد من النساء واحدها قاعد (٥٠٧)

وقد كان ابن عباس -رضي الله عنه - يعتمد على اللغة والشعر اعتماداً أساسيا في تفسير القرآن الكريم،فقد روى البخاري عن ابن عباس أنه فسّر الصفوان في قوله - تعالى - "فمثله كمثل صفوان عليه تراب"(٥٠٨) بأنه الحجر(٥٠٩) وفسّر " لا تعضلوهن" ب "تقهر وهن" و "مخمصة" بـ "مجاعة"(٥١٠)

وقد سئل ابن عباس عن قوله تعالى: في سدر مخضود فقال: ليس له شوك.ثم قال: أما سمعت أميه بن أبي الصلت:

إن الحدائق في الجنان ظليلة فيها الكواكب سدرها مخضود(٥١١)

وقد نقل السيوطي سؤالات نافع ابن الأزرق وأجوبة ابن عباس عليها مع الاستشهاد بالشعر عند شرح اللفظة القرآنية المسؤول عن معناها،وقد بلغت هذه المسائل أكثر من مائتي مسألة.(٥١٢)

هذه الروايات تؤكد أن المدرسة اللغوية كانت واضحة المعالم في عهد الصحابة،ولأهمية اللغة العربية في تفسير القرآن فقد منع العلماء غير عالم في اللغة العربية أن يتعرض لتفسير القرآن الكريم،وأجمع المفسرون على اعتبارها مرجعا أصيلا ولا غنى عنه في الكشف عن معاني القرآن والوقوف على سر جماله ومناط إعجازه.

فقد روى البيهقي في شعب الإيمان عن مالك - رضي الله عنه - قال: " لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا.(٥١٣)

ويروى عن مجاهد - رضي الله عنه- أنه قال: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب.(٥١٤)

يقول الزرقاني في مناهل العرفان(٥١٥) "أما التزام قواعد اللغة في التفسير فلأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ويقول منزله - جل شأنه- "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"(٥١٦) وقضية عروبته هذه أن يفهم على قوانين لغة العرب، وإلا فلا يرجى أن يعقل ما فيه ولا أن يفهم ما يحويه، وذلك معنى قوله لعلكم تعقلون بعد قوله عربيا".

ويقول الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور: إن القرآن الكريم عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي السليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي متن اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان. (٥١٧)

واستمرت المدرسة اللغوية في التفسير بالتطور والاتساع مع ازدياد الحاجة إلى المعرفة اللغوية بعد أن انتشر اللحن، وبدأ الناس يبتعدون عن عصر الفصاحة والبلاغة، ودخل الكثير من الأمم الأخرى في الإسلام، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية بالفتوحات، وهنا ظهرت الحاجة إلى وضع تفاسير لغوية تهدف الى إظهار المعنى اللغوي الدقيق للألفاظ القرآنية، فما نبرى لذلك علماء عرفوا بتبحرهم في العلوم اللغوية والشرعية، فكتب أبو زكريا الفراء تفسير "معاني القرآن" حيث اهتم فيه بضبط الألفاظ القرآنية من خلال حديثه في القراءات وضبطها وتصحيحها حتى لا يتغير اللفظ القرآني فيؤدي إلى تحريف المعنى، لأن الحرص على سلامة المنطق حرص في الوقت نفسه على سلامة معنى النص القرآني وصيانته من التحوير والتحريف. (٥١٨)

وكتب الأخفش (سعيد بن مسعده) كتاب "معاني القرآن" الذي اهتم فيه بالأصوات اللغوية ووصف مخارجها وبيان صفاتها، وعرض فيه وجوه القراءات المختلفة وشرح الألفاظ وبين موضعها من كلام العرب، لغة وصرفا ونحواً وبلاغة بالرجوع إلى الشواهد الشعرية والسماع الذاتي لكلام العرب الفصحاء، وكتب أبو عبيدة (معمر بن المثنى) كتابه العظيم (مجاز القرآن) فسّر فيه دلالات الألفاظ القرآنية، وتحدث عن أساليب القرآن المتنوعة في التعبير من حيث اللغة والنحو والصرف والبلاغة وفسر القرآن الكريم تفسيرا لغويا خالصا، حتى أن بعض معاصريه ومن جاؤوا بعده قد انتقدوه على هذا المسلك، وعدوه تفسيراً بالرأي الذي لا دليل عليه من الرواية عن الصحابة وكبار التابعين. (٥١٩)

وكتب الزجاج (أبو اسحاق إبراهيم السري) كتابه (معاني القرآن) الذي اهتم فيه بمسائل النحو واللغة، بجانب اهتمامه بذكر التفسير النقلي الذي كان يختاره من بين التفاسير المروية عن الصحابة والتابعين وتابعيهم مع عرضه لبعض الأسرار الجمالية والأساليب القرآنية.

وجاء بعد هؤلاء علماء صنفوا تفاسير كبيرة، برز فيها الجانب اللغوي

بروزا واضحا،ومن أشهر هذه التفاسير اللغوية "تفسير الكشاف" للزمخشري (ت٥٣٨) والذي اهتم فيه بالمسائل اللغوية والتخريجات النحوية اهتماما واضحا لا سيما في المسائل التي تساعده على إبراز مذهبه الاعتزالي.(٥٢٠)

ومن التفاسير اللغوية تفسير "مجمع البيان في تفسير القرآن" لأبي علي الطبرسي (ت ٥٣٨هـ)،والذي اهتم فيه اهتماما ملحوظا بشرح الألفاظ، وبيان وجوه القراءات، والمسائل النحوية والإعراب، من أول تفسيره إلى آخره بعناوين خصصها لذلك.

ومنهاكذلك تفسير "البحر المحيط" للإمام اللغوي المفسر أثير الدين أبي عبدالله محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ) وهذا التفسير يغلب عليه الاتجاه اللغوي من أوله إلى آخره،بحيث يبتدىء أولا بالكلام على مفردات الآية التي يفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية لتلك اللفظة، وإذا كان للكلمة معنيان أو معان ذكر ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة، لينظر ما يناسب لها من تلك المعاني في كل موضع تقع فيه فيحمل عليه ثم يشرع في تفسير الآية في إطار ضوابط التفسير ويهتم بمسائل الإعراب والقراءات اهتماماً واسعاً.

ومجمل القول: أننا لو قلنا إن تفسير "البحر المحيط" هو أوسع تفسير لغوي ما كنا مبالغين في ذلك لأنه مؤلف متأخر اطلع صاحبه على المنهج اللغوي في تفاسيره كلها.(٥٢١)

والاهتمام بالناحية اللغوية في التفسير لم يكن مقصورا على هذه التفاسير التي توصف بأنها "تفاسير لغوية"،فمعظم التفاسير قد اهتمت بمسائل اللغة وعلومها اهتماما ملحوظا كتفسير الرازي والقرطبي والآلوسي،وذلك لأن الاهتمام بتوضيح لغة القرآن الكريم يشكل أحد أهم ضوابط التفسير.

ومن أهم أشكال التفسير داخل المدرسة اللغوية "التفسير البياني" الذي يتعلق - كما التفسير اللغوي - بتراكيب القرآن من حيث التشبيهات والكنايات والحقيقة والمجاز والإيجاز والإطناب والتقديم والتأخير.

وهذا النمط من التفسير يرجع إلى عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حيث وردت أحاديث شريفة في تفسير آيات قرآنية تفسيرا بيانيا.

فقد روى الإمام أحمد بسنده عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال:

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قوله تعالى: "وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون" وتجعلون رزقكم يقول: شكركم أنكم تكذبون". (٥٢٢)

ومن المعلوم أن استعمال الرزق بمعنى الشكر هنا هو مجاز مرسل، في باب المسبب والمسبب لأن النعم التي أنعم الله - تعالى - بها فعدّدها في سورة الواقعة قبل هذه الآية، لا بد أن تكون سببا يدفع العباد إلى الشكر. (٥٢٣)

وقد أورد الآلوسي في تفسيره روايةً عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لمّا نزلت الآية "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" بكى، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يبكيك؟ فقال: أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فإنه لم يكمل شيء قط إلا نقص، فقال عليه الصلاة والسلام: صدقت "(٥٢٤) فعمر - رضي الله عنه - فهم من الآية أنها كناية عن انتهاء أجل الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو تفسير بياني للقرآن وإن لم يطلق عليه هذا الاسم في ذلك الوقت.

ويورد الإمام الطبري رواية أخرى عن عمر - رضي الله عنه - في تفسير قوله - تعالى-: في سورة البقرة: "أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت" قال الطبري: حدثنا ابن حميد قال: حدثنا جرير عن عبدالملك عن عطاء قال: سأل عمر الناس عن هذه الآية فما وجد أحدا يشفيه حتى قال ابن عباس وهو خلفه: يا أمير المؤمنين أني أجد في نفسي منها، قال: فالتفت إليه فقال: تحول هاهنا لِمَ تُحقّر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه الله - عز وجل - فقال: أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير وأهل السعادة حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فني عمره واقترب أجله ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء فأفسده كله، فحرقه أحوج ما يكون إليه (٥٢٥)

فابن عباس فهم الآية على أنها من باب الاستعارة التمثيلية.

من كل ما سبق ندرك أن المدرسة اللغوية في التفسير قد بدأت بواكيرها الأولى في عصر الصحابة ثم بدأت تتوسع وتتطور في عهد التابعين ومن بعدهم، مما يؤكد أن نشأة هذه المدرسة-كغيرها من مدارس التفسير - أصيلة في المجتمع الإسلامي.

المطلب الرابع: التفسير الاعتزالي:-

يعتبر واصل بن عطاء - الذي اعتزل حلقة الحسن البصري - مؤسس فرقة المعتزلة ،فقد اختلف مع الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، معتبراً إياه ليس مؤمنا و لا كافراً إنماهو في منزلةٍ بين المنزلتين،وأخذ يقرر رأيه مستقلا عن أستاذه، ثم انضم اليه عمروبن عبيد، وشرَعا في تكوين هذه الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل إخلاص الداعين لها.

وقد سلك المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمي، فترجموا كتب الفرس وقرأوها ليردوا على أصحابها عن علم وبصيرة. وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهم من الفرق اليهودية والنصرانية قد تسلحوا بالفلسفة الإغريقية رغبوا إلى الخليفة المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطي فاستجاب المنصور لرغبتهم، فترجمت في عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية .ولم تخدعهم الفلسفة بما فيها عن الحق،ولم يقبلوها على علاتها كما فعل الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد. بل اختاروا ما يوافق العقل والدين وتركوا ما سواهما.

فنشأة المعتزلة كان حدثاً إسلامياً داخليا نتج عن خلاف بالرأي حول بعض المسائل ولم يكن بحال من الأحوال ناتج عن تأثير أجنبي أو كتابي، يهودي أو نصراني كما يدّعي جولدزيهر وغيره من المستشرقين،والمعتزلةوان كانوا قد اطلعوا على التراث الكتابي والفلسفي العالمي ولم يسلموا بشكل أو بآخر من التأثر به في المراحل المتأخرة إلا أن ذلك لا يمكن أن يعتبر سببا في نشأة المعترلة.

وإنّ نظرةً في المبادئ العامة للمعتزلة لتوضح أن هذه المبادىء إنما تدور حول مفاهيم قرآنية وإسلامية اختلف المعتزلة في تفسيرها مع أهل السنة.

ويدور فكر المعتزلة حول خمسة مبادىء هي: العدل، التوحيد، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول ابن الخياط المعتزلي في كتابه "الانتصار"(٥٢٦): وليس يستحق أحد منهم لقب الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اكتملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي.

تعريف بالأصول الخمسة للمعتزلة :-

١- التوحيد :- آمن المعتزلة بالتوحيد إيمانا خالصا ونزّهوا الله - تعالى - عن مظاهر الشرك كلها، ودافعوا دفاعاً مستميتا عنه أمام أهل الشرك كالمجوسية والمشبهة والمجسمة، وكانوا يفخرون بأنهم أهل العدل والتوحيد.

يقول ابن الخياط في كتابه "الانتصار": "وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبّت القديم - جل ذكره - واحداً في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين سو اهم؟ هذا على حين كان غيرهم من الناس مشغولين بالدنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها". (٥٢٧)

ويختلف المعتزلة مع أهل السنة في مفهوم التوحيد، فهم يرون أن معنى التوحيد هو أن الله - تعالى - واحدٌ لا شريك له، وأنه ليس كمثله شيء وأنه تعالى قديم وما دونه محدث وهو واجب الوجود لذاته، وأنه واحد من كل وجه، وبناء على ذلك فأنهم نفوا صفات الله زائدة على ذاته، وقالوا: إن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بذاته، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالوهية (٥٢٨).

والمعتزلة لا ينكرون الصفات من حيث هي وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته - تعالى - (٥٢٩)

وقد اختلف المعتزلة مع أهل السنة حول كلام الله - تعالى - حيث اعتبره المعتزلة مخلوقا، أي أن الله - تعالى - خلقه وأحدثه (٥٣٠) وقولهم بخلق القرآن نتج عن مفهومهم عن الكلام، فهو عندهم حروف منظومة وكلمات مقطعة وهو ليس جنسا أو نوعا ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مجرد اصطلاح ولا يكون إلا باللسان. فمن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الأبكم وبما أن الكلام حركة، اذن هو عرض وبما أن الأعراض مخلوقة إذن الكلام مخلوق. وبما أن القرآن الكريم كلام الله إذن هو مخلوق، فالمعتزلة يرون أن الله - تعالى - يتكلم ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث، يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائما بذاته - تعالى - بل خارجا عن ذاته العلية يحدثه في محل فيسمع من المحل.

٢- الأصل الثاني من أصول المعتزلة هو "العدل": فهم يعتقدون أن الله تعالى لايحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل هم يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم(٥٣١).

وبناء على ذلك فالعباد - بنظر المعتزلة- خالقون لأفعالهم، مع أن الله - تعالى- لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم ينكر المعتزلة أن القدرة التي يقوم بها الإنسان بأعماله من الله، سواء أكان إعطاء تلك القدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله كما ذهب إلى ذلك أبو الهذيل.أو أن الله - تعالى- يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة.(٥٣٢)

فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار، حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التي منحتها إياه العناية الإلهية كما يشاء، ويوجهها بحسب ما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله، ولقد التزموا هذا القول لثلاثة أسباب هي(٥٣٣):-

١- تسويغ إرسال الرسل، وإلا فلماذا يُرسلون؟

٢- كيف يكلّفون وهم مسلوبو الإرادة، أفعالهم خيرها وشرها يخلقها الله - تعالى-، إن القول بهذا - بنظرهم- يؤدي إلى إبطال الوعد.

٣- إن القول بأن الله - تعالى- خالق أفعال العباد، وفيها الظلم والكذب والكفر، يؤدي إلى إسناد الظلم إلى الله - تعالى- وهو محال لأن الله - تعالى - عادل لا يفعل القبيح ولا يصدر منه إلا الخير.

٣- المنزلة بين المنزلتين:وهو الأصل الثالث من أصول المعتزلة، ويقصدون من المنزلة بين المنزلتين،أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا مؤمنا وإنما هو في منزلة بين المنزلتين،وأنه مخلد في النار إن لم يتب قبل موته، ويعتبر المعتزلة رأيهم هذا وسطا بين الآراء، يقول ابن الخياط في الانتصار:"وجد واصل(بن عطاء) الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة في ماسوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا، وأمسك عما اختلفوا فيه، وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره مؤمن، وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق، فقال لهم واصل: قد أجمعتم إن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهذا اسم له صحيح بإجماعكم قد نطق به

القرآن في آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به".(٥٣٤)

٤- الوعد والوعيد: يعتقد المعتزلة أن الوعد والوعيد من الله - تعالى- بالجنة للمؤمنين وبالنار للكافرين نازلان لامحالة، وأن الله - تعالى- لا يخلف الوعد والوعيد، فوعده بالثواب واقع، ووعيده بالعقاب واقع، ووعده بقبول التوبة النصوح واقع أيضا.

وهكذا فمن أحسن يجازى بالإحسان إحسانا،ومن أساء يجازى بالإساءة عذابا عليها فلا عفو عن كبيرة من غير توبة، كما لاحرمان من ثواب لمن عمل خيرا.

وموقف المعتزلة هذا كان رد فعل على موقف المرجئة الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة، تسويغاً لأعمال بعض الحكام الظالمين الذين كانوا يتمسكون بغلالة رقيقة من الايمان.(٥٣٥)

وقال المعتزلة: لو صح ذلك لكان وعيد الله - تعالى- في مقام اللغو، تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا".(٥٣٦)

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: هذا المبدأ متفق عليه بين المسلمين جميعا،غير أن الفرق أن المدارس الإسلامية اختلفت في كيفية تطبيقه، وقد قال المعتزلة بفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المسلم(٥٣٧)، نشراً للدعوة الإسلامية وتمكينا لتطبيق شريعته، وهداية للكافرين والضالين وردا على شبهات الخصوم في الهجوم على حقائق الإسلام، ولم يقف المعتزلة عند تقديم الحجة والبرهان في كل حين، بل نهجوا أحيانا نهجا دمويا في فرض آرائهم على العلماء.(٥٣٨)

ومن قرأ كتابات المعتزلة أو ما نقل عنهم يجد أنهم اعتمدوا على الكتاب والسنة في إقرار هذا المبدأ الخطير.(٥٣٩)

ولا شك أن لظروف نشأتهم تأثيرا كبيرا على تأكيدهم المستمر على هذا المبدأ حتى أنهم جعلوه أصلا من أصولهم الخمسة التي لا يعد معتزليا في نظرهم من لا يؤمن بها كلها - كما مر في كلام ابن الخياط-.

المعتزلة والعقل: ينزل المعتزلة العقل منزلة كبيرة جدا،فهم يعتقدون بأن الله - تعالى- أقدر الإنسان على القيام بالأمانة التي أوكلت إليه، بإتيان

الأفعال بحرية كاملة، حتى يكون مسؤولا عن جميع أعماله، وهذه الحرية القائمة على أساس المعرفة التامّة بوجوده، هي مناط الثواب والعقاب والمسؤولية، وبما أن كل ذلك من ضرورات حياة الإنسان، إذن فإن العقل سيصبح ضرورة من أجل مزاولة الأفعال والتمييز بينها.

يقول القاضي عبد الجبار: "إعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون مُمكّنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه أداء ما كلف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كلف به وصفاته، والفصل بينه وبين غيره، ليصح أن يقصد إلى إحداثه وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كلف به". (٥٤٠)

والعقل الذي يقصده المعتزلة ليس العقل الفردي لأي إنسان يتجلى منه الاجتهاد الذاتي، وإنما هو العقل العام الذي هو الحد المشترك بين العقول والذي يعتمد على المدركات الحسية والمعارف الضرورية الأولية والمعارف المكتسبة، وبتعبير آخر هو العقل البرهاني القائم على أساس مقدمات يقينية تؤدى إلى النتائج اليقينية. (٥٤١)

وهذا العقل البرهاني وضعه الله - تعالى- في البشر - في نظرهم- قبل مجيء الشرائع فهو السابق والدليل السمعي لاحق له مترتب عليه، به يعرف التوحيد والعدل وحسن الأشياء وقبحها وشكر المنعم، كل ذلك واجب قبل ورود الشرع. (٥٤٢)

يقول القاضي عبد الجبار: "ليس في القرآن إلا ما يوافق طريق العقل ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله من حيث لايوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها إما على جهة الحقيقة أو على المجاز، لكان أقرب". (٥٤٣)

ويقول أيضا: "إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول، فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال". (٥٤٤)

فإيمان المعتزلة المطلق بالعقل البرهاني كان من أجل إثبات حقائق الشرع إذ مجرد ورود تلك الحقائق على لسان النبي ليس دليلا في ذاته، إنما الدليل على صدق القول الصادر من النبي يكون بالاستناد إلى العقل، أي أن العقل يثبت ما يورده النبي، وليس معنى هذا أن المعتزلة يعتقدون أن قول النبي ليس صدقا في ذاته، نعم هو صدق في ذاته، ولكن الإنسان لا يدرك ذلك الصدق إلا بعقله، فالعقل هو الذي يكشف صدق النبي وهو الدليل. (٥٤٥)

هذه هي الأصول والمبادىء العامة للمعتزلة وعليها بنوا تفسيرهم للقرآن

الكريم، ومن أشهر التفاسير الاعتزالية وأكثرها انتشارا تفسير "الكشاف" لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، حيث فسّر الآيات القرآنية بما يؤيد الأفكار الاعتزالية باذلا في سبيل ذلك ما أوتي من العلوم البلاغية والنحوية وغيرها.

وإليك أمثلة على التفسير الاعتزالي من الكشاف:-

في تفسير قوله تعالى:"وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة".(٥٤٦)

يقول الزمخشري في معنى ناظرة:"والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه".(٥٤٧)

وفي تفسير قوله تعالى:"وسع كرسيه السموات والأرض".(٥٤٨)

يقول الزمخشري:"وفي قوله:"وسع كرسيه" أربعة أوجه: أحدها أن كرسيه لم يضيق لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله- تعالى-:"وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه" من غير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي، ألا ترى إلى قوله تعالى:"وما قدروا الله حق قدره"، والثاني:وسع علمه،وسمي العلم كرسيا تسمية الشيء بمكانه الذي هو كرسي العالم، والثالث: وسع ملكه؛ تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك، والرابع: أنه خلق كرسيا هو بين يدي العرش دونه السموات والأرض، وهو إلى العرش كأصغر شيء".(٥٤٩)

وفي تفسير قوله- تعالى-:"الرحمن على العرش استوى".

يقول الزمخشري:"لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرد في الملك جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: إستوى فلان على العرش يريدون الملك وإن لم يقعد على السرير البتة".(٥٥٠)

المطلب الخامس: دعوى أن تعاليم الإسلام صورة من مذهبي الانتخاب والمزج من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس):

قلنا في مباحث سابقة إن جولد زيهر يحاول في كتابه أن ينسب التراث الإسلامي جميعه إلى مصادر أجنبية، وخاصة مصادر أهل الكتاب، وحتى القرآن الكريم فإن جولد زيهر يعتقد - كما بينت- أن الرسول - صلى الله عليه وسلم- قد أخذه عن اليهود والنصارى، فليس عجيباً أن نجد جولد زيهر يكرر دعاوى المستشرقين في أن فقهاء المسلمين قد سرقوا القانون الروماني وصاغوا منه ما يسمى بالفقه

الإسلامي! بعد أن أجروا عليه تعديلات تناسب ظروف المجتمع الإسلامي.

يقول جولد زيهر في معرض حديثه عن مدرسة أهل الرأي في تفسير القرآن:"وكما تقدم تعاليم الإسلام، حتى في مرحلته البدائية، صورة من مذهبي الانتخاب والمزج (من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها)، كذلك عملت آثار أجنبية من التجارب التعليمية النافذة في المحيط الخارجي، في تنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل، كما يبدو في مسائل الخلاف العقدية التي كانت تؤدي في أوقات الهدوء المعترضة إلى صياغة قواعد مركزة متبلورة، وقد أمكن في وقت مبكر إثبات أن الأنظار والمسائل العقيدية التي كانت محل الاعتبار في القرنين الأولين عند علماء الكلام الإسلاميين، قد برزت تحت تأثير النشاط العقدي في داخل الكنائس والفرق المسيحية الشرقية، لاسيما في سوريا، التي تعد المرحلة الأولى في طريق هذا الاحتكاك".(٥٥١)

هذا الزعم لجولد زيهر ليس جديدا، فقد سبق وأن أورده في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام" حيث يقول هناك:"... بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة، نشأت

حاجات لم يكن للإسلام بها عهد وحلّت محل شؤون الحياة

العربية البسيطة عادات وأنظمة لم يرشد لها الشرع إرشاداً دقيقا إلى وجه الحق فيها، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها، ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم، وهي لم ترد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بدّ من الحكم فيها إما بما يتفق مع العقل، وإما بما يهديهم إليه إدراكهم لمعنى الخير، ولابد من أن يكون القانون الروماني قد ظل زمنا طويلا يؤثر تأثيرا كبيرا في هذا الاتجاه في الشام والعراق، وهما من ولايات الامبراطورية الرومانية القديمة".(٥٥٢)

والذي دفع المستشرقين إلى القول بهذه الفرية على الفقه الإسلامي أمران:

الأول: أنهم يرفضون الاعتراف بأن الإسلام دين سماوي.وأن القرآن كلام الله المنزل بواسطة الوحي على رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، ولما كان الفقه الإسلامي يستند إلى القرآن والسنة، كان لابد أن ينسبوه إلى مصدر بشري كذلك، فأمّا القرآن الكريم فقد نسبوه - كما مرّ- إلى التوراة والإنجيل، وأمّا الفقه الإسلامي فهم يعرفون أكثر من غيرهم أن اليهودية والنصرانية لا تملك

النذر اليسير من الفقه في المجالات الحياتية المختلفة، وأن نسبة الفقه الإسلامي إلى اليهودية أو النصرانية سيكون من السذاجة بحيث لن يصدقه أحد، فلم يجدوا مناصا من نسبته إلى القانون الروماني القديم.

والثاني: أن المستشرقين لمسّا هالهم عظمة الفقه الإسلامي وثراءه وتطوره، وقدرته على مسايرة الظروف المختلفة في شتى العصور، وتفوقه على ماعرفوه من الفقه والقانون، ولمسّا تيقنوا من عدم قدرتهم على الطعن في هذا الفقه الثري لم يجدوا مناصا من الاعتراف بعظمة هذا الفقه وتفوقه، لكنهم استكثروا على المسلمين أن يكونوا أصحاب هذا الفقه فنسبوه إلى القانون الروماني، واتهموا فقهاء المسلمين بنقله وتهذيبه وإعادة صياغته!.

ومن الجدير ذكره أن بعض المستشرقين وبعض علماء القانون الغربيين ممن اتصفوا بالموضوعية والنزاهة قد رفضوا هذا الاتهام للفقه الإسلامي، واعترفوا بعظمة وخلود الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية، وسيأتي - إن شاء الله- شهادات بعضهم في ذلك.

وقد أغفل المستشرقون حقيقتين هامّتين فيما يتعلق بالفقه الإسلامي:

الأولى: هي أن الشريعة الإسلامية هي شريعة سماوية مصدرها الوحي، أما القانون الروماني فهو قانون بشري قد وضعه الرومان لتنظيم شؤون مجتمعهم، وشتان ما بين القانون الألهي الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبين القانون البشري الذي يعتريه النقص والقصور، وإن صلح فهو يصلح لمجتمع دون مجتمع ولعصر دون عصر، بينما القانون الألهي ينظم حياة البشر في كافة مجتمعاتهم وفي كافة عصورهم وأزمانهم.

والثانية: وهي حقيقة أن المجتمع الإسلامي قد أقام حياته ونظمه وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وتبلور الفقه الإسلامي ووضعت قواعده وأصوله قبل أي اتصال ثقافي للمسلمين بالثقافات الإنسانية المنتشرة آنذاك. ولم يذكر أن قاعدة من قواعد الفقه أو أصلا من أصوله قد جرى عليه تعديل أو تغيير وفقا لما اطلع عليه المسلمون من التراث الإنساني، فالمسلمون حتى في أشد عصور الانفتاح الثقافي كانوا يملكون مقاييس وثوابت من عقيدتهم وشريعتهم، يقيسون بها ما يفد إليهم فما وافقها أخذوه- والحكمة ضالة المؤمن- وما ناقضها رفضوه وطرحوه وبينوا بطلانه وضلاله.

ويغفل المستشرقون الفروق الواضحة الكثيرة بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، إلا أن علماء الفقه والقانون قد بينوا هذه الفروق وأبرزوا تفوق الفقه الإسلامي في نواحٍ كثيرة، يقول الأستاذ الدكتور علي بدوي عميد كلية الحقوق بمصر- سابقا- بعد مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني(٥٥٣): "إن القانون الروماني يقوم على الشكلية التي تتطلب إجراءات رسمية وطقوسا معينة، هي المحور في جميع نظمه، على حين أن الشريعة الإسلامية، تقوم على التجرد من الشكليات، والبساطة في التعامل ونية الفريقين في التعاقد، وعلى روح العدالة الفطرية بين الناس... ثم يقول: "وكذلك في ناحية القانون الجنائي يتبين لنا استقلال التشريع الجنائي في الفقه الإسلامي، بل تفوقه أيضا على غيره من التشريعات القديمة والحديثة وذلك في مواضع عدة منها:

أ- نظام الحسبة، وهي وظيفة اجتماعية في العصر القديم تقابل وظيفة النيابة العمومية في العصر الحديث.

ب- نظام العقاب بالتعزير: وهو أن يترك تحديد العقوبة - نوعا ومقدارا- إلى القاضي فيحكم بما يراه تبعا لما يظهر له من ظروف كل جريمة، وحالة المجرم، ونفسيته ودرجة ميله إلى الإجرام، وهو نظام يمتاز به الفقه الإسلامي وحده، وينادي به كبار العلماء الجنائيين في العصر الحديث، حتى تكون العقوبة محققة للغاية من تشريعها، وبذلك يتحتم القول بأن الشريعة الإسلامية، تشمل من مبادىء العقوبة ونظمها ما لا يقل في سعة النطاق وتهذيب الفكرة عن أحدث المبادىء والنظم الوضعية، ومنها ما لم يكن له مثيل في نظم العقوبة الرومانية".

ويقول الدكتور شفيق شحاته: "وإذا أردنا المقارنة من حيث قيم النظم القانونية، وجدنا التشريع الإسلامي قد سبق التشريع الروماني في تقديره المبادىء العظيمة، ومنها مبدأ انتقال الملكية لمجرد الاتفاق ومبدأ سلطان الإرادة ومبدأ النيابة التعاقدية".(٥٥٤)

ويقول الدكتوران السنهوري وحشمت أبو ستيت في كتابهما (أصول القانون):

"... لم تسلك الشريعة الإسلامية في نموها الطريق الذي سلكه الفقه الروماني، فإن هذا القانون بدأ عادات كما قدمنا، ونما وازدهر عن طريق الدعوى والإجراءات الشكلية، أما الشريعة الإسلامية فقد بدأت كتابا منزلا، ووحيا من

عند الله، ونمت وازدهرت عن طريق القياس المنطقي، والأحكام الموضوعية، إلا أن فقهاء المسلمين امتازوا على فقهاء الرومان، بل امتازوا على فقهاء العالم باستخلاصهم أصولا ومبادىء عامة من نوع آخر، هي أصول استنباط الأحكام من مصادرها، وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه".(٥٥٥)

ولم يقتصر هذا الرأي على شهادات القانونيين المسلمين، بل إن كثيرا من الراسخين في علوم القانون والآداب في الغرب حين أتيح لهم الاطلاع على بعض جوانب الشريعة الإسلامية،لم يملكوا إلا أن يعترفوا بفضلها وسبقها وتفوقها، قائلين كلمة الحق والإنصاف، ولا بأس أن نسوق بعض شهادات هؤلاء:(٥٥٦)

يقول الدكتور(إيزكو انساباتو):"إن الشريعة الإسلامية تفوق في كثير من بحوثها الشرائع الأوروبية، بل هي تعطي للعالم أرسخ الشرائع ثباتا".

ويقول العلاّمة الاستاذ (شبرل) عميد كلية الحقوق بجامعة "فيينا" في مؤتمر الحقوق سنة ١٩٢٧:"إن البشرية لتفتخر بانتساب رجل كمحمد - صلى الله عليه وسلم- إليها، إذ أنه رغم أميته استطاع قبل بضعة عشر قرنا أن يأتي بتشريع سنكون نحن الأوروبيين أسعد ما نكون، لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي سنة".

وغير ذلك من شهادات العلماء الغربيين المنصفين. الذين لم يعمههم الحقد على الإسلام وأهله عن الحقائق الواضحة كالشمس.

وقد فند الأستاذ عبدالكريم زيدان في كتابه (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية) شبهة المستشرقين ونقض حججهم وادلتهم(٥٥٧)، وأنقل هنا باختصار الخلاصة التي وصل اليها الأستاذ زيدان حيث يقول:(٥٥٨) ويخلص لنا من جميع ما تقدم أن الشريعة الإسلامية لا علاقة لها بالقانون الروماني، فقد نشأت مستقلة عنه، ونما فقهها وازدهر بمعزل عن هذا القانون الذي بدأ على شكل عادات، واستمدت أحكامها من مصادر خاصة ليس منها الإحالة إلى قانون أجنبي وحسب قواعد مضبوطة قام على أساسها علم أصول الفقه"ويستشهد بكلمة الأستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري التي نقلناها قبل صفحة ثم يقول: "فالخلاف جوهري بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني إذ تقوم الشريعة على أساس الوحي الإلهي، وهذا من أبرز ما يميز الشريعة عن غيرها ويجعل الفرق هائلا بينها وبين القانون الروماني وغيره من القوانين الوضعية،وفي هذا يقول العالم الفرنسي زيس Zeys بحق: "اني أشعر حينما أقرأ في كتب الفقه الإسلامي إني قد نسيت كل ما أعرفه عن

القانون الروماني ...وأصبحت أعتقد أن الصلة منقطعة بين الشريعة الإسلامية وبين هذا القانون، فبينما يعتمد قانوننا على العقل البشري تقوم الشريعة على الوحي الإلهي، فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونيين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف". ويقول بعد ذلك: "والشريعة الإسلامية بعد هذا وذاك احتوت على نظم قانونية لم يصل إليها القانون الروماني حتى في آخر عصور تطوره فمبدأ النيابة في التصرفات القانونية، بمعنى أن الشخص يصح أن ينيب عنه غيره في مباشرة التصرف، من المبادىء المعترف بها في التشريعات الحديثة ولم يسلم به القانون الروماني حتى في عهد جستنيان وإن كان هناك عندهم في أواخر عصور القانون الروماني بعض الإستثناءات أجازوا فيها النيابة الكاملة.ومن أجل هذا كله ونظراً لواقع الشريعة الإسلامية الذي يميزها عن غيرها ويدل كل ما فيها على أنها قائمة بذاتها غير مستمدة من غيرها ولا متأثرة به".

وأخيرا يقرر الدكتور شفيق شحاته فشل جميع المحاولات لإثبات اعتماد الفقه الإسلامي على القانون الروماني، حيث يقول: "ونلاحظ هنا فشل المحاولات التي ظهرت قديما وحديثا لإثبات استمداد التشريع الإسلامي من القانون الروماني" (٥٥٩)

من كل ما سبق يتبين لنا تهافت الشبهة التي حاول جولدزيهر الحديث عنها على أنها قضية مسلّمة، ويتضح أن التشريع الإسلامي مستمد من الكتاب والسنة واجتهاد علماء المسلمين وليس من أي مصدر أجنبي، سواء كان هذا المصدر أهل الكتاب او الفرس أو القانون الروماني أو غيره.

المبحث الرابع : التفسير في ضوء التصوف الإسلامي:

المطلب الأول: نشأة التصوف الإسلامي ودعوى عدم أصالته :

يدّعي المستشرقون أن التصوف مذهب دخيل على الإسلام، وأنه مأخوذ من الحضارات الاخرى، فزعم بعضهم أن التصوف مأخوذ من رهبانية الشام، وزعم آخرون انه مأخوذ من افلاطونية اليونان الجديدة، وآخرون ادعوا أنه مأخوذ من زراد شتية الفرس أو من فيدا الهنود.

وسأبين أن شاء الله، معنى التصوف وأصالته في المجتمع الإسلامي.

أصل كلمة تصوف: لم يتفق الباحثون - ولا حتى الصوفية أنفسهم - على أصل هذه الكلمة فقيل: إنها مشتقة من الصوف، وذلك لأن الصوفية خالفوا الناس في لبس فاخر الثياب فلبسوا الصوف تقشفا وزهدا، وقيل: إنه من الصفاء، وذلك لصفاء قلب المريد، وطهارة باطنه وظاهره عن مخالفة ربه، وقيل: إنه مأخوذ من الصُّفَّة التي يُنسب إليها فقراء الصحابة المعروفون بأهل الصُّفَّة ويرى غيرهم أنه لقب غير مشتق، قال القشيري: "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس،والظاهر أنه لقب،ومن قال باشتقاقه من الصفاء أو من الصُّفَّة فبعيد من جهة القياس اللغوي، وكذلك من الصوف، لأنهم لم يختصوا به"(٥٦٠)

تعريف التصوف: وردت تعريفات كثيرة للتصوف، أكتفي هنا بإيراد تعريف واحد هو تعريف الشيخ معروف الكرخي حيث يقول - رحمه الله -: "التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"(٥٦١)

نشأة التصوف:-

يقول ابن خلدون في مقدمته عن التصوف : "هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله - تعالى - والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والتصوف.(٥٦٢)

ندرك من كلام ابن خلدون أن التصوف الحقيقي كان موجوداً منذ الصدر الأول للإسلام فقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - معرضين عن الدنيا وشهواتها زاهدين بمتاعها، متقشفين في حياتهم، مجتهدين في العبادة من صلاة وصيام وذكر وتلاوة لكتاب الله وغير ذلك، فقد كانوا يقومون الليل ويصومون النهار، ويأخذون بالعزائم لتربية نفوسهم وتهذيب أرواحهم والسمو بها.

حتى قال الله - عز وجل - في وصفهم: " محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سُجّداً يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود، ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزُّرّاع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيما.(٥٦٣)

إلا أن مصطلح الصوفية لم يكن معروفا في ذلك الوقت.فلما فتحت الدنيا على المسلمين وكثرت الخيرات وعمّرت البلدان وأقبل الناس على الدنيا ومتاعها رأت فئة من المسلمين أن ينتهجوا نهج الصحابة الكرام في الزهد والتفاني في طاعة الله - تعالى - والإعراض عن متاع الدنيا، واشتهروا بذلك، فعرفوا باسم "الصوفية" وكان ذلك في القرن الثاني الهجري، فقد ذكر صاحب كشف الظنون أن أول من سمي بالصوفي هو أبو هاشم الصوفي المتوفى سنة ١٥٠هـ(٥٦٤)

وأما تأثر الفكر الصوفي بالفلسفات الأجنبية فقد جاء في وقت متأخر،بعد أن اتسعت الأبحاث الصوفية وظهرت نظريات ومصطلحات خاصّة بالتصوف، حاول خلالها المتصوفة الاستفادة من الفلاسفة والمتكلمين،مما كان له أكبر الأثر في دفع التصوف نحو التفلسف، حتى رأى المسلمون أن بعض رجال التصوف هم للفلاسفة أقرب منهم للمتصوفة.وبدأوا يقولون بمسائل فلسفية لا تتفق مع العقيدة الإسلامية مما دفع جمهور أهل السنة إلى محاربة هذا النوع من التصوف مع بقاء تأييدهم للتصوف القائم على الزهد والتقشف وتربية النفس وتهذيبها.

يقول الدكتور، محسن عبدالحميد: "....غير أن الفكر الصوفي المستقيم الذي تضبطه ضوابط القرآن الكريم والسنة النبوية.لم يستطع أن يسيطر على عالم التصوف سيطرة كاملة بل هو نفسه لم يستطع أن ينجو من رذاذ الفكر العرفاني الهرمسي. وقد ظهرت منذ عصر الجنيد بوادر انحرافات واضحة تمثلت بشطحات الحلاج التي كانت نتيجة طبيعية لثقافات أجنبية متنوعة دخلت المجتمع الإسلامي،وغزت الفكر

الصوفي.وأخرجت طائفة من الصوفية إلى الشطحات حال السكر التي تمثل حالة عدم شرح الصدر الذي حصل لجنيد وأمثاله، كما أنها أخرجت طائفة أخرى إلى اعتناق نظريات هندية وإشراقية ويونانية منحرفة جداً إنتهى إلى القول بالحلول عند الحلاج،والفلسفة الإشراقية عند السهروردي ووحدة الوجود عند محي الدين بن عربي وابن الفارض وعبد الكريم الجيلي وابن سبعين، تلك النظريات التي لم تكن نتيجة طبيعية لتجربة روحية إسلامية، وإنما كانت مظهرا واضحا لدراسات فلسفية عرفانية لا علاقة لها بروحانية الإسلام، عند المتصوفة المستقيمين من المتمسكين بالكتاب والسنة وضوابط فهمها (٥٦٥).

تعريف بأهم الأفكار الأجنبية التي دخلت الفكر الصوفي :

الفكر العرفاني الهرمسي(٥٦٦): هرمس في الأصل هو اسم أحد آلهة اليونان، وفي الكتب العربية يقدم على أنه النبي إدريس والهرمسية مجموعة من الآراء الدينية مخلوطة بالفيثاغورية والغنوصية القديمة ممزوجة بالعلم والكيمياء والسحر، والتي ذكرها الشهرستاني تحت آراء الحكماء السبعة، لها تصور عرفاني خيالي للإله ونشوء العالم وقضية النفس وعلاجها وقضية وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه.نتجت منها نظريات تأليه الإنسان والوحدة والحلول في ثقافات متنوعة، عبرت إلى الثقافة الإسلامية فَأَثَّرت في بيئات التشيع والتصوف والباطنية الإسماعيلية تأثيراً كبيرا فدفعت الفكر العرفاني الإسلامي إلى الخروج على الكتاب والسنة، وبذلك تحركت خارج الوحي المحمدي - عليه الصلاة والسلام.

الفلسفة الإشراقية : وهي فلسفة مزيجة من الغنوصية والأفلاطونية المحدثة وديانات الفرس ومذاهب الصابئة في الكواكب والنجوم، تجمع بين النظر والذوق أو بين الحكمة والتأله، وبتعبير أوضح محاولة تستهدف الجمع بين الحكمة الشرقية الممثلة في ديانات الفرس القديمة ومذاهبها في النور والظلمة وبين الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية ومذهبها في الفيض أو الظهور المستمر.(٥٦٧)

الحلول: هو اعتقاد حلول الإله في الذات البشرية، بحيث تخرج تلك الذات عن الأوصاف البشرية وتدخل في أوصاف الذات الإلهية، والحلول مذهب غنوصي قديم دخل في التصوف وأفكار الفرق الغالية ومنها الإسماعيلية كما دخل من قبل في

النصرانية وأدى الى تألية المسيح - عليه السلام - عندما ادعى بعض النصارى حلول الإله في المسيح، وظهرت فكرة الحلول عند الحلاج واضحة في كل ما كتب ودعا اليه (٥٦٨).

وحدة الوجود: وهي نظرية تدّعي أن الحقيقة واحدة في جوهرها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنِّسَبِ والإضافات، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي الخلق أو العالم، فهي الحق والخلق والواحد والكثير والقديم والحادث والأول والآخر والظاهر والباطن، وهذه الفكرة تكاد تظهر في كل صفحة من صفحات فصوص الحكم لابن عربي.(٥٦٩)

وهكذا نرى أن التصوف بالمعنى الحقيقي البسيط قد نشأ صافيا نقيا منضبطا بضوابط الكتاب والسنة، وبقي كذلك حتى اختلطت به الفلسفات الوافدة، فعكّرت صفوه وأخرجته عن ضوابط الكتاب والسنة مما جعل المسلمين يقفون منه موقفا معاديا في غالب الأحيان.

يقول المستشرق (هاملتون جب) في كتابه (بنية الفكر الديني في الإسلام) "يتجلى مبدأ التصوف من حيث واقعه الفعلي في تنمية التجربة الدينية تنمية منظمة وقد بدأ اللاهوت في وقت مبكر من النمو الديني ففي القرن الأول للإسلام كانت الجماعة الدينية الإسلامية لا تزال تؤلف مجتمعا أخلاقيا قائما على مذاهب مشخصة في موضوع الله واليوم الآخر، قيامه على الواجبات الدينية المشخصة التي جاء بها القرآن، ولم يكن ثمة لا هوتيون ولا متصوفة، غير أن اتساع النشاط العقلي اتساعا متزايدا، وظهور المناقشة الفلسفية قد أنجبا منظومة حقوقية أولاً، وأنجبا منظومة لا هوتية أخيرا، ولكنهما أنجبا على مراحل متراكبة ورد فعل طبيعي، بل رد فعل ضروري في الواقع، يضاد تعقيل الإسلام من خارج وأخذ والإدراك الديني الحدسي بالتدريج يزداد شدة ووعيا ونضوجا.(٥٧٠)

ويقول الدكتور أحمد أمين: "إن التصوف لما كان مختلطا بالفقه في العصر الإسلامي الأول كان إسلاميا بحتا، وإن الزهد طوع لأوامر الإسلام وظل كذلك طول العهد الإسلامي فلما دخل الإسلام كثير من الأمم الأخرى وأهل الديانات كاليهود والنصارى والهنود انتشرت الفلسفة اليونانية الأفلاطونية الحديثة، إستمد التصوف

من كل هذه المنابع فظهرت على ألسنة المتصوفة أقوال تنبىء عن خروجهم عن آداب الشريعة زاعمين أن معلوماتهم تأتيهم عن طريق الذوق والوجدان،لهذا اختاروا ألفاظها واصطلحوا عليها وحمّلوها معاني لا يقبلها البيان العربي إمعانا في تأويلهم الباطني(٥٧١).

المطلب الثاني: التفسير الإشاري والتفسير الصوفي

معنى التفسير الإشاري ونشأته:

الإشارة في اللغة تعني الإيماء(٥٧٢) والتفسير الإشاري- ويسمى أيضا الفيضي- هو: تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك،ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة.(٥٧٣)

ويرى الإشاريون أن هذه الإشارات لها ارتباط مع ظواهر الآيات القرآنية فهم يؤمنون بالظاهر ولا ينكرونه،لذلك اشترطوا ألا تصطدم تلك الإشارات المستنبطة مع ظاهر الآيات القرآنية، وألا تخالف أصلا من أصول الشريعة بل أن تؤيدها شواهد شرعية، وألا يكون سخيف المعنى.

وهذا يعني أن التفسير الإشاري منه ما هو مقبول وما هو غير مقبول.

فالمقبول ما توفرت فيه شروط أربعة هي:(٥٧٤)

أولا : أن لا يكون التفسير الإشاري منافيا للظاهر من النظم القرآني.

ثانيا: أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.

ثالثا: أن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

رابعا: أن لا يُدّعى أن التفسير الإشاري هو المراد وحده دون الظاهر بل لابد أن نعترف بالمعنى الظاهر أولا.

والتفسير الإشاري المرفوض هو الذي يخالف أحد الشروط السابقة، بحيث يكون مجرد تخرصات وأوهام لا تتسق مع النظم القرآني وقواعد اللسان العربي.

أما التفسير الإشاري المقبول المنضبط بضوابط الشرع واللغة والعقل فقد عرف في عهد الصحابة - رضوان الله عليهم- وذكر لذلك عدة أمثلة منها ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: خطب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الناس وقال: إن الله خيّر عبداً بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ذلك العبد ما عند الله، قال: فبكى أبو بكر فتعجبنا لبكائه، أن

يخبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن عبد خُيّر: فكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو المُخَيّر، وكان أبو بكر أعلمنا.(٥٧٥)

وبدأ التفسير الإشاري يتطور شيئا فشيئا واعتنقه كثير من المتصوفة مذهبا تفسيريا وأكثروا الكلام فيه، ومن أشهرهم سهل بن عبد الله التستري(ت ٢٨٣هـ) في تفسيره (تفسير القرآن العظيم)، وأبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢هـ) في كتابه (حقائق التفسير) ثم تطور هذا التفسير حتى تحول إلى منهج كامل على يد أبي القاسم القشيري عندما ألّف كتابه الشهير (لطائف الإشارات).(٥٧٦)

والحق أن التفسير الإشاري لم يبق في إطار الفهم الأصولي للآية، بل بدأ في كثير من الأحيان يستقل عنه معتمدا على ما يتخيله المفسر الإشاري أنه الكشف والإلهام، ولا حجة تقوم بادعاء الكشف والإلهام.(٥٧٧)

وقد نقل الآلوسي في تفسيره مجموعة كبيرة من هذه الإشارات منها على سبيل المثال: في تفسير قوله - تعالى - "وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم، ذلكم بلاء من ربكم عظيم".

يقول : (إذ نجيناكم) من قوى فرعون النفس الأمارة بالسوء.و (يذبحون أبناءكم) أي القوى الروحانية من القوى النظرية التي هي العين اليمنى للقلب، و(يستحيون) قواكم الطبيعية ليستخدمونها ويمنعوها من أفعالها اللائقة بها.

وفي قوله - تعالى- "وإذ فرقنابكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون" قال: (البحر) هو الدنيا وماء شهواتها ولذاتها، وموسى هو القلب، وقومه صفات القلب، وفرعون هو النفس الأمّارة وقومه صفات هذه النفس.(٥٧٨)

وغيرها كثير حيث كان الآلوسي - رحمه الله - بعد الانتهاء من تفسير السورة يقول: ومن الإشارة في الآيات كذا وكذا، ثم يذكر إشارات على الآيات التي كان قد فسّرها.

التفسير الصوفي:-

يعتقد الصوفية أن الأولياء هم وحدهم المؤهّلون لتفسير كلام الله ، لأنهم هم المطّلعون على حقيقة باطن القرآن وذلك أن الأولياء هم (الأصول) كما يقول القشيري، وعليهم المدار وهم القطب وبهم يحفظ الله جميع هذه الأمة وكل ما تلته قلوبهم فهو المقبول،وما ردّته قلوبهم فهو المردود، فالحكم الصادق

لفراستهم والصحيح حكمهم والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد. (٥٧٩)

والصوفية يعتقدون أن مفاهيمهم ونظرياتهم هي الحقائق الكبرى التي يقوم عليها الدين، ويحاولون جهدهم أن يجدوا في القرآن الكريم ما يتفق مع تعاليمهم وما يتمشى مع نظرياتهم، ومع أن هذه مهمة ليست سهلة إلا أنهم وحرصاً منهم على أن تسلم لهم تعاليمهم ونظرياتهم، يحاولون أن يجدوا في القرآن ما يشهد لها أو ما يمكن أن يستندوا إليه في نظرياتهم، ومن أجل ذلك، جنح الصوفية للتعسف في فهم الآيات القرآنية وشرحها شرحا يخرج بها عن ظاهرها الذي يؤيده الشرع وتشهد له اللغة. (٥٨٠)

ولا يستطيع أحد أن يتحدث عن التفسير الصوفي دون أن يتحدث عن ابن عربي شيخ هذه الطريقة، حيث أن الأستاذ الأكبر محي الدين بن عربي هو شيخ هذه الطريقة في التفسير بلا منازع كما أنه علم من أعلام الصوفية.

وقد اشتهر ابن عربي بكتابيه "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم" حيث ضمّنها آراءه ومبادءه وحاول فيهما صياغة نظرية صوفية فلسفية في تفسير القرآن الكريم، والدارس لفكر ابن عربي يستطيع أن يستخلص ملامح واضحة تميز بها أهمها. (٥٨١)

١- تأثره بالنظريات الفلسفية:- ويبرز هذا التأثر من خلال تفسيره للآيات القرآنية بما يتفق والنظريات الفلسفية الكونية، فعند تفسيره لقوله تعالى: "ورفعناه مكانا عليّا" (٥٨٢) يقول: "وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس، وتحته سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك، وهو الخامس عشر" ويستطرد في ذكر الأفلاك التي تحته، والتي فوقه ثم يقول: "وأمّا عُلُوّ المكانة فهو لنا أعنى المحمد يين كما قال تعالى: "وأنتم الأعلون والله معكم". (٥٨٣) في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة". (٥٨٤)

٢- تأثره في تفسيره بنظرية وحدة الوجود: وتعتبر هذه النظرية من أهم النظريات التي بنى عليها تفسيره بل تصوفه كله، لذلك فهو يشرح الآيات على وفق هذه النظرية، فعند تفسيره لقوله - تعالى -: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي

خلقكم من نفس واحد.."(٥٨٥) يقول: "إتقوا ربكم" إجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم - وهو ربكم - وقاية لكم: فإن الأمر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين.(٥٨٦)

٣- قياسه الشاهد على الغائب: يحاول ابن عربي فهم بعض الآيات القرآنية قياسا على الواقع المشاهد المحسوس، ففي تفسيره لأوائل سورة الرحمن: "الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان، الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان، والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان"(٥٨٧) يقول ابن عربي: "الرحمن، علم القرآن" على أي قلب نزل "خلق الإنسان: فعين له الصنف المنزل عليه "علمه البيان" أي نزل له البيان فأبان عن المراد الذي في الغيب "الشمس والقمر بحسبان" ميزان حركات الأفلاك " والنجم والشجر يسجدان" لهذا الميزان، اي من أجل هذا الميزان، فمنه ساق وهو الشجر، ومنه ما لا ساق له، وهو النجم فاختلفت السجدتان. "والسماء رفعها" وهي قبة الميزان . "ووضع الميزان" ليزن به الثقلان" ألا تطغوا في الميزان" بالإفراط والتفريط من أجل الخسران. "وأقيموا الوزن بالقسط" مثل اعتدال نشأة الإنسان، إذ الإنسان لسان الميزان "ولا تخسروا الميزان" أي لا تفرطوا بترجيح إحدى الكفتين إلا بالفضل. وقال تعالى: ونضع الموازين القسط".(٥٨٨)

فأعلم أنه ما من صنعة ولا مرتبة ولا حال ولا مقام إلا والوزن حاكم عليه علما وعملا، فللمعاني ميزان بيد العقل يسمى المنطق، يحوي على كفتين تسمى المقدمتين، وللكلام ميزان يسمى النحو يوزن به الألفاظ لتحقيق المعاني التي تدل عليه ألفاظ ذلك اللسان،ولكل ذي لسان ميزان وهو المقدار المعلوم الذي قرنه الله بإنزال الأرزاق فقال: "وما ننزله إلا بقدر معلوم"(٥٨٩) ولكن ينزل بقدر ما يشاء"(٥٩٠)

وقد خلق جسد الإنسان على صورة الميزان، وجعل كفتيه: يمينه وشماله، وجعل لسانه: قائمة ذاته فهو لأي جانب مال، وقرن الله السعادة باليمين،

وقرن الشقاء بالشمال، وجعل الميزان الذي يوزن به الأعمال على شكل القبان ولهذا وصف بالثقل والخفة ليجمع بين الميزان العددي وهو قوله تعالى: "بحسبان"

وبين ما يوزن بالرطل، وذلك لا يكون إلا في حق القبان، فلذلك لم يعين الكفتين، بل قال: فأما من ثقلت موازينه..."في حق السعداء وأما من خفت موازينه.. في حق الأشقياء، ولو كان ميزان الكفتين لقال: وأما من ثقلت كفة حسناته فهو كذا، وأما من ثقلت كفة سيئاته فهو كذا، وإنما جعل ميزان العقل هو عين ميزان الخفة كصورة القبان ولو كان ذا كفتين لوصف كفة السيئات بالثقل أيضا إذا رجحت على الحسنات، وما وصفها قط إلا بالخفة فعرفنا أن الميزان على شكل القبان..." (٥٩١)

٤- إخضاعه قواعد النحو لنظراته الصوفية: يحاول ابن عربي كثيرا تطويع قواعد النحو والإعراب لتوافق نظرته وتفسيره للآية الكريمة، ففي قوله تعالى: "ومن يعظّم حرمات الله فهو خير له عند ربه: (٥٩٢) يقول: العامل في هذا الظرف في طريقنا: قوله "ومن يعظم"، أي من يعظمها عند ربه، أي في ذلك الموطن، فلتبحث في المواطن التي تكون فيها عند ربك ماهي؟ كالصلاة مثلاً فإن المصلي يناجي ربه فهو عند ربه فإذا عظم حرمة الله في هذا الموطن كانت خيرا له، والمؤمن إذا نام على طهارة فروحه عند ربه، فيعظم هناك حرمة الله، فيكون الخير الذي له في مثل هذا الموطن المبشّرة التي تحصل له في نومه أو يراها له غيره، والمواطن التي يكون العبد فيها عند ربه كثيرة فيعظم فيها حرمات الله على الشهود". (٥٩٣)

٥- الميزة الخامسة التي يصطبغ بها فكر ابن عربي هي هجومه على علماء المسلمين وخاصة المفسرين الذين يصفهم بأنهم (علماء الرسوم) يقول في فتوحاته: "وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به عن طريق المذهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة (يعني الصوفية) مثل الفراعنة للرسل -عليهم السلام-. (٥٩٤)

ويعتقد ابن عربي أن التفسير الذي يقوم به علماء التفسير هو تفسير ظاهري غير حقيقي وليس جديراً بأن يسمى تفسيرا لكتاب الله، إنما التفسير الحقيقي بنظره هو ما قال به الصوفية مما تعلموه من الله - تعالى - مباشرة دون واسطة وقد صرح بهذا الرأي في فتوحاته حيث يقول: "فكل آية منزلة لها وجهان، وجه

يرونه في نفوسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك أنه تفسير وقاية لشرهم، وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع الخطاب".

وهذا الكلام صريح في أنه يعتبر الإشارات هي التفسير الحقيقي، لكن الصوفية لا يسمونه بهذا الاسم خوفا من علماء الرسوم - كما يسميهم - والذين لا ينكرون تسميه "إشارات".

ويزعم ابن عربي أن القرآن الكريم له تفسيران، تفسير بياني يعرفه علماء الظاهر، الذين يقول عنهم أنه لا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان والصغار وتفسير باطن يعرفه أهل الكشف وأهل الحقيقة، وهو أيضا من الله تعالى، أي ليس كلامهم، يقول ابن عربي: "ثم إن من شأن عالم الرسوم في الذب عن نفسه أنه يجهل من يقول: فهّمني ربي ويرى أنه أفضل منه، وأنه صاحب العلم إذ يقول من هو من أهل الله: إن الله ألقى في سرّي مراده بهذا الحكم في هذه الآية أو يقول: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في واقعتي، فأعلمني بصحة هذا الخبر المروي عنه وبحكمه عنده. (٥٩٥)

الفرق بين التفسير الصوفي والتفسير الإشاري:-

يفترق التفسير الصوفي عن الإشاري بوجهين: (٥٩٦)

الأول: أن التفسير الصوفي ينبني على مقدمات معرفية تنقدح في ذهن الصوفي أولاً، ثم ينزل القرآن عليها بعد ذلك، أما التفسير الإشاري، فلا يرتكز على مقدمات معرفية بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه، حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها هذه الإشارات القدسية.

الثاني: إن التفسير الصوفي يرى صاحبه أنه كل ما تحتمله الآية من المعاني وليس وراءه معنى آخر يمكن ان تحمل الآية عليه.

أما التفسير الإشاري، فلا يرى الصوفي أنه كل ما يراد من الآية بل يرى أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أولاً وقبل كل شيء؛ ذلك هو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه الذهن قبل غيره.

المطلب الثالث: إخوان الصفا والفرق بينهم وبين المتصوفة.

تُعتبر مدرسة (إخوان الصفا) من المدارس الفلسفية الباطنية التي نشأت في المجتمع الإسلامي، ويكتنف الغموض نشأة وتنظيم ونشاطات هذه الحركة ولن أتعرض هنا لهذه النشأة وإنما سيكون تركيزي على أهم ملامح تفكيرهم فيما يتعلق بالمفاهيم القرآنية. قلت إن (أخوان الصفا) حركة فلسفية باطنية وبذلك يفترقون عن المتصوفة فهم يؤمنون بالمبادىء الفلسفية إيمانا مطلقاً ثم يفسرون النصوص والمفاهيم القرآنية على وفقها، ولا يؤمن (اخوان الصفا) بالبعث والجزاء والجنة والنار، ويعتبرونها مجرد رموز لأمور دنيوية هذا وقد جانب جولدزيهر الصواب حين عدّ هذه الفرقة (إخوان الصفا) في عداد الصوفية وجعل تأويلاتهم للقرآن جزءا من التفسير الصوفي بينما هم في الحقيقة يختلفون كل الاختلاف عن الصوفية في المفاهيم والمبادىء وفي طريقة تأويل النصوص القرآنية، ويتبين ذلك من خلال هذه الأمثلة من تأويلاتهم: يعتبر إخوان الصفا أن الجنة هي عالم الأفلاك وأن النار هي عالم ما تحت فلك القمر، وهو عالم الدنيا ففي حديثهم عن تجرد النفس واشتياقها إلى عالم الأفلاك يقررون أنه لا يمكن الصعود إلى هناك بهذا الجسد الثقيل الكثيف، ويقولون إن النفس إذا فارقت هذه الجثة ولم يعلها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها فهي هناك في عالم الفلك في أقل من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همتها أو محبوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ومعشوقها هو الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية وشهواتها هذه الزينات الجسمانية، فهي لا تبرح من ههنا ولا تشتاق الصعود إلى عالم الأفلاك و لا تفتح لها أبواب السماء ولا تدخل الجنة مع زمرة الملائكة بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون، كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب" (٥٩٧)

"ولابثين فيها أحقابا" (٥٩٨) ما دامت السموات والارض، ولا يذوقون فيهابرد عالم الأرواح الذي هو الروح والريحان، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور في القرآن ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما

رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين"(٥٩٩) الظالمين لأنفسهم، ويروى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أنه قال: الجنة في السماء والنار في الإرض".(٦٠٠)

ويشرح إخوان الصفا مفهوم الملائكة بأنها كواكب الأفلاك حيث يقولون: "إن كواكب الفلك هم ملائكة الله وملوك سمواته.. خلقهم الله- تعالى - لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريته وهم خلفاء الله في أفلاكه كما أن ملوك الأرض هم خلفاء الله في أرضه.(٦٠١)

ويرى إخوان الصفا أن نفس المؤمن بعد مفارقة جسدها تصعد إلى ملكوت السماء، وتدخل في زمرة الملائكة، وتحيى بروح القدس، وتسبح في فضاء الأفلاك في فسحة السموات، فرحة، مسرورة، منعمة، متلذذة، مكرمة، مغتبطة.ويعتقدون أن هذا هو تفسير قول الله - تعالى-:"إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه"(٦٠٢)

ويفسر إخوان الصفا الشياطين بأنهم النفوس المفارقة الشريرة.وهو تفسير فلسفي بحت حيث يقولون: إن الله أشار إلى النفوس ووساوسها بقوله" شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا.(٦٠٣) فشياطين الجن هي النفوس المفارقة الشريرة التي قد استجنت عن إدراك الحواس وشياطين الإنس هي النفوس المتجسدة المستأنسة بالأجساد.(٦٠٤)

ويقولون: "أمثال هذه النفوس التي ذكرناها - يعنون النفوس الخبيثة- هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل.(٦٠٥)

المطلب الرابع: مذهب الغزالي في التفسير

يعتبر الإمام الغزالي أن سائر العلوم قد انشعبت من القرآن، وقد ضمّن آراءه هذه في كتابيه العظيمين الإحياء وجواهر القرآن.

حيث يقول في الإحياء نقلاً عن بعض العلماء: إن القرآن يحوي سبعة وسبعين ألفَ علمٍ ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن. وحد ومطلع ثم يروي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: (من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن) ويقول بعد ذلك :بالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله - عزو جل -وصفاته،وفي القرآن شرح ذاته وافعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها.

ويقول أيضا بل كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات،في القرآن إليه رموزود لالات عليه ، يختص أهل الفهم بدركها.(٦٠٦)

وفي الفصل الرابع من كتاب جواهر القرآن يتحدث عن انشعاب العلوم الدينية كلها من القرآن الكريم والغزالي يقسم علوم القرآن إلى قسمين.(٦٠٧)

الأول : علم الصدف والقشر، وجعل من مشتملاته : علم اللغة ، وعلم النحو، وعلم القراءات وعلم مخارج الحروف وعلم التفسير الظاهر.

الثاني: علم اللباب، وجعل من مشتملاته : علم قصص الأولين، وعلم الكلام، وعلم الفقه وعلم أصول الفقه ، والعلم بالله واليوم الاخر، والعلم بالصراط المستقيم وطريق السلوك.

وفي الفصل الخامس يتحدث عن كيفية انشعاب سائر العلوم من القرآن، فيذكر علم الطب والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بدن الحيوان، وتشريح أعضائه وعلم السحر وعلم الطلسمات وغير ذلك، ثم يقول: وراء ما عددته علوم أخرى يعلم تراجمها ولا يخلو العالم عمن يعرفها، ولا حاجة إلى ذكرها، بل أقول: ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التي يتمارى فيها، أن في الإمكان والقوة ، أصنافا من العلوم بعد لم تخرج من الوجود، وإن كان في قوة الادمي الوصول اليها، وعلوم كانت قد خرجت من الوجود واندرست الان، فلن يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها، وعلوم أخرىليس في قوة البشر أصلا إدراكها والإحاطة بها، ويحظى بها بعض الملائكة المقربين، فإن الإمكان في حق الادمي محدود، والإمكان في حق الملك محدود، إلى غايةٍ من النقصان، وإنما الله - سبحانه - هو الذي لا يتناهى العلم في حقه.(٦٠٨)

ثم يقول: (ثم هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدده . ليست أوائلها خارجة من القرآن، فإن جميعها مفترقة من بحر واحد من بحار معرفة الله - تعالى - وهو بحر الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، وأن البحر لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد فمن أفعال الله - تعالى - وهو بحر الأفعال- مثلا الشفاء والمرض كما قال الله - تعالى - حكاية عن إبراهيم" وإذا مرضت فهو يشفين"(٦٠٩) وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله ، إذ لا معنى للطب إلا معرفة المرض بكماله وعلاماته ومعرفة الشفاء وأسبابه ،ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان، وقد قال الله - تعالى- "الشمس

والقمر بحسبان"(٦١٠) وقال" وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب" (٦١١) وقال: "...وخسف القمر، وجمع الشمس والقمر"(٦١٢) وقال "يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل"(٦١٣) وقال: "والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم"(٦١٤)

ولا يعرف حقيقة مسير الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما، وولوج الليل في النهار وكيفية تكور أحدهما على الاخر إلا من عرف هيئات تركيب السماوات والأرض، وهو علم برأسه، ولا يعرف كمال معنى قوله: "يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم، الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك(٦١٥) إلا من عرف تشريح الأعضاء من الإنسان ظاهراً وباطنا، وعددها وأنواعها وحكمتها ومنافعها، وقد أشار القرآن في مواضع اليها، وهي من علوم الأولين والاخرين، وفي القرآن مجامع علم الأولين والاخرين، وكذلك لا يعرف معنى قوله "سويته ونفخت فيه من روحي"(٦١٦) مالم يعلم التسوية والنفخ والروح، ووراثها علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق، وربما لا يفهمونها إن سمعوها من العالم بها، ولو ذهبت أُنَمِّل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها، فتفكر في القرآن، والتمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين والاخرين:.(٦١٧)

موقف الغزالي من التفسير الإشاري: يحمل الإمام الغزالي على أرباب التفسير الإشاري غير المنضبط بالضوابط الأصولية للتفسير، ويصفهم بأنهم (أهل الطامات) ويجعل مثل هذا النوع من التفسير بمثابة الوضع على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويصفها بأنها تقطع طريق الفهم والإستفادة من القرآن.

يقول الغزالي عن هذا التفسير: "ومثال تأويل أهل الطامات قول بعضهم في تاويل قوله - تعالى - "إذهب إلى فرعون إنه طغى" أنه إشارة إلى قلبه وقال: هو المراد بفرعون وهو الطاغي على كل إنسان، وفي قوله -- تعالى- "وأن ألق عصاك" أي كل ما يتوكأ عليه ويعتمده مما سوى الله - عز وجل - فينبغي أن يلقيه، وفي قوله - صلى الله عليه وسلم - "تسحّروا فإن في السحور بركة" أراد به الاستغفار في الأسحار وأمثال ذلك حتى أنهم يحرّفون القرآن من أوله إلى آخره عن ظاهره وعن تفسيره المنقول عن ابن عباس وسائر العلماء ،وبعض هذه التأويلات يُعلم بطلانها قطعا كتنزيل فرعون على القلب، فإن فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده

ودعوة موسى له كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفار، وليس من جنس الشياطين والملائكة مما لم يدرك بالحس حتى يتطرق التأويل إلى ألفاظه،وكذا حمل السحور على الاستغفار فإنه كان - صلى الله عليه وسلم - يتناول الطعام ويقول: تسحروا وهلّموا إلى الغذاء المبارك، فهذه أمور يدرك بالتواتر والحس بطلانها نقلا وبعضها يعلم بغالب الظن وذلك في أمور لا تتعلق بها الإحساس، فكل ذلك حرام و ضلالة وإفساد للدين على الخلق، ولم ينقل شيء من ذلك عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عن الحسن البصري مع إكبابه على دعوة الخلق ووعظهم فلا يظهر لقوله - صلى الله عليه وسلم - "من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار " معنى إلا هذا النمط وهو أن يكون غرضه ورأيه تقرير أمر وتحقيقه، فيستجر شهادة القرآن إليه ويحمله عليه من غير أن يشهد لتنزيله عليه دلالة لفظية لغوية أو نقلية، ولا ينبغي أن يفهم منه أنه يجب ألا يفسر القرآن بالاستنباط والفكر، فإن من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين خمسة معان وستة وسبعة ويعلم أن جميعها غير مسموع من النبي - صلى الله عليه وسلم- فإنها قد تكون متنافية لا تقبل الجمع فيكون ذلك مستنبطا بحسن الفهم وطول الفكر، ولهذا قال - صلى الله عليه وسلم- لابن عباس - رضي الله عنه- "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".

ومن يستجيز من أهل الطامات مثل هذه التأويلات مع علمه بأنها غير مرادة بالألفاظ ويزعم أنه يقصد بها دعوة الخلق إلى الخالق يضاهي من يستجيز الاختراع والوضع على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لما هو في نفسه حق ولكن لم ينطق به الشرع.

كمن يضع في كل مسألة يراها حقا حديثا عن النبي - صلى الله عليه وسلم- لذلك ظلم وضلال ودخول في الوعيد المفهوم من قوله - صلى الله عليه وسلم- "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار."

بل الشر في تأويل هذه الألفاظ أعظم، لأنها مبطلة للثقة بالألفاظ وقاطعة طريق الاستفادة والفهم من القرآن بالكلية.(٦٤٨)

المبحث الخامس: التفسير في ضوء الفرق الدينية

المطلب الأول: خلط جولدزيهر بين تطبيق النص على حادثة وبين تخصيصه بها:

في حديثه عن التفسير في ضوء الفرق الدينية يخلط جولدزيهر بين تطبيق النص على حادثة معينة بقول الصحابي أو التابعي "إن هذه الآية تنطبق على الحادثة الفلانية أو تنطبق على الجماعة الفلانية" وبين تخصيص هذا النص بهذه الحادثة أو تلك المجموعة.

يقول جولدزيهر: "...بل كذلك في المواضع التي ربما كان التفسير القديم على حق إذ تبين فيها انعكاسا للأحداث المعاصرة رأى المفسرون المتأخرون أخبارا تعليمية عن أحداث المستقبل. ففي الآية ٩ من سورة الحجرات يجري الحديث عن القتال: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما" ويبين طريق الإصلاح للمؤمنين، والتفسير القديم يُرجع هذا البيان التعليمي إلى نزاع كان قائما على عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم- بين قبيلتي الأنصار المدنيتين الأوس والخزرج، بيد أن هذا لم يبد في نظر التفسير المتأخر جديرا بالنبوة على وجه الكفاية، بل هو يجد في ذلك تنبؤا سابقا بالقتال بين حزبي على ومعاوية. (٦١٩)

والقضية التي يدور حولها هذا القول هي: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب ؟ وهذه قضية هامّة لها اتصال وثيق بموضوع أسباب النزول.

فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب حيث رجّح ذلك جمهور المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة واستدلوا على رأيهم بأدلة كثيرة ندكر منها:

١- إن المقتضى للعمل بالعام على عمومه موجود، وهو شمول اللفظ للسبب وغيره وضعا والمانع منتف. إذ لا منافاة بين العموم المدلول للألفاظ وبين الخصوص المستفاد من السبب، ومتى وجد المقتضى وانتفى المانع وجب العمل بالعام على عمومه لوجود المقتضى السالم من المعارض. (٦٢٠)

٢- إن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يتبادر منه العموم على الإطلاق، وكل ما كان كذلك يبقى على عمومه. فاللفظ العام الوارد على سبب خاص باق على عمومه، وهو المطلوب. (٦٢١)

٢- إن كثيرا من الآيات العامة وردت على أسباب خاصّة، ولم يقل أحد من الصحابة أو غيرهم ممن يحتج بقولهم : إنها مقصورة على تلك الأسباب فيشبه أن يكون ذلك إجماعا على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والأصل اطراد ذلك. (٦٢٢)

ويقول الإمام ابن تيمية - رحمه الله - في هذه القضية" "قد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم، هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا، كقولهم إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت بن قيس، وإن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله وإن قوله - تعالى - "وأن احكم بينهم بما أنزل الله" نزلت في بني قريظة والنضير، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة أو في قوم من اليهود والنصارى أو في قوم من المؤمنين.

فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم فان هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.

والناس وان تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل مختص بسببه؟فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وانما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرا أو نهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته (٦٢٣).

المطلب الثاني: الشيعة وتفسير القرآن.

يطيل جولدزيهر في كتابه الحديث عن الشيعة وعقائدهم وموقفهم من أهل السنة خاصة أبي بكر وعمر وعثمان، ويتحدث عن منهج الشيعة في تفسير القرآن الكريم ويأتي بأمثلة كثيرة من تفسيراتهم.

وفي حديثه يخلط جولدزيهر الغث بالثمين، والحقيقة بالوهم، فتجده يضع الشيعة جميعهم في صف واحد ولا يميز أدنى تمييز بين طوائفهم وفرقهم المختلفة، حيث نجد منهم المغالي والمعتدل، ونجد منهم من خرج من الإسلام كلية كالنصيرية والإسماعيلية ومن اقترب من أهل السنة بحيث لم يبقى بينهم وبينهم إلا بعض الاختلافات الفرعية التي لا تمس أصلا من أصول الإسلام كالزيدية مثلا.

وبين هذه وتلك تبرز فرق كثيرة تختلف فيما بينها في كثير من العقائد والمبادىء ،وبالتالي تختلف اختلافا واضحا وجليا في تفسير كتاب الله - عز وجل - وقد لا نجد قاسما مشتركا بين كثير من هذه الفرق سوى تسمية "الشيعة".

لذلك فإني أعتقد أنه من الخطأ والمغالطة الإتيان بتفسير آيات من الكتاب الكريم فسّرها بعض الشيعة ثم القول إن هذا هو التفسير الشيعي لهذه الآيات، أو أن هذا هو التفسير الشيعي للقرآن الكريم ! إنما يجب أن نبين أي طائفة من الشيعة قد فسرت هذا التفسير واعتمدته ، ثم نقول: هذا تفسير الفرقة الفلانية من الشيعة، وأحيانا نجد في داخل الفرقة الواحدة من الشيعة مدارس مختلفة وآراء متباينة في تفسير كتاب الله أو بعض آياته ، مما يُضطرنا إلى التحديد أكثر والقول إن هذا هو تفسير العالم الفلاني أو المدرسة الفلانية من تلك الفرقة من فرق الشيعة .

وهذه الحقيقة تبين لنا عمق المغالطة التي وقع فيها جولدزيهر حين عمل بمنهج التعميم وأطلق تسمية التفسير الشيعي على أي تفسير قال به أحد الشيعة بغض النظر عن الفرقة أو المدرسة أو المنهج الذي ينتمي اليه ، والعجيب أن جولدزيهر قد أطال في ذكر تفاسير منحرفة جدا للفرق المغالية من الشيعة ، وعَمّم هذه التفاسير على جميع الشيعة دون أي ذكر لأي رأي أو تفسير للفرق المعتدلة أو القريبة لأهل السنة ، ولا أجد تفسيرا لعمل جولدزيهر هذا إلا محاولة تعميق الشرخ بين أهل السنة والشيعة،والإيهام بأنه ليس هناك أي قاسم مشترك أو آراء متقاربة بين أية فرقة من فرق الشيعة وبين أهل السنة .

ثم يزعم جولدزيهر بعد ذلك أن أهل السنة قد عملوا على مجاراة الشيعة في تفسير القرآن الكريم (٦٢٤) ولم يأت لنا جولدزيهر بأي مثال على هذه المجاراة من تفاسير أهل السنة ، ولعل جولدزيهر حينما اطلع على بعض التفسيرات السنية ورأى تفسيرات مشابهة لها في تفسيرات بعض الفرق الشيعية ، ورأى في ذلك تناقضا مع رأيه الأول في أن الشيعة والسنة خطان متوازيان لا يلتقيان أبدا ، فبدلا من أن يعترف بنقاط اللقاء هذه زعم أن هذه التفسيرات هي من دلائل مجاراة أهل السنة للشيعة في التفسير! وغفل جولدزيهر عن أن الأمثلة التي ذكرها على التفسير الشيعي - والتي تمثل الإتجاه الأكثر انحرافا في تفسيرات الشيعة لا بتصور عاقل وجود تفسيرات مشابهة لها في تفاسير أهل السنة !.

وفي هذا المطلب سأتكلم - إن شاء الله - بشكل مجمل عن أهم الفرق الشيعية وعقائدها، ثم أذكر أمثلة على تفسيرهم للقرآن الكريم.

أصل الشيعة: أُطلق اسم الشيعة في الأصل على الذين شايعوا عليا وأهل بيته، واعتقدوا أن الخلافة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حق خالص لعلي - رضي الله عنه - وأنه استحقها بوصية من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا يجوز أن يتولاها غيره، وهي بعد وفاته حق لأبنائه، وأن خروج الخلافة إلى غيرهم لا يعدو أحد أمرين: (٦٢٥)

الأول: أن يغتصبها غاصب ظالم ويتولاها بغير حق.

الثاني: أن يتخلى صاحب الحق عنه في الظاهر، تقية منه، ودرءا للشر عن نفسه وعن أتباعه.

والأرجح أن التشيع قد نشأ في أواخر عهد عثمان - رضي الله عنه - ونما واتسع في عهد علي - رضي الله عنه - وفي بداية هذه النشأة لم تكن هناك نظريات ومبادىء خاصة بالشيعة باستثناء حصر حق الخلافة في علي - رضي الله عنه، وأما حب علي وآل البيت فلم يكن شيئا جديدا، فقد كان الصحابة يحبون عليا وآل البيت وينزلونهم منزلة عظيمة، بل وُجد من الصحابة من كان يعتبر عليا افضل من سائر الصحابة، وأنه أولى بالخلافة من غيره، كعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله وغيرهم.

إلا أن هذا الحب والتفضيل الذي أولاه الصحابة لعلي لم يمنعهم من مبايعة الخلفاء الذين سبقوا عليا - رضي الله عنه - وما ذلك إلا ليقينهم بعدم وجود نص أو وصية من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجعل حق الخلافة لعلي من دون الصحابة، ولو علموا بوجود مثل هذه الوصية لما خالفوها قط، ولكنهم يعلمون ان الأمر شورى بين المسلمين، فما دام غالبية الصحابة قد بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان قبل علي فتلك هي نتيجة الشورى وعليهم أن يلتزموا بها ويبايعوا هؤلاء الخلفاء، سيما وانهم كانوا يحبون هؤلاء الخلفاء ويقدرونهم كذلك.

وهذا يدل على أن الصحابة كانوا يعتقدون أن الإمامة من المصالح العامّة التي تُفوَّض إلى نظر الأمة وفق مبدأ الشورى، خلافاً للشيعة الذين يعتقدون أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تُفوَّض إلى نظر الأمة، ويعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز للنبي - صلى الله عليه

وسلم - أن يغفله أو يفوضه للأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن عليا - رضي الله عنه - هو الذي عينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم. (٦٢٦)

هذا وقد اتسع نطاق المذهب الشيعي وكثر أنصاره بعد النزاع بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما - واستلام الأمويين للحكم، حيث أدت المظالم التي تعرض لها العلويون إلى زيادة التعاطف معهم، وإثارة الشفقة عليهم.

وكما أشرت سابقا فإن الشيعة لم يكونوا جميعا متفقين في المذهب والعقيدة بل انقسموا الى فرق عديدة، وكان انقسامهم ناتج عن عاملين أساسيين. (٦٢٧)

الأول : إختلافهم في المبادىء والتعاليم، فمنهم من تغالى في تشيعه وتطرف فيه إلى حد جعله يلقي على الأئمة نوعا من التقديس والتعظيم، ويرمي كل من خالف عليا وحزبه بالكفر، ومنهم من اعتدل في تشيعه فاعتقد أحقّية الأئمة بالإمامة وخطأ من خالفهم، ولكن ليس بالخطأ الذي يصل إلى درجة الكفر.

الثاني: الاختلاف في تعيين الأئمة، وذلك أنهم اتفقوا جميعا على إمامة علي - رضي الله عنه - ثم على إمامة الحسن من بعده، ثم على إمامة الحسين من بعد أخيه، ولما قتل الحسين على عهد يزيد بن معاوية تعدّدت وجهات نظر الشيعة فيمن يكون الإمام بعد الحسين - رضي الله عنه - وانقسموا إلى عدة فرق:

الفريق الأول : يرى أن قتل الحسين يجعل الخلافة من حق أخيه من أبيه، محمد بن علي المعروف بابن الحنفية فبايعوه بها.

الفريق الثاني: يرى حصر الإمامة في ولد علي من فاطمة، وقد أصبحت بعد قتل الحسين حقا لأولاد الحسن، لأنه أكبر إخوته فلا يؤثر بها غير أولاده، وهم ينتظرون كبرهم ليبايعوا أرشدهم.

الفريق الثالث: يرى ما يراه الفريق الثاني من حصرها في ولد علي من فاطمة، غاية الأمر أنهم يقولون: إن الحسن قد تنازل عنها فسقط حق أولاده فيها، وبقيت الإمامة حقا لأولاد الحسين الذي قتل من أجلها فهم أولى بالانتظار.

تعريف بأهم فرق الشيعة، وتفسيرهم للقرآن:

١- الزيدية : وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين - رضي الله عنهم- طمحت نفسه إلى استرداد الخلافة، فخرج على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، ولكن اتباعه خذلوه وتفرقوا عنه فقتل وصلب، والزيدية أقرب فرق الشيعة إلى أهل

السنة، حيث أنهم لم يغلوا في معتقداتهم، ولم يكفروا أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يقولوا بتقديس الأئمة أو عصمتهم ولم يرفعوهم إلى درجة النبيين.

وأما تفسير الزيدية لكتاب الله فلم يكن له طابع خاص يميزه عن تفاسير أهل السنة كما هو الحال لغيرهم من فرق الشيعة وذلك - كما ذكرنا - لقربهم من أهل السنة وعدم وجود خلاف كبير بينهم وبين أهل السنة، ألا أن تفاسيرهم تظهر تأثرهم - إلى حد ما - بآراء المعتزلة ومعتقداتهم ويرجع البعض ذلك إلى أن إمامهم زيد بن علي تتلمذ على واصل بن عطاء (٦٢٨)

ومن أشهر تفاسير الزيدية - التي وصلتنا تفسير "فتح القدير" للإمام الشوكاني الذي تناول فيه تفسير القرآن كله، وأما منهجه في الكتاب فيقول في مقدمته: "...وَطّنْتُ النفس على سلوك طريقة هي القَبول عند الفحول حقيقة. وها أنا أوضح لك منارها وأبين لك ايرادها وإصدارها: فأقول: إن غالب المفسرين تفرقوا فريقين، وسلكوا طريقين، الفريق الأول: إقتصروا في تفاسيرهم على مجرد الرواية، وقنعوا برفع هذه الراية، والفريق الآخر: جردوا أنظارهم إلى ما تقتضيه اللغة العربية وما تفيده العلوم الآلية، ولم يرفعوا إلى الرواية رأسا، وإن جاءوا به لم يصححوا لها أساسا، وكلا الفريقين قد أصاب، وأطال وأطاب وإن رفع عماد بيت تصنيفه على بعض الإطناب، وترك منها ما لا يتم بدونه كمال الإنتصاب.

ثم يقول عن الطريقة التي سلكها:...وبهذا يعرف أنه لا بد من الجمع بين الأمرين وعدم الاقتصار على مسلك أحد الفريقين، وهذا هو المقصد الذي وطنت نفسي عليه والمسلك الذي عزمت على سلوكه - إن شاء الله - مع تعرضي للترجيح بين التفاسير المتعارضة مهما أمكن واتضح لي وجهه، وأخذي من بيان المعنى العربي والإعرابي والبياني بأوفر نصيب، والحرص على إيراد ما ثبت من التفسير عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أو الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، أو الأئمة المعتمدين، وقد أذكر ما في إسناده ضعف. إما لأن في المقام ما يقوّيه أو لموافقته للمعنى العربي، وقد أذكر الحديث معزوّاً إلى راويه من غير بيان حال الإسناد، لأني أجده في الأصول التي نقلت عنها كذلك، كما يقع في تفسير ابن جرير والقرطبي وابن كثير والسيوطي وغيرهم، ويبعد كل البعد أن يعلموا في الحديث ضعفا ولا يبينوه، ولا ينبغي أن يقال فيما أطلقوه إنهم قد علموا

ثبوته ، فان من الجائز أن ينقلوه من دون كشف الإسناد بل هذا هو الذي يغلب به الظن، لإنهم لو كشفوا عنه فثبت عندهم صحته ، لم يتركوا بيان ذلك. ، كما يقع منهم كثيرا التصريح بالصحة أو الحسن، فمن وجد الأصول التي يروون عنها ويعزون ما في تفاسيرهم اليها ، فلينظر إلى أسانيدها موفقا- إن شاء الله-.

٢- الإمامية الإثنا عشرية : وهؤلاء يرون أن الامامة محصورة بالأئمة الإثني عشر وهم على الترتيب عندهم، علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - الحسن بن علي، الحسين بن علي. علي زين العابدين بن الحسين، إبنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد الجواد ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر وهو الإمام الثاني عشر، ويزعمون أنه دخل سردابا في دار أبيه في مدينة (سرّ من رأى) ولم يعد بعد وأنه سيخرج في آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلاً وأمنا كما مُلئت ظلما وخوفا.

وهذه الفرقة قد جاوز أتباعها الحد في تقديسهم للأئمة ، فزعموا أن الإمام له صلة روحية بالله كصلة الأنبياء وقالوا: إن الإيمان بالإمام جزء من الإيمان بالله وإن من مات غير معتقد بالإمام فهو ميت على الكفر، وغير ذلك من اعتقاداتهم الباطلة في الأئمة .(٦٢٩)

ويمكن تلخيص تعاليمهم بأربعة مبادىء :-

١- العصمة : فهم يعتقدون أن الأئمة معصومون من الصغائر والكبائر في كل حياتهم ،ولا يجوز عليهم شيء من الخطأ والنسيان.

٢- المهدية : وهو اعتقادهم أن الإمام الثاني هو المهدي المنتظر الذي يخرج في آخر الزمان فيملأ الأرض أمنا وعدلا بعد أن مُلأت خوفا وجورا.

٣- الرجعة : وهم يعتقدون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعلي والحسن وجميع الأئمة سيرجعون إلى الأرض بعد ظهور المهدي المنتظر، وسيرجع أيضا أبو بكر وعمر وكل خصوم العلويين - في نظرهم - فيقتص منهم ثم يموتون ثم يبعثون يوم القيامة.

٤- التقية : وهي مبدأ أساسي عندهم يعني المداراة والمصانعة ، فهم في العلن يظهرون الطاعة لمن بيده الأمر ،وفي الخفاء يدعون لإمامهم المختفي، فإذا قويت شوكتهم وواتتهم فرصة مناسبة تمردوا على الدولة وخرجوا عليها.

هذه المبادىء الأربعة للشيعة الإثني عشرية هي التي يدور عليها تفسيرهم للقرآن الكريم وتظهر فيه بشكل جلي، "فهم يعتقدون أن الأئمة هم (أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجة الله البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى) ويعتقدون أن للإمام صلة روحية بالله - تعالى - كتلك الصلة التي للأنبياء والرسل، وأنه مشرع ومنفذ، وأن الله قد فوض النبي والإمام في الدين، ويروون عن الصادق أنه قال: أن الله خلق نبيه على أحسن أدب وأرشد عقل، ثم أدب نبيه فأحسن تأديبه فقال "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"(٦٣٠) ثم أثنى الله عليه فقال: (وإنك لعلي خلق عظيم)(٦٣١) ثم بعد ذلك فوض إليه دينه، فوّض إليه التشريع فقال: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"(٦٣٣) و"من يطع الرسول فقد أطاع الله"(٦٣٢). فالله فوّض دينه إلى نبيه، ثم إن نبي الله فوض كل ذلك إلى علي وأولاده وجحده الناس فوالله لنحبكم أن تقولوا إذا قلنا وأن تصمتوا إذا صمتنا، ونحن فيما بينكم وبين الله وما جعل الله لأحد خيراً في خلاف أمرنا"(٦٣٤)

٣- الإمامية الإسماعيلية: ويختلف هؤلاء عن الإثني عشرية في أنهم يرون أن الإمامة بعد جعفر الصادق انتقلت إلى ابنه إسماعيل وبالنص من أبيه على ذلك، قالوا: وفائدة النص مع أنه مات قبل أبيه هو بقاء الإمامة في عقبه، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد المكتوم، وهو أول الأئمة المستورين وبعده تتابع أئمة مستورون إلى أن ظهر بالدعوة عبدالله المهدي رأسى الفاطميين وهذه الفرقة تعتبر من أخطر الفرق الشيعية، ويلقّبون أيضا بالباطنية وذلك لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره أو لقولهم بالإمام الباطن المستور، يقول المرحوم الذهبي: "والحق أن هذه الطائفة لا يمكن أن تكون داخلة في عداد طوائف المسلمين. وانما هي في الأصل جماعة من المجوس رأوا شوكة الإسلام قوية لا تقهر، وأبصروا عزة المسلمين فتية لا تغلب ولا تكسر، فاشتعلت بين جوانحهم نار الحقد على الإسلام والمسلمين، ورأوا أنه لا سبيل لهم إلى الغلب على المسلمين بقوة الحديد والنار، ولا طاقة لهم بالوقوف أمام جيشهم الزاخر والجرار، فسلكوا طريق الاحتيال الذي يوصلهم إلى مأربهم وأهوائهم، ليطفئوا نور الله بأفواههم وخفي على هؤلاء الملاحدة أن الله متم نوره ولو كره

الكافرون. (٦٣٥)

ومن الأمثلة على تأويلاتهم:

(الوضوء) عبارة عن موالاة الإمام، (والتيمم) هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة و (الصلاة) عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"(٦٣٦)، و(الغسل) تجديد العهد ممن أفشى سراً من أسرارهم من غير قصد وإفشاء السر عندهم على هذا المعنى هو معنى (الاحتلام) و (الزكاة) عبارة عن تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، و(الكعبة) النبي، و(الباب) علي، و(الصفا) هو النبي و (المروة) علي، و(الميقات) الإيناس و (التلبية) إجابة الدعوة و(الطواف بالبيت سبعا) موالاة الأئمة السبعة و (الجنة) راحة الأبدان من التكاليف، و(النار) مشقتها بمزاولة التكاليف(٦٣٧).

وتأولوا أنهار الجنة فقالوا: (أنهار من لبن) أي معادن العلم.... اللبن العلم الباطن، يرتفع به أهلها، ويتغذّون به تغذية تدوم به حياتهم اللطيفة فإن غذاء الروح اللطيفة بارتضاع العلم من المعلّم، كما أن حياة الجسم الكثيف بارتضاع اللبن من ثدي الأم، و (أنهار من خمر) هو العلم الظاهر و(أنهار من عسل مصفى) هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة. (٦٣٨)

المبحث السادس: التفسير في ضوء التمدن الإسلامي:-

المطلب الأول: دعوى التناقض بين الإسلام والتحضر:

يدّعي جولدزيهر- كما ادّعى كثيرون من أعداء الإسلام- أن الإسلام لم يعد صالحا للتطبيق في العصر الحديث، وأنه دين جاء لمعالجة مشاكل المجتمع البدوي البدائي ولا يناسب الحياة العصرية المتحضرة، يقول جولدزيهر: "منذ وقت طويل صارت موضوع التأمل والبحث من مختلف وجهات النظر (التاريخية، والدينية والعلمية، والسياسية، والاجتماعية) مسألة: هل يقف الإسلام حجر عثرة في سبيل مجتمع يخضع لسلطان مذهبه الفلسفي حين يزاول مهمة السعي إلى مطالب حياته الثقافية والاجتماعية المطردة التقدم، وتحقيق التناسب بينه وبين مقاصد هذه الحياة ونظم تكوينها؟ وبعبارة أخرى: هل الإسلام وحياة الحضارة في التمدن الحديث ضدان على طرفي نقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق.(٦٣٩)

والحقيقة أن صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق ليست محل جدال عند الإنسان المسلم، وذلك ليقينه بأن مصدر الشريعة الإسلامية هو الله الخبير العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، والله عز وجل - عليم بما يصلح للبشر في كل زمان ومكان، وهذه الشبهة الخبيثة تعد من اخطر الأفكار التي روجها الاستعمار في الشرق الإسلامي في سياق الغزو الفكري والثقافي الذي يستهدف التشكيك بالمفاهيم الإسلامية الأصيلة لإفقاد المسلمين ثقتهم بدينهم وتراثهم.

وبعد رحيل الاستعمار بقي المبشرون والمستشرقون وتلاميذهم يروجون لهذه الفكرة الخبيثة قائلين: إن الشريعة الإسلامية شريعة قديمة لا تصلح لهذا العصر، ولا تقدر على إيجاد حلول لمشكلات الحياة المتجددة وأوضاعها المتطورة لأنها شريعة وجدت منذ أربعة عشر قرنا في عصر غير هذا العصر، وبيئة غير هذه البيئة وأقوام غير هؤلاء الأقوام، فلا يعقل أن تكون شريعة عصر الجمل صالحة لعصر الطائرات والمراكب الفضائية، العصر القمري، كما قالوا.(٦٤٠)

وهذه الشبهة تنقضها الحقائق العقلية والنقلية ويكذبها التاريخ، فقد اقتضت حكمة الله - تعالى - أن تكون الشرائع التي سبقت شريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - في الزمن شرائع محدودة موقوته، فهي لأقوام معينين، في مرحلة زمنية خاصة وكان هذا هو الموافق للحكمة والمصلحة، فلم تكن البشرية في طور

يسمح لها بتقبل شريعة عامة خالدة ولهذا لم يكفل الله - تعالى - بحفظ مصادرها المقدسة من الضياع والتحريف، ولم يضمن لها أن يبعث في كل جيل من يحفظ كتابها، ويصون ميراث نبيها، ويحدد لها أمر دينها ولذا فقد حرفت الكتب المقدسة قبل القرآن، تحريفا لفظيا ومعنويا ونسي أهلها حظا مما ذكروا به - كما ذكر القرآن الكريم- ومن هنا اختلطت كلمات الله بكلمات البشر.

فلما بلغت البشرية طورها الأخير، وعلم الله - عز وجل- أنها أصبحت مؤهلة لتلقي الرسالة العامة الأخيرة بعث محمدا - صلى الله عليه وسلم - ليكون رحمة للعالمين كما قال تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"(٦٤١) وقال لنبيه- عليه الصلاة والسلام- "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا"(٦٤٢)، وقال أيضا: "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا.(٦٤٣)

وهذه النصوص القرآنية تبين بوضوح عموم رسالة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم- ومقتضى هذا العموم أن تكون هذه الشريعة صالحة لكل قوم ولكل بيئة ولكل مكان،ولما كانت هذه الشريعة هي خاتمة الرسالات فهي ناسخة لما قبلها، ولن تاتي بعدها رسالة تنسخها إذ ليس بعدها نبي ولا كتاب، ولقد تم بها بناء دين الله - عز وجل - كما قال - تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا".(٦٤٤)

وقال أيضا: "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"(٦٤٥).

ومقتضى كون النبي - صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين لا نبي بعده ورسالته خاتمة الرسالات لا رسالة بعدها أن تكون شريعته شريعة خالدة إلى قيام الساعة،ولذا فقد حفظ الله لهذه الشريعة مصدريها الأساسيين، الكتاب والسنة، فأما القرآن الكريم فقد حفظه الله من التغيير والتحريف كما قال تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"(٦٤٦) في حين لم يتكفل الله - سبحانه - بحفظ الكتب السماوية السابقة وذلك لكونها أساسا لشرائع مرحلية مؤقتة ستنسخها شرائع بعدها وأما السنة النبوية فقد حفظها الله - تعالى - لأنها بيان للقرآن وحفظ المبين يقتضي حفظ البيان لأنه لازم له ,فحفظ القرآن يتضمن حفظ السنة، قال تعالى: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم"(٦٤٧)

ويتجلى حفظ الله - سبحانه- لهذه الشريعة بعدم اجتماع الأمة على ضلالة وبعث الله - عزو جل - على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها،وأن يقوم في كل عصر من يحمل علم الشريعة ينفي عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ولما كانت هذه الشريعة ناسخة لما قبلها وخالدة إلى يوم الدين، فلا يعقل أن الله - عز وجل- يغلق باب النبوة ويختم الرسالة برسالة خاتمة ثم لا تكون هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فهل يعقل أن يتعبد الله - عز وجل- البشر جميعا بشريعة قاصرة تصلح لقوم ولا تصلح لغيرهم وتصلح لزمن ولا تصلح لآخر، وتصلح لبلد ولا تصلح لغيره، مع أنهم جميعا مكلفون بأحكامها ملزمون بتحريم حرامها وتحليل حلالها!

إن منطق العقل السليم يقضي بأن تكون هذه الشريعة الخالدة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ولكل البشر وذلك ليتسنى لهم تطبيقها في حياتهم.

والتاريخ كذلك يشهد بصلاحية هذه الشريعة وقدرتها على معالجة مشاكل الناس والبيئات المختلفة، فقد حكمت الشريعة الإسلامية شعوب الأمة الإسلامية ثلاثة عشر قرنا دخلت فيها بلاداً شتى، منها العريق في الحضارة ومنها القريب إلى البداوة، والمتوسط بينهما، وواجهت أنظمة متفاوتة، مالية وإدارية وسياسية واجتماعية، كما واجهت أحداثا غريبة، ومشكلات جديدة لم يكن لها نظير في العهد النبوي، ولا في أرض الحجاز، فلم يضق أفق هذه الشريعة عن إيجاد حلول ملائمة لكل تلك المشكلات والوقائع، مستمدة من نصوصها وأصولها مقتبسة من روحها ومبادئها العامة، إستنبطها الأئمة المجتهدون من فقهاء الصحابة وتابعيهم بإحسان ومن سار على هديهم من أئمة الاجتهاد، الذين امتلأت بهم أقطار دار الإسلام، والذين أجمعوا على اختلاف مشاربهم ومدارسهم على أن لكل حدث وكل فعل من أفعال المكلفين حكما في الشريعة أصابه من أصاب وأخطأه من أخطأ،وأن هذه الشريعة العامة الخالدة يستحيل أن تضيق نصوصها وقواعدها عن تصرف من التصرفات فلا تصدر فيه حكما.(٦٤٨)

فالشريعة الإسلامية استطاعت الوفاء بعلاج الوقائع والمشكلات المتجددة طوال مراحل حياة الأمة الإسلامية التي كانت تشمل حضارات متعددة وبيئات اجتماعية مختلفة،وذلك لِما احتوته أصولها من السَّعَة والمرونة والقدرة على إسعاد المجتمعات التي تطبق فيها، كما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تحقق للأمة الإسلامية العدل والأمن والاستقرار والرخاء.

المطلب الثاني: التطور والثبات في التعاليم الإسلامية.

قلنا في المطلب السابق إن الشريعة الإسلامية شريعة خالدة عامّة صالحة للتطبيق في جميع الأزمان، وذلك لامتياز الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع بميزات هامّة تمنحها القدرة على مسايرة الأزمان وملاءمتها.

ومن أهم هذه الخصائص أن الشريعة الإسلامية لم تجعل جميع تعاليمها وأحكامها ثابتة لا تتغير، بل جعلت من أحكامها ما هو ثابت لمناسبته جميع الأزمان، وما هو متطور متغير يخضع للظروف العامة للمجتمع الإسلامي.

فالتعاليم الإسلامية الثابتة هي ما يختص بالعقائد والأخلاق وأصول العبادات أما ما اصطلح على تسميته بالفروع فهو قابل للتعديل بالقيد في نظام والإطلاق في نظام آخر، وذلك لأن نظم القرآن قد وضعت في الأصل بصيغة مطلقة عامة، صيغة ذلولة مطواعة لجولات العقول واستنباطاتها وتوسعاتها شريطة أن تلتقي هذه العقول عند العمل لغاية الصلاح، وأن تلتزم بالأصول والقواعد العامة التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

لذا فإن من أهم مزايا التشريع الإسلامي: أنه يجمع بين الثبات والمرونة فعلى حين نجده ثابتا في الأصول والأهداف نجده مرنا في الفروع والوسائل فقد استطاع التشريع الإسلامي بمرونته أن يتكيف ويتلائم مع الأوضاع الجديدة في المجتمع الإسلامي وأن يواجه التطورات التي حصلت في ذلك المجتمع، كما استطاع التشريع الإسلامي بثباته أن يصمد أمام جميع محاولات تذويبه وتمييعه، فما دام أن واضع هذا التشريع هو الله تعالى... فهو غير خاضع لظروف البشر وأوضاعهم

وجملة القول أن التعاليم الإسلامية قسمان.

الأول: ثابت لا يتغير وهو ما كان مختصا بالعقائد والأخلاق.

والثاني: وهو قسم الأحكام العملية فهو يتوزع على منطقتين.

المنطقة الأولى منطقة محرمة لا يدخلها الاجتهاد وهي منطقة "القطعيات" من الأحكام التي جاءت بها النصوص المحكمة، وأجمعت عليها الأمة وتلقتها بالقبول جيلا بعد جيل، كفرضيّة الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر والميسر وكتحديد أنصبة المواريث، وعدد الطلاق والوفاة ونحوها فلا يجوز بحال أن يوضع شيء من هذه الأمور وما ماثلها موضع الجدل والنقاش كان يبحث

بعض الناس في جواز تعطيل فريضة الزكاة اكتفاء بالضرائب أو تعطيل فريضة الحج توفيرا للعملة الصعبة، أو تعطيل الصيام تشجيعا للإنتاج أو إباحة الزنى والخمر وما يتبعها ترغيبا في السياحة أو إباحة الربا دعماً لمشروعات التنمية والإنتاج! (٦٤٩)

والمنطقة الثانية مفتوحة للاجتهاد البشري في مجال التشريع الإسلامي، وهي منطقة "الظنّيات" من الأحكام ،وهي كثيرة بل هي أكثر الأحكام الشرعية العملية، هناك الإجتهاد في الأخذ من النصوص بين مضيق يقف عند ظاهر النص وحرفيته كأصحاب المدرسة الظاهرية، وبين موسع يأخذ بفحوى النص وإشارته وروحه، كائمة المذاهب المتبوعة على تفاوت بينهم وهناك الاجتهاد فيما لا نص فيه، ومجال هذا فسيح عند الفقهاء، من اعتماد القياس إلى المصلحة إلى الإستحسان إلى العمل بشرع من قبلنا، إلى الأخذ بقول الصحابي، إلى غير ذلك من الأدلة والاعتبارات وهناك قواعد تشريعية مأخوذة من استقراء النصوص والوقائع الشرعية مثل:-

الضرر يزال، الضرر لا يزال بالضرر، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، والأدنى لدفع الأعلى، الضرورات تبيح المحظورات، ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها المشقة تجلب التيسير، درء المفسدة يقدم على جلب المنفعة وغيرها مما هو في كتب الفقه. (٦٥٠).

وباب المصالح المرسلة والسياسة الشرعية التي تتحدث عنه كتب الفقه والأصول دليل واضح على مرونة التشريع الإسلامي.

المطلب الثالث: مسألة الرق

يغمز جولدزيهر الإسلام- كما فعل غيره من المستشرقين- في موضوع الرّق، صورا الإسلام بانه دين العبودية والرق، والمجتمع الإسلامي مجتمع الرقيق والعبيد يقول جولدزيهر في معرض حديثه عن مدرسة (السيد أمير علي) الإصلاحية الهندية: "...وقد ألّف هذا الرجل رسالةً علمية خاصّة لإثبات نظريته من أن محمداً صلى الله عليه وسلم- ألغى أساس الرق الذي كان سائدا بين عرب الجاهلية، وأنه على ذلك يكون نبي الإسلام أول رائد لنقض ذلك الأساس الاجتماعي المتوحش، وهو يفسر تصريحا معارضا لهذا الفهم، واستخداماً لآية من القرآن في هذه المعارضة بانه سوء فهم في التفسير، كذلك يفسر بيانات تاريخية من الحروب الأولى

للإسلام الفتي في روح فهمه الخاص بموقف الإسلام الأول من مسالة الرق، وطبيعي أن هذا الموقف لا يصادم جميع الأدب الفقهي فحسب،بل كذلك مادة كبيرة من الحديث وما في ذلك من كثير من التفصيلات المأخوذة من سيرة الرسول ومسلك الخلفاء الأول والتي تفترض الاعتراف بطبيعة الرق على أنه مؤسسة ذات حق من البقاء الاجتماعي في الإسلام الأول.(٦٥١)

وهكذا يقرر جولدزيهر متجاهلاً الحقائق التاريخية ،أن الإسلام قد اعترف بالرق كمؤسسة ذات حق من البقاء الاجتماعي وهذا يدعونا لتسليط الضوء على عدة حقائق تبين حقيقة موقف الإسلام من الرق.

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الإسلام حين جاء قد وجد نظام الرّق سائدا في المجتمع العربي كما هو الحال في المجتمعات الاخرى، فقد كان نظام الرق معترفاً به في جميع المجتمعات في ذلك الوقت عند العرب كما عند الفرس والرومان والهنود وغيرهم.

وقد كان الرقيق في أعراف تلك المجتمعات شيئا لا بشرا، شيئا لا حقوق له وإن كان عليه كل ثقيل من الواجبات،وكانوا يعاملون الرقيق معاملة وحشية، وينزلونهم منزلة أحط من الحيوان، فللسيد أن يكلف عبده بما شاء،وله أن يعذبه بل كان لا يسأل إذا قتله ،وهذا ما تشهد به الحقائق التاريخية.والعجيب أن بعض المستشرقين حين يتحدثون عن موقف الإسلام من الرق، يتحدثون وكأن الرق نظام إسلامي جاء به الإسلام!

أما موقف الإسلام من الرق فقد كان موقفا حكيما يسير في خطوات متدرجة لإلغاء هذا النظام والقضاء عليه،ولكن الإسلام لم يرد أن يلغي نظام الرّق مرة واحدة، بل أراد أن يفعل ذلك بالتدرج كما هو شأنه في التشريع وذلك لعاملين هامين:-

الأول : أن تحرير العبيد يجب أن يبدأ من تحريرهم داخليا من الرق،تحرير نفوسهم من استمراء الذّل والعبودية،وإثارة إحساسهم بإنسانيتهم وبحقهم بالحرية،وبغير ذلك لن يجدي أي نظام لتحرير الرق خارجيا ما داموا مستعبدين داخليا، ويشهد لذلك في عصرنا الحديث أن الولايات المتحدة الأمريكية حينما أصدرت قانونا بتحريم الرّق ووجوب تحرير العبيد، خرج العبيد الى الشوارع بتسكعون ثم عادوا إلى حظائر أسيادهم طالبين إعادة استرقاقهم وما ذلك إلا

لأنهم مستعبدون داخليا لا يرون لأنفسهم مكانا إلا في أغلال العبودية.

فالإسلام حينما أراد تحرير العبيد قرّر أولاً بشرية هؤلاء العبيد، ورد إليهم إنسانيتهم وحَرّرَ نفوسهم من عقدة العبودية.

ثم كانت الخطوة الثانية ,اعلان إنسانية هؤلاء العبيد ورفض كل أشكال التعامل الوحشي معهم وفرض معاملتهم كبشر لهم حقوق وعليهم واجبات فقال تعالى:"بعضكم من بعض" (٦٥٣) وحرّم قيام الأسياد بايذاء عبيدهم فقال عليه السلام: "من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه، ومن أخص عبدنا أخصيناه".

وقرّر الإسلام أن البشر جميعا يشتركون في الأصل (كلكم لآدم وآدم من تراب) وجعل الإسلام مقياس التفاضل بين الناس التقوى والعمل الصالح,وقرر أنه «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأعجمي على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى» وعلى هذا فينبغي أن يكون تعامل السادة مع العبيد بالإحسان والرفق قال تعالى: "وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم، إن الله لا يحب من كان مختالاً فخورا.(٦٥٣)

وكذلك قرر الإسلام أن العلاقة بين السادة والرقيق ليست علاقة الاستعلاء والذل،وأشعرهم بإنسانيتهم وفرض على أسيادهم الاعتراف بهذه الإنسانية ومعاملتهم على وفقها.

والعامل الثاني الذي من أجله انتهج الإسلام أسلوب التدرج في القضاء على الرّق هو تأصل هذه العادة في تلك المجتمعات وانتشارها بشكل يجعل من الصعب القضاء عليها كليا في فترة زمنية قصيرة، كما أن الأعراف السائدة آنذاك تجعل استرقاق أسرى الحرب مشروعا.

فسلك الإسلام أسلوب التدرج فحرّم استرقاق الأحرار وبيعهم، وحبب المسلمين في تحرير الرقيق وجعل ذلك عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله - تعالى - وجعل كفارة بعض المخالفات الشرعية عتق العبيد، وقد كان أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - ينفق أموالاً كثيرة في شراء العبيد وعتقهم,وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يعتق من الأرقّاء من يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة.

وأخيراً جاء نظام المكاتبة والذي لم تعرفه الأمم من قبل وهو نظام يسمح للعبد بالحصول على حريته مقابل مبلغ من المال يؤديه لسيده،ولا يسع السيد أن

يرفض طلب العبد، وهكذا فتح الباب على مصراعيه لتحرير العبيد من الرّق.

وفي مقابل كل هذه الأبواب التي فتحها الإسلام لتحرير العبيد، فقد أغلق جميع منافذ الرّق باستثناء منفذ واحد هو أسرى الحرب،ولم يكن الإسلام في ذلك مبتدعا وإنما كان يعمل بمبدأ المعاملة بالمثل حيث كان هذا - كما أشرت - هو العرف السائد في ذلك الوقت، وأحيانا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يمنّ على أسرى الحرب بالحرية دون مقابل.

وعلى هذا فحين يكون العرف العام عدم استرقاق أسرى الحرب ولا يسترق الأعداء أسرى المسلمين فإن الإسلام يعامل بالمثل ولا يبيح استرقاق الأسرى.

وبلغ أوجه تكريم العبيد واحترام إنسانيتهم حينما أباح الإسلام تزويج الموالي من الحرائر،ضاربا بعرض الحائط التقاليد الجاهلية التي تحظر ذلك، وقد زوّج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ابنة عمته زينب بنت جحش من مولاه زيد، كما آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم- بين بعض الموالي وبعض الأحرار من الصحابة كما آخى بين بلال وخالد بن رويحه الخثعمي وهو من سادة العرب.

المطلب الرابع: مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير:

تعريف بالإمام: هو محمد بن عبده حسن خير الله، ولد في مصر سنة ١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م في أسرة علم وأدب،فقد أرسله والده إلى معلم خاص ليعلمه القرآن، ثم ذهب به إلى الجامع الأحمدي بطنطا وهناك درس تجويد القرآن،يقول السيد محمد رشيد: "ولد كتب الشيخ عن مبدأ تعلمه وتأدبه مذكرات أعطانيها لأستخرج منها ترجمة مختصرة له فيقول:ثم في سنة إحدى وثمانين جلست في دروس العلم وبدأت بتلقّي شرح الكفراوي على الأ جرومية في المسجد الأحمدي وقضيت سنة ونصف لا أفهم شيئا لرداءة طريقة التعليم، فهربت من الدرس ثم عثر عَلَيَّ أخي فأخذني وأراد إكراهي على طلب العلم فأبيت، ثم رجعت وتزوجت، ثم جاءني والدي وألزمني بالذهاب لطلب العلم(٦٥٤).

وكان الإمام يائسا من متابعة الدراسة في الأزهر فهرب إلى أحد أخوال أبيه وهو الشيخ (درويش خضر) وهو أحد المتصوفة على الطريقة الشاذلية،وكان يهتم بتربية المريدين،واستطاع أن يحبب له التعليم فرجع الإمام إلى المسجد الأحمدي وأقبل على المدرسين بلهف وشغف، ثم ذهب إلى الأزهر سنة (١٢٨٢هـ) وتتلمذ على

يد علماء الأزهر، ثم زار الأفغاني واتصل به وأعجب به فلازم مجلسه.

دخل الإمام مجلس امتحان العالمية في سنة (١٢٩٤هـ) ونالها من الدرجة الثانية وهو ابن ثمان وعشرين سنة، ثم أخذ يدرّس المنطق والكلام في الأزهر.ثم عين مدرساً في دار العلوم للتاريخ فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون ومن أبرز أعماله في هذه الفترة مقالاته في الصحف واشتراكه مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السرية السياسية.(٦٥٥)

نُفي الأفغاني من مصر سنة (١٢٩٦هـ) وعزل الإمام من منصب التدريس وحددت إقامته في قريته وبعد سنة تم العفو عنه، واشتغل بالصحافة والسياسة وتولى مسؤولية الرقابة على المطبوعات، ثم انضم إلى العرابيين وسُجن ونفي معهم ووصل إلى بيروت ثم ذهب إلى باريس وأصدر هو وأستاذه الأفغاني مجلة (العروة الوثقى) وتنقل الإمام في منفاه بين عدة بلدان،ثم عاد إلى بيروت واشتغل بالتدريس وتفسير القرآن على نفس الطريقة التي سلكها بعد،ثم صدر عنه العفو سنة ١٣٠٦هـ وعاد إلى مصر وعين قاضيا ثم عين مستشارا في محكمة الاستئناف وتعلم اللغة الفرنسية وأتقنها،ثم عُيّن عضوا في مجلس إدارة الأزهر سنة ١٣١٧هـ ثم عين في مجلس شورى القوانين سنة ١٣١٨هـ وأسس جمعية إحياء العلوم العربية فحققت ونشرت عددا من آثار التراث الإسلامي.

وفي هذه الفترة سافر الأستاذ الإمام إلى الشام وإلى اوروبا وتونس والجزائر وإيطاليا والسودان،ثم عاد إلى مصر وبدأ في إلقاء الدروس في التفسير في الجامع الأزهر، ومن أبرز أعماله في هذه الفترة فتاويه وأحاديثه للصحف (ورسالة التوحيد) وتحقيق (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) وغيرها.(٦٥٦)

ثم مرض الأستاذ الإمام وعجز عن الخروج فاشتدت عليه الآلام حتى توفاه الله، يقول الأستاذ محمد رشيد رضا: "أما نحن معشر أهله وأقرب أصدقائه فإننا نتراوح بين اليأس والرجاء، إذا رأيناه في راحة من الألم يرجح أملنا حتى اذا ما تألم عظم خوفنا ووجلنا.فمثلنا في ذلك مثل مقياس الحرارة، كل يوم في صعود وهبوط، وبعد أسبوع من صدور هذا الجزء من المنار توفاه الله - تعالى- إليه في الساعة الخامسة بعد الزوال من ثمان هذا الشهر (جمادى الأول ١٣٢٣هـ الموافق ١١ يوليو (تموز) ١٩٠٥م. عن سبع وخمسين عاما، فياله من رزء وجلت له القلوب وذرفت العيون، واعتصم المؤمنون بآية (إنا لله وإنا إليه راجعون)(٦٥٧).

انتاج الأستاذ الإمام في التفسير والخلط بينه وبين تفسير الشيخ رشيد رضا: من أبرز إنتاج الإمام في التفسير (تفسير جزء عم) وكذلك تلك الدروس التي ألقاها في الأزهر الشريف على طلابه وكان ذلك يطلب من تلميذه الشيخ رشيدرضا وإقناعه بذلك كما يشير إلى ذلك في مقدمة تفسيره (٦٥٨) وقد بدأ الأستاذ الإمام بتفسير القرآن في غرة محرم سنة ١٣١٧هـ وانتهى عند تفسيره لقوله - تعالى- في سورة النساء "ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطا (٦٥٩) وذلك في منتصف محرم سنة ١٣٢٣هـ ، وتفسيره هذا موجود في تفسير المنار إلا أنه يُعتبر من آثار الأستاذ الإمام لأن تلميذه محمد رشيد رضا كان يكتب أثناء إلقاء هذه الدروس في مذكرات ويودعها أهم أقوال الإمام ثم يقدمه له في أوقات الفراغ،ثم قام بعد ذلك بنشره في مجلة (المنار) بعد موافقة الإمام، يقول الأستاذ محمد رشيد في ذلك: "ثم يطلع الأستاذ الإمام على ما أعده للطبع كلما تيسر له قبل طبعه فكان ينقّح فيه بزيادة قليلة أو حذف كلمة أو كلمات ولا أذكر انه انتقد شيئا مما لم يره قبل الطبع بل كان راضيا بالمكتوب بل معجبا به"(٦٦٠).

ومن هنا نشأ الخلط بين تفسير الأستاذ الإمام وبين تفسير الشيخ رشيد رضا، ويرى كثير من الباحثين أن هذا الخلط وإن لم يكن متعمّداً إلا أنه كان ضارا وليس له ما يبرّره خصوصا بعد إضافات الشيخ رشيد رضا الكثيرة التي ضمنها هذا التفسير عند طبعه ومعروف أن منهج كل من الشيخين مختلف وذلك بحكم التكوين الفكري والمنطلق النظري لكل منهما، والفرق واضح بينهما فرشيد رضا سلفي أثري يحترم النصوص ويقدمها على العقل والشيخ محمد عبده يستخدم عقله غير حافل بما تقدمه من المفسرين وأرائهم.

يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: "ومنذ توفي الأستاذ الإمام واستمرت مجلة المنار تنشر دروس التفسير التي كان ألقاها في حياته أصبح التحرير واضحا في التفرقة بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب، فقد رأينا أن التكوين الأصلي للشيخ رشيد كان نقليا أثريا على طريقة المتقدمين مختلفا في ذلك عن التكوين الأصلي للشيخ محمد عبده وللسيد جمال الدين إذ كان تكوينهما بحثا نظريا على طريقة المتأخرين فلم يكن الأستاذ يحفل بالناحية الأثرية ولا يولي اهتماما للأخبار وطرق تخريجها، ولا يعتمد على الأخبار المتصلة فيها،

وكان الشيخ رشيد قد تأثر بهذا المنهج وساير الإمام عليه في ما اقتبسه من الدروس التي ألقاها،ولكنه لمّا استقل بمعاناة العمل من مبدئه واصبح معتمدا على المصادر التي كان الأستاذ يأخذ منها ويترك حسب منهجه العلمي،بدأ هواه الأول للعلوم النقلية الأثرية فمال إليها وتتبع رجالها الأولين مثل الطبري والاخرين مثل ابن كثير فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى" (٦٦١)

ويقول الأستاذ محمد رشيد رضا: "هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه فيما يتعلق بالاية،سواء كان تفسيرا لها أو في حكمها أو تحقيق المفردات والجمل والمسائل الخلافية والإكثار من الشواهد".(٦٦٢)

أهم الأسس التي يقوم عليها تفسير الإمام محمد عبده :-

١- اعتبار السورة وحدة متناسقة: إن فكرة التناسق والتناسب بين الايات المتجاورة كانت تسيطر على الشيخ في تفسيره.ويلجأ اليها في الترجيح بين الاراء، وأحيانا يرفض جميع تلك الأقوال لأنها لا تناسب السياق وهو بذلك يتجاوز ما اعتاد عليه كثير من المفسرين الذين يحللون الايات تحليلا منفصلا بعضها عن بعض،مما جعل بعض الشانئين على هذا الدين أن يقولوا أن القرآن خليط متنافر وغير مرتب ولا منظم، ولكن مثل هذا المنهج وأمثاله رد على هؤلاء.

كذلك يراعي الأستاذ الإمام موضوع السورة، وأنها يجب أن تكون أساسا في فهم الايات فآيات السورة بمجموعها تدل على الموضوع التي جاءت تعالجه السورة ولهذا فهو يعارض كل تفسير لا يحقق الوحدة والتناسق بين أجزاء السورة فعند تفسيره لقوله - تعالى - "كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا.." في سورة آل عمران يقول: "قالوا: كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف، والله لم يقل ذلك ولا قاله الرسول - صلى الله عليه وسلم- ولا هو مما يعرف بالرأي والتاريخ، ثم يواصل قائلا ما ملخصه: "أن القرآن نزل سائغا يسهل على كل أحد فهمه،فعلينا أن لا نخرج عن سنته ولا نضيف اليه حكايات إسرائيلية أو غير إسرائيلية لنجعل القصة من خوارق العادات، والبحث عن الرزق وما هو؟ ومن أين جاء؟ فهذا فضول، وأما ما سبقت القصة لأجله هذا الذي يجب أن نبحث فيه ونستخرج العبرة التي هي تقرير نبوة النبي - عليه السلام - وضحض

شبهة أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله وجعلوه خاصا بشعب الله (إسرائيل) وقد افتتحت السورة بذكر التوحيد وإنزال الكتاب ثم كانت الآيات من أولها إلى هذه القمة في الألوهية والجزاء وإزالة الشبهات وإن الإيمان بالله وادعاء حبه ورجاء النجاة يكون باتباع رسوله، وَقَفّى على ذلك بهذه القمة التي تزيل شبهة أهل الكتاب في رسالته وتردها على وجوههم" (٦٦٣)

٢- الربط بين القرآن الكريم ونظريات المنهج العلمي في البحث، والاعتماد على العقل ومحاولة التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية.

يوضح الأستاذ الإمام أن المنهج العلمي الحديث قد جاء به القرآن في آياته الداعية إلى النظر في الكون وتدبر آياته، فلا تقرأ منه قليلا إلا وتراه يعرض عليك الأكوان ويأمرك بالنظر، كقوله تعالى: "قل انظروا ماذا في السموات والأرض" (٦٦٤)

و"قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق (٦٦٥) إلى غير ذلك من الآيات.

٣- عموم القرآن وشموليته واعتباره المصدر الأول للتشريع:

يرى الأستاذ الإمام أن القرآن هو كتاب الإسلام والدستور الباقي والتشريع المستمر، وكثيراً ما كان الإمام يتوسع في هذا المعنى فيحمل النظير على النظير ليطبق القرآن على ماهو واقع بين الناس، فعند تفسيره للآيات الأولى من سورة البقرة الواردة في صفات المنافقين نجده يقول: "وليست الآيات كما قيل في أولئك النفر من المنافقين الذين كانوا في عصر التنزيل، ولذلك قال - تعالى - في بيان حالهم. ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر.. (٦٦٦) ولم يقل إنهم يقولون مع ذلك (وآمنا بك يا محمد) فهي تتناول من كان في عصر التنزيل تناولا أوليا وهي عبرة عامة شاملة لمن مضى ولمن يجيء من هذا الصنف إلى يوم القيامة (٦٦٧).

٤- محاربة التقليد والنعي على المقلدين: لا يترك الأستاذ الإمام آية من آيات القرآن الكريم تذم اتّباع الآباء السابقين من غير تفكير إلا وقف عندها فعند تفسيره لقوله تعالى: "وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانكم" (٦٦٨) يقول: علّم القرآن أهله أن يطالبوا الناس

بالحجة لأنه أقامهم على سواء المحجة، وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به وعلى هذا درج سلف هذه الأمة قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل، ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد وأمرنا بالتقليد حتى كأن الإسلام خرج عن حده.

ويرى الإمام أن باب الاجتهاد يجب أن يبقى مفتوحا لمن هم أهل له.

٥- التحفظ من الأخذ بتفسيرات السابقين والإسرائيليات وعدم الخوض في المبهمات: يرفض الأستاذ منهج السابقين في التفسير والتعلق بالإسرائيليات لما فيه من الفساد والتناقض في الروايات حيث يقول: "التفسير عند قومنا اليوم ومن قبل اليوم هو عبارة عن الاطلاع على ماقاله بعض العلماء في كتب التفسير على مافي كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن و"لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرا (٦٦٩) إن الله لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بيّن ما أنزل إلينا. يسألنا هل بلّغتم الرسالة؟ هل تدبّرتم ما بُلِّغْتُم؟ هل عقلتم ما عنه نُهيتم وما به أُمركم" (٦٧٠)

* الخلاصة *

==========

وفي الختام، نستطيع من خلال ما سبق أن نخلص إلى النتائج التالية :

١- إن اهتمام الغربيين بالعلوم الإسلامية قد بدأ مبكرا،وقد كان ذلك في الأوساط الكنسية بعيد هزيمة الغرب في الحروب الصليبية، أما الاستشراق العلماني القائم على المؤسسات الاستشراقية فقد بدأ فعليا في بداية القرن التاسع عشر حيث انتشرت أقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية.

٢- إن الدافع الديني كان هو المحرك الأساسي للحركة الاستشراقية في عصرسيطرة الكنيسة،ولم يختف هذا الدافع من الحركة الاستشراقيةفي العصر الحديث، الا أن الدافع الاستعماري قد طغى عليه، وباختصار فإن الاستشراق قد خرج من جهالات الكنيسة ليرتمي في أحضان الاستعمار، ولم يكن الاستشراق في يوم من الأيام محايدا.

٣- تتلخص فكرة جولد زيهر عن القرآن الكريم بأنه نص بشري نقله محمد - صلى الله عليه وسلم- بإجمال عن التوراة والإنجيل، وهو كأي نص بشري يمكن أن يخضع للتغيير والزيادة والنقصان وفق اعتبارات (موضوعية) يراها أتباعه، ومن هذا المنطلق يتهم جولد زيهر الصحابة بإجراء عدة تغييرات في النص القرآني.

٤- إن الأساس الذي يبني عليه جولد زيهر آراءه حول القراءات القرآنية هو أن هذه القراءات قد نشأت عن الرسم العثماني الذي لم يكن منقوطاً ولا مشكولاً، وهو أساسٌ باطل لا يصمد أمام النقد العلمي الموضوعي، ذلك أن القراءات كانت متعددة قبل الرسم العثماني فكيف تكون قد نشأت عنه؟ فقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قد أقرأ الصحابة بعدة قراءات، وقصة عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم دليل على ذلك، وهذا يدل على أن القراءات جميعها من عند الله- تعالى- وهو ما صرّح به الحديث الصحيح :"إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه".

وعليه يتبين بطلان كل ما بناه جولد زيهر على هذا الأساس الواهي، من ارتباط القراءات بالنقط والشكل وعدم وجود ضابط للقراءات غير الرسم كما ادعى في كتابه.

كما أن علماء الأمّة مجمعون على أن القراءة سنة متبعة، وقد تلقّى الصحابة القرآن عن الرسول - صلى الله عليه وسلم- مشافهة، وتلقاه المسلمون عنهم كذلك جيل عن جيل.

ويدل على ذلك أيضا أن عثمان - رضي الله عنه- حين أرسل المصاحف إلى الأمصار الإسلامية قد أُرسل مع كل مصحف قارىء يعلم أهل ذلك المصر قراءة القرآن، ولو كان أمر القراءة موكولاً إلى الرسم لاكتفى عثمان بإرسال المصاحف دون المقرئين.

وأمّا القراءات التي اعتمد عليها جولد زيهر لتأييد ما ذهب إليه- كما تبين- فهي إما شاذة أو منكرة، والقلة القليلة من القراءات الصحيحة التي اعتمد عليها وجّهها توجيهاً منحرفا، حيث نسب اختلافها إلى الرّسم بدلاً من نسبتها - كما هي في الحقيقة- إلى تواتر هذه القراءات عن الرسول - صلى الله عليه وسلم-.

٥- إن الزيادات التفسيرية التي أضافها الصحابة لمصاحفهم، ليست قرآنا قطعا والصحابة قد أضافوها في مصاحفهم الخاصّة مع يقينهم أنها ليست من القرآن، ولذا فقد جُرِّدت المصاحف العثمانية من هذه الزيادات، ولو كانت قرآنا لما خذف عثمان منها شيئا ولما وافقه الصحابة على ذلك.

٦- إن الصحابة - رضوان الله عليهم- لم يكونوا يبيحون لأنفسهم تغيير أية لفظة في كتاب الله - عزوجل- وعليه فإن ادعاء جولد زيهر أن الصحابة كانوا يستجيزون القراءة بالمعنى ادعاء باطل لادليل عليه، وقد أجمع علماء الأمة على بطلان القراءة بالمعنى.

٧- إن قيام عثمان - رضي الله عنه- بجمع المصحف كان لوضع حدٍ للاختلاف في القراءات الذي بات يهدد وحدة الأمة على كتابها، وقد تلقّى الصحابة عمل عثمان بالقبول كما نص على ذلك علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- وأما ابن مسعود فقد تراجع عن معارضته ونزل على رأي عثمان الذي هو رأي جمهور الصحابة، كما تدل على ذلك الروايات الصحيحة.

٨- إن دعوى جولد زيهر اعتماد ابن عباس على المصادر اليهودية دعوى منافية للحقيقة وإن النص الذي رواه البخاري عن ابن عباس ينهى فيه الصحابة والتابعين عن الأخذ عن أهل الكتاب، أو الاعتماد على مصادرهم، يبين جليلا

التوثيقات"

(١) التوبة : ٣٢ .

(٢) أنظر: إسحاق موسى الحسيني، الإستشراق: نشأته، تطوره، أهدافه، ص١ .

(٣) المصدر السابق: ص ٥٠

(٤) د. أحمد بمبابلوفيتش: فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص٢٨ .

(٥) د. ادوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص ٥ .

(٦) المصدر السابق: ص ٣٧ .

(٧) المصدر السابق: ص ٣٧ .

(٨) المصدر السابق: ص ٣٨ .

(٩) المصدر السابق: ص ٣٩ .

(١٠) المصدر السابق: ص ٤١ .

(١١) المصدر السابق: ص ٤٦ .

(١٢) المصدر السابق: ص ٢١٥ .

(١٣) المصدر السابق: ص ٢١٥ .

(١٤) مصطفى نصر المسلاتي: الإستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين/ص ٨ .

(١٥) د. محمود حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/١٤ .

(١٦) د. أدوارد سعيد : الإستشراق ص ٤٦ .

(١٧) وهم: اجنتس جولدزيهر، دنكن بلاك ماكدونالد، سي سنوك هيرغونج، ماسينيون، كارل بكر.

(١٨) أنظر: ادوارد سعيد: الإستشراق: ص ٢٤٦ وما بعدها.

(١٩) أنظر: د. محمود أحمد دياب: أضواء على الإستشراق والمستشرقين: ص ٣٧-٣٨ .

(٢٠) أنظر: د. عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، ص ١٥-١٦ .

(٢١) د. محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية/ ص ٧ .

(٢٢) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار: ص ٥٥٦ .

(٢٣) د. عبد العظيم الديب: المستشرقون والتراث، ص ١٨ .

(٢٤) د، محمد محمد حسين: حصوننا مهددة من داخلها : ص ١٤٤ .

(*) مؤسسة تدّعي أنها تقدم مساعدات ومعونات لتنمية الدول المتخلفة.

(٢٥) انظر: المستشرقون: نجيب العقيقي، جـ٣، ص ١١٦٠-١١٦١ .

(٢٦) أنظر: إدوارد سعيد، الإستشراق، ص ٢١٦ .

(٢٧) جريدة المسلمون، العدد ٢٠٦ آب ١٩٨٥، ص ٤ .

(٢٨) أنظر تفاصيل الإقتراح في كتاب الدكتور زقزوق (الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري) ص ١٣١-١٣٧ .

(٢٩) نجيب العقيقي: المستشرقون، ج١ ، ص ١١٠ .

(٣٠) د. محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الإستشراق. ص ٥٥ .

(٣١) إدوارد سعيد، الإستشراق: ص ٨٠ .

(٣٢) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ص ٣١٥ .

(٣٣) د. محمود زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٢٨ .

(٣٤) تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوذورن، ج١ ، ص ٣٢ .

(٣٥) نجيب العقيقي، المستشرقون، جـ١ ، ص ٨٩ .

(٣٦) مرّ كلام رودنسون ص ١٤-١٥

(٣٧) أنظر ساذرن، نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى/٧٦ .

(٣٨) رودي بارت ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ترجمة د. مصطفى ماهر. ص ٩ .

(٣٩) د. محمود حمدي زقزوق/ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/ص ٢٨ .

(٤٠) د. محمود زقزوق الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/ ص ٣٠ .

(٤١) المصدر السابق: ٢٠ .

(٤٢) المصدر السابق: ص ٣٣ .

(٤٣) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية/ ص ١٧ .

(٤٤) د. صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري، ص ٧٤ .

(٤٥) نجيب العقيقي: المستشرقون/جـ٣/ص ٣٦٥ .

(٤٦) أنظر: إدوارد سعيد: الإستشراق ص ٧٢ .

د،محمود زقزوق: الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/ص ٤٣ .

(٤٧) مصطفى نصر المسلاتي: الإستشراق السياسي في النصف الأول من القرن

العشرين/ص٢٣١ .

(٤٨) نجيب العقيقي، المستشرقون، جـ٢، ص ٧٣٨ .

(٤٩) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، ص ٤٨٩ .

(٥٠) د. مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، ص ٣١ .

(٥١) د. صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري، ص ٨١ .

(٥٢) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٩٠ .

(٥٣) نجيب العقيقي، المستشرقون/جـ٣، ص ١٣٨ .

(٥٤) د. صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري، ص ٨٢ .

(٥٥) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٩٢ .

(٥٦) د. مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، ص ٣٢ .

(٥٧) د. مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، ص ٣٦ .

(٥٨) د. صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري، ص ٨٤ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٨٤ .

(٦٠) نجيب العقيقي، المستشرقون، جـ٢ ، ص ١٢٩ .

(٦١) أنور الجندي، المدّ الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، ص ١٢-١٣ .

(٦٢) إدوارد سعيد: الإستشراق: ص ٢٦٥ .

(٦٣) إسحاق موسى الحسيني: الإستشراق: ص ١٦ .

(٦٤) د. مصطفى السباعي: الإستشراق والمستشرقون، ص٢٠ .

(٦٥) المصدر السابق: ص ٢٦ .

(٦٦) عبد السلام هارون، التراث العربي، ص ٦٨ .

(٦٧) رجعت في هذا المبحث إلى ثلاثة مصادر رئيسية :-

١- المقال الذي كتبه كارل بكر عن جولدزيهر حين وفاته، مجلة "الإسلام"، المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٢٢، ص ٢١٤-٢٢٢ .

٢- كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية/عبد الرحمن بدوي/ ص٣٠٧-٣١٩ .

٣- المستشرقون/نجيب العقيقي/جـ٣/ ص ٩٠٦-٩٠٨ .

(٦٨) إدوارد سعيد: الإستشراق/ص ٢٢٠ .

(٦٩) عبد الرحمن بدوي/ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية/ص ٣١٦-٣١٧ .

(٧٠) مصطفى نصر المسلاتي/الإستشراق السياسي. ص ٩٤ .

(٧١) مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، ص ٣١ .

(٧٢) أنظر: جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٤

(٧٣) أنظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٧٥ .

(٧٤) عبد الرحمن بدوي/ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٣١٥ .

(٧٥) السباعي، الإستشراق والمستشرقون/ ص٢١ .

(٧٦) أنظر مقدمة ترجمة الكتاب، عبد الحليم النجار/ ط٣ / ١٩٨٥م/ ص "ت".

(٧٧) المصدر السابق، ص "ث".

(٧٨) تفسير الطبري، جـ١/ ص ٢٦ .

(٧٩) جولدزيهر/ مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٧٥ .

(٨٠) المصدر السابق، ص ١٢١ .

(٨١) المصدر السابق، ص ١٢٤ / تعليق رقم ٣ .

(٨٢) المصدر السابق، ص ٢٠١ .

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٠٤ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ٢١٦ .

(٨٥) المصدر السابق، ص ٢١٧ .

(٨٦) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٨٦ .

(٨٧) المصدر السابق: ص ٣٨٨ .

(٨٨) المصدر السابق: ص ٣٣٧ .

(٨٩) أنظر ص ٤ .

(٩٠) أنظر ص ٦ .

(٩١) أنظر ص ٣٢ .

(٩٢) أنظر ص ٥٣ .

(٩٣) أنظر ص ٨٦ .

(٩٤) أنظر ص ٥ .

(٩٥) أنظر ص ٧ .

(٩٦) أنظر ص ٢ .

(٩٧) أنظر ص ١٩ .

(٩٨) أنظر ص ٢٨ .

(٩٩) أنظر ص ١٥ .

(١٠٠) أنظر ص ٢١ .

(١٠١) سورة المائدة، آية ٨٩ .

(١٠٢) ص ٢٦ .

(١٠٣) ص ١٢ .

(١٠٤) ص ٢٨ .

(١٠٥) ص ٣١-٣١ .

(١٠٦) ص ٤٧ .

(١٠٧) ص ٥٠-٥١ .

(١٠٨) ص ٩٥ .

(١٠٩) ص ١٠٤ .

(١١٠) ص ١٠٩-١١٠ .

(١١١) سورة الفتح، آية ٨-٩ .

(١١٢) ص ١١-١٢ .

(١١٣) أنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ص ٣٣٣ .

(١١٤) سورة يس آية ١٤ .

(١١٥) الروم: ١-٤ .

(١١٦) ص ٣٠ .

(١١٧) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٥٠ .

(١١٨) البقرة: ١٠٦ .

(١١٩) أنظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص ٤٩٢ .

(١٢٠) أنظر: ص ١٩٤ .

(١٢١) السيد أحمد رضا، معجم متن اللغة العربية، جـ١، ص ٢٠١ .

(١٢٢) ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح/ج١ ص ١١٨ .

(١٢٣) ابن الملقّن، التذكرة في علوم الحديث/ ص ١٨ .

(١٢٤) أنظر جولدزيهر ص ٤ .

(١٢٥) ص ٥٠ - ٥١ .

(١٢٦) ص ٦٣ .

(١٢٧) إبن الجزري، النشر في القراءات العشر، جـ١ ص ١٠-١١ .

(١٢٨) ص ١٦٧ .

(١٢٩) ص ٢٣٣ .

(١٣٠) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن/جـ٢، ص ١٧٣ .

(١٣١) البقرة: ٥٤ .

(١٣٢) الآلوسي : روح المعاني، جـ١، ص ٢٦٠ .

(١٣٣) النساء : ٢٤ .

(١٣٤) إبن العربي : أحكام القرآن، جـ١، ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

(١٣٥) الذهبي : تذكرة الحفّاظ: جـ١، ص ٢٧٧ .

(١٣٦) أنظر جولدزيهر/ مذاهب التفسير الإسلامي/ ص ٥٠ .

(١٣٧) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن/ ج١ ص ١٠٣/ النوع الثاني والعشرون.

(١٣٨) جولدزيهر ص ٦٣ .

(١٣٩) أنظر تعليق ابن المنير/ الكشاف الزمخشري جـ١ ص ٤١٤ .

(١٤٠) جولدزيهر، ص ١٤٧.

(١٤١) التوبة: ٨٠ .

(١٤٢) جولدزيهر : ص ١٩١ : تعليق رقم (١) .

(١٤٣) أنظر : الزمخشري: الكشاف، جـ٢ ص ٢٠٤ .

(١٤٤) جولدزيهر: ص ١٣/ تعليق رقم (١).

(١٤٥) إبن الأثير/أُسدِ الغابة في معرفة الصحافة/جـ١، ص ١٩٣ .

(١٤٦) إبن حجر، تهذيب التهذيب، جـ٣، ص ١٧٨ .

(١٤٧) المصدر السابق: جـ٤ ص ٦٠ .

(١٤٨) الأعراف: ٤٨ .

(١٤٩) جولدزيهر: ص ٩ .

(١٥٠) أنظر: الدمياطي: إتحاف فضلاء البشر ص ٢٢٥ .

(١٥١) التوبة: ١١٤ .

(١٥٢) جولدزيهر: ص ٩ .

(١٥٣) أنظر: أبو أحمد العسكري: تصحيفات المحدثين ص٢، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لإبن خالويه.

(١٥٤) إتحاف فضلاء البشر، الدمياطي، ص ٢٤٥ .

(١٥٥) إتحاف فضلاء البشر ص ٤٧٠ .

(١٥٦) الحجر: ٨

(١٥٧) جولدزيهر: ص ١٣ .

(١٥٨) أبو زرعة بن زنجلة، حجة القراءات ص ٣٨١ .

(١٥٩) المصدر السابق: ص ٤٧١ .

(١٦٠) مختصر في شواذ القرآن: ص ١٤١ .

(١٦١) أبو زرعة بن زنجلة/ حجة القراءات ص ٦٧١ .

(١٦٢) الذهبي: ميزان الإعتدال في نقد الرجال، جـ٣، ص ١٢٣-١٢٤ .

(١٦٣) أنظر: مفتاح السعادة: طاش كبري زاده، جـ١، ص ٢٣١ .
الأعلام: خير الدين الزركلي، جـ٧ ص ١١٨ .

(١٦٤) كشف الظنون: حاجي خليفة، جـ١، ص ٦٩٦ - ٦٩٧ .

(١٦٥) المصدر السابق: جـ١، ص ٦٩٧ .

(١٦٦) أنظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٧ .

(١٦٧) العلق: ١-٥ .

(١٦٨) المائدة: ٦٧ .

(١٦٩) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ٢، ص ٢٧٤ .

(١٧٠) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ٦ ص ٧٨ .

(١٧١) البنّا الساعاتي: الفتح الرّباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني: جـ١٨ ص٥ .

(١٧٢) أنظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى: مجلد٣، ص ٨٥، الدهبي: سِيَرُ أعلام النبلاء جـ١، ص ١٢١ .

(١٧٣) إبن سعد: الطبقات الكبرى مجلد ٧ ص ٢٣٥ .

(١٧٤) أنظر: المصدر السابق، مجلد ٤ ص ١٠٧، ١٠٩ مجلد ٣ ص ٤٩٩، صحيح البخاري، جـ٦ ص ٢٢٩,

(١٧٥) عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، ص ٣٠ .

(١٧٦) أنظر روايات الحديث: البخاري جـ٦ ص ٢٢٧، مسلم: جـ١ ص ٥٦٠-٥٦٣، أبو عبيد القاسم بن سلام فضائل القرآن ص ٤٦-٤٧، مكي بن ابي طالب: الإبانة: ص

٦٢-٦٩، السيوطي الإتقان جـ١ ص ١٣١ وانظر روايات الطبري مع النقدفي كتاب تاريخ القرآن، عبد الصبور شاهين ص ٢٢٩-٢٤٥ .

(١٧٧) فضائل القرآن ص ٤٦ ، أنظر رسم المصحف: غانم الحمد ص ١٣٢ .

(١٧٨) جامع البيان (مخطوط) ورقة ٤ ب/ رسم المصحف: غانم قدوري الحمد، ص ١٣١ .

(١٧٩) تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد ص ١٣ .

(١٨٠) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٥٤ .

(١٨١) البلوي: ألف باء: جـ١ ص ٢١٠ .

(١٨٢) غانم قدوري الحمد، رسم المصحف: ص ١٣٢ .

(١٨٣) غريب الحديث، أبي عبيد، جـ٣، ص ١٥٩-١٦١ .

(١٨٤) أنظر الحديث في فتح الباري/ج١٠ ص ٣٩٩-٤٠١ .

(١٨٥) النشر في القراءات العشر جـ١ ص ٢١ .

(١٨٦) رسم المصحف ص ١٤١ .

(١٨٧) لوحة ٤٧)مخطوط(، أنظر رسم المصحف، غانم الحمد ص ١٤١ .

(١٨٨) ص ٦ .

(١٨٩) جـ١ ص ٤٧ .

(١٩٠) ورقة ٧٤-٧٧، أنظر رسم المصحف، غانم الحمد، ص ١٤١ .

(١٩١) ص ٢١٠-٢٣٤ ، مؤلفه مجهول، نشرها آرثر جفري في (مقدمتان في علوم القرآن).

(١٩٢) ص ٢٦٥-٢٧٤، نشرها آرثر جفري في(مقدمتان في علوم القرآن).

(١٩٣) جـ١، ص ٢١٠-٢١٣ .

(١٩٤) جـ١، ص ٨٤ .

(١٩٥) جـ١، ص ٤٢ .

(١٩٦) جـ١، ص ٢١٢ وما بعدها .

(١٩٧) جـ١، ص ٢١-٥٢ .

(١٩٨) جـ١، ص ١٣١-١٤١ .

(١٩٩) جـ١، ص ٣١-٤٣ .

(٢٠٠) ص ١٠١ - ١١٦ .

(٢٠١) ص ١١-٤١ .

(٢٠٢) ص ٦٨ .

(٢٠٣) ص ٢٣-٤٤ .

(٢٠٤) الزركشي، البرهان، جـ ١ ص ٢٢٦ .

(٢٠٥) طبقات ابن سعد، مجلد ٢، ص ٣٥٦ .

سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج٢ ص ٢٤٨ .

(٢٠٦) سير أعلام النبلاء، الذهبي، جـ٢، ص ٢٤١,

(٢٠٧) ابن الجزري، منجد المقرئين، ص ٨ .

(٢٠٨) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، جـ١، ص ٤٢٦ .

(٢٠٩) مكي بن أبي طالب، الإبانه عن وجوه القراءات، ص ١٤-١٥ .

(٢١٠) معرفة القراء الكبار، الذهبي، جـ١، ص ٢١٧ .

(٢١١) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، جـ١، ص ٥٢ .

(٢١٢) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٥٤ .

(٢١٣) أنظر: مقدمة كتاب المباني ص ٢٠٩ .

النشر في القراءات العشر جـ١ ص ٢٥ .

مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح. ص ١٠٣ .

(٢١٤) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٤٨ .

(٢١٥) المصدر السابق: ص ٤٩ .

(٢١٦) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢٦-٢٧ .

(٢١٧) د. عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، ص ١٥٧ .

(٢١٨) أنظر تعليق الأستاذ النجار في هامش الكتاب ص ٢٧ .

(٢١٩) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٤٩ .

(٢٢٠) الإتقان، جـ١ ص ٤٧ .

(٢٢١) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي. ص ٤٩-٥٠ .

(٢٢٢) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج١، ص ٣١ .

(٢٢٣) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٤٦-٤٧ .

(٢٢٤) النساء: ١٦٢ .

(٢٢٥) السيوطي: الإتقان: ج٢ ، ص ٢٧٠ .

(٢٢٦) انظر رسم المصحف، غانم الحمد، ص ٢١٣ .

(٢٢٧) المصاحف إبن ابي داود، ص ٣٢-٣٣ .

(٢٢٨) الفراء: معاني القرآن ج٢، ص ١٨٣ .

(٢٢٩) المصدر السابق: ج٢ ص ١٨٣ .

(٢٣٠) فضائل القرآن، أنظر رسم المصحف، غانم الحمد ص ٢١٣ .

(٢٣١) المصاحف ص ٣٤ .

(٢٣٢) المقنع ص ١١٩ .

(٢٣٣) طه : ٦٣ .

(٢٣٤) النساء : ١٦٢

(٢٣٥) المائدة : ٧٥ .

(٢٣٦) فضائل القرآن، أنظر رسم المصحف ص ٢١٤ .

(٢٣٧) كتاب المصاحف: ص ٣٣ .

(٢٣٨) النساء: ١٦٢ .

(٢٣٩) الإتقان: ج٢ ص ٢٧٠ .

(٢٤٠) الإتقان: ج٢، ص ٢٧١ .

(٢٤١) المقنع: أبو عمرو الداني : ص ١١٥ .

(٢٤٢) زاد المسير: السخاوي، ص ١٥١ .

(٢٤٣) المقنع: ص ١١٥-١١٦

(٢٤٤) شذور الذهب، ابن هشام: ص ٣٨ وما بعدها .

(٢٤٥) معاني القرآن وإعرابه جـ٢ ص ١٣١ .

(٢٤٦) أبو عمرو الداني: المقنع ص ١١٦-١٢٠ .

(٢٤٧) د. أحمد حسن فرحات، دراسات في مشكل القرآن، تأويل آية النساء (بحث مخطوط) ص ٩ نقلا عن كتاب العربية د. يوهان فك- ص ٢٣٥-٢٤٦ .

(٢٤٨) تاريخ القرآن، ص ١٢٠ .

(٢٤٩) السيوطي الإتقان: جـ٢ ، ص ٢٧١ .

(٢٥٠) المصدر السابق: جـ٢ ، ص ٢٧١ .

(٢٥١) إبن ابي داود: المصاحف: ص ٣٢ .

(٢٥٢) المصدر السابق: ص ٧٦ .

(٢٥٣) د. أحمد حسن فرحات: تأويل آية النساء: ص ٩ .

(٢٥٤) الإتقان جـ٢ ، ص ٢٦٩ .

(٢٥٥) تفسير الطبري جـ١، ص ٣٩٧- ٣٩٨ .

(٢٥٦) أبو حيان، البحر المحيط، جـ٣، ص ٣٩٥-٣٩٦ .

(٢٥٧) د. محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص ٣٧٩-٣٨٠ .

(٢٥٨) المقنع: ص ١١٨-١١٩ .

(٢٥٩) المصدر السابق: ص ١١٨-١١٩ .

(٢٦٠) الاتقان: جـ٢، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

(٢٦١) الفتاوى الكبرى: ابن تيمية جـ١٥، ص ٢٥٢-٢٥٤ .

(٢٦٢) المصدر السابق: جـ١٥ ص ٢٥٢-٢٥٤ .

(٢٦٣) طه : ٦٣ .

(٢٦٤) مفاتيح الغيب، الرازي، جـ٦ . ص ٦٩ .

(٢٦٥) رسم المصحف : غانم الحمد، ص ٢٢٣ .

(٢٦٦) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٤ .

(٢٦٧) المصدر السابق: ص ٢٩ .

(٢٦٨) أنظر تعليق الأستاذ النجار: ص ٤-٥ .

(٢٦٩) ص ٢٩ .

(٢٧٠) الإسراء: ١٠٦ .

(٢٧١) الفرقان: ٣٢ .

(٢٧٢) القسطلاني : لطائف الإشارات لفنون القراءات : ص ٢٤ .

(٢٧٣) أنظر : ابن الجزري : النشر في القراءات العشر: جـ١ ص ٦ .

(٢٧٤) الخطيب البغدادي: تقييد العلم: ص ٢٩ .

(٢٧٥) المصدر السابق: ص ٣٢ .

(٢٧٦) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ٢، ص ٨١ .

(٢٧٧) د. محمد حسين هيكل : حياة محمد ص ٣٣ .

(٢٧٨) محمد بن طاهر بن عبد القادر الكردي: تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه :ص٦٨ - ٦٩ .

(٢٧٩) يوسف: ١١٠ .

(٢٨٠) ابراهيم : ٤٦ .

(٢٨١) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، جـ١ ص ٤٨-٥٠ .

(٢٨٢) المصدر السابق: جـ١ ص ٥١ .

(٢٨٣) الحِجْر: ٩ .

(٢٨٤) النساء: ٨٢ .

(٢٨٥) د. عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم: ص ١١٥-١١٨ .

(٢٨٦) المائدة : ٦ .

(٢٨٧) قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بنصب اللام، وقرأ الباقون بالخفض النشر جـ٢، ص ٢٤٥ .

(٢٨٨) مناهل العرفان: الزرقاني: جـ١ ص ١٤١ .

(٢٨٩) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي ص ٤٧ .

(٢٩٠) الحجرات: ٦ .

(٢٩١) النشر جـ٢ ص ٢٤٢ .

(٢٩٢) أنظر النشر جـ١ ص ٥٢ .

(٢٩٣) لغة القرآن الكريم د. عبد الجليل عبد الرحيم : ص ١١٨ .
وانظر النشر جـ١ ص ٥٢ .

(٢٩٤) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٦ .

(٢٩٥) المصدر السابق: ص ٥ .

(٢٩٦) أُنظر تعليق الأستاذ النجار، ص ٥ .

(٢٩٧) المصدر السابق ص ٦ .

(٢٩٨) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج٦ ص ٩٩ .

(٢٩٩) تفسير الطبري: ج١ ص ٢١ .

(٣٠٠) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص ٢٤ .

(٣٠١) المصاحف: ابن ابي داود ص ٣٤ .

(٣٠٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، جـ١ ص ٥٤ .

(٣٠٣) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٢٠ .

(٣٠٤) القسطلاني: لطائف الإشارات : ص ٦٤ .

(٣٠٥) أنظر تعليق الأستاذ النجار على كلام جولدزيهر: ص ٢٠ .

(٣٠٦) ابن أبي داوود: المصاحف ص ٢٢، وانظر الإتقان جـ١ ص ١٠٣ .

(٣٠٧) المصدر السابق: ص ١٢ وانظر البرهان الزركشي، جـ١ ص ٢٤٠ .

(٣٠٨) المصدر السابق: ص ١٣-١٤ .

(٣٠٩) إبن أبي داود المصاحف: ص ١٢ .

(٣١٠) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٨-١٩ .

(٣١١) أنظر: صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص ٨٢ .

(٣١٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء، جـ٢ ص ٣١٠ .

(٣١٣) الطبقات الكبرى: جـ٢ ص ٣٥٩ .

(٣١٤) مكي: الإبانة: ص ٥٣ .

(٣١٥) الداني: المقنع ص ١٢١ .

(٣١٦) أنظر : الطبقات الكبرى: ابن سعد جـ٢ ص ٣٥٩ .

(٣١٧) الإتقان جـ ١ ص ٨٥ .

(٣١٨) البرهان: الزركشي: ج١ ص ٢٢٤ .

(٣١٩) ابن الجزري: النشر ج١ ص ٣١ .

(٣٢٠) انظر: تفسير الطبري ج١ ص ٦٤ .

(٣٢١) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ١١ .

(٣٢٢) المصدر السابق: ص ٣٢ .

(٣٢٣) آل عمران: ١١٨ .

(٣٢٤) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٢-٣٣ .

(٣٢٥) المصدر السابق: ص ٣٣-٣٤ .

(٣٢٦) ابن خالويه: الحُجَّة في القراءات السبع ص ٣٠١-٣٠٢

(٣٢٧) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٦-٣٧ .

(٣٢٨) أنظر: تعليق الأستاذ النجار: ص ٣٦-٣٧ .

(٣٢٩) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٩ .

(٣٣٠) د. عبد الرحمن المطرودي: القراءات القرآنية: ص ١٢٢ .

(٣٣١) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٤٠ .

(٣٣٢) أنظر ابن مجاهد : السبعة في القراءات ص ٢١٨ .

أبو زرعة : حجة القراءات ص ١٧٩- ١٨١ .

ابن خالوية : الحجة في القراءات السبع ص ١١٥ .

(٣٣٣) تفسير الطبري جـ٧، ص ٣٤٦ .

(٣٣٤) المصدر السابق: ج٧ ص ٣٥١ .

(٣٣٥) المصدر السابق: ج٧ ص ٣٥٣ .

(٣٣٦) المصدر السابق: ج٧ ص ٣٤٥، وأنظر: أبو زرعة: حجة القراءات ص ١٨٠-١٨١ .

(٣٣٧) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٤١-٤٢ .

(٣٣٨) مذاهب التفسير السلامي: ص ١٦ .

(٣٣٩) المصدر السابق: ص ٢١ .

(٣٤٠) المصدر السابق، ص ٢١ .

(٣٤١) د.عبد الرحمن المطرودي: القراءات القرآنية: ص ١١٢-١١٣ .

(٣٤٢) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٥٦ .

(٣٤٣) المصدر السابق: ص ٢٤ .

(٣٤٤) السيوطي: الإتقان: ج١ ص ١٣٤ .

(٣٤٥) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٢٤-٢٥ .

(٣٤٦) صحيح مسلم بشرح النووي : ج٥ ص ١٢٧-١٢٨ وأنظر باب دليل من قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر في صحيح مسلم ج٥ ص ١٢٦-١٢٩، وفي كتب السنن الأخرى.

(٣٤٧) المصدر السابق: ج٥ ص ١٣٠ .

(٣٤٨) المصدر السابق: ج٥ ص ١٢٩-١٣٠ .

(٣٤٩) المصدر السابق: ج٥ ص ١٣٠ .

(٣٥٠) المصدر السابق: ج٥ ص ١٣١ .

(٣٥١) أنظر تعليق الأستاذ النجار، مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٢٤ .

(٣٥٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ج٥ ص ١٢٥ .

(٣٥٣) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن. ص ٨٥ .

(٣٥٤) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٨-٩ .

(٣٥٥) أنظر: د. عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم: ص ١٦٦-١٧٥ .

(٣٥٦) انظر: د. عبد الرحمن المطرودي: القراءات القرآنية: ص ١٠٧-١١١ .

(٣٥٧) أنظر: د. غانم قدوري الحمد: رسم المصحف، دراسة لغوية وتاريخية، ص ٧١٧-٧٢٨ .

وكتب الدكتور عبد الفتاح شلبي كتابه (رسم المصحف والإحتجاج به في

القراءات) وكتب الشيخ عبد الفتاح القاضي كتابه (القراءات في نظر المستشرقين والملحدين) وكتب الدكتور عبد الصبور شاهين كتابه الذ : تاريخ القرآن.

(٣٥٨) ابن الجزري: النشر ج١ ص ٦ .

(٣٥٩) د. غانم الحمد: رسم المصحف: ص ٧٢١ .

(٣٦٠) مكي: الإبانة: ص ١٠ .

(٣٦١) د. عبده الراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص ٧١ .

(٣٦٢) د. عبد الصبور شاهين: القراءات القرآنية، ص ٢١٠ .

(٣٦٣) د. عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم. ص ١٦٨ .

(٣٦٤) ابن مجاهد: السبعة في القراءات. ص ١٠٦ .

(٢٦٥) يونس: ١٥ .

(٢٦٦) النجم: ٣-٥ .

(٢٦٧) القيامة: ١٦-١٨ .

(٢٦٨) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ج ص٦٣ (بتصرف).

(٢٦٩) فتح الباري: ج١٠ ص ٣٩٨-٣٩٩ صحيح مسلم ج٦ ص ١٠١ .

(٣٧٠) البقرة: ٢٣-٢٤ .

(٣٧١) القراءات في نظر المستشرقين والملحدين عبد الفتاح القاضي، ص ٨٤ .

(٣٧٢) البقرة: ٧ .

(٣٧٣) الجاثية: ٢٣ .

(٣٧٤) د.عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم: ص ١٦٨-١٦٩ .

(٣٧٥) النشر: ج١ ص ٢٣٩ .

(٣٧٦) أنظر: د.عبد الفتاح شلبي، رسم المصحف العثماني: ص ٣٥ .

(٣٧٧) أبو علي الفارسي: الحجة في علل القراءات السبع ج١ ص ٣٦٥ .

(٣٧٨) الفراء: معاني القرآن: ص ١٤٩ .

(٣٧٩) المصدر السابق: ص ١٤٩ .

(٣٨٠) عبد الفتاح شلبي: رسم المصحف العثماني: ص ٣٦ .

(٣٨١) أنظر: عبد الفتاح شلبي: رسم المصحف ص ٣٣-٤٧ عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن: ص ١٦٨-١٧١ .

(٣٨٢) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٩-١١ .

(٣٨٣) أنظر تعليق عبد الحليم النجار: هامش ص ٩ مذاهب التفسير الإسلامي.

(٣٨٤) أنظر لغة القرآن الكريم ص ١٢٧، والتعليق السابق لعبد الحليم النجار.

(٣٨٥) ابن الجزري: النشر ج١ ص (٢٦٦-٢٧٠) .

(٣٨٦) د.عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم: ص ١٧٢-١٧٣ .

(٣٨٧) لغة القرآن الكريم: د. عبد الجليل عبد الرحيم: ص ١٧٣ .

(٣٨٨) النشر: ج٢ ص ٢٤٥ .

(٣٨٩) مناهل العرفان: الزرقاني ج ١ ص ١٤١ .

(٣٩٠) لغة القرآن الكريم: د. عبد الجليل عبد الرحيم: ص ١١٦ .

(٣٩١) هو محمد بن أحمد بن أيوب بن الملت أبو الحسن بن شنبوذ: من كبار القراء من أهل بغداد إنفرد بشواذ كان يقرأ بها في المحراب منها: "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا "أنظر: الأعلام: خير الدين الزركلي:ج٥ ص٣٠٩ .

(٣٩٢) جولدزيهر : مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٦٤ .

(٣٩٣) طبقات القراء: الذهبي: ج٢ ص ١٢٤ .

(٣٩٤) وفيات الأعيان : ابن خلكان ج٣ ص ٣٢٦ .

(٣٩٥) طبقات القراء: ج٢ ص ١٢٤ .

(٣٩٦) الأعلام: خير الدين الزركلي: ج٥ ص ٣٠٩ .

(٣٩٧) جولدزيهر : مذاهب التفسير الإسلامي: ص ١٠ .

(٣٩٨) المائدة: ٧٨-٧٩ .

(٣٩٩) النساء: ٥١ .

(٤٠٠) البقرة: ٧٥ .

(٤٠١) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ١٢ رقم (١).

(٤٠٢) المصدر السابق: ص٤١ .

(٤٠٣) المصدر السابق: ص ٤٢ .

(٤٠٤) المصدر السابق: ص ٤٣ .

(٤٠٥) أنظر تعليق الأستاذ النجار، مذاهب التفسير الإسلامي: ص ١٣ .

(٤٠٦) المصدر السابق: ص٤٢ .

(٤٠٧) السيوطي: الإتقان جـ٢ ص ١٧٤، وهناك تعريفات أخرى للتفسير لم أذكرها للإختصار.

(٤٠٨) النحل: ٤٤ .

(٤٠٩) الآلوسي : ج١٤/ص١٥٠ .

(٤١٠) مفاتيح الغيب: ج٢٠ ص ٣٨ .

(٤١١) الأنعام: ٨٢

(٤١٢) فتح الباري: ج٩ ص ٣٦٣ .

(٤١٣) الأنعام: ٥٩ .

(٤١٤) صحيح البخاري: ج٦/١٤٤ .

(٤١٥) البخاري ج٦ ص ٣٨ .

(٤١٦) تفسير الطبري ج١ ص ٢٠٢، ٣٠٣ .

(٤١٧) البخاري: ج٦ ص ٣١ .

(٤١٨) تطور تفسير القرآن، د.محسن عبد الحميد، ص ١٥-١٦ .

(٤١٩) القرطبي: ج١ ص ٣٩ .

(٤٢٠) القرطبي: ج١ ص ٣٩ .

(٤٢١) البقرة : ١٨٨ .

(٤٢٢) الشافعي: الرسالة : ص ٧٩ .

(٤٢٣) المصدر السابق: ص ٩ .

(٤٢٤) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ص ٥ .

(٤٢٥) أنظر: د. محسن عبد الحميد: تطور تفسير القرآن. ص ١٨ .

(٤٢٦) تفسير الطبري: ج١ ص ٣٠ .

(٤٢٧) فتح الباري: ج٨/ ص ١٢٠ .

(٤٢٨) أنظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٧٥ .

(٤٢٩) أنظر الزرقاني: مناهل العرفان. ج١ ص ٣١٣ .

(٤٣٠) أنظر: المصدر السابق ج١ ص ٢٣٤ .

(٤٣١) يوسف: ١-٣ أنظر الواحدي: أسباب النزول ص ٢٠٣ .

(٤٣٢) انظر: مذاهب التفسير الإسلامي ص ٧٣ .

(٤٣٣) انظر: د. فضل عباس: شبهات حول نشأة التفسير وتطوره ص ٤٢-٤٣ .

(٤٣٤) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٨١ .

(٤٣٥) دائرة المعارف الإسلامية ج٧ ص ٣٣٥-٣٣٧ .

(٤٣٦) د. صلاح الدين بن أحمد الأدلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي ص ١٠٥ .

(٤٣٧) البلد: ١١-١٣ .

(٤٣٨) الأنعام: ١٦٤ .

(٤٣٩) البقرة: ٢٨٦ .

(٤٤٠) انظر: د. صلاح الدين الأدلبي: منهج نقد المتن، ص ١١٠-١١١ .

(٤٤١) غاية النهاية ج١ ص ٤٢٥-٤٢٦ معرفة القراء الكبار ج١ ص ٤١ الإصابة في تمييز الصحابة ج٢ ص ٢٣٠ تهذيب التهذيب، ج٥ ص ٢٧٦ .

(٤٤٢) أنظر الزركشي: البرهان: ج١ ص ٨ .

(٤٤٣) السيوطي: الإتقان ج٢ ص ٣٢٢ .

(٤٤٤) انظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي ص ٨٣-٩٢ .

(٤٤٥) انظر: التفسير والمفسرون: ج١ ص ٧١، ص١٧٣- ١٧٥ .

(٤٤٦) فتح الباري: ج ١٧ ص ١٠٢ .

(٤٤٧) فتح الباري: ج١٠ ص ٣٦٥-٣٦٧ .

(٤٤٨) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٨٧ .

(٤٤٩) فتح الباري ج١٧ ص ١٠٠-١٠١ .

(٤٥٠) مناهج في التفسير، مصطفى الجويني، ص ٣٩ .

(٤٥١) خطوات التفسير البياني ص ٢١ .

(٤٥٢) ابراهيم: ٤ .

(٤٥٣) أنظر: اللّغات في القرآن" تحقيق صلاح الدين المنجد ص ١٩ .

(٤٥٤) المصدر السابق: ص ٨-٩ .

(٤٥٥) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٩٣ .

(٤٥٦) الأنعام: ٥٩ .

(٤٥٧) لغة القرآن الكريم: د. عبد الجليل عبد الرحيم: ص ١٧٧ .

(٤٥٨) فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، ص ٢٩٣ .

(٤٥٩) لغة القرآن الكريم: ص ١٩١ .

(٤٦٠) الإمام الشافعي: الرسالة: ص ٤١ .

(٤٦١) البرهان ج٢ ص ٢٨٧ .

(٤٦٢) المصدر السابق ج١ ص ٢٩٠ .

(٤٦٣) المصدر السابق ج١ ص ٢٩٠ .

(٤٦٤) المصدر السابق: ج١ ص ٢٧٩ .

(٤٦٥) المصدر السابق ج٢ ص ٢٩٠ .

(٤٦٦) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٩٩-١٠٠ .

(٤٦٧) الصافات: ٩٩-١٠٢ .

(٤٦٨) الأنبياء: ٧١-٧٢ .

(٤٦٩) أحمد محمد جمال: مع المفسرين والكتاب ص ١٥٣ .

(٤٧٠) الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة ج١ ص ٣٣٦-٣٤٤ .

(٤٧١) تفسير ابن كثير ج٤ ص ١٦ .

(٤٧٢) ابن القيم: زاد المعاد: ج١ ص ٢١ .

(٤٧٣) هود : ٧١ .

(٤٧٤) الأنعام: ٨٢ .

(٤٧٥) لقمان: ١٣ .

(٤٧٦) تفسير الطبري ج١ ص ٣٩ .

(٤٧٧) المصدر السابق ج١ ص ٢٩ .

(٤٧٨) النساء: ٨٣ .

(٤٧٩) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج١ ص ٣٤ .

(٤٨٠) محمد: ٢٢ .

(٤٨١) ص : ٢٩ .

(٤٨٢) الإصابة ج٢ ص ٨٠٧ .

(٤٨٣) مناهج في التفسير ص ٣٦ .

(٤٨٤) تفسير القرطبي: ج ١٨ ص ٢٨٣ .

(٤٨٥) تفسير الطبري ج١ ص ٢٧ .

(٤٨٦) تطور تفسير القرآن، محسن عبد الحميد، ص ٤٤ .

(٤٨٧) د. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، ص ٢٩٣- ٢٩٤ .

(٤٨٨) انظر د، صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن: ص ٢٩٥-٢٩٦ .

(٤٨٩) الحديد: ١٣ .

(٤٩٠) الغزالي: معيار العلم: ص ٢٨٧ .

(٤٩١) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٤٩٢) البقرة: ١٦٤ .

(٤٩٣) آل عمران: ١٩٠-١٩١ .

(٤٩٤) الحج: ٤٦ .

(٤٩٥) الأنفال: ٢٢

(٤٩٦) تطور تفسير القرآن: محسن عبد الحميد، ص ٩٧ .

(٤٩٧) مقدمة كتاب "رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٤ .

(٤٩٨) الحشر: ٨ .

(٤٩٩) تفسير الطبري: ج٣ ص ٧ .

(٥٠٠) المصدر السابق: ج ٣ ص ٧ .

(٥٠١) تفسير مجاهد ج١/ص ٧٨ .

(٥٠٢) د. محسن عبد الحميد: تطور تفسير القرآن الكريم: ص ٩٩ .

(٥٠٣) تاريخ الإسلام السياسي: د.حسن إبراهيم حسن، ج١ ص ٤٥٤ .

(٥٠٤) تطور تفسير القرآن الكريم: ص ١٠٠ .

(٥٠٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشارج١ ص ٥٥-٥٦ .

(٥٠٦) الشاطبي: الموافقات: ج٤/ص ٨٨ .

(٥٠٧) صحيح البخاري ج٦ ص ٢٤ .

(٥٠٨) البقرة: ٢٦٤ .

(٥٠٩) صحيح البخاري: ج٦ ص ٢٨ .

(٥١٠) المصدر السابق ج٦ ص ٣٨ .

(٥١١) المصدر السابق ج٦ ص ٦٣ .

(٥١٢) الإتقان: ج١ ص ١٢٠ .

(٥١٣) المصدر السابق: ج٤ ص ١٨٢ .

(٥١٤) البرهان: ج١ ص ٢٩٢ .

(٥١٥) مناهل العرفان في علوم القرآن ج١ ص ٥٤٤ .

(٥١٦) يوسف: ٢ .

(٥١٧) التحرير والتنوير: ص ١٦ .

(٥١٨) د. محسن عبد الحميد: تطور تفسير القرآن ص ٤٩ .

(٥١٩) المصدر السابق: ص٥٠ .

(٥٢٠) الزمخشري ومنهجه في تفسير القرآن وبيان إعجازه: د. مصطفى الصاوي الجويني، ص ٥٤ .

(٥٢١) التفسير والمفسرون : الذهبي : ج٢ ص ٣١٩ .

(٥٢٢) ابن كثير: ج٤ ص ٢٩٨ .

(٥٢٣) تطور تفسير القرآن: ص ٥٣ .

(٥٢٤) الآلوسي: روح المعاني: ج٦ ص ٦٠ .

(٥٢٥) تفسير الطبري: ج٣ ص ٥١ .

(٥٢٦) الإنتصار: ابن الخياط: ص ١٢٦ .

(٥٢٧) الانتصار: ص ١٧ .

(٥٢٨) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج١ ص ٦٢٤ .

(٥٢٩) الشهرستاني: الملل والنحل: ج١ ص ٥٥ .

(٥٣٠) مقالات الإسلاميين ج٢ ص ٢٣١ .

(٥٣١) محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية: ٢١٢ .

(٥٣٢) زهدي جار الله :المعتزلة : ص ٩٣ .

(٥٣٣) تطور تفسير القرآن. ص ١٠٨ .

(٥٣٤) ابن الخياط: الانتصار: ص ١١٨-١١٩ .

(٥٣٥) تطور تفسير القرآن: ص ١٠٩ .

(٥٣٦) المذاهب الإسلامية: ص ٢١٣ .

(٥٣٧) مقالات الإسلاميين: ج١ ص ٣١١ .

(٥٣٨) تطور تفسير القرآن ص ١٠٩ .

(٥٣٩) المذاهب الإسلامية: ص ٢١٣ .

(٥٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني: ج٤/ص ١٧٤ .

(٥٤١) تطور تفسير القرآن: ص ١١٠ .

(٥٤٢) المذاهب الإسلامية ص ٢١٦ .

(٥٤٣) المغني: ج٤/ ص ١٧٤ .

(٥٤٤) المصدر السابق: ج٤/ ص ١٧٤ .

(٥٤٥) تطور تفسير القرآن: ص ١١١ .

(٥٤٦) القيامة : ٢٢-٢٣ .

(٥٤٧) الكشاف: ج٤ ص ٥٣٠ .

(٥٤٨) البقرة : ٢٥٥ .

(٥٤٩) الكشاف" ج١ / ص ٢٢٩ .

(٥٥٠) المصدر السابق: ج٣/ص ٤٠ .

(٥٥١) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ١٧١ .

(٥٥٢) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام.

(٥٥٣) د. يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام ص ٩٤-٩٥ نقلا عن مجلة القانون والإقتصاد العدد الخامس من السنة الأولى.

(٥٥٤) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة ج١ ص ١٠٢ .

(٥٥٥) السنهوري وأبو ستيت: أصول القانون: ص ١٣٢ .

(٥٥٦) أنظر: يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام: ص ٩٧-٩٨ .

(٥٥٧) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة ص ٧٣-٨٩ .

(٥٥٨) المصدر السابق: ص ٨٧-٨٩ .

(٥٥٩) د. شفيق شحاته: النظرية العامة للإلتزامات في الشريعة الإسلامية ج١ ص ٦٧ .

(٥٦٠) انظر: التفسير والمفسرون: الذهبي ج٣ ص ٣ .

(٥٦١) التصوف الإسلامي : د. محمد جلال شرف: ص ١٤٩ .

(٥٦٢) مقدمة ابن خلدون ١٠٦٣/٣ .

(٥٦٣) الفتح: ٢٩ .

(٥٦٤) كشف الظنون ج١ ص ١٥٠ .

(٥٦٥) تطور تفسير القرآن: ص ١٦١-١٦٢ .

(٥٦٦) انظر: الجابري: بنية العقل العربي: ص ١٧٤-١٧٥ .

(٥٦٧) انظر نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: عرفان عبد الحميد ص ٢٠٩-٢١٠ .

(٥٦٨) المصدر السابق: ص ١٩١-٢٠٤ .

(٥٦٩) أنظر مقدمة فصوص الحكم- د. أبو العلا عفيفي ص ٢٥ .

(٥٧٠) هاملتون جب: بنية الفكر الديني في الإسلام : ص ٤٤٧ .

(٥٧١) د. أحمد أمين: ظهر الإسلام: ج٢ ص ٥٨ .

(٥٧٢) لسان العرب: ج٥ ص ١٠٦ .

(٥٧٣) التفسير والمفسرون: الذهبي: ج٣ ص ١٨ .

(٥٧٤) المصدر السابق: ج٣ ص ٤٣ .

(٥٧٥) صحيح البخاري ج٥ ص ٤ .

(٥٧٦) أنظر: التفسير والمفسرون: ج٣ ص ٤٦-٥٠ .

(٥٧٧) تطور تفسير القرآن: ص ١٥٥ .

(٥٧٨) روح المعاني : ج١ ص ٢٥٤ .

(٥٧٩) القشيري: لطائف الإشارات: ج١ ص ١٣٢ .

(٥٨٠) انظر التفسير والمفسرون الذهبي ج٣ ص ٦ .

(٥٨١) المصدر السابق: ج٣ ص ٦-٩ .

(٥٨٢) مريم: ٥٧ .

(٥٨٣) محمد: ٣٥ .

(٥٨٤) فصوص الحكم: إبن عربي: ج١ ص ٢٦ .

(٥٨٥) النساء: ١ .

(٥٨٦) فصوص الحكم: ج ١ ص ٥٠ .

(٥٨٧) الرحمٰن: ١-٩ .

(٥٨٨) الأنبياء: ٤٨ .

(٥٨٩) الحِجْر: ٢١

(٥٩٠) الشورى: ٢٧ .

(٥٩١) الفتوحات المكية: ج٣ ص ٦ .

(٥٩٢) الحج: ٣٠ .

(٥٩٣) الفتوحات المكية: ج٤ ص ١١٥ .

(٥٩٤) المصدر السابق: ج١ ص ٢٧٩ .

(٥٩٥) المصدر السابق: ج١ ص ٢٧٩ .

(٥٩٦) التفسير والمفسرون: ج٣ ص ١٨ .

(٥٩٧) النساء: ٥٦ .

(٥٩٨) النبأ: ٢٣ .

(٥٩٩) الأعراف: ٥٠ .

(٦٠٠) رسائل إخوان الصفا ج١ ص ٩١-٩١ .

(٦٠١) المصدر السابق: ج١ ص ٩٨ .

(٦٠٢) فاطر: ١٠. أنظر: المصدر السابق ج٤ ص ١١٠-١١١ .

(٦٠٣) الأنعام: ١١٢ .

(٦٠٤) رسائل إخوان الصفا ج٤ ص ١٧٢ .

(٦٠٥) المصدر السابق: ج٤ ص ١٨٦ .

(٦٠٦) الإحياء ج٣ ص ١٣٥ .

(٦٠٧) أنظر : جواهر القرآن ص ٢١-٣١ .

(٦٠٨) جواهر القرآن ص ٣١-٣٢ .

(٦٠٩) الشعراء : ٨٠

(٦١٠) الرحمٰن: ٥

(٦١١) يونس: ٥

(٦١٢) القيامة : ٨-٩ .

(٦١٣) الحج: ٦١ .

(٦١٤) يس: ٣٨ .

(٦١٥) الانفطار : ٦-٨ .

(٦١٦) الحجر: ٢٩ .

(٦١٧) جواهر القرآن: ص ٣٢-٣٤ .

(٦١٨) الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ ص ٤٤ .

(٦١٩) جولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٢٧٧ .

(٦٢٠) الآمدي : الإحكام: ج٢ ص ٢١٩-٢٢٠ .

(٦٢١) الغزالي: المستصفى ج٢ ص ٢١ .

(٦٢٢) الآمدي: الإحكام ج٢ ص ٣٢٠ .

(٦٢٣) الإتقان: ج١ ص ٨٦-٨٧ .

(٦٢٤) أنظر: مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٣٢ .

(٦٢٥) التفسير والمفسرون: ج٢ ص ٣ .

(٦٢٦) مقدمة ابن خلدون: ص ٢١٨

(٦٢٧) التفسير والمفسرون. ج٢ ص ٤-٥ .

(٦٢٨) التفسير والمفسرون ج٢ ص ٢٨٠ .

(٦٢٩) التفسير والمفسرون: ج٢ ص ٨ .

(٦٣٠) الأعراف: ١٩٩ .

(٦٣١) القلم: ٤

(٦٣٣) النساء: ٦٤ .

(٦٣٢) النساء: ٨٠ .

(٦٣٤) التفسير والمفسرون ج٢ ص ٢٤ نقلا عن الوشيعة في نقد عقائد الشيعة ص ٨٧ .

(٦٣٥) التفسير والمفسرون: ج٢ ص ٢٣٥ .

(٦٣٦) العنكبوت: ٤٥ .

(٦٣٧) التفسير والمفسرون ج٢ ص ٢٤١ نقلا عن المواقف ج٨ ص ٣٩٠ .

(٦٣٨) الغزالي: فضائح الباطنية ص ١٣ .

(٦٣٩) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٣٧ .

(٦٤٠) د. يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام: ص ٢

(٦٤١) الأنبياء: ١٠٧ .

(٦٤٣) الأعراف: ١٥٨ .

(٦٤٢) الفرقان : ١

(٦٤٤) المائدة : ٣

(٦٤٥) الأحزاب: ٤٠ .

(٦٤٦) الحِجْر: ٩ .

(٦٤٧) النحل : ٤٤ .

(٦٤٨) أنظر يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام : ص ١٦ .

(٦٤٩) انظر: شريعة الإسلام : القرضاوي ص ٢٣ .

(٦٥٠) انظر المصدر السابق: ص ٢٣ .

(٦٥١) مذاهب التفسير الإسلامي: ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٦٥٢) النساء: ٢٥ .

(٦٥٢) النساء: ٣٦ .

(٦٥٤) تاريخ الأستاذ: السيد محمد رشيد ج١ ص ٢٠ .

(٦٥٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - محمد عمارة ج١ ص ٢٢ .

(٦٥٦) المصدر السابق ج١ ص ٣١ .

(٦٥٧) تاريخ الإستاذ الامام: ج١ ص ١٤٦ .

(٦٥٨) تفسير المنار: ج١ ص ١٣ .

(٦٥٩) النساء: ١٢٦ .

(٦٦٠) تفسير المنار: ج١ ص ١٥ .

(٦٦١) محمد الفاضل بن عاشور : التفسير ورجاله ص ٢٥٣ .

(٦٦٣) تفسير المنار: ج١ ص ١٥ .

(٦٦٢) تفسير المنار: ج٢ ص ٢٩٣ .

(٦٦٤) يونس: ١٠١ .

(٦٦٥) العنكبوت: ١٩ .

(٦٦٦) البقرة: ٨

(٦٦٧) المنار: ج٣ ص ٢٧٨ .

(٦٦٨) البقرة: ١١١ .

(٦٦٩) النساء: ٨٢ .

(٦٧٠) الأعمال الكاملة للإمام ج٤ ص ١٦ .

ثبت المراجع

==========

١- كتب التفسير:

١- أحكام القرآن: أبوبكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، ط١، ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة/ تحقيق علي محمد البجاوي.

٢- البحر المحيط: أثير الدين أبوعبدالله، محمد بن يوسف بن علي بن حيان (ت٧٥٤)، مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض.

٣- التحرير والتنوير: محمد الطيب بن عاشور/ الدار التونسية للنشر- تونس/١٩٨٤ .

٤- تفسير مجاهد: تحقيق عبد الرحمن الطاهرة بن محمد السورني ط١، إسلام أباد، باكستان.

٥- تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ط٤، دار المنار، ١٣٧٣ .

٦- جامع البيان في تفسير القرآن: أبوجعفر محمد بن جرير الطبري(ت٣١٠هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق ١٩٢٨ .

٧- الجامع لأحكام القرآن: أبوعبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأندلسي القرطبي (ت٦٧١هـ)، ط٢، دار الكتب المصرية- القاهرة، ١٩٥٢م.

٨- روح المعاني: الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٩- الفتوحات المكية: إبن عربي، دار صادر- بيروت.

١٠- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، ط٢، ١٩٥٣، المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة.

١١- لطائف الإشارات: القشيري، تحقيق إبراهيم بسيوني، ط٤، ١٩٨١، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢- معاني القرآن: الفرّاء: أبو زكريا يحيى بن زياد (ت٢٠٧هـ)، ط١، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥، تحقيق محمد علي النجار وجماعة.

٢- كتب القراءات:

١٣- الإبانة عن معاني القراءات: مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ)، مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠م، تحقيق د. عبد الفتاح شلبي.

١٤- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، الشيخ أحمد بن محمد الشهير بالبنّا الدمياطي (ت١١١٧هـ)، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي- مصر ١٣٥٩هـ.

١٥- تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه: محمدبن طاهر بن عبد القادر الكردي المكي الخطاط، ط١، جدة ١٩٤٦م.

١٦- جمال القرّاء: السخاوي.(ت٦٤٣هـ)، تحقيق الدكتور علي حسن البواب، مكتبة التراث- مكة المكرمة، ط١، ١٩٨٧م.

١٧- الحجة في علل القراءات السبع: أبو علي الفارسي(ت٣٧٧هـ)، دار الكتاب العربي ١٩٦٥م، تحقيق: علي النجوي ناصف، د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح شلبي.

١٨- الحجة في القراءات السبع: ابن خالويه، أبوعبد الله الحسين بن أحمد، (ت٣٧٠هـ).

١٩- حجة القراءات: أبو زرعة بن زنجلة، ط١، ١٩٧٤م، منشورات جامعة بنغازي.

٢٠- رسم المصحف: دراسة لغوية وتاريخية، د. غانم قدوري الحمد، ط١، ١٩٨٢م، اللجنة الوطنية للإحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، العراق.

٢١- رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن، دوافعها ودفعها: د.عبد الفتاح شلبي، ط٢ ١٩٨٣م، دار الشروق - جدة.

٢٢- السبعة في القراءات: ابن مجاهد، أبوبكر أحمد بن موسى (ت٣٢٤هـ)، دار المعارف- مصر، ١٩٨٢م، تحقيق شوقي ضيف.

٢٣- غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي(ت٨٣٣هـ)، مكتبة الخانجي ١٩٣٢م، تحقيق المستشرق برجشتراستر.

٢٤- القراءات القرآنية: د. عبد الرحمن المطرودي، مركز البحوث التربوية، كلية التربية جامعة الملك سعود.

٢٥- القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث:د. عبد الصبور شاهين- دار القلم- الكويت.

٢٦- القراءات واللهجات: عبد الوهاب حمودة، ط١، ١٩٨٤م، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة.

٢٧- لطائف الإشارات لفنون القراءات: القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد (ت٩٢٣هـ)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة، ١٩٧٢، تحقيق الشيخ عامر السيد عثمان والدكتور عبد الصبور شاهين.

٢٨- اللغات في القرآن- منسوب لابن عباس- تحقيق د. صلاح الدين المنجد، ط١، ١٩٤٦، مطبعة الرسالة.

٢٩- اللهجات العربية في القراءات القرآنية: د. عبده الراجحي، دار المعارف، مصر ١٩٦٩م.

٣٠- ما ورد في القرآن من لغات العرب: أبو عبيد القاسم بن سلاّم، بهامش الجلالين، عيس الحلبي.

٣١- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ابن خالويه، ط١، المطبعة الرحمانية ١٩٣٤م. نشر المستشرق برجشتراستر.

٣٢- المصاحف: إبن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، المطبعة الرحمانية ١٩٣٦م.

٣٣- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين الذهبي، ط١، دار الكتب الحديثة القاهرة، ١٩٦٩م، تحقيق محمد سيد جاد المولى.

٣٤- منجد المقرئين ومرشد الطالبين: إبن الجزري، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٣٥- النشر في القراءات العشر:إبن الجزري، دار الكتب العلمية- بيروت.

٢- <u>كتب في علوم القرآن:</u>

٣٦- الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، ط١، ١٩٦٧م، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

٣٧- أسباب النزول: الواحدي، ط٢، ١٣٥٤هـ، مصطفى الحلبي.

٣٨- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ط٦، ١٩٥٦، مطبعة الاستقامة.

٣٩- ألف باء: أبو الحجاج، يوسف بن محمد البلوي(ت٦٠٤هـ)، جمعية المعارف، مصر، ١٣٨٧م.

٤٠- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، ط١، ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم.

٤١- تاريخ القرآن: د. عبد الصبور شاهين، دار القلم، ١٩٦٦م.

٤٢- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، مطبعة عيسى الحلبي.

٤٣- تطور تفسير القرآن: د. محسن عبد الحميد، منشورات بيت الحكمة، جامعة بغداد، ١٤٠٨هـ.

٤٤- التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، ط١، الدار التونسية للنشر- تونس.

٤٥- التفسير والمفسرون: د- محمد حسين الذهبي: ط١، ١٩٦٢م، مطابع دار الكتاب العربي، مصر.

٤٦- جواهر القرآن: الغزالي، ط١، القاهرة.

٤٧- خطوات التفسير البياني: د. رجب البيومي، ط١، ١٩٧١م، القاهرة.

٤٨- دراسات في مشكل القرآن: تأويل آية النساء: د. أحمد حسن فرحات، (بحث مخطوط)

٤٩- شبهات حول نشأة التفسير وتطوره: د.فضل حسن عباس، نشرة رقم ٤، منشورات وزارة الأوقاف- المركز الثقافي الإسلامي - عمان، ١٩٨٤م.

٥٠- لغة القرآن الكريم: د. عبد الجليل عبد الرحيم، ط١، ١٩٨٤م، مكتبة الرسالة الحديثة - الأردن.

٥١- مباحث في علوم القرآن: د. صبحي الصالح، ط١١، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين- بيروت.

٥٢- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، دار المعرفة- بيروت.

٥٣- مقدمتان في علوم القرآن: نشر المستشرق آرثر جفري، مكتبة الخانجي ١٩٥٢م.

٥٤- مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق، د. عدنان زرزور، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٥٥- مناهج في التفسير: مصطفى الصاوي الجويني، ط١، منشأة المعارف- الاسكندرية.

٥٦- مناهل العرفان في علوم القرآن: عبد العظيم الزرقاني، ط٣، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، ١٩٤٣م.

٥٧- منهج الزمخشري في التفسير: مصطفى الصاوي الجويني: دار المعارف، ١٩٥٦م.

٤- كتب الحديث وعلومه :

٥٨- أُسد الغابة في معرفة الصحابة : ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت٦٣٠هـ).

٥٩- الإصابة في تمييز الصحابة : ابن حجر العسقلاني، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٩٣٩م.

٦٠- تذكرة الحفاظ: الذهبي، ط٣، ١٩٥٧م، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- الهند.

٦١- التذكرة في علوم الحديث: عمر بن علي بن الملقن، ط١، ١٩٨٨م، دار عمار- الأردن.

٦٢- تقييد العلم: الخطيب البغدادي، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٩م، تحقيق يوسف العش.

٦٣- تهذيب التهذيب: ابن حجر، ط١، ١٩٨٤م، دار الفكر- بيروت.

٦٤- سلسلة الأحاديث الضعيفة : الألباني، ناصر الدين، ط٥، ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي- بيروت.

٦٥- صحيح مسلم بشرح النووي: مؤسسة مناهل العرفان.

٦٦- غريب الحديث: أبو عبيد القاسم بن سلاّم، ط١، ١٩٦٤م، دائر المعارف العثمانية- الهند.

٦٧- فتح الباري شرح صحيح البخاري: إبن حجر العسقلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٩م.

٦٨- الفتح الربّاني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي، ط١، ١٣٧٤هـ.

٦٩- منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: د. صلاح الدين الأدلبي، ط١، ١٩٨٣م، دار الآفاق الجديدة- بيروت.

٧٠- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي ، ط دار الفكر.

٧١- النكت على كتاب ابن الصلاح: إبن حجر العسقلاني، تحقيق، د. ربيع بن هادي عمير، ط١، ١٩٨٤م، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي- الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة.

٥- كتب الفقه وأصوله:

٧٢- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٩٨٣م.

٧٣- الرسالة: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، ١٣٥٢هـ، مطبعة الحلبي- القاهرة.

٧٤- فتاوى ابن تيمية: ابن تيمية، مطبعة كردستان العلمية- القاهرة، ١٣٢٦هـ.

٧٥- المستصفى في علم الأصول: الغزالي، ط١، ١٩٣٧م، مطبعة مصطفى محمد- القاهرة.

٦- كتب اللغة والأدب:

٧٧- شذور الذهب: ابن هشام، ط٨، ١٩٦٠م، مطبعة السعادة- مصر.

٧٨- فقه اللغة وخصائص العربية: د. محمد المبارك، ط٣، ١٩٦٨م، دار الفكر- بيروت.

٧٩- لسان العرب: إبن منظور، طبعة دار صادر- بيروت، ١٩٦٨م.

٨٠- معجم متن اللغة العربية، السيد أحمد رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت، ١٩٥٨م.

٧- كتب التاريخ والتراجم:

٨١- الأعلام: خير الدين الزركلي، ط٣، ١٩٦٩م، بيروت.

٨٢- تاريخ الرسل والملوك: إبن جرير الطبري، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م، تحقيق أبو الفضل إبراهيم.

٨٣- سِيَرّ أعلام النبلاء: الذهبي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، د. إبراهيم الأبياري، معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م.

٨٤- الطبقات الكبرى: ابن سعد، أبو عبدالله محمد الزهري(ت٢٣٠هـ)، دار صادر- بيروت ١٩٥٧م.

٨٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى المشهور بـ(طاش كبري زاده) (ت٩٦٢هـ)، ط١، دائرة المعارف النظامية، الهند.

٨٦- مقدمة ابن خلدون: المطبعة الأميرية، ط٣، ١٣٢٠هـ.

٨٧- وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: إبن خلّكان، أبو العباس احمد بن محمد، ط١، ١٩٨٤م، مكتبة النهضة المصرية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

٨- كتب عن الاستشراق والمستشرقين:

٨٨- الاستشراق: د- أحمد بمبا بلوفيتش، دار المعارف- بيروت.

٨٩- الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين: مصطفى المسلاتي، ط١، ١٩٨٦م، دار إقرأ للطباعة والنشر، طرابلس الغرب.

٩٠- الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء: د. إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، ط١، ١٩٨١م، مؤسسة الأبحاث العربية- بيروت.

٩١- الاستشراق: نشأته وتطوره وأهدافه: إسحاق موسى الحسيني، القاهرة، ١٩٦٧م.

٩٢- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. حمدي زقزوق، ط١، كتاب الأمة، ١٤٠٤هـ.

٩٣- الاستشراق والمستشرقون: د. مصطفى السباعي، ط٢، ١٩٧٩م، المكتب الإسلامي- بيروت.

٩٤- أضواء على الاستشراق: د. محمد عبد الفتاح عليان، دار البحوث العلمية.

٩٥- اضواء على الاستشراق والمستشرقين: د. محمود أحمد دياب، ط١، ١٩٨٩م، دار المنار للنشر والتوزيع- القاهرة.

٩٦- بنية الفكر الديني في الإسلام: هاملتون جب، ترجمة د. عادل العوّا، مطبعة جامعة دمشق.

٩٧- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية؛ دراسات لكبار المستشرقين، ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د. عبد الرحمن بدوي، ط٤، ١٩٨٠م، دار العلم- بيروت.

٩٨- دائرة المعارف الإسلامية: ط٢، ١٩٣٤م، ترجمة محمد ثابت الفندي.

٩٩- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: رودي بارت، ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٠٠- العقيدة والشريعة في الإسلام: جولد زيهر- ترجمة د. محمد يوسف موسى و د.عبد العزيز عبد الحق، المطبعة النموذجية، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٠١- المستشرقون: د. نجيب العقيقي، ط٣، ١٩٦٤م، دار المعارف- مصر.

١٠٢- المستشرقون والتراث: د. عبد العظيم الديب، ط١، ١٩٦٨م، مكتبة ابن تيمية- البحرين.

١٠٣- نظرة الغرب إلى الإسلام في العصور الوسطى: ساذرن، ترجمة علي فهمي

خشيم، و د. صلاح الدين حسني، دار مكتبة الفكر- طرابلس الغرب- ليبيا، ١٩٧٥م.

٩- كتب متعلقة بالفلسفة والتصوف والفرق الإسلامية:

١٠٤- الانتصار في الردّ على ابن الراوندي: ابن الخياط، المطبعة الكاثوليكية- بيروت ١٩٥٧م.

١٠٥- التصوف الإسلامي: د. محمد جلال شرف،دار المطبوعات الجامعية- الاسكندرية، ١٩٧٢م.

١٠٦- رسائل إخوان الصفا: المطبعة العربية، ١٩٢٨م.

١٠٧- رسائل الكندي الفلسفية: عبد الهادي أبوريده، ط١، ١٣٥٠هـ، القاهرة.

١٠٨- الفصل في الملل والأهواء والنّحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، ط٢، ١٩٧٥م، دار المعرفة- بيروت.

١٠٩- فصوص الحكم: ابن عربي، تحقيق أبو العلى عفيفي، دار الكتاب العربي- بيروت.

١١٠- فضائح الباطنية: الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط١، الدار القومية- القاهرة ١٩٦٤م.

١١١- المذاهب الإسلامية: الإمام محمد أبو زهرة، سلسلة الألف كتاب، المطبعة النموذجية- القاهرة.

١١٢- معيار العلم: الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا.

١١٣- المعتزلة: زهدي جار الله، طبعة أوفست- بيروت.

١١٤- المغني في أبواب التوحيد والعلم: القاضي عبد الجبار، تحقيق د.محمد مصطفى حلمي و د. أبو الوفا الغنيمي، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

١١٥- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري- ط١، القاهرة.

١١٦- الملل والنحل- الشهرستاني- بهامش الفصل في الملل والنحل(انظر رقم ١٠٨).

١١٧- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار، ط٢، القاهرة.

١١٨- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: عرفان عبد الحميد، ط١، ١٩٧٤م، المكتب الإسلامي- بيروت.

١٠- مراجع عامة :

١١٩- إحياء علوم الدين: الغزالي: مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٣٥٨هـ.

١٢٠- أخطار الغزو الفكري: د. صابر طعيمة، عالم الكتب- بيروت.

١٢١- أصول القانون: السنهوري وحشمت أبو ستيت.

١٢٢- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- مصر ط٢، ١٩٧٩م.

١٢٣- الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، د. محمود قاسم، ط٣، دار المعارف- مصر.

١٢٤- بنية العقل العربي: د. محمد عابد الجابري، ط١، ١٩٨٧م، الدار البيضاء.

١٢٥- تراث الإسلام: تصنيف شاخت وبوذورن، دار المعرفة.

١٢٦- التراث العربي: عبد السلام هارون، دار التراث، بيروت.

١٢٧- تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد في شرح عقيلة أتراب القصائد: ابن القاصح، ط١، ١٩٤٩م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة- مراجعة الشيخ عبد الفتاح القاضي.

١٢٨- جريدة "المسلمون": العدد ٢٠٦، آب ١٩٨٥م.

١٢٩- حضارة العرب: جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة الحلبي.

١٣٠- حياة محمد - صلى الله عليه وسلم- د. محمد حسين هيكل.

١٣١- زاد المعاد في هدى خير العباد: ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، ١٩٥٣م، مطبعة السنة المحمدية.

١٣٢- شريعة الإسلام؛ خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان: د. يوسف القرضاوي ط٢، ١٣٩٧هـ، المكتب الإسلامي- بيروت.

١٣٣- ظُهر الإسلام: أحمد أمين، ط٣، ١٩٦٢م، مكتبة النهضة المصرية.

١٣٤- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: د. محمد البهي- مكتبة وهبة- مصر.

١٣٥- المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر: أنور الجندي، طبعة دار الاعتصام.

١٣٦- مجلة "الإسلام": مجلد ٢ سنة ١٩٢٢م.

١٣٧- مع المفسرين والكتاب: أحمد محمد جمال، مكة المكرمة، ١٩٥٤م.

١٣٨- النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية: د. شفيق شحاتة.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	أ
الفصل الأول	
الإستشراق	
المبحث الأول: معناه ومفهومه	١
الإستشراق وعلاقته بالإستعمار	٦
الإسلام في الفكر الإستشراقي	٨
إتجاهات النشر عند المستشرقين	٨
فئات المستشرقين	١١
موقفنا من الإستشراق	١٢
المبحث الثاني: نشأته وتطوره	١٣
الإستشراق والتبشير	١٦
تعريف بأشهر المستشرقين في العصر الحديث.	٢١
المبحث الثالث: أهدافه وغاياته	٢٥
ما يصبوا إليه المستشرقون	٣٠
وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم	٣١
هل للإستشراق ايجابيات	٣٢
الفصل الثاني	
تعريف بكتاب مذاهب التفسير الإسلامي	
المبحث الأول: نبذة عن جولدزيهر ودراساته الإسلامية	٣٣
المبحث الثاني: منهج جولدزيهر في كتابه	٤٢

الصفحة

مذاهب التفسير التي تناولها ٤٢

وقوعه في تناقضات عديدة في كتابه ٤٩

سوء فهمه للمفردات العربية ٥٢

سوء فهمه للمصطلحات الإسلامية ٥٤

عدم دقته في الإستشهاد بالمصادر الإسلامية ٥٥

اعتماده لروايات ضعيفة وموضوعه ٥٧

المبحث الثالث: مصادر جولدزيهر في كتابه ٦٠

أهم المراجع التي يعتمد عليها جولدزيهر ٦٥

الفصل الثالث

مناقشة شبهات جولدزيهر حول القرآن والتفسير

المبحث الأول: شبهات حول نشأة القراءات ٧٠

عوامل نشأة القراءات ٧٠

فساد نظرية القراءة بالمعنى ٧٨

نقض دعوى جولدزيهر وقوع خطأ في نسخ القرآن ٨١

دعوى اضطراب النص القرآني ٩١

حقيقة اختلاف القراءات ٩٤

فوائد اختلاف القراءات ٩٦

سبب جمع عثمان للمصحف ٩٨

دعوى أن ملاحظات موضوعية قد أدت الى تغيير
في النص القرآني ١٠٥

دعوى أن للخط وحركات الإعراب دورهما في
اختلاف القراءات ١١٥

قضية ابن شنبود ١٢٢

دعوى أن التوراة هي مصدر الكلمات القرآنية ١٢٢

دعوى وجود قراءة أصلية وأخرى ثانوية ١٢٤

الصفحة

المبحث الثاني : شبهات حول التفسير بالماثور ١٢٦

نشأة التفسير ١٢٦

دعوى عدم وجود نقد الرواية عند العلماء الأقدمين ١٣٢

شبهات على ابن عباس وتفسيره ١٣٤

دعوى وجود كلمات أجنبية دخيلة في النص القرآني ١٤٠

دعوى أن الذبيح هو إسحاق ١٤٢

المبحث الثالث: شبهات حول التفسير بالرأي ١٤٨

المدرسة العقلية في التفسير ١٥٤

المدرسة اللغوية في التفسير ١٥٨

التفسير الإعتزالي ١٦٣

دعوى أن تعاليم الإسلام صورة من مذهبي الإنتخاب والمزج ١٦٨

المبحث الرابع: التفسير في ضوء التصوف الإسلامي ١٧٤

نشأة التصوف ودعوى عدم أصالته ١٧٤

التفسير الإشاري والتفسير الصوفي ١٧٨

فكر ابن عربي ١٨٠

إخوان الصفا والفرق بينهم وبين المتصوفة ١٨٤

مذهب الغزالي في التفسير ١٨٥

المبحث الخامس : التفسير في ضوء الفرق الدينية ١٨٩

خلط جولدزيهر بين تطبيق النص على حادثةٍ

وبين تخصيصه بها ١٨٩

الشيعة وتفسير القرآن ١٩٠

تعريف بأهم فرق الشيعة ١٩٣

الصفحة

المبحث السادس: التفسير في ضوء التمدن الإسلامي ١٩٨

دعوى التناقض بين الإسلام والتحضر ١٩٨

التطور والثبات في التعاليم الإسلامية ٢٠١

مسألة الرق ٢٠٢

مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير ٢٠٥

الخلاصة ٢١١

التوثيقات ٢١٤

ثبت المراجع ٢٤٠

The Thesis in Brief

==========

The thesis is entitled "The Qura'an and Goldziher's suspicions in his book "The philosophies of the Islamic interpretation" I have devided into an introduction, three acts, and an end.

* The introduction: It indicates the reason for choosing this topic. I have cleared also my style in searching th material.
* The first act: It focuses on the subject of orientalism, I have devided it into three main topics.
  * The first topic: talks about the concept of orientalism, and its meaning .
  * The second topic: talks about the appearance of orientalism and its development.
  * The Third topic: talks about the goals of orientalism and the ends.
* The second act: It talks about Goldziher and the style of the book, It is also devided into three topics.
  * The first topic: emplies Goldziher's biography and his Islamic studies.
  * The second topic: talks about Goldziher's style.
  * The Third topic: inlists his resources in his book.
* The Third act: discusses Goldziher's suspicions about the Qura'an and its interpretotion, it is devided into six main topics.
* The first topic: discusses Goldizher's suspcions and falses about the appearance of the readings of Quraanicverses,

I have indicated the factors that affected the apprearance of the readings. In addition, I have indicated the failure of the theory of

reading by meaning. I have refuted also the suspicion which claims the existance of an error in the writing of the Qurra'n. I have proved the failure of Goldziher's claiur about the instability of the Quara'anic text.

* The second topic: explains Goldziher's suspicions about the inherited style of interpretation, I focused on the appearance of the interpretation and that it is an original knowledge that appeared in the Islamic society for subjective motivatnions.It has never been an outcomer know ledge which the Moslems have taken from "the People of the Book" as Goldziher claimed.

* The Third topic" discusses the suspicions concerning the interpertation by opinion. I have cleared the appearance of the interpretation by opinion.
I have interpreted Goldziher's false to relate between the interpretation by opinion on and the appearance of the philosophical interpretation.

* The fourth topic: talks about the interpretation in light of the Islamic Sophism. I proved the originality of sophism in the Islamic society, the sophism which is based on the spiritual relation with Allah, but not the outcomer philosophies.

* The fifth topic: talks about interpretation in light of the Islamic teams. I indicated Goldziher's contradiction in putting the text into practise on a special action and considering this action as the only inter pretation for this text. Text are considered general not

limited by actions.

The sixth topic I refuted Goldzider's claim about the existence of controdiction between I slam and civliation. I have indicated the success of I slam to be pracitisd any time and every where, I Talked about the stability and development in the Islamic teachings. I have interpreted the situation of Islam against slavery. After that, I talked about the philosophy of Al-Imam Mohammad Abdoh in interprentation .

Last, I have put an end inlisting the main inclusions for the thesis.

ملخص الرسالة

==========

هذه الرسالة هي بعنوان "القرآن وشبهات جولدزيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي"، وقد جعلتها في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

المقدمة: تحدثت فيها عن سبب اختيار الموضوع وأهمية البحث فيه، وبينت عملي في البحث ومنهجي فيه.

الفصل الأول: خصصته للحديث عن الإستشراق وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحدثت فيه عن معنى الإستشراق ومفهومه.

المبحث الثاني: تحدثت فيه عن نشأة الإستشراق وتطوره.

المبحث الثالث: تحدثت فيه عن اهداف الإستشراق وغاياته.

الفصل الثاني: خصصته للحديث عن جولدزيهر ومنهجه في الكتاب، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحدثت فيه عن حياة جولدزيهر ودراساته الإسلامية

المبحث الثاني: تحدثت فيه عن منهجه في الكتاب.

المبحث الثالث: بينت فيه مصادره في الكتاب.

الفصل الثالث: ناقشت فيه شبهات جولدزيهر حول القرآن والتفسير وقد جعلته في ستة مباحث.

المبحث الأول: ناقشت فيه شبهات جولدزيهر وأباطيله حول نشأة القراءات حيث بيّنت عوامل نشأة القراءات، وبينت بطلان نظرية القراءة بالمعنى، وفندت شبهة وقوع خطأ في رسم المصحف الشريف ورددت دعوى جولدزيهر اضطراب النص القرآني.

المبحث الثاني: ناقشت فيه شبهات جولدزيهر حول التفسير بالرأي، حيث تحدثت فيه عن نشأة التفسير بالرأي وبينت فيه مغالطة جولدزيهر بالربط بين نشأة التفسير بالرأي ونشأة التفسير المذهبي.