



سُأَلَةُ الْقُرْآنِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْفَرِيبَةِ

الْقُرْآنُ وَالْمُسْتَشْرِقُونَ

دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم

(الجزء الأول)

مجموعة باحثين



الْمَرْكَزُ الْإِسْلَامِيُّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْتِرَاتِيجِيَّةِ

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



سلسلة القرآن في الدراسات الغربية

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
الجمعية العالمية للدراسات الإسلامية



القرآن والمستشرقون^س

دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم

الجزء الأول

مجموعة باحثين

القرآن والمستشرقون. الجزء الاول : دراسات نقدية لمباني المستشرقين حول القرآن الكريم /
مجموعة باحثين.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي
للدراستات الاستراتيجية، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢١.
مجلد ؛ ٢٤ سم.- (سلسلة القرآن في الدراسات الغربية ؛ ١١)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. القرآن -- دفع مطاعن. ٢. الاستشراق والمستشرقون. أ. العنوان.

LCC: BP130.1 Q73 2021

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

سلسلة القرآن في الدراسات الغربية



مجموعة باحثين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٧ مقدمة المركز

الفصل الأول: المستشرقون والوحي

- * مدخل: الوحي في الكتاب والسنة ١٣
- * شبهات المستشرقين حول الوحي القرآني ٢٣
أ.م.د. ستار جبر الأعرجي - إيناس جاسم محمد الدروغي
- * الوحي وخصائص الآيات والسور القرآنية في دراسات المستشرقين (تحليل ونقد) ٧٧
د. محمد جواد اسكندرلو
- * الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الحدائوي والاستشراقي ٩٩
أ.د. يعقوب حسن بريد الميالي
- * ردّ شبهات يوسف دزة الحداد على الوحي في كتابه (القرآن دعوة نصرانية) ١٣٣
د. محمد جواد اسكندرلو - د. أحمد سالم عبد علي عتايي

الفصل الثاني: المستشرقون وجمع القرآن

- * مدخل: جمع القرآن وتأليفه ١٥٧
- * جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشراقية (عرض ونقد) ١٧٣
د. سعيد عبيدي
- * جمع القرآن من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام من وجهة نظر المستشرقين ١٩٧
د. عيسى متقي زادة - باب الله محمدي نبي كندي
- * جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه ٢١٣
أ.د. حكمت عبيد الخفاجي - الباحث عصام هادي كاظم
- * النسخ وعلاقته بجمع القرآن عند المستشرقين جون جلكريست - أنموذجاً ٢٤١
أ.م.د. ستار جبر الأعرجي - رباح صعصع عنان الشمري
- * المدرسة الاستشراقية الألمانية والنقد الداخلي للاستشراق ٢٧٣
من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم
د. الشيخ محمد حسن زماي - د. الشيخ حيدر الساعدي
- * جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير ٢٩٧
د. محمد جواد إسكندرلو

الفصل الثالث: المستشرقون والنص القرآني

- ٣٢٧ * مدخل : لغة القرآن الكريم.
- ٣٣٥ * محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين
أ.م.د. عادل عباس النصراوي
- ٣٦٥ * أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين
أ.م.د. عادل عباس النصراوي
- ٤١٩ * إشكال " فهم " النص القرآني في الدراسات الاستشراقية
الاستشراق الإسرائيلي أنموذجًا
د. أحمد البهنسي
- ٤٥٥ * نقد نظرية التناقض الأدبي في الآيات القرآنية
د. محمد جواد اسكندرلو
- ٤٨٧ * الاستعارة المعجمية في القرآن الكريم من منظور استشراقي آرثر جيفيري نموذجا
د. عبد العالي احمامو
- ٥٢٥ * " القرآن في شعره وقوانينه " للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول
(مقاربة في تفكيك ضبابية الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي)
د. مكي سعد الله
- ٥٦١ * " طيب تيزيني " والقرآن الكريم
(من وهم تاريخية النص إلى اجترار شبهات المستشرقين)
د. سعيد عبيدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله الطاهرين الطيبين، وبعد...

يُثير القرآن الكريم في نفوس المسلمين شعوراً بالقداسة والعظمة، وذلك لما يمثله من معجزة النبوة المحمدية الخاتمة، ودستور الرسالة الإسلامية الخالدة، ومستند الدعوة الإلهية الحقّة المهيمنة على الرسالات السابقة، والتي بها قوام الدين والإنسان والحياة.

وقد أولى الباحثون الغربيون اهتماماً بالغاً بالقرآن الكريم نشأ في كثير من الأحيان من المخاوف التي استحوذت على عقلية الإنسان الغربي ونظرته إلى الإسلام نظرة المنافس المهذّب له باستلاب حضارته وثقافته، فظهر الجدل ضدّ القرآن الكريم مبكراً، منذ القرون الوسطى في الغرب، في الخطاب الديني اليهودي والمسيحيّ على لسان يوحنا الدمشقيّ (ت: ٧٤٩م)، وموسى بن ميمون (ت: ١٢٠٤م)، وتوما الأكويني (ت: ١٢٧٤م)، ورئيس دير كلوني بطرس المبجل (ت: ١١٥٦م) الذي كان أوّل من شجّع على مشروع ترجمة القرآن الكريم إلى لغة غربية ودعمه، فظهرت أوّل ترجمة للقرآن إلى اللغة اللاتينية على يد البريطاني روبرت كيتون (Robert of Ketton) في الفترة الممتدة بين ١١٣٦-١١٥٧م، ثمّ تابعت من بعدها الترجمات إلى اللغات الأوروبية المختلفة؛ كالإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية، والهولندية، ... ولم يقتصر عمل المستشرقين على هذا المجال بالنسبة للقرآن الكريم، بل اتّسعت جهودهم إلى مجالات أخرى تتعلّق بالقرآن الكريم؛ كعلوم القرآن والتفسير

والدراسات القرآنية، فبرزت في هذا الصدد شخصيات استشرافية عدّة تنتمي إلى مدارس استشرافية أوروبية؛ ألمانية، وبريطانية، وفرنسية، ومجرية...؛ من قبيل: الألماني تيودور نولدكه (Theodor Noldke) (ت: ١٩٣٠م)، ومواطنه رودري باريت (Rudi Paret) (ت: ١٩٨٣م)، والمجري إجنس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (ت: ١٩٢١م)، والبريطاني ريتشارد بيل (Richard Bell) (ت: ١٩٥٢م)، والفرنسي ريجيس بلاشير (Regis Blachere) (ت: ١٩٧٣م)، والأسترالي آرثر جفري (Arthur Jeffery) (ت: ١٩٥٩م)، ... وقد وصلت هذه الجهود الاستشرافية في البحث القرآني إلى مرحلة إصدار موسوعات قرآنية؛ ك"موسوعة القرآن" التي صدرت ما بين ٢٠٠٠-٢٠٠٦م عن دار بريل الهولندية ضمن ست أجزاء.

وأدت هذه الجهود الاستشرافية في مجال ترجمة القرآن الكريم والدراسات القرآنية في أغلب ما نتج عنها -عن تعمد أو عن قلة إطلاع وعلم ودراية- إلى الوقوع في أخطاء وشبهات خطيرة وجسيمة لا تليق بالقرآن الكريم؛ وهو منزّه عنها؛ ما استدعى ردوداً من قبل العلماء والباحثين المسلمين على مدار العقود المنصرمة. كما ساهمت بعض الدراسات الاستشرافية للقرآن الكريم في تعزيز جوانب من الدراسات التفسيرية للقرآن وعلوم القرآن والدراسات القرآنية.

وقد اتفقت كلمة المستشرقين؛ قديماً وحديثاً، على نفي وحيانية القرآن الكريم، ولكن تعددت آراؤهم في المصادر التي استقاه منها النبي ﷺ، بين من يزعم أنه من تأثير بيئته الجاهلية الوثنية؛ للتشابه الحاصل بين بعض أشعار الجاهلية وبعض آيات القرآن، ومن يدعي أخذ النبي ﷺ له من الحنيفية السائدة قبل بعثته؛ لتوافق تعاليم القرآن مع التعاليم التي كان يدين بها الحنفاء؛ من الوحدانية، ورفض عبادة الأصنام، والوعد بالجنة والنعيم، والوعيد بالنار والعذاب، والبعث والنشور...، ومن يذهب إلى أخذه له من تعاليم الصابئة؛ لتشابه ما ورد في القرآن من عقائد وعبادات ومناسك، مع ما كانت عليه عند الصابئة؛ من صلاة، وصوم، وحجّ وأعياد وتقديم قرابين، ... ومن يرجع تعاليم القرآن إلى الزرادشتية والهندية القديمة، أو إلى تعاليم اليهودية والنصرانية، لموافقة بعض تعاليم القرآن مع تعاليم

الديانات السابقة، ولا سيّما على مستوى القصص والقضايا العقديّة والتشريعيّة والقيميّة... ومَنْ يستسيخ خلطة مزجيّة لجميع هذه المشارب أو بعضها؛ بتبريرات واهية ودوافع غير خافية!

وإلى جانب ذلك فقد كان للاستشراق اليهوديّ سابقًا والإسرائيليّ لاحقًا نصيب من هذه الافتراءات، ولا سيّما فيما يتعلّق بإرجاع تعاليم القرآن إلى تعاليم المقرآنيّة (العهد القديم) وأدب التلمود، مدفوعًا بروح العنصريّة والشعور بالتفوّق والتميّز المُوَدَّج بوهم فكرة شعب الله المختار التي تخوّله النظر باستعلاء وازدراء إلى الآخر المختلف، وإرجاع ما يجده عند غيره من مظاهر الحضارة والرقّيّ والجمال... إلى نفسه!

وسواء أكانت ما تنتجه الجهود الاستشراقيّة في ما يتعلّق بالقرآن الكريم مصيبًا للحقيقة أو مجافيًا لها، كان لا بدّ من رصد هذه الجهود بعين البصيرة؛ تمهيدًا لتصحيح ما فسد منها والحدّ من تداعياته الخطيرة على تقديم الإسلام والقرآن إلى الإنسان الغربيّ، والاستفادة ممّا صلح لتعميق البحث القرآنيّ ورفد الدعوة إلى الإسلام في العالم.

خاصّةً وأنّ الاستشراق (Orientalism) مصطلح تعدّدت دلالاته ودوافعه الفكرية والأيديولوجية عبر التاريخ والواقع المعاصرَيْن، فتراوحت دلالاته بين دراسةٍ لحضارة الشرق وثقافته وعاداته وتقاليده وأعرافه وأنماط معيشتته... ودراسةٍ للدين والإسلام والقرآن والسنة والتاريخ الإسلاميّ ورموز المسلمين...، وتجاوزت دوافعه بين دراسةٍ حرّضها التنصير والتبشير، ودراسةٍ ساقها الاستعمار الكولونياليّ لإخضاع البلاد والعباد، وأخرى حملها الخوف على الأنا (الغربيّة) من الاستلاب الحضاريّ والثقافيّ أمام انتشار تعاليم الإسلام، ورابعةٍ أخرى حفّزها البحث عن الحقيقة وفهم الآخر الشرقيّ أو المسلم، وتحريّ هويّته من داخل بيئته الشرقيّة والإسلاميّة؛ تمهيدًا لمدّ جسور الحوار والتلاقي الحضاريّ بين الشرق والغرب، وبين أتباع الأديان، وقليل مَنْ هم كذلك!...

هذا الكتاب - هو الكتاب الحادي عشر - من سلسلة القرآن في الدراسات الغربية، التي أطلقها المركز لدفع ونقد الكثير من الشبهات والزلات التي أثارها أو وقع فيها المستشرقون وغيرهم من المستغربين حول القرآن الكريم، ليبقى القرآن الكريم رسالة السماء الإلهية لهداية أهل الأرض وشريعتهم في عبور الحياة الدنيا نحو الحياة الحقيقية.

وقد توزعت فصول من هذا الكتاب وأبحاثه التي شارك فيها مجموعة من الباحثين المتخصصين وفق التفصيل الآتي:

الفصل الأول: المستشرقون والوحي.

الفصل الثاني: المستشرقون وجمع القرآن.

الفصل الثالث: المستشرقون والنص القرآني.

وقد توزعت فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب وأبحاثه وفق التفصيل الآتي:

الفصل الأول: المستشرقون وترجمة القرآن.

الفصل الثاني: المستشرقون اليهود والقرآن الكريم.

الفصل الثالث: قراءات في أطروحات قرآنية لبعض أعلام المستشرقين.

ولا يسعنا أمام هذا الجهد القيم إلا أن نوجه خالص الشكر والامتنان إلى جميع الباحثين المشاركين في بحوثه، وإلى كل من ساهم في تحريره وتبويبه.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الفصل الأول

المستشرقون والوحي



الوحي في الكتاب والسنة

إنّ من أهمّ الأبحاث المرتبطة بعلوم القرآن الكريم هي مسألة الوحي، حيث إنّ الأنبياء سلام الله عليهم كانوا سفراء الخالق إلى المخلوقين، وكانوا يتصلون بالله سبحانه وتعالى عبر الوحي وبأساليب مختلفة، ومن هنا كان من الضروريّ أن نُقدّم بحث الوحي وما يتعلّق به من أمور على سائر أبحاث علوم القرآن، كما أنّ أهميّة القرآن الكريم تكمن في أنّه وحي من الله على النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، فالبحث عن العلوم المرتبطة بالقرآن متوقّفة على فهم معنى الوحي وكيف كان القرآن وحيًا، وكيف اتصل النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله بالله سبحانه؟ ولهذا كان من الضروريّ قبل الدخول إلى الشبهات التي أثارها المستشرقون حول الوحي الإطلالة الموجزة على الوحي من مصادرنا الإسلاميّة، وبيان معنى الوحي لغةً واصطلاحًا، والتمييز بين أقسام الوحي، ومعرفة أساليب الوحي الرّسالي وموارد الوحي غير الرّسالي. وفهم أساليب الوحي مع النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله، ومعالجة شبهة خوف النبيّ صلّى الله عليه وآله عند نزول الوحي عليه.

الوحي في اللغة والاصطلاح

يُستفاد من تتبّع الاستعمالات القرآنيّة وأقوال أهل اللّغة، أنّ للوحي معنًى واحدًا وهو الخطاب الخفي. ولكن الخفاء يكون على أنحاءٍ متعدّدة، فتارة يكون خفيًا في نفسه، يُسرّه المتكلّم إلى المخاطب، وأخرى يكون خفاؤه من جهة كونه يُعبّر عنه بالإشارات والإيماءات التي تخفى على غير المقصود بالخطاب، أو يخفى مدلولها عنه. وهذا المعنى نفسه للوحي ورد استعماله في القرآن الكريم:



فقد قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾^[١].
وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ
وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^[٢].

أقسام الوحي

بعد تتبّع استعمالات القرآن الكريم لكلمة الوحي، والتي كانت بمعنى الخطاب الخفي، نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين مهمّين، هما: الوحي الرّسالي، والوحي غير الرّسالي.

أولاً: الوحي الرّسالي

١. **المعنى:** وهو وسيلة الاتّصال بين الباري عزّ وجلّ وبين سفرائه إلى خلقه. وعن طريق الوحي الرّسالي يتمّ تلقّي المعارف والأحكام وغير ذلك من شؤون الرسالة. وهذا القسم هو الأكثر استخداماً في القرآن الكريم، وفي الروايات الشريفة، ولذلك أصبح المعنى المتبادر والمنصرف للذهن عند سماع كلمة الوحي، ومن هنا إذا وردت كلمة الوحي وشككنا من أيّ معنى وأيّ قسم هي، هل من الوحي الرّسالي أم غيره؟ كان المنصرف إلى الذهن هو الوحي الرّسالي.

٢. **أغراض الوحي الرّسالي:** الوحي الرّسالي النازل على رسول الله ﷺ كان يأتي لأغراض عدّة ومضامين شتى، نذكر منها لا على سبيل الحصر الآتي:

أ- لبيان الذكر الحكيم والقرآن الكريم، الذي هو نصّ كلام الله سبحانه وتعالى المنزل على رسوله، وهو المتّصف بالإعجاز، والوحي النازل به قد يختص باسم الوحي القرآني.

ب- لتأويل وتفسير كلام الله تعالى الوارد في القرآن الكريم.

[١]- سورة النساء، الآية ١٦٣.

[٢]- سورة النحل، الآية ٦٨.



■ مدخل الفصل الأول: الوحي في الكتاب والسنة

- ج- لبيان الأحاديث القدسية التي لا تدخل في الوحي القرآني.
د- لذكر تفاصيل الشريعة وأحكامها ومعارفها وما يتعلّق بها.
هـ- لبيان ما يرتبط بشؤون الإمامة والتدبير وشؤون الحكم ممّا يحتاجه الرسول في مهمّته القيادية.

و- لذكر ما يرتبط بأخبار العالم والمعيّبات والحوادث السابقة واللاحقة، وهذا أيضًا يدخل في دائرة علوم الرسول ﷺ التي قد تقتضيها رسالته وقيادته الإصلاحية على مستوى عمر الدنيا.

٣. أساليب الوحي الرّسالي

الوحي الرّسالي بشكل عام له أساليب متعدّدة ورد ذكرها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المنقولة لنا عن طريق الرواة الثّقة، أو الواصلة إلينا عبر أئمة الهدى عليهم السلام من أهل بيت النبوة، ومن هذه الأساليب ما يلي:

أ- التكليم المباشر دون توسّط الملاك: هذا الأسلوب من الوحي يتمّ حال اليقظة: كما حصل للنبي آدم عليه السلام: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ؟﴾^[1]. وما جرى مع النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَفْتُ الرُّؤْيَا﴾^[2]. وفي قصة نبيّ الله موسى عليه السلام: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^[3].

ب- الإيحاء بواسطة ملك: وهذا الأسلوب له شواهد عديدة جدًّا، ولعله الأسلوب الأكثر شيوعًا والأغلب وقوعًا.

قال تعالى في قصة نبيّ الله زكريا عليه السلام: ﴿فَتَادَّئُهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي

[١]- سورة الأعراف، الآية ٢٢.

[٢]- سورة الصافات، الآيتان ١٠٤ و ١٠٥.

[٣]- سورة النساء، الآية ١٦٤.



المُحْرَابِ^[١]. وقال سبحانه في الحديث عن النبي الأكرم ﷺ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِحَبِيبِ فَإِنَّهُ نَزَلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^[٢].

ج- الرؤيا في المنام: إن «رؤيا الأنبياء وحي»^[٣] كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام. وذلك لأن رؤيا الأنبياء لا تكون إلا حقًا.

ولهذا الأسلوب من الوحي في القرآن الكريم شواهد عدة نذكر واحدًا منها:

قوله تعالى في قصة النبي إبراهيم علي عليه السلام: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^[٤].

فقول النبي إسماعيل عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾^[٥] يكشف عن أن رؤيا والده تلك كانت وحيًا وأمرًا إلهيًا بُلِّغَ إياه عن طريق الرؤيا، وما كان النبي إبراهيم عليه السلام ليقدم على ذبح ولده لمجرد رؤيا لو لم تكن تلك الرؤيا وحيًا وأمرًا إلهيًا لازمًا بالنسبة إليه.

د- الإلهام: وقد يُعبر عنه بالإلقاء في الروع، وهو لا يغيّر بقية أنحاء الوحي من حيث النتيجة ومن حيث اليقين والاطمئنان بمصدر الإلهام، وإن غيرها من حيث الأسلوب والشكل.

وقد صرّحت النصوص بأن الإلقاء في الروع كان أحد أساليب الوحي الرّسالي، منها ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا إنّ الروح الأمين نفث في روعي: إنّهُ

[١]- سورة آل عمران، الآية ٣٩.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٩٧.

[٣]- العلامة المجلسي: بحار الأنوار، تحقيق: يحيى العابدي وعبد الرحيم الرباني، بيروت، ط: الثانية، مؤسسة الوفاء، وهو حديث صحيح في مصادر أهل السنة.

[٤]- سورة الصافات، الآيات ١٠٢-١٠٥.

[٥]- سورة الصافات، الآية ١٠٢.



■ مدخل الفصل الأول: الوحي في الكتاب والسنة

لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب...»^[1].

لقد جُمِعَتْ أساليب الوحي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلًّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ عَالِمٍ﴾^[2].

وبالنتيجة إذن يمكن إدخال الإلهام والنفث في الروع في القسم الثاني الذي هو الإيحاء بواسطة ملك. فإن إيحاء الملك يكون على أنحاء:

- فتارة يكون بسماع الصّوت ومشاهدة الصّورة.

- وأخرى بسماعه من دون مشاهدة.

- وثالثة بالإلقاء في الروع دون توسُّط صوت.

فالوحي هو الإلهام ومن وراء حجاب هو التكليم المباشر، وإنما سمّاه من وراء حجاب، لأنّه بواسطة صوت دون رؤية المصدر، وإرسال الرسول هو الإيحاء من خلال الملاك.

وربما كان تخصيص النحو الأوّل باسم الوحي هنا، لأنّه أشدّ خفاءً من الثاني، فهو بالنسبة إليه مختصّ باسم الوحي. فملاحظة الخفاء أمر نسبيّ، قد يلاحظ بالنسبة لغير النبيّ، وقد يلاحظ بالنسبة لبعض حواس النبيّ دون بعض.

ثانياً: الوحي غير الرّسالي

لا تختصّ الأساليب الثلاثة (التكليم المباشر، ومن خلال ملك، ومن خلال الرؤيا في المنام) من الوحي، والتي تقدّم ذكرها في الوحي الرّسالي، بالأنبياء (عليهم السلام)، ولا تختصّ أيضاً بوحي النبوة، بل هي تجري مع غير الأنبياء أيضاً، وفي الأغراض الأخرى غير الرّسالية، كما هو الحال بالنسبة لعددٍ من الصالحين:

الوحي إلى البشر: فقد أوحى إلى بعض خلقه من البشر والملائكة وغيرهم، وذلك مثل:

[1]- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج ١١، ص ٦٤.

[2]- سورة الشورى، الآية ٥١.



أ- الوحي إلى أم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾^[1].

ب- الوحي إلى السيدة مريم بنت عمران عليها السلام: قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾^[2].

ومن الواضح أن هذه الأغراض لم تكن رسالية، ولم يلزم من نزول الملائكة فيها نبوة المخاطب والمنزل عليهم.

ج- الوحي بالأوامر التكوينية: وقد عبّر القرآن الكريم في بعض الموارد عن الأوامر التكوينية بالوحي أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^[3] وفي قوله أيضاً: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾^[4].

د - الوحي بالأوامر التدبيرية: كما أن إبلاغ الأوامر التدبيرية إلى الملائكة وحيي أيضاً في نص القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَتُّوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^[5].

هـ- الوحي بإيداع الأمور الفطرية: وورد أيضاً التعبير به عن إيداع الأمور الفطرية والغريزية لدى الحيوانات وإلهامها ما ينبغي لها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^[6].

والنتيجة التي نتوصل إليها من مجموع هذه الآيات: أن الوحي لا يلزم النبوة ولا يختص بالأمور الرسالية وما يعبر عنه بوحي الرسالة، بل يتعدى إلى كثير من الأغراض والموارد الأخرى. وهذا ما يصطلح عليه الوحي غير الرسالي.

[١]- سورة القصص، الآية ٧.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ٤٢.

[٣]- سورة فصلت، الآية ١٢.

[٤]- سورة الزلزلة، الآيتان ٤-٥.

[٥]- سورة الأنفال، الآية ١٢.

[٦]- سورة النحل، الآية ٦٨.



رسول الله ﷺ والوحي

يتحصّل من مجموع النصوص الواردة في كيفية نزول الوحي عليه، أنّه ﷺ كان يوحي إليه بكلّ أساليب الوحي المتقدّمة ولمختلف الأغراض.

١. الرؤيا في المنام: ففي بعض النصوص أنّه ﷺ كان يوحي إليه عن طريق الرؤيا في المنام، خاصّة في الفترة الأولى من نبوّته قبل نزول جبرئيل ﷺ، فعن محمد بن علي بن النعمان الأحول قال:

سألت أبا جعفر ﷺ عن الرسول والنبّي والمحدّث، قال ﷺ: «الرسول الذي يأتيه جبرئيل قُبلاً فيراه ويكلّمه، فهذا الرسول، وأمّا النبيّ فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم ﷺ ونحو ما كان رأى رسول الله ﷺ من أسباب النبوة قبل الوحي حتى أتاه جبرئيل ﷺ من عند الله بالرسالة، وكان محمد ﷺ حين جمع له النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يجيئه بها جبرئيل ويكلّمه بها قبلاً، ومن الأنبياء من جمع له النبوة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلّمه ويحدّثه، من غير أن يكون يرى في اليقظة. وأمّا المحدّث فهو الذي يحدّث فيسمع، ولا يعاين ولا يرى في منامه»^[1].

والرؤيا لم تنقطع عنه ﷺ بعد نزول جبرئيل ﷺ بالوحي على قلبه، وبعد أن نزل عليه الوحي المباشر كما سيأتي، فإن القرآن الكريم يشير إلى حصول ذلك فيما بعد أيضاً^[2].

قال تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ﴾^[3]. وقال تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ﴾^[4].

[١]- الشيخ الكليني، الكافي، م، ج ١، ص ١٧٦.

[٢]- البخاري، الجامع الصحيح، الباب الخامس من أبواب الوضوء، ج ١، ص ٤٤.

[٣]- سورة الفتح، الآية ٢٧.

[٤]- سورة الأنفال، الآية ٤٣.



٢. الإيحاء بواسطة الملك: وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة نزول الوحي بواسطة الروح الأمين جبرئيل عليه السلام على قلب الرسول صلى الله عليه وآله.

قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^[1]. وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^[2].

وقد وردت بعض الروايات بأن جبرئيل عليه السلام كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بصورة إنسان جميل الطلعة، فيحدثه ويقرأ عليه القرآن الكريم، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يأنس به، وقد رآه رسول الله صلى الله عليه وآله على صورته الحقيقية الملائكية مرتين تحدثت عنهما سورة النجم: ﴿إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عِلْمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾^[3].

فالمرّة الأولى رآه صلى الله عليه وآله في بدء الوحي: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾^[4] فسدّ ما بين المشرق والمغرب.

﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ فيما روي أنه صلى الله عليه وآله سأل جبرئيل عليه السلام أن يريه نفسه مرة أخرى على صورته التي خلقه الله عليها، فأراه صورته فسدّ الأفق أيضاً^[5].

٣. التكليم المباشر: روي أنّ الإمام الصادق عليه السلام سئل عن الغشبية التي كانت تأخذ النبي صلى الله عليه وآله أكانت عند هبوط جبرئيل؟ فقال: «لا، إن جبرئيل كان إذا أتى النبي صلى الله عليه وآله لم يدخل عليه حتى يستأذنه وإذا دخل عليه قعد بين يديه قعدة العبد،

[١]- سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ - ١٩٤.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٩٧.

[٣]- سورة النجم، الآيات ٤- ١٤.

[٤]- سورة النجم، الآية ٧.

[٥]- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، م، س، ج ١٨، ص ٢٦٠؛ الشيخ الصدوق، كمال الدين، ص ٨٥.



■ مدخل الفصل الأول: الوحي في الكتاب والسنة

وإنما ذاك عند مخاطبة الله عزَّ وجلَّ إياه بغير ترجمان وواسطة»^[1].

كيف يعلم النبي ﷺ أن ما نزل عليه هو وحي؟

الثابت أنه ﷺ كان منذ اللحظة الأولى على بيّنة من أمره، والله سبحانه لا يختار لرسالته وثقلها إلا من صنع على عينه وهيمَّ لحملها.

وقد كانت الكرامات الكثيرة التي ظهرت له ورويت عنه تشكّل إرهابات للنبوة، بحيث إنّه لما نزل عليه الروح الأمين كان على بيّنة من أمره، وعلى بصيرة ثابتة ويقين ممّا جاءه، وإلى هذا تشير روايات عدّة وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

فعن زرارة أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام: «كيف لم يخف رسول الله ﷺ فيما يأتيه من قبل الله أن يكون ممّا ينزغ به الشيطان؟ فقال: «إن الله إذا اتخذ عبداً رسولاً أنزل عليه السكينة والوقار فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه»^[2].

ويحسن الإشارة هنا إلى أنّ بعض ما يروى في كيفية نزول الوحي عليه ﷺ ومن حالة الهلع التي أصيب بها، ومن لجوئه إلى خديجة التي هدّأت من روعه، واكتشفت هي نبوته قبل أن يعرف ذلك هو، أو عرضت أمره على ورقة بن نوفل أو غيره من الأخبار أو الرهبان فأخبروها بأنّه نبي، كل ذلك ممّا لا يمكن القبول به، ولا يتصوّر النبي ﷺ شاكاً في نبوته، ولا جاهلاً بالوضع الذي هو عليه، حتى يحتاج إلى من يطمئنه من أمثال هؤلاء، هذا بالإضافة إلى تهافت تلك النصوص وتضاربها، وضعف أسانيدها.

ومثل هذا الكلام يجري في أسطورة «الغرائيق» وأمثالها ممّا لا نشكّ ببطلانه واستحالته، ونعتقد أنه ممّا دسّ في الأخبار لغرض التشكيك والطعن والتشويه، شأنه شأن الكثير من الإسرائيليات^[3]. وقصة الغرائيق أنّهم زعموا أن الشيطان ألقى على لسان رسول الله ﷺ ضلالاً زاده في القرآن، كقولهم: «تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترجى»، وهو كذب وزور.

[1]- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦٠؛ الشيخ الصدوق، كمال الدين، ص ٢٦.

[2]- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦٢.

[3]- راجع: العاملي، جعفر مرتضى: الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ج ٢، ص ٢٨٧. وذكر أكثر من محدّث أن قصة الغرائيق من وضع الزنادقة، وكلّها روايات مرسلات ومنقطعات.

شبهات المستشرقين حول الوحي القرآني

أ.م. د. ستار جبر الأعرجي^[1]
إيناس جاسم محمد الدروغي

المقدمة

أثار المستشرقون شبهاتٍ كثيرةً حول القرآن الكريم وكلّ ما يتعلّق بتاريخه وعلومه، ولقي موضوع الوحي القرآني بالذات اهتمام الباحثين، فتناولوا بالبحث نزول القرآن ما لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات التي اهتمت بها الدراسات الاستشراقية، ويعود ذلك إلى أسبابٍ عدّة منها:

محاولة التثبّت من صحّة مصدر التّشريع الإسلامي. ومنها ما يعود إلى محاولة عدد غير قليل منهم لتطبيق ما تعرّض إليه الكتاب المقدّس على القرآن الكريم ليكون ذلك مجالاً للطعن بالإسلام وكتابه العظيم. وسنعرض لأهم شبهاتهم حول مصدر الوحي، ونماذج من الروايات التي اعتمدها المستشرقون في إثبات شبهاتهم المدعاة وناقشها.

المطلب الأوّل: الوحي ومصدره في المنظور الإسلامي

سوف نتناول في هذا المطلب بيان حقيقة الوحي ومفهومه في المنظور الإسلامي، مشيرين إلى مصدره الحقيقي وهو المصدر الإلهي.

أوّلاً: الوحي في لغة العرب:

جاء في المعاجم العربيّة أنّ الجذر اللغوي المكون من (الواو والحاء والياء) أصل يدل على إلقاء علم في خفاء، قال ابن فارس: «الوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب

[1]- باحث في الفكر الإسلامي، العراق، جامعة الكوفة، كلية الآداب.

والرسالة، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان، وأوحى الله تعالى ووحي^[١]»، وقال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة»^[٢]، وأن الوحي أيضاً: «الإعلام في خفاء»^[٣]، فهو «الإشارة السريعة على سبيل الرمز والتعريض وما جرى مجرى الإيماء والتنبيه على الشيء من غير أن يفصح به»^[٤].

ووردت لفظة الوحي في أكثر من سبعين مورد في القرآن الكريم، منها ما كان بصيغة الاسم لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ سِوَا مَا يُبَشِّرُ بِالنَّبَاِ أَوْ يُنذِرُ بِهِ﴾ (سورة الشورى / الآية ٥١)، ومنها ما كان بصيغة الفعل لقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة الشورى / الآية ٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (سورة المائدة / الآية ١١١)، وكذلك قوله ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (سورة النحل / الآية ٦٨)، وكل هذه الموارد لا تخرج عن معنى الإلقاء.

ثانياً: الوحي في المصطلح الإسلامي

قد وردت تعريفات للوحي في الاصطلاح الإسلامي، وهي:

أ - تعريف الوحي بحسب الموحى به، فهو: كلمة الله تعالى التي يلقيها إلى أنبيائه ورسله بسماع كلام الله دون رؤيته، كتكليم النبي موسى بن عمران عليه السلام، أو

[١]- ابن فارس، أحمد (٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ ج٦، ص٩٣.

[٢]- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، ط٢، نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ ص٥١٥.

[٣]- ابن منظور، جمال الدين (ت ٧١١هـ): لسان العرب، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ ج٢، ص٢٥٨.

[٤]- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ): مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥م، ج٥، ص٣٧.

بواسطة ملك يشاهده الرسول ويسمعه مثل تبليخ جبرائيل عليه السلام للنبي محمد صلى الله عليه وآله، أو بالرؤيا في المنام مثل رؤيا إبراهيم عليه السلام في المنام أنه يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام [١]، أو بأنواع أخرى لم ندرکها.

ب - تعريف الوحي بحسب الإيحاء: ما أورده محمد عبده: «إعلام الله لنبي من أنبيائه، فهو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بدون واسطة» [٢].

عرّف الشيخ الطوسي الوحي بأنه: «البيان الذي ليس بإيضاح، نحو الإشارة والدلالة، لأنّ كلام الملك كان للرسول صلى الله عليه وآله على هذا الوجه». وفي موضع آخر قال بأن: «الإيحاء إلقاء المعنى في النفس على وجه يخفى، وهو ما يجيء به من دون أن يرى ذلك غيره من الخلق» [٣]. ويتّضح من خلال التحديد السابقين أنّهما ناظران إلى أكثر أنحاء الوحي وروداً في القرآن الكريم، وهو طريق وحي القرآن الكريم نفسه، عبر إرسال ملك، وهو جبرائيل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله. قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [٤].

وحّد السيّد الطباطبائي الوحي بأنه: «إلقاء المعنى بنحو يخفى على غير من قُصدَ إفهامه»، ويشمل هذا التحديد كلّ أنحاء الوحي، فيدخل فيه الوحي المباشر (بلا واسطة) والوحي غير المباشر (كالوحي بواسطة ملك). وقد قرّر الأدب الديني في الإسلام أن لا يطلق الوحي على غير ما عند الأنبياء والرسول عليهم السلام من التكليم الإلهي [٥].

[١]- انظر: العتر، نور الدين: علوم القرآن الكريم، ط١، دمشق-سوريا، الصباح، ١٩٩٣م، ص١٧.

[٢]- عبده، محمد، رسالة التوحيد، لا ط، القاهرة، دار النصر، ١٩٦٩م، ص٩٦.

[٣]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م، س، ج ٤، ص١٤٢.

[٤]- سورة الشعراء، الآيات، ص١٩٣-١٩٤.

[٥]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، (د.ت)، ج ١٢، ص٤٩٢.

ثالثاً: حقيقة الوحي الإلهي

من التعريفات المتقدمة نلاحظ أنّ مصدر الوحي هو الله تعالى، فالوحي هو الطريقة التي يوصل الله تعالى رسائله السماوية إلى البشر بواسطة أنبيائه، وقد أوحى الله تعالى إلى نبينا محمد ﷺ كما أوحى إلى النبيين من قبله لقوله تعالى:

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (سورة النساء/ الآية ١٦٣)، بعد أن عاش مع أهله في مكة المكرمة، وترعرع في كف أبي طالب الذي تكفل نشأته ورعايته بعد وفاة والديه وجده وكان يعرف بالأخلاق والفضائل ولم ينغمس في شهوات قومه وأفعالهم، كما كان موضع احترام لدى قومه.

لقد كان بدء الوحي في غار حراء، فكان يخلو في غار حراء فتحنث فيه الليالي ذات العدد قبل أن يرجع إلى أهله حتى جاءه الحق (الملك) فقال اقرأ، قال ما أنا بقارئ؟ ثم قرأ سورة العلق ثم انقلب إلى أهله^[١].

فالوحي النبوي في الأدب الديني الإسلامي عبارة عن علاقة معنوية خفية بين النبي ﷺ وعالم الغيب، يتم من خلاله تبيان الرسالة الإلهية، وهو مختص بالأنبياء ﷺ، ويحتاج الوحي إلى واسطة في بعض الأحيان (مثل واسطة الملائكة)، ويستغني عن الواسطة في أحيانٍ أخرى. ويمتاز بالعديد من المميزات، منها:

- إنه «حالة شعورية تتسم بالوعي والإدراك الثامنين فضلاً عن أنّها ظاهرة مرئية ومسموعة ولكنها خاصة بالنبي وحده، فما اتفق ولو مرة واحدة أن سمع أصحابه صوت الوحي ولا حدث أن رأوا هذا الكائن الموحى ومع هذا فقد أدركوا صحّة ما نزل عليه وصدق ما أوحى إليه بدلائل الإعجاز وقرائن الأحوال»^[٢].

[١]- حمد، غانم فدوري: محاضرات في علوم القرآن، لا ط، بغداد، دار الكتاب للطباعة، ١٩٨٦م، ص ٦٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٧-١٩.

- تلقى النبي محمد ﷺ رسالته عن طريق الوحي لقوله تعالى: ﴿إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأعراف/ الآية ٢٠٣).

- «الوحي حالة روحية، فإنه بأيّ أقسامه اتفق فإنما كان مهبطه قلب رسول الله ﷺ، أي شخصيته الباطنية -الروح- قال عزّ من قال: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة البقرة/ الآية ٩٧)، وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (سورة الشعراء/ الآية ١٩٣-١٩٤)، والقلب هو «لبّ الشيء وحقيقته الأصلية»^[١].

فالوحي القرآني ببساطة الكلام المنزل على الرسول محمد ﷺ من الله تعالى بواسطة الملك جبرائيل عليه السلام وبدون مصاحبة أي أعراض مما نُقل في بعض الروايات والكتب الضعيفة، فهذه الروايات والكتابات أوهمت قَدّمت صورة غير لائقة بقداسة هذا الأمر العظيم، فقد وصفوا النبي حال الوحي بأوصاف توحى بأنه مصاب بمرض أو حتّى الجنون أو أنّه لم يعرف علامات النبوة إلّا بعد استشارة السيدة خديجة ابن عمّها^[٢]!

رابعًا: صور الوحي الإلهي

أشرنا فيما سبق أن الوحي هو الطريقة والواسطة بين الله تعالى وبين من اختصهم بتبليغ رسالته بيد أن هذه الواسطة كانت على صور عدّة وهو ما أوضحته الآية الكريمة من سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (سورة الشورى/ الآية ٥١)، فمن صورته:

[١]- معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ، ج١، ص ٣٠.

[٢]- راجع روايات بدء الوحي عند ابن هشام الحميري، عبد الملك (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية: ١٢٣/١، ابن حنبل، أحمد، (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد: ٢٢٢/٢، البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/٣-٢، النيسابوري، مسلم (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم: ١/٩٨-٩٧، الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي: ٢٥٨/٥، ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت ٧٧٤هـ)، السيرة النبوية: ١/٤٢٣.

أ - الإيحاء: ويعني: «إلقاء المعنى في قلب النبي أو نفته في روعه بصورة يحس بأنه تلقاه من الله تعالى»^[١]. وهنا يطرح السؤال: من أين للنبي أن يعرف بأن الصوت أو النفث هو من عند الله تعالى؟

يمكن الإجابة على ذلك: بأنه «يحصل للأنبياء في تلك الحالة نوع من المكاشفة الباطنية والإحساس الداخلي تبلغهم وتوصلهم إلى القطع واليقين الكامل وتزيل عنهم كل أنواع الشك والشبهة ومن الممكن أن تكون بداية الوحي مقترنة بأمور خارقة للعادة»^[٢].

ب - تكليم النبي من وراء حجاب كما كَلَّمَ اللهُ تعالى موسى عَلَيْهِ السَّلَام من وراء الشجرة^[٣]، وهذا التكليم يسمعه النبي ويدركه مع اليقين التام بأنه كلام الله وليس كلام أحد سواه، لقوله تعالى: **وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا** (سورة النساء / الآية ١٦٤).

وقد اختلف في الحجاب على ثلاثة أقوال ذكرها ابن إدريس: «أحدها: حجاب عن إدراك الكلام لا المكلم وحده، والثاني: حجاب لموضع الكلام، الثالث: أنه بمنزلة ما يسمع من وراء حجاب»^[٤].

وأنّ الوحي الذي عناه الله تعالى في هذه الآية ما سمعه الرسول بغير واسطة، والمسموع من وراء الحجاب هو الكلام الذي تؤدّيه الوسائط إلى الرسل والبشر من غيرهم، وليس الحجاب المعني في هذه الآية هو الشيء الذي يستر المتكلم عن كَلِّمِهِ ويحول بينه وبين مشاهدته، لكنّه ما وصفناه من الرسل، وإن الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فشبّههم بالحجاب الذي يكون بين الإنسان وبين غيره عند الكلام فيسمعه من ورائه ولا يرى المتكلم من أجله^[٥].

[١]- الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، (د.ت)، ص ٢٠.

[٢]- الشيرازي، الشيخ مكارم، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ط ١، إيران، (د.ت)، ج ٩، ص ٥٣٧.

[٣]- انظر: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط ١٠، بيروت، دار الملايين، ١٩٧٧م، ص ٢٥.

[٤]- ابن إدريس الحلي، محمد بن أحمد (٥٩٨هـ)، المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، تحقيق: مهدي الرّجائي، ط ١، قم، مطبعة سيد الشهداء عَلَيْهِمُ السَّلَام، ١٤٠٩هـ - ج ٢، ص ٢٥١.

[٥]- انظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ)، تفسير القرآن المجيد، تحقيق: السيد محمد علي أيازي، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤هـ، ص ٤٧٧.

بقي أن نعرف ما كيفية الكلام المنسوب لله تعالى هل الحروف والكلمات المتعارف عليها؟ فبين الشريف المرتضى تحت عنوان (كلام الله تعالى كيف يكون) قوله: «كلام الله تعالى هل يكلم به أو أحدثه مثل غيره من المحدثات، وكلامه لموسى عليه السلام من الشجرة كيف كان وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾، (الجواب) وباللغة التوفيق: إنه إذا أحدثه فقد تكلم به، لأن المتكلم هو فاعل الكلام، فإذا فعل الكلام فقد تكلم به وقد أحدثه، والمعنى فيهما واحد، وأما كلام موسى عليه السلام من الشجرة، فالله تعالى كلمه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (سورة النساء/ الآية ١٦٤)^[١]، ومن هنا فإن الله خلق هذا الكلام في الشجرة التي كلمت موسى عليه السلام.

ت - ما يكون بواسطة ملك الوحي جبرائيل عليه السلام وهذا أغلب أنواع الوحي لرسولنا محمد صلى الله عليه وآله، ولغيره من الرسل والقرآن كله من هذا القبيل^[٢].

وقد أشارت الآيات القرآنية الكريمة إلى الرسول أو واسطة الوحي القرآني لقوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (سورة الشعراء/ الآيتان ١٩٢-١٩٣).

وقد اشتمل الوحي المحمدي على هذه الصور الثلاث فضلا عن الرؤيا الصادقة^[٣]، وقد أضيفت إليها صورة صلصلة الجرس جملة من المفسرين مستدلين بمجموعة من الروايات الموجودة في كتبهم التي تلحق بالنبي حالة الهوس عندما ينزل عليه الوحي^[٤].

[١]- الشريف المرتضى، علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ): رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٢٨؛ يراجع أيضاً: ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ): متشابه القرآن ومختلفه، لا ط، إيران، جايدخانه، ١٣٢٨هـ، ج ١، ص ٧٤-٧٥.

[٢]- الذهبي، محمد حسين: الوحي والقرآن الكريم، ط ١، عابدين، ١٩٨٦م، ص ٩.

[٣]- اكتفت الباحثة بعرض موجز لهذه الصور ويمكن التعرف عليها بالتفصيل من خلال كتاب مصادر الوحي وأنواعه للدكتور ستار جبر الأعرجي، ص ١٥٩-١٧٦.

[٤]- انظر: السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، ج ١، ص ١٢٧؛ الألوسي، شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ): تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن الكريم)، ط ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج ١٢، ص ١٨٢؛ دروزة، محمد عزة (ت ١٤٠٤هـ)، التفسير الحديث، ط ٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٤١.

المطلب الثاني: مصادر الوحي عند المستشرقين

لقد أكثر المستشرقون من دراساتهم التي تقوم على تبني نمط خاص من التفسير، يقوم على تأويل كل ما جاء بشأن علاقة النبي بالله، فتعتبرها من الأمور العادية الجارية بين أفراد البشر، غاية ما هناك أنها أمور خاصة بالنوابغ والاستثنائيين من البشر، فترى أن كل ما ورد بالنسبة للوحي ونزول الملائكة، نوع من التعبيرات المجازية، حيث لا يمكن التحدث مع عوام الناس إلا بهذه اللغة.

وفحوى هذه النظريات أن النبي نابغة اجتماعي محب للخير، تأمل في ما آلت إليه أوضاع المجتمع، ورصد ما يحيط الناس من أوجاع وضروب الفساد، ثم سعى بما آتاه الله من نبوغ إلى تغيير أوضاعهم، مستلهمًا من داخله، من روحه ونفسه، أفكارًا ترسم طريقًا صحيحًا يحل المشكلات، ثم قام ببث هذه الأفكار بين الناس. فالوحي وفق هذه النظرية، هو عبارة عن انبثاق من عمق فكر النبي إلى ظاهر فكره، وهو عمل إبداعي اقتضته بنية النابغة الخاصة. ويرفض أصحاب هذه الاتجاهات الإذعان إلى وجود حقيقة وراء فكر الإنسان وروحه وعقله بحيث يرتبط بها باطن النبي، ويتنكرون للإيمان بأي بُعد غير عادي في مسألة النبوة والوحي.

ولهذا يقومون بتأويل جميع المفردات والحقائق التي وردت بشأن النبوة والوحي ويحملونها على المعنى المجازي، فـ «الروح الأمين وروح القدس» ليس شيئًا غير روح النبي، فمعنى أن يأتي الروح الأمين بالأفكار وتعاليم الدين، هو نفس انبثاق هذه الأفكار من أعماق روح النبي النابغة. وأمّا الملائكة فهي عندهم عبارة عن قوى الطبيعة ذاتها، ولمّا كان الله يستخدم القوى الطبيعية فستكون الملائكة تحت اختياره.

وأما «الدين» فهو عندهم لا يتعدى كونه مجموعة القوانين التي وضعها النابغة، وهي قوانين صالحة ومفيدة لسعادة المجتمع، وهذا ما ينشده الناس، ولذلك يمكننا أن نعتبر هذا الدين من عند الله. والوحي أيضًا -بتصورهم- عبارة عن إلهامات روحية تنبعث من داخل نفس النبي ﷺ، وليس واردًا عليه من الله تعالى، لاستحالة الاتصال

بين الله تعالى والإنسان، كونه يستلزم تحديد الله عزّ وجلّ^[١].

فالواضح من خلفيات كلمات المستشرقين حول الوحي أنّ مصدر الوحي والقرآن لا تخرج عن كون القرآن من صنع النبي محمد، فعلى سبيل المثال لا الحصر:

- قول ماكدونالد^[٢]: «القرآن ليس من عند الله^[٣]».

- وقال ويلز^[٤]: «محمد هو الذي صنع القرآن^[٥]».

- ويذكر لوبون^[٦]: «القرآن من عند محمد ومن تأليفه^[٧]»، فهم يوردون عدة مصادر محتملة لأخذ النص القرآني عنها والانطلاق من ذلك لإنكار المصدر الإلهي، وهي:

أولاً: اليهودية والنصرانية

لقد ادّعى المستشرقون أنّ مصدر الوحي هو الديانة اليهودية والنصرانية عن طريق الكتابات التي اطلع عليها النبي محمد ﷺ في أثناء أسفاره واتّصاله ببعض النصارى واليهود الذين قطنوا جزيرة العرب.

[١]- معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط٣، قم، مؤسسة التمهيد، مطبعة ستاره، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ج١، ص٩١-٩٣.

[٢]- ماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣م): تعلم في جلاسجو ثم رحل إلى برلين ثم قصد هارتفورد لتعلم اللغات السامية وأسس فيها مدرسة كينيدي للبعثات، من آثاره مجلة عالم الإسلام ومجلة إيزيس وعلم الكلام في الإسلام وترجمة رسالة ابن سينا في النفس وإحياء علوم الدين للغزالي. ينظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون: ١٠٠١.

[٣]- دائرة المعارف الإسلامية: بحث التعريف بكلمة الله الشعب، القاهرة، (د.ت)، ج٤، ص ٢٤٤.

[٤]- ولد هـ. ج. ويلز في بروملي في مقاطعة كنت في إنجلترا. كان أصغر إخوته الثلاثة لأب صاحب دكان ولاعب كريكت وأم ربة بيت وكانت عائلته من الطبقة الوسطى السفلى. لم يكمل ويلز تعليمه المدرسي إذ اضطر لترك مقاعد الدراسة. والعمل مساعدًا لتاجر أقمشة بعد إفلاس والده. عام ١٨٨٩ بدأ ويلز دراسته في مدرسة «ميدهيرست» وفي جيل ١٨ عامًا حصل على منحة تعليمية في مدرسة العلوم في لندن، من أهم مؤلفات هربرت جورج ويلز: حرب العوالم، أول رجال على سطح القمر، طعام الالهة، الحرب في الهواء وغيرها. <http://ar.wikipedia.org>

[٥]- ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق، ط٤، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م، ج٣، ص٦٢٦.

[٦]- غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١) طبيب، ومؤرخ فرنسي، عني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و«باريس ١٨٨٤» و«الحضارة المصرية» و«حضارة العرب في الأندلس». هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين أنصفوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. لم يسر غوستاف لوبون على نهج مؤرخي أوروبا الذين صار من تقاليدهم إنكار فضل الإسلام على العالم الغربي. <http://ar.wikipedia.org>

[٧]- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط١، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٦م، ص١١١.

فقد حاول بعض المستشرقين دراسة حال اليهود والنصارى خارج الجزيرة العربية، ثم دراسة أحوالهم داخلها بغية التوصل إلى أنّ القرآن الكريم قد نقله الرسول محمد ﷺ من الأوساط اليهودية والنصرانية، وممن ذهب إلى هذا القول من المستشرقين، جرجس سال الإنكليزي^[١] الذي قال: «اجتمع في جزيرة العرب عدد وافر من الفرق المختلفة الأسماء لجأوا إليها هرباً من اضطهاد القياصرة فأدخل محمّد كثيراً من عقائدهم في دينه، أمّا اليهود الذين كانوا أذلاء لا يعتد بهم، فقد قويت شوكتهم في بلاد العرب حيث لجأ كثير منهم على أثر خراب بيت المقدس، وهودوا كثيراً من ملوك العرب، ولذا كان محمد في بادئ أمره يداريهم حتى أنّه أخذ عنهم كثيراً من مقالاتهم ورسومهم تألفاً لهم لعلهم يشايعونه^[٢]». يشير سال بقوله هذا إلى:

- أنّ مجتمع الجزيرة العربية تكوّن من فرق مختلفة انتقلت إلى جزيرة العرب بعد أن تعرضوا للاضطهاد من ملوك الروم.

- ولكي يوسّع محمّد دينه كسب ثقفتهم ضمّن الإسلام بعضاً من عقائدهم وطقوسهم الدينية.

- إنّ اهتمام النبي محمد ﷺ باليهود الذين كان لهم الحظ الأكبر من هذا الاهتمام كان بسبب نفوذ اليهودية إلى مناصب عليا في ذلك الوقت، وهو أمر أدى إلى أخذ النبي محمد ﷺ كثيراً من تعاليمهم.

فقد بالغ المستشرق كثيراً لأن اليهود بطبيعتهم فئة منغلقة لا يسمحون لأحد باعتناق دينهم ويتعدّى هذا الانغلاق إلى المسائل الاجتماعية، فكيف للنبي أن

[١]- هو جرجس سال الإنكليزي مولدًا ومنشأً ولد في أواخر القرن السابع عشر للمسيح ومات سنة ألف وسبعمائة وست وثلاثين وله من العمر نحو من أربعين سنة. وكان من المشتغلين بعلم الفقه إلا أنه أوع بدرس لغات المشرق ولا سيّما اللغة العربية وعلومها خاصة فبلغ منها مبلغاً عظيماً. وله بلسان قومه مصنفات في التاريخ واللغة ولكنه اشتهر أكثر بنقل القرآن إلى لسان الإنكليز وبما ألحق به من حواشٍ تكشف الغطاء عن مبهمات الأصل انتقى أكثرها من كلام ثقات أشهر المفسرين فأحسن الاختيار وظهر بذلك فضله. ثم ضم إلى ذلك مقالة تدل على غزارة مادته وسعة علمه وتبحره في تاريخ العرب وأديانهم وعاداتهم تحرى فيها التدقيق فيما قاله عنهم في الجاهلية والإسلام. <http://www.neelwafurat.com>

[٢]- سال، جرجس: مقالة في الإسلام: ٧٢-٧٣.

يطلع على دينهم، كما أن الحقائق التاريخية تشير إلى الموقف الحاد لليهود ضد الرسول ﷺ، قال الله تعالى:

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (سورة البقرة/ الآية ١٢٠).

وإن تكوّن مجتمع الجزيرة العربية من أديان مختلفة لا يمانع من حلول دين جديد يصحّ المفاهيم، فضلاً عن أن تضمّن الإسلام بعض العادات والممارسات الدينية المشابهة للأديان الأخرى دليل على أن مصدرهما واحد وهو المصدر الإلهي. ولم يختلف المستشرق ويليم موير^[١] عن رأي سابقه في عرض الشبهة بقوله: «إن المسيحية منتشرة على نطاق واسع بين القبائل السورية والحدودية، وحتى إنّه كانت بعض المستوطنات المسيحية في قلب الجزيرة العربية، ولهذا لم يكن الإنجيل مفقوداً في مكة^[٢]»، فيصرح بأن المسيحية كانت سائدة في مجتمع الجزيرة العربية ولا يستبعد أن الإنجيل قد توافر في أوساطها ولا سيّما مكة مما ساعد محمّداً أن يستقي من أفكارها.

ومن هنا، فقد حاول بعض المستشرقين أن يتّخذوا من انتشار المسيحيين واليهود بشبه الجزيرة العربية ذريعة للطعن بمصدر الوحي^[٣]، كما فسّر آخرون بعض النصوص الواردة في كتب العهدين القديم والجديد، إن النبوءات المنسوبة لموسى وعيسى ﷺ قد شعت من فاران وكانت تحت عنوان (النور المشع القادم من فاران)^[٤] بأن محمّداً ﷺ قد استفاد من الكتب السابقة وتوظيفها لنبوته الجديدة.

[١]- ويليم موير (William Muir) (١٨١٩ - ١٩٠٥) مستشرق أسكتلندي ولد في جلاسجو، وعمل بها حيث امتاز بمحاضراته، عين أميناً لحكومة الهند، ثم اختير رئيساً لجامعة أدنبرة، من آثاره سيرة النبي والتاريخ الإسلامي وهو من المراجع التي يعتمد عليها في الجامعات الإنكليزية والهندية، ومصادر الإسلام ودولة المماليك في مصر، انظر: العقيلي، نجيب: المستشرقون، ص ٤٩٢.

[٢]- موير، ويليم: القرآن، ترجمة: مالك مسلماني، لا ط، لندن، (د.ت)، ص ٨.

[٣]- انظر: بلر، جون سي: مصادر الإسلام، ترجمة: مالك مسلماني، لا ط، الهند، ١٩٢٥م، ص ١٢.

[٤]- انظر: القليني، سامح عبد الفتاح: محمد والمسيحية، تقديم: عبد العظيم المطعني، ط ١، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٨م، ص ٢٩٦.

وهكذا نلاحظ أن آراء المستشرقين الجدد لم تكن مخالفة لآراء أسلافهم بل مجانبة لها، فأقوال كل من سال وتسدال وويليم ما هي إلا مخلفات آراء كل من بروكلمان ونولدكه وغيرهم، فهذا بروكلمان يعزو مصدر القرآن والوحي إلى الديانتين اليهودية والنصرانية بقوله: «لم يكن عامله الفكري من إبداعه الخاص إلا جزءاً صغيراً فقد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية»^[١].

فيشير بروكلمان إلى مسألة هي أن مصدر الوحي ناتج عن الأفكار التي كونها النبي محمد ﷺ زيادة على ما استفاده في اليهودية والنصرانية، والتي كانت لهما الأهمية الكبرى في ولادة دينه الجديد، ونولدكه^[٢] الذي استعرض الشبهة أيضاً، قائلاً: بأن «المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفياً بحسب إيمان المسلمين وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية، وتعاليم محمد في جلها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها، لهذا لا لزوم للتحليل لنكشف إن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي»^[٣].

فلاحظ أن المستشرق نولدكه يقطع بأن المصدر الأساسي والمكُون للوحي القرآني هو الكتابات اليهودية ودليله على ذلك قصص الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم، وبعض التعاليم والفروض، فيورد أمثلة عديدة ليثبت افتراءاته، ويقول: إن الشهادة المعروفة في الإسلام: لا إله إلا الله، مستقاة من عبارة يهودية يشير إليها في كتاب صموئيل الثاني فضلاً عن أنه يدعي بأن الوحي كان نتيجة اختلاط العرب آنذاك مع اليهود والمسيح، حتى إن بعض أشكال الصلاة ووصف الوحي بالفرقان هو ما

[١]- بروكلمان، كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين ومنير البعلبكي، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨م، ص٦٩.

[٢]- نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م) ولد في هامبورغ من أسرة عريقة شغل أفرادها مناصب علمية وإدارية كبيرة وتعلم اللغات السامية والفراسية والتركية والسنسكريتية على إيفالد ونال الدكتوراه، ونال جائزة مجمع الكتابات الآداب في باريس على رسالته أصل وتركيب سور القرآن وكانت من أشهر آثاره ثم أعاد النظر فيها وترجمها إلى الألمانية ونشرها بعنوان (تاريخ النص القرآني)، وله فكرة عامة عن حياة محمد وقواعد إحدى اللهجات الآرامية وغيرها. انظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون، ص٧٣٨-٧٣٩.

[٣]- نولدكه، تيودور: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، منشورات الجمل، ألمانيا- بغداد، ٢٠٠٨م، ص٧.

يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية، فرقان بمعنى خلاص^[١].

إن الفرائض والعبادات ومنها الصلاة والصوم مطلب شرعي في كل الديانات السماوية وإن فرض الصلاة في الديانات السماوية السابقة وعند المسلمين أمر طبيعي، «فإن الاتفاق بين ديانتين في بعض الأحكام لا يعني سطو المتأخر على المتقدم والاختلاف إن وجد لا يعني نفي المتأخر للمتقدم، فكل منهما رسالة من الله تضمّنت الأوامر والنواهي والفروض والتعاليم بما يلائم تطور الإنسان^[٢]»، زيادة على أن وصف الوحي وتسميته بالفرقان لا يعني أن مصدره مسيحي أو يهودي فقد جاء في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (سورة الفرقان/ الآية ١)، وغيرها من النصوص القرآنية الكريمة ذات الدلالة على استعمال العرب لهذا اللفظ قبل الإسلام نتيجة «أن لهجات الآرامية كانت تسود بلاد فلسطين وسورية وبعض مناطق العراق وإن جوار العرب لليهود عجل لانتشار كثير من الألفاظ الآرامية بين العرب، وإن تداول العرب لها قبل الإسلام كان كافيًا لتعريبه واستعمال الإسلام لها في تسمية كتابه العزيز^[٣]».

ويذكر المستشرق بلر بعض الأمثلة التي تدلّ على الأخذ من المصادر اليهودية والمسيحية، فبالنسبة إلى ما يتعلق بمصادر بعض الأفكار والتعبيرات الخاصة بيوم الحساب والبعث الواردة في القرآن الكريم والتقاليد الإسلامية، فإنها قد اقتبست وبشكل واضح من الكتب اليهودية والمسيحية فإن لفظ «الساعة» و «اليوم» هي من العهد الجديد^[٤].

إن وجود هذه الألفاظ وما يماثلها في القرآن الكريم هو دليل على أن القرآن كان مكملًا رسالة الشرائع السابقة له وخاتمًا لها.

ولم يكتفِ المستشرقون بهذا القدر، وإنما أوكلوه إلى معلمين قد تكفلوا هذا

[١]- نولدكه، تيودور: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، منشورات الجمل، ألمانيا- بغداد، ٢٠٠٨م، ص٧-٨.

[٢]- الزاوي، أحمد عمران: جولة في كتاب نولدكه «تاريخ القرآن»، ط١، دمشق، مكتبة دار طلاس، (د.ت)، ص٥٣.

[٣]- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط١٠، بيروت، دار الملايين، ١٩٧٧م، ص٢٠.

[٤]- انظر: بلر، جون سي: مصادر الإسلام، م.س، ص٦٥.

الأمر، وقدّموا لذلك أدلة تدعي أنّ النبيّ محمدًا ﷺ تعلّم على يد معلمين التقى بهم في أسفاره التجارية وكان منهم: بحيرا الراهب^[١]، ورقة بن نوفل^[٢]، وستناول هذه الشبهة بالتفصيل.

أ - أمّا ما يتعلق بالمعلم الأول للرسول محمد ﷺ فينقل المستشرق الروسي أليكس^[٣] قصة خرافية كانت قد انتشرت في المسيحية الشرق أوسطية مؤداها، «إنّ محمدًا كان في البداية تلميذًا للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسيّة من التوراة والإنجيل»^[٤].

فقد ادّعى أنّ بحيرا هو المعلم الأوّل للنبي محمد ﷺ، كما ادّعى شاكلته ذلك، فيقولون إنّ المعارف التي في القرآن ما هي إلا نتائج هذا التعليم، غير أنّ «التاريخ لا يعرف أكثر من أنه سافر إلى الشام في تجارة مرتين، مرة في طفولته ومرة في شبابه، ولم يسافر غير هاتين المرتين، ولم يجاوز سوق بصرى فيهما، ولم يسمع من بحيرا ولا

[١]- هو اسم لراهب مسيحي يروى أنه التقى بالنبي محمد ﷺ في أثناء سفره مع عمّه أبي طالب وكان في الثانية عشرة من عمره وعندما اقترب الركب من بحيرا لاحظ بحيرا أنّ أحد أفراد ذلك الركب قد ظلته غمامة وعندما جلس تحت الشجرة مالت أغصانه لتظله من أشعة الشمس، فدعا بحيرا القوم للطعام فلبوا طلبه إلا محمدًا فقد تركوه لحراسة القافلة ولما نظر بحيرا إلى القوم فلم ير محمدًا بينهم فألح أنّ يحضروه إلى الطعام ولما جاء النبي محمد ﷺ أخذ بحيرا يسأله بحق اللات والعزى ومناة ان يخبره عما يسأل عنه، اشتد غضبه ﷺ ونية بغضه لذكره الآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب ما سأله، فتأكد بحيرى من أنّ محمدًا هو النبي الذي ذكر اسمه في الإنجيل، فقد نصح عمه أبا طالب أن يحذر عليه من غدر اليهود. انظر: ابن الأثير، عز الدين (ت ٦٣٠هـ): أسد الغابة، لا ط، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج ١، ص ١٦٦؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): الإصابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ٤٧٥.

[٢]- هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قضي، وأمّه هند بنت أبي كثير بن عبد بن قضي، وهو أحد من اعتزل عبادة الأوثان في الجاهلية وطلب الدّين وقرأ الكتب وامتنع من أكل ذبائح الأوثان. انظر: الأصفهاني، أبو الفرج (٣٥٦هـ)، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ج ٣، ص ٨٤؛ ابن الأثير، عز الدين (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة، م.س، ج ٥، ص ٨٨؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة، م.س، ج ٦، ص ٤٧٤؛ الزركلي، خير الدين (ت ١٤١٠هـ): الأعلام، ط ٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ج ٨، ص ١١٤-١١٥.

[٣]- أليكسي فاسيليفيتش جورافسكي: متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والقارات والثقافات، عمل في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية، أصدر عدّة دراسات في قضايا العلاقات الثقافيّة والحضاريّة بالأديان والشعوب، ولا سيّما بثقافتي الشرق والغرب، وكذلك حول التصورات الفكرية-الدينية بالثقافات العربيّة الإسلاميّة والأوروبيّة، له دراسة عن نشوء أيديولوجيّة القوميّة العربيّة ودور الأقليّات المسيحيّة في الشرق العربي. انظر: <http://www.sawtakonline.com>

[٤]- جورافسكي، أليكس: الإسلام والمسيحيّة، لا ط، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٠م، ص ٦١.

من غيره شيئاً من الدين ولم يك أمره سرّاً هناك^[١]»، فهل من المعقول أن رسالة عالميّة قامت على لقاءين من معلم؟!

إنّ هذه الشبهة مردودة، فلو كان بحيرا معلماً عظيماً وبارعاً لدرجة أنّه خطّ لتأسيس رسالة النبي محمد ﷺ، فمن المقابل أن يكون له ذكر عن حياته وسيرته، وكان أحقّ للدعوة أن تظهر من مدينة بصرى دون مكة، فضلاً عن أنه لو كان النبي ﷺ قد تعلّم عند الراهب في بصرى، لكان هذا الأمر شائعاً بين أوساط قريش في مكة بعد العودة من رحلته، غير أن المشركين عجزوا عن توجيه التهم للرسول محمد ﷺ ولو كان ذلك حاصلًا لذكر المشركون هذه التهمة قبل حوالي أكثر من أربعة عشر قرناً، فلم يكن النبي محمد ﷺ يلتقي قبل إعلان نبوّته فلائاً من العلماء يستمع من حديثه عن علوم الدين ومن قصصه عن الأولين والآخرين وحتى الذين لقوه بعد النبوة فقد سمع منهم وسمعوا منه ولكنهم كانوا سائلين وعنه آخذين وكان لهم معلماً وواعظاً ومنذراً ومبشراً.^[٢]

ويستنكر كارليل^[٣] ما زعمه المستشرقون حول هذه الشبهة، ويقول: «إني لست أدري ماذا أقول عن ذلك الراهب سرجياس (بحيرا) الذي يزعم أن أبا طالب ومحمّداً سكننا معه في دار، ولا ماذا عساه يتعلّمه غلام في هذه السن الصغيرة من أي راهب ما^[٤]».

ب - الأخذ عن ورقة بن نوفل

أمّا ما يتعلّق بأخذ النبي محمد ﷺ من المعلم الثاني نستعرض ما أشار إليه مونتجمري وات^[٥] في هذا الصدد، فذكر أن النبي محمّداً ﷺ التقى بورقة بن نوفل

[١]- الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، تحقيق: فوز أحمد، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٥م، ج٢، ص ٣٢٦.

[٢]- انظر: دراز، محمد عبد الله: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الكويت، ١٩٧٠م، ص ٥٦-٥٧.

[٣]- توماس كارليل (١٧٦٢-١٨٠٥) ولد بكارليل ونسب إليها وسافر إلى الشرق ثم إلى كمبردج لتعلم العربية من مؤلفاته آداب العرب وشعرهم، من آثاره: الأبطال وغيرها. انظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون، م.س، ص ٨٦.

[٤]- كارليل، توماس، محمد المثل الأعلى، عربه: محمد السباعي، لا ط، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩٣م، ص ٢٣-٢٤.

[٥]- مونتجمري وات: عميد قسم الدراسات العربية في جامعة أدنبرا ومن آثاره: عوامل انتشار الإسلام ومحمد في مكة (١٩٥٨م) والإسلام والجماعة الموحدة، وهو دراسة فلسفية اجتماعية لرد أصل الوحدة العربية إلى الإسلام. العقيلي، نجيب، المستشرقون، م.س، ص ٥٥٤.

وأخذ عنه أصول دينه، فيقول: «كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد وهو رجل متدين اعتنق أخيراً المسيحية، ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسه وآرائه»^[١].

نلاحظ أن مونتجمري وات يؤكد أن النبي ﷺ قد وقع تحت تأثير النصرانية وبالوقت الذي سبقته خديجة إلى ذلك، كما يشير إلى العلاقة الوثيقة التي جعلته يتأثر بأفكار ورقة حتى بدت في تعاليم محمد ﷺ فيما بعد بقوله: «من الأفضل الافتراض أن محمداً كان قد عقد صلوات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة^[٢]»، ويبدو أن المستشرق قد اعتمد على الشبهة التي ادعاها بعض المبشرين وهي أن الوحي القرآني بدعة نصرانية وقد سعى إلى إثارتها المستشرقون فكان مفاد دعوتهم أن القرآن الكريم مستل من أصول نصرانية وأن النبي محمد ﷺ تعلم على يد رئيس النصارى بحسب تعبيرهم وهو ورقة بن نوفل، فقد ذكر يوسف الحداد مستشهداً بالروايات الإسلامية^[٣] قائلاً: «الشهادات الإسلامية متضافرة في النتيجة الحاسمة، أن ورقة بن نوفل (رئيس النصارى) بمكة كان يكتب ويترجم إنجيل النصارى لجماعته، فالنصارى موجودون بمكة مع مطرانهم وإنجيلهم ومحمد مدة خمس عشرة سنة ما بين زواجه من خديجة ومبعثه كان بجوار ورقة يحضر كتابه الإنجيل وترجمته إلى العربية^[٤]». فهو يفترض عدداً من المطالب منها:

- ورقة بن نوفل كان من النصارى بل ورئيسهم.

- التأكيد على وجود النصارى في مكة المكرمة.

[١]- وات، مونتجمري، محمد في مكة، المطبعة العصرية، لبنان، (د.ت)، ص ٧٤-٧٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٧٥.

[٣]- قد اعتمد المؤلف على مجموعة من الروايات التي استدلت من خلالها على هذه الشبهة كان منها: «فانطلقت خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل وكان امرأً تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله ان يكتب» انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، ج ١، ص ٣-٤؛ النيسابوري، مسلم (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ج ١، ص ٩٧-٩٨.

[٤]- الحداد، يوسف درة، القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص ٩٨-٩٩.

- العلاقة الوثيقة بين ورقة والنبي محمد ﷺ والتي كان من نتائجها ترجمة الإنجيل إلى النبي محمد ﷺ، وعن طريق مطالعة الكتاب نلاحظ أن المؤلف اهتم بتأصيل هذه المطالب إذ عقد فصلاً مستقلاً للحديث عن ورقة بن نوفل وأثره في محمد والقرآن وضح من خلاله المطابقة القائمة بين النصرانية والدعوة القرآنية ثم يستعين ببعض الآيات القرآنية الدالة على رعاية القس ورقة للنبي محمد ﷺ [١].

ويناقد بعض النصارى أيضاً مسألة الحروف المقطعة في فواتح السور على أنها رموز مختصرة لجمل سريانية اختزلت بطريقة منسقة زعما منهم أن ورقة بن نوفل قد ترجمها للنبي محمد ﷺ، فقد أشار الأب سهيل قاشا إلى ذلك بعد أن أرجع هذه الحروف إلى أصولها السريانية كما يدعي مستخلصاً: «هذه الفواتح السريانية تؤيد بل تؤكد أن ورقة بن نوفل كان يترجم الكتاب «الإنجيل» من اللسان العبراني إلى العربي الذي بدوره دخل إلى القرآن، فأبقى محمد على تلك الحروف التي كان ورقة وغيره يفتتح بها سوره الجديدة، أو الإصحاحات المترجمة والتي على الأغلب كان ورقة يتركها كافتتاحيات للأسفار من العهد القديم أو الإنجيل [٢].»

ويبدو أنه ليس هناك دليل تاريخي على تنصّر ورقة بن نوفل حتى لو قيل إن الروايات الواردة في شأن اللقاء الذي حصل بين النبي محمد ﷺ وورقة عندما أوحى إليه بالنبوة -إن صحت- قد دلت على ذلك، نعم هي تدل على اللقاء وليس التعليم حتى أن حديث ورقة للنبي ﷺ بذكره الناموس فلا دلالة له على أن ورقة كان نصرانياً.

فضلاً عن أن ورقة خصّص الناموس الذي نزل على النبي موسى ﷺ دون النبي عيسى ﷺ دلالة على أن ورقة ليس معتنقا النصرانية كما ادعى وات وأمثاله، كما أن ورقة قد توفي في بداية الدعوة الإسلامية [٣]، إذ لم يشهد كل الوحي المحمّدي،

[١]- الحداد، يوسف درة، القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص ٣٤٥-٣٤٨.

[٢]- قاشا، سهيل: القرآن بحث ودراسة، ط ١، بيروت، المعارف، ٢٠١١م، ص ٢٧٤.

[٣]- انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م، ج ١، ص ١١٩.

ولو كانت هذه التعاليم من عند ورقة كان ورقة أحق بأن يقوم بهذه المهمة بدلاً من الرسول محمد ﷺ.

ومن هنا فإن المستشرقين أثاروا شبهاتهم حول مصدر الوحي ونسبوه إلى ما كان متوافراً في جزيرة العرب من معتنقي اليهودية والنصرانية الذين قطنوا جزيرة العرب، وهي مردودة لأن مكة قد ارتادها كثير من القوافل لغرض التجارة وكانت حلقة الربط بين الشام واليمن، وكان من الطبيعي استقطاب عدد غير قليل من التجار من مختلف الديانات لغرض التكسب، ولكن لم يخبرنا التاريخ أن مجتمع الجزيرة قد تأثر بدين هؤلاء.

ثانياً: مصدر الوحي: الاضطرابات النفسية (نظرية الوحي النفسي)

بنى المستشرقون أكثر شبهاتهم حول القرآن الكريم وتاريخه على نظرية الوحي النفسي ومفاد هذه النظرية هو أن الوحي القرآني فيض وجدان النبي محمد ﷺ الناتج عن تفكيره بخلاص قومه من الشرك والظلم، وأشار السيد محمد باقر الحكيم إلى معنى النظرية: «أن محمداً قد أدرك بقوة عقله الذاتية وما يتمتع به من نقاء وصفاء روحي ونفسي بطلان ما كان عليه قومه من عبادة الأصنام، كما أدرك ذلك أيضاً أفراد آخرون من قومه^[١]»، وممن تمسك بهذه النظرية المستشرق مونتجمري وات عندما ناقشها في كتابه الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر بقوله: «إن السؤال الذي يصوغ نفسه هو: كيف وصلت هذه الكلمات التي كونت التجربة الأولى إلى وعي محمد أو شعوره^[٢]؟».

فإن مونتجمري يحاول أن يثير الشبهة بوضع التساؤلات والاستفهامات حول الكيفية التي توصل بواسطتها النبي محمد ﷺ. وتبنى هذه النظرية أيضاً المستشرق بروكلمان، إذ قال: «تحققت عنده أن عقيدة مواطنيه الوثنيين فارغة فكان يعتمل في أعماقه هذا السؤال: إلى متى يمدهم الله في ظلالهم ما دام هو تعالى قد تجلى

[١]- الحكيم، محمد باقر: علوم القرآن، ط٥، النجف الأشرف، النخيل، ٢٠١٠م، ص١٤٦.

[٢]- وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحمان عبد الله، المكتبة المصرية، ١٩٩٨م، ص٣٠٥.

آخر الأمم للشعوب الأخرى بواسطة أنبيائه؟ وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنه مدعو إلى أداء رسالة النبوة^[١]».

نلاحظ أنها محاولة من المستشرق لإضفاء صفة الذكاء على النبي ﷺ لتخليص قومه من العادات والممارسات الخاطئة، فتولد نتيجة قوّة إدراكه وأفكاره المثاليّة فكرة إدعاء النبوة التي باتت واضحة في نفسه، ويريد من قوله هذا التوصل إلى أنّ الوحي ما هو إلا نتيجة الأفكار والتأملات المتراكمة في عزلة النبي في غار حراء لخلاص قومه، وهذه الشبهة مردودة فقد استملتها عصبيتهم وكرههم للإسلام والنبي محمد ﷺ، فهذا فرتجوف^[٢] يستنكر ما ادّعاه أقرانه، فقال في معرض حديثه عن صدق الدعوة المحمّدية وذلك بمقارنتها مع ما ورد في الكتب السابقة:

«إن كان محمدٌ نبياً كاذباً فإننا لا نرى سبباً لماذا لم يتكلّم عنه المسيح كما تكلم عن ضد المسيح (الذجال) أما إذا كان نبياً صادقاً فينبغي أن يكون هو المقصود في المقاطع الإنجيليّة المتعلّقة بالفارقليط^[٣]... لو كان محمدٌ من الأنبياء الكذبة الذي حذر منهم المسيح لما أعقبه كثيرون مثله وربما وجدنا في أيامنا عدداً كبيراً من الأديان الزائفة لكن الحياة الروحيّة في الوسط الإسلامي منذ بدايته حتى أيّامنا هذه حقيقة يتعدّر أن ينكرها أحد^[٤]».

ثالثاً: مصدر الوحي: الحنيفيّة

تخيّر المستشرقون في إثارة الشبهات حول مصادر الوحي حتى ادّعى بعضهم أنّ الحنيفيّة هي إحدى مصادر النبي محمد ﷺ في تأليف القرآن الكريم، فقال برنارد لويس^[٥]: «تشير الأخبار إلى قوم يسمون بالحنفاء، وهم قليلون وثنيون لم يقنعوا

[١]- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب، م، س، ٣٦.

[٢]- فرتجوف شيثون: العالم الذي كان مسيحياً ثم اعتنق الإسلام وأصبح صوفيّاً من مؤلفاته: كتابه الوحدة العقيدية، مسعود، رد على تهجمات من سمي نفسه الأمازيغي المسيحي، www.chihab.net

[٣]- يرجع إلى الطبعة العربية من انجيل يوحنا حيث وردت كلمة فارقليط بألفاظ: روح القدس، روح الحق. انظر: خياط، نهاد، ترجمتها لكتاب الإيمان والإسلام والإحسان، تأليف: فرتجوف شيثون، ص ٧٧.

[٤]- شيثون، فرتجوف، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، م، س، ص ٧٧-٧٨.

[٥]- برنارد لويس: ولد في لندن عام (١٩١٦م) وحصل على الليسانس مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة لندن والدكتوراه من

بعبادة الأصنام السائدة بين قومهم، وبحثوا عن صورة من الدين أظهر، ولكنهم كانوا غير راغبين في اعتناق اليهودية والنصرانية، وقد يكون من الصحيح أن يبحث بينهم عن أصول محمد الروحية^[١]. فهو يشير إلى أمور عدة:

- عد الحنفاء من الوثنيين.

- إن الحنفاء لم يقنعوا بعبادة الأصنام وأخذوا يبحثون عن دين جديد.

- مع البحث المستمر عن دين يلائم قناعتهم، فلم يروا في اليهودية والمسيحية ما يحقق ذلك.

- إن النبي قد تأثر بالحنفاء إذ إنّه من الممكن أن نجد بعضاً من أصول الإسلام بين هؤلاء الحنفاء.

إن عد الحنفاء من الوثنيين هو أمر غير منطقي؛ ذلك لأنهم مجموعة من الموحدين الذين بقوا على دين إبراهيم عليه السلام، «ففي مكة كانت الحنيفية محدودة العناصر، في أفراد يشار إليهم بعدد الأصابع^[٢]».

وممن أورد ذلك المستشرق كلير تسدال بقوله: «لما رأى محمد أن عبادة الأصنام ليست مناسبة بل مكروهة أمام الله الواحد، ولما كان قد عزم على إرجاع قومه إلى دين إبراهيم الخليل فالأرجح أنه وجه أنظاره إلى اليهود للاستفادة منهم، فاستفهم منهم عن عقائد دين إبراهيم^[٣]»، ظاهر قوله عدة نقاط منها:

- إن النبي محمدًا صلّى الله عليه وآله فكر أن يغير حال قومه إلى أفضل حال من خلال القضاء على المظاهر السيئة لدى قومه ومنها عبادة الأصنام .

جامعة لندن أيضًا، وعين محاضرًا في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، من آثاره: أصول الإسماعيلية، والعرب في التاريخ وغيرها. انظر، مراد، يحيى: معجم أسماء المستشرقين، ط ١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ٩٥٨-٩٥٩.

[١]- لويس، برنارد: العرب في التاريخ، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤م، ص ٥٠.

[٢]- المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت ٤١٣هـ): تحريم ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: مهدي نجف، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م، ص ٤.

[٣]- تسدال، كلير: مصادر الإسلام، ص: ٦٥. www.muhammadanism.org

- انتخب النبي محمد ﷺ دين إبراهيم الخليل من بين الأديان الأخرى التي كانت تعج جزيرة العرب - رأى النبي محمد ﷺ أن اليهود هم أولى بالتعرف من خلاله عن دين إبراهيم الخليل.

إن وجود هذه الفئة في الجزيرة العربية لا يدل على أن النبي محمد ﷺ نهل دينه منهم؛ لأن وجودهم أمر طبيعي إذ إنهم من بقايا دين إبراهيم الحنيف، ثم يؤكّد تسدال على «أن آراء زيد بن عمرو أثرت تأثيراً مهماً في تعاليم محمد، لأن كل آراء زيد نجدتها في ديانة محمد أيضاً^[١]»، فهو يعزو رسالة الإسلام إلى أخذ النبي ﷺ عن زيد بن عمرو الذي كان له أثر فاعل في تأسيس أصولها ودليله التشابه بين آراء زيد والديانة المحمّدية.

إن التشابه بين الديانة الإبراهيمية والديانة المحمّدية أمر مفروض؛ لأن رسالة النبي محمد ﷺ ما هي إلا امتداد للرسائل السابقة ومنها الإبراهيمية الحنيفية وخاتمة للشرائع الأخرى، ولكن المستشرق لم يعطِ مثلاً لهذا التشابه سوى ما أسند كلامه بالاعتماد على الروايات الواردة في كتب السير، ككتاب السيرة لابن هشام التي ذكرت أن النبي محمد ﷺ قد اجتمع بزيد بن عمرو فيقول: «أفادنا ابن هشام أن محمدًا كان معتاداً أن يقيم في غار جبل حراء في صيف كل سنة للتحنث حسب عادة العرب فالأرجح أنه كان يجتمع بزيد بن عمرو^[٢] لأنه أحد أقربائه وأقوال ابن إسحاق تؤيد ذلك^[٣]»، ثم أشار قائلاً: «في أثناء فترات انعزال محمد في جبل حراء للتأمل كما كان ديدنه كل عام، كان كثيراً ما يلتقي زيدا المسن ومن

[١]- تسدال، كليز: مصادر الإسلام، ص: ٦٥. www.muhammadanism.org.

[٢]- زيد بن عمرو بن نفيل العدوي ابن عم عمر بن الخطاب، ووالد سعيد بن زيد، نصير المرأة في الجاهلية، وأحد الحكماء. لم يدرك الإسلام، وكان يكره، عبادة الأوثان ولا يأكل مما ذبح عليها. ورحل إلى الشام باحثاً عن عبادات أهلها، فلم تستمله اليهودية ولا النصرانية، فعاد إلى مكة يعبد الله على دين إبراهيم. انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ): أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، ط ١، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، ج ١٠، ص ٤٦٧؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): تهذيب التهذيب، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، ج ٣، ص ٣٦٣؛ الزركلي، خير الدين (١٤١٠هـ): الأعلام، ط ٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ج ٣، ص ٦٠.

[٣]- تسدال، كليز: مصادر الإسلام، م.س، ص ٦٨.

خلال الاتصال معه... وبالفعل لا يمكننا التقليل من تأثير الحنيفية على محمد خلال زمن نشأة الإسلام»^[١].

فيؤكد تسدال أنّ زيداً كان يلتقي النبي محمد ﷺ في أوقات التحنث في غار حراء وجمع كل الأفكار التي تتعلّق بالدين الجديد من خلال لقاءاته هذه، وأنّ هذه الشبهة تفترض أن يكون النبي محمد ﷺ قد استقى دينه وهياً له، بشكل كامل، وبوقت وجيز يعادل لقاءاته بزيد، ولكن الوقائع التاريخية وما نقل من أخبار عن النزول التدريجي للقرآن الكريم والمراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية تأي قبولها، وكان أجدر بالنبي محمد ﷺ إبلاغ دعوته كاملة في مدّة قصيرة لا مدّة قاربت الثلاث وعشرين سنة متحمّلاً أذى قومه.

ويقول المستشرق آتين دينه^[٢] تحت عنوان «محمد لم يؤلف القرآن» راداً هذه المزاعم: «حقاً ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين: أن محمدًا قد انتهز فرصة الخلوة فروى ورتب عمله في المستقبل، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمدًا ألف في تلك الفترة القرآن كله، أحقًا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أي خطة سابقة على وجوده مرسومة على نسق المناهج الإنسانية، وإن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها وخاصة بحادثة وقعت بعد الرسالة طيلة فترة تزيد على عشرين عامًا وأنه كان من المستحيل على محمد أن يتوقع ذلك ويتنبأ به؟ ولكنهم في جهلهم بالعقلية العربية لم يجدوا غير ذلك تعليلاً لهذا التحنث الطويل^[٣]».

ومن هنا فإن المستشرقين تتبعوا الروايات الإسلامية واستغلوا الهفوات في ترويح شبهاتهم.

[١]- بلر، جون سي، مصادر الإسلام، م.س، ص ٢٨.

[٢]- آتين دينه (١٨٦١-١٩٢٩م): تعلم في فرنسا وقصد الجزائر فكان يقضي في بلدة بوسعادة نصف السنة كل عام وابتنى بها قبراً وأشهر إسلامه وتسمى بناصر الدين، من آثاره: محمد في السير النبوية وحياة العرب وحياة الصحراء وأشعة من نور الإسلام والشرق في نظر الغرب. انظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون، ص ٢٣٥.

[٣]- دينيه، آتين، محمد رسول الله، م.س، ص ١٠٧.

رابعاً: مصدر الوحي: الشيطان

لقد ذكر المستشرقون شبهة أخرى حول الوحي القرآني؛ إذ زعم بعض المتقولين أنّ النبي ﷺ كان متصلاً بالجن، وأنّ الوحي القرآني ما هو إلاّ وحي من الشيطان كان يأتيه، وإن جبريل ما هو إلاّ شيطان كان يتمثل له على صورة الملك، ويستدلون على ذلك بعزلة النبي ﷺ في غار حراء قبل البعثة، وهدفهم جعل الوحي شيطانياً محضاً، بدلاً من كونه وحيّاً سماوياً إلهياً، نزل به الروح الأمين على قلب النبي محمد ﷺ ليكون من المنذرين.

فقد ذهب تسدال^[١]، ونولدكه^[٢] إلى أنّ الوحي القرآني وحيّ شيطانيّ ناتج عن إملاء الشيطان للرسول محمد ﷺ ذاكين الآية الكريمة من سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الآية ٥٢) دليلاً على شبهتهم.

شكّلت خرافة الغرائيق العمود الفقري لهذه الشبهة، وهي تستند أساساً على خرافة أنّ النبي محمداً كان يقرأ سورة النجم، فألقى الشيطان على لسانه آيات يمدح بها آلهة المشركين فوصفها بأنها ذات شفاعاة: فقال: «تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهم لترتجى»، فسجد الرسول وسجد المشركون، فقد وجدت هذه الخرافة صداها الواسع في كتب المسلمين^[٣]، وهو ما أدّى إلى استناد المستشرقين إليها.

إنّ المستشرقين اعتمدوا الروايات الضعيفة في إيراد هذه الشبهة، ولكن المتتبّع لتفسير الآية القرآنية يجد أنّها تخالف ما ذهبت إليه هذه الروايات، فقد أورد الشيخ الطوسي آراء العلماء في تفسير الآية الكريمة لكنها لا تخرج إلى هذه الفرية الكبرى على نبيّنا محمد ﷺ.^[٤]

[١]- انظر: تسدال، كبير، مصادر الإسلام، م.س، ص ٩.

[٢]- انظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، م.س، ص ٨٩-٩٠.

[٣]- انظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج ١٧، ص ٢٤٥-٢٤٦.

[٤]- الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ): التبيان، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب العاملي، ط ١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩، ج ٧، ص ٣٣٠.

- قول ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ومحمد بن كعب ومحمد ابن قيس: كان سبب نزول الآية أنه لما تلا النبي ﷺ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ ألقى الشيطان في تلاوته «تلك الخرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجي».

ومعنى الآية التسلية للنبي ﷺ وأنه لم يبعث الله نبياً، ولا رسولاً إلا إذا تمنى -يعني تلا- ألقى الشيطان في تلاوته بما يحاول تعطيله، فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته.

- قول مجاهد: كان النبي ﷺ إذا تأخر عنه الوحي تمنى أن ينزل عليه، فيلقي الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان ويحكم آياته، ثم يورد الشيخ الطوسي رأيه: فأما الرواية بأنه قرأ تلك الخرائق العلى، وإن شفاعتهن لترتجي، فلا أصل لها؛ لأن مثله لا يغلط عن طريق السهو، وقوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ أي يزيل الله ما يلقيه الشيطان من الشبهة ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ حتى لا يتطرق إليها ما يشعثها.

وقال الطبرسي: «إنه لم يبعث رسولاً ولا نبياً (إلا إذا تمنى) أي: تلا، حاول الشيطان تغليطه فألقى في تلاوته ما يوهم أنه من جملة الوحي فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته^[١]».

ومن هنا، فإن حكاية الخرائق لا أصل لها، فإنها «وقعت في السنة الخامسة من البعثة النبوية مع أن السورة تتحدث عن معجزة الإسراء والمعراج التي وقعت قبل ذلك أي قبل الهجرة بعام^[٢]».

وإن الوحي القرآني أسمى مما تصوّره المستشرقون وتمسكوا به، فإن رعاية الله تعالى وحفظه كلماته تأتي تصديق ذلك، فقد أشار القرآن الكريم إلى هذه العناية

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٢٠هـ، ج ٢، ص ٥٦٦.

[٢]- أبو ليلة، محمد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ط ١، مصر، دار النشر للجامعات، ٢٠٠٢م، ص ١٣٦.

وحفظها من همز الشياطين لقوله تعالى: ﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ أَسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ (سورة الحجر/ الآيات ١٧-١٨)، ولو كان الوحي من الشيطان فلماذا لا يستنجد الرسول ﷺ بالشيطان عندما «حز في نفسه غمز اليهود له، فظل يقلب وجهه في السماء ستة أشهر أو أكثر تحرقاً وشوقاً إلى تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى الكعبة المشرفة^[١]».

لذلك هذه الدعوى مردودة وذلك بحسب الوقائع التاريخية، ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الخرافة لا تثبت أمام عصمة النبي ﷺ، فإنّ من سنن الكون تعليم برامج الحياة الاجتماعية من طريق الوحي، وتبين أيضاً أنّ الخلقة لا تخطئ في أعمالها فالمواد الدينية السماوية التي علم الإنسان بها من طريق الوحي لا يتسرب إليها الخطأ على طول الخط. قال تعالى:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (سورة الجن/ الآية ٢٦ - ٢٨).

من هنا نعرف أنّ الأنبياء: رسل الله يجب أن يكونوا معصومين، أي لا يخطئون في تلقي الوحي من العالم العلوي وفي إبقاء ما تعلموه وفي تبليغ ما تعلموه؛ لأنهم: الوسطة في الهداية العامة التي يسير الخلق إليها بطبيعة خلقتهم، فلو أخطأوا في التلقي أو الإبقاء أو التبليغ أو خانوا لوساوس شيطانية أو نفسية أو أذنبوا ذنباً ما، فيكون نتيجة كل هذا الخطأ في سنة الكون الدالة على الهداية العامة، وهذا لا يكون أبداً، قال تعالى: ﴿عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة النحل/ الآية ٩)^[٢].

[١]- البغدادي، فؤاد كاظم: الإسلام، ط٢، بغداد، المعارف، ١٤٢٥م، ص٣٦.

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ): القرآن في الإسلام، تعريب: أحمد الحسيني، قم، إيران، (د.ت)، ص١٠٦-١٠٧.

خامساً: مصدر الوحي الحالة المرضية والهستيرية

ذهب المستشرقون إلى أن مصدر الوحي الحالة المرضية التي كانت تكتنف النبي محمدًا ﷺ، فذهب جولد تسيهر إلى أنه «خلال النصف الأول من حياته اضطرت مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة التي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين^[١]»، نرى أن جولد تسيهر يلوح إلى عدة فروض منها:

- أن النبي محمدًا ﷺ اطلع بواسطة مشاغله وأعماله التي كان يزاولها على أفكار جديدة شكلت أهمية كبرى في نفسه.

- أن النبي محمدًا ﷺ كان يعاني حالات نفسية مرضية كانت لها أثر غير طبيعي في تصرفاته كابتعاده عن دين قومه وعزلته في الغار حتى تكوين دينه الجديد.

فالمستشرق يؤكد أثر الحالة المرضية في مصدر الوحي القرآني، وهذا ما يذهب إليه أيضاً المستشرق آرثر لتبرير موقفهم من ادعاء هذه الحالات وشبهتهم على مصدر القرآن الكريم، فيقول: «كان لا بد أن تعترى الدهشة الباحثين الأوروبيين بسبب تلك الإفادات الموجودة في المصادر حول النوبات الغريبة التي كانت توافي محمدًا، سيما عند الوحي^[٢]».

نلاحظ أن آرثر يبرئ ساحة الباحثين الغربيين من هذا الادعاء، ويجعلها في عهدة المصادر الإسلامية التي ذكرت حال النبي ﷺ في أثناء تلقي الوحي ووصفته بأوصاف تبدو للقارئ أنه مصاب بأمراض عقلية، وممن ذهب إلى هذه الشبهة المستشرق درمنغم^[٣]، فأخذ يصور الحالة النفسية للنبي محمد ﷺ في أثناء تحنثه

[١]- جولد تسيهر، إجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٣.

[٢]- جفري، آرثر، بحثاً عن محمد التاريخي، ترجمة: مالك سليمان: www.muhammadanism.org

[٣]- إميل درمنغم: مدير مكتبة الجزائر له حياة محمد وقصص القبيلة وأروع النصوص العربية ومحمد السنة الإسلامية وحول القيم الدائمة والحالية في الحضارة الإسلامية وغيرها، انظر: العقفي، نجيب، المستشرقون، ص ٢٩٧-٢٩٨.

في غار حراء، والانطباعات النفسية التي تركتها مشاهداته وتأملاته، فقال: «لما كانت سنة ٦١٠م كانت الحالة النفسية التي يعاينها محمد ﷺ على أشدها... ووجد في وحدة غار حراء مسرة تزداد كل يوم عمقاً^[١]...».

ينسب درمنغم إصابة النبي محمد ﷺ بمرضه النفسي منذ صغره ووصلت هذه الحالة ذروتها في سنة ٦١٠م، في العام الذي نزل فيه الوحي على النبي محمد ﷺ. ثم إنَّ بعض المستشرقين قد فصلوا مظاهر الحالة المرضية التي يعاينها ﷺ، فقد ذكر نولدكه أعراض هذه الحالة مستفيداً من الروايات الإسلامية، بقوله: «إذ يروى أنَّ محمدًا كثيراً ما اعترته نوبة شديدة، حتى أن الزبد كان يطفو على فمه، ويشحب وجهه أو يشتد احمراره ... وإن فقدان الذاكرة هو أحد أعراض داء الصرع الفعلي، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد ويقال: إن محمدًا كان يعاني منها منذ حادثته^[٢]».

يشخص نولدكه مظاهر الحالات التي كانت تصيب النبي محمد ﷺ مستنتجاً أنها من أعراض مرض الصرع، إنَّ هذه الأعراض لا تدلُّ على مرض الصرع، فقد أخطأ نولدكه تشخيصه، فإنَّ الصرع مرض عقليّ، يصيب الجهاز العصبي يصحبه غيبوبة وتشنج في العضلات ثم إغماء ثم هذيان مصحوب بحركة واضطراب في اليدين والرجلين وقد يزعم المصاب أنه يرى أشباحاً تهدده وأعداءً تحاربه وغيرها من الأفكار غير المقبولة^[٣]، ويعدُّ نوعاً من أنواع الجنون، ولم تذكر المصادر التاريخية إصابة النبي محمد ﷺ بهذا المرض، ولو افترضنا صحة ما يدَّعون فكيف للرسول ﷺ أن يأتي بكتاب -القرآن الكريم- احتوى سمات المعجزات السماوية التي كان أهمها:

١- النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب.

٢- الأسلوب العجيب المخالف لجميع الأساليب العربية.

[١]- در منغم، اميل، حياة محمد، ترجمة: عادل زعيتر، ط٢، مصر، دار إحياء الكتاب العربي، ١٩٤٩م، ص ٣٨٩-٣٩٠.

[٢]- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، م.س، ص ٢٣-٢٤.

[٣]- انظر: الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان، تحقيق: فوز أحمد، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٥م، ج١، ص ٦٨.

٣- الجزالة التي لا يمكن لمخلوق أن يأتي بمثلها.

٤- الإخبار عن المغيبات التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحي.

٥ - عدم التعارض مع العلوم الكونية المقطوع بصحتها^[١]...»، ونلاحظ أن بعض المستشرقين يربط بعض الأخبار الضعيفة ومنها حادثة شق الصدر^[٢] للاستدلال بالحالة المرضية والتمهينات التي كانت تكتنف النبي ﷺ منذ نعومة أظفاره^[٣]، ومن هنا فإن المستشرقين قد أسندوا شبهاتهم بالروايات الضعيفة التي تناولت على القدسية الإلهية للوحي ومصدره وجعلوها مبرراً لاتهاماتهم بالباطلة.

سادساً: مصدر الوحي: البيئة المكيّة ومظاهر الجاهليّة

ادّعى المستشرقون أن أحد مصادر الوحي المظاهر التي كانت سائدة في الجاهليّة والمجتمع المكي، ومنها السحر، والشعر، والكهانة، وقد ألقوا جزافاً القول بأن النبي محمد ﷺ قد تأثر بهذه المظاهر التي كانت تعجّ بها جزيرة العرب والاستفادة منها في إقامة دينه الجديد، وقد فرّق المستشرق توشيهيكو^[٤] بين الوحي المحمّدي وهذه المظاهر بعد مناقشة الأسباب التي أدت إلى اتهام النبي محمد ﷺ بالجنون والشعر والتكهن، معللاً أن الأخيرة كانت منتشرة في بلاد العرب^[٥].

[١]- معبد، محمد أحمد: نفحات من علوم القرآن، ط١، المدينة المنورة، مكتبة طيبة، ١٩٨٦م، ص١٢٣.

[٢]- أن جبريل عليه السلام أتى محمداً ﷺ في صغره، وشق صدره، وأخرج قلبه، وغسله، وأنقاه من المعاصي، ثم ملأه علماً وإيماناً وحكمة، ووضع في صدره. وهذا من قبيل إرهابات النبوة، أي مقدماتها وبشائرها. انظر: ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت ٧٧٤هـ): البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، لا ط، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ج٢، ص٣٣٦؛ الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط، ط٢، بيروت، لبنان، دار الفكر، ٢٠٠٦هـ، ج٣، ص٢٨٩٥.

[٣]- إيفرنج، واشنطن: محمد وخلفاؤه، ترجمة: هاني يحيى نصري، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٨٧.

[٤]- توشيهيكو ايزوتسو (ت ١٩٩٣م) هو مستعرب من أهل اليابان، ترجم معاني القرآن إلى اللغة اليابانية، وهو أول من قام من الباحثين بالتطبيق العلمي للمنهج الدلالي (Semantics) على الدراسات العربية الإسلامية بصفة عامة، والنص القرآني بصفة خاصة في كتابه (God and Man in The Koran). والغريب أن توشيهيكو كان يرغب في تسمية كتابه هذا بـ «علم دلالة القرآن» دون تردد، لولا حقيقة أن الجزء الرئيسي من دراسته كان معني على وجه الحصر تقريباً بمسألة العلاقة بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم. ينظر: أنور، أحمد حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقرءة نص صوفي:

www.mohamedrabea.com ، www.wikipedia.org

[٥]- انظر: ايزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، ترجمة: محمد الجهاد، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠٧م، ص٢١٧-٢١٨.

أخذ بعض المستشرقين تتبّع الآيات القرآنيّة ووصف تراكيبها بغية الوصول إلى أنّ ما جاء به النبي محمد ﷺ هو من سجع الكهان، وكان منهم المستشرق بروكلمان الذي درس الآيات القرآنيّة وكأنّها نصٌّ أدبيٌّ قابل للنقد والرد، فيقول: «كان النبيّ في أقدم مراحل دعوته الدينيّة يطلق ما يدور بخلده وهو صادق الاستغراق والغيوبة في جمل مؤثّرة يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ طابع سجع الكهان، واحتفظ النبي أيضاً بهذا القالب الكلامي بعد ذلك حينما أخذ يترقى باطراد من طبيعة الغالب المستغرق إلى طبيعة الداعية الواعظ فكان يتلو في جمل أطول من الأولى تحذيراته وتعليماته التي حفت كثيراً بالقصص من العهد القديم^[١]».

نلاحظ أنّ الشبهة التي ادّعاها المستشرقون لا تختلف عن الافتراءات التي قالها المشركون في عهد الرسول ﷺ عند تبليغ دعوته، فهي مستندة إليها، قال تعالى يصف افتراءاتهم:

﴿قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (سورة ص / الآية ٤)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة الأنعام / الآية ٧)، وقوله: ﴿وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة الصافات / الآية ١٥)، وغيرها من النصوص القرآنيّة التي بيّنت تزعم المشركين مثل هذا الافتراء.

وقد ذكر لنا التاريخ إعجاب أكابر المشركين بالقرآن الكريم وتحيرهم فيه، فهذا الوليد بن المغيرة «اجتمع ونفر من قريش وكان ذا سن فيهم، وقد حضر الموسم، فقال: إن وفود العرب ستقدم عليكم فيه وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا فأجمعوا فيه رأياً واحداً ولا تختلفوا فيكذب بعضهم بعضاً، ويرد قول بعضهم بعضاً، فقيل: يا أبا عبدشمس، فقل، وأقم لنا رأياً نقوم به، فقال: بل أنتم فقولوا وأنا أسمع. فقالوا: نقول كاهن؟ فقال: ما هو بكاهن رأيت الكهان فما هو بززمة الكهان، فقالوا: نقول: مجنون؟ فقال: ما هو بمجنون ولقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو

[١]- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط ٥، القاهرة، دار المعارف، (د.ت)، ص ١٣٧.

بحنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. فقالوا: نقول شاعر؟ فقال: ما هو بشاعر قد عرفنا الشعر برجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه، ومبسوطه فما هو بالشعر، قالوا: فنقول هو ساحر؟ قال ما هو بساحر قد رأينا السحار وسحرم فما هو بنفته ولا بعقده. قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لمغدق، وإن فرعه لجني فما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل^[١]. وبهذا قد أعجز القرآن المشركين وأثبت لهم فرية صنعتهم وكذبها.

ولم يكتفِ المستشرقون بذلك وإنما تعدوه إلى القول بأن القرآن تأثر بظاهرة الشعر التي عرف بها العرب وتميَّز بها، فيذهب تسدال إلى أن القرآن مستقى من أبيات لامرئ القيس بقوله: «لا ينكر أن الأبيات المذكورة واردة في (سورة القمر/ الآيات ١ و ٢٧ و ٢٩، وسورة الضحى/ الآيات ١ و ٢ وسورة الأنبياء الآية/ ٩٦ وسورة الصافات الآية/ ٦١) مع اختلاف طفيف في اللفظ وليس المعنى، مثلاً ورد في القرآن (اقتربت)، بينما في القصيدة (دنت)^[٢]».

بقوله هذا يدعي وجود التشابه بين بعض آيات القرآن الكريم وأبيات شعريّة تنسب إلى امرئ القيس كما يعطي أمثلة لها، وقوله مردود للأسباب الآتية:

- إنَّ القرآن الكريم كان معجزة قوم برعوا في فنون الشعر والأدب، فكان لا بدّ من أن يكون هذا الكتاب مناسباً لما عرفوا به ليكون حجة عليهم، فكلّ نبيّ لا بدّ أن يأتي بمعجزة يتعارف قومه عليها، لكنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها، فمثلاً قوم موسى كانوا يعرفون السحر والشعوذة فكانت معجزته العصا واليد البيضاء، وكذلك معجزة النبي عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، ولو كان القرآن ممّا نظمه العرب من الشعر والنثر فلماذا عجزوا عن الإتيان بحديث مثله لقوله تعالى:

﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (سورة الطور/ الآية ٣٤)، أو حتى بسورة ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا

[١]- ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، م.س، ج ٣، ص ٧٩.

[٢]- تسدال، كليز، مصادر الإسلام، م.س، ص ١٢.

شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ (سورة البقرة/ الآية ٢٣)، وقوله تعالى
﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ﴾ (سورة يونس/ الآية ٣٨)؟

فلاحظ أنّ المستشرقين اعتمدوا على الافتراءات التي وجهها المشركون للنبي ﷺ، فقالوا ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾ (سورة الأنبياء/ الآية ٥). ويرد عليهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الحاقة/ الآية ٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (سورة يس/ الآية ٦٩).

- وقد أثبتت بعض الدراسات أنّ هذه الأبيات «اقتبست من القرآن وليس العكس وأنها كتبت في العصر العباسي ونسبت إلى امرئ القيس ضمن ما يسمى بظاهرة النحل في الشعر العربي، حيث عمد بعض الرواة كحماد بن هرمز (ت ١٥٥هـ) وتلميذه خلف الأحمر (ت ١٨٠هـ) في زمن العباسيين إلى وضع أشعار من إنشائهم ونسبوها إلى الجاهليين»^[١].

- ولو أنّ الرسول محمداً ﷺ هو الذي ألف القرآن، فلماذا انتظر هذا الوقت ليظهر دينه؟ وقد يرد على ذلك أنّ هذه السن هي سن الرشد والحلم والحكمة ليقتنع قومه بصحة ما جاء به ورد ذلك بأن كيف لمحمد أن يضمن عمره بالبقاء لما بعد سن الأربعين لإظهار دعوته.

- تأكيد بعض المستشرقين المنصفين على صدق الدعوة الإسلامية والمصدر الإلهي للوحي مما يجعل ذلك ردّاً على أقرانهم.

فيقول بوازار^[٢]: «لقد كان محمد ﷺ نبياً لا مصلحاً اجتماعياً وأحدثت رسالته

[١]- السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ط١، رابطة العالم الإسلامي، (د.ت)، ص ٧٨.

[٢]- مارسيل بوازار: (M.Poizer) مفكر، وقانوني فرنسي معاصر. أولى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان وكتب عدداً من الأبحاث للمؤتمرات والدوريات المعنية بهاتين المسألتين. يعتبر كتابه (إنسانية الإسلام) الذي انبثق عن اهتمام نفسه، علامة مضيئة في مجال الدراسات الغربية للإسلام، مما تميز به من موضوعية، وعمق، وحرص على اعتماد المراجع التي لا بأسرها التحيز والهوى. فضلاً عن الكتابات الإسلامية نفسها. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، م.س، ص ١١٣٥.

في المجتمع العربي والقائم آنذاك تغيرات أساسية ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الإسلامي المعاصر^[١].

ولا بدّ من بيان أن النص القرآني يخالف الشعر من جوانب شتى منها:

١ - إن العلاقة بين المرسل والمرسل إليه علاقة رأسية وتعدّد الوسائط بين المتكلم بالوحي (الله) وبين المتلقين له (الناس).

الله الملك الرسول الناس

٢ - اختلاف البناء الداخلي للقرآن الكريم عن البناء الداخلي للشعر^[٢].

وعلى ما تقدّم يتّضح أنّ هدف هذه الدعوى وما يماثلها هدفها الأساسي أنسنة الوحي وجعل الوحي الإلهي بشرياً، وهي دعاوى تحمل في طياتها «تأثيراً واضحاً ببعض الدّعوات الفلسفية الغربية الحديثة التي تتبنّى قواعد الهرمونوطيقا التي تسعى إلى تحويل الثيولوجي إلى أنتروبولوجي، وهي بالنهاية تمهّد إلى نبذ الوحي والتخلّي عنه^[٣].

المطلب الثالث: نماذج من الروايات التي اعتمدها المستشرقون في شبهاتهم حول الوحي القرآني

١ - الأعراض المصاحبة للوحي

«حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني قد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول، قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً^[٤]».

[١]- بوازار، مارسيل: إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيفة دمشقية، ط٢، دار الآداب، ١٩٨٣م، ص٩٩.

[٢]- عباس، دلال: القرآن والشعر، ط٢، بيروت، لبنان، دار المواسم، ٢٠٠٥م، ص٩٤.

[٣]- القاري، حسان: أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد الثاني، ٢٠١٠م، ص٣٧٧.

[٤]- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، م.س، ج١، ص٣-٢.

ولو ناقشنا هذه الرواية نجدها لا تصمد أمام الانتقاد، فرواتها عبد الله بن يوسف^[١] الذي ذكره ابن حبان في الثقات^[٢]، ووثقه الذهبي^[٣] وابن حجر^[٤]، ومالك بن أنس^[٥] من أئمة الحديث وصاحب كتاب الموطأ، وهشام بن عروة^[٦] وأبوه عروة بن الزبير^[٧]، فأما الابن فقليل عنه إنّه: «... لم يكن يحسن يقرأ كتبه، كتبت عنه ثلاثة مجالس، وأغلب رواياته عن أبيه عن عائشة كما يعلم من البلاذري،

[١]- هو: أبو محمد الكلاعي عبد الله بن يوسف التنيسي أبو محمد الكلاعي الدمشقي ثم المصري نزل تنيس سمع مالكا ويحيى بن حمزة والليث روى عنه البخاري وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن رجل عنه قال البخاري من أثبت الشاميين وقال أبو حاتم وغيره ثقة توفي سنة ثمان عشرة ومئتين. ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير: ٥ / ٢٣٣، الصفدي، صلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات: ١٧ / ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، م.س، ج ١، ص ٥٤٩.

[٢]- انظر: ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ): الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٣هـ ج ٨، ص ٣٤٩.

[٣]- انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد الجاوي، ط ١، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ١٩٦٣هـ، ج ٢، ص ٥٢٨.

[٤]- انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، م.س، ج ٦، ص ٧٩؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، م.س، ج ١، ص ٥٤٩.

[٥]- مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث، وعدادهم في بني تميم بن مرة من قريش وى عن: إبراهيم بن أبي عبلة المقدسي، وإبراهيم بن عقبة وإسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، وإسماعيل بن أبي حكيم، وأيوب أبي تيممة السخيتاني، وأيوب بن حبيب الزهري ... روى عنه: إبراهيم بن طهمان ومات قبله، وأبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، وأحمد بن عبد الله بن يونس وغيرهم مات في سنة تسع وسبعين ومئة. انظر: المزني، جمال الدين يوسف (ت ٧٤٢هـ): تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد عمار، ط ٤، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، ج ٢٧، ص ١١٩.

[٦]- هو: هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو المنذر، وقيل: أبو عبد الله، المدني. رأى أنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، وسهل بن سعد، وروى عن: بكر بن وائل وهو أصغر منه، وابن عمه عباد بن عبد الله بن الزبير روى عنه: أبان بن يزيد العطار، وإسرائيل بن يونس، وإسماعيل بن عليّة، وإسماعيل بن عياش، وأبو ضمرة أنس بن عياض مات سنة خمس وأربعين ومئة. انظر: المزني، جمال الدين يوسف (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م.س، ص ٢٣٢-٢٤٠.

[٧]- هو: أبو عبد الله القرشي الأسدي المدني روى عن أبيه يسيراً وعن زيد بن ثابت وأسامة بن زيد وسعيد بن زيد وحكيم ابن حزام وعائشة وأبي هريرة وخلق، وفتقه بخالته عائشة وكان عالماً بالسيرة حافظاً ثبّتا، حدث عنه بنوه هشام ومحمد وعمشان ويحيى وعبد الله وحفيده عمر بن عبد الله والزهري وأبو الزناد وابن المنكدر وصالح بن كيسان ويتيمه أبو الأسود وخلق وهو أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. ثم انتقل إلى البصرة، ثم إلى مصر فتزوج وأقام بها سبع سنين. وعاد إلى المدينة فتوفي فيها سنة أربع وتسعين. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١، ص ٦٢؛ الزركلي، خير الدين (ت ١٤١٠هـ)، الأعلام، م.س، ج ٤، ص ٢٢٦.

ولا بدّ من أنّه سرّ جدّه وأبيه^[١]، وقال ابن حجر: ربّما دلّس^[٢]، وقال الذهبي: تناقص حفظه^[٣]، وذكره السيوطي في المدلسين^[٤]، أما الأب فقد وثقه الجمهور^[٥]، والحرث بن هشام المخزومي^[٦]، فله صحبة^[٧]، فالرواية ضعيفة الإسناد في هشام بن عروة أمّا المتن فلا يسلم من انتقادات مثل:

١ - توحى الروايات ثقل الوحي على النبي محمد ﷺ وتصويره بحالة من الفزع والمرض أثناء تلقيه حتى أن النبي ﷺ يصعب تمييز ما كان عليه الوحي.

٢ - نلاحظ أن زمن بعض الروايات يرجع إلى العهد الأموي والعصر العباسي اللذين تميّزا بكثرة الوضع واختلاق الأحاديث.

٣ - تنسب الروايات إلى الرسول محمد ﷺ، أو لأحد الصحابة ونالت السيدة عائشة الحظ الأوفر من هذه الروايات، فحاولت الروايات أن تظهر ميزة التفضيل لبعض الصحابة دون غيرهم.

[١]- العجلي، أحمد بن عبد الله (ت ٢٦١هـ): معرفة الثقات، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٩٨٥م، ج ١، ص ١٤.

[٢]- انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، م.س، ج ٢، ص ٢٦٧.

[٣]- انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، م.س، ج ٤، ص ٣٠١.

[٤]- انظر: السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ): أسماء المدلسين، تحقيق: محمود محمد، لا ط، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٢م، ص ١٠٠.

[٥]- انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، تركيا، (د.ت)، ج ٧، ص ٣١؛ العجلي، أحمد بن عبد الله (ت ٢٦١هـ)، معرفة الثقات، م.س، ج ٢، ص ١٣٣؛ ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، م.س، ج ٧، ص ٤٧.

[٦]- هو الحرث بن هشام المخزومي أخو أبي جهل بن هشام، عداده في أهل الحجاز كان شريفاً مذكوراً، أسلم يوم الفتح، استأمنت له أم هانئ بنت أبي طالب فأمنه النبي ﷺ وخرج إلى الشام وقتل باليرموك سنة خمس عشرة وأعطاه النبي ﷺ مائة من الإبل كما أعطى المؤلف قلوبهم وكان منهم، ثم حسن إسلامه وخرج إلى الشام في زمن عمر بن الخطاب راغباً في الجهاد، فخرج إلى أهل مكة، يبكون لرفاقه فقال: إنها لنقله إلى الله تعالى، وما كنت لأؤثر عليكم أحداً، فلم يزل بالشام مجاهداً إلى أن مات، روى عن النبي ﷺ، روى عنه: ابنه عبد الرحمان بن الحرث بن هشام. انظر: أبو داود الحلي، الحسن بن علي (ت ٧٤٠هـ): رجال أبي داود، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، ط ١، النجف الأشرف، منشورات مطبعة الحيدرية، ١٩٧٢م، ص ٦٩؛ الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله (ت ٧٤١هـ): الإكمال في أسماء الرجال، تحقيق: أبو أسد الله بن محمد الأنصاري، مؤسسة أهل البيت، قم، (د.ت)، ص ٥٤؛ التفريشي، مصطفى بن الحسين (ت ق ١١هـ): نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ط ١، قم، ستارة، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٣٩٢.

[٧]- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٣٧هـ): الجرح والتعديل، ط ١، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢م، ج ٣، ص ٢١٢.

٤ - الروايات الواردة عن عائشة قد شاعت وانتشرت حتى باتت مألوفة عند كثيرين ويستفاد منها ما نزل أول الوحي، فنلاحظ أنّ السيدة عائشة قد نقلت هذه الحادثة وكأَنَّها عاصرتها، وقد جرت قبل ولادتها بأكثر من عام، فيؤوّل ابن حجر ذلك «هكذا رواه أكثر الرواة عن هشام بن عروة فيحتمل أن تكون عائشة حضرت ذلك وعلى هذا اعتمد أصحاب الأطراف فأخرجوه في مسند عائشة، ويحتمل أن يكون الحرث أخبرها بذلك بعد فيكون من مرسل الصحابة وهو محكوم بوصله عند الجمهور^[١]»!

٥ - اشتملت الروايات على مجموعة من الصفات التي نسبت للنبي ﷺ، فصورته تارة بثقل الوحي وشدّة الأمر وصورته أخرى بأنه كان يسمع أصواتاً كصلصلة الأجراس ودوي النحل أحياناً فضلاً عن الآلام المصاحبة للنزول وشدّة التعرّق حتّى أنّه على هذه الحال في اليوم الشديد البرودة، فكلّ هذه الحالات تعكس التصور المادي لقضية الوحي والأعراض المرضية التي كانت تنتاب النبي محمّداً ﷺ، وهذه الأعراض ليس لها أثر في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكُمْ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة الأحقاف / الآية ٩)، وقوله تعالى: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ (سورة فصلت / الآية ٤٣)، وفضلاً عن ذلك فقد صورت الحالات اللاشعورية في تلقي الوحي وهي تنافي قدسية الوحي الإلهي وبلاغة القرآن الكريم التي يستبعد أن تصل إلى ذروتها عن طريق ما تصوره هذه الروايات، وأكثر ما يجوز قبوله في الموضوع هو أن النبي محمّداً ﷺ قد يكون في وضع خاص لا يمكن التكهن به ولكن الأرجح أنّ تنزيل الوحي يقتضي صورة أخرى تتصف بالثبوت والهدوء اللذين يستلزمان تبليغه بتمامه من دون زيادة أو نقصان، فقال السيد محمد حسين الطباطبائي في كيفية تلقي النبي محمّداً ﷺ الوحي: «إنّ الذي كان يتلقاه من الروح هي نفسه الكريمة من غير مشاركة الحواس الظاهرة التي هي أدوات لإدراكات جزئية خارجية... فكان ﷺ يرى شخص الملك ويسمع

[١]- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري، ط٢، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت).

صوت الوحي، ولكن لا بهذه يسمع أو يبصر هو دون غيره، فكان يأخذه برحاء الوحي وهو بين الناس فيوحي إليه ولا يشعر الآخرون الحاضرون^[١]...».

وهكذا نرى أن المستشرق استغل هذه الروايات من دون أي استدلال واتخذها وسيلة للطعن بقداسة الوحي الإلهي.

٢- مشكلة الرجوع إلى ورقة

«حدّثنا يحيى بن بكير قال: حدّثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أنها قالت أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه وهو التعبّد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم)، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد، فقال: زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبداً أنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة وكان امرءاً قد تنصر في الجاهليّة وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانيّة ما شاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيراً قد عمى، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة يا ابن أخي ماذا ترى فأخبره رسول الله ﷺ ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعاً ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ:

[١]- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان، م.س، ج ١٥، ص ٣٤٦.

أو مخرجي هم؟ قال: نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي وأن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي»^[١].

ذكر العيني أن هذا الحديث معلق^[٢]، أما حال رواته فضعفاء ومنهم يحيى بن بكير^[٣]، وهو ليس بالموثوق عند الرجاليين كما نص على ذلك الذهبي في الميزان قائلًا: «يكتب حديثه ولا يحتج به»^[٤]، وضعفه النسائي أيضًا^[٥]، أما الليث بن سعد^[٦] ثقة^[٧]، وعقيل بن خالد^[٨]، قال الرازي: «عقيل لا بأس به»^[٩]، ونقل ابن الجوزي في الموضوعات إن عقيلًا يروي عن الزهري أحاديث مناكير^[١٠]، وذكر

[١]- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، م.س، ج ١، ص ٤-٣.

[٢]- العيني، بدر الدين (ت ٨٥٥هـ): عمدة القاري، لا ط، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ج ١٩، ص ٣٠٧.

[٣]- هو يحيى بن بكير هو يحيى بن عبد الله ابن بكير أبو زكريا الحافظ القرشي المخزومي المحمدي من رجال الصحاح الستة صحب مالك والليث وأكثر عنهما. روى عنه البخاري وأبو زرعة وأبو حاتم وخلق كثير. وروى مسلم عن رجل عنه مات سنة ثلاثين وميتين. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، م.س، ج ٢، ص ٤٢٠.

[٤]- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، م.س، ج ٢، ص ٤٢٠؛ انظر: ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، م.س، ج ٩، ص ١٦٠.

[٥]- النسائي، أحمد بن علي (ت ٣٠٣هـ): الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ١٩٨٦هـ، ص ٢٤٨.

[٦]- الليث بن سعد الإمام الحافظ شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها أبو الحارث الفهمي مولاهم الأصبهاني الأصل المصري. وقد قدم بغداد وحَدَّث بها، حدث عن عطاء بن أبي رباح ونافع العمري وابن أبي مليكة وسعيد المقبري والزهري وخلق كثير، حدث عنه محمد بن عجلان وهو شيخه وابن وهب وسعيد بن أبي مريم وكانه عبد الله بن صالح ويحيى ابن بكير ويحيى بن يحيى النيسابوري وخالق، توفي بمصر سنة خمس وسبعين ومائة. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، م.س، ج ١، ص ٢٢٤؛ ج ٢، ص ٤٧٢.

[٧]- انظر: ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، م.س، ج ٧، ص ١٧٩.

[٨]- عقيل بن خالد بن عقيل أبو خالد الأموي الأيلي من موالى عثمان حدث عن القاسم وسالم وعكرمة وعراك بن مالك وعرو بن شعيب وأكثر عن الزهري، روى عنه ابن أخيه سلامة بن روح ويحيى ابن أيوب والليث وابن لهيعة والمصريون وزامل الزهري في المحمل مرات قال فيقه يونس ما أحد اعلم بحديث الزهري من عقيل، مات بمصر فجأة في سنة أربع وأربعين ومائة وقيل سنة اثنتين. انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، م.س، ج ٧، ص ٩٤؛ ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، م.س، ج ٧، ص ٤٣؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، م.س، ج ١، ص ١٦٢.

[٩]- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، م.س، ج ٧، ص ٤٣.

[١٠]- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط ١، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٥٨.

ابن حجر أن عقيلًا كان جلاوزًا^[١]، أمّا ابن شهاب (محمد بن مسلم بن شهاب الزهري)^[٢] قال السيوطي: «مشهور بالتدليس^[٣]»، وعروة بن الزبير مرّ الحديث عنه أيضًا، فالرواية ضعيفة الإسناد.

مع تلك العلامات التي أظهرها الله للنبي محمد ﷺ، ومع أنّه رأى الملك وأوحى إليه هذه الآيات من القرآن الكريم، تظهر الروايات بأنّ النبي ﷺ كان شاكًا في أمره، وخائفًا من مصيره، ولم يطمئن على نفسه إلا بعد أن بشره ورقة بن نوفل بالنبوة التي انتهت إليه وهذا مخالف لـ «يقين النبي ﷺ بالهية الظاهرة التي يتعرض لها، فمند اللحظة التي فاجأه فيها الوحي تمثل هذا اليقين في ذهنه وأدرك أنّ كلّ ما يوحى إليه صادر عنه تعالى وأنّ الملك الذي يأتيه هو رسول من الله وجاء استمرار الوحي وتكراره مرة بعد أخرى مؤكّدًا لهذا اليقين الذي رسخ في نفسه الشريفة»^[٤].

وفضلاً عن ذلك، إنّ الرواية مضطربةً متناً ولا تمتلك وحدةً موضوعيّةً متناسقةً، فتبدأ بموضوع الرؤيا للنبي ﷺ ثم تنتقل إلى ابتعاده عن تصرفات قومه وحبه للخلوة في غار حراء، ثم تنعطف إلى نزول الملك، فتبتعد عن موضوعها الحقيقي بالتركيز على ما فعلته خديجة من استشارتها لورقة والأثر الفاعل له في تهيئة النبي لتلقي الوحي، فضلاً عن نبوءاته الغيبية عمّا سيحلّ للإسلام من النصر والانتشار، وما يلاحظ أيضاً أنّه: «كيف لورقة أن يعلم النبي ﷺ وهو يصرح أنّه يؤمن برسالته ويتبعه ويخبره بما يقع له من قومه، ثم كيف يكون عند النبي ﷺ المادة كاملة في حين أنّها اكتملت بعد ثلاثة وعشرين عاماً، والقرآن لم يرسل جملة واحدة مع تضمينه

[١]- انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، م.س، ج ٣، ص ٨٩.

[٢]- هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث سكن الشام. روى عن: أبان بن عثمان بن عفان، وإبراهيم بن عبد الله بن حنين، وإبراهيم بن عبد الرحمان بن عوف، وإسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله: مرسل.... روى عنه: أبان بن صالح، وإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع، وإبراهيم بن سعد الزهري، وأسامة بن زيد الليثي، وإسماعيل بن أمية توفي سنة اثنين وعشرين سنة. انظر: المهزي، جمال الدين يوسف (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، م.س، ج ٢٦، ص ٤٢٧.

[٣]- السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، كتاب أسماء المدلسين، م.س، ص ٨٤.

[٤]- الأعرجي، ستار جبر: مصادر الوحي وأنواعه، ط ١، قم، ستارة، ١٤٣٢هـ، ص ١٧٩.

من معالجات لقضايا حادثة وأحكام متعلّقة بها^[١]»، ويعلّق السيد الطباطبائي على الرواية بقوله: «والقصة لا تخلو من شيء وأهون ما فيها من الإشكال شك النبي ﷺ في كون ما شاهده وحيًا إلهيًا من ملك سماوي ألقى إليه كلام الله وتردده بل ظنّه أنّه من مسّ الشياطين بالجنون، وأشكل منه سكون نفسه في كونه نبوة إلى قول رجل نصراني مترهب وقد قال تعالى:

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ (سورة الأنعام / الآية ٥٧) وأي حجة بيّنة في قول ورقة؟ وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة يوسف / الآية ١٠٨)، فهل بصيرته ﷺ هي سكون نفسه إلى قول ورقة؟ وبصيرة من اتبعه سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إلى ما لا حجة فيه قاطعة؟ وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ (سورة النساء / الآية ١٦٣)، فهل كان اعتمادهم في نبوتهم على مثل ما تقصه هذه القصة؟ والحق أن وحي النبوة والرسالة يلزم اليقين من النبي والرسول بكونه من الله تعالى على ما ورد عن أمة أهل البيت^[٢]».

٣- قصة الغرائيق

«حدّثنا الحسين بن إسحاق التستري وعبدان بن أحمد قالا: ثنا يوسف بن حماد الملعنى ثنا أمية بن خالد ثنا شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير لا أعلمه إلا عن بن عباس أن رسول الله ﷺ قرأ النجم فلما بلغ (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان على لسانه: تلك الغرائيق العلى وشفاعتهم ترتجى، فلما بلغ آخرها سجد وسجد المسلمون والمشركون فأنزل الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِذَا تَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانِ﴾^[٣].

الرواية الأولى، رواها: الحسين ابن إسحاق التستري^[٤]، «ذكره أبو بكر الخلال

[١]- الزهراني، راشد بن عثمان، شبهات المستشرقين في تلقي الشريعة، جامعة الملك سعود، ١٤٣٢هـ ص ١١.

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ) الميزان، م، س، ج ٢٠، ص ٣٢٩.

[٣]- ابن سليمان، مقاتل (ت ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، ط ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج ٣، ص ٢٩١؛ الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، ج ١٢، ص ٤٢.

[٤]- الحسين بن إبراهيم بن إسحاق التستري الدقيقي، سمع بدمشق وغيرها هشام بن عمار وعبد الله بن أحمد بن ذكوان

فقال: شيخ جليل»^[١]، وقال ابن حجر: «ثقة»^[٢]، وعبدان بن أحمد الأهوازي^[٣]: ثقة حافظ^[٤]، ويوسف بن حماد المعني^[٥]، ذكره ابن حبان في الثقات^[٦]، أما أمية بن خالد^[٧]: عده ابن حبان من الثقات^[٨] وضعفه العجلي بقوله: «أمية بن خالد القيسي بصري حدثني الخضر بن داود قال: حدثنا أحمد بن محمد بن هانئ قال: سمعت أبا عبد الله يسأل عن أمية بن خالد فلم أره يحمده في الحديث وقال إنما

والعباس بن عثمان وإسحاق بن إبراهيم الصواف البصري وعلي بن بحر بن بشرى وشيبان بن فروخ وعثمان بن أبي شيبة وأبا كامل الفضل بن الحسين الجحدري ووهب بن بقية وأحمد بن يحيى الصوفي ويحيى بن عبد الحميد الحماني ومحمد بن عبد الله بن قريع ونصر بن علي الجهضمي. انظر: ابن عساكر (ت ٥٧١هـ): تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، ط ١، بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٤١٥هـ ج ١٤، ص ٣٩-٤٠.

[١]- ابن أبي يعلى، محمد (ت ٥٢١هـ): طبقات الحنابلة، لا ط، بيروت، لبنان، دار المعرفة، (د.ت)، ج ١، ص ١٤٢.

[٢]- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، م.س، ج ١، ص ٢١٢.

[٣]- عبدان بن أحمد: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن موسى بن زياد الأهوازي الجواليقي صاحب التصانيف. سمع أبا كامل الجحدري ومحمد بن بكار بن الريان وهشام بن عمار وخليفة بن خياط وإبني أبي شيبة وأقرانهم. حدث عنه ابن قانع وحزمة الكنائي وأبو القاسم الطبراني وأبو بكر الإسماعيلي وأبو عمرو بن حمدان وأبو بكر ابن المقرئ وآخرون عاش تسعين سنة ومات، في آخر سنة ست وثلاث مئة. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، م.س، ج ٢، ص ٦٨٩.

[٤]- انظر: ابن حبان، عبد الله (٣٦٩هـ) (أبو الشيخ الأصبهاني): طبقات المحدثين بأصفهان، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ، ج ١، ص ٨٤.

[٥]- يوسف بن حماد المعني، أبو يعقوب البصري، هو من ولد معن بن زائدة، من شيوخ مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح. روى عن: أمية بن خالد الأزدي، وأبي قتيبة سلم بن قتيبة، ويحيى بن سعيد القطان، روى عنه: مسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحسن بن علي بن شبيب المعمرى، والحسين بن أحمد بن بسطام الزعفراني، والحسين بن إسحاق التستري، ومحمد بن جرير الطبري، ويعقوب ابن سفيان الفارسي. مات سنة خمس وأربعين ومئتين. انظر: ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، م.س، ج ٧، ص ٣٠١؛ السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط ١، بيروت، لبنان، دار الجنان، ١٩٨٨م، ج ٥، ص ٣٤٧؛ المزني، جمال الدين (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، م.س، ج ٣٢، ص ٤٢٠؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، م.س، ج ٢، ص ٣٤٣.

[٦]- انظر: ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، م.س، ج ٩، ص ٢٨١؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، م.س، ج ١١، ص ٣٦١.

[٧]- أمية بن خالد بن الأسود بن هدية، ويقال: أمية بن خالد بن هدية بن عتبة الأزدي الثوباني القيسي، أبو عبد الله البصري، أخو هدية بن خالد، من بني قيس بن ثوبان، من الأزد، روى عن: أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العيسي، وحماد بن سلمة، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، ومحمد بن عبد الله بن مسلم ابن أخي الزهري، روى عنه: أبو الأشعث أحمد بن المقدم العجلي، وعبد الرحمان بن بشر بن الحكم النيسابوري، وعبد الرحمان بن عبد الوهاب العمي البصري، وعلي بن الحسين الدرهمي، مات سنة إحدى ومئتين. انظر: المزني، جمال الدين (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، م.س، ج ٣٣-٣٢٢.

[٨]- انظر: ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، م.س، ج ٨، ص ١٢٣.

كان يحدث من حفظه لا يخرج كتاباً»^[١]، أمّا شعبة^[٢]، قال الرازي عنه: هو «إمام في الحديث»^[٣]، وذكره ابن حبان من مشاهير علماء الأمصار^[٤]، وأشار العجلي أنّه كان يُخطئ في أسماء الرجال لقوله: «شعبة بن الحجاج يكنى أبا بسطام واسطي سكن البصرة ثقة في الحديث تقي وكان يخطئ في بعض الأسماء وفي موضع ثبت نقي الحديث كان يخطئ في أسماء الرجال قليلاً»^[٥]، أمّا أبو بشر^[٦]: ليس به بأس^[٧] وعده العجلي من الثقات^[٨]، وتنسب الرواية إلى المحدث الفاضل سعيد بن جبير^[٩]، فالرواية ضعيفة في أمية بن خالد وشعبة بن الحجاج.

[١]- العقيلي، محمد بن عمرو (ت ٣٢٢هـ): ضعفاء العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٢٨.

[٢]- شعبة بن الحجاج بن الورد العتيكي الأزدي، أبو بسطام الواسطي، مولى عبدة بن الأغر، وقال قعنّب بن المحرز: مولى الجهاضم من العتيك. وقال محمد بن سعد: مولى الأشاقر عتاقة، انتقل إلى البصرة فسكنها. رأى الحسن وابن سيرين، وروى عن: أبان بن تغلب، وإبراهيم بن عامر بن مسعود الجمحي، وإبراهيم بن محمد بن المنتشر، وإبراهيم بن مسلم الهجري، روى عنه: إبراهيم بن سعد الزهري والأشعث بن عبد الله السجستاني، وأمّية بن خالد، وأيوب السختياني - وهو من شيوخه - وبدل بن المحبر، وبشر بن ثابت توفي بالبصرة في أول سنة ستين ومئة. المزني، جمال الدين (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، م.س، ج ١٢، ص ٤٩٥.

[٣]- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، م.س، ج ١، ص ١٢٦.

[٤]- انظر: ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ): مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، ط ١، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩١م، ص ٢٨٠.

[٥]- انظر: العجلي، أحمد بن عبد الله (ت ٢٦١هـ)، معرفة الثقات، م.س، ج ١، ص ٤٥٧؛ ابن حبان، محمد (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، م.س، ج ٦، ص ١٣٣.

[٦]- هو جعفر بن إياس، وهو ابن أبي وحشية البشكري، أبو بشر الواسطي، بصري الأصل، روى عن: بشر بن ثابت، وحبیب بن سالم، وسعيد بن جبیر، وأبي سفیان طلحة بن نافع، وطلق بن حبيب، وعامر الشعبي روى عنه: أيوب السختياني، وهو من أقرانه، وخالد بن عبد الله الواسطي، وشعبة بن الحجاج، وعبد الحميد بن الحسن الهلالي مات سنة أربع أو ثلاث وعشرين ومئة. انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، م.س، ج ٢، ص ١٨٦؛ الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت ٣٦٥هـ)، الكامل، تحقيق: سهيل زكار، ط ٣، بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٩٨٥هـ، ج ٢، ص ١٥١؛ المزني، جمال الدين (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، م.س، ج ٥، ص ١٠٠.

[٧]- ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ)، اللعل، م.س، ج ٢، ص ٤٩٥.

[٨]- انظر: العجلي، أحمد بن عبد الله (ت ٢٦١هـ)، معرفة الثقات، م.س، ج ١، ص ٢٧٢.

[٩]- هو سعيد بن جبیر الأسدي الكوفي أحد أعلام التابعين: سمع أبا مسعود وابن عباس وابن عمر وابن زبير وأنساً. منه نفر، قتله الحجاج بن يوسف في شعبان سنة خمس وتسعين. وله تسع وأربعون سنة. ومات الحجاج في رمضان ويقال: في شوال من السنة. ويقال: مات بعده بستة أشهر، ولم يسلط بعده على قتل أحد لدعاء سعيد بعدما قال الحجاج له: اختر لنفسك قتلة إني قاتلك بها قال: اختر لنفسك يا حجاج! فوالله! ما تقتلني قتلة إلا قتلتك مثلها في الآخرة، قال: تريد أن أعفو عنك، قال: إن كان العفو فمن الله وأما أنت فلا براءة لك ولا عذر. فقال: اذهبوا به فاقتلوه، فلما أخرج من الباب ضحك، فأخبر به الحجاج فقال: رده فرد. فقال: ما أضحكك؟ قال: عجبت من جرأتك على الله وحلم الله عنك فأمر بالنطع فبسط، فقال: اقتلوه. فقال سعيد: (وجهت

إنّ متن الرواية مخالف لما ورد من الحرص والتهيئة الروحية والنفسية لتلقي الوحي، فقد خاطب الله تعالى نبيه بأن لا يعجل في تلاوة القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (سورة القيامة/ الآيات ١٦-١٩)، وقوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (سورة طه/ الآية ١١٤).

وكذلك مخالف لصريح الآيات الكريمة من سورة النجم لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (سورة النجم/ الآيات ٣-٤)، وقد جاء الإنذار الإلهي: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (سورة الحاقة/ الآيات ٤٤-٤٦)، كذلك إن الحديث يخالف ظاهر القرآن الكريم حيث ورد فيه السجود بصيغة الأمر الظاهر في الوجوب، قال سبحانه: ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضَحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا﴾ (سورة النجم/ الآيات ٥٩ - ٦٢)، نعم لو ثبت فعل النبي ﷺ يكون قرينة على حمل الأمر في الآية على استحباب السجود لكن الروايات المتضاربة دلّت على وجوبه»^[١].

ومن ملاحظة الآيات التالية للآية التي سمّت أوثان المشركين والأصنام، ويّنت قبحها وسخفها، قد ذكرت بصراحة إن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ

وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) قال: شدوا به لغير القبلة. قال: (فأينما تولوا فوجهكم فثم وجه الله) قال: كبوه على وجهه. قال سعيد: منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى) فقال: اذبحوه، فقال سعيد: أما أني أشهد وأحاج أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، خذها مني حتى تلقى بي يوم القيامة. ثم دعا سعيد وقال: اللهم لا تسلطه على أحد بعدي، فذبح على النطح. قيل: عاش الحجاج بعده خمس عشرة ليلة ووقع الأكلة في بطنه، فدعا بالطبيب لينظر إليه، فدعا باللحم المنتن فعلقه بالخيط وأرسله في حلقة وتركها ساعة. ثم استخرجها وقد لزق من الدم فعلم أنه ليس ببناج وكان ينادي ببقية حياته: ما لي وسعيد بن جبير كلما أردت النوم أخذ برجلي، ودفن سعيد بظاهر واسط العراق. قبره بها بزار. انظر: الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله (ت ٧٤١هـ) الإكمال في أسماء الرجال، تحقيق: أبو أسد الله بن محمد الأنصاري، لا ط، قم، مؤسسة أهل البيت، (د.ت)، ص ١٩٩.

[١]- السبحاني، جعفر: الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ط ١، قم، اعتماد، ١٤١٩هـ ص ٢٤.

رَبِّهِمُ الْهُدَى، ومع كل هذا الذم للأصنام، كيف يمكن مدحها؟! وإنَّ جهاد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأصنام جهادٌ مستمرٌّ طوال حياته ولم يقبل المساومة قط، وقد رفض الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأوثان، وبرهنت سيرته المطهرة على استنكارها والتصدّي لها، حتى في أصعب الظروف، فكيف ينطق بمثل هذه الكلمات^[١].

وقد ناقش الألباني الروايات التي نقلت هذه القصة مستخلصاً أن ما ذكر فيها «طامّات يجب تنزيه الرسول منها»^[٢]، ولو كانت هذه القصة حقيقية لاتّخذها المشركون ذريعةً ليحاجوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما بعد، ولَمَّا رضخوا له وأسلموا يوم الفتح.

[١]- الشيرازي، مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١، إيران، (د.ت)، ج١٠، ص٣٧٧-٣٧٩.

[٢]- الألباني، ناصر الدين: نصب المجانيق لنسف قصة الغرائق، ط٣، المكتب الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١٩.

الخاتمة

إن من أخطر القضايا التي تناولها المستشرقون وأولها الاهتمام بالبحث والدراسة قضية الوحي إلى النبي محمد ﷺ، ونبوته، فلم تكن لدى معظمهم القناعة ولا الإيمان بهذه النبوة، ونزول الوحي عليه؛ ذلك لأن في إثبات الوحي إثباتاً للرسالة السماوية، وفي نفيه نفيًا لها.

فقد تعددت آراؤهم حول مفهوم الوحي لما يترتب عليه من إثبات النبوة ومصداقية القرآن، وذلك يؤدي إلى التشكيك في سلامة القرآن الكريم، فقد ادّعوا عدّة اتهامات وشبهات كان مجملها:

١- اتهام الرسول ﷺ بالكذب، وأن القرآن كان من عند نفسه، واختلاقه، وقد تعمّد نسبه إلى الله تعالى.

٢- إن الوحي حالة نفسية - الوحي النفسي - أي: حديث النفس وإلهامها و (النوبات الانفعالية).

٣- إنه من إملاءات الكهنة والمنجمين.

٤- إن ما جاء به إنما جمعه من البيئة المكّية التي كانت تعجّ بالرهبان والقسيسين والمختزن من بقايا ديانات سابقة.

٥- إنه ناتج من الحالة المرضية التي كانت تعتريه كالصرع الهستيري.

٦- إن ما جاء في الوحي القرآني هو من أصول يهودية ومسيحية اقتبسها النبي ﷺ وأضفى عليها أسلوبه الخاص وحملها مضامين ومعطيات بيئته، وألفها بشكلها الجديد.

وكانت أغلب الشبهات التي وجهها المستشرقون حول الوحي تعتمد على ما تخلّته كتب الحديث عند العامة من الغث والسمين، وما حملت في طياتها من روايات موضوعة خلقت كثير من التشويهاات حول الدين الإسلامي الحنيف.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب المطبوعة

١. سال، جرجس: مقالة في الإسلام، تعريب: هاشم العربي، ط٣، المطبعة الإنكليزية ببولاق، مصر، ١٩١٣م.
٢. ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمان بن محمد (ت: ٣٢٧هـ) الجرح والتعديل، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٢م.
٣. ابن أبي يعلي، محمد (ت: ٥٢١هـ) طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).
٤. ابن ادريس الحلي، محمد بن أحمد (٥٩٨هـ)، المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، تحقيق: مهدي الرّجائي، ط١، مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ.
٥. ابن الأثير، عز الدين (ت: ٦٣٠هـ)، أسد الغابة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د.ت).
٦. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ)، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٩٦م.
٧. ابن حبان، محمد (ت: ٣٥٤هـ)، الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٣هـ.
٨. ابن حبان، محمد (ت: ٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩١م.
٩. ابن حبان، عبد الله (٣٦٩هـ) (أبو الشيخ الأصبهاني)، طبقات المحدثين بأصفهان، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٠. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، ط ١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م.
١١. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ)، الإصابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلمية. بيروت، ١٤١٥هـ.
١٢. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
١٣. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ)، فتح الباري، ط ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د.ت).
١٤. ابن حنبل، أحمد، (ت: ٢٤١هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت).
١٥. ابن سعد، محمد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (د.ت).
١٦. ابن سليمان، مقاتل (ت: ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م: ٣ / ٢٩١، الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ).
١٧. ابن عساکر (ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، ط ١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
١٨. ابن فارس، أحمد (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
١٩. ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت: ٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، جايخانه، إيران، ١٣٢٨هـ.
٢٠. ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت: ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
٢١. ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت: ٧٧٤هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٦م.

٢٢. ابن منظور، جمال الدين (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
٢٣. ابن هشام الحميري، عبد الملك (ت: ٢١٨)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة، ١٩٦٣م.
٢٤. أبو داود الحلي، الحسن بن علي (ت: ٧٤٠هـ)، رجال أبي داود، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، ط١، منشورات مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧٢م.
٢٥. أبو ليلة، محمد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ط١، دار النشر للجامعات، مصر، ٢٠٠٢.
٢٦. الأصفهاني، أبو الفرج (٣٥٦هـ)، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
٢٧. الأعرجي، ستار جبر، مصادر الوحي وأنواعه، ط١، ستارة، قم: ١٤٣٢هـ.
٢٨. الألباني، ناصر الدين، نصب المجانيق لنسف قصة الغرائق، ط٣، المكتب الإسلامي، ١٩٩٦م.
٢٩. الآلوسي، شهاب الدين السيّد محمود (ت: ١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن الكريم)، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٠. إيرفنج، واشنطن، محمد وخلفاؤه، ترجمة: هاني يحيى نصري، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩.
٣١. ايزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة: محمد الجهاد، ط١، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠٧.
٣٢. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، تركيا، (د.ت).
٣٣. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.
٣٤. بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان: ١٩٩٣م.
٣٥. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحلیم النجار، ط٥، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

٣٦. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين ومينير البعلبكي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.
٣٧. البغدادي، فؤاد كاظم، الإسلام، ط٢، المعارف، بغداد، ١٤٢٥.
٣٨. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
٣٩. بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ترجمة، مالك مسلماني، الهند، ١٩٢٥م.
٤٠. بوازار، مارسيل، إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيفة دمشقية، ط٢، دار الآداب، ١٩٨٣م.
٤١. الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٣هـ.
٤٢. التفريشي، مصطفى بن الحسين (ت: ق ١١هـ)، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط١، ستارة، قم، ١٤١٨هـ.
٤٣. الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت: ٣٦٥هـ)، الكامل، تحقيق: سهيل زكار، ط٣، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٥هـ.
٤٤. جورافسكي، أليكس: الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠م.
٤٥. جولدتسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام.
٤٦. الحداد، يوسف درة، القرآن دعوة نصرانية، ط٢، منشورات المكتبة البوليسية، ١٩٨٦م.
٤٧. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ط٥، النخيل، النجف الأشرف، ٢٠١٠م.
٤٨. الحلبي، علي بن برهان الدين (١٠٤٤هـ)، السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٤٩. حمد، غانم قدوري، محاضرات في علوم القرآن، دار الكتاب للطباعة، بغداد، ١٩٨٦م.
٥٠. الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله (ت ٧٤١هـ)، الإكمال في أسماء الرجال، تحقيق: أبو أسد الله بن محمد الأنصاري، مؤسسة أهل البيت عليه السلام، قم، (د.ت).

٥١. دائرة المعارف الإسلامية، الشعب، القاهرة، (د.ت).
٥٢. در منغم، اميل، حياة محمد، ترجمة، عادل زعيتر، ط٢، دار إحياء الكتاب العربي، مصر، ١٩٤٩م.
٥٣. دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الكويت، ١٩٧٠م.
٥٤. دروزه، محمد عزة (ت: ١٤٠٤هـ)، التفسير الحديث، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠م.
٥٥. دينيه، آئين، محمد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود، ط٣، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
٥٦. الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
٥٧. الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ: ١ / ٢٢٤، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء.
٥٨. الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٦٣هـ.
٥٩. الذهبي، محمد حسين، الوحي والقران الكريم، ط١، عابدين، ١٩٨٦م.
٦٠. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت: ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط٢، نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ.
٦١. الزاوي، أحمد عمران، جولة في كتاب نولدكه «تاريخ القرآن» ط١، مكتبة دار طلاس، دمشق، (د.ت).
٦٢. الزبيدي، محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.
٦٣. الزحيلي، وهبة، التفسير الوسيط، ط٢، دار الفكر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

٦٤. الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، تحقيق: فؤاز أحمد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
٦٥. الزركلي، خير الدين (ت: ١٤١٠هـ)، الأعلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٦٦. الزهراني، راشد بن عثمان، شبهات المستشرقين في تلقي الشريعة، جامعة الملك سعود، ١٤٣٢هـ.
٦٧. السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ط١، اعتماد، قم، ١٤١٩هـ.
٦٨. السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ط١، رابطة العالم الإسلامي، (د.ت).
٦٩. السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت: ٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
٧٠. السيوطي، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، أسماء المدلسين، تحقيق: محمود محمد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.
٧١. السيوطي، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، ط١، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٦م.
٧٢. الشريف المرتضى، علي بن الحسين (ت: ٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى.
٧٣. ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت: ٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، جايخانه، إيران، ١٣٢٨هـ.
٧٤. الشيرازي، الشيخ مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١، إيران، (د.ت).
٧٥. شيئون، فرتجوف، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، ترجمة: نهاد خياطة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
٧٦. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط١٠، دار الملايين، بيروت، ١٩٧٧م.

٧٧. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، (د.ت).
٧٨. الصدوق، محمد بن علي (ت: ٣٨١ هـ)، إكمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥ هـ.
٧٩. الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن، ط٢، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣.
٨٠. الصفدي، صلاح الدين (ت: ٧٦٤ هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتري مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠ م.
٨١. الطباطبائي، محمد حسين (ت: ١٤٠٢ هـ)، القرآن في الإسلام، تعريب: أحمد الحسيني، قم، إيران، (د.ت).
٨٢. الطباطبائي، محمد حسين (ت: ١٤٠٢ هـ)، الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، (د.ت).
٨٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨ هـ)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤٢٠.
٨٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨ هـ)، مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٥ م.
٨٥. الطبري، محمد بن جرير (ت: ٣١٠ هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٥ م.
٨٦. الطريحي، فخر الدين (ت: ١٠٨٥ هـ)، مجمع البحرين مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط٢، جابخانه، إيران، ١٣٦٢ هـ.
٨٧. الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠ هـ)، التبيان، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب العاملي، ط١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩.
٨٨. العاملي، مرتضى جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٦ هـ.

٨٩. عباس، دلال، القرآن والشعر، ط٢، دار المواسم، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
٩٠. عبده، محمد، رسالة التوحيد، دار النصر، القاهرة، ١٩٦٩م: ٩٦.
٩١. العتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، ط١، الصباح، دمشق، سوريا، ١٩٩٣م.
٩٢. العجلي، أحمد بن عبد الله (ت: ٢٦١هـ)، معرفة الثقات، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٥م.
٩٣. العقيلي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.
٩٤. العقيلي، محمد بن عمرو (ت: ٣٢٢هـ)، ضعفاء العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
٩٥. العيني، بدر الدين (ت: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).
٩٦. القاري، حسان، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦ العدد الثاني، ٢٠١٠م.
٩٧. قاشا، سهيل، القرآن بحث ودراسة، ط١، العارف، بيروت، لبنان، ٢٠١١م.
٩٨. القليني، سامح عبد الفتاح، محمد والمسيحية، تقديم: عبد العظيم المطعني، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٨.
٩٩. كارليل، توماس، محمد المثل الأعلى، عربي، محمد السباعي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣م.
١٠٠. الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٣، حيدري، دار الكتب الإسلامية، إيران، (د.ت).
١٠١. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط١، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ١٩٥٦م.
١٠٢. لويس، برنارد، العرب في التاريخ، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م.

١٠٣. المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ)، بحار الأنوار، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.
١٠٤. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ط١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
١٠٥. المزي، جمال الدين يوسف (ت: ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط٤، تحقيق: بشار عواد عمار، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.
١٠٦. معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن، ط١، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ١٩٨٦م.
١٠٧. معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦.
١٠٨. المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت: ٤١٣هـ)، تحريم ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: مهدي نجف، ط٢، دار المفيد بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
١٠٩. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ)، تفسير القرآن المجيد، تحقيق: السيد محمد علي أيازي، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
١١٠. موير، ويليم، القرآن، ترجمة: مالك مسلماني، لندن، (د.ت).
١١١. النسائي، أحمد بن علي (ت: ٣٠٣هـ)، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨٦هـ.
١١٢. نولدكه، تيودور: تاريخ القرآن، ترجمة، جورج تامر، منشورات الجمل: ألمانيا بغداد، ٢٠٠٨م.
١١٣. النيسابوري، مسلم (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
١١٤. وات، مونجمري، محمد في مكة، المطبعة العصرية، لبنان، (د.ت).
١١٥. وات، مونجمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحمان عبد الله، المكتبة المصرية، ١٩٩٨م.
١١٦. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

ثالثاً: شبكة المعلومات العالمية

١. أنور، أحمد حسن، علم الدلالة (السيمانطيقا) منهج لقراءة نص صوفي:
٢. www.mohamedrabeea.com . www.wikipedia.org
٣. تسدال، كلير: مصادر الإسلام، www.muhammadanism.org .
٤. جفري، آرثر، بحثا عن محمد التاريخي، ترجمة: مالك سليمان، www.muhammadanism.org
٥. الطعان، أحمد إدريس، القرآن الكريم والتأويلية العلمانية،
<http://www.elthwed.com>
<http://ejabat.google.com>
<http://www.neelwafurat.com>
<http://%sa.cn/MOSOAA/mstlahatlogga/anthroblojya.htm>
<http://ar.wikipedia.org>
<http://www.sawtakonline.com>.
www.chihab.net

الوحي وخصائص الآيات والسور القرآنية في دراسات المستشرقين

تحليل ونقد

د. محمد جواد اسكندرلو^[1]

تمهيد

إنَّ المراد من (تأريخ القرآن) هو تعيين تاريخ نزول السور القرآنية. ولما كان طابع مثل هذا البحث تاريخياً، فإنَّ المنهج والأسلوب العلمي الذي يلزم أتباعه هو الاستناد إلى الأدلة التاريخية، والروايات المعتمدة، وكذلك مضامين الآيات والسور القرآنية، وبهذا اللحاظ فإنَّ الباحثين في علوم القرآن من المسلمين يستندون في هذا المجال غالباً إلى رواية (ابن عباس) الحاوية لترتيب نزول السور القرآنية. وأمَّا المستشرقون فقد اعتمدوا في الغالب على لحن وأسلوب الآيات والسور ملاكاً لمعرفة ذلك، واستندوا أحياناً إلى الروايات الضعيفة، ومن ثمَّ فقد توصلوا من خلال ذلك إلى نتائج متناقضة لا تمتلك أساساً من الصحة، فمضافاً إلى ما يلحظ من اختلاف نتائج دراساتهم في ترتيب السور مع الترتيب الروائي المشهور، نرى التناقض والاختلاف القائم فيما بينهم أيضاً، وهذه الملاحظة كافيةٌ بنفسها للإشارة إلى أنَّ المعايير والمباني المعتمدة لدى كلِّ واحد منهم ليست سوى معايير ذوقية ومجرد تخيلات وهمية. وقد عالجنا في هذه الدراسة ما توصل إليه أربعة من هؤلاء المستشرقين في مجال تأريخ القرآن ومن ثمَّ نقد هذه النتائج، وهؤلاء المستشرقون هم: (غوستاف فايل، تيودور نولدكه، رودولف بلاشير).

[1]- باحث في الدراسات القرآنية، إيران.

مصطلح تأريخ القرآن

إنَّ مصطلح (تأريخ القرآن) يعدُّ من الاصطلاحات الجديدة التي وضعت مؤخرًا من قبل الباحثين الغربيين في موضوعي الإسلام والقرآن، ففي الفترة التي سبقت القرن الحاضر لا نَعثر على مثل هذا الاصطلاح في المدونات والكتب المرتبطة بعلوم القرآن عند المتقدِّمين، كإتقان السيوطي وغيره، نعم هناك إشارة إلى وجود أصل المصداق وبعض المسائل المرتبطة به. وبعبارة أخرى فإنَّ مصادر تأريخ القرآن وبحوثه كانت مطروحة منذ صدر الإسلام ومصداق ذلك ما نجده من روايات متعدّدة في الصحيحين حول كيفية تدوين القرآن وترتيبه، وكذلك حول كتاب الوحي. ومن ثمَّ فقد تعرّض الزركشي في برهانه والسيوطي في إتقانه إلى العديد من المسائل الراجعة إلى التأريخ القرآني، منها نزول الوحي وترتيب الآيات والسور وتسميتها، وإلى أنَّ ترتيبها وتواليها توقيفي أم غير توقيفي، وكيفية تدوين المصاحف المختلفة، ورسم الخطِّ، واختلاف القراءات، وما سوى ذلك.

أمَّا في عصرنا الحاضر فقد ظهرت مؤلِّفات كثيرة حول تأريخ القرآن من قبل المستشرقين، وقد رتّب (الدكتور محمد حسين علي الصغير) سير هذه المؤلِّفات على وفق التسلسل التاريخي^[١]. ومما يجدر الإشارة إليه ها هنا أننا قد نجد عددًا من القضايا التي يمكن أن تُطرح في مجال تأريخ القرآن، كالوحي، وتقسيم القرآن، وأسباب النزول سواء الآيات أو السور، وكيفية نزول القرآن، وترتيب النزول. إلّا أنَّ هذه الدِّراسة الماثلة بين يديك تتعرّض فقط إلى خصوص ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية.

إنَّ القرآن الكريم قد نزل بشكلٍ تدريجيٍّ، وطبقًا للمقتضيات والظروف والحاجات، كان من الضرورة بمكان التعرّض لتأريخ نزول الآيات القرآنية، ولذا فإنَّ المنهج التاريخي هو أفضل منهج يمكن اعتماده في سبيل تقديم التفسير الصحيح والواضح للقرآن الكريم.

[١]- علي الصغير، محمّد حسين: المستشرقون والدراسات القرآنية، الطبعة الثانية، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٤١٣هـ-ق، ص ٢٧-٣٤.

لقد اهتمَّ المستشرقون -منذ أواسط القرن الثالث عشر- أمثال: فايل، نولدكه، بلاشير، رودول، موير، هرشفلد، ريتشارد بل وجريم بالأبحاث والدراسات المتعلقة بتاريخ نزول القرآن، ومن ثمَّ قاموا بنقدها وتحليلها وسوف تظهر الجوانب المختلفة والمتعددة لهذا الموضوع لذوي الشأن والاهتمام القرآني.

أولاً: المستشرق غوستاف فايل^[١]

يعدُّ نظام غوستاف فايل ذي المراحل الأربعة في تأريخ نزول الآيات والسور القرآنية والذي ذكره في كتابه «المقدمة التاريخية النقدية للقرآن الكريم» من أكثر النظم المتلقاة بالقبول في هذا المجال، ومن ثمَّ أصبح موردًا للاهتمام والمتابعة من علماء آخرين أمثال (نولدكه)، (بلاشير) و (رودول).

فقد قدّم غوستاف تاريخ السور وفق معايير ثلاثة:

الاستناد إلى الوقائع التاريخية المعلومة من مصادر تاريخية متعددة أي إنّه قد أُشير إلى بعض الوقائع التاريخية في القرآن إلا أنّ شرحها وتفسيرها لا بدّ من أن يبحث في المصادر التاريخية.

مضامين الوحي أو محتوى الآيات التي تُشير إلى الوظائف المتعددة للنبي ﷺ.

سبك نظام الوحي وسياقه بلحاظ أسلوب اللحن والنغم وكيفية نثر الكلمات وسجعها. والجدير ذكره هنا أنّ هذا المعيار الأخير كان موردًا للإشكال والنقد، وسُنشِير إلى ذلك لاحقًا. كذلك قسّم (غوستاف) السور القرآنية إلى أربعة طوائف: ثلاثة منها مكيّة والرابعة مدنيّة، ومن ثمَّ رتب السور المكية بناء على هذه المقاطع والمراحل التاريخية:

[١]- ولد «فايل» في الرابع والعشرين من شهر نيسان سنة ١٨٠٨م في زولتسبورغ -مدينة صغيرة في جنوب ألمانيا- وفي سنّ الثالثة عشر دخل المدرسة التلمودية في مدينة متس، والتحق في السابعة عشر بجامعة هايدلبرغ لإكمال دراسة الدينية، إلا أنّه لم يلبث أن تنحى عن دراسة الإلهيات ليدرس التاريخ والألسنيات، في سنة ١٨١٦م نال مقام الأستاذية في اللغات الشرقية. توفّي في الثلاثين من آب سنة ١٨٨٦م مدينة فرايسبورغ. (عبد الرحمن، بدوي، دائرة المعارف المستشرقين، ترجمة صالح الطباطبائي، ص٦٧٢-٦٧٥).

منذ بداية البعثة حتّى الهجرة إلى الحبشة الموافقة لسنة ٦١٥م.

من الهجرة إلى الحبشة (٦١٥م) إلى حين رجوع النبي ﷺ من الطائف سنة ٦٢٠م.

ومن التاريخ الأخير إلى هجرة النبي ﷺ إلى المدينة الموافق ٦٢٢م.

وبناءً على هذه المراحل التاريخية فقد حدّد (فايل) خصائص معينة للسور النازلة في كلّ مقطع منها:

خصائص الطبقة الأولى:

- ابتداء أغلب السور بنوع من القسم.

- إنّ أغلب الآيات قصيرة ومؤثرة.

- إنّ آياتها موزونة ولها سجعها.

- إنّ لسان هذه السور مشبّع بالتصاوير والتمثيل الشعاري والجادبية الشعرية^[١].

إنّ هذه الخصائص التي أشار إليها (فايل) بالنسبة للطبقة الأولى من السور المكية يعتمد على مبنى سبك الآيات وظاهرها، ومثل هذا الاستظهار ليس جامعاً ولا مانعاً بحيث يمكن على أساسه من تقسيم كلّ السور وتمييزها عن بعضها البعض؛ وبعبارة أخرى، فإنّ الكثير من التغييرات طرأت بلحاظ الأسلوب في طول مدّة نزول الوحي، إلّا أنّه لا يوجد أي دليل يدلّ على أنّ السور ذات الأسلوب والنهج الواحد لا بدّ من تعلّقها بمرحلة زمنية معينة بخصوصها، ومن ثمّ عدم امكان وجودها في غيرها من المراحل الزمنية. ومثال ذلك يمكن الإشارة إلى ملاك قصر الآيات والسور وطولها والذي يعد ملاكاً ذوقياً وشخصياً، ففي الأساس لا ملازمة إطلاقاً بين قصر الآيات أو كونها اعتقادية مع كون السورة مكية أو اختصاصها بالمرحلة الأولى من نزول الوحي المكي في جميع الموارد. بل ثمة موارد متعدّدة للنقض أيضاً ومن باب

[1]- W. Montgomery watt, ALKURAN. The encyclopedia of Islam,v5, p416.

المثال، فإنّ بعض السور الطوال قد نزلت في مكة كسُور: الأنعام، الأعراف، الإسراء، الكهف، طه، مريم، الأنبياء والمؤمنون.

وفي المقابل نزلت عديد من السور القصار في المدينة المنورة كسور: النصر، الزلزلة، والبيّنة.

لا يتقبل العقل والسيرة العقلانيّة والأدبيّة للعلماء إلزام الله (عزّ وجل) بإنزال قصار السور في أوائل الوحي، ومن ثمّ البدء بإنزال السور الطوال بالتدرّج. إذ إنّ خصوصية الموضوع ومحتواه أهمُّ بكثير من نوع الكلمات والعبارات وتعدادهما طولاً وقصراً.

خصائص الطبقة الثانية:

- طول السور وقربها من النثر.
- لا زلنا نرى فيها الخيال والجاذبيّة الشعريّة.
- أُشير فيها إلى الصفات الإلهيّة كالرحمة، ودُكرت فيها أوصاف الجنّة والنار، وكيفية العقاب والعذاب، وكذلك دُكرت فيها آيات الله في الطبيعة.

خصائص الطبقة الثالثة:

- طول سورها بالمقايسة مع سور الطبقة الثانية، وكونها أكثر منها قرباً إلى النثر.
- أنزلت بنحو الخطابة والوعظ وتفتقد للجانب العاطفي.
- تعرّضت لبيان قصص الأنبياء، وبتفصيل أكبر للعقاب الأخروي.

خصائص الطبقة الرابعة:

- بيان سير الأحداث بعد الهجرة.
- الآيات والسور أطول من سابقتها.

- يتبين حجم القوة والقيادة السياسيّة والاجتماعيّة الواسعة للنبي ﷺ [١].

ونقول ها هنا: إنّ الإشكال الأوّل العام نفسه يرد هنا أيضًا، ويرجع إلى عدم صحّة الاستناد إلى أسلوب الآيات والسور وظواهرها من أجل الفصل بين السور وتعيين تأريخ نزولها، بلا حاجة إلى مزيد من التوضيح والتحليل.

وبعبارة ثانية: إنّ مثل هذه الخصائص يمكن أن تكون ذات جنبةٍ تغليبيّة وأكثريّةٍ إلاّ أنّها لا تمتاز بالضرورة بوصف الجامعيّة والمانيّة.

ثانياً: المستشرق تيودور نولدكه

قام (تيودور نولدكه [٢]) بتقسيم سور القرآن -طبقاً للمعايير الثلاثة التي ذكرها غوستاف فايل- إلى أربع طبقات: ثلاثة منها مكية والرابعة مدنية، وقد عرض نتائج دراساته في كتابه (تاريخ القرآن) المنشور سنة ١٨٦٠م، وقد قام نولدكه بتقديم أسلوبٍ جديدٍ في ترتيب وتأريخ السور القرآنية متجاهلاً الروايات الصحيحة والأخبار الواردة في المقام والمنقولة عن صحابة النبي ﷺ والشاهدة بنفسها على نزول الوحي الإلهي والواضحة الدلالة على زمان نزوله ومكانه. وقد سمع التابعون ذلك تفصيلاً من صحابة النبي ﷺ ونقلوها كذلك إلى تابعيهم وهكذا.

والجدير ذكره هنا، أنّه لا منافاة في الاستناد إلى الروايات الصحيحة وإعمال النظر الاجتهادي والتتبّع والتحقيق الشخصي في موردّها. وخاصّة في الموارد التي لا وجود فيها لروايات صريحة أو معتبرة، إذ إنّّه حينئذ يمكن إبداء الرأي استناداً إلى القرائن والأمارات الموجودة والفحص والتتبّع في مفاد الآيات والتمسك بتاريخ النبي ﷺ وسيرته.

[1]- W. Montgomery watt, ALKURAN. The encyclopedia of Islam, v5, p418.

[٢]- ولد سنة ١٨٣٦م في مدينة هامبورغ الألمانية، وقد تمكّن بسبب جهوده البناءة ومواهبه الفكرية واطلاعه الواسع على الأدب اليوناني، ومعرفته الكاملة باللغات الثلاث السامية (العربية، السريانية، والعبرانية) أن يتبوأ مقاماً عاليًا وشهرةً عظيمة ليس فقط بين المستشرقين الألمان بل بين المستشرقين في العالم أجمع. أمضى تحصيلاته الابتدائية في مدينة لينجن وتحصيلاته الجامعية في مدينتي غوتنبرغ وبرلين، ونال شهادة الدكتوراه في سنة ١٨٥٦م عن رسالة بعنوان تأريخ القرآن وهي من أشهر آثاره. (فرهنگ کامل مستشرقان، ترجمة شكر الله خاكرند، ص٤١٩، وآراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص١٨٥).

ولكن (نولدكه) ذهب إلى القول بضرورة ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية خلافاً للطريقة الإسلامية المعتمدة، وقد اختار لنفسه أسلوباً جديداً فرض تأثيره على الكثير من المستشرقين والذين تابعوه في ذلك رغم أنهم لم يصلوا إلى نتائج مشتركة أحياناً.

وشيئاً فشيئاً شغل هذا الأسلوب في تأريخ القرآن أذهان المستشرقين عامة ممّا وُلد كثيراً من الاشتباهات العظيمة، وعرض ساحة الدراسات القرآنية لمزيد من المخاطر.

ذكر (نولدكه) خصائص السور في ضمن طبقات مختلفة على أساس النحو الآتي:

خصائص السور النازلة أوائل الوحي في مكة

١- إنَّ السور المرتبطة بالمرحلة الأولى من الوحي المكي تُشير في أغلبها إلى شدة اضطراب النبي ﷺ وتشنجه، وقد كان هذا التشنج والانفعال يبلغ من الشدة إلى حدّ عدم تمكن النبي ﷺ من اختيار كلماته، بل كانت تصدر من دون قصد على لسانه [١].

ويمكن ردّ هذا الكلام من جهة أنّ القرآن المجيد يذكر ثلاث آيات فقط تذكر النبي ﷺ بعدم الاستعجال في التلفظ بآيات القرآن والوحي، وتطمئن النبي ﷺ بأنّه لن ينسى أبداً أي كلمة من الوحي: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [٢]؛ ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ وَسُنُّرَتِكَ فَلَا تُنْسِي﴾ [٣].

وكما يلاحظ، فإنّ أيّاً من هذه الآيات الثلاث لا تدلّ على أنّ النبي ﷺ لم يكن يمتلك قدرة التسلط على اختيار كلماته، وأنّها كانت تخرج من فمه بشكل لا إراديّ، بل إنّ مفاد هذه الآيات يدلّ على أنّ النبي ﷺ كان يكرّر بسرعة ما يلقي إليه لئلا ينساه فقط، ولذا فإنّ ما أفاده (نولدكه) وادّعاه من أنّ اضطراب النبي ﷺ

[1]- NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998.

[٢]- سورة طه، الآية ١١٤.

[٣]- سورة الأعلى، الآية ٦.

وانفعاله في أوائل الوحي كان كبيراً لدرجة عدم القدرة على اختيار الكلمات أمرٌ في غاية الضعف ولا يمكن القبول به.

٢- إنَّ سور تلك المرحلة من الوحي تشبه الأقوال الغيبية للكهنة، ولم تكن بالسور الطوال أبداً بل كانت تحوي الجمل القصيرة التي طرأ عليها أسلوب السجع^[١].

لقد شبّه (نولدكه) كلام القرآن في سور المرحلة الأولى المكيّة من حيث التسجيع والقصر والمقترن بالقسم بكهانة الملحدّين المدّعين للغيب قبل نزول القرآن، وهذه المقايسة لا صحة لها على الإطلاق، بل لا يمكن إغفال الاختلاف الموجود بين القرآن والكهانة، إذ إنّ الكهانة فيها التكلّف والكذب والأباطيل والأراجيف والكلام اللأمأنوس على حين لا يوجد أيّ نقص أو عيب وأمثال هذه الأمور في القرآن الكريم.

٣- إنّ أغلب تلك السور قد ابتدئت بالقسم، وهو أمرٌ كان متعمّداً من الكهنة في كلماتهم، ولقد كان أسلوب القسم في بعضها قوياً وشديداً لدرجة لا يمكن الإحاطة به ومعرفته، بل لعلّ البناء كان على عدم معرفته، إذ نجد في هذه السور كثيراً من الأمور والمضامين العجيبة والغريبة.

٤- وجود صفات واضحة ومؤكدة عن يوم القيامة في هذه السور، فقد ذكرت نعم الجنة وعذاب النار وعقابها بشكل جذّاب ومؤثّر وجدانيّاً، نعم ليست كافّة سور هذه المرحلة بالتمط نفسه من الحدّة والشدّة، بل إنّ السور النازلة في أواخر هذه المرحلة اتخذت شكلاً أكثر هدوءاً^[٢].

وبعد أن بيّن (نولدكه) الخصائص الأربعة للطبقة الأولى من السور المكيّة يدعن بصعوبة إلى تعيين تاريخ دقيق لنزول السور المكيّة، فيقول: مع كلّ هذا يجب الإذعان بأنّ تعيين تاريخ دقيق لنزول السور صعب جدّاً، فمثلاً لا يوجد أيّ طريق يبعث على الاطمئنان بأنّ أوائل سورة العلق هي أقدم أقسام الوحي القرآني، إذ إنّ الرواية التي تذكر بأنّ سورة العلق هي أول سورة تنسب إلى عائشة زوجة

[1]- NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998..

[٢]- المصدر نفسه.

النبِيِّ ﷺ مع أنها لم تكن قد ولدت بعد عند نزول الوحي، ومضافاً إلى ذلك فإن عائشة لا تتمتع بأي وجه بمقدار كاف من الوثاقة والاعتبار، والدليل الآخر على ذلك وجود بعض السور الأخرى التي يعدها البعض من أوائل السور القرآنية المنزلة^[١].

وما يسجل على كلامه هذا:

أولاً: إن هذه الرواية نقلت في كتب أهل السنة أيضاً بطريق لا ينتهي إلى عائشة، فقد نقل الطبراني في المعجم الكبير بسند صحيح إلى أبي رجاء العطاردي قوله: «كان أبو موسى الأشعري يقرئنا فيجلسنا، حلقاً، عليه ثوبان أبيضان فإذا تلا هذه السورة ﴿اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ...﴾ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد رسول الله ﷺ وأخرج هذا المعنى (ابن أخته) في كتاب المصاحف عن (عبيد بن عمير)»^[٢].

ثانياً: صرحت المصادر الشيعية أيضاً بوجود روايات متعددة تُشير إلى أن سورة العلق هي أول سورة أنزلت على النبي ﷺ^[٣].

خصائص السور في أواسط المرحلة المكية

أولاً: «قل أسلوب التخيل بشكل محسوس^[٤]».

ونقول هنا في الجواب على ذلك: إن هذا الافتراض المُسبق حول قلة استعمال الأسلوب التمثيلي والتخيلي تدريجاً في السور القرآنية قابلاً للنقد، إذ ما هو الدليل على نفي تتالي التدرج صعوداً وهبوطاً وكذا العكس في الاستعارة والتمثيل في القرآن، والحكم نتيجة ذلك أنها اتجهت فقط هبوطاً. بل أين هو مقام الاستعارة والتمثيل؟ إن المراد من أسلوب التخيل هو الاستفادة من أنواع المجاز. وقد اعتبر ابن رشيق بأن الاستعارة من محاسن الكلام بشرط استعمالها في محلها وموضعها المناسب^[٥].

[1]- NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998.

[٢]- السيوطي، جلال الدين: الاتقان في علوم القرآن، ط٧، بيروت، دار الكتب العلمية (بلا تاريخ)، ج١.

[٣]- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج٢، ص٦٢٨-٦٢٩، الحديث ٢.

[4]- NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998.

[٥]- الزمخشري: الكشاف، ج٢، ص٣٩٨ (بلا مكان، بلا تاريخ).

نعم ليس كل استعمال للاستعارة يوجب تحسين الكلام، ولذا قسّم (عبد القاهر الجرجاني) الاستعارة إلى القسمين: استعارة مفيدة وغير مفيدة، ويقول: إنَّ الاستعارة غير المفيدة يراد منها فقط مجرد التنوع في التعبير والتفنن في أداء الكلام وهذا ما يقلل من قيمة الكلام، وذلك خلافاً للاستعارة المفيدة التي يترتب عليها غرض في التعبير كالموارد المشتملة على أنواع التشبيه^[١].

مثلاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^[٢]. حيث استعمل فيها التشبيه المطويّ والباعث على تحسين الكلام وجماله، لأنّه شبّه الأرض والسماء بمن له عقل ودراية وكلام، ولهذه المناسبة نَسب الكلام إليهما^[٣].

ومع الالتفات إلى ما ذكرناه فإنّه لا دليل على أنّ الاستعارة والتمثيل في القرآن كانت في مرتبة أعلى ثم تدنّت إلى الأسفل وبشكل تدريجي. بل إنّ القرآن الكريم نزل على أساس مقتضى الحال. وبعبارة أخرى يمكن القول بأنّ الاستفادة من أمثال هذه الأمور شائع ومتداول في كلّ الألسنة والتي من جملتها اللسان العربيّ الذي نزل القرآن بلغته.

ثانياً: «إنّ هذه السور ورغم استمرار حالة الحماس والاندفاع فيها إلا أنّها ومن حيث المجموع تعمل وبشكل ملحوظ على تخفيف حالة الاضطراب عند النبيّ ﷺ»^[٤].

لقد اعتبر (نولدكه) أنّ تخفيف حدّة الاضطراب وعدم الاستقرار عند النبيّ ﷺ هو من خصائص السور وعلاماتها في أواسط المرحلة المكية مع أنّه لم يذكر أيّ دليل أو شاهد على أصل هذه الحالة، ونسبتها إلى النبيّ ﷺ، مضافاً إلى عدم وجود أيّ دليل عقليّ أو نقليّ لإثبات هذا المدعى، نعم عندما كان النبيّ ﷺ يتّصل بعالم

[١]- الجرجاني، عبدالقاهر: أسرار البلاغة، لا ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ-ق، ص ٣٣.

[٢]- سورة فصلت، الآية ١١.

[٣]- الزمخشري، الكشاف، م.س، ج ٤، ص ١٨٩.

[4]- NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998.

الغيب كانت تصيبه حالة يطلق عليها في الاصطلاح «برحاء الوحي». إلا أنه لا بدّ من القول بأن مثل هذه الحالة ليست دليلاً على الاضطراب والشك والخوف والقلق، بل كانت ناشئة عن إدراك وإحساس عظمة مقام الحقّ تعالى وكبريائه مرتبطاً بزمان الاتّصال المباشر بعالم الغيب وكما كان يقع في مكة فقد كان يقع مثله في المدينة أيضاً.

ثالثاً: «تمّ اختيار مكان القسم في أوائل السور والآيات^[1]».

اعتبر (نولدكه) أنّ استعمال القسم في بداية الآية الأولى في العديد من السور دليلٌ على كون هذه السور مرتبطةً بالمرحلة الوسطى للوحي المكيّ. وهذه السور هي: الذاريات، الطور، النجم، القلم، القيامة، المرسلات، النازعات، البروج، الطارق، الفجر، البلد، الشمس، الليل، الضحى، التين، العاديات والعصر.

إنّ هذه السور المصدّرة بالقسم قد اعتبرها (نولدكه) نفسه جزءاً من السور النازلة في المرحلة الأولى من الوحي المكيّ، والغريب أنّ تعداد مثل هذه السور أكثر من السور التي اعتبرها من المرحلة الوسطى للوحي المكيّ والمصدّرة بالقسم ولذا كيف يمكن تعيين مرحلة نزول السور بالاستناد إلى مثل العلامة كابتدائها بالقسم؟

رابعاً: «إنّ هذه الطائفة من السور والتي يصل مجموعها إلى إحدى وعشرين سورة تنبعث منها جاذبية الوحي وجمال آياته، إنّ إحدى سور القرآن والتي تسمّى بسورة الفاتحة ترتبط ببداية هذه المرحلة^[2]».

هذه إحدى الاشتباهاة الرئيسية التي وقع فيها (نولدكه)؛ إذ عدّ نزول سورة الفاتحة مرتبطاً بالمرحلة الوسطى للوحي المكيّ وخصّص لها في مقام الترتيب والتعداد الرقم (٤٨)، مع أنّنا نعلم بأنّ سورة الفاتحة جزءٌ لا ينفك عن الصلاة ومن شرائط صحتها كما ورد في كثير من الروايات من أنه «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^[3]. ومن

[1]-NOLDEKE: The origins of the Koran, edited by Ibn Warraq, p.51,1998.

[2]- Ibid.

[3]- [الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، طهران، الطبعة الإسلامية ١٣٦٧هـ، ج٤، كتاب الصلاة، الباب الأوّل من أبواب القراءة في الصلاة، ج٦.

المسلم به أن الصلاة من أوائل الأحكام الشرعية التي صرّح بوجوبها في صدر الإسلام وكان النبي ﷺ مأموراً بإقامتها مع أصحابه، ولذا لا إمكان لكون سورة الفاتحة في المرتبة الثامنة والأربعين من السور النازلة كما أُرّخ «نولدكه».

وبناءً على ذلك وكما هو الموجود في جدول ترتيب النزول المنسوب لعلماء الإسلام فإنّ سورة الفاتحة هي السورة الخامسة المنزلة في أوائل الوحي المكيّ أي في بداية البعثة النبوية^[1].

خصائص السور في المرحلة النهائية للوحي المكي

إنّ سور هذه المرحلة جاءت وبشكل كامل تقريباً بشكل نثريّ واحتوى بعضها على التسجيع، وشيئاً فشيئاً بدأت تأخذ لنفسها قالباً وشكلاً معيناً عادة ما يختم بـ «ون» و «ين»، وقد قلّ فيها أسلوب التمثيل والخيال، واتّخذت آيات الوحي أسلوب الخطابة، وقد تكرّر فيها ذكر قصص الأنبياء والأفكار والعقائد الماضية. وبعض هذه السور كبيرٌ بشكل لافت، وكذلك فإنّ بعض الآيات في هذه السور أكبر بالمقاييس إلى آيات السور في المرحلة السابقة، وأحياناً تبرز فيها أطياف من القوّة الشعرية.

إنّ هذه الطائفة من السور والتي يصل عددها إلى إحدى وعشرين سورةً أيضاً، يمكن اعتبارها مظهرًا لغضب النبي ﷺ وتألّمه في مقابل ردّة فعل بعض أفراد قبيلته في مكة على رسالته^[2].

إنّ هذه الخصائص التي اعتمدها (نولدكه) للسور في المرحلة النهائية للوحي المكيّ تستند في أغلبها إلى الأسلوب الظاهريّ للآيات، كالتسجيع والخيال و... إلخ. وقد تعرّضنا فيما سبق لنقدها وتحليلها.

[1]- معرفت، محمّد هادي: التمهيد في علوم القرآن، الطبعة الثانية، دفتر انتشارات إسلامي، ١٤١٥هـ-ق، ج ١، ص ١٣٥ و ١٧٠.

[2]- NOLDEKE, P53.

خصائص السور في مرحلة الوحي المدني

إن أسلوب السور المدنية يشبه إلى حد بعيد السور في المرحلة النهائية للوحي المكي. وفي أغلب نثرها يشاهد مظاهر الفصاحة وجمالها بكثرة، وتحتوي على بعض الصور الباهرة والجذابة وخاصة في تلك الآيات التي تخاطب المجاهدين المؤمنين، إن هذه السور التي يصل تعدادها إلى أربعة وعشرين سورة -بترتيبها التاريخي واحدة تلو الأخرى- تبين تعاضم القدرة السياسية للنبي ﷺ وتشكيل النطاق الاجتماعي للأمة الإسلامية.

وعلى أية حال، فقد أصبح النبي ﷺ في مجتمع المدينة قائداً على المستوى الديني والاجتماعي. وفي هذه المرحلة نزلت الآيات القرآنية التي ترتبط بتشريع الأحكام الجزائية وتنظيم الأمور الداخلية أو الأحوال الشخصية كقوانين الزواج والطلاق والإرث وكذلك الآداب والشؤون المختلفة في الأمور الشخصية والإرشادات اللازمة عند الإبتلاء والمحن الطارئة وأيضاً الآيات التي تدعو إلى الجهاد في سبيل الله.

وأشير في هذه السور أيضاً في أكثر من ثلاثين مورداً منها إلى الذين لهم كتب سماوية من قبل بعنوان (أهل الكتاب) لتمييزوا عن الذين ليس لهم كتاب سماوي والمعبر عنهم بـ (أميون).

وتشير طائفة مهمة من الآيات المدنية إلى قطع النبي ﷺ لعلاقته مع قبائل اليهود، ومن ثم قدمت شخصية النبي إبراهيم بعنوان أنه باني الكعبة وأول أسوة للمسلمين الحنفاء، وذلك إشارة إلى الدين الخالص لله الذي سيستمّر ويقوي على يد النبي محمد ﷺ [١].

ثالثاً: دراسة رودول

قام رودول [٢] (Rodwell) في سنة ١٨٧٦ ميلادية بترجمة القرآن في لندن وطبعه

[1]- NOLDEKE, P53.

[٢]- رودول، قس وعالم انكليزي من المستشرقين ودارسي القرآن في القرن الميلادي التاسع عشر، تابع تحصيلاته العليا حتى نيله شهادة الماجستير، وقد اهتم بدراساته حول الإسلام والقرآن، واجتهد لسنوات عديدة في دراسة الآيات القرآنية على

ونشره، وزعم أن كلَّ السور القرآنية فيه مرتبةٌ على أساس الترتيب الزمنيّ لنزولها، وقد سار في دراسته تلك على أسلوب (نولدكه) وطريقته، إلا أنه أبدى بعضاً من آرائه واجتهاداته الشخصية بالنسبة لترتيب السور المرتبطة بالطبقة الأولى من مرحلة الوحي المكيّ.

ويبدأ (رودول) كلامه بالقول بأن الآيات النازلة في مرحلة بداية الوحي لما كانت قصيرةً فلا بدّ من وضعها في المكان المناسب لها في مختلف السور، ويمثّل لذلك بقوله في مورد سورة (الملك): «إنّ الآيات الثامنة إلى الحادية عشرة نزلت متأخرة عن سائر الآيات إلا أنها أدرجت في مكانها فيما بعد، حيث إنّ كلّ واحدة من هذه الآيات أطول من باقي آيات السور نفسها»^[1].

وهنا نقول وبلا تردّد إنّ مجرد النظر إلى المصحف العربيّ نفسه -وبلا حاجة إلى ترجمة وتنظيم (رودول)- يجعلنا ندرك أنّ الآيات (٨-١١) من سورة الملّك تحتوي بالترتيب على هذا العدد من الكلمات (١٣، ٩، ١٢، ٥) مع أنّ سائر الآيات في السورة نفسها تحتوي على كلمات يتراوح بين ٨ إلى ١٨ كلمة. والأهمّ من ذلك أنّ هذه الآيات (٨-١٨) التي ادّعي (رودول) إدراجها فيما بعد في هذه السورة لها ارتباطٌ كاملٌ بلحاظ السياق والموضوع مع الآيات السابقة واللاحقة، ولإثبات هذه الحقيقة يمكن ملاحظة الآية السادسة إلى الآية الثالثة عشر من السورة نفسها بالتدقيق حيث يقول تعالى:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ إِنَّ الَّذِينَ يُخَشُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ وَأَسِرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فَإِنَّ هَذِهِ الطائفة من الآيات ترتبط ارتباطاً منطقيّاً ومعنويّاً واضحاً بالآيات الأولى من السورة، إذ إنّ تعالى يذكر من الآية الأولى إلى الخامسة كلاماً عن العظمة والقدرة الإلهية وأدلة ذلك في عالم الخلق، ويذكر في الآيات مورد البعث أولئك الذين أنكروا هذه الأدلة واختاروا طريق الكفر والشرك وأنّ الله سيعذبهم كما عذب الشياطين.

وجه الخصوص فضّل كثيراً من المعلومات والمعارف القرآنية في هذا المجال وإحدى خدماته الهامة، ترجمة القرآن إلى اللغة الإنكليزية، (حسين عبداللهي، خوروش، فرهنك اسلام شناسان خارجي، ص ٥٨ و ١٢٢).

[1]- WELL, the Koran, pp.33- 65, London, 1909.

ومن ثمَّ يبيِّن سبب استحقاقهم للعذاب فيقول إنَّه من جهة: جعل لكم السمع والعقل، ومن جهة أُخرى أرسل لكم الأنبياء بالدلائل الواضحة لتأمين سعادتكم ولكنَّ الإنسان عندما تكون له أذن لا يسمع بها، وعين لا يبصر بها، وعقل لا يفكِّر به، فحتَّى لو أرسل إليه جميع أنبياء الله والكتب السماوية فلن تؤثِّر فيه.

كما ادَّعى (رودول) أيضًا بأنَّ الآيات (٢٤-٦٠) من سورة الذاريات لم توضع في مكانها الأصلي بل نقلت من مكانها إلى موضعها الحالي أثناء جمع القرآن وتدوينه في أيام عثمان وذلك كي يكون للقرآن تعديل يناسبه^[١].

وعدم صحَّة هذا المدَّعى سهل الإثبات أيضًا، إذ إنَّه وبالتأمُّل في مطالب هذه السورة ومفاهيمها، وتحليل محتوى الآيات يتبين أنَّ الآيات (٢٤-٦٠) هي تكملة وبشكل منطقيّ وطبيعيّ للموضوع الذي تعالجه الآيات الأولى منها وحتَّى الآية الثالثة والعشرين.

ولمَّا كان (رودول) قد اتَّبع منهج (نولدكه) مستخدمًا لمعاييره ومبانيه، فليس هناك أيُّ جديد جدير بالبحث في كلامه سوى بعض الآراء المتفرقة هنا وهناك حول شخصية النبي محمد ﷺ وكذلك حول اقتباس القرآن من العهدين وإلخ... ولمَّا كانت مثل هذه الموضوعات لا ارتباط لها بتاريخ القرآن، فإنَّ التعرُّض لها هنا موجب للخروج عن الموضوع.

رابعًا: المستشرق ريجيه بلاشير^[٢]

نظَّمت السور في ترجمة (بلاشير) طبقًا لترتيبها التاريخيِّ، ويختلف هذا الترتيب في بعض النواحي عن طريقة (نولدكه) ومنهجه، وقد تبَّني (بلاشير) ما قدَّمه

[1]- WELL, the Koran, pp.33- 65, London, 1909.

[٢]- ولد بلاشير في الثلاثين من كانون الثاني سنة ١٩٠٠م في ناحية مونروج (باريس)، وفي سنة ١٩١٥م ذهب برفقة والديه إلى المغرب، وأمضى دراسته الابتدائية في المدرسة الفرنسية في الدار البيضاء، وفي سنة ١٩٣٢م أخذ إجازة الليسانس من جامعة الجزائر ومن بعدها رجع إلى الرباط واشتغل بالتدريس في مدرسة مولي يوسف وفي سنة ١٩٣٦ نال شهادة الدكتوراه من جامعة باريس عن رسالته «أبو الطيب المتنبّي، شاعر العرب في القرن الرابع» والترجمة الفرنسية لكتاب طبقات الأمم. توفي سنة ١٩٧٣ عن عمر ناهز الثلاثة والسبعين. عبدالرحمن بدوي، دائرة المعارف المستشرقين، ترجمة شكرالله خاكرند، ص٤١٩.

(نولدكه) من المراحل المكية الثلاثة للوحي، واختلف معه في بعض النواحي الآتية: فقد جعل (بلاشير) سورتي الذاريات والقلم من السور النازلة في بداية المرحلة الثانية للوحي المكيّ، على حين عدّها (نولدكه) من سور نهاية المرحلة الأولى. والاختلاف الثاني بينهما يرجع إلى أنّ بلاشير جعل سورة الإنسان من المرحلة الأولى للوحي المكيّ.

والاختلاف الثالث بينهما هو في سورة الإسراء فقد جعلها (بلاشير) من سور المرحلة الثالثة المكية إلا أنّ (نولدكه) ذكرها في ضمن سور المرحلة الثانية ويذكر (بلاشير) عند توجيهه وبيانه لهذا الاختلاف في ترتيب السور في المرحلة الأولى المكية ما يأتي: «لقد رجّحت جمع السور المتشابهة في موضوعاتها في طبقات مستقلة، ومن ثمّ ربّبت هذه الطبقات بشكل متتال بناءً على الانسجام والتشابه فيما بينها وبالالتفات إلى سير رسالة النبيّ ﷺ»^[١].

وهذا التقسيم الذوقيّ الذي لا أساس له، قد أوقع (بلاشير) في عدد من الإشكالات حول تقسيم بعض السور ووضعها في طبقات معينة ومن ثمّ كيفية إرجاعها إلى المراحل التاريخية المختلفة. ولذا فالمنشأ الأساس لخطئه في تأريخ القرآن أنّه لم يذكر أي توجيه تاريخيّ أو علميّ في تنظيم السور وتغيير أماكنها.

خصائص السور في المرحلة الأولى للوحي المكي

وكما هو الحال مع (نولدكه) قام (بلاشير) بوضع خصائص لطبقات السور في مراحل الوحي المكيّ والمدنيّ، وجعلها الملاك للفصل بين السور في كلّ طبقة عن الطبقات الأخرى:

١. تقارن نزول الوحي المكيّ مع الشروع في العبادات وإحياء الليل والدعاء، وربّما يعود هذا الأمر إلى أنّ المسلمين الأوائل شعروا بالحاجة إلى جمع السور الخمس

[١]- ريتشارد بل: درآمدي برتاريخ قرآن، ترجمة: بهاء الدين خرماشاهي، الطبعة الأولى، قم، مركز ترجمة القرآن المجيد للغات المختلفة، ١٣٨٢هـ، ص ١٧٣.

المشتملة على العبادات والأدعية، وإحدى هذه السور سورة الحمد المعروفة بفاتحة الكتاب، إذ إنّ الإسلام فتح باب العبادات بهذه السورة.

٢. تتركب آيات هذه المرحلة من ناحية السبك عموماً من ستّ إلى عشر كلمات.

٣. تنتهي الآيات بنغم غنيّ وجميل جدّاً، وغالباً ما تنتهي الآيتان أو الثلاثة بسجع واحد كما هو الحال في سورة المرسلات^[١].

إنّ كلام (بلاشير) حول سورة الفاتحة وإنّها من السور الخمس النازلة في أوائل الوحي المكيّ، وإنّ باب العبادة شرع في الإسلام بنزول هذه السورة، يتناقض بشكل واضح مع ما ذكره في جدول النزول السور من أنّها السورة الخامسة والأربعون من حيث النزول، وأمّا الخصائص الأخرى التي ذكرها بلحاظ السبك والشكل الظاهريّ للآيات فلا تعدّ ملاكاً دقيقاً لتعيين المقاطع الزمنية للسور القرآنيّة.

خصائص السور المكيّة في المرحلة الوسطى

١. في المرحلة الثانية للوحي المكيّ أنزل اثنتا عشر سورة أولها سورة الكهف وهي طويلة بالنسبة لغيرها، وآخرها ينتهي بسورة (النجم).

٢. هذه السور تفصيلية وفيها مطالب متنوّعة.

٣. يلاحظ في سورة (الرحمن) إسناد صفتي الأزلّيّة والأبدية إلى الله تعالى.

٤. ظهور البون البعيد في الأصول العقائدية للمجتمع الجديد في مكة، الذي يعتمد مرجعية التعاليم القرآنية مع الاتّجاهات المخالفة له، ويتأمل في الآيات: ٨١، ٨٢، ٩١، ٩٢ من سورة (المؤمنون) ندرك بشكل كامل وجود هذا الاختلاف الفكريّ بينهما.

٥. من حيث المضمون، فإنّ آيات هذه المرحلة تجيب على إهانات الكافرين وإساءتهم وتبين لهم الحقائق بالدليل والبرهان^[٢].

[1]- Blachere, Le Coran, Vol. 6, p2.

[٢]- بلاشير، رزي، درامدى بر قرآن، ترجمة أسد الله مبشري، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون ١٣٧٢ هـ، ص ٦٧.

والجدير ذكره ها هنا أنّ هذه الخصائص المذكورة للسور المكية في المرحلة الوسطى مقبولة وخالية من الإشكال في رأينا.

خصائص المرحلة الثالثة للسور المكية

١. تختصّ هذه المرحلة الثالثة باثنتين وعشرين سورة أيضاً، ولا يلاحظ أيّ اختلاف رئيسيّ بين سور هذه المرحلة وسابقتها من حيث المحتوى والأسلوب. مضافاً إلى هذا أنّ بعض التعابير في هذه المرحلة يشبه محتوى الآيات النازلة بعد سنة ٦٢٢ ميلادية، وخاصة تلك الآيات النازلة في السنوات الثلاث الأخيرة للإقامة في مكة.

٢. امتاز لحن خطاب الآيات بالموعظة والنصح، وهذا الأسلوب وإن استعمل في المراحل السابقة، إلا أنه قد امتاز عنها في المرحلة الثالثة بتعميم الخطاب لكلّ أفراد المجتمع ولم يعد يختصّ بجماعة خاصّة من المخاطبين.

٣. اتّبع بعض السور في هذه المرحلة التقسيم الثلاثي: (المقدّمة، الموضوع والنتيجة). وفي هذا إشارة إلى انتشار الوحي بشكل تام، وقد نشأ هذا التطور من إحساس النبي ﷺ بالحاجة لبعض الأمور في دعوته، كما أنّه اضطرّ أحياناً إلى اقتلاع الشوائب الموجودة في المجتمع^[١].

وهنا نُشير إلى أنّ الخصيصة الأولى والثانية تطابقان مع الواقع بشكل نسبيّ، ويمكن الحكم بصحّتهما. وأمّا الخصيصة الثالثة فهي قابلة للمناقشة لجهة أنّ القرآن الكريم لمّا كان يعتمد في أسلوبه البيانيّ على الموعظة والخطابة، وكانت أهمّ أهدافه المستمرة هداية العباد. فليس من الضروري أن نتوقّع وجود (مقدّمة، موضوع ونتيجة) بشكل مستقل في كلّ واحدة من السور، ومن ثمّ فإنّ هذا الاستنتاج غير صحيح، وكذلك الحال في التحليل الذي قدّمه (بلاشير) حول الملازمة بين وجود مثل هذا التقسيم والانتشار الكامل للوحي فإنّه تحليل ذوقيّ يستند إلى رأيه الشخصي فقط.

[١]- بلاشير، رزي، درآمدى بر قرآن، ترجمة أسد الله مبشري، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون ١٣٧٢هـ، ص ٦٧.

نزول الوحي في المدينة

تشكل الآيات المنزلة على النبي ﷺ طيلة عشر سنوات في المدينة ما مجموعه (٢٤) سورة طويلة وقصيرة، وقد تكرر في هذه السور الأمر بلزوم إطاعة الله ورسوله، وتمتاز أيضاً بطول الآيات والتشابه في أواخر كلماتها من حيث الإيقاع مما يلفت الناظر إليها. ويلحظ في هذه المرحلة أيضاً بعض الآيات الكبيرة وبحدود ١٢ سطراً من أجل تبيين بعض الأحكام الفقهيّة.

وبشكل عام فإنّ الآيات المدنية تشير -سواء بلحاظ السبك أو الأسلوب وكذلك من حيث الموضوعات التي تطرحها- إلى الارتباط الدائم والتناسق الكامل للقرآن مع الاحتياجات الواقعيّة للناس في ذلك الوقت والتي لم يكن لها وجود في السابق^[١].

إنّ أكثر الخصائص التي ذكرها (بلاشير) هنا صحيحة، إلا أنّ النقاش معه يقع في خصوص مدّعه الأخير بأنّ كلّ آيات القرآن وسوره تتلاءم مع الاحتياجات الواقعيّة للناس، ولا اختصاص لذلك بالسور المدنية فقط، بل لاحظ ذلك أيضاً في الوحي المكيّ. ولذا كان من اللازم على هذا المستشرق الباحث في القرآن ولإثبات صدق دعواه أن يشير إلى الأقوال ولو إلى مثال واحد من الآيات والاحكام المنزلة في مكة يثبت فيه ويوضّح السبب في عدم ملاءمتها مع المخاطبين بها في مكة.

خلاصة واستنتاج

١. إنّ المراد من (التأريخ) هو تعيين نزول الآيات والسور القرآنية. وتظهر ضرورة ذلك من خلال ملاحظة أنّ القرآن نزل تدريجاً وتبعاً للمقتضيات والظروف المحيطة.
٢. لقد سعى العلماء المسلمون إلى البحث والتمحيص عن كل ما تضمّنته الروايات ليتمكنوا من خلال ذلك من ترتيب السور القرآنية طبقاً للتحوّلات الاجتماعيّة في عصر رسالة النبي الأكرم ﷺ، وقد راعوا في ذلك أدقّ التفاصيل. بينما اعتقد المستشرقون بأنّ من غير الممكن الاعتماد على الروايات، ومن ثمّ شكّكوا في

[١]- بلاشير، رزي، درامدى بر قرآن، ترجمة أسد الله مبشري، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون ١٣٧٢هـ-ش، ص ٦٧.

إمكانية الاعتماد على السيرة النبوية والروايات المعتمدة الناقلة للأحداث الخاصة والعامّة في عصر النبي ﷺ لترتيب الآيات والسور القرآنية.

٣. إنّ المستشرقين ورغم اهتمامهم في بعض الموارد بالروايات والسنة النبوية، إلاّ أنهم لم يستفيدوا منها بشكل صحيح، وكذلك فإنّهم في موارد كثيرة أيضاً تعاملوا مع الاحتمالات والفرضيات الذهنية والعقلية في مجال تأريخ الآيات كحقائق قطعية ومسلّمة، ولذا نجد مضافاً إلى تنافي ما توصلوا إليه مع المرويات الإسلاميّة ومع ما توصل العلماء المسلمون، أنّ هناك تناقضاً وتناقضاً بين دراسات المستشرقين أنفسهم، وهذا يعكس عقم ما اعتمده وبطلانه في سبيل تحديد ترتيب نزول السور.

٤. إنّ من أهمّ الأخطاء التي وقع فيها (فايل) تتمثّل في اعتقاده بأنّ سور الطبقات اللاحقة كانت أطول من سابقاتها، مع أنّ ملك قصر الآيات والسور وطولها يخضع لأمر شخصي، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه لأجل الفصل بين مراحل الوحي المكي والمدنيّ. ولذا لاحظنا وجود موارد كثيرة تشكل نقضاً لمبانيه ونتائجها التي توصل إليها، ولذا أمكننا وصف سعيه هذا بأنّه أقرب إلى الذوق والتحليل الشخصي منه إلى البحث العلميّ.

٥. وأمّا (تيودور نولدكه) فقد أعلن أنّه -نظراً لعدم وجود قرائن وشواهد واضحة على مختلف الأحداث والوقائع- فلا بدّ لنا من أن نبحث عن طريق الرجوع إلى القرآن نفسه لمعرفة مراحل تطوّر شخصية النبي محمد ﷺ. ومن ثمّ ترتيب الآيات والسور على أساس ما نتوصل إليه. ولكنّه غفل عن أنّ الإله الحكيم قد جعل شكل الآيات والسور ومضمونها تابعاً لحاجات عباده، ولا يرجع الأمر في ذلك إلى الحالات الروحيّة والنفسيّة المرتبطة بشخص النبي محمد ﷺ.

٦. إنّ أهمّ إشكال يرد على ما توصل إليه (رودول) هو اتّهامه النبي الأكرم ﷺ بالتبديل والخلط في الوحي؛ إذ يقول: «لقد تعمّد النبي خلط الوحي المتقدّم للقرآن مع الوحي المتأخّر والجديد منه وذلك بغرض التخفيف من حدّة بعض العبارات المنزلة قديماً، ومن ثمّ إيجاد التعادل بينها»، إلاّ أنّه لم يذكر أي شاهد أو دليل على هذه

الدعوي، ومن ثمّ أكتفي بهذا الأصل الخيالي القائل بأن الآيات النازلة في أوائل الوحي لما كانت قصيرة لا بدّ من إدراجها في مكانها المناسب في مختلف السور القرآنية.

٧. بشيء من التأمل في دراسة (بلاشير) يمكننا ملاحظة التضادّ بين ما توصّل إليه وبين المسلّمات القطعية الكثيرة، ومثال ذلك يمكننا مشاهدة أنّ كثيراً من السور القرآنية تتلاءم مع المراحل الثلاثة وتنسجم من طبقاته المكية بلحاظ اللحن وأسلوب الكلام فلا يمكن الفصل بينها.

وكذلك من حيث الموضوع والمحتوى فإنّنا نرى أنّه قد جعل السور التي تتعرض للقيامة والظواهر الكونية في المرحلة الأولى من الوحي، مع أنّنا نلاحظ وجود موضوعات متعدّدة أخرى، تعرضت لها الآيات المنزلة في هذه المرحلة، وبشكل متكرّر لا يقلّ عمّا تعرضت لها الآيات المرتبطة بالقيامة والظواهر الكونية، ولكنه لم يأت على ذكرها أبداً. إذا المعيار المعتمد لديه غير جامع ولا مانع.

لائحة المصادر والمراجع

١. بلاشير، رزي، درآمدي بر قرآن، ترجمه أسد الله مبشري، الطبعة الأولى، طهران، نشر ارغنون، ١٣٧٢ هـ.ش.
٢. الحر العاملي، حسين، وسائل الشيعة، طهران، الطبعة الإسلامية، ١٣٦٧ هـ.ق.
٣. ريتشارد بل، درآمدي بر تأريخ قرآن، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الأولى، قم، مركز ترجمة القرآن المجيد باللغات المختلفة، ١٣٨٢ هـ.ش.
٤. الزمخشري، محمود، الكشاف، بلاتاريخ.
٥. السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، الطبعة السابعة، بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.
٦. عبد الله، حسين، خوروش، فرهنگ اسلام شناسان خارجي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطبوعاتي مطهر، ١٣٦٢ هـ.ش.
٧. علي الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، الطبعة الثانية، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٣ هـ.ق.
٨. معرفت، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، الطبعة الثانية، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٥ هـ.ق.
٩. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٠ هـ.ش.

لائحة المصادر بالأجنبية

1. GERHARD BOWERING, CHRONOLOGY OF THE QURAN, ENCYCLOPEDIA OF QURA, LEIDEN, 2002.
2. RICHARD BELL, INTRODUCTION TO THE QURAN, LONDON, EDINBURGH UNIVERSITY PUBLICATION, 1953.
3. NOLDEKE: THE ORIGINS OF THE QURAN, EDITED BY IBN WARRAGH, 1998.
4. W. MONTGOMERY WATT. ALKURAN, THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, 1986.

الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الحدائوي والاستشراقي

أ.د. يعقوب حسن بريد الميالي^[1]

مقدّمة

الوحي مصدر الأديان الإلهية التي نزلت على هذه الأرض، وهو يمثّل الوسيلة التي يتّصل بها الله سبحانه بالإنسان، وذلك أنّ الله يرسل رسله إلى البشر فينقلون لهم التعاليم الإلهية. والقرآن كتاب الإسلام الخالد، وهو كلام الله المنزل على عبده ورسوله محمّد ﷺ، الذي استطاع أن يقهر أهل البلاغة والشعر بما فيه من نظم وإعجاز، فقد تحدّاهم بما عندهم من الفنون، وهي البلاغة والتّعبير، ورغم أنّ القرآن جاء على وفق قوانين اللّغة العربيّة إلا أنّه جاء باستعمالات لم يعهدها العرب من قبل، ولم يصلوا إلى مستواها، ولهذا وقفوا أمام هذا الكتاب موقف المتحيّر المستسلم.

وبعد أن انتشر الإسلام في الجزيرة العربيّة، واستسلم العرب للدين الجديد، أصبح القرآن موضع اهتمام المسلمين، والمحور الأساسي لدراساتهم، وشغلهم الشاغل. وكانت دراساتهم منصّبةً على فهم هذا الكتاب وبيان مضامينه، ووجوه إعجازه. ولم يتبادر الشكّ إليهم بمصدريّة الإلهيّة، وإن اختلفوا في بعض التّفاصيل كما في حدوثه وقدمه، ولكن لم يساورهم الشكّ من جهة أنّه كتاب الله.

أما في العصر الحديث وبعد ظهور الحضارة العلمانيّة في أوروبا، وظهر حركة الاستشراق بدأت أطروحات التّشكيك منهم بالقرآن الكريم، وظهرت تفسيرات

[1]- باحث في الفكر الإسلامي، ومدّرس في الحوزة العلميّة، العراق.

جديدةً للوحي، فقالوا إنه كتابٌ بشريٌّ من صنع النبيِّ بعد أن عاش تجربةً روحيةً على درجةٍ عاليةٍ من الصفاء استطاع من خلالها أن يأتي بهذا الكتاب ويدّعي أنه أتى به من الله.

بينما ادّعى بعضهم أن الوحي عبارةٌ عن شعوذة، أو نوباتٍ من الصرع كان يعيشها النبيُّ، وقال آخرون بأنه إلهامٌ شعريٌّ، وآخرون قالوا بأنه حالةٌ من التَّبوغ عاشها النبيُّ محمّدٌ والأنبياء السابقون له، أو أنه متأثرٌ بالتوراة والإنجيل، وغيرها من التفسيرات للوحي التي تنتهي إلى أن القرآن نصٌّ بشريٌّ لا إلهيٌّ، وهو مرتبطٌ بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وبالتالي لا يصلح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ كما تدعي الثقافة الإسلامية. وقد تأثر الكثير من المسلمين بهذه الادعاءات التي تعتمد على المنهج التجريبي في بيان الظواهر، وتحاول أن تفهمها فهمًا ماديًّا؛ لأنَّ المنهج التجريبي لا يعترف بما وراء المادة، وكلُّ شيءٍ يقع خارج هذا العالم المادي يعتبره خرافةً وأسطورةً.

وقد حاولنا أن نبين هنا حقيقة الوحي، وطريقة الاتصال التي تتم بين النبيِّ والوحي، وهل هو أسطورةٌ كما تدّعي المدرسة الاستشراقية والحدائثية، أم أنه حقيقةٌ واقعيةٌ لها ما يبررها ويثبت وجودها.

وسنبيّن أولًا الرؤية الإسلامية للوحي بإيجاز، ومن ثمَّ سنبيّن الرؤية الاستشراقية والحدائثية للوحي وناقشها.

أولًا: الوحي لغة

الوحي: إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك، وكلُّ ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه، فهو وحي،... والوحي: السريع، والوحي: الصوت^[١]. وفي الصحاح: (الوحي، الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، فيقال: وحيث إليه الكلام وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلامٍ تخفيه)^[٢].

[١]- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ط١، القاهرة، ١٣٧١هـ، ج٦، ص ٩٢ - ٩٣.

[٢]- الجوهرى: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ج٦، ص ٢٥٢٠؛ راجع: ابن منظور: لسان العرب، لا ط، بيروت، دار صادر، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م، ج١٥، ص ٣٧٩.

وقال الراغب الأصفهاني: (أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: (أمرٌ وحي)، وقد يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجردٍ عن التركيب وبإشارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [١] [٢].

وعلى هذا فكل إعلام من طرفٍ لطرفٍ فيه سرعة وإخفاء فهو وحي، سواء كان هذا الإعلام بإشارةٍ أو بكتابةٍ أو أي وسيلةٍ أخرى مشتملة على السرعة والخفاء. وبهذه المعاني وما يرتبط بها أو يتفرع عنها وردت لفظة الوحي في القرآن الكريم أكثر من سبعين مرة، كالإلهام الفطري لبعض الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [٣]. وكالإلهام الغريزي، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [٤]. والإشارة كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۗ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [٥]...

ثانياً: الوحي اصطلاحاً

يمكن تقديم مجموعة من التعريفات للوحي والتي ذكرت في المصنّفات، وهي

كالتالي:

[١]- سورة مريم، الآية ١١.

[٢]- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: عدنان صفوان داوودي، ط٣، دمشق بيروت، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، ١٤٢٤هـ، ص٨٥٨.

[٣]- سورة القصص، الآية ٧.

[٤]- سورة النحل، الآيتان ٦٨- ٦٩.

[٥]- سورة مريم، الآيتان ١٠- ١١.

إعلام الله تعالى أنبياءه الشيء إمّا بكتابٍ أو برسالةٍ ملكٍ أو منامٍ أو إلهامٍ^[١].

إنّ الوحي عبارةٌ عن فكرةٍ يدركها الإنسان، مصحوبةً بشعورٍ واضحٍ بأنّها ملقاةٌ من طرفٍ أعلى منفصلٍ عن الذات الإنسانية، وبشعورٍ آخرٍ واضحٍ بالطريقة التي تم فيها الإلقاء، مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية، ولذا تسمّى بالوحي^[٢].

إنّ الوحي عبارةٌ عن عرفانٍ يجده الشخص في نفسه مع اليقين بأنّه من قبل الله بواسطةٍ أو بغير واسطة، والأوّل بصوتٍ يتمثل لسمعه، أو بغير صوتٍ^[٣].

ويمكن تعريف الوحي بأنّه عبارةٌ عن وسيلةٍ الاتصال بين الله والأنبياء، أيّاً كانت الطريقة والوسيلة المستخدمة في هذا الاتصال.

ثالثاً: حقيقة الوحي النبوي

ذكر القرآن الكريم ثلاثَ كِيفياتٍ للوحي النبوي، أي خصوص الوحي الملقى إلى الأنبياء، وقد جاء هذا التقسيم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٌ﴾^[٤]، فقد ذكرت الآية المباركة ثلاثة طرقٍ للاتصال ما بين الله والأنبياء، وهي أن يوحى الله مباشرةً إلى النبيّ، أو يكلمه من وراء حجاب، أو أن يرسل الملك وهو المعبر عنه بالرسول.

والسؤال عن حقيقة الوحي هو: ما حقيقة هذا الإحياء الإلهي المذكور في الآية المباركة؟ وما هي حقيقة التكليم من وراء حجابٍ؟ ثمّ الرسول الذي يرسله الله وهو الملك كيف، يوصل الرسالة إلى النبيّ، وكيف يتصل به؟ فهل يتلبس الملك بحقيقة البشر؟ أم أنّ النبيّ يتحول إلى الحقيقة الملكية؟ أم يبقى كلّ واحدٍ

[١]- القسطلاني، شهاب الدين: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج ١، ص ٨٣.

[٢]- الحكيم، محمّد باقر: علوم القرآن، ط ٥، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ، ص ١٥١.

[٣]- رضا، محمّد رشيد: الوحي المحمّدي، ط ٣، مصر، مطبعة المنار، مصر، ١٣٥٢هـ، ص ٢٨.

[٤]- سورة الشورى، الآية ٥١.

منهما على حقيقته الخَلْقِيَّة؟ ولأجل الجواب عن كل هذه الأسئلة نقول: لقد وُجد ثلاثُ اتجاهاتٍ في التراث الإسلامي في تصويره الحقيقة الوحي وكنه ذلك الاتصال بين الله والأنبياء ﷺ، وسنفضّل القول في هذه الاتجاهات الثلاثة:

١. الاتجاه الكلامي

وجد في هذا الاتجاه نظريّاتٌ عدّة في تفسير ظاهرة الوحي، التي تعدّ أهمّ مرتكز من مرتكزات الفكر الديني والإسلامي بشكلٍ خاصّ، وذلك لأنّ القرآن هو نتاج هذه الظاهرة، والقرآن هو دستور الإسلام.

النظريّة الأولى: يرى أصحاب هذه النظرية أنّ لا سبيل إلى الوصول إلى حقيقة هذا الاتصال بين الله وأنبيائه، وأنّ ما بين أيدينا من الأدوات المعرفيّة عاجزة عن معرفة كنه الوحي. ولهذا يقول الشيخ السبحاني: (وبالجملة، فإنّ كلّ ما يدركه الإنسان، نتاج أدوات المعرفة بأشكالها المختلفة، سواءً أكانت حسيّة أم عقليّة أم وجدانيّة، وأمّا الوحي الذي يختص به الأنبياء، فإنّه إدراك خاصّ متميّز عن سائر الإدراكات، فإنّه ليس نتاج الحسّ ولا العقل ولا الغريزة، وإمّا هو شعورٌ خاصّ، لا نعرف حقيقته، يوجد الله سبحانه في الأنبياء. وهو شعورٌ يغيّر الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامّة، لا يغلط معه النبي في إدراكه، ولا يشتهه، ولا يختلجه شكٌّ ولا يعترضه ريبٌ في أنّ الذي يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظرٍ، أو التماس دليلٍ، أو إقامة حجةٍ، ولو افتقر إلى شيءٍ من ذلك، لكان اكتساباً عن طريق القوة النظرية، لا تلقياً من الغيب، من غير توسيط القوة الفكرية)^[١].

وقد أشكل على هذا الكلام بأنّ الوحي عبارة عن الإعلام الخفي، فهو من مقولة الفعل الإلهي، وهو من الأمور الوجدانيّة التي يدركها الإنسان بوجدانه. نعم أخفى الله وأنبيأه بعض أسراره علينا، ولكنهم ذكروا طرقه وكيفيّة وصوله، فليس الوحي

[١]- العاملي، حسن مكي: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ط ٥، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٣هـ، ج ٣، ص ١٢٨-١٢٩.

من الحقائق المجهولة الكنه بالمرّة بحيث لا ندركها إلا من خلال آثارها، ولا معرفتنا به معرفة تفصيليّة، وإمّا هي معرفة إجماليّة كما ندرك الكثير من الحقائق الغيبية بهذا النحو من المعرفة، ولولا ذلك لتعدّر التصديق به بدهاء لأنّ الإيمان متوقّف على المعرفة^[١].

ولكن الكلام ليس في المعرفة الإجماليّة، بل إنّ عدم الوقوف على حقيقته تفصيلاً هو المبنى، أمّا أنّ الإيمان متوقّف على المعرفة، لذا يتعدّر التصديق به من دون معرفته فهو مردودٌ أيضاً، لأنّ الصادق إذا أخبر وهو يحمل المعجزة (القرآن) يجب تصديقه.

ويرى الشيخ مرتضى مطهري أنّ النبوة نوع اتصالٍ للنبيّ مع العالم الآخر، أمّا ما هذا العالم الآخر فلا ندري ما هو؟ والذي يحصل في الوحي هو أنّ هناك أناساً عندهم استعدادٌ للارتباط بالعالم الآخر وهم الأنبياء^[٢].

ويقول محمّد حسين الصغير: (الوحي الإلهي يجب أن يأخذ معنى المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابلٍ للتفكير)^[٣]. إذًا، الوحي عبارة عن ارتباط بين النبيّ والعالم الآخر الذي هو عالم ما وراء المادة، ومن خلال هذا الاتصال يحصل النبيّ على المعرفة في أشكالها المتنوعة. أمّا ما حقيقة هذا الاتصال فهذا ممّا لا طريق إليه.

النظريّة الثانية: حاول أصحاب هذه النظريّة أن يقدّموا تفسيراً للوحي، والأساس في فهمهم هو أنّ الوحي مأخوذٌ فيه الإنزال من الأعلى إلى الأسفل، من السماء إلى الأرض. فقال السيوطي: قال الأصفهاني واختلفوا في معنى الإنزال: فمنهم من قال إظهار القراءة، ومنهم من قال: إنّ الله تعالى ألهم جبرائيل كلامه وهو في السماء

[١]- الصفار، فاضل: الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ج١، ص١٩٦-١٩٧.

[٢]- مطهري، مرتضى: النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة: جواد علي كسار، ط١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠هـ ص٥٨.

[٣]- الصغير، محمّد حسين: تاريخ القرآن، ط١، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص١٥.

وهو عالٍ من المكان وعلمه قراءته، ثم جبريل أدّاه في الأرض وهو يهبط في المكان. وفي التنزيل طريقان أحدهما: أنّ النبي ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملكيّة، وأخذه من جبريل. والثاني: أنّ الملك انخلع إلى البشريّة حتى يأخذه الرسول منه، والأول أصعب الحالين^[١].

وقال الطيبي: لعلّ نزول القرآن على النبي ﷺ أن يتلقفه الملك من الله تلقفاً روحانياً، أو يحفظه من اللوح المحفوظ، فينزل به إلى الرسول ويلقيه عليه^[٢].

وقال البيهقي في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^[٣] يريد والله أعلم أنّا أسمعناه الملك وأفهمناه إياه، وأنزلناه بما سمع، فيكون الملك منتقلاً به من علوّ إلى أسفل^[٤].

وقال السيوطي: ويؤيد أنّ جبريل تلقفه سماعاً من الله تعالى، ما أخرجه الطبراني من حديث النّوّاس بن سمعان مرفوعاً: إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفةً شديدةً من خوف الله، فإذا سمع بذلك أهل السماء صعقوا وخرّوا سُجّداً، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل فيكلّمه الله من وحيه بما أراد، فينتهي به على الملائكة، فكلّموا مرّاً بسماءٍ سأله أهلها: ماذا قال ربنا؟ قال: الحق. فينتهي به حيث أمر^[٥].

ويطلق الشيخ مرتضى المطهري على هذا النوع من الفهم بالفهم العامي لظاهرة الوحي. إذ يقول: في مثل هذه النظرة ما إن تذكر الوحي حتى يتبادر إلى الذهن أنّ الله مستقرٌّ في الأعالي في نقطةٍ في السماوات السابعة مثلاً بعيدةً جدّاً، في حين أنّ النبي يعيش على الأرض، أي ثمة مسافةٌ شاسعةٌ بين الله والنبي، وإذا

[١]- السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، منشورات رضى بیدار عزیزى، ج١، ص١٥٦.

[٢]- المصدر نفسه، ج١، ص١٥٧.

[٣]- سورة القدر، الآية ١.

[٤]- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٥٨.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٥٨.

ما أراد الله أن يوصل تعاليمه إلى النبي احتاج إلى موجودٍ يقطع هذه المسافة^[١].

٢. الاتجاه الفلسفي

يرى فلاسفة المدرسة المشائية أنّ الوحي عبارة عن اتصال النبي بالعقل الفعّال، وهو العقل العاشر بحسب نظرية العقول العشرة التي أثبتوا من خلالها أنّ الصادر الأوّل من الواجب تعالى هو العقل الأوّل، فأوجد العقل الأوّل العقل الثاني والثاني أوجد العقل الثالث وهكذا حتى العقل العاشر الذي هو مُخرَجٌ للنفوس الإنسانيّة من القوّة إلى الكمال، ومفِيضٌ للمعارف على قلوب الأولياء، والصور الحيوانية والسّجريّة والمعدنيّة على المادة الأولى، فوظيفة العقل الفعّال تكميل النفوس الإنسانيّة أوّلاً، وإفاضة الصّور الجوهرية على عالم المادة ثانيًا.

ومعارف الإنسان العادي تحصل له عن طريق حواسه الخمسة أوّلاً، والإدراكات الحاصلة عن القوّة العقلية ثانيًا، أمّا الأنبياء فإنّ معارفهم تكون من خلال اتّصالهم بالعقل الفعّال المشتمل على كلّ الصور الجوهرية. فتتصل نفوسهم بالعقل الفعّال اتّصالاً روحانيّاً معنويّاً، وتلقى الحقائق والمعارف من خلال ذلك الموجود النوراني^[٢].

يقول الفيض الكاشاني: إنّ الروح الإنساني كمرآة، فإذا صقلت بصقالة العقل للعبودية التامة، وزالت عنه غشاوة الطبيعة ورين المعصية، لاح له حينئذٍ نور المعرفة والإيمان، وهو المسمّى عند الحكماء بالعقل المستفاد، وبهذا النور العقلي تتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت، كما تتراءى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرايا الصقيلة إذا لم تفسد صقاليتها بطبع، ولم يتكدّر صفاؤها برين، ولم يمنعها حجابٌ عن ذلك، وذلك لاتصاله بذلك العالم واتحاده بالعقل. وإليه أشير بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾^[٣] [٤].

إذًا، فالوحي عندهم عبارة عن الاتصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر العلم،

[١]- مطهري، النبوة، مصدر سابق، ص٥٤-٥٥.

[٢]- انظر: العاملي، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٦-١٤٧.

[٣]- سورة النجم، الآية ١٨.

[٤]- الفيض الكاشاني: أنوار الحكمة، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، ط١، قم، منشورات بيدار، ١٤٢٥هـ، ص١٩٤.

ويكون المعلوم من خلال هذا الاتصال معلومًا حضورياً لا حصولياً، أي حضور نفس المعلوم عند النبي لا صورة المعلوم.

٣. الاتجاه العرفاني

يقدم العرفاء تفسيراً لظاهرة الوحي يتلائم ورؤيتهم المعرفية نحو الوجود، وهي نظرة تختلف عن الاتجاهين الأول والثاني، إذ الوحي عندهم يمثل مرحلة القمة من مراحل الكشف الشهودي، ويتجلى العلم الحضورى للنبي الذي لا يمسه العلم الكسبي الذي يناله الإنسان بحواسه المادية منها أو العقلية، كما ليس هناك مجال للخطأ أو الاشتباه في ساحته.

ويرى العرفاء أنّ الوحي ظاهرة من سنخ المكاشفات العرفانية، والعلم الحضورى، ويعتقدون أنّ نزول جبرائيل على قلب النبي ﷺ ليس ظاهرة تتمثل بنقل التعاليم عن طريق حصولي، ومن خلال أداتيّ السمع أو البصر، إنّما هو تلقّ من قبيل الكشف والعلم الحضورى.

وبنيتهم المعرفية منبئية على أنّ الإنسان مرگّب من جنود العقل والجهل، ولكن الإنسان المصطفى ليس فيه سوى جنود العقل، فمن الناس من يترگّب مزاجه، ولا أثر لجنود الجهل في روحه، وهذا المزاج هو المزاج الأعدل. وأصح المكاشفات وأتمها عندهم إنّما تحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام، كأرواح الأنبياء^[١].

يقول السيد حيدر الآملي: الطريق الثاني في التعليم الرباني، وذلك يكون على وجهين: الأول إلقاء الوحي، وهو أنّ النفس إذا كملت ذاتها وزال عنها درن الطبيعة أقبلت بوجهها على بارئها وتمسكت بوجود مبدعها، واعتمدت على إفادته وفيض نوره، فيتوجه إليها بارئها توجّهاً كلياً، وينظر إليها نظراً إلهياً. واتخذت من العقل الكلي قلماً ومن تلك النفس (الكلية) لوحاً، وانتقشت فيها العلوم المختصة بها،

[١]- انظر: يزدان بنا، يد الله: العرفان النظري مبادئه وأصوله، تدوين: عطاء أنزلي، ترجمة: عباس الموسوي، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص ٩٢-٩٣.

فصار العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسي كالمتعلم، وتحصل جميع العلوم لتلك النفس. والنفس فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر، ومصدّق ذلك قول الله عزّ وجلّ لنبيه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^[١]^[٢]، ويطلق العرفاء على أعلى مرحلة من مراحل الكشف بالحقيقة المحمدية، وإمّا سُميت بذلك لأنها آخر نقطة وصل لها الخاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهي نهاية سير الإنسان، كما أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يمثّل المظهر الأتم لهذا المقام، فهو أول من وصل إلى ذلك المقام^[٣].

رابعًا: إمكان الوحي

إنّ الموضوع الأساس في هذا المطلب هو: إذا اقتنع الإنسان بإحدى الطرق الثلاثة التي تقدّمت، والتي يحصل من خلالها الوحي، يأتيه السؤال التالي: هل من الممكن أن يتّصل الإنسان بعالم غير هذا العالم المادي؟ وأنى للمادي أن يتّصل بالمجرد؟.

ولكن الإنسان بصفته مخلوقاً له بعدان، بعدٌ ماديّ يتمثّل في هذا الجسم، ولكن له بعدٌ آخر هو البعد الروحاني الذي يستطيع من خلاله الاتصال بعالم ما وراء المادة. ثم إنّ حقيقة الإنسان تكمن في الجانب الروحي منه لأنّ هذا الجسد متغيّرٌ باستمرارٍ، فتموت خلايا وتنمو مكانها خلايا أخرى، كما أنّ الجسد يتلف بعد الموت، ولكن الروح تبقى.

وللغزالي كلامٌ جميلٌ في هذا المجال وهو يردّ على منكري النبوة وإمكان الوحي وبعد شرحه أطوار المعرفة التي تحصل للإنسان حيث يقول: «وكما أنّ المميّز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبي مدركات النبوة واستبعدها، وذلك عين الجهل إذ لا مسند له إلاّ لأنّه طورٌ لم يبلغه ولم يوجد في حقّه، فيظنّ أنّه غير موجودٍ في نفسه. والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع بالألوان والأشكال، وحكي له ذلك ابتداءً، لم يفهمها ولم يقرّ بها. وقد قرّب الله تعالى ذلك على

[١]- سورة النساء، الآية ١١٣.

[٢]- الأملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ط ١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٤٥١.

[٣]- الربيعي، محمد: شرح تهديد القواعد في العرفان النظري، من أبحاث السيد كمال الحيدري، لا ط، بغداد، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ-٢٠١٤م، ج ٢، ص ٤٢، ٤٩.

خلقه بأن أعطاهم أمودجًا من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إمّا صريحًا وإمّا في كسوة، مثل أن يكشف عنه التعبير. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكر وأقام البرهان على استحالته وقال: القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فإن عدم إدراكها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياسي يكذبه الوجود والمشاهدة، فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه [على] عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»^[١].

أي إن الإنسان يرفض ما لا يدركه عقله ويظن أن الوجود هو مستوى تفكيره فقط، فيعتقد أن ما يوجد يجب أن يدركه حتى يصدق بوجوده، ولكن إذا أخبر الصادق الأمين أنه رأى ما رأى فإن العقل يدعونا للتصديق به، خاصة وهو يحمل إلى جانبه المعجزة التي جاءت لإثبات دعواه.

خامساً: سعة الوحي القرآني

المراد من هذا البحث هو هل إن القرآن وحي باللفظ والمعنى أو أنه وحي في خصوص المعنى فقط دون اللفظ؟ وقد وجد في المسألة ثلاثة أقوال^[٢]:

الأول: إن المعنى من الله وأن اللفظ من جبرائيل، وقد استدلوا على هذا القول بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾^[٣].

الثاني: أن المعنى من الله وأن اللفظ من النبي ﷺ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^[٤]، ووجه

[١]- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الرسالة السابعة، ط٤، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٦٦-٦٧.

[٢]- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م، ج١، ص ٢٢٩-٢٣٠.

[٣]- سورة التكويم، الآيتان ١٩-٢٠.

[٤]- سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣-١٩٤.

الاستدلال بهذه الآية أنّ المنزل على القلب هو المعنى لا اللفظ.

ولكن يمكن القول: إن لا ملازمة بين أنّه إذا نزل على القلب أن لا يكون معه اللفظ، بل هو نزل على قلب النبي ﷺ وأنّ الألفاظ تلقاها من قبل الله تعالى، ويدل على أنّ الألفاظ ليس من قبل النبي قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحَاجَلَ بِهِ﴾^[١]، وتحريك اللسان له علاقة بالألفاظ دون المعاني.

الثالث: إنّ اللفظ والمعنى كلاهما من الله، وقد ذكر العلامة الطباطبائي أنّ عامّة المسلمين يعتقدون أنّ القرآن بلفظه كلام الله تعالى أنزله على النبي ﷺ^[٢]. وقد استدل على هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾^[٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[٤]^[٥]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^[٦]، وظاهر النطق هنا يدل على الألفاظ لا المعاني.

كما يمكن الاستدلال على الرأي الثالث بالآيات القرآنية التي جاء فيها الفعل (قل) حيث ورد في القرآن الكريم فعل الأمر (قل) في عشرات الموارد، ولو كانت ألفاظ القرآن من النبيل يحتاج أن يقول (قل) بل يؤدي المعاني المراد إيصالها من دونه مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^[٧] فلو كانت الألفاظ منه لقال: الله أحد، كما هو المتعارف بين الناس، فإذا قال الأب لأبنته: (قل لزيد أن يأتي) فالابن لا يقول لزيد: (قل لزيد أن يأتي) بل يقول له (أبي يريدك) أو (إذهب إلى أبي).

[١]- سورة القيامة، الآية ١٦.

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين: القرآن في الإسلام، تعريب: السيد أحمد الحسيني، ط٢، بيروت، دار الزهراء للنشر، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ص٧٦.

[٣]- سورة البروج، الآيتان ٢١-٢٢.

[٤]- سورة النساء، الآية ٨٢.

[٥]- العلامة زين الدين، علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت ٨٧٧هـ): عُصرة المنجود في علم الكلام، تحقيق: حسين التكايني، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٨هـ، ص٢١١.

[٦]- سورة النجم، الآيتان ٣-٤.

[٧]- سورة الإخلاص، الآية ١.

وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني وبحسب نظرية النظم التي تبناها: إن إعجاز القرآن يكمن في نظمه، والنظم مرتبط بالألفاظ التي تترتب على ضوءه المعاني^[١].

كما أن الوحي الذي نزل على النبي بالمعنى هو السنّة، والتي هي قسم من أقسام الوحي الإلهي، فقد ورد أن جبريل كان ينزل بالسنّة كما ينزل بالقرآن، ولهذا جازت رواية السنّة بالمعنى، ولم تجز قراءة القرآن بالمعنى، لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبيح الله له إيحاءه بالمعنى، والسّر في ذلك أن المقصود منه التعبّد بلفظه والإعجاز به^[٢].

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أن الوحي بالمعنى العام أي الاتّصال بعالم ما وراء الطبيعة (المادة) له مراتب مختلفة، فهو غير منحصر بالأنبياء، وإن كان الوحي في أعلى رتبة منحصرًا بالأنبياء والرسل الذين يبلغون رسالات ربهم إلى الخلق، وقد ذكر القرآن بعضًا ممّن له اتّصالٌ بالعوالم الأخرى من خلال الاتّصال مع الملائكة والحديث معهم، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^[٣].

فهذا يدل دلالة واضحة على اتّصال مريم بالملائكة وتحديثهم معها، ولا شك أنهم كانوا يُعلّمونها ويُفيضون عليها من عطاء الله لها، وحتى أن الطعام كان يأتيها من وراء الغيب، قال تعالى: ﴿لَمَّا دَخَلْ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^[٤].

ويطلق على صاحب هذه الحالة من الاتّصال بعوالم الغيب في روايات أهل البيت بـ (المُحدّث)، والمُحدّث ليس نبيًا، وليس رسولًا، ولكنه يُحدّث فيسمع، وهذا المعنى، الذي يفيد أن غير النبي يمكن أن يكون مُحدّثًا، يكاد يكون من الأمور القطعيّة في الإسلام^[٥].

[١]- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، مكتبة القاهرة، مصر، ١٣٨١هـ، ١٩٦١م، ص ٣٤٤.

[٢]- انظر: الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٩.

[٣]- سورة آل عمران، الآيات ٤٢-٤٣.

[٤]- سورة آل عمران، الآية ٣٧.

[٥]- مرتضى مطهري، النبوة، مصدر سابق، ص ٥٩ - ٦٠.

ويصرِّح أمير المؤمنين علي عليه السلام بهذا المعنى حيث يقول في نهج البلاغة: «ولقد كنت مع رسول الله بحراء، أرى نورَ الرسالة، وأشمُّ ريح النبوة، ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزول الوحي إليه» وعندما ذكر الإمام علي حالته للنبي وأنه سمع ورأى، أجابه النبي صلى الله عليه وآله: يا علي، إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى ولكنك لست بنبي^[١].

وهذا المعنى هو الثابت لأهل البيت عليهم السلام باتصالهم مع الله، فهم ليسوا أنبياء ولكنهم يتصلون بالسماء عن هذا الطريق.

الوحي في الفكر الحدائوي

يبرز الفكر الحدائوي كمقولاتٍ حاولت تفسير الظاهرة القرآنية بمجموعةٍ من التفسيرات التي ترجع جذورها في أغلب الأحيان إلى الفكر الاستشراقي، فقد قامت مجموعةٌ غير قليلةٍ من المسلمين باعتناق التفسيرات الغربية لظاهرة الوحي القرآني ولأسبابٍ متعدّدة، ولعلّ من أهمّها أنّهم فهموا أنّ التراث يمثل إعاقةً أمام تطور الأمة الإسلامية، لهذا سعوا إلى التخلص من مقولاته، ويرون أن لا تقدّم للأمة إلا من خلال اعتناق المقولات الغربية في جوانبها المختلفة وتطبيقها على الثقافة الإسلامية. وستتناول أبرز مقولاتهم في الوحي الإلهي.

١. تاريخية النص القرآني

المراد من التاريخية عندهم: هو إخضاع النص القرآني لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً^[٢]. أي إنّ النصّ القرآني متأثرٌ بثقافة عصره والمجتمع الذي نزل فيه، وإنّه مرتبطٌ بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وعلى هذا فهو لا يصلح لكلّ زمانٍ ومكانٍ كما يدّعي الفكر والثقافة الإسلاميين، ولهذا يقولون: الأرخنة هي الكشف عن تاريخية الخطأ بالقرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية

[١]- نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢ (الخطبة القاصعة).

[٢]- الطعان، أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن (تاريخية النص)، ط١، الرياض، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٣٣٢.

القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه باستمرار بالتعالى الذى يتجاوز التاريخى الأرضى كلياً أو يعلو عليه^[١].

ويقول نصر حامد أبو زيد: إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمن طوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد^[٢]. ويضيف أبو زيد: لقد كان محمد المستقبل الأول للنص ومبلغه جزءاً من الواقع والمجتمع، وكان ابن المجتمع ونتاجه^[٣].

ويؤكد أبو زيد بأن قداسة النص القرآني ليست ذاتية، بل إن قداسته أضيفت له فيما بعد، يقول: إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص، بما هو نص، ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. وإن كان نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يقدمه للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي. من هنا تصح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته^[٤].

إذاً، الوحي القرآني مرتبط بزمان ومكان نزوله، أي الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وبالتالي لا يصلح لكل زمان ومكان كما يدعي الفكر الإسلامي. غير أن الواقع خلاف ما يدعون، فالقرآن نص إلهي أقيت على عاتقه هداية الإنسانية. إن مقولاتهم متأثرة بالواقع الحضاري الغربي الذي حصل على التقدم التقني

[١]- هامش هاشم صالح على كتاب محمد أركون، (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م، ص٢١.

[٢]- أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط٣، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص٨٨ - ٨٩.

[٣]- أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م، ص٦٧.

[٤]- أبو زيد، نصر حامد: التفكير في زمن التكفير، ط٢، مصر، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م، ص١٣٨.

بفعل تطور المنهج التجريبي، لذا حسبوا أنّ كلَّ شيءٍ لا بدّ من تفسيره تفسيراً تجريبياً، وما لا يكون خاضعاً للحسّ والتجربة يجب نفيه وعدم الاعتراف به، وإن لم يمكن فتأويله على وفق مناهج الفلسفة الوضعيّة. وليس هذا اتهاماً لهم، بل هم يصرحون بذلك على الدوام، يقول حسن حنفي: أنا مفكّرٌ وضعيٌّ، وأقصد أيّ وضعي، منهجي، ولست وضعياً مذهبياً. إنّ كلّ ما يخرج عن نطاق الحسّ والمادة والتحليل أضعه بين قوسين، لذلك أنتسب كثيراً إلى الظاهريات (الفينومينولوجيا)... والوحي بالنسبة لي فإنّني أخذه على سبيل الافتراض، فالوحي افتراضٌ في البحث العلمي، والتحقق من صدقه، أي التحقق تجريبياً وليس صورياً^[١].

أمّا محمّد أركون فيقول: إنّ كلّ شيءٍ يتجاوز الماديات يعتبر ميتافيزيقياً لا معنى له، وهذه هي العقلانيّة الوضعيّة التي لا تعترف إلا بالماديات^[٢].

في الواقع هم لم يفرّقوا بين النصّ القرآنيّ وبين تفسيره وفهمه من قبل المسلمين، وذلك لأنّ التفسير هو الذي يخضع للتاريخيّة وزمان ومكان المفسر، أمّا النصّ نفسه، فهو حيٌّ طريٌّ يمكن للإنسان أن يستفيد منه حين يستنطقه. ولعلمهم فرّقوا بين النصّ وتفسيره ولكنهم خلطوا بينهما عن قصد، لأنّهم يدركون ما يقولون، لأنّ القول بتاريخيّة النصّ توقّر لهم الطريق الأسهل للقطيعة مع التراث.

٢. التجربة الدينيّة

تنسب هذه المقولة إلى عبد الكريم سروش، وهي ليست إلا صدّي آخر لمقولة بشريّة القرآن التي جاء بها الفكر الاستشراقي، بحسب تحليلاته الماديّة التي تعتمد على المنهج الوضعي في بيان حقائق الظواهر وتفسيرها.

والمراد من التجربة الدينيّة هو أنّ النبيّ ﷺ عاش تجربةً ليس لنا القدرة على الاطلاع عليها إلا من خلال ما نقله لنا النبي عن طريق النصّ القرآني، وبحسب هذه المقولة فإنّ النصّ القرآني عبارة عن إخبارٍ لما عاشه النبي من حالة صوفيّة أو

[١]- حسن حنفي ومجموعة مؤلفين: الإسلام والحداثة، لا ط، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٠م، ص ٢١٩.

[٢]- أركون، محمّد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدرٌ سابقٌ، هامش صفحة: ١٧٢.

عرفانيّة أطلق عليه اسم الوحي، وبالنتيجة فإنّ الوحي نابغ من داخل النبيّ نفسه ولم يتلقه من مصدرٍ خارجيٍّ، بل هو عبارةٌ عن إلهامٍ شعريٍّ لكنّه أرفع من إلهام الشعراء، لأنّ الشاعر أيضًا يتصور أنّ مصدرًا خارجيًا يلهمه^[١].

يقول سروش: في هذه التجربة يرى النبيّ وكأنّ شخصًا يحضر عنده ويحدّثه في أذنه وقلبه مضمون الرسالة السماوية، ويكلّفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علمٌ يقينيٌّ بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمطارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية.

والنبيّ مصلحٌ لا غير، ولكنّه موفّقٌ إلى أبعد الحدود، ولكن الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية، ولا يشغلهم التنعم بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفةٍ جديدةٍ، ويتبدل النبي عندها إلى إنسانٍ جديدٍ يسعى إلى بناء عالمٍ جديدٍ وإنسانٍ جديدٍ^[٢].

إنّ القول: إنّ القرآن من صنع النبيّ نفسه، وأنّ النبوة أشبه بالإلهام الشعري ولكنّها درجةٌ أعلى من الشعر تهمّةٌ قديمةٌ للنبيّ وللقرآن، فقد كان يطلقها كثيرًا كفار قريش، وقد سجّل القرآن هذا الاعتراض والالتهام، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَيُّنَّا لَتَأْرِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾^[٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ﴾^[٤]، ومرةً أخرى يقولون بأنّه أضغاث أحلام: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾^[٥].

وفي الردّ على هذا الكلام يمكن القول: إنّ القرآن لو كان ممّا أفاضته التجربة

[١]- شعيب، قاسم: تكوين النص القرآني، ط١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٦م، ص ٥٠.

[٢]- سروش، عبد الكريم: التجربة الدينية للنبيّ، ترجمة: أحمد القبانجي، شبكة الحوار المتمدن.

[٣]- سورة الصافات، الآية ٣٦.

[٤]- سورة الطور، الآية ٣٠.

[٥]- سورة الأنبياء، الآية ٥.

النبويّة، ولم يكن موحىً إليه من قبل الله، فإنه سيكون مساوياً للنصوص الموجودة في عصره من شعرٍ ونثرٍ، ولاستطاع المعارضون أن يأتوا بمثله، وإنّ القول بأنّه أعلى مراحل الشاعريّة لا يخرجّه عن كونه شعراً، وقد تحداهم في عدّة مواضع، ولا يزال هذا التحدي مستمراً إلى يومنا هذا، ولقد حاول الكثير عبر الزمن معارضته ومجاراته، ولكنهم أخفقوا في هذا التحدي، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على أنّه ليس بكلام بشريّ، وأنّه ليعلو ولا يُعلَى عليه، فهو ليس بشعرٍ، إنّما هو القرآن، فله أسلوبه الخاص به، الذي يدلّ على أنّه ليس من صنع البشر، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾^[١]، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ يَقُولُ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾^[٢].

ثمّ إنّ القول بأنّ القرآن نتيجة تجربة النبيّ يخالف الإعجاز البياني للقرآن، لأنّ الإعجاز البياني مبنيٌّ بالأساس على أنّ القرآن كلام الله تعالى الذي هو فوق كلام البشر، وقد تحدى العرب، لكنهم لم يستطيعوا أن يجاروه. والإعجاز البياني هو نظم القرآن الذي امتاز به عن النصوص الأخرى.

٣. التناص في النصّ القرآني

إنّ (التناص) و (البين النصّيّة) و (التعالق النصّي) مفاهيمٌ يراد بها في التأويل الحدائث أنّ النص ليس بنيةً مغلقةً ومنكفئةً على نفسها، ولكنّه يحمل أراد منشئه أم لم يرد بصمات نصوصٍ سابقةٍ، وآثار مبدعين آخرين، تسهم في تشكيله، وتعميق رمزيته^[٣].

أو هو تشكيل نصّ جديدٍ من نصوصٍ سابقةٍ وأنّ النصّ -أيّ نصّ- هو خلاصةٌ لنصوصٍ تماهت في ما بينها فلم يبق منها إلّا الأثر، ولا يمكن إلّا للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل، فهو الدخول في علاقةٍ مع نصوصٍ بطرقٍ مختلفةٍ «يتفاعل

[١]- سورة يس، الآية ٦٩.

[٢]- سورة الحاقة، الآية ٤١.

[٣]- انظر: قطب الريسوني: النصّ القرآني من تهاافت القراء إلى أفق التدبر، لا ط، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٣٦٧.

بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل إضافةً إلى تفاعله مع القرآء والنصوص الأخرى»^[١].

ويبرز التناص كمسألةٍ أساسيةٍ في الفكر الحدائوي في نظرهم وفهمهم للنصوص الدينية، ومن ثم لا يوجد نصٌ خالٍ صغيرٍ مشوبٍ وإمّا يوجد (البن النصية) أو (التعالق النصي). وفي هذا المجال يقول نصر حامد أبو زيد: يوجد التعالق النصي في القرآن، أي أنه نصٌ مشكّلٌ من معتقداتٍ، وثقافاتٍ، وأدبياتٍ أخرى، كالتوراة والإنجيل، والشعر الجاهلي، والسجع^[٢].

والتناص ليس فقط من الكتب السابقة للقرآن، بل إن القرآن اقتبس من الواقع العربي في الجزيرة العربية الكثير الكثير وإنّ الواقع أصلٌ تشكّل منه النص القرآني، يقول نصر حامد أبو زيد: إنّ الواقع هو الأصل، فمن الواقع تكوّن النصّ ومن لغته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليةٍ البشر تتجدّد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً^[٣].

ومن مظاهر التناص القرآني كما يراه أبو زيد هو اعتبار الإسلام امتداداً للحنفية الإبراهيمية يقول أبو زيد: وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول أنّ الإسلام، بهذه المثابة من حيث هو دينٌ يردّ نفسه للحنيفية ملّة إبراهيم، كان تجاوباً مع حاجة الواقع^[٤].

ويضيف أبو زيد بأنّ العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب (التغاير) و (المخالفة) بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشدّ الحرص على جذب النصّ (الجديد) إلى أفق النصوص المعتادة فقالوا عن النبي: شاعرًا، وقالوا عنه كاهنًا. ولا شك أنّ هذه الأوصاف قامت عندهم على

[١]- انظر: عزام، محمد: النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦م، ص ١٤٨.

[٢]- أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، ط ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م، ص ٢٤٢.

[٣]- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٠٦.

[٤]- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ٧٤.

أساس من إدراك (المماثلة) بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان^[١].

ولا شك أنّ التأكيد على مقولة (البين النصّية) أو (التعالق النصي) يفرغ النص القرآني من ربانيته، فيغدو نصّاً لغوياً مشوباً بإحالاتٍ إيحائيةٍ، وإرجاعاتٍ غير مؤتلفةٍ لمبدعين آخرين، وهذا ما يتناسب مع أنسنة النص القرآني الذي دعت إليه الحدادّة في تأويليّتها، وهي بهذا تحاول إخراجه من جوهره الرباني الخالص.

ولكن البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ هي بيئة أميّة ليس لها عهد بالحضارة، بل الجهل يعمُّ جميع أركانها، وإنّ خروج القرآن من هذه البيئة لهو أمرٌ محالٌ فلا يمكن أن يكون هذا الكتاب عالي المضامين في العقائد والأحكام والأخلاق والمعارف المختلفة وهو مرتبطٌ ببيئةٍ جاهليّةٍ، لا تحظى بأقلّ المراتب من العلم والمعرفة.

أمّا تأثر القرآن بالكتب السابقة كالتوراة والإنجيل، فلم يُعهد من النبي محمد ﷺ أنّه درس عند أحدٍ من علماء اليهود أو النصارى، حتى نقول أنّه اقتبس من هذه الكتب ما تعلمه وضمّنه في القرآن. أمّا وجود بعض الموضوعات والقصص التي جاءت في القرآن وهذه الكتب فهي كاشفةٌ عن وحدة مصدر هذه الكتب المقدّسة، وهو الله تعالى. أمّا تأثر القرآن بالأساطير والحضارات الأخرى القديمة التي نشأت في الشرق الأوسط، فلم يعرف عن العرب اتصالهم بهذه الحضارات وأهلها، فضلاً عن النبي ﷺ.

سادساً: الوحي في الفكر الاستشراقي

يعود اهتمام المستشرقين بالوحي الإلهي إلى العصور الوسطى، محاولين إيجاد تفسيرٍ لهذه الظاهرة، يتوافق مع أهداف الاستشراق الهادفة إلى إبعاد الوحي القرآني عن حقيقة صدوره الإلهي^[٢]. ولهذا تجدهم يضعون احتمالات متعدّدةً لمصدرية القرآن ومَنشئهِ، فتارةً يقولون أنّه حالةٌ مرصّيةٌ وأخرى أنّه شعوذةٌ، وأخرى

[١]- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ١٥٧.

[٢]- الغزالي، مشتاق بشير: القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسةً في تاريخ القرآن، نزوله وتدوينه وجمعه، ط ١، بيروت، دار النفائس، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٢.

أنه نوعٌ بشريٌّ، ومرّةً يقولون أنّ مصدره الكتب السابقة للإسلام كالتوراة والإنجيل، وأنّ النبيّ قد أخذه من علماء اليهود والنصارى، وغيرها من الاحتمالات التي كان الهدف منها قطع العلاقة ما بين القرآن وعالم الغيب.

وإليك أبرز النظريات التي قدّمها الفكر الاستشراقي في بيانه للوحي القرآني:

١. الوحي حالةٌ مَرَضِيَّةٌ: يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأنّ الوحي ليس إلا تهويماتٍ باتولوجيّةٍ مرضيّةٍ للنبيّ، لكنّه عبقرِيٌّ، وذو طبيعةٍ ومزاجٍ سوداويّين. وقد اعتمد هذا الاتجاه على الروايات التي تصوّر حالة النبيّ ﷺ وهو يتلقى الوحي [١].

والسبب الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو الأعراض الخارجية التي كانت تصيب النبيّ ﷺ من تصببه للعرق وشحوب الوجه، وصدور بعض الأصوات من النبيّ، ولأنهم يعتمدون المنهج العلمي (التجريبي / المادي) في تفسير الظواهر، فظنّوا أنّه ينتابه الصرع. ولكنّ المصروع لا يتذكر ما أصابه، وما جرى له، إلا أنّ النبيّ كان يخبر بما نزل عليه من الوحي، وكانت حواسه متنبهةً بشكلٍ غيرٍ عاديّ، فيذكر بدقةٍ عاليةٍ كلّ ما أُوحي إليه. ثم إنّ هذه الحالة لا تحصل للنبيّ دائماً في كلّ وحيٍ موحىٍ إليه، بل كثيراً ما يحدث الوحي والنبيّ بتمام يقظته.

٢. القول بأنّ القرآن شعوذةٌ: يذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الوحي عبارةٌ عن الأوهام والخداع والهوس الناتج عن الحدس، وقد تبناه النبي على أنّه وحيٌّ [٢]. بل وراح بعض المستشرقين إلى أبعد من ذلك حين اتهموا النبيّ ﷺ بأنّ له في دار الأرقم بن أبي الأرقم جلساتٌ روحانيّةٌ تشبه جلسات الكهّان. وقد نجح في تأسيس جمعيّةٍ سرّيّةٍ في البداية تشبه الماسونيّة، لها شيفرتها الخاصّة هي (السلام عليكم)، وعلاماتٌ تميّز أعضاءها مثل إرسال طرف العمامة بين الكتفين [٣].

[١]- شعيب، قاسم، تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب، مصدر سابق، ص ٤٣.

[٢]- الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، مصدر سابق، ص ٥٤.

[٣]- شعيب، قاسم، تكوين النص القرآني النبوة والوحي والكتاب، مصدر سابق، ص ٤٣.

وهذا الكلام لا يعدو كونه تهمةً مفترأةً على النبي ﷺ، فهذه المضامين العالية التي يحملها القرآن الكريم في الجوانب والصُّعد المختلفة في تشريع الأحكام وسن القوانين، فضلاً عن العقائد والأحكام والقيم الأخلاقية، كلُّ هذه الجوانب تكشف الفرق والمدى الواسع بين الوحي ونتاج الكهانة الذي لا يرقى إلى مستوى هذا القرآن.

٣. نظرية النبوغ: الأساس الذي قامت عليه هذه المقولة هو عدم وجود جهةٍ ما يتصل بها النبي حتى يأتينا بالوحي، بل جاء به من نفسه، أي إن الأنبياء ليسوا إلا أناساً يمتلكون عقولاً مشرقةً تهديهم إلى صلاح مجتمعهم وسعادته، فيضعون مجموعةً من القوانين والأحكام التي من شأنها أن تؤدي إلى تطور حركة الإنسان وتبلغ به محل السعادة. والأنبياء هم أناسٌ عباقره، يمتلكون صفاءً في الروح وقوةً في الإرادة. يقول المستشرق الألماني ثيودور نولدكه: (إنَّ محمداً حمل طويلاً في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره أخيراً الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه)^[١].

ويقول الشيخ السبحاني: إن تفسير النبوة بالنبوغ ليس تفسيراً جديداً، وإن صيغ في قالبٍ علميٍّ جديدٍ، وإن جذور هذا الرأي تمتد إلى عصر ظهور الإسلام حيث كان العرب الجاهليون يحسون بجذبات القرآن وبلاغته الخلابة^[٢].

والنبوغ عندهم لا يعني أن النبي محمداً اعتمد على عبقريته وما عنده من أفكارٍ، بل استفاد من الديانات السابقة عليه كاليهودية والنصرانية والحنيقية الإبراهيمية، وكان لاتصاله باليهود والنصارى الذين التقاهم في بعض أسفاره أو الذين التقاهم في مكة. كما أنه كان مطلعاً على تاريخ الرسل والأنبياء السابقين، ولأن النبي محمداً كان يمتلك رؤيةً نقديةً استطاع من خلالها أن يغربل كل ما تلقاه ويبقي فقط ما يخدم تصوراتهِ^[٣].

[١]- ثيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط١، بيروت، مؤسسة كونراد أدناور، ٢٠٠٤م، ص٤.

[٢]- العاملي، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٢.

[٣]- شعيب، قاسم، تكوين النص القرآني، مصدر سابق، ٤٦ - ٤٧.

ولكن ما يخبر به النبي لا يمكن أن يكون نبوغاً، بل هو وحي من الله يخبر في طياته عن الكثير من الحوادث الغيبية المستقبلية، وإنبأوه لا يخطئ أبداً، بل يتحقق على وفق ما يخبر به، كما في قوله تعالى: ﴿تَمَتُّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعَدُوٌّ كَذُوبٌ﴾^[١]، فلا يجرؤ أحد من نوابغ الدهر أن ينبئ بأن العذاب سينزل بعد ثلاثة أيام، أو أن يخبر بأن جيش الروم سيهزم الفرس بعد سنوات قليلة كما في قوله تعالى: ﴿عُلِّبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾^[٢]، فالنوابغ لا يخبرون عن الحوادث المستقبلية على نحو الجزم والقطع، بل على نحو التردد. ثم إذا كانت دعوات الأنبياء كلها نبوغاً لم يَدْعُوا ذلك، بل هم ينسبون ما عندهم إلى الله تعالى، ولا ينسبون إلى أنفسهم شيئاً.

٤. تجلّي الأحوال الروحية للنبي: يقول أصحاب هذه النظرية: لا نشك في صدق الأنبياء وإخبارهم عما رأوا وسمعوا، وإنما منبع ذلك من أنفسهم، وليس هناك شيء جاء من عالم الغيب، الذي يقال عنه أنه عالم ما وراء الطبيعة. وإن النبي توصل إلى الوحي بالانقطاع إلى عبادة الله تعالى، والتوجه إليه بخلوته في غار حراء، فقوي هنالك إيمانه، وسما وجدانه، فاتسع محيط تفكيره، وتضاعف نور بصيرته، فاهتدى عقله الكبير إلى الآيات البينات في ملكوت السماوات والأرض إلى هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وما زال يفكر ويتأمل، وينفعل ويتململ، ويتقلب بين الآلام والآمال، حتى أيقن أنه النبي المنتظر الذي يبعثه الله لهداية البشر، فتجلّى له هذا الاعتقاد في الرؤى المنامية، ثم قوي حتى صار يتمثل له الملك يلقنه الوحي في اليقظة^[٣].

ولهذا عدّ المستشرق الإنجليزي مونتغمري وات أن النبي محمداً كان صادقاً في القول مخطئاً بالاعتقاد بشأن الوحي، بمعنى أن النبي لم يسع لخداع أتباعه

[١]- سورة هود، الآية ٦٥.

[٢]- سورة الروم، الآيات ٢-٤.

[٣]- العاملي، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٣، ص ١٣٦ - ١٣٧.

عندما ادّعى بأنّ الله تعالى أنزل الوحي عليه، ولذا فهو صادقٌ في القول، لأنّه لم يشأ ممارسة الخداع، ولكنّه في الوقت نفسه مخطئٌ بهذا الاعتقاد، لأنّ الله لم يُنزل الوحي عليه كما كان يعتقد^[١].

إذاً فحياة النبيّ الروحيّة التي عاشها، وصلاح نفسه والقيم التي يحملها في داخله هي التي أوحت إليه على أنّه نبيٌّ مرسلٌ من السماء، وأنّه قد أُلقيت على عاتقه مهمّة التبليغ إلى الناس، وإنقاذهم.

ولكن ما جاء به القرآن الكريم من الإعجاز في شتّى المجالات، في منطقة يسودها الجهل والأميّة في كلّ جوانبها يكشف عن زيف هذه المدّعيات التي لا همّ لها سوى الحطّ من شأن هذا الكتاب وحامله.

وكّل هذه الآراء في تفسير الوحي الإلهي التي جاءت من المستشرقين نابعةً في الأساس من النزعة التشكيكية التي اجتاحت أوروبا إبان عصر النهضة الذي جعل عالم الغيب في خانة الخرافة والأساطير، وذلك بسبب النزعة المادية التي سادت في التفكير الأوروبي، فراحوا يعلّلون الأشياء بعلمٍ ماديّ معتمدين في ذلك على المنهج التجريبي الذي جاءت به الفلسفة الوضعية، وأنّ كلّ شيء لا يخضع للتجربة فهو غير موجود.

كما لا ننسى ما للاستشراق من أهدافٍ استعماريّةٍ هدفها السيطرة على الشرق والمنطقة الإسلاميّة منه على وجه الخصوص، من خلال مسح ثقافة المسلمين وتشكيكهم في دينهم وعقائدهم، لأنّها تمثل حاجزاً كبيراً أمام السيطرة الاستعماريّة على الشعوب المسلمة. ولهذا تراهم يشكّون في كلّ شيءٍ، يشكّون في الصغيرة والكبيرة، وفي البديهيّات الدينيّة. وهذا لا يعني أنّ نقدهم للفكر الإسلامي خالٍ من الفوائد العلميّة التي تضمّنتها مصنفاتهم، بل ساعدت مؤلّفاتهم على إيجاد حركةٍ نقديةٍ في مراجعة التراث الإسلامي من قبل المسلمين أنفسهم.

[١]- مونتغمري وات: محمّد في المدينة، ترجمة وتحقيق: شعبان بركات، ط١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص٤٩٥-٤٩٦.

منهجهم في البحث

دأب كثير من المستشرقين في تحرير أبحاثهم عن الدراسات الإسلامية على ميزانٍ غريبٍ في ميدان البحث العلمي، يضعون في أذهانهم فكرةً معيَّنةً ويسعون إلى تصيد الأدلَّة لإثباتها بحيث لا يهمهم صحَّة الدليل بمقدار ما يهمهم إمكان الاستفادة منه لدعم آرائهم الشخصية فيقومون بجمع المعلومات التي ليس لها علاقةٌ بالموضوع، ويبنون عليها نظريَّةً لا وجود إلا في نفوسهم وأذهانهم، كما فعلوا في موضوع الوحي [١].

يتصيّد كل منهم حادثة فيبني عليها ويجودها ما أمكنه لتمكينها في النفوس مثل حادثة لقاء رسول الله لورقة بن نوفل، أو بحيرى أو الحداد الرومي، ويزعمون أنه أخذ منهم أو تتلمذ عليهم. كما يعتمدون على الوهم المجرد لتفسير الأمور، فقد فسروا ظاهرة الوحي بحديث النفس وإلهاماتها تارةً، وبالنبوات الانفعاليَّة تارةً أخرى، وبالتنويم الذاتي أو التجربة الذهنيَّة المرصية كالصرع الهستيرى [٢].

وخلاصة موازين بحث المستشرقين حول الوحي:

تحكيم الهوى ونزعات العداة للإسلام والمسلمين، مع التعصب لما ينتمون إليه. وضع الفكرة مقدِّمًا ثم البحث عن أدلَّة تؤيِّدها مهما كانت ضعيفةً واهيةً. تفسير النصوص والوقائع تفسيراتٍ خاصَّةً.

تصيّد الشبهات والإكثار من الفرضيات والاعتماد على الضعيف والشاذ من الأقوال [٣].

ب- مجمل آرائهم حول مفهوم الوحي

اتَّهام الرسول ﷺ بالكذب وأنه افترى القرآن من عنده.

[١]- النووي، أبو الحسن: الإسلاميات بين كتاب المستشرقين والباحثين المسلمين، ص ١٦.

[٢]- الميبداني، عبد الرحمن حسن: أجنحة المكر الثلاثة، ط ٧، دمشق، دار القلم، ص ١٤١.

[٣]- الميبداني، عبد الرحمن حسن: أجنحة المكر الثلاثة، ط ٧، دمشق، دار القلم، ص ١٤٥.

أن الوحي حالةٌ نفسيةٌ «الوحي النفسي» أي حديث النفس وإلهامها.

أنه الانفعال العاطفي: النوبات الانفعالية.

أنه عبارة عن التجربة الذهنية.

أنه من إملات الكهنة والمنجمين.

أنه حالةٌ مَرَضِيَّةٌ كالصرع الهستيري.

الوحي عبارةٌ عن الإشراق الذي تم فيه تحويل الأفكار بأكملها من شخصٍ

لآخر^[١].

ج- أهدافهم من إنكار الوحي

الإيحاء بأن الإسلام ليس من عند الله، بل هو من أفكار النبي ﷺ التي تشبعت

بالأفكار اليهودية والنصرانية.

محو الشخصية الإسلامية.

محاولة إيجاد جذور للنصوص الدينية الإسلامية من النصوص النصرانية

واليهودية.

التشكيك في النصوص وصحتها واستعمال الخلافات الفكرية أداةً للتشكيك^[٢].

د- تصنيف آراء المستشرقين حول الوحي

تعددت وتنوعت آراء المستشرقين حول الوحي، واختلفت نظرتهم حوله، فالذين

يتشبثون بالماديات لا يرون إمكان الوحي، وبعض من يؤمن بوجود الله يبحث له

عن مصادر استقى منها كلُّ نبيٍّ معلوماته، ويرجعونها إلى تاريخ الأمم التي اتصل

بها كلُّ نبيٍّ، والبعض الآخر يثبتته للأنبياء السابقين وينفيه عن نبيِّنا ﷺ، والهدف

[١]- د. محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص ٤٥.

[٢]- مرعي، هدى عبد الكريم: الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها، ط ٤١، عمان، دار الفرقان، ص ٥١.

الأساسي من كل هذا هو إبطال الوحي ونفي الرسالة عن الرسول بدعوى تكذيب الرسول، والادّعاء بأنّه افترى القرآن من عنده^[١].

هـ- بعض الأمثلة من افتراءات المستشرقين

أول نموذج هو قول بعض المستشرقين مثل «جولد زيهر» وغيره أن محمّداً ﷺ اتصل بـ «بحيرى» الراهب فأملى عليه معلوماتٍ، ثمّ لما رجع إلى مكّة تبنّاها وزعم أنّها من عند الله، والرد عليه: أن لقاءه ذلك كان محدوداً وبحضور زعماء قريش وكان عمر النبي ﷺ اثني عشر عاماً، فطبيعة اللقاء تنفي أن يكون قد حصل تعلّمٌ لمحمّد ﷺ من بحيرى، لأنّه لقاءٌ قصيرٌ عابرٌ لا يكفي للدرس والتحصيل، وسن النبي حينذاك صغيرة لا تؤهله للتلقي، ولا توجد رواية تذكر ذلك التعليم، ثمّ أنّ اللقاء حضره عددٌ من رجال القافلة، فلم يذكروا شيئاً من ذلك، وقد كانوا أحرص الناس على إحباطها بعد إعلانها وهل يعقل أن «بحيرى» كلّم هذا الطفل بهذا الدّين المتكامل الذي تعجز البشرية جمعاء أن تأتي بمثله^[٢].

النموذج الثاني من شبهات المستشرقين حول الوحي هو قول نفرٍ من المستشرقين أمثال «درمنغام» و «مونتغمري واط» وغيرها أنّ النبي تلقى ذلك الوحي عن طريق التعلّم من ورقة بن نوفل. والرد على ذلك أنه لم يثبت تاريخياً أن ورقة كان يدعو إلى النصرانية، وأن جميع الروايات الصحيحة أكّدت عدم اتّصال الرسول بورقة إلاّ بعد مجيء الوحي إليه. كما يزعم «دبل» و «واط» بأنّ الوحي عبارة عن تجربة ذهنيّة فكريّة أدرك منها ﷺ ما أدرك نتيجة قدرته على التركيز على مستوى تجرديّ لا يطيقه غيره، فكان يختار ساعات الليل لصفائها^[٣]. كما أنّ هناك بعض المستشرقين أمثال «نولدكه» فسروا ظاهرة الوحي بأنّها حالة صرعٍ كانت تصيب محمّد، فيغيب عن الناس وعمّن حوله، ويظل ملقّى بين الجبال لمُدّةٍ طويلةٍ يسمع له غطيظٌ كخطيط النائم. وكذلك يقول المستشرق «أليوث سيرتجز» عن حياة

[١]- مرعي، هدى عبد الكريم: الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها، ط٤١، عمان، دار الفرقان، ص٤٥٥.

[٢]- هدى مرعي، الأدلة على صدق النبوة المحمدية، مصدر سابق، ص٤٧١.

[٣]- محمود ماضي، الوحي القرآني، مصدر سابق، ص٣٩١.

محمد وتعاليمه أن محمد كان مصاباً بالصرع والهستيريا معاً^[١].

أيضاً يرى «غوستاف فيل» في كتابه عن محمد ﷺ أن ما كان ينتاب محمد ما يشبه الحمى، وما كان يسمعه من صوت كصلصلة الجرس ليس وحيًا، وإنما هو نوبات صرع واضطرابات عصبية^[٢]. ومن أخطر الافتراءات من جانب المستشرقين هو وصف الوحي بالظواهر النفسية وهو ما يسمّى «الوحي النفسي» والسؤال هنا كيف صوروا الوحي النفسي؟ ومن أين استنبطوا ذلك التصور؟ قالوا أنهم استنبطوه من تاريخ محمد ﷺ وحالاته النفسية والعقلية، وحالة قومه ووطنه، وما تصوروا أنه استفادة من أسفاره وخلواته وتحديثه وتفكيره، من كل ذلك نبغ الوحي النفسي. وبيان ذلك: أنهم يقولون أن عقل محمد الهولاني «العقل الباطن» قد أدرك بنوره الذاتي بطلان ما كان عليه قومه من عبادة الأصنام، وأن فطرته الذكية قد احتقرت ما كان يتناقشون فيه من جمع الأموال بالربا والقمار فتجلّى له هذا الاعتقاد في الرؤى المنامية، ثم قوي حتى صار يتمثل له الملك يلقنه الوحي في اليقظة^[٣].

كما انتهى بعض المستشرقين وزعيمهم في الوقت المعاصر «واط» إلى القول بأن الوحي كان نوعاً من التعبير الخيالي ولكنه مصحوبٌ بدون شك برؤية عقلية أو خيالية لجبريل. وبناءً على ذلك يرون أن الوحي القرآني ليس شيئاً خارقاً عن الذات المحمدية وإنما منها نبغ، لقد وصل المكر بهذا المستشرق وإلى الاعتماد على القرآن ليلقي بهذه الفرية ولكن هيهات. فاللقاء بين واضح والتلقي كان يتم بين ذاتين:

ذات النبي «المتلقي» وذات جبريل الملقى بأمر الله، فهما ذاتان منفصلتان تمام الانفصال وآيات القرآن ووقائع السيرة النبوية تؤكّدان على هذه الحقيقة، فالموحى به من خارج ذات محمد فضلاً عن أنه لم ينسب ما جاء به لنفسه وإنما أعلن أنه من خارج ذاته^[٤]. كما أن هناك بعض المستشرقين أمثال «أهرنس»

[١]- غراب، أحمد: رؤية إسلامية للاستشراق، ط١، لندن، المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ، ص٣٨.

[٢]- ريتشارد بل مونتغمري واط: مدخل إلى القرآن، جامعة أدنبره، ١٩٧٧، ص١٧.

[٣]- رضا، محمد رشيد: الوحي المحمدي، مصدر سابق، ص١٤٩-١٥٠.

[٤]- هنري دي فاشري: الإسلام، خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، لا ط، القاهرة، مطبعة الشعب، ١٩١١، ص١٦-١٧.

وآرثر، ونيوهفن، يرون أن مصدر الوحي عند محمد هو اللاوعي الجماعي، أي أن موضوعات الوحي كانت موجودة في اللاوعي عند محمد وهي مستقاة من المحيط الجماعي الذي عاش فيه قبل البعثة، وما كان الملك جبريل إلا خيالاً أدى إلى حضور تلك الموضوعات إلى وعيه في الحالة التي يسميها الوحي. ومن المستشرقين الذين أغلق فكرهم التعصب والحق «فيليب إيرلنجي» الذي يقول -أكثر محمد اتصاله باليهود في مكة وأنه كان يسأل خادمة زيد وهو مملوك للمسيحيين عن الديانتين اليهودية والمسيحية ليأخذ منها، وكان حاذقاً فطناً أحذ ذكاء، وأدق فهماً من خادمه- ولقد كان محمد في المدينة تلميذاً لليهود وهم الذين كونه، ثم بدأ جبريل يمهده ببعض الأساطير التي يعرضها اليهود والمسيحيون^[١].

ورغم هذا التعصب الأعمى من جانب بعض المستشرقين حول ظاهرة الوحي إلا أننا نجد بعض المنصفين الذين دافعوا عن محمد ﷺ وعن الوحي.

من هؤلاء المستشرقين المنصفين «إدوارد مونتيه» حيث يقول كان محمد نبياً صادقاً، كما كان أنبياء بني إسرائيل في القديم، كان مثلهم يؤق رؤيا ويوحى إليه^[٢].

[١]- السباعي، مصطفى: الاستشراق والمستشرقين ما لهم وما عليهم، لا ط، الكويت، دار البافا، ١٩٨٦، ص ٢٠.

[٢]- الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، ص ١١٧.

الخاتمة

من كل ما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الوحي هي ظاهرة حقيقية لا هراء فيها، ولا أحد يستطيع أن يشك فيها، إلا الحاقدين والمتعصبين من المستشرقين الذين ملأ الحقد قلوبهم. فهي ظاهرة ثبت يقينها بالقرآن وبالسنّة، وليست ظاهرة نفسية تنتاب النبي محمد ﷺ.

والسبب الأساسي لطعن هؤلاء في ظاهرة الوحي هو ما يمثله الوحي من كونه منبع يقين المسلمين وإيمانهم بما جاء به النبي ﷺ من عند الله من أحكام وشرائع وعقائد. ولقد ثبت بالدليل العقلي قبل الدليل الشرعي كذب هؤلاء في افتراءهم حول ظاهرة الوحي، وأن تفسيراتهم هي تفسيرات حاقدة متعصبة ينقصها الموضوعية ويعتريها العوار الفكري والعقلي. ولو نظر هؤلاء نظرة موضوعية لأدركوا أن هذه الظاهرة أي ظاهرة الوحي هي من عند الله، وما كان رسول الله يستطيع أن يأتي بها من نفسه، وأنها ليست انفجالات عصبية أو خيالات فكرية من عند رسول الله. وإنّ الكلام الموحى به من عند الله والذي نزل به جبريل لا يستطيع بشر مهما كان أن يأتي به، وأن يضع فيه هذا الإعجاز الذي تحدى به فصحاء وبلغاء العرب، ولم يستطيعوا أن يأتوا بآية واحدة مثل ما أتى به القرآن، رغم فصاحتهم وبلاغتهم. كل هذا يثبت بوضوح حقيقة الوحي، وأنه من عند الله لا من عند رسول الله، وهو أمر أثبتته الدليل العقلي والفعلي.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن القيم، مدراج الساكنين، دار الكتاب العربي، ج ١.
٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار بيروت للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٧٥.
٣. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، ٣ / ٨٩٢ مادة وحي.
٤. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ط ١، القاهرة، ١٣٧١هـ.
٥. الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: عدنان صفوان داوودي، ط ٣، دمشق بيروت، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، ١٤٢٤هـ.
٦. الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٧. القسطلاني، شهاب الدين: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٨. الطباطبائي، محمد حسين: القرآن في الإسلام، تعريب: السيد أحمد الحسيني، ط ٢، بيروت، دار الزهراء للنشر، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
٩. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات رضى بيدار عزيزي.
١٠. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
١١. الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ط ١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
١٢. الميداني، عبد الرحمن حسن: أجنحة المكر الثلاثة، ط ٧، دمشق، دار القلم.
١٣. أبو الحسن النووي، الإسلاميات بين كتاب المستشرقين والباحثين المسلمين.
١٤. أركون، محمد: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م.

١٥. أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، لندن، ط١، ١٤١١هـ.
١٦. الحكيم، محمد باقر: علوم القرآن، ط٥، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
١٧. العامل، حسن مكي: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ط٥، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٣هـ.
١٨. أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط٣، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.
١٩. أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م.
٢٠. أبو زيد، نصر حامد: التفكير في زمن التكفير، ط٢، مصر، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م.
٢١. أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م.
٢٢. إسماعيل بن محمد العجلوني الجرامي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٣. عزام، محمد: النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦م.
٢٤. حسن ضياء الدين عنتر، نبوة محمد في القرآن، دار النصر، حلب، ط١، ١٩٧٣.
٢٥. حسنين محمد مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، مطابع الكويت، ج٣١.
٢٦. د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.
٢٧. دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د.عبد الهادي أبو ريده، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٣٥٧.
٢٨. الرازي، التفسير الكبير، ج٢١، ط٢، طهران.
٢٩. الراغب الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية.
٣٠. الفيض الكاشاني: أنوار الحكمة، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، ط١، قم، منشورات بيدار، ١٤٢٥هـ.
٣١. ريتشارد بل مونتغمري واط، مدخل إلى القرآن، جامعة أدنبره، ١٩٧٧.
٣٢. السيد محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مطبعة دار المنار، القاهرة، ١٩٣٥.

٣٣. الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة. اهتمام المستشرقين بترجمة حكم الإمام علي بن أبي طالب المتعلقة بالثقافة وطلب العلم إلى اللغات الأوروبية منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين
٣٤. الصغير، محمد حسين: تاريخ القرآن، ط١، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٣٥. الغزالي، مشتاق بشير: القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسة في تاريخ القرآن، نزوله وتدوينه وجمعه، ط١، بيروت، دار النفائس، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
٣٦. عبد الرحمن حسن الميواني، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، دمشق، ط٧.
٣٧. عبد اللطيف السبكي، الوحي إلى الرسول محمد، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
٣٨. العسقلاني، فتح الباري، ج١، ١٣٧٩، صحيح مسلم بشرح النووي، ج٢، دار الفكر بيروت.
٣٩. العلامة زين الدين، علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت ٨٧٧هـ): عُصرة المنجود في علم الكلام، تحقيق: حسين التنكابني، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٨هـ.
٤٠. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، ط٣، القاهرة.
٤١. مطهري، مرتضى: النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة جواد علي كسار، ط١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠هـ.
٤٢. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة دار الفكر، بيروت، ط٢١، د.ت.
٤٣. الربيعي، محمد: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري، من أبحاث السيد كمال الحيدري، لا ط، بغداد، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ-٢٠١٤م.
٤٤. محمد عبده، رسالة التوحيد، مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٥.
٤٥. محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوى للطباعة والنشر والتوزيع، ج١١، ١٩٩٦.
٤٦. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقين ما لهم وما عليهم، دار البافا، الكويت، ١٩٨٦.

٤٧. هدى عبد الكريم مرعي، الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها، دار الفرقان، عمان، ط٤١.
٤٨. هنري دي فاشري، الإسلام، خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، مطبعة الشعب، القاهرة، ١٩١١.
٤٩. يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، صحيح مسلم بشرح النووي دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
٥٠. الصفار، فاضل: الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
٥١. الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، مكتبة القاهرة، مصر، ١٣٨١هـ، ١٩٦١م.
٥٢. الطعان، أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن (تاريخية النص)، ط١، الرياض، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٣. يزدان بنا، يد الله: العرفان النظري مبادئه وأصوله، تدوين: عطاء أنزلي، ترجمة: عباس الموسوي، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
٥٤. حسن حنفي ومجموعة مؤلفين: الإسلام والحداثة، لا ط، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٠م.
٥٥. شعيب، قاسم: تكوين النص القرآني، ط١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٦م.
٥٦. سروش، عبد الكريم: التجربة الدينية للنبي، ترجمة: أحمد القبانجي، شبكة الحوار المتمدن.
٥٧. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، لا ط، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٥٨. ثيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط١، بيروت، مؤسسة كونراد أدناور، ٢٠٠٤م.
٥٩. مونتغمري وات: محمد في المدينة، ترجمة وتحقيق: شعبان بركات، ط١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.
٦٠. غراب، أحمد: رؤية إسلامية للاستشراق، ط١، لندن، المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ.
٦١. ريتشارد بل مونتغمري واط: مدخل إلى القرآن، جامعة أدنبره، ١٩٧٧.

ردّ شبهات يوسف درّة الحداد على الوحي في كتابه (القرآن دعوة نصرانية)

د. محمد جواد اسكندرلو^[1]
د. أحمد سالم عبد علي عتاي

المقدّمة

محور البحث يدور حول شبهةٍ قديمةٍ حديثة؛ حيث ولدت مع الإسلام ولا زال يردّها بعض المستشرقين، ألا وهي شبهة اقتباس القرآن من الكتب السماوية، فقالوا إنّ النبيّ ﷺ يُملى عليه القرآن، وهو محتاج دائماً إلى أهل الكتاب، وكان يشكّ فيما أنزل إليه فيستعين بأهل الكتاب وأهل الذكر، فكانوا يشهدون له بأنّ ما سمعه هو فعلاً موجود وليس خيالاً، فيهدأ ذلك الشكّ الذي كان يصيبه، وقالوا بأنّ القرآن نفسه صرّح بأنّ له مصادر موجودة في (زُبر الأولين). اشتغل المستشرقون على تلك الشبهة وردّدوا ما تفوّه به السّابقون، وحاولوا إثارة الشبهة بلباسٍ عصريٍّ جديدٍ، من أجل نسف القرآن من أساسه، فجئنا بأسماء المستشرقين في هذا المجال، ثمّ ناقشنا آراء مستشرق معاصر، وهو يوسف درّة الحداد الذي أطلق اسم (القرآن دعوة نصرانية) على كتابه (من سلسلة «في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي») لكي يوحي للقارئ منذ البداية بأنّ القرآن نفسه يدعو للنصرانية، أو أنّه مأخوذ من النّصرانية ومقتبس منها، واعتمد في هذا الأمر على اثنتي عشرة وثيقة أو آية تدعم ما يقول، لكننا اقتصرنا بمناقشة بعض هذه الوثائق التي نراها أكثر حيويّة وأكثر التصاقاً بموضوع اقتباس القرآن ونصرانيّته (كما يدّعيه الأستاذ الحداد).

الألفاظ المحوريّة: الكتب السماوية، النصرانية، القرآن، الاقتباس، المستشرقون،

يوسف درّة الحداد.

[1]- باحث في الدراسات القرآنية، إيران.

تهيد

الردّ على شبهة اقتباس القرآن من الكتب السماوية تنبع من خلال الأهمية التي أولاها المستشرقون أنفسهم في إثبات ذلك، فلو لم يكن هناك تأثير محسوس للقرآن وللإسلام لما اهتمّ الغربيون كلّ هذا الاهتمام، فقد صرّفت الكنيسة كثيراً من الأموال في سبيل تقويض القرآن ونسفه من أساسه، بعد أن توصلوا إلى أنّ إثارة الشكوك حول القرآن هنا وهناك لم تُجدِ نفعاً من التشكيك بالقرآن بالشكل المطلوب؛ لأنّهم شكّكوا بالقرآن وقالوا بوجود تناقض تاريخي وتناقض جغرافي ولغويّ فيه، فلم تعطِ تلك الإثارات الثمار المرجوة، فعمدوا إلى الاشتغال على تلقين المسلمين بأنّ القرآن الذي تقدّسونه كلّه مأخوذ من الكتب السماوية التي سبقته، فمجرّد قرح الشبهة في أذهان المسلمين يعدّونه مُغنماً، لأنّ المسلمين يقدّسون قرآنهم تقديساً لا مثيل له، وكانت الردود على هذه الشبهة من قبل المنصفين مبعثرة وغير شافية، فمنهم من كتب كتيباً صغيراً لا ينمّ عن اهتمام بالردّ على هذه الشبهة، ومنهم من جعلها ضمن الردود على شبهات أخرى^[١]، ومنهم من صغّر شأنها فلم يُولها الاهتمام اللائق، لذا ارتأينا أن نتوكّل على الله ونحاول الردّ على هذه الشبهة بشكلٍ علميٍّ ولائقٍ، بعيداً عن السبّ والقذف والشتم، حتى يتسنى لكل الفئات قراءة تلك الردود والحكم على صحتها وسقمها من خلال ما يطالعونه من مناقشاتٍ علميةٍ هادئةٍ.

سابقة البحث

بحثنا يدور حول شبهة قديمة تقول: إنّ القرآن لم يأت بشيءٍ جديدٍ، بل اقتبس تعاليمه وتشريعاته من الكتب السماوية التي سبقته، مثل التوراة والإنجيل، بل حتى من الحنيفية وشعراء الجاهلية وغيرها.

وهذه الشبهة وُلدت مع ولادة الإسلام، فقد كانت قريش تكيد بالنبي الأكرم ﷺ

[١]- فمثلاً كتب المحامي عمران الزاوي عن هذه الشبهة سبع صفحات من (١٤٣-١٥٠)، استطراداً في الرد على كتاب نولدكه. (الزاوي، أحمد عمران: جولة من كتاب نولدكه تاريخ القرآن، ط١، دمشق، مكتبة دار طلاس، ٢٠٠٨م).

ردّ شبهات يوسف درّة الحداد على الوحي في كتابه (القرآن دعوة نصرانية)

وكانت تتّهمه بالشاعر والمفتري^[١] والمجنون والسّاحر^[٢]، واتّهموه أنّ مجموعة من الناس يعينونه فيملون عليه القرآن^[٣] وهو ينقله إلى الناس الذين التّفؤوا من حوله. وقد كتب الكثير حول هذه الشّبّهات والافتراءات، فهناك من أفرد لها كتاباً خاصّاً، وهناك من ضمّنها لكتاباتة.

نَقَصَ بعض المستشرقين الغبار عن شبهة اقتباس القرآن، ورفعوا راية المواجهة مع القرآن، وأصرّوا على صحّة الشبهة، فجاءوا بالدليل تلو الدليل من أجل البرهان على أنّ القرآن اعتمد على الكتب السّابقة، لكنّهم -مع الأسف- كثيراً ما يستعملون المغالطة وعدم الأمانة في النقل من المصادر التي ينقلون منها، من أجل الوصول إلى مآربهم.

أسماء المستشرقين الباحثين حول هذا الموضوع

وإليك أسماء الذين كتبوا حول موضوع شبهة الاقتباس سواء بالتصريح أم التلميح:

المبشر وليم موير^[٤] (William muir): كتابه مصادر الإسلام، طبع لندن عام ١٩٠١م.

إجنس جولد تسيهر^[٥] (Goldziher Ignaz): كتابه (العقيدة والشريعة).

[١]- ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ...﴾ (الأنبياء، الآية ٥).

[٢]- ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرَاهُ لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصفات، الآية ٣٦).

[٣]- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان، الآيتان ٤-٥).

[٤]- مستشرق ومبشر وموظف إداري إنجليزي، ولد عام ١٨١٩م، وفاته عام ١٩٠٥م. تولى إدارة جامعة أدنبرة في اسكتلندة من عام ١٨٨٥ حتى ١٩٠٣ (أنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص ٥٧٨).

[٥]- ولد في المجر عام ١٨٥٠م في عائلة يهودية ميسورة الحال، إرتحل إلى القاهرة ثم بعدها إلى سوريا وفلسطين. من أشهر أبحاث جولد تسيهر وأعظمها نضوجاً كتاباه المشهوران: محاضرات في الإسلام، المطبوع سنة ١٩١٠. وكتابه اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين، المطبوع سنة ١٩٢٠. (أنظر نفس المصدر، ص ١٩٧-٢٠٣).

وليم كلير تسدال^[١] (Tisdal st. clair) المبعثر البروتستانتي: كتابه مصادر الإسلام (sources of Islam).

كانون سل^[٢] (Canon): كتابه، تدوين القرآن.

هنري لامنس^[٣] (H.Lammens)، الاسلام.

آرثر جيفري^[٤] (Arthur Jeffry)، مصادر تاريخ الإسلام.

ريجبي بلاشير^[٥] (R. Blachere) القرآن.

مونتجمري وات (William Montgomery Watt): مقدمة القرآن

سيدرسكي^[٦] (Siderskei). باريس ١٩٣٢م. كتابه: مصادر القصص الإسلامية في القرآن وقصص الأنبياء.

ريتشارد بيل^[٧] (Richard Bell) كتابه: مقدمة القرآن.

ميشائيل كوك (Michael Cook)، كتابه «محمد» طبعته جامعة أكسفورد عام ١٩٨٧.

[١]- كلير تسدال: ولد عام ١٨٥٩م وتوفي عام ١٩٢٨م.

[٢]- تعلم في لندن، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة أدنبرة، تولّى إحدى المدارس الإسلامية في مدارس بالهنر (١٨٨٠-١٩٠٥)، آثاره «الإسلام»، «المنظور التاريخي للقرآن». (انظر: مراد، يحيي، معجم أسماء المستشرقين، (ص ٦٨٣).

[٣]- بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، ولد عام ١٨٦٢م. وتوفي عام ١٩٣٧م. انضم إلى الرهبانية عام ١٨٧٨م وكان من أولئك خريجي القديس يوسف في بيروت. وقد بلغت مصنفاته بين كتاب ومقال ١٨٥ باللغة الفرنسية، و١٢٧ باللغة العربية (انظر: مراد، يحيي، معجم أسماء المستشرقين، (ص ٩٤٠-٩٤٤).

[٤]- أسترالي، عين استاذاً في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ثم في جامعة كولومبيا. من آثاره: حقّق كتاب المصاحف للسجستاني مع مقدمة بالانجليزية. (انظر: نفس المصدر، (ص ٤١٧).

[٥]- ولد عام ١٩٠٠م وتوفي عام ١٩٧٣م في باريس. كتبه الرئيسة: «تاريخ الادب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر» و«ترجمته للقرآن الكريم». (انظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، ط ٣، بيروت، دار العلم للملايين، تموز ١٩٩٣م، ص ١٢٧.

[٦]- مستشرق وكيميائي، وعضو الجمعية الآسيوية. من آثاره: «تاريخ خراب سليمان» (١٩١٨)، و «حلم فرعون» (١٩٢١). (انظر: مراد، يحيي، معجم أسماء المستشرقين، (ص ٧٠٣).

[٧]- هو من رجال الدين واستاذ اللغة العربية بجامعة أدنبرا. اهتم بدراسة القرآن وتاريخه دراسة وافية وقام بترجمة «١٩٣٧-١٩٤١» وقام بتحليل السور بقوانين النقد الأدبي. وكتب رؤي محمد، ومحمد والرسل السابقون. ومن هم الحنفاء (انظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون، ٥٢٧-٥٢٨).

وهناك بعض الكتّاب قاموا بالرد على هذه الكتب منهم:

سامي عصاصة، القرآن ليس دعوة نصرانية، ردّ على كتابي موسي الحريري (قس ونبى) وكتاب درّة الحداد (القرآن دعوة نصرانية).

عبد الرحمن بدوي: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» و «الدفاع عن محمد ضد المنتقذين من قدره».

عمر رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.

تعريف يوسف درّة الحداد

أمّا يوسف درّة الحداد، الذي أفردنا له هذا المقال كاملاً في الردّ على كتابه (القرآن دعوة نصرانية)؛ الأب يوسف درّة الحداد والمعروف أيضاً بـ «الأستاذ الحداد» ولد في ١٩١٣ في بلدة (بيروت-القلمون) سوريا وتوفي في ١٩٧٩ في لبنان. ومن خريجي إكليريكية القديسة حنة (الصلاحية) في القدس. خَدَم في أبرشيّة حمص وبعلمك في سنة (١٩٣٩)، ثم انقطع زهاء عشرين سنة للبحث والكتابة في حقل استهواه منذ أيام التلمذة، حقل الشؤون القرآنية على وجه عام، والمعضلات الإسلامية المسيحية، والدراسات الإنجيلية والكتابية على وجه خاص^[١].

وهذه عناوين كتب الأستاذ يوسف درّة الحداد

- السلسلة الأولى: دروس قرآنية ١- الإنجيل في القرآن. ٢- القرآن والكتاب. ٣- نظم القرآن والكتاب.

- السلسلة الثانية: في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي

١- مدخل إلى الحوار الإسلامي المسيحي. ٢- القرآن دعوة نصرانية ٣- القرآن والمسيحية و...

[١]- البولسي، جورج فاخوري: ذيل كتاب الإنجيل في الكتاب للقس درّة الحداد، تحت عنوان: مجموعة الأستاذ الحداد القرآنية والإنجيلية.

- السلسلة الثالثة: دراسات إنجيلية. ١- الدفاع عن المسيحية. ٢- تاريخ المسيحية.
٣- فلسفة المسيحية. ٤- صوفية المسيحية. ٥- المسيح في الإنجيل و...

قد وقع اختيارنا في هذا المقال على كتابه «القرآن دعوة نصرانية» الذي يتكوّن من تمهيد وسبعة فصول (الفصل الأول النصارى في مصادر الوحي الإنجيلي. الفصل الثاني النصارى في التاريخ. الفصل الثالث النصرانية في مكة والحجاز قبل الإسلام. الفصل الرابع الوثائق القرآنية. الفصل الخامس الدلائل الحسان على نصرانية القرآن. الفصل السادس مفاجآت تاريخية حول الدعوة القرآنية. الفصل السابع النتائج الحاسمة من الواقع القرآني). يقول الحدّاد في هذا الكتاب: هذه الوثائق القرآنية وما يليها تدلّ جملة وتفصيلاً على تنصّر محمد وعلي نصرانية الدعوة القرآنية^[١]. ثمّ جاءنا باثنتي عشرة وثيقة أو آية تدعم ما يقول:

- الوثيقة الأولى: من سورة القلم (٢ / ٦٨).
- الوثيقة الثانية: من سورة المزمل (٣ / ٧٣).
- الوثيقة الثالثة: من سورة المدثر (٤ / ٧٤).
- الوثيقة الرابعة: من سورة الأعلى (٧ / ٨٧).
- الوثيقة الخامسة: من سورة النجم (٢٣ / ٥٣).
- الوثيقة السادسة: من سورة الأعراف (٧ / ٣٩).
- الوثيقة السابعة: من سورة فاطر (٤٠ / ٤٢).
- الوثيقة الثامنة: من سورة الفرقان (٢٥ / ٤٣).
- الوثيقة التاسعة: من سورة مريم (١٩ / ٤٤).
- الوثيقة العاشرة: من سورة طه (٢٠ / ٤٥).

[١]- الحدّاد، درة القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص ٣٥٩.

- الوثيقة الحادية عشرة: من سورة الشعراء (٤٧ / ٢٦).

- الوثيقة الثانية عشرة: من سورة النمل (٤٨ / ٢٧).

هنا سنناقش الأستاذ الحداد في بعض هذه الوثائق التي نراها أكثر حيوية وأكثر التصاقاً بموضوع اقتباس القرآن ونصرانيته (على حسب ما يدّعيه الحداد).

الإشكال / الوثيقة الأولى: من سورة القلم (٢ / ٦٨)^[١]:

في سورة القلم، بعد مطلعها الذي تلا مباشرة سورة (العلق) تأتي هذه الآيات ربما من زمن متأخر نسبياً:

«أفنجعل المسلمين كالمجرمين؟ ما بالكم^[٢]، كيف تحكمون أم لكم كتاب فيه تدرسون؟ إنَّ لكم فيه ما تحيرون!... أم عندهم الغيب فهم يكتبون؟»

لم ينزل من القرآن العربي سوى آياتٍ معدودات. وليس مع محمد من المؤمنين به من العرب سوى أهل بيته. فمن هم هؤلاء «المسلمون» الذي يستعلي بهم على المشركين؟ ليسوا جزءاً جماعة محمد التي لم تتكوّن بعد؛ إنَّهم «المسلمون» الذين أمر بأن ينضمَّ إليهم في رؤيا الغار: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النمل، الآية ٩٠)؛ وسيُتضح لنا أنهم النصارى من بني إسرائيل ومن «تنصّر» معهم من العرب قبل محمد.

وتستعلي أيضاً على أهل مكة «بالكتاب» الذي يدرس فيه مع هؤلاء «المسلمين» النصارى. وهذه شهادة قرآنية على أنّ محمداً درس الكتاب مع أهله (الأنعام ١٠٥)، وفي قوله: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ شهادة ثانية على أنّه يكتب الغيب من كتاب هؤلاء النصارى «المسلمين» قابل العنكبوت (٤٦ و ٤٩) حيث القرآن هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم؛ وقابل (الأنعام ٢٠؛ البقرة ١٤٦)

[١]- الرقم الأول يدل على رقم المصحف، والثاني على رقم الترقيب في تاريخ النزول.

[٢]- هكذا كتبها في الكتاب، والصحيح: (ما لكم كيف تحكمون: القلم: ٣٦).

حيث ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ (محمد والقرآن) كما يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴿[١].

الجواب

المسلمون سواء أكانوا كثيرًا أم قليلًا، يطلق عليهم مسلمون، وإليك بعض المصاديق: نوح عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا، فلم يؤمن به إلا قليل [٢] لكن القرآن عبر عنهم بالمسلمين ﴿وَإِثْلَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَآمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [٣]، رغم تصريح القرآن بقلّة الذين اتّبعوه، لكن جاءه الأمر أن يكون من المسلمين.

وكذلك سورة الذاريات الآية ٣٦، حيث وصفت الذين آمنوا مع لوط، بيت من المسلمين الذين هم آل بيته ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فلا يأتي قولك يا أستاذ بأنّ النبي لم يؤمن به في تلك الفترة إلا أهل بيته، لذلك لا يمكن أن تكون الآية قد قصّدهم بالخطاب لأنهم قلّة قليلة.

وفي هذه الوثيقة (الأولى) أشكل الأستاذ الحداد أيضًا على كتابة النبي عليه السلام الغيب من كتاب النصرى، فقال: وفي قوله: «أم عندهم الغيب فهم يكتبون» شهادة ثانية على أنّه يكتب «الغيب» من كتاب هؤلاء النصرى «المسلمين» «قابل» العنكبوت (٤٦ و ٤٩) حيث القرآن ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ...﴾ [٤] فلا يعطي معنى الصلة بين محمد عليه السلام وبين أهل الكتاب؛ لأنّ الآية تقول هل عندهم اتّصال بالغيب بحيث يكتبون منه؟ لا أنّها تصوّر على وجود الغيب عندهم فيكتبوه، والنبي يكتب منهم. يقول الرازي في قوله تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَهُمْ يَكْتُوبُونَ﴾: وفيه وجهان الأول: أنّ عندهم اللوح المحفوظ فهم يكتبون منه ثواب ما هم عليه من الكفر والشرك، فلذلك أصرّوا عليه، وهذا استفهام على سبيل

[١]- الحداد، دة: القرآن دعوة نصرانية، ط٢، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٦م، ص٣٥٩.

[٢]- «... وما آمن معه إلا قليل» (سورة هود، الآية ٤٠).

[٣]- سورة يونس، الآيتان ٧١-٧٢.

[٤]- الحداد، دة: القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص٣٦٠.

الإنكار. الثاني: أن الأشياء الغائبة كأنها حضرت عقولهم حتى أنهم يكتبون على الله أي: يحكمون عليه بما شاءوا وأرادوا^[١].

بينما أنت يا أستاذ فسرتها بأن له غيب يكتب منه كما هم يكتبون الغيب، فقلت: (ويزيد هذه الصلة^[٢] صراحة بقوله: «أم عندهم الغيب فهم يكتبون» منه ما يقولون، كما يكتب هو، أو يكتب ما يقول)^[٣].

قال الشيخ الطوسي: وقوله ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ (معناه هل عندهم علم اختصوا به لا يعلمه غيرهم، فهم يكتبونه ويتوارثونه بصحة ما يدعونه فينبغي أن يبرزوه)^[٤].

قال الأستاذ الحداد في آخر الوثيقة الأولى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ «محمد والقرآن» كما يعرفون أبناءهم، ماذا تعني بكلامك يا أستاذ؟ تقول: فيما أن أهل الكتاب يعرفون القرآن كما يعرفون أبناءهم، إذا هم شركاء الوحي، وإلا كيف يعرفونه كما يعرف الأب ابنه، وهل يخطئ الإنسان في معرفة أولاده؟ إذاً هذا دليل على الرابطة القويّة بين القرآن وأهل الكتاب، ومن ثمّ ارتباط محمد ﷺ بالنصاري وانتمائه إليهم.

يا سماحة الأستاذ الحداد لو أكملت الآية لتبين كثير من الأمور التي أخفيتها، إليكم الآية كاملة من دون تقطيع ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾^[٥]، فمنهم من كتم الحق وهو يعلم أن الحق مع القرآن ومع محمد ﷺ وأنه من ربك بتعبير القرآن (لأن أهل الكتاب منهم من أسلم وأقر بما

[١]- الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، لا ط، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م، ج ١٥، ص ٩٩.

[٢]- يعني الصلة بين أهل الكتاب والنبي محمد ﷺ.

[٣]- الحداد، درّة، القرآن والكتاب بينة القرآن الكتابية، ص ١٧٦.

[٤]- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد قصر العاملي، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩هـ ق، ج ١٠، ص ٩٠.

[٥]- سورة البقرة، الآيات ١٤٦-١٤٧.

يعرف فلم يدخل في جملة الكاتمين، كعبدالله بن سلام، وكعب الأحمار، وغيرهما ممن دخل في الإسلام^[١]، ولو - كما تدّعي يا سماحة الأستاذ - أنّ هذه المعرفة تعني الارتباط بالنصرانية وارتباطاً بالأصل الذي هو الكتاب المقدس، فلم آمن بعض النصارى وكتّم آخرون ما عندهم من المعرفة؟ ألم تدّع بأنّ كل ما عند محمد ﷺ هو من تعليم النصارى والأحمار؟ فكيف يتّبع النصارى من تعلّم دينه منهم؟

وهناك آية صريحة تخصّ بني إسرائيل وكتمان الحق في سورة البقرة: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^[٢]. إذا معرفة هذه المجموعة وهذا القسم وهذا الفريق من أهل الكتاب بالنبي ﷺ أو معرفتهم بالقرآن أو معرفتهم بالحق - على اختلاف الأقوال - لا يعني ارتباط القرآن والنبي ﷺ بالنصارى، كما أراد الأستاذ إثباته، بل على العكس من ذلك؛ تبيّن أنّ هناك حقاً مكتوماً لا يسمح لهم كبرياؤهم البوح به خوفاً من دخول الناس أفواجا في الدين الجديد، ولكن رغم كل ذلك التعتيم والكتمان فقد أسلم كثير من علمائهم، وحسن إسلام قسم كبير منهم. فمعرفة أهل الكتاب - كما يعرفون أبنائهم - أنقذت فريقاً منهم واتّجهوا نحو اعتناق الإسلام، في حين بقي القسم الثاني على عناده وعلى كتمانته.

الإشكال / الوثيقة الرابعة: من سورة الأعلى (٨ / ٨٧)^[٣]:

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾. لدينا هنا وثيقة صريحة على مصادر القرآن العربي، وعلى معنى نبوة محمد، وعلى موضوع دعوته الأولى، فهذه الوثيقة (فيها تقرير لوحدة الهدف والدعوة بين القرآن والكتب السماوية الأولى... وفيها تقرير تصديق القرآن لما تقدمه من كتب

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج ٢، ص ٢١.

[٢]- سورة البقرة، الآيات ٤٠ و٤٢.

[٣]- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية، ص ٣٦٢.

سماوية، ممّا ظلّ القرآن يردّه في مختلف أدوار التنزيل)...[١][٢].

الجواب

الكلام الذي نقله الأستاذ الحداد، منقول عن محمد دروزة، وقد أشار إلى وحدة الهدف بين الكتب السماوية الأولى وبين القرآن، فقال «دروزة» بعد ذكر الآيتين من سورة الأعلى ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾... قال: (وفيها كما هو ظاهر توكيد بأنّ بعض ما تضمّنته آيات السورة من مبادئ الإسلام والسعادة الأخروية للمؤمنين الصالحين والشقاء للكافرين الفاجرين، هو ما تضمّنته الصحف الأولى المنزلة على إبراهيم وموسى (عليه السلام))...[٣].

فأين وثيقتك الصريحة التي تكلمت عنها أيها الحداد؟

يجيبنا الأستاذ بتصريحاتٍ ثلاثة تدلّ على كلامه -حسب ما يدّعي-: التصريح الأوّل في موضوع الدعوة: إنّها للرب الأعلى الخالق؛ فهي تقوم باسم «الله أكبر». التصريح الثاني: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ قَدْ كَرَّ إِن تَفَعَّتِ الذِّكْرَىٰ﴾ يدل على أنّ بعثة محمّد كانت هداية له أولاً قبل غيره للإيمان بالكتاب والدعوة له (الشورى ٥٢) فهي ليست وحياً جديداً؛ بل تذكير بالوحي القديم المنزل في الكتاب. وقال الأستاذ الحداد في التصريح الثالث: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾. فمصدر الدعوة القرآنية هو ﴿الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ بنوع عام، و﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ بنوع خاص...[٤].

قال الأستاذ الحداد في تصريحه الأوّل بأنّ الدعوة تقوم باسم الرب الأكبر، بينما الآية قالت ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾، وفرق بين الرب الأكبر والأعلى، ثمّ ما علاقة مصدرية القرآن بالله أكبر أو ربّك الأعلى؟ فإذا كنت تقصد وحدة الدعوة بين

[١]- دروزة، محمد عزة: سيرة الرسول صور مقتبسة من القرآن الكريم، تنظيم: عبد الله بن إبراهيم الأنصار، لا ط، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ، ج ١، ص ٢٩٨. [هذا الهامش كتبه الأستاذ الحداد في كتابه].

[٢]- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص ٣٦٣.

[٣]- دروزة محمد عزة، سيرة الرسول صور مقتبسة من القرآن الكريم، م.س، ج ١، ص ٣٢٩.

[٤]- الحداد، درة، القرآن دعوة نصرانية، ص ٣٦٣.

الكتاب المقدس والقرآن، قلنا إن الكل يدعو للإله الواحد حتى النصرى ينادون به. فلا يمكن أن يكون مصدرًا له.

أما التصريح الثاني للأستاذ الحداد فقال: **إِنَّ مُحَمَّدًا ﷺ** هو أول من هداه الله، فالبعثة أولًا كانت هدايةً لمحمد ﷺ للإيمان بالكتاب والدعوة له حسب **﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾**. فقد هدى محمدًا ﷺ أولًا ثم أمره بالتذكير ليهدى بقیة المسلمين.

يا سماحة الأستاذ الحداد بين آية **﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾** وآية **﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾** هناك مجموعة من الآيات يستلزم أن يكون النبي أول من انطبقت عليه هذه الآيات^[١]، وإلا فلا معنى أن نقفز إلى آية (فذكر...) ونقول هي نتيجة لهداية محمد ﷺ للآخرين، **﴿وَنُيْسِرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾** يا محمد ﷺ ثم أنت تيسر الآخرين لليسرى. فإذا قلت بهذا الشرط وتمسكت به يا سماحة الأستاذ الحداد يلزم منه ما تقدم من محاذير. ولا يلتزم أحد بهذا حتى أنت. والآية ٥٢ من سورة الشورى التي جئت بها شاهدًا على كلامك **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾**، فهذه الآية خلاف ما توصلت إليه يا سماحة الأستاذ؛ لأن الآية صريحة ومفصلة في أن الله أوحى، وهذا الوحي لك يا محمد ﷺ، وهو من أمر الله سبحانه، وأنت يا محمد ﷺ **﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾**.. ثم هلاك الله سبحانه إليه، وتدل الآية أيضًا على أن النبي محمد ﷺ لم يكن يعرف الكتاب من قبل ولم يدرس عند عداس وورقة بن نوفل وبحيرا الراهب بل الهداية كانت لأول مرة من الله حسب ما قلت بالتصريح الثاني.

أما بالنسبة إلى التصريح الثالث **﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ...﴾** فنقول كلمة «هذا» لها عدّة احتمالات في الآية، لرجع إلى أهل الفن وشاهد أقوالهم في معنى (هذا):

[١]- وهذه الآيات هي: **﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ سَوَّوْدُكَ فَلَا تَنسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ وَيُخَيِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾** (سورة الأعلى، الآيات ٣-٩).

الاحتمال الأول: «هذا» يرجع إلى الآيات الأربع من ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ إلى قوله تعالى ﴿خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ بمعنى أنّ هذه الأمور موجودة في الصحف السالفة، هذا ما قال به أكثر المفسرين^[١].

الاحتمال الثاني: يرجع إلى كل السورة، لأنّ فيها توحيد ونبوة وزكاة.

الاحتمال الثالث: إنّ (هذا) يرجع إلى وجود ذكر للقرآن في الصحف الأولى، لا القرآن كلّه، بل إشارة إلى وجود كتاب يسمّى القرآن.

الاحتمال الرابع: إنّ القرآن كلّه موجود في الصحف الأولى التي هي صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام. رجّح كثير من المفسرين الاحتمال الأول؛ لأنّه لا بأس به ولا يقدر بالقرآن الكريم، فهي نصائح وإرشادات لا غبار عليها، نادى بها كافة الأنبياء.

الاحتمال الثاني أيضًا يمكن أن يكون صحيحًا؛ لأنّ الكتب كلّها نادى بالتوحيد والنبوة والقيامة وأكّدوا عليه في رسالاتهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ سَنُقَرِّؤُكَ فَلَا تَنْسَى﴾. والاحتمال الثالث وارد أيضًا؛ لأنّه لا مانع من ذكر القرآن بما هو قرآن في الصحف الأولى، لا بما هو تفصيل وتشريع وأخلاق وغيره، بل بما هو كتاب اسمه القرآن. ف ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ أي: إنّ الصحف الأولى عبّرت أنّ هناك كتابًا يسمّى القرآن. وأمّا الاحتمال الرابع القائل بأنّ القرآن كلّه موجود في الصحف الأولى، فلا يمكن قبوله؛ لأنّ هناك احتمالات: إمّا أن يكون القرآن موجود برسمه، وأمّا أن يكون بمعناه موجودًا في الصحف والزبر.

فاحتمال وجوده برسمه بعيد جدًّا؛ لأنّ الصحف السابقة ليست بالعربية حتى نقول إنّ القرآن كان موجودًا سابقًا، فجاء محمد عليه السلام وأخذه جاهزاً وألقاه على قومه.

أمّا وجود القرآن بالمعنى، فلا يقدر في القرآن أن يتشابه مع الصحف السابقة

[١]- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، منشورات الأعلمي، سورة الأعلى؛ الطبرسي، أبو الفضل علي بن الحسن: مجمع البيان، سورة الأعلى؛ الكاشاني، محمد محسن: الأصفى في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٣٤، و...

بأمور لا تتنافى والفطرة والأخلاق والإرشادات، كالتوحيد والتزكية والنبوة، فكلّ الأديان تنادي بها، بل بُعثوا من أجلها، وليس من الصحيح أن نقول، كلّمّا توافقنا فكرتان فإنّ أحدهما مأخوذة من الأخرى، لوجود احتمال أخذهما من مصدر واحد أي من قبل الله تبارك وتعالى.

الإشكال / الوثيقة الثانية عشرة: من سورة النمل (٢٧ / ٤٨):

هذا نصّ الوثيقة الثانية التي جاء بها الأستاذ الحداد من أجل إثبات انضمام محمد ﷺ إلى النصرانية: ﴿طَس تَلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ وَإِنَّكَ لَلَّذِي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ تصاريح هذه السورة من مفاتيح الدعوة القرآنية في إلغازها وأبعادها.

التصريح الأول: الذي يكشف دعوة القرآن كلّها قوله: ﴿وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ﴾: فالمسلمون موجودون قبل محمد، وقد أمر برؤيا حراء أن ينضمّ إليهم ويكون منهم، ويتلوا «القرآن» معهم. وهذا هو التصريح النهائي الأكبر «لنصرانية» محمد وقرآنه^[١].

الجواب

الأستاذ الحداد يقول: إنّ محمّداً ﷺ أمر أن ينضمّ إلى المسلمين ويكون معهم، وكذلك أمر أن يتلو القرآن، حسب الرؤيا التي كانت أيام غار حراء، ولكنّه نسي أو تناسى أنّ بداية الآية فيها كلمة -أمرت- أيضاً ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾^[٢].

[١]- الحداد، درّة القرآن دعوة نصرانية، ص ٣٧٧.

[٢]- سورة النمل، الآية ٩١.

ما هو هذا الأمر؟ وما اسم البلدة ولماذا حرّمها؟ فكأنّ الله سبحانه في قوله «إِنَّمَا أُمِرْتُ...» تكلم عن لسان النبي ﷺ فهو في معنى: قل إنما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة^[١].

فالذي حرّم هذه البلدة، هو نفسه الأمر بعبادته؛ لأن الآية تكلمت عن لسان الله فكأنما عبّرت الآية: قل يا محمّد إنّ الله أمرني أن أعبد، فلا تبعيّة للنصارى ولا وجود لنصرانيّة محمد وقرآنه كما صرّح الأستاذ الحداد، هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار صدر الآية ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا...﴾^[٢] أمّا مسألة وجود المسلمين قبل محمد بسبب قوله أمرت أن أكون منهم، فهذه مردودة؛ لأنّ المسلمين في زمن نزول سورة النمل قد صاروا كثرة معتدًا بها، ولا يمكن القول بأنّ المسلمين المقصود بهم أولئك الأحناف الذين كانوا يتعبّدون في غار حراء حسب ادّعاء الأستاذ؛ لأنّ المسلمين موجودون زمن نزول الآيات الكريمة في سورة النمل التي تسلسلها (٤٨) حسب النزول. فلا يحتاج أن ينضمّ النبي محمّد ﷺ إلى مسلمين سبقوه بفترةٍ طويلةٍ، في حين يوجد آنذاك مجموعة من المسلمين يمكن أن تنطبق عليهم مواصفات إلا صفات الإسلام.

وهناك آية في سورة الزمر وفي سورة الأنعام تشير إلى أمره ﷺ أن يكون أول المسلمين: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾^[٣]. فهي صريحة في دعوته ﷺ أن يكون أول المسلمين فماذا تقول أيها الحداد؟

فتعبير الأستاذ الحداد «وهذا هو التصريح النهائي الأكبر «لنصرانية» محمّد وقرآنه» في غير محلّها؛ لأنّه لم يستند إلى مبرّر ذي قيمة تذكر على كلامه. بل لم يستشهد كعادته ببعض المفسرين، فيقتطع كلامهم وينقل ما يعجبه منهم.

[١]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٥، ص ٤٠٧.

[٢]- سورة النمل، الآية ٩١.

[٣]- سورة الأنعام، الآية ١٦٣.

بعدها صرّح الأستاذ تصريحًا ثانيًا، تابعًا إلى الوثيقة الثانية عشرة، فقال: (التصريح الثاني: أن محمدًا ﷺ بانضمامه إلى النصارى (المسلمين) قد أمر أيضًا ﴿أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ في هذه الآية، «ربّ مكة» ليس هبلًا، الممثل بصلتهم الأكبر، إنما هو الله تعالى نفسه، فلا يعقل أن يكون غير ذلك في الدعوة القرآنية القائمة على الدعوة النصرانية. وهذا شاهد قرآني قائم على صحة التوحيد في مكة والكعبة نفسها قبل محمد والقرآن. وربطه بين الأمرين، الأمر بعبادة رب هذه البلدة، والأمر بالانضمام إلى المسلمين من قبله، يدل على أن عبادة الله الظاهرة في مكة هي التوحيد «النصراني»، قبل الدعوة القرآنية... فالذين يتوهمون ويوهمون الناس بسيطرة الشرك على أهل مكة والكعبة، إنما هم معرضون عن شهادة القرآن، ومعرضون^[١].

الأستاذ الحداد يغالط نفسه في عدم وجود شرك في مكة، وأن الأحناف هم المسيطرون على الأوضاع في مكة، وتأثيرهم واضح وبصماتهم جلية على أهل تلك البلدة.

ربما كان الأستاذ الحداد يستصحب حالة الناس قبل زمن الجاهلية وقبل عبادة الأصنام، (يذكر أهل الأخبار أن الجاهليين جميعًا كانوا قبل عمرو بن لحي الخزاعي على دين إبراهيم الخليل. كانوا موحدّين يعبدون الله جل جلاله وحده، لا يشركون به ولا ينتقصونه. فلما جاء عمرو بن لحي، أفسد العرب ونشر بينهم أضراب عبادة الأصنام بما تعلمه من وثنية بلاد الشام حين زارهم، وحل بينهم، فكان داعية الوثنية عند العرب والمبشر بها ومضلهم الأول.. فكان من دعوته تلك عبادة الأوثان، إلى أن جاء الإسلام فأعاد العرب إلى سواء السبيل...)^[٢]. فقد كان المجتمع وثنيًا عابدًا للأصنام حسب هذه الشهادة التاريخية، فلا توحيد نصراني ولا غيره. أمّا الأحناف فهم جماعة اعتزلوا عن الناس ولم يكن لهم تأثير إلا على أنفسهم ومن حولهم من الأشخاص المتحتثين، قيل إنهم (لم يشركوا بربهم أحدًا سفّوها عبادة الأصنام، وسفّوها

[١]- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، م.س، ص٣٧٨.

[٢]- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، ١٩٩٣، ص٤٥٠.

رأي القائلين بها...^[١] قسم قال إنهم موحدون، وقال آخرون هم أناس اختنوا وحجّوا البيت فصاروا حنفاء وقالوا إنهم أناس ساحوا في البلدان بحثًا عن دين إبراهيم، لأنه ما كان يهوديًا ولا نصرانيًا بل حنيفًا مسلمًا...^[٢].
فما دام الأمر كما تذكرون، فإن الحنفاء لا تأثير لهم في المجتمع، لابتعادهم عنه، وأخلاقهم تختلف عن أخلاق ذلك المجتمع.

فالإسلام إذاً جاء بالدين وأرجع التوحيد إلى نصابه الصحيح، فأسلم كثير من الأحناف لأنهم وجدوا ضالّتهم المنشودة، في حين بقي قسم على تمسّكه بالنصرانية أو اليهودية وقسم آخر بقي بلا دين.

فمحمّد ﷺ ما كان نصرانيًا ولا غيره، بل كان حنيفًا مسلمًا على ملّة إبراهيم الخليل، هذا إذا كنّا نعدّه من أولئك الحنفاء حسب رأيكم. وإلا فهو على التوحيد منذ نعومة أظفاره ومعجزاته تسير معه أينما حلّ وأينما ذهب.

الإشكال / الوثيقة الثالثة عشرة: من سورة يونس (١٠ / ٥١):

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَقَّأَكُمْ وَأَمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. هذه الوثيقة القرآنية شهادة صريحة على انضمام محمّد إلى النصارى من بني إسرائيل اسمًا وعقيدة ودعوة... والبرهان الثاني على انضمام محمّد إلى الإسلام «النصراني»

[١]- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، ١٩٩٣، ص٤٤٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٤٩-٤٦١.

والدعوة له، اسمًا وعقيدة، هو في تطمين النبي، عند شكّه من دينه وإيمانه وإسلامه في «تفصيل الكتاب» المسلم له، بواسطة ﴿الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. فما على محمد أن يشك في «تفصيل الكتاب» بالقرآن العربي، فقد أمر برؤيا غار حراء أن يكون من «المسلمين» وأن يتلو قرآن الكتاب معهم، فهم أساتذته من قبل «الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ»... وقد أجمل دروزة الموقف بقوله: «وقد تضمنت الآية استشهاد أهل الكتاب به - (وبالبحري إحالته على أهل الكتاب للاستشهاد بهم) - والمتبادر أنه ينطوي في هذا التقرير استعداد أهل الكتاب للشهادة بصحة التنزيل القرآني؛ كما ينطوي فيه تقرير طبيعة الوحدة والتساقق بين القرآن والكتب السماوية أولًا، والاعتماد على أهل الكتاب بالشهادة الإيجابية ثانيًا... وهذه الإحالة القرآنية على النصارى من بني إسرائيل (الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ) إعلان واضح بانضمام محمد إلى هؤلاء النصارى، والدعوة معهم إلى الاسلام «النصراني»...»^[١].

الجواب

يا سماحة الأستاذ، الآية ٣٧ من سورة يونس^[٢]، ألم تعبر عن القرآن أنه لا يمكن أن يفتري، فكيف افتراه محمدًا ﷺ وهو ينتمي إلى النصرانية بزعمكم؟ فالقرآن لا يمكن أن يفتري حسب المعنى اللغوي للآية، بل إن القرآن ليس له صلاحية أن يكون افتراء، لأنّ (نفي صفة أو معنى بنفي الكون يفيد نفي الشأن والاستعداد، وهو أبلغ من نفيه نفسه ففرق بين قولنا ما كان زيد ليقوم، وقولنا: لم يقم أو ما قام زيد، إذ الأول يدل على أنّ القيام لم يكن من شأن زيد ولا استعداد له استعدادًا، والثاني ينفي القيام عنه فحسب، وفي القرآن منه شيء كثير كقوله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا

[١]- الحداد، دزه، القرآن دعوة نصراني، م.س، ص ٣٨٠.

[٢]- ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة يونس، الآية ٣٧).

كَدَّبُوا بِهٖ مِنْ قَبْلِ ۙ^[١]. وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ﴾^[٢] يعني ليس له صلاحية الظلم، فقوله: «وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله» نفي لشأنية الافتراء عن القرآن كما قيل وهو أبلغ من نفي فعليته، والمعنى ليس من شأن هذا القرآن ولا في صلاحيته أن يكون افتراء من دون الله يفتره على الله سبحانه^[٣].

الأستاذ الحداد لم يتطرق إلى آية عدم إمكانية افتراء القرآن بل قفز... إلى (تصديق الذي بين يديه) من الكتب السماوية التي سبقته، من دون التطرق إلى عدم إمكانية افتراء القرآن من قبل محمد ولا غيره، وهذا ديدن الأستاذ الحداد في القفز على المطالب والآيات من أجل الوصول إلى هدفه مهما كلف الأمر. فعدم إمكانية الافتراء للقرآن تنفي كل الشبهات المتعلقة باقتباس القرآن أو انتمائه للنصرانية أو غيرها، وتنفي اعتماد محمد ﷺ على غيره سوى السماء. أضف إلى ذلك أن السورة نفسها (سورة يونس) تؤكد أن هذا القرآن هو غير الكتاب المقدس الذي بين يدي الناس آنذاك، الآية ١٥ و ١٦ من السورة تقول: ﴿وَإِذَا تَثَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اثْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَىٰ إِيَّيْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۙ﴾^[٤].

أولاً: رغم أن الآيات بيّنات واضحات، لكنهم قالوا: إن النبي ﷺ غير وبدل الآيات والقرآن.

ثانياً: إن التلاوة للقرآن من قبل النبي الأكرم ﷺ كانت بإذن الله، لأنه لو شاء الله وأراد أن يتلوه عليهم لما تلاه.

[١]- سورة يونس، الآية ٤.

[٢]- سورة العنكبوت، الآية ٤٠.

[٣]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٠، ص ٦٣.

[٤]- سورة يونس، الآيات ١٦-٥.

ثالثاً: يقول لهم لقد عشت بينكم عمراً ناهز الأربعين عاماً ما كنت أتلو شيئاً عليكم ولم أقرأ عليكم شيئاً من القرآن، أليس كذلك ألا تعقلون ذلك؟

وهذا دليل على أنّ القرآن هو غير الذي بين يديه من الكتب المقدّسة آنذاك، وإلا لما قالوا له بدّل الآيات التي تتلوها علينا، فلو كانوا يسمعون من النبي ﷺ نفس ما كانوا يقرؤون ويسمعون من الكتب المقدّسة التي كانوا يقرؤونها سابقاً، لاستأنسوا بها ولم يقولوا له بدّله وغيره وهذا دليل على المغايرة بين الكتابين، أو بين الكتب المقدّسة والقرآن الكريم.

الخاتمة

الاختلافات بين القرآن وبقية الكتب المقدّسة في القصص القرآنيّة والإضافات الموجودة فيه، دليل واضح على اتّصال القرآن بالسماء، وإلا كيف يمكن الاطّلاع على تلك الدقائق.

شبهات الأستاذ يوسف درّة الحداد لم تصمد أمام النقاش؛ بسبب المغالطة وعدم الأمانة في النقل.

مردّ التشابه بين القرآن والكتب السماوية إلى وحدة المصدر وليس بسبب الاقتباس.

فالقرآن موحى من الله سبحانه على صدر محمّد بن عبد الله ﷺ.

لائحة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين- بيروت، ط ٣، تموز ١٩٩٣م.
- ٣- الحداد، درّة، القرآن دعوة نصرانية، منشورات المكتبة البولسية، ط ٢، ١٩٨٦م.
- ٤- الحداد، درّة، القرآن والكتاب بينة القرآن الكتابية، منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠٤م.
- ٥- دروزة، محمد عزة، سيرة الرسول صور مقتبسة من القرآن الكريم، تنظيم عبد الله بن ابراهيم الأنصار، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.
- ٦- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ٧- الزاوي، أحمد عمران، جولة في كتاب نولدكه تاريخ القرآن، مكتبة دار طلاس، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ٨- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- ٩- الطبرسي، أبو الفضل على بن الحسن، مجمع البيان، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- ١٠- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ ق.
- ١١- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٦٢م.
- ١٢- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط ٢، ١٩٩٣م.
- ١٣- الكاشاني، محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ١٤- مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤م.

الفصل الثاني
المستشرقون وجمع القرآن



مدخل الفصل الثاني

جمع القرآن وتأليفه

من المبادئ العقائدية الإسلامية الثابتة أنّ النبي الأكرم ﷺ هو خاتم الأنبياء، ورسالته القرآن آخر الكتب السماوية، ودينه خير الأديان وشريعته آخر الشرائع، فمن مجموع ذلك وغيره كان من الضروري أن يعمل النبي الأكرم ﷺ على تثبيت هذا الدين والمحافظة عليه بشتى الوسائل، ومن ضمنها المحافظة على القرآن الكريم من الصياع ومن أن تتلاعب به الأيدي المبغضة والحاقدة، لهذا كان من الضروري قبل طرح شبهات المستشرقين وآرائهم في قضية جمع القرآن الإطالة على كيفية كتابة القرآن واهتمام النبي ﷺ والمسلمين به. وذلك من خلال التعرّف إلى معاني جمع القرآن الكريم، وإلى الفترة الزمنية التي جُمع فيها القرآن الكريم، وفهم الرأي الصحيح في قضية جمع القرآن الكريم.

كتابة الوحي

لا ريب في أنّ النبي ﷺ حرص على تدوين الوحي، فاشتهر العشرات من أصحابه بأنهم من كتّاب الوحي في حياة رسول الله ﷺ، وقد عدّ بعضهم ثلاثة وأربعين كاتبًا ممّن شاركوا في كتابة الوحي. وهذا يدلّ على شدة اهتمام الرسول الأكرم ﷺ بأمر الكتابة والتدوين، نظرًا لأهمية القرآن الكريم في الدين الإسلامي، ومكانته كأخر كتاب سماويّ، وضرورة الدقّة في الحفاظ عليه بكلّ ما فيه من خصوصيات، ولا سيّما أنّه المصدر الأوّل من مصادر الشريعة الإسلامية الحقّة.

متى جُمع القرآن؟

كان النزول التدريجي للقرآن يفرض كتابته في صحفٍ متفرقةٍ ومقطعةٍ، ولا شك أنها لم تكن في بداية الأمر مجموعة مؤلفة في كتاب له دفتان، وبعد مضي الزمن أصبح القرآن كتابًا كاملًا محفوظًا بين دفتين، فمن الحري أن نسأل متى جمعت الصحف وأُلف بينها؟

يذهب الكثير من أتباع مدرسة الخلفاء إلى أن جَمع القرآن الكريم كان بعد وفاة النبي ﷺ. بينما يرى أكثر أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) أن القرآن الكريم كان قد جُمع في حياة الرسول ﷺ، وبرعايته وتوجيهه، وقبل الخوض في أدلة الفريقين ينبغي الإشارة إلى أن الجمع قد يُستعمل بأربعة معانٍ مختلفة، وهذا من شأنه أن يوقع الباحث في الاشتباه مما يستوجب الدقة في هذه الأبحاث.

معنى جمع القرآن الكريم

الجمع في الصدر وحفظه.

١. التدوين: أي جمع السور مدونة في مكان واحد، فجمع القرآن معناه جمع سوره وآياته كلها مدونة في صحفٍ، لكن من دون أن تكون مؤلفة في كتاب واحد مجلدة بغلاف أو دفتين كما هو متعارف اليوم.
٢. جمع النسخ المدونة من أيدي الناس كمقدمة لتوحيد القراءة فيها، وهو ما أمر به عثمان بن عفان في زمان خلافته.
٣. ترتيب الصحف وجمعها في كتاب واحد: وهذا المعنى هو الصحيح والمختار المقصود من البحث كما سيأتي.

روايات جمع القرآن

هناك مجموعة من النصوص التي نقلت في كتب أهل السنة تنص على أن القرآن قد جمع على عهد رسول الله ﷺ وقرئ عليه، وفيما يلي نماذج منها:



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

١. أربعة جمعوا القرآن: في البخاري أنّ أربعة جمعوا القرآن الكريم على عهد النبي ﷺ، فعن قتادة قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد^[١].

٢. ستة جمعوا القرآن: عن الشعبي قال: جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة: أبي، وزيد، وأبو الدرداء وسعد بن عبيد، وأبو زيد، ومجمع بن جارية قد أخذه إلا سورتين أو ثلاثة، قال: ولم يجمعه أحد من الخلفاء أصحاب محمد غير عثمان^[٢].

٣. ثلاثة جمعوا القرآن: وعن محمد بن إسحاق في الفهرست أن الجماع للقرآن الكريم على عهد النبي ﷺ هم: علي بن أبي طالب عليه السلام وسعد بن عبيد بن معاوية، وزيد بن ثابت^[٣].

٤. جماعة جمعوا القرآن: وروى الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع^[٤].

وهناك روايات أخرى تنصّ على أسماء أخرى ممّن جمعوا القرآن على عهد رسول الله ﷺ، وقد أحصى بعض المحققين أربعة وعشرين اسماً من مجموع الروايات، وأضاف عليهم غيرهم ممّن لم يذكر بشكل قاطع.

المقصود من روايات الجمع

١. هل المقصود من روايات الجمع في الصدر (المعنى الأول)؟

لقد حاول مصنّفو أهل السنّة التوفيق بين هذه الروايات وبين ما ورد عندهم

[١]- الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، لام، دار إحياء الكتب العربيّة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، ج ١، ص ٣٠٤؛ صحيح البخاري، الباب ٢٠، سورة ٩، من كتاب التفسير.

[٢]- الزركشي، البرهان، م.س، ج ١، ص ٣٠٥.

[٣]- الزنجاني، تاريخ القرآن، ٤٦.

[٤]- الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ٦١١.



من أن أول من جمع القرآن الكريم في مصحف هو الخليفة الأول، ففسروا الجمع في هذه الروايات بأنه الجمع في الصدور وحفظ القرآن كاملاً (المعنى الأول).

وهذا الأمر لم يرتضه محققو الشيعة الإمامية لأسباب عدة، منها ما يرجع إلى ظاهر روايات الحفظ في عهد النبي ﷺ، وهي:

أ. إن الجمع بمعنى الحفظ في الصدور كاملاً خلاف الظاهر، لذلك لا يذهب إليه إلا بقريئة، وهي غير موجودة في هذه الروايات.

ب. لا يعقل أن يكون عدد من حفظ تمام القرآن محصوراً في أربعة أو ستة أو عشرة أشخاص؛ وذلك لأن تعليم القرآن وتحفيظه كان موضع اهتمام الرسول ﷺ نفسه.

ت. وكما أن القراء في زمانه ﷺ كانوا يعدون بالمئات بل بالآلاف، فلا بد أن يكون الجمع هنا بمعنى امتلاكه مكتوباً مدوناً.

الروايات التي رويت من طرق الفريقين التي تؤكد على وجود المصحف في عصر الرسول ﷺ. بالإضافة إلى ما قد يستفاد من وصاياه بالمصحف وأحكامه وما ورد في استحباب القراءة في المصحف نظراً وحفظاً، من الاستدلال على وجود ذلك المصحف وكونه متعارفاً عند الصحابة^[١].

ومنها ما يرجع إلى ظاهر روايات الجمع في زمن أبي بكر، وهي:

- إن روايات جمع القرآن بعد النبي ﷺ مضطربة ومتهافئة، بحيث إنه لا يمكن الاعتماد عليها ولا الركون إلى شيء ثابت فيها. فمن حيث الزمان ظاهر بعضها أن الجمع لم يتم إلا في زمان عثمان، بينما تحكي روايات أخرى أن الجمع كان في زمن عمر بن الخطاب، وتنص طائفة أخرى على أنه في زمان أبي بكر. ومن جهة المتصدّي للجمع، ففي بعضها أنه أبو بكر، وفي بعضها أنه عمر وزيد بن ثابت، بينما في

[١]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٠٥.



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

بعضها أنه زيد فحسب. وفي بعض الروايات أن أبا بكر قد فوّض إليه ذلك، حتى أنّ عمر جاءه بآية الرجم فلم تقبل منه.

وقد اضطربت الروايات من جهة كون الجمع كان تاماً في زمان أبي بكر، حتى أنه لم يبقَ منه شيء إلا دوّن فيه، بينما صريح رواية بقاء شيء منه لم يثبت في المصحف إلى زمان عثمان.

- إنّ روايات جمع القرآن بعد الرسول ﷺ لا يمكن القبول بها؛ لأنها تفرض أنّ القرآن الكريم قد جمع بالشاهد والشاهدين، وهي تفترض إمكانية ضياع أجزاء كثيرة منه، حيث زعمت أنهم كانوا يطلبون الآية فلا يجدونها إلا عند شخص من الصحابة استشهد أو توفي، وأن بعض الآيات لم يتوفّر لها شاهدان، وهذا كان له عظيم الأثر في زرع الشبهات في نفوس البسطاء الذين صدّقوا هذه الروايات، وغفلوا عمّا تقتضيه الضرورة والشواهد القطعية والدلائل البيّنة على تواتر القرآن الكريم، واهتمام الرسول ﷺ بنشره وتعليمه للمسلمين وتدوينه بشكل واسع، وتوفير كلّ مقتضيات حفظه وبقائه وتواتره في كلّ العصور.

- والصحيح أنّ الرسول ﷺ كان يُشرف بنفسه على تدوين القرآن الكريم، وتأليف سوره، وجمع الصحف المدوّنة بشكل مستمر^[١]. ولم يرحل عن دار الفناء إلا وهو مطمئنّ النفس مرتاح البال تجاه هذه الأمانة العظمى والمعجزة الكبرى، وأنّ المصحف المقروء على رسول الله ﷺ كان متوفّراً عند عدد من الصحابة الكرام، بالإضافة إلى القطع والأجزاء المتفرّقة عند المئات بل الآلاف من المسلمين، الذين لم تتوفّر لهم فرصة الحصول على نسخة كاملة، فكتب ما تيسّر له وما سمعه من الرسول ﷺ مباشرة أو أقرأه إياه بعض القراء.

[١]- راجع: الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٩٠

- علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، ص ١٠١ - ١٠٧.

- الشيخ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣.

٢- هل المقصود من روايات الجمع التدوين (المعنى الثاني)؟

حاول بعض المحققين التوفيق بين روايات الجمع، فزعم أن روايات الجمع على عهد رسول الله ﷺ، إضافة إلى الأدلة الأخرى التي تقتضي ذلك تُحمل على المعنى الثاني من الجمع وهو التدوين للجميع من أحد الوسائل المعروفة، وجمعها في صرة أو ربطها بخيط أو وضعها في إضارة مثلاً، وأما الجمع في كتاب واحد فهو لم يتم إلا على صور عدة: جمع الإمام علي عليه السلام وجمع زيد بن ثابت، وجمع أبي بن كعب، وجمع عبد الله بن مسعود، وهذا المعنى لا يغيّر في الأمر شيئاً، إذ إن التّأليف بين الصّحف وترتيبها بشكل كتاب محفوظ فيما بعد في إضارة أو مربوط في خيط هو جمع حقيقي.

٣. هل المقصود بالجمع لمّ النسخ المدوّنة (المعنى الثالث)؟

روى السيوطي عن ابن اشته قال: اختلفوا في القراءة على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلّمون فبلغ ذلك عثمان بن عفان، فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عني كان أشدّ تكذيباً وأكثر لحنًا، يا أصحاب محمد اجتمعوا فكتبوا للناس إمامًا، فاجتمعوا فكتبوا^[١].

ولا إشكال في أن عثمان بن عفان أمر بجمع القرآن بالمعنى الثالث المتقدّم، فقد قام بكتابة نسخة من المصحف سماها بالإمام، فصارت مرجعاً لمن يريد ضبط نسخته أو استنساخ نسخة منه. وقد أقرّه أمير المؤمنين عليه السلام على خطوة توحيد القراءة وقطع الخلاف فيها، خاصّة أن الرسول ﷺ كان قد نهى عن الاختلاف في القرآن، والاختلاف في قراءته أوضح مصاديق الاختلاف المنهي عنه^[٢].

ومهما يكن فإنّه بعد توحيد المصحف أمر عثمان باستنساخ عدّة مصاحف، وأرسلها إلى الأمصار لتكون هناك مرجعاً يؤخذ عنه، لكن ليس هذا المعنى هو محلّ النزاع والخلاف.

[١]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٠٩.

[٢]- م. ن، ج ١، ص ١٦٦.



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

والنتيجة: استظهار المعنى الرابع للجمع، فإنّ ظاهر الجمع هو الحصول على الجميع مدوّناً، لأنّه تقريب ما كان مفرّقاً، فالجمع بالمعنى الرابع ترتيب الصحف وجمعها في كتابٍ واحدٍ هو المتعيّن، وهو الظاهر من القرائن والشواهد والنصوص. وهذه النتيجة التي توصلنا إليها وهي المقبولة عند كبار علمائنا ومحقّقينا، كالحرّ العاملي وابن طاووس والسيد شرف الدّين العاملي، والسيد أبو القاسم الخوئي وغيرهم^[١].

وأما عدد تلك المصاحف فقليل أربعة، والمشهور أنّها خمسة، بل ذهب بعضٌ إلى أنّها سبعة مصاحف، أرسلت إلى مكة والشام واليمن والبحرين والبصرة والكوفة، وبقي أحدها في المدينة^[٢]. والجدير بالذكر أنّ لا وجود لهذه المصاحف في عصرنا الحاضر.

١. جمع الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

أ. واقع الجمع: كان الإمام عليّ عليه السلام أوّل مَنْ تصدّى لجمع القرآن بعد رحيل النبي صلّى الله عليه وآله مباشرة وبوصيّةٍ منه، حيث جلس في بيته مشتغلاً بجمع القرآن وترتيبه وفق نزوله، مع إضافة شروحات وتفسير لمواضع مبهمّة من الآيات، وبيان أسباب النزول ومواقع النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ... عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصّحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه، كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق عليّ عليه السلام، فجمعه في ثوب أصفر، ثمّ ختم عليه في بيته، وقال: لا أرثدي حتى أجمعه، فإنّه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء، حتى جمعه. قال: وقال رسول الله: لو أنّ الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان»^[٣].

[١]- راجع: السيد جعفر مرتضى: حقائق هامة حول القرآن الكريم، ص ٨٨-٨٢.

[٢]- السجستاني، كتاب المصاحف، ص ٤٣؛ الصغير، تاريخ القرآن، ص ٩٣.

[٣]- القمي، تفسير القمي، م، ج ٢، تفسير سورة الناس، ص ٤٥١.

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «ما من أحد من الناس يقول إنه جمع القرآن كله كما أنزل الله إلا كذاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلا علي بن أبي طالب»^[١].

وروى محمد بن سيرين عن عكرمة، قال: لما كان بدء خلافة أبي بكر، قعد علي بن أبي طالب في بيته يجمع القرآن، قال: قلت لعكرمة: هل كان تأليف غيره كما أنزل الأول فالأول؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. قال ابن سيرين: تطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه^[٢].

وقال ابن جزى: كان القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مفرقاً في الصحف وفي صدور الرجال، فلما توفي جمعه علي بن أبي طالب على ترتيب نزوله، ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كبير، ولكنه لم يوجد^[٣].

ب. خصائص الجمع: يمتاز المصحف الذي جمعه الإمام علي عليه السلام عن سائر المصاحف التي جمعها الصحابة بمميزات عدة، أبرزها:

- ترتيب سوره على أساس ترتيب نزول القرآن.
- إثبات النص القرآني من دون نقص أو زيادة.
- إثبات قراءته وفق قراءة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.
- اشتماله على شروحات وتوضيحات جانبية على هامش النص القرآني، تعرض فيها لبيان مناسبات النزول، ومكان النزول، ومصاديق من نزلت فيهم، وفي من تجري، وعلى من تنطبق، وبيان المحكم والمتشابه من الآيات، وناسخها ومنسوخها، وظاهرها وباطنها، وتنزيلها وتأويلها...

عن الأصبغ بن نباتة، قال: قدم أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة، صلى بهم أربعين

[١]- الشيخ الكليني، الكافي، م.س، ج ١، كتاب الحجّة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام ...، ح ١، ص ٢٢٨.

[٢]- انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ١٦١-١٦٢.

[٣]- انظر: ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، م.س، ج ١، ص ١٢.



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

صباحًا يقرأ بهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^[١]، فقال المنافقون: لا والله ما يُحسن ابن أبي طالب أن يقرأ القرآن، ولو أحسن أن يقرأ القرآن لقرأ بنا غير هذه السورة! قال: فبلغ ذلك عليًا عليه السلام فقال: «ويلٌ لهم، إني لأعرفُ ناسِخه من منسوخه، ومحكمه من متشابهه، وفصله من فصاله، وحروفه من معانيه، والله ما من حرفٍ نزل على محمَّد عليه السلام إلا أني أعرف في مَنْ أنزل، وفي أيِّ يوم وفي أيِّ موضع، ويلٌ لهم أما يقرأون: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾^[٢]؟ والله عندي، ورثتهما من رسول الله عليه السلام، وقد أنهى رسول الله عليه السلام من إبراهيم وموسى عليه السلام. ويلٌ لهم، والله أنا الذي أنزل الله في: ﴿وَوَعِيهَا أُذُنٌ وَإِعْيَةٌ﴾^[٣]، فإنما كنا عند رسول الله عليه السلام، فيُخبرنا بالوحي، فأعيه أنا ومَنْ يعيه، فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال آنفًا؟»^[٤].

وعن سليم بن قيس الهلالي: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما نزلت آية على رسول الله عليه السلام إلا أقرأنيها وأملأها عليّ، فأكتبها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومُحكّمها ومتشابهها، ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علمًا أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي ما دعا، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علم أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي بما دعا، وما ترك شيئًا علمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهى كان أو لا يكون من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس منه حرفًا واحدًا، ثم وضع يده على صدري ودعا الله أن يملأ قلبي علمًا وفهمًا وحكمة ونورًا لم أنس شيئًا، ولم يفتني شيء لم أكتبه»^[٥].

ج. مصير الجمع

روى سليم بن قيس الهلالي عن سلمان الفارسي رضوان الله عليه، قال: لما

[١]- سورة الأعلى، الآية: ١.

[٢]- سورة الأعلى، الآيتان: ١٨-١٩.

[٣]- سورة الحاقة، الآية: ١٢.

[٤]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج ١، باب في علم الأئمة عليهم السلام بالتأويل، ح ٢، ص ١٤.

[٥]- انظر: م. ن.



رأى أمير المؤمنين صلوات الله عليه غَدَرَ الناس به لَزِمَ بيته، وأقبل على القرآن يؤلِّفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه، وكان في الصُّف، والشظاظ^[١]، والأسيار^[٢]، والرقاع وبعثَ القوم إليه ليباع، فاعتذر باشتغاله بجمع القرآن، فسكتوا عنه أيامًا حتى جمعه في ثوب واحد وختمه، ثمَّ خرج إلى الناس -وروى بعضهم أنه أتى به يحمله على جمل^[٣] - وهم مجتمعون حول في المسجد، وخاطبهم قائلاً: «إني لم أزل منذ قُبِضَ رسول الله ﷺ مشغولاً بغُسله وتجهيزه، ثمَّ بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد، ولم يُنزل الله على نبيِّه آية من القرآن إلا وقد جمعتها، وليس منه آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله ﷺ وعلمني تأويلها، لئلا تقولوا غداً: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾!» فقام إليه رجل من كبار القوم، فقال: يا عليّ، أُرِدُّه فلا حاجة لنا فيه، ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه، فدخل عليّ ﷺ بيته^[٤].

وعن الإمام الصادق ﷺ: «أخرجه عليّ ﷺ (أي القرآن) إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزَّ وجلَّ كما أنزله (الله) على محمد ﷺ، وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنَّما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه»^[٥].

وما زال هذا المصحف يتوارثه الأئمة من ولده عليهم السلام^[٦]، وسوف يُخرجه الإمام القائم المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف بعد ظهوره ويُظهِره للناس، فعن الإمام الصادق ﷺ: «فإذا قام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف قرأ كتاب الله عزَّ وجلَّ على حدِّه، وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ ﷺ»^[٧].

[١]- بمعنى العيدان المتفرقة.

[٢]- الأسيار جمع السير، وهو قِدة من الجلد مستطيلة.

[٣]- انظر: البيهقي، تاريخ البيهقي، م.س، ج ٢، ص ١٣٥.

[٤]- انظر: الهلالي، كتاب سليم بن قيس، م.س، ص ١٤٦-١٤٧.

[٥]- الشيخ الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٣، ص ٦٣٣.

[٦]- انظر: الهلالي، كتاب سليم بن قيس، م.س، ص ٢١٠-٢١٢.

[٧]- الشيخ الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح ٢٣، ص ٦٣٣.



٢. جمعُ زيد بن ثابت للقرآن

إن رفض القوم لمصحف الإمام علي عليه السلام استدعى التفكير في القيام بمهمة جمع القرآن مهما كلف الأمر. وبدأت فكرة الجمع مع عمر بن الخطاب، الذي اقترح على أبي بكر أن ينتدب لذلك من تتوافر فيه شرائط القيام بهذه المهمة الخطيرة، فوقع اختيارهم على زيد بن ثابت الأنصاري. وقد اعتمد زيد في الجمع على ما هو موجود من القرآن عند الصحابة، بحيث كان مكتوباً على العسب، واللخاف، والأديم، والقراطيس، أو محفوظاً في صدورهم^[١]. وأودعت هذه الصحف المجموعة من قبل زيد بن ثابت عند أبي بكر، فبقيت معه حتى وفاته، ثم صارت إلى عمر، وبعده كانت عند ابنته حفصة، وفي أيام توحيد المصاحف استعارها عثمان منها ليقابل بها النسخ، ثم ردها إليها، وقد طلبها منها مروان -يوم كان والياً على المدينة من قبل معاوية- فأبت أن تدفعها إليه، فلما توفيت أخذها من عبد الله بن عمر، وأمر بها، فشقت^[٢].

٣. جمع أبي بن كعب للقرآن

إن قيام أبي بن كعب بجمع القرآن ضمن مصحف خاص به من الأحداث التاريخية التي نقلها أصحاب السير والتاريخ والأثر، حيث جمعه بعد رحيل النبي ﷺ واشتهرت قراءته -آنذاك- بين أهل الشام^[٣]. روي عن محمد بن أبي بن كعب: أن أناساً من أهل العراق قدموا عليه، فقالوا: إننا تحمّلنا إليك من العراق، فأخرج لنا مصحف أبي، فقال محمد: قد قبضه عثمان، قالوا: سبحان الله، أخرجها! قال: قد قبضه عثمان^[٤]. فلعل في كثرة إلحاحهم عليه ما يُحتمل معه علمهم بوجود مصحف أبي مع ابنه.

[١]- الشيخ الكليني، الكافي، م.س، ج٢، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح٢٣، ص٦٣٣.

[٢]- انظر: الطبراني، سليمان بن أحمد: مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ق/ ١٩٩٦م، ج٤، ص٢٣٥؛ ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج٩، ص١٧؛ المتقي الهندي، علي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبط وتفسير بكري حيان، تصحيح وفهرسة صفوة السقا، لاط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/ق/ ١٩٨٩م، ج٢، ص٥٧٣-٥٧٤.

[٣]- انظر: ابن النديم، الفهرست، م.س، ص٢٩-٣٠؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٢٣٩.

[٤]- انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، م.س، ج٢، ص٥٨٥.

٤. جمع عبد الله بن مسعود

إنَّ قيام عبد الله بن مسعود بجمع القرآن ضمن مصحف خاص به من الأحداث التاريخية التي نقلها أصحاب السير والتاريخ والأثر، حيث جمعه بعد رحيل النبي ﷺ واشتهرت قراءته -آنذاك- بين أهل الكوفة^[١]. وروي أنه لما أمر بالمصاحف أن تغير -بعد توحيد المصاحف-، قال ابن مسعود: مَنْ استطاع أن يغلِّ مصحفاً فليغُلِّ، فإنه مَنْ غلِّ شيئاً يأت به يوم القيامة^[٢]. ونقل ابن النديم عن محمد بن إسحاق: رأيت عدَّة مصاحف ذكر نساخها أنها مصحف ابن مسعود، ليس فيها مصحفين متفقين وأكثرها في رق كثير النسخ، وقد رأيت مصحفاً قد كتب منذ مائتي سنة فيه فاتحة الكتاب^[٣].

اختلاف المصاحف وتوحيدها

بعد رحيل النبي ﷺ انبرى عددٌ من الصحابة لجمع القرآن خوفاً عليه من الصياع، فقام كل واحد منهم بجمعه وفق ترتيب خاص ضمن مصحف جامع. وبفعل اختلاف قابليات كل واحد منهم واستعداداته وقدراته، اقتضت طبيعة الحال وقوع الاختلاف بين هذه المصاحف. وقد أدَّى هذا الاختلاف بين المصاحف إلى اختلاف الناس في ما بينهم، نظراً لأن كل قطرٍ من أقطار الدولة الإسلامية آنذاك أضحى يقرأ بقراءة تختلف عن قراءة الأقطار الأخرى، تبعاً لقراءتهم على مصحف دون آخر.

أمام هذا الواقع من الاختلاف بين الناس في أمر القرآن، عزم عثمان عام ٢٥ للهجرة^[٤] على تنفيذ مهمة توحيد المصاحف، فأرسل إلى كل أفق مَنْ يجمع

[١]- انظر: ابن النديم، الفهرست، م.س، ص ٢٩، يعقوبي، تاريخ يعقوبي، م.س، ج ٢، ص ١٧٠-١٧١؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٣٩.

[٢]- انظر: ابن حنبل، مسند أحمد، م.س، ج ١، ص ٤١٤.

[٣]- انظر: ابن النديم، الفهرست، م.س، ص ٢٩.

[٤]- روى مصعب بن سعد بن أبي وقاص: سمع عثمان قراءة أبي، وعبد الله، ومعاذ، فخطب الناس، ثم قال: إمَّا قبض نبيكم ﷺ وسلم منذ خمس عشرة سنة، وقد اختلفتم في القرآن، عزمتم على من عنده شيء من القرآن سمعه من رسول الله ﷺ وسلم، لما أتاني به. انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، م.س، ج ٢، ح ٤٨٧٠، ص ٥٨٥؛ ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج ٩، ص ١٥.



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

المصاحف أو الصحف التي فيها قرآن، حتّى جُمِعَتْ، ثمّ سَلَقَهَا بالماء الحار والخلّ، وقيل: أَحْرَقَهَا، فلم يبقَ مصحفٌ إلّا فعل به ذلك، خَلا مصحف ابن مسعود، فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبد الله بن عامر، فكتب إليه عثمان أن أشخِصه^[١].

وتجدد الإشارة إلى أنّ إجراء حرق المصاحف من قِبَل عثمان أدّى إلى ضياع كثير من الإشارات والتوضيحات المتعلقة بنزول الآيات، ومكان نزولها، ومن نزلت فيهم، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها...، كما كان يبيّننا النبي ﷺ للصحابة، والتي كانوا يكتبونها على هامش مصاحفهم.

ومن ثمّ أرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا الصُّحُفَ ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، ثمّ ندب لمهمة توحيد المصاحف نفراً يَخْصُونَهُ، ليشكّلوا نواة لجنة توحيد المصاحف، وهم أربعة: زيد بن ثابت (وهو من الأنصار)، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام (وهم قرشيون)^[٢].

وكان ابتداء الأمر في عمل اللجنة لزيد وسعيد، حيث سأل عثمان: مَنْ أَكْتَبُ الناس؟ قالوا: زيد، ثمّ قال: فأبى الناس أفصح؟ قالوا: سعيد، فقال: فليملِ سعيد، وليكتب زيد^[٣].

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّه إمّا نزل بلسانهم، ففعلوا^[٤]. ولكنّ هؤلاء الأربعة لم يستطيعوا القيام بالأمر لوحدهم، ومن ثمّ استعانوا: بأبي بن كعب، وأنس

[١]- انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م.س، ج٢، ص ١٧٠.

[٢]- انظر: البخاري، صحيح البخاري، م.س، ج٦، ص ٩٩؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص ١٦٤-١٦٥؛ ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج٩، ص ١٥-١٦.

[٣]- انظر: ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج٩، ص ١٦.

[٤]- انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص ١٦٥.



بن مالك، وعبد الله بن عباس، إلى تمام الإثني عشر رجلاً، فكان أبي بن كعب يُملي عليهم ويكتب الآخرون^[١].

وكان التساهل في مهمّة توحيد المصاحف واضحاً وجليّاً، حيث وردت في المصحف العثماني أخطاء ومناقضات إملائية لا يستهان بها، حيث إنهم عندما فرغوا من نسخ المصاحف أتوا به إلى عثمان، فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن! لكن ستقيمهم العرب بألسنتها، ثم قال: لو كان المُملي من هذيل، والكااتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا!^[٢].

هذا مع وجود بعض الاختلافات بين النسخ المُرسلة إلى الآفاق الإسلاميّة، من قبيل: قرأ ابن عامر، وهو مقرئ الشام: ﴿جَاؤُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾^[٣] بالباء (بالزبر)، لأنّ مصحف الشام فقط كانت فيه زيادة الباء، وقرأ الباكون بغير باء، لخلو مصاحفهم عن زيادة الباء^[٤]. وقرأ ابن عامر ونافع: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^[٥] بدون واو (وسارعوا)، لعدم اشتمال مصحفي الشام والمدينة عليها، بينما قرأ الباكون من القرءاء بالواو، لاشتمال مصاحفهم عليها^[٦].

واختلف المؤرّخون في عدد المصاحف الموحّدة التي أرسلت إلى الآفاق، فذهب البعض إلى أنّها كانت ستّة حسب الأمصار المهمّة: المكي، والشامي، والبصري، والكوفي، والمدني العام، والمدني الخاصّ الذي حبسه عثمان لنفسه وكان النسخة الأمّ أو الإمام التي يرجع إليها عند الاختلاف في مصاحف الأمصار، وقيل ثمانية: الكوفي، والبصري، والشامي، والمدني العام، والمدني الخاصّ، وثلاثة مختلف فيها هي: المكي،

[١]- انظر: ابن حجر، فتح الباري، م.س، ج ٩، ص ١٦-١٧؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢١١.

[٢]- انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، م.س، ج ٢، ص ٤٧٨٤، ٥٨٦، ح ٤٧٨٧، ص ٥٨٧.

[٣]- سورة آل عمران، الآية: ١٨٤.

[٤]- انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ٢، ص ٤٦٢.

[٥]- سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

[٦]- انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ٢، ص ٣٨٩.



■ مدخل الفصل الثاني: جمع القرآن وتأليفه

ومصحف البحرين، ومصحف اليمن. وقيل: إنَّ عثمان أنفذ إلى مصر مصحفًا^[١]. وأوفد عثمان قارئًا مع كلِّ نسخة كان يرسلها إلى كلِّ إقليم، يوافق قراءتهم، واختار زيد بن ثابت مُقرِّئًا للمدينة^[٢].

وقد أبدى الصحابة رضاهم بفكرة توحيد المصاحف، إلا ابن مسعود لم يكن راضيًا عن هذا الإجراء^[٣]. ولعلَّ عدم رضاه راجع إلى استبعاده من لجنة توحيد المصاحف، وهو الذي كان يتلقَّى القرآن من فم الرسول ﷺ وأجدر بهذا الأمر من زيد بن ثابت^[٤].

وَنُقِلَ عن الإمام عليٍّ عليه السلام تأييده لفكرة توحيد المصاحف، بقوله: «فوالله ما فعل عثمان الذي فعل في المصاحف إلا عن مَلَأ منَّا، استشارنا في أمر القراءات، وقال: بلْغني أنَّ بعضهم يقول: قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد يكون كُفْرًا، قلنا: فماذا رأيت؟ قال: أرى أن يُجمَع الناس على مصحفٍ واحد، فلا تكون فُرقة ولا اختلاف. قلنا: فنعمَ ما رأيت»^[٥].

وكان الإمام عليٌّ عليه السلام حريصًا على الالتزام بما نتج عن لجنة توحيد المصاحف، حفاظًا على كتاب الله من أن تمسَّه يد التحريف في ما بعد تحت ذريعة الإصلاح، حيث سأله بعض الناس عن إمكانية تغيير كلمة فيه، فأجابهم عليه السلام بحزم: «إنَّ القرآن لا يهاج اليوم ولا يحوّل»^[٦].

ختامًا: إذا أردنا أن نقوِّم عملية جمع القرآن بحسب ما ورد من روايات ووثائق تاريخية في هذا الصدد، فيمكن القول: إنَّ الجمع مرَّ بمراحل ثلاث هي:

[١]- انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م.س، ج٢، ص١٦٠؛ السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٢١٦؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٣٢٩-٣٣٠.

[٢]- انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٣٣٠.

[٣]- انظر، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م.س، ج٣، ص١١١-١١٢؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، م.س، ج٣٩، ص٢٤١-٢٤٢.

[٤]- انظر: الترمذي، محمد بن عيسى: سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ/ق/١٩٨٣م، ج٤، ص٣٤٨-٣٤٩.

[٥]- انظر: السيوطي، الإقتان، م.س، ج١، ص١٦٦.

[٦]- انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج٩، ص٤٩٥.

المرحلة الأولى: جمع النبي ﷺ: وهو عبارة عن تأليف السور وترتيب الآيات داخلها بأمر من النبي ﷺ، وذلك ضمن صُحُفٍ غير مرتَّبة السور ولا مجموعة بين دفتين.

المرحلة الثانية: جمع الإمام علي عليه السلام: وهو عبارة عن جمع القرآن بين دفتين ضمن مصحف جامع، وفق ترتيب النزول، بإيحاء من النبي ﷺ قبل رحيله عليه السلام، وتقسّم هذه المرحلة إلى مرحلتين: الأولى: جمع القرآن بين دفتين ممّا تركه النبي ﷺ خلف فراشه وعهد به إلى الإمام علي عليه السلام ليباشر بجمعه بعد رحيله عليه السلام. الثانية: نسخ القرآن المجموع على نسخة من القرطاس، بعد أن كانت النسخة الأولى مكتوبة على العسب واللخاف والقرطاس والخشب...

وتجدر الإشارة إلى أنّ جمع زيد بن ثابت، والذي حصل بعد جمع الإمام علي عليه السلام لم يكن جمعاً لمصحف، بل لصحائف غير مرتَّبة السور، فلم يأت بشيء جديد، فضلاً عن أنّ هذه الصحائف كانت نسخة خاصة بالخليفة الأوّل، ثمّ أصبحت عند الخليفة الثاني، ثمّ ورثتها ابنته حفصة، ولم تكن هذه الصحائف متداولة بين المسلمين.

كما أنّ ما جمعه الصحابة ضمن مصاحف، كأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما، جاء بعد جمع الإمام علي عليه السلام، ولم يقدّم شيئاً جديداً على ما جمعه الإمام علي عليه السلام، بل كان بعض هذه المصاحف يشتمل على اجتهادات من قبّل الصحابة أدّت في ما بعد إلى وقوع الاختلاف بين الناس في قراءة القرآن.

المرحلة الثالثة: محاولة توحيد القراءات المختلفة والرسم في عهد عثمان بن عفان: والواقع أنّ هذه المحاولة لم يُكْتَب لها تحقيق هدفها، لأنها وقعت في المشكلة نفسها من الاختلاف، حيث كانت المصاحف العثمانية المرسّلة إلى الأمصار في ما بينها. قراءة ورسمًا، ولم تفلح في توحيد القراءة والرسم.

جمع القرآن الكريم وتدوينه بعيون استشراقية

عرض ونقد

د. سعيد عبيدي^[1]

مدخل

لقد أثار المستشرقون العديد من الشبهات حول القرآن الكريم، ولا سيّما ما يتعلّق بكون القرآن الكريم لم يكن مدوّناً على عهد النّبِيِّ ﷺ، فقد تأخّر جمعه في ديوانٍ جامعٍ بين الدّفتين، ومصحف تامّ كامل إلى زمن متأخّر بعد وفاة الرسول ﷺ، وأنّ مفهوم النصّ المكتوب كان حاضراً في أذهان المكيّين الأوائل الذين لم يتجاوز عددهم المئة، ولقد أمدهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التّوراة التي كانت بين أيدي المسيحيّين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقاتٍ تجاريةٍ بهم. ومع ذلك فإنّ أنصار محمّد - كما يقول المستشرقون - لم يشعروا مباشرة بضرورة تدوين الرسالة الجديدة، وأنّ النبي ﷺ نفسه لم يعطِ أهميّةً لكتابة النصّ القرآنيّ في حياته، ولهذا بقي القرآن المكيّ محفوظاً في ذاكرة المسلمين المكيّين، وفكرة التدوين «ربّما كانت تنشأ عن تحمّسٍ شخصيّ لبعض نصوص تشتمل على أدعية أو أحكام شرعيّة كانوا يرونها مهمّة، ولقد شجّع النبيّ حماسة التّدوين هذه، ولكنّه لم يجعلها واجبة». مع أنّ علماء المسلمين يجمعون أنّ القرآن الكريم نقل إلينا بطريق التواتر؛ كتابة في المصاحف وحفظاً في الصدور، فقد نقله عن النبي ﷺ جموع غفيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب أو الوهم أو الخطأ، أبرزهم الإمام عليّ ﷺ ومجموعة من الصحابة الأخيار، بالإضافة إلى مجموعة من العلماء والفقهاء، وصولاً إلى عصرنا حيث وصل إلينا مكتوباً في

[1]- باحث، وحاصل على شهادة الدكتوراه في الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان، من جامعة سيدي محمّد بن عبد الله بفاس، عضو مختبر الدّراسات الدينيّة والعلوم المعرفيّة والاجتماعيّة، المغرب.

المصاحف. وقد تضافرت وأتفقت كلمات كبار علماء المسلمين على مرّ التاريخ على هذه الحقيقة، ما يدحض الشبهات التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم.

المقدمة

لقد أفنى المستشرقون أعمارهم في دراسة القرآن الكريم والنظر في جميع قضاياها، ليس بغرض تقريبه ممّن لا ينطقون العربية، أو بهدف التعريف بدين الإسلام، أو بغرض نشر ثقافة صحيحة عن هذا الدين، وإنما كانت جهودهم لغايات أخرى غالباً ما يُنسَرُّ عليها بمصطلحات البحث العلمي، أو البحث الأكاديمي أو غيرها. فالقرآن الكريم كان وما يزال محطّ عنايتهم، إذ أقبلوا على دراسة آياته وسوره، وطرق فهمه وتفسيره، وتحليل رواياته وأخباره، والنظر في رسمه وشكله ونقطه، إلى غير ذلك ممّا له اتصال بالكتاب المبين والتنزيل الحكيم، إذ لم يتركوا جانباً من جوانبه إلا وكان لهم فيه نظر أو رأي، أو قول أو شبهة، وكان من أكثر ما أثار اهتمامهم من مباحثه مسألة تاريخ جمعه ونقله، وظروف تدوينه وكتابته حتّى صار في كتاب جامع، ولقد أثاروا حول هذه القضية أكثر من علامة استفهام، وهو ما سنحاول بيانه في هذه الدراسة وبيان القصد منه.

إنّ أوّل التّساؤلات التي أثارها المستشرقون حول جمع القرآن الكريم وتدوينه قولهم إنّ القرآن الكريم كان محفوظاً في الصدور ولم يدوّن في عهد الرّسول ﷺ، وهذا القول قد يشدّ أذان السّامع له ويبهره لما فيه من أنّ القرآن كان محفوظاً في ذاكرة المسلمين، لكنّه قول أريد به باطل، والقصد منه لا يحتاج إلى عناء لمعرفته، فهناك مقدّمتان مطوّبتان ثم نتيجة في هذا القول تردّدت وعزفت عليها أوتار المستشرقين؛ الأولى مفادها أنّه «مهما كانت المجهودات التي قام بها الصّحابة الأوائل لحفظ القرآن بشكل كامل، فإنّ ذاكرة الإنسان تبقى دائماً عرضة للنقصان والسهو والخطأ إذا أخذنا بعين الاعتبار طول القرآن»^[1]. والمقدمة الثانية أنّه «هناك

[1] - John Gilchrist; JAM AL-QURAN; publisher: jesus to the muslims; republic of south africa- benoni; printers in: industrial press; 1989; P: 27.

أدلة عديدة على أنّ القرآن كان غير مكتمل وقت تدوينه في مصحف واحد»^[1].
والنتيجة هي أنّه «لا يوجد أساس في التاريخ أو الحقائق أو الأدلة على الفرضية التي يعتزّ بها المسلمون وهي أنّ القرآن تمّ حفظه سليماً وبشكل مطلق إلى آخر نقطة وحرف»^[2].

أولاً: شبهات المستشرقين حول القرآن

يستند أغلب المستشرقين على مقولة أنّ القرآن الكريم لم يكن مدوّناً على عهد النبي ﷺ، وأنّه تأخّر جمعه في ديوان جامع، ومصحف تامّ كامل إلى زمن متأخّر بعد وفاة الرسول ﷺ. فيذهب المستشرق غوستاف لوبون إلى أنّ: «القرآن هو كتاب المسلمين المقدّس، ودستورهم الديني والمدني والسياسي الناظم لسيرهم، وهذا الكتاب المقدّس قليل الارتباط، مع أنّه أنزل وحياً من الله على محمّد، وأسلوب هذا الكتاب - وإن كان جديراً بالذكر أحياناً- خال من الترتيب فاقد السياق كثيراً، ويسهل تفسير هذا لدى النظر في كيفية تأليفه، فقد كتّب تبعاً لمقتضيات الزمن بالحقيقة، فإذا ما اعترضت محمّداً معضلة أتاه جبريل بوحى جديد حلّاً لها، ودوّن ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائياً إلا بعد وفاة محمّد، وبيان الأمر أنّ محمّداً كان يتلقّى في حياته عدّة نصوص عن الأمر الواحد، فلمّا انقضت عدّة سنين على وفاته حمل خليفته الثالث على قبول نصّ نهائيّ مقابلاً بين ما جمعه أصحاب الرسول، والقرآن مؤلّف من مئة وأربع عشرة سورة وكلّ سورة مؤلّفة من آيات، ومحمّد هو الذي يتحدّث فيها باسم الله على الدوام»^[3].

ويزيّي هذه النظرية المستشرق الفرنسي بلاشير بقوله: «إنّ مفهوم النصّ المكتوب كان حاضرًا في أذهان المهتمين المبكّين الأوائل الذين لم يتجاوز عددهم المئة إبان الهجرة سنة ٦٢٢م، ولقد أمدهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التّوراة التي

[1]- John Gilchrist; JAM' AL-QURAN; P: 26.

[2]- John Gilchrist; JAM' AL-QURAN; P: 138.

[3]- غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر والثقافة، طبعة ٢٠١٣، ص ١٢١.

كانت بين أيدي المسيحيين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجارية بهم. ومع ذلك فإن أنصار محمد لم يشعروا مباشرة بضرورة تدوين الرسالة الجديدة، ولقد يزيد هذا الأمر غرابة أن تلك الرسالة هي الأولى المتلقاة في اللغة العربية، تعلن عن ذاتها أنها آية من الله»^[١].

ويشير بلاشير أيضاً إلى أن النبي ﷺ لم يعط أهمية لكتابة النص القرآني في حياته، وبقي القرآن المكي محفوظاً في ذاكرة المسلمين المكين، وفكرة التدوين «ربما كانت تنشأ عن تحمس شخصي لبعض نصوص تشتمل على أدعية أو أحكام شرعية كانوا يرونها هامة، ولقد شجع النبي حماسة التدوين هذه، ولكنه لم يجعلها واجبة»^[٢].

ويعتقد بلاشير أن من أهم الأسباب التي وقفت أمام عدم كتابة القرآن في زمن النبي ﷺ خصوصاً في السنوات الأوائل من البعثة، هي عدم وجود الموارد الكافية لهذا الغرض، فيقول: «منع عدم توفر الوسائل الضرورية للكتابة من تدوين الوحي، حيث كان ينزل القرآن على رسول الله، في مناسبات وأوقات مختلفة تتراوح بين الليل والنهار، والسفر والحضر، وحالة الصلاة وحالة الانشغال بغيرها من الأعمال والأنشطة...؛ ولذلك لم تتوفر خلال حياة النبي سوى مجموعات مدونة قليلة تحتوي على بعض السور مرتبة بحسب الطول. وتدلل بعض الروايات غير المؤكدة أن أخت عمر كانت تملك نسخة ناقصة من المصحف تحتوي على سورة طه وكانت تقرأها بصوت عالٍ...، ومن مجموع الشواهد المتوفرة يُستفاد أن العهد النبوي لم يُنجز من القرآن المدون سوى بضع مدونات غير مكتملة، ولا تخلو من تصرف واجتهادات شخصية. بل كان الحفظ والمشاهدة هو الوسيلة المتعارفة في ذلك العهد، بل إن المصحف المدون احتاج إلى الذاكرة والحفظ لتضاف إليه علامات الإعراب والنقاط عندما دُون في الصحف في فترة لاحقة»^[٣].

[١]- ريجيس بلاشير: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م، ص٢٨.

[٢]- م.ن، ص٢٩.

[٣]- انظر: إسكندرلو، محمد جواد: جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير، مجلة دراسات استشرافية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن عشر، ربيع ٢٠١٩، ص١٣١.

وعلى نهج المستشرق الفرنسي بلاشير سار المستشرق الألماني بيتر هاينه والذي ذكر أنّ تدوين القرآن الكريم بدأ بالمدينة «بعدما هاجر الرسول إليها واستوطن بها، حيث تولّى الصّحابي زيد بن ثابت مهمّة توثيق ما يُوحى إلى النبي...، وكانت نصوص الوحي تكتب على الرّقاع، وأخرى على أغصان النّخيل أو ألواح الخشب، وما تيسّر من وسائل الكتابة في ذلك العصر»^[١]، ما يعني «أنّ القسم المكيّ من القرآن والذي يشكّل حوالي ثلثي المادّة القرآنيّة لم يدوّن مطلقاً، وعلى فرض أنّ محمّداً كان قد دوّن بعض النصوص في مكّة، فإنّها فقدت، لأنّ الحوليّات التاريخيّة لا تذكر اصطحاب المسلمين لمدوّنات قرآنيّة أثناء ترحالهم للهجرة، إضافة إلى ذلك لا نجد في المصادر التاريخيّة أيّ حديث عن كتابة القرآن في مكّة»^[٢].

أمّا المستشرق بروكلمان فقد ذكر أنّ ما تمّ تدوينه في حياة النبي ﷺ كان يسيراً في الوقت الذي كان فيه أغلب الوحي محفوظاً في الذاكرة، يقول: «لعلّ نجومًا متفرّقة من الوحي كانت قد كتبت في حياة الرسول، ولكنّ أكثر الوحي كان يُروى بلا ريب شفاهًا من الذاكرة فحسب، فلمّا غاض بوفاة الرسول منبع الوحي الذي كان قيّمًا على حياة الأمة، أجمع المسلمون كلمتهم على تسجيل كلّ ما كان ممكنًا جمعه بعد من القطع والأجزاء»^[٣]، وفي هذا إشارة إلى عدم جمعه كاملاً.

أمّا المستشرق غيرهارد بويرينغ فقد أكّد أنّ المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ واجهوا ثلاث مهمّات أساسيّة: أن يجمعوا النّصّ القرآني، وتأسيس هيكلية نصّ من الحروف الساكنة، وإتمام العمل بنصّ مضبوط بعلامات للحركات^[٤]، وقد «انبثق هذا السيناريو من افتراض أنّ محمّداً لم يترك نصًّا مكتوبًا كاملاً للقرآن، وأنّ القرآن حفظ أساسًا بصيغة شفهيّة في ذاكرة عدد كبير من مستمعيه

[١]- بيتر هاينه: الإسلام، ترجمة: أسامة الشحماني، شرق غرب للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص ٧٨-٧٩.

[٢]- معضلة القرآن، ص ٣١. كتاب على موقع: www.christian-dogma.com/vb/showthread.php

[٣]- كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط ٥، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م، ج ١، ص ١٣٩.

[٤]- انظر: غيرهارد بويرينغ: البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢، ص ١٢١.

المباشرين، علاوة على صيغة كتابية من قبل الكتّاب خلال حياته»^[١].

والقول بأن النبي ﷺ لم يترك قرآنًا مجموعًا في كتاب واحد زكاه من المستشرقين المعاصرين فرانسوا ديروش إذ ذكر «أنه من المستبعد أن تكون نسخة مكتوبة كاملة قد رأت النور خلال حياة النبي وتحت إشرافه؛ إن الأدلة التي قدّمت مؤخرًا على وجود مثل هذا النص غير مقنعة، لأن عوامل كثيرة تفيد عكس ذلك. بالإضافة إلى ذلك، طالما أن النبي على قيد الحياة، كانت الرسالة القرآنية في تطوّر: ثمّة وحي مستمرّ، آيات سابقة تنسخ وتحلّ آيات أخرى محلّها، تتعايش دروس مختلفة - وإن كان يجدر، في صدد المسألة الأخيرة، تفادي الارتقاء في ماضي وقائع متأخرة على نحو أبرز. إنّ ضرورة فسح مجال مفتوح لمسار الوحي كان لها بلا شكّ دور حال دون ضبط نسخة كاملة لها صورة كتاب تامّ-، وهذا لا يستبعد تمامًا الملاحظات المذكورة أعلاه. وفي هذا الصدد، يمكن القول إنّ ما ينقص الدعوة لكي تصير كتابًا هو أمر صريح حملته وفاة نبي الإسلام بشكل قاس جدًّا. ويهمّ قولنا بشكل مباشر أكثر موضوع القرآن منذ اللحظة التي أخذ فيها صورة كتاب»^[٢].

وعلى التقيض من قول هؤلاء المستشرقين بأن القرآن الكريم كان محفوظًا في الصدور ويتمّ تناقله شفاهةً نجد المستشرق لامنس (Lammens) لا يعترف بكون القرآن كان محفوظًا في الذاكرة والصدور أساسًا؛ لأنه ينفي أصلًا ويشكك بوجود حفظة وقرّاء للقرآن بهذا العدد، بل ويذهب أبعد من ذلك في بحثه في دائرة المعارف الإسلامية، تحت مادّة «بئر معونة» والحادثة المشهورة في مقتل سبعين رجلًا من قرّاء القرآن، إذ يرى أنّها من اختراع المسلمين لإثبات كثرة قرّاء القرآن الكريم فقال ما نصّه: «لم تكن هناك حاجة تتطلّب ٧٠ قارئًا لتحفيظ القرآن، بل لا شكّ في أنّه لم يكن في المدينة حينئذ مثل هذا العدد، وكان النبي في مثل هذه الأحوال لا يرسل سوى قارئ أو اثنين فقط، وقد اخترع المحدثون هذه القصة

[١]- م.ن؛ انظر كذلك: ديمومين موريس: النظم الإسلامية، ترجمة: صالح الشماع وفيصل السامر، لا ط، بغداد، مطبعة الزهراء، ١٩٥٢م، ص ٨٥.

[٢]- فرانسوا ديروش: استعمالات القرآن بوصفه كتابًا مخطوطًا، ترجمة: سعيد البوسكلاوي، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٦، صيف ٢٠١٥، ص ٥٤.

لتغطية حملة خانها التوفيق، ولإثبات كثرة عدد القراء وشدة إقدامهم وإسباغ القداسة عليهم...، ومن المحتمل أن يكون أبو براء قد سأل النبي أن ينصره على منافسه عامر بن الطفيل؛ وكانت خطة النبي تقتضي التدخل في مثل هذه الأمور الدنيوية؛ ولذلك فقد أنفذ سبعين فارساً من الأنصار باغتهم بنو سليم قرب بئر معونة وأفنوهم»^[١].

ثانياً: مناقشة ونقد

لا بدّ أمام ما ذكره المستشرقون من بيان العديد من الأدلة والحقائق التاريخية حول هذه القضايا المثارة من قبل المستشرقين، فإن أقوال المستشرقين هذه مردودة عليهم بأدلة كثيرة تصبّ كلها في أنّ القرآن الكريم كان محفوظاً بالصدور كما كان محفوظاً بالكتابة، والدليل على ذلك هو أنّ النبي ﷺ كان قد اتخذ عدداً من الصحابة كانوا يعرفون بكتاب الوحي، مهمتهم كتابة وتدوين ما كان يُوحى به إلى النبي ﷺ في وقته...^[٢]. وكان من أبرزهم الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إذ حظي بكتابة الوحي من أول نزوله في مكة إلى حين انقطاعه؛ برحيل الرسول الأكرم ﷺ. عن الإمام علي رضي الله عنه: «فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملأها فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابها وخاصها وعامها»^[٣]. وعنه رضي الله عنه: «يا طلحة إن كل آية أنزلها الله على محمد ﷺ عندي بإملاء رسول الله ﷺ وخطي بيدي وتأويل كل آية»^[٤].

وممن كتب الوحي بين يدي النبي ﷺ أيضاً، أبي بن كعب الأنصاري: وهو أول من كتب له ﷺ الوحي في المدينة، وقد عرض النبي ﷺ عليه القرآن كاملاً، وكان

[١]- هنري لامنس: دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتنواي، عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، ج٨، ص٥٦٤.

[٢]- انظر: ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٢٤هـ، ج١، ص٢٩.

[٣] الكليني: الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، باب اختلاف الحديث، ح١، ص٦٤.

[٤] الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نگارش، ١٤٢٢هـ-ق/١٣٨٠هـ، ص٢١١.

ممن حضر العرضة الأخيرة في من حضر، وتولّى الإشراف على الكتّبة في لجنة توحيد المصاحف على عهد عثمان، حيث كانوا يرجعون إليه عند الاختلاف^[١]. وزيد بن ثابت: كان يسكن في المدينة بجوار النبي ﷺ، ويكتب له ﷺ إذا غاب أبي بن كعب، حتى أصبح لاحقاً من الكتاب الرسميين^[٢].

ولهذا فقد كان القرآن مؤلفاً ضمن سور متفرقة في عهد رسول الله ﷺ، وغير مجموع في موضع واحد ولا مرتّب السور، حيث رحل النبي ﷺ والقرآن منثور على العُصب، واللخاف، والرقاع، والأديم^[٣]، وعظام الأكتاف والأضلاع، والحرير والقرطيس، وفي صدور الرجال. ومع أنّ السور كانت مكتملة على عهده ﷺ مرتبة آياتها وأسمائها، غير أنّ جمعها بين دفتين لم يكن حاصلًا بعد؛ نظرًا لترقب نزول قرآن في حياة النبي ﷺ. ولهذا، لم يُقدّم النبي ﷺ على جمع القرآن ضمن دفتين^[٤]، فعن الإمام الصادق عليه السلام: قال رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقرطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه»^[٥].

وبما أنّ قضية جمع القرآن قضية تاريخية، فلا بدّ من البحث عن حقيقتها بين طيّات التاريخ، والشواهد التاريخية تثبت أنّ القرآن جُمع على شكل مصحف بعد رحيل الرسول ﷺ، ومن هذه الشواهد:

- ما نقله ابن قتيبة الدينوري عن ابن عُيينة عن الزهري: قبض رسول الله ﷺ والقرآن في العصب والقضم^[٦].

[١] انظر: ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، لاط، بيروت، دار صادر، لات، ج ٢، ص ٣٤٠-٣٤١؛ العسقلاني، أحمد بن علي (ابن حجر): الإصابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوض، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٨٠-١٨٢.

[٢] انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، م.س، ج ٢، ص ٣٥٨-٣٦٢؛ ابن حجر، الإصابة، م.س، ج ٢، ص ٤٩٠-٤٩٣.

[٣]- العُصب: جمع عصب؛ وهو جريد النخل، حيث كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض. واللخاف: جمع لخف؛ وهي الحجارة الرقيقة (صفائح الحجارة). والرقاع: جمع رقة؛ وهي من الجلد أو الورق أو غيرهما. والأديم: الجلد المدبوغ. انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٠٢.

[٤] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط ٣، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٩٤١م، ج ١، ص ١٧٠-١٧٢؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ١٢٠؛ معرفة، التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٨٥.

[٥] القمي، تفسير القمي، م.س، ج ٢، تفسير سورة الناس، ص ٤٥١.

[٦] انظر: الدينوري، ابن قتيبة: غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط ١، قم المقدسة، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ-١٨٠-١٨٢، ج ٢، حديث الزهري، ص ٣٠٤.

- ما نقله الزركشي عن أبي الحسين بن فارس في «المسائل الخمس»: جمع القرآن على ضربين: أحدهما: تأليف السور، كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمتين؛ فهذا الضرب هو الذي تولته الصحابة، وأمّا الجمع الآخر -وهو جمع الآيات في السور- فهو توقيفي تولاه النبي ﷺ^[١].

- ما نقله الزركشي عن أبي عبد الله الحارث بن أسيد المحاسبي في كتاب «فهم السنن»: كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه ﷺ كان يأمر بكتابتها، ولكنه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف والعسب. وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ، فأمر أبو بكر بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً، فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء^[٢]. ولتأكيد القول بأن القرآن الكريم كان محفوظاً بالكتابة أيضاً نذكر المستشرقين ومن نهج طريقهم بقول زيد بن ثابت: «كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»^[٣]، وقول عثمان بن عفان الذي صرح بأن رسول الله ﷺ كان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من كان يكتب له فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا^[٤]، فعلاً لم تكن أدوات الكتابة ميسرة للصحابة في ذلك الوقت، لكنهم كانوا يكتبونه على ما تناولته أيديهم من العسب واللخاف والرقاع والأكتاف وغيرها، وكان كتاب الوحي رضي الله عنهم يضعون كل ما يكتبون في بيت رسول الله ﷺ وينسخون لأنفسهم منه نسخة^[٥].

وعليه فالقرآن الكريم إذن كان مكتوباً في عهد الرسول ﷺ ولم يكن محفوظاً في الصدور فقط كما زعم المستشرقون، لكنه كان متفرقاً في الرقاع والأكتاف والعسب وغيرها، ولم يجمع في مصحف واحد في عهد النبي الأكرم لما كان يترقبه ﷺ من ورود ناسخ لبعض أحكامه، أو تلاوته، فلما انقضى نزوله بوفاته

[١] انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٣٧.

[٢] انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٣٨.

[٣] -الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين في الحديث، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٣٦هـ ج.٢، ص ٢٢٩.

[٤] -المصدر نفسه، ص ٢٢١.

[٥] -انظر: فهد الرومي: دراسات في علوم القرآن، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ص ٨٥؛ انظر: جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٧٥.

ألهم الله الخلفاء ذلك وفاء بوعد الصّادق بضمان حفظه على هذه الأمة^[١].

والقول بشبهة حفظ القرآن الكريم في الذاكرة والصدور في المرحلة المكّية دون كتابته عند المستشرقين قادهم إلى القول بشبهة أخرى مفادها أنّ جمعه لم يتجاوز جمع ما كان في صدور الحفّاظ فقط، وبذلك لم يكن لهذا الجمع ذلك التأثير الحقيقي طالما كان في حدود ما قام به بعض الصّحابة بناء على مبادرتهم الشخصية، فقد ذكر بلاشير أنّ الخطوة الحاسمة التي اتّخذت في هذا الصّد كان مرجعها إلى قيام الخليفة الثالث عثمان بجمع القرآن بطريقة منمّمة وعلميّة أكثر شمولاً واتّساعاً، إلاّ أنّه نظراً لغياب أدوات النّقط والرسم، فإنّه ما يزال اختلاف في قراءته، وبالرّغم من اختراع طريقة الأحرف السبعة والقراءات السبع لوحدة النّص القرآني، فإنّ هذه الطريقة أضافت وخلقت خلافاً جديدة بين المسلمين، كما أنّ مشكلة وحدة النّص القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب^[٢]، فأنصاره يؤكّدون - كما قال بلاشير - أنّ المقاطع التي تتعلّق به وبعاثته «قد حذفت بأمر عثمان، ويستندون في ذلك إلى عدم تلاحم بعض المقاطع، ويعتبرون أنّ النّص الأصلي قد انتقل سراً من كلّ إمام إلى خلفه، وسيظهر في النهاية عند ظهور الإمام المختفي»^[٣].

هكذا إذاً نصل إلى أنّ المستشرقين أمثال بلاشير ولامنس وغيرهما يرون أنّ التدوين الفعلي للقرآن الكريم لم يكن إلاّ في الفترة المدنيّة بعد الهجرة المحمّدية، بينما يرى فريق آخر "بأنّ الآثار الإسلاميّة نفسها تدلّ على عدم تقييد الآيات القرآنيّة بالكتابة تحت رقابة النبي محمّد، ولا هو ضمّها ضمن مجموع كامل، بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي، الذي امتدّ على فترة سنوات طويلة، وتمّ تبليغه نجومًا حسب الاقتضاءات»^[٤].

[١]- جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٧٥.

[٢]- ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، ط ١، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٣٧٥-٣٧٦.

[٣]- نصري، أحمد: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، ط ١، المغرب، دار الكلام، ص ٧٩.

[٤]- كافي، أبو بكر: مواقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم ورسمه وترتيبه: عرض ونقد، ضمن أعمال ندوة «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية» المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٦، ص ٩.

ثالثاً: شبهة الزيادة والنقصان

يؤكد المستشرقون بأقوالهم السابقة أن جمع القرآن وتدوينه لم يتم بطريقة علمية صحيحة، ولهذا شابه النقصان والزيادة والاختلاف في بعض آياته، وهي شبهة أخرى أثارها المستشرقون، فهم يتفقون على أن هذا المصحف الذي وصل إلينا، ليس هو كل القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ، بل إن ما جمع في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان قد سقطت منه أشياء، فضاعت من الوحي نصوص كان من المفروض وجودها في المصحف الحالي، ومن بين هؤلاء المستشرقين القائلين بهذا الرأي، المستشرق الفرنسي هنري ماسيه الذي يقول صراحة: «إن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله»^[١].

أما المستشرق الألماني نولدكه فقد عنون بعض فقرات كتابه في تاريخ القرآن بهذا العنوان: «ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد»، ويورد تحته جملة من الأخبار التي تفيد ما قد فهمه مسبقاً من ضياع جزء غير مقروء به من القرآن الكريم.^[٢] وقد صرح في كتابه هذا أن القرآن الكريم زيد فيه ما ليس منه؛ يقول: «إن فواتح السور ليست من القرآن، وإنما هي رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني، فمثلاً حرف الميم كان رمزاً لصفحة المغيرة، والهاء لصفحة أبي هريرة، والصاد لصفحة سعد بن أبي وقاص، والنون لصفحة عثمان، فهي إشارة لملكية الصحف وقد تركت في مواضعها سهواً، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن فصارت قرآناً».^[٣]

ويؤكد المستشرق الفرنسي كازانوف «أن مذهب محمد الحقيقي إن لم يكن قد زيف فهو على الأقل ستر بأكبر العنايات، وأن الأسباب البسيطة التي سأشرحها فيما بعد هي التي حثت أبا بكر أولاً ثم عثمان من بعده على أن يمدا أيديهما إلى النص

[١]- نصري، أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، م.س، ص ٢٣٦.

[٢]- انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط ١، بيروت، مؤسسة كونراد أدناور، ٢٠٠٤م، ص ٢١٠-٢٣٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

المقدّس، وهذا التغيّر قد حدث بمهارة بلغت حدًّا جعل الحصول على القرآن الأصلي يشبه أن يكون مستحيلًا»^[١].

وأورد المستشرق الإنجليزي آرثر جفري في تحقيقه لكتاب المصاحف لابن أبي داود في القسم الثالث من التّحقيق، وهو القسم الإنجليزي آيات وسور مخالفة للقرآن الكريم ادّعى أنه نقلها من كتب التفسير والقراءات دون أن يبيّن لنا كتابًا معيّنًا حتّى يمكن الرجوع إليه، وفيما يلي نموذج لما كتبه وألحقه في سورة البينة كذبًا وزورًا: «رسول الله عليهم يتلو صحفًا مطهّرة وفيها كتب قيّمة، ورأيت اليهوديّة والنصرانيّة، إنّ أقوم الدين الحنيفيّة مسلمة غير مشركة، ومن يعمل صالحًا فلن يكفره»^[٢].

وفي الجواب نقول: إنّه من المسلم به بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن لا بالزيادة ولا بالنقص، وأنّ الموجود ما بين أيدينا هو جمع القرآن المنزل على الرسول الأكرم ﷺ، وقد صرح بذلك كثير من كبار أعلام المسلمين، منهم:

- الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق القمي (ت: ٣٨١هـ): «اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أنّنا نقول: إنّه أكثر من ذلك؛ فهو كاذب»^[٣].

- السيد المرتضى علم الهدى (ت: ٤٣٦هـ): «إنّ العلم بصحّة نقل القرآن؛ كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة؛ فإنّ العناية اشتدّت، والدواعي توافرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه في ما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعيّة، والأحكام الدينيّة. وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا

[١] - بني عامر، محمد أمين حسن محمد: المستشرقون والقرآن الكريم، ط١، الأردن، دار الأمل، ٢٠٠٤م، ص ٢٧٣.

[٢] - آرثر جفري: المصاحف لابن داود (الملحق الإنجليزي)، مكتبة المثنى، بغداد، ص ٣٢.

[٣] - ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق): الاعتقادات في دين الإماميّة، تحقيق: عصام عبد السيّد، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ/ق/ ١٩٩٣م، ص ٨٤.

كلّ شيء اُخْتَلِفَ فيه؛ من إعرابه، وقرائه، وحروفه، وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً، مع العناية الصادقة، والضبط الشديد؟^[١].

- الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ): «وأما الكلام في زيادته ونقصانه (أي القرآن) فمما لا يليق به أيضاً؛ لأن الزيادة فيه مُجمَع على بطلانها، والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا»^[٢].

- الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ): «الكلام في زيادة القرآن ونقصانه؛ فإنه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فيه: فمجمع على بطلانه. وأما النقصان منه: فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة أنّ في القرآن تغييراً أو نقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه»^[٣].

- السيّد عبد الحسين شرف الدين (ت: ١٣٧٧هـ): «والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إنّما هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، لا يزيد حرفاً، ولا ينقص حرفاً، ولا تبديل فيه لكلمة بكلمة، ولا لحرف بحرف، وكلّ حرف من حروفه متواتر في كلّ جيل؛ تواتراً قطعياً إلى عهد الوحي والنبوة»^[٤].

- السيّد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ): «من ضروريات التاريخ: أنّ النبي العربي محمّداً ﷺ جاء قبل أربعة عشر قرناً تقريباً، وادّعى النبوة، وانتهض للدعوة، وآمن به أمة من العرب وغيرهم، وأتته جاء بكتاب يسمّيه القرآن، وينسبه إلى ربّه، متضمّن لجمل المعارف، وكلّيات الشريعة التي كان يدعو إليها، وكان يتحدّى به، ويعده آية لنبوّته، وأنّ القرآن الموجود اليوم بأيدينا هو القرآن الذي

[١]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١، بيروت، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ج١، ص٤٣.

[٢]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٣.

[٣]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٤٢-٤٣.

[٤]- شرف الدين، عبد الحسين: الفصول المهمة في تأليف الأئمة، ط١، لام، نشر قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، لات، ص١٧٥.

جاء به وقرأه على الناس المعاصرين له في الجملة؛ بمعنى: أنه لم يَضَعْ مِنْ أصله؛ بأن يُفقد كله، ثم يوضع كتاب آخر يشابهه في نظمه أو لا يشابهه، وينسب إليه، ويشتهر بين الناس بأنه القرآن النازل على النبي ﷺ. فهذه أمور لا يرتاب في شيء منها إلا مصاب في فهمه، ولا احتمال بعض ذلك أحد من الباحثين في مسألة التحريف من المخالفين والمؤلفين»^[١].

وخلاصة القول إن شبهة تعرض القرآن الكريم للتحريف سلعة رائجة في أوساط المستشرقين، فقد ادّعى هؤلاء أن المسلمين في القرن الأول حذفوا من القرآن وأضافوا إليه وغيروا فيه، ولكي يلبسوا هذا الاتهام رداء الحقيقة العلمية عولوا على بعض الآثار الضعيفة، والروايات الموضوعة، ولم يرجعوا إلى المصادر الأصلية، والأقوال الصحيحة. فالمستشرق الفرنسي كازانوفاً مثلاً المشار إليه سابقاً يذهب في كتابه «محمد ونهاية العالم» إلى أن هناك آيتين يشك في صحّة نسبتها إلى الوحي الإلهي، يرجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما غداة وفاة الرسول ﷺ، وهما قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^[٢]، وقوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾^[٣]. فكازانوفاً بما قاله يعبر عن جهله بالسيرة النبوية، وبمعرفة أسباب النزول؛ فالآية الأولى استشهد بها أبو بكر الصديق حينما رأى الناس قد ألمّ بهم الحزن الشديد بعد وفاة الرسول ﷺ. أمّا نزولها فكان بسبب محنة المسلمين يوم أحد، وما أشيع من أن الرسول قد قتل، فاختلف المسلمون هل يواصلون القتال أو لا يواصلون، فأنزل الله الآية لتبين أن محمداً ﷺ سيموت كغيره من الرسل، فإذا مات أو قتل تخليتكم عما جاءكم به ودعاكم إليه، ومن فعل ذلك فإن عاقبة أمره خسراناً مبيئاً. أمّا الآية الثانية فقد نزلت بالمدينة لتؤكد أن كل نفس ذائقة الموت^[٤].

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ١٠٤.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

[٣]- سورة الزمر، الآية ٣٠.

[٤]- انظر: الدسوقي، محمد: الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، ط ١، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٥م، ص ١٠١-١٠٢.

وللردّ على هذه الأقوال التي ذهب أصحابها إلى وجود تحريف أو زيادة أو نقصان في نصوص القرآن الكريم عند جمعه وتدوينه نورد قول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب القرآن والتوراة (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «إنّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون تحريفٍ، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكر، بل نستطيع القول أنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلاميّة الواسعة... فلم يوجد إلّا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلاميّة المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النصّ المقبول من الجميع حتى اليوم يعدّ أكبر حجةٍ ودليل على صحّة النصّ المنزّل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولاً»^[١].

واستحالة تحريف القرآن بالزيادة أو النقصان أثناء جمعه هو الأمر الذي بذل موريس بوكاي طاقته العلميّة من أجل إثباته، ليخلص في نهاية المطاف إلى القول بأنّ «النصّ القرآني لم يتعرّض لأيّ تعديل أو تغيير أو تحريف من يوم أن أنزله الله على الرسول ﷺ حتى يومنا هذا»^[٢]، ويرجع سبب ذلك إلى أنّه «فور تنزيل نصوص القرآن الكريم، أوّلاً بأوّل، كان النبي ﷺ وكان المسلمون حوله يتلونه ويحفظونه في ذاكرتهم عن ظهر قلب، وكان الكتبة من صحابته يسجلونه كتابياً. وهكذا كانت نصوص القرآن الكريم تتمتّع وتمتاز بهذين العنصرين دائماً من المصادقيّة وتوافرها على امتداد الزمان، وهما الحفظ في الذاكرة والحفظ كتابةً لنصوص القرآن الكريم في حياة النبي ﷺ، وهما العنصران اللذان تفتقر إليهما نصوص الأناجيل»^[٣].

فالزيادة في القرآن الكريم كما ذكر الطبرسي من علماء الشيعة «مجمع على بطلانها،

[١]- دراز، محمّد عبد الله: مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، لا ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٠م، ص ٤٠.

[٢]- موريس بوكاي: التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩، ص ١٧٤.

[٣]- موريس بوكاي، التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩، ص ١٧٤ - ١٧٥.

وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة، أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت والدواعي توقرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه فيما ذكرناه، لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً منقوصاً، مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟^[١]

فالتحريف أثناء التدوين والجمع ينافي كون القرآن المعجزة الكبرى الباقية أبد الدهر، يقول العلامة الحلي: «الحق أنه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم فيه وأنه لم يزد ولم ينقص، ونعوذ بالله تعالى من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك، فإنه يوجب التطرق إلى معجزة رسول الله ﷺ، المنقولة بالتواتر»^[٢]. وذلك لفوات المعنى بالتحريف، ولأن مدار الإعجاز هو الفصاحة والبلاغة الدائرتان مدار المعنى، وبالنتيجة لا إعجاز حينما يوجد التحريف، فاحتمال الزيادة أو التبديل باطل، لأنه يستدعي أن يكون باستطاعة البشر إتيان ما يماثل القرآن، وهو مناقض لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^[٣] ولغيرها من آيات التحدي. وكذلك احتمال النقصان بإسقاط كلمة أو كلمات ضمن جملة واحدة منتظمة في أسلوب بديع، فإن حذف كلمات منها سوف يؤدي إلى إخلال في نظمها، ويذهب بروعتها الأولى، ولا يدع مجالاً للتحدي بها^[٤].

[١]- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ج ١، ص ١٤.

[٢]- أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، جمال الدين (المعروف بالعلامة الحلي): أجوبة المسائل المهناوية، لا ط، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ ص ١٢١.

[٣] سورة البقرة، الآية ٢٣.

[٤]- الكعبي، علي موسى: سلامة القرآن من التحريف، سلسلة المعارف الإسلامية، مركز الرسالة، ص ١٨.

وقال الشيخ جعفر الجناحي في معرض تفنيد شبهة الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم: «لا زيادة فيه من سورة، ولا آية من بسملة وغيرها، لا كلمة ولا حرف. وجميع ما بين الدفتين ممّا يتلى كلام الله تعالى بالضرورة من المذهب بل الدين، وإجماع المسلمين، وأخبار النبي ﷺ، وإن خالف بعض من لا يعتدّ به في دخول بعض ما رسم في اسم القرآن ... لا ريب في أنّه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان، كما دلّ عليه صريح القرآن، وإجماع العلماء في جميع الأزمان، ولا عبرة بالنادر»^[١].

فلا شكّ في أنّ القرآن الكريم المصدر الأوّل للشريعة المقدّسة، وهو الحجّة القاطعة بيننا وبين الله تعالى، التي لا شكّ ولا ريب فيها، كلام الله الذي أنزله على عبده ورسوله محمد ﷺ، وكان يراجعه مع أمين الوحي في كلّ شهر من شهور رمضان للتأكد من سلامته مبنى ومعنى^[٢]، وقد بلّغ نبيّ الإسلام القرآن الكريم تبليغاً كاملاً باتّفاق المسلمين، وأمر بحفظه وكتابته وجمعه حال حياته، وأنّ ما بين الدفتين والمتداول بين المسلمين منذ عهد النبي ﷺ لم يزد فيه ولم ينقص منه، وكما يقول العلامة حسن زاده آملي «واعلم أنّ الحقّ المحقّق المبرهن بالبراهين القطعيّة من العقليّة والنقليّة أنّ ما في أيدي الناس من القرآن الكريم هو جميع ما أنزل الله تعالى على رسوله خاتم النبيّين محمد بن عبد الله، وما تطرّق إليه زيادة ونقصان أصلاً»^[٣]، ومن المتفق عليه أنّ هذا القرآن لم ينزل على الرسول دفعة واحدة في ليلة القدر، بل إنه تنزّل عليه منجّماً في حوالي ثلاث وعشرين سنة، فاقترضت حكمة الله تعالى إلّا ينزل القرآن على رسوله ﷺ جملة واحدة كما نزلت الكتب السماوية الأخرى السابقة، وإمّا نزل متدرّجاً ومفرّقاً حسب الحوادث والوقائع ومقتضيات التشريع بعد نزوله على قلب النبي مرّة واحدة، ولهذا الأمر فلسفة خاصة ليس هنا محلّ بحثها.

[١]- الجناحي، جعفر بن خضر الحلي: كشف الغطاء عن خلفيات مبهمات شريعة الغزاة، ط ٢، مؤسسة بوستان كتاب، ج ٢، ص ٢٩٨. نقلاً عن الشيخ علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن، ص ٤٣.

[٢] إراجع البخاري، محمد إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٦، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ.

[٣]- آملي، حسن زاده: رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب من مجموعة رسائل عربيّة، ص ١.

ومن الشبهات التي أثارها المستشرقون والمتعلقة بجمع وتدوين القرآن الكريم قولهم إنَّ هذه العملية التي قام بها أبو بكر إنما أتاحت له اختيار ما يتناسب مع أهوائه من الآيات؛ فقد ذكر المستشرق جلكريست أن «المصحف جاء كنتيجة لمبادرة من الخليفة أبي بكر؛ حيث حاول بإخلاص أن يجمع نصاً أقرب ما يكون للكمال على قدر مستطاعه، تاركاً لنفسه حرية اختيار ما وجب إدخاله وما وجب إسقاطه»^[1].

وفي السياق نفسه ذهب هذا المستشرق إلى أن عثمان رضي الله عنه كان هدفه من جمع القرآن الكريم هدفاً سياسياً؛ «فالغاية الحقيقية من فرض مصحف زيد هو القضاء على السلطة السياسيّة التي كان يتمتع بها بعض قراء القرآن في الأمصار التي كان عثمان يفتقد فيها شيئاً من مصداقيّته بسبب السياسة التي كان يנהجها حيث إنّه كان يعيّن أقرباءه كعمّال من بني أمية أعداء محمّد على حساب الصحابة الذين ظلّوا أوفياء لمحمّد طيلة حياتهم، يمكننا أن نستنتج ممّا سبق أن مصحف زيد لم يتمّ اختياره؛ لأنّه كان يتميّز على المصاحف الأخرى من حيث الكمال، ولكن لأنّه كان يخدم الأهداف السياسيّة التي كان يبتغيها عثمان من توحيد نصّ القرآن»^[2].

وقول هذا المستشرق وغيره ممّن سلكوا طريقه مردود؛ لأنّه بلا دليل «فلا أحد يدري من أين جاءت هذه السلطة السياسيّة التي ينسبها لقراء القرآن؟ وفي الوقت ذاته لا أحد ينكر المكانة الرفيعة والوجاهة المعروفة لهم، لكن لم تصل إلى حدّ ما أسماه بالسلطة السياسيّة»^[3].

فعثمان بن عفان لما اتّسعت الفتوح الإسلاميّة خاف من اختلاف صحابة رسول الله ﷺ وتفرّقهم، فأمر بجمع القرآن الكريم معتمداً على ما كان عند حفصة أمّ المؤمنين من رقاع وغيرها، وبذلك لم يسوّغ لنفسه الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم كما زعم المستشرقون، فقد روى البخاري في صحيحه «أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان

[1]- John Gilchrist; JAM AL-QURAN; P: 46.

[2]- John Gilchrist; JAM AL-QURAN; P: 45- 46.

[3]- الشميري، رباح صمصع عنان: جمع القرآن الكريم عند المستشرقين: جون جلكريست أمودجاً، ط ١، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ص ٢٦٤.

يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصّحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين الثلاث: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا، حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق»^[١].

[١]- أخرجه البخاري في صحيحه، ج٦، ص٩٩. وانظر كذلك: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٠٢.

خاتمة

لقد طرح المستشرقون لمّا بحثوا في تاريخ تشكّل المصحف الشريف تدوينًا وجمعًا، سيلاً جارفًا من الشبهات والشكوك بين يدي ذلك، كان من مقاصدهم زعزعة ثقة المسلمين بالكتاب الذي ظلّ يحكم حياتهم منذ أن نزل على قلب رسول الله ﷺ، والتشكيك في كون مصدره من عند الله جلّ وعلا، ولقد تشبّثوا في سبيل الوصول إلى هذا الغرض بكلّ ما هو ضعيف أو موضوع أو متروك أو مشبوه، متغافلين عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^[١].

علمًا بأنّ القرآن الكريم لم يزل بحسب حكمة الوحي والتشريع والمصالح والمقتضيات المتجدّدة آناً فآناً يتدرّج في نزوله نجومًا؛ الآية، والآيات، والأكثر، والسورة. وكلّما نزل شيء هفّت إليه قلوب المسلمين، وانشرحت له صدورهم، وهبوا إلى حفظه؛ بأحسن الرغبة والشوق، وأكمل الإقبال، وأشدّ الارتياح. فتلقّوه بالابتهاج، وتلقّوه بالاغتنام من تلاوة الرسول العظيم ﷺ؛ الصادع بأمر الله، والمسارع إلى التبليغ والدعوة إلى الله وقرآنه. وتناولوه حفظهم؛ بما امتازت به العرب، وعرفوا به من قوّة الحافظة الفطريّة، وأثبتوه في قلوبهم؛ كالنقش في الحجر. وكان شعار الإسلام وسمة المسلم حينئذ؛ هو التجمّل والتكمّل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم؛ لكي يتبصّر بحججه، ويتنوّر بمعارفه وشرائعه وأخلاقه الفاضلة وتاريخه المجيد وحكمته الباهرة وأدبه العربي الفائق المعجز. فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجّة الدعوة، ومعجز البلاغة، ولسان العبادة لله، ولهجة ذكره، وترجمان مناجاته، وأنيس الخلوة، وترويح النفس، ودرسًا للكمال، وهمريًا في التهذيب، وسلّمًا للترقي، وتدرّبًا في التمدّن، وآية الموعظة، وشعار الإسلام، ووسام الإيمان والتقدّم في الفضيلة. واستمرّ المسلمون على ذلك؛ حتّى صاروا في زمان الرسول ﷺ يُعدّون بالألوف وعشراتهما ومئاتها. وكلّهم من حملة القرآن وحفاظه، وإن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقة والفضيلة... هذا ولمّا كان وحيه لا ينقطع في حياة رسول الله ﷺ لم يكن كلّهم مجموعًا في مصحف واحد، وإن كان ما أُوجي منه مجموعًا في قلوب المسلمين وكتاباتهم له... ولمّا اختار الله لرسوله ﷺ دار الكرامة، وانقطع الوحي

[١] سورة الحجر، الآية ٩.

بذلك؛ فلا يرجى للقرآن نزول تتمّة؛ رأى المسلمون أن يسجّلوه في مصحف جامع، فجمعوا مادّته على حين إشراف الألوّف من حفّاظه، ورقابة مكثوباته الموجودة عند الرسول ﷺ وكتّاب الوحي وسائر المسلمين؛ جملةً وأبعاضاً وسوراً. نعم، لم يترتب على ترتيب نزوله، ولم يقدّم منسوخه على ناسخه، فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفال العظيم بين المسلمين جيلاً بعد جيل، ترى له في كلّ آن ألوفاً مؤلّفة من المصاحف، وألوفاً من الحفّاظ، وما تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، والمسلمون يقرأ بعضهم على بعض، ويسمع بعضهم من بعض؛ تكون ألوّف المصاحف رقيقة على الحفّاظ، وألوّف الحفّاظ رقباء على المصاحف، وتكون الألوّف من كلا القسمين رقيقة على المتجدّد منهما. نقول الألوّف، ولكّنها مئات الألوّف، وألوّف الألوّف. فلم يتفق لأمر تاريخي من التواتر وبداهة البقاء، مثل ما اتّفق للقرآن الكريم^[١]؛ كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله في سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^[٢]، وقوله في سورة القيامة: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^[٣].

[١]- انظر: البلاغي، محمد جواد: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، لاط، صيدا، مطبعة العرفان، ١٣٥٢هـ/ق/ ١٩٣٣م، ج ١، ص ١٧-١٨.

[٢]- سورة الحجر، الآية ٩.

[٣]- سورة القيامة، الآية ١٧.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٢٤هـ ج ١.
٣. ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، لاط، بيروت، دار صادر، لات، ج ٢.
٤. أبو بكر كافي، مواقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم ورسمه وترتيبه: عرض ونقد، ضمن أعمال ندوة «القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية» المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٦.
٥. آرثر جفري، المصاحف لابن داود (الملحق الإنجليزي)، مكتبة المثنى، بغداد.
٦. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق): الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ/ق ١٩٩٣م.
٧. البخاري، محمد إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٦، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي.
٨. البلاغي، محمد جواد: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، لاط، صيدا، مطبعة العرفان، ١٣٥٢هـ/ق ١٩٣٣م، ج ١.
٩. الدينوري، ابن قتيبة: غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري، ط ١، قم المقدسة، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ق، ج ٢، حديث الزهري...، ح ١.
١٠. العسقلاني، أحمد بن علي (ابن حجر): الإصابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد معوض، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ق.
١١. الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط ١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نگارش، ١٤٢٢هـ/ق ١٣٨٠هـ.ش.
١٢. آملی، حسن زاده، رسالة في فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب من مجموعة رسائل عربيّة.
١٣. بيتر هاينته، الإسلام، ترجمة: أسامة الشحماني، شرق غرب للنشر والتوزيع، ٢٠١١.
١٤. جعفر بن خضر الحلبي الجناحي، كشف الغطاء عن خلفيات مبهمات شريعة الغراء، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ج ٢، نقلاً عن الشيخ علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن.

١٥. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٤١، ج ١.
١٦. ديمومين موريس، النظم الإسلاميّة، ترجمة: صالح الشماع وفيصل السامر، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٢.
١٧. رباح صعصع عنان الشميري، جمع القرآن الكريم عند المستشرقين: جون جلكريست أمودجاً، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١٨. ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.
١٩. ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
٢٠. غيرهارد بويرينغ، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢.
٢١. فرانسوا ديروش، استعمالات القرآن بوصفه كتاباً مخطوطاً، ترجمة: سعيد البوسكلاوي، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٦، صيف ٢٠١٥.
٢٢. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٨، ج ١.
٢٣. أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ج ١.
٢٤. أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار الكلام، المغرب، الطبعة الأولى.
٢٥. الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين في الحديث، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٣٦هـ، ج ٢.
٢٦. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
٢٧. جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، أجوبة المسائل المهناوية، مطبعة الخيام قم، ١٤٠١هـ.

٢٨. شرف الدين، عبد الحسين: الفصول المهمة في تأليف الأئمة، ط ١، لام، نشر قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، لات.
٢٩. علي موسى الكعبي، سلامة القرآن من التحريف، سلسلة المعارف الإسلامية، مركز الرسالة.
٣٠. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر والثقافة، طبعة ٢٠١٣.
٣١. فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٣٢. حمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
٣٣. محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل، الأردن، الطبعة الأولى، ١٠٠٤.
٣٤. محمد جواد إسكندرلو، جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير، مجلة دراسات استشرافية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن عشر، ربيع ٢٠١٩.
٣٥. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.
٣٦. موريس بوكاي، التوراة والأنجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث، ترجمة: علي الجوهري، مكتبة القرآن، القاهرة، طبعة ١٩٩٩.
٣٧. هنري لامنس، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، ج ٨.

المواقع الإلكترونية

١. معضلة القرآن، كتاب على موقع:

www.christian-dogma.com/vb/showthread.php

المراجع بالأجنبية

1. John Gilchrit; JAM' AL-QUR'AN; publisher: jesus to the muslims; republic of south Africa- benoni; printers in: industrial press; 1989.

جمع القرآن من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام

من وجهة نظر المستشرقين

د. عيسى متقي زادة^[1]

باب الله محمدي نبي كندي^[2]

تعريب: حسن علي مطر

المقدمة

إنَّ القرآن الكريم يشكّل حجرَ الأساس في الحضارة الإسلاميّة، وليس هناك شخصيّة في الإسلام تفوق النَّبيَّ الأكرم ﷺ والإمام علي عليه السلام. ومن بين المسائل الهامّة فيما يتعلّق بسيرة النَّبيِّ الأكرم ﷺ والقرآن هي مسألة جمع القرآن. وقد كانت هذه المسألة مثارَ بحثٍ ونقاشٍ مستمرٍّ بين علماء الإسلام والمفكرين من المستشرقين في العالم الغربي^[3]. من هنا فإنَّ كَيْفِيَّةَ جمع القرآن الكريم ودراسته دراسة دقيقة تتوقّف على تحليل بعض المسائل، وهي كالآتي:

- ما المعنى الذي استعمل فيه مصطلح جمع القرآن؟
 - ما رأي المستشرقين في جمع القرآن من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام.
 - ما الحافز الرئيس الذي يدفع أبا بكر إلى جمع القرآن؟
 - ما مقدار صحّة تشكيك المستشرقين فيما يتعلّق بأحاديث جمع القرآن؟
- نسعى في هذا المقال إلى العثور على إجابات لهذه الأسئلة.

[1]- أستاذ مساعد في جامعة تربيت مدرس في طهران (Emottaqi@yahoo.com).

[2]- ماجستير من جامعة علوم ومعارف قرآن كريم في طهران (babbaava@yahoo.com).

[3]- انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن، ص 280-290، و ص 294-295؛ ومحمد باقر حجتى، پژوهشى در تاريخ قرآن كريم، ص 221؛ ومير محمدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص 105-106، و ص 128-129.

أولاً: بيان المفاهيم

الجمع في اللغة يعني: ضم المتفرق بفضه إلى بعض، وإلى ذلك يُشير قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾^[١]. كما يعني ضم أجزاء من الشيء إلى بعض آخر، قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: (جمعتة فاجتمع)^[٢]. ويعني الجمع: جمع الشيء عن تفرقه، والمجموع: الذي جمع من هنا وهناك وإن لم يُجعل كالشيء الواحد^[٣]. وذهب (ثيودور نولدكه) و (فريدريش شيفاللي) من المستشرقين إلى القول بأن معنى الجمع هو الحفظ والأخذ، بمعنى أنه كلما جاء في الروايات بشأن جمع القرآن من قبل الصحابة، كان المراد منه أنهم كانوا يحفظون القرآن أو بعض أجزائه، من دون كتابته وجمعه بين دفتين^[٤]. وقد استعمل لفظ الجمع لجمع القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعَجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^[٥]، فيكون معنى الآية: فلا تعجل بتلاوة القرآن، لأننا قد تكفلنا بعملية جمعه وربطه ببعضه وقراءته ولن يفوت عنك شيء منه أبداً^[٦].

ثانياً: الآراء بشأن جمع القرآن الكريم

هناك بهذا الشأن رأيان:

الأول: جمع القرآن في عهد النبي ﷺ من وجهة نظر أهل السنة.

يذهب أكثر علماء أهل السنة إلى الاعتقاد بأن القرآن لم يتم تدوينه وجمعه في كتابٍ رسميٍّ على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن لدى الصحابة آنذاك كتاباً مجموعاً بين دفتين، وإن كان مكتوباً في صحف متفرقة^[٧]. قال الخطابي: (إنما لم يجمع القرآن

[١]- سورة الكهف، الآية ٩٩؛ انظر: القرشي، قاموس القرآن، ج ١، ص ٤٧.

[٢]- انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج ١، ص ٤٠٩.

[٣]- انظر: ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، ج ١، ص ٤٥٨، دار صادر، ط ١، بيروت، ١٩٩٧.

[٤]- انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن، ص ٢١١.

[٥]- سورة القيامة، الآيتان، ١٦-١٧.

[٦]- انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ١١٠.

[٧]- انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٠٢.

جمع القرآن الكريم من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام من وجهة نظر المستشرقين

في المصحف؛ لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته^[١]. [فكان النبي الأكرم ﷺ على الدوام بانتظار وحي جديد، ولم يحصل في حياته على فرصة ينقطع فيها الوحي ليأمر فيها بكتاب الوحي بكتابة القرآن وتدوينه وترتيبه في ضمن مصحف واحد أبداً]. وقال الطبري أيضاً: [(كان القرآن متفرقاً حتى عهد أبي بكر وعثمان، ولم يكن مرتباً أو منظماً على شكل مصحف واحد)]^[٢]. وقال الزركشي [ما معناه]: (بعد رحيل النبي أخذ الصحابة يجمعون القرآن من العُسب واللخاف والرقاع والأكتاف وصدور الرجال)^[٣].

الثاني: جمع القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ من وجهة نظر المستشرقين:

ذهب أكثر المستشرقين -تبعاً لأهل السنة- إلى الاعتقاد بعدم جمع القرآن في عهد النبي ﷺ بشكل كامل، ولم يتم جمعه في مصحف. وفيما يأتي نستعرض أشهر آرائهم، ومن ثم نناقشها تباعاً:

١- ثيودور نولدكه

يذهب ثيودور نولدكه إلى القول بأن نظريات القرآن عند المسلمين على ثلاثة أقسام:

أ. جمع القرآن على عهد أبي بكر.

ب. جمع القرآن على عهد عمر.

ج. بداية جمع القرآن على عهد أبي بكر ونهايته على عهد الخليفة الثالث عثمان ابن عفان.

وقال: إن القرآن لا يمكن أن يكون قد جُمع في عهد النبي^[٤].

[١]- انظر: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٩٨-٩٩.

[٢]- انظر: ابن النديم، محمد بن إسحاق النديم، كتاب الفهرست، ص ٤٢.

[٣]- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٩٥-٣٠٠.

[٤]- انظر: ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٢٥٢.

٢- ريجي بلاشير

يذهب بلاشير إلى الاعتقاد بأن تاريخ القرآن وتطور العلوم القرآنية كان رهناً بثلاثة عوامل:

أ. استخدام خط بدائي لكتابة القرآن.

ب. ضياع نسخة من الوحي تمت كتابتها بإشراف شخصي من النبي محمد ﷺ.

ت. بالالتفات إلى ما تقدم، يثبت ضعف الكتابة، وضياع النص الثابت، والاعتماد على الحفظ من الذاكرة والنقل مشافهة^[١].

وبذلك فقد عمد ريجي بلاشير إلى ملاحظة ضعف الكتابة، وضياع النص الثابت، والتعويل على الذاكرة والرواية الشفهية، ومن ثم لا يُشير في استنتاجه إلى جمع القرآن بمعنى الكتاب المدون والمجموع بين الدفتين في عهد رسول الله ﷺ.

٣- مونتغمري وات

كان مونتغمري وات مستشرقاً إنجليزياً، وقد تحدّث في آخر كتاب له عن خلاصة ما توصل إليه بشأن الدراسات الإسلامية؛ فقال: لقد بذل المسلمون اهتماماً وافراً وجاداً من أجل جمع القرآن، فكانوا يبادرون إلى كتابة الآيات فور نزولها، حتى تمّ لهم جمعه عام ٦٥٠ للميلاد رسمياً^[٢].

وبذلك يكون مونتغمري وات قد وضع نظرية جمع القرآن بعد عهد رسول الله ﷺ، لأن عام ٦٥٠ للميلاد يصادف السنة التاسعة والعشرين للهجرة، أي بعد مضي ثماني عشرة سنة على رحيل رسول الله ﷺ.

٤- آرثور جيفري

ذهب آرثور جيفري إلى القول بأن أبا بكر هو أول من كتب القرآن على صحف

[١]- بلاشير، ريجي، در آستانه قرآن، ص ١٥.

[٢]- وات، مونتغمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ص ١٢٨.

جمع القرآن الكريم من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام من وجهة نظر المستشرقين

كبيرة. ثم قام عثمان بنشر هذه المصاحف بغية توحيد القراءات على قراءة واحدة^[١].

٥- إجناتس جولد زيهر

يذهب علماء من أمثال إجناتس جولد زيهر وشاخت إلى القول بعدم اعتبار كثير من روايات جمع القرآن، وعدّها فاقدة للقيمة التاريخية. ولم يشكّوا في صدور القرآن من قبل النبي ﷺ، وعدّوه من أهم مصادر سيرته^[٢].

٦- جوزيف شاخت

عمد جوزيف شاخت -تبعًا لنظرية إجناتس جولد زيهر- إلى التأكيد على وضع روايات جمع القرآن بشكل أشد^[٣].

٧- جون ونز برو

بدأت موجة القول بوضع روايات جمع القرآن بإجناتس جولد زيهر، لتتحسّر بعد جوزيف شاخت، لتعود إلى الظهور مرّة أخرى في نهاية عقد السبعينات في مؤلفات جون ونز برو. حيث ذهب إلى رفض تدوين القرآن وجمعه^[٤]. وقد ذهب ونز برو فيما يتعلق بالشكل النهائي لنص القرآن إلى القول بأنه تكامل على نحو تدريجي مواكبًا تكوين المجتمع خطوة بخطوة. وبذلك شكلت نهاية القرن الهجري الثاني (الموافق للقرن الثامن للميلاد) من الناحية التاريخية أرضية مناسبة لجمع السنة الشفهية والتعاليم الدينيّة^[٥]. وهكذا نجد أن جون ونز برو مثل سلفيه المستشرقين (أعني جولد زيهر وشاخت) في الاعتقاد بوضع روايات جمع القرآن، وقد ذهب إلى القول بأن تاريخ جمع القرآن وتدوينه يعود إلى الأجيال التي جاءت بعد عصر النبي الأكرم ﷺ.

[١]- انظر: ابن أبي داود، المصاحف، ص ٥.

[2]- Motzki, The Collection of the Quran, p 4.

[3]- Schacht, The Origins of Muhammad Jurisprudence, p 4.

[٤]- انظر: كريمي نيا، مرجع مطالعات قرآن در غرب، ص ١١٨-١٢٠.

[٥]- انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦.

ثالثاً: مناقشة وتحليل

التحليل الأول: جمع القرآن الكريم في عهد النبي الأكرم ﷺ:

أ- إنّ المرحلة الأولى من جمع القرآن قد تمثّلت بحفظه في الصدور، وقد بدأت هذه المرحلة بشخص النبي الأكرم ﷺ، ومن ثمّ عمد النبي إلى قراءة القرآن على الناس^[١]. وقد ارتضى أهل السنة والمستشرقون هذه المرحلة أيضاً.

ب- كتابة القرآن الكريم: عهد النبي الأكرم ﷺ في هذه المرحلة بكتابة القرآن إلى الذين يعرفون القراءة والكتابة من الصحابة^[٢]. بمعنى أنه عندما كانت تنزل سورة من القرآن، كان النبي يجمع كتاب الوحي ويأمرهم بكتابتها بعد هذه السورة أو تلك^[٣].

أدلة جمع القرآن الكريم في عصر النبي ﷺ على شكل كتاب بين دفتين:

هناك أدلة على جمع القرآن الكريم في عهد النبي الأكرم ﷺ على شكل كتاب مدوّن، ونشير إلى بعض تلك الأدلة على النحو الآتي:

١- حديث الثقلين: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي...». وهو حديث متواتر بين الفريقين من أهل السنة والشيعة^[٤]. ولا يمكن أن يكون المراد من الكتاب في هذا الحديث الأوراق المتفرقة بين أيدي الصحابة؛ وذلك لعدم إطلاق الكتاب على الأوراق المتناثرة.

٢- ختم القرآن: كان بعض الصحابة، من أمثال: عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب يختمون القرآن على رسول الله ﷺ. روي في البخاري حديثاً مضمونه أن النبي ﷺ قد أمر عبد الله بن عمرو بن العاص بأن يختم القرآن في كل سبع ليال

[١]- انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن، ص ٢٢١.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٢٧.

[٣]- انظر، الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤.

[٤]- انظر: الزنجاني، عبد الله، تاريخ القرآن، ص ٥٠.

[٥]- انظر: مير محمدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص ١٢٦.

جمع القرآن الكريم من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام من وجهة نظر المستشرقين

[أو ثلاث]، وذلك إذ قال له النبي ﷺ: (كيف تختم؟)، قال: كل ليلة. قال عليه السلام: (...)
إقرأ القرآن في كل شهر).. قلت: أطيق أكثر .. قال عليه السلام: (... إقرأ في كل سبع ليالٍ
مرة).. [قال أبو عبد الله: وقال بعضهم: في ثلاثٍ، وفي خمسٍ. وأكثرهم على سبعٍ]^[١].
إن ختم القرآن في هذه الرواية يُثبت أن القرآن كان مدونًا على شكل كتاب في
حياة النبي الأكرم ﷺ.

٣- وجود كثير من المصاحف في حياة النبي الأكرم ﷺ، منها: مصحف عبد الله
بن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، و...، مما يُثبت أن القرآن الكريم كان موجودًا
على شكل كتاب عند بعض الصحابة في الحد الأدنى.

٤- ذهب جون بارتون إلى القول بأن القرآن كان مجموعًا في حياة النبي ﷺ.
ويمكن الالتزام بهذا القول ولكن لا على أساس الأدلة التي ذكرها في تحقيقاته، وإنما
على أساس الأدلة والشواهد التي أقامها بعض علماء المسلمين في هذا الشأن. فقد
ذهب بعض المحققين المسلمين من أمثال: السيد المرتضى، والسيد جعفر مرتضى
العاملي، وآية الله الخوي، إلى القول بتدوين القرآن الكريم في عصر النبي الأكرم ﷺ،
وقد أقاموا لإثبات هذا القول شواهد وأدلة عقلية وتاريخية وروائية وقرآنية^[٢].

يتضح مما تقدّم أن العقل لا يستسيغ القول بنزول القرآن على النبي الأكرم ﷺ
وإهمال النبي له وعدم الاهتمام في إيصاله إلى الناس بالشكل الصحيح. وعليه لا
يكون ما ذهب إليه المستشرقون وأهل السنة في هذا الشأن صحيحًا، على الرغم
من أنّ بعضهم يقرّ بجمع القرآن في عهد النبي الأكرم ﷺ ولكن على أوراق متناثرة
ومتفرقة.

التحليل الثاني: دراسة موقف المستشرقين

عمد بعض المستشرقين إلى نقد آراء نظرائهم من المستشرقين الآخرين فيما

[١]- انظر: أبو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، ص ٦٢٨-٦٢٩، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ٢٠٠٨.

[٢]- انظر: الخوي، أبو القاسم، ص ٢٦٩-٢٧١؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣-٤٣.

يتعلّق بجمع القرآن، وفيما يأتي نشير إلى هذه الانتقادات:

١- ذهب جون بارتون -خلافًا لأكثر المستشرقين- إلى القول بجمع القرآن في عهد النبي الأكرم ﷺ. وإنّ أهم ما في نظريته هو أنّ القرآن الموجود حاليًا بين أيدينا هو نفسه الذي كان موجودًا في حياة النبي ﷺ، وأنه قد تمّ تدوينه من قبل النبي نفسه^[١]. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الروايات التي تصرّح بجمع القرآن بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ موضوعة من قبل بعض فقهاء المسلمين. فإن هؤلاء الفقهاء لكي يدعموا آراءهم وأحكامهم الفقهية التي لا يوجد لها سند من القرآن والمصحف الراهن، عمدوا إلى اختلاق مسألة النسخ ومصاحف الصحابة^[٢].

٢- قال وليم غراهام: يجب علينا من الناحية العملية أن نعتقد بنظرية تاريخ المؤامرة، كي ندرك وضع الحجم الكبير من المصادر المدوّنة ومن بينها الكتاب السماوي (القرآن) في القرن الثالث. وأضاف قائلاً: على الرغم مما قام به وينز برو من نظريات وآراء بديعة في بحثه، إلّا أنّه لم يوضح لنا ضرورة أن يتأخّر التأليف النهائي للقرآن ثمانية أجيال، وليس جيلًا واحدًا!.. وتأتي آراء وينز برو في إطار النظرة التقليدية العريقة في دراسة الشرق والتي تصرّ على الدوام في البحث على منشأ يهودي للتعاليم والمفاهيم الإسلامية^[٣].

٣- وينبول: مستشرق هولندي. وعلى الرغم من أنه يعدّ نفسه امتدادًا لجوزيف شاخت وإجناتس جولد زيهر، إلّا أنه يوجّه سهام نقده إليهما فيما يتعلق بتشكيكهما في صحة الأحاديث. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن روايات جمع القرآن تعود إلى نهاية القرن الأول^[٤].

٤- هارولد موتسكي. وهو من أشدّ المنتقدين للمستشرقين السابقين في دائرة علوم القرآن والحديث، وقد ذهب إلى حد القول بأن منهجهم في ذلك خاطئ من

[1]- Burton, The Collection of the Quran, p 240 - 231.

[2]- See. Ibid, p. 18- 19, 134, 160- 166, 174- 187, 197- 199.

[3]- Ibid, p. 127.

[4]- Berg, The Development of Exegesis in Early Islam, p. 27- 29.

جمع القرآن الكريم من قبل النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام من وجهة نظر المستشرقين

الأساس. وقال موتسكي: إن محمد بن شهاب الزهري (المتوفى سنة ١٢٤ للهجرة) هو المصدر الحقيقي لتلك الأحاديث. وذهب إلى الاعتقاد بأن رواية جمع أبي بكر كانت شائعة في الربع الأول من القرن الثاني. وعليه يمكن لنا أن نتصور بأن جمع القرآن كان شائعاً في نهاية القرن الهجري الأول^[١]. واستطرد قائلاً: لا نستطيع إثبات أن الروايات المرتبطة بتاريخ القرآن تعود إلى شهود عيان للوقائع، ولا يمكن لنا الاطمئنان إلى أن المسائل قد حصلت كما جاء في الروايات. بيد أن تقرير المسلمين أقدم بكثير، ومن ثمّ فإنّه أقرب إلى الوقائع من التاريخ الذي كان الدارسون للشرق يعتقدونه، ويجب القول: إن النظريّات الغربيّة في هذا الشأن بعيدة غاية البعد عن الحقيقة^[٢].

رابعاً: تقييم جمع القرآن من قبل أبي بكر

ينسب المستشرقون وأهل السنة أوّل عملية لجمع القرآن الكريم وتدوينه إلى الخليفة الأول أبي بكر. وقد ذهب المستشرقون إلى هذه النظرية تبعاً لشيخ المستشرقين الألمان ثيودور نولدكه. قال جون بورتن: بعد أن عمد الفقهاء -من خلال استدلالهم على مسألة النسخ- إلى إلغاء دور النبي ﷺ من عملية جمع القرآن، ونسبوا عملية الجمع إلى المرحلة التي أعقبت رحيله، واجهوا السؤال القائل: إذا لم يكن النبي هو الجامع للقرآن، فمن هو الذي قام بعملية جمع القرآن الذي بين أيدينا^[٣]؟

وقد عمد أهل السنّة من أجل التأكيد على هذا الرأي (جمع القرآن من قبل أبي بكر) إلى رواية أحاديث تقول: (إن أبا بكر هو أول من جمع المصحف)^[٤].

[١]- انظر: موتسكي، جمع قرآن، ص ٢٧-٢٩.

[٢]- انظر: موتسكي، جمع قرآن، ص ٣١.

[3]- Burton, The collection of the Quran, p. 231-240.

[٤]- العاصمي، مقدماتان في علوم القرآن، ص ٢٣.

مناقشة

إن الذي يمكن قوله بضرر قاطع هو أن استشهاد الحفّاظ للقرآن في حرب اليمامة لا يمكن له أن يشكّل الذريعة الرئيسة لأبي بكر في الدعوة إلى جمع القرآن؛ وذلك لوجود صحابة آخرين حافظين للقرآن من أمثال: أبي بن كعب في دمشق، أو المقداد في حمص، وآخرين ... وكان لدى كلّ واحدٍ منهم مصاحف، يُضاف إلى ذلك أزمة خلافة النبي الأكرم ﷺ التي تعرض لها المسلمون مؤخرًا وكانت تشغل حيّزًا كبيرًا من اهتمام الخليفة، وتجعل من أمر جمع القرآن آخر اهتماماته. ولكن من ناحية أخرى كان الإمام عليّ عليه السلام قد جمع القرآن بأمر من النبي الأكرم ﷺ. وعليه لا بدّ من التغطية على هذه الفضيلة وطمسها بنحو من الأنحاء. وبذلك فقد بادروا إلى القيام بعمل من عند أنفسهم، فعمدوا في المرحلة الأولى إلى جمع القرآن وتدوينه مجردًا من أيّ تفسير^[١]. من هنا نتوصل إلى دليلين:

١- جمع القرآن مجردًا عن أيّ نوع من أنواع التفسير.

٢- افتعال فضيلة للخليفة في حفظ القرآن الكريم.

بيد أن هذا الجمع غير قابل للإثبات حتى بالدليل العقلي؛ وذلك لأن المسلمين لو كانوا بحاجة إلى قرآن مجموع حقيقة لما تحوّل هذا القرآن إلى مصحف خاص لأبي بكر، وما أضحى داخلًا في ضمن ممتلكاته الشخصية، فبقي عنده حتى النهاية ولم ينعم المسلمون بثمار هذا المجهود الذي بذلته الحكومة في عهد الخليفة الأول. وعليه لا نستطيع القول باعتبار جمع للقرآن تحقق في عهد الخليفة الأوّل بوصفه أول من جمع القرآن، بل إن الذي تولى القيام بهذه المهمة الخطيرة هو شخص النبي الأكرم ﷺ في حياته.

[١]- انظر: راميار، محمود، جمع قرآن، ص ٣٢٩-٣٣٢.

خامساً: تقييم جمع القرآن من قبل الإمام علي عليه السلام

١. نقد نظرية أهل السنة:

أ. ذهب أهل السنة إلى القول بأن أبا بكر هو أوّل من جمع القرآن، وقاموا من ناحية أخرى برواية أحاديث بشأن جمع الإمام علي عليه السلام للقرآن أيضاً، فوقعوا لذلك في مشكلة التوفيق بين هاتين الطائفتين من الروايات المتضاربة، فعمد بعضهم من أمثال أبي بكر الجوهري وابن حجر العسقلاني إلى التوفيق بينهما من خلال القول بأن المراد من جمع القرآن هو حفظه^[١].

ب. روى علماء أهل السنة حديث جمع القرآن من قبل الإمام علي عليه السلام من طريق ابن سيرين، الذي ذهب إلى الاعتقاد بأن جمع القرآن على يد الإمام علي عليه السلام قد جاء في سياق تبرير عدمبيعة الإمام علي عليه السلام لأبي بكر بن أبي قحافة، ومن ثمّ كان الدافع وراء ذلك عدم رضاه عن خلافته^[٢].

٢. نقد نظرية المستشرقين

في هذا القسم نستعرض رأي علمين من أعلام الاستشراق في هذا المجال، وهما:

أ. ثيودور نولدكه

ذهب ثيودور نولدكه إلى عدم جمع القرآن وتدوينه من قبل الإمام علي عليه السلام، وقال: (تقول روايات مختلفة إن علياً بن أبي طالب.. كان وراء جمع القرآن.. لكي يأخذ الكرامة من أبي بكر.. لا شيء من الصحة في هذا كله. فمصادر هذه الأخبار تفاسير قرآنية شيعية وكتب تاريخية سنية ذات أثر شيعي مشكوك بأمرها، ذلك أن كل ما يرويّه الشيعة عن وليّ شيعتهم الأعلى غير موضوعي ومنحاز بجملته)^[٣].

[١]- انظر: ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص ١٠٠؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٣٩٨.

[٢]- انظر: فرشحيان، برسي دو شبهة در باره مصحف امام علي عليه السلام، ص ١٢٨.

[٣]- انظر، نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص ٢٤٤.

ب. ريجي بلاشير

قال ريجي بلاشير: إن موقف الخوارج والشيعة هو الذهاب إلى القول من دون شك في أن علياً قد اهتم بهذا الأمر في حياة النبي قبل أي شخص آخر من الصحابة. بيد أن هذا التأكيد مقرون بالشك والتردد. ومع ذلك فإن أهل السنة يعترفون بمصحفه، ولكنهم يرون أن هذه العملية قد تمت بعد رحيل النبي ﷺ مباشرة، وذلك عندما اعتزل السلطة. والعجيب أننا لا نعثر على شيء من هذا المصحف، ونجد تسارعاً وإقبالاً من قبل الشيعة على مصحف عثمان والتزاماً به^[١].

مناقشة

يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإمام علي ﷺ هو أول من بادر إلى جمع القرآن الكريم بعد رسول الله ﷺ. قال العياشي في تفسيره: أمر النبي الأكرم ﷺ الإمام علي ﷺ أن لا يخرج بعد رحيله من بيته لغير الصلاة، حتى يجمع كتاب الله^[٢].

وقال ابن النديم أيضاً: إن الإمام علي ﷺ قد إلى على نفسه بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ أن لا يرتدي برداء ولا يخرج من بيته إلا لصلاة، حتى يجمع القرآن؛ فلزم داره حتى جمع القرآن^[٣].

وحيث إن الإمام علي ﷺ عمد إلى جمع القرآن على ترتيب نزوله، فقد كان هذا القرآن متميزاً وفريداً من نوعه، ومن هنا كان منذ البداية محط الأنظار بشكل خاص. حتى قال الإمام علي ﷺ: (ما نزلت آية على رسول الله ﷺ إلا أقرأنيها وأملاها علي؛ فأكتبها بخطي^[٤])، وعلمي تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها^[٥].

[١]- بلاشير، ريجي، در آستانه قرآن، ص ٥٩-٦١.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٥٢.

[٣]- ابن النديم، الفهرست، ص ٤٧ - ٤٨.

[٤]- انظر: راميار، محمود، تاريخ قرآن، ص ٣٦٧.

[٥]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٢٦؛ انظر أيضاً: البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، ج ١، ص ٤٠ - ٤١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٩م.

٣. خصائص مصحف الإمام علي عليه السلام

أ. فيه كل ما نحتاج إليه، حتى الأرش في الخدش^[١]. بمعنى أنه كان يشتمل على بعض التوضيحات والتفاسير.

ب. لقد أملي باطن هذا المصحف على الإمام علي عليه السلام من قبل النبي ﷺ، وظاهره من قبل جبرائيل عليه السلام^[٢]. بمعنى أن إيضاحاته التفسيرية قد اشتملت على روايات باطنية مروية عن رسول الله ﷺ.

ت. إن الزيادات الموجودة فيه قد تمت من قبل الوحي^[٣]. بمعنى أنها جاءت في إيضاح تلك الروايات.

ث. ذكر فيه أسماء أهل الحق وأهل الباطل^[٤]. بمعنى أن الإيضاحات التفسيرية قد اشتملت على مصاديق لبعض الآيات.

ج. إنّه قد جمع على أساس ترتيب النزول^[٥].

٤. مآل مصحف الإمام علي عليه السلام

يتضح لنا من مجموع الروايات بهذا الشأن أنّ الإمام علي عليه السلام بعد أن أكمل جمع القرآن لفه في رداء أصفر وجاء به إلى المسجد وخاطب الناس قائلاً: «قال رسول الله ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي. وهذا كتاب الله وأنا عترته». فقام الخليفة الثاني وقال: إذا كان عندك قرآن، فعندنا قرآن مثله، ولا حاجة لنا بك ولا بقرآنك.

وبطبيعة الحال هناك روايات أخرى تذكر أنّ السبب الرئيس الكامن وراء رفض جمع الإمام علي عليه السلام ومصحفه، هو اشتماله على هوامش وتفسير لم يعجب السلطة الحاكمة. بيد أنه حتى لو تمّ التشكيك في الحديث المتعلق بجمع الإمام علي عليه السلام

[١]- العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ٢، ص ٣٠٧.

[٢]- البحراني، مدينة المعاجز، ج ٢، ص ١٨٧.

[٣]- الحسيني، معروف، دراسات في الحديث والمحدثين، ص ٣٥٢.

[٤]- الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٥.

[٥]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٥٨.

للقرآن، لا يمكن لنا من الناحية العقلية أن نفهم كيف يكون لصحابة مثل أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود قرآن، ولا يكون للإمام علي مثل هذا القرآن وهو الذي كان أشدّ لصوقاً بالنبي الأكرم ﷺ وبالقرآن الكريم من بين سائر الصحابة، حتى وصفه رسول الله ﷺ قائلاً: «علي مع القرآن، والقرآن مع علي».

كما يبدو التهافت والتناقض واضحاً في كلمات أهل السنة في هذا الشأن، كما هو الحال بالنسبة إلى المستشرقين أيضاً، فها هو المستشرق الألماني ثيودور نولدكه في الموضوع الذي يُنكر فيه وجود مصحف للإمام علي عليه السلام، يعود في الموضوع ذاته ليتحدث عن ترتيب السور في مصحف الإمام علي عليه السلام^[١].

الاستنتاجات

استناداً لما تقدم يمكن لنا أن نتوصل إلى النتائج الهامة الآتية:

١. إنّ النبي الأكرم ﷺ هو أول من جمع القرآن الكريم. وفضلاً عن ذلك يشكل حديث الثقلين أهم الأدلة على وجود القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ في ضمن كتاب مدوّن بين دفتين.

٢. يمكن لنا أن نستبين بعض الخبث في دراسات المستشرقين. فإنهم تبعاً لأهل السنة لا يرون أيّ فضيلة للإمام علي عليه السلام فيما يتعلق بجمع القرآن الكريم. في حين هناك روايات مستفيضة يتداولها العلماء من الفريقين بشأن مصحف الإمام علي عليه السلام وعدّه من قبلهم أول من جمع القرآن الكريم بعد رسول الله ﷺ على الرغم من اختفاء هذه الحقيقة خلف ستارة تاريخية سميكة.

٣. لقد كان القرآن الذي جمع في عهد أبي بكر خالياً من أي تفسير أو تهميش، وكانت الغاية من وراء جمعه سياسية بحتة.

٤. إنّ التشكيك في روايات جمع القرآن الكريم من قبل بعض المستشرقين غير وارد؛ إذ إنّ علماء المسلمين (من أهل السنة)، وبعض المستشرقين، يرون جمعاً للقرآن الكريم في الحد الأدنى وينسبونه إلى الخليفة الأول.

[١]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص ٢٤٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٤٢.
٣. ابن النديم، محمد بن إسحاق النديم، كتاب الفهرست.
٤. ابن منظور الأفرريقي، لسان العرب، ج١، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٩٧.
٥. أبو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ٢٠٠٨.
٦. البحراني، مدينة المعاجز، ج٢.
٧. بلاشير، ريجي، در آستانه قرآن.
٨. ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن.
٩. الحسيني، معروف، دراسات في الحديث والمحدثين.
١٠. الخويي، أبو القاسم، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١.
١١. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج١.
١٢. راميار، محمود، جمع قرآن.
١٣. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج١.
١٤. الزنجاني، عبد الله، تاريخ القرآن.
١٥. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١.
١٦. العاصمي، مقدمتان في علوم القرآن.
١٧. العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢.

١٨. العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠.
١٩. العياشي، تفسير العياشي، ج ١، البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، ط١، بيروت، ج١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٩م.
٢٠. فرشجيان، برسي دو شبهة در باره مصحف امام علي عليه السلام.
٢١. القرشي، قاموس القرآن، ج١.
٢٢. الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج ٢.
٢٣. كريمي نيا، مرجع مطالعات قرآن در غرب.
٢٤. محمود راميار، تاريخ قرآن، ومحمد باقر حجتى، پژوهشى در تاريخ قرآن كريم، ومير محمدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه.
٢٥. موتسكى، جمع قرآن.
٢٦. مير محمدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه.
٢٧. نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن.
٢٨. وات، مونتغمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر.

لائحة المصادر بالأجنبية

1. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam.
2. Burton, The Collection of the Quran.
3. Motzki, The Collection of the Quran.
4. Schacht, The Origins of Muhammad Jurisprudence.

جمع القرآن الكريم وموقف المستشرقين السويديين منه

أ.د. حكمت عبید الخفاجي^[1]

الباحث عصام هادي كاظم^[2]

المقدمة

إنّ بحث هذا الموضوع من الأهمية بمكان، لأنّه يطرح مشكلةً تاريخيةً حول جمع القرآن على بساط البحث، فشغلت فكر العلماء والباحثين وتناولوها بالبحث والبيان في كتب التفسير وعلوم القرآن، ووصلوا إلى نتائج تدلّ على وقوع الجمع في زمن النبي الأكرم ﷺ إلا أنّ بحث هذا الموضوع عند «المستشرقين اتخذ منحى آخر اتّسم بالتشكيك واعتماد النصوص الشاذة، والروايات الضعيفة والواهية، ما كان نتيجته مواقف مريبةً حول توثيق النصّ القرآنيّ بما يفتح المجال واسعاً للشكّ في صحّة القرآن، أو في وجود عناصرٍ أجنبيةٍ عنه تسرّبت إليه، بسبب تأخّر تدوينه، أو بدائيّة الوسائل المستعملة، أو ضعف المنهج المعتمد، أو غير ذلك»^[3]. وفي ما يأتي بيان ما هو المراد من الجمع، ومتى حصل الجمع، وهل كان في زمن النبي محمد ﷺ أو كان بعد رحيله إلى الرفيق الأعلى، وذكر آراء المستشرقين السويديين ومناقشتها.

[1]- باحث في الفكر الإسلامي.

[2]- باحث في الفكر الإسلامي.

[3]- كافي، أبو بكر: موقف المستشرقين من جمع القرآن ورسمه وترتيبه (بحث)، ص ٢، على الرابط:

المطلب الأول: معاني جمع القرآن

يبدو أن للجمع أربعة معانٍ، وهي:

أولاً: الجمع بمعنى الحفظ في الصدور

أ- حفظ النبي ﷺ للقرآن الكريم: لا شك في أن النبي الأكرم ﷺ كان مولعاً بالوحي في كل حين من أجل حفظه وفهمه، فهو أول الحفّاظ وسيدهم، فإنه ﷺ كان «إذا أتاه جبريل عليه السلام بالوحي لم يفرغ حتى يزمل من الوحي حتى يتكلم النبي ﷺ بأوله، مخافة أن يغشى عليه، فقال له جبريل: لم تفعل ذلك. قال: مخافة أن أنسى. فأنزل الله (عز وجل) ﴿سُنِّقِرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [سورة الأعلى، الآية ٦]»^[١]. فلم يكن تكلم رسول الله ﷺ وتحريك لسانه بما يوحى إليه إلا شوقاً وشغفاً وحرصاً منه ﷺ لحفظه، ومن ثمّ تبليغه لأمته، فكان يتلوها عن ظهر قلب ليلاً ونهاراً، كما أن القرآن كان يُعرض عليه بالسنة مرّة، وفي عامه الأخير عُرض عليه مرتين: «كان القرآن يُعرض على رسول الله ﷺ في كل عام مرّة، فلمّا كان العام الذي قبض فيه عرض عليه مرتين»^[٢]، كما أن الصحابة كانوا يعرضون ما عندهم من القرآن عليه ﷺ، فيخبرهم بحسن حفظهم، فعن ابن مسعود قال: «إني قرأت من رسول الله ﷺ سبعين سورة، وكان يُعرض عليه القرآن في كل سنة، وكنت أعرض عليه، فيخبرني أيّ محسن حتى كان عام قبض فيه، فعرض عليه مرتين، ثم قرأت عليه»^[٣].

لا ريب في حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب من قبل النبي محمد ﷺ، حيث تكفل الله تعالى بذلك بقوله: ﴿سُنِّقِرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [سورة الأعلى، الآية ٦].

ب - حفظ الصحابة للقرآن الكريم: هناك عوامل عدّة توافرت للصحابة لحفظ

[١]- الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ): المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٥ م، ج ١٢، ص ٩٤.

[٢]- ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد، ج ١، ص ٣٦٣؛ انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ): دلائل النبوة، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلججي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٧، ص ١٤٦.

[٣]- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، م، س، ج ١٠، ص ٢٠٤.

القرآن الكريم، وأهم تلك العوامل^[١]، أنهم كما هو حال الكثير من العرب امتازوا بقوة الحافظة، فقد كان الواحد منهم يحفظ القصيدة الطويلة من الشعر بمجرد أن يسمعها أول مرّة. ومما ساعدهم على الحفظ النزول التدريجي للقرآن أسهم إلى حدّ كبير في سهولة حفظه، وحث الرسول ﷺ المسلمين على قراءته والترغيب بما يناله قارئ القرآن من الثواب والأجر الجزيل ف «عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول (ألم) حرف، ولكن (ألف) حرف، و(لام) حرف، و (ميم) حرف»^[٢]. هذا إضافة إلى تعليم النبي ﷺ بنفسه الصحابة القرآن الكريم، فكان الصحابة تلاميذ النبي ﷺ، وهو شيخهم ومعلمهم، وإذا أسلم أحد من الناس كان يوكل به مَنْ يُعلّمه كتاب الله وأحكامه.

فهذه العوامل وغيرها أنتجت لنا مجموعة كبيرة من الصحابة حفظة للقرآن الكريم في عهد رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «إني لأعرف أصوات رفقة الأشعرين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنت لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار»^[٣]. وقد اشتهر مجموعة من الصحابة بإقراء القرآن الكريم وهم: «سبعة: عثمان، وعلي، وأبي، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدرداء... كذا ذكرهم الذهبي في طبقات القراء، قال: وقد قرأ على أبي جماعة من الصحابة، منهم: أبو هريرة، وابن عباس، وعبد الله بن السائب، وأخذ ابن عباس عن زيد أيضاً، وأخذ عنهم خلق من التابعين»^[٤]. ومما يدل على أن القراءة كانت عن ظهر قلب قول الله تعالى في الحديث القدسي «... وأنزلت عليك كتاباً

[١]- انظر: عتر، نور الدين: علوم القرآن الكريم، ط١، لا مكان، مطبعة الصباح، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص١٦٢.

[٢]- الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ): سنن الترمذي، حققه وصحّحه: عبد الرحمان محمد عثمان، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج٤، ص٢٤٨.

[٣]- البخاري، محمد بن إسماعيل(ت: ٢٥٦هـ): صحيح البخاري، دار الفكر، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ج٥، ص٨٠؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ): صحيح مسلم، طبعة مصحّحة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج٧، ص١٧١.

[٤]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق وضبط النص: محمد سالم هاشم، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م، ج١، ص١٩٧.

لا يغسله الماء تقرأه نائماً ويقظان»^[١]، فمن «يفهم أن القرآن يقرأ عن ظهر قلبٍ في كلِّ حالٍ، فلا يحتاج جامعُه إلى النظر في صحيفةٍ كُتبت بالمداد الذي ينطمس ويزول إذا غسل بالماء»^[٢].

وقد «ثبت حفظ الصحابة للقرآن في صدورهم بما يبلغ رتبة التواتر بل يزيد عليها أضعافاً، تجعلنا نتيقن أن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب أشرف خصيصةً من الله تعالى لهذه الأمة»^[٣].

فحفظ الصحابة لكتاب الله ربما لا يحتاج إلى دليلٍ لتواتر النقل بذكر حفاظ القرآن الكريم وقد بلغ عددهم مئاتٍ.

ثانياً: الجمع بمعنى كتابته

كان رسول الله ﷺ يكلف جماعةً من الصحابة، كعليٍّ رضي الله عنه، وعبد الله بن مسعودٍ، وأبي بن كعبٍ، وزيد بن ثابتٍ، وغيرهم بكتابة الوحي المنزل عليه، ويرشدهم إلى موضع المنزل من سورتها، فعرفوا بكتاب الوحي، فكان هؤلاء الكتاب يخطون بأناملهم ما ينزل من القرآن في العسب، واللخاف، والرقاع، والأكتاف، والأكتاف^[٤]، فعن «زيد بن ثابتٍ قال: كُنَّا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»^[٥]. وإمَّا أراد زيد بن ثابتٍ بقوله (نؤلف القرآن من الرقاع) تأليف ما نزل من الآيات المتفرقة في سورتها وجمعها فيها، بإرشاد النبي ﷺ. و«عن يزيد

[١]- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشي، لا ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ٢، ص ٣٧.

[٢]- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط ١٠، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م، ص ٦٩.

[٣]- عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، م.س، ص ١٦٦.

[٤]- العسب: جمع عسيب والمراد منه جريد النخل، واللخاف: جمع لخفة، وهي صفائح الحجارة، والرقاع: جمع رقعة، وهذه الرقعة قد تكون من الجلد أو الرق أو الكاغد، و الأقتاب: جمع قتب، وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه، والأكتاف: جمع كتف، وهو عظم البعير أو الشاة فإذا جف كتبوا عليه. انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإقتان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٩٢.

[٥]- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، م.س، ج ٥، ص ٣٩٠.

[٦]- انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ): شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بن بسويو زغلول، تقديم: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٩٧.

الفارسي، قال: سمعت ابن عباس قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى براءة وهي من المثني وإلى الأنفال وهي من المثاني، فجعلتموهما في السبع الطوال، ولم تكتبوا بينهما سطر (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ قال عثمان: كان النبي ﷺ ممّا تنزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له، ويقول له: ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وتنزل عليه الآية والآيتان، فيقول مثل ذلك، وكانت الأنفال من أول ما أنزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال، ولم أكتب بينهما سطر (بسم الله الرحمن الرحيم)»^[١].

وعن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن رسول الله ﷺ قال لعلي: يا علي، القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي ﷺ فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أردتي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه»^[٢]، وعن عامر الشعبي أنه قد قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: زيد بن ثابت، وأبو زيد، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عباد، وأبي بن كعب، وفي حديث زكريا: وكان جارية بن مجمع بن جارية قد قرأه إلا سورة أو سورتين»^[٣].

إن هذه الكتابة لم تكن في عهد النبي ﷺ مجتمعة في مصحف واحد، بل كان ما مكتوب عند هذا ما ليس عند ذلك، وقد نقل العلماء أن نفراً منهم: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، قد جمعوا القرآن كله على عهد رسول الله ﷺ، وذكر العلماء أن زيد بن ثابت كان متأخراً عن الجميع^[٤].

[١]- السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت: ٢١٦هـ): سنن أبي داؤد، تح: سعيد محمد اللحام، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج١، ص١٨٢.

[٢]- القمي، علي بن إبراهيم (المتوفى نحو: ٣٢٩هـ): تفسير القمي، تح: السيد طيب الموسوي الجزائري، مط/ النجف، ١٣٨٧هـ ج٢، ص٤٥١.

[٣]- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، م.س، ج٢، ص٢٦١.

[٤]- انظر: القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ط٧، بيروت، نشر مكتبة وهبة، (د. ت)، ص١١٩.

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن أنّ القرآن كان مكتوباً عندهم بنسخٍ متعددةٍ في عهد النبي ﷺ؛ وبذلك تحقق للقرآن على عهد النبي ﷺ الحفظ التام بنوعيه: حفظ الصدور وحفظ السطور^[١].

والباحث يذهب إلى أنّ المصحف لم يكن مجموعاً بكامله في كتابٍ واحدٍ عند أيّ صحابيٍّ في زمن رسول الله ﷺ؛ لأنّهم كانوا يتوقعون نزول الوحي في أيّ لحظةٍ، ولم يكونوا يعلمون بنهاية الوحي إلاّ بوفاة النبي ﷺ.

ثالثاً: الجمع بمعنى وضعه في مصحفٍ واحدٍ

بعد رحيل النبي ﷺ إلى جوار ربّه بقي القرآن الكريم منتشرًا في قرايطيس لم يُعتمد إلى جمعه في مصحفٍ واحدٍ، فبعد وفاة رسول الله ﷺ انبرى علي بن أبي طالب ﷺ لهذه المهمة بوصيةٍ من رسول الله ﷺ؛ حيث أقسم على أن لا يرتدي رداءه إلاّ لصلاةٍ حتى يجمع كتاب الله (عزّ وجلّ)، وفعلاً قام بجمعه حسب ترتيب نزوله، مقدّمًا منسوخه على ناسخه، ذاكراً أسباب نزوله، وقدمه لأبي بكر في ما بعد، وبعد أن اطّلع عليه أحد الصحابة تم رفض هذا المصحف، فرجع به عليٌّ ﷺ إلى بيته ولم يُظهره، وهذه بعض النصوص الدالة على أنّ المتولي الأول لجمع القرآن كان علي بن أبي طالب ﷺ. يصف عكرمة مولى ابن عباس (ت: ١٠٧هـ) هذا المصحف بقوله: «لو اجتمعت الأنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا»^[٢]. والسبب في عدم استطاعتهم الإتيان بمثل مصحف علي، لأنّه جمعه ﷺ «وفق ترتيب النزول: المكي مقدّم على المدني، والمنسوخ مقدّم على الناسخ، مع الإشارة إلى مواقع نزولها ومناسبات النزول»^[٣].

ويذكر ابن النديم (ت: ٤٣٨هـ): «إنّه [أي: علي بن أبي طالب ﷺ] رأى من الناس طيرةً عند وفاة النبي ﷺ فأقسم أن لا يضع على ظهره رداءه حتى يجمع القرآن، فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمع القرآن، فهو أول مصحفٍ جمع فيه

[١]- انظر: عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، م.س، ص ١٦٨.

[٢]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ١٠٣.

[٣]- معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٨٦.

القرآن من قلبه، وكان المصحف عند أهل جعفر»^[١]. ثم يعقّب بقوله: «ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني مصحفاً قد سقط منه أوراقٌ بخط علي بن أبي طالب يتوارثه بنو حسن على مرّ الزمان»^[٢].

والدليل على عدم إظهاره للناس بعد رفضه هو قول طلحة لعليّ عليه السلام: «لا أراك يا أبا الحسن أجبنتني عمّا سألتك عنه من أمر القرآن، ألا تظهره للناس؟! قال: يا طلحة، عمداً كفت عن جوابك، فأخبرني عمّا كتب عمر، وعثمان، أقرآنٌ كلّه؟! أم فيه ما ليس بقرآن؟! قال طلحة: بل قرآنٌ كلّه. قال: إن أخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنة»^[٣].

ولكن الذي حدث بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وفي زمن خلافة أبي بكر، هو بعد معركة اليمامة، وبعد أن استحرّ القتل بالقرءاء، وقد بلغ عددهم سبعين قتيلاً، طلب عمر بن الخطاب من أبي بكر أن يجمع القرآن الكريم؛ خوفاً من ضياعه، بسبب كثرة مَنْ قُتل من القرءاء في هذه المعركة، فلم يوافق أبو بكر أوّلاً، ثمّ بعد الأخذ والرد وإلحاح عمر بن الخطاب وافق على جمعه، واختير لهذه المهمة زيد بن ثابت لأسبابٍ عدّةٍ منها: أنه شابٌّ، وكاتبٌ للوحي، وشهوده العرضة الأخيرة، وغيرها من الأسباب.

ينقل لنا زيد بن ثابت كيفية تكليفه بجمع القرآن قائلاً: «أرسل إليّ أبو بكر مَقْتَل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إنَّ عمر أتاني، فقال: إنَّ القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرءاء القرآن، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقرءاء بالمواطن، فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وآله؟! قال عمر: هذا والله خيرٌ. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال

[١]- ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: ٤٣٨هـ)، فهرست ابن النديم، تج: رضا تجدد، ص ٣٠.

[٢]- م . ن.

[٣]- العاملي، جعفر مرتضى: الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، ط ١، إيران، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٣٠ش- ١٣٨٨ هـ ج ١٦، ص ٢٩.

زيد: قال أبو بكر: إنك رجلٌ شابٌّ عاقلٌ، لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. [قال زيد] فو الله لو كلفوني نقل جبلٍ من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبع القرآن أجمعه من العسب، والرخاف، واللدخا، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحدٍ غيره. ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر»^[١].

قال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن مبيناً ما هو عمل الخليفة الأول ما نصّه: «كتابة القرآن ليست بمحدثّة، فإنّه ﷺ كان يأمر بكتابتها، ولكنه كان مفرّقاً في الرقاق والأكتاف والعسب، فإنّما أمر الصديق بنسخها من مكانٍ إلى مكانٍ مجتمعاً، وكان ذلك بمنزلة أوراقٍ وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشرٌ، فجمعها جامعٌ وربطها بخيطٍ، حتى لا يضيع منها شيء»^[٢].

ولكن هذه المزية لا تثبت مع تقديم علي بن أبي طالب عليه السلام لمصحفه الذي تولى جمعه قبل معركة اليمامة، حيث شرع بجمعه بعد وفاة رسول الله ﷺ مباشرةً، بدليل قول عكرمة: «قال لما كان بعد بيعة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته، فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك، فأرسل إليه، فقال: أكرهت بيعتي؟ قال: لا والله. قال: ما أقعدك عنّي؟ قال: رأيت كتاب الله يزداد فيه فحدّثت نفسي ألاّ ألبس ردائيّ إلاّ لصلاةٍ حتى أجمعه. قال له أبو بكر: فإنّك نعم ما رأيت»^[٣].

لذلك يثبت أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام هو أول من تصدى لجمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ، من دون أن يسبقه سابقٌ بذلك، فلا مزية لغيره عليه في جمع

[١]- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، م.س، ج٦، ص٩٨.

[٢]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٠٢.

[٣]- م.ن، ج١، ص١٦٢.

القرآن الكريم، فضلاً عن تقدّمه على غيره من الصحابة بأمرٍ أخرى لا مجال لذكرها في هذا البحث.

رابعاً: الجمع بمعنى توحيد المصاحف

لا شك في أنه قد تم في زمن عثمان بن عفّان توحيد المصاحف على قراءةٍ واحدة، وكان السبب والدافع لهذا العمل هو تعدد المصاحف وتمايزها واختلافها من حيث القراءة، ما أفزع حذيفة بن اليمان، فذهب إلى عثمان بن عفّان وطلب منه أن يدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في كتاب الله اختلاف اليهود والنصارى، وفعلاً استجاب عثمان بن عفّان لهذا الطلب، واستجلب نسخة المصحف الموجودة عند حفصة بنت عمر بن الخطاب، وطلب من زيد بن ثابت وثلاثة من قريش أن ينسخوا هذا النسخة في المصاحف، وإن اختلفوا مع زيد في شيء يكتبونه بلسان قريش، لأنّ القرآن نزل بلسانهم.

ويروي لنا البخاري (ت: ٢٥٦هـ) في صحيحه عن «ابن شهاب أنّ أنس بن مالك حدّثه أنّ حذيفة بن اليمان قدّم 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 الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلّ أفقٍ بمصحفٍ ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق»^[١].

[١]- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، م.س، ج٦، ص٩٩.

وينقل لنا السيوطي (ت: ٩١١هـ) سبباً آخرَ لقيام عثمان بن عفّان بهذا العمل، فيقول: «أخرج ابن أخته من طريق أيوب، عن أبي قلابة، قال: حدّثني رجلٌ من بني عامر يقال له أنس بن مالك، قال: اختلفوا في القراءة على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلّمون، فبلغ ذلك عثمان بن عفّان، فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عنيّ كان أشدّ تكذيباً وأكثرَ لحنًا يا أصحاب محمدٍ، اجتمعوا فاكتبوا للناس إمامًا، فاجتمعوا فكتبوا، فكانوا إذا اختلفوا وتدارؤوا في آية قالوا هذه أقرأها رسول الله ﷺ فلانًا، فيرسل إليه وهو على رأس ثلاثٍ من المدينة، فقال له: كيف أقرأك رسول الله ﷺ آية كذا وكذا؟ فيقول: كذا وكذا. فيكتبونها، وقد تركوا لذلك مكانًا»^[١].

ولكن «المشهور عند الناس أنّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجهٍ واحدٍ، على اختيارٍ وقع بينه وبين مَنْ شاهده من المهاجرين والأنصار، لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوهٍ من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن»^[٢].

نعم، لا شك في أنّ ما قام به عثمان بن عفّان من توحيد المصاحف قد دفع به إشكال تعدد القراءات بين الصحابة واختلافهم في ما بينهم، وأيهما أصح قراءةً من الآخر.

المطلب الثاني: رأي المستشرقين السويديّين في جمع القرآن ومناقشتهم

يذكر (كارل يوهان تورنبرغ) أنّ «القرآن في حالته الحالية ليس هو نفسه المملّخص من قبل محمدٍ نفسه»^[٣].

و «أنّ الذي جمعه خلال حياته بشكل منهجيّ نوعًا ما فسّمى (الإلهام، الوحي) هو أمرٌ محتملٌ جدًّا، وربما لم تكن جمل محمد المتروكة في كتابٍ مكتوبٍ، أو نوعٍ من

[١]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٦٥.

[٢]- م. ن، ج١، ص١٦٦.

[3]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 1.

الكتاب المقدس لتعليم المؤمنين، وكان هذا الأمر سهلاً، أن يكتب خطابه خطياً، ولكن من المحتمل أنه قد كتب جزءاً منها لهم»^[1]، خصوصاً مع وجود «أتباعه الذين كانوا يطلقون عليهم اسم (قراء القرآن)، والذين كان لهم تأثير كبير في المجتمع... [و] قراء القرآن كان عددهم كبيراً جداً، وقد كانوا موجودين خلال حياة محمد، وقد استقروا في كل مكان في الجزيرة العربية»^[2]. إذاً من الطبيعي أن «قراء القرآن يمتلكون مجموعات كبيرة أو صغيرة من قطع القرآن، ثم إن الأحرف هنا تُعتبر مهمة جداً، وإن الكلمات يجب أن تكون منقولة تماماً، أي: كما تم أخذها على لسان النبي»^[3].

وهؤلاء القراء «قد سمعوا محمداً نفسه واتبعوا خطبه و تعليماته... إلخ، ولدى كل واحد سجلاته أو مذاكراته [إلا أنه] لم يمض وقت طویل لاكتشاف أن كل قارئ للقرآن لديه نص مختلف عن النص الآخر»^[4].

وهذه الاختلافات «غالباً ما كانت بسيطة جداً، ولكن يُعتبر أصغر تغيير في الكلمة المقدسة، والتي يجب أن لا يشوبها أي خطأ، جريمة يمكن أن يؤدي إلى فساد الدين واضطرابات اجتماعية، لأن الإلهام اللفظي هو دائماً من عقيدة الإسلام الأساسية»^[5].

وبعد نقل حذيفة بن اليمان الخبر في اختلاف المصاحف الموجودة بين المسلمين رأى عثمان بن عفان «أنه من الجيد السماح لإنشاء هيئة قرآنية جديدة ويكون ما جمعه زيد بن ثابت أساساً لها؛ لأنه أول من جمع أجزاء الكتاب المتناثرة، وقد قام بإرسال النصوص إلى جميع المدن الرئيسية، والمجموعات الأخرى، كما تم إتلاف (حرق) قطع من القرآن بأوامر من الخليفة، وهكذا، صدر القرآن كقانون لا يتغير لجميع المسلمين»^[6].

[1]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 1.

[2]-Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 2.

[3]- I bid, p: 2.

[4]- I bid, p: 3.

[5]- I bid, p: 3.

[6]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 4.

ثمَّ يبيِّن بعد ذلك أنَّه لا يوجد اختلافٌ بين الهيئة المشكَّلة من قبل الخليفة الأول وبين الهيئة المشكَّلة من الخليفة الثالث من حيث الجوهر، فقال: «ليس لدينا أيُّ سببٍ للافتراض بأنَّ هذه الهيئة الثانية لتحرير القرآن أو ما تسمَّى بهذا الاسم تختلف جوهرياً عن الأولى أو تختلف عن نسخة أبي بكر»^[١]. والنتيجة «أنَّ الترتيب الحالي والشكل الخارجي هو عملٌ تمَّ جمعه في وقت لاحق، والذي اعتبر أمراً ضرورياً بعد وفاة النبي»^[٢].

الدافع والسبب لجمع القرآن الكريم في رأي (كارل يوهان تورنبرغ)

يقول: «لقد تغيَّرت العلاقة بشكلٍ سريعٍ بعد وفاة النبي، حيث في اليمامة ظهر شخصٌ ادَّعى النبوة والذي كان يسمَّى (مسيلمه) وقد حصل في بلده على حزبٍ له أهميةٌ كبيرةٌ، وخلال حكومة (خلافة) الخليفة الأول أبي بكر قاد حروباً داميةً ضده، وحُسمت المعركة في عام (٦٣٢م أو ٦٣٣م)، حيث سقط عددٌ كبيرٌ من المسلمين ومن بينهم عدد من قرَّاء القرآن»^[٣].

وطلب عمر بن الخطاب من «أبي بكر أن يرتب مجموعةً منها، والتي يمكن الحصول عليها منهم... ما دام يوجد في ذلك الوقت الحفَّاظ الذين يعلمون أهمية هذه المسألة»^[٤].

كُلف بهذه المهمة الشاقة «زيد بن ثابت الذي كان أمين النبي (محضر النبي) والذي قد جمع من جميع الجوانب وقد وحدها من وحي محمدٍ الحقيقي»^[٥].

وفعلًا قام زيد بهذا العمل «وسلم لأبي بكر أول نسخة كاملة للقرآن، ولا تزال هذه النسخة غير منمَّطة»^[٦].

[1]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 4.

[2]- I bid, p: 1.

[3]- I bid, p: 2.

[4]- I bid, p: 2.

[5]- I bid, p: 2.

[6]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 3.

فبعد تسليم زيد نسخة القرآن الذي جمعه من الصحابة بعد عناءٍ طويلٍ ومشقةٍ يستغرب هذا المستشرق من عمل الخليفة الأول وكذلك الثاني، بسبب احتفاظهم بهذه النسخة وعدم نشرها بين المسلمين للاستفادة منها، وبقائها ملكية خاصة قال: «هذه المخطوطة لا تختلف عن النص الكنسي. أي: إن الرأي لم يكن واضحاً، وبهذه الطريقة قد تم ترك كتاب قانون مكتوب سينشر في جميع أنحاء مناطق الإسلام، وكانت النسخة وبقيت ملكية خاصة للخليفة، وقد تم نقلها بعد وفاة عمر إلى ابنته حفصة أرملة النبي»^[1].

ويذهب (كارل فلهلم زترستين) إلى أن هناك مشكلة في عدم إكمال جمع القرآن الكريم في زمن النبي محمد ﷺ وهذه المشكلة هي تراجع النبي محمد ﷺ في بعض الأحيان عما قاله سابقاً، فيقول: «بالفعل قد تم تسجيل وكتابة الوحي المنزل في حياة محمد من قبل أتباعه، ولكن بعد ذلك تم اكتشاف أن الوحي المنزل لم يكن دائماً منطقياً، وإنما تراجع محمد في بعض الأحيان عما قاله من قبل»^[2]، ما أدى إلى عدم تنظيمه حتى جاء الخليفة الأول فرتب مجموعة من آياته التي كانت متفرقة عند الصحابة بعضها كان مكتوباً وبعضها أخذ من ذاكرتهم. قال: «إنما قد وجد القرآن عندما توفي في وضع خاص وغير منظم، وفي ظل الخليفة أبي بكر -الذي تولى الخلافة من عام 632م - 634م- رُتبت مجموعة من الآيات القرآنية المتفرقة (المنتشرة)، التي كان المؤمنون يحتفظون بها كجزء في ذاكرتهم، وجزء مكتوب خطأ»^[3].

خالف (كريستر هيدين) أصحابه في جمع القرآن الكريم وذهب إلى أن الجمع قد حصل في زمن النبي محمد ﷺ بإملائه «حيث كان محمد يقرأ النص ويؤميه بعد ذلك إلى كاتب يكتب النص»^[4]. ويشير إلى مواكبة نشاط المسلمين مع بدء

[1]- Tornberg, Karl Johann, Koranen, p: 3.

[2]- Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p: 28.

[3]- I bid, p: 28.

[4]- Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 12.

الدعوة مع الوحي من حيث حفظه وتعلّمه، فقال: «حيث بدأ محمد نشاطه في مكة، وبعد ذلك انتقل إلى المدينة في عام (٦٢٢م)؛ ولذلك بدأ المسلمون بتعلّم القرآن في وقتٍ مبكرٍ في مكة أو في المدينة»^[١]. فالقرآن الكريم «نصّ تم كتابته باللغة العربية في القرن السابع، ثمّ تم استنساخه في المستقبل من دون أيّ تضاربٍ في صياغة النصوص الصحيحة، وإنّ النصّ الأصلي تمّ الاحتفاظ به من دون أيّ تغييراتٍ أو إضافاتٍ»^[٢]. وحصل هذا الاستنساخ بعد أن «نشأت الحاجة إلى النص المكتوب (الصياغة الصحيحة)، تم تدوينه من قبل الخليفة عثمان حوالي في عام (٦٥٠م)»^[٣].

يرى (محمد كنوت برنستروم) أنّ القرآن قد «تم تدوينه في عهد الخليفة الثالث عثمان، أي: بعد حوالي عشرين عامًا من وفاة النبي، واستمر حتى يومنا هذا»^[٤].

يقول (قانيتا صديق): «على الرغم من أنّ فنّ الكتابة لم يسبق له مثيلٌ ولا كان منتشرًا في الجزيرة العربية في ذلك الوقت، إلّا أنّه قد تمّ تسجيل القرآن المقدّس (الكريم) من البداية، وقد تم توظيف كُتّاب في أوقاتٍ مختلفةٍ مُعدّين لهذا الغرض، ومن أبرز هؤلاء الكُتّاب: أبو بكر، وعلي، وزيد بن ثابت، وزبير بن العوام (رضي الله عنهم جميعًا)»^[٥].

وعلاوةً على ذلك، فقد حفظ عددٌ كبيرٌ من الصحابة القرآن الكريم عن ظهر قلبٍ، إذ إنّ حفظ الأعمال الكبيرة والأدبية عن ظهر قلبٍ لم يكن شيئًا جديدًا على العرب، ومن المعروف أنّ بعضهم قد حفظ حوالي مئة ألف بيتٍ من الشعر العربي عن ظهر قلبٍ^[٦]، «وهكذا، تم الحفاظ على القرآن الكريم من خلال نظامٍ مزدوجٍ

[1]- Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 8.

[2]- I bid, p: 13.

[3]- I bid, p: 7.

[4]- Bernstrom, Mohammed Knut, Koranens, p: 14.

[5]- Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p: 1.

[6]- Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p: 1.

من البداية إلى النهاية، ما أدى إلى أنّ نصّ القرآن الكريم بقي من دون تغييرٍ وسليماً»^[١].

وبعد ذلك ذكر أنه قد فشلت محاولات بعض الباحثين الغربيين لإثبات العكس، واضطر النقاد أخيراً، بعد استخدام قواعد الانتقاد الصارمة إلى الاعتراف بأنّ القرآن الكريم اليوم، هو بالضبط نفس الوحي من الربّ (الله) كما أعطاه الرسول الكريم محمدٌ لأتباعه^[٢].

ثمّ استشهد بأقوال بعض المستشرقين المؤيدة لما قاله، نختار منها اثنين:

الأول: هو للسير ويليام موير حيث قال: «لقد ظهرت جماعاتٌ متقاتلةٌ ومثيرةٌ للجدل منذُ قتل عثمان وبعد أقل من ربع قرنٍ من وفاة محمدٍ، ومنذُ ذلك الحين تم تقسيم العالم المحمدي، ومع ذلك لم يقبلوا من بعضهم البعض سوى القرآن، وأنّهم جميعاً وبالإجماع يستخدمون نفس الكتاب في كلّ عصرٍ وحتى اليوم، وهذا دليلٌ قاطعٌ على أنّه لدينا الآن بالضبط النصّ الذي تم إعداده بأمرٍ من الخليفة، ومن المحتمل أنّه لا يوجد أيّ عملٍ آخرٍ في كلّ العالم قد تم حفظ نصّه بشكلٍ أصليٍّ وغير زائفٍ لمدةٍ اثني عشر قرناً»^[٣].

الثاني: هو لـ (إلوود موريس) حيث قال: «نصّ القرآن هو الأكثرُ أصالةً وغيرُ زائفٍ من جميع الأعمال التي لها نفس الحقبة»^[٤].

وغيرها من الأقوال التي نقلها عن المستشرقين أعرضنا عن ذكرها لتضمّنها مفاد القولين المتقدمين.

[1]- I bid, p: 1.1

[2]- Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p: 1.

[3]- Life of Mohammed, London1921, Volume I, p: 2223- Sir William Muir, نقلاً عن: Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p:1.

[4]- The Comprehensive Commentary of the Qur'an, London1896, Volume I, p: 349, Elwood Morris نقلاً عن: Sadiqa, qanita, Den Heliga Quranen, p: 2.

مناقشة آراء المستشرقين في جمع القرآن

إنَّ (كارل يوهان تورنبرغ) يحتمل أن القرآن الكريم قد كُتب جزءً منه في زمن النبي ﷺ، ثمَّ بعد ذلك يُشير إلى أن قرآء القرآن أيضًا كتبوا، ولكن حصل الاختلاف البسيط في مصاحفهم، ثمَّ تولى تصحيح هذا الاختلاف الخليفة الثالث عثمان بن عفَّان.

فنقول: إنَّ القرآن الكريم لم يُكتب جزءً منه فقط في زمن النبي محمد ﷺ، بل كان جميعه مكتوبًا إلاَّ أنه لم يكن مجموعًا في مصحفٍ واحدٍ، وإمَّا كان مفرَّقًا في القراطيس والرقاع واللخاف، فكلُّ كاتبٍ للوحي كان يحتفظ بنسخته من القرآن الكريم، فضلًا عن نسخة رسول الله ﷺ، واختلاف المصاحف الذي أشار إليه لدليلٍ على كتابته في زمن النبي ﷺ.

أمَّا (كارل فلهلم زترستين) فقد ذكر نقطتين أساسيتين في مسألة جمع القرآن الكريم وهما:

الأولى: عدم حصول الجمع في زمن الرسول محمد ﷺ؛ لوجود مشكلةٍ عند النبي محمد ﷺ، وهذه المشكلة كانت تراجعه عمَّا يقوله للمسلمين من الوحي.

الثانية: هي أنَّ مسألة جمع القرآن حصلت في زمن الخليفة الأول حصراً.

مناقشة النقطة الأولى

أولاً: يعترف هذا المستشرق أنَّ المسلمين الأوائل قاموا بتدوين القرآن الكريم وتسجيله.

ثانياً: لم يذكر لنا متى تنبَّه المسلمون لتراجع النبي محمد ﷺ عمَّا قاله لهم، هل كان ذلك في بدء الدعوة في مكة أو كان بعد هجرته إلى المدينة؟

والظاهر أنَّ هذا الطعن الذي وجَّه إلى رسول الله ﷺ، كان سببه قصة الغرانيق المتقدِّم ذكرها، حيث لم يعهد من المستشرقين أن ذكروا تراجع النبي عمَّا قاله من

الوحي سوى قصة الغرانيق، وإذا كان هذا السبب أو الدافع وراء تهمة النبي ﷺ بذلك، فالجواب كما تقدم ذكره باختصار:

أولاً: القرآن الكريم يُثبت زيف وبطلان هذا الطعن، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٦].

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الْغَالِيَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾ [سورة النجم، الآيات ١٩-٢٣]. لا يمكن أن تقحم (تلك الغرانيق العلى وأن شفاعتهن لترتجى)، لأنها مناقضة لقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾.

ثالثاً: هذه القصة موضوعة ولا أساس لها من الصحة، وضعها أهل الزندقة طعنًا برسول الله ﷺ.

مناقشة النقطة الثانية:

إنَّ القرآن كان مجموعاً في زمن رسول الله ﷺ مؤلفاً في الرقاع وغيرها من قبل كتاب الوحي، كما أنَّ هناك نسخة للقرآن الكريم كانت موجودةً عند النبي ﷺ أعطاهما إلى الإمام علي عليه السلام، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ رسول الله ﷺ قال لعلي: يا علي القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه كما ضيَّعت اليهود التوراة. فانطلق علي عليه السلام فجمعه في ثوبٍ أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداءٍ حتى جمعه»^[١]، كما أنَّ بعض الصحابة كانت عندهم نُسخٌ أخرى للقرآن الكريم، فروي عن عامر الشعبي أنه قد قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ستة من الأنصار: زيد بن ثابت، وأبو زيد، ومعاذ بن جبل، وأبو

[١]- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، م، ج ٢، ص ٤٥١.

الدرداء، وسعد بن عباد، وأبي بن كعب، وفي حديث زكريا وكان جارية بن مجمع بن جارية قد قرأه إلا سورةً أو سورتين»^[١].

أما الجمع في زمن الخليفة الأول، فقد قام الخليفة الأول بتكليف زيد بن ثابت بتوجيه من عمر بن الخطاب بجمع القرآن الكريم في نسخة واحدة، تم الاحتفاظ بها في ما بعد عند الخليفة الأول، ثم الثاني، ثم بنت الثاني، حتى تسلّم عثمان بن عفان زمام أمور المسلمين ووجد جميع المصاحف في مصحف واحد وأرسله إلى الأمصار.

الغريب بالأمر أن (محمد كنوت برنستروم) يذهب إلى أن التدوين حصل في وقت متأخر حيث قال: «تم تدوينه في عهد الخليفة الثالث عثمان، أي: بعد حوالي عشرين عامًا من وفاة النبي، واستمر حتى يومنا هذا»^[٢].

فنقول: إذا كان (محمد كنوت) يقصد بالتدوين جمعه في مصحف وتوحيد باقي المصاحف الموجودة عند المسلمين عليه، فهذا ما أشرنا إليه في ما تقدّم من أن عثمان بن عفان قام في زمنه بتوحيد المصاحف، بسبب تفتّشي الاختلاف في قراءة القرآن الكريم، وأما إذا كان يقصد من تدوينه كتابة القرآن، فهذا غير صحيح لما تقدّم من كون الجمع حصل في زمنه صلى الله عليه وآله.

المطلب الثالث: لفظة القرآن^[3]

للقرآن الكريم أسماء كثيرة وكل اسم من هذه الأسماء يُشير إلى خصيصة من خصائص القرآن، وهذه الأسماء هي على خلاف ما سمى به العرب كلامهم، وقد اعتنى العلماء بإحصاء هذه الأسماء وشرحها، ومن أشهرها:

١. القرآن: «القرآن في الأصل مصدرٌ، نحو: كفران ورجحان»^[٤].

[١]- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، م.س، ج ٢، ص ٢٦١.

[2]- Bernström, Mohammed Knut, Koranens, p: 14.

[٣]- لم نتطرق لبيان تعريف القرآن لغةً واصطلاحًا هنا؛ لأننا ذكرنا ذلك في التمهيد.

[٤]- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت: ٤٢٥هـ): مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط ٣، مطبعة أمير، ١٤٢٤هـ-ق، ص ٦٦٨.

ولفظ (القرآن) كما أنه يصدق على الكتاب العزيز كله كذلك يصدق على الجزء منه، فيقال لمن قرأ الكتاب العزيز كله: إنه قرأ قرآنًا، ويقال لمن قرأ ثلاث آيات -وهي أقصر السور-: إنه قرأ قرآنًا، بل لمن قرأ آية واحدة منه يقال له: إنه قرأ قرآنًا^[١].

وخصيصة هذا الاسم هي أن «تسميته بالقرآن إيحاءة إلى حفظه في الصدور، لأن القرآن مصدر القراءة، وفي القراءة استذكار»^[٢]. وهذا الاسم هو من أشهر أسماء القرآن الكريم، بل بات علمًا للكتاب العزيز^[٣]. ويبدو أن للفظ القرآن معنيين^[٤]:

أحدهما: القرآن بالمعنى المصدري كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [سورة القيامة، الآية ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [سورة الإسراء، الآية ٧٨].

والآخر: القرآن بمعنى العلم الشخصي للكتاب العزيز كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام، الآية ١٩].

٢. الكتاب: من «كتب كتبه، يكتُب، كَتَبًا بِالْفَتْحِ الْمَصْدَرُ الْمُقْبِسُ، وَكِتَابًا بِالْكَسْرِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ. وَقِيلَ: اسْمٌ كَاللَّبَاسِ، عَنِ اللَّحْيَانِيِّ. وَقِيلَ: أَصْلُهُ الْمَصْدَرُ»^[٥]. وإن في تسمية القرآن بالكتاب إشارة إلى أنه مجموع في السطو، لأنه جمع للحروف ورسْمٌ للألفاظ، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢]^[٦]. ويرى نور الدين عتر أن مادة الكتاب مأخوذة من «الكتب، أي: الجمع،

[١]- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج ١، ص ٢٣.

[٢]- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، م.س، ص ١٧.

[٣]- عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، م.س، ص ١٢.

[٤]- الحكيم، رياض: علوم القرآن دروس منهجية، ط ٥، قم، دار الهلال، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٣٧.

[٥]- الزبيدي، محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥هـ): تاج العروس، تح: علي شيري، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٣٥١.

[٦]- انظر: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، م.س، ص ١٧.

ومنه الكتيبة للجيش لاجتماعها، ثم أُطلقت على الكتابة، لجمعها الحروف»^[١].

إذًا هذا الكتاب هو جامع للصور والآيات، كما أنه جامعٌ للمعاني والحقائق والحلول التي يتطلع إليها البشر أيضًا^[٢].

٣. الفرقان: «الفاء والراء والقاف أصلٌ صحيحٌ، يدلُّ على تمييزٍ وتزييلٍ بين شيئين، من ذلك الفرق فرق الشعر»^[٣]. ووجه هذه التسمية هو أنّ «مادة هذا اللفظ تُفيد معنى التفرقة، فكأنَّ التسمية تُشير إلى أنّ القرآن هو الذي يفرِّق بين الحق والباطل، باعتباره المقياس الإلهي للحقيقة في كلّ ما يتعرّض له من موضوعات»^[٤]. ولفظة الفرقان مصدرٌ أُطلق على القرآن فبات علمًا له كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان، الآية ١]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٧٧]^[٥]. هذه أشهر أسماء الكتاب العزيز ومنهم من أوصلها إلى خمسة وخمسين اسمًا، بل نيّف وتسعين اسمًا^[٦]، والظاهر أنّها صفاتٌ للكتاب العزيز وليست أسماء.

المطلب الرابع: تسمية القرآن عند المستشرقين السويديين

لفظة القرآن

فهي عند (كارل يوهان تورنبرغ) «معناها: شيءٌ مقروءٌ أو مُرسَلٌ، وفي معنَى آخرَ في القرآن (الوحي الخاص)، ومع ذلك، فمن المرجح أنّ اسم الكتاب المقدس هو

[١]- عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، م.س، ص ١٣.

[٢]- انظر: الحكيم، رياض، علوم القرآن دروس منهجية، م.س، ص ٣٧.

[٣]- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، لا ط، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ ج ٤، ص ٤٩٣.

[٤]- الصدر، محمد باقر (ت: ١٤٠٠هـ): المدرسة القرآنية، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط ١، العراق، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١ق، ج ١٩، ص ٢١٠.

[٥]- انظر: الحكيم، رياض، علوم القرآن دروس منهجية، م.س، ص ٤٢.

[٦]- انظر: الزركشي، محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ): البرهان في علوم القرآن، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١٩٣.

(معجزة) الذي أتى من الأصل نفسه، وقد تم استخدامها من قبل الحاخام، والذي يظنّ محمدٌ أنّ التسمية من إلهامه»^[1].

وعند (كريستر هيدين) «تعني (القراءة أو التلاوة)»^[2].

ثمّ يذكر (كريستر هيدين) أنّ «القرآن هو معجزة الإسلام وأعظم ما يحدث في تاريخ العالم»^[3]، و«هو النص المقدّس للإسلام، وهو أساس الإسلام»^[4]، ويشير إلى ما يشتمل عليه القرآن من معارف وقوانين وأنظمة، فيقول: «يحتوي القرآن على تعليمات وأنظمة أخلاقية وطقسية واجتماعية، من شأنها أنّ تساعد الناس على تشكيل حياتهم»^[5].

لفظة الفرقان

إنّ لفظة الفرقان عند (كارل فلهلم زترستين) ليست عربية أصيلةً، وإمّا هي كلمة أجنبية أصلها آراميٌّ، قال: «لم تكن هناك أيّ مصطلحات لاهوتية قبل محمدٍ، لذلك لا بدّ له من اللجوء في بعض الأحيان إلى مثل هذه التعبيرات التي استخدمها الناطقون المسيحيون واليهود له، وبما أنّ أستاذه بالتأكيد لم يكن دائماً على دراية كاملة باللغة العربية، فإنّه لم يكن يفهمها (اللغة العربية) أحياناً، ولهذا السبب قد استخدم الكلمات الأجنبية بطريقة خاطئة، كما هو الحال عندما بدل كلمة (purkana) والتي تعني: الخلاص في اللغة الآرامية إلى كلمة (فرقان)، وبمعنى (التمييز، الفصل)»^[6]. مستشهداً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية 50].

[1]- Tornberg, Karl Johann , Koranen, p: 1.

[2]- Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, p: 13

[3]- I bid, p: 13.

[4]- I bid, p: 7.

[5]- I bid, p: 9.

[6]- Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, p:28.

المطلب الخامس: مناقشة المستشرقين السويديين

مناقشة (كارل فلهلم زترستين) في أصل لفظة الفرقان

قوله: «وبما أن أستاذه بالتأكيد لم يكن دائماً على درايةٍ كاملةٍ باللغة العربية»، إشارةٌ منه إلى أن محمداً ﷺ كان يتلقى التعليم من رجلٍ غيرٍ عربيٍّ، روميٍّ -كما قيل- وهذه الفرية والتهمة سبقه بها المشركون من قبل، حيث قالوا: إن (بلعام) -الذي كان روميًّا نصرانيًّا- هو الذي علّم محمداً، فكان المشركون يرون رسول الله ﷺ يدخل عليه ويخرج من عنده فقالوا: إنما يعلمه بلعام [١].

فنزل قول الله تعالى داحضاً ومفنداً لقولهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة النحل، الآية ١٠٣]. كما أكد القرآن على عربية ما أنزل بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف، الآية ١].

ولو كان في القرآن الكريم كلماتٌ من غير العربية لاحتجّ المشركون على رسول الله بذلك، وكان أيسر لهم من مواجهته بالسيف، ولما صحّ من الرسول تحدّيهم بالإتيان بمثله، أو بعشر سورٍ، أو سورةٍ من مثله.

ومن جانبٍ آخر فإن لغة العرب تعدّ من أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً.

أما كون لفظة الفرقان وأعجميتها فنقول:

أولاً: من ناحية اللغة فقد ذكر ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) أصل كلمة الفرقان بقوله: «الفاء والراء والقاف أصلٌ صحيحٌ يدل على تمييزٍ وتزييلٍ بين شيئين من ذلك

[١]- ظ: الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ): التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، نشر وطبع: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ، ج٦، ص٤٢٧؛ الكوراني، علي: جواهر التاريخ، ط١، دار الهدى، مط/ظهور، ١٤٢٧هـ، ج٤، ص١٢٢.

الفرق فرق الشعر»^[١]. فدلالاتها في اللغة على ما ذكره ابن فارس هو التمييز بين الشئين والتفرقة بينهما، وهي كلمة أصيلةٌ صحيحةٌ، وليست من الكلمات المعربة، أو الدخيلة على اللغة العربية.

ثانياً: وردت لفظة الفرقان في القرآن الكريم في ست آيات، وهي:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٥٣].

٢- قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٧٧].

٣- قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأُنزِلَ الْفُرْقَانِ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٤].

٤- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٤١].

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٤٨].

٦- قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان، الآية ١].

وبعد تتبع معنى ورود لفظة الفرقان في الكتاب العزيز تبين أنها لم ترد بالمعنى الذي أشار إليه هذا المستشرق إطلاقاً، وإنما جاءت أما بمعنى التمييز بين الخير والشر كما في (الآية ٧٧ من سورة البقر) و (الآية ٤٨ من سورة الأنبياء)، وأما بمعنى

[١]- ابن فارس، أحمد (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، م.س، ج، ٤، ص ٤٩٣.

القرآن كما في (الآية ٤ من سورة آل عمران) و (الآية ١ من سورة الفرقان)، وأمّا بمعنى التمييز بين الخير والشرّ والحق والباطل كما في (الآية ١٨٥ من سورة البقرة) و (الآية ٤١ من سورة الأنفال)^[١].

وأخيراً فإنني أكاد أرجح أنّ هذه المطالب هي أهمها وأكثرها تناوُلاً في كتب المستشرقين السويديين في ما يخصّ تاريخ القرآن الكريم وبعض مباحثه المهمة، وسبب قلّة ذلك يعود إلى تركيزهم على حياة رسول الله ﷺ، وأثر الإسلام وانتشاره على حياة الناس بصورةٍ عامّةٍ، وحياة المسلمين بصورةٍ خاصّةٍ.

[١]- ظ: بدوي، عبد الرحمن (ت: ١٤٢٣هـ)، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، تر: كمال جاد الله، الناشر: الدار العالمية للكتب والنشر: ٦١.

الخاتمة

إنّ بحث هذا الموضوع من الأهميّة بمكان؛ لأنّه يطرح مشكلّةً تاريخيّةً للنصّ القرآنيّ على بساط البحث، فشغلت فكر العلماء والباحثين وتناولوها بالبحث والبيان في كتب التفسير وعلوم القرآن، ووصلوا إلى نتائج تدلّ على وقوع الجمع في زمن النّبّي الأكرم ﷺ، إلّا أنّ بحث هذا الموضوع عند المستشرقين اتخذ منحىً آخر اتّسم بالتشكيك واعتماد النّصوص الشاذة، والروايات الضّعيفة والواهية، ما كان نتيجته مواقف مريبةً حول توثيق النصّ القرآنيّ بما يفتح المجال واسعاً للشك في صحة القرآن، أو في وجود عناصر أجنبيّة عنه تسرّبت إليه، بسبب تأخر تدوينه، أو بدائيّة الوسائل المستعملة، أو ضعف المنهج المعتمد، أو غير ذلك.

إنّ القرآن كان مجموعاً في زمن رسول الله ﷺ مؤلفاً في الرقاع وغيرها من قبل كتّاب الوحي، كما أنّ هناك نسخةً للقرآن الكريم كانت موجودة عند النبي ﷺ أعطاهما إلى الإمام عليّ عليه السلام.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

القرآن الكريم

١. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باسطنبول، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢. بدوي، عبد الرحمن (ت: ١٤٢٣هـ)، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الناشر: الدار العالمية للكتب والنشر.
٣. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ)، شعب الإيمان، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، تقديم: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٤. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، حققه وصححه: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ٤ / ٢٤٨.
٥. حسين، طه (ت: ١٣٩٣هـ)، الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٨م.
٦. الحكيم، رياض بن سعيد، علوم القرآن دروس منهجية، دار الهلال، قم، ط ٥، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
٧. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد: ١ / ٣٦٣؛ ظ: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ)، دلائل النبوة، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه: الدكتور عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٨. الخوئي، أبو القاسم (ت: ١٤١٣هـ)، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط ٣٠، ٢٠٠٣م.
٩. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت: ٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، مط / أمير، ط ٣، ١٤٢٤هـ.ق.

١٠. الزبيدي، محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تح: علي شيري، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
١١. الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت: ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمري، دار الكتب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥ م.
١٢. الزركشي، محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، لوزان، ٢٠٠٧ م.
١٣. السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت: ٢١٦هـ)، سنن أبي داؤد، تح: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
١٤. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق وضبط النص: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ط ٢، ٢٠٠٧ م.
١٥. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ١٠، ١٩٧٧ م.
١٦. الصدر، محمد باقر (ت: ١٤٠٠هـ)، المدرسة القرآنية، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١، ١٤٢١ ق.
١٧. الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن، دار المؤرخ، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
١٨. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، مزيدة ومنقحة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م: ١٢ / ٩٤.
١٩. الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، نشر وطبع: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ / ٦ / ٤٢٧؛ الكوراني، علي، جواهر التاريخ، دار الهدى، مط/ظهور، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٢٠. العاملي، جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، دفتر تبليغات اسلامي، ط ١، ١٤٣٠ - ١٣٨٨ هـ.

٢١. عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، مط/ الصباح، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م: ١٦٢.
٢٢. القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، نشر مكتبة وهبة، ط٧، (د. ت).
٢٣. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، (د. ط)، ١٤٠٤هـ.
٢٤. القمي، علي بن إبراهيم (المتوفى نحو: ٣٢٩هـ)، تفسير القمي، تح: السيد طيب الموسوي الجزائري، مط/ النجف، ١٣٨٧هـ.
٢٥. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٦. معرفة، محمد هادي (ت: ١٤٢٣هـ)، التمهيد في علوم القرآن، ٢/ مزيدة ومنقحة، مط: ستاره، ٢٠٠٩م.
٢٧. ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: ٤٣٨هـ)، فهرست ابن النديم، تح: رضا تجدد، (د. ط)، (د. ت).

المصادر الأجنبية

1. Tornberg, Karl Johann , Koranen, kristian fylhlm shyl ghalirub, lund 1874.
2. Hedin, Christer, Islam Enligt Koranen, Frlag: Alhambra, Upplaga2 ,2010.
3. Zettersteen, Karl Vilhelm, Koranen, Stockholm, wahlstrom and widstrand.

النسخ وعلاقته بجمع القرآن عند المستشرقين جون جلكريست - أنموذجاً -

أ.م. د. ستار جبر الأعرجي^[1]
رباح صعصع عنان الشمري

مقدمة

جون جلكريست (Gilchris John) مستشرقٌ معاصرٌ من جنوب أفريقيا، تحديداً في مدينة (بينوني)^[2]، كاتبٌ معروفٌ على الصعيد الدولي، ومدرسٌ، ومفكرٌ، وكان يتحدثُ أكثرَ من ثلاثين عاماً عن التوعية الشخصية للمسلمين في جنوب أفريقيا. ينتمي جون إلى الديانة المسيحية، المذهب البروتستانتي، وانخرط في التبشير المسيحي على مدى السنوات الخمس والثلاثين الماضية، وأهمُّ ما يميِّز كتاباته ومؤلفاته، أسلوبها الدفاعي الناقد لكتابات غيره.

له مناظراتٌ كثيرةٌ مع شخصيات إسلامية منذ سبعينيات القرن الماضي، منها: مع الشيخ شبير حليف (Shabir Allyf) من (تورونتو أكبر مدن كندا) وأبرزها مع الشيخ أحمد ديدات من جنوب أفريقيا^[3].

كتب عن جمع القرآن وما يرتبطُ به، تارةً بشكلٍ متناثرٍ في مؤلفاته، وأخرى مستقل، تمثل بكتابه: «جمع القرآن - تدوين نص القرآن».

(JAM' AL-QUR'AN THE CODIFICATION OF THE QUR'AN TE)

[1]- عميد كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق.

[2]- كتاب: تقاسم الإنجيل مع المسلمين، لجون جلكريست، ص ٩.

Gilchrist, John, Sharing the Gospel with Muslims See, p9.

[3]- تسجيل فيديو لمجموعة من المناظرات بين جلكريست وشبير، في موقع اليوتيوب على الرابط:

http://www.youtube.com/results?search_query=Shabir+Ally+John+Gilchrist&aq=Sha

وتطرق لموضوع النسخ في كتابه متعمداً، محاولاً بكل ما أُوتي من قوّة، سحب وجزّ موضوع النسخ إلى عمليّة جمع القرآن وجعله ركناً أساسياً فيها، واعتباره من الأسباب الرئيسة المهمّة لعدم جمع القرآن في عهد النبي؛ تماشياً مع المعطيات المتوافرة في المصادر الإسلاميّة.

إذ قال بكل اعتزاز؛ لأنّه متحصّناً بمعطياته الإسلاميّة الحديثيّة: «حين كان لا يزال [النبي] على قيد الحياة كانت هناك دائماً إمكانيّة نزول أجزاء جديدة من القرآن، ولهذا لم يكن من الممكن جمع النص في كتاب واحد... بشهادة القرآن نفسه، كان من الوارد نسخ بعض الآيات خلال فترة النزول (بالإضافة إلى ما تم نسخه من قبل) وهذا ما يحول دون جمع النص في كتاب واحد ما دامت إمكانيّة نسخه قائمة»^[1].

ولأهميّة موضوع النسخ، لما له من تداعيات خطيرة على مستوى البحث القرآني؛ ولأنّ موضوع النسخ أخذ مأخذاً واسعاً من المستشرقين ومنهم، المستشرق جون جلكريست، حيث الفهم المغلوط والمتعمد من قبلهم، فكان من الأجدر بيان حقيقة الفهم الصحيح للنسخ في القرآن. بعيداً عن التفاصيل الفرعيّة من قبيل التعريف بمفردات النسخ لغةً واصطلاحاً، والاستشراق لغةً واصطلاحاً، وغيرها.

هذا وسيكون رأي المستشرق جلكريست، هو محور البحث، وعليه تُعقد المناقشة، وأسلوب المناقشة معه كلّ بحسبه، وعلى وفق ما يستدلّ به، فإذا كان استدلاله على رأي ما أو شبهة ما، نقلياً، سيكون جوابه ونقاشه عبر المنظومة النقليّة، وإذا كان عقلياً، منطقيّاً، فلسفيّاً، سيكون كذلك.

فبناءً على ما تقدم ذكره تمّ تقسيم البحث بعد المقدّمة إلى مبحثين، وأردفت بخاتمة تضمّنت خلاصة ونتيجة، بعدها قائمة بمصادر البحث.

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 20.

المبحث الأول: مفهوم النسخ وتطبيقاته عند جلكريست

كما مرّ في المقدمة، حاول جلكريست أن يربط النسخ بجمع القرآن ارتباطاً وثيقاً، كأنه لا ينفك أبداً، معتمداً على الرأي القائل: بأن سبب عدم جمع القرآن هو ما يردّ عليه من النسخ في حياة النبي. ومن خلال ما يعده هو نسخاً، اعتماداً على بعض مصادر المسلمين، يحاول إثبات أنّ نصوصاً كثيرةً فقدت بالكامل من القرآن، ويقول: إنّ بعض المسلمين لا ينكر هذا الفقدان، لكن هؤلاء يقدمون، جواباً مغايراً بمبدأ أنّ الله نفسه قد نسخ هذه الآيات حين كان محمّد ما زال يتلقى الوحي منه وكان القرآن في طور النشوء^[1].

فيفهم النسخ من آية: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: الآية ١٠٦)، بأنه حذف وإلغاء ورفع الآية من القرآن كلياً وتغيير النص، ويقول: «هنالك مقاطع قرآنية أخرى تدعم التأويل الواضح، من بينها: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: الآية ١٠١)، هذه الآية تدلّ بوضوح على استبدال وحذف بعض النصوص من القرآن نفسه فهي لا تقول إن الله استبدل كتاباً معيناً (التوراة أو الإنجيل) بكتاب آخر بل استبدل آية بأخرى»^[2].

وتلميحاً لدفع مقولة النسخ في الكتب السماوية قال: «النسخ الذي يتحدث عنه القرآن لا يمكن أن ينسب للكتب السماوية السابقة، بل يتعلق كلياً بنصوص القرآن نفسه. هكذا فهمت آية النسخ في العهد الأوّل للإسلام»^[3]؛ لذا يتساءل على وفق هذا الفهم: «إذا كانت هنالك أجزاء من القرآن قد نسخت وحذفت، فهل كانت هذه الأجزاء ضمن اللوح المحفوظ؟ إذا أجبتنا بنعم فالنتيجة الحتمية هي أنّ المصحف الحالي ليس نسخة طبق الأصل لما يوجد في اللوح المحفوظ؛ لأنّ هذا

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 82.

[2]- Ibid, p 85.

[3]- Ibid, p 84.

الأخير لا يمكن تغيير أي جزء منه لأنه كلام الله الأبدى. إذا أجبنا بلا فكيف أمكن أن توحى هذه الأجزاء المنسوخة لمحمد وتعتبر من القرآن خلال فترة معينة قبل نسخها وهي ليست من اللوح المحفوظ؟»^[1].

لكن هذا الفهم متعمد الخطأ؛ لأنّ النسخ لا يوجب زوال نفس الآية من الوجود وبطلان تحققها، بل زوال الحكم؛ إذ تجد في الآية الكريمة المتقدمة، علق بالوصف وهو الآية والعلامة مع ما يلحق بها من التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، أفاد ذلك أنّ المراد بالنسخ هو إذهاب أثر الآية من حيث إنها آية، أعني إذهاب كون الشيء علامة مع حفظ أصله، فبالنسخ يزول أثره من تكليف أو غيره مع بقاء أصله^[2].

بل أكثر فـ «النسخ كما أنّه ليس من المناقضة في القول، وهو ظاهر كذلك ليس من قبيل الاختلاف في النظر والحكم، وإنما هو ناشئ من الاختلاف في المصداق من حيث قبوله انطباق الحكم يوماً لوجود مصلحته فيه وعدم قبوله الانطباق يوماً آخر لتبدل المصلحة من مصلحة أخرى توجب حكماً آخر، ومن أوضع الشهود على هذا أن الآيات المنسوخة الأحكام في القرآن مقترنة بقرائن لفظية تومئ إلى أنّ الحكم المذكور في الآية سينسخ كقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَابِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: الآية ١٤)، انظر إلى التلويح الذي تعطيه الجملة الأخيرة»^[3].

ومن ثمّ يلزم جلكريست جميع أطراف قوّته ليستنبط من آية: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ وآيات أخر ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ على أنّ القرآن ناقص ومتغير ومتبدل، فيقول: «إن القرآن نفسه يعترف أنّ الله قد نسخ وألغى مقاطع مبكرة أنزلت على

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p84.

[2]- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ): الميزان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٤٦-٢٤٧، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦.

[3]- الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١، ص ٦٩، تفسير سورة البقرة. آية ٢١-٢٥.

محمد، يمكن للمرء أن يعتقد أن التسليم بهذه المسألة كافي للبرهنة على أن القرآن الحالي غير مكتمل. هذا بالفعل ما يعيه العلماء المسلمون الحديثون لذلك ينكرون نظرية النسخ»^[1] وبعدها يحاول تذويب النصّ خدمةً لمبتغاه بنقص القرآن ليقول: «تفترض هذه النظرية أن كل جزء من القرآن لم يتم ضمُّه للمصحف وقت جمعه أو ألغي لسبب آخر وجب أن يكون الله قد نسخه»^[2].

ويدعي أن علماء المسلمين لا يقبلون النسخ - الذي حسب فهمه - لأنه يتقاطع مع أهوائهم «هذه النظرية لا يتقبلها بعض العلماء المسلمين الآخرين لأسباب أخرى. فهي مثلاً تُصور الله كأنه إله يتراجع عما صدر عنه من قراراتٍ سابقة، كما لو كان معرضاً لتغيير رأيه أو لأنه يكتشف أفكاراً أحسن! بالرغم من هذا يجب أخذ النصّ القائل بالنسخ بمعناه الذي فهم على أساسه أصلاً وليس كما يريد العلماء المعاصرون خدمة لأهوائهم الذاتية»^[3].

ويستدل على فهمه هذا برواياتٍ من صحيح البخاري، منها ما يُعرف برواية بئر معونة «... قَالَ أَنَسُ فَقَرَأْنَا فِيهِمْ قُرْآنًا ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ رُفِعَ بَلَّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا...»^[4] ثم يردفها بالقول «هذا الحديث يعتبر مشهوراً، فقد ورد عند كلِّ من ابن سعد والطبري والواقدي ومسلم. بخصوص هذه الحادثة يقول السيوطي إستاناداً إلى الصحيحين: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رُفع»^[5] وعبارته هنا (يقول السيوطي)؛ لإيهام القارئ بزيادة المصادر للرواية، فعند مراجعة كتاب الإتيان للسيوطي تجده ينقل الرواية نفسها عن الصحيحين، وإن كان لا بأس بعدد المصادر التي نقلت الرواية؛ لكنّها غير مفيدة مهما بلغ عددها؛ لأنها رواية

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 86.

[2]- Ibid, p86.

[3]- Ibid, p85.

[4]- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت ٢٥٦هـ): الجامع الصحيح المختصر المعروف بصحيح البخاري، تخ: د. مصطفى ديب البغا، ط٣، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ١٩٨٧م، ج٤، ص١٩١٣، رقم الحديث: ٤٧١٩، باب القراء من اصحاب النبي ﷺ.

[5]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 88.

آحاد وهو (أنس بن مالك) وليست متواترة، ف «إن مستند هذا القول أخبار آحاد، وإن أخبار الآحاد لا أثر لها في أمثال هذا المقام»^[١] فالعبرة ليست في كثرة المصادر التي تنقلها، بل في كثرة رواة الرواية وتعدد طرقها في كل طبقة. والظاهر أنه استنبط الفهم الخاطئ للنسخ من ظواهر الروايات الصريحة، ومن فهم بعض علماء الإسلام، إذ يقول: محاولة علماء المسلمين لتفسير سقوط آيات من القرآن بنظرية النسخ ما هي إلا محاولة يائسة للتغطية على ما شاب عملية جمع القرآن من سلبيات جعلت المصحف المتداول حاليًا لا يتسم بالكمال^[٢]. ويستدل لذلك بما يسميها آيات منسوخة منها:

أولاً - ما تسمى بآية (طمع بني آدم)

مفادها أن الإنسان مهما أعطي من الثروة، فهو لا يقنع، بل يطمع في أكثر. وهي ما جاء «عن أبي واقد الليثي قال كنا نأتي النبي ﷺ إذا أنزل عليه فيحدثنا فقال لنا ذات يوم: إن الله عز وجل قال: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو كان لابن آدم وادٍ لأحب أن يكون إليه ثانٍ ولو كان له واديان لأحب أن يكون إليهما ثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ثم يتوب الله على من تاب»^[٣].

وأيضًا مرة أخرى يعوّل على شهرة الحديث تاريخًا القرائن الأخرى، بظنه أن «شهرته تبرهن على أن أساسه صحيح». لقد أورد السيوطي في إنقائه عددًا لا يستهان به من الأحاديث التي تذكر هذه الآية^[٤].

هذه الرواية جاءت بطرقٍ متعدّدة في الكتب الحديثية المعتمدة عند الأخوة المسلمين السّنة، وغير متّفقٍ عليها بين فرق المسلمين، فعلى وفق مبانيهم الحديثية، هي صحيحة وتامة السّند وقد تبلغ حدّ التواتر -وهذا ما تشبّث به جلكريست-

[١]- الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي (١٨٩٩ - ١٩٩٢م): البيان في تفسير القرآن، ٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٤، ص ٢٨٥.

[2]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, see p87.

[٣]- ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد بن حنبل، لا ط، القاهرة، مؤسسة قرطبة، (د.ت)، ج ٣٦، ص ٢٣٧، رقم الحديث، ٢١٩٠٦.

[4]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 89.

إلا أن الأمر لا يُترك على عواهنه هكذا بدون محاكمة المتن وما فيه من تناقضاتٍ ومغايرةٍ لأسلوب القرآن الكريم وروحه مما يسقطها عن الاعتبار، فيلاحظ عليها:

١. فقد وردت بألفاظٍ تختلف من مصدرٍ لآخر، وهذا شيء لم يحصل في آيات القرآن الحقّة، إذ لو كانت الروايات قد أفادت بها بلفظٍ موحدٍ، لأمكن النظر فيها. هذا فقد أخرج الحاكم في مستدركه -وهو مما استدل به جلكريست^[١]- «عن أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله ﷺ: إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين، ومن نعتها لو أن ابن آدم سأل وادياً...، ويتوب الله على من تاب، وإن الدين عند الله الحنيفيّة غير اليهوديّة، ولا النصرانيّة، ومن يعمل خيراً فلن يكفره»^[٢].

ويلاحظ عليه: لماذا أمر الله النبي أن يقرأها على أبي دون غيره من الصحابة، ولم يُعرف في تاريخ تراث المسلمين جميعاً، أن الله سبحانه يأمر نبيه بذلك لأحد الصحابة بما فيهم سيد الصحابة وأقضاهم وأقرأهم وأعلمهم، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مما يجعل الرواية منكراً. ثانياً: إنّ هذا اللفظ (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) هو لفظ من آية (رقم ١) من سورة البينة، ولا وجود لبقية لفظ الرواية الركيكة في سورة البينة في القرآن الكريم.

وأشار الشيخ الكوراني: بأن هذه الآية المخلوطة والمنقوصة المنسوبة إلى أبي بن كعب، ثبت أنّها مكذوبة عليه وإن اسمه استُغل لإثبات الزيادة والنقص في القرآن^[٣].

٢. ورد بلفظ آخر وجزء من سورة أخرى في ما أخرجه مسلم -وأيضاً ممّا استدل به جلكريست- قد نسيها أبو موسى الأشعري: «سورة كنا نشبهها في الطول والشدة

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 90 .

[٢]- الحاكم: محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٢٤٤.

[٣]- انظر: الكوراني، الشيخ علي الكوراني العاملي (معاصر): تدوين القرآن، ط ١، دار القرآن الكريم، مطبعة باقري، ١٤١٨هـ ص ١٢٤.

ببراءة فنسيتها غير أنني قد حفظت منها لو كان لابن آدم واديان...»^[١].

٣. في صحيح البخاري وردت بلفظ آخر، فجاء لفظ (واديًا ملأ من ذهب) بدلاً من (واديًا من مال) و (ولا يسدّ جوف) بدلاً من (ولا يملأ)^[٢] وأخرى (وادي من نخل)^[٣] وكثيرة هي اختلافات الألفاظ، بل المقاطع لهذه الرواية (الآية المدعاة) لا مجال لذكرها.

«ويبين أنه من كلام البشر، اختلاف الألفاظ فيه... وقد نزه الله سبحانه عن هذا الاختلاف ونفاه عنه بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: الآية ٨٢)، يعني: أنه لما كان من عند الله زال عنه الاختلاف»^[٤].

٤. وفي مجمع الزوائد «عن ابن عباس قال: لو كان لابن آدم واديان من ذهب... فقال عمر: ما هذا؟ قلت: هكذا أقرأنيها أبي. قال: فمُر بنا إليه قال: فجاء إلى أبي فقال: ما يقول هذا؟ قال أبي: هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ، قال: أفأثبتها في المصحف؟ قال: نعم»^[٥]، ويستغرب ويتعجب الشيخ الكوراني من سؤال الخليفة لأبي بن كعب: (أفأثبتها في المصحف؟) فهل أن الملاك في كون اعتبار نص من القرآن أو ليس منه، هو رأي أبي بن كعب كما تقول هذه الرواية؟ أو الملاك رأي الخليفة عمر أو رأي زيد بن ثابت كما تقول أخرى؟ أو شهادة اثنين من الصحابة كما تقول ثالثة؟ إلى آخر التناقضات الواردة في هذه الروايات^[٦].

٥. منهم من عدّ هذا القول من الأحاديث القدسيّة، فقد ذكره المناوي

[١]- صحيح مسلم، ج٣، ص١٠٠، رقم الحديث، ٢٤٦٦.

[٢]- صحيح البخاري، ج٥، ص٢٦٥، رقم الحديث، ٦٠٧٤، باب ما يتقي من فتنة المال.

[٣]- مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٣٤١، الحديث، ١٤٧٠٦، باب مسند جابر بن عبد الله رضوان الله عليه.

[٤]- مقدمتان في علوم القرآن: مقدمة كتاب (المباني لنظم المعاني) ومقدمة ابن عطية، تصحيح: المستشرق، آرثر جفري، مكتبة الخانجي - مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، المطبعة: السنة المحمدية - ١٩٥٤م، ص٨٥.

[٥]- الهيثمي: مجمع الزوائد، ج٧، ص٢٩٦، رقم الحديث، ١١٥١٠، باب سورة لم يكن.

[٦]- انظر: الكوراني، تدوين القرآن، م.س، ص١٢٢.

(٩٥٢-١٠٣١هـ) كحديثٍ قدسيٍّ وليس كآيةٍ في كتابه (الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية)^[١]؛ لذا حاول ابن حجر العسقلاني إيجاد مخرج لذلك بأن «يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ، أَخْبَرَ بِهِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْقُدْسِيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَعَلَى الْأَوَّلِ [أي إنه من القرآن] فَهُوَ مِمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ جَزْمًا وَإِنْ كَانَ حُكْمُهُ مُسْتَمِرًّا»^[٢]، وترى ابن حجر، قد دخل في عنق زجاجةٍ أخرى: لأن «القول بنسخ التلاوة هو نفس القول بالتحريف»^[٣].

ومثل هذا التعامل مع القرآن غير صحيح من أي عاقل منصف؛ إذ لا قواعد ولا أسس قرآنية فيه، وكأن المسألة فوضى حيث يدي كل واحد بدلوه، وكأن النبي ﷺ، المنوطة به مهمة حفظ القرآن وإيصاله إلى الأمة كاملاً، قد ترك الأمور على غاربها للآراء والاحتمالات والتكهنات. وكأن القرآن كأبي كتابٍ عاديٍّ يمكن أن يدخله احتمالاً ورأي غير النبي ﷺ، ما هكذا تُفاس الأمور. ما لكم كيف تحكمون.

وهذا الاختلاف الوارد في الروايات، ليس بالإمكان أن يُعزى إلى أي وجه من وجوه الأحرف السبعة المحتملة -على فرض انحدارها عن النبي الكريم-؛ لأنه ليس اختلاف في لفظ واحد معيّن فحسب، بل في سور ومقاطع كاملة بحسب هذه الروايات، وكذلك لم يقل بهذا الوجه أحد من الأحرف السبعة.

ثانياً - ما تسمى (بآية الرجم)

وتمثّل جلكريست للنسخ في القرآن أيضاً بما تدعى بآية الرجم «التي ادّعى عمر أنّها من القرآن، ولم تقبل منه»^[٤]، وقد نقلها بالفاظٍ منها: «كان زيد بن ثابت

[١]- انظر: المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين: الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية، لا ط، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، (د.ت)، ص ٣٧.

[٢]- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر الشافعي (ت ٨٥٢ هـ): فتح الباري في شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، لا ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ ج ١١، ص ٢٥٨. باب ما يتقى من فتنة المال.

[٣]- الخوي، أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي (١٨٩٩ - ١٩٩٢ م): البيان في تفسير القرآن، ط ٣، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٧٤ م، ص ٢٨٥.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

وسعيد بن العاص يكتبان المصحف، فمَرَّ على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ، فقلت: أكتبها؟ فكأته كره ذلك»^[1].

ونفسه جلكريست أثبت التناقض الموجود في هذه الرواية، متجاهلاً السند أيضاً، إذ قال: «تخلل هذا الحديث بغض النظر عن إسناده بعض التناقضات الواضحة في محتواه (متنه). يضع هذا الحديث عمر مع زيد وسعيد بن العاص في الوقت الذي كان فيه الاثنان معاً يكتبان القرآن وهذا الأمر معروف بحدوثه بطلب من عثمان في فترة طويلة بعد وفاة عمر. كان عمر قلما يتحدث معهما»^[2].

ويتساءل بغض النظر عن حكم الآية بعد نسخها، يتساءل عن عدم درجها عند جمع القرآن بقوله: «لا تعيننا هنا الانعكاسات أو التضمنات اللاهوتية والشرعية لمبدأ النسخ ولكن ما يعيننا فقط هو الجمع الفعلي للنص القرآني نفسه. السؤال هنا هو هل كانت هذه الآية مرة جزءاً من النص القرآني أو لا، وإذا كانت جزءاً لماذا هي الآن محذوفة من صفحاتها؟»^[3].

من المؤكد أن النبي نفسه لا يستطيع أن يعطي رأيه أو يحتمل أو يرفع أو يثبت في القرآن، وإذا رأيناه أثبت أو أشار بوضع آية في موضع معين وغيره؛ فإنه لا ينطق ولا يفعل ولا يقرر عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾ (سورة يونس، الآية ١٥).

وجلكريست، كفانا بعض المؤونة في تتممة سقوط هذه الروايات جميعها عن

[1]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ): الإتيان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، لا ط، القاهرة، مطبعة المشهد الحسيني، ١٩٦٧م، ج٣، ص٨٦. ونقلها جلكريست بلفظ آخر، عن كتاب موطأ ٣٣-الامام مالك، ج٣، ص٥٨. انظر:

John, JAM' AL-QURAN, p, 9496-Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p, 94- 96

[2]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 94.

[3]- Ibid, p, 94.

الاعتبار بمخالفتها صريح القرآن، قال: فإن «المشكلة هنا وكذلك فيما يخص الآيات الأخرى التي يعتبرها الحديث منسوخة هو أن المرء لا يجد سبباً واضحاً للنسخ ولا يدري ما هي الآية التي هي (أحسن منها أو مثلها) التي جاءت لتعوضها؛ لأنّ القرآن يعلن بصراحة في آيتين (سورة البقرة، الآية ١٠٦): ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، و (سورة النحل، الآية ١٠١): ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ إن الله يبدل الآيات الأصلية بما هو خَيْرٌ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^[1].

لقد فَهَمَ من كلمة (آية) بمعنى (الجزء من السورة)، ومن دون أن نستبق الأبحاث، سيتبين في المطلب اللاحق أنّ مفردة (آية) في القرآن لها عدّة معانٍ مشتركة فيما بينها، كالعلامة، المعجزة، الأمانة، الحكم، أو الجزء من السورة. وسيتضح هناك أنها تعني الحكم من أحكام الله سبحانه من دون باقي المعاني.

فهنا - بل في كل مرة- تعامل جلكريست مع ظاهر اللفظ للآيات، وهذه هي المشكلة الأساسية التي ابتلي بها البحث القرآني مع المستشرقين، وهي الفهم الخاطئ لظاهر الروايات والآيات القرآنية، بل قد صار منهجاً يتكوّنون عليه في إثارة الشبهات، إن أعوزتهم الحاجة لذلك، تاركين أسباب نزول الآية، تاركين تأويل الآية وجريها وانطباقها على أي مصداق، وتاركين ظروف الآية ومناخها الذي نزلت فيه، والبحث الروائي الذي يتدخل مباشرة في رسم مسار الآية، تاركين العام والخاص والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه، وهناك اللفظ المشترك والمختص والمنقول والمرتل، وهناك السياق والقرائن الداخلية والخارجية للآية، إذن توجد عدة علوم قرآنية تتدخل في فهم المفردة القرآنية وتحديد اتجاه الآية، وليس الأمر كما يحلو ويشتهي المستشرقون.

فهم تركوا كل ذلك وتمسّكوا بظاهر اللفظ الشائع الصناعي، وهذا الشيء وهذا الفهم من جلكريست، سوف لا يُقنِعُ أحداً سوى العوام من قرائه في بلاد الغرب؛ لأنهم لم تطرق أسماعهم تلك العلوم القرآنية، ولم يعرفوا بأنّ لها دخلاً في الفهم الصحيح للقرآن.

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p: 87- 86.

وعودة على ما تساءل به جلكريست مستغرباً: إذا كان القرآن يقول (نأتٍ بخيرٍ منها)، فأين الآية الناسخة التي هي خير منها؟ ويمكن هنا استخراج مفهوم من منطوق جلكريست: بأن تلك الروايات معارضة للقرآن، ومعارضتها للقرآن تكفي لمحقها؛ لأنَّ القرآن الكريم، هو المرجع والمحور الأساس، والشمس الساطعة التي من خلالها يتبين أيُّهم النجم المضيء واللامع من الأحاديث والروايات، كي نهتدي به.

ويكمل جلكريست قائلاً معزِّزاً ما بدأ به: «الحديث الذي ذكرنا حول قتلى بئر معونة لم يذكر لنا الآية التي نزلت مكان الآية المنسوخة. نفس الشيء نلاحظه بالنسبة للآيات الأخر التي ذكرنا، ما الذي عَوَّضها؟ أين الناسخ الذي وجب أن يأتي مكان المنسوخ^[1]؟» لكن عدم وجود هذا الناسخ، يفرح به جلكريست ولا يستدل به على دحض تلك الروايات، بل يعده نقصاً واضحاً في القرآن من وجهة نظره التي تعد تلك الكتب المذكورة فيها تلك الآيات (المنسوخة)، هي أصح الكتب بعد كتاب الله، بذلك لا يمكن المناقشة في متونها على حد هذا الاعتقاد.

بينما في المقابل، قد «أجمع المسلمون على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد كما أن القرآن لا يثبت به، والوجه في ذلك -مضافاً إلى الاجماع- أن الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس، وانتشار الخبر عنها على فرض وجودها لا تثبت بخبر الواحد فإنَّ اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطئه وعلى هذا فكيف يثبت بخبر الواحد أن آية الرجم من القرآن، وأنها قد نسخت تلاوتها، وبقي حكمها، نعم قد تقدم أن عمر أتى بآية الرجم وادَّعى أنَّها من القرآن فلم يقبل قوله المسلمون، لأنَّ نقل هذه الآية كان منحصراً به، ولم يثبتوها في المصاحف»^[2].

مضافاً إلى ذلك، يحلّل العلامة الطباطبائي المسألة تحليلاً عقلياً بقوله: إنَّ النسخ لا يتحقّق من غير طرفين ناسخ ومنسوخ، وإنَّ الناسخ يشتمل على ما في المنسوخ

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN,p.87.

[2]- السيد الخوئي، البيان، م.س، ص ٢٨٥.

من كمال أو مصلحة، وإن الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته وإنما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتغال كليهما على المصلحة المشتركة فإذا توفي نبي وبعث نبي آخر وهما آيتان من آيات الله تعالى أحدهما ناسخ للآخر كان ذلك جرياناً على ما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف العصور وتكامل الأفراد من الإنسان^[١]، فلا نسخ فيما لا يكون هناك ناسخ، فلنتساءل: ماذا يكون الناسخ هنا كي تتم عملية النسخ ويتحقق طرفا النسخ؟ وكيف ينسخ لفظ الآية ويبقى حكمها إلى الأبد؟ وأي فائدة في نسخ اللفظ حينذاك وهو سند الحكم الذي يجب بقاؤه ما دام الحكم باقياً^[٢]؟

المبحث الثاني: حقيقة ارتباط النسخ بجمع القرآن

المستشرق جلكريست، تشبَّه وتعلَّق بأهداب هذه الروايات، محاولةً منه صهر النصوص وجعلها في قالب الذي يخدم أغراضه، زيادةً على ذلك لفتحها بالفهم غير الصحيح والمغلوط للآيات القرآنية؛ لتكتمل ولادة النتيجة المتقدمة الذكر: هي تحريف القرآن بحذف وتبديل آياته إذ قال منتقداً «تفترض هذه النظرية أن كل جزء من القرآن لم يتم صممه للمصحف وقت جمعه أو ألغى لسبب آخر وجب أن يكون الله قد نسخته؛ لهذا فلا شيء من القرآن قد فُقد لأن ما وصلنا هو كل ما أراد الله أن يصلنا من القرآن»^[٣]؛ لذا سيدور النقاش، مدار ما استدل به (الرواية، والآية).

تحرير محل النزاع

يعتمد القائلون بهذا الرأي، وهو الرفع والإزالة تماشياً مع المعنى اللغوي لهذه الكلمة، والمشهور بنسخ التلاوة دون الحكم ونسخ التلاوة والحكم أي رفع الآية كلياً، اعتمدوا على الآيتين الكريميتين:

[١]- انظر: الطباطبائي، الميزان، م، س، ج، ١، ص ٢٤٩، تفسير سورة البقرة، الآيتان ١٠٦-١٠٧.

[٢]- معرفة محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج، ٨، ص ٢٦.

[3]- Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p 86.

الأولى: الآية ﴿مَّا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (سورة البقرة، الآية ١٠٦)، ففسروا كلمة (آية) هنا بالجزء من السورة، ويكون المعنى على هذا: ما ننسخ من آية من آيات القرآن أو نمحها من الأذهان، نأتي بآيات خير منها أو مثلها. وبذا قال جلكريست «يجب أخذ النص القائل بالنسخ بمعناه الذي فهم على أساسه أصلاً وليس كما يريده العلماء المعاصرون خدمة لأهوائهم الذاتية»^[١].

الثانية: الآية ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (سورة النحل، الآية ١٠١)، وفسروا أيضاً لفظ (آية) فيها بالجزء من السورة، ويكون المعنى على هذا: إذا بدلنا آية من آيات سور القرآن مكان آية أخرى^[٢]. «هذه الآية تدل بوضوح على استبدال وحذف بعض النصوص من القرآن نفسه فهي لا تقول إن الله استبدل كتاباً معيناً (التوراة أو الإنجيل) بكتاب آخر بل استبدل آية بأخرى»^[٣].

ولفك رموز هذا النزاع يتسلسل البحث بالآتي:

أولاً- دراسة موارد استعمال مادّة (آية): فإنّها في الإصطلاح الإسلامي استعملت في عدة معانٍ، ومما كانت مادّة (آية) مشتركة بين عدة معانٍ إصطلاحية ولغوية، واستعمل في جميعها في الكتاب والسنة؛ لا بدّ أن يأتي في الكلام قرينة دالة على المعنى المقصود من الآية، كما هو شأن غيرها من الالفاظ التي لها معانٍ متعدّدة -اللفظ المشترك-^[٤].

«ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعيّنة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الامر يكون

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 85.

[٢]- انظر: العسكري، السيّد مرتضى بن السيّد محمّد إسماعيل بن محمّد شريف (ت ١٤٢٨ هـ): القرآن الكريم وروايات المدرستين، ط ١، بيروت، المجمع العالمي لأهل البيت، ٢٠١٠م، ج ٢، ص ٢٩١.

[3]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 85.

[٤]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م، س، ج ٢، ص ٢٨٨.

هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له»^[١]. ولنضرب مثلاً على المعنى المشترك في المصطلح الإسلامي بـ (الصلاة): إن الصلاة كانت في اللغة بمعنى الدعاء، ثم وُضعت لعدّة معان، منها: الصلاة اليومية وصلاة العيدين والجمعة والكسوف والخسوف وغيرها، فلا بدّ في استعمالها من وجود قرينة تعيّن المعنى المقصود من اللفظ، فيقال -مثلاً: إذا انخسف القمر وجب عليك أن تصلي ركعتين، فيفهم المراد بها صلاة الكسوف، وكذلك الشأن مع (الآية)، فإنها لما كانت مشتركة في المصطلح الإسلامي بين عدّة معان لاتستعمل في الكلام دونها قرينة تدلّ على المعنى المقصود منها^[٢].

معنى (الآية) اللّغوي: العلامة الظاهرة على شيء محسوس أو الأمانة الدالّة على أمر معقول^[٣]، مثال الأول (العلامة الظاهرة على شيء محسوس) في حكاية قول زكريا: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (سورة مريم، الآية ١٠)، أي قال اجعل لي علامة واضحة، ومثال المعنى الثاني (الأمانة الدالّة على أمر معقول) قوله تعالى ﴿وَكَايِنٌ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (سورة يوسف، الآية ١٠)، أي كم من أمانة تدل على قدرة الله وحكمته، أو غيرها من صفاته يمررون عليها وهم عنها معرضون.

ومعانيها الاصطلاحية المشتركة

أ - معجزات الأنبياء: ﴿هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ (سورة الأعراف، الآية ٧٣)، فنفهم من ذكر الناقة أنّ المقصود من الآية، المعجزة للأنبياء^[٤].

[١]- المظفر، محمد رضا (ت: ١٣٨٣هـ): أصول الفقه، تح: صادق حسن زادة المراغي، ط٢، قم المقدسة، منشورات العزيري، ٢٠٠٧م، ج١، ص٢٥.

[٢]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج٢، ص٢٨٨-٢٨٩.

[٣]- انظر: الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ٥٠٢هـ - ١١٠٨م: المفردات في غريب القرآن، ضبطه: محمد خليل عيتاني، ط٤، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٥م، ص٣٤.

[٤]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج٢، ص٢٨٧-٢٨٨.

ب- «الأشياء البارزة الملفتة للأنظار كالأبنية الشاهقة»^[١] كما في قوله تعالى: ﴿تَبْتُؤْنَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةٌ تَعْبُؤُونَ﴾ (سورة الشعراء، الآية ١٢٨).

ج- بمعنى الحكم، قال الراغب في مفرداته: «ولكل جملة من القرآن دالة على حكم، آية سورة كانت أو فصولا، أو فصلاً من سورة»^[٢].

أي كل حكم من شريعة الله جاء في فصل أو فصول من القرآن أو الكتب السماوية الأخرى. ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٤)، فبقريته لفظي «مَا يُتْلَىٰ» و «الْحِكْمَةِ» نفهم أن المراد من الآيات أحكام من الشرع الإسلامي جاءت في فصول من القرآن الكريم وحكم إلهية، وذلك بقريته معنى: تلا الكتاب تلاوة: قرأه بتدبر في معانيه، والتدبر في المعنى يصدق على تفهّم معاني الاحكام. وكذلك (الحكمة) يكون في ما جاء بمعاني الآيات^[٣].

د- بمعنى جزء من السورة مشخص بالعدد: وهنا يجب الإشارة إلى أن لفظ (آية) جاء مفرداً أربعاً وثمانون مرةً، وجاءت بلفظ المثني (آيتين) مرةً واحدة، وجاءت بلفظ الجمع (آيات) ثماناً وأربعون ومائة مرةً. وإن هذا المعنى (جزء من السورة مشخص بالعدد) للفظ آية لم يرد في القرآن الكريم، إلا بغير لفظ الجمع، وقد قصد من (الآية) هنا ألفاظ الجملة القرآنية دون معناها. كما في قوله تعالى: (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ) (سورة يوسف، الآية ١)، وقوله تعالى: ﴿الْمُرْتَلِّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ (سورة الرعد، الآية الأولى)، فنفهم من السياق (الر) والإشارة بـ (تِلْكَ) إليها، قرينة دالة على أن المقصود من الآيات، مجموعات تتكون من حروف كالالف واللام والراء. إذًا، فإن معنى الآيات هنا مجموعات لفظية اعتبر فيها تجمع الألفاظ دون المعنى، وهي المجموعات التي تشخص بالأعداد، ومن مجموعها تتكوّن السورة^[٤].

[١]- الشيرازي، ناصر بن محمد كريم بن محمد باقر مكارم (١٣٤٥ هـ شيراز معاصر): الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط ٢، بيروت، الأميرة للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م، ج ١، ص ٣٣٠.

[٢]- الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، م.س، ص ٤١-٤٢.

[٣]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٨٧-٢٨٩.

[٤]- انظر: العسكري، مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ انظر: م.ن: ج ٢، ص ٢٨٧-٢٨٩.

«وبناءً على القول بعدم وجود المشترك اللفظي في القرآن، فلا بدّ أيضاً من القول بلزوم وجود قرينة تدلّ على الفرد المقصود من مصاديق المعنى الكلّي عند استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلّي وإرادة فرد خاص من مصاديقه. وبناء على ما قرّرناه لا بدّ إذن من وجود قرينة في الموارد المذكورة في البحث على كلا التقديرين. إذًا، فإنّ الآية في الكتب السماوية، إمّا أن تكون اسمًا لمعانٍ جاءت فيها وهي الأحكام أو اسمًا لمجموعة كلمات مُيّزت بالاعداد في القرآن الكريم»^[1].

ثانيًا- مناقشة الاستدلال بآية ﴿مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾:

فقد فسّروا (آية) بمعنى الجزء من السورة وكذا قال جلكريست: «كلمة آية تعني هنا وفي حالات أخرى، النص القرآني نفسه كما هو مذكور في الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾... كذلك سورة هود الآية ١: ﴿الرَّكِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾... كلمة (آية) وردت كثيرًا في القرآن وتعني عادة (علامة) من الله (يعني معجزاته الخارقة أو النذر إلى البشرية) لكن من الواضح إنه ليست هذه هي الآيات التي يقال إنها نُسخت. الآية المذكورة لا تتحدث إلا عن آيات الكتاب ولا يمكن أن تكون إشارات إلى المعجزات التي كان الله يظهرها من أجل إنذار عباده لأنها أحداث تاريخية محضة وقعت»^[2].

يبدو أنّ جلكريست لا يختلف مع القول بأنّ كلمة (آية) من المشتركات اللفظية التي تحتاج إلى قرينة لتحديد المعنى المراد منها، لكنّه صادر المطلوب في أحيان عدّة، ومنها هذه المرة، فقد حصر كلمة (آية) في معنيين فقط لا ثالث لهما: الأوّل بمعنى النصّ القرآني وجزء من السورة، والآخر: بمعنى المعجزة والعلامة الدّالة لإنذار الناس؛ لكي يبقى في إطار ذينك المعنيين، فيقع الاختيار بدون شكّ وعناء على المعنى الأوّل دون الآخر.

[1]- انظر: العسكري، مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م، س، ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ انظر: م، ن، ج ٢: ص ٢٨٩.

[2]- Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,83.

وهذا الحصر ليس تاماً، فقد ثبت قبل قليل إنها مشترك بين خمسة معانٍ، بينها اثنان لغويّة وثلاثة في المصطلح القرآني الإسلامي، وأستعملت بجميع معانيها بكثرة في القرآن الكريم. وعلى هذا الغرار أدرج الراغب الأصفهاني تلك المعاني تحت قسمين عندما قال في الأول: يقال لكل جملة من القرآن دالة على حكم آية، سورة كانت، أو فصولاً أو فصلاً من سورة. وفي الثاني: وقد يقال لكل كلام منه منفصل بفصل لفظي آية. وعلى هذا اعتبار آيات السور التي تعد بها السورة^[١].

ويكون المعنى على قولهم (أن الآية تعني اللفظ الجزء من السورة): ما ننسخ من آية من سور القرآن، أو ننسها حكماً وتلاوةً، نأت بخير منها.

ويقال في مناقشتها: أولاً- ذُكر أن مادّة (الآية) مشتركة بين معناها اللغوي وعدّة معان اصطلاحية واللفظ المشترك بين عدّة معان لا يستعمل في الكلام دونها وجود قرينة تشخّص المعنى المقصود من بين تلك المعاني^[٢].

فإن احتياج اللفظ المشترك إلى القرينة إنما هو لتعيين المراد، لكونه موضوعاً لمسميات متعدّدة، فحيث يطلق يدلّ على تلك المسميات. فلا يمكن حصول جميعها في الذهن، ولا البعض دون البعض؛ لاستواء نسبة البعض إليها^[٣]؛ «لأنّه مع عدم نصب هذه القرينة لا يفهم المعنى من اللفظ كما هو واضح»^[٤].

ثانياً- السؤال هنا ما هي القرينة الصارفة إلى المعنى المعين في آية ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾؟ «جاءت القرينة على المعنى المقصود من الآية في الكلام كالآتي: إنّ هذه الآية جاءت ضمن مجموعة آيات يعاتب الله فيها اليهود إن لم يؤمنوا بهذا القرآن وبشريعة خاتم الانبياء ﷺ ولا بالإنجيل

[١]- انظر: الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، م.س، ص ٤١-٤٢.

[٢]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٩٣.

[٣]- انظر: العاملي، جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، لا ط، ايران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د.ت) ص ١٢٥.

[٤]- القدسي، أحمد: أنوار الأصول، تقريراً لأبحاث الأستاذ آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، لا ط، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، المطبعة: أمير المؤمنين (عليه السلام)، (د.ت)، ص ٩٧.

وشريعة عيسى بن مريم عليه السلام»^[١] فقد قال الله تعالى فيها: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلَكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...﴾ (سورة البقرة، الآيات ٨٧-١٢٠)، وعلى هذا، «فإنَّ معنى «ما ننسخ»: ما ننسخ من حكمٍ -مثل حكم القبلة والعيد في يوم السبت- من كتاب موسى عليه السلام التوراة، أو كتاب عيسى عليه السلام الانجيل، نأت بخير منها، حكم استقبال الكعبة في القرآن الكريم والعيد في يوم الجمعة، في الكتاب وسنة الرسول صلى الله عليه وآله»^[٢].

وعليه جاء في تفسير الفخر الرازي ينقل جواب أبي مسلم بن بحر الأصبهاني (٢٤٥-٣٢٢ هـ): «المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية»^[٣] ومن الناس من أجاب على هذا الاعتراض بأن

[١]- العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج٢، ص ٢٩٣.

[٢]- م.ن.

[٣]- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين (ت: ٦٠٦هـ): تفسير مفاتيح الغيب، ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص ٦٣٩.

الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن، بل هو عام في جميع الدلائل^[١].

وهذا الكلام ليس معناه أن يقال بعدم وجود النسخ في القرآن فعلاً، وبنفس الوقت يمكن إثبات النسخ من طريق آخر أو بآية أخرى، بغير آية «ما ننسخ من آية» وجاء في الميزان ما يؤكد القول المتقدم «إن كون الشيء آية يختلف باختلاف الأشياء والحيثيات والجهات، فالبعض من القرآن آية لله سبحانه باعتبار عجز البشر عن إتيان مثله، والأحكام والتكاليف الإلهية آيات له تعالى باعتبار حصول التقوى والقرب بها منه تعالى، والموجودات العينية آيات له تعالى باعتبار كشفها بوجودها عن وجود صانعها وبخصوصيات وجودها عن خصوصيات صفاته وأسمائه سبحانه، وأنبياء الله وأوليائه تعالى آيات له تعالى باعتبار دعوتهم إليه بالقول والفعل وهكذا...

ومن جهة أخرى الآية ربما كانت في أنها آية ذات جهة واحدة وربما كانت ذات جهات كثيرة، ونسخها وإزالتها كما يتصور بجهته الواحدة كإهلاكها كذلك يتصور ببعض جهاتها دون بعض إذا كانت ذات جهات كثيرة، كآية من القرآن تنسخ من حيث حكمها الشرعي وتبقى من حيث بلاغتها وإعجازها ونحو ذلك. وهذا الذي استظهرناه من عموم معنى النسخ هو الذي يفيد عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^[٢].

وورد في تفسير العياشي «عن يعقوب بن سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ قال: خلقهم للعبادة، قال: قلت وقوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فقال: نزلت هذه بعد تلك»^[٣].

[١]- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين (ت ٦٠٦هـ): تفسير مفاتيح الغيب، ٣ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، ج ٣، ص ٦٣٩..

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): الميزان في تفسير القرآن، ١ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٤٧، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦-١٠٧.

[٣]- العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي: تفسير العياشي، تح: الحاج هاشم الرسولي المحلاقي، لا ط، طهران، الناشر: السيد الجليل الحاج السيد محمود الكتاني وأولاده صاحب المكتبة العلمية الإسلامية، (د.ت)، ج ١، ص ١٦٥.

وعقّب العلامة الطباطبائي على الرواية قائلاً: «وفيها دلالة على أخذه ﷺ النسخ في الآية أعم من النسخ الواقع في التشريع... وبعبارة واضحة: الآية الأولى تثبت للخلقة غاية وهي العبادة... فالآية الثانية تثبت للخلقة غاية، وهو الرحمة المقارنة للعبادة والاهتداء ولا يكون إلا في البعض دون الكل والآية الأولى كانت تثبت العبادة غاية للجميع فهذه العبادة جعلت غاية الجميع من جهة كون البعض مخلوقاً لأجل البعض الآخر وهذا البعض أيضاً لآخر حتى ينتهي إلى أهل العبادة وهم العابدون المخلوقون للعبادة فصح أن العبادة غاية للكل، نظير بناء الحديقة وغرس الشجرة لثمرتها أو لمنافعها المالية»^[١].

وفي شأن نزول الآية قال الشيخ مكارم الشيرازي: «الآية الأولى تشير أيضاً إلى بُعد آخر من أبعاد حملة التشكيك اليهودية ضد المسلمين. كان هؤلاء القوم يخاطبون المسلمين أحياناً قائلين لهم إن الدين دين اليهود وأن القبلة قبله اليهود، ولذلك فإن نبيكم يصلي تجاه قبلتنا (بيت المقدس)، وحينما نزلت الآية ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٤٤)، وتغيّرت بذلك جهة القبلة، من بيت المقدس إلى مكة، غير اليهود طريقة تشكيكهم، وقالوا: لو كانت القبلة الأولى هي الصحيحة، فلم هذا التغيير؟ وإذا كانت القبلة الثانية هي الصحيحة، فكُل أعمالكم السابقة -إذن- باطلة. القرآن الكريم في هذه الآية يردّ على هذه المزاعم وينير قلوب المؤمنين ويقول: ﴿مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (وليس مثل هذا التغيير على الله بعسير) ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؟! الآية التالية تؤكد مفهوم قدرة الله سبحانه وتعالى وحاكميته في السماوات والأرض وفي الأحكام، فهو البصير بمصالح عباده: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^[٢].

أما قوله تعالى: «نُنسِهَا» قال المستشرق جلكريست «أصلها من فعل نسي الذي

[١]- الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج ١، ص ٢٥١، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦-١٠٧.

[٢]- الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الامتل، م.س، ج ١، ص ٣٣٧.

يعني أينما وجد في القرآن فقدان الشيء من ذاكرة الإنسان»^[1]. وإن جلكريست يعتبرها بنفس المعنى الذي تعطيه كلمة (نسخ) لذا يقول: كان الفهم العام لدى العلماء المسلمين من الأجيال الأولى هو أن أي جزء من القرآن ينسخه الله برمته كان يطلب من الناس أن ينسوه بالكامل ﴿مَا تَنْسَخْ أَوْ تُنْسَخْ﴾ أي ننسخها أو ننسها والكلمتان تعدان كياناً واحداً؛ لذا عندما كانت آية الرجم مخزونة في ذاكرة صحابي متميز مثل عمر، كان يفترض عند سحب النص من القرآن حقاً، أن تبقى كسنة، فإن التعاليم والفروض المبيّنة في القرآن بقيت مع ذلك ملزمة كجزء من السنة النبوية^[2].

فيقال هنا في كلمة (نُنْسِهَا) إما أن يكون من مادة (أنسأها ينسئها) أو من (أنسأها ينسئها). والإنساء إفعال من النسيان، وهو بمعنى الإذهاب عن العلم والذكر وهو كلام مطلق أوعام غير مختص برسول الله ﷺ بل غير شامل له أصلاً^[3] لقوله تعالى: ﴿سَنْقُرِيكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ فإذا «كان من مادة (أنسأها) يتضح معناها بعد التنبيه على أن الله سبحانه أرسل عشرات الألوف من الأنبياء في أمم أبيدت وانقرضت ممن لم ترد أسماؤهم في القرآن، ولم يذكر الله أخبارهم فيه، وإثما ذكر الله في القرآن أسماء بعض أنبياء بني إسرائيل والعرب الذين عاشوا في المنطقة -الجزيرة العربية- وما حولها. وذكر بعض قصصهم وترك قصص سائر الأنبياء أمثال هبة الله شيث بن آدم عليه السلام وعزير الذي قال اليهود: إنه ابن الله. ترك الله سبحانه قصص بعضهم. وعلى هذا يكون معنى «أَوْ نُنْسِهَا» ما ننس ممّا في كتب السابقين، نأت بخير منها وأكمل، مثل ما في القرآن وشريعة خاتم الانبياء»^[4].

وإذا كان من مادة (ينسئها) وأنسأه ينسئه، أي: «من نسيء نسيئاً إذا أخر تأخيراً فيكون المعنى على هذا: ما ننسخ من آية [والآية هنا لا تعني الجزء من السورة]

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p 30.

[2]- see, Ibid, p 93.

[3]- انظر: الطبائبي، تفسير الميزان، م.س، ج ١، ص ٢٥٠-٢٥١، تفسير سورة البقرة، الآيتان ١٠٦-١٠٧.

[4]- العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٩٤.

بإزالتها أو نؤخرها بتأخير إظهارها نأت بخير منها أو مثلها»^[١].

وعلى هذا يكون المعنى: والحكم نؤخر تبليغه بما فيه خير للناس في ذلك الزمان مثل تأخير تبليغ نسخ حكم استقبال بيت المقدس إلى هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة. وهذا المعنى هو المراد من «نُنْسِهَا» وليس المعنى الأول^[٢].

ثالثاً- مناقشة الاستدلال بآية ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ وقال جلكريست فيها: إن القرآن في هذه الآية يشير إلى آيات الكتاب نفسه وليس الكتب السماوية السابقة. وهذا بالذات السبب (أي ادعاء أن الله قد استبدل بعضاً من آياته القرآنية السابقة) الذي دفع خصوم محمد لاتهمه بالتزوير لأنهم اعتقدوا أن مسألة النسخ هذه لم تكن سوى ذريعة لتبرير نسيان محمد لنصوص سابقة أو لاستبدالها^[٣].

في مناقشة الاستدلال بهذه الآية يمكن القول بأن الآية هنا مما هو من قبيل المعاني أو الأعيان الخارجية كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (سورة الشعراء، الآية ١٩٧)^[٤]؛ لأنها نزلت ضمن مجموعة آيات يتحدث فيها الله -جل اسمه- عن القرآن وأدب قراءته، وتشكيك المشركين من أهل مكة، وإدحاض افتراءهم، حيث يقول -عز اسمه: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ «إشارة إلى النسخ»^[٥] وحكمته وجواب عما اتهموه ﷺ به من الافتراء على الله، والظاهر من سياق

[١]- الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج١، ص٢٥١، تفسير سورة البقرة، الآيتان ١٠٦-١٠٧.

[٢]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج٢، ص٢٩٤.

[3]- see, Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p.85.

[٤]- انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج١٠، ص٧، تفسير سورة يونس، الآية ١.

[٥]- النسخ هنا ليس بمعنى الازالة والرفع والحذف؛ لأن العلامة الطباطبائي بين ذلك في موضع آخر قائلاً: ((وكيف كان فالنسخ لا يوجب زوال نفس الآية من الوجود و بطلان تحققها بل الحكم)). الطباطبائي، الميزان، م.س، ج١، ص٢٤٦، تفسير سورة البقرة، الآيتان ١٠٦-١٠٧.

الآيات أن القائلين هم المشركون و إن كانت اليهود هم المتصلبين في نفي النسخ»^[١]
﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ
وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا
لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (النحل: ٩٨-١٠٥)،
فمن خلال السياق يكون المعنى ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً﴾ أي: بعض أحكام القرآن المذكورة في فصلٍ أو فصولٍ منه، (مكان آية) أي: مكان بعض أحكام التوراة أو الإنجيل المذكورة في فصلٍ أو فصولٍ من أحدهما، والله أعلم بما ينزل، وحكمته،
﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ في ما أتيت به من الكتاب المجيد^[٢] ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ
مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ
يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ إذن فالآية أجنبية عن نسخ التلاوة^[٣].

«ويؤكد ما ذكر أربعة أمور:

١ - بدء المجموعة بذكر القرآن.

٢ - إيراد الضمير المذكور في «نَزَّلَهُ» فإنه لو كان القصد من «نَزَّلَهُ»: الآية من السورة لكان ينبغي أن يقول -عزَّ اسمه- (نزلها)، أي نزل الآية من السورة، ولما أعاد الله -سبحانه- الضمير إلى المذكور، ظهر أنَّ المقصود من الآية هو القرآن أو حكم في القرآن، ولهذا أعاد الضمير إلى معنى (الآية) وهو القرآن أو الحكم المذكور.

٣ - حكايته قولهم بأنه «يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» وكان قصد المشركين من تعليم البشر تعليم البشر إياه القرآن أو بعض أحكام القرآن -معاذ الله- ولم يقصدوا تعليمه آية واحدة من القرآن.

٤ - أمره الرسول باتباع ملة إبراهيم وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ

[١]- م.ن: ج ١٢، ص ٣٤٥، تفسير سورة النحل، الآيات ٩٩-١٠١.

[٢]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٩٦.

[٣]- انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج ١٢، ص ١٣١، تفسير سورة الحجر، الآيات ٩٠-٩١.

عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴿ (سورة النَّحْلِ، الآية ١٢٤)، وهم بنو إسرائيل، ثم ختم الآيات بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ﴾ (سورة النَّحْلِ، الآية ١١٨)»^[١].

وهناك آيات أحكام من سورة النحل آية ١١٣-١١٨ «تذكر فيها محرمات الأكل ومحللاته ونهي عن التحليل والتحریم ابتداءً بغير إذن الله وذكر بعض ما شرع لليهود من الأحكام التي نسخت بعد، وفي ذلك عطف على ما تقدم من حديث النسخ في قوله: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ وإشارة إلى أن ما أنزل على النبي ﷺ إنما هو دين إبراهيم عليه السلام المبني على الاعتدال والتوحيد مرفوعاً عنه ما في دين اليهود من التشديد عليهم قبال ظلمهم»^[٢]. وقوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي أكثر هؤلاء المشركين الذين يتهمونك بقولهم: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ لا يعلمون حقيقة هذا التبديل والحكمة المؤدية إليه بأن الأحكام الإلهية تابعة لمصالح العباد ومن المصالح ما يتغير بتغير الأوضاع والأحوال والأزمنة فمن الواجب أن يتغير الحكم بتغير مصلحته فينسخ الحكم الذي ارتفعت مصلحته الموجبة له بحكم آخر حدث مصلحته^[٣].

«وأخيراً لم نجد في ما ذكروا من التفاسير رواية عن رسول الله ﷺ أنه فسّر لفظ (آية) في الموردين هنا بالآية التي هي جزء من السورة كما قالوا به، وإنما نقلوا ذلك من المفسرين»^[٤].

وهكذا فإن الآيتين في المقام، بعيدتان عن الفهم الذي فهمه جلكريست والذي استلّه بطريقة وبأخرى من الموروث الإسلامي إشارة منه إلى نسخ التلاوة والحكم، ونسخ التلاوة دون الحكم كما قال: «هذه الآية [آية ما ننسخ، أو آية وإذا بدلنا]

[١]- العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٩٦.

[٢]- الطبايبي، تفسير الميزان، م.س، ج ١٢، ص ٣٦١، تفسير سورة النحل، الآية ١٢.

[٣]- ظ: م. ن: ج ١٢، ص ٣٤٦، تفسير سورة النحل، الآية ١٠١.

[٤]- العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ٢٩٧.

تدل على إمكانية نسخ (أي حذف وإلغاء) بعض المقاطع القرآنية في حين تنزل مقاطع جديدة تعتبر ناسخة معوضة لها»^[١]. بينما المستشرق واط، فهم فهمًا مغايرًا بعد أن ضرب مثالاً لنسخ الحكم دون التلاوة قال: «وعلى أية حال، فقد ظلت الآيات المنسوخة والآيات الناسخة معًا في النص القرآني»^[٢]، لكنّه كما تقدم بيانه سابقًا بأنه يمكن إثبات وقوع النسخ (نسخ الحكم دون التلاوة كآية النجوى الغير مستلزم للتحريف) لكن بطريق آخر غير هذين الموردين.

خلاصة البحث ونتائجه

-أولاً: من خلال ما تقدّم لا يسع الباحث إلا أن يتوقّف عند الروايات التي أصبحت أداة طيّعة بيد المستشرق للتشكيك بالنص القرآني، وحال لسانهم يقول: من فمكم أدينكم أيها المسلمون وهذه كتبكم المعتمدة عنكم ونحن نستشهد بها ولم نأت لكم بشيء من خارجها.

والمستشرقون لا أدري إن كانوا يعلمون أو لا، أن لا قيمة لهذه الروايات عند المنصفين والمعتدلين والعقلاء والمخلصين من علماء وأهل هذه الأمة، بل متغافلون أن مصداقية هذه الكتب بما فيها كتابي البخاري ومسلم، مختلفٌ عليه عند العلماء بين القبول والرفض، والمشكلة الأكبر مع من يصرّ حتى الآن من رجال الدين على رفض دعوة إعادة تقييم كتب الحديث المعروفة بكتب الصحاح على ضوء المعارف الحديثة والأسس التي وضعها العلماء لصحة السند والمتن معاً، وعدم الاكتفاء بصحة السند فقط، فإنّ كل من سيسلم بصحتها ليس أمامه من مجال سوى التشكك في مسألة وصول القرآن إلينا تماماً بالطريقة والأسلوب الذي أوحى به إلى محمد ﷺ^[٣] فحاولوا توجيه ما لديهم من روايات وحلاً لمعضلتها التي تستلزم نقصان القرآن، قالوا إنّها من منسوخ التلاوة ولو فرض الحكم باقياً إلى الأبد، أو من منسوخ التلاوة والحكم معاً^[٤].

[1]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN, p,83.

[2]- وات، مونجمري، الإسلام والمسيحية، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، لا ط، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م ص٥٦.

[3]- انظر: عبد الحميد، هشام كمال: الحقيقة والأوهام في قضية جمع القرآن، ط١، القاهرة، دار البشير، ٢٠١١م، ص٩٤؛ ص١٢٢.

[4]- ظ: هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، م، س، ج، ٨، ص٢٤.

لذا فقد سعى أعداء الأمة منذ ظهور هذه الروايات في منتصف القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري (وهي المدة التي تمّ فيها تدوين السنة وسيرة الصحابة والنبي والمغازي وروايات جمع القرآن وغيرها) إلى الطعن في سلامة القرآن واختلاق روايات أخرى ودسها والترويج لها بين المسلمين بعد وضع أسانيد معتمدة لها عند كبار علماء الحديث والجرح والتعديل، فبدأت هذه الروايات تشق طريقها بخطى متسارعة إلى كتب الصحاح والسيرة، حتى استقر لها الحال ووجدت لها موضع في كتب الصحاح^[١].

-ثانياً: يمكن القول، إنّ جميع هذه الروايات مطروحة؛ لأن «قوة أي سلسلة تساوي فقط قوة أضعف حلقة فيها»^[٢] والحلقة الضعيفة في هذه الروايات، إنها «تخالف صريح القرآن الكريم، ولم يصح شيء من أسانيدنا بتاتاً»^[٣] فتعارض قوله تعالى ﴿نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ مع ملاحظة أن تلك الروايات جميعها لم تصدر عن النبي ولم تُسند إليه، وهذا ما يحيلها عرضةً للشكوك.

وأكد السيد الخوئي: بأن نسخ التلاوة هذا إما أن يكون قد وقع من رسول الله ﷺ وإما أن يكون ممن تصدى للزعامة بعده، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله ﷺ فهو أمر يحتاج إلى الاثبات. وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب حتى بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وعلى ذلك فكيف تصح نسبة النسخ إلى النبي ﷺ بأخبار هؤلاء الرواة؟ مع أن نسبة النسخ إلى النبي ﷺ تنافي جملة من الروايات التي تضمنت أن الاسقاط قد وقع بعده. وإن أرادوا أن النسخ قد وقع من الذين تصدوا للزعامة بعد النبي ﷺ فهو عين القول بالتحريف^[٤].

[١]- انظر: عبد الحميد، هشام كمال، الحقيقة والأوهام في قضية جمع القرآن، م.س، ص ٩٤؛ ص ١٢٢.

[٢]- جلكريست، الكتاب المقدس هو كلمة الله، ص ٨.

[٣]- معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج ٨، ص ٢٥.

[٤]- انظر: السد الخوئي، البيان، م.س، ص ٢٠٥-٢٠٦.

فالمسألة لا محيص منها (مانعة خلو) لا تخلو: إما الالتزام بسقوط هذه الروايات وأمثالها من العشرات عن الاعتبار، أو الالتزام بصحة واعتبار هذه الروايات ورفعها فوق مستوى الشبهات، وبالتالي «إن الالتزام بصحة هذه الروايات؛ التزام بوقوع التحريف في القرآن»^[١]، ففي مقام تعارض الروايات، يسقط ما هو أضعف دلالةً وسندًا وما هو مخالف للقرآن الكريم، وهذه روايات موهمة لتحريف القرآن^[٢].

فيثبت بذلك سقوط هذه الروايات جميعها عن الاعتبار والنظر العلمي؛ لما تقدم، ولاصطدامها بالقاعدة المجمع عليها بين المسلمين والتي يجب الاعتماد عليها، ولا يمكن الاستغناء عنها، وهي «عدم وقوع التحريف في القرآن، وأن الموجود بأدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الأعظم ﷺ»^[٣].

ثالثًا: ثبت للباحث أن المصدر الرئيسي لشبهات المستشرقين في موضوع جمع القرآن، هو التراث الحديثي الإسلامي، ولنقترب أكثر من التشخيص وتحديدًا (التراث الإسلامي السني) والذي أخذ بعنق الباحث لهذه النتيجة، دليل يفرض نفسه، وهو: أن المستشرق جلكريست، استدل على شبهاته بروايات وأحاديث جمّة، ولا توجد فيها رواية واحدة في كتابه من الفريق الثاني (التراث الإسلامي الشيعي).

رابعًا: تعمد المستشرقون التفسير الخاطئ للآيات القرآنية، ومثاله جلكريست الذي قال: «إن محمّدًا لم ينسَ بعض الآيات تلقائيًا بل الله هو الذي أنساه إياها مقيمًا بذلك عبرة للمسلمين... القول بأن النسيان كان من الله يعتمد على الآية التالية: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٠٦)، كلمة ننسها أصلها من فعل نسي الذي يعني أينما وجد في القرآن - وردت ٤٥ مرة على مختلف الأشكال - فقدان الشيء من ذاكرة الإنسان»^[٤].

[١]- م.ن، ص ٢٠١.

[٢]- انظر: المحمدي، فتح الله: سلامة القرآن من التحريف، لا ط، طهران، دار مشعر، ١٤٢٤هـ ص ٣٢.

[٣]- السيد الخوئي، البيان، م.س، ص ٢٠٠.

[4]- Gilchrist, John, JAM' AL-QURAN:P, 30.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١. الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ٥٠٢هـ - ١١٠٨م، المفردات في غريب القرآن، ضبطه: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.
٢. البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح المختصر المعروف بصحيح البخاري، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط٣ - ١٩٨٧م.
٣. ابن حنبل، أحمد: أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة - القاهرة، لا ط، (د.ت).
٤. الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٥. الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي (١٨٩٩ - ١٩٩٢م): البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٧٤م.
٦. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين (ت ٦٠٦هـ): تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
٧. السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ): الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، لا ط، ١٩٦٧م.
٨. الشيرازي، ناصر بن محمد كريم بن محمد باقر مكارم (١٣٤٥هـ - شيراز معاصر): الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٩م.
٩. الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ): الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٠. العاملي، الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين (ت: ١٠١١هـ): معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة - إيران، لا ط، (د.ت).
١١. عبد الحميد، هشام كمال: الحقيقة والأوهام في قضية جمع القرآن، دار البشير، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.
١٢. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر الشافعي (ت ٨٥٢ هـ): فتح الباري في شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
١٣. العسكري، السيد مرتضى بن السيد محمد إسماعيل بن محمد شريف (ت ١٤٢٨ هـ): القرآن الكريم وروايات المدرستين، المجمع العالمي لأهل البيت، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
١٤. العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي: تفسير العياشي، تح: الحاج هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: السيد الجليل الحاج السيد محمود الكتاني وأولاده صاحب المكتبة العلمية الإسلامية، إيران - طهران، لا ط، (د.ت).
١٥. القدسي، أحمد: أنوار الأصول، تقريراً لأبحاث الأستاذ آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، المطبعة: أمير المؤمنين (عليه السلام)، لا ط، (د.ت).
١٦. الكوراني، الشيخ علي الكوراني العاملي (معاصر): تدوين القرآن، الناشر: دار القرآن الكريم، المطبعة: باقري، ط١، ١٤١٨هـ.
١٧. المحمدي، فتح الله: سلامة القرآن من التحريف، دار مشعر، إيران - طهران، ١٤٢٤هـ لا ط، ١٤٢٤هـ.
١٨. مسلم، بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ): صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٥م.

١٩. المظفر، محمد رضا، (ت ١٣٨٣ هـ): أصول الفقه، تح: صادق حسن زادة المرآغي، منشورات العزيزي، قم المقدسة، ط ٢، ٢٠٠٧ م.
٢٠. معرفة، محمد هادي: التمهيد في علوم القرآن، مؤسسة التمهيد، إيران - قم المقدسة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٢١. مقدمتان في علوم القرآن: مقدمة كتاب (المباني لنظم المعاني) ومقدمة ابن عطية، تصحيح: المستشرق، آرثر جفري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، المطبعة: السنة المحمدية، ١٩٥٤ م.
٢٢. المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣٠ هـ): الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، لاط، (د.ت).
٢٣. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (ت ٨٠٧ هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢ هـ لا ط.

ثانيًا: الكتب الأجنبية:

1. Gilchrist, John
 2. Sharing the Gospel with Muslims, life challenge assistance network, Kenya , 2003
 3. JAM' AL-QUR'AN, publisher: jesus to the muslims, republic of south Africa -benoni , printers in : industrial press 1989
 4. 1987. The Good Way. الكتاب المقدس هو كلمة الله، ط 1، 1987
 5. CH 8486 - Rikon, Switzerland
٦. وات، مونتجمري، (ت ٢٠٠٦ م): الإسلام والمسيحية، ترجمة د عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، ١٩٩٨ م.

ثالثاً : مواقع شبكة الانترنت :

١. مجموعة تسجيلات فيديو لمناظرات بين المستشرق جون جلكريست وبعض من علماء المسلمين على الرابط:

http://www.youtube.com/results?search_query=Shabir+Ally+John+Gilchrist&oq=Sha

المدرسة الاستشراقية الألمانية والنقد الداخلي

للاستشراق من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زماني^[1]

د. الشيخ حيدر الساعدي^[2]

مدخل

من المميّزات المهمّة في المدرسة الاستشراقية الألمانية هي ميزة النقد الداخلي للنظريات التي قدّمها المستشرقون في مجال الدراسات القرآنية، وعلى الرغم من أهميّة هذا الجانب لم نرَ من ركّز عليه في الدراسات الاستشراقية. ويمكن للمتابع للدراسات الألمانية حول القرآن الكريم -وبخاصة المعاصرة- أن يلمس أشكالاً مختلفة من النقد الداخلي للاستشراق، ومن ضمن الأبحاث التي ركّزت عليها الدراسات القرآنية في ألمانيا وظهرت فيها ميزة النقد الداخلي هو موضوع جمع القرآن، إذ يُعتبر البحث في هذا الموضوع ممّا امتاز بطرقه الاستشراق الألماني، وقدّم وجهات نظر متعدّدة فيه، على مستوى إنتاج النظريات من جانب ونقد النظريات الأخرى من جانب آخر.

وبعد التّمحيص فيما أوردته المدرسة الألمانية في جمع القرآن يتبيّن عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التّراث الشيعي بشكل عام وما قدمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاصّ. الأمر الذي يشكّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلميّة.

المقدّمة

يحاول هذا المقال عرض النظريات المعتمدة في الدراسات الغربية فيما يتعلّق

[1]- أستاذ الدراسات الاستشراقية وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى العالمية.

[2]- دكتوراه في الاستشراق والدراسات القرآنية، عضو المجمع القرآني الألماني ومدير القسم العربي في مركز الثقافة الإسلاميّة بمدينة فرانكفورت في ألمانيا.

بتاريخ جمع القرآن الكريم، وتسليط الضوء على ما قدمته المدرسة الألمانية من نقد وطريقة تعاملها معها. ونهدف من ذلك بيان ميزة النقد الداخلي للاستشراق في المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية. وهذا جانب مهم تفتقر إليه الجهود التي قدمتها المكتبة العربية والإسلامية، على أنه عامل مهم في نقد الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم وبخاصة المعاصرة منها. وبذلك يكون منطلق نقدنا لما قدمه الاستشراق بشكل عام ليس إسلامياً أو شرقياً فقط، بل مطعم برؤى نقدية استشراقية أيضاً، فهناك من المستشرقين من ينطلق من منطلقات غير منطلقاتنا الفكرية لكنه يصل إلى نتائج في البحث العلمي أو النقد تقترب من نتائجنا ونقدنا أو تطابقها في بعض الأحيان، وهذا يعطي قوة علمية ومنهجية لأبحاثنا ويطور من مناهج البحث والنقد في دراساتنا للاستشراق، بالإضافة إلى الاطلاع على ما توصلت إليه الأبحاث الغربية حول تاريخ جمع القرآن الكريم.

النقد الداخلي للاستشراق

يمكننا أن نلاحظ جانبين في تعامل المستشرقين مع آراء ونظريات أي مستشرق في مجال الدراسات القرآنية:

الجانب الأول: هو جانب القبول وتلقي ما يطرحه بنظرة إيجابية، وكثيراً ما يتطور ذلك إلى البناء عليه إذا كانت فيه جنة جديدة وابتعاد عن أدبيات ومناهج ونتائج الباحثين المسلمين.

وربما لا نكون مخطئين إذا قلنا إن هذا الجانب ما زال سائداً في الدراسات الاستشراقية عموماً والقرآنية بشكل خاص. فنلاحظ -مثلاً- سيطرة النظرة السلبية تجاه النبي الأكرم ﷺ لفترة طويلة على البحث الاستشراقي، وهذا النوع من التعامل مع القرآن الكريم ونظرة الازدراء له هما اللذان سادا في هذا المجال من الدراسات. ومن الأمثلة المعاصرة سيطرة الاتجاه التشكيكي تجاه التراث الإسلامي، إذ برزت تيارات مختلفة تنتهج منهج الشك في تعاملها مع الروايات والتراث

الإسلامي، وسيطرت تلك التيارات في مدارس استشراقية مختلفة على طريقة البحث الاستشراقي في الدراسات القرآنية.

الجانب الثاني: جانب النقد والنظرة الشكّية تجاه ما يطرحه مستشرقون آخرون، بمعنى الوقوف عند رأي أي مستشرق، ودراسته دراسة علمية وفحص أداته وتقييمها مهما ذاع صيته وسيطرته على الأجواء العلمية. وهذا النوع من تعامل المستشرقين مع التراث الاستشراقي هو ما نقصده بالنقد الداخلي للاستشراق. وهذا يعني أن الباحث الغربي في الدراسات القرآنية ينقد باحثاً آخر من صنفه.

ويلاحظ المتتبع لدراسات المستشرقين الألمان في الدراسات القرآنية ممارستهم للنقد الداخلي بشكل لافت، حتى يمكننا عدّ ذلك سمة بارزة في المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية. ويمكن أن نرجع ذلك إلى عدّة أسباب:

أولاً: محورية الجانب العلمي في الدراسات الاستشراقية الألمانية وتطور الدراسات الاستشراقية فيها. وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود دراسة مغرضة هدفها تشويه سمعة الإسلام.

ثانياً: السعي لترسيخ محورية البحث الألماني، وجعله محوراً في الدراسات الاستشراقية كما هو النفس الألماني في المجالات العلمية الأخرى.

ثالثاً: تماس الدراسات الألمانية بالدراسات الإسلامية واهتمامها بها، إذ ما زال الاهتمام الألماني بالدراسات الشرقية واضحاً للعيان، فقد تمّ تأسيس كليات ومعاهد تهتمّ بالدراسات الإسلامية في الجامعات الألمانية، ولها تخصصها ومجالاتها كما هو الحال في المجالات العلمية الأخرى.

جمع القرآن الكريم

شكّل البحث في تاريخ تدوين النصّ القرآني المقدّس نقطة ثقل اهتمام واضحة في أبحاث المستشرقين القرآنية، وإذا كان ثقل الدراسات الغربية حول القرآن الكريم أخذ يتجّه نحو دراسة المحتوى فإنّ تاريخ جمع كتاب الله العزيز أساس تلك

الدراسات ومنطلقها. وإذا راجعنا رؤية الباحثين الإسلاميين في هذا الجانب نجدها تنحصر في رأيين، يؤمن الرأي الأول بأن النبي الأعظم ترك النص القرآني ككتاب على ما هو عليه اليوم من نص بين الدفتين، ويرى الرأي الثاني أن عملية جمع القرآن الكريم ككتاب بين الدفتين تعود إلى ما بعد وفاة النبي الأكرم.

وحيثما نراجع نظريات الباحثين الغربيين في هذا المجال نجد هناك أكثر من نظريتين في هذا المجال، تتحد بعضها مع ما هو مطروح في الساحة الإسلامية من نتائج، وإن اختلفت في بعض التفاصيل، وبعضها بعيد عنها من حيث المقدمات والنتائج.

نستعرض فيما يلي تلك النظريات، ونركز على نقد المدرسة الألمانية لها فيما إذا توفّر ذلك؛ لنرى كيف مارس الباحثون الألمان في الدراسات القرآنية النقد الداخلي لأقرانهم من مستشرقين ألمان وغيرهم.

جمع القرآن في زمن النبي

ذهب جمع من علماء الإسلام إلى أن القرآن الكريم تمّ جمعه في زمن النبي الأعظم، وأن القرآن الموجود بين أيدينا الآن هو عينه الذي كان في زمن النبي الأعظم. وقد ذهب إلى هذا الرأي السيد المرتضى^[١] والسيد الخوي^[٢]، والسيد الشهيد الصدر^[٣] وآخرون^[٤]. واستدل السيد الخوي على رأيه بعدة أمور^[٥]: تناقض

[١]- نقله عنه: الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج١، ص٤٣.

[٢]- الخوي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدّسة، أنوار الهدى، ص٢٤٧-٢٥٦.

[٣]- الحكيم، محمد باقر: علوم القرآن، لا ط، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ، ص١١٥.

[٤]- العاملي، جعفر مرتضى: حقائق هامة حول القرآن الكريم، لا ط، لبنان، دار الصفوة، ١٩٩٢م، ص٦٣.

[٥]- يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن المصحف الذي بين أيدينا بنظمه وترتيب سوره مطابق للمصحف المجموع في حياة النبي ﷺ، ويمكن إيجاز أدلة أصحاب هذا الاتجاه بالتالي:

أ. الدليل الأول: إن القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه من قِبَل مجموعة من الصحابة في حياة النبي ﷺ، وأنهم كانوا يعرضونه ويتلونه عليه ﷺ، ومن هؤلاء الصحابة: عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما. وكل ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا ميثوث.

ب. الدليل الثاني: تناقض أحاديث جُمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ: إن هذه الأحاديث متناقضة ومتضاربة فيما بينها، ففي بعضها تحديد زمن الجمع بعهد أبي بكر، وفي آخر بعهد عمر، وفي ثالث بعهد عثمان، كما أنّ بعضها ينص على أن أول من جمّع

الأخبار الدالة على أن جمعه كان بعد زمن النبي فيما بينها، وتعارضها مع القرآن الكريم والعقل، وجود روايات تدل على أن جمعه كان في زمن النبي الأعظم، وأنها مخالفة لما أجمع عليه المسلمون قاطبة من أن القرآن لا طريق لإثباته إلا التواتر.

ويقوم استدلال السيد الشهيد على أساس ما أسماه بـ «طبيعة الأشياء»، إذ يقول: إن (طبيعة الأشياء) تدل بشكل واضح على أن القرآن قد تم تدوينه في زمن النبي ﷺ. ونقصد بطبيعة الأشياء: مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية المسلمة واليقينية التي عاشها النبي والمسلمون والقرآن أو اختصوا بها، مما يجعلنا نقتنع بضرورة قيام النبي ﷺ بجمع القرآن في عهده. ويحدد تلك الظروف بخمس نقاط هي: «أهمية القرآن الكريم، والخطر في تعرضه للتحريف بدون التدوين وإدراك النبي ﷺ لهذا الخطر، ووجود إمكانات التدوين، وحرص النبي ﷺ على القرآن والإخلاص له».

أما الروايات الدالة على جمع القرآن بعد وفاة النبي الأكرم، فيرى أنها ساقطة عن الحجية لتعارضها فيما بينها. ثم فسّر وجود روايات كهذه بأمرين:

الأول: إن هذه الروايات جاءت بصدد الحديث عن جمع القرآن بشكل (مصحف) منتظم الأوراق والصفحات، الأمر الذي تم في عهد الصحابة، وليست بصدد الحديث عن عملية أصل تدوين وجمع القرآن بمعنى كتابته عن بعض الأوراق المتفرقة أو صدور الرجال كما تشير إليه بعض هذه الأحاديث.

الثاني: إن هذه الروايات إنما هي قصص وضعت في عهود متأخرة عن عهد

القرآن هو زيد بن ثابت، وآخر ينص على أنه أبو بكر، وفي ثالث أنه عمر، إلى أمثال ذلك من تناقضات ظاهرة.
ج. الدليل الثالث: معارضة أحاديث جمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ بأحاديث دلت على أن القرآن كان قد جُمع على عهده ﷺ، منها: حديث الشعبي، قال: جُمع القرآن على عهده سنة أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد. وفي حديث أنس أنهم أربعة: أبي، ومعاذ، وزيد، وأبو زيد، وأمثال ذلك.
د. الدليل الرابع: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع حكم العقل الحاكم بوجوب اهتمام النبي ﷺ بجمعه وضبطه عن الضياع والإهمال.

و. الدليل الخامس: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع إجماع المسلمين، حيث يعتنون النص القرآني متواتراً عن النبي ﷺ نفسه، في حين أن بعض هذه الروايات تشير إلى اكتفاء الجامعين بعد الرسول ﷺ بشهادة رجلين أو رجل واحد!

الصحابة لإشباع رغبة عامة لدى المسلمين في معرفة كيفية جمع القرآن.

إنَّ الرأي أعلاه يبدو لنا هو الرأي الأقوى بين الآراء التي طرحت في هذا المجال، بإضافة أنَّ النُّصوص التي ذكرت في جمع القرآن بعد زمن النَّبِيِّ يمكن أن نحملها على تغييرات شكلية وليست بمعنى جمعه في مصحف، تتمثل في الحثُّ على الالتزام بالمصحف الرسمي وجمع الناس حوله.

ويرى المستشرق الإنجليزي جون برتون^[١] أنَّ القرآن الفعلي كان قد جمع في زمن النَّبِيِّ الأكرم، وأنَّ الروايات الحاكية عن جمع القرآن بعد زمن النبي الأعظم روايات موضوعة من قبل بعض فقهاء المسلمين، إذ إنَّهم أرادوا التمسك لآرائهم الفقهية بالقرآن الكريم فدخلوا من مدخل النسخ وتعدَّد المصاحف لينتهوا إلى إلغاء دور النبي في جمع القرآن^[٢]. وفي الإطار ذاته يرى غريغور شولر^[٣] أنَّ القرآن ككتاب شفهي كان قد تمَّ في زمن النَّبِيِّ الأكرم، لكنَّه لم يتحوَّل إلى كتاب إلا بعد وفاة النبي^[٤].

جمع القرآن في زمن الخلفاء الثلاثة

تؤمن النظرية المشهورة بين المسلمين بأنَّ النبي الأكرم رحل ولم يجمع القرآن الكريم في كتاب كما هو عليه اليوم، بل كان القرآن حين رحيل نبي الهدى عبارة عن نصوص متفرقة على القرايطيس المتعارفة آنذاك وفي صدور المسلمين، وبعد وفاة النبي الأكرم تمَّ الجمع الأوَّل للقرآن الكريم على يد أبي بكر، فجمع القرآن كلَّه في كتاب واحد. وبعد عشرين سنة تقريباً وحَّد عثمان بن عفان المصاحف، وأرسل المصحف الرسمي إلى الأمصار، وتمَّ إتلاف كل المصاحف الأخرى.

[١]- John Burton أستاذ في جامعة سانت اندروز في إنجلترا ولد عام ١٩٢٩ وله عدة أبحاث في الدراسات القرآنية والأبحاث الفقهية، صدر كتابه جمع القرآن عام ١٩٧٧.

[2]- John Burton, The Collection of The Quran. pp.231- 240.

[3]- GregorSchoeler.

من الباحثين المعاصرين الألمان ولد عام ١٩٤٤ يعمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة بازل في سويسرا، تتركز اهتماماته في علوم الحديث، ومن الباحثين الذين نقدوا آراء الجيل السابق من المستشرقين.

[٤]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل ساز: ص٢٤٧.

لاقت هذه الرواية القبول عند نُلدكه، ونجده يستعرض تفاصيل الجمع الأوّل والجمع الثاني، ويقدم احتمالاً بأن يكون الجمع الأوّل من عمر^[1]. هذا ما نجده في النسخة التي كتبها نُلدكه وهي النسخة غير المعدّلة لكتاب تاريخ القرآن المتداول. من جهته يرى شولر الرأي نفسه، ويرى أنّ مراحل تدوين القرآن مرّت بثلاث مراحل:

١. كتابة الآيات من دون نظام ولا قاعدة معيّنة على أدوات الكتابة السائدة آنذاك، وكان ذلك في حياة النبي.

٢. إعداد مجموعات منظمّة ذات صفحات متساوية القياسات، وتمّ الاحتفاظ بتلك المجموعات على أنّها نسخ خاصة بالأشخاص، ووفقاً للروايات الإسلاميّة أنّ القرآن تمّ تدوينه كمصحف في زمن أبي بكر باقتراح من عمر^[2]، لكن هذه النسخة بقيت نسخة كنسخ مصحف عمر وابن مسعود وأبي، وكان ذلك بعد وفاة النبي بقليل.

٣. إعداد نسخة رسميّة موحّدة بأمر عثمان (تقريباً سنة ٢٩هـ) وإعداد مصحف يحتوي على نصّ صامت خالٍ من الحركات والنقط وإرساله إلى المدن الكبيرة^[3].

ويرى -كما هو الحال في الروايات الإسلاميّة وعند مشهور العلماء الغربيين- أنّ القرآن حين وفاة النبي لم يكن مدوّنًا بشكل كتاب بين الدفتين^[4]. وما كانت هناك حاجة لأن يكون هناك مصحف مدوّن، لأنّه كتاب عبادي وكانت تقرأ منه بعض الآيات في العبادات والأدعية. بل إنّ كتابة القرآن ككتاب ما كانت ممكنة؛ لأنّ الوحي كان ما زال في حالة نزول، وكانت الأحكام الشرعية تنسخ في بعض الأحيان، وما كان يكتب آنذاك عبارة عن مذكّرات تساعد الحافظة، وهذا المقدار كان كافيًا.

[1]- Geschichte des Qorâns., Göttingen 1860.S.189 .

[2]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب: ص ٢٥٠.

[3]- م.ن، ص ٢٥٦.

[4]- غريغور شولر، شفاهي ومكتوب، ص ١٦٠.

وحينما يعبر القرآن عن نفسه بأنه كتاب، فمعنى ذلك أنه كتاب عبادي وليس معناه كتاب بالمعنى المتعارف^[١].

هارالد موتسكي في مقال مهم جداً في الدراسات الاستشراقية القرآنية ناقش آراء الباحثين الغربيين في روايات جمع القرآن وفق المناهج المعاصرة وتوصل إلى أن لروايات الجمع الأول والثاني جذوراً أقدم مما افترضه البحث الغربي^[٢]، غير أن الروايات المتعلقة بتدوين المصحف الرسمي على عهد عثمان في المصادر المتقدمة أقل من الروايات الحاكية عن جمع أبي بكر، وأن روايات الجمع ينتهيان إلى حلقة مشتركة متمثلة بالزهري، ويمكن أن يكون الزهري ناقلاً لما انتقل عن طريق الأجيال السابقة من خلال رواة آخر، مثل خارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، لكنه من جهة أخرى يؤكد أنه ليس معنى ذلك أن الزهري نقل ذلك عن الرواة المتقدمين بشكل حرفي، ولا يمكن إثبات أن تلك الأخبار تعود إلى شهود عيان تلك الوقائع بالدقة، ولا أن ما تحكيه تلك الروايات هو عين الواقع^[٣].

نوفرت أيضاً تميل إلى النظرية المشهورة بين أهل السنة من المسلمين، لكنها ترى أن تلك الروايات غير خالية من التوجهات الخاصة^[٤]. وتناقش رأي شوالي كما يأتي بعد قليل^[٥].

لكن شوالي عندما عمل على كتاب تاريخ القرآن غير من الأمر، وذهب إلى أن الروايات التي تدل على جمع القرآن في زمن أبي بكر روايات موضوعة في فترة متأخرة، الهدف منها إضفاء صفة اعتبار على جمع عثمان الذي جوبه بالرفض من قبل بعض الفرق الإسلامية.

[١]- كريغور شولر، شفاهي ومكتوب، ص ٢٥٨.

[٢]- حيث ذهب البعض إلى أنها وجدت في مصادر متأخرة نسبياً كما سيوضح.

[3]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.31.

[4]- Der Koran als Text der Spätantike. Eineuropäischer Zugang, S.243.

[5]- Neuwirth, Koran, in Gätje (ed), 1987, vol. 2, p.103.

ويتلخّص ردّ شوالي لروايات جمع أبي بكر في جهات عدّة:

الجهة الأولى: وهي ربط مسألة جمع القرآن بالشهداء الذين وقعوا في معركة اليمامة (معركة عقرباء)، لخلوّ قائمة قتلى المسلمين من حفظة القرآن، وفي الأساس فإنّ عدد من تنسب لهم معرفة كهذه في صفوف هؤلاء قليل جدًّا؛ لأنّ أغلبهم كان حديث عهد بالإسلام. وعلى هذا الأساس ليس من الصحيح ما جاء في تلك الروايات من سقوط عدد كبير من حفظة القرآن في تلك المعركة. على أنّ وفاة هؤلاء لا يبرّر الخوف على ضياع الوحي؛ لأنّ النبي اهتمّ في حياته بتثبيت النصّ، بالإضافة إلى وجود أدلّة تشير إلى وجود نسخ متداولة عند بعض المسلمين تختلف من حيث الحجم^[1].

الجهة الثانية: كيف يمكن أن تنتقل تلك المجموعة القرآنيّة من عمر إلى ابنته حفصة؛ لأنّ الوثيقة الرسميّة ذات الصفة العامّة لا تورث في العادة إلى أيّ من الأقرباء، ولم تتحوّل إلى نسخة عامّة، ولم تحقّق نجاحًا في الوسط الإسلامي مثلما حقّقته نسخة أبي وعبد الله بن مسعود، وذلك إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ تلك النسخة كانت ملكًا خاصًّا^[2].

الجهة الثالثة: إنّ مدّة حكم أبي بكر التي دامت سنتين وشهرين قصيرة بالنسبة لعمل كبيرٍ متمثّلٍ بجمع النصوص المتناثرة كما تصفه الروايات، بخاصّة إذا نظرنا إلى أنّ العمل بدأ بعد معركة اليمامة^[3].

ويرجع سبب ذلك التغيير الذي أجراه شوالي -كما يرى موتسكي^[4]- إلى شكوك الباحثين الغربيّين في الروايات التي يرجع زمنها إلى عصر النبي الأعظم وصدر

[1]- Friedrich Schwally, Betrachtung über die Koransauimlugg des Abu Bekr. In: Weil, Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, S.322.

[2]- Ebd. S.323- 324.

[3]- Ebd.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.32.

الإسلام، تلك الشكوك يعود سببها إلى دراسة جولدزيهر، إذ يرى أن الروايات التي يدعى انتسابها إلى الفترة الزمنية المرتبطة بعصر النبي والتأريخ المبكر للإسلام تعود في الحقيقة إلى النقاشات التي دارت في وقت لاحق في العصر الأموي والعباسي.

جمع القرآن في زمن عبد الملك بن مروان^[1]

ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الفرنسي باول كازانوا^[2] وتبعه على ذلك المستشرق البريطاني العراقي الأصل ألفونس مينغنا^[3] بإضافات جزئية، إذ ذهب إلى أن روايات الجمع الرسمي للقرآن في زمن عثمان غير معتبرة من الناحية التاريخية، ولم يتم جمع القرآن ونشره بشكل رسمي قبل خلافة عبد الملك بن مروان، وفي خلافة الأخير تم جمع القرآن على يد الحجاج بن يوسف الثقفي^[4].

ويتلخص رأي مينغنا أن أقدم مصدر لروايات جمع القرآن هو كتاب طبقات ابن سعد، وهذه الروايات وُلدت في فترة متأخرة عن وفاة النبي بحوالي مئتي سنة، ولا يوجد دليل شفاهي موثّق يمكننا الاعتماد عليه قبل ذلك. ولم ينقل ابن سعد ما يشير إلى جمع عثمان ولا أبي بكر، بل وردت روايات تشير إلى جمع القرآن في زمن النبي وأخرى في زمن عمر، وما يوجد من روايات حول جمع عثمان ورد في منقولات البخاري، وهو متأخر عن ابن سعد بحوالي ربع قرن. يضاف إلى ذلك أن تلك الروايات بحدّ من الاضطراب والتناقض ما لا يمكن للباحث أن يستخرج المعبر

[1]- للتفصيل أكثر حول هذا الموضوع أنظر:

Nicolai Sinai, When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / 06 Vol. 77.

[2]- Paul Casanova مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٦٣ وتوفي عام ١٩٢٣. ولد في الجزائر، سافر إلى باريس سنة ١٨٧٩م وتعلّم بمدرسة اللغات الشرقية. درّس في الكوليج دي فرانس، وحاضر في الجامعة المصرية ١٩٢٥م. توفي بالقاهرة. من آثاره: «محمد ونهاية العالم» بالفرنسية، وترجمة «خطط المقرئ» بالاشتراك مع أ. بوريان (باريس ١٨٩٣ - ١٩٢٠).

[3]- Alphonse Mingana كلداني عراقي، اسمه الحقيقي الأول هرمز، وولد في ١٨٧٨ بقريّة التابعة لقضاء «زاخو» شمال العراق، قضى بعض شبابه في دير للآباء الدومنيكان بالموصل، حيث درس اللاهوت وكان ملماً بالسريانية والعربية والفارسية والكردية والعبرية واللاتينية والفرنسية، أصبح في ١٩٠٢ كاهناً بالدير الذي اشتغل فيه بالتدريس طوال ١٠ سنوات، وتوفي عام ١٩٣٧ في برمنجهام، هاجر إلى إنجلترا عام ١٩١٣ ودّرس هناك اللاهوت واللغات. ارتبط اسمه بجمع مخطوطات قيّمة من الشرق وإرسالها إلى برمنجهام، للمزيد: موقع جامعة برمنجهام تحت عنوان History of the Mingana Collection

[4]- THE TRANSMISSION OF THE KORAN, in: The Muslim World, 1917 Vol. 7.

منها. ونتيجة لذلك يبحث مينغنا عن طريق إثبات من خارج النقل الإسلامي، فيبحث في المصادر السريانية المسيحية؛ بسبب تقدّمها على المصادر الإسلامية. ويصل إلى نتيجة مؤدّاهها عدم وجود إشارات في روايات تلك المصادر عند حديثها عن المسلمين تدلّ على وجود كتاب مقدّس للمسلمين في القرن الأوّل الهجري (القرن السابع الميلادي). وأقدم تلك الإشارات تعود إلى نهاية الربع الأوّل من القرن الثامن الميلادي، وعليه لا يوجد نصّ رسمي للقرآن قبل القرن السابع الميلادي^[1].

ويقول نيكولاي سيناوي^[2]: أوّل من أثار الجدل حول إمكانية الاعتماد على صحّة هذه الرواية التاريخية هما باول كازانوا وألفونس مينغنا. وكتبا عام ١٩١١، ١٩١٥-١٩١٦ بأنّ جمع القرآن جاء بمبادرة من عبد الملك بن مروان، وأمير العراق آنذاك الحجّاج بن يوسف الثقفي^[3]. وفي المقابل ذهب شوالي في تنقيحه لكتاب نلّده إلى اعتبار الرواية التاريخية التي ترجع جمع القرآن الكريم إلى زمن عثمان بن عفان، وبقيت هذه النظرة هي الحاكمة على الساحة العلميّة حتّى عام ١٩٧٧ إذ تمّ التشكيك بهذه الرؤية من قبل الأمريكيّة الدانماركيّة الأصل باتريشا كرون^[4] والبريطاني مايكل كوك^[5]. إذ ذهبوا إلى أنّ القرآن جمع في فترة متأخرة تعود إلى القرن الثامن^[6].

القرآن لم يجمع قبل نهاية القرن الثاني الهجري

بعد انتشار نزعة الشكّ تجاه الروايات الإسلاميّة والتي تأسّست على يد

[1]- See: Alphonse Mingana ,THE TRANSMISSION OF THE KORAN. TRANSMISSION OF THE KURAN ACCORDING TO CHRISTIAN WRITERS part 2: in:The Muslim World, 1917 Vol. 7.

[2]- Nicolai Sinai.

[3]- Nicolai Sinai,when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies2014 / 06 Vol. 77, Part I.p.2.

[4]- Patricia Crone.

[5]- Michael Cook

[6]- Nicolai Sinai,when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies2014 / 06 Vol. 77, Part I.p.2.

جولدتسيهر وشاخت، ونضجت على يد باتريشا كرون ومايك كوك، بدأت نظريات وتحليلات متعددة تبدو في أفق الدراسات القرآنية في الغرب، ومن أشهر تلك الآراء وأكثرها تطرفاً ما ذهب إليه جون وانزبرو^[1] من أن القرآن لم يكن مجموعاً قبل نهاية القرن الثاني الهجري، ويرى أن القرآن بشكله الفعلي نتيجة روايات مختلفة، والحذف والتكرار فيه بحد لا يمكن أن نقول بأن هذا الكتاب تم تأليفه بصورة منظمة ودقيقة من قبل مؤلف أو جماعة منظمة، بل إنه حاصل تطور روايات مستقلة عن بعضها عبر مدة طويلة^[2].

وقد وصف الباحث الألماني نيكولاي سيناى كلام وانزبرو بأنه مغالطة يسهل ردّها، والتاريخ الذي فرضه وانزبرو وإه يتعدّد الدفاع عنه^[3].

تمحيص المدرسة الألمانية للآراء في جمع القرآن

بعد هذه الجولة في الآراء والمناقشات في هذا الموضوع، تبين لنا أن المدرسة الألمانية ركّزت على الرأي المشهور بين المسلمين، واتفقت معه أو اقتربت منه في الغالب، لكن ربيها جولدتسيهر -حيث درس وتعلّم في ألمانيا- وابنها شاخت بنيا أسساً لعبت دوراً محورياً في تكوّن آراء وتصوّرات مغايرة فيما يرتبط بمسألة جمع القرآن والروايات المتعلقة به. وبما أن ترجيح رأي على آخر يتطلب أولاً إبطال الرأي المخالف وتقوية الرأي المختار، قدّم المستشرقون الألمان انتقادات عدّة لآراء مستشرقين آخرين على مستوى المناهج والآليات، الأمر الذي يهمننا التركيز عليه في هذا المقال.

نبدأ من نقد المدرسة الألمانية لنفسها، وهي نقطة مركزية في باب التطوّرات التي حدثت على المدرسة الألمانية، إذ إنّها لعبت دوراً مهماً في ممارسة النقد

[1]- John Edward Wansbrough جون إدوارد وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢) مؤرخ أمريكي درس في جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة. ركّز وانسبرو على نقد الروايات التقليديّة للإسلام.

[2]- J. wansbrough, Quranic syudies, p.47.حات الدراسة. ه وآله. ٤٠-٣٧.S ه

[3]- Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / 06 Vol. 77, Part I.p.2.

الدّاخلِي للاستشراق، فقد جوبهت رؤية شوالي بانتقادات عدّة من قبل باحثين ألمان بارزين في الدراسات القرآنيّة.

غريغور شولر وجّه لهذه الرّؤية انتقاداً بقوله: بعد شوالي ادّعى الباحثون الغربيّون بأنّ الأخبار المرتبطة بالجمع الأوّل فيها مبالغة وميول إلى تأكيد الجانب الإعجازي للقرآن. والحال أنّ مجموعة من الروايات تؤكّد هذا الجانب وتدلّ بوضوح على وجود بعض الصفحات، والتي تدلّ على الكتابة المستمرة للسورة الطوليّة، وهذه الأخبار لم يطّلع عليها شوالي^[١].

ويضيف شولر: لا يوجد مبرّر لعدم الاعتماد على تلك الروايات، بل من الطبيعي أن نذهب إلى كون الظاهرة الخارقة للعادة، وهي القرآن، الذي يمثّل أوّل كتاب فعليّ عربيّ مرتبط بالنبيّ وتمّ جمعه في حياة النبيّ، بخاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود أشخاص كانوا يكتبون الوحي آنذاك^[٢].

وفي مجال الحديث عن تاريخ تلك النصوص وتأثير نزعة جولدتسيهر الشكيّة بشكل عام يمكننا القول بأنّها نُقدت من عدّة باحثين ألمان، ويهمّنا هنا المرور بعجالة على رأي غريغور شولر في مسألة تاريخ كتابة المدوّنات والتراث الروائيّ، فيرى أنّ تلك النصوص لا تعود إلى القرن الثّاني، ولا يمكننا اعتبار هذا التاريخ تاريخ ولادتها، بل لها أساس شفاهي وكتابي. فتلك النصوص وصلت إلى هذه الفترة الزمنيّة من خلال النقل الشفهي والكتابي لها، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار طرق التعليم والدراسة في العصور الإسلاميّة الأولى. وهنا جمع شولر بين أنصار القائلين بالأساس الكتابي للنصوص، والقائلين بالنقل الشفهي لها، حيث ذهب إلى عدم الفصل بين الأمرين، وأنّ التقليد آنذاك كان قائماً عليهما^[٣].

وفي هذا المجال تناول موتسكي تحليل الآراء التي طُرحت في مسألة جمع القرآن

[١]- شولر، غريغور، شفاهي ومكتوب: ص ١٦٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٦٣.

[٣]- للتفصيل نظريّته ونقده للاتجاه الشكيّ انظر بالفارسيّة: غريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل ساز.

ونقدتها، ويرى: أن نظرية نلدكه -الموافقة للبحث الإسلامي- ورأي شوالي استمرًا في السيطرة على الساحة الغربية حتى جاء شاخت فتغيّر الأمر^[١]. إذ ذهب إلى أن الروايات ذات الطابع الفقهي المنسوبة إلى النبي والصحابة هي في واقعها موضوعة، ووضعت في القرن الثاني فما بعد، مقارنة باستنتاجات المسلمين الفقهية. وبعد نشر هذا الكتاب أصبحت نزعة الشك في الروايات الإسلامية هي السائدة في الساحة الغربية.

من جهته صرح برتون بأن الباحثين الغربيين أعادوا اعتبار الرواية الإسلامية في التاريخ من خلال اعتمادهم على كتاب تاريخ القرآن لنولدكه^[٢].

ويرى موتسكي أن تحليل شوالي رغم أنه قائم على تحليل الروايات ومحاولة فرزها لكنه تعامل بانتقائية، فمثلاً يرى شوالي أن روايات الجمع الأول متناقضة فيما بينها فذهب إلى رفضها وقبول أن مصحف حفصة -الذي شكّل الأساس لمصحف عثمان- ثابت من ناحية تاريخية رغم تناقض رواياته، فلماذا يتم رفض روايات جمع أبي بكر ويتم قبول روايات جمع عثمان، رغم أن الروايات في كل واحد من الجمعين متضاربة من وجهة نظر شوالي؟^[٣].

وينتقد برتون أيضاً، ويرى أنه لم يذكر فيما إذا كان هناك مصادر تدل على مدّعه لإثبات مسألة تكامل الروايات في القرن الثالث، ورجح الاعتماد على مصادر متأخرة مثل الإتيقان في علوم القرآن^[٤].

كما أنه وجه نقداً لمينگنا أيضاً، إذ رأى أنه يعتمد على الدليل القائم على السكوت، فمثلاً يقول بما أن المصادر المسيحية المتقدمة لم تشر إلى قرآن المسلمين فإدًا لم يوجد آنذاك شيء اسمه قرآن. كما أنه يعتمد على رواية عبد المسيح الكندي

[1]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.10.

[2]- EQ, Collection of the Qurān, Vol. 1. p.351.

[3]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.14.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.15.

التي ورد فيها أنّ القرآن جمع في زمن عبد الملك بن مروان، إذ تشير الروايات إلى أنّ المصحف الفعلي جمع بأمر الحجاج وأنه حذف جزءاً أساسياً منه، ثمّ أمر بإرسال ست نسخ منه إلى الولايات. في حين يحتمل أن تكون هذه الرواية اختصاراً محرّفاً للرواية الإسلاميّة، كما أنّ تحليله التاريخي للروايات غير صحيح^[1].

من حيث تاريخ وجود الرواية في المصادر القديمة، يشير إلى أنّها ليس كما هو مشهور في العالم الغربي من أنّها متأخّرة، وأقدم مصدر لها هو البخاري المتوفّي ٢٤١ هـ، بل شهرة هذه الرواية تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري^[2].

وبهذا التحليل أسقط نظرية وانزبرو وبرتون، لأنهما يذهبان إلى أنّ تلك الروايات لا يمكن أن تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري. إلا أن يقال إنّ تلك الروايات وضعت على أيدي التلامذة المتأخّرين ونسبوها إلى شخصيات معروفة، وهذا ما أجاب به وانزبرو بالفعل^[3].

يصل موتسكي بعد التحليل السندي والنصّي لروايات جمع القرآن إلى نتيجة مؤدّاه أنّ رواية الجمعين والتي تلقاها علماء الإسلام بالقبول تعود إلى الزهري، ويمكن أن نحدّد تاريخها بالربع الأوّل من القرن الثاني الهجري، وعلى ذلك تكون وفاة الزهري النهاية الزمانيّة لهذه الرواية^[4].

لكن هل هذا هو الكلام الفصل؟ يعود موتسكي من جديد ليقول إنّه وفقاً لتحليل شاخت فإنّ الحلقة المشتركة في الروايات^[5] هو الزهري، وعليه يعتبر هو الذي من جاء بها، لكن موتسكي يرى أنّه من الممكن أن يكون هو أوائل المدوّنين

[1]-The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.14.

[2]- Ibid. p.20.

[3]- Ibid. pp.20- 21.

[4]- Ibid. p.29.

[5]- يستخدم هذا المصطلح على لسان بعض الباحثين الغربيين في علوم الحديث، ويقصد به مدار الحديث، أي الرأي الذي تعود إليه سلسلة الحديث. للمزيد: انظر: آقايي، علي، حلقة مشترك وبيوند آن با اصطلاحات حديثي، مجله تاريخ وتمدن إسلامي، سال٨، ص٥٩.

للأحاديث بشكل منظم ومرتب، ولا يمكن رفض روايات لمجرد وجود الحلقة المشتركة ما لم تقم قرائن على وجود أغراض خاصة تدعو للوضع^[١].

ثم يُقيّم بعض القرائن فيقول: لا يوجد دليل يدل على أنه لم يسمع الروايات من تابعين أقل شهرة، مثل عبيد بن سباق، وعبيد بدوره لم يسمع من أنس بن مالك. ويؤيد ذلك أيضاً أن روايات الزهري الأخرى في باب جمع القرآن فيها إضافات وبعض الاختلافات أيضاً، وجاء في سندها بأنه روى تلك الروايات وأخذها عن رواةٍ أخرى، مثل: خارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعلى هذا الأساس فالرواية انتقلت إليه من جيل سابق، وإذا اعتبرنا وفاة أنس الأساس التاريخي فإن هذه الروايات لا بد أن يعود تاريخها إلى العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري^[٢].

وهذه الرؤية تقترب من رأي شولر الذي يرى بأن الرابط المشترك أو الحلقة المشتركة في السند لا تعني بالضرورة نشأة وضع الحديث أو الرواية منها^[٣].

غير أن الباحث الهولندي غوتير يوينبل^[٤] يرى أن الأصل التاريخي للروايتين محل خلاف من وجهة نظر الباحثين المحايدين^[٥].

كلمة أخيرة في روايات جمع القرآن

يرى غوتير يوينبل أن روايات جمع القرآن رغم تلقّيها من قبل الباحثين المسلمين بإيجابية، إلا أنهم بشكل عام لم يخضعوها لبحث دقيق، يقول في هذا المجال: تمّ

[1]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, pp29- 30.

[٢]- Ibid. pp ٣٠-٣١.

[٣]- أنظر: بالفارسية: گریگور شولر، شفاهی ومکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

[4]- G.H.A. Juynboll.

[5]- EQ, Collection of the Qurān, Vol. 1.p.354.

الاعتماد على روايات جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان بلا نقد جاد، وأخذت أخذ المسلمات^[1].

لكنَّ الحقَّ أنَّ هذه الكلمة فيها مسامحة؛ لأنَّ جملة من علماء الإسلام وقفوا عند هذه الروايات وقفة متأمل، فالسيد الخوئي - مثلا - وتلميذه الشهيد الصدر وقفا موقف الناقد لها، وانتهيا إلى عدم ثبوتها من الناحية العلميَّة كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في بداية البحث^[2]. وهذا يعني عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التراث الشيعي بشكل عام، وما قدّمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاص. الأمر الذي يشكّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلميَّة.

والنقطة انتهى إليها البحث الألماني والغربي عموماً هي مسألة انتهاء هذه الروايات إلى فرد واحد وهو الزهري، لذا لا بد من التأمل في هذه الروايات، ويمكن أن نختصر تلك التأمّلات فيما يلي:

أولاً: إنَّ حدثاً مهماً كجمع القرآن لا يعقل أن يرويه راوٍ واحد في طبقة معيَّنة، بل لا بدّ من أن يكون مشهوراً أو على الأقل عدم انحصاره في شخص واحد.

ثانياً: لا يمكن أن ينعدم احتمال الغرض الخاصّ في هذه الروايات، فمحمّد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري معروف بعلاقته وقربه من الأمويين وارتباطه بهم^[3]، وعليه يمكن أن يدّعي أنّه وضع ما قيل في جمع القرآن ليثبت بذلك منقبة للخلفاء الثلاثة، وبخاصّة أنّ الجهاز الحاكم آنذاك كانت سياسته قائمة على حشد الفضائل في ذلك الاتجاه. وممّا يؤكّد هذا التشكيك أنّ السلسلة تصل إلى الزهري وهو الراوي الوحيد للحادثة. وأما ما ذكره موتسكي

[1]- EQ, Collection of the Qurān, Vol. 1.p. 459.

[2]- لا ينبغي أن نغفل عن النقد الذي وجهه الشيخ معرفة لأستاذه السيد الخوئي وبما أنّ تناول ذلك يخرجنا عن دائرة البحث أعرضنا عنه. لمعرفة التفاصيل راجع: معرفة، محمد هادي: التمهيد في علوم القرآن، ط ٣، قم المقدّسة، مؤسّسة التمهيد؛ مطبعة ستاره، ١٤٢٣هـق / ٢٠١١م، ج ١، ص ٢٨٨.

[3]- للمزيد عنه انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ترجمة الزهري، ج ٥: انظر: الحوثي، بدر الدين: الزهري أحاديثه وسيرته، مجلّة علوم الحديث، العدد ٥، ص ٤٩ فما بعد.

من قرائن فلا يمكن الاستناد إليها؛ لأنه لم يحل مشكلة الزهري.

ثالثاً: لو فرضنا أنه لم يكن السند ولا المتن موضوعين، فلا يمكن إثبات قضية تاريخية بهذا الحجم من خلال طريق كهذا، وبخاصة إذا عرفنا أن الزهري روى روايات أخرى بتفرد، ولم ترو عن طريق غيره^[١].

رابعاً: وبذلك نصل إلى رأي السيد الخوئي والسيد الشهيد الصدر من أن جمع القرآن الكريم تم في زمن النبي الأعظم ﷺ. وهذا لا يعني التشكيك أو رفض التراث الروائي في هذا المجال، بل التعامل مع الروايات والنصوص القرآنية تعاملًا علميًا كما هو المعمول به في أبواب علمية أخرى، وترجيح الروايات والنصوص التاريخية الدالة على إكمال جمع القرآن الكريم قبل رحيل منقذ البشرية عليه وآله آلاف التحية والثناء. يصرح السيد الخوئي بقوله: **وإنَّ المتصفح لأحوال الصحابة، وأحوال النبي ﷺ يحصل له العلم اليقيني بأنَّ القرآن كان مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ وأنَّ عدد الجامعين له لا يستهان به**^[٢].

جمع الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام:

أ. **واقع الجمع:** وكذلك غاب بشكل كامل عن دراسات المستشرقين ذكر الروايات التي تتحدث عن جمع الإمام علي عليه السلام للقرآن، إذ كان عليه السلام أول من تصدى لجمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ مباشرة وبوصية منه، حيث جلس في بيته مشغلاً بجمع القرآن وترتيبه وفق نزوله، مع إضافة شروحات وتفسير لمواضع مبهمة من الآيات، وبيان أسباب النزول ومواقع النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ...، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: **قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: يا علي، القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه، كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي عليه السلام، فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج**

[١]- انظر: الخوئي، بدر الدين، الزهري أحاديثه وسيرته، مجلة علوم الحديث، العدد ٥: ص ٤٩ فما بعد.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٥٠.

إليه بغير رداء؛ حتّى جمعه. قال: وقال رسول الله: لو أنّ الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان^[١].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «ما من أحد من الناس يقول إنّه جمّع القرآن كلّهُ كما أنزل الله إلّا كذاب، وما جمّعه وما حفّظه كما أنزل الله إلّا عليّ بن أبي طالب^[٢]».

وروى محمّد بن سيرين عن عكرمة، قال: لما كان بدء خلافة أبي بكر، قعد عليّ بن أبي طالب في بيته يجمع القرآن، قال: قلت لعكرمة: هل كان تأليف غيره كما أنزل الأوّل فالأوّل؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلّفوه هذا التأليف ما استطاعوا. قال ابن سيرين: تطلّبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه^[٣].

وقال ابن جزى: كان القرآن على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله مفرّقاً في الصّحف وفي صدور الرجال، فلما توفّي جمّعه عليّ بن أبي طالب على ترتيب نزوله، ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كبير، ولكنّه لم يوجد^[٤].

ب. خصائص الجمع: يمتاز المصحف الذي جمعه الإمام علي عليه السلام عن سائر المصاحف التي جمعها الصحابة بمميّزات عدّة، أبرزها:

- ترتيب سوره على أساس ترتيب نزول القرآن.
- إثبات النّص القرآني من دون نقص أو زيادة.
- إثبات قراءته وفق قراءة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله.
- اشتماله على شروحات وتوضيحات جانبية على هامش النّص القرآني، تعرّض فيها لبيان مناسبات النزول، ومكان النزول، ومصاديق من نزلت فيهم، وفي من

[١]- القمي، تفسير القمي، م، س، ج، ٢، تفسير سورة الناس، ص ٤٥١.

[٢]- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، طء، طهران، دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة حيدري، ١٣٦٥ هـ، ج، ١، كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّهُ إلا الأئمّة (عله)....، ج، ١، ص ٢٢٨.

[٣]- انظر: السيوطي، الإنقان في علوم القرآن، م، س، ج، ١، ص ١٦١-١٦٢.

[٤]- انظر: ابن جزى، محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، لاط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لات، ج، ١، ص ١٢.

تجري، وعلى مَنْ تنطبق، وبيان المحكم والمتشابه من الآيات، وناسخها ومنسوخها، وظاهرها وباطنها، وتنزيلها وتأويلها...

عن الأصبغ بن نباتة، قال: قَدِمَ أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة، صَلَّى بهم أربعين صباحاً يقرأ بهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^[١]، فقال المنافقون: لا والله ما يُحسن ابن أبي طالب أن يقرأ القرآن، ولو أحسن أن يقرأ القرآن لقرأ بنا غير هذه السورة! قال: فبلَغ ذلك علياً عليه السلام فقال: «ويْلٌ لهم، إِنِّي لأَعْرِفُ ناسِخه من منسوخه، ومحكمه من متشابهه، وفصله من فصله، وحروفه من معانيه، والله ما من حرفٍ نزل على محمد صلى الله عليه وآله إلا أَنِّي أعرف في مَنْ أنزل، وفي أَيِّ يوم وفي أَيِّ موضع، ويْلٌ لهم أما يقرأون: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾^[٢]؛ والله عندي، ورثتهما من رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد أنهى رسول الله صلى الله عليه وآله من إبراهيم وموسى (عليهما). ويْلٌ لهم، والله أنا الذي أنزل الله في: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾^[٣]، فَأَمَّا كُنَّا عند رسول الله صلى الله عليه وآله، فيُخبرنا بالوحي، فأعياه أنا ومن يعيه، فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال آنفأ؟^[٤]».

وعن سليم بن قيس الهلالي: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما نزلت آية على رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أقرأنها وأملأها عليّ، فأكتبها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليّ فكتبتة منذ دعا لي ما دعا، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علم أملاه عليّ فكتبتة منذ دعا لي بما دعا، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهى كان أو لا يكون من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس منه حرفاً واحداً، ثم وضع

[١]- سورة الأعلى، الآية ١.

[٢]- سورة الأعلى، الآيتان ١٨-١٩.

[٣]- الحاقّة: ١٢.

[٤]- انظر: العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تحقيق وتصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاقي، لاط، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، لات، ج ١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ح ٢، ص ١٤٠.

يده على صدري ودعا الله أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكمة ونوراً لم أنس شيئاً، ولم يفتني شيء لم أكتبه»^[١].

ج. مصير الجمع:

روى سليم بن قيس الهلالي عن سلمان الفارسي (رض)، قال: لما رأى أمير المؤمنين صلوات الله عليه غدر الناس به لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه، وكان في الصُحف، والشظاظ^[٢]، والأسيار^[٣]، والرقاع وبعث القوم إليه ليباع، فاعتذر باشتغاله بجمع القرآن، فسكتوا عنه أياماً حتى جمعه في ثوب واحد وختمه، ثم خرج إلى الناس - وروى بعضهم أنه أتى به يحمله على جمل^[٤] - وهم مجتمعون حول في المسجد، وخاطبهم قائلاً: «إني لم أزل منذ قبض رسول الله ﷺ مشغولاً بغسله وتجهيزه، ثم بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد، ولم ينزل الله على نبيه آية من القرآن إلا وقد جمعتها، وليس منه آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله ﷺ وعلمني تأويلها؛ لئلا تقولوا غداً: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾!» فقام إليه رجل من كبار القوم، فقال: يا علي، اردده فلا حاجة لنا فيه، ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعونا إليه، فدخل علي ﷺ بيته^[٥].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أخرجه علي عليه السلام [أي القرآن] إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عز وجل كما أنزله [الله] على محمد ﷺ، وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرووه»^[٦].

[١]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج ١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ج ٢، ص ١٤.

[٢]- بمعنى العيدان المتفرقة.

[٣]- الأسيار جمع السير؛ وهو قذة من الجلد مستطيلة.

[٤]- انظر: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، لاط، بيروت، دار صادر، لات، ج ٢، ص ١٣٥.

[٥]- انظر: الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط ١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نكارش، ١٤٢٢هـ/ق ١٣٨٠هـ، ص ١٤٦-١٤٧.

[٦]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ج ٢٣، ص ٦٣٣.

خاتمة

١. أبدت المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية جهداً واضحاً في نقد الاستشراق من الداخل، وتعتبر هذه النقطة -النقد الداخلي للاستشراق- نافذة للدراسات الجادة للنظريات والآراء التي سادت في الدراسات الاستشراقية. ويمكن تطوير حركة النقد العلمي هذه إلى مناهج وأسس علمية من خلال تقويم عملية النقد وإرجاعها إلى حوارٍ مشتركٍ. فلا توجد ضرورة في دراسة آراء الباحثين الغربيين تفرض نقد آرائهم من منطلقاتنا ومناهجنا التي اعتدنا عليها في البحث الداخلي الإسلامي، بل يمكن الانطلاق من أسسٍ علميةٍ تؤدي إلى نتائج رصينة، ولكن تنتهج أسساً ومناهج أخرى. وهذا ما تحتاجه الساحة العلمية في الحركة الفكرية المعاصرة.

٢. تؤمن المدرسة الاستشراقية الألمانية بأنَّ القرآن تمَّ جمعه بعد زمن النبي، وتعتمد في ذلك النظرية المشهورة بين المسلمين بأنَّ القرآن جمع في زمن الخلفاء الثلاثة، وناقشت الآراء التي ترى بأنَّ القرآن الكريم تمَّ جمعه في فترة متأخرة عن ذلك. هي صاحبة قدم السبق في مجال تأريخ القرآن، إذ اهتمت كلَّ من فايل ونلدكه وشوالي وموتسكي ونويفرت بهذا الجانب.

٣. تتلخَّص أهمُّ نقطة ضعف في البحث الألماني في مجال تاريخ القرآن بإهمال الاهتمام الشيعي في دراسة روايات جمع القرآن، وعدم الوقوف عند مسألة جمع القرآن في زمن النبي بشكلٍ جديٍّ.

٤. دلَّت مجموعة من الأدلة على أنَّ القرآن قد جمع في حياة النبي ﷺ.

٥. تؤكِّد مجموعة من الروايات من مصادر متعدّدة على أنَّ الإمام عليّ عليه السلام لم يخرج من بيته بعد وفاة النبي ﷺ حتى جمع القرآن الكريم.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربيّة

١. ابن جزري، محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، لاط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لات.
٢. الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، لام، دار إحياء الكتب العربيّة؛ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٧٦هـ-ق/ ١٩٥٧م.
٣. العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تحقيق وتصحيح وتعليق هاشم الرسولي المحلاقي، لاط، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، لات.
٤. الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة؛ مطبعة حيدري، ١٣٦٥هـ-ش.
٥. الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نگارش، ١٤٢٢هـ-ق/ ١٣٨٠هـ-ش.
٦. يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ يعقوبي، لاط، بيروت، دار صادر، لات.
٧. معرفة، محمد هادي: التمهيد في علوم القرآن، ط٣، قم المقدّسة، مؤسّسة التمهيد؛ مطبعة ستاره، ١٤٣٢هـ-ق/ ٢٠١١م.
٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٩. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، قم المقدّسة.
١٠. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١٧.
١١. العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامّة حول القرآن الكريم، دار الصفوة، لبنان، ١٩٩٢.
١٢. مجلّة علوم الحديث، العدد ٥، السنة الثالثة، ١٤٢٠.

ثانيًا: المراجع الفارسيّة

١. مجله تاريخ وتمدن إسلامي، دوره ٨، شماره ١ (پیاپی ١٥ بهار و تابستان ١٣٩١)
٢. گریگور شولر، شفاهی و مکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

ثالثًا: المراجع الإنجليزيّة والألمانيّة

1. Burton, John, The Collection of The Quran, COMbridge University Press, 1979.
2. Encyclopaedia of the Qurān General Editor Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Leiden 2001.
3. Harald Motzki, The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, in: Der Islam 78 (2001).
4. Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / Vol. 06.
5. Grundriß der arabischen Philologie. Literaturwissenschaft. Hg. Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987.
6. J. wansbrough, Quranic Studies, Foreword, Translations, and Expanded Notes by ANDREW RIPPIN, Prometheus, Prometheus Books, 2004.
7. **Neuwirth**, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
8. Nöldek, Theodor, Geschichte des Qorâns. Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
9. Weil, Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1915.
10. The Muslim World, 1917, Vol. 7.

جمع القرآن من وجهة نظر بلاشير

د. محمّد جواد إسكندرلو^[1]

ريجى بلاشير (Regie Blachere)^[2] هو أحد الشخصيات الاستشراقية المعاصرة. في مقدّمة موسّعة كتبها لترجمة القرآن باللّغة الفرنسيّة، طرح أبحاثاً مفصّلة حول تاريخ القرآن وعلومه، ومن أهمّ المواضيع التي تطرّق لها كان جمع القرآن وتدوينه في زمن رسول الله ﷺ وبعد شهادته عليه ﷺ.

يعتقد بلاشير أنّ كتابة القرآن وتدوينه لم تكتمل في زمن الرسول ﷺ وهذا الأمر أصبح بعد النّبىّ قضيّةً شخصيّةً، على حسب اجتهادات الصحابة في فترة خلافة أبي بكر، وفي فترة خلافة عثمان أصبح عملاً حكومياً، يتعلّق بالمصالح العرقيّة والقبليّة.

هذه الآراء والفرضيات الخاصّة بالمستشرقين^[3] في الدّراسات الإسلاميّة

[1]- باحث في الدراسات القرآنيّة، إيران.

[2]- رجيى بلاشير (Régis Blachere) من علماء فرنسا المعاصرين لديه أعمالٌ عديدةٌ من تأليفٍ وكتابةٍ مقالاتٍ في مجال القرآن الكريم والأدب العربي والمباحث الأخرى من العلوم الإسلاميّة. وكانت ترجمته للقرآن الكريم إلى اللّغة الفرنسيّة أهمّ أعماله التي كان لها دورٌ كبيرٌ في شهرته. وقد بذل جهداً كبيراً لتكون ترجمته من الترجمات التي تجمع بين الفصاحة والاعتدال، وربما يمكن القول إنّ ترجمته هي من بين أفضل الترجمات الأوروبيّة. وقد كتب لترجمته مقدّمةً علميّةً تكشف عن سعة اطلاعه وتضلّعه في الدراسات القرآنيّة والتاريخيّة. كما وتكشف هذه المقدمة عن خبرةٍ واسعةٍ في اللهجات العربيّة المختلفة وعلى الخصوص لهجتيّ مكة والمدينة. ويكتشف المتتبع لأعمال بلاشير تأثّرهُ من سبقه من المستشرقين من أمثال: الألماني نولدكه وغيره من المستشرقين، إلّا أنّه يجمع إلى ذلك جهداً واضحاً في الرجوع إلى المصادر الإسلاميّة الأصيليّة. ويحاول بلاشير جاهداً إظهار نفسه محايداً، ولذلك يتجنب التشكيك في النص القرآني وإخضاعه للأسئلة التي تشكك في أصالته وتثير غبار التساؤلات حول القرآن الكريم كما حول النصوص الإسلاميّة الأولى كالسنة النبوية الشريفة. ولكن مع هذه الرغبة في الحياد أو ادعائه، إلّا أنّ بعض آرائه وأفكاره على الأقل لا تنسجم مع ما هو مقبولٌ ومسلّمٌ أحياناً بين المسلمين. ورغم خلوّ كتابات بلاشير من الحملات الحادة التي يمتلئ بها تراث الاستشراق الأوروبي، إلّا أنّ من الواضح أنّ الفضاء الذي يحكم على تفكير بلاشير هو الفضاء البعيد عن الفضاء الإمامي، ومرمّد ذلك إلى أنّ المستشرقين تعرّفوا على العالم الإسلامي بكل تفاصيله ومنها التشييع، من خلال العالم الإسلامي بقسمه السنيّ. وعلى ضوء ذلك نلاحظ أنّ بلاشير وغيره كثيرين يجهلون الكثير عن التشييع والأفكار الشييعيّة. وعلى أيّ حال حاول أحد الباحثين المتخصصين في القرآنيّات وهو الدكتور محمود راميار، ترجمة أفكار بلاشير إلى اللّغة الفارسيّة مع نقدها والتعليق عليها إلى قرّاء الفارسيّة، ونشر ذلك في كتاب: «در آستانه قرآن»، نشرته مؤسّسة فرهنك إسلامي. لمزيد من الاطلاع على بلاشير وأفكاره، انظر: ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، ترجمة: محمود راميار، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ۱۳۶۳هـ.ش، ص ۳-۵.

[3]- قدم الاستشراق في العصر الحاضر أبحاثاً متنوّعةً حول القرآن وكل ما يرتبط به. ويتميز المستشرقون في المناهج والدوافع

وأسلوب تحقيقهم الخاص تخضع للنقد والتأمل^[١].

الكلمات الرئيسية: جمع القرآن، المصحف، المصاحف، الصحابة، القراءات، اختلاف القراءة، جمع أبي بكر، جمع عثمان، مصحف الإمام، كُتَاب الوحي، الحفظ وحفاظ الوحي.

تبيين المسألة

من المسائل المهمة في تاريخ القرآن، موضوع جمع القرآن وتدوينه في العصور المختلفة، وقد حظيت باهتمام علماء القرآن من المسلمين وغير المسلمين. أولى ريجي بلاشير في أبحاثه اهتماماً واسعاً لهذا الموضوع، ومن خلال الاتكاء على الأدلة

ونتائج الأفكار. وتختلف دوافع الاستشراق بين السياسة والتجارة والعلم والاستعمار والتبشير. راجع (حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية، القاهرة، دار المنار، ١٤٠٩هـ، ص ٨٨؛ محمد حسين الصغير، دراسات قرآنية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣هـ ص ١٥-٢١؛ مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، دار الوراق، ١٤٢٢هـ ص ٢٠-٣١). وعلى ضوء ذلك، فإن الاستشراق هو طيف عريض يجمع بين صفوفه علماء منصفين ومحايدين كما يضم مغرضين لا يمثل لهم العلم سوى أداة في خدمة الغرض الذي يصبون إلى تحقيقه. ولكن يكشف تتبع أعمال المستشرقين على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم عن عدد من المشاكل التي تعاني منها الدراسات الاستشراقية حول القرآن. ومن أبرز تلك المشاكل:

أ- الانطلاق من فرضيات مسبقة حول عقائد المسلمين لا تتفق بالضرورة مع ما يؤمن به المسلمون أنفسهم.

ب- عدم اعتمادهم تصنيفاً واضحاً للمصادر الإسلامية، والتعامل معها جميعها بشكل واحد.

ج- الاهتمام بنقد النصوص والروايات لجهة متنها انطلاقاً من الفرضيات الخاصة المتبناة عندهم، وإغفال السند وعدم الاهتمام به.

د- الاستنتاجات غير الصحيحة من الآيات والروايات والسبب في ذلك يعود إلى عدم معرفة اللغة العربية وثقافة المسلمين.

هـ- عدم وجود نهج شامل لجميع القرائن القرآنية، والحديث، والتاريخ في القضية التي يتم دراستها.

هذه الحقائق تظهر ضرورة دراسة آراء المستشرقين والنقد العلمي لهؤلاء أكثر من أي وقت مضى بواسطة علماء القرآن المخلصين. وهذه المقالة تُعدُّ خطوة صغيرة تم فيها نقد ومناقشة آراء بلاشير. (لمعرفة المزيد من الدراسة القرآنية للمستشرقين والخطر الناتج عنها راجع مجلة معارف پژوهش جيني، العدد ٩، ص ٤١ إلى ٦٢).

[١]- كتب الأستاذ محمود راميار ناقداً نظرية بلاشير: «كيف يمكن لرئيس مجتمع ومؤسس نظام اجتماعي وفي آخر لحظات حياته هو على فراش الموت أن يغفل عن تحكيم أسس مهمة في المجتمع، ويغفل عن مسألة خليفته واستمرار الشريعة التي أسسها؟ وهو خاتم النبيين والشريعة التي جاء بها باقية ما دامت الحياة. لا بد أن تكون هذه الشريعة حية وشامخة، فكيف يمكن أن يغفل عن استمرار القيادة في المجتمع من بعده والناس في بداية دخولهم للإسلام ولم يمض زمن طويلاً على تمسكهم بالإسلام ولم تمض سوى عشرين سنة على بداية نشوئه فكيف له أن يهمل مستقبل الأمة فيتركها ويغادر الحياة، فكأن شخصاً عادياً يفكر بالجيل الذي من بعده، وعلى الأقل يفكر لترثه وإرثه، فكيف بمعلم البشرية وقائد الأمة إلا يعبأ بمستقبل البشرية، وهل إن الله سبحانه وتعالى يرسل الأنبياء لفترة معينة وتنتهي رسالتهم، والناس في الأرض سدى بلا هداية على خلاف نظرية بلاشير فكرة الخليفة من بعد النبي كانت موجودة ومن بداية الإسلام حينما كان الإمام علي صبيًا والنبي تكفله وعامله معاملة الابن وكان مع النبي حتى آخر ساعة من حياته ومن دون أن يغفل عنه ولا لحظة واحدة، ومراراً وتكراراً أكد على مسامح الناس بأن «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، والنقطة الأخرى وهي أن طرح هذه الآراء تبين المستوى الفكري الإسلامي لهذه الطائفة من العلماء وخاصة الفكر الشيعي.

التاريخية لجمع القرآن، في فترة نزول الوحي وكذلك جمع القرآن وتدوينه في فترة حكم الخلفاء الثلاثة، قام بدراسة لهذه المسألة تمخضت عن النتائج التالية:

إنَّ للقرآن في عصر النبي ﷺ طابعه الحفظ - على الرغم من أنه قد كُتب بصورة متفرقة، ففي السنوات الأخيرة من حياة النبي ﷺ كانت كتابة وتدوين القرآن تمثل الأهم في جدول أعمال المسلمين، ومع اقتراب وفاة النبي ﷺ لم يكن هناك قرآن مكتوبٌ بشكلٍ كاملٍ^[١].

من بعد وفاة النبي ﷺ قام كبار صحابة النبي ﷺ، كلُّ واحدٍ منهم بما يراه صلاحاً وبمزاجه الشخصي بجمع القرآن، وكلُّ واحدٍ من هؤلاء أصبح عنده مصحفٌ وتختلف هذه المصاحف فيما بينها^[٢] وظهور مصحف أبي بكر هو ما عمل في هذا المجال^[٣].

في فترة خلافة عثمان، تسبب اختلاف القراءات في خلافات اجتماعية. وبسبب هذا الصراع أقدم عثمان على كتابة المصحف ولكن مع انتخاب هيئة خاصة من المقرئين له ومن أشرف مكة^[٤]، وعلى هذا قام بتدوين مصحفٍ توخى من ورائه مصالح قريش^[٥].

على الرغم من أن آراء بلاشير تعكس نقاطاً ذات أهمية في إيضاح حالة القرآن

[١]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، ترجمة: محمود راميار، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٦٣ هـ.ش، ص ٣٠ و ٣١.

[٢]- المصدر نفسه، ٦٦.

[٣]- المصدر نفسه، ٥٤.

[٤]- يقول الشيخ «إنَّ اللجنة التي كلفها عثمان بهذه المهمة الخطيرة لم تؤدِّ دورها على أكمل وجه وأحسنه، وكان من المناسب اختيار من هو أكثر كفاءةً منهم؛ وتكشف بعض الروايات التاريخية عن طلب اللجنة المذكورة مساعدة مجموعة من الصحابة منهم: أبي بن كعب، ومالك بن أبي عامر، وكثير بن أفلح، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عباس، ومصعب بن سعد، وعبد الله بن فطيمة، وبحسب رواية ابن سيرين وابن سعد، استعانت اللجنة بخمسة آخرين وبالتالي يصل عدد الذين كان لهم دورٌ في جمع المصحف وتوحيده إلى ما يقرب من اثني عشر رجلاً. وعلى ضوء ذلك لا يبقى أيُّ اعتبارٍ للقول بأنَّ هذه اللجنة مالت إلى مصالحتها القبلية ورجحتها أثناء جمعها للقرآن». تاريخ القرآن:

راجع قاموس المعين؛ وكذلك البرهان للزركشي المجلد الأول الصفحة ٢٧٨؛ الإتيان للسيوطي، المجلد الأول صفحة ٥٠؛ كذلك قاموس العميد والقرآن والدراسات القرآنية، قسم القراءات والقراء؛ تاريخ القرآن، السيد محمَّد باقر الحجتي، الصفحة ٢٥٠؛ في ضيافة القرآن، ريجي بلاشير، الصفحة ٢٢٨.

[٥]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٧٥ إلى ٧٧.

في السور الأوائل، لكن فيما يتعلّق باستنتاجه بعدم جمع القرآن كاملاً في عصر النبي ﷺ وتضخيم مسألة اختلاف المصاحف التي تمّت كتابتها على يد الصحابة، وإظهار عمل عثمان بكتابة القرآن وتوحيد المصاحف بأنّه عملٌ دولة، فهناك اختلافٌ شاسعٌ عمّا عليه آراء علماء القرآن المسلمين وهو محل نقدٍ ودراسةٍ^[١].

١- بلاشير وجمع وتدوين القرآن في عصر النبي ﷺ

يعتقد بلاشير أنّ تاريخ القرآن والتطور الذي حصل في العلوم القرآنية مرتبطٌ بعواملٍ ثلاثة، هي:

الاستفادة من نسخٍ خطيّةٍ ناقصةٍ.

فقدان نسخةٍ من القرآن مدوّنةٍ تحت إشراف النبي ﷺ.

بناءً على ما ذكر من (نقص في الكتابة وفقدان متنٍ ثابتٍ لا يتغيّر) كان من الضروريّ الاعتماد على الحافظة والنقل الشفهي في جمع القرآن وحفظه^[٢].

وهو من بعد التحليل والبحث حول كفيّة الخط العربي في القرن السادس الميلادي والشواهد الموجودة عن آلات الكتابة -بحسب عقيدته أن كلا الموردين يعني كفيّة الخط وآلات الكتابة لهما جذور خارج الأراضي العربية- وفي المصدر نفسه يعترف بوجود عددٍ من الكُتّاب كانوا يكتبون الوحي في عصر النبي ﷺ. وهنا يتطرق إلى طريقتين يستخدمهما النبي محمد ﷺ لحفظ الوحي وهما كتابة القرآن وحفظه، كما أنه يقول: «توجد بين أيدينا وثائقٌ تكشف عن أسماء عددٍ ممّن تولّوا كتابة الوحي وتدوينه، ولكن لا تتوفّر شواهدٌ تدلّ على تاريخ إنجازهم تلك المهامّ الموكّلة إليهم، أضف إلى ذلك وجود بعض التضارب بين الروايات التي

[١]- وللمزيد من الإطلاع راجع كتاب «المستشرقون البريطانيون» تأليف أبو القاسم الطاهري؛ وكتاب «دراسة العقائد والعلوم الشيعية» تأليف د. عبد الجواد فلاطوري؛ ومقالة «إسلام أز دريچه چشم مسيحيان» (الإسلام من وجهة نظر المسيحيين)، تأليف مجتبی مینوی؛ ومقالة «المستشرقون والإسلام» غلام رضا سعیدی؛ ومقالة «الاستشراق في روسيا وأوروبا»، بارتولد، ترجمة حمزة سردادور.

[٢]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ١٥.

تتضمّن أسماء هؤلاء الكتّاب»^[١]. والنتيجة التي ينتهي إليها بلاشير هي وجود فاصلةٍ زمنيّةٍ بين نزول الوحي وبين تدوينه وجمعه، والدلائل التي يستند إليها في تأسيس مدّعيّاته في هذا المجال، يمكن حصرها في ما يأتي:

أ- عدم وعي النبي ﷺ بأهميّة رسالته

يقول بلاشير: «لم يكن النبيّ يعرف في بداية رسالته أهميّة ما يدعو إليه، ولا قدرته على تحويل أوضاع العرب إلى ما آلت إليه الأمور بعد سنواتٍ من البعثة. وبالتالي لم تكن فكرة تدوين القرآن لتخطر على باله في مراحل الدّعوة الأولى، فضلاً عن اهتمام غيره من المؤمنین بهذه الدّعوة بهذا الأمر. وتبعاً لذلك كان الحفظ والنقل الشفهي، ولذلك تأخّر التدوين إلى عهدٍ لاحقٍ عندما اختلط المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة - بدءاً من عام ٦٢٢ للميلاد- باليهود وإحساسهم بضرورة تدوين القانون الجديد^[٢]».

ب- عدم توفر الوسائل اللازمة

يعتقد بلاشير أن من أهم الأسباب التي وقفت أمام عدم كتابة القرآن في زمن النبي ﷺ خصوصاً في السنوات الأوائل من البعثة هي عدم وجود الموارد الكافية لهذا الغرض، فيقول: «منع عدم توفر الوسائل الضروريّة للكتابة من تدوين الوحي، حيث كان ينزل القرآن على رسول الله، في مناسباتٍ وأوقاتٍ مختلفةٍ تتراوح بين الليل والنهار، والسفر والحضر، وحالة الصلاة وحالة الانشغال بغيرها من الأعمال والأنشطة...؛ ولذلك لم تتوفر خلال حياة النبيّ سوى مجموعاتٍ مدوّنةٍ قليلةٍ تحتوي على بعض السور مرتبةً بحسب الطول. وتدُلُّ بعض الروايات غير المؤكّدة أنّ أخت عمر كانت تملك نسخةً ناقصةً من المصحف تحتوي على سورة طه وكانت تقرؤها بصوت عالٍ... ومن مجموع الشواهد المتوقّرة يُستفاد أنّ العهد النبويّ لم يُنجز من القرآن المدوّن سوى بضع مدوّناتٍ غير مكتملةٍ، ولا تخلو من تصرّفٍ واجتهاداتٍ شخصيّةٍ. بل كان الحفظ والمشاهدة هو الوسيلة المتعارفة في ذلك العهد، بل إنّ

[١]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ١٥- ٢٧ بتلخيص.

[٢]- م.ن، ص ٣٠.

المصحف المدوّن احتاج إلى الذاكرة والحفظ لتُضاف إليه علامات الإعراب والنقاط عندما دُوّنَ في الصُحف في فترة لاحقة...».

تساؤلات فيما يتعلّق بهذا الكلام: هناك مجموعة من الأسئلة يُمكن أن تُطرح على ضوء ما يدعيه بلاشير:

١- هل إنّ الصحابة الذين يُوصفون بالحفّاظ والذين يُنسب إليهم حفظ القرآن، وسوف نرى أنّ عددهم محدودٌ، هل كان يحفظ هؤلاء القرآن كلّهُ؟ وفي الجواب يرى بلاشير أنّ بعض ما رُوي في السيرة النبويّة يقدّم الجواب عن هذا التساؤل، وذلك أنّه يروى أنّ النبيّ ﷺ مرّ على مجلسٍ وعظٍ فسمعَ الواعظ يتلو شيئاً من القرآن من ذاكرته، فأثار ذلك عواطفه واستدعى تعجّبهُ، بعد أن وعى أنّه نسيَ تلك الآيات التي يتلوها هذا الواعظ وما كان ليتذكّرها لولا صدفة مروره بذلك الواعظ. فإذا كان النبيّ ﷺ نفسه ينسى شيئاً من القرآن، فكيف نضمن حفظ غيره جميع أجزاء القرآن دون زيادةٍ أو نقصانٍ. وإذا كانت وثيقة هذه الرواية تقبل البحث والجدال، فإنّ في القرآن ما يدفع عن هذه الدعوى ويدعم احتمالات صدقه، وذلك قول الله في القرآن: ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٠٦). وقد قدّم بعض المفسّرين لهذه الآية تفسيرات تختلف عن المعنى الأوّل الظاهر لها، حيث فسّروا النسيان بالترك والإهمال، ورأى آخرون أنّ المعنى الظاهر هو المراد من الآية وبالتالي فسّروا النسيان بالمحو من الذاكرة. وعلى ضوء ذلك فإذا كان من الممكن نسيان بعض القرآن قبل البعثة وحتى تاريخ الهجرة إلى المدينة، فإنّ حصول واقعة النسيان بعد ذلك إلى زمان جمع القرآن، أي بعد وفاة النبيّ ﷺ أمرٌ ممكنٌ، بل في غاية الإمكان. وهذا ما دعا الجيل الثاني من المسلمين إلى جمع القرآن وتدوينه خوفاً عليه من الضياع وطروء التغيير^[١].

٢- لِمَ لَمْ يُقدِّم محمدٌ ﷺ في فترة حياته، على تصنيف آيات القرآن وتدوينها

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٣٢ و ٣٣.

وجمعها في محلٍّ واحدٍ؟... وما هي الأسباب التي دعت النبيَّ إلى عدم توفير نسخةٍ معياريةٍ للوحي؟ يُشير بلاشير في هذا المقام إلى جوابٍ متطرّفٍ للمستشرق «كازانوفا»، وحاصله أنّ القرآن في جوهره دعوة «إلى الاستعداد ليوم الدين، وبالتالي فإنّ الإسلام دينٌ خلاصيّ يدعو الناس إلى استقبال يوم القيامة الذي اقترب أجله، وفي القرآن ما يؤكّد ذلك حيث يقول تعالى: ﴿أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ (سورة الأنبياء، الآية ١) ونتيجة الكلام المتقدّم هو أنّ الشعور العامّ الذي دعا إلى عدم الإحساس بوجود فُسحةٍ من الوقت تسمح بتدوين الوحي، فما الحاجة إلى التدوين وقد أوشكت القيامة أن تقوم؛ ولكن لما تأخّر ذلك وبدا للمسلمين أنّ الساعة ليست بذاك القرب الذي كانوا يعتقدون، رأوا الحاجة ماسةً إلى التدوين وحفظ القانون الجديد، أسوةً بغير الإسلام من الديانات السابقة^[١].

موقف بلاشير من رأي كازانوفا

لا يُظهر بلاشير موقفًا مؤيّدًا لـ كازانوفا بخصوص عدم تدوين نسخةٍ من الوحي في زمن النبيِّ ﷺ، ويحاول تقديم تصوّرٍ خاصٍّ به، حيث يقول:

١- ربّما كان محمّد ومعاصروه يعتقدون بأنّ تدوين نسخةٍ معياريةٍ للوحي أمرٌ قريبٌ من الكفر أو هو الكفر، وقد أقعدتهم عن التدوين طاعتهم المطلقة للتطمين القرآني الذي يتضمّنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (سورة القيامة، الآيتان ١٧-١٨) وبالتالي فإنّ ما نتعجّب منه ويثير أسئلةً من قبيل: لمَ ترك صاحب الرسالة تدوين الكتاب المنزل عليه؟ وما شابهه من الأسئلة. ربّما كان بحسب القرآن نفسه ضرورةً لا مفرّ منها.

٢- الأمر الثاني الذي ربّما يكون هو المانع من التدوين هو الاعتقاد بكفاية الحفظ والنقل الشفاهي، وبالتالي الاعتقاد بأنّ الذاكرة الإنسانية وسيلةٌ مأمونةٌ لنقل الكتب المقدّسة، من جيلٍ إلى جيلٍ.

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٤٠ و ٤١.

٣- ثم لا ينبغي إغفال الطبيعة العربية وتجاهل دورها في إهمال عملية التدوين، وذلك أنّ العربي بطبعه أسير اللحظة، ولا يشغل نفسه بمزيد من التفكير في المستقبل. ومن هنا، لم تكن تخطر فكرة التدوين على بال المعاصرين للنبي، ولم يكن أحدهم يشعر بالحاجة إلى ذلك ما دامت الأمور تسير بشكل لا يسمح لمن يكتفي بعيش اللحظة بتوقع المستقبل واستشرافه واتخاذ الاحتياطات اللازمة لتلافي الأخطار المحدقة. وليست مسألة التدوين هي الوحيدة مما أهمل وله صلة بمستقبل الرسالة، فقد أهمل أمر مهم آخر ولم يفكر فيه المسلمون، إلا لحظة الحاجة إلى الحل وبعد أن دهمتهم المشكلة، وذلك في قضية الخلافة.

٤- ويضاف إلى ما تقدم تعدد القراءات الذي هو بحدّ نفسه معيق إضافي لعملية التدوين، وذلك لأن التساؤل الأول الذي كان يجب أن يخطر على بال كلّ من يعزم على التدوين هو: ماذا ندون؟ هل ندون النص مع قراءاته المتنوعة؟ أم الخيار الأمثل هو تدوين نص ثابت والتخلي عمّا سواه؟ وتتضاعف المشكلة عندما نلاحظ اختلاف الصحابة فيما بينهم في القراءات، ونموذج ذلك الاختلاف بين عمر بن الخطاب وهشام بن الحكم في قراءتهما سورة الفرقان. وما نريد الإشارة إليه في هذا المجال هو: أنّ النبي منذ البداية احترز عن ترجيح إحدى القراءات على غيرها. وبالتالي ربّما ترك النبي تدوين القرآن في حياته انتظاراً لوضوح الصورة في المستقبل لتتضح الآثار المترتبة على هذه العملية، مع مرور الزمان. وبالتالي يمكن اتخاذ موقف واضح على ضوء المصالح والمفاسد المترتبة على كلّ من الخيارين المتاحين وهما التدوين وعدمه^[١].

حاصل أفكار بلاشير

يُمكن اختصار ما تقدّم من أفكارٍ ورؤى عرضناها لبلاشير في العناوين الآتية:

توحي رسول الله ﷺ والقرآن محفوظ في الأذهان، غير مدون ولا مجموع في محل واحد، وما دون منه ليس كاملاً.

[١]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٤٢ إلى ٤٥ مع تلخيص قليل.

لا يوجد ما يضمن بقاء القرآن كله في الأذهان فإذا كان النبي ﷺ، قد نسي بعضه فما الذي يضمن حفظ غيره للقرآن كاملاً دون نقيصة أو زيادة.

نقد نظرية بلاشير في جمع القرآن في زمن النبي ﷺ

ما مر من تصورات بلاشير حول بحوث المستشرقين في ما يتعلق بالآفات أمرٌ طبيعيٌّ ولا يمكن التعجب من بيانه، ربّما يبدو تقييمنا الأولي لآراء بلاشير غريباً، لكن لا بد من قول الحق، وهو أنّ الآراء التي يطرحها بلاشير تبدو منسجمة مع المصادر التي يستند إليها، وبالتالي لا غرو أن يصدر عن مثل هذه الأفكار بعد أن ورد مثل هاتيك الموارد. فعندما نرجع إلى بعض المصادر كصحيح البخاري ونجد فيه: «عن عائشة قالت: سمع النبي ﷺ رجلاً يقرأ في المسجد فقال رحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية أسقطتها في سورة كذا وكذا^[١]».

أفهل يُمكن بعد وجود روايات كهذه في مصادر المسلمين الاعتراض على مثل بلاشير، والتعجب من تشكيكه في قدرة الصحابة على حفظ القرآن ووعيه في الذاكرة. هذا ولكننا نوجه نقدنا إلى بلاشير ونسأله عندما استدلل بالقرآن، لم جعل دليhle على مدعاه قوله تعالى: ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وهي آيةٌ مدنيّةٌ كما يعتقد، ويتزك قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ (سورة الأعلى، الآيتان ٦-٧)، أوّلاً إن هذه الآية نزلت في مكة، وثانياً فيها وعدٌ جميلٌ من الله سبحانه وتعالى لرسوله بأنه لن يطرأ له النسيان، وبالتأكيد إن الله لن يخلف وعده. وأمّا حول الاستثناء المذكور في الآية، فإنّه تابع لأسلوب القرآن في عرض ما يريد عرضه، ويدلّ بالتالي على قدرة الله على فعل ما يريد، ولا يدلّ على تحقّق كلّ المستثنيات بالضرورة. وفي القرآن مواردٌ عدّةٌ من هذا الأسلوب منها قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ شِئْنَا لَنُذْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ نُمًّا لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا إِلَّا رَحْمَةً مِنْ

[١]- البخاري، محمّد بن إسماعيل: الصحيح، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧هـ، ج٨، ص٤٢٨.

رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ﴿ (سورة الإسراء، الآيتان ٨٦-٨٧)^[١] لذلك حديث البخاري يخالف القرآن، والبخاري وبلاشير لم يلتفتا إلى هذا الموضوع.

إن رسول الله ﷺ، لم يكن ينقصه وعي وفهم لمعرفة مدى أهمية ما يحمل من رسالة إلى الناس، بل كان بصيراً بأمر رسالته حريصاً على مستقبلها غاية الحرص، على حدّ تعبير الله سبحانه في القرآن حيث يقول: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة يوسف، الآية ١٠٨).

تدلّ الشواهد التاريخية وعلى رأسها القرآن على أنّ القرآن عرف الكتابة والتدوين منذ السنوات الأولى للبعثة في مكة^[٢]، ومن هنا، فإنّ ادعاء بلاشير عدم توفر الوسائل الماديّة اللازمة للكتابة والتدوين، ما هي إلا دعوى تنقصها وسائل الإثبات، وبالتالي لا يمكن الركون إليها لنفي تدوين القرآن في تلك الفترة.

وأما حول دوافع حفظ القرآن في مكة فإنّ مراجعة المصادر الإماميّة تكشف عن حصّ النبي ﷺ على الاستفادة من الحفظ والتدوين كليهما لحمل القرآن وتحمله، وتنقل كتب السنّة الشريفة عدداً من الروايات التي تتضمن توصية النبي ﷺ للمسلمين ودعوته إيّاهم إلى حفظ القرآن، بكلتا الوسيلتين^[٣]، الوعد الإلهي ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جُمُعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة القيامة، الآية ١٧) لا يتعارض مع سياسة النبي ﷺ بإرشاد المؤمنين إلى كتابة الوحي، وعلى هذا الأساس بأمر النبي يتحقق الوعد الإلهي بجمع القرآن.

وتتضح صورة هذه الدّعوى من التأمل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (سورة القيامة، الآية ١٩) وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٤). ففي الآية الأولى تقول أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يفسر القرآن والآية الثانية على عكس الآية الأولى تقول أن النبي

[١]- انظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٣هـ، ج ٢٠، ص ٣٢٩.

[٢]- محمود راميار، تاريخ قرآن (تاريخ القرآن)، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢هـ ش، ص ٢٥٧.

[٣]- الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء، ١٤٠٨هـ، ص ٢٥٣؛ محمود راميار، تاريخ قرآن، م.س، ص ٢٣٨؛ مجيد معارف، در آمدی بر تاریخ قرآن (مدخل إلى تاريخ القرآن)، طهران، نبا، ١٣٨٣هـ ش، ص ٧٩.

مُوَكَّل بتفسير القرآن والجمع بين هاتين الآيتين هكذا يكون، في بعض المواضع تفسير الآيات القرآنية يكون عن طريق توضيحات النبي ﷺ والتي أخذها من الله عن طريق الوحي ليلبغها للناس.

ثم إن بلاشير يستند من بين ما يستند إليه إلى قضية تعدد القراءات، وفي وجه هذه الدعوى نقول: إن وجهة النظر التي يتبناها أكثر علماء الإمامية، هي أن القراءات أمرٌ استجدَّ بعد النبي ﷺ ولم يكن له أصلٌ في زمنه. وأما حديث الأحرف السبعة فقضيةٌ استجدَّت في أواخر القرن الأوَّل للهجرة^[١].

إن ضرورة وجود المصحف المدوَّن لم تكن أمراً طرأ بعد وفاة النبي ﷺ، وبالتالي لم يكن التفكير في مثل هذا الأمر يتوقَّف على الهجرة إلى المدينة، والاختلاط باليهود فيها. بل الحاجة إلى المصحف المدوَّن كانت من ضرورات الدعوة والتبليغ بين القبائل التي كان النبي يرسل إليها موفديه، ولم تحفظ لنا كتب السيرة والتاريخ نهياً من النبي ﷺ عن نقل المصاحف سوى ما صدر منه حول المنع من نقل القرآن المكتوب إلى ساحات الحرب والقتال، أو دارا لحرب^[٢].

يدَّعي بلاشير أن مسألة الخلافة كانت أهمَّ من مسألة جمع القرآن ومع ذلك أغفلها النبي ﷺ والمسلمون، وبالتالي فمن الطبيعي أن يتركوا الأمر الأقلَّ أهمية! ولكن وجهة النظر الشيعة تُجادل في مسألة الخلافة من هذا الباب، حيث إنهم يعتقدون أن أمراً مهماً كأمر الخلافة لا يُمكن أن يُترك وإلا تتخذ الاحتياطات اللازمة له في مجتمع حديث العهد بالإسلام، ولم يعتد في تاريخه تداول السلطة وفق قانون واضح المعالم. وفي السنة النبوية ما يدلُّ على الاهتمام بهذا الشأن مطلع البعثة بعد أمر النبي بالجهر بدعوته في الحادثة المعروفة بحادثة الدار^[٣].

[١]- العسكري، مرتضى: القرآن الكريم وروايات المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، ١٤١٥هـ ج ٢، ص ١٢١؛ أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، م.س، ص ١٧٧-١٧٨.

[٢]- ابن ماجة، محمَّد بن يزيد: السنن، دار الكتب العلمية، لا تا، ج ٢، ص ٩٦١؛ ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان: المصاحف، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ج ٣، ص ٣٦.

[٣]- انظر: الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، لا ط، بيروت، دار التراث العربي، ١٣٧٨هـ، ج ٢، ص ٣٢٢.

٢. بلاشير وجمع القرآن من بعد وفاة النبي ﷺ

أ- أبو بكر وجمع القرآن

يؤيد بلاشير بحسب الروايات المذكورة في كتب أهل السنة، أن القرآن خضع لعملية جمعٍ ما في عهد أبي بكر؛ على الرغم من أنه طرح بعض الأسئلة الجادة في هذا المجال: «برزت بعد وفاة النبي ظروفٌ جديدةٌ وواجهت المسلمين أسئلةٌ لم يكن لهم قبلاً بها، فقد توفّي النبي صاحب الرسالة، وانسدّ باب الوحي، وانقطعت صلة الوصل بينهم وبين المعلم الذي كان حاضراً ومستعداً لكل سؤالٍ حول القرآن، وفي ظلّ هذه الظروف شعر المسلمون بأنهم مضطرون لفعل ما لم يفعله النبي من قبل، إلا وهو تدوين القرآن وجمعه في مصحفٍ». ويصوّر بلاشير حالة الوحي في هذه الظروف على النحو الآتي:

١- إنّ المؤمنين الحافظين للوحي بشكلٍ كاملٍ هم قلةٌ قليلةٌ من المسلمين، ومن المؤسف أن الروايات التي تتحدّث عن عددهم وأسمائهم ليست متفكّهة على صيغةٍ واحدة... ولا شكّ في أنّ مقداراً من الوحي كان مخزّناً في ذاكرةٍ عددٍ كبيرٍ من المسلمين في عهد النبي ﷺ مدّةً طويلةً من الزمن، ومن الطبيعيّ في مثل هذه الحالة أن يجري التساؤل حول مدى دقّة الحفظ في حفظهم، وبالتالي أن تبرز الاختلافات بينهم عند رغبة أيّ منهم باسترجاع ما يحفظ وروايته لغيره من الناس. ولا شكّ في أنّ الاسترجاع المتأخّر ليس مثل الاسترجاع مع قرب العهد بالحفظ وبالرسالة^[١].

٢- ومن جهةٍ أخرى كانت بعض القطع من القرآن مدوّنةً على خلاف القاعدة الأساس وهي الحفظ، ولكن هل كانت لهذه المدوّنات نُسخٌ متعدّدة؟ وكم هو عددها إن وُجدت؟ لا يُمكن الجواب عن هذا السؤال لا بالإيجاب ولا بالنفي. وإذا وُجدت نُسخٌ عدّة من هذه المدوّنات، فهل كانت متفكّهة على مضمونٍ واحدٍ؟ أم أنّ يد النساخ تركت أثرها في تلك النسخ فاختلفت في ما بينها؟ وبخاصّةٍ أنّ بساطة

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص.٤٨.

الخط العربي في تلك الفترة تقوي احتمالات الاختلاف بين النسخ.

وتؤكد آخر التحليلات أن الذاكرة كانت هي المستودع الأمين للوحي طيلة فترة حياة النبي ﷺ، ولكن طراً ظرفاً مستجدّ دعا إلى الخشية على القرآن من الضياع، وهو ما حصل في الحرب ضد (مُسلِمة الكذاب) (العام ١١ للهجرة)، حيث قُتل في هذه الواقعة عدد من الصحابة الحافظين للوحي، ما دعا إلى التفكير الجادّ بوسيلةٍ داعمةٍ هي التدوين^[١].

وعلى ضوء ما تقدّم كلّه يعتمد بلاشير إلى نقل الروايات ذات الصّلة بجمع القرآن وتدوينه، في فترة خلافة أبي بكر. وعلى الرغم من وجود ما يدلّ على خشيةٍ حقيقيّةٍ من قبَل (أبي بكر) و (عمر) حول ضياع القرآن بعد استشهاد عددٍ من الحُفّاظ، كما وجود ما يدلّ على إيكال هذه المهمّة إلى (زيد بن ثابت) إلا أن (بلاشير) يشكّك في صحّة الخشية المنسوبة إلى الخليفين الأوّل والثاني ويحاول تتبّع ما فعله (زيد بن ثابت) وتحليل موقفه والدوافع التي دعت به إلى ذلك، فيقول: «ليست مسألة تويّي زيد بن ثابت مهمة جمع القرآن واضحة تمام الوضوح، بل يُحيط الشكّ في تاريخ هذه الواقعة أيضاً، حيث إنّ زيد بن ثابت تويّى هذه المهمّة قبل وفاة أبي بكر بخمسة عشر شهراً، ومن هنا يبدو أنّ اكتمال هذه المهمّة يُرجّح أنّه حصل في زمن خلافة عمر. ولكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ. فما هو الأثر الذي سوف يتركه تدوين نسخةٍ من القرآن تحفظ بين ممتلكات أبي بكر أو عمر، فالخشية التي تُنسب إلى عمر تكشف عن خشيةٍ اجتماعيّةٍ عامّةٍ، على القرآن من الضياع، فهل ينفع في رفع هذه الخشية تدوين مصحفٍ يملكه الخليفة نفسه؟! ثمّ إلا يمكن أن يكون الدافع نحو تدوين القرآن في تلك الفترة هو رغبة عمر نفسه بتملّك نسخةٍ من الوحي؟ وبالتالي فلم يكن أبو بكر ولا عمر تدوين نسخةٍ من القرآن وتعميمها على المسلمين، بل ربّما كان عمر يريد أن يكون عنده نسخة من القرآن كما كان عند عدد من الصحابة نُسخٌ خاصّة بهم، وبالتالي ربّما تكون هذه الرواية كاشفةً

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م، ص، ٥٠.

عن رغبة شخصية في عدم حرمان خليفة المسلمين من امتياز متوفّر عند غيره من الصحابة العاديين^[١].

ب- ظهور مصاحف الصحابة في تلك الفترة

يعترف (بلاشير) بوجود عددٍ من الروايات الدالة على تملك الصحابة في الفترة المبكّرة عنها نسخاً خاصّةً مدوّنةً من القرآن الكريم: «تكشف رواياتٌ عدّة عن اقتراح الحديث عن مصحف الخليفة أبي بكر، بمصاحفٍ لصحابه آخرين نتيجة اجتهاداتٍ فردية. ويبدو أنّ عدد هذه المصاحف لم يكن قليلاً، وربما من الخطأ بمكان الاعتقاد بانحصار هذه المصاحف في ما ورد ذكره في الكتب المتخصصة». ولكن ما مصير تلك المصاحف؟ يقول (بلاشير): «يبدو أنّ بعض هذه المصاحف بقي حتى أواخر القرن الرابع الهجري، حيث بقيت نماذجٌ ومجلداتٌ من تلك المصاحف المنسوبة إلى الصحابة، إلا أنّ ما بقي حتى تلك الفترة قليلٌ، وغير كاملٍ، وبالتالي لا يمكن الرهان عليه^[٢]...»

ويشير (بلاشير) في عدّاد أصحاب المصاحف إلى كلّ من: (سالم بن معقل)، و (عبد الله بن عباس)، و (عبد الله بن مسعود)، و (أبي بن كعب)، و (المقداد بن عمرو)، و (أبي موسى الأشعري)، و عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ويشير في دراسته إلى خصائص هذه المصاحف وعدد السور الموجودة فيها، وترتيب تلك السور، كما يشير إلى نماذج من الاختلاف بينها معتمداً في ذلك على ما يروى في الكتب المتخصصة في هذا المجال^[٣].

نتائج آراء بلاشير في ما يتعلّق بمصاحف الصحابة في فترة خلافة أبي بكر

أهمّ النتائج التي ينتهي إليها (بلاشير) في بحثه عن هذه الفترة:

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٥٤.

[٢]- م.ن، ص ٥٤ إلى ٥٦ بتلخيص قليل.

[٣]- م.ن، ص ٦٤.

١- لا تدلّ الروايات الواردة حول جمع القرآن وتدوينه، على رغبةٍ في توحيد المصحف وتعميم نُسخةٍ واحدةٍ منه واعتمادها بين المسلمين، ويستوي في ذلك ما يرتبط بعصر النبي ﷺ، وما يرتبط بعصر أبي بكر^[١].

٢- تكشف المقارنة بين مصحفَي (أبي بن كعب) و (عبد الله بن مسعود)، عن اختلافٍ واضحٍ حول ترتيب السور فيهما. وهذا الاختلاف عامٌّ في المصحفين كليهما. ولكن هل يوجد هذا الاختلاف في سائر المصاحف أيضًا؟ لا يرى (بلاشير) وجود ما يدلّ على الاختلاف ولا ما ينفيه. ولكن ما لا يشكُّ فيه (بلاشير) هو: لو أنّ تدوين المصحف وترتيب سوره تمّ في عصر النبي ﷺ؛ لما استطاع أحدٌ من أصحابه إعادة ترتيبه بطريقةٍ مختلفةٍ عن الطريقة التي اعتمدها صاحب الرسالة^[٢].

٣- لم يُراعَ الترتيب في هذه المصاحف، فمصحف ابن مسعود خالٍ من بعض السور، بينما نجد أنّ مصحف (أبي بن كعب) يحتوي على سورٍ لا توجد في المصحف السابق، كما أنّها لا توجد في المصحف الحاليّ المتداول بين المسلمين، ولكن مضمون نموذجين من السور القصار التي يُروى أنّها كانت موجودةً في مصحف (أبي بن كعب)، قد وصلنا، ولا ندري هل كانت هاتان السورتان في مصحف أبي بكر أم لا^[٣].

٤- بين هذه المصاحف اختلافاتٌ جمّةٌ في القراءات. ولا ندري في عصرنا هذا هل إنّ القراءات التي تُنسب إلى (علي بن أبي طالب) وإلى (ابن مسعود)، هل ترجع إلى تلك الفترة أم لا؟ ويبدو أنّ بعض هذه القراءات على الأقلّ يرجع إلى تلك المصاحف، وإلى تلك الفترة، ومن ذلك ما يُروى حول قراءة سورة العصر، فهي في القرآن على النحو الآتي: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ بينما هي في القراءة المنسوبة إلى ابن مسعود، على النحو الآتي: «والعصر إنّ الإنسان لفي خسر. وإنّه لفيه إلى آخر الدهر، إلا الذين...»، وفي القراءة المنسوبة إلى (علي بن أبي طالب): «والعصر

[١]- رجييه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٦٦.

[٢]- م.ن، ص ٦٧.

[٣]- م.ن، ص ٦٧.

ونوائب الدهر، إنّ الإنسان لفي خسر، وإنّهُ لفيه إلى آخر الدهر، إلا الذين آمنوا^[١].
 ٥- كما أنّ شكّل الخطّ في تلك المصاحف لم يكن واحداً، وما يؤكّد ذلك أنّ الخطّ العربيّ نفسه لم يكن قد تكامل وبلغ ما بلغه في فترة لاحقةٍ من وضوحٍ في كَيْفِيَّةِ تصوير الحروف والكلمات. وبالتالي لم يكن ممكناً الاطمئنان إلى ذلك الخطّ في صورته الأولى والقراءة بالاعتماد عليه دون اللجوء إلى الدّأكرة والحفظ. ومن هنا، نكتشف أنّ حماس المسلمين ورغبتهم في تدوين القرآن بعد وفاة رسول الله ﷺ، لم تُحقّق ما كانوا يصبّون إليه من الحصول على نسخةٍ معياريةٍ كاملةٍ للوحي: «... وبناءً على ذلك، لم يكن لأيّ حاكمٍ يهتمّ بمصالح الدّين والمجتمع الإسلامي الوليد أن يتحمّل ذلك الوضع وتجاهل اعتماد نسخةٍ معياريةٍ للوحي، والقيام بالمهمّة التي لم يقيم بها النبيّ نفسه في حياته^[٢]».

نقد آراء بلاشير في ما يتعلّق بجمع القرآن في عصر أبي بكرٍ

في تحليل (بلاشير) للروايات الواردة حول جمع القرآن في عهد أبي بكرٍ ما يستحقّ التوقّف عنده، والالتفات إليه وأشير على وجه التحديد هنا إلى الاحتمالات التي يُثيرها حول الدّوافع التي دعت عمرًا وأبا بكرٍ إلى جمع القرآن، حيث يرى أنّ المسألة لا تعدو كونها رغبةً شخصيّةً منهما في الحصول على نسخةٍ خاصّةٍ من الوحي. وبالتالي التساوي مع سائر الصحابة الذين يملكون ذلك^[٣]، ولذلك نلاحظ أنّ مصحف أبي بكرٍ لم ينتقل إلى الخليفة الثاني بطريقةٍ رسميّةٍ بوصفه من ممتلكات الخلافة الإسلاميّة، بل وصل إلى عمر من خلال الإرث عبر أخته حفصة^[٤]، ولكن في المصدر نفسه توجد هناك انتقادات عديدة في ما يتعلّق بآراء بلاشير وهي كما يأتي:
 يعترف (بلاشير) بتدوين القرآن في زمن رسول الله ﷺ، ولكنّه في الوقت عينه يدّعي

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س. ص ٦٨.

[٢]- م.ن، ص ٦٩.

[٣]- م.ن، ص ٥٤.

[٤]- م.ن، ص ٧١.

أنّ ما دُوّن في تلك الفترة ليس القرآن كلّهُ، بل كانت الذاكرة هي الأساس في تداول القسم الأكبر من القرآن^[١]، وعلى الأقلّ يدّعي أنّ رغبة المسلمين في الحصول على نسخةٍ معياريةٍ من القرآن الكريم لم تتحقّق، بالمستوى الذي كانوا يصبّون إليه. هذا ولكنّ هذه الدعاوى بعيدةٌ عن الواقع ومجانبةٌ للصواب، حيث إنّ الوقائع التاريخية تكشف عن مجموعةٍ من العناصر التي تساعد على الاعتقاد بتدوين القرآن في عصر النبيّ ﷺ، ومن ذلك: ذكر التاريخ عددًا من لأشخاص ووصفهم بكونهم كتّاب الوحي في زمن النبيّ ﷺ، وتوفّر وسائل الكتابة في تلك الفترة التاريخية، بل وإشارة عددٍ من الروايات التي ذكّرت في كُتب التاريخ إلى رغبةٍ أكيدةٍ عند النبيّ ﷺ في تدوين القرآن^[٢] وقد تم بحث هذه المواضيع بالتفصيل في كتب تاريخ القرآن^[٣].

يعتمد (بلاشير) في تثبيت النتائج التي يتّهي إليها على روايات أهل السنّة، وعلى ضوء تلك الروايات ينتهي إلى: «أنّ الظروف التي استجدّت بعد وفاة النبيّ دعت إلى اعتماد حلولٍ لم تكن ضروريةً حال حياته^[٤]»، وفي المصدر نفسه ادعاء أبي بكر للرد على مقترح عمر لجمع القرآن قال: «كيف أقدم على عملٍ لم يفعله رسول الله ﷺ»^[٥]. والكلام نفسه تقريبًا يُنقل عن (زيد بن ثابت)، عندما طلب منه (أبو بكر) و (عمر) تولّي هذه المهمة الثقيلة^[٦]، ويؤخذ على (بلاشير) عدم بناء رؤيته إلى المسألة على جميع ما ورد في روايات أهل السنّة، حيث يُنقل عن (زيد بن ثابت) قوله: «كُنّا حول رسول الله ﷺ نُؤلّف القرآن من الرّقاع^[٧]» وهذا

[١]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٤٧.

[٢]- م.ن، ص ٧٠.

[٣]- انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن، م.س، ص ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٥٧ و ٢٨٠.

[٤]- ريجيه بلاشير، در آستانه قرآن، م.س، ص ٤٥.

[٥]- البخاري، الصحيح، م.س، ج ٦، ص ٥٨٠.

[٦]- البخاري، الصحيح، م.س، ج ٦، ص ٥٨١؛ انظر: ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان: المصاحف، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ١٣ و ١٢.

[٧]- نقلًا عن صاحب المباني، ص ٤٩، انظر: الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، لا ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ، ج ١، ص ٢٣٧ و ٢٥٦؛ السيوطي، جلال الدين: الدر المنثور، لا ط، قم، منشورات رضی، بيدار، ١٣٦٣هـ، ج ١، ص ٢٠٢. وهذان -الزركشي والسيوطي- ينقلان عن الحاكم النيشابوري.

الحديث التاريخي كما هو واضح من نصّه يدلّ على عمليّتين كانتا تحصلان في ما يتعلّق بالقرآن، هما: الكتابة على رقاعٍ متفرّقةٍ، ثمّ جمع تلك الرقاع. وعلى ضوء هذه الرواية وما شابهها يصعب تصديق أنّ الدّافع نحو تدوين القرآن هو الخوف عليه من الضياع بعد أن استعر القتل بالقرءاء.

يعترف (بلاشير) بوجود ما يدلّ على توقّف عددٍ من الصحابة على نسخٍ مدوّنةٍ من القرآن، ما يدعوه إلى التشكيك في تصدّي (أبي بكر) و (عمر)، لمسألة جمع القرآن. ولكنّه إلى جانب ذلك يدّعي أنّ الاختلاف بين مصاحف الصحابة كان اختلافًا فاحشًا دون أن يُخضع الروايات التي تتحدّث عن اختلاف المصاحف للنقد والتمحيص. ويُشار هنا إلى انتشار التعليم في زمن رسول الله ﷺ، على الأقلّ في ما يرتبط بالقرآن، الأمر الذي سمح بانتقال القرآن بالتواتر^[١]. وبناءً على هذا الفرض الأخير لا يُمكن قبول الروايات التي تتحدّث عن وجود الزيادة في بعض المصاحف كمصحف أبيّ بن كعب، والنقص في مصاحف أخرى كمصحف عبد الله بن مسعود، والقول بتحريف القرآن اعتمادًا عليها.

على الرغم من التضخيم الذي يبديه بلاشير في موضوع مصاحف الصحابة والاختلافات الموجودة بينها إلاّ أنه لم يستطع إنكار تواتر القرآن وقيّمته عند المسلمين في هذا العصر حيث يقول: «ومن العجيب أنّ انتقادات الخوارج والشيعة للمصاحف العثمانيّة، لم تمنع هؤلاء من قبول مصحف عثمان واعتماده بينهم^[٢]» وما يُؤخذ على (بلاشير) هنا أيضًا، هو تجاهله للمصادر الشيعة وما تقوله في هذا المجال، فلو أنّه رجع إلى الكافي مثلاً، لوجد أنّ أئمّة الشيعة لا يكتفون بتأييد القرآن المتداول بين المسلمين فحسب، بل ويقروّن القراءة المتداولة بينهم أيضًا^[٣].

خلافًا لنظريّة بلاشير الذي يعتقد بأن النبي لم يقم شخصيًا بمقابلة نصوص القرآن في حياته، لكن بين الروايات ما يدلّ على تصدّي النبي ﷺ لهذه المهمة قبل

[١]- الخوئي، البيان في تفسير القرآن، م.س، ص ٢٥٦.

[٢]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٦١.

[٣]- الكليني، محمّد بن يعقوب: الكافي، لا ط، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣هـ.ش، ج ٢، ص ٦٣١ و ٦٣٢.

وفاته^[١]. وبالإضافة إلى ذلك في بعض الأحيان يطلب النبي ﷺ من بعض الصحابة ك (ابن مسعود) قراءة القرآن وعرضه عليه^[٢]، وكذلك تداول هذا في سيرة الإمام علي عليه السلام^[٣]، وعلى هذا المنوال العديد. لقد تمّ ختم القرآن ومقابلته من قبل النبي ﷺ والصحابة المقربين مثل الإمام علي عليه السلام، وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود لعدّة مراتٍ.

جمع القرآن في عهد خلافة عثمان: بناءً على الروايات التاريخية قام بلاشير بطرح قضية جمع القرآن في خلافة عثمان، واعتبرها حقيقةً مُسلّمًا بها. ويرى أنّ سبب تصدّي (عثمان) لهذه المهمة هو اختلاف القراءات بعد التقرير الذي رفعه (حذيفة بن اليمان) بعد عودته من فتح أرمينيا^[٤]. وبعد أن يقبل (عثمان) باقتراح (حذيفة بن اليمان) يشكّل لجنةً مؤلّفةً من: (زيد بن ثابت)، و (عبد الله بن الزبير)، و (سعيد بن العاص)، و (عبد الرحمن بن الحارث). (نفس المصدر) ويرى (بلاشير) أنّ هذه اللجنة انطلقت في عملها من النسخة التي تركها (أبو بكر) قبل وفاته، والتي كانت عند ابنته (حفصة). ولكن ما سبب ذلك؟ يعتقد (بلاشير) بأنّ مصحف أبي بكر لا يمتاز عن سائر مصاحف الصحابة^[٥] إلاّ أنّه يقوّي مشروعه بالاعتماد على نسخةٍ منسوبةٍ لخليفته سابقين عليه، وبالتالي يكون وارثاً لمن سبقه من السلف، ومتابعاً لما بدأه من خطوات. وبالتالي فإذا لم يستطع بفعله هذا قطع دابر الخلاف بين المسلمين حول القرآن، يكون على الأقلّ قد حاول التخفيف من حدّة ذلك^[٦].

ولكن أهم موضوع في تحليل بلاشير بخصوص جمع القرآن في زمن عثمان هو الاهتمام بهيئة كتابة القرآن التي تشكلت من ثلاثة أشخاص مكين وشخص واحد

[١]- العاملي، جعفر مرتضى: حقائق هامّة حول القرآن الكريم، لا ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ-ق، ص ٧١.

[٢]- ابن أثير الجوزي، عز الدين: أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ-ق، ج ٣، ص ٢٨٣ و ٢٨٧.

[٣]- العسكري، سيد مرتضى: القرآن الكريم وروايات المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، ١٤١٥هـ-ق، ج ١، ص ١٨٢، نقلًا عن كنز العمال.

[٤]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٧١.

[٥]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٧٥.

[٦]- المصدر نفسه، ص ٧٧ و ٧٨.

مدنيٌّ. وبحسب نظرية بلاشير فإنَّ الأجراء الذي اتَّخذه عثمان في هذا المجال كان وفق حساباتٍ سياسيَّةٍ، ففي هذه الحالة «إذا دقَّقنا في تركيب هذه اللجنة يتَّضح لنا أنَّ الخليفة التَّقِيَّ (عثمان) الذي كان شديد التَّأثر بنفوذ أقاربه، كان خاضعاً في هذا الأمر أيضاً للحسابات القبليَّة التي كانت سائدةً بين وجهاء مكَّة وأشرفها في تلك الفترة. فلا يُوجد في تلك اللجنة سوى المدافعين حتَّى الموت كلُّ منهم عن مصالح أهل بلده، فبين أعضاء هذه اللجنة ثلاثة من وجهاء مكَّة هم: (سعيد)، و (عبد الرحمن)، و (ابن الزبير)، وهؤلاء جميعاً بالنسبة إلى الخليفة هم عشيرته الأقربون، بل توجد بينهم صلات قربي من خلال النساء والمصاهرة. وما كان لمثل هؤلاء أن يدوَّنوا مصحفاً يتضمَّن غير ما هو متداولٌ بين أهل بلدهم (مكَّة). وزيد بن ثابت المدنيُّ لم يكن يرى نفسه أدنى منزلةً من هؤلاء، ولذلك كان يعتقد أنَّ الانطلاق في تدوين القرآن من مصحفٍ آخر غير مصحفه، عملٌ بعيدٌ عن الصواب. ومصحف أبي بن كعب مصحفٌ مدنيٌّ أيضاً ولا بدَّ من أن يكون وفيّاً لتراث أهل بلده، وأمَّا مصحف أبي موسى الأشعريُّ فهو مصحفٌ واحدٌ من عرب جنوب الجزيرة، ومصحف عبد الله بن مسعود هو حاصل حماس شابٍّ غير مقرَّب، وأخيراً مصحف علي بن أبي طالب هو مصحف المعارضة. وبناءً على هذا الاستعراض يتَّضح الغرض من تشكيل هذه اللجنة من قبل الخليفة عثمان، حيث إنَّ جوهر المحاولة تلك هو تحلِّي هذه الجماعة المختارة بشرف تدوين مصحفٍ مكِّيٍّ وحمل سائر المسلمين على قبوله واعتماده. وبالتالي كان الهدف هو إبعاد بعض الصحابة وحرمانهم من دعوى وجود مصحفٍ خاصٍّ لديهم، وعلى رأس هؤلاء علي بن أبي طالب وأبي وجماعة آخرين. ولا ينقل لنا التاريخ لوماً أو تأنيباً من هؤلاء المبعدين لهذه اللجنة أو اتِّهاماً لها. ولكن بعد ذلك بدأت تظهر بعض الدعاوى من قبل المؤيدين لعليٍّ عليه السلام والمعارضين لعثمان بحذف الإشارات المؤيدة لعليٍّ من القرآن^[١]».

ثمَّ إنَّ (بلاشير) ورغم تشكيكه في وثاقة هذه اللجنة التي شكَّ لها (عثمان)، إلَّا أنَّه يشير إلى توافق الروايات الواردة حول تلك المرحلة، حول اعتراف جميع المسلمين

[١]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٧٥ إلى ٧٧ بتلخيص.

بالنص الذي جمعته اللجنة المذكورة، وعدم مواجهة إنجاز (عثمان) بأيّ اعتراضٍ جدّيٍّ. وأمّا معارضة (عبد الله بن مسعود)، فيرى فيها محاولةً شخصيّةً منه للانتصار لنفسه، حيث كان يعتقد بأنّه أفضل من (زيد بن ثابت) للقيام بهذه المهمة^[١].

نقد آراء بلاشير حول جمع القرآن في زمن عثمان

يُمكن توجيه النقد الجادّ إلى آراء (بلاشير) حول جمع القرآن في عهد (عثمان) من جهتين، هما:

إنّ حكم (بلاشير) على مصاحف الصحابة وعدّها جميعاً منسوجةً على أساس المصالح القبليّة والاجتماعيّة المحيطة بهم، لهو حكمٌ غيرٌ صحيحٍ أو على الأقلّ هو حكمٌ لا دليلٍ عليه. نعم نحن نعتزّ بوجود مؤشّراتٍ تدلّ على وجود أشياءٍ أخرى في مصاحف الصحابة غير النصّ القرآني نفسه، مثل بعض التوضيحات والشروح المرتبطة ببعض الآيات ممّا صدر عن النبيّ ﷺ في مناسبةٍ أو أخرى^[٢] بعد جمع القرآن في عهد عثمان وحرّق مصاحف الصحابة، فتلك الإيضاحات تكون قد تلفت أيضاً^[٣]. وتتفاوت نسبة هذه الإيضاحات في مصاحف الصحابة، وأغنى هذه المصاحف هو مصحف الإمام عليّ عليه السلام في الدرجة الأولى^[٤]، ومن ثمّ مصحف ابن مسعود^[٥]، وإن عثمان لم يعثر على أيّ واحدٍ من هذين المصحفين، ولكن ليس لديه دليلٌ واضحٌ بأن هذه الإيضاحات لا علاقة لها بالمصالح العرقية والقبليّة أو الحزبيّة، ولا نعرف أن بلاشير على أيّ دليلٍ يستند في وصفه لمصاحف ابن مسعود وأبي بن كعب والإمام عليّ بأنها تدافع عن مصالح فئاتٍ خاصّة.

إنّ حكم (بلاشير) على أعضاء اللجنة التي كلّفها (عثمان) بجمع المصحف

[١]- ريجيه بلاشير: در آستانه قرآن، م.س، ص ٧٥ إلى ٧٧ بتلخيص..

[٢]- انظر: البغوي، حسين بن سعود الفراء: معالم التنزيل، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ٢٢٠؛ مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، م.س، ج ٢، ص ١٩١.

[٣]- العسكري، دور الأئمة في إحياء الدين، ج ١٤، من ص ٤٨ إلى ٥٠.

[٤]- العياشي، محمّد بن مسعود: تفسير العياشي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ، ج ١، ص ٢٦.

[٥]- راميار، محمود، تاريخ القرآن، م.س، ص ٣٦٢.

وتوحيده، بأنها قريبة من (عثمان) هو حكمٌ صحيحٌ تؤيِّده المعرفة بروابط هؤلاء الأشخاص بال خليفة. ولا شكَّ أيضًا في أنَّ (عثمان) لم يُدخِل في عديد لجنته تلك أفضل الأفراد المؤهلين للقيام بهذه المهمة^[١]. ولكن ماذا يُستفاد من هذه الحقائق؟ فهل يعني أنَّ اختيار أعضاء اللجنة من المقرِّبين إلى (عثمان) قد أدَّى بالضرورة إلى تكوين مصحفٍ موافقٍ لهوى الخليفة، وعلى حدِّ تعبير (بلاشير) إلى حذف ما يُزعجه من إشاراتٍ من المصحف؟ إذا كان مراد (بلاشير) من هذا الكلام هو حذف التوضيحات والشروحات الملحقه التي كانت مدوَّنة في المصاحف، فإننا نوافقه على ذلك وقد أشرنا إلى هذا المطلب قبل قليل. وأمَّا إذا كان يقصد أنَّ هذه اللجنة عمدت إلى بعض الآيات التي لا توافق مصلحة الخليفة فحذفتها من القرآن، فما الذي يُبرِّر قبول سائر المسلمين بمصحفٍ ناقصٍ نُسخَ وفق مصالح الحاكم، وهل كان الحاكم في الدولة الإسلاميَّة في ذلك العصر يملك كلَّ هذه السلطة التي تمنع من الاعتراض عليه حتَّى لو وصل به الأمر إلى تحريف القرآن وحذف بعض آياته؟! إننا لا نستطيع تبرير قبول المسلمين للمصحف العثماني، إلَّا برضاهم عن عمل اللجنة على الأقلِّ بالحدود المعقولة التي لم تؤدِّ إلى التصرّف في القرآن بالزيادة والنقص. ويؤكِّد ما نُشير إليه أنَّ السلطة قد انتقلت بعد عثمان إلى من اعتبرهم (بلاشير) متضرِّرين من عمل الخليفة الثالث، فلو كان علي (عليه السلام) عاجزاً عن الاعتراض على (عثمان) وقت خلافته، فإنَّ من الطبيعي أن يُبدل المصحف بعد استلامه السلطة بعد الثورة على (عثمان) ومقتله على يد الثوار، الأمر الذي لم يفعله عليٌّ عليه السلام كما لم يفعله الأئمَّة من بعده، بل نجد أنَّهم كانوا عبر التاريخ يوصون بالرجوع إلى المصحف المتداول بين المسلمين ويستشهدون به حين يعوزهم ذلك سواءً في مقام الاحتجاج على خصومهم أو غير ذلك من الحالات التي كانوا يرجعون إلى القرآن الكريم.

[١]- معرفت، محمّد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ص ١٠٠.

الاستنتاج

تبين ممّا تقدّم أنّ دراسات المستشرقين تحتاج إلى نقدٍ وتمحيصٍ جادٍ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأننا نتكلم عن نوعين من الاستشراق:

وهما الإستشراق العلمي، وهذا الاستشراق فيه نوعٌ من التعاطف مع الإسلام والمسلمين. والنوع الآخر هو الاستشراق السياسي وهو الذي جمع في نشاطه الإرث التاريخي لعداء المسلمين وواصل السير بهذا الطريق. إن الاستشراق المتعاطف يمكن أن نشاهده في الجامعات وحتى في بعض المؤسّسات الدينيّة وبعض الكنائس، وهناك عدّة مبرراتٍ لوجوده.

الأوّل: إن دعم المؤسّسات السياسيّة لدراسات الاستشراق يمكن أخذها على نحو السالبة الجزئية، حيث إن المؤسّسات الاستشراقية لم تكن هي جميعها مدعومةً من قبل الحكومات، والبعض من هذه الجمعيات يتمتع بدعمٍ من قبل الحكومات، وتوجه لهم الحكومات الطلبات بالقيام ببعض الأبحاث. وحينما ينتفي مبرر السياسة يكون الحافز العلمي بدلاً عن الحافز السياسي.

الثاني: إن الخصومة التي تُظهرها الكنيسة تجاه الشرق الإسلامي أقلّ حدةً ممّا كان من قبل. فمن بعد الاعتراف بالإسلام بأنه دينٌ من قبل هيئة الفاتيكان الثانية ما بين سنة (١٩٦٢-١٩٦٥)، وذلك يعد من الأحداث المهمّة، زالت النظرة العدائية، وحلّت مكانها نظرةٌ إيجابيةٌ.

الثالث: وهو مهمٌّ جدًّا، وهو الحضور الواسع للمسلمين في الدول الغربية في مراكز الدراسات الشرقيّة والدراسات الإسلاميّة، على خلاف الفترات السابقة حيث كان جميع المحققين ليسوا من المسلمين، ولكن في الوقت الحاضر يوجد فيها علماء مسلمون، وهذه أثرٌ في الحد من روح العداء.

الرابع: يمثّل فضاءً يُصطلح عليه فضاء ما بعد الحداثة، وهو في الواقع ليس محل بحثنا هنا. فمهما كان تفسيرنا وفهمنا لما بعد الحداثة -فسواء اعتبرناه ردة فعلٍ

على الحداثة، أو استمرارًا للفوضى أو منطق انعدام الضوابط، ففي النتيجة هو فرصة للخروج من الإطار الضيق الذي وُجد في فترة سيادة مرحلة الحداثة. وهذا أيضًا عاملٌ آخرٌ لكسر قواعد عصر الحداثة، وتعزيز النزعة الواقعية. إذًا، بسبب العوامل التي تقدم ذكرها نشأ موقفٌ إيجابيٌّ إلى حدٍّ ما تجاه الإسلام. كل هذا الميول الموجود في الغرب نحو الإسلام يمكن مشاهدتها بشكل ملحوظ، مع زيادةٍ في الطاقات الموجودة في الغرب، لكن التبليغ للإسلام لم يكن صحيحاً وموازاة تلك الميولات، لا سيما أن الدعاة للإسلام في أوروبا في الوقت الحاضر يدعون للإسلام بروحٍ سلفيةٍ متطرفةٍ وهابيةٍ، وهذا النوع من الإسلاموية يتأثر بعواملٍ من بينها الاستشراق المتعاطف والمنفصل عن المؤسسات السياسية. ولكن، من جهةٍ أخرى يقال بأن الاستشراق الحكومي والسياسي وبتعبيرٍ صحيحٍ الاستشراق الإعلامي لا زال موجوداً، بمعنى أن هذا الأسلوب الذي يوفر الوجبات لوسائل الإعلام أكثر نراه في وسائل الإعلام لا في المحافل العلمية، والأمر نفسه بالنسبة للصحفي الغربي حينما يأتي للدول الشرقية ويُجري الحوارات فهو يبحث عن مجموعة نقاطٍ في نشاطه الإستشراقي التي تصلح للنشر الإعلامي. هؤلاء يبحثون عن جزئياتٍ صغيرةٍ وهي تشكّل مركز تساؤلاتهم. ومن الواضح أن الصحفي نفسه لا يعرف ماذا يسأل، ولكن في نظرةٍ كليةٍ فهو يقوم بنوعٍ من جمع المعلومات والدراسات والتعرّف على الإسلام بنموذجٍ خاصٍّ، وخلاصة الكلام: كلا التيارين يجب أخذه بنظر الاعتبار في التحليل.

أن دراسات المستشرقين القرآنية تحتاج إلى نقدٍ أساسيٍّ وبنّاءٍ للبحوث.

خلافاً لأفكار بلاشير، إن القرآن الكريم قد كُتب هو جميعه في حياة النبي ﷺ، وهذا مُجمَعٌ عليه من قبل باحثي علوم القرآن المسلمين.

القرآن الكريم كُتب في زمن النبي بصورةٍ كاملةٍ. وعلى الرغم من الاختلاف بين الباحثين في هذا المجال، إلا أن هذه النظرية لها من يؤيدها بين السنة والشيعة، ومن الشيعة نُشير إلى كلٍّ من: (السيد الخوي) و (السيد مرتضى العسكري) و (السيد جعفر مرتضى) و (الشيخ علي كوراني).

إنَّ جمع القرآن في عهد (أبي بكر) يبدو أنه كان عملاً فردياً يهدف إلى أغراضٍ شخصيّةٍ ومنافسةٍ بعض الصحابة على نُسخٍ خاصّةٍ بهم من القرآن، لذا لم يجد قرآن أبي بكر استقبالاً في المجتمع.

خلافاً لرأي ونظريّة بلاشير، إنَّ جمع القرآن في عصر عثمان لم يكن عملاً سلطويّاً محضاً ولمصالح سلطويّة، بل كان عملاً شارك فيه عددٌ من الصحابة وارتضاه آخرون ووثقوا بما نتج عن عمل تلك اللجنة المكلفة من الخليفة بذلك. ويبدو أنّ أحد الأهداف التي كانت تراد من توحيد المصاحف هو القضاء على اختلاف القراء والقراءات، وهو هدفٌ قد تحقّق وكانت له آثارٌ إيجابيّةٌ جمّةٌ.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الاستشراق وعلماء الاستشراق، حوار مع د. محسن الويري، الإنترنت، ١٦ / ٥ / ١٣٨٦ هـ.ش.
٣. إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: عبد الرحيم كواهي.
٤. محمد حسن علي الصغير، علماء الاستشراق والدراسات القرآنية، ترجمة محمد صادق شريعت.
٥. الاستشراق وعلماء الاستشراق، مقابلة مع د. محسن الويري، الإنترنت، ١٥ / ٥ / ١٣٨٦ هـ.ش.
٦. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مركز نشر الكتاب، طهران ١٤٠٤ هـ.ق.
٧. الطباطبائي، سيد محمد حسين، تفسير الميزان، ترجمة: محمد باقر الموسوي الهمداني، طهران، مجمع النشر المحمدي، سنة ١٣٦٣ هـ.ش.
٨. عبد الباقي، محمد فواد، المعجم المفهرس، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٦٤ هـ.ش.
٩. القرشي، سيد علي أكبر، قاموس القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦١ هـ.ش.
١٠. آرام، زهراء، المقارنة الاجمالية على شرح الحوادث التاريخية بين التوراة والإنجيل مع القرآن، طهران، نشر اميد دانش (رجاء العلم)، سنة ١٣٨٩ هـ.ش.
١١. هاكس، جيمز، قاموس الكتاب المقدس، بيروت، ١٩٢٨ م طهران، أساطير ١٣٧٧ هـ.ش.
١٢. العقيقي، نجيب، المستشرقون، بيروت ٢٠٠٣ م.
١٣. داود الكميحاني، تقرير وصفي عن الكتاب المقدس، طهران، منظمة طبع ونشر الإرشاد، سنة ١٣٨٤ هـ.ش. القرآن الكريم.
١٤. ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، بيروت، دار الكتب العلمية بلا تاريخ.
١٥. بلاشير، ريجي، در آستانه قرآن ترجمة محمود راميار، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٣ هـ.ش.

١٦. ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان، المصاحف، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ-ق.
١٧. ابن أثير الجوزي، عزالدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ-ق.
١٨. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧هـ-ق.
١٩. البغوي، حسين بن سعود الفراء، معالم التنزيل، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٥هـ-ق.
٢٠. الحاكم النيشابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٢هـ-ق.
٢١. حمدي زقزوق، محمود، الاستشراق والخلفيّة الفكرية، القاهرة، دار المنار، ١٤٠٩هـ-ق.
٢٢. الخوئي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، ١٤٠٨هـ-ق.
٢٣. راميار، محمود، تاريخ القرآن، منشورات أمير كبير، ١٣٦٢هـ-ش.
٢٤. الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف عن غوامض...، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ-ق.
٢٥. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ-ق.
٢٦. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، دار الوراق، ١٤٢٢هـ-ق.
٢٧. السجستاني، سليمان الأشعث، السنن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
٢٨. السيوطي، جلال الدين، قم، منشورات رضى، بيدار، ١٣٦٣هـ-ش.
٢٩. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٨هـ-ق.
٣٠. العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، ١٤١٥هـ-ق.
٣١. علي الصغير، محمد حسين، الدراسات القرآنية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣هـ-ق.
٣٢. العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ-ق.

٣٣. العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العياشي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ.ق.
٣٤. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣هـ.ش.
٣٥. المعارف، مجيد، مقدمة في الدراسات القرآنية عند المستشرقين ومعرفة آفاته، طهران، مجلة الدراسات الدينيّة، رقم ٩، ١٣٨٤هـ.ش.
٣٦. معرفت، محمّد هادي تاريخ القرآن، منشورات سمت (الجهة)، ١٣٧٥هـ.ش.
٣٧. النيشابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ.ق.
٣٨. صاحب المباني وابن عطية، مقدمتان في علوم القرآن، مع تصحيح آرتور الجفري، مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٥٤هـ.ق.
٣٩. العقيقي، نجيب، «المستشرقون»، القاهرة، ١٩٤٧م.
٤٠. هستينكر، جيمز، «دائرة معارف الأديان»، نيويورك، منشورات اسكينز، سنة ١٩١٠م.
٤١. إلباده، ميرشيا، «دائرة معارف الأديان»، فرع لندن، شركة مك ميلان في نيويورك، ١٩٨٧م.
٤٢. أسعدي، مرتضى، «الدراسات الإسلاميّة في الغرب الناطقة باللغة الإنجليزيّة (من البداية إلى الشورى الثانية من الفاتيكان في سنة ١٩٦٥)»، طهران، منشورات سمت (الجهة)، سنة ١٣٨١هـ.ش.
٤٣. بلاشير، روجي، «ادر آستانه قرآن»، (ترجمة محمود راميار)، طهران، منشورات مركز النشر للثقافة الإسلاميّة، سنة ١٣٧٤هـ.ش.
٤٤. بوكاي، موريس، «المقارنة بين التوراة، الإنجيل، القرآن والعلم»، ترجمة: ذبيح الله دبير، طهران نشر الثقافة الإسلاميّة، سنة ١٣٧٤هـ.ش.
٤٥. وير، رابرت المحرر العام، «العالم الديني الأديان في المجتمعات المعاصرة»، ترجمة: عبد الرحيم كواهي، طهران، منشورات مركز نشر الثقافة الإسلاميّة، سنة ١٣٧٤هـ.ش.
٤٦. جان. بي. ناس، «تاريخ جامع الأديان»، ترجمة: علي أصغر حكمت، طهران، المنشورات العلميّة والثقافيّة، سنة ١٣٧هـ.ش.

الفصل الثالث

المستشرقون والنصّ القرآني



مدخل الفصل الثالث

لغة القرآن

إن لغة القرآن هي اللغة العربيّة، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بتعابير عدّة، من قبيل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^[١]، ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنََّّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^[٢]، ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾^[٣].

وأما اختيار اللغة العربيّة لتكون لغة القرآن الكريم، فيعود إلى نكات دقيقة، أبرزها الآتية:

١- اتحاد لسان الرسول ورسالته مع المرسل إليهم

جاء نزول القرآن باللغة العربيّة استنادًا إلى أصل عامّ وسنة إلهية في الإنذار والتبشير، مفادها: اتحاد لغة كلّ رسول مع لغة قومه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^[٤]. كما أنّ هذه السنة تقتضي أن يكون الرسول من القوم الذين أرسل إليهم: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾^[٥] وهذه القاعدة العامّة في إرسال الرسل عليهم السلام، تنطبق أيضًا على إنزال الكتب

[١]- سورة يوسف، الآية ٢؛ انظر: سورة طه، الآية ١١٣؛ سورة الزمر، الآية ٢٨؛ سورة فصلت، الآية ٣؛ سورة الشورى، الآية ٧؛ سورة الزخرف، الآية ٣.

[٢]- سورة النحل، الآية ١٠٣؛ انظر: سورة الأحقاف، الآية ١٢.

[٣]- سورة الرعد، الآية ٣٧.

[٤]- سورة إبراهيم، الآية ٤.

[٥]- سورة الأنعام، الآية ١٣٠.

السماءية: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ [١].

ومن هذا المنطلق، فإن نزول القرآن باللغة العربية أمر طبيعي موافق للسنة الإلهية في الإنذار والتبشير. وهذا لا يتنافى مع رسالة الإسلام العالمية، ودعوته العامة على مدى العصور والأجيال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٢]، ولا مع ما جاء به القرآن من هداية عامة للناس كافة: ﴿... هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...﴾ [٣]. وأمّا إنذار الرسول الأكرم ﷺ لأهل مكة، الذي ورد في سورة الشورى، فلم يكن إلا لأنه ﷺ كان في المراحل الأولى من حركته العالمية، مكلّفًا بدعوة قومه وهداية أبناء بيئته. ومن غير المعقول أن يُؤمر ﷺ بإرشاد الناس وهدايتهم، ثم يعرض عليهم كتابًا بلغة غريبة عنهم: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ [٤].

وتجدر الإشارة إلى أن نزول القرآن في البيئة الجغرافية التي يقطنها العرب آنذاك، كان وفق تدبير إلهي حكيم، وذلك لأمر عدّة، أبرزها:

- إن القرآن رسالة الإسلام الخاتمة والعالمية، فلا بدّ من تهيئة أمر انتشار هذا الدين واستحكام أمره في بيئة مصونة نسبيًا عن التهديدات والأخطار التي تحول دون ذلك من جهة، وقريبة من جغرافية الرسالات السماءية السابقة من جهة ثانية، ولغتها قادرة على إيصال تعاليم الرسالة الجديدة بنحو أفضل من غيرها من اللغات من جهة ثالثة، فكانت بيئة الجزيرة العربية البيئة المناسبة لهذه المرحلة التأسيسية، ولا سيّما أن خصائصها الجغرافية والمناخية صعبة وشاقّة لمن يريد أن يغزوها، وأنها بعيدة نسبيًا عن الأباطوريّات القويّة آنذاك، التي يمكن أن تشكّل تهديدًا كبيرًا لانتشار هذه الرسالة، كأباطوريّتي الفرس والروم.

[١]- سورة الشورى، الآية ٧.

[٢]- سورة سبأ، الآية ٢٨.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٨٥.

[٤]- سورة الشعراء، الآيات ١٩٨-١٩٩.

- قضت الحكمة الإلهية التمهيد لهذه البيئة الجغرافية تكويناً وتشريعاً، عبر وضع الكعبة المشرفة فيها: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾^[١]، ثم بين الوحي الإلهي خصوصية هذا المكان بتوجيه دعوات الأنبياء والرسول ﷺ للناس إليه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾^[٢]، ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِن دُونِ بَوَادِئِ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفِيدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾^[٣]، ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾^[٤].

وغيرهما أمور أخرى تقتضي نزول القرآن الكريم باللغة العربية في بيئته الجزيرية العربية.

٢- خصائص اللغة العربية اللفظية والمعنائية

يرى علماء اللغة أن اللغة العربية تمتاز عن اللغات الأخرى بأنها واسعة جداً، ولها قدرة عالية على حكاية المفاهيم المعنوية العالية والسامية التي يطرحها القرآن، أكثر من غيرها من اللغات الأخرى. فعلى سبيل المثال: إن الأفعال في اللغة العربية لها أربع عشرة صيغة بدلاً من ست صيغ في لغات أخرى، ولكل الأسماء فيها مذكر ومؤنث، وتتطابق معها الأفعال والضمائر والصفات. وتتميز اللغة العربية -أيضاً- بكثرة المفردات، واشتقاق الكلمات، ووفرة قواعدها، وفصاحتها، وبلاغتها، وإيجازها... وقد اختار الله تعالى اللغة العربية لتكون لغة للقرآن الكريم، فقال

[١]- سورة آل عمران، الآية ٩٦.

[٢]- سورة البقرة، الآيتان ١٢٥-١٢٦.

[٣]- سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

[٤]- سورة آل عمران، الآية ٩٧.

تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^[١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^[٢].

وهاتان الآيتان تكشفان عن حقيقة أنّ إكساء القرآن باللغة العربية مُسند إلى الله تعالى، وهو الذي أنزل معنى القرآن ومحتواه بقالب اللفظ العربي، ليكون قابلاً للتعمّل والتأمل. وفي الآية الواردة في سورة الزخرف يقول تعالى -بعد بيان أنّ لغة القرآن هي العربية-: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. وفي ذلك دلالة ما على أنّ لألفاظ الكتاب العزيز من جهة تعيّنهما ونظمها على مستوى الحروف والألفاظ والجُمْل والعبارات والآيات والسور، بالاستناد إلى الوحي، وكونها عربيّة، دخلًا في ضبط أسرار الآيات وحقائق المعارف ما لا يمكن إيصاله عبر لغة أخرى غير اللغة العربية، ولا يمكن تحقّقه عبر ناظم آخر لكلامه غير الله تعالى. ولو أنّه تعالى أوحى إلى النبي ﷺ بمعناه، وكان اللفظ الحالي للقرآن هو لفظ النبي ﷺ، كما في الأحاديث القدسية -مثلاً-، أو تُرجم إلى لغة أخرى، لخفي بعض أسرار آياته البيّنات عن عقول الناس، ولم تنله عقولهم وأفهامهم^[٣].

٣- ثبات اللغة العربيّة

اللغة ظاهرة اجتماعيّة معرّضة كغيرها من الظواهر الاجتماعيّة للتغيّر والتبدّل، وإنّ كانت عمليّة التبدّل والتغيّر فيها تحتاج إلى عشرات السنين، بل مئات السنين، فما من لغة في التاريخ البشريّ إلا وقد أصابها التغيّر، إلى حدّ أنّها تبدّلت مع مرور السنين إلى لغة أخرى لا تشترك مع اللغة الأمّ إلا في الاسم. لكنّ اللغة العربيّة وحدها من اللغات البشريّة التي احتفظت بخصائصها ومميّزاتها مع مرور السنين والقرون، لأنّ القرآن الكريم حفظها فلم يطرأ عليها تغيير أو تبديل جوهريّ في بنيتها، إلا ما ندر من دخول ألفاظ بفعل احتكاك الشعوب العربيّة بحضارات

[١]- سورة يوسف، الآية ٢.

[٢]- سورة الزخرف، الآية ٣.

[٣]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١١، ص ٧٥. (بتصرف)

وثقافات أخرى، أو ظهور معانٍ جديدة لم تكن متداولة للألفاظ سابقًا، وهذا الأمر تستوعبه اللغة العربية، بما تشتمل عليه من خاصية التعبير المجازي عن معانٍ لها نحو علاقة بالمعنى الحقيقي، وخاصيات أخرى كالاشتقاق والتزادف والتعريب... وغيرها من الآليات التي تستخدمها اللغة العربية لتجدد خلاياها حتى تُناسب العصر والمحدثات، مع احتفاظها بأصولها وألفاظها وقواعدها، حتى غدت لغة الأدب والعلم والحضارة.

فلو ألقينا نظرة كئيبة على أغلب مفردات اللغة العربية المتداولة قبل قرون من الزمن عند العرب القدماء، لوجدناها مفهومة لدى العرب المعاصرين، وليس ذلك إلا بفعل ثبات اللغة العربية ومانتها، بحيث لا تنفعل بسهولة أمام لغات الثقافات والحضارات العريقة التي دخلت بموروثاتها وسماتها الحضارية في البيئة الإسلامية، كحضارات الفرس والروم وغيرهما. ولكن مع ذلك ظلت اللغة العربية محافظة على هويتها وخصائصها ومميزاتها، فلم تنصهر في لغات هذه الثقافات، بل على العكس، جعلتها تنصهر فيها، كما نراه في اللغة الفارسية الحالية (نسبة كبيرة من مفردات اللغة الفارسية المعاصرة هي عربية الأصل).

وتجدر الإشارة إلى أن تميّز اللغة العربية بالثبات، لا يعني جمودها وعدم تطورها، أو عدم انفعالها بمتغيرات الزمان والمكان، والاحتكاك الثقافي والحضاري بلغات الشعوب الأخرى، بل إنها متطورة في إطار ثابت مؤطر بقواعد ثابتة، مع مواكبتها لكل زمان ومكان. لذلك لم يصبها ما أصاب اللغات الأخرى من تبدل أو تغيير جذري في بنيتها، بما أدى إلى اندراسها، أو تبدلها إلى لغات أخرى لا تشترك معها في الجوهر والبنية اللغوية إلا في الاسم.

المستشرقون والنص القرآني

لم نقصد من الحديث عن لغة القرآن في هذا المدخل إثبات لغة القرآن وبعض خصائصها، بقدر ما قصدنا التركيز على جانب منهجي مهم يرتبط بدراسات المستشرقين وآرائهم في النص القرآن وحجم الشبهات التي أسقطوها على القرآن الكريم ونصوصه. حيث إن غالبية المستشرقين إما لا يعرفون اللغة العربية، أو

يعرفونها لكن ليس بمستوى التخصص والإتقان، وفي كلا الحالتين لا يتسنى لهم دراسة النص القرآني بالاستناد على أسسه وأصوله اللغوية أعني العربية. وهو ما اضطرهم الى الاعتماد على نسخ مترجمة من مستشرقين آخرين في دراسة النص القرآني وبناء آراءهم في ضوء ما أسس أسلافهم، وهذا بعيداً غاية البعد عن العلميّة والمنهجية فضلاً عن الأمانة العلميّة التي تبرىء ساحة الباحث من الخلفيات بغض النظر من مشربه الفكريّ أو الدينيّ. وعليه، ولما كانت لغة القرآن الكريم هي العربية، فإنّ الدراسات المرتبطة بالنصّ القرآنيّ يجب أن تستند ليس فقط إلى لغة عربيّة، بل إلى خبرات عالية جدّاً في فهم قواعد اللغة وتراكيبها واشتقاقاتها واستعمالاتها...

وكما يقول الجاحظ في سياق كلامه عن الترجمان، ولا بدّ للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتّى يكون فيهما سواء وغاية، ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين، علمنا أنّه قد أدخل الضيم عليهما؛ لأنّ كلّ واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعرض عليها، وكيف يكون تمكّن اللسان منهما مجتمعين فيه، كتمكّنه إذا انفرد بالواحدة، وإمّا له قوّة واحدة، فإنّ تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوّة عليهما، وكذلك إنّ تكلم بأكثر من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات...

وكلّما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقلّ، كان أشدّ على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه. ولن تجد البتّة مترجماً يفي بواحد من هؤلاء العلماء. هذا قولنا في كتب الهندسة، والتنجيم، والحساب، واللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله - عزّ وجل - بما يجوز عليه ممّا لا يجوز عليه، حتّى يريد أن يتكلّم على تصحيح المعاني في الطبائع، ويكون ذلك معقوداً بالتوحيد، ويتكلّم في وجوه الإخبار واحتمالاته للوجوه، ويكون ذلك متضمّناً بما يجوز على الله - تعالى -، ممّا لا يجوز، وبما لا يجوز على الناس ممّا لا يجوز، وحتّى يعلم مستقرّ العامّ والخاصّ، والمقابلات التي تلقى الأخبار العاميّة المخرج فيجعلها خاصيّة؛ وحتّى

يعرف من الخبر ما يخصّه الخبر الذي هو أثر، ممّا يخصّه الخبر الذي هو قرآن، وما يخصّه العقل ممّا تخصّه العادة أو الحال الرادّة له عن العموم؛ وحتى يعرف ما يكون من الخبر صدقاً أو كذباً، وما لا يجوز أن يسمّى بصدق ولا كذب؛ وحتى يعرف اسم الصدق والكذب، وعلى كم معنى يشتمل ويجمع، وعند فقد أيّ معنى ينقلب ذلك الاسم، وكذلك معرفة المحال من الصحيح، وأيّ شيء تأويل المحال، وهل يسمّى المحال كذباً أم لا يجوز ذلك، وأيّ القولين أفحش: المحال أم الكذب، وفي أيّ موضع يكون المحال أفضح، والكذب أشنع؛ وحتى يعرف المثل والبديع، والوحي والكنائية، وفصل ما بين الخطل والهدر. والمقصود والمبسوط والاختصار؛ وحتى يعرف أبنية الكلام، وعادات القوم، وأسباب تفاهمهم، والذي ذكرنا قليل من كثير. ومتى لم يعرف ذلك المترجم أخطأ في تأويل كلام الدين. والخطأ في الدين أضرّ من الخطأ في الرياضة والصناعة، والفلسفة والكيمياء...»^[١].

ختاماً لقد أكدّ القرآن الكريم صفة كونه بلسان عربيّ في وجه من زعموا أنّ هناك شخصاً يعلم الرسول ﷺ القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^[٢]. ويُراد بـ «أعجمي»: أنه غير فصيح، فـ «الإعجام: الإبهام. والعجم خلاف العرب، والعجمي منسوب إليهم.

والأعجم: من في لسانه عجمة، عربيّاً كان أو غير عربيّ»^[٣].

وورد في حديث جاء جواباً عن معنى «لسان عربيّ مبين»: «بيّن الألسن، ولا تبيّنهُ الألسن»^[٤].

ومن هنا، فالمراد بالعربيّة هو: بيان حقيقة أنّ اللغة العربيّة لغة الفصاحة والوضوح والخلو من التعقيد والإبهام، في مقابل الأعجميّ المبهم وغير الواضح والمعقّد. وقد اختارها الله تعالى لبيّن بها معارف وحقائق راقية، بلغة فصيحة وبلغية.

[١]- الجاحظ، عمرو: كتاب الحيوان، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، لا ط، بيروت، دار الجيل، ١٩٥٥م، ج ١، ص ٧٥-٧٩.

[٢]- سورة النحل، الآية ١٠٣.

[٣]- انظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، مادّة «عجم»، ص ٥٤٩.

[٤]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٠، ص ٦٣٢.

محتوى النصّ القرآنيّ في فهم المستشرقين

أ.م. د. عادل عباس النصرأوي^[1]

مدخل

اهتمّ المستشرقون بمحتوى النصّ الكريم والسنة المباركة اهتماماً كبيراً لما لهما من وشائج اتصالٍ قويّةٍ من خلال اطلاعهم عليهما عن طريق الترجمة أو الشعر الجاهلي أو اللغة أو غيرها من مصادر الدّراسة المعنيّة بذلك، ورأوا أنّ هناك ضرورة ملحّة لدراسة محتوى هذه الأصول التي تشكّل مجموعها عماد قيام الأمة الإسلاميّة وتطوّرها، فعكفوا على دراستها بحثاً وتنقيباً وحفرّاً لأجل كشف مضامين هذا المحتوى، وكانت اللغة العربيّة المحور الموازي في دراسة المحتوى التراثي الكبير، فلم يتوانوا عن دراستها ومعرفة أساليبها وبلاغتها لتكون لهم دليلاً وموجّهاً لمعرفة ذلك المحتوى العظيم بعظمة النصّ المبارك؛ لأنّ القرآن الكريم يُعدّ في الأصل نصّاً لغويّاً نزل بلغة العرب، إلاّ أنّه نصّ مميّزٌ من باقي النصوص البشريّة، جاء ليحاكي ألسنتهم وطباعهم، وليكشف عن سلوكهم اللغوي الذي تفاخروا به على الأمم كافّة، كونهم أهل بلاغة وبيان لم يُدانيهم فيها أحدٌ، وهذا ممّا لفت أذهان العرب وخطباءهم وشعراءهم في أن يأتوا بسورة من مثله -كما ذكرنا ذلك من قبل- إذ كانت اللغة محور ذلك التحديّ الذي تدور في فلكها، بمسائل الإعجاز الأخرى كالإعجاز العلمي مثلاً، فضلاً عن ذلك استوقفهم كثيراً طبيعة السلوك اللغوي في السور المكّيّة والمدنيّة من حيث الأسلوب والتركيب وغرابة بعض الألفاظ وعروبته أو عجمة بعضها، والبحث عن علاقة كلّ هذه القضايا وغيرها بالمحتوى القرآني، إذ إنّ كثيراً منها قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً به، حتى إنّ هذه المسائل قد أسّرت هذا

[1]- كلية التربية الأساسية-جامعة الكوفة

المحتوى بأسارها في أكثر من موضع من مواضعه المتمثلة بالقصص القرآني، وعلاقته بالفن القصصي والشعائر الإسلامية ومصادر القرآن الكريم غير الإلهية -بحسب زعمهم- وارجاع ذلك كله إلى مرجعيات توراتية أو إنجيلية أو وثنية.

ولعل ذلك يعود إلى طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعتها المستشرقون في دراسة أي حالة أمامهم، فضلاً عن الطابع الثقافي الذي انطبع به الفرد الغربي وخاصة المثقف تجاه الأديان عموماً، ونبذ المقدس فيها على الخصوص، مضافاً إلى كون طريقتهم في دراسة الأديان تعتمد في الغالب المنهج المقارن، وقد كان هذا المنهج سائداً أبان القرن الثامن عشر، وأن معظم المتنورين الغربيين قد استعملوه في دراساتهم عموماً، ولما كان الإسلام ديناً قد عمّ كثيراً من بقاع الأرض، فقد نظروا إليه من خلال نظرهم إلى الديانة اليهودية أو المسيحية ووظفوا تصوراتهم تلك في دراستهم للدين الإسلامي، لذلك جاءت نتائجهم بما يتوافق مع مناهجهم هم، لا مع التصور الإسلامي، فضلاً عن الأثر الثقافي لهم في تلك النتائج.

ثمّ لما تطوّرت لدى الغربيين طبيعة المناهج المستعملة لديهم، فقد طوّروا عمّا كان عليه المستشرقون في المنهج المقارن للأديان، فبدؤوا يبحثون عن مناهج جديدة في ذلك، ولم يمض وقت طويل حتى ظهر المنهج التاريخي الذي يدرس أي حال وفق معطيات المتغيّر التاريخي لها عبّر الحقب الزمانية المتعددة الذي تمرّ بها تلك الحالة قيد الدراسة والبحث، فكانت دراسات المستشرقين وفق هذا المنهج قد أفرزت نتائج عدّة تتمحور حول بشرية القرآن الكريم بسبب ما لاحظته هؤلاء المستشرقون من تغيّرات في النص القرآني بفعل القراءات القرآنية وقضية النسخ وما سواها، فوصفوا النص القرآني بأنه بشريّ النشأة والتطور وليس نصّاً إلهياً مقدّساً.

بيد أنّهم لما درسوا الظروف التي رافقت نزول النص المبارك عبّر دراسة وصفية جدلية آنية، برزت لهم نتائج مغايرة لما كان عليه أسلافهم، فأمن بعضهم بأن القرآن الكريم نصٌّ فوق مقدرة البشر من حيث محتواه وموضوعاته ولغته وأسلوبه، وهكذا تغيّر نتائج الدراسة والبحث وفق المنهج المتبع في ذلك.

محتوى النص القرآني

لم يكن باستطاعة المستشرقين عامة من احتواء كل النص القرآني بدلالاته ومعانيه ونظمه، وكل ما يحمله من أسس لقوانين وتشريعات حياتية، وقد بذلوا كل جهدهم في ذلك إلا أن قراءاتهم كانت ناقصة، وربما كان ذلك بسبب من المنهج المستعمل في فهم النص القرآني المبارك، الذي بُني على مفردات غريبة لا تتفق مع الفكر الإسلامي ولا البيئة الإسلامية التي انتظمت على وفق تعاليم الإسلام الحنيف، الذي صاغه القرآن الكريم والسيرة النبوية المباركة، وما صاحب ذلك من تطوّر عبّر الحقب الزمنية المتعاقبة؛ إذ إن النص المبارك يحمل في طياته بذرة التطوّر وقابلية التفاعل مع البيئة، فهو لا يتوافق عند حدود زمنية محدودة، لذلك نرى شعلة الضوء التي يحملها القرآن الكريم مزهرة دومًا بأضواء آياته وسوره ومفرداته، التي انسجمت مع بعضها في تركيب لا نظير له من قبل ومن بعد، معبرة عن ذلك المحتوى العظيم الذي بهر به العرب حين صدم أسماعهم لأول مرة بتعاليم أو قصص، وإن سمعوها من قبل، غير أنه أضاف لها ما لم يسمعوها، فانبهروا به أيّ انبهار، فلاذوا بالصمت أو كذبوا فيما قالوا فيه، وهم يعلمون أنهم لم يقولوا الحقيقة، حتى صمّت أسماعهم فلم يقبلوا بما قالوا.

استغلّ المستشرقون هذه الادّعاءات وغيرها من المفتريات التي وضعوها لأنفسهم وللمتلقيين من جماهيرهم، فضلًا عن نبشهم عمّا تركه المؤرّخون لضعف رواياته أو فساد مضمونها ممّا لا يتفق مع النص المبارك، فسودوا أوراقًا كثيرةً بأفكارهم المتضاربة، حتى إن بعضهم قد ردّ ما قاله آخرون منهم لعدم منطقيّته.

ولعلّ أهم ما درسه المستشرقون لمعرفة محتوى النص القرآني ما يأتي:

أولًا: القصص القرآنية

تعدّ القصص القرآنية مصدرًا رئيسًا في محتويات القرآن الكريم؛ إذ اتّسعت هذه القصص على شكل ومضاتٍ مضيئةٍ ونجومٍ متناثرةٍ في كثيرٍ من السور القرآنية،

ف نجد في بعض السور قصصًا كاملةً عن حالةٍ وقعت، ونرى في أخرى قسمًا من قصة، ولعل ذلك ما كان إلا لأسبابٍ موضوعيةٍ تدعو لها السور القرآنية، كأن يكون لأسبابٍ تحذيريةٍ من وقوع العذاب بسبب عدم اتباع الهدى، أو الزيغ عن طريق الحق الذي يدعو له القرآن الكريم فيوظف تلك القصص لمثل هذه المقاصد لأجل ردع المنحرفين أو إيقاظ الغافلين.

إن طريقة عرض القصص القرآنية استرعت اهتمام المستشرقين، فضلًا عن مطابقتها لكثير مما جاء منها في التوراة والإنجيل، فأعملوا فؤوس الهدم من خلالها في القرآن، واعتمادًا منهم على مناهجهم التاريخية أو المقارنة أو غيرها، فقد عزوا ذلك بسبب هذا التشابه الكبير في القصص بين القرآن الكريم وبين التوراة والإنجيل إلى أن القرآن من تأليف النبي محمد ﷺ، وأن معلوماته في هذه القصص مستوحاة من أخبار الديانتين اليهودية والنصرانية أو منقولة عنهما من نحو قصص الطوفان والخلق وخروج النبي موسى من مصر وقصة النبي يوسف، وغيرها من القصص الأخرى التي ضمتها الكتب المقدسة المذكورة، لذلك نجد أن مونتجمري وبسبب هذا التشابه يقول: «يجد الباحثون الغربيون صعوبة في مقاومة الإغراء في أن يصلوا إلى نتيجة مؤداها أن القرآن الكريم من عمل محمد ﷺ»^[1].

ويعزو أغلب المستشرقين مصدر هذه القصص إلى الرهبان والقسس ممن كان يسكن جزيرة العرب وما جاورها كسوريا، واتصال النبي محمد ﷺ بهم، أو عن طريق الأحبار الذين دخلوا الإسلام في المدينة فأخذوا يروون أو يعلمون المسلمين بعضها، حتى أصبحت ثقافة يتعامل بها الناس في عموم الجزيرة، وهذا الأمر يسر على النبي ﷺ -بحسب زعمهم- الإفادة منها بوصفها إراثًا وثقافة في الجزيرة العربية.

فضلاً عما كان في الكعبة المشرفة من عناوين كثيرة ورجال دين من المؤلّثة والموحّدين أو المنتصرين ممن كان لهم اتصال مباشر بالثقافة التي اصطبخ بها المجتمع الملكي، من نحو ورقة بن نوفل وغيره، ويعزو المستشرقون تلك القصص

[1]- مونتجمري وات: محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، د. أحمد شلبي، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م، ١٧٠.

والأخبار الواردة في القرآن كذلك إلى أسفار النبي محمد ﷺ مع عمه أبي طالب، أو في تجارة السيدة خديجة قبل زواجه منها واتصاله بالراهب بحيرى وغيره، فأخذ عنه كثيراً من تعاليم الأنبياء والرسل وأخبارهم.

هذا المنهج التاريخي الذي اتبعه المستشرقون في البحث عن تلك القصص كان يقودهم إلى النتيجة المعروفة لديهم بأن القرآن بشري ومن تأليف محمد ﷺ، أو كما يسميه كانون سيل (محرر القرآن)^[١].

لقد وصف المستشرقون القصص القرآنية بكونها مجموعة أساطير وخيال ولا تمت إلى الحقيقة بشيء أو أنها تحريف لما في التوراة والإنجيل، ويمكن أن نختصر مجمل آرائهم بما يأتي:

١. إن القصص القرآنية عبارة عن أساطير مقتبسة عن المعتقدات الشعبية اليهودية، وأنها قد وجدت في كتب متحولة كثيرة كانت آنذاك قيد التداول بين أتباع الكنائس السورية بجنوب سوريا والجزيرة العربية^[٢].

٢. يرى كانون سيل أنها لا تتطابق مع التوراة، فيقول: فالقصص التي يرويها -أي النبي محمد ﷺ- لا تتطابق مع نصوص التوراة، غير أنها تماشي الأسطورة اليهودية وحكاية الأخبار، ويبدو واضحاً أنه كان لمحمد بعض المعارف اليهود وقد استقى رواياته منهم لتتخذ صيغتها الحالية في القرآن^[٣].

٣. إن القصص القرآنية فيها مزج للحقيقة بالخيال، وبتصور خاص، فيقول المستشرق موير عن تصرف النبي محمد ﷺ في تلك القصص: (مزج الحقيقة بالخيال، والتصوير الروائي بتفاهة طفولية، وتكرار القصص نفسها مرة بعد مرة بتعابير مقبولة عبر شفاههم وشفاه أعدائهم المزعومين)^[٤]، وهذا الأمر مما يسبب -بزعمه- تعباً لقارئ القرآن ويصيبه بالغثيان.

[١]- انظر: كانون سيل: التطور التاريخي، ص ١٧.

[٢]- انظر: م.ن، (الملحق - التأثير السرياني، الفونس مينغانا)، ص ٣.

[٣]- م.ن، ص ٤٧.

[٤]- م.ن، ص ٤٧-٤٨.

٤. يقدم النبي محمد ﷺ هذه القصص القرآنية بوصفها شاهداً على الإلهام المباشر من الله تعالى^[١] طبقاً لقوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِنَّ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾^[٢].

٥. يذهب بعض المستشرقين إلى أنّ بعض هذه القصص قد حُرِّفَت عمّا جاء في الأصل التوراتي، فقد كان النبي محمد ﷺ -بزعم كولدزيهير- لا يفترض في قصة الذبح إلا اسحاق ذبيحاً قبل نزول القصة أو هو «مختار الضحية» ويبدو أنّ أحداً لم يشك في ذلك في القرن الأول للإسلام، وكذلك أقدم مفسري القرآن، غير أنّ ظهور اسماعيل ذبيحاً في القرآن الكريم، ما كان إلا من تحريفات التوراة^[٣]، لذلك كان كولدزيهير يرى أنّ القصص القرآنية إذا وافقت التوراة فهي صحيحة، وإلا فهي محرّفة، فجعل التوراة هو المقياس الذي تُقاس عليه صحّة قصص القرآن من عدمها.

لكنّ مصدر القرآن الكريم في العرف الإسلامي هو الله تعالى وكذلك التوراة والإنجيل، وإنّ ما جاء من قصص فيها، إنّما مصدرها واحد، لذلك فإنّ ما فيها من تطابق يؤيد صحة المصدر، وإلاّ اختلفت اختلافاً كبيراً، حتى أنّ مونجيمري كان يرى أنّ هذه القصص التي وردت في المصادر اليهودية والمسيحية ليست في الأسفار المعتمدة في العهدين القديم والجديد وإنّما من الأعمال المنسوبة إلى الربيين الأبحار ومن الكتابات الأبوكريفية الملحقة بالعهد الجديد^[٤]، وأمّا كونها من نسج الخيال أو أنها جمعت أو مزجت الحقيقة بالخيال، فذلك محض افتراء أو تجاوز على كل الكتب السماوية؛ لأن الآثار والصروح الباقية إلى يومنا هذا دليل على أنها ليست من جنس الأساطير، بل هي حقائق شاهدة على وجودها، فضلاً عن ذلك ما جاء منها في القرآن الكريم في قصة النبي موسى ﷺ وانفلاق البحر وغرق فرعون وجنوده؛ إذ لم يبقَ منهم إلاّ جسد فرعون، وهو اليوم ماثل بالمتاحف العالمية، وهو

[١]- انظر: م.ن، (الملحق - التأثير السرياني، الفونس مينغانا)، ص٤٨.

[٢]- سورة ص، الآيات ٦٩-٧٠.

[٣]- انظر: كولدزيهير: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، ط٥، بيروت - لبنان، دار اقرأ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص٩٩.

[٤]- ظ: مونجيمري، محمد في مكة، م.س، ص١٧٠.

مصدقاً لقوله سبحانه: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِكُلِّ لِمَنْ خَلَقْتَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا
مِنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾^[١].

وسوف أعرض لبعض من القصص القرآنية التي ذكرت من قبل في التوراة أو في الإنجيل، ولنرى الفرق الواضح بينهما، وأن هذا الفرق سوف يدلنا على مقدار التحريف فيها عندما وردت في التوراة أو غيره، ومدى التطابق العلمي مع النص القرآني المبارك، ولعل ذلك مرجعه إلى ما أصاب تلك الكتب غير القرآن من تحريف بسبب تقادم الزمان عليها أو ترجمتها أو امتداد الأيدي إليها.

لقد ذكر القرآن الكريم والعهدان القديم والجديد مجموعة من القصص من نحو قصة الطوفان وقصة الخلق وخروج النبي موسى عليه السلام من مصر، وقصة النبي يوسف عليه السلام وحكمه في مصر زمن الفراعنة، وغيرها من القصص الأخرى، وسوف ندرس سوية أمودجاً واحداً، هو قصة الطوفان في زمن النبي نوح عليه السلام، ولنبين نوع الأثر المترتب على القرآن الكريم من مصادر هذه الرواية، إن كان هناك من أثر فيه.

في البدء لا بد من أن نوضح بشكل مختصر الرواية القرآنية عن قصة الطوفان والنبي نوح عليه السلام، وقد ذكرت القصة بمواضع متعددة من القرآن، إلا أننا نستطيع أن نجملها من سورتي هود ونوح، وفي هاتين السورتين تتضح أحداثاً ربما تكون مختلفة عن الأخرى، أو لنقل متممة، ففي سورة نوح تكاد تكون الأحداث أكثر تفصيلاً في تعيين صفات أبطال القصة من نحو النبي نوح عليه السلام وأفراد قومه الذين يدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى، فالسورة تكشف عن بطل القصة نوح عليه السلام ومعاناته والسبل التي اتبعها في دعوة قومه إلى عبادة الله تعالى والخروج من قمقم الكفر بالله سبحانه، إلا أن دعوته لم تزد لهم إلا نفوراً وفراراً، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾^[٢]، فكان (هذا الحوار الانفرادي مع السماء يكشف عن المرارة التي كابدها نوح عليه السلام في دعوته إلى رسالة

[١]- سورة يونس، الآية ٩٢.

[٢]- سورة نوح، الآيتان ٥-٦.

السماء... لكن القوم كانوا من الانغلاق إلى الدرجة التي لم يزد لهم دعاؤه إلى الله إلا فراراً من ذلك^[١]، بل وصل الأمر بهم إلى الحد الذي قال عنهم نوح في حوار مع السماء ﴿وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا نُيُوبَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾^[٢]، فنقل القرآن في هذه الآية المباركة صورة هؤلاء القوم وما هم عليه من المرض النفسي، فهم رفضوا كل شيء في الدعوة، بل رفضوا حتى مجرد الاستماع إلى طلب المغفرة، فقد بلغ بهم المرض إلى الدرجة التي كشفت عن أنهم يحملون في أعماقهم كراهية شديدة للأصوات الخيرة، وقد ترجموها إلى سلوك خارجي، تمثل بسلوك حركي في وضع الأصابع في الأذان^[٣].

فهكذا يتبين في سورة نوح ﷺ هذا المحتوى المعبر عن شخصية البطل ومعاناته من قوم بلغ بهم المرض النفسي حدًا لا يمكن معه الاستمرار في دعوتهم إلى الله تعالى.

أما في سورة هود ﷺ، فإن الأمر يختلف تمامًا، ففيها يبين الأحداث التي رافقت النبي نوح ﷺ من الدعوة إلى الله تعالى إلى النفور منها، وصناعة السفينة ثم حادث الطوفان العظيم، من دون الخوض في الواقع النفسي والذاتي لأولئك الأقوام؛ وذلك لأن سياق الأحداث لا تستوجب ذكر ذلك، لأن حادث الطوفان قد غطى على مجمل تلك الأحداث الصغيرة فضلًا عن ذلك الوضع النفسي لقومه الذين دعاهم فلم يكن ذا بالٍ نسبةً إلى حادث الطوفان العظيم، ويمكن تلخيص حكاية السفينة بالفقرات الآتية:

١. المواقف، وتتمثل بموقف الدعوة إلى الإيمان بالله، وردود الفعل عليها.

٢. الأحداث، وتمثلت في صناعة السفينة وحادث الطوفان.

[١]- البستاني، محمود: قصص القرآن الكريم-دلاليًا وجماليًا، ط ١، مؤسسة السبطين «عليهما السلام» العالمية، مطبعة برهان، ١٤٢٥هـ، ج ٢، ص ٤٤١-٤٤٢.

[٢]- سورة نوح، الآية ٧.

[٣]- انظر: البستاني، محمود، قصص القرآن الكريم-دلاليًا وجماليًا، م، س، ج ٢، ص ٤٤٣.

٣. الجري، وكان الركاب إذا أرادوا أن تجري السفينة قالوا: (بسم الله مجراها)،
وان أرادوا أن تقف قالوا: (بسم الله مرساها).

٤. الهبوط أو رسو السفينة، وفقاً لقوله سبحانه: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ
وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ السَّمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ﴾^[١].

إذاً، كانت السورتان تكمل أحدهما الأخرى من حيث تكامل الأحداث وتسلسلها،
ففي سورة هود كانت الحدث الأهم هو حادث السفينة وما يتعلق بها من الطوفان
والجري والرسو، فيما كانت الحدث الأهم في سورة نوح هو معرفة بطل القصة وما
يختلج القوم من العناد والنفور وبيان مقدار ما يعانونه من الأمراض النفسية والعصبية
تجاه الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى، وأخيراً تصدنا القصة بنوع العذاب الذي سلط
عليهم حين دعا عليهم نوح عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ
مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾^[٢]، هذا
مجمل الرواية القرآنية لقصة النبي نوح عليه السلام وظاهرة الطوفان آنذاك.

فبما أن هذه القصة التي رويت في التوراة لا تذكر ما كان عليه الواقع النفسي
لقوم نوح، وإمّا اكتفت الرواية بحدث الطوفان فقط، وهذا فارق مهم لم يقف
عليه المستشرقون، بل ولم يتحدثوا عنه، فلو كانت رواية القرآن مستلة من التوراة
لاكتفى القرآن بظاهرة الطوفان فقط من دون ذكر حال قوم نوح عليه السلام.

فضلاً عن ذلك أن قصة الطوفان هذه قد رويت بروايتين اثنتين في التوراة
هما^[٣]: الرواية اليهودية التي ترجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد، والرواية الثانية
هي الرواية الكهنوتية التي ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، واتخذت هذا
الاسم لأنها ألّفت لكهنة ذلك العصر.

[١]- سورة هود، الآية ٤٤.

[٢]- سورة نوح، الآيتان ٢٦-٢٧.

[٣]- انظر: بوكاي، موريس: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلوم، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م، ص ٢٤٨.

تتشابك الروايتان في مفاصلهما كافة، وربما تتناقض الروايتان - كما يقول موريس بوكاي - وتكون تناقضاتهما صارخة واضحة، ويُنقل عن الأب ديفو (إنهما حكايتان للطوفان تختلف فيهما العوامل التي أدت إلى الطوفان، كما يختلف زمن وقوعه، ويختلف عدد الحيوانات التي شحنها نوح بالسفينة)^[١].

بيد أن الدكتور موريس بوكاي لم يقبل رواية العهد القديم (في إطارها العام) وذلك لسببين يتضحان على ضوء المعارف الحديثة:

أ. يعطي العهد القديم للطوفان طابعاً عالمياً.

ب. وعلى حين لا تعطي فقرات المصدر اليهودي للطوفان تاريخاً، تحدّد الرواية الكهنوتية زمن الطوفان في عصر لم يكن من الممكن أن تقع به كارثة من هذا النوع^[٢].

أما التي قدّمها موريس بوكاي في عدم قبوله بها، فتتمثل بعدم توافق عمر النبي نوح عليه السلام المذكور في الكهنوتية عندما حدث الطوفان عالمياً والتأريخ يذكر وجود حضارات أخرى معاصرة لزمن الطوفان لم تتأثر به.

ثم ينتهي إلى نتيجة هي أنه يمكن تأكيد رواية الطوفان، مثلما تقدّمها التوراة في أنها تتناقض بشكل واضح مع المعارف الحديثة، كما أن وجود روايتين هو دليل حاسم على تعديل البشر للكتب المقدسة^[٣].

في حين يرى الدكتور بوكاي أن القرآن يقدّم (رواية شاملة مختلفة ولا تثير أي نقد من وجهة النظر التاريخية)^[٤]، ويعلّل ذلك أن القرآن لم يقدم الطوفان بشكل عالمي كما قدمته التوراة، وكذلك لم يحدّد القرآن زمن الطوفان، بل لم يعط أي

[١]- انظر: بوكاي، موريس: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م، ص ٢٤٨.

[٢]- م.ن، ص ٢٤٨.

[٣]- م.ن، ص ٢٤٩.

[٤]- م.ن، ص ٢٥٠.

إشارة عن مدة الكارثة كما ذكرتها التوراة، فضلاً عن عدم تقديم أي خلافات أو تناقضات حول القصة في مجمل القرآن^[١].

ثم ينتهي الدكتور بوكاي إلى أنّ قصة الطوفان المذكورة في القرآن ما كانت إلاّ تنزيلًا من الله، قد جاءت بعد التنزيل الذي تحتوي عليه التوراة^[٢]، أي: إنّها قصة صدرت عن مصدر إلهي لا دخل لأعمال البشر فيها، كما تلاعبوا بكثير من قصص وتعاليم الكتب السماوية الأخرى.

أمّا في قصة الخلق فإنّ الدكتور موريس بوكاي يوجّه نقده اللاذع لها، ويذكر لها روايتين، تحتل الرواية الأولى الإصحاح الأول والآيات الأولى من الإصحاح الثاني، ويذكر أنّها كانت بناءً يتكوّن من أخطاء من وجهة النظر العلميّة، ثم يورد الأخطاء في هذه الرواية، وينتهي إلى نتيجة أنّ الرواية الكهنوتيّة للخلق كأنها بناء خيالي مبتكر يهدف إلى شيء آخر غير التعريف بالحقيقة^[٣].

أمّا الرواية الثانية للخلق، فقد احتواها سفر التكوين، وهي ترجع إلى تأريخ أقدم من الرواية الأولى بحوالي ثلاثة قرون، وذكر بوكاي أنّها (لا تشير إلى تشكّل الأرض بشكل واضح وخاص، ولا إلى تشكّل السماء)، ثم يقول: ذلك هو الانتقاض الوحيد الذي يمكن توجيهه إلى النص اليهودي للخلق^[٤].

أمّا رواية القرآن الكريم لقصة الخلق في رأي موريس بوكاي، أنها أوقدت عنده إثارات علميّة عديدة لم تكن في التوراة، من نحو وجود كواكب أخرى تشبه الأرض في الكون، فضلاً عن الإشارة إلى وجود مخلوقات أخرى منها في السماء ومنها في الأرض ومنها ما هو بين السماوات والأرض، وهذه الأمور قد كشف العلم الحديث عن بعضها، ولم يكشف عن بعضها الآخر، فهنا يريد أن يقول بوكاي أنّ الرواية

[١]- انظر: بوكاي، موريس: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م، ص ٢٥٠-٢٥٢.

[٢]- انظر: م.ن، ص ٢٥٢.

[٣]- انظر: م.ن، ص ٤٣-٤٨.

[٤]- م.ن، ص ٤٩.

القرآنية عن الخلق رواية لا تتعارض مع الواقع العلمي، في حين أن روايتي التوراة قد ابتعدتا عن الشكل العلمي.

وكذا الحال في باقي القصص القرآنية التي درسها الدكتور بوكاي، توضح أن القصة القرآنية عموماً لا تتعارض مع أي شكل من أشكال المنهج العلمي الرصين، من نحو قصة خروج النبي موسى عليه السلام وغيرها.

إذن يمكن أن نستنتج من تحليلنا لهذه القصص ورواياتها أن القرآن الكريم لم يكن يعتمد فيها على التوراة أو الإنجيل، وإنما كانت وحياً من الله تعالى وذلك لعدم تقاطعها مع متطلبات العلم الحديث في حين نرى واقعاً آخر في التوراة والإنجيل قد جانب المنهج العلمي كثيراً فجاءت الأحداث على غير هدي العلم والمعرفة.

ثانياً: آيات الأحكام في فهم المستشرقين

تشكل الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن الكريم كالحج والزكاة والصوم وقضايا الإرث وغيرها، مما اصطلح عليها عند علماء الإسلام مصطلح (الفقه الإسلامي)، تُعدُّ مصدرًا رئيسًا من محتويات النص القرآني المبارك في فهم المستشرقين، إذ أخذت حيزًا كبيرًا فيه، واكتسبت أهمية كبيرة لما لها من تماسٍ مباشرٍ بحياة الناس عامة سواء كانوا مسلمين أم غيرهم في النظام الإسلامي، لأن الإسلام في طبعه قانون الحياة، فهو ينظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد الإسلام وخارجها على وفق تعاليم السماء التي انتظمت في القرآن الكريم بالمنظومة الفقهية الإسلامية التي تضمنت العبادات والمعاملات والجنايات والحدود وقضايا الأطعمة والأشربة والعلاقات الدولية وغيرها مما تضمنتها الشريعة الغراء.

لقد بدت هذه المنظومة الفقهية في أوليات تشريعها عند عصر النبوة بسيطة لا تتعدى حدود حاجات الناس ومتطلباتهم أبان تلك الفترة التي عاشها النبي محمد عليه السلام، فما أن تقع قضية أو مشكلة حتى ينزل من السماء نصٌ يشرع لتلك القضية، ويحدّد النبيُّ محمد عليه السلام أبعادها وحدودها، بما يتوافق مع متطلبات

عصره مع علمه ﷺ بأن النص المبارك يتّسع لأبعد من ذلك، إلا أن الظروف التي وقع فيها الحدث ونزل له النص هي التي حدّدت تلك الدلالة لحلّ ذلك الإشكال، وهذه الحالة تمثّل دلالة سبب النزول، وهي دلالة ضيقة إذا ما قيست بمجمل دلالة النص القرآني ذاته، فإنّه يحمل في طيّاته وجنّاته حلولاً أخرى أبعد من دلالة تلك الواقعة، وهذا المعنى يُسمى دلالة عموم اللفظ .

إذن هناك أكثر من دلالة يحتملها النص المبارك، وقد أجملها علماء القرآن بدلالة خصوص السبب، ودلالة عموم اللفظ^[١]، ويعتمد بناء ذلك على مقدار اتساع دلالة النص وتضييقها، إذ إنّ الحادثة المسبّبة للنزول تفرزُ دلالة لا تتعدى حدود الزمان والمكان لتلك الحادثة، وأمّا دلالة عموم اللفظ فإنّها تتعدى حدود الزمان والمكان، وهذا التفصيل في الدلالة القرآنية ربّما يكون أكثر التصاقاً بآيات الأحكام من غيرها.

بيد أن المستشرقين لم ينتبهوا إلى هذه القضية، وأنهم تغافلوا عنها، فوسموا التشريع الإسلامي أبان نزول القرآن الكريم بأنّه لا يتعدى حدود ذلك الزمان وإنّ ما جاء من تطوّر في الفقه الإسلامي إنّما كان في مرحلة ما بعد عصر النبوة، ذلك نظراً لحاجة المسلمين إلى التشريع خاصة بعد اتساع الدولة الإسلاميّة ودخول أقوام وأمم أخرى في الدين الجديد، واتساع متطلبات الناس فاحتاج المشرّع الإسلامي آنذاك إلى تشريع قوانين أخرى لحلّ كل الإشكالات الجديدة، في حين كان القرآن -بزعمهم- لم يستوف تلك الحاجات والمتطلبات الجديدة.

وقد عرض كولدزبيهر مجمل هذه التطورات في الحياة السياسيّة العامّة للإسلام فخرج بنتيجة أفادها بقوله: (وبالجملة فإنّ الحياة الفقهية الإسلاميّة سواء في ذلك ما يتعلّق بالدين أو الدنيا، أصبحت خاضعة للتقنين، والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها ممّا جاء في الفتوح، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة، ومعنيّاً بها بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد)^[٢].

[١]- انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي (المتوفى سنة ٩١١هـ): الإتيان في علوم القرآن، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته: محمّد هاشم سالم، لا ط، بيروت - لبنان، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٦١-٦٢.

[٢]- كولدزبيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد

فهم كولدزيهير هذا الأمر نتيجة لقراءة ناقصة اقتصرت على أسباب النزول لآيات الأحكام المكوّنة للفقہ الإسلامي، ولو توسّع في قراءة النص لغة ودلالة وسياقاً لربّما خرج بنتيجة أخرى أكثر وضوحاً ممّا رأى، فضلاً عن ذلك أنه بنى نتيجته هذه على عدم تمامية القرآن، حيث يقول: (هكذا يظهر غير صحيح ما يقال من أنّ الإسلام، في كلّ العلاقات «جاء إلى العالم بطريقة كاملة» بل على العكس فإنّ الإسلام والقرآن لم يتّما كلّ شيء، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة)^[١]، ناسباً بسببها النقص إلى القرآن الكريم، وأنّه كتابٌ نزل في مرحلة معيّنة وما كان باستطاعته أن يتجاوزها إلى مراحل متقدّمة، وهذا قصورٌ في الرؤيا، وضَعْفٌ في دراسة المعطيات والأسباب التي أخذت بأعناق النص، لذلك لم يفتح النص القرآني أمامه على مصراعيه، وبقي موصداً على ناظره، فلم ير منه إلّا ما أَرْضَى به شهية التشفي بالقرآن لأثر يهوديته عليه.

كذلك المستشرق «شاخ» يذهب إلى رؤية كولدزيهير ذاتها في نظرته إلى القرآن بل أنّه تأثر به في جميع الأحكام التي صرّح بها في كتبه، حتى أنّه وصف نتائج كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية»: بأنها تأكيد لنتائج كولدزيهير التي توصل إليها في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وأكثر من ذلك أن «شاخ» كان يرى تشريعات الرسول ﷺ في المدينة المنورة هي تجديد وابتكار للقوانين العربية آنذاك لأن النبي محمد ﷺ -بزعمه- لم يكن لديه الأسباب التي تدعوه إلى تغيير القوانين العرفية المطبّقة^[٢]، لذلك فهو كان يرى أنّ الفقه المحمدي لم يُشتق من القرآن مباشرة، لكنه كان نتيجة للتطورات الإدارية والشعبية أبان الدولة الأموية، وهذه التطبيقات العملية تختلف طبقاً للتفسيرات والشروح والنيات المنصبة على الآيات القرآنية، أي إنّها يعزو مجمل التطورات الفقهية والتشريعات الواسعة إلى غير القرآن^[٣]، بل هي نشاط قام به المسلمون بعد عصر النبوة، وأنّ القرآن غير قادر على استيعاب كل هذه التطورات، ويعلّل كل ذلك -عند ذكر خصائص القرآن

القادر، لا ط، بيروت - لبنان، دار الرائد العربي، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦م)، ص ٣٩.

[١]- م ن، ص ٣٦.

[٢]- انظر: سالم الحاج، سامي: نقد الخطاب الاستشراقي، ط ١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٢٠٩-١١٠.

[٣]- انظر: م، ج ٢، ص ٢١٣؛ انظر: شاخ: تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٢، موضوع الشريعة الإسلامية، ٢٠/١٤٧-١٤٦.

الكريم- بأنه مصدر ثانوي للشريعة الإسلامية وليس أصلاً لها، ثم يضرب الأمثال على اختلاف الفقهاء في فهم النص القرآني حول القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية وغيرها^[١]، فهنا يكون قد غفل عن دلالة التركيب اللغوي لتلك النصوص المباركة.

هذا الأمر الأخير في تصوّر «شاخت» ربّما يُوحي إلى مقدرة النص القرآني على استيعاب دلالات أخرى، قد فهمها الفقهاء فتدارسوه وفق آليات اللغة والتأويل فاستنتجوا منه مجمل هذه الأحكام.

بيد أنّ الفهم الأخير للنص من قبل «شاخت» لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ القرآن في عصر التنوير غير قادر على تشريع الأحكام وتقنينها، بل إنّ القرآن يحمل في جنباته أصول فهمه وحدود دلالاته وأبعاد تطورها وتجاوزها حدود المكان والزمان، فمن هنا يظهر تناقض «شاخت» في فهمه لحدود الدلالة القرآنية، فعصبها في حدود ضيقة محصورة في موضوعات عصر النبوة وحاجاته، كذلك المستشرق الإنكليزي كولسون، يُشير في كتابه «تأريخ التشريع الإسلامي» إلى دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية، إلاّ أنّه لا يفترق عمّا سبقه في أنّ التطور الفقهي للقانون لم يأت إلاّ في مرحلة متأخرة عن عصر النبوة، وأنّ التشريعات في ذلك العصر ما كانت إلاّ قواعد تتعلّق بالسلوك العام في المجتمع الإسلامي، وتقدّرت طبقاً لمعطيات ذلك العصر، وكان الرسول ﷺ فيها «السياسي المشرّع»، غير أنّه يعدّ القرآن الكريم المصدر الرئيس لذلك التشريع في عصر الرسالة فقط، وهو لا يعدو إلاّ أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الدينية^[٢].

ثم يرى أنّ قلة عدد آيات الأحكام البالغة في رأيه ستمتة آية يعود إلى غلبة الاتجاهات الخلقية على التشريعات القرآنية، وأنّها تعالج حلولاً خاصة لمشاكل وقضايا معينة أكثر من كونها تذهب إلى تقصي الموضوع الذي تناوله على نحو عام شامل^[٣].

[١]- انظر: سالم الحاج، سامي: نقد الخطاب الاستشراقي، ط١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٢١٣.

[٢]- انظر: حاج أحمد، سامي، نقد الخطاب الاستشراقي، م.س، ج٢، ص٢١٤.

[٣]- انظر: م.ن، ج٢، ص٢١٤.

فضلاً عن ذلك، فإنه لا يبتعد كثيراً عما سبقه من المستشرقين في أن التشريعات القرآنية كانت تحاكي زمانها الذي نزلت فيه لأنها نابعة من مقتضيات الظروف، أي: إنه جعل من حادث سبب النزول هو الدلالة التي تشير لها آيات الأحكام، وهذا مما صيَّق دلالة المورد القرآني عندما أهمل الدلالة التي يُشير إليها التركيب اللغوي للنص القرآني فضلاً عن غصّ النظر عن تأويل ذلك لأجل كشف كل أبعاده المنضوية تحت طيات مفرداته وتراكيبه، لذلك نجده قد حدّد دلالة تلك الآيات بحدود زمان نزولها، فيرى أن الآيات التشريعية تميّزت عن غيرها بوصفها نابعة من مقتضيات الظروف الخاصة من نحو قاعدة تحريم التبني، وتحديد عقوبة القذف بثمانين جلدة، فالأولى لإنهاء الجدل حول زواجه بزینب زوجة ابنه بالتبني، والثانية الخاصة بحديث الأفك^[١].

لكن المستشرق كولسون، نسي أن زواج النبي محمد ﷺ من زينب بنت جحش، كان يريد من ورائها أن يقضي على حالة كانت مستشرية في المجتمع العربي قبل الإسلام وهي التبني، وأن يدعى الأبناء بالتبني إلى آبائهم الحقيقيين لأجل حفظ الانسان والدماء وقد قُضي على تلك الظاهرة، عندما نزل قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^[٢]، فكان من تطبيق هذه التشريع أن استنكح النبي محمد ﷺ زوجة ابنه بالتبني «زيد بن حارثة» بعد أن نزل قوله سبحانه: ﴿وَأَمْرًا مُمِينَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^[٣].

ثم يقرّر كولسون أخيراً أن ما جاء في القرآن الكريم من تشريعات تمثل نقطة الانطلاق في بناء التشريع الإسلامي، ذلك البناء الذي طوّرتة جهود الأجيال المتتابعة من المسلمين عبر العصور التاريخية للإسلام^[٤].

[١]- سالم الحاج، سامي: نقد الخطاب الاستشراقي، ط١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٢١٦.

[٢]- سورة الأحزاب، الآيتان ٤-٥.

[٣]- سورة الأحزاب، الآية ٥٠.

[٤]- انظر: الحاج أحمد، سامي، نقد الخطاب الاستشراقي، م.س، ج٢، ص٢١٩.

أما المستشرق «لويس مايو» في كتابه «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» فإنه يذهب بعد عرض خصائص القرآن الكريم إلى أنه مصدر ضيق للشريعة الإسلامية لأن عدد آيات الأحكام البالغة - في نظره - ستمئة آية غير كافية للتشريع القانوني لكنه يستدرك على ذلك في أن تأويل النص المبارك والأسلوب اللغوي الذي يتمتع به القرآن الكريم بفضل نظمه قد أظهر دوراً رئيساً في تكوين قواعد الفقه الإسلامي التي استنبطها الفقهاء من خلال التأويل طبقاً لقواعدهم الأصولية والفقهية^[١].

هذه مجمل تصورات بعض المستشرقين، وربما تعبر عن آراء أغلبهم عن الفقه الإسلامي وتشريعاته منذ عصر الرسالة حتى العصور التي تلتها وما صاحبها من تطور في المفاهيم والقواعد، غير أنها كانت مستوحاة عن تعاليم العصر النبوي، فالنبي محمد ﷺ كان يفسر كل آية تنزل عليه - خاصة ما كان منها في الأحكام والتشريعات - فيوضح أبعادها وتطبيقاتها للمسلمين حوله، فتصبح قانوناً وتشريعاً يقتدى به، حتى أنه كان يحرص كثيراً على ضرورة الاجتهاد في الأحكام عندما يتعذر وجود نص من قرآن أو سنة، وقد جاء حديث مشهور في ذلك، وهو عمدة الأصوليين إذ روي أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض عليك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو^[٢]. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله كما يرضى رسول الله^[٣].

فهكذا كان النبي محمد ﷺ لم يترك الأمة من غير قواعد وضوابط تحدّد أنظمة الدولة الإسلامية المبنية على القرآن الكريم والسنة النبوية المباركة، فضلاً عن العقل المتحكّم بأصول القواعد والضوابط المبنية أصلاً على أصول القرآن الكريم.

[١]- انظر: الحاج أحمد، سامي، نقد الخطاب الاستشراقي، ج ٢، ص ٢١٣.

[٢]- آلو: أقصر.

[٣]- الحديث أخرجه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كما نقله الطبراني في المعجم.

أثر التوراة والإنجيل والوثنية في آيات أحكام في فهم المستشرقين

بعد أن قيّد المستشرقون المحتوى التشريعي للقرآن الكريم بتحديد مدى تمّده في الساحة الفقهية وحصره بزمان نزوله وعدم تجاوزه إلى العصور المتأخرة عنهم ونسبة ما فيه من أحكام وتشريعات إلى ما بعد عصر نزول القرآن من خلال عدم النظر العميق في بنية النصّ المبارك، اتجهوا مرة أخرى إلى تفرّغه من محتواه السّماوي من خلال نسبة الأحكام الشرعية إلى التوراة والإنجيل والوثنية، إذ قاموا بدراسة محتوى هذه الشعائر الإسلاميّة التي ذكرها القرآن تاريخياً، فوجدوا أنّ هناك تشابهاً واضحاً فيها مع ما جاء منها في التوراة والإنجيل أو في تعاليم الوثنية كالحج مثلاً.

ونحن نعلم أنّ كثيراً من المستشرقين ينتمون إلى الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة ومنهم العلمانيون أيضاً، فعندما درسوا شعائر الإسلام كان لديهم خزين عقائديّ من تعاليم ديانتهم ومذهبهم ومعتقداتهم، فهم لم يأتوا لدراسة الإسلام من دون دافع، سواء كان دينياً أم تبشيراً أم آثارياً أم علمياً، فكل هذه الأهداف والعقائد، لها أثرها في صياغة النتائج التي يتوصلون إليها ومن خلال المنهج الذي يتبعونه، كالمناهج الوصفي، أو التاريخي، أو المقارن، أو غير ذلك، لذا تجد آثار ذلك واضحة في نتائجهم.

لما وجدوا أنّ القرآن الكريم قد هيمن على كلّ تلك الأديان والشرائع السماويّة غير الإسلاميّة بقوانينه وشرائعه رأوا أنّ ذلك يهدّد كيانهم العقدي والديني، فعملوا جهدهم على إسقاط الهيمنة القرآنيّة بتعاليمها وتشريعاتها بمعول تبعيتها إلى الأديان الأخرى، فقالوا في كلّ تشريع أو قانون أنّه تابع أمّا لليهوديّة أو المسيحيّة أو الوثنيّة، من خلال بحثٍ تاريخيٍّ غير محايدٍ في الغالب.

لقد اعتذر أغلبهم عمّا قالوه من تبعيّة التشريع الإسلامي إلى التوراة والإنجيل والوثنيّة، لما لهذه الأديان من انتشار في عموم الجزيرة العربيّة، فقد كانت اليهوديّة في المدينة المنورة، والنصرانيّة في أطراف الجزيرة العربيّة، أمّا الوثنيّة فقد كانت ترتع

في مكة وباقي قرى الجزيرة العربية المجاورة لها أو على أطرافها، حتى أصبحت تعاليمها وشرائعها ثقافةً يوميةً شائعةً في المجتمع العربي بكل أطيافه وقبائله وبطونه، فعندما جاء المستشرقون ودرسوا حالة المجتمع العربي من خلال دراسة معتقداته ودينه من قبل ظهور الإسلام، ومن ثم درسوا التشريعات الإسلامية، وجدوا توافقاً كبيراً في ذلك، فظنوا أنّ هذه التشريعات قد استحوذ عليها النبي محمد ﷺ وضمها إلى دينه الجديد، ولو أنهم كانوا يدينون بأن هذه الأديان مصدرها سماوي، لما قالوا بهذه الفرية.

بيد أنّ من المستشرقين من لم يرض بهذه النتائج المنحازة، ونظر إلى التشريع الإسلامي بنظرة تكاد تكون بعيدةً عن التحيز الديني والعقدي، فذهبوا إلى عدم تأثر النبي محمد ﷺ بهذه الأديان، فهذا ديرمنغم المستشرق الفرنسي قد عزا (عدم تأثر النبي محمد ﷺ بالمسيحية في الجزيرة العربية سبب تفرق المسيحية فيما بينهم، فقد كانوا متفرقين شعباً متعدّدة في صراعات ومجادلات عقيمة)، ثم يقول: (فلا عجب أن بقي الإسلام بعيداً عن هذه المناقشات البيزنطية حول العقائد، ولو انتحل محمد واحدةً منها لما ظفر بطائل، ومن الطبيعي أن وّضَع محمد نفسه فوق جميعه ما دام على غير علم بالنصرانية الصحيحة)^[١]، ثم يذهب إلى أبعد من ذلك بنظرة دقيقة وبصيرة ثابتة عندما عدّ ما جاء في القرآن متمماً للمسيحية، فقال: (و غاية القول أن جميع ما نصّ عليه القرآن حول النصارى حق، والقرآن إذ لم يحط بكل ما هو حق في الأمر أصبح لزاماً إتمامه بما جاء في الكتب المنزلة قبله)^[٢].

فيما كان المستشرق مونتجمري واقعياً جدّاً عندما فسّر قبول العرب للقرآن الكريم وتشريعاته وذلك أنّ القرآن خاطبهم وفق أفكارهم التي همّ عليها، أي بالطريقة ذاتها التي يفكرون بها، فوضع تشريعاته بأسلوب يتناغم مع طريقة تفكيرهم، لا كما هو في التوراة أو الإنجيل، فاليهودي أو النصراني إذ أراد أن ينشر أفكاره بينهم ربما تكون بطريقة مقحمة لا يقوى العربي على قبولها لعدم وجود

[١]- دير منغم: حياة محمد، ص ١٢٨.

[٢]- م. ن، ص ١٣٤.

توافق في طريقة التفكير بينهم، قال مونتجمري: (لقد بدأ القرآن بالتعامل مع الناس كما هم، أي بالأفكار التي كانت لديهم بالفعل، فلم يكن أي يهودي أو مسيحي يتكلم العربية بقادر على إحراز النجاح الذي حققه محمد ﷺ لو وقف بين أهل مكة وراح يكرّر الأفكار اليهودية والمسيحية، لقد كان سيبدو غريباً بينهم)^[١]، ولعلّ سبب الغرابة شعور عرب مكة بافتراقهم عن تلك الأفكار، فضلاً عن ابتعاد هؤلاء اليهود وأغلب النصارى عن العرب في نسبهم وطريقة تفكيرهم، فمثلاً كان اليهود منغلقيين على أنفسهم داخل أسوارهم في المدينة، وربما كان لرطانتهم بلغتهم تجعلهم أكثر بُعداً عن العرب، لأن العربية لغة إفصاح وبيان لا لغة رطانة وغمغمة، وربما كان اليهودي يرطن أمام العربي، والعربي يلعنه في نفسه لأنّه لا يفهم منه شيئاً، أما النصارى فكان أغلبهم يعيشون في كنائسهم على أطراف جزيرة العرب، وأما ما بقي منهم في مكة وما جاورها من القرى فهم قلة لا أثر لهم من قوة أو سطوة على قريش، والعربي بطبعه ميّال للقوة، لذا كان تحليل مونتجمري صحيحاً في ذلك، ولذا نجد أنّ القرآن الكريم عندما خاطبهم ودعاهم إلى الدين الجديد، كانت الدعوة قد وجدت لها أرضاً خصبة وتقبلاً من كثير من العرب، وأما الذين لم يرتضوا بذلك، فإنّ في قلوبهم رضا منه، إلا أنّ العزة بالأثم وخوف ذهاب السطوة وحرصهم على أموالهم ومواقعهم الاجتماعية هي التي جعلتهم في مصاف المعادين للدين الإسلامي، لذلك نجد مونتجمري يقول (أما القرآن الكريم فقد خاطبهم عن الأفكار اليهودية والمسيحية على نسق التفكير العربي، وبفكر كان بالفعل حاضرًا عند عقول المتنوّرين منهم، إذ إنّ أصالة القرآن الكريم تظهر في أنّه قدّم لهم مزيداً من التفاصيل عن أفكار كانت موجودة عندهم، وكذلك مزيداً من الدقة والتحديد)^[٢]، وقد تمثّل أكثر ذلك في القصص القرآني والتشريعات الفقهية، فالقرآن لم يُعارض الحج ومناسكه عند الجاهلين، بل عمل على تهذيب هذه المناسك فمنع أن يُطاف بالبيت الحرام عُرياً ورفض أن تكون الصلاة مُكاء

[١]- مونتجمري وات: محمّد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، د. أحمد شلبي، الهيئة المصرية للكتاب،

٢٠٠٢م، ص ١٦٩.

[٢]- م.ن.

وتصدية، لأن ذلك ممّا يُوقر في النفس هشاشة هذه الشعائر وعدم تمكنها من نفس القائم بها، فأراد الإسلام بالتغيير أن تكون شعائره متمكّنة من نفس المسلم كي تُغيّر ما بُني على أساسٍ خاطئ، وكان المتنوّرون من عرب الجاهلية يدركون سخافة كثير من شعائرهم، لكن الغلبة كانت لعوام الناس فضلًا عن قدرة بعض مشايخ مكة وتمكّنهم في دعم هذه السخافات التي ربّما ترد عليهم بالفائدة المالية أو غيرها.

هذان المستشرقان وغيرهما كانوا منصفين في كثير من طروحاتهم اتجاه القرآن الكريم وتشريعاته، فرّبما انطلقوا من منهج صحيح بعيدًا عن التأثيرات الخارجية أو الدوافع غير الصحيحة إزاء الإسلام، لكن هناك من المستشرقين من نظر إلى القرآن بغير هذه النظرة فحاولوا أن يطمسوا الحقائق الواضحة، ولعلّ ما حصل منهم ما كان إلا بسبب اتباعهم لمنهج لا تتوافق مع البيئة العربية-الإسلامية.

هذا الأمر يُورث نتائج غير صائبة حتى أنّ بعضهم لم يُتعب نفسه في البحث والتقصّي وإنما اعتمدوا على أسلافهم فكانت نتائجهم لا تختلف كثيرًا عنهم، منهم كانون سيل وشاخت وغيرهما ممّن اتّبع كولدزيهيه في خطواته حذوا القذة بالقذة.

المستشرق كولدزيهيه كان يرى أن الشعائر الإسلاميّة مستوحاة من الأديان الأخرى فمثلاً (شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة وبما فيها من ركوع وسجود وبما يسبقها من وضوء تتصل بالمسيحيّة الشريّة)^[1]، وأمّا الزكاة فقد كانت -كما يدعي- في أول الأمر صدقات اختيارية ثم قنّنت بما يتفق مع تدبير حاجات المجموع، فيما يرى أنّ الصوم كان أوّلًا من العاشر من الشهر الأوّل، أي عاشوراء، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان في الإسلام، وأمّا الحج فكان إلى المعبد الوطني العربي القديم في مكة، أي إلى الكعبة، وهذه الشعيرة قد احتفظ بها محمّد -كما يدعي- عن الوثنيّة إلا أنّه جعله متّفقًا

[1]- كولدزيهيه: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، لا ط، بيروت - لبنان، دار الرائد العربي، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير 1966م)، ص 17.

والتوحيد وعدل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية^[١]، واستند كولدزيهير في تبعية الحج إلى الوثنية لقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ﴾^[٢].

أرجع كذلك شعائر الذبح في الإسلام إلى اليهود، فالمسلمون يذكرون اسم الله على الذبائح قبل نحرها، يقول كولدزيهير: (ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام (barhha) قبل الذبح وقبل الأكل، ويُعدّ ترك هذا فسقاً، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ويكون ما لا يُذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصحّ أكله)^[٣].

فهكذا يكون كولدزيهير قد نسب هذه الشعائر الإسلامية إلى الديانات الأخرى ونسي أنّ الإسلام في عرف المسلمين دينٌ سماويٌّ يستمد أحكامه من السماء كما هو الحال في اليهودية والنصرانية.

أمّا المستشرق كانون سيل، فقد اتجه اتجاهاً آخر في نسبة هذه الشعائر إلى التوراة والإنجيل، وذلك أنّه يرى النبي محمداً ﷺ كان يُجامل اليهود والنصارى والوثنيين لغرض استمالتهم إلى الإسلام باتباع شعائرهم وجعلها جزءاً من شعائر الإسلام فيقول: (مهما كان من حال ليس ثمة شك بأنّ محمداً سعى لكسب ولاء اليهود وجاهد بطرق عديدة بجرهم إلى جانبه، كانوا يتوجهون صوب القدس في الصلاة، وكذلك هو فعل، وكانوا يحتفلون بعيد الكفارة في اليوم العاشر من الشهر بالأضاحي والصيام، فأمر أتباعه بفعل الشيء عينه)^[٤]، وهذا الأمر - كما يرى - سهل كثيراً على اليهود للتحوّل إلى الإسلام.

[١]- كولدزيهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، لا ط، بيروت - لبنان، دار الرائد العربي، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦م)، ص ١٧-١٨.

[٢]- سورة الحج، الآية ٣٤.

[٣]- م.ن، ص ٥٦.

[٤]- كانون سيل: تطور القرآن التاريخي، ص ٦٣.

كذلك ذهب إلى أن النبي محمدًا ﷺ عندما تتعارض مصلحة دينه مع اليهود ويختلف معهم فإنه يتبع طريقاً آخر، هو التحالف مع غيرهم، كما حدث ذلك مع الملكيين فمثلاً -بحسب زعمه- غير القبلة من بيت المقدس فعندما اختلف مع اليهود ووجدهم متصلبين في موقفهم سأل جبرائيل أن ينقل أمنيته إلى الله بتغيير القبلة، فأجابه جبرائيل بأن عليه أن يسأل الله بنفسه، وصار بعدها يرنو النبي محمد ﷺ بصره إلى السماء، فأجابه تعالى إلى ذلك بقوله ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^[١] فأمر أصحابه بالتوجه نحو الكعبة بالصلاة وأمرهم أيضاً بالطواف حولها وحول تلي الصفا والمروة^[٢]، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^[٣]، وكان يرى كذلك أن صيام شهر رمضان حل محل صيام كان متزامناً مع صيام اليهود^[٤].

وذهب كانون سيل إلى أبعد من ذلك إذ كان يرى أن النبي محمدًا ﷺ قد أقام بعض الشعائر رغم تعارضها مع مبادئ الإسلام، لكنه قصد من ذلك زيادة سلطته وتمكنه، فيقول: (كونه -أي النبي محمد ﷺ- من قريش شبَّ على توقيف وورع للكعبة والحجر الأسود وكان هذا الاحترام في تعارض مع مبادئ ديانته، لكنّه نجح في جمع الأضداد من خلال نظريته بأن هذه الطقوس المقدسة أسسها إبراهيم، وأنها قد دُنست بالشرك، لقد أُعلِنَت هذه الشعائر الوثنيّة على أنّها «شعائر الله» وأنّ القيام بها يُظهر تقوى القلوب، كما أمر بالاستمرار في أضاحي الجمال، وهكذا أكّد محمد بأن الكعبة وجميع شعائرها هي شعائر الإسلام، فكانت عملية التبني هذه خطوة ذكية زادت من سلطته في تلك الحقبة من الزمن)^[٥]، أي: إنَّ كانون

[١]- سورة البقرة، الآية ١٥٨.

[٢]- انظر: م، ن، ص ٧٤.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٥٨.

[٤]- انظر: م، ن، ص ٧٤.

[٥]- كانون سيل، تطور القرآن التاريخي، ص ١٠١.

سيل يرى في إثبات هذه الشعائر التي كانت تُؤدَّى قبل نزول شريعة السماء المحمدية في مكة، لإرضاء القرشيين، ومن ثم السيطرة عليهم وتثبيت أركان حكم الإسلام فيه، فيكون قد نظر إلى أن إثباتها ما كان إلا لهدف سياسي^[١] سلطوي، لا لنشر تعاليم الإسلام وإنقاذ البشرية من الظلالة والانحراف عن الدين القويم.

ثم ينتهي إلى نتيجة يرى تبني الشعائر الوثنيّة كالحج تنازلاً ضعيفاً اتجاه عواطف الوثنيين، وخطأً مهلكاً بالحكم في عموم المنظومة الإسلاميّة، وكذلك كان يعدّها مصدرَ صَعْفٍ لأنّها تشدّ على حقيقة مؤدّاها أنّ الإسلام انطلق وتأسّس ديناً قومياً، وأن الالتزام بها وأداءها يجعل الإسلام ديناً جامداً^[٢].

لكن حقيقة الأمر لا كما ادّعى المستشرقون وغيرهم، لأن تأسيس دين وإقامة أسس في مجتمع معيّن لا يعني في كلّ حالٍ من الأحوال تهديم كلّ القيم الاجتماعيّة، بل إنّ من المعقول والمنطقي الإبقاء على القيم الشريفة التي تتفق مع العقل والمنطق وإصلاح ما انحرف منها قليلاً، واجتثاث القيم الزائفة والمنحرفة عن جادة الحق والصواب وأنّ النبي محمد ﷺ عندما حمل رسالة السماء وجاء بها مبشراً قومه، كان يحمل من قيم مجتمعه كثيراً من صفاته الحميدة وقيمه النبيلة، حتى وصفته السماء بقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^[٣]، لذلك فإنّ إبقاء بعض القيم الاجتماعيّة والشعائر الدينيّة التي تُهدّب النفوس ليس ممّا يُعيب أو ينتقص من الدين الجديد، بل تُسجّل علامة مضيئة في تاريخ الدين، لذلك فإنّ إبقاء الشعائر التي تُهدّب النفوس مدعاة إلى قوة الدين، ولبيان مدى توافقه مع حركة المجتمع، كما أنّ وجود بعض الشعائر في الديانات السماوية كاليهوديّة والنصرانيّة لا يخلّ بشيء من الإسلام، وإمّا هو محاكاة لطبيعة ثقافيّة دينيّة عامّة يعيشها المجتمع العربي آنذاك وكذلك المجتمعات الأخرى على مرّ السنين والأزمان، ليكون الدين الجديد على مقربة ممّا هو عليه حال المجتمع المدعو إلى هذا الدين، ما زالت هذه الشعائر تُهدّب النفوس.

[١]- كانون سيل، تطور القرآن التاريخي، ص ١٣٠-١٣١.

[٢]- انظر: م، ص ١٣١.

[٣]- سورة القلم، الآية ٤.

لقد تنبّه إلى هذا الأمر المستشرق الإنكليزي كولين تيرنر في كتابه (الإسلام والأسس) عندما درس أركان الإسلام الخمسة، فوصف الصلاة بأنها (أشهر التعبيرات الخارجية عن الإسلام التي يتعرّف إليها غير المسلمين بسهولة)^[١]، في حين كانت الصلاة قبل البعثة مكاءً وتصدية، وتخلو من كل هيبة ووقار اتجاه المعبود.

أمّا الصيام فقد كان معروفاً لدى عرب الصحراء قبل الإسلام، ويرى تيرنر أنّ الديانات تجد في الصيام فريضة واجبة إلّا القليل منها يراها مستحبة، لذا فإنّ فرض الصيام على المسلمين لم يكن بدعاً منهم أو تأثراً منهم بغيرهم من أصحاب الديانات، فضلاً عن ذلك أنّ الصيام كان معروفاً لدى بعض من عرب الصحراء^[٢]، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^[٣].

أمّا الحج، الرحلة المقدّسة إلى بيت الحرم في مكة المكرمة، فهي كما يقول تيرنر: «فكرة عالميّة ومعروفة حيث تشترك كل الديانات السماويّة في مفهوم الحج، ارتحال الشخص من مكان إلى آخر على وجه الأرض في سبيل الله، وتختلف الأماكن المقدّسة التي يحجّ إليها الأشخاص وكيفية الحج من ديانة إلى أخرى»^[٤]، وأنّ الحج في الإسلام كان إحياءً لمناسك الحج القديمة في زمن إبراهيم عليه السلام، غير أنّ بعض طقوسها نُسيت وطُمست مع بعض الشعائر فيها كجزء من طريقة الحج الأولى، إذ كان العرب في مكة قبل الإسلام يحجون بطريقةٍ مختلفةٍ تماماً عن الطريقة الأصليّة، مع الاحتفاظ ببعض الشعائر البسيطة منها^[٥].

أمّا فقه المعاملات، فيرى تيرنر أنّه من البديهيّ أن تندرج فيها ما يخص الحياة

[١]- كولين تيرنر: الإسلام الأسس، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة: سعود المولى، ط١، بيروت، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م، ص١٧٢.

[٢]- انظر: م.ن، ص١٨٨.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٨٣.

[٤]- كولين تيرنر: الإسلام الأسس، م.س، ص٢٠٤.

[٥]- م.ن، ص٢٠٦.

العائليّة للمسلمين من أحكام الزواج والطلاق والميراث وحقوق الأطفال^[١]، فلا يُعدُّ ما ذكِرَ منها وتعارف عليها أبناء المجتمع العربي ممّا لا ينكرها العقل أن تكون مستوردة من القوانين الأجنبية، بل هي حالة قائمة أصلاً في المجتمع، وعندما يأتي دين جديد يعمل على تهذيبها وفق قواعده وأحكامه لتكون أكثر تناسباً مع حال المجتمع والقانون.

أمّا تحوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة فكان يعدّها (أهم الأحداث في تطوّر المجتمع المسلم الناشئ في المدينة، حيث تُعدُّ نقطة تحوّل ساعدت في تمييز الأمة من حيث المفهوم عن اليهود الموحدّين، وهو ما أسهم في تكوين الهوية الدينيّة المميّزة للمسلمين في المدينة عن غيرهم)^[٢]، وهذا خلاف ما ذهب إليه كانون سيل من قبل.

وتطرق أيضاً إلى مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، فوجد أنّ من حق القضاة المسلمين أن يتصرفوا في بعض أحكامه بما يُناسب الحال^[٣]، وهذا اجتهاد شخصي لا بدّ من أن يكون قد بُني على رؤية واضحة لا لبس فيها كي تُعطي الحقوق إلى أصحابها.

ويرى المستشرق «كولسون» في مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، أنّ القرآن الكريم قد قدّم إصلاحات جذريّة، غير أنّها اتّسمت بالغموض، ولكن الرسول ﷺ قام بإيضاحها وبيان أحكامها، عندما أقام العلاقة بين أصحاب الفروض الذين حدّد القرآن أنصبتهم في التركة^[٤].

أمّا المستشرق مايكل كوك فيرى أنّ في بداية الحقبة الإسلاميّة كانت هناك مدرسة فكريّة، رأت في القرآن الأساس الفردي والكافي للشرع الإسلامي، غير أنّه

[١]- انظر: كولبن تيرنر: الإسلام الأسس، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة: سعود المولى، ط١، بيروت، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م، ص٢٢٤.

[٢]- انظر: كولبن تيرنر، الإسلام الأسس، م.س، ص٥٣.

[٣]- م.ن، ص٢٢٨.

[٤]- انظر: سالم الحاج، سامي، نقد الخطاب الاستشراقي، م.س، ج٢، ص٢١٩.

كان يرى أن إجماع علماء المسلمين ضد هذا الرأي، أي: إن القرآن بحسب رأيهم -كما يزعم- ترك أشياء كثيرة لا يتحدث عنها أي: إن المعالجة القرآنية لا تصل إلى منظومة شرائعية متكاملة، لأن القرآن يهتم بالعموميات، من دون التفاصيل، فلا يعط تفاصيل أعمال الصلاة أو الزكاة أو الحج، وكذلك مسائل الزواج والطلاق والإرث والقتل والسرقعة وغيرها وينتهي إلى أن أسلوب المعالجة القرآنية لهذه الأمور غير متناسق^[١]، لكنه نسي أن السنة النبوية هي التي عضدت هذه الأمور بتفصيل واضح.

ثم إنه لا يخفي توجسه من مجمل الأحكام، لأنه كان ينظر في تعدد الروايات للأمر الواحد فضلاً عن الاختلاف في سند الروايات أنه أمر يبعث على عدم الاطمئنان فيها، يرجع ذلك إلى الرواية الشفوية عن النبي محمد ﷺ، ونقل كثير من الروايات عن القصاصين، لذلك نراه يطرح فرضيته التي يمكن أن تفسر ذلك هي تلك التي تقول إن كتاب القرن الثامن أخذوا كثيراً من موادهم من القصاصين الاختصاصيين التي عرفتهم بدايات الإسلام، فوقعوا على خزين عمومي من مواد متداولة من أولئك القصاصين، لكن لا يمكن أن يطمئن كثيراً لتلك المعلومات الواردة فيها^[٢].

[١]- انظر: مايكل كوك: محمد نبي الإسلام، ص ٥٨-٥٩.

[٢]- انظر: م، ن، ص ٨٠-٨١.

خاتمة

نرى من مجمل ما تقدّم أنّ المستشرقين قد اختلفوا فيما بينهم بين مَنْ نسب كل ما في المنظومة الإسلاميّة إلى منظومات فقهية غير إسلامية، وآخرين وجدوا طريق الحقّ من خلال نظرة عقلانية بعيدة عن التعصّب أو المصالح، أو الانتماء الديني والمذهبي فالأولون حاولوا أن ينسفوا كل المنظومة الفقهية الإسلاميّة، وأنّ من العجب أن لا يجدوا فيها ما يُرضي توجهاتهم أو قيمهم مع أنّ هذه الشعائر فيها من دواعي تهذيب النفوس ما فيها، وقد ظهر واضحًا للعيان.

لكن الحقيقة أنّ مثل هؤلاء المستشرقين قد توصلوا إلى حقيقة مفادها هيمنة القرآن بشعائره وقيمه على العقول والسلوك الإنساني ما لم تستطع أيّ منظومة فقهية أخرى أن توازيها، لذا شعروا بخطر عقدي وفكري قادم إليهم من جهة القرآن الكريم فعملوا فيه معاول الهدم والتخريب بكل ما أوتوا من قوة غير أنّهم عجزوا عن تحقيق ما يصبون إليه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الإتيقان في علوم القرآن، تأليف الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (المتوفي سنة ٩١١هـ)، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته محمّد هاشم سام، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣. الإسلام الأسس، كولين تيرنر، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة سعود المولى، الشركة العربية للأبحاث والنشر-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٤. العقيدة والشريعة والإسلام، المستشرق اجناس جولد تسهير، نقله إلى العربية محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، دار الرائد العربي - بيروت - لبنان، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦م).
٥. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، د. موريس بوكاي، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٦. قصص القرآن الكريم، ودلائلًا وجماليًا، الدكتور محمود البستاني، مؤسسة السبطين بمكة العالمية، مطبعة برهان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٧. مجلة عالم المعرفة، العدد ١٢، تراث الإسلام، موضوع الشريعة الإسلامية، شاخت.
٨. محمد في مكة، و. مونتميري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، د. أحمد شلبي، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.
٩. مذاهب التفسير الإسلامي، المستشرق اجناس جولد تسهير، ترجمة: د. عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
١٠. نقد الخطاب الاستشراقي، د. ساسي سام الحاج، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى - ٢٠٠٢م.

أساسيات فهم النص القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين

أ.م.د. عادل عباس النصراوي^[1]

مدخل

كانت الكنيسة على مرّ العصور تعدّ الإسلام خطرًا على كياناتها ومعتقداتها، وأنه سائرٌ في طريق لم يدع منفذًا في بيتٍ أو مؤسسةٍ إلاّ ولجه؛ لبثّ تعاليمه وقيمه وأخلاقه بين الناس، ويرون أنّ في طروحاته مقبوليةً كبيرةً لدى المتلقين، لذا كان هذا حافزًا لهم لأن يقفوا في طريق تقدّمه ومسيرته وبشّتى الطرق والوسائل، سواء أكانت علمية أم غيرها.

لقد نهض رجال الكنيسة وكذلك اليهود على معرفة الإسلام من خلال القرآن والسنة النبوية المباركة، فعملوا على دراستها لكشف مضامينها وتشويهها، والطعن بها، ولعلّ أول من بدأ هذا الهجوم يوحنا الدمشقي حوالي «٦٥٠ - ٧٥٠ تقريباً» بتوجيه انتقاداتٍ عدّة على التّسقى العام للقرآن الكريم، ثم تبعه في ذلك أثيموس ريجابينوس في كتابه «العقيدة الشاملة»، وبعد ذلك وجّه نيكيتياس البيزنطي هجومًا يدحض فيه القرآن، ولعلّ أكبر هجومٍ جدليّ على القرآن والإسلام هو ما قاله امبراطور بيزنطة «جان كنتاكوزين» في كتابه «ضد تمجيد الملة المحمدية» و «ضد الصلوات والتراتيل المحمدية»، وغيرهم من نحو الكاردينال نيقولا دي كوزا (١٤٠١ - ١٤٦٤م) ودينيس، والفونس سينا، وجان دي تيريكريماتا، ولويس فييف، وميشيل نان وغيرهم^[٢].

[١]- مركز دراسات الكوفة - جامعة الكوفة.

[٢]- انظر: بدوي، عبد الرحمان: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، لا ط، الدار العالمية للكتب والنشر، (د.ت)، ص ٥ - ٦؛ انظر: سودرن، ريتشارد: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: د. رضوان السيد، لا ط، بيروت، المدار الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص ٨١ - ٨٥.

لقد كان اتصال هؤلاء بالعالم الإسلامي من خلال القرآن الكريم، بل إنهم اتخذوه سبيلاً للولوج إليه، ولأجل دراسته ومعرفته قاموا بترجمته، وكانت الترجمة ممّا توافق أهواءهم أو تنسجم مع أهدافهم التي رسمتها لهم مؤسّساتهم التبشيرية آنذاك، وترشدنا المصادر إلى أنّ أول ترجمة للقرآن الكريم في الغرب قامت بها الكنيسة تعود إلى ما بعد فشلهم في الحروب الصليبية، عندما ردّوا على أعقابهم، فأحسّوا بفشلهم في ردع الإسلام بألة الحرب، اتجهوا إلى محاربتة من خلال معرفة العالم الإسلامي من الداخل، فاحتاجوا إلى ترجمة القرآن الكريم بوصفه دستور المسلمين فظهرت أول ترجمة له سنة ١١٤١م عن طريق الأب بطرس المبجل (١٠٩٢-١١٥٧م)، وهو رئيس ديركلوني (Clugny) بجنوب فرنسا، وكان نشطاً لاستتباب السلم بين ملوك أسبانيا آنذاك ووجد أن الفرصة سانحة للتعرف على الحوار القائم بين الإسلام والمسيحية هناك، وعند فشل الحروب الصليبية في الاستحواذ على بيت المقدس، خرج بقناعة بأن لا سبيل إلى مكافحة (هرطقة محمد) -بزعمه- بعنف السلاح الأعمى، وإمّا بقوة الكلمة، فاحتاج إلى المعرفة المعمّقة بفكر الخصم وهكذا وضع خطة لترجمة القرآن واختار لذلك راهبين أحدهما إنكليزي يُدعى (روبرتوس كيتينيس) والآخر ألماني يُدعى (هرمان الرالماتي)، وكانا ملّمين باللغة العربية^[١]، ويُقال إنّه استعان برجل مسلم اسمه (محمد)^[٢]، فقد عهدَ إلى الأوّل منهما ترجمة القرآن الكريم وإلى الثاني بترجمة النُبد المختصرة، كما ترجم تاريخ إسلام بعض الشخصيات، فضلاً عن ذلك فقد كلّف بطرس المبجل الأستاذ بطرس التوليتاني بترجمة مخطوط في (علم الكلام) من العربية إلى اللاتينية^[٣]، غير أنّ هذه الترجمة للقرآن بقيت في ضمن مخطوطات الدير، ولم تصدر إلّا في سنة ١٥٤٣م، مخافة أن تعدها بعض الدوائر عاملاً مهمّاً من شأنه أن يسهّل التعريف بالإسلام، ويُقال إنّ هذه الترجمة

[١]- انظر: فوك، يوهان: تاريخ حركة الاستشراق، نقله عن الألمانية: عمر لطفي العالم، ط٢، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١م، ص١٦ - ١٧؛ البندق، محمد صالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ط١، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص٩٥؛ بدوي، دفاع عن الإسلام ضد منتقديه، م.س، ص٥؛ سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، م.س، ص٨٠؛ ناجي، عبد الجبار: الاستشراق في التاريخ، ط١، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٣م، ص٢٩٢ - ٢٩٣.

[٢]- انظر: سالم الحاج، ساسي: نقد الخطاب الاستشراقي، ط١، لا مكان، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م، ج١، ص٤٣.

[٣]- انظر: يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، م.س، ص١٨.

قد أُتلفت فيما بعد، ولم تسمح الكنيسة بطبع ترجمة للقرآن الكريم باللاتينية إلا في عهد البابا الكسندر السابع (١٥٥٥-١٥٦٧م)، ثم توالى بعدها الترجمات بلغات عدّة منها العبرية^[١].

وصف المستشرقون هذه الترجمة بأنها حُرّفت كثيراً من النصوص التي أعادت صياغتها، وبالغ المترجمون في الإساءة للقرآن إلى درجة أن بطرس المبجل قدّم القرآن للعالم الغربي بطريقة بذينة^[٢].

إذن كانت ترجمة أول اتصال للغرب بالعالم الإسلامي عن طريق الكلمة بعد أن اتصلوا به من خلال الحروب الصليبية التي كانت تبغي الكنيسة الكاثوليكية من ورائها الاستحواذ على بيت المقدس، بحجج دينية اخترعوها لهذا السبب.

بعد هذه الترجمة المزيفة للقرآن الكريم، توالى عملية التّواصل بالعالم الإسلامي من خلال وسائل المعرفة الأخرى التي كانوا يرون أنّ من شأنها أن تفصم عُرى التماسك بين القرآن والمسلمين.

لقد عمدت الكنيسة أيام حكمها للعالم الغربي إلى إيفاد عددٍ من القساوسة الذين أُعدّوا إعداداً خاصاً إلى عدد من العواصم الإسلامية في الأندلس خاصة لقربها منهم كي يدرسوا اللغة العربية وعلومها وليتمكّنوا من خلالها معرفة القرآن بوصفه نصّاً نزل بها، ثم عملت أيضاً على إنشاء المدارس العربية في بعض العواصم الأوروبية من نحو روما وغيرها؛ لأجل إعداد أجيال متخصصة بالعربية، فكان من نتاج ذلك ظهور أولئك الموفدين الذين يمثلون طلائع المستشرقين^[٣]، فضلاً عن ذلك اهتم الغرب بالمعجم اللغوي فقد عملوا معجماً عربياً لاتينياً ولعلّ أول معجمٍ عربيّ لاتينيّ أُلّف كان في أسبانيا المسيحية، وضعه أحد الرهبان المسيحيين ليكون عوناً للمبشرين، ويُدّعي المستشرق الألماني يوهان فوك أنّ الطبيعة اللغوية لهذه

[١]- انظر: البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، م.س، ص ٩٥ - ٩٦.

[٢]- انظر: ناجي، عبد الجبار، الاستشراق في التأريخ، م.س، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

[٣]- انظر: الدسوقي، محمد: الفكر الاستشراقي، لا ط، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٦م، ص ٣٣ - ٣٤؛ سليمان، سمير:

الإسلام والغرب، ط ١، مؤسسة التوحيد والنشر الثقافي، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ١٢٥.

الترجمة تكشف عن أنها أُعدَّت من قبل رجل كان يتحدث العربية بطلاقة، ويُفهم من هذا بأنه كان لأحد المستعربين أي: لمسيحي أسباني عاش في ظل الحضارة واللغة العربيّتين^[١].

لم يقف النشاط المسيحي عند هذه الحدود، بل تجاوزها إلى خطوة تُعدُّ أكثر أهميّةً في عالم الاستشراق في القرن السادس عشر الميلادي، فبدؤوا الطباعة باللغة العربيّة، وعندها تحرّكت الدوائر العلميّة باتجاه الشرق الإسلامي من خلالها^[٢].

وازداد اهتمام الغرب بالمشرق الإسلامي وازدهرت العلاقة في القرن السابع عشر الميلادي عندما أنشؤوا كرسيين للعربية في جامعتي إكسفورد وكامبرج^[٣]، وقد توجّهت جهود الغرب اتجاه العرب والمسلمين، بالحملة الفرنسيّة على مصر عام ١٧٩٨م عندما نُقلت أفكار الثورة الفرنسيّة وقيمتها التي ولدت بعد مخاضٍ عسيرٍ وصراعٍ مريرٍ مع الكنيسة^[٤]، وفي هذه المرحلة تبلور مصطلح الاستشراق بوصفه حركةً عاملةً في المجتمعات الإسلاميّة.

إنّ حركة الاستشراق ولدت من رحم تناقضات الغرب وحروبه ومشاكله، فضلاً عمّا كان يسود المجتمعات الغربيّة من جهل وحرمان، وقد أضفت هذه الأجواء بطابعها على مجمل أفكار المستشرقين وتحركاتهم، فبرزت لديهم اتجاهات عدّة في قراءة التراث العربيّ الإسلاميّ، وكانت أغلب مسالكهم واتجاهاتهم متناقضةً فيما بينها، لذلك كانت النتائج التي حصدها متناقضةً هي أيضاً، بل هدّامة حضاريّاً؛ لأنّها ترجمت الفكر الإسلامي على غير أصله ووضعه الصحيح، بل قدّموا الإسلام مشوّهاً إلى الغرب.

لقد رصد المستشرق الفرنسي إميل درمنغم ذلك وانتهى إلى نتيجة حدّدها بقوله: (ومن المحزن ألا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبيةً ناقصةً

[١]- انظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص ٢١.

[٢]- انظر: مراد، يحيى: افتراءات المستشرقين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ، ص ٥٥ - ٥٦.

[٣]- انظر: م.ن، ص ٥٧.

[٤]- انظر: م.ن، ص ٥٧ - ٥٨.

ولن تقوم سيرة على النفي^[١]، ثم يتأسف على ما فعلوه في تقديمهم للقرآن الكريم والسيرة النبوية مستنتجاً ذلك من خلال نقوداتهم ومغالاتهم في ذلك، إذ يقول: (ومن المؤسف حقاً أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين في النقد أحياناً، فلم تزل كتبهم رسماً، وكانت كتبهم عامل هدمٍ على الخصوص)^[٢]، معيياً عليهم ذلك بسبب من منهجهم وسلوكهم في الدراسة والبحث والنقد فضلاً عن مغالاتهم في كل ذلك^[٣] الذي أدى إلى غموض الحقيقة وعدم وضوح السبل السالكة إلى كشفها ومعابنتها التي تؤدي إلى بيان الحق وظهوره .

أساسيات فهم النص القرآني عند المستشرقين

تعددت مشارب المستشرقين وطرقهم للولوج إلى دراسة النص القرآني والسنة النبوية المباركة، بتعدد ثقافتهم وتوجهاتهم الفكرية والعقدية والعلمية، فكل مؤسسة استشرافية، بل كل مجموعة من مجاميع المؤسسة الاستشرافية الواحدة كان لها سبيلها في دراسة النص القرآني خاصة، فربما تختلف أو تتباعد عن بعضها، ولما كانت المؤسسات الاستشرافية لها أهدافها الخاصة بها، فقد عملت على وفقها في الكشف عن المضامين الحضارية للنص المبارك، ومن ثم تعمل فيها أهدافها ورؤاها في كل ذلك، ولعل أغلب أهدافهم أو جلها لا ترقى إلى تقديم القرآن للمجتمع الغربي بشكله الحضاري ووجهه الناصح، لذلك سلكت هذه المؤسسات سلوكاً يكاد يكون سلوكاً غير موضوعي في دراسة النصوص، وإمّا كان سلوكاً تعبويّاً يصب في مصلحة مؤسساتهم الدينية أو الحكومية التي أنشأت أصلاً - كما علمنا - لهدم الإسلام والحضارة الإسلامية من خلال أقدم نص لدى المسلمين، وهو القرآن الكريم.

لقد تميّز سلوك أغلب المستشرقين عند دراسة النص القرآني بأنه سلوكٌ منحازٌ فهو مرة يكون باتجاه الغضب من قيمة التراث الإسلامي وإظهاره مشوّهاً^[٤]، وأخرى

[١]- درمنغم، إميل: حياة محمد، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨م، ص ١٠.

[٢]- م.ن.

[٣]- انظر: م.ن، ص ١٠-١٢.

[٤]- ربما يعود ذلك إلى اختلاف المستشرقين في تفسيرهم للتاريخ العربي الإسلامي بسبب اختلافهم في المنهج، فقد اغماز كل مستشرق بخواص قد تفارق المجموعة الأخرى، التي يميزها التناقض فيما بينها في أغلب الأحيان فضلاً عن خصائصهم العقدية، فهم يقدمون تفسيرات للتاريخ مبيّنة لغيرهم بسبب اختلافاتهم الأيدولوجية.

باتجاه الطعن بالقرآن الكريم بوسائل متعدّدة، ففي الأوّل كانوا يحاولون من خلاله إظهار الفكر الإسلامي بأنّه فكرٌ متناقضٌ من داخله، وذلك بتقديمه تقدماً سطحياً للمتلقي الغربي أو المستغربين من العرب والمسلمين الدارسين في جامعتهم، ويكون ذلك باستعمال مناهج صُيغت بصبغةٍ غربيّةٍ، وفق مضامين ورؤى مسيحيّة قديمة أو متنوّرة بآثار الحركة التنويريّة، التي اجتاحت أوروبا بعد فترة القرون الوسطى، فجاءت مناهج موتورة بفعل العداء للدين ولكلّ ما يمتّ للتراث عندهم، إذ إنّ تلك المناهج بدأت تعمل لديهم عندما قفزت على التراث وأبقته وراء ظهرها غير مباليةٍ به، فعندما تُلقّن هذه المناهج للباحثين لأجل دراسة الفكر الإسلامي المرتبط عضويّاً بالتراث والنصّ المقدّس، سيصطدمون بعقبةٍ كأداء ربّما تحطّم كلّ أسس تلك المناهج على صخرة التراث الإسلامي العظيم بعظمة القرآن.

عندما شعر المستشرقون بهذا الفاصل الكبير بين المنهج وتطبيقه العملي على التراث الإسلامي، لم يتجاوزوا مناهجهم، وإنما حاولوا أن يلتفوا على التراث بوسائل متعدّدة لأجل إثبات صحّة المناهج. ولإثبات سلامة موقفهم من التراث وبوصفهم علميين في تحليل مفرداته وأساسه، غاصوا في أعماقه، فحرّكوا ما سكت عنه علماء المسلمين لسبب أو لآخر، مستعينين بالضعيف من الروايات وغير المستندة إلى أقلّ مستويات الصحّة، وكل ذلك لأجل أن يقدّموا هذا التراث العظيم بشكلٍ مشوّه.

أمّا في الثاني، فكانوا يعملون على ضرب الإسلام من خلال الطعن بدستوره المتمثّل بالنصّ المقدّس، منطلقين في ذلك من معتقداتهم التي ألغت القدسيّة من كلّ شيء، فتجاوزت بذلك ما كان إلهياً أو موحى به إلى الأنبياء والرسول ومستعينين له بأسلحة طالما اختلف بها أو نبذها أغلب العلماء، وتمسّك بها قلة قليلة ممّن كان ينظر إلى النصّ على أنّه مجموعةٌ من القيم الجامدة التي لا يمكنها أن تتحرك عبّر الحقب الزمّنية المتغيّرة دوماً، فتوقّف لديهم الزمن؛ وعند ذلك توقّف النصّ، وهذا الأمر أدّى إلى حدوث فجوةٍ كبيرةٍ بين تكوين النصّ وفهمه في ذلك الحين، وبين الفهم الجديد له، فحاول المستشرقون أن يملأوا هذا الفراغ بفعل مناهجهم المبنيّة على قطيعة التراث، فدسّوا فيه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، مستعينين بأتباع أولئك

القوم المتمثلين بالسلفيين، ولعلّ أبرزهم ما يُسمّون بالوهابية^[١]، الذين اتّفتت مصالحهم في ذلك فأسسوا المراكز البحثية ووسموها بالعلمية والفكرية ومولوها بالأموال اللازمة في الغرب الأوروبي والأمريكي ومنها في العالم الإسلامي، وجيشوا لها أعداداً كبيرة من الباحثين من بقاع الأرض ممّن ارتضى لنفسه أن يكون أداة لذلك، وليعملوا سوية على هدم الإسلام من خلال الطعن بالقرآن الكريم .

لقد اتّبع هؤلاء المستشرقون وأتباعهم طرقاً وأساليب ومسالك عدّة، كانوا يرون أنها ناجعة في تحقيق أهدافهم، فاستعانوا بأسهل الوسائل، وربما كانوا فيها قريبين إلى نفوسهم ومعتقداتهم، من دون الولوج في أبحاثهم بموضوعية، التي ربّما تقودهم إلى تصحيح مناهجهم، وجعلها أكثر ملاءمةً ومناسبةً في فهم نصوصهم المرجعية، فضلاً عن النصّ القرآني المقدّس، ومن هذه المسالك المتّبعة لديهم في فهم القرآن الكريم ما يأتي:

أولاً: عدم الاكتراث بأصالة التراث الإسلامي

شكّل التراث الإسلامي لدى المستشرقين عقبةً مانعةً من تحقيق مآربهم لما فيه من الاتّساع والفكر والحضارة التي تحاكي ضمير الإنسانية بما تحمله من قيمٍ قادرة على قيادة المجتمع الإنساني إلى برّ الأمان، وهذا ممّا حدا بهم أن يعدّوه مناوئاً حقيقياً لكل تطوراتهم العقيدية والأيدولوجية، لذلك حاولوا الغضّ من قيمة التراث الإسلامي وإظهاره مشوّهاً لمجتمعاتهم، فكان هذا سلوكاً منهم في إرادة فهم النصّ القرآني، أي: إنهم اتخذوا من تشويه التراث من خلال الدس عليه وسيلة لهذا الفهم، كي تكون عملية الفهم هذه عملية مشوّهة لدى المتلقين من شعوبهم الغربية، وعندها سيكون سوء الفهم حاجزاً بينهم وبين الفكر الإسلامي، وكان أسلوبهم في ذلك التشكيك بفائدة تراث المسلمين وإحلال مفاهيم جاهلية ماتت منذ نشر الإسلام من نحو الفتن الطائفية بين المسلمين^[٢]، لقد تمثّل عدم الاكتراث بالتراث الإسلامي والغض من قيمته

[١]- انظر: غراب، أحمد عبد الحميد: الاستشراق وآل سعود، ط ١، دار القصيم للطباعة والنشر، ١٩٩٤م، ص ٤٩ - ٧٧.

[٢]- انظر: رضوان، عمر إبراهيم: آراء المستشرقين، إشراف: مصطفى مسلم، لا ط، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، (د.ت).

بوصفه أسلوباً لفهم النصّ القرآنيّ بعوامل داخلية وأخرى خارجية، فالعوامل الخارجية هي ما كانت تدور حول التراث لا التراث ذاته، ويمكن لنا حصرها بنقاط معيَّنة، ربما تكون في الغالب مستوعبة لذلك، وهي:

المنهج المتبع في دراسة هذا التراث

استعمل المستشرقون مناهج متعدّدة بعد الثورة الفكرية والاجتماعية بعد القرن التاسع عشر، ولا سيّما أبان الحرب العالمية الأولى، فقد تطوّر المستشرقون بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، غير أنّ هذه الطريقة ربما تتسم بالغموض لأن عملية إيجاد المناهج في ذلك الحين تتعرض لسلسلة من التغيّرات التي تكون في أغلب الأحيان متأثرة بالعقيدة الدينية أو الأيديولوجية للمؤسسات الاستشراقية على مستوى الأفراد، أو متأثرة بطبيعة عمل المستشرق، فضلاً عن طبيعة الأسئلة التي يوجهها المستشرقون^[١].

لقد كان المنهج المُعدّ من قبلهم، بتعدّد مشاربهم واتجاهاتهم بسبب ما هم عليه من اختلاف وتناقض، سيؤول إلى نتائج ستكون حتماً مغايرة لغيره من المناهج الأخرى، وإنّ دراسة أيّ نصّ على وفق هذا السلوك المتناقض سيؤول إلى نتائج مختلفة في الفهم.

الخلافة البيئية للمستشرقين بعد الحرب العالمية الأولى؛ إذ تأثروا إلى حدّ كبير بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، ممّا طبعتهم بطابع بيئتهم التي نشأوا فيها أو طبيعة مهمتهم التي تحدّدها المؤسسات التي ينتمون إليها، فكانت نتائجهم ضيقة بضيق تلك البيئات التي ينتمون إليها بالنسبة للتراث الإسلامي.

الغموض الذي اتّسمت به معظم دراساتهم التاريخية عن الإسلام، فهي دراسات تتّصف بالشمولية، وهذا مما وسمها في الغالب بالسطحية أو أن تكون قد حُمّلت

[١]- انظر: مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، م.س، ص ٤٣٦- ٤٣٧، ٤٢٩.

بما ليس في التراث، وربما يعود ذلك إلى الطبيعة المنهجية لهم.

اختلاف طرق المعالجة عبر فترات زمنية مختلفة، وهي غالبًا ما تتسم بالعموم وعدم الوضوح وربما يعود ذلك إلى السعة الجغرافية للتراث الإسلامي فضلًا عن طبيعة المعالجة، إذ كانت معالجة لادينية وعلمانية لا تناسب مع طبيعة الإسلام^[١].

مشكلة تعدد اللغات التي يستعملها المستشرقون في أبحاثهم ودراساتهم، فالدارس الذي يعرف العربية والإنجليزية والأسبانية والفرنسية، يتمتع بمزية كبرى في فهم النص^[٢] من خلال تعدد مصادر المعرفة عنده، في حين أن غيره لا يتمتع بهذه المزية، فينشأ هناك فرق في الفهم، وأن عملية الفهم نسبية تبعًا لذلك.

كانت أغلب كتابات المستشرقين موجهة لجمهورهم الغربي، وهذا مما يفرض عليهم نوعًا معينًا من الكتابة التي ترضي ذلك الجمهور^[٣].

رؤية المستشرقين للإسلام كانت رؤية تكاد تكون غير معترف بها من قبل المسلمين لأنهم قدموا التراث الإسلامي تراثًا خاليًا من قيم الإسلام الصحيح^[٤].

اقتصرهم على مصادر معينة في دراسة التراث الإسلامي، وإهمال المصادر الأخرى، فهم قد جعلوا المصادر السنّية هي مصدرهم في الأغلب الأعم، وأهملوا ما جاء في كتب الشيعة والمتصوفة وغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

اعتمادهم على دراسات الأوروبيين، فالمستشرق الأحدث عهدًا غالبًا ما يعتمد على من سبقه، فمثلًا كان نولدكه مصدرًا مهمًا في دراسة القرآن، من دون النظر إلى غيره من المصادر الإسلامية الحديثة والقديمة في الغالب.

إحساس المستشرقين بالغربة عندما يتناولون أو يعيشون في كنف ثقافة تختلف اختلافًا عميقًا عن ثقافتهم، وهذا مما قادهم إلى الإحساس بتفوق ثقافتهم

[١]- انظر: مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ص ٤٢٩.

[٢]- انظر: م. ن.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٤٣٠.

[٤]- م. ن، ص ٤٣٥.

الأوروبية، فباعدهم هذا الشعور عن الشرق عمومًا، وأنهم كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلًا متدنيًا وذات خطر فتاك على العالم الغربي^[١].

نظرتهم للشرق من خلال أصوله الواردة في الكتاب المقدس، ولمّا كان الإسلام يتمتّع بعلاقةٍ خاصّةٍ مع المسيحيّة واليهوديّة، فظلّ في نظرهم يمثّل فكرة (الوقاحة الثقافية)، وأنّ هذه الفكرة تفاقمت لديهم، من أنّ الحضارة الإسلاميّة لو استمرت بصورتها الأصليّة والمعاصرة، فإنّها ستستمر في الوقوف موقف المعارضة لهم^[٢].

ومما اشترك فيه الباحثون الغربيّون في العلوم الإنسانيّة عمومًا، هو فكرة استخدام نصوص محدّدة، للانطلاق من الخاص إلى العام^[٣].

هذه النقاط تمثّل العامل الخارجي في السلوك العام للمستشرقين أنفسهم في فهم التراث الإسلامي، وهي تدور خارج التراث، بمعنى أنّها تشكّل الإطار الخارجي لمجمل مسالك فهم النصّ.

أما العامل الداخلي، فهو مختصّ بالتراث الإسلامي خاصّة، ويتمثّل في:

سعة التراث الإسلامي وشموليّته ممّا صعبَ على المستشرقين الإحاطة به، وهذا الاتّساع أوقعهم في صعوبة التخصيص وعدم الاستطاعة في إيجاد سبيلٍ لتصنيفٍ منهجيٍّ شاملٍ في دراستهم.

خاصيّة التداخل في مختلف العلوم في مجال الدّراسات الإسلاميّة، وعدم وجود درجة تخصّص محدودة في مجالات هذه العلوم المختلفة المتباينة، وهذا مما جعل دراسات المستشرقين تتسم بالسطحية نسبيًا على العموم، مع العلم أن التداخل في العلوم ممّا يُثري العلم ككل^[٤].

طبيعة النص القرآني وما ورد فيه من قصص للأمم السالفة، فضلًا عن ذكر

[١]- انظر: سعيد، إدوارد: الاستشراق، ترجمة: د. محمّد عناني، لا ط، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ص ٤٠١.

[٢]- انظر: م.ن.

[٣]- انظر: م.ن، ص ٣٩٨.

[٤]- انظر: مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين، م.س، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

الديانتين اليهودية والمسيحية، وهذا ممّا دعا المستشرقين إلى الطعن بالقرآن بوصفه متأثراً بهذه الديانات، فوصموا القرآن بأنّه من تأليف النبي محمد ﷺ .

طبيعة العلاقة بين تاريخ شبه الجزيرة العربية وتاريخ الإسلام، إذ إنّ المستشرقين كانوا يعدّونها كالعلاقة بين السبب والنتيجة، فقد درسوا الإسلام بوصفه إفراراً لحضارات ليست إسلامية، في حين بعضهم يجرد الإسلام من أي سمات إبداعية أو أصلية، وهم أيضاً صوّروا الإسلام عندما توسّع مبكراً إلى الجانب الحركي فيه، فأرجعوا ذلك إلى طبيعة المجتمع آنذاك الذي كان يتّسم بسمات البداوة والانحلال الاجتماعي^[١]، غير أنّ السبب ربما يعود إلى أن المستشرق كان يرى أنه يمرّ بمرحلة مأزومة وموتورة فرضتها عليه بعض الأخطار، مثل خطر الهجمة والجدب الأخلاقي والنزعة القومية العالية وغير ذلك^[٢].

ثانياً: عدم اعتمادهم على المصادر الإسلامية القديمة

يكتفي المستشرق في أغلب الأحيان بما جاء به من سبقهم من المستشرقين وخاصة نولدكه، وقد كان هذا أسلوباً متبعاً لديهم للكشف عن التراث الإسلامي، باعتمادهم على ما جاء به أسلافهم من المستشرقين وخاصة الذين كانت لهم يد معروفة في مجال الدراسات القرآنية من نحو المستشرق الألماني نولدكه، فقد اقتفى أثره وأخذ عنه كثيرٌ منهم وخاصة الألمان؛ إذ كان يُعدّ شيخ مدرسة الاستشراق الألمانية، فممن أخذ عنه وتلمذ عليه^[٣] المستشرق ادوارد زاخاو (١٨٤٥-١٩٣٩م) وجورج جاكوب (١٨٦٢-١٩٣٧م) وكارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦م)، وشيفالي (١٨٦٣-١٩١٩م) وإينوليتمان (١٨٧٥-١٩٥٨م)، وبراجيشتراسر (١٨٨٦-١٩٣٣م)، وأوتو بريستيل (١٨٩٣-١٩٤١م) وغيرهم.

لقد أخذ هؤلاء وغيرهم عن نولدكه ما يرويه في دراسة القرآن والتراث الإسلامي،

[١]- مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين، ص٤٣٥.

[٢]- انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، م.س، ص٣٩٨.

[٣]- الهاشمي، حسن علي حسن مطر: قراءة نقدية في «تاريخ القرآن» للمستشرق تيودور نولدكه، ط١، كربلاء، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص١١١ - ١١٧.

وعدّوا ذلك أساساً لهم في المنهج الدّرّاسي فضلاً عن كونه مصدرًا لمعلوماتهم، فهذا كانون سيل في دراسته عن القرآن يقول: (لقد اقتفيت فيما تعلق بتاريخ وترتيب سور القرآن إثر نولدكه في عمله (Gesch: chte des Qdrans) إذ يبدو لي أنه الكتاب الأفضل والأكثر موثوقية في هذا المجال^[١])، ولم يلتفت كثيرًا إلى الدراسات القرآنية الأصول التي وُلدت من رحم التراث الإسلامي.

وهذا كولدزيهر عندما درس القراءات القرآنية، لم يتوان في الكشف عن مصادر دراسته المهمة المتمثلة بما كتبه نولدكه في معالجته لموضوعها إذ يقول: (وقد عالج هذه الظاهرة -أي: القراءات القرآنية- علاجًا وافيًا، وبينَ علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس)^[٢].

وها هو كارل بروكلمان يعدّ ما يراه نولدكه معيارًا لقبول أو رفض أي قضية تُعرض عليه من خلال ما كتبه في تاريخ القرآن، فيكون ما صرّح به نولدكه هو المقياس والمرجّح في حالة قياس الخطأ والصواب فيما كتبه غيره من المستشرقين^[٣].

كذلك المستشرق الإنكليزي كستر (١٩١٤-٢٠١٠م) يؤكّد على ذكر نولدكه وغيره من المستشرقين من نحو روثستين وليفي دالا فيدا وبروكلمان، ويعدّ أقوالهم في التحليل والتفسير لقضايا التاريخ هي الحقّ، ويُضعّف ما قاله أصحاب المصادر العربية القديمة^[٤].

في مقابل ذلك نجدهم يوجّهون الانتقادات إلى مصادر التراث العربي والإسلامي

[١]- سل، كانون: تطور القرآن التاريخي، ترجمة: مالك سلمان، ط٤، لندن بريطانيا، لا دار، ١٩٢٣م، ص٤.

[٢]- جولدتسهر، اجناس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحلیم النجار، ط٥، بيروت، دار اقرأ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص٧؛ انظر: طباطبائي، سيد مجيد بور: دراسات جولد زيهر القرآنية، مجلة دراسات استشرافية - السنة الثانية - العدد ٣ - شتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ص٨٧.

[٣]- انظر: بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: د. عبد الحلیم النجار، ط١، دار الكتاب الإسلامي - مطبعة ستار، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ج١، ص١٢٧ - ١٤٠.

[٤]- انظر: كستر ولامنس: مكة في الدراسات الاستشرافية، مكة وصلتها بالقبائل العربية)، ط١، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٤م، ص١٦٨ - ١٦٩، ١٧٦ - ١٧٨.

ومتهمين واضعي تلك المصادر بقلّة المعرفة في اختصاصهم والشك فيما يقولونه أو يستنتجونه من نتائج وقيم معرفيّة، فمثلاً كان المستشرق الهولندي الأب لامنس (١٨٦٢-١٩٢٢م) ممّن يشكّك في المصادر العربية التي تروي لنا تأريخ الإسلام والمسلمين ويّتهمها بعدم الدقّة وسوء التحليل وغيرها^[١].

ثالثاً: الانتقائيّة في الروايات والمصادر

سلك معظم المستشرقين منهجاً اعتمد على انتقاء المصادر والروايات في دراسة القرآن الكريم والتراث الإسلامي عموماً، ولعلّ القصد من ذلك هو أنّ هذه الانتقائيّة ترمي لديهم إلى نقل صورة مشوّهه عن التراث الإسلامي الكبير، فالاعتماد على جانبٍ معيّن دون آخر يعني تفعيل حال وإهمال حالٍ ثانية هي في الأصل متّمة ومكّملة لها، فكانت الانتقائيّة أسلوباً، القصد منه عدم تقديم التراث الإسلامي بشكله المتكامل الواضح إلى القارئ الغربي، مما يُسبغ على آذانهم طبيعة النقص عليه.

إنّ الانتقائيّة في اختيار المصادر والروايات من قبل المستشرقين في فهم التراث كانت سائرة باتجاهين، الأول منها يتعلّق بالواقع الإسلامي ذاته، والآخر بطبيعة الروايات والمصادر المعتمدة في دراستهم.

في الاتجاه الأوّل اتّصل المستشرقون بالعالم الإسلامي فوجدوا فيه سيادة للمذهب السني دون المذاهب الأخرى، فظنّوا أنّه هو الذي يمثّل كلّ التراث الإسلامي، فاتخذوه مصدراً للدراسة والبحث والتّقصي.

كانت الدّولة العربية الحاكمة آنذاك دولة دينيّة، ولم تكن دولة مدنيّة، والحاكم هو الذي يُعيّن رجل الدين والمفتي وغيرهم من أعضاء المؤسّسة الدينيّة، والأخير هو الذي يعمل على تشريع القوانين وتقيّن تصرفات الحاكم ورئيس الدولة سواء أكانت صحيحة أم فاسدة، ولذلك نجد أنّ المؤسّسة الدينيّة تابعة للسلطان،

[١]- انظر: كستر ولاننس: مكة في الدراسات الاستشراقية، (مكة وصلتها بالقبائل العربية)، ط١، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٤م، ص ٥٣-٥٦.

ولم تضمن استقلاليّتها في الإفتاء والتشريع دون الحاكم أو السلطان، وكان هذا يمثل جانباً مهماً من التراث الإسلاميّ، فعندما اتّصل المستشرقون بالشرق الإسلاميّ اصطدموا بهذه الحقيقة ووجدوها ماثلةً في معظم التفكير على مستوى الأفراد والجماعات، بسبب غلبة مذهب السلطان على غيره من المذاهب الأخرى، فبنوا تصوراتهم على هذا الواقع الثقافي والعقدي العام، لذا نجد أنّ أغلب المستشرقين قد اعتادوا على هذه الفكرة وتركوا ما جاءت به المذاهب الأخرى، كالشيعة والفرق الإسلاميّة الأخرى، والمتصوّفة الذين يمثّلون ثقلاً موازياً لدين السلطان والحاكم، غير أنّ القوّة عندما تحكّم فإنّ الكفّة ستميل في الغالب إلى جانبها.

لقد ظهر جانبٌ بارزٌ من ذلك لدى المستشرق كولدزيهير، حين قال: (بأنّ الإسلام -كما يبدو- عند اكتمال نموه، هو نتيجة تأثيراتٍ مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوّراً وفهماً أخلاقياً للعالم، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقدياً، حتى أخذ شكله السني النهائي)^[1]، الذي غطى على باقي الأفكار والاتجاهات العقيدية في الفكر الإسلاميّ، فلم يستمعوا إلى صوتها، فوّصمَ منهجهم البحثي نتيجةً لذلك بالقصور في البحث عندما اكتفوا بالمصادر السنية من دون مصادر الفرق الأخرى.

أمّا الاتجاه الثاني في الانتقائيّة، فهو يتمثّل بانتقاء الروايات والمصادر التي تلائم منهجهم في دراسة التراث الإسلاميّ، فكانوا بذلك غير موضوعيين في منهجهم البحثي، ولعلّ ما قام به كولدزيهير هو الأوضح في ذلك، فعندما يعرض لمسألةٍ معيّنة في القرآن الكريم، فإنّه يورد رواياتٍ عدّة ضعيفة أو متناقضة أو مبتورة السند؛ ليبيّن على أساسها مجموعة أفكاره بقصد النّقض على القرآن الكريم، فهو مثلاً كان يرى بعض التّفسيّرات التي ترد في القرآن من قبل الكتّاب أو النّسّاخ قصد الإيضاح، كان يعدها من القرآن ويبيّن أفكاره على أساس هذه الأخطاء، ثم يسأل عنها بقوله: «وليس بواضح حقاً ما قُصدَ بهذه الروايات: هل قصد أصحابها إلى

[1]- جولد تسيهر: العقيدة والشرعية والإسلام، نقله إلى العربية: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، لا ط، بيروت، دار الرائد العربي، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦م)، ص ٤.

تصحيح النص أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء»^[١]، فهو يتغافل عن هذه التصحيحات ليظهر بأنه يحاول أن يتلمس الحقيقة من خلال عدم القطع مع كونها بدرجة عالية من الوضوح، غير أنه أراد الدس والغض من قيمة النص القرآني المبارك.

ولعل من أوضح ما سار عليه كولدزيهير في هذا الاتجاه روايته لبعض الآيات القرآنية، كقوله سبحانه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾^[٢]، فذكر أن اختلافًا كبيرًا قد ساد حول: أي: الصلوات الخمس ينبغي أن يفهم من هذا التصوير المبهم -بحسب زعمه- «الصلاة الوسطى»، ثم ذكر مجموعات الروايات في أي صلاة تكون الصلاة الوسطى وتناقضاتها^[٣]، وكذلك قوله سبحانه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾^[٤]، التي جاءت في سياق تعاليم الحج في مكة وإزالة الشك في تعاطي التجارة في أثناء الحج، وغيرها^[٥]، فضلًا عن ذلك ما جاء به المستشرق شاخ في مجمل كتاباته عن التراث الإسلامي، وقد ملئت كذبًا على الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين، فضلًا عن العلماء، إذ نقل لنا الدكتور يحيى مراد كثيرًا منها^[٦].

فقد تخلّى عن الموضوعية في مناقشته للسيرة النبوية والتشريعات الإسلامية عامة، بروايات مخرومة ومتضادة أو غير مسندة، وقد روى أغلبها بما يتلاءم مع منهجه في الطعن بالقرآن الكريم والسنة النبوية المباركة .

إنّ الذي وقع فيه المستشرقون كان من خطأ المنهج في دراستهم وأبحاثهم، حتى أصبح المنهج المعتمد لديهم جدارًا يصدّهم عن الحقيقة في فهم التراث

[١]- جولدتسهيير، اجناس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحلیم النجار، ط٥، بيروت، دار اقرأ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص٢١.

[٢]- سورة البقرة، الآية٢٣٨.

[٣]- انظر: جولدتسهيير، مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٢٤ - ٢٥.

[٤]- سورة البقرة، الآية١٩٨.

[٥]- انظر: جولدتسهيير، مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص٢٤ - ٣١.

[٦]- انظر: مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، م.س، ص٢٥٨-٢٧١، ٢٨٤-٢٨٦.

الإسلامي وأن سبب ذلك رَجْمًا يعود إلى أسسهم الفكرية والثقافية والعقدية التي كَوَّنت عقليتهم، حتى اتسم منهجهم بهذا في دراسة التراث الإسلامي عمومًا، إذ إنَّ المستشرقين أَمَّا أن يكونوا علمانيين ماديين لا يؤمنون بالغيب أو أن يكونوا يهودًا أو نصارى لا يؤمنوا بصدق الرسالة المحمدية^[١].

رابعًا: ظهور بعض العناصر المسيحية واليهودية في القرآن الكريم

من جملة المسالك التي انتهجها المستشرقون هي نسبة القرآن الكريم إلى الكتب المقدسة المتمثلة بالتوراة والإنجيل، وهذا المنهج يكاد يكون الغالب في كتاباتهم إلا القليل منهم^[٢]، وقد حشوا كتبهم بكثير من الافتراءات التي توصل إلى أن القرآن الكريم تبع للتوراة والإنجيل، كلُّ بحسب عقيدته وانتمائه الديني، ولم يتورعوا عن ذكر ذلك، رغم إيرادهم القصص والروايات التي لا تصمد أمام الحقيقة في شيء، أو أنها تكون متناقضة، فربما أورد أحدهم أمرًا من ذلك، نجده ينقضه في موضع آخر، وهكذا كان حال هؤلاء المستشرقين اتجاه تأصيل القرآن ومصادره المعرفية، ومنهم من بقي متأرجحًا بين قبول الإسلام أصيلاً، أو أنه وجد متأثرًا بالديانات الأخرى^[٣]، فضلاً عن دراسات المستعربين من العرب^[٤].

لعلَّ رؤيتهم هذه للقرآن نابعة من ثقافتهم المسيحية خاصة، قبل عصر التنوير التي كانت تهيبُّ الغرب للحرب ضد الإسلام فاخترعوا هذه الفرية لغرض هيمنتهم على المسلمين وفرض تبعية الإسلام للمسيحية، أما بعد عصر التنوير فكانت الرغبة جامحة اتجاه إفراغ القرآن الكريم من محتواه المعرفي والفكري، كما أُفْرِغ الإنجيل من ذلك إذ كان رد فعلٍ من الثوار على الكنيسة، فافقدوه كل قدسية قد تحوَّل دون انطلاقتهم في مجابهة الحكام آنذاك، فأسبغوا هذه الفكرة على كل الكتب السماوية ومنها القرآن الكريم.

[١]- انظر: مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ص ٢٧٥.

[٢]- من نحو مونتيجمري وات في كتابه «محمد في مكة»، وإميل درمنغم في كتابه «حياة محمد»، وكولين تيرنر في كتابه «الإسلام الأسس»، وجان ديون بورت في كتابه «الاعتذار محمد والقرآن» وكارليل في كتابه «الأبطال» وغيرهم.

[٣]- انظر: كوك، مايكل: محمد نبي الإسلام، ص ٩٣.

[٤]- انظر: سمير، سمير خليل: القرآن في محيطه التاريخي موضوع «التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن»، ص ٢٤٣-٢١٥.

لقد نشط المستشرقون كثيراً إزاء هذه الفرية وألّفوا كتباً ودراسات تؤصل لمصادر توراتية أو شبه توراتية في القرآن الكريم، ولكن في بداية القرن التاسع عشر أصبح لهذا البحث سمات تبدو علمية، وقد قسمت هذه الدراسات على قسمين^[١]، الأول: كتب أو دراسات ذات نزعة يهودية أو متعلقة بها، منها دراسة ابراهام جيجر «ماذا أخذ محمد من النصوص اليهودية» ودراسة هيرشفيلد «العناصر اليهودية في القرآن» و «مقالة في شرح القرآن» و «أبحاث جديدة في فهم وتفسير القرآن» ودراسة سيديسكي «أصل الأساطير الإسلامية في القرآن»، ودراسة هاينريش سبرنجر «قصص الإنجيل في القرآن» وكذلك دراسة هورفيتز وإسرائيل شابيرو أما القسم الثاني: فهو ما كانت تمثله الكتب ذات التوجه المسيحي من نحو دراسة ريتشارد بيل «أصل الإسلام في بيئته المسيحية»، ودراسة تور اندريا «أصل الإسلام والمسيحية» وغيرهم من الدراسات التي نسبت للقرآن إلى الإنجيل والمسيحية.

بيد أن هناك من المستشرقين من ضمن كتابه بعض هذه المغتربات ولم يفرد لها كتاباً خاصاً بها، فهذا تيودور نولدكه يؤكد هذه القضية بقوله: «إن اطلاع محمد على اليهودية والمسيحية كان جيداً إلى الحد الذي كان ممكناً في عصره في مكة، وقد اعتمد على هذين الدينين إلى درجة أنه نادراً ما توجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنها»^[٢]، ثم أنه لم يكتف بذلك حتى طعن مرة أخرى بالوحي، وهذا هو هدفهم في أصل هذه الفرية لأجل نسبة القرآن إلى النبي محمد ﷺ لا إلى الله تعالى، فقد قال: «فقد توهم -أي محمد- أن اليهود والمسيحيين تلقوا من الله الوحي نفسه الذي تلقاه هو، لكنهم حرفوه، لهذا اعتقد بأن الله اختاره هو «النبي العربي» ليقرأ نص الوحي القديم مرة أخرى عن الألواح السماوية، وحالما تأكد من أن رسالته إلهية أوعز بتدوين الوحي كما أتاه»^[٣].

[١]- انظر: بدوي، عبد الرحمان، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، م.س، ص ٢٣-٢٥، ٣١-٥٤.

[٢]- نولدكه: تاريخ القرآن، نقله إلى العربية وحققه: جورج تامر، دار نشر جورج المز - هيلدسهام - زوريخ - نيويورك، باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش - فيسادن، ٢٠٠٠م، ص ٣٤٣.

[٣]- م. ن، ص ٣٤٣؛ انظر: م.ن، ص ١٠٠-١٠٧، ص ١٥-١٩.

وهذا كانون سيل هو الآخر يؤكد الفرية، فقد اقتفى أثر نولدكه في دراسته لكثير من قضايا القرآن، فقال: (فالقصاص التي يرويها -أي النبي محمد ﷺ- لا تتطابق مع نصوص التوراة غير أنها تُماشي الاسطورة اليهودية وحكايات الأحبار - ويبدو واضحًا أنه كان لمحمد بعض المعارف اليهود، وقد استقى رواياته منهم لتتخذ لاحقًا صيغتها الحالية في القرآن)^[١].

وهو في هذا فقد ناقض نفسه حيث قال: «غير أنه لا يوجد دليل قط على حيازته كتاب التوراة»^[٢]، ثم يتطرق إلى بعض قصص القرآن الكريم كقصة النبي يوسف ﷺ، وغيرها ليوظفها بمثل سابقتها لطعن القرآن، فيقول: «قصة خلق القرآن استُقيت على الأغلب من اليهود، لكن محمدًا قدّم معرفته بها على أنها برهان آخر على نبوته الإلهية»^[٣].

فيما يرى (د.غوستاف لوبون) أنّ الإسلام إذا أُرجع إلى عقائده الرئيسة أمكن عدّه صورة مبسطة عن النصرانية، غير أنّه يعترف بأن الإسلام يختلف عنها في كثير من أصوله ولا سيّما في التوحيد^[٤].

أما كولدزيهير فكان يرى أنّ (صار رهبان المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة منه، وقد كانوا في الواقع أساتذة له) ثم يقول أيضًا: «إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحةً بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين، ويرى أنّ ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقربهم إليهم أكبر من اليهود والذين رفضوا الإسلام رفضًا باتًا»^[٥].

ويذهب كارل بروكلمان إلى الفرية نفسها مؤكدًا ما سبقه مستندًا في ذلك إلى ما اختاره من روايات فيقول: «وتذهب الروايات إلى أنّه اتّصل رأي النبي محمد ﷺ - في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكّة نفسها فلعلّه اتّصل بجماعات من

[١]- سل، كانون: تطور القرآن التاريخي، ترجمة: مالك سلمان، ط٤، لندن بريطانيا، لا دار، ١٩٢٣م، ص٤٧.

[٢]- م، ن، ص٤٦.

[٣]- م، ن، ص٤٧.

[٤]- انظر: لوبون، غوستاف: حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٢م، ص١٢٥.

[٥]- جولدستهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، م، س، ص١٣-١٤، ص٦-٥.

النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة إلى حدٍّ بعيد^[١]، وفي وصفه لهزالة معرفة هؤلاء يريد أن يزيد في الفرية أكثر كي يجعل من معرفة الرسول ﷺ بهذه الأديان معرفة ساذجة ليدل على ضعف وهزالة ما تعلمه منهم ولينسب بعد ذلك الضعف إلى القرآن الكريم.

أما بلاشير فيرى أن القرآن تابع للديباجة التوراتية بصورة عامة، إلا أن اللغة العربية تضي على الرواية فيه مزية غريبة بسياقها المكثف وباهتمامها بالإيحاء أكثر من اهتمامها بالوصف^[٢].

وهناك نقطة يجدر التوقف عندها، وهي تتعلّق باسم الكاهن الذي كان يُملي أو يعطي القرآن لمحمّد ﷺ بحسب زعمهم - فقد كان اسمه يختلف باختلاف مصدر الشبهة والإشاعة المفتراة، فإذا كان المرجع مسيحيًا فالراهب هو سرجيوس أو «بحيرى»، وفي مرات أخرى هو «ورقة بن نوفل» أو إلى خام بيدري الفونسو، واختلاف الروايات يدل على أنّ الشبهة أو التهمة لم تكن محكمة^[٣].

فضلاً عن ذلك نجد أنّ توماس كارليل يفنّد كلّ هذه الادّعاءات الباطلة والفرية المزعومة بقوله: «نحن سمينا الإسلام ضرباً من النصرانية، ولو نظرنا إلى ما كان من سرعته إلى القلوب وشدة امتزاجه بالنفوس واختلاطه بالدماء في العروق لأيقنا أنّه كان خيراً من تلك النصرانية... التي كانت تصدع الرؤوس بضوضائها الكاذبة وتترك القلب ببطلانها فقراً ميتاً»^[٤].

إنّ الذي يبغيه هؤلاء المستشرقون من هذا السلوك هو نسبة البشرية إلى القرآن وإفراغه من محتواه الإلهي وإزالة القدسيّة عنه، ليتفق مع منهجهم

[١]- كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، م.س، ص٣٦-٣٧، انظر: كارل بروكلمان، تأريخ الأدب العربي، م.س، ج١، ص١٣٤ - ١٣٥.

[٢]- انظر: بلاشير: القرآن نزوله وتدوينه، ترجمة: رضا سعادة، ط١، بيروت، ١٩٧٤م، ص٢٦؛ فرج، السيد أحمد: الاستشراق الذرائع، النشأة، ط١، القاهرة، ١٩٩٤م، ص١٤٠.

[٣]- انظر: أبو خليل، شوقي: الإسلام في قصص الاتهام، لا ط، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٦م، ص٢٣.

[٤]- كارليل، توماس: الأبطال، عزّبه: الكاتب محمّد السباعي، ط٤، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨٢م، ص٨٢.

الذي يقوم على نفي المقدس الذي افرضه الصراع مع الكنيسة في أوروبا.

خامساً: القول ببشرية القرآن

بعد نسبة الإسلام إلى المسيحية أو إلى اليهودية وتعاليمها، حاول المستشرقون الطعن بالقرآن الكريم بنسبته إلى النبي محمد ﷺ وعده من تأليفه ونفي الوحي عنه كي يُبعدوا عنه كلّ قدسية وهذا مما يتفق مع منهجهم في الدرس والبحث الذي يقضي بنفي القدسية عن كلّ شيء، والتعامل مع الأشياء على وفق منظور عقلي مجرد، وهذا الأمر ممكن في كثير من الأحيان إذ إنّ استعمال العقل في البحث والتقصي والدراسة شيء مهم، إلا أنّ هناك أموراً خارج تصورات البشر تتعلق بالميتافيزيقيا، فالإنسان لا يمكنه أن يتخلّى عنها في أي حالٍ من الأحوال، لأن قضية الدين من الأمور التي تتعلّق بالروح الإنسانية بعيداً عن الماديات وتداعيات المادة والتفكير الواقعي.

إذن كان نفي المقدس يُعدّ من أوليات المنهج العقلي الذي أتبعه المستشرقون وكان يمثّل ثقافة عامّة في المجتمعات الغربية بعد الثورة الصناعية وعصر التنوير، فابتدؤا ذلك في محاربة المسيحية وتعاليمها ونبذ القساوسة والرهبان، ومحاولتهم إبدال دينهم بدين آخر يتفق مع ما هم عليه بعد الثورة الكبرى في الغرب الأوروبي.

بيد أنّ الباحثين الغربيين والمستشرقين رغم ذلك انقسموا في نظرهم إلى القرآن على قسمين، قسمٌ منهم آمن أنّ القرآن الكريم موحى به من الله تعالى إلى النبي محمد ﷺ، ولما وجدوا فيه من دلائل تشير إلى عدم قدرة الإنسان أن يتكلم بها أو يدعو إليها، وهؤلاء الباحثون هم القلّة اتجاهاً بقية المستشرقين الذين نسبوا القرآن إلى النبي ﷺ.

فمن هؤلاء المنصفين، المستشرق الفرنسي اليهودي مورييس بوكاي، إذ كان يرى أنّ القرآن وحيٌّ من الله تعالى^[١]، وقد دلّله على ذلك تجاربه العلمية وبحوثه التي

[١]- انظر: بوكاي، مورييس: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٨.

أثرت الدرس القرآني كثيراً^[١] فأمن أن ما جاء في القرآن ليس من صنع البشر، ولعل من نافلة القول نذكر عالم الفلك في جامعه كمبرج الاستاذ جيمس جينز، عندما قرأت عليه الآية الكريمة ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾^[٢]، صرخ السير جيمس قائلاً: «ماذا قلت؟ إنما يخشى الله من عباده العلماء؟ مدهش! وغريب، وعجيب جداً، إن الأمر الذي كُشف عنه دراسة ومشاهدة استمرت خمسين سنة، من أنبا محمداً به؟ هل هذه الآية موجودة في القرآن حقيقة؟ لو كان الأمر كذلك فاكتب شهادة مني أن القرآن كتاب موحى به من عند الله»^[٣].

ومنهم أيضاً لورافيشيا فاغليري إذ تقول: «كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد وهو العربي الأمي الذي لم ينظم طوال حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينم منها عن أدنى موهبة شعرية»^[٤]، وغير هؤلاء الباحثين^[٥].

أما القسم الآخر فقد ذهب إلى أن القرآن من تأليف النبي محمد ﷺ وابتكاراته، فما أن تحين قضية معينة أو أمر ما إلا وأصدر له آية أو مجموعة آيات أو سورة -بزعمهم- وذهبوا إلى أبعد من ذلك، هو أن النبي ﷺ كان يأخذ قرآنه من أشخاص معينين فرمها كانوا يهوداً أو نصارى أو وثنيين^[٦] -بحسب اتجاه المستشرق العقدي أو الفكري- إذ كان يغلب عليهم التعصب والحقن على الإسلام، أو أن اتجاههم هذا

[١]- يُنظر أبحاثه المفضلة في موضوع (القرآن والعلم الحديث) إذ تناول فيه خلق السماوات والأرض وعلم الفلك والأنبات وغيرها، انظر: مورييس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، م.س، ص ١٤١ - ٢٤٢.

[٢]- سورة فاطر، الآية ٢٨.

[٣]- خان، وحيد الدين: الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم: عبد الصبور شاهين، ط ٨، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٩٨٤م، ص ١٣٣.

[٤]- فاغليري، لورافيشيا: دفاع عن الإسلام، نقله إلى العربية: منير البعلبكي، ط ٥، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص ٥٧.

[٥]- انظر: وات، مونجمري: محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى - د. أحمد شليبي، لا ط. مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م، ص ٤١؛ إميل درمنغم: حياة محمد، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، ط ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨م، ص ٢٧٣؛ جاك ريسلر: الحضارة العربية، تعريف الدكتور خليل أحمد خليل، لا ط، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ص ٣٨.

[٦]- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، م.س، ص ١٧.

كان مناسباً لمناهجهم في البحث والتفكير الذي فرضته عليهم إفرزات عصر التنوير والثورة الصناعية في أوروبا.

في جولة سريعة لما كتبه المستشرقون في هذا الشأن، نجد أن الدكتور غوستاف لوبون يذهب إلى بشرية القرآن، غير أن ذلك كان بعد وفاة النبي ﷺ، فيقول في وصفه القرآن: «ويسهل تفسير هذا عند النظر إلى كيفية تأليفه، فهو قد كُتب تبعاً لمقتضيات الزمن في الحقيقة فإذا ما اعترضت محمداً معضلة أتاه جبريل بوحى جديد حللاً لها ودون ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائياً إلا بعد وفاة محمد، وبيان الأمر أن محمداً كان يتلقى في حياته نصوصاً عدّة عن الأمر الواحد، فلما انقضت سنين عدّة على وفاته حمل خليفته الرابع^[١] على قبول نصّ نهائي للقرآن مقابل ما جمعه أصحاب الرسول»^[٢].

أما المستشرق كانون سيل فكان يرى (أنّ القرآن على شكله الحالي هو إعادة إنتاج أصيلة لتدوين أبي بكر، وقد عمل عثمان بعد أن أصدر نسخته المنقحة على إتلاف كل النسخ الباقية، كل هذا لم يكن ضرورياً لو أنّ محمداً جمع وترك نسخة صحيحة)^[٣]، ثم أنه في موضع آخر يتبنى رأياً لغيره مشابه لذلك فيقول: «إنّ قبضة مؤلف القرآن الميت، الضيق النظر، تمسك بحلق كل أمة إسلامية»^[٤]، وهذا الأمر يؤمىء إلى اتهام الإسلام بالجمود وعدم التحرر والحركة.

أما نولدكه فيذهب صراحة إلى بشرية القرآن، أي إنّه من تأليف النبي محمد ﷺ، ففي مجال كيفية نشوء الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والقرآن والمقارنة بينها يقول: «أما القرآن فيختلف عنها اختلافاً تاماً، فبالرغم من أن محمداً

[١]- من سياق حديثه يعني به الخليفة عثمان بن عفان، وهو الخليفة الثالث وليس الرابع.

[٢]- انظر: اللبان، إبراهيم: المستشرقون والإسلام، مجلة الأزهر، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، ملحق مجلة الأزهر، ص ٤٤.

[٣]- كانون سل، تطور القرآن التاريخي، م.س، ص ٧.

[٤]- كانون سل، تطور القرآن التاريخي، م.س، ص ١٣١.

هو موضوعياً وفعالياً مؤلف الآيات والسور الموضوعية في هذا الكتاب، فهو لا يعتبر نفسه صاحبها، بل الناطق باسم الله والمبلغ كلامه وأرادته»^[١].

ولعل ذلك يعود إلى أسباب عدّة نثرها على طول كتابه (تأريخ القرآن) منها تعدّد المصاحف^[٢]، من نحو مصحف أبيّ وعبد الله بن مسعود وغيرهما، ووجود الاختلاف فيها كتعدد القراءات ووجود زيادات ونقصان بينها التي كان سببها تحرير بعض الكلمات بين طيات السور والآيات، الغرض منها توضيح معاني الألفاظ ودلالاتها، مع عدم وجود هذه الملاحظات في مصحف آخر، وهذا ممّا أخذ بيده بأنّ القرآن من تأليف محمّد والقراء والنساخ.

فضلاً عن ذلك عدم تدوين المصحف في زمن النبي محمّد ﷺ وبقي منشوراً عند عدد من الكتّاب، وذهب إلى أنّ تردد بعض الصحابة بعد النبي ﷺ، عن تدوين القرآن كان من شأنه أنّ يبرز ما هو أدنى من القرآن^[٣]، علاوة على عدم استقرار مفهوم الوحي ومعناه -بزعمه- إذ كان نولدكه يرى أنّ ما جاء من ألفاظ الوحي بمعانٍ متعدّدة تُوهّم القارئ في أي المعاني يأخذ ليكون دليلاً في الوصول إلى المعنى الصحيح، فتعدّد معاني الوحي يبعده عن أن يكون الوحي من الله^[٤]، ألزم تيودور نولدكه في أن يتخذ سبيلاً وسطاً في القول ببشرية القرآن فضلاً عن عدم موثوقية بعض كتّاب الوحي، وكذلك رُبما يكون للأثر السياسي دوره في نسبة القرآن للنبي -بحسب زعم نولدكه- من خلال سيادة قراءة معيّنة على باقي القراءات واتخاذ قراءة عاصم بن أبي النجود القراءة المعتمدة في بلاد المشرق الإسلامي من خلال المذهب الحنفي وتبنيّه من قبل الأتراك^[٥]، وربما كان لاختلاف أسلوب القرآن

[١]- نولدكه: تأريخ القرآن، نقله إلى العربية وحققه: جورج تامر، دار نشر جورج المز - هيلد سهايم - زوريخ - نيويورك، باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش - فيسبادن، ٢٠٠٠م، ص ٣٤٣.

[٢]- انظر: م. ن، ص ٥٣٧.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٢٥٠.

[٤]- انظر: م. ن، ص ١٠٦ - ١٠٧.

[٥]- انظر: كانون سل، تطور القرآن التاريخي، م. س، ص ٦١٠ - ٦١١.

من سورة إلى أخرى أو اختلافه في السورة الواحدة تبعاً لاختلاف أوقات النزول^[١]، قد وقر في نفسه هذا الاتجاه.

لعلّ هذه الاتهامات التي اتهم بها المستشرقون القرآن لم تكن بالجديدة، إذ نجد أنّ كُتُب السيرة وغيرها تذكر لنا كثيراً منها، وقد ردّ القرآن الكريم هذه المزاعم التي لا تمت إلى الحقيقة بشيء، أو أنّها كانت وليدة استعمال مناهج غير مناسبة لدراسته، فالقرآن لم يعدّ كتاب نثرٍ ولا شعرٍ إنما هو قرآن فحسب إذ إنه لم يُقَيّد بقيود الشعر، وهو ليس بنثرٍ أيضاً، لأنّه مقيد بقيود خاصة به لا توجد في غيره متصلة بعضها ببعض بتلك النغمة الموسيقية الخاصة^[٢].

كما أنّ أسلوبه مخالف لأسلوب النبي محمد ﷺ، فلو رجعنا لكتب الأحاديث النبوية وقارناها بأسلوب القرآن لوجدنا بوناً شاسعاً بينهما كبعد السماء عن الأرض، إذ نجد في الأحاديث شخصية بشرية وذاتية تعترتها الخشية والمهابة والضعف أمام الله تعالى، وحديثه تتجلى فيه لغة المحادثة والتفهم والتعليم والخطابة بخلاف القرآن الذي تجد فيه ذاتية جبارة عادلة حكيمة^[٣]، فضلاً عن روعة الشكل والموج اللغوي المتدفق والمتموج بإيقاع مسجوع أكثر رهافة وسحرًا من الشعر العربي القديم^[٤].

ثمّ إنّ اختلاف أسلوبه في السورة الواحدة أو من سورة إلى أخرى كان تبعاً للمناسبة التي نزلت فيها، إذ إنّ لكل مقام كلاماً، فضلاً عن إعجازه وعدم قدرة البلغاء على مجاراته، ولمّا حاول بعضهم معارضته كمسيلم الكذاب الذي أخذ يقلده بمجموعة من مفترياته فجاء بشيء لا يشبه الكلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كل جهاتها^[٥]، فتحدهاهم الله تعالى في ذلك وقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا

[١]- انظر: كانون سل، تطور القرآن التاريخي، م.س، ص ٣٢.

[٢]- انظر: أبو خليل، شوقي: الإسلام في قفص الاتهام، لا ط، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٦م، ص ٤٨.

[٣]- م.ن، ص ٤٤.

[٤]- انظر: جاك بيرك: أيّ اسلام، تذييل: رضا كيران، ترجمة: بشير السباعي، ط ١، دار العالم الثالث، ٢٠٠٤م، ص ١٨.

[٥]- انظر: أبو خليل، شوقي: الإسقاط في مناهج المستشرقين، ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨م، ص ٤٨.

نَزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^[١]، وقد تنبّه لذلك المستشرق إميل درمنغم إلى هذا التحدي والإعجاز فقال: (والقرآن معجزة محمد الوحيدة، فأسلوبه المعجز وقوة أبحاثه التي لا تزال لغزاً مذبذباً إلى يومنا يثيران ساكن من يتلونّه، ولو لم يكونوا من الأتقياء العابدين، وكان محمد يتحدى الأنس والجن لأن يأتوا بمثله، وكان هذا التحدي أقوم دليل لمحمد على صدق رسالته)^[٢]، فهذا المستشرق المنصف وغيره ممن اعتقد بالهية القرآن الكريم، لم ينطلق أصلاً من كونه بشرياً، بل حكّم مجمل المثيرات العقلية في النص المبارك فوصل إلى نتيجة صحيحة، ولكن من انطلق في دراساته القرآنية من مبدأ الاعتقاد في بشرية القرآن، فقد راح يتلمّس له مصدراً آخر غير الوحي الإلهي، وأن معظم الآراء التي صدرت عن المستشرقين في هذا الأمر تُرجع مصدر القرآن إلى عاملين رئيسيين^[٣]، أحدهما داخلي والآخر خارجي، ويراد بالعامل الداخلي البيئة الجغرافية والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية لدى العرب، أمّا العامل الخارجي فيراد به اليهودية والنصرانية ومعتقدات الشعوب وعاداتها، وما كان ذلك إلا من خلال النزعة العقلية المجردة إزاء محاكمة قضايا المجتمع.

سادساً: النزعة العقلية المجردة في محاكمة قضايا القرآن الكريم

مع بدء الثورة الصناعية بدأ نوع من وعي فكري إزاء الدين المسيحي في عموم أوروبا إذ ظهرت موجة من النقد إزاء الدين والكنيسة ورجالها، وأخذوا يشكّون بكل ما له علاقة بالدين من خلال ظهور مذهب الشك بكل الأشياء، بوصف الشك طريقاً إلى الحقيقة، إذ شكك أصحاب هذا المذهب بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب المقدسة، وتعالّت أصوات الشك حتى وُصمت مسألة الوحي وأُعلنت أنها من بقايا الخرافات القديمة ويجب التصدي لها بالفكر لأجل قمع الخرافة وخاصة في الكتب المقدسة، بوصفها الوسيلة التي بأيدي رجال الدين للسيطرة على المجتمع.

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٣.

[٢]- إميل درمنغم، حياة محمد، م.س، ص ٢٧٢.

[٣]- م.ن.

عندما جاء المستشرقون إلى البلاد الإسلاميّة ودرسوا القرآن الكريم صادفتهم فيه هذه الأمور التي بعضها موجودة في كتبهم المقدسة، فتعاملوا معها على وفق منهجهم العقلي الذي يحاربها لأنّها في رأيهم مجرد خرافات لا يقبلها العقل.

لقد غالى المستشرقون كثيراً في استعمالهم المنهج العقلي الذي تجاوزوا فيه مسألة الوحي إلى المسائل الأخرى في القرآن فتعاملوا مع النص القرآني على أنه نصّ لغوي بشري فقط، فغلّبوا الجانب المادي على الجانب الروحي فيه، إذ إنّ الإسلام ومن خلال القرآن قد وازن بينهما خلافاً للأديان السماويّة الأخرى، وأن المناهج الغربية غالباً ما كانت تنساق نحو المادة، وهذا مخالف للواقع القرآني، لذلك كانت النتائج التي توصل إليها المستشرقون لم تتفق مع النص القرآني لعدم ملاءمة الوسيلة المستعملة للتحليل والدراسة.

كان على المستشرقين أن يلتفتوا إلى أنّ النص القرآني لم يكن نصّاً لغويّاً فقط، كبقية النصوص اللغويّة الأخرى كالشعر والنثر، كي تصلح مناهجهم في دراسته، بل هو نصّ مفعم بروح إلهية مطلقة، فكان نصّاً مطلقاً لم تحدّه حدود الزمان والمكان، لذلك عندما طبّق المستشرقون والباحثون الغربيون مناهجهم اصطدموا بالبعد الروحي الذي أغفلته تلك المناهج، فوقعوا أسرى النقص، وعندما حاولوا أن يجدوا الطريق للخلاص من ذلك أنكروا على القرآن الكريم كل ماله من صلة بالسماء، على أنّ منهجهم العقلي يأخذ بأيديهم إلى ذلك، وتناسوا أنهم سقطوا في عجز المنهج المتبع في دراسة القرآن الكريم.

لذلك نجد كثيراً من المستشرقين قد شككوا بما جاء في القرآن، فالمستشرق «كزيمرسكي» وهو مستشرق بولوني عاش في فرنسا وتحدث بالفرنسية وترجم معاني القرآن الكريم بها، قد شكك بحادثة الفيل وأنكرها^[١] التي جاء فيها قوله: ﴿أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ

[١]- انظر: الدسوقي، محمّد، الفكر الاستشراقي، م، س، ص ٥٩.

طيرًا أبابيل ترميهم بجارةٍ من سجيل فجعلهم كعصفٍ مأكولٍ^[١]، وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك عندما صَوَّرَ النبي مُحَمَّدًا ﷺ هو الرب للمسلمين، بل كان ذلك ثقافة اجتماعية عند الغربيين، وهذا الأمر ليس بالغريب على المجتمع الغربي الذي نبذ المسيحية واستبدلها بدين جديد من نحو التأليه الطبيعي الذي نادى به المجددون البريطانيون وتبعهم الفرنسيون^[٢]، يقول المستشرق إ. فون غروناوم جوستاف: (فضلاً عما أظهره الغرب من إنكار النبوة على ذلك النبي الكريم، كان أدب الغرب في القرون الوسطى تستهويه فكرة «محمد الرب» وهذه الفكرة لم تنبذ تماماً قبل منتصف القرن السابع عشر، عندما كان الكتاب المسرحيون لا يزالون يمثلون المسلمين أحياناً في صورة من يصلون ويتعبدون لربهم محمد)^[٣].

هذا الاتجاه العقدي المجرّد لا يصلح تماماً لدراسة القرآن الكريم بوصفه نصّاً لغوياً مجرداً، بل لا بدّ من التماس وسائل أخرى متعلّقة بأسباب النزول وغيرها من علوم القرآن فضلاً عن الإيمان بالهيئته لتكون أدوات مساعدة في الكشف عن المضامين القرآنية.

هذه أهم الأسس التي انطلق منها معظم المستشرقين الغربيين لفهم النص القرآني، وهي في الحقيقة صدى لأيدولوجياتهم ومذاهبهم العقلي والفكري، والملاحظ فيها أن بعضها كان مبنياً على نتائج مسبقة أو على مغالطات لسبب مخالفة الأسس المنهجية لهم، غير أنّ المنصفين منهم قد تجاوزوا بعض هذه الأسس لأنهم بنوا أفكارهم على مناهج صحيحة تتفق مع الواقع القرآني، وعدم إقحام واقعهم الغربي وجعله المعيار الأول، والنظر إلى غيرهم على أنّهم تبعاً لثقافتهم وأفكارهم، أو بعين الحقد والكراهية.

مصادر دراسة النص القرآني عند المستشرقين

اهتم العلماء العرب والمسلمون كثيراً بالقرآن الكريم وعملوا جهدهم لفهم

[١]- سورة الفيل، الآيات ١-٥.

[٢]- الجبري، عبد المتعال: السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، ترجمة: محمد عبد العظيم، ط٢، الرياض، ١٩٩٠م، ص ٧٣.

[٣]- انظر: رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٣١.

مضامينه وأحكامه لأنه يمثل دستور حياة المسلمين التي ينبغي أن لا تتوقف يوماً، فكان محور أبحاثهم ودراساتهم، ففصلوا فيه وفرّعوا من العلوم خدمة له.

لقد آمن المسلمون جميعاً أنّ في القرآن نجاتهم من كلّ زيغ وانحراف عن جادة الصواب، حتى أصبحوا ردةً له قصد حمايته ووقايته من أذى الحاقدين والأقلام المأجورة التي تشوّه الحقائق بسم مدادها وحقدتها.

لذلك نشط العلماء المسلمون في خدمة القرآن العظيم أيّما نشاط تأليفاً وبحثاً وحفظاً، فألفوا التفاسير وفصلوا في علومه ودرسوه لفظة لفظة، وكلمة كلمة، لغة ونحوًا وبلاغة، فكان من علومه المجمل والمفصل، والمطلق والمقيّد، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وعلم القراءات وأسباب النزول وغيرها ممّا عجت به كتب علوم القرآن كالبرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، فضلاً عن كتب التفسير، ومعاني القرآن على مرّ العصور والأزمان، إذ تتجدّد التفاسير مع تجدد الأيام والليالي، فنجد في كل حقبة زمنيّة طرازاً خاصاً من التفاسير تختلف عن سابقتها، بفنها ومادتها ومنهجها، مما يلائم العصر الذي أُلّف فيه ما كان هذا العمل الكبير إلا ليوازي ما عليه القرآن من الأهمية الكبرى في حياة المسلمين بوصفه كتاباً منزلاً من ربّ الأرباب، وربما يسأل سائل ويقول: لماذا هذه الكثرة من التفاسير للقرآن الكريم، إلا يمكن أن نكتفي بكتب القرون الأولى المفسرة له؟ لكن عندما تعرف أنّ طبيعة نظم القرآن المستندة إلى الله تعالى، وهو المطلق في كل شيء، قد عملت على إنشاء نسيج من المعاني المطلقة التي تتوافق مع البارئ تعالى، وتنسجم معه بقائه عز وجل - لذلك نجد أنّ هذه المعاني لم تتفق عند حدود زمن معيّن، وإمّا هي مستمرة، ولمّا كان الأمر هكذا، فقد احتاج المجتمع عبر عصور تطوره إلى ما يوازي المعرفة المتحصلة لديه، فاكتشف أنّ في القرآن الكريم ما يسدّ حاجته من ذلك، فعكف العلماء عبر الأزمان والعصور التي تلت نزوله على الكشف عن معانيه ومضامينه، لذلك نجد لكل عصر من عصور المجتمع الإسلامي طائفةً من تفاسير تغاير ما عليه من تفاسير وكتب علوم القرآن لدى الأقدمين، تعمل على البحث والتقصي والتنقيب عما ادّخره القرآن من علوم توافق ما توصل إليه العلماء وعموم المجتمعات، وهكذا يكون القرآن مواكباً

لحركة العصر ولا يقف عند حدود معينة لأنه نص متحرك وذو ديناميكية متجددة في العمق والسطح على السواء، وهذا هو سير ديمومته وبقائه .

هذه الديمومة والبقاء التي يتمتع بها القرآن أقلقت كثيراً من الدوائر الدينية الأخرى غير الإسلامية وكان في خشية كبيرة من غزوا القرآن لمجتمعاتهم وهم في عقر دارهم، منذ نزوله على صدر النبي ﷺ وحتى عصور التقدم والتكنولوجيا والاتصالات السريعة، لذلك عملوا على إيقاف هذا التقدم عبر الحروب والقتال المتمثلة بالحروب الصليبية، ومرة عبر العلوم عندما فشلوا في حروبهم .

قاد هذه المعارك الأخيرة مجاميع من رجال الدين في الكنيسة والمستشرقون، عبر وسائل عدة من حملات التبشير والتنصير أو الاستعمار أو المخابرات أو الغزو الثقافي، كما في الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م، أو غيرها من الطرق والأساليب التي يخترعونها بين الفينة والأخرى .

لقد صبَّ المستشرقون والباحثون الأوروبيون جُلَّ جهدهم على دراسة القرآن الكريم وما يتعلّق به كعلوم القرآن والتفاسير فضلاً عن دراسة السنة النبوية الشريفة، وقاموا بدراسة هذه المفردات دراسة معمّقة، إذ إنهم لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلا أشبعوها دراسة وبحثاً، بل قاموا بتحريك المسكوت عنه عبر عصور الإسلام، واتخذوا من ذلك وسيلة للولوج إلى التراث الإسلامي والعبث فيه من خلال افتراضاتهم وسوء نياتهم، إذ بنوا عليها كثيراً من النتائج التي تشوّه صورة الإسلام والقرآن الكريم.

استعان المستشرقون بمجموعة من المصادر لدراسته لتبصرهم به، ولعلّ من أهمها ما كانت مدار بحث ودراسة علماء المسلمين للقرآن على مدى عصور التحضّر الإسلامي، فدرسوا القرآن تفسيراً ومعنى، بعد ترجمة هذه المفردات، وكذلك درسوا ما يتعلّق به من الخارج عبر الروايات والسنة النبوية الشريفة فضلاً عن الشعر

الجاهلي واللغة العربية لما لها من أثر في تبيان مضامين القرآن ومعانيه، ولعل أهم مصادر النص القرآني لديهم ما يأتي:

أ. ترجمة القرآن الكريم

إن ما قام به المستشرقون الاوائل والمعاصرون من ترجمة للقرآن الكريم، يُعدُّ أول مبادرة لاتصالهم بالفكر الإسلامي عمومًا، والقرآن خصوصًا بوصفه سبيلًا للمعرفة والاطلاع على ثراء هذا الفكر، فقط نشطوا في هذا الجانب كثيرًا، وإن كان في بادئ الأمر يُعدُّ هذا العمل من الأعمال الخطرة على الفكر الكنسي في أوروبا، لذا نجد أن أقدم ترجمة هي التي سعى لها الأب بطرس المبجل عام ١١٤١م، وهو رئيس دير كلوني بجنوب فرنسا، كانت عملاً يحيط به مجموعة من المخاطر على الكنيسة في بادئ الأمر، لذا عملوا على إخفائها مدة من الزمن، ولم تظهر إلا بعد قرون، ثم ظهرت ترجمات عدّة للقرآن الكريم بترجمة لفظية أو معنوية، لتكون لهم رافدًا مهمًا في فهم معاني القرآن الكريم، وإن كان يشوبها كثير من الدس والطعن وعدم إيضاح المعاني والمضامين، فضلًا عن قطع كثير من الجمل والمقاطع من الآيات والسور القرآنية، سواء أكان لك بقصد أم بغير قصد^[١].

ب. الشعر الجاهلي

اهتم المستشرقون بالشعر الجاهلي ودرسوه دراسة معمّقة، ذلك لعلاقته بالقرآن من حيث اللغة، واهتمام العلماء العرب والمسلمين به بوصفه مفسرًا لكثير من الألفاظ والعبارات القرآنية، فضلًا عن تسجيله لوقائع العرب ومآثرهم وحروبهم التي تنير كثيرًا مما أظلم على المستشرقين في فهم طبيعة الحياة العربية، إذ إن الشاعر الجاهلي قد صَوَّر الحياة البدوية في شعره، فلم يترك شاردة ولا واردة إلا ذكرها، لذا فإننا نستطيع أن نبين بعض صور الاتجاه الديني والمعرفي والثقافي وغيرها من خلال الشعر الجاهلي، فهو صورة واضحة المعالم عن كل ذلك .

[١]- لقد فصل الباحث في ترجمة القرآن هنا، لكن نظرًا لتخصيص الفصل الرابع من هذا الكتاب لترجمة القرآن والمستشرقين، فقد تم الاختصار هنا.

من اهتمام العلماء به أن جعلوه وسيلة لبيان ما غمض من معاني بعض الألفاظ والكلمات في القرآن الكريم، منهم عبد الله بن عباس، فكان إذا سُئِلَ عن معنى كلمة في كتاب الله تعالى أوضح معناها ببيت شعر من شعر الجاهلية، وقد دَوَّن علماء القرآن مجموعة سؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس، وأرجعوا الشواهد الشعرية فيه إلى قائلها ومصادرهما، ولأهمية الشعر الجاهلي، يقول ابن سلام الجمحي (ت: ٢٣١هـ): (وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون)^[١]، وكان عبد الله بن عباس يقول فيه مقولته الخالدة: (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإنَّ الشعر عربي)^[٢]، لذلك فإنه يُعَدُّ أوَّلَ من فسَّر القرآن الكريم باللغة، لما في الشعر من أهمية بالغة في إيضاح المعاني، بل إنَّه يرجع في تفسيره إلى الأصول اللغوية، ولا سيَّما أنَّ الشعر العربي قد وصل إلى قمة مستواه ورفعته في ذلك العصر، لذا فهو الأصل الذي يُرجع إليه في فهم أيِّ نصٍّ لغوي متأخَّر عنه، وخاصَّة القرآن الكريم بوصفه معاصرًا له بعض الشيء أو قريبًا منه زمنًا ولغَةً، فلاستشهاد بالشعر الجاهلي في هذه الحالة يُعَدُّ حالة صحيحة عمَّا إذا ما ابتعدنا كثيرًا عنه، لأنَّ اللغة سوف تنمو وتتطور وتتغير بعض دلالات ألفاظها عبر الزمن.

لقد بهر القرآن الكريم عقول العرب وخاصة منهم الشعراء، فهم رواد الكلمة وصنَّاع البيان، حتى عجزوا عن مجاراته ومضاهاته، فانفَلَّ عقدَهم وبارت بضاعتهم واستسلموا له، فهذا الشاعر لبيد بن ربيعة العامري، الذي يُعَدُّ من فحول شعراء الجاهليَّة وفرسانهم، عندما أدرك الإسلام قَدِمَ على رسول الله ﷺ في وفد من بني كلاب وأسلم ولم يقل في الإسلام شيئًا من الشعر^[٣] لانبهاره بنظم القرآن ولغته ونسجه، وقد أصابه العيُّ عن نظم الشعر إزاء القرآن الكريم، «وقال له عمر بن الخطاب، أنشدني من شعرك فقرأ سورة البقرة، وقال: ما كنتُ لأقول الشعر بعد إذ

[١]- ابن سلام الجمحي، محمد: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود أحمد شاكر، لا ط، جدَّة، دار المدني بجدة ج١، ص ٢٤.
[٢]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى سنة ٩١١هـ): الإتيان في علوم القرآن، ضبطه وصحَّحه وخرَّج آياته: محمَّد هاشم سالم، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م؛ انظر: جولدستهر، مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٩٠ وانظر استشهاده له.

[٣]- انظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج١، ص ٢٧٥؛ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج١، ص ١٣٥ - ١٣٦.

علّمني الله سورة البقرة وآل عمران»^[١] تمسّكاً بالقرآن الكريم، وهو الأعم ببلغة العرب وفصاحتها وأسرار قوتها، فبهت الشعر إزاء القرآن لما فيه من عظمة النظم وجودة الاستعمال وحُسن السبك.

ولا أبعد من ذلك، إذ نرى أبا بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) في كتابه «إعجاز القرآن» يقف عند الشاعر الجاهلي امرئ القيس الذي عدّ من أوائل الشعراء الجاهليين فيصِف شعره بقوله: (وأنت لا تشك بجودة شعر «امرئ القيس» ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه والتشبيه الذي أحدثه والمليح الذي تجد في شعره والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله)^[٢]، فهو أعلى الشعراء شأنًا وأولهم بادرةً وأجملهم صورةً، وقد سبق الشعراء في كثير من فنون الشعر، فضلاً عن أنه لم يتكسّب بالشعر، فزاد ذلك من مائه ورونقه وجماله، لكن الباقلاني عندما يأتي لنظم القرآن يصفه متميّزاً بقوله: (ونظم القرآن «جنس متميّز، وأسلوب متخصّص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره وما نتبيّن من عواره على التفصيل)^[٣]، ثم يدرس معلقته المشهورة^[٤] التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلٍ بسقط اللوى بين الدخولِ فحومل
فتوضح فالمقراة لم يَعْفُ رسمها لما نسجتها من جنوبٍ وشَمَالِ

فيحللها وينتقدها بيتاً بيتاً ويبين عيوبها وما أصابها من ضعف ووهن، مع ما عليها من شهرةٍ وتقدّمٍ وأوليةٍ في الشعر الجاهلي خاصة، والشعر العربي عامة،

[١]- انظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج ١، ص ٢٧٥؛ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج ١، ص ٢٧٥؛ انظر: يورث، جان ديون: الاعتدال - محمّد والقرآن، ترجمة: عباس الخليلي، لا ط، طهران، شركة نبي حاج محمّد حسين إقبال، مطبعة إقبال، ١٣٧٥هـ - ص ٧٣.

[٢]- الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ١٥٨.

[٣]- م.ن، ص ١٥٩.

[٤]- انظر: م.ن، ص ١٨٣-١٩٥.

وهو إذ يفعل ذلك لا لأجل المقارنة مع نظم القرآن، إذ إنَّ البعد بينهما كالبعد بين الأرض والسماء، ولكن ليوَجَّه الأنظار إلى أن الشعر الجاهلي لا يمكنه أن يتجاوز نظم القرآن الكريم، لأنه آدمي النشأة والتأليف، والقرآن إلهي وإن كان بلغة واحدة، غير أن القرآن أعجز بلغاء العرب بنظمه وطريقة استعمال كلماته وألفاظه فتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله فقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^[١].

إذن كان يذكر القرآن ونظمه لا على وجه المقارنة، بل لإيضاح الفرق بينهما، فيقول: (فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ووصفه فإنَّ العقول تتيه في جهته وتُحار في بحره وتضلُّ دون وصفه ونحن نذكر لك في تفصيل هذا ما تستدلُّ به على الغرض وتستولي به على الأمد وتصلُّ به إلى المقصد وتتصور إعجازه كما تتصور الشمس، وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقن الفجر، وأقرب عليك الغامض وأسهل لك العسير)^[٢].

هكذا كان ينظر العرب والمسلمون إلى القرآن الكريم والشعر الجاهلي وقد رصدوا ما كان بينهما من بون شاسع لا يمكن بأي حال أن يسدَّه الشعر الجاهلي كي يلحق بالقرآن الكريم، أما المستشرقون فقد اختلفوا في الشعر الجاهلي بين منكرٍ له بوصفه منحولاً، وبين مؤيِّدٍ له، وهم في كلا الحالتين يعدونه مصدرًا مهمًّا في فهم النص القرآني ووسيلة لا يمكن الفرار منها في معرفة دلالات ألفاظه ومعاني كلماته، فالمستشرق البريطاني اليهودي ديفيد صموئيل مرجليوث، قد أعلن موقفه في التشكيك بالشعر الجاهلي وكل الشعر الإسلامي قبل العصر الأموي من خلال الأمور الآتية^[٣]:

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٣.

[٢]- الباقلائي: إعجاز القرآن، ص ١٨٣ - ١٨٤.

[٣]- انظر: بدوي، عبد الرحمن: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، موضوع (نشأة الشعر الجاهلي) مرجليوث، ص ٩٩، ١١٨، ١٢٢، ١٢٥؛ وموضوع «في مسألة صحة الشعر الجاهلي» بروينلش، ص ١٣١.

١- العلاقة بين النقوش والأشعار.

٢- العلاقة بين القرآن والأشعار.

٣- الثقة بالرواة.

٤- مضمون الشعر الجاهلي (محتوى القصائد الجاهلية).

وينتهي مرجليوث إلى نتيجة مفادها من قوله: «والبيئة التي أماننا فيما يتصل بالمسألة الرئيسية تبدو كافية لاعتبار كل الشعر الجاهلي مشكوكاً فيه، وربما كل الشعر السابق على العصر الأموي والممالك السابقة على الإسلام والمعروفة لنا من النقوش كانت عالية الحضارة، لا يبدو أنه كان فيها شعر الذي ينسب إليه الرواة والأخباريون المسلمون»^[١]، وهذا الرأي فيه جرأة وتطرف منه إزاء التراث الشعري العربي قبل الإسلام ويدّعي أنه يتعارض مع القرآن وتقريراته حتى دفعه ذلك إلى إمكان الإقرار بوجوده^[٢].

وكذلك نولدكه يذهب إلى هذا المذهب، إلا أنه كان أقلّ حدّةً من مرجليوث، ويعزو نولدكه أنّ ما ذهب إليه يعود إلى وجود ألفاظٍ إسلامية في قصائد الشعراء الجاهليين، يذكرون فيها آلهتهم، وعندما أراد المسلمون أن يتجنبوا هذه الصدمة التي تحدثها مثل هذه الأقوال الوثنيّة، حذفوا أبياتاً ومقاطع بأكملها، ويعزو أيضاً إلى أنّ شعراء إسلاميين متأخرين وضعوا قصائدهم على لسان شعراء جاهليين لينالوا الحظوة، فانتحلت قصائد كاملة أو أبياتاً كاملة^[٣].

لقد عارض هذه الاتجاه مجموعة من المستشرقين وعدّوا الشعر الجاهلي وثيقة مهمة في معرفة أحوال العرب قبل الإسلام منهم المستشرق البريطاني جيمس شارل ليال الذي رفض ادعاء مرجليوث بأن الشعر الجاهلي يتضمن ألفاظاً إسلامية، وعدّ

[١]- انظر: بدوي، عبد الرحمن: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، موضوع (نشأة الشعر الجاهلي) مرجليوث، ص ١٢٧.

[٢]- م. ن، ص ٩٩.

[٣]- انظر: م. ن، موضوع (من تأريخ ونقد الشعر العربي القديم)، تيودور نولدكه، ص ٢٦-٢٧، ٢٩.

الأبيات الشعرية التي وردت فيها كلمات قرآنية أبيات شعر إسلامي، فهو يقول في ملاحظاته على شعر الشاعر (عمرو بن قميئة) بأنه يجب فحص موضع البيت من القصيدة ليُعلم صلتها بأقوال الشاعر المنسوب إليه، وأكد على ضرورة أن تُدقق المواضع التي ذكرها مرجليوث ويفندها^[١]، فضلاً عن ذلك كان يرى أن رواية الشعر العربي لم تنقطع، وأن الشعراء الرواة لا زالوا على قيد الحياة ينظمون الشعر ويروونه، وقال: «ولا يمكننا أن تعترضنا لدراستنا لهؤلاء الشعراء مشكلة الوضع والنحل لأن رواتهم قد دأبوا على كتابة القصائد التي تُلقى عليهم لنشرها وتخليدها، أمّا الشعر الجاهلي فرمّا حاكاه حماد وخلف، ولكن هذه الحقيقة نفسها، المحاكاة، تدل على وجود أصل يُحاكي، أما أن نذيع أنّ ما بين أيدينا لا يعدو أن يكون الصورة المحكية وأنه لم يبق شيء من الأصل نفسه فذلك أمر لا يقرّه الفهم السليم على ضوء هذه الظروف»^[٢].

وفي مقال آخر له يعرض لنا مفصلاً صحة الشعر الجاهلي ذلك في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص إذ أكد أنّ الشعر الجاهلي صحيح في جملته وليس منحولاً، ويعزوه إلى أن شعر القرن الأول الهجري يتضمن وجوده الشعر الجاهلي ويفترض سبقه إليه، إذ استمر شعراء القرن الأول المشهورون كالفرزدق وجريير والأخطل وذو الرمة يتبعون تقاليد الشعر الجاهلي من غير أن تكون بينهم فجوة، فضلاً عن ذلك أنّ الشعر القديم -بحسب ما يرى- كان مليئاً بألفاظ غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد، فقد كانت تنتمي إلى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كُتبت فيه القصائد وجمعت فيه الدواوين^[٣].

ثم إنَّ المستشرق أجناس كولدزيهير هو الآخر لم يشر في مقدمته لديوان الحطيئة إلى الانتحال في الشعر الجاهلي، وعدّ في دراسته أن الحطيئة كان من الشعراء عاشوا

[١]- حسين، محمّد الخضر: نقد كتاب في الشعر الجاهلي، لا ط، القاهرة، ١٩٢٦م، ص ٢١٣.

[٢]- بن المفضل الضبي، محمّد: المفضليات، تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال، الضبي (المقدمة - ليال)، ص ١٩.

[٣]- انظر: ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: المستشرق جيمس شارل ليال، دار المعارف، مقدمة المحقق - ليال، ص ١٧ - ١٩.

في العصرين الجاهلي والإسلامي، بل إن أشعاره في الجاهلية كانت أرفع منها في الإسلام، فكان راوية لزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير^[١] وهذا ما يؤكد إحياء بعدم انتحال الشعر الجاهلي.

أما المستشرق برولنش فإنه يرى صلاحية الأخذ والاستشهاد بالشعر الجاهلي بوصفه شعراً معاصراً لنزول القرآن الكريم وأن لغته الأقرب إلى لغة القرآن، فيما أن لغة الشعر الأموي ربما تكون الأبعد، ولهذا فضل علماء العربية الاستشهاد بالشعر الجاهلي دون الشعر الأموي^[٢].

فيما تحدّث جورجيو ليفي دلافيدا في مقالته «بلاد العرب قبل الإسلام» عن قيمة المصادر التاريخية لهذه الفترة، وعرض في حديثه للشعر الجاهلي بوصفه مصدرًا من هذه المصادر، مع قلة ما يُعرف منه، وإن هذه القلة تكون مجالاً للفروض الظنية، وأن أغلب هذه المصادر أدبية وهي غزيرة وافية، وربما تكون أقرب ممّا ينبغي، وأن أكثر المصادر العربية هي أخبارٌ جمعها علماء العصور الإسلامية ورتّبوها، ويرى أن ما ذهب إليه مرجليوث من التشكيك بالشعر الجاهلي مبالغٌ فيه، حتى لو كانت بعض قصائده موضوعة، لكن بلا ريب أن مجموع الرواية الشعرية في جملتها صحيحة أصلية.

لعلّ ما ذهب إليه مرجليوث في مقالة «نشأة الشعر الجاهلي» كان أبعد من الشعر الجاهلي نفسه، فمقولة الوضع والانتحال التي ادّعاها كانت تهدف إلى هدم كيان اللغة العربية، وذلك أن علماء اللغة والنحو العربي قد شيّدوا بنيانهم العلمي في حفظ قواعد العربية وأسسها على الشاهد النحوي واللغوي وقد اتخذوا من الشعر الجاهلي أساساً اعتمدوا عليه في كلّ ذلك، فمقولة الانتحال تعني إلغاء ما كان من شاهد نحوي أو لغوي، والنتيجة تؤول إلى هدم صرح العربية بسقوط الشاهد الذي يُعدُّ الأصل الذي تقوم عليه اللغة.

[١]- عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، م.س، (موضوع «حول صحة الشعر الجاهلي» - برونيلشن)، ص ١٤٨ - ١٥٠.

[٢]- انظر: م. ن، ص ١٤٨.

ولما كان القرآن الكريم يتحدى العرب باللغة، وأن لغة القرآن بنظمها وطريقة استعمال مفرداتها فيه، كانت هي السبب الرئيس في التحدي والإعجاز، فعندما أسقط الشاهد الشعري، فقد أُفرغ القرآن من محتواه الذي يتحدى به -هو اللغة-، ومن هذا يتبين أن مرجليوث عندما أراد أن يطعن بالقرآن الكريم لم يسلك سلوكاً مباشراً للطعن به، وإنما اتخذ طريقاً آخر عبر اللغة العربية من خلال الطعن بالشعر الجاهلي والقول بعدم وجوده، وأن ما وُجد -بزعمه- ويُعرف أنه شعرٌ جاهليٌّ، هو بالحقيقة شعرٌ إسلاميٌّ لبعض الرواة من نحو حماد وخلف، ومُرجعاً هذا الأمر إلى بعض النتائج التي توصل إليها الباحثون في النقوش والآثار العربية القديمة، فضلاً عن استشهاده بالقرآن الكريم في بعض آياته التي أخطأ في تفسير أكثرها مما آل به الأمر إلى نتائج غير صحيحة^[١].

فضلاً عن كل ذلك أجد أن ما تعرّض له الشعر الجاهلي من الادعاءات والافتراءات ما كان إلا بسبب من أهميته الكبيرة، سواء أكانت تاريخية في معرفة حياة العرب وعاداتهم وحروبهم وغيرها أم كانت تتعلق بتفسير القرآن الكريم أم غيره، ولعلّ اهتمام المستشرقين به من خلال تحقيق دواوين شعراء الجاهلية وكتابة المقدمات العلمية لها دليل على عظيم شأنه وقوة أثره كونه مرجعاً مهماً لهم، فعملوا ما بجهودهم لتشويه هذه الحقيقة. إذ أجد في بعض كتابات المنكرين له أنهم قد اتبعوا منهجاً انتقائياً في اختيار الشاهد أو الرواية بما يتفق مع منهجهم في البحث والدرس، وهذا مما يُنافي المنهج العلمي في البحث عن الحقائق، بل كان الأولى بهم أن يصلوا إلى الحقيقة بأدواتٍ علميةٍ سليمةٍ، وبعيداً عن الأهداف المؤسسية التي يعملون بها أو التّعصب الديني والفكري.

اللغة العربية

تمثل اللغة -أي لغة كانت- الصورة المعبرة عن المجتمع الذي يتكلم بها، فهي حاضرتة والدليل على ثقافته، فكلما كانت اللغة أكثر انضباطاً من خلال قواعدها

[١]- سناقش بعض آرائه في الآيات القرآنية في الفصول القادمة ولأبين من خلال التحليل العلمي خطأ ما ذهب إليه مرجليوث.

وأسسها التي بُنيت عليها، فضلاً عن تأريخ نشأتها، كانت أكثر تعبيراً عن مجتمعها وأكبر أثراً في مسيرته عبر التاريخ فوجد لغات الأمم البدائية بسيطة في تركيبها وقواعدها ومفرداتها لأن المجتمع البدائي مجتمع بسيط لا يحتاج إلى كثير من المفردات أو الضبط القواعدي للتواصل مع الآخرين، لكن نجد في المقابل أن المجتمعات المتطورة تحتاج إلى لغة متطورة كي تنفذ إلى كل مفاصل التطور والتقدم الفكري للأمة حتى تتجاوز اللغة حدود الواقع الملموس إلى واقع غيبي ووجداني لتعبر عن فكر الأمة المتطور خارج حدود الواقع الملموس.

عندما هبط الوحي على النبي محمد ﷺ في مكة نقل أمة العرب من الواقع المادي الذي يعيشه العربي في أرض الجزيرة بمفرداتها المعروفة في التجارة والغزو وغيرها إلى عالم آخر خارج حدود العقل العربي آنذاك.

هذا الأمر أخذ يوسع مدارك اللغة وينقلها من الواقع المادي إلى واقع غيبي لم يكن أغلب العرب قد عهدوا مثله، لذا فقد أصيبوا بصدمة لغوية انبهر بها فصحاؤهم وكبارهم أي انبهار حتى إذا سمع سامعهم كلام الله يتلوه محمد ﷺ في قوله سبحانه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**^[١] على مسامح قريش وسط الكعبة قال: «فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إن لقوله يقول «لحلاوة» وأن عليه لطلاوة، وأنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وأنه ليعلو وما يُعلَى، وأنه ليحطم ما تحته»^[٢]، انبهاراً منه باللغة التي اتسعت لكل الأفكار ودهمت كل العقول وأسكتت كل الأفواه، وهم العرب الفصحاء الذين كان البيان شغلهم والشعر صنيعهم والبلاغة أدواتهم.

لكن أي شعر هذا الذي باهوا به الأمم! ذلك الذي توغل في أعماق نفوس

[١]- سورة النحل، الآية ٩٠.

[٢]- النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، لا ط، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ج ١٦، ص ٢١٢.

العرب وتأريخهم نشأةً وتكويناً، فلم يُعرفوا آنذاك إلا به، لكن القرآن قد ارتقى باللغة إلى أبعد من حدود لغة الشعر الجاهلي، فأبي أن يكون أسلوبه كأسلوب السجع الذي تعارف عليه العرب قبل البعثة النبوية ولا ككلام الكهان وهرطقات المتنبيين التي لا تتجاوز لغتهم أبعد من مدى خرافاتهم، لكن قدرة المستعمل هي التي تحدّد مديات اللغة وحدودها، والعربية لغة وفرة وكثرة، يقول بروكلمان: «تمتاز هذه اللغة الشعرية بالوفرة الهائلة في الصيغ كما تدل بوحدة طريقتها في تكوين الجملة على درجة من التطور أعلى منها في اللغات السامية الأخرى، هذا إلى أنّ مفرداتها تفوق الحصر لأنها التهمت كل اللهجات المختلفة المحيطة بها»^[١].

علاوة على ذلك فقد امتازت لغة القرآن بأنها اللغة المشتركة التي يتفاهم بها كل شعراء الجاهلية وفصحاؤهم وقد ورثوها عن لغة قريش في مكة التي تطوّرت بفعل تفاعلها مع لغات القبائل الأخرى من خلال أسواق العرب ومنتدياتهم، فكانت لغة الأدب والشعر.

كان اهتمام المستشرقين بها لأنها تمثّل اللغة التي ارتفعت في أدائها على اللغات الأخرى والمذمومة منها حتى قيل فيها: «وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلاتقهم التي طُبِعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب، إلا ترى أنك لا تجد في كلامهم عنعنة قريش ولا عجرفية قريش ولا كشكشة أسد وكسكسة ربيعة»^[٢]، فسادت على لغات العرب الأخرى ووحدت كلماتها شعراً ونثراً وخطابةً^[٣]، إلا أنّ الشاعر العربي لم يستطع في كل حال أن يتخلّص من آثار لغة قبيلته لأنه هو المشدود دوماً لها، لذلك لم يعد ما قاله نولدكه في معرض الطعن على لغة الشعر الجاهلي ذا أهمية،

[١]- بروكلمان: فقه اللغات السامية، ترجمه عن الألمانية: الدكتور رمضان عبد التواب، لا ط، الرياض، مطبوعات جامعة الرياض، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ص ٣٠.

[٢]- ابن فارس: الصحابي في فقه اللغة، ص ٥٢-٥٣.

[٣]- لمزيد في معرفة أثر اللغة العربية وأهميتها في تشكيل العقل العربي، انظر كتابنا: إشكالية البعد التاريخي للقرآن، ص ١٢-١٩.

حين يرى أن عدم وجود الاختلاف في لغته مدعاة للقول بالوضع والانتحال فيه^[١]، فالشاعر الجاهلي لم يتخلّ عن لغة قبيلته، مع علمنا أنّ الفروق اللغوية بين لغات القبائل العربيّة فيما بينها أو مع لغة قريش تكاد تكون فروقاً بسيطة، ويعزو المستشرقون ذلك إلى ما كان يقوم به الشعراء الرحالة من الطواف في بلاد العرب ومدنهم فطمسوا الفروق اللغوية في أشعارهم^[٢].

بيد أننا نجد بعض آثار هذه اللغات في القرآن الكريم حتى ألف العلماء كتباً في ذلك وقد وصلنا منها كتابان في اللغات الواردة في القرآن الكريم هما (اللغات في القرآن) لابن حسنون المقرئ (ت: ٤٢٩ هـ) بإسناده إلى ابن عباس^[٣]، والآخر (لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم) لأبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ)^[٤]، وقد ذُكر كثيرٌ منها في كتب علوم القرآن حتى ذهب المستشرق كولد زيهير إلى أنّ في القرآن كلمات من لغات أجنبية وقد نُسبت تفسيرات لابن عباس ذكر فيها كلمات قرآنية أنّها من الدخيل المأخوذ من اللغات الأجنبية^[٥].

ثم أنّ لغة القرآن الكريم تختلف اختلافاً كبيراً عن لغة الشعراء من حيث الأثر والفكر الذي ينطوي تحت كلماته وألفاظه، يقول المستشرق الألماني يوهان فك: (إنّ لغة القرآن تختلف اختلافاً غير يسير عن لغة الشعراء، فهي تعرض من حيث هي أثر لغوي صورة فذّة لا يدانيها أثر لغوي في العربية على الإطلاق، ففي القرآن لأول مرة في تأريخ اللغة العربي ينكشف الستار عن عالم فكري تحت شعار التوحيد، لا تُعدُّ لغة الكهنة والعرافين الفنية المسجوعة إلّا نموذجاً واهياً له من

[١]- انظر: نولدكه: اللغات السامية، ترجمه عن الألمانية: الدكتور رمضان، مكتبة دار النهضة العربية - المطبعة الكمالية، ص٧٦؛ بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، م.س، (موضوع: ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة: ألفرت)، ص ٤٥.

[٢]- انظر: م. ن، ص٧٥، ٨٨ - ٨٩.

[٣]- حققه صلاح الدين المنجد.

[٤]- حققه خالد حسن أبو الجود.

[٥]- انظر: جولستهير، مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٩٠.

حيث ظاهر وسائل الأسلوب ومسالك المجاز في اللفظ والدلالة^[١]، لذلك نجد أن المستشرقين قد أنكبوا على دراستها والبحث فيها وبيان علاقتها مع اللغات السامية الأخرى فوجدوا أن هناك توافقاً معها في بعض الصفات والإمكانات التي تتمتع بها هذه اللغة وأنها ذات تأثير مباشر على اللغات التي تصطمم بها أو تحل معها أو تجاورها، قال بروكلمان: (وقد سادت لغة عرب الشمال عن طريق الفتح الإسلامي في جنوب الجزيرة التي كانت حضارتها المزدهرة قد اختفت قبل ذلك، ولا تزال بعض لهجات جنوبي الجزيرة باقية حتى اليوم في الاقاليم الساحلية النائية)^[٢]، غير أنها محدودة الانتشار لا تقوى على مواجهة العربية، مع علمنا أن العربية أصبحت لغة العلم والأدب في بلاد فارس عبر قرون حضارتها^[٣]، وتقدمها العلمي آنذاك.

فضلاً عن ذلك نجد أن قبائل يهود الجزيرة العربية في عهد النبي محمد ﷺ كانوا يتكلمون بلهجة تختلف عن لغة سكان المدينة العربية الآخرين، فلم تكن مفهومة حتى روي أن عبد الله بن عتيق كان يرطن اليهودية إلا أن شعرهم كان بلغة بدوية وعلى النقيض من ذلك نجد أن النصارى العرب لم يتميزوا أصلاً عن الشعراء الوثنيين في الجاهلية، وإلا لما لقي الأخطل النصراني اعترافاً بأنه شاعر فصيح معتد به^[٤].

تنبه المستشرقون أيضاً إلى حالة أخرى كانت ملازمة للقرآن الكريم تمثلت بما استحدثه من ألفاظ قديمة لكنها ظهرت بمعان جديدة توافق ما عليه الحالة الإسلامية الجديدة التي نفخت فيها من روح الإسلام دلالات تعبر عن بعض الطقوس الإسلامية من نحو الصوم والصلاة والزكاة وغيرها من الألفاظ التي ظهرت بلباس إسلامي يختلف عما سواه، قال المستشرق ألفرت: (من المعلوم أن كل الدراسات اللغوية انطلقت من القرآن ومن حديث النبي محمد، الأول يحتوي على قواعد الإيمان، والثاني يتعلّق بالحياة الدينيّة، يخبر عنها ويشرّع لها)، ثم يتابع ويقول:

[١]- يوهان، فك: العربية (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب)، نقله إلى العربية وحققه وفهرس له: الدكتور عبد الحلیم النجار، لاط، القاهرة، مكتبة الخانجي بمصر - مطبعة دار المعارف العربي، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م، ص ٥.

[٢]- بروكلمان، فقه اللغات السامية، م.س، ص ٣٢.

[٣]- انظر: غوستاف لوبون، حضارة العرب، م.س، ص ٤٤٠.

[٤]- انظر: يوهان فك، العربية، م.س، ص ١٠١.

(ومن المؤكد أنّ محمّداً لم يكتفِ بأن يبلِّغ أتباعه آراءً جديدة، بل وجد أيضاً ألفاظاً جديدة، أعني أنّه أعطى معنىً جديداً لم يكن معروفاً لعبارات معروفة، ومقدار أمثال هذه الألفاظ الإسلامية ليس بالقليل)^[١].

ويرى آخر أنّ مسألة المجاز بالعربية قد تُوهم بعضهم في شرح لفظة أو عبارة أو آية أو غيرها، وخاصة عندما يأخذ بأصل المعنى لتلك اللفظة أو العبارة ويترك ما هي عليه من قوة المجاز الذي يحيل معنى اللفظة الأصل إلى معنى آخر يختلف عنه، يقول نولدكه: (وكثير من الأخبار التي تُروى لشرح قصيدة من القصائد إنّما نشأت بسبب سوء تصوّر لبعض المواضع في القصيدة خصوصاً أخذ المعنى الحرفي للكلمات بدلاً من التعبير المجازي)^[٢].

وهكذا أخذت العربية مجالاً واسعاً في دراسات المستشرقين لما لها من أثر كبير في ضبط الدلالة القرآنية ومعرفة خفايا النص القرآني، لأن القرآن الكريم نزل على صدر النبي محمّد ﷺ بلسان عربيٍّ مبينٍ لا زيغ فيه ولا أود، ولعلّ العربية القرآن ترشدنا إلى مقدار الإعجاز الذي تحدى به القرآن أساطين اللغة والبلاغة من العرب أبان نزوله، وبقي معجزاً إلى يومنا هذا لا يتحداه متحدٌّ ولا يُدانيه أحد.

إنّ ما تقدّم وغيره يرشدنا إلى أهمية اللغة العربية التي اتخذها المستشرقون مصدراً مهماً من مصادر دراسة النصّ القرآنيّ لما فيها من قوانين تُمسك بتلابيب المعنى لكلّ لفظة في القرآن، حتى أصبحت اللغة المرآة المعبرة عن فحوى النص المبارك والأداة الطيّعة، فتحيله إلى الدلالة بحسب ما أوتي من قدرة في استعمال مفرداتها وتراكيبها.

[١]- بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، م.س، (موضوع: ملاحظات حول صحة القصائد العربية القديمة - ألفرت)، ص ٤٣؛ انظر: مونتجمري، محمّد في مكة، م.س، ص ٣١٣ - ٣٢٧.

[٢]- م. ن، (موضوع: من تأريخ ونقد الشعر العربي نولدكه)، ص ٣٣.

السنة النبوية والروايات التاريخية

أخذت السنة النبوية المباركة والروايات التاريخية المصاحبة لها تشكل حيزاً كبيراً من دراسات المستشرقين، فقد عملوا على دراستها والبحث فيها وتقصي أخبارها صغيرها وكبيرها، وبما يتعلق بسيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ وأصحابه وزوجاته وشؤون حياته اليومية، فضلاً عن تفسيره وشرحه لآيات القرآن الكريم التي سأل عن معانيها ودلائلها بعض الصحابة، المقيمين في المدينة أو الأعراب الذين جاءوا من الصحراء ليتعلموا القرآن والإسلام، حتى اتسعت هذه الدائرة في فهم القرآن الكريم من فم النبي محمد ﷺ كتباً كثيرةً وفُصِّلت في كتب الحديث والصحاح لدى المسلمين عامة تحت مسميات عدة تشير إلى تفسيره ﷺ للقرآن.

ولعل في تفسير الرسول ﷺ للقرآن، وكذلك ما نُقل عن الصحابة في ذلك لا يعدو أن يكون ملاماً لذلك الزمن أو أن يكون محدداً بحدود السؤال، إذ إن القرآن حَمال أوجه، فرمما أجاب عن وجه وترك الوجه الآخر تبعاً لطبيعة السؤال أو الواقعة أو الحال التي عليها صاحب السؤال.

بقيت هذه الشذرات من التفسير وفهم القرآن الكريم محمولة في صدور الصحابة آنذاك وقد نقلوها من جيل إلى جيل، دون أن تسجل هذه الوقائع المتمثلة بالأحاديث والأقوال والتقريرات في سجل خاص .

لقد تعرض الحديث النبويّ زمن الخلافة إلى عملية يمكن أن نسميها إقصائية، في روايته أو تسجيله، ولعل ذلك راجع إلى الاهتمام بالقرآن الكريم دون غيره لما له من أهمية في حياة المسلمين، لكن هذا الأمر صاحبه كثيرٌ من التقصير؛ إذ لو دُوِّنت هذه الأحاديث، لتجنّبنا كثيراً من ادّعاءات الوضع والتدليس التي جاءت من داخل المنظومة الإسلامية أو من خارجها، كالحركات الاستشراقية والمؤسسات المعادية للإسلام في عموم الأرض وعلى مرّ العصور.

نعم هناك وَضْعٌ وتدليسٌ في رواية الحديث النبويّ فضلاً عن الأخبار والروايات المصاحبة لها، لكن العلماء المسلمين قد وضعوا شروطاً وضوابط لحلّ

هذه المشكلة، فلم يُقبل أيّ حديث يروى إلّا بعد عرضه على الضوابط.

وقد تنبّه إلى هذه الحالة النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ والأئمة الأطهار من آل البيت إلى ذلك فضلاً عن الصحابة والتابعين والعلماء، وحذّروا من الوقوع في هذا المعترك الصّعب، فجعلوا لذلك مقياساً مهماً وهو القرآن الكريم، فما وافقه من الأحاديث أخذنا به، وما عارضه ضربنا به عرض الحائط.

إنّ ما أصاب الحديث الشريف بسبب عدم التدوين المبكر له كثير من الإشكالات التي أظلمت الطريق أمام فهم السنّة النَّبَوِيَّة، ومن ثم فهم القرآن الكريم، لقد دفع الأمر كثيراً من المستشرقين إلى تتبّع هذه الظاهرة، فأعملوا مناهجهم وأهدافهم في دراسته، ورأوا أنّ نكوص المسلمين في بادئ أمرهم عن تدوين الحديث لأنهم لم يدخلوا التأريخ بعد، قال بروكلمان: «في الوقت الذي بدأ فيه العرب أنفسهم يدخلون في نطاق التأريخ وينشؤون دولتهم الخاصة، أمكن أن يحيا عندهم الاهتمام بالتأريخ الصحيح»^[١]، أي: التأريخ - كما يراه - الذي يبدأ بالتدوين والكتابة، فتأريخ العرب المسلمين بدأ على وفق هذا المقياس مع انبثاق الدعوة الإسلاميّة وتدوين القرآن.

أمّا ما كان عليه العرب قبل الإسلام، فهو مهمل، ولذا كان ما نُقل عنهم في تلك الحقبة هو محض سد ثغرات في التأريخ العربي، وخاصة ما كان منها منذ عام الفيل وولادة الرسول مُحَمَّدٌ ﷺ حتى البعثة النَّبَوِيَّة؛ إذ كان يشوبها كثيرٌ من الغموض، لذا عمل العلماء المسلمون - بزعم المستشرقين - على سدّ هذه الثغرات بمجموعةٍ من الروايات المنقولة عن الرّواة والقصاصين التي يشوبها الخيال، قال بروكلمان: «بيد أنّ خيال الرواة والقصاصين من قدماء العرب لم يتقيّد بقوانين التأريخ الصحيح، بل كان يتحدّث عن مآثر الأسلاف وآثارهم بمثل الحرية والاختيار الذي يتناول به العامة أساطيرهم، فلم يكن متقيّداً إلّا بقوانين الفنّ الشّعبي بغضّ

[١]- تأريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار الكتاب الإسلامي - مطبعة ستار، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م. ج ٣، ص ٧.

النَّظَر عن التزام الدقَّة والأمانة التأريخيتين»^[١]، فضلاً عن ذلك كان العرب -بزعمه- يسندون أخبارهم إلى الرجال الذين حضروا تلك الوقائع أو زعموا أنهم حضروها، ولم ينتفع العرب من المصادر التأريخية الأخرى^[٢].

فضلاً عما ذكر، فإنَّ المستشرقين كانوا يرون أنَّ كتابة الحديث النبويِّ وتدوينه كان خاضعاً إلى غاياتٍ سياسيَّةٍ وعقائديَّةٍ^[٣]، وهذا ما ذهب إليه المستشرق الهولندي الأب لامنس، وكان يرمي من وراء ذلك القول إلى أنَّ الأحاديث النبويَّة موضوعةٌ، وأنها كُتبت بعد وفاة الرسول ﷺ ومن صناعة أصحاب العقائد والملل والسياسة، لذلك شكَّك في كثير من المصطلحات الحديثيَّة الخاصَّة بالسنة النبويَّة والقرآن الكريم من نحو معنى كلمة (صايء)، إذ كان يعدُّه إشارة إلى المندائيين وغيرهم من أرباب النحل المسمدانية، في حين يرى المستشرق (ولهوسن) أنَّ هذا اللفظ استُعمل في كتب السيرة النبوية والصحاح للدلالة على المسلمين الأوائل^[٤]، ثم يرى أنَّ استعمال مثل هذه الألفاظ في كتب الحديث ما كان من صوَّاع الحديث إلاَّ سعيًّا وراء النوادر والغريب وغايتهم إظهار مصنوعاتهم بمظهر القِدَم^[٥]، بقصد تعلُّق الإسلام بالأديان السابقة له كدين إبراهيم ﷺ وغيره، من نحو لفظة (حنيف) أو (حنفاء) التي وردت مشتقاتها في القرآن.

ويرى كذلك أنَّ الاستعانة بالمعمرين بوصفهم رواة ما كان إلاَّ لسدِّ ثغرة في حياة النبي محمد ﷺ الأولى، فيقول: «من الأسباب التي دفعت التقليد الإسلامي إلى الأخذ بنوادير المعمرين وأخبارهم المستغربة متكئين على ذاكرتهم المتجاوزة حدود الشيخوخة المعقولة في سد الفراغ التاريخي الممتد من زمن الفيل إلى جيل التابعين أو خلفاء الصحابة، وفي هذا العهد، أي: بعد وفاة النبي بنحو خمسين سنة شعر

[١]- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار الكتاب الإسلامي - مطبعة ستار، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م. ج ٣، ص ٧.

[٢]- انظر: م. ن. ج ٣، ص ٨.

[٣]- انظر: مكة في دراسات المستشرقين (الأحباش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة - القسم الثاني) لامنس، ص ٦٠.

[٤]- انظر: م. ن، ص ٩٧.

[٥]- انظر: م. ن، ص ٩٧.

المسلمون بضرورة كتابة سيرته فجعلوا يذكرون معاصري إبرهته وما يروون عنه وما يُروون عنهم»^[١].

ويذهب المستشرق كولد زيهير إلى أبعد من ذلك، عندما كان يرى أن تفسير القرآن الذي ينزع إلى القصص القرآني، إنما استمدت هذه القصص من الكتب السابقة وكان قد تعلمها النبي محمد ﷺ أو بعض المفسرين من نحو ابن عباس وغيره من علماء اليهود وكتبهم، ثم أرسلوها أخباراً و روايات مفسرة للقرآن^[٢]، ثم يعرض النتائج التي توصل إليها من خلال منهجه النقدي، وهو أن ما دون عن السيرة النبوية وتأريخ الإسلام توازي في طياتها ميول الأحزاب الإسلامية الناشئة، فصاغوها بصياغة الأحاديث واصطحبوها بسلسلة الرواة الذين لا يتطرق إليهم الشك^[٣].

أما نولدكه فكان يرى أن العلماء المسلمين قد وضعوا معايير شكلية لسند الروايات وإذا صحّت هذه الشكليات تمّ قبول أكثر السخافات -بزعمه- المنطقية والتأريخية فظاظة في متن الحديث، وأنّ هذه الأبحاث قد تحرّرت منها المسيحية الغربية^[٤]، ولذلك يعزو نولدكه ضعف صحة الإسناد في الرواية التأريخية في تفسير القرآن إلى ما يأتي^[٥]:

١- استناد أسماء الشهود إلى خطأ، وكثيراً ما كانت من اختلاف المحدثين، ورأوا في ذلك في كثير من الأحيان وسيلة جائزة لطبع رواياتهم بخاتم الموثوقية غير المحدودة.

٢- اعتماد الجيل الثاني من الرواة وإهمال الجيل الأوّل من الصحابة بحجّة

[١]- انظر: مكة في دراسات المستشرقين (الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة - القسم الثاني) لامنس ص ١٠٥ - ١٠٦.

[٢]- انظر: جولدستهير، مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٧٥، ٨٤ - ٨٦.

[٣]- انظر: م. ن، ص ٨١.

[٤]- انظر: تأريخ القرآن، تيودور نولدكه، فريد ريش شفالي، نقله إلى العربية وحققه جورج تامر، دار نشر جورج المز - هيلد سهايم - زوريخ - نيويورك، باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش - فيسادن، ٢٠٠٠م، ص ٢٤٧.

[٥]- انظر: م. ن، ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

انشغالهم بنشر الإسلام والجهاد وخلص نفوسهم.

٣- دخول العامل السياسي في الرواية التاريخية يجعلها محل شك.

ومما يُضعف الرواية التاريخية عنده أيضاً أنّ المصادر التاريخية عند المسلمين، تُعدُّ في نظره كتاباً واحداً^[١]، أي إنّ كلّ كتاب منها كان مصدرًا للذي يليه، فمثلاً تأريخ الطبري مصادره ابن هشام والواحي وابن سعد، أما مروج الذهب للمسعودي فمصادره ابن هشام وابن اسحاق والواقدي وابن سعد والطبري، أما الكامل لابن الأثير فمصادره تأريخ الطبري، بل هو متمم له ومكمل.

غير أنّ نولده قد أخطأ في كثيرٍ من المواضع التي لازم فيها الحديث الشريف لآيات القرآن الكريم، ففي قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي﴾^[٢]، كان يرى أنّ الله تعالى قد لامّ النبي محمداً ﷺ بسبب معاملته الفظة لابن أم مكتوم وكان ضريراً وفقيراً، وأن الرواية التي تلوم النبي ﷺ على رضاه من الآلهة الوثنية لفترة قصيرة في الشعائر الإسلامية تبقى في موضع الشك^[٣]، في حين أنّ أسباب النزول تدفع هذه التهمة عن النبي محمداً ﷺ، فهو قد تغافل عن هذا الأمر وأخذ بظاهر النص.

هذا الأمر قد تغافل عنه أيضاً المستشرق مونجمري حين قال: (ففي السورة رقم ٨٠ «عبس» يتلقى محمداً ﷺ توبيخاً من ربه لأنه صرف اهتمامه لرجلٍ ثريٍّ مهم أكثر مما اهتم برجلٍ أعمى، على أنه -أي النبي محمداً ﷺ- لا يدري فلعل هذا الأعمى يزكي، أو يدكر فتنفعه الذكرى)^[٤]، في حين يرى درمنغم في هذه الآية عتاباً للنبي محمداً ﷺ حين تولى أن جاءه الأعمى^[٥].

[١]- انظر: تأريخ القرآن، تيودور نولده، فريد ريش شفالي، نقله إلى العربية وحققه جورج تامر، دار نشر جورج المز - هيلد سهايم - زوريخ - نيويورك، باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش - فيسادن، ٢٠٠٠م، ص ٣٦٥.

[٢]- سورة عبس، الآيات ١ - ٣.

[٣]- انظر: نولده، تأريخ القرآن، م.س، ص ٣٧٨.

[٤]- مونجمري، محمداً في مكة، م.س، ص ١٤٧.

[٥]- انظر: درمنغم، حياة محمد، م.س، ص ٢٧٤.

لكن الأمر على غير ما هو عليه لأن الإعراض عن رجل أعمى فقير لعماه وفقره وإنصاته إلى ثري لثرائه لم يكن من أخلاق النبي محمد ﷺ المعروفة وهو الذي قال فيه تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^[١]، وهذه القضية لا تتفق مع الأدب النبوي ولا الخلق العالي الذي كان يتمتع به الرسول ﷺ ويعرفه به أهل مكة والمسلمون عامة، وقد شهد الله تعالى بذلك حين قال: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^[٢]، ولو فعل ذلك لكان مخالفاً لقوله سبحانه ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَنْهَرُ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرُ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^[٣]، وكذلك لا يتفق مع قولهم: إن القرآن من تأليف محمد، إذ كيف يؤلف عن نفسه ما يضره.

[١]- سورة القلم، الآية ٤.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

[٣]- سورة الضحى، الآيات ٦ - ١١.

الخاتمة

إذًا، كان المستشرقون يرون في الحديث النبوي الشريف والسيرة النبوية المروية مصدرًا مهمًا في دراساتهم للقرآن الكريم، غير أنهم عندما حكموا مناهجهم الغربية اصطدموا بحقيقة لم تكن في مخيلتهم، وهي أن الرواية الشفوية كانت من مستلزمات وعي العربي الذي كان يروي الشعر عن الشعراء عن ظهر قلب، حتى أضحت الرواية الشفوية لازمة من لوازم العربي، الشاعر والراوي وعامة الناس.

فضلاً عن ذلك، فالعلماء المسلمون كانوا حذرين من صحة الحديث النبوي سندًا وامتناً، فوضعوا الضوابط الصارمة في ذلك، فلم يقبلوا أي حديث أو خبر أو رواية فيه دون تمحيصه بضوابط الجرح والتعديل وغيرها من أدوات الضبط.

غير أننا لا ننكر وجود أحاديث وأخبار موضوعة، لكن ليست بالدرجة التي ذكرها المستشرقون، ولعل سبب ذلك يعود إلى ابتعاد عصر التدوين عن زمن الحديث النبوي وأخباره، بل ومنعه آنذاك، وتدخل الفرق الإسلامية أو الأحزاب السياسية التي حاولت توظيف موضوعة الحديث والسيرة متناً وسنداً وروايةً وفكرًا لصالحهم ولتقتضياتهم السياسية والعقدية، إلا أن مثل هذه الظاهرة كانت واضحة المعالم لدى علماء الحديث والسيرة النبوية.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره-دراسة ونقد، عمر إبراهيم رضوان، إشراف مصطفى مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض.
٣. الأبطال، توماس كارليل، عربّه الكاتب محمّد السباعي، دار الرائد العربي، بيروت - الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.
٤. الإسلام والغرب، إشكالية التعايش والصراع، سمير سليمان، مؤسسة التوحيد والنشر الثقافي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥. الإسلام يتحدّى، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين، القاهرة - المختار الإسلامي، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م.
٦. السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون، ترجمة: محمّد عبد العظيم، الرياض - الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٧. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، د. موريس بوكاي، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٨. دفاع عن القرآن ضد منتقديه، د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.
٩. صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ريتشارد سوذرن، ترجمة: د. رضوان السيد - المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦م.
١٠. الإتقان في علوم القرآن، تأليف الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (المتوفي سنة ٩١١هـ)، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته محمّد هاشم سالم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
١١. الاستشراق في التاريخ - الإشكالات، الدوافع، التوجيهات، الاهتمامات، الدكتور عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٣م.
١٢. الاستشراق وآل سعود، د. أحمد عبد الحميد غراب، دار القصيم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٣. الاستشراق، الذرائع، النشأة - المحتوى، السيد أحمد فرج، القاهرة - الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٤. الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠٦م.
١٥. الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، شوقي أبو خليل، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٦. الإسلام الأسس، كولن تيرنر، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة سعود المولى - الشركة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
١٧. الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل، دار الفكر - دمشق، ١٩٩٦م.
١٨. إشكالية البعد التاريخي للقرآن، دراسة تأسيسية لتأريخ بعض السور القرآنية، د. عادل عباس النصاروي، دار تموز - دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
١٩. الاعتذار محمد والقرآن، جان ديون بورث، ترجمة عباس الخليلي، شركة نبي حاج محمد حسين إقبال، طهران - مطبعة إقبال، ١٣٧٥هـ.
٢٠. افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها، د. يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ.
٢١. أيّ إسلام، جاك بيرك، تذييل رضا كيران، ترجمة: بشير السباعي، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢٢. البحر المحيط في أصول الفقه، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ضبط نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٣. تأريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار الكتاب الإسلامي - مطبعة ستار، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢٤. تأريخ الشعوب الإسلامي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦٠م.
٢٥. تأريخ القرآن، تيودور نولدكه، فريد ريش شفالي، نقله إلى العربية وحققه جورج تامر،

- دار نشر جورج المز - هيلد سهايم - زوريخ - نيويورك، باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش - فيساردن، ٢٠٠٠م.
٢٦. تأريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين - يوهان فوك، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٢٧. ترجمة معاني القرآن وتطور فهمه عند العرب، عبد الله عباس الندوي، دار الفتح - مكة المكرمة، ١٩٧٢م.
٢٨. تطور القرآن التأريخي، كانون سل، ترجمة مالك سلماني، لندن بريطانيا، الطبعة الرابعة، ١٩٢٣م.
٢٩. حضارة العرب، د. غوستاف لوبون، نقله إلى العربية عادل زعيتر، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٢م.
٣٠. الحضارة العربية، جاك ريسلر، تعريف الدكتور خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس.
٣١. حياة محمّد، إميل درمنغم، نقله إلى العربية عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٣٢. دفاع عن الإسلام، لورا فيشيا فاغليري، نقله إلى العربية منير البعلبكي، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م.
٣٣. ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: المستشرق جيمس شارل ليال، دار المعارف.
٣٤. الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو الحسن أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) - حقه وقدّم له مصطفى الشومي، بيروت - لبنان، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
٣٥. طبقات فحول الشعراء، محمّد بن سلام الجمحي، قراه وشرحه محمود أحمد شاكر، دار المدني بجدة.
٣٦. العربية (دراسات في اللغة واللهجات والأساليب) من عمل يوهان فك، نقله إلى العربية وحققه وفهرس له الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي بمصر - مطبعة دار

المعارف العربي، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

٣٧. العقيدة والشريعة والإسلام، المستشرق اجناس جولد تسهير، نقله إلى العربية محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦م).

٣٨. فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٣٩. الفكر الاستشراقي، تاريخه وتقويمه محمّد الدسوقي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٦م.

٤٠. قراءة نقدية في «تاريخ القرآن» للمستشرق ثيودور نولدكه، حسن علي حسن مطر الهاشمي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٤١. القرآن - نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره بلاشير، ترجمة رضا سعادة، بيروت - الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.

٤٢. القرآن في محيطه الخارجي، إعداد جبرائيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل - بيروت - بغداد، ٢٠١٢م.

٤٣. اللغات السامية، تيو دور نولدكه، ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان، مكتبة دار النهضة العربية - المطبعة الكمالية.

٤٤. لغات القبائل الواردة في القرآن، تأليف الإمام أبي عبيدة القاسم بن سلام (١٥٧هـ - ٢٢٤م)، كتبها.

٤٥. اللغات في القرآن، اسماعيل بن عمرو المقرئ، حققه ونشره صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٦م.

٤٦. مجلة الأزهر (الملحق) ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، موضوع (المستشرقون والإسلام) للأستاذ إبراهيم اللبان.

٤٧. مجلة دراسات استشراقية، السنة الثانية، العدد ٣، شتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ، موضوع (دراسات كولدتسهير القرآنية) للأستاذ سعيد مجيد بور طباطبائي.

٤٨. مجمع البيان في علوم القرآن، مؤلفه الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه الفاضل المتتبع الحاج السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٧هـ.
٤٩. محمد في مكة، ومونتجمري وات، ترجمة عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى - د. أحمد شلبي - الهيئة المصرية للكتاب - ٢٠٠٢م.
٥٠. مذاهب التفسير الإسلامي، المستشرق اجناس جولدتسهير، ترجمة د. عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٥١. المستشرقون والدراسات القرآنية، الدكتور محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٥٢. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، د. محمد صالح البنداق، دار الآفاق الجديدة، بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٥٣. مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التأريخية، د. ناصر الدين الأسد، درار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة.
٥٤. المفضليات، محمد بن المفضل الضبي، تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال.
٥٥. مكة في دراسات المستشرقين، المستشرق البلجيكي الأب لامنس، والمستشرق البريطاني البروفيسور كستر، المركز الأكاديمي للأبحاث - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
٥٦. منع تدوين الحديث، قراءة في منهجة الفكر وأصول مدرستي الحديث عند المدرستين، السيد علي الشهرستاني، مؤسسة الرافد - قم، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٥٧. نقد الخطاب الاستشراقي، د. ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٥٨. نقد كتاب في الشعر الجاهلي، محمد الخضر حسين، القاهرة، ١٩٢٦.
٥٩. نهاية الأرب في فنون العرب، النويري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م.

إشكال «فهم» النصّ القرآنيّ في الدّراسات الاستشراقية

الاستشراق الإسرائيليّ نموذجًا

د. أحمد البهنسي^[1]

المقدّمة

احتلّ القرآن الكريم مكانًا مهمًّا بين اهتمامات الاستشراق الإسرائيليّ، ظهر ذلك في إعداد ترجماتٍ عبريةٍ مطبوعةٍ وكاملةٍ لمعاني القرآن الكريم، صدرت في إسرائيل، زيادةً على إعداد مقالاتٍ عن القرآن الكريم بالموسوعات اليهودية-الإسرائيلية، فضلًا عن كثير من الأبحاث والكتب والدّراسات والمقرّرات الدّراسية الإسرائيلية عن القرآن الكريم.

اعترت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية المتعدّدة حول القرآن الكريم كثيرًا من الإشكالات والأزمات، والتي كان على رأسها «إشكال^[2] فهم» القرآن الكريم، نظرًا لخضوع الاستشراق الإسرائيلي لأفكارٍ وأيديولوجياتٍ تحمل آراء وقوالب فكريةً مسبقة، يتمّ فرضها فرضًا على النصّ الدينيّ لتطويعه خدمةً لأهداف هذه الأيديولوجيات الاستشراقية الإسرائيلية، وهذا أبعد الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية عن الموضوعية العلمية والحيادية الفكرية في فهمها للنصّ القرآنيّ بالمحصلة.

[1]- باحث مصري متخصص في الدراسات الإسرائيلية.

[2]- تُعرف لفظة «إشكالية» في المعجمات العربية على أنها «مصدر صناعي من إشكال: مجموعة المسائل التي يطرحها أحد فروع المعرفة «إشكالية الثقافة/ النص»، أو أنها تعني «التباس واشتباه في أمرٍ أو شيء ما». و«طرح إشكاليةً على المناظرين»: قضيّةٌ فكريةٌ أو ثقافيةٌ أو اجتماعيةٌ، تتضمّن التباسًا وغموضًا، وهي بحاجةٌ إلى تفكيرٍ وتأمّلٍ ونظيرٍ لإيجاد حلّ لها. (أنظر: قاموس المعاني. قاموس عربي/ عربي، قاموس المحيط، مجد الدين أبي طاهر محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي الفيروز آبادي، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1330هـ مادة «شكل». في ضوء ما سبق اختار الباحث هذه اللفظة تحديدًا لتعبّر عن «الفرضية العلمية» التي يطرحها حول «فهم» نصوص القرآن الكريم في دراسات الاستشراق الإسرائيلي.

وتعدّ أزمة فهم القرآن الكريم من الأزمات التي لا تخصّ الاستشراق الإسرائيلي فحسب، بل هي أزمةٌ تعترى معظم الكتابات الاستشراقية حول القرآن الكريم، وعلى الرغم من أهمية نظرية «الفهم» (Verstehen) لمؤرخ الأديان الألماني (Y. Wach) في مجال دراسة علم الأديان وإفادة المستشرقين منها في دراسة ديانات الشرق الأقصى (البوذية، الهندوكية، الكونفوشيوسية... غيرها)، فإنهم أهملوا استخدامها في دراسة القرآن الكريم.

وتأسيساً عليه يقوم البحث المائل بتطبيق نظرية «الفهم» على عددٍ من النماذج المختارة من الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول القرآن الكريم، مستبيناً أسباب إشكال فهم القرآن الكريم في هذه الكتابات ومظاهر هذا الإشكال. فضلاً عن تقديم رؤية نقدية علمية لمظاهر هذه الإشكالية في محاولة لتفنيدها، والوقوف على أسبابها الحقيقية.

يسبق ذلك، تعريف البحث بنظرية «الفهم» وموقف الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم منها، مستعرضاً موقع القرآن الكريم من بين اهتمامات الاستشراق الإسرائيلي وموضوعاته، موضحاً علاقة الاستشراق الإسرائيلي بكل من الاستشراق الغربي والاستشراق اليهودي والاستشراق الصهيوني.

أولاً: نظرية «الفهم» وموقف الدراسات الاستشراقية عن القرآن الكريم منها:

تعدّ قضية «الفهم» من القضايا المهمة والمثارة بشدّة في علم تاريخ الأديان (religions) wissnschaft^[١]، ويهتمّ بها مؤرخو الأديان المعنيون بدراسة دين غيرهم بالتحديد، بوصفها قضيةً أو نظريةً تقدّم طريقةً وأسلوباً جيّداً لدراسة الأديان والتعرف إليها من قرب أو من الداخل؛ أي إنّها تحاول فهم

[١]- التسمية الألمانية لعلم تاريخ الأديان، وهي واحدة من جملة تسميات لعلم تاريخ أو مقارنة الأديان الذي اتخذ صبغة علمية ومعرفية في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي على الرغم من أصوله إسلامية. (للمزيد انظر على سبيل المثال: بشير كردوسي (د) مدخل إلى علم مقارنة الأديان، موقع أنفاس من أجل الثقافة والإنسان، ١٢ يوليو ٢٠٠٩).

<http://www.anfasse.org/index.php>

وانظر أيضاً: زمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمّد هويدي. تقديم ومراجعة: د. محمّد خليفة حسن. طبعة القاهرة. المجلس الأعلى للثقافة سنة ٢٠٠٠م. ج ١ ص ٢٠٦، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٠.

الدين المعنيّ بالدراسة على وفق ما يفهمه أصحاب الدين عنه^[١].

وعلى الرغم من معرفة كثير من المستشرقين بنظريّة أو قضيّة «الفهم» فإنّ معظمهم لم يستفد بل ربما لم يهتم بتطبيقها على الإسلام ومصادره الأساسيّة وفي مقدمتها القرآن الكريم؛ إذ لم يظهر لها تأثير في دراسات المستشرقين المعنيّة بالإسلام^[٢]. وهو ما يعدّ «إشكاليّة» حقيقيّة تعترى الدّراسات الاستشراقية عن القرآن الكريم.

تستعمل مصادر تاريخ الأديان المصطلح الألماني (Verstehen) «الفهم» للتعبير عن قضيّة «الفهم» في علم الأديان، ويردّ الباحثون استخدام هذا المصطلح أوّل مرة لمؤرخ الأديان الألماني (Wach J.) يواكيم فاخ^[٣]، الذي يرى أنّ الفهم في مجال دراسة الأديان، قائم على افتراضين: الأوّل: هو العطاء من أجل الفهم، وهو أمرٌ يعود لطبيعة الاحتكاك الإنساني بالظاهرة الدينيّة، أمّا الافتراض الثاني: فهو التّدين الفطري للإنسان الذي يجعل لديه قدرة داخلية على فهم الدين^[٤].

ويرى بعضهم أنّ علم الأديان من أكثر العلوم الإنسانيّة حاجة إلى «الفهم»؛ لأنّ الفهم هو أسلوبٌ لتحصيل المعرفة، من ثم، فهو أساس البحث المعرفي والمنطقيّ

[١]- حسن، محمّد خليفة: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، السعودية، جامعة الامام محمّد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢٥٧.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- (Joachim Ernst Adolphe Felix Wach) ٢٥ يناير ١٨٩٨ - ٢٧ أغسطس ١٩٥٥: عالم أديان ألماني ينتمي إلى مدينة «شمينتز» الألمانية، وتركزت معظم أعماله حول المقارنة بين تاريخ الأديان وفلسفة الأديان، ويعد من أكثر التلاميذ المقربين للأديب اليهودي الألماني الشهير «موشيه مندلسون» الذي يعد مؤسس حركة اليهودية الإصلاحية في أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين. وقد حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ليبزج عام ١٩٢٢. ودُرّس بالجامعة نفسها وتخصص في مجال تاريخ الأديان (Religions wissenschaft). كما درس أدب العهد القديم بجامعة براون كأستاذ زائر في المدة ما بين (١٩٣٥-١٩٣٩). وفي المدة ما بين عامي ١٩٤٥-١٩٥٥ ترأس كرسي تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو الأمريكية، من أهم أعماله كتاب بعنوان «الفهم. الخطوط العريضة لنظرية التّأويل» وصدر بالألمانية بثلاثة أجزاء ما بين عامي ١٩٢٦-١٩٣٣. لمزيد من الاطلاع، انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Joachim_Wach

[٤]- حول اعمال «فاخ» المتعلقة بنظرية «الفهم»، يمكنك العودة لـ:

-Understanding & Beliving, Essays by j .Wach, ed, j .Kitangawa, Haper and Row. N. 198.

- On Understanding The Albert Schwitzer Jubilee Book. Ed. by A Roback, Cambridg. Mass. 1946.

والميتافيزيقي والنفسي والأخلاقي^[١]. أمّا ما يخصّ منهج «نظرية الفهم» فهو قائم على الفهم التكاملي الداخلي للظاهرة الدينية ولطبيعة وبنية الخبرة الدينية، وتعبيراتها النظرية والعلمية والاجتماعية^[٢].

ويفرّق «فاخ» بين علم اللاهوت (THEOLOGY) وعلم الأديان، فنظر إلى أنّ علم اللاهوت يهتمّ بفهم الإيمان وتثبيته، أمّا علم الأديان فيهتمّ بدراسة جميع الأديان الأخرى وفهمها، وهو لا يقضي على القيم الدينية أو يهملها، ولكنه يسعى إلى القيم الدينية التي توسّع الشعور الديني وتعمّق الفهم الديني^[٣].

تعتمد نظرية «الفهم» على الجمع بين مناهج ورؤى علم تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم اللاهوت، مستندة في ذلك إلى استخدام «المنهج الفيونمينولوجي» في تحليله للتجربة الدينية بهدف الوصول لتحليل طبيعتها وجوهرها^[٤].

من أهمّ ما توصلت إليه نظرية الفهم الخاصة بـ «فاخ»، هو أن هناك موضوعات «عالمية» (UNIVERSAL TOPICS) في الفكر الديني، وأنّ العالميّ نجده متضمناً في الخاص فيما يتعلّق بالفكر الديني، فقد كان «فاخ» مؤمناً إيماناً قوياً بمبدأ تعددية الأديان، ووفقاً لرأيه فإنّ المسيح عليه السلام وبوذا ومحمد صلى الله عليه وآله هم اختيارات عالمية (UNIVERSAL OPTIONS) وأنّ على الإنسان أن يختار إيمانه على الرغم من العوامل البيئية^[٥].

وتبلور نظرية «الفهم» متطلبات «فهم» أي دين من خلال تكريس العقل والروح في مجموعها للدين المدروس بمعنى أنّه لا بدّ من الاستجابة والحيوية الداخلية واتّساع الأفق إذا أردنا أن نفهم الأديان الأخرى، ولا بدّ من أن نملك

[١]- حسن، محمّد خليفة: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، السعودية، جامعة الامام محمّد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢٥٩.

[٢]- بيومي، محمّد أحمد: علم الاجتماع الديني، لا ط، الإسكندرية، منشأة المعارف، بدون تاريخ، ص ٥٠٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٦٠.

[4]- J. Wach, Types of Religious Experience, Chicago, Univ. of Chicago press, 1951.

[٥]- نقلاً عن: حسن، محمّد خليفة: جهود اسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين، بحث ألقى في مؤتمر اسماعيل الفاروقي ومجهداته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك، الأردن، نوفمبر ٢٠١١.

الإحساس بالدين، وأن نتغلّب على كلّ الافتراضات والآراء المسبقة «الأيدولوجيات»، وأن نفهم ونقدر ونشعر بـ «ظواهر» الديانات المدروسة في واقعها^[١]، وليس على وفق أيدولوجيات يكون مشبعًا بها الباحث أو الدارس لهذا الدين.

موقف الدراسات الاستشراقية من النظرية

على الرّغم من ضرورة نظرية «فاخ» على مستوى علم الأديان، فإننا نجد عدم وجود استجابة حقيقية من جانب المستشرقين المختصين في الدراسات القرآنية لاستغلال هذه النظرية واستخدامها؛ إذ إن الغالبية العظمى من المستشرقين تخصصوا في الدراسات القرآنية من دون محاولة منهم لفهم الإسلام من داخله، أو فهم الإسلام والقرآن الكريم كما فهمه المسلمون، ومحاولة تفسيره وتحليله من خلال مصادره الأصلية والمعتمدة. إلى الحدّ الذي يمكن القول معه: إنّه بات هناك فهمان للقرآن الكريم، الأول: فهماً إسلامياً يتّبعه المسلمون، والثاني: فهماً استشراقياً مغايراً طوّره المستشرقون.

إنّ «نظرية الفهم» في الدراسات الاستشراقية لا تمثّل قضية بالأساس عند المستشرقين؛ فالغالبية العظمى منهم تخصصوا بالإسلام وحضارته من دون طرح لمسألة فهم الإسلام وحضارته، وهذا يدل على أنّ الفهم لم يكن يمثّل مشكلة نظرية أو منهجية في الدراسات الاستشراقية، ويعود هذا إلى الارتباطات الأيدولوجية للاستشراق بوصفها حركةً فكريةً غريبةً ساعيةً لتحقيق أهدافٍ معيّنة من دون اهتمام بالفهم، بل إنّها في سبيل تحقيق الأهداف أهملت وشوّمت الإسلام ومصادره (موضوع الفهم) لأنّ التشويه في حدّ ذاته وسيلة من وسائل تحقيق الأهداف الأيدولوجية^[٢].

وتبدى إهمال المستشرقين لنظرية الفهم فيما يتعلّق بالدراسات الإسلامية في

[١]- حسن، محمّد خليفة: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، السعودية، جامعة الامام محمّد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢٦٠.

[٢]- م. ن، ص ٢٦٣.

«إبدال» المفهوم أو المصطلح الإسلامي الصحيح بمفهوم استشراقي، وذلك بهدف الابتعاد عن الجوهر الحقيقي للفهم الإسلامي لهذا المفهوم أو المصطلح، فضلاً عن استخدام «لغة» دينية ومصطلحات فكرية غريبة عن الإسلام لا تعبر عنه ولا عن مصادره الأساسية وفي مقدمتها القرآن الكريم؛ لأن الاستشراق يرفض التعامل باللغة الدينية للإسلام وهو ما يعني غياباً لما يسميه فاخ بـ «الفهم الوصفي»^[١].

ويمكن القول: إنَّ الدِّراسات الاستشراقية عن الإسلام ومصادره الأساسية وفي مقدمتها «القرآن الكريم» لم يكن هدفها وقصدتها «الفهم» بقدر ما كان هدفها «سوء الفهم»، وإلا ما الذي يفسر نجاح الاستشراق في فهم ديانات الشرق الأقصى (الهندوسية، البوذية، الكونفوشيوسية، التاوية... وغيرها) بالرغم من أنها ديانات شديدة التعقيد تقوم على مجموعة من الأفكار والقيم الأخلاقية المتداخلة الغريبة والمعقدة، في حين فشلت في فهم الإسلام على الرغم من عقلانيته وبساطته^[٢]؛ إذ اختلف في دراسات المستشرقين ما يسميه «فاخ» العطاء من أجل الفهم وهو العطاء الممهد للفهم، والمعبر عن الاستعداد النفسي وتهيئة العقل والقلب للفهم الموضوعي^[٣].

كما يعاني الفكر الاستشراقي في مجمله من عجز في التدريب على «الفهم»، فقد أدَّى غياب الاستعداد للفهم وغياب التعاطف مع الإسلام ومصادره بوصفه موضوعاً مدرّساً إلى وقوع تحوير جذريٍّ في أهداف الفهم والتفسير عند المستشرقين؛ فالتعامل مع النصِّ الإسلامي لا يقوم على أساس من الاعتراف والإحساس بالخبرة الدينية المتضمنة في النصِّ (القرآن الكريم)، بل يبدأ الفهم لدى المستشرق من خلال نقطة انطلاق هي خلفيته الدينية والثقافية وقيم وتعصبات وأيديولوجيات فشل المستشرق في تحييدها^[٤].

[١]- حسن، محمّد خليفة: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، السعودية، جامعة الامام محمّد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢٦٦-٢٧٠.

[٢]- عاشور، سعيد عبد الفتاح: مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الإسلام وحضارته، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٨٧.

[3]- J.Wach, Ob; cit. P158.

[٤]- البهي، محمّد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط ١٠، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧م.

أهملت الدراسات الاستشراقية كذلك استخدام النص (القرآن الكريم) ك «أداة للفهم»^[١]؛ فقام المستشرق بما يمكن تسميته بـ «ليّ عنق» النص القرآني؛ ليقدم أهداف وأيديولوجيات المستشرق بدلاً من ترك النص يعطي ويعبر عن المعنى أو الخبرة الدينية المعبرة عن اعتقاد أهله (المسلمون)، وهو ما أدى إلى خللٍ في فهم الاستشراق للسياق اللغوي والنصي والتاريخي والثقافي للنص، وهو ما نراه خللاً «مقصوداً» في الفهم؛ ذلك بأنّ المستشرق يمتلك من الأدوات والمقومات العلمية واللغوية التي تجعل من الصعب التصديق بأنه عجز عن فهم السياقات المختلفة المرتبط بها النص، ما يعني أنّه عمد إلى «استقطاع» النص من سياقه بشكلٍ يحقّق به المستشرق أفكاره وفرضياته المجحفة حول النص التي تتمحور -في معظم الأحيان- حول رد النص «القرآن الكريم» إلى مصادر غير أصيلة (يهودية، نصرانية، وثنية).

فعلى الرغم من أنّ الاستشراق يتميز باهتمامه الكبير بالنص والتعامل معه وامتلاكه لرؤية خاصة في التعامل مع النصوص، فإنّ الدراسات الاستشراقية عن القرآن الكريم لم تترك النص يكشف عن مضامينه، بل إنّها قامت بإعادة بناء النص، بشكل نجد معه أن يحلّ الفهم الاستشراقي بوصفه مفسراً للنص محلّ الفهم الأصلي المعبر عنه النص في المحصلة النهائية^[٢].

ويصف بعضهم هذا التعامل الاستشراقي مع النص القرآني بـ «التصوّر الشامبولوني» الذي ينظر إلى النص على أنّه أثرٌ تاريخيٌّ يحتاج إلى إعادة بناءٍ وتنظيمٍ وتفسيرٍ، وهي سمةٌ للاستشراق حدّدت نفسها من خلال قدرتها على تفسير النص^[٣].

[١]- حسن، محمد خليفة: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، لا ط، السعودية، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ٢٧٢.

[٢]- لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع، انظر: دوجلاس، فدوى مالطي: المستشرق ونصه، عالم الكتاب، المجلد الخامس، العدد الأول، الرياض، ١٩٨٤.

[٣]- م.ن، ص ٦٦-٦٧.

ثانياً: الاستشراق الإسرائيلي والقرآن الكريم

لا يمكن الحديث بأيّ حال من الأحوال عن «الاستشراق الإسرائيلي»^[١] من دون الحديث عن الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وكذلك «الغربي»؛ فالاستشراق الإسرائيلي يمثل المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطوّر «المدرسة اليهودية في الاستشراق»^[٢]، التي تبدأ بالاستشراق اليهودي العام، ثم الاستشراق الصهيوني، وأخيراً الاستشراق الإسرائيلي، ما يضيف عبئاً على الباحث في مجال الاستشراق الإسرائيلي، ويتمثل في ضرورة تمييزه لموضوعات وسمات الاستشراق الإسرائيلي وسماته عن المرحلتين السابقتين له، خصوصاً أنه ارتبط أيضاً -أي الاستشراق الإسرائيلي- بالاستشراق الغربي من حيث إنّه وقع في أزماته ومشاكله نفسها، وخصوصاً تشابهه وربما تماثله معه في الشبهات التي ردها إلى الإسلام ومصادره الأساسية وفي مقدّماتها «القرآن الكريم».

ففي التاريخ الحديث، يبدأ الاستشراق اليهودي بالتوجّه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية بوصفها جزءاً من الحركة الاستشراقية في الغرب، التي ظهرت مع بدايات القرن الـ١٨م، فقد احتل اليهود مكاناً مرموقاً داخل حركة الاستشراق الغربي-الأوروبي^[٣]. أمّا الاستشراق الصهيوني فقد ارتبط -بطبيعة الحال- بالحركة الصهيونية التي ظهرت بالأساس في شرق أوروبا عام ١٨٨١، وهو أمرٌ ميّزه من الاستشراق الغربي من حيث إنّه أصبح له أهدافه وموضوعاته الخاصة التي تهدف -بطبيعة الحال- لخدمة الحركة الصهيونية وتأسيس الوجود اليهودي في فلسطين، ثم يأتي بعد ذلك «الاستشراق الإسرائيلي» مع بداية قيام الدولة عام ١٩٤٨م بوصفه امتداداً للاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني»، ومن ثم نجد أنّ هناك تداخلاً وتشابكاً

[١]- لمزيد من الاطلاع حول الاستشراق الإسرائيلي، يمكنك العودة لـ: البهنسي، أحمد صلاح: الاستشراق الإسرائيلي، الإشكالية، السمات، الأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣٧، ٢٠٠٧؛ جلاء ادريس، محمد: الاستشراق الإسرائيلي في الدراسات العبرية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٣.

[٢]- للمزيد انظر: حسن، محمّد خليفة: المدرسة اليهودية في الاستشراق، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ١-٤، المجلد ١٢، القاهرة، ٢٠٠٣.

[٣]- حسن، محمّد خليفة، المدرسة اليهودية في الاستشراق، المرجع السابق، ص ٤٥.

في موضوعات الاستشراق الإسرائيلي مع موضوعات كل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» و«الغربي»^[١].

وقد برز بوضوح «القرآن الكريم» من بين الموضوعات التي اهتم الاستشراق الإسرائيلي بدراستها والتعرض لها بالترجمة والبحث والتحليل والدراسة والنقد. وهو ما يمكن استعراضه على النحو الآتي:

١. الترجمات العبرية

ارتبطت الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بشكل وثيق بالمجهودات الاستشراقية اليهودية والإسرائيلية؛ إذ إنّ تشويه المصادر الأساسية للإسلام (القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف) والتشكيك فيها، يعد هدفاً أساسياً ومحورياً من أهداف الاستشراق اليهودي الإسرائيلي؛ فالنجاح في ذلك معناه في النهاية النجاح في القضاء على الدين الإسلامي^[٢].

إذ لجأ الاستشراق الإسرائيلي إلى محاولة تشويه القرآن الكريم والتشكيك في مصادره، وكانت أبرز وسائله في ذلك إعداد ترجمات عبرية «غير آمنة» و«مشوهة» لمعاني القرآن الكريم، وتزويدها بحواشٍ وهوامش ترد المادة القرآنية لمصادر غير أصيلة (يهودية ومسيحية ووثنية)، وقد شهدت مرحلة الاستشراق الإسرائيلي صدور ترجمتين عبريتين كاملتين ومطبوعتين لمعاني القرآن الكريم، وهما:

أ- ترجمة بن شيمش (١٩٧١ و ١٩٧٨): قام بهذه الترجمة الدكتور الإسرائيلي أهارون بن شيمش^[٣]، وصدرت الطبعة الأولى منها عام ١٩٧١، تحت عنوان

[١]- البهنسي، أحمد صلاح: الاستشراق الإسرائيلي، الإشكالية، السمات، الأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣٧، ٢٠٠٧، ص ٤٧٠.

[٢]- لمزيد من الاطلاع، يمكنك العودة على سبيل المثال لـ:

١ - حسن، حمد خليفة: تاريخ الترجمات العبرية الحديثة لمعاني القرآن الكريم، دراسة نقدية، بحث منشور في مؤتمر ترجمة معاني القرآن الكريم... تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، ٢٠٠٥.

٢ - البهنسي، أحمد صلاح: الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، التاريخ، والأهداف، والإشكاليات، بحث منشور في كتاب المؤتمر العالمي للقرآن الكريم، جامعة أفريقيا العالمية الإسلامية، السودان، ديسمبر ٢٠١١، الكتاب الأول.

[٣]- أهارون بن شيمش ד"ר אהרון בן שמש: أديب وأكاديمي يهودي إسرائيلي متخصص في الشؤون العربية والإسلامية والتاريخ اليهودي القديم.

(הקוראן הקדוש... תרגום חופשי) (القرآن المقدّس... ترجمة حرة).
أما الطبعة الثانية فصدرت عام ١٩٧٨ تحت عنوان:

הקוראן ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית

(القرآن.... كتاب الإسلام الأول، ترجمة من العربية)^[١].

تختلف ترجمة بن شيمش عن الترجمات السابقة لها في عدم تقيد المترجم بالتقسيم المعروف لآيات القرآن الكريم بل قام بترجمة كل خمس آيات مجتمعة ويجيء التقييم في نهاية كل خمس آيات وليس في نهاية كل آية، كما أغفل في بعض الأحيان ذكر بعض فواتح السور المكونة من حروف منفصلة، معتقداً أن هذه الحروف اختصارات لأسماء من أسماهم بـ «حفظة المخطوطات الأصلية للقرآن»، كما أن الترجمة بشكل عام تغلب عليها الانطباعات الشخصية^[٢].

تعدّ هذه الترجمة من أكثر الترجمات رواجاً بين الجمهور الإسرائيلي من غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية أو ممن لا يعرف اللغة العربية الفصحى^[٣].

انتهج بن شيمش أسلوب ترجمة خاص به يختلف عن أسلوب الترجمات السابقة واللاحقة؛ إذ نهج إجراء مقارنات عديدة بين النصوص اليهودية والعربية والآرامية، كما ضمن ترجمته حواشي عديدة فيها فقرات توراتية وعبارات من المشنا والتلمود، يرى أنها تشابه ما ورد في القرآن الكريم، كما اصطبغت هذه الترجمة بطابع اللغة العبرية الحديثة فجاءت لغة النص المترجم بأساليب وتركيبات بعيدة عما ورد في النص القرآني بدرجة كبيرة^[٤].

[١]- ד"ר. אהרון בן שמש: הקוראן, ספר הספרים של האשלאם, תרגום מערבית, הוצאת ספרים קרני, תל - אביב 1978 .

[٢]- هيكل، أحمد الشحات: الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم... أهداف سياسية ودينية، مجلة القدس، العدد ٩٤، أكتوبر ٢٠٠٦، ص ٩٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٩٠.

[٤]- أبو غدیر، محمد محمود: ترجمة: أوري روبين لمعاني القرآن الكريم في ضوء الترجمات العبرية السابقة، مجلة لوجوس، مركز اللغات والترجمة المتخصصة، جامعة القاهرة، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٥، ص ٩-١٠.

ب- ترجمة روبين (٢٠٠٥): تعد هذه هي الترجمة العبرية الأحدث والأهم التي صدرت عن القرآن الكريم، والتي أصدرتها جامعة تل أبيب في شهر مارس عام ٢٠٠٥ كباكورة سلسلة أعمال مترجمة لروائع الأدب العربي إلى العبرية التي تعتزم الجامعة إصدارها، وقام بهذه الترجمة البروفيسور «أوري روبين»^[١] أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة تل أبيب^[٢]، وقد نالت هذه الترجمة أهميتها لسببين، الأول: إنَّها - كما يقول عنها صاحبها - جاءت تلبية للحاجة الماسة لترجمة عبرية جديدة للقرآن لتصحيح الترجمات السابقة لها وتنقيحها والإضافة عليها، والثاني: أنها صدرت في ظل متغيّرات سياسيّة ودوليّة متعلقة بأوضاع المسلمين في العالم خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، وبروز نظريّات سياسيّة وفكريّة تتحدّث عن الصراع بين الحضارات والأديان وتصادمها^[٣].

[١]- يعمل البروفيسور «أوري روبين» أوري روبين Uri Rubin أستاذًا للدراسات القرآنية والتراث الإسلامي المبكر في قسم الدراسات العربية والإسلامية بكلية الآداب - جامعة تل أبيب، وقد ولد بفلسطين في ٢٤ / ٦ / ١٩٤٤، وفي بداية عقد الستينيات التحق بمركز *المغممة المزمخنية* لتعليم اللغة العربية، والذي كان يلتحق به الطلبة الإسرائيليون المجددون للعربية، وبه تعلم اللغة والأدب العربي، وكيفية التعايش مع السكان العرب، حيث كانت تدرس بها بعض المواد القيمة مثل العربية الكلاسيكية (الفصحى)، والقرآن، والتي من خلالها عرف كثيرًا عن العالم الإسلامي وعن حياة النبي محمد، وذلك على الرغم من أن العالم العربي الذي كان محيطًا بإسرائيل حينها - من وجهة نظره - كان علمانيًا تمامًا، ومع ذلك فقد تعلم في هذا المركز تراثًا دينيًا خالصًا، ولا سيّما ما يتعلّق منه بالعربية والإسلام، فقد وجد نفسه محبًا لكل ما يتعلق بالعربية والإسلام، مدفوعًا بإحساسه بالأهمية البالغة لمعرفة أكثر عنهما نظرًا - حسب رأيه - لسيطرة رجال الدين على العالم العربي المحيط بإسرائيل، و بعد ذلك لم يغير وجهته الدراسية؛ إذ حرص عند وصوله للمرحلة الجامعية والتحاقه بجامعة تل أبيب، أن ينتظم في أقسام علمية تكون بها دراسات قريبة من ذلك التخصص، إذ حصل على شهادتي ليسانس (اللقب الجامعي الأول) من جامعة تل أبيب، أولهما عام ١٩٦٦ في تخصص الدراسات التوراتية وتاريخ الشرق الأوسط، وثانيهما في عام ١٩٧٢ في تخصص اللغة العربية. كما حصل عام ١٩٧٠ على شهادة دراسية تكميلية من جامعة تل أبيب في تدريس الكتاب المقدس، وفي عام ١٩٧٦ حصل من نفس الجامعة على شهادة الدكتوراة من قسم اللغة العربية، كانت تحت عنوان «النبي محمد في التراث الإسلامي المبكر» تحت إشراف البروفيسور «مايبر يعقوب كيستر» M. J. (Kister)، والذي كان له أثر كبير في تحديد توجهات واهتمامات «روبين» العلمية؛ إذ وجه كل مجهوداته في دراسة التراث الإسلامي الديني القديم، وذلك تأثرًا بتوجهات أستاذه «كيستر» الذي يعد من كبار أساتذة اللغة العربية بمعهد الدراسات الأفرو آسيوية بالجامعة العبرية، كما يسمى بـ «أبو الاتجاهات الاستشراقية» في التعليم العبري المتوسط، وتمت الاستعانة به في وضع كثير من المناهج التعليمية الخاصة بالإسلام والعرب التي تدرس في مراحل التعليم المتوسط بالمدارس الإسرائيلية، وبذلك يعد من «الآباء المؤسسين» للدراسات العربية والإسلامية في إسرائيل؛ فقد حاز على جائزة إسرائيل لعام ١٩٨١ تقديرًا لأبحاثه وجهوده في مجال العمل الاستشراقي على صعيد الأدب العربي كما حاز على جائزة «روتشليد» في الآداب والفنون؛ إذ إنّه وضع بصمته الواضحة في مجال الدراسات الاستشراقية عامة داخل إسرائيل وخارجها (اعتمدت هذه المعلومات على مقابلة إذاعية مع البروفيسور «أوري روبين» حول ترجمته لمعاني القرآن الكريم، بتاريخ ٩ / ٣ / ٢٠٠٤، نقلًا عن: <http://www.urirubin.com/Interviews.html>.

ميرب يديلوبيش، الكوران: פעם רביעית، ידיעות אחרונות، 2005 / 3 / 31 - [2]

أوري روبين، «الكوران»، الكوران، تרגوم מערבית، מוסיף לו הערות. אוניברסיטת תל - [3]
אביב، מרץ 2005، עמ' 17

ويرى الباحث أنّ الأهميّة الأكبر لهذه الترجمة تتمثّل في احتوائها على كمّ كبيرٍ من التعليقات والهوامش فضلاً عن ملحقين، تحتوي جميعها على نقد وتعليقات على الآيات القرآنيّة، شملت جميع سور القرآن عدا سورتي «الضحى والعصر» وبلغ عدد صفحاتها ٥٤٣ صفحة، لذلك فنحن أمام مجلدين عن القرآن أحدهما ترجمة لمعانيه إلى العبريّة، والآخر نقد لآياته من وجهة نظر استشراقيّة إسرائيليّة^[١].

كما أشار البروفيسور «أوري روبين» في مقدمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم، إلى أنه قد استعان بعدد من التفاسير الإسلاميّة للقرآن الكريم، والتي كُتبت خلال القرون الإسلاميّة الأولى، وذلك بهدف إعانته على إعداد ترجمة عبرية للقرآن الكريم تعكس التفسير الأكثر قبولاً لدى عامّة المسلمين، إضافة إلى اعتماده على هذه التفاسير بشكل كبير في إضافة ملاحظات وتعليقات نقدية حول الآيات القرآنيّة في هوامش الترجمة وحواشيتها، مضيفاً إنه اعتمد على أربعة تفاسير، وهي:

- تفسير «بحر العلوم» لـ «أبي الليث السمرقندي» المتوفى عام ٣٧٥هـ / ٩٨٥م.
- تفسير «زاد المسير» لـ «عبد الرحمن بن الجوزي» المتوفى عام ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م.
- تفسير «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لـ «القاضي البيضاوي»، المتوفى عام ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م.
- تفسير «الجلالين» لجلال الدين السيوطي، المتوفى عام ٩١١هـ / ١٥٠٥م، وجلال الدين المحلي، المتوفى عام ٨٤٦هـ / ١٤٥٩م^[٢].

٢. المقالات الموسوعيّة

شهدت مرحلة الاستشراق الإسرائيلي صدور موسوعات عدّة، صدرت في إسرائيل بالإنجليزيّة والعبريّة، واحتوت على مقالات عدّة عن القرآن الكريم وما يتعلّق به،

[١]- البهنسي، أحمد صلاح أحمد: التعليقات والهوامش لترجمة «أوري روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم... «دراسة نقدية»، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، يونيو ٢٠١٢. ص٥.

ع"ل، اوريا روبين، عم' די - [2]

وحملت عنوان «القرآن» أو «قرآن»، وهي مقالات ورد بعضها منسوباً لمحرر أو مؤلف معين، وبعضها لم يتحدّد مؤلفها أو محررها.

وعلى الرغم من أنّ الأسس العلميّة المتّبعة لكتابة وتحرير الموسوعات، تقضي بضرورة اتباع منهج «وصفي» بحث يقدم كمّاً معلوماتياً سرديّاً للقارئ من دون تقديم نقد أو طرح رأي معين^[1]؛ إلا أنّ المقالات حول القرآن الكريم الواردة في الموسوعات التي صدرت بإسرائيل، احتوت على الكثير من الفرضيات^[2] الاستشراقية حول القرآن الكريم وعلومه ومصادره وألفاظه ومواقفه من اليهودية والنصرانية^[3].

ويمكن استعراض الموسوعات التي صدرت في مرحلة الاستشراق الإسرائيلي وورد بها مقالات عن القرآن الكريم على النحو الآتي:

أ: موسوعات مطبوعة:

- بالإنجليزية:

- Encyclopaedia Judaica, Vol. 10, (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1972). 2007.

تعدّ الموسوعة اليهودية المتعلقة بالعلوم اليهودية وشعب إسرائيل الأكثر تطوراً،

[1]- <http://encyc.refnet.gov.sy/?page=entry&id=249228>.

[2]- استعمل الباحث لفظة «فرضية» بدلاً من لفظة «شبهة» فيما يتعلق بما ورد حول الآيات القرآنية في الموسوعات اليهودية، وذلك على الرغم من أن معظم - إن لم تكن كل الدراسات النقدية العربية والإسلامية - تستعمل لفظة «شبهة» في ردها على آراء المستشرقين حول الإسلام ومصادره الأساسية. وهي لفظة يعتقد الباحث أن باستخدامها «تحيّزاً وعدم موضوعية»؛ إذ إنها تعني في العربية اللباس والريبة وترجيح الخطأ والنقصان (انظر: قاموس ومعجم المعاني متعدّد اللغات والمجالات، قاموس عربي-عربي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، مادة شبه)، ما يعني أن اطلاق هذه اللفظة على رأي المستشرق يفيد بوجود «حكم مسبق» من قبل الباحث أو الناقد العربي- المسلم بأن رأي المستشرق خاطئ وملتبس ومشكوك فيه، وذلك على الرغم من أنّ هناك عدداً من آراء المستشرقين التي تتسم بالموضوعية والحياد بل والانصاف فيما يتعلق بالشؤون العربية والإسلامية، على قلتها، فرغم أن المستشرق يستعمل منهجا علميا تشوبه نواقص وأخطاء أو يستعمل منهجاً علمياً بشكل خاطئ في دراسته للإسلام ومصادره الأساسية للوصول إلى صحة أيديولوجية معينة تحكمه، إلا أنه في النهاية يطرح رأياً أو فرضية علمية تخصه قد تكون خاطئة، وهذا ما يكون عليه الأمر في أغلب الأحيان، وقد تكون صحيحة.

[3]- لمزيد من الاطلاع حول القرآن في الموسوعات اليهودية يمكنك العودة ل: الهواري، محمّد: القرآن الكريم في دوائر المعارف اليهودية، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، العدد ٢، الرياض، ٢٠٠٧، ص ٢٨٩-٤٠١.

وصدرت بالإنجليزية في إسرائيل عام ١٩٧٢، وبها ١٦ مجلدًا، واشترك بها ٢٥٠٠٠ كاتب ومحرر، ثم صدرت نسخة معدلة ومنقحة ومزودة منها مطلع عام ٢٠٠٧ بها ٢٢ مجلدًا^[١].

ورد بها مقال حمل عنوان (Koran) وحمل المقال - في طبعتي الموسوعة، الطبعة الأولى عام ١٩٧٢، والثانية ٢٠٠٧، معلومات وأفكار يختلف كل منهما عن الآخر في بعض التفاصيل.

- بالعبرية:

האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית. -
חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים 1974

تعدّ من أهم الموسوعات اليهودية وأكبرها على وجه العموم، فهي الموسوعة الأكثر شمولًا المكتوبة باللغة العبرية، وقد خرجت للنور في النصف الثاني من القرن العشرين، إذ ظهرت فكرتها في صيف عام ١٩٤٤؛ وتمّ تشكيل لجنة من أجل تحديد توجهات الموسوعة وبدأت طباعة المجلد الأول منها في صيف عام ١٩٤٨، ومع إقامة دولة إسرائيل، أصبح البروفيسور حاييم فايتسمان أول رئيس لدولة إسرائيل، وكان هو الرئيس الشرقي لهذه الموسوعة^[٢].

فيما يتعلّق بالترجمة الإنجليزية للموسوعة العبرية التي صدرت تحت اسم (Encyclopaedia Hebraica)، فقد صدرت عام ١٩٤٨ في إسرائيل، وأشرف على ترجمتها للإنجليزية (Bracha Peli) صاحبة دار نشر ماسادا في تل أبيب^[٣].

أمّا فيما يخص مقال «قرآن» فيقع في القسم «أ» وهو أكبر أقسام الموسوعة ومخصص له ستة مجلدات ونصف المجلد أي حوالي ٣٠٪ من حجم الموسوعة. وهو من إعداد وتحريّر^[٤] البروفيسور أوري روبين.

١٠. 12 بدצמבר 2007 ynet ميرב קריסטל, הושקה מהדורה שנייה ל "יודאיקה", באתר - [1]

11. ד. אלקלעי, האנציקלופדיה העברית, דבר, 28 בנובמבר 1947 - [2]

[3]- Encyclopaedia_Hebraica.htm.

[4]- في النسخة الثالثة من هذه الموسوعة التي صدرت في عام ١٩٩٥.

ب: موسوعات إلكترونية

- بالإنجليزية:

<http://www.jewishencyclopedia.com/> - Jewish Encyclopedia,

هي نسخة إلكترونية من موسوعة (The Jewish Encyclopedia) التي هي موسوعة يهودية بالإنجليزية مختصة بالشؤون اليهودية وشعب إسرائيل نُشرت فيما بين عامي (١٩٠٦-١٩٠١) في نيويورك. أما فيما يتصل بمقال قرآن فيها فلم يذكر من قام بإعداده أو تحريره^[١].

- بالعبرية:

<http://he.wikipedia.org/wiki/>، ויקיפדיה -

هي موسوعة إلكترونية حرة بالعبرية على الإنترنت، وكان مقال «قرآن» فيها لا يوجد له اسم مؤلف أو محرر، لكن مصادر المقال فيه محدّدة، التي تنحصر أهمها في الموسوعة اليهودية، وكتابات المستشرقة الإسرائيلية حافا لازروس^[٢] حول القرآن الكريم، وترجمة إنجليزية للقرآن صدرت عن جامعة كاليفورنيا الجنوبية بالولايات المتحدة. فضلاً عن مقال القرآن في موسوعة القرآن الصادرة عن جامعة جورج تاون في واشنطن عام ٢٠٠٩.

<http://www.ynet.co.il/yaan>، אינצקלופדיה، ידע עם אחריות -

هي موسوعة تابعة لصحيفة ידיעות أحرونوت أكثر الصحف مبيعاً وانتشاراً

[١]- لمزيد من الاطلاع حول الموسوعة اليهودية انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_Encyclopedia

[٢]- חוה לזרוס-יפה (Lazarus-Yafeh ١٩٣٠-١٩٩٨): أستاذة الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الآسيوية والأفريقية بالجامعة العبرية بالقدس، حصلت على جائزة إسرائيل في التاريخ عام ١٩٩٣. وهي من مواليد ألمانيا، وهاجرت إلى إسرائيل في سن مبكرة، ودرست في المدرسة الخاصة بحيفا، وحاصلة على دكتوراة من الجامعة العبرية في القدس عام ١٩٥٨ عن أبي حامد الغزالي (انظر: حافا لازروس يافيه: الإسلام ونقد العهد القديم في العصور الوسطى، ترجمة: محمّد طه عبد المجيد، مراجعة وتقديم: محمّد خليفة حسن أحمد، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٤-٥).

في إسرائيل^[١]، ونظرًا لأنها إلكترونية، فإنه يتم تحديثها بشكل مستمر، وهي عامّة لا تختصّ بمجال معيّن، ويقع مقال القرآن بها في الجزء الخاص بـ «الإسلام» في الموسوعة، والمقال غير منسوب لكاتب أو محرر معيّن. ويلحظ به تزويده عددًا من الصور المتعلقة بالمخطوطات القرآنية^[٢].

- <http://www.daat.ac.il/encyclopedia>. **אינצקלופדיה יהודית**.

هي عبارة عن موسوعة يهودية حول الثقافة الإسرائيلية، وهي موسوعة متعدّدة المجالات، ويحرّرها ويشرف عليها البروفيسور يهودا آيزنبرج^[٣]، وتصدرها الكلية الجامعية «هرتزوج» الواقعة في مستوطنة جوش عتسيون اليهودية بالضفة الغربية.

بالنسبة لمقال القرآن بها، فقد كتب في نهايته انه اعتمد على مقال القرآن الوارد بموسوعة **אוצר ישראל** كنز إسرائيل.

ت- كتب ودراسات ومقرّرات تعليمية:

شهدت مرحلة الاستشراق الإسرائيلي ظهور كثير من الكتابات والإصدارات حول القرآن الكريم وكل ما يتعلّق به، وكانت المستشرقة الإسرائيلية «حافا لازروس» الأستاذة السابقة بمعهد الدراسات الأفرو آسيوية بالجامعة العبرية من أبرز المشتغلين في حقل الدراسات الإسلامية ومن أهم المستشرقين الإسرائيليين الذين كتبوا عن القرآن الكريم؛ إذ إنّ لها عدد من البحوث حول العبادات والشرائع في القرآن الكريم من أمثلتها بحث «الحج عبر العصور».

كما كتب المستشرق الإسرائيلي «مأثير يعقوب كيستر» (M.J. Kister) الذي يسمّى

[١]- لمزيد من المعلومات حول صحيفة يديعوت أحرونوت والموسوعة التابعة لها، انظر الصفحة الأخيرة من مجلة مختارات إسرائيلية، الصادرة عن مركز الأهرام للدراسات الساسية والاستراتيجية بمصر، وبها تعريف بأهم الصحف الصادرة بإسرائيل وعدد نسخها، والمؤسسات الصحفية التابعة لها ومصادر التمويل.

[2]- <http://www.ynet.co.il/yaan>: أنظر - [2]

[٣]- **פרופ' יהודה איזנברג**: بروفيسور وحاخام يهودي- اسرائيلي.

«أبو الاتجاهات الاستشراقية» في إسرائيل، كثيراً من الكتابات والدراسات حول القرآن الكريم وكانت من أبرز مؤلفاته في هذا المجال كتاب «أبحاث حول تكون الإسلام» الذي صدر عن دار نشر «ماجنس» بالجامعة العبرية بالقدس في شهر فبراير ١٩٩٩، ويقع في ٣٠٠ صفحة، وقام بترجمته من الإنجليزية إلى العبرية «أهارون أمير».

صدر لـ «كيستر» أيضاً كتابان آخران بالإنجليزية، أولهما يحمل عنوان «دراسات في الجاهلية والإسلام»، وصدر عن دار نشر «شاجات» في لندن عام ١٩٨٠^[١]، وثانيهما صدر عن الدار نفسها في لندن عام ١٩٩٠، ويحمل عنوان «المجتمع والدين من الجاهلية إلى الإسلام»^[٢].

كما اشتمل عدد من بين مقررات ومناهج التعليم الإسرائيلية سواء ما قبل الجامعية أو الجامعية، على مواد تتعرض للقرآن الكريم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن أمثلة ذلك في مرحلة التعليم قبل الجامعية، كتاب (اليهودية بين المسيحية والإسلام) الذي صدر عام ١٩٧٣ عن مركز المناهج الدراسية، التابع لوزارة التربية والتعليم الإسرائيلية للصف السابع الابتدائي^[٣].

أما عن القرآن الكريم في المقررات والمناهج التعليمية في المرحلة الجامعية بإسرائيل، فمن أمثلته مقرر «حياة وصورة النبي محمد» الذي يدرسه البروفيسور أوري روبين لطلاب الفرقة الثانية بقسم الدراسات الإسلامية واللغة العربية بكلية الدراسات الإنسانية والاجتماعية بجامعة تل أبيب، حيث يقرر كتاباً يحمل عنوان:

«The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims a Textual Analysis».

وهذا المقرر يعكس ما يسميه «روبين» بـ «قرآنة» السيرة النبوية، معتبراً أن محمداً أدخل عددًا من الآيات القرآنية بهدف إضفاء قداسة على سيرته وشخصيته،

[1]- www.AddALL_com. 29/ 10/ 2006.

[2]- www.bestwebbuys.com/ 29/ 10/ 2006.

[٣]- نقلاً عن: البهنسي، أحمد صلاح: (تقاليد ومناهج التعليم الديني في إسرائيل) بحث منشور بكتاب (التعليم الديني... التوصيف)، مركز المسبار للدراسات والبحوث، مارس ٢٠١٠، دبي، الإمارات العربية المتحدة. ص ١٢٠.

مشيراً إلى أن هناك نوعين أساسيين من المواد التي تشكلت من خلالها صورة «محمد» في التراث الإسلامي المبكر، وهما:

١. مجموعة المواد غير القرآنية (أسماء الأشخاص، الأماكن، المعارك) التي تشكل إطار الأحداث المتسلسلة لقصة حياته.

٢. الآيات القرآنية، التي مزجها كتاب السيرة الذاتية لمحمد في المادة غير القرآنية حول حياته من أجل إضفاء قداسة على مكانة محمد^[١].

كذلك كتاب «توجهات المسلمين في العصور الوسطى تجاه القرآن والعهد القديم»، الصادر عام ١٩٩٣، والمقرر على طلبة الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية بكلية الآداب بالجامعة العبرية وتأليف البروفيسورة حافا لازروس يافيه.

ثالثاً: إشكالية «فهم» القرآن الكريم في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية

تعتري الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول القرآن الكريم إشكالية «فهم» حقيقية نتيجة عدد من الأسباب المختلفة، كما أن هذه الإشكالية تتبدى في مظاهر عدة. وهو ما يمكن استعراضه على النحو الآتي:

١. أسباب الإشكالية:

أ. ارتباط الاستشراق الإسرائيلي بالاستشراق الغربي والصهيوني واليهودي: كان لارتباط الاستشراق الإسرائيلي الوثيق بكل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وكذلك «الغربي» أثر كبير على أن يقع الاستشراق الإسرائيلي في نفس الأزمات والإشكاليات التي وقع فيها كل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وكذلك «الغربي»، والتي على رأسها إشكالية «الفهم».

فقد خضع الاستشراق الإسرائيلي من حيث اهتماماته وموضوعاته وأهدافه إلى التبعية الاستشراقية بشكل عام لحركات التنصير والاستعمار الصهيونية، وتلك

[١]- انظر: صفحة أوري روبين على موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية بالعبرية: http://en.wikipedia.org/wiki/Uri_Rubin

التَّبعية التي أثرت سلباً على مسيرة الاستشراق عامّة، وهزّت صورة الاستشراق بوصفها حركةً فكريّةً، وأثارت الشكوك حول مدى موضوعيّة الاستشراق وشخصيّته وعلاقته بالعلوم الأخرى؛ إذ بدا الاستشراق حركة فكريّة خاضعة لقوى أخرى خارجية ولا يتمتع بـ «الاستقلالية» التي تتمتع بها الحركات الفكرية الأخرى، أو العلوم الإنسانيّة بوصفها علومًا مجردة محدودة المعالم ولها هُويتها الخاصة^[١].

ينعكس ذلك بشكل واضح في أن الاستشراق الإسرائيلي لم يتمكن من تكوين «هوية» خاصة به ومنفصلة يتسم بها، فرغم غلبة «الطابع السياسي» على الاستشراق الإسرائيلي نتيجة ارتباطه بدولة إسرائيل بوصفه كياناً سياسياً بالأساس له أهدافه ومصالحه السياسيّة والاستراتيجيّة، في الوقت الذي اتّسم فيه الاستشراق اليهودي بأنه «استشراق ديني» في حين تنوعت اهتمامات الاستشراق الصهيوني بين «الدينيّة والسياسة والتاريخيّة»^[٢]، إلا أن الاستشراق الإسرائيلي لم يتمكن من التخلص من سطوة أفكار وموضوعات كل من الاستشراق اليهودي والصهيوني المرتبطان بالأساس بالاستشراق الغربي؛ إذ دار الاستشراق الإسرائيلي في فلك بعض الأفكار والأيديولوجيات الفكرية والدينيّة والسياسيّة التي اعتمدها كل من الاستشراق الغربي واليهودي والصهيوني. لذلك فإنه من غير المبالغة القول بأن دور الاستشراق الإسرائيلي كان بمثابة الـ «الاستمرارية» أو «الامتداد» للدور الاستشراقي اليهودي والصهيوني بشكل خاص وللدور الاستشراقي الغربي بشكل عام^[٣].

على سبيل المثال، نجد أنّ ترجمة «روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم الصادرة في إسرائيل عام ٢٠٠٥، على الرغم من أنها تتعرض لنص ديني مقدس «القرآن الكريم» إلا أن التعليقات والحواشي الملحقة بها لا سيّما على بعض الآيات مثل الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى

[١]- محمد خليفة حسن (د)، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ٢٠٠٠، ص٢٣.

[٢]- البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي... الإشكاليّة السمات والأهداف، مرجع سابق، ص ٤٧٢.

[٣]- البهنسي، أحمد صلاح، الاستشراق الإسرائيلي... الإشكاليّة السمات والأهداف، مرجع سابق، ص ٤٧١.

المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لئريه من آياتنا إنه هو السميع البصير^[١]، نلاحظ بها تعليقا أو تفسيراً يؤكد حق إسرائيل واليهود الديني بالقدس والمسجد الأقصى، فقد عدَّ صاحب الترجمة «روبين» هذه الآية دليلاً على عدم تقديس المسلمين للقدس وللأقصى^[١]، وهو نفس ما سعت إلى إثباته الكتابات الاستشراقية الغربية واليهودية والصهيونية؛ إذ كان أهم هدف لها هو تحقيق الأطماع اليهودية والصهيونية في أرض فلسطين؛ فقد ظهرت خلال مرحلتي الاستشراق اليهودي والصهيوني في هذا الصدد كتابات المستشرق اليهودي «جوستاف فايل^[٢]» (١٨٠٨-١٨٨٩) صاحب كتاب «مقدمة تاريخية نقدية للقرآن»، وكتابات المستشرق الصهيوني «جوستاف جرنبوم^[٣]» (١٩٠٩-١٩٧٢) صاحب كتاب اليهود والعرب^[٤].

ب. سيطرة أهداف أيديولوجية: نشأ الاستشراق الإسرائيلي منذ البداية منضوياً تحت لواء أيديولوجيات معينة تهدف إلى تشويه الإسلام ومصادره الأساسية وفي مقدمتها القرآن الكريم، تلك الأيديولوجيات التي برزت في مجموعة من الآراء المسبقة التي تُخضع النص القرآني بالضرورة إلى «تشابهات» سواء على مستوى الشكل أو المضمون مع مصادر دينية يهودية ونصرانية ووثنية، بهدف إثبات فرضية أن القرآن الكريم مقتبس أو متأثر من مصادر دينية غير أصيلة لا سيما المصادر الدينية اليهودية منها (العهد القديم، التلمود، الآجادا)^[٥].

[١]- لا"لا: רובין למ' ٤٠١.

[٢]- جوستاف فايل (١٨٠٨ - ١٨٨٩): مستشرق ألماني يهودي، تعلم العربية في باريس والجزائر ومصر حيث تتلمذ على محمد عباد الطنطاوي، من أهم آثاره «النبى محمد: حياته ومذهبه Mohammed der Prophet: Sein Leben und seine Lehre»، صدر في اشتوتجرت ١٨٤٣. وكتاب «موجز تاريخ شعوب الإسلام». (انظر: فايل) موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بديوي، (١٩٩٢).

[٣]- جوستاف جرنبوم (١٩٠٩-١٩٧٢): مستشرق صهيوني نمساوي، حاصل على دكتوراة في الدراسات الشرقية من جامعة فيينا، وبعد ان اجتاحت النازيون النمسا عام ١٩٣٨ هاجر إلى الولايات المتحدة، وفيما بين عامي ١٩٤٣-١٩٤٩ عمل أستاذاً في جامعة كاليفورنيا، وفي عام ١٩٥٧ اصبح رئيساً لقسم دراسات الشرق الأدنى بنفس الجامعة. (انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Gustave_E._von_Grunebaum).

[٤]- انظر: حسن، محمد خليفة، المدرسة اليهودية في الاستشراق، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٩.

[٥]- الآجادا: أحياناً ترد آجادا אגדה وأحياناً ترد هاجادا הגדה، ونظراً للتشابه اللفظي فيما بينهما فأحياناً ما يتم الخلط بينهما واعتبار أن الأجادا والهاجادا واحد على الرغم من وجود اختلافات؛ فالمصطلحان (أجادا، هاجادا) ظهرا في البداية مستقلين ثم التقت دلالتهما في أنهما عكس الهالاخا، فكل ما يرد في الجمارا عكس الهالاخا يعد آجادا أو هاجادا.

تسببت هذه الأيديولوجية المسيطرة على الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول القرآن الكريم، إما في استخدام مناهج بحثية بشكل خاطئ أو تعمد ترجمة نصوص قرآنية وتفسيرها وفهمها بشكل خاطئ من أجل إثبات هذه الأيديولوجية، وهو ما تجلّى على سبيل المثال في كتاب (اليهودية بين المسيحية والإسلام) الذي يُدرّس للصف السابع الابتدائي في إسرائيل، من تأليف المستشرق الإسرائيلي البروفيسور مائير يعقوب كيستر. إذ استخدم فيه «المنهج التاريخي»^[١] بشكل «متناقض» أو «مبتسر» لإثبات الفرضية الاستشراقية الإسرائيلية القائلة بأن الإسلام متأثر باليهودية والنصرانية، وذلك من دون الأخذ في الاعتبار أي حثيثات علمية مثال اختلاف مواد العهدين القديم والجديد من جانب، والمادة القرآنية من جانب آخر، فضلاً عن اختلاف البيئة والظروف التي نشأت فيها كل من هاتين المادتين (القرآن الكريم، والعهدين القديم والجديد).

علاوة على أن أدوات المناهج التي استخدمها المستشرقون عامة والإسرائيليون منهم خاصة في دراسة القرآن الكريم (التاريخي، التحليلي، الإسقاطي، التأثير والتأثر)^[٢] لم يتم تطبيقها بشكل متكامل، وبدا واضحاً محاولة فرضها على الآيات القرآنية بشكل «متعسف»، وذلك بهدف إثبات هدف فكري «أيديولوجي» محدّد يتمثّل في أن القرآن الكريم ما هو إلا نتاج أدبي خاضع للنقد نظراً لتعرض بعض مواده للتدخل البشري، والقول بوجود مصادر له خارجة عن إطار المصدر الإلهي الواحد (الوحي).

وبالنسبة للأجادا פתגם فهي المادة المتنوعة الموجودة في التلمود والمدراش وهي مشتقة من الفعل פתגם بمعنى يقول أو يروي، والمصطلح المرادف المستعمل في المصادر التي اكتشفت في أرض كنعان هو פתגם، والذي لا نجد له تفسيراً واضحاً. تعد الأجادا كذلك أحد أنواع الإنتاج الأدبي لليهود في فلسطين وبابل حتى عصر الهيكل الثاني تقريباً، والتي تنوعت واتخذت عدداً من الأشكال بعد استيلاء الإسكندر الأكبر على فلسطين ٣٣٣ ق. م وحتى ٣٢٢ ق. م، حتى صارت شكلاً أدبياً مستقلاً على مدى أكثر من ألف سنة حتى فتح العرب المسلمون فلسطين، ومن ثمّ فهي تجمع نتاج موروث تاريخي يهودي كبير مختلط ومتأثر بالكتب الدينية اليهودية خاصة التلمود (انظر: عبر الحديدي محمّد السيد الصياد، رؤية الأجاده لداود وسليمان، رسالة دكتوراة (غير منشورة) جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٧١-٧٢. ليلي إبراهيم أبو المجد (د)، كيف أصبح جبريل عدوا لليهود؟، مجلة رسالة المشرق، العدد ٤-١، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٧).

[١]- حول منهج «التاريخي» في كتابات الحداثيين والمستشرقين، انظر على سبيل المثال: حنفي، حسن: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ. ص ٧٩.

[٢]- للمزيد حول هذه المناهج في كتابات المستشرقين والحداثيين الغربيين، انظر: حنفي، حسن، التراث والتجديد، مرجع سابق. ص ٦٩-٨٣.

ج. العائق النفسي: تقوم إشكالية الاستشراق الإسرائيلي في «فهم» القرآن الكريم، أصلاً على أساس أو عائق نفسي، يقف عقبةً في طريق الفهم؛ إذ إن «النجاح» في فهم ديانات الشرق الأقصى سببه أن هذه الديانات لا تملك تصوراً أو رؤية لليهودية، في حين أن «الفشل» في فهم الإسلام سببه أنه واحد من مجموعة الديانات التوحيدية (اليهودية، النصرانية، الإسلام) وهو الدين الوحيد الذي يملك تصوراً نقدياً وتصحيحياً لليهودية وللنصرانية كذلك، وهو ما يجعله قادراً على الدخول في تحد ديني وفكري مع اليهودية والنصرانية من جانب، وما يجعله من وجهة النظر اليهودية- النصرانية ديناً معادياً من جانب آخر، وتكوين موقف يهودي - نصراني معاد له يعبر عن هذا الصراع والعداء، وهو ما حال دون «فهم» القرآن الكريم على الشكل الموضوعي والصحيح^[١].

أبرز مثال على ما سبق نجده في أن (האנציקלופדיה העברית) الموسوعة العبرية العامة حينما عرفت القرآن الكريم، أشارت إلى «أنه جاء بديلاً عن اليهودية والنصرانية»، وهنا تتبدى أزمة الفهم لدى الموسوعة اليهودية-الإسرائيلية في نظرتها للقرآن الكريم والإسلام على وفق مفهوم معين يخالف الفهم القرآني للقرآن الكريم نفسه وللمفاهيم الإسلامية وللفهم الإسلامي والقرآني لعلاقته باليهودية والنصرانية؛ فالقرآن الكريم في علاقاته باليهودية والنصرانية وكتبهما المقدسة يعتمد مفهوم «الهيمنة» الذي يعبر تعبيراً واضحاً ومباشراً عن وضع الإسلام في تاريخ الأديان، وهو من المفاهيم «المهملة» في الدراسات الاستشراقية عن الإسلام^[٢]، على الرغم من أنه مفهوم قرآني مستمد من الآيات ٤٨-٥٠ من سورة المائدة ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ

[١]- حسن، محمد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق.

[٢]- حسن، محمد خليفة: تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، لاط، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٩٦، ص ٢٥٣.

تَحْتَلِفُونَ وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤١﴾

وعلى وفق الفهم والتفسير الإسلاميين، فإنّ هذا المفهوم لا يعني فرض السيادة الإسلاميّة-القرآنية على اليهودية والنصرانية، بل يعني «الحفظ» أي: الإحاطة بالكتب السماوية السابقة و«الائتمان» عليها، أي: إنّ القرآن الكريم مؤتمن على الكتب السماوية السابقة له وليس «بديلاً» عنها؛ فالقرآن الكريم احتوى الكتب الدينيّة السّابقة في مفاهيمها ومعتقداتها الصحيحة والسليمة والأصلية رافضاً وناسخاً للخاطي منها^[١].

١. مظاهر الإشكاليّة

أ. رد القرآن الكريم لمصادر غير أصيلة: عمدت معظم الكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة إلى رد القرآن الكريم لمصادر غير أصيلة (يهوديّة ونصرانيّة ووثنيّة)، اعتماداً على وجود تشابهٍ سطحيٍّ أو شكليٍّ بين ما جاء في القرآن وما جاء في العهدين القديم والجديد، أو بعض التّراث الديني الوثني للعرب قبل الإسلام.

ويعدّ ذلك المظهر -أي رد القرآن الكريم لمصادر غير أصيلة- أكثر المظاهر شيوعاً فأهمّها في الكتابات الاستشراقية عامّة والكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة خاصّة، لدرجة دفعت بعضهم إلى عدّ الكتابات الاستشراقية حول القرآن الكريم عامّة تدور فقط حول فكرة أو فرضيّة رد القرآن لمصادر يهوديّة ونصرانيّة ووثنيّة^[٢].

من أمثلة ذلك فيما يخصّ الكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة حول القرآن الكريم،

[١]- حسن، محمّد خليفة: تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، لا ط، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٩٦، ص ٢٥٦.

[٢]- مغلي، محمّد بشير: مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، لا ط، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٢، ص ١٠٥.

ما أشارت إليه المستشركة الإسرائيلية ميري شيفير^[١] في كتابها «الإسلام مدخل مختصر»^[٢] إلى أنه توجد روايتان مختلفتان للقرآن الأولى ما يمكن أن نسميها بـ «الداخلية»، وهي تلك التي تخصّ المؤمنين بالإسلام أنفسهم، والتي تتكوّن في حدّ ذاتها من اتجاهات عدّة، أما الرواية الأخرى المقابلة لها فـ «خارجية»، وتعتمد على استنتاجات الباحثين والأكاديميين المتخصصين في شؤون الدين الإسلامي^[٣].

على الرّغم من ذلك نجد أنّ المستشركة الإسرائيليّة تعدّ القرآن الكريم نتاج تراثٍ من الاحتكاك بين النبي محمّد واليهود في شبه الجزيرة العربية، مشيرة إلى أنّ القرآن الكريم احتوى على خليط من مقتطفات من الكتب الدينيّة اليهوديّة لا سيّما العهد القديم^[٤]. مهملة بذلك تمامًا ما سمتها الرواية الإسلاميّة الداخليّة للقرآن الكريم التي يؤمن بها المسلمون، معتمدة على الرواية الخارجية التي طورها الباحثون والمستشرقون الغربيّون والإسرائيليّون بناء على استنتاجات وفرضيات فكريّة خاطئة، والتي تقوم بالأساس على نظريّة «التأثير والتأثر» القائلة بأنّ اللاحق من الأديان والكتب الدينيّة حتمًا ما يتأثر أو يقتبس من الأديان والكتب الدينيّة السابقة عليه.

يكمن الخطأ في هذه الفرضيّة الاستشراقيّة في أمرين، الأوّل: خطأ استخدام المنهج المتعلق بنظرية (التأثير والتأثر) والثاني: خطأ النتائج التي توصلت إليها هذه النظرية. وبالنسبة للأول فإنّه يؤخذ على هذه النظريّة أنّها تقوم على خطأ في «فهم» التأثير نفسه والحكم عليه؛ إذ إنّ عمليّة التأثير المتبادل هي بالأساس عمليّة حضاريّة معقدة تتم على مستويات عدّة، منها اللغة، المعنى، والشيء، فلو كان هناك اتّصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين فإنّ ذلك قد يكون

[١]- ميري شيفير ميري شפר: مستشركة إسرائيلية معاصرة، تعمل أستاذة متخصصة في الشؤون الإسلاميّة لا سيّما التركيّة بالجامعة العربيّة بالقدس. وصاحبة كتاب «الاسلام...مبوا كצר» الذي صدر عام ٢٠٠٦ عن جامعة تل أبيب في إطار سلسلة تصدرها الجامعة تحت عنوان «أديان العالم» (انظر: ميري شפר، «الاسلام... مبوا كצר، اونيبرسيوتيت تل-أبيب، ٢٠٠٦، عم' ٣-٢).

[٢]- ميري شפר، «الاسلام...مبوا كצר، اونيبرسيوتيت تل-أبيب، ٢٠٠٦.

[٣]- شم، «م. ٥.

[٤]- «ع.ع، ميري شפר، «م. ٦-٥.

في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون تأثيرًا بل «استعارة»، فعادة ما يحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستعملها للتعبير عن المضمون القديم^[١].

أما إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين، فإن ذلك أيضًا لا يمكن تسميته أثرًا وتأثيرًا، من دون تحديد لمعنى الأثر، لأن إمكانية التأثير من اللاحق بالسابق موجودة لأن الشيء نفسه موجود ضمناً في الظاهرة اللاحقة^[٢].

أما الخطأ الثاني فيمكن في أن نتائج تطبيق نظرية التأثير والتأثر على النص القرآني لا تخرج بنتيجة مفادها تأثر النص القرآني بالنص اليهودي؛ نظرًا لوجود اختلافات في الجوهر والمضمون والمقاصد والسياق بين المادة القرآنية والمصادر الدينية اليهودية المردودة لها، تمنع إمكانية الاقتباس أو التأثر القرآني من مصادر دينية يهودية فثمة اختلاف في نطاق المضامين الشرعية الحكيمة وهناك تباين في نطاق المفاهيم العقائدية فضلًا عن أن منطق القصص القرآني فيه بون شاسع إذا ما قسناه إلى المصادر اليهودية عمومًا.

ويظهر ذلك بشكل واضح في ملاحظة أن المستشرقين الإسرائيليين تحديداً عادة ما لا يجدون شبيهاً لنص أو فكرة أو موضوع قرآني في المصادر اليهودية الأساسية المتمثلة في العهد القديم والتلمود، فيلجأون إلى «الآجادا» وهي مصدر ديني يهودي هامشي ومتأخر جداً على الإسلام وظهور القرآن الكريم ويردون إليه المادة القرآنية، وهو ما عكس من جانب آخر «خطأً منهجياً»؛ إذ يُظهر تناقضاً مع المنهجية الاستشراقية التي ردت القرآن الكريم إلى العهدين القديم والجديد، على أساس رد (اللاحق) إلى (السابق) على وفق نظرية التأثير والتأثر في حين أنها ترد القرآن الكريم الذي هو (سابق) للآجادا التي هي (لاحقة) عليه في التاريخ والتدوين، بل إن هناك عدداً من الأدلة الموضوعية المتعلقة بالتحليل الفيلولوجي للآجادا تثبت

[١]- حسن حنفي (د): التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨٠.

[٢]- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٨١.

أنها هي التي تأثرت بالقرآن الكريم لا سيّما على مستوى القصص وليس العكس، محددة بذلك بعض أجزاء من القصص القرآني المتعلق بموسى ويوسف وإبراهيم كما ذكرنا^[١].

ب. إهمال مركزية النص القرآني: فالمستشرق الإسرائيلي يقوم بعملية تفكيك للنص وبنائه من جديد على وفق الأفكار والأيدولوجيات التي تسيطر عليه، ومن ثمّ يعامل النص بوصفه أثرًا تاريخيًا وبنوع من التصوير الأسطوري، ونتج عن ذلك إفساد قراءة النص القرآني، والإخلال بعملية «فهم» النص، وذلك من خلال إسقاط بعض المفاهيم الدخيلة عليه أو استقطاعه من سياقه.

من أمثلة ذلك ما ورد في ترجمة «روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم، وذلك من خلال تعليق صاحب الترجمة في الهامش على الآية ٦٩ من سورة الأعراف ﴿وَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾؛ إذ قال صاحب الترجمة: «إن هذه الآية ربما تكون إشارة للـ «العمالقة» أو «الجبارة» الذين كانوا في الأرض بعد الطوفان كما هو مذكور في سفر التكوين، ٤/٦»^[٢].

«הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאַרְץ, בְּיָמֵים הָהֵם, וְגַם אַחֲרֵי-כֵן אָשַׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם, וַיְלֹדוּ לָהֶם: הַמָּה הַגִּבֹּרִים אָשַׁר יַעֲוֹלָם, אֲנָשֵׁי הַנִּשְׁם», «وَفِي تِلْكَ الْحَقَبِ، كَانَ فِي الْأَرْضِ جَبَابِرَةٌ، وَبَعْدَ أَنْ دَخَلَ أَبْنَاءُ اللَّهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَلَدَنَ لَهُمْ أَبْنَاءٌ، صَارَ هَؤُلَاءِ الْأَبْنَاءُ أَنْفُسَهُمُ الْجَبَابِرَةُ الْمَشْهُورِينَ مُنْذُ الْقَدَمِ».

بالنظر إلى مضمون النصين القرآني والتوراتي، نجد أن هناك تناقضًا واضحًا، وقع

[١]- يוסف هيبيمن، האגדות ותולדותהן، עיונים בהשתלשלותן של מסורות، בית הוצאה כתר ירושלים، ١٩٧٨.

[٢]- ע"ע, אורי רובין, עמ' ١٣٠.

فيه «روبين» وذلك باستقطاعه -سواء النص القرآني أو النص التوراتي- من سياقهما؛ فالآية القرآنية تأتي في سياق حديث قرآني متصل عن نوح يبدأ من الآية ٥٩ من سورة الأعراف ثم ينتقل للحديث عن الأنبياء هود ثم صالح ثم قوم لوط وأخيراً شعيب عليهم السلام حتى الآية ٩٣ من السورة نفسها، ومن ثمّ فهي تأتي في إطار «قصصي» بحت.

أما الفقرة التوراتية فتأتي في إطار «سردي للأنساب» فهي تتحدث عن سجل لمواليد آدم وذريته والحقبة التي أعقبته وهي حقبة نوح، ثم تتعرض لقصة بناء نوح للفلك (التكوين، ١٤-٢١) وهي القصة التي لم تتعرض لها الآية القرآنية التي علق عليها «روبين».

كما يلاحظ أيضاً أن سياق الآيات القرآنية (الأعراف، الآيات ٥٩-٦٤) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنِّي لَأَنذَرُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأُنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ أَوْعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ لم يتحدث عن بناء نوح للفلك مثلما ورد في سياق النص التوراتي (التكوين، ١٤-٢١) «**עֲשֵׂה לָךְ תֵּיבַת עֲצֵי-גֹפֶר, קְנִים תַּעֲשֶׂה אֶת-הַתֵּיבָה; וְכִפַּרְתָּ אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ, בַּכֹּפֶר וּסוּזָה, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ: שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה, אֶרְךָ הַתֵּיבָה, חֲמִשִּׁים אַמָּה רָחְבָּהּ, וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתָהּ... וַיֵּט וּמִכָּל-הַחַי מִכָּל-בֶּשֶׂר שְׁנַיִם מִכָּל, תָּבִיא אֶל-הַתֵּיבָה-לְהַחִיית אֹתָהּ: זָכָר וּנְקֵבָה, יְהִי» ١٤ ابنِ لَكَ فُلْكَامِنْ خَشَبِ السَّرْوِ، وَاجْعَلْ فِيهِ غُرْفًا تَطْلِيهَا بِالرِّفْتِ مِنَ الدَّاخِلِ وَالْخَارِجِ. ١٥ اصْنَعُهُ عَلَىٰ هَذَا الْمِثَالِ: لِيَكُن طُولُهُ ثَلَاثَ مِئَةِ ذِرَاعٍ (نَحْوَ مِئَةٍ وَخَمْسَةِ وَثَلَاثِينَ مِثْرًا)، وَعَرْضُهُ خَمْسِينَ ذِرَاعًا (نَحْوَ اثْنَيْنِ وَعِشْرِينَ مِثْرًا وَنِصْفِ الْمِثْرِ) وَارْتِفَاعُهُ ثَلَاثِينَ ذِرَاعًا (نَحْوَ ثَلَاثَةِ عَشَرَ مِثْرًا)**

وَنُصِفِ الْمِثْرَ. . . ١٩ وَتَأْخُذُ مَعَكَ فِي الْفُلْكِ زَوْجَيْنِ، ذَكَرًا وَأُنْثَى، مِنْ كُلِّ كَائِنٍ حَيٍّ ذِي جَسَدٍ، لَأَسْتَبْقَائِهَا مَعَكَ). بل إن الآيات القرآنية تحدثت عن نجاة نوح ومن معه في الفلك وغرق القوم الذين كذبوه (الأعراف، الآية ٦٤).

يظهر كذلك تناقض آخر واضح في إشارة «روبين» إلى أن الآية القرآنية تشير إلى العمالقة أو الجبابرة الذين كانوا في الأرض «بعد الطوفان»، في حين أن الفقرة التوراتية التي رد الآية القرآنية إليها تتحدث عن وجود الجبابرة أو العمالقة «قبل الطوفان»، وقبل أن يتم نوح صناعة الفلك، وهو ما يظهر جليا في (التكوين، ٤/٦) **הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ, בְּיָמֵים הָהֵם, וְגַם אַחֲרֵי-כֵן אָשַׁר יְבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם, וַיֵּלְדוּ לָהֶם: הֵמָּה הַגְּבִרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אֲנִישֵׁי הַנֶּשֶׁם.** «٤» وَفِي تِلْكَ الْحِقَبِ، كَانَ فِي الْأَرْضِ جَبَابِرَةً، وَبَعْدَ أَنْ دَخَلَ أَبْنَاءُ اللَّهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَلَدَنَ لَهُمْ أَبْنَاءً، صَارَ هَؤُلَاءِ الْأَبْنَاءُ أَنْفُسَهُمْ الْجَبَابِرَةَ الْمَشْهُورِينَ مِنْذُ الْقَدَمِ» وهي فقرة سابقة للفقرات التوراتية التي تتحدث عن بناء الفلك والطوفان، والتي تبدأ من الفقرة التاسعة من الإصحاح نفسه.

ج. غياب الفهم الوصفي: غالبًا ما يدخل المستشرق إلى دراسة موضوعه الإسلامي من دون اهتمام واضح وصريح بالوصف الذي يعبر عن محتوى الموضوع تعبيرًا داخليًا ملتزمًا بلغة النص ومضمونه الديني المعبر عن الخبرة الدينية لأهل النص (القرآن الكريم)^[١].

فيما يتعلّق بالاستشراق الإسرائيلي، فقد بدا ذلك واضحًا من خلال رفض الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية التعامل باللغة الدينية للقرآن الكريم الخاصة به والمميّزة له، وهو ما تجلّى في رفض عدم الاعتراف بالتسمية التي اختارها القرآن لنفسه، ففي مقال القرآن في الموسوعة العبرية العامة (האנציקלופדיה העברית)، نجد أن صاحب المقال في إطار تعريفه بالقرآن ألقى به صفات تُسقط عليه -أي على القرآن الكريم- مصطلحات وتسميات يهودية؛ فأطلق على القرآن الكريم تسمية «توراة

[١]- حسن، محمد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص ٢٧١.

المسلمين»^[١]. وهو ما يظهر أن المسألة ليست مجرد تعامل خاص مع النص لكنها تجاوزته لفرض وإسقاط مفاهيم دخيلة عليه تخل بخصوصيته وتبعده عن جوهره. وتهمل فهمه من خلال الفهم الإسلامي الداخلي وتطور فهمًا استشراقيًا خارجيًا له.

فقد بدا واضحًا أنّ الهدف الكامن وراء إطلاق وصف «توراة المسلمين»، هو «إسقاط» ألفاظ ومصطلحات تخص الديانتين التوحيديتين السابقتين للإسلام (اليهودية، النصرانية) على مصادر الإسلام (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة).

يكمن الخطأ في إطلاق هذا التوصيف على الإسلام، في أمرين، الأول: خطأ «المنهج» وهو «المنهج الاسقاطي»^[٢] الذي حاد عن الموضوعية نتيجة استعماله من قبل المستشرقين بشكل «متعسف وخاطئ» تحت دعوى ومبرر دوافعهم الدينية والفكرية والأيدولوجية^[٣]، الثاني: خطأ استخدام المنهج، إذ إنّ هذا المنهج استعمل من قبل المستشرقين على وفق وسائل وآليات أفقدته موضوعيته إذ اتّسم بالتّعسف سواء في الاستخدام أو في وسائل الاستخدام، إذ تمّ استعمال مصطلحات ومفاهيم يهودية ونصرانية لوصف القرآن الكريم والإسلام لا تتسق شكلاً ولا موضوعاً مع الإسلام ومصادره^[٤].

من الأمثلة الدالة على هذا «الخطأ المنهجي» في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، ما نجده في موسوعة ويكيبيديا بالعبرية على الإنترنت في مقالها حول القرآن، إذ ذكرت الموسوعة أنّ اللفظة «قرآن» مرتبطة بالجذر السامي «ق. ر. أ»، المرتبط بالقراءة، وهي مرتبطة بالكلمة العبرية **מקרא** «مقرا» التي يقصد بها أيضًا القانون الديني اليهودي الأعلى وهو التناخ^[٥].

[1]- האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים 1974. כרך ، עמ' 50.

[2]- حول هذا المنهج في الدراسات والكتابات الاستشراقية والغربية، يمكنك العودة إلى حسن حنفي مرجع سابق..

[3]- مطاهري، محمد عامر عبد الحميد: منهج الإسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين...دراسة تحليلية منهجية، بحث ألقى في مؤتمر ترجمات معاني القرآن الكريم، تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ٢٠٠٥.

[4]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص ٨٧.

[5]- <http://he.wikipedia.org/wiki/>

يبدو من خلال ذلك محاولة إثبات أن لفظة «قرآن» التي هي خاصة بكتاب المسلمين المقدس ما هي إلا تحريف أو تشويه أو اقتباس من اللفظة العبرية **מקרא** «مقرا» التي تطلق على كتاب اليهود المقدس «العهد القديم» التي تعني القراءة أيضاً، وذلك على الرغم من أن الأدلة العلمية الموضوعية واللغوية تنفي أن تكون كلمة «قرآن» مقتبسة من أية لغة أو ديانة أخرى، وتثبت خصوصية هذه اللفظة وتفرداها وأنها لم تستخدم من قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية. فقد أشار المستشرق تيودور نولدكه^[1] إلى أن اللفظ «قرآن» اتخذ من الشكل «قرأ» العربي وأن **מקרא** مقرا العبرية كانت شكلاً من أشكال التأثر به^[2].

كما أن اللفظ «قرآن» يعد من جذر سامي مشترك وفق المستشرق الأسترالي جيفري^[3] صاحب معجم الألفاظ الأجنبية بالقرآن (The Foreign Vocabulary Of The Qur'an)، الذي عدَّ الجذر «قرأ»، جذراً مفترضاً ظهر في المنطقة الآرامية-الكنعانية، وأن هذا الجذر والصوت موجودان في العبرية **קרא**، لكنه استعمل أكثر في الآرامية، وفي الآرامية اليهودية وفي السريانية^[4].

ويعترف جيفري نفسه من خلال تحليله لكلمة قرآن، أنها في العربية من المصدر «قرأ»، وأنها لم تستخدم في الجزيرة العربية في وقت سابق على محمد^[5].

[1]- تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠)، مستشرق ألماني. تعلم في جامعة جوتنجن، وعين أستاذاً للغات الشرقية في جامعة كيل، ثم في جامعة ستراسبورج. له دراسات كثيرة مهمة في تاريخ العرب وثقافتهم، من أشهرها «تاريخ القرآن» (٣ أجزاء)، و «تاريخ الفرس والعرب في عصر الساسانيين» أمراء الغسانيين، و «دراسات في الشعر العربي القديم»، وترجم خمس معلقات إلى الألمانية.

[2]- Arthur Jeffery; The Foreign Vocabulary Of The Qur'an; Oriental Institute; Baroda; 1938; pp243.

[3]- آرثر جيفري: مستشرق أسترالي ولد في مولبورن عام ١٨٩٢ وتوفي عام ١٩٥٢ في كندا، وكان أستاذاً للساميات منذ عام ١٩٢١ في معهد الدراسات الشرقية بالجامعة المصرية، ومنذ عام ١٩٣٨ حتى وفاته التحق بجامعة كولومبيا وبتحاد الدراسات التكنولوجية بولاية نيويورك الأمريكية، وله باع كبير في الدراسات المتعلقة بمخطوطات العصر الوسيط، ومن أهم مؤلفاته: مصادر تاريخ القرآن الذي صدر بالإنجليزية عام ١٩٣٧، ومعجم الألفاظ الأجنبية بالقرآن صدر بالإنجليزية عام ١٩٣٨، القرآن ككتاب ديني الذي صدر بالإنجليزية عام ١٩٥٢ (انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Jeffery).

[4]- Arthur Jeffery; Ob;cit 243.

[5]- Ibid.

الخاتمة

من خلال الاستعراض السابق لأزمة فهم النصّ القرآنيّ في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية، يمكن الخروج بما يأتي:

تجاهل المستشرقون والباحثون الغربيون لنظرية «الفهم» في دراسة علم الأديان عند دراستهم الإسلام (القرآن الكريم) على الرّغم من أهميتها ومعرفتهم بها وتطبيقهم لها على أديان الشرق الأقصى (البوذية، الهندوكية، الكونفوشوسية... غيرها).

تمثّلت أهم أسباب أزمة فهم القرآن الكريم لدى المستشرقين في سيطرة أيديولوجيات غربية عليهم أبعدهم عن الموضوعية العلمية، وقد تبتت أهم مظاهر هذه الأزمة في إبدال المستشرقين للمفهوم الإسلامي وللمصطلح القرآني ورفض التعامل باللغة الدينية للإسلام.

احتلّ القرآن الكريم مكاناً مهماً بين موضوعات الاستشراق الإسرائيلي، وظهر ذلك على شكل ترجمات عبرية كاملة ومطبوعة لمعاني القرآن الكريم ومقالات بالموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، فضلاً عن كتب وأبحاث ومقرّرات دراسية حول القرآن الكريم بمنهج التعليم الإسرائيلية.

انحصرت أهم أسباب أزمة الفهم الاستشراقي الإسرائيلي للقرآن الكريم في ارتباط الاستشراق الإسرائيلي بالاستشراق الغربي والاستشراق اليهودي والاستشراق الصهيوني، بشكل جعل الاستشراق الإسرائيلي واقعاً في نفس أزمات وإشكاليات الاستشراق الغربي والاستشراق اليهودي والاستشراق الصهيوني نفسها ومن أهمها أزمة «الفهم».

تسببت سيطرة أهداف أيديولوجية على الاستشراق الإسرائيلي بعدم التزامه بالموضوعية العلمية والحيادية الفكرية، ما أدّى إلى أن تستعمل الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية حول القرآن الكريم إمّا مناهج بحثية خاطئة أو فرض

تفسيرات خاطئة على النصّ القرآنيّ، وهو ما أبعدها عن الفهم الصحيح والموضوعي للقرآن الكريم.

مثل العائق النفسي الناتج عن كراهية الإسلام من المستشرقين الإسرائيليّين، حاجزاً قوياً بوجه الفهم الصحيح للقرآن الكريم في الكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة.

كانت عملية إرجاع القرآن الكريم لمصادر غير أصيلة ولا سيّما اليهوديّة منها، من أهم مظاهر أزمة الفهم في الكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة.

إهمال الكتابات الاستشراقية الإسرائيليّة لـ «مركزية النصّ القرآنيّ» ما أدّى إلى الاخلال بالفهم الصحيح للنص، وإسقاط مفاهيم دخيلة عليه، وهو ما ترتب عليه كذلك غياب ما يسمى بـ «الفهم الوصفي» للنصّ القرآنيّ الذي يقضي بترك النصّ يعبر عن خصائصه من دون تدخل أو إسقاط أو فرض مفاهيم أو مصطلحات عليه.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد الشحات هيكمل (د)، الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم... أهداف سياسية ودينية، مجلة القدس، العدد ٩٤، أكتوبر ٢٠٠٦.
٢. أحمد صلاح أحمد البهنسي، التعليقات والهوامش لترجمة «أوري روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم... «دراسة نقدية»، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة، يونيو ٢٠١٢.
٣. أحمد صلاح البهنسي، (تقاليد ومناهج التعليم الديني في إسرائيل) بحث منشور بكتاب (التعليم الديني... التوصيف)، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، مارس ٢٠١٠.
٤. أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي، الإشكالية، السمات، الأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد ٣٧، ٢٠٠٧.
٥. أحمد صلاح البهنسي، الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم... التاريخ، والأهداف، والإشكاليات، بحث منشور في كتاب المؤتمر العالمي للقرآن الكريم، جامعة أفريقيا العالمية الإسلامية، السودان، ديسمبر ٢٠١١، الكتاب الأول.
٦. بشير كردوسي (د) مدخل إلى علم مقارنة الأديان، موقع انفاص من أجل الثقافة والإنسان الإلكتروني، ١٢ يوليو ٢٠٠٩.
٧. حافا لازاروس يافيه، الإسلام ونقد العهد القديم في العصور الوسطى، ترجمة: محمد طه عبد المجيد، مراجعة وتقديم: محمد خليفة حسن أحمد (د)، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٨.
٨. حسن حنفي (د): التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
٩. سعيد عبد الفتاح عاشور، مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الإسلام وحضارته، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٨٧.
١٠. عيبر الحديدي محمد السيد الصياد، رؤية الأجداد لداوود وسليمان، رسالة دكتوراة (غير منشورة) جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٢.

١١. فدوى مالطي دوجلاس، المستشرق ونصه، عالم الكتاب، المجلد الخامس، العدد الأول، الرياض، ١٩٨٤.
١٢. ليلى إبراهيم أبو المجد (د)، كيف أصبح جبريل عدوا لليهود؟، مجلة رسالة المشرق، العدد ٤-١، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩٦.
١٣. محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.
١٤. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي مكتبة وهبة، ط١٠، القاهرة ١٩٧٧.
١٥. محمد الهواري (د)، القرآن الكريم في دوائر المعارف اليهودية، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، العدد ٢، الرياض، ٢٠٠٧.
١٦. محمد بشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٢.
١٧. محمد جلاء ادريس (د)، الاستشراق الإسرائيلي في الدراسات العبرية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٣.
١٨. محمد خليفة حسن (د): المدرسة اليهودية في الاستشراق، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ٤-١، المجلد ١٢، القاهرة ٢٠٠٣.
١٩. محمد خليفة حسن (د)، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ٢٠٠٠.
٢٠. محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٦.
٢١. محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الترجمات العبرية الحديثة لمعاني القرآن الكريم، دراسة نقدية، بحث منشور في مؤتمر ترجمة معاني القرآن الكريم... تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، ٢٠٠٥.
٢٢. محمد خليفة حسن (د)، جهود اسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان في الغرب وعند المسلمين، بحث ألقى في مؤتمر اسماعيل الفاروقي ومجهوداته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك، الأردن، نوفمبر ٢٠١١.

٢٣. محمد عامر عبد الحميد مظاهري، منهج الاسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين... دراسة تحليلية منهجية، بحث ألقى في مؤتمر ترجمات معاني القرآن الكريم، تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ٢٠٠٥.
٢٤. محمد محمود أبو غدیر (د)، ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم في ضوء الترجمات العبرية السابقة، مجلة لوجوس، مركز اللغات والترجمة المتخصصة، جامعة القاهرة، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٥.

لائحة المصادر بالأجنبية

1. Arthur Jeffery; The Foreign Vocabulary Of The Qur'an; Oriental Institute; Baroda;1938.
2. J. Wach, Types of Religious Experience, Chicago, Univ. of Chicago press, 1951.
3. On Understanding "The Albert Schweitzer Jubilee Book. Ed. by A Roback, Cambridg. Mass. 1946.
4. Understanding & Beliving, Essays by j. Wach, ed, j. Kitangawa, Haper and Row. N. 198.

لائحة المصادر بالعبرية

- ١- אורי רובין, «הקוראן», תרגום מערבית. מוסיף לו הערות. אוניברסיטת תל אביב. מרץ ٢٠٠٥.
- ٢- ד"ר. אהרון בן שמש: הקוראן. ספר הספרים של האשלאם, תרגום מערבית, הוצאת ספרים קרני, תל - אביב ١٩٧٨ .
- ٣- ד. אלקלעי, האנציקלופדיה העברית, דבר, ٢٨ בנובמבר ١٩٤٧.
- ٤- האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית. חברה להוצאת אנציקלופדיות. ירושלים ١٩٧٤.

- ٥- יוסף היינימן, האגדות ותולדותיהן, עיונים בהשתלשלותן של מסורות. בית הוצאה כתר, ירושלים, 1978.
- ٦- מירב יודילוביץ, הקוראן: פעם רביעית, ידיעות אחרונות, 2005/3/31.
- ٧- מירב קריסטל, הושקה מהדורה שנייה ל"יודאיקה", באתר ynet, 12 בדצמבר 2007.
- ٨- מירי שפר, האסלאם...מבוא קצר, אוניברסיטת תל-אביב, 2006.

المواقع الإلكترونية

1. Encyclopaedia_Hebraica.htm
2. http://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_Encyclopedia2-
3. http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Jeffery
4. http://en.wikipedia.org/wiki/Joachim_Wach
5. http://en.wikipedia.org/wiki/Uri_Rubin
6. <http://encyc.reefnet.gov.sy/?page=entry&id=249228>
7. <http://he.wikipedia.org/wiki/>
8. <http://www.urirubin.com/Interviews.html>
9. <http://www.ynet.co.il/yaan>
10. www.AddALL_com. 29\10\2006.
11. www.bestwebbuys.com\ 29\10\2006.

نقد نظرية التناقض الأدبي في الآيات القرآنية

د. محمّد جواد اسكندرلو^[1]

المقدمة

منذ بدء نزول القرآن بعنوانه وحيًا إلهيًا، حاول البعض بدافع العداة أو بدافع آخر أن يطرحوا بعض التّعارضات التي يدّعون وجودها في الآيات القرآنية، فيما يؤكّد القرآن الكريم على إلهية الآيات القرآنية وعدم وجود تعارض في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[2]. وقد بين القرآن كيف تشكّل الآيات المتشابهة منطلقًا لأصحاب الأغراض لما فيها من إبهام، وذلك في الآية السابعة من سورة آل عمران وأنّ القرآن يؤيّد وجود هذا الإبهام، ويقول إنّ هناك من يسعى وراء الفتنة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ...﴾.

وفي السيرة ينقل الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد أنّ أبا معمر السعداني قال:

«إن رجلاً أتى أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين إني شككت في كتاب الله المنزل فقال علي عليه السلام: وكيف شككت في كتاب الله المنزل؟ قال:

- لأنني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضًا فكيف لا أشك فيه؟! فقال الإمام عليه السلام:

- إن كتاب الله ليصدق بعضه بعضًا ولا يكذب بعضه بعضًا ولكنك لم ترزق

عقلًا تتفحص به فهات ما شككت فيه!

[1]- باحث في الدراسات القرآنية، إيران.

[2]- سورة النساء، الآية 82.

فجعل الرجل يورد آيات زعمهن متهافتات والإمام يجيبه عليهن..»^[١]..

كما نقل الطبرسي في كتاب الاحتجاج:

«إن بعض الزنادقة جاء إلى الإمام أمير المؤمنين وقال له:

- لولا ما في القرآن من الاختلاف والتناقض لدخلت في دينكم! فقال له:

- وما هو؟!»

فجعل يورد آيات بهذا الشأن ليأخذ جوابه الوافي وشكره أخيراً ودخل حظيرة

الإسلام»^[٢].

وينقل السيوطي في كتاب الإتيان:

... سعيد بن جبير قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال:

- رأيت أشياء تختلف عليّ من القرآن! فقال ابن عباس:

- ما هو؟ أشك؟! قال:

- ليس بشك ولكنّه اختلاف! قال:

- هات ما اختلف عليك من ذلك!

فجعل الرجل يذكر موارد الاختلاف حسب زعمه ويجيبه ابن عباس تباعاً^[٣]....»

وأكد مولى المتقين على عدم وجود اختلاف في القرآن في خطبة له يقول فيها:

والله سبحانه يقول ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^[٤] وقال: «فيه تبيان لكل

[١]- القمي، أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه (الشيخ الصدوق): التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ص ٢٥٥.

[٢]- الطبرسي: الاحتجاج، انتشارات الشريف الرضي، ط ١، ١٣٨٠هـ، ج ١، ص ٣٥٨-٣٥٩.

[٣]- السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ج ٣، ص ٧٩.

[٤]- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

شيء» وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه^[١].

جميع هذه الأخبار التي نُقِلت في مصادر الشيعة والسنة توضح وجود الشبهة في وجود الاختلاف والتهافت في الآيات القرآنية عند البعض من الناس.

فظهر تيارٍ سياسيٍّ-اجتماعيٍّ للزندقة وبعده دخول الأفكار اليونانية في ترجمة المتون الفلسفية والعلوم العقلية أدى إلى توسع نطاق الشبهات.

وازدهار العلوم الأدبية، والصرف، والنحو، والبلاغة العربية، وظهر أكبر مدارس النحو في البصرة والكوفة وظاهرة اختلاف القراءة كل ذلك قد خلق أرضيةً جديدةً من الشبهات حول الانسجام اللفظي للقرآن، ما دفع قطرب أن يؤلف كتاباً مستقلاً سَمَّاه (الرد على الملحدین في تشابه القرآن)، وقطرب هذا أحد تلامذة سيبويه ومن أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام. يقول الزركشي أنه رأى كتاب قطرب^[٢].

منذ ذلك التاريخ وعلاوة على كتب التفسير التي اهتمت بالرد على الشبهات، وضع البعض من العلماء مؤلفاتٍ مستقلةً في الجواب على الشبهات حول الاختلاف في آيات القرآن والبعض من ذلك اختص بالمباحث الأدبية والرد على الإشكالات الأدبية مثل: (أسئلة القرآن الكريم وأجوبتها).

ظاهرة الاستشراق

مع ظهور تيار الاستشراق بواسطة الغربيين والذي انطلق بأهدافٍ منها الطعن بأفكار وثقافة الشرق بما فيها ثقافة المسلمين، تم الالتفات إلى الشبهات القديمة التي أجيب عليها مسبقاً وطويت صفحاتها، وجدّد المستشرقون بحثها من جديد، كما أنّهم لعدم معرفتهم بالثقافة الإسلامية ومصادرها المعتمدة وعدم فهم القرآن أضافوا من عندهم إشكالات أخرى. وقد تتبع المستشرقون ما يعتقدونه تناقضاً في القرآن في مجال المحتوى واللفظ وقدموا الشواهد والقرائن وأصرّوا على ما يدعون

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ١٨.

[٢]- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، القاهرة، دار التراث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ج٢، ص٤٥.

من تناقض ومن هذه الجهة من الضروري الإجابة من جديد على الشبهات القديمة ورد الإشكالات الجديدة في مقابل الأمواج الجديدة.

ومن هذا المنطلق نشهد تأليف كتبٍ خاصةٍ برد الشبهات التي طرحت وإبطال الادعاءات الواهية للمستشرقين من قبل علماء الإسلام في العقد الجديد. وهذه الكتب مثل: «تأويل آيات مشكله قرآن» آية الله السبحاني و «شبهات وردود حول القرآن الكريم» آية الله المعرفة و «شبهات حول القرآن وتنفيدها» د. غازي عناية.

وبعض المؤلفين كتب بشكلٍ خاصٍّ حول قضية التعارض اللفظي في الآيات القرآنية بواسطة القواعد النحوية، مثل كتاب: (ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم). (دراسة تحليلية لموقف النحاة من القراءات القرآنية المتواترة التي تتعارض مع القواعد النحوية)، تأليف الأستاذ محمد عبد القادر هنادي.

ومما تقدّم يمكن بحث التناقض المزعوم في القرآن في فصولٍ عدّة:

١- التناقضات المدعاة التي لها سابقةٌ ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة فصول

- الإشكالات الواردة في الروايات المنقولة عن الصحابة.

- الإشكالات المنقولة عن التابعين.

- الإشكالات المطروحة من قبل الزنادقة.

الإشكالات التي تم طرحها من قبل الكتّاب والمفسرين والتي أجيب عليها.

٢- التناقضات الأدبية التي تم طرحها من قبل المستشرقين في الوقت الحاضر

التناقضات الأدبية التي لها سابقةٌ:

١- الإشكالات التي نقلت عن طريق الصحابة:

أخرج أبو عبيد في فضائله وسعيد بن منصور وابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي داوود وابن المنذر عن عروة قال:

سألت عائشة عن لحن القرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ﴾^[١] و﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ و﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَّحِرَانِ﴾ فقالت:
يا ابن اختي هذا عمل الكُتَّابِ أخطؤوا في الكتاب^[١].

يتضح من الرواية أن عائشة تصحح اللحن في القرآن في ثلاثة موارد وتؤيد ذلك ولكن تسنده لكتّاب القرآن. وشبيهة لهذه الرواية تذكر كيفية وقوع الخطأ عن طريق الكتاب:

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن أبي داوود في المصاحف وابن المنذر عن الزبير بن خالد قال: قلت لأبان بن عثمان بن عفان:

ما شأنها كتبت ﴿لَكِنَّ الرِّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ ما بين يديها وما خلفها رفعٌ وهي نصبٌ؟!^[٢]

قال: إن الكاتب لما كتب ﴿لَكِنَّ الرِّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ.....﴾ حتى إذا بلغ قال: ما أكتب؟ قيل: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ فكتب ما قيل.

٢- الإشكالات التي نقلت عن التابعين^[٢]:

- أخرج ابن أبي داوود عن سعيد بن جبير قال:

في القرآن أربعة أحرف: ﴿وَالصَّابِقُونَ﴾ و﴿وَالْمُقِيمِينَ﴾ و﴿فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ﴾ و﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَّحِرَانِ﴾^[٣].

يبدو أن أصل وجود اللحن في كتابة القرآن في روايات أهل السنة موردٌ تأييدٍ لأنه في رواياتٍ كثيرةٍ بنيت الصحة على هذا الموضوع ومنها الروايات التالية:

[١]- الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٤٦.

[٢]- السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لاط، بيروت، دار الفكر، ص ٢٤٦.

[٣]- المصدر نفسه.

أخرج ابن أبي داوود عن عبد الأعلى بن عامر القرشي قال: لما فرغ من المصحف أتى به إلى عثمان فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى شيئاً من لحنٍ ستقيمه العرب بألسنتها.

بالطبع، إن ابن أبي داوود يوجه كلام عثمان بأن مراده من اللحن يعني خلاف لغة قريش والحجاز وإلا إذا كان الخلاف مع جميع كلام العرب لم يجز عثمان أن يرسله إلى أطراف العالم الإسلامي.

- أخرج ابن أبي داوود عن عكرمه قال: لما أتى عثمان بالمصحف رأى فيه شيئاً من لحنٍ فقال: لو كان المملي من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا.

- أخرج ابن أبي داوود عن قتادة أن عثمان لما رُفِع إليه المصحف قال: إن فيه لحنًا ستقيمه العرب بألسنتها.

ومع الالتفات إلى الروايات المتقدمة طرحت إشكالاتٌ أدبيةٌ في أربع آياتٍ، وهنا نتطرق لها مع الإجابة عليها:

١ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[١].

٢ - لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمقيمِينَ الصلاةَ والمؤتُونَ الزكاةَ والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنوتهم أجراً عظيماً.

٣ - ﴿قَالُوا إِنْ هٰذَا لَسَاحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلٰنِ﴾^[٢].

٤ - ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا

[١]- سورة المائدة، الآية ٦٩.

[٢]- سورة طه، الآية ٦٣.

أَحْرَتْنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١﴾.

قبل التطرق إلى الآيات واحدة بعد الأخرى يجب الالتفات إلى عدة مطالب:

أولاً: الآية الرابعة من جهة إمكان وقوع اللحن في الكتابة لم تختلف عن الآيات الثلاثة التي سبقتها لأنه كما في الآيات الثلاثة التي وردت في حديث عائشة يمكن قبول اللحن في الكتابة كذلك في الآية الرابعة، ادعاء كهذا يمكن قبوله، لأنه يُكتب بصورة الجزم «أكن» وبصورة النصب «أكون».

ثانياً: أصل ادعاء اللحن في كتابة الكلام خالٍ عن الصحة؛ لأن ما تواتر من قراءة القرآن، الذي كان موجوداً، وما هو موجودٌ حالياً، هو نفس ما ورد في الآيات الأربعة الماضية، والكتابة لم يكن لها علاقةً بالموضوع، كذلك لها مشابهة في القرآن وعلى الرغم من كتابة بعض الكلمات بطريقة خاصة لكن القراءة المتواترة كانت بطريقة أخرى ولا زالت مثل ﴿وَيَبْصُطُ﴾ التي تكتب بالصاد (البقرة ٣٤٥) وتقرأ بالسين يعني (يبسط)، لذا فالتصوّر بوجود التواتر في القراءة على أساس كتابة القرآن أمر خاطئ. ومن هذا الوجه ندع جانباً شبهة اللحن في الكتابة والروايات المتعلقة، ولكن الآيات الأربعة السابقة يمكن بحثها على أساس نوع القراءة والإبهام الموجود فيها.

ثالثاً: القرآن كلامٌ عربيٌّ فصيحٌ وحجةٌ للقواعد الأدبية، ولهذا لا أساس لأصل شبهة تناقض القرآن مع القواعد الأدبية.

الآية الأولى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَىٰ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [٢].

[١]- سورة المنافقون، الآية ١٠.

[٢]- سورة المائدة، الآية ٦٩.

إشكال:

صائبون تقرأ بالمرفوع ومع أنها يجب أن تكون منصوبةً يعني «الصائبين» لأنها معطوفٌ على اسم (إن) وهي منصوبةٌ محلاً. ويمكن رفع المعطوف على اسم (إن) ولكن في حالة يكون المعطوف بعد خبر (ان) لا قبل خبرها كما في هذه الآية.

الجواب:

الصائبون تم عطفها على محل اسم (ان) وأما لا يمكن عطفها على محل اسم (ان) قبل أن يأتي خبرها فهذا الكلام غير صحيح لأن:

أولاً: عدم العطف على المحل في حالة أن يكون اسم (ان) معرباً لا مبنياً يقول الفراء: «ويجوز ذلك (العطف على محل اسم إن بالرفع) إذا كان الاسم مما لم يتبين فيه الاعراب كالمضمر والموصول كقول ضائب بن الحارث البرجمي:

فمن يك أمسى بالمدينة رحله فإني وقيار بها لغريب
وقال بشر بن حازم:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق

ثانياً: عدم جواز العطف على محل الإسم قبل الخبر في باقي الحروف المشبهة بالفعل لا في «إن».

يقول ابن قتيبة:

«جواز الرفع في مثل ذلك إنما كان لأجل عدم تغييرٍ في مفهوم الابتدائية سواءً قبل دخول إن وبعده. حيث إنها تزيد معنى التحقيق ولا تزيد معنى آخر سوى ما كانت الجملة تفيدها ذاتاً ومن ثم لا يجوز ذلك في المعطوف على اسم (لعل) و (ليت) لزيادة معنى الترجي أو التمني في مفهوم الكلام»^[١].

[١]- تأويل مشكل القرآن، ص ٥٢.

يمكن أن يرد إشكالٌ بأنه في أيِّ حالِ الأصلِ في العطف على اسمِ إنِ النصب لا الرفع. كما في مشابه هذه الآية في سورة البقرة.

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰئِرِينَ﴾^[١].

وفي الجواب نقول: ترجيح الرفع في الآية المذكورة هو لمناسبة بين (الصابئون مع آمنوا وهادوا) ولكن هذه المناسبة قد زالت في الآية (٦٢) من سورة البقرة لأن قبل الصابئين جاءت كلمة نصارى لم تختتم بالواو. وعلى هذا طبقاً للأصل تم عطفها على النصب.

عدة نقاط:

١- في بيان علة قراءة صابئون وتوجيه النحوي ذكرت أقوال أخرى لا بأس بنقلها لإحكام البحث أكثر. يقول صاحب كتاب «التبيان في إعراب القرآن»:

المشهور في القراءة الرفع وفيها أقوال:

أحدها: قول سيبويه وهو أن النية به التأخير بعد خبر إن وتقديره: «ولا هم يحزنون والصابئون كذلك» فهو مبتدأ والخبر محذوف، ومثله فاني وقيار بها لغريب أي: «فاني لغريب وقيار بها كذلك».

والثاني: إنه معطوفٌ على موضع «إن» كقولك: «إن زيداً وعمراً قائمان» وهذا خطأ لأن خبر إن لم يتم وقائمان إن جعلته خبر إن لم يبق لعمراً وخبر وإن جعلته خبر عمر ولم يبقَ لزيدٍ خبرٌ، ثم هو ممتنع من جهة المعنى لأنك تخبر بالمشى عن الفرد...

...الثالث: إن الصابئون معطوفٌ على الفاعل في «هادوا» وهذا فاسدٌ من

وجهين:

أحدهما أنه يوجب كون الصابئين هوداً وليس كذلك والثاني أن الضمير لم يؤكّد.

[١]- سورة البقرة، الآية ٦٢.

والقول الرابع: أن يكون خبر الصابئين محذوفاً من غير أن ينوي به التأخير وهو ضعيفٌ أيضاً لما فيه من لزوم الحذف والفصل.

والقول الخامس: إن «إن» بمعنى «نعم» فما بعده في موضع رفع فالصابئون كذلك، والسادس: إن «الصابئون» في موضع نصب ولكنه جاء على لغة بلحراث الذين يجعلون التثنية بالألف على كل حال وهو بعيدٌ.

والقول السابع: إن يجعل النون حرف الإعراب. فإن قيل: فأبو علي إنما أجاز ذلك مع الياء لا مع الواو قيل: قد أجازته غيره والقياس «يدفعه»^[١].

وفي كتاب التحرير والتنوير يضيف توجيهها آخر:

«فالذي أراه أن يجعل خبر (إن) محذوفاً وحذف خبر (إن) وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في (كتابه) وقد دل على الخبر ما ذكر بعده من قوله «فلا خوف عليهم... إلخ» ويكون قوله: وَالَّذِينَ هَادُوا عَظْفَ جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ، فَيَجْعَلُ الَّذِينَ هَادُوا مُبْتَدَأً، وَلِذَلِكَ حَقَّ رَفْعُ مَا عَظْفَ عَلَيْهِ وهو «الصابئون». وهذا أولى من جعل «والصابئون» مبتدأ الجملة وتقدير خبر له أي: والصابئون كذلك. كما ذهب إليه الأكثرون لأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشتيتها مع إمكان التفصي عن ذلك»^[٢].

٢- قراءة «والصابئون» القراءة الرائجة والمتفق عليها بين القراء السبعة كما أنها قرئت بشكلٍ آخر.

الأول: (والصابئين) التي نسبت إلى عثمان، وأبي، وعائشة، وابن جبير، والحجدرى ولا يرد الإشكال المذكور على الآية في هذه القراءة.

الثاني: (والصابيون) تكون الياء بدل الهمزة وهذه القراءة نقلت عن ابن كثير والحسن والزهري وبالحقيقة من باب التخفيف بقلب الهمزة ياء. في هذه القراءة

[١]- التبيان في إعراب القرآن، ص ١٣١.

[٢]- التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٦١، ٦، ص ٢٦٩.

يرد الإشكال المذكور. كما مر في القراءة الرائجة «والصائبون».

«وقرأ السبعة والصائبون بالرفع وعليه مصاحف الأمصار والجمهور»^[١].

الآية الثانية:

﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^[٢].

إشكال: المقيمين معطوفٌ على «الراسخون» أو على «المؤمنون» ويجب أن تكون مرفوعةً يعني المقيمون، وما بعدها كذلك «المؤتون» و «المؤمنون بالله» جاءت مرفوعةً بالعطف وعلى هذا فلا يصح نصب «المقيمين».

الجواب: بحث قطع التابع عن المتبوع من قواعد اللغة العربية ويطلق على أغراض خاصة من اللفظ أو المعنى وفي مكانه تم بحثه بشكل مفصل من قبل أدباء العرب البارزين.

من موارد قطع التابع عن المتبوع وهذا الباب يختص بالمدح والذم. في هذه الآية كذلك «والمقيمين» من باب الاختصاص للمدح نصبت وبواسطة الفعل المحذوف يعني اخصاً أو أمدح وأمثاله الذي يعرف بقريظة المقام ولهذا تكون الجملة معترضةً.

«والمقيمين الصلاة» الواو معترضةً «والمقيمين» نصب على المدح بإضمار فعلٍ لبيان فضل الصلاة على ما قاله سيبويه وغيره والتقدير: أعني أو أخص المقيمين الصلاة الذين يؤدونها على وجه الكمال فانهم أجدر المؤمنين بالرسوخ في الإيمان.

والنصب على المدح أو العناية لا يأتي في الكلام البليغ إلا لنكتة والنكتة هنا هي ما ذكرنا آنفاً من مزية الصلاة. على أن تغيير الإعراب في كلمة بين أمثالها ينبه الذهن

[١]- البحر المحيط، ج٤، ص٣٢٥.

[٢]- سورة النساء، الآية١٦٢.

إلى وجوب التأمل فيها ويهدي التفكير لاستخراج مزياتها وهو من أركان البلاغة»^[١].
يذكر النحاس في (كتاب إعراب القرآن) ست توجيهاتٍ أدبيةٍ لنصب المقيمين:
وفي نصبه ستة أقوالٍ:

فسيبويه ينصبه على المدح أي وأعني المقيمين.

وقال الكسائي: معطوفٌ على «ما» قال أبو جعفر هذا بعيدٌ لأن المعنى يكون:
ويؤمنون بالمقيمين وحكى محمد بن جرير أنه قيل: إن المقيمين الصلاة هنا الملائكة
لداومهم على الصلاة.

وقيل: المقيمين عطفٌ على الكاف التي في «قبلك» أي: من قبلك ومن قبل المقيمين.

وقيل والمقيمين عطفٌ على الكاف التي في إليك.

وقيل: هو معطوفٌ على الهاء والميم أي منهم ومن المقيمين.

وهذه الاجوبة الثلاثة لا تجوز لأن فيها عطفٌ ظاهرٌ على مضميرٍ مخفوضٍ.

والجواب السادس أن يكون «المقيمين عطفاً على (قبلك) ويكون المعنى من قبل
المقيمين ثم أقام المقيمين مقام قبل كمال قال: وأسأل القرية» .

يقول ابن عاشور

«وعطف المقيمين بالنصب ثبت في المصحف الإمام وقرأه المسلمون في الأقطار
دون نكيرٍ فعلمنا أنه طريقةٌ عربيةٌ في عطف الأسماء الدالة على صفات المحامد
على أمثالها فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح...».

ثم يشير إلى القصة منقولةً عن عائشة وادعاء الخطأ في الكتابة فيقول:

«ومن الناس من زعم أن نصب المقيمين ونحوه هو مظهر تأويل قول عثمان
لكتاب المصاحف حين أموها وقرأها أنه قال لهم: أحسنتم واجملتم وأرى لحناً
قليلاً ستقيمه العرب بألسنتها».

[١]- إعراب القرآن وبيانه، ج٢، ص٣٧٦.

وبعد بكل جرأة يرفض هذا الادعاء ويقول:

«وهذا أوهامٌ وأخبارٌ لم تصح عن الذين نُسبت إليهم. ومن البعيد جدًا أن يخطئ كاتب المصحف في كلمة بين إخوتها فيفرد بها بالخطأ دون سابقتها وتابعتها وأبعد منه أن يجيء الخطأ في طائفةٍ متماثلةٍ من الكلمات وهي التي إعرابها بالحروف الثابتة عن حركات الإعراب من المثني والجمع على حده ولا أحسب ما رواه عن عائشة وأبان بن عثمان في ذلك صحيحًا»^[١].

يقول أبو عبيد

«هو نصبٌ على تناول الكلام بالنسق أي للإيفاء بالكلام، نظرية تخرجه على تناول النسق فيجوز القطع إلى النصب وإلى الرفع للكلام وإخراجه عن نسقٍ واحدٍ وأنشد للخرنق بنت هفان:

لا يبعدن قومي الذين هم سم العداة وآفة الجزر النازلين بكل معترك والطيبون
معاهد الأزر»^[٢].

ملاحظة: «المقيمون» قرئت بالرفع أيضًا ونسب ذلك إلى عائشة، ونسبت أيضًا إلى عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وحسن ومالك بن دينار والحجدري وسعيد بن جبير وعيسى بن عمر وعمرو بن عبيد، واعتبر ابن عاشور ذلك من الشواذ. «ولا تُردُّ قراءة الجمهور المجمع عليها بقراءة شاذة»^[٣].

الآية الثالثة:

﴿قَالُوا إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ أَوْ مُرِيدَانٍ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾^[٤].

إشكال: اسم إن لا بد أن يكون منصوبًا بهذا الشكل: ﴿إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾.

[١]- التحرير والتنوير، ج٤، ص٣١٣.

[٢]- تأويل شكل القرآن، ص.

[٣]- التحرير والتنوير، ج٤، ص٣١٣.

[٤]- سورة طه، الآية٦٣.

الجواب: أولاً الآية قرئت بست قراءات كما أن البعض من هذه القراءات شاذٌ ولم تكن مقبولةً ولكن القراءة السائدة بين المسلمين على شكل: إن هذان لساحران يعني إن مخففة عن إن وعلى هذا المنوال لا يعمل وهذان مبتدأ ومرفوعةٌ ولم يرد عليها إشكالٌ.

وأما القراءات الست التي نقلت في الآية:

إن هذان لساحران: القراءة السائدة حفص عن عاصم وكذلك قراءة الزهري وإسماعيل بن قسطنطين والخليل بن أحمد الفراهيدي.

إن هذان لساحران: قراءة أهل المدينة والكوفة.

إن هذين لساحران: قراءة أبو عمرو بن علاء.

إن هذان إلا ساحران: قراءة منقولة عن عبد الله بن مسعود.

إن هذان ساحران: قراءة منقولة عن عبد الله بن مسعود بنقل الكسائي.

إن ذان إلا ساحران: قراءة منقولة عن أبي بن كعب.

دراسة القراءات

القراءات الثلاث الأخيرة بالأصل تحمل على تفسير وتوضيح معنى الآية لا بمعنى قراءة المصطلح لأنها على خلاف رسم خط القرآن ولم تكن مقبولة، ومن الناحية الأدبية لا إشكال فيها.

القراءة رقم ٣ يعني إن هذين لساحران طبقاً للقواعد الأدبية لم يكن فيها إشكالٌ.

القراءة رقم ١ خالية من الاشكال الأدبي.

لذا فالمورد الوحيد الذي يجب بحثه من وجهة نظر أبي القراءة رقم ٢، وأكثر الأحيان تقرأ بهذا الشكل من قبل القراء السبعة، ولا يمكن تجاوزها بسهولةٍ ولذلك

من الناحية الأدبية لا بد أن تكون موجهةً لأن القراء هم من العرب ومسلطون على القواعد واللغة العربية.

وأما الأجوبة التي طرحت قبال الإشكال عن قراءة (إن هذان لساحران):

الأول: (إن) بمعنى أجل وفي اللغة العربية هناك شواهد كثيرة على ذلك.

الثاني: على أساس لغة بني الحارث بني كعب «هذان» جاءت في حالة النصب بالالف.

الثالث: هذان استعملت بشكل مبني مثل (الذين) بالأصل كانت الذي وأضيف إليها نون ولكن بقيت مبنية.

الرابع: استعملت هذان مثل يفعلان الألف فيها لم تتغير.

الخامس: اسم إن ضمير شأن محذوف يعني كانت بالأصل إنه هذان لساحران.

السادس: وكانت التثنية يجب أن لا يغير لها الواحد أجريت التثنية مجرى الواحد وعلى هذا مع وجود تثنية هذان لحفظ شكل المفرد (هذا) لم يجعلوا لها إعراب تثنية^[١].

يبدو أن كل واحدة من هذه التوجيهات لها مواضيعها وانتقاداتها الخاصة بها، ولكن بشكل عام فإن القول الأول أنسب ومنطقي، وبعده يأتي القول الخامس.

الآية الرابعة:

﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^[٢].

الإشكال: مع أن (أكن) تم عطفها على (أصدق) وهي منصوبة ولكن جاءت مجزومة وهذا على خلاف قاعدة العطف.

[١]- إعراب القرآن نحاس، ج٣، ص٣٢.

[٢]- سورة المنافقون، الآية ١٠.

الجواب: القراءة السائدة بين المسلمين والقراء السبعة باستثناء أبو عمرو بن علاء (أكن) تقرأ مجزومة ولكن أبو عمرو بن عبده قرأ (وأكُون) بالنصب وعلى هذا يظهر أنها مقبولة بالذوق العربي ولكن التوجيه الأدبي للآية:

إحدى القواعد السائدة في اللغة العربية (قاعدة الحمل على المعنى) التي نراها في مختلف الأبواب الأدبية، كما في باب العطف، وأحد أقسام العطف بالاصطلاح العطف على المعنى أو العطف على التوهم، وإن كان التعبير الثاني لم يستخدم في آيات القرآن واقتصر في الأشعار والعبارات العربية.

وقد أفرد الزجاج لها باباً خاصاً في كتابه (إعراب القرآن) ذكر فيه موارد من الحمل على المعنى في آيات القرآن^[١].

الباب المتمم الثلاثين:

هذا باب ما جاء في التنزيل وقد حمل فيه اللفظ على المعنى وحكم عليه بما يحكم على معناه لا على اللفظ وقد ذكر ذلك سيبويه في غير موضع وأنشأ فيها أبياتاً....).

ومن هذه الموارد يقول:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ إلى قوله ﴿فَأَصْدَقَ وَأَكْنُ﴾ لأن معناه:

إن يؤخرني أصدق وأكن فحمل (أكن) على موضع (فأصدق) لأنه في موضع الجزم لما كان جواب (لولا)^[٢].

وكذلك في الباب «الخامس والثمانين» من كتابه يذكر مورداً واحداً من موارد الحمل على المعنى:

[١]- إعراب القرآن، ج٢، ص ٦١٢-٦٣٠.

[٢]- إعراب القرآن، ج٢، ص ٦٢٠.

«هذا باب ما جاء في التنزيل حمل فيه الفعل على موضع الفاء في جواب الشرط فجزم... ومن ذلك قوله لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن، فحمل (يكن) على موضع الفاء في فأصدق أي: موضع الفاء جزم وكأنه في التقدير: إن أمهلتني أصدق وأكن... وربما كال تنشد فارسهم قول أبي داوود: فأبلوني بليتكم لعلي أصلحك واستدرج نويا فحمل «استدرج» على موضع (لعلي) جزم على تقدير فلعلي بالفاء محذوفة...»^[1]

الإشكالات التي جاء بها المتأخرون:

إشكالات الملمحين والزنادقة

على الرغم من وجود تيار الزنادقة والإلحاد في زمن النبي والخلفاء، لكنه في زمان خلافة بني أمية وبني العباس بلغ ذروته.

تتوجه إشكالات الزنادقة بشكل عام إلى محتوى الدين والأحكام والعقائد والآداب الإسلامية ولكن منذ انطلاق هذا التيار كان الطعن بالقرآن الذي يمثل الركن الأساسي للمعتقد الديني يقع في مقدمة برنامجهم.

ينقل الطبرسي في كتاب الاحتجاج مفصلاً هذا الحديث:

«جاء بعض الزنادقة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام وقال له: لولا ما في القرآن من الاختلاف والتناقض لدخلت في دينكم فقال له عليه السلام: وما هو؟ قال: قوله -تعالى- ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ وقوله ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَنَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ وقوله ﴿وَمَا كَانَ رَبِّكَ نَسِيًّا﴾ وقوله ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ وقوله ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ وقوله تعالى ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ وقوله ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاضَمُ أَهْلُ النَّارِ﴾ وقوله ﴿لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيْ﴾ وقوله ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾».

[1]- إعراب القرآن، ج 3، ص 930.

ثم أجاب أمير المؤمنين على ادعائه مفصلاً قائلاً:

«.....فأما قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ إنما يعني نسوا الله في دار الدنيا ولم يعملوا بطاعته فنسيهم في الآخرة أي لم يجعل لهم من ثوابه شيئاً فصاروا منسيين من الخير...».

جاء في مصادر السنّة والشيعّة الكثير من الأحاديث من هذا القبيل وتظهر أن الأهداف التي يتبعها الزنادقة هي الخوض في الآيات المتشابهة أو المتعارضة بحسب الظاهر. على الرغم من أن ما جاء في المصادر الحديثيّة له معنًى محتوائيٌّ وينظر إلى الإشكالات التي لها بعدٌ مفهوميٌّ، لكن لا يستبعد أن بعض الإشكالات اللفظيّة وبالخصوص المخالفة للقواعد العربيّة طرحت عن طريق الزنادقة وسرت بين الأدباء في إطار إشكالاتٍ وأجابوا عليها.

وعلى هذا الأساس، بدراسة الإشكالات التي طرحت بواسطة الأدباء والمفسرين والإجابة عليها نكون في غنى عن الإشكالات التي ترد عن الزنادقة ولكن للمثال نشير إلى بعضٍ منها.

الإشكالات التي جرى تداولها بين المفسرين والأدباء وفيها إشارة إلى شبهات الزنادقة:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾^[١].

يقول أبو حيان في تفسير هذه الآية:

والزكاة إن أريد بها التزكية صح نسبة الفعل إليها إذ كل ما يصدر يصح أن يقال فيه فعل وإن أريد بالزكاة قدر ما يخرج من المال للفقير فيكون على حذف أي: لأداء الزكاة فاعلون إذ لا يصح فعل الأعيان من المزمي.

أو يضمن (فاعلون) معنى مؤدون وبهذا الشكل شرحها التبريزي.

[١]- سورة المؤمنون، الآية ٤.

وقيل: للزكاة: للعمل الصالح كقوله خيرًا منه زكاة أي عملاً صالحاً قاله أبو مسلم وقيل الزكاة هنا النماء والزيادة واللام لام العلة ومعمول (فاعلون) محذوف التقدير، والذين هم لأجل تحصيل النماء والزيادة فاعلون الخير.
وقيل: المصروف لا يسمّى زكاةً حتى يحصل بيد الفقير.

وقيل: لا تسمّى العين المخرجة زكاةً فكان التعبير بالفعل أولى منه بالأداء وفيه ردٌّ على بعض زنادقة الأعاجم الأجانب عن ذوق العربية في قوله: إلا قال: مؤدون؟!»^[١].

يظهر من كلام أبي حيان أن أحد الزنادقة كان أعجمياً وأشكلاً على استعمال لفظ فاعلون في الآية الرابعة من سورة المؤمنون بالقول: كان من الأجدر أن يستعمل كلمة (مؤدون) وأبو حيان يأتي بست تبريراتٍ على هذا الاستعمال ويجب على الإشكال. كما أنه بعد هذا استشهد بشعر أمية بن أبي الصلت (نقلًا عن صاحب التحرير والتحبير) أن:

المطعمون الطعام في السنة الأزمة والفاعلون للزكوات.

ولم يرد عليه أحدٌ من فصحاء العرب ولا طعن فيه علماء العربية بل جميعهم يحتجون به ويستشهدون».

الإشكالات التي طرحت بين الأدباء والمفسرين:

١- ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^[٢].

الإشكال: لا بدّ أن تكتب عشرة لأن المراد من العشرة الأيام.

الجواب: تقدير الآية: عشر ليالٍ لأنّ المعروف عند العرب عدّ الأيام يكون على الليالي وكما يكتبون في التاريخ: لخمسة بقين أو خلون من رجب. ولذا كل الشهر

[١]- البحر المحيط، ج٧، ص٥٤٧.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢٣٤.

يبدأ في الليلة الأولى من الشهر واليوم تابع لليلة من جهة الحساب والترتيب عند العرب^[١].

٢- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^[٢].

الإشكال: المميّز في الأعداد من ثلاثة إلى تسعة يجب أن يأتي جمع القلة ولكن في هذه الآية جاءت بجمع الكثرة مع أن قرء يمكن جمعها بشكل أقراء ولكن جاءت قرء.

الجواب: لا إلزام باستعمال جمع القلة بل يستعمل كلا الجمعين بالخصوص اذا كان جمع الكثرة كان استعماله أكثر، واحتمال استعمال قرء أكثر رواجاً من إقراء. كما أن عكسه في (أنفسهن) مع وجود كثرة العدد لم يستعمل نفوس^[٣].

٣- ﴿جَاءَهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾^[٤].

الإشكال: مع أن ريح مؤنث ولكن عاصف جاءت بلفظ مذكر مع أنه جاء في مكان آخر من القرآن: ﴿وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً﴾^[٥].

الجواب: لفظ الريح من الألفاظ العربية التي تستعمل بكلا الحالتين مؤنث ومذكر وكلا الاستعمالين صحيح ولا يوجد بينهما تناقض.

٤- ﴿هَذَا خِصْمَانِ خِصْمَانٍ أَخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾^[٦].

الإشكال: مع أن خصمان تشنية ولكن الضمير جاء بالجمع في اختصموا ويجب القول اختصما.

[١]- التبيان في أعراب القرآن، ص ٥٩.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

[٣]- راجع كشاف، ج ١، ص ٢٧٢.

[٤]- سورة يونس، الآية ٢٢.

[٥]- سورة الأنبياء، الآية ٨١.

[٦]- سورة الحج، الآية ١٩.

الجواب: الخصم بالأصل هو مصدرٌ وهنا جاء بمعنى فريق وجماعة بينهما عداوة.

«وخصم مصدر وأريد به هنا الفريق فلذلك جاء اختصموا مراعاةً للمعنى إذ تحت كل خصمٍ أفراداً^[١]».

«فالفرق الكافرة خصمٌ والمؤمنون خصمٌ وقد ذكروا في ما قبل»^[٢].

٥- ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^[٣].

الإشكال: الضمير في اقتتلوا جاء بصورة الجمع على طائفتين ولكن في أصلحوا بينهما جاء بشكل تثنيةٍ فهنا لا بد أن يأتي في الكلمتين جمعاً أو تثنيةً.

الجواب: الحرب بين الطائفتين في الحقيقة يشمل جميع أفراد الطرفين. ولكن في الصلح بين الطائفتين هو مصالحة بين المجموعتين ولم يشمل أحاد المجموعتين^[٤].

الأشياء التي لا يتناسق فيها الضمير مع مرجعه:

الإشكال: في مواردٍ متعدّدةٍ من الآيات القرآنية لم يكن الضمير فيها متناسقاً مع مرجعه وقد أشرنا في ما تقدم إلى موردين، ولكن هناك مواردٌ كثيرةٌ غيرها.

الجواب: الفرق بين الضمير والمرجع على أساس أمورٍ موجودةٍ وقد أشر إليها سابقاً. وبشكلٍ عامٍّ يمكن ذكر عدة عناوينٍ كليةٍ:

في بعض الأحيان من باب تغليب الضمير يعود بحالةٍ مختلفةٍ، على سبيل المثال إلى المرجع المذكر والمؤنث الضمير يعود بشكلٍ مذكرٍ من باب تغليب المذكر على المؤنث أو على العاقل وغير العاقل يعود الضمير عاقلاً.

في بعض الأحيان من باب الاستعارة التخيلية التي يتجسم المرجع في الذهن

[١]- البحر المحيط، ج٧، ص٤٩٥.

[٢]- جمع البيان، ج٧، ص٧٧.

[٣]- سورة الحجرات، الآية٩.

[٤]- راجع: الهدى إلى دين المصطفى، ج١، ص٣٨٤.

بشكلٍ آخرَ ولكن تحذف أدوات التشبيه. مثل ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^[١].

فرض الأرض والسماء مثل الكائنات العاقلة.

في بعض الأحيان يستعمل الجمع لأكثر من عددٍ واحدٍ ولذا تدخل فيه التثنية.

مثل ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^[٢].

ويا مثل صغت قلوبكما والمراد من القلوب هو قلوبان.

المرجع إذا كان جمعٌ من غير عاقلٍ يمكن أن يأتي مؤنثاً. مثل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾^[٣].

الإشكال: في بعض موارد في القرآن تستعمل (ما) للعاقل مثل ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^[٤].

الجواب: أولاً (ما) موصولةٌ ولم تختص بغير العاقل وتستعمل في ذي العقول.

ثانياً: في الموارد التي يراد بها الصفة، تستعمل (ما) للعاقل مثل: ما زيد؟ السؤال

عن صفة زيدٍ يعني هل هو كريمٌ أو فاضلاً أو...؟

الإشكال: بعض الآيات القرآنية لها لفظٌ مفردٌ وفي مكان آخر لفظ على أنها جمع

مثل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾^[٥] و ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^[٦].

لفظ الطاغوت في الأولى الجمع وفي الآية الثانية استعمل مفرداً.

[١]- سورة فصلت، الآية ١١.

[٢]- سورة الأنبياء، الآية ٧٨.

[٣]- سورة فصلت، الآية ٣٧.

[٤]- سورة النساء، الآية ٢٢.

[٥]- سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

[٦]- سورة النساء، الآية ٦٠.

الجواب: الطاغوت في الأصل مصدرٌ وحينما يكون اسمًا يمكن استعماله مفردًا وجمعًا مثل: ضيف إبراهيم المكرمين.

عدة نقاطٍ مهمة:

١- أحد الأسباب في تشديد الأبحاث الأدبية في مجال آيات القرآن، هو وجود ظاهرة اختلاف القراءات. مع الرجوع إلى كتب التفسير وإعراب القرآن يمكن التعرف على مقدارٍ كبيرٍ من التعارضات والتحديات الأدبية الناتجة عن القراءات، بعبارةٍ أخرى إن القراءة السائدة والمجملة على طول التاريخ، واليوم متداولة وتنطبق على كتابة القرآن وخالية من التعقيدات الفنية الأدبية، وفي مجالاتٍ معدودةٍ برزت أبحاثٌ معقدةٌ نشير إلى أهمها.

- البعض من القراءات تتعارض بشدةٍ مع قواعد اللغة وتعرف بالقراءات الشاذة، وهي غير مقبولةٍ نضعها خارج البحث.

وعلى أيِّ حالٍ إذا كان من المقرر أن تطرح أبحاث التعارض على أساس القراءات العشر المشهورة أو السبعة المتواترة ستصحب معها الكثير من الأبحاث الخاصة بها.

٢- الأدباء والمفسرون الذين درسوا المواضيع المختلف فيها توصلوا إلى حقيقةٍ واحدةٍ واعترفوا بها وهي أن القرآن يُعد أفصح الكلام بل هو من معجزات كلام العرب وهو حجةٌ وسندٌ معتبرٌ لقواعد اللغة والبحوث المختلف فيها في حقيقة الأمر هي لرفع الإبهام البدوي والتعارض الصدري الذي يعرض للأشخاص غير المتخصصين في الأدب، وأن قواعد العربية لم تكن معيارًا لصحة وعدم صحة تركيب العبارة القرآنية. «... لكننا نقول: بأن القواعد العربية استنبطت من القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال العرب من شعرٍ ونثرٍ وأن هذه القواعد لم تشتمل على كلِّ أحوال العرب بل جاءت قاصرةً لأن اللغة أكبر من أن تستوعبها القواعد ونحن نجعل القرآن الكريم حكمًا على القواعد ولا نجعل القواعد حكمًا على القرآن الكريم كما قرر ذلك علماء أصول النحو»^[١].

[١]- الجدول في إعراب القرآن، ج ٢، ص ٢٤٠.

الإشكالات التي طرحت من قبل المستشرقين.

كما ذكرنا سابقاً أن عموم الإشكالات المطروحة من قبل المستشرقين تتلخص في:
 أولاً: إنها تركز على التعارض في المحتوى مثل إشكالات الزنادقة والملاحدة في السابق.
 ثانياً: إشكالات التعارض الأدبية عموماً مقتسبة من البحوث المطروحة تاريخياً، لأن كل ما بوسع علماء الأدب وباهتمام خاص بشأن القرآن بين علماء الإسلام وضحوا وأجابوا بالطرق الفنية والشخصية على جميع الاحتمالات والإبهامات التي يمكن أن تطرح والتي لها أساس في الظاهر. وكل من لديه معرفة بالمصادر الأصيلة الإسلامية في مجال إعراب القرآن وعلوم البلاغة فيدرك جيداً الدقة العالية والاهتمام اللامتناهي لعلماء الإسلام بهذا الأمر.

على أي حال بعض من المستشرقين أرادوا أن يضحّموا الإشكالات ويطرحوها بشكل وسياق جديد. أو لعدم المعرفة باللغة والثقافة الإسلامية توهموا أشياء لا أساس لها من الصحة ومع قليل من التدبر تظهر هشاشة وبطلان هذه الادعاءات. ومن الذين تطرقوا إلى الاختلافات الأدبية في القرآن الكاتب المصري المسيحي هاشم العربي في (ملحق ترجمة كتاب مقالة في الإسلام).

وقد أجاب الأستاذ المعرفة في كتاب شبهات وردود حول القرآن الكريم على بعض شبهاته بالتفصيل بما يلي.

﴿وَقَطَّعْنَهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِطًا مُّمْاءً﴾^[١].

إشكال:

أولاً: مع أن المعدود مذكّر جاء العدد مؤنثاً والصحيح أن يكون اثني عشر.

ثانياً: تمييز الأعداد من ١١ إلى ٩٩ في اللغة العربية يجب أن يأتي مفرداً مذكراً ولكن في الآية جاءت بالجمع.

[١]- سورة الأعراف، الآية ١٦٠.

الجواب:

أولاً: هذه المسألة من قبل كانت مورد اهتمام المفسرين وعلماء العرب وأجابوا عليها بوضوح، فأسباط لم تكن تمييزاً بل هي بدلٌ عن اثني عشرة والمميز هو عددٌ محذوفٌ بقريئة الفعل الذي جاء سابقاً والكثير من هذه الاستعمالات وردت في القرآن مثل: وواعدنا موسى أربعين ليلة وأتمناها بعشر، أو يتربصن بأنفسهن أربعة أشهرٍ وعشرًا، وإن لبثتم إلاّ عشرًا، و «فإن أتمت عشرًا فمن عندك»، وعليها تسعة عشر.

كما هو شائعٌ ومتعارفٌ عليه في اللغة العربيّة مثل قطعت اللحم أربعًا أي أربع قطع. في الآية كانت بالأصل: قطعناهم (أي فرقناهم) اثني عشر فرقة.

ثانياً: لو فرضنا أن أسباطاً مميّزٌ للعدد يرد الإشكال وأجاب عنه الزمخشري بأن أسباطاً مميّزٌ حيث يقول: «فإن قلت مميّز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه جمعاً؟ قلت: لو قيل ذلك (يعني اثني عشرة سبطاً) لم يكن تحقيقاً لأن المراد: وقطعناهم اثني عشرة قبيلةً وكل قبيلة أسباطٌ لا سبطاً. فوضع أسباطاً موضع قبيلة ونظيره: بين رماحي مالك ونهشل»^[١].

يقول ابن منظور:

«قطعناهم اثني عشرة أسباطاً أمماً ليس أسباطاً بتمييزٍ إما يكون واحداً لكنه بدلٌ من قوله اثنتي عشرة كأنه قال: جعلناهم أسباطاً والأسباط من بني إسرائيل كالقبايل من العرب وقال الأخفش... أنت لأنته أراد اثنتي عشرة فرقة ثم أخبر أن الفرق أسباط»^[٢].

﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾^[٣].

[١]- الكشاف، ج٢، ص١٦٨.

[٢]- لسان العرب، ج٧، ص٣١٠.

[٣]- سورة البقرة، الآية٣٠.

إشكال: اللام في لك زائدة لأن قدس متعدّد بنفسه والصحيح أن يقال: نقدسك إلا أن يقال نجعل مفعولاً من دون واسطةٍ محذوفاً وهو ليس من المعلوم أن يسبب إبهاماً.

الجواب:

أولاً: بالفرض أن معنى نقدس لك هو نفس نقدسك فزيادة اللام هو أمرٌ مستساغ بالأدب العربي وهو للتأكيد مثل الكثير من حروف الجر الأخرى تضاف للتأكيد.

ثانياً: بين نقدس لك ونقدسك فرقٌ بالمعنى. نقدسك بمعنى تنزيه الله وتوصيف الله بالقدوس ولكن نقدس لك بمعنى تطهير النفس وتحضير الروح لاستيعاب الفيض الملكوتي.

ويقول أبو حيان:

«... ومفعوله أنفسنا لك من الأذناس قاله الضحاك وغيره أو أفعالنا من المعاصي قاله أبو مسلم... أو نصلي لك أو نتطهر من أعمالهم يعنون بني آدم حكي ذلك عن ابن عباس أو نطهر قلوبنا من الالتفات إلى غيرك».

ثم يذكر احتمالات كثيرةً حول اللام في لك:

«واللام في لك: قيل زائدة أي: نقدسك وقيل لام العلة متعلّقةً بنقدس قيل أو بنسبح وقيل معديةٌ للفعل كي في سجدت لله وقيل اللام للبيان كاللام بعد سقياً لك فتتعلّق إذّاك بمحذوفٍ دل عليه ما قبله أي: تقديساً لك».

ويختار من بين الأقوال أن اللام متعديةٌ:

«والأحسن أن تكون معديةٌ للفعل كما في قوله: يسبح لله ويسبح لله»^[١].

[١]- البحر المحيط، ج ١، ص ٢٣١.

﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^[١].

إشكال: لا بدّ من القول بهذا الشكل (ثم قال له كن فكان) لأن البحث عن خلقه آدم ﷺ قد انتهى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من ترابٍ ثم قال له كن فيكون» رعاية الوجه مقدّمة على صحة المعنى.

الجواب: أوّلاً استخدام المضارع في حالة إذا كان المعنى ماضياً وفي اللغة العربية له سابقة كما أنه يستخدم كثيراً الماضي في معنى المستقبل.

«... قال له كن فيكون: أي: فكان والمستقبل يكون في موضع الماضي إذا عرف المعنى»^[٢].

ثانياً: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ هي حكاية عن التكوين والخلقة ولم يكن كلام يقال.

يجوز أن تكون كلمة التكوين مجموع (كن فيكون) والمعنى: ثم قال له كلمة التكوين التي هي عبارة عن توجه الإرادة إلى شيء ووجوده بها حالياً... ويظهر هذا في مثل قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾^[٣]...

«قال الحجة البلاغي: (فيكون) فعلٌ مضارعٌ دالٌّ على الثبوت لبيان الملازمة الدائمة بين قوله (كن) وبين تكون الشيء بهذا الأمر لا محالة وبهذه القدرة التامة والملازمة الدائمة خلق عيسى من غير فعلٍ إذ قال له (كن)... وهذا بخلاف ما لو قال (فكان) لأن هذا الأسلوب (الثاني) لا يفيد إلا أن آدم كان. سواءً أكان ذلك باتفاقٍ أم بملازمةٍ خاصةٍ بذلك الكون أو عامّةً وهو أمرٌ معلومٌ لا فائدة في بيانه ولا حجة فيه على خلق عيسى من غير فعلٍ فلا يكون التفريع لو قيل كن فكان إلا لغواً في كلامٍ متهافتٍ»^[٤].

[١]- سورة آل عمران، الآية ٥٩.

[٢]- إعراب القرآن للنحاس، ج ١، ص ١٦٣.

[٣]- تفسير المنار، ج ٣، ص ٣١٩ بنقل عن الشيخ محمد عبده.

[٤]- الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٣٨٠.

﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^[١].

إشكال: والصحيح أن يأتي، وكان قدامهم لا كان وراءهم.

الجواب: كلمة وراء في تلك الحالات هي كناية عن الخطر والحادث المؤلم الذي يقع في المستقبل وكأنما الحادثة تقع من ورائهم وتلتف عليهم. فالذي يعرف أسلوب اللغة العربية يعرف هذه الظرافة بوضوح. وفي القرآن الكريم موارد كثيرة جاءت بهذا الأسلوب: ﴿وَمِنَ وِرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^[٢]، ﴿مِنَ وِرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْعًا﴾ (الجاثية، ١٠)، ﴿مِنَ وِرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾^[٣]، ﴿وَمِنَ وِرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾^[٤].

وفي الشعر العربي شواهد على هذا الاستعمال ظريفة ولطيفة.

﴿وَطُورٍ سَيْنِينَ﴾^[٥].

إشكال: هنا لا بد أن نقول طور سيناء واستعملت لرعاية وجه الكلمة غير الصحيحة، لأن القرآن في موضع آخر يقول ﴿وَشَجَرَةٍ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ﴾^[٦].

الجواب: سيناء اسم جبل في صحراء سين وفي اللغة العبرية جاء باسم سينيم وباعتبار هذا الجبل والوادي وصحراء سمي بوادي سيناء أو سينيم وهي جاءت بتعريب سينين ولهذا سيناء وسينين اسمان مختلفان لمعنى واحد^[٧].

﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^[٨].

[١]- سورة الكهف، الآية ٧٩.

[٢]- سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.

[٣]- سورة إبراهيم، الآية ١٦.

[٤]- سورة إبراهيم، الآية ١٧.

[٥]- سورة التين، الآية ٢.

[٦]- سورة المؤمنون، الآية ٢٠.

[٧]- شبهات وردود، ص ٣٨٠.

[٨]- سورة الصافات، الآية ١٣٠.

إشكال: إلیاس من دون أي دليل قال: وإمّا ساقه إلى ذلك مراعاةً الروي.

الجواب: إلیاس مصطلح غير عربيٍّ ومن عادة العرب يستعملون الكلمات غير العربية بطرقٍ مختلفةٍ مثل درهم ودرهم معرب درخم (البهلوي) كما أن جبرئيل جاءت باشكالٍ مختلفة، جبريل. جبرئيل. جبرائيل.

وعلى هذا إلیاسین لغة أخرى من إلیاس..

يقول العلامة البلاغي...وقوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلٰٓى اٰلِ يٰسِیْنَ﴾ بعد قوله ﴿وَإِنَّ اِلٰیٰسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ﴾. ذلك لأن لاسم هذا الرسول في اللغة العربية تعريبان كما كان لاسمه في العبرية تعبيران: إلیاه وإلیاهو وهو المعروف بإیلیا التشبي في العهد القديم^[١]. كما أن البعض تم توجيهها بشكلٍ آخر وهذا التوجيه كان مكلفاً بهذه الطريقة أن:

إلیاسین في الواقع جمع إلیاسي يعني منسوب إلى إلیاس ولهذا كانت في الأصل إلیاسین وحذفت ياء النسبة فيها مثل أشعرون التي كانت بالأصل أشعریون.

﴿قُلْ بَلْ مِلَّةٌ اِبْرٰهٖمَ حَنِیْفًا﴾^[٢].

الإشكال: إنَّ الحنيفية هي الميل عن الصراط السوي، وقد استعملها القرآن في غير معناها الأصيل، وزعم أن ذلك ممّا مؤهته اليهود على صاحب القرآن فلقنته؛ ليدعو دين إبراهيم حنيفاً، تعبيراً عليه ليُفضح أمره عند العرب، فانخدع بذلك من غير دراية بمعناه العربي الأصيل.

الجواب:

أولاً: إن النبي هو عربيٌّ أصيلاً ومن نسل إبراهيم فكيف يمكن لليهود الغرباء والجهال يخدعون أفصح العرب في لغته؟

[١]- الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٣٨٤.

[٢]- سورة البقرة، الآية ١٣٥.

ثانيًا: إن كلمة الحنف تعني الاستقامة والتمايل من الإعوجاج إلى طريق الصحيح في مقابل كلمة جنف تكون عكس ذلك تعني الإعوجاج والميل إلى طريق الضلال.

يقول الراغب الأصفهاني: (الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة والجنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ أي ميلاً عن الحق في الوصاية) والحنيف المائل إلى الاستقامة قال تعالى: قانتا لله حنيفًا وقال حنيفًا مسلمًا وجمعه حنفاء قال تعالى ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^[١] ﴿حَنَفَاءَ لِلَّهِ﴾ (المفردات، مادة حنف).

يقول ابن منظور: «الحنف الاستقامة وانما قيل للمائل للرجل أحنف تفاوتًا بالاستقامة كما يقال للغراب أعور وللصحراء القاحلة: المفازة»^[٢].

﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾^[٣].

إشكال: يجب القول: إنما الربا مثل البيع.

الجواب: وذلك أن المرابين زعموا تماثل البيع والربا، فكل ما في الربا من آثار وتبعات فإنها بعينها موجودة في البيع بلا فرق؛ ومن ثم استغربوا أن يحلل البيع وقالوا: إنما البيع مثل الربا في الترابح وجلب المنافع، فما شأن البيع يحلل والربا يُحرّم؟! وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك تفضيلاً لشانئهم.

[١]- سورة الحج، الآية ٣٠.

[٢]- لسان العرب ج ٩، ص ٥٦-٥٨.

[٣]- سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

خاتمة الكلام

إن القرآن معدن البلاغة والعلوم الأدبية، ولم يكن فقط سيد الكلام بل هو إعجازُ الكلام، وأصلاً إيراد الأشكال الأدبية على القرآن هو يحكي عن عدم العلم، أو هو لإهدافٍ مغرضةٍ من المتكلم.

ومن العجيب أنه كلما كثرت مثل هذه الاسئلة والشبهات حول الجوانب الأدبية والبلاغية للقرآن فإن ظرافة ودقة وإعجاز القرآن تبرز أكثر من قبل. حاله كالذهب الأصيل كلما تصقله يزداد تلؤلؤه وتشعشعه، وهذا من الألفاظ الإلهية الخفية حيث يقوم البعض بمحاولاتٍ لتشكيك في القرآن فتأتي النتائج خلافاً لمقاصدهم فتظهر الوجه النوراني للقرآن أكثر من قبل.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، ج٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
٢. الاحتجاج، الطبرسي، ج١، انتشارات الشريف الرضي، ط١، ١٣٨٠.
٣. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ، ج١.
٤. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر-بيروت، ١٤٢٠هـ.
٥. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، دار التراث-القاهرة.
٦. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٧. التبيان في أعراب القرآن، العكبري، تحقيق: محمد الجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٨. التحرير والتنوير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر-تونس، ١٩٨٤.
٩. الجدول في إعراب القرآن، محمود صافي، دار الرشيد، دمشق-مؤسسة الإيمان، ط٤، ١٤١٨هـ- جمع البيان، ج٧، ص٧٧.
١٠. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، ج٢، دار الفكر-بيروت.
١١. الكشاف، الزمخشري، ط٣، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
١٢. لسان العرب، ابن منظور، ط٣، دار صادر-بيروت، ١٤١٤هـ.
١٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٨.
١٤. الهدى إلى دين المصطفى، البلاغي، ج١، ط٣، ١٤٠٥-١٩٨٥.

الاستعارة المعجمية في القرآن الكريم من منظور استشرافي

آثر جيفيري نموذجًا

د. عبد العالي احمامو^[1]

المقدمة

شكّلت ألفاظ القرآن الكريم مجالًا للدارسين العرب والمستشرقين^[2]، بخاصة الكلمات والألفاظ الأجنبية التي وقع حولها خلاف كبير. فإذا كانت الأبحاث تشير إلى ورود ألفاظ وكلمات مستعارة من لغات أخرى، ففي الجهة المقابلة نقرأ الموقف الدفاعي عن عربيّة القرآن المدعوم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يوسف، الآية ٢)، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (سورة طه، الآية ١١٣)، وقوله أيضًا: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (سورة لقمان، الآية ٢٨)، وقوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة فصلت، الآية ٣)، إضافة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (سورة الشورى، الآية ٧)، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة الزخرف، الآية ٣)، وقوله أيضًا: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (سورة الشعراء، الآية ١٩٥).

[١]- جامعة ابن طفيل، المغرب.

[٢]- لا غرابة أنّ العديد من المستشرقين وجّهوا كلّ طاقاتهم لإثارة الشبهات حول القرآن الكريم، باعتباره المصدر الأول والأساسي في شرائع الإسلام وفي رسالة نبينا محمد ﷺ، لذا يستوجب علينا الوقوف موقف المدافع عن كتاب الله عز وجل، وتتبع أعمال المستشرقين والملحدين والمغرضين، والرّد على ادّعاءاتهم المتعلقة بالتغيير والتبديل، أو الزيادة والنقصان، أو التشكيك في مصدر القرآن الإلهي، أو ما تعلق بطريقة جمعه وتدوينه، فتراهم منكبين على الدوام للبحث عن أي شبهة للخطأ فيه، أو التناقض بين آياته، فيقحمون الروايات المشككة في النص القرآني، معتمدين في ذلك أسلوبي التمويه والإطالة الممزوجة بدوافع إيديولوجية مخفية تحت رداء البحث العلمي. فواجبنا تجاه كتاب الله تعالى تتبّع تلك الأعمال ووزنها بميزان العلم والعقل، وتثمين ما يوافق فيها المقصدية الإسلامية، والرد على الشبهات والنقائص، ولن نصل إلى كل هذا إلا إذا تضافرت جهودنا جميعًا بحثًا وترجمة وتحقيقًا ونشرًا، وهذا سعيًا من خلال هذه الدراسة.

وقد ظهرت هذه القضية أولاً في عصر الصحابة، فأدلى بعضهم بآرائهم تجاهها، ويعدّ الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ) من أوائل من طرّقوا هذا الموضوع في كتبهم، فناقشه في كتابه (الرسالة) وعبر فيه عن رأيه، كما تناوله أحد معاصريه، وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩ هـ) في كتابه «مجاز القرآن»، ومن أبرز المصنفين الذين جاؤوا بعدهما وتحدثوا في كتبهم حول هذا الموضوع محمّد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ) في تفسيره «جامع البيان في تأويل القرآن»، واللّغوي أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) في كتابه «الصاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائله وسنن العرب في كلامها»، والمفسّر الأندلسي عبد الحق بن غالب بن عطية (ت: ٥٤٢ هـ) في تفسيره «المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، وعبد الرحمان بن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ) في كتابه «فنون الأفتان في عيون علوم القرآن»، ومحمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) الذي ناقش هذا الموضوع في كتابه «البرهان في علوم القرآن» وقدم قائمة للكلمات القرآنيّة التي قيل إنّها أعجميّة^[١].

ومن بين أبرز من اهتمّ بهذا المجال ودرسه عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ) الذي ناقش هذا الموضوع في ثلاثة من كتبه، وخصّ له رسالتين بحث فيها آراء العلماء السابقين حوله وأدلى فيها برأيه، وجمع فيها الكلمات الأعجميّة الواردة في القرآن، فألّف السيوطي رسالته «المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب» وجمع فيها الكلمات وربّتها ترتيباً هجائياً، كما ألّف رسالته «المتوكلي» التي نسبها إلى الخليفة العباسي المتوكل على الله ونسّق فيها هذه الكلمات حسب اللّغات التي وردت فيها. أمّا كتبه الثلاثة التي ناقش فيها هذا الموضوع بالتفصيل فهي: «الإتقان في علوم القرآن» و«معتك الأقران في إعجاز القرآن» و«المزهر في علوم اللّغة وآدابها».

وينسب إلى بعض الصحابة وبعض من تلاميذهم القول بأنّ القرآن يضمّ كلمات أعجميّة، فيروى عن عبد الله بن عبّاس (ت: ٦٨ هـ) وأبي موسى الأشعري (ت: ٤٤ هـ) أنّهما نسبا العديد من كلمات القرآن كالسجيل، والمشكاة، واليم، والطور،

[١]- للمزيد انظر: ثمّامة فيصل بن أبي المكارم، هل في القرآن الكريم كلمات أعجميّة؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، نسخة إلكترونية. للاطلاع: www.alukah.net/library/ ٨١٠٥٣/٠ تاريخ الزيارة: ٣ مارس ٢٠٢٠.

والأباريق، والاستبرق، وغيرها إلى لغاتٍ أخرى^[١]، وقد نقل ابن الجوزي في «فنون الأفتان» عن علي بن أبي طالب قوله: «في هذا القرآن من كلِّ لسان»^[٢]، كما نقل عن تلميذين لابن عباسٍ عكرمة بن عبد الله (ت: ١٠٥هـ) ومجاهد بن جبر (ت: ١٠٤هـ) قولهما: «إنَّ في القرآن من غير لسان العرب»^[٣]. ومن التابعين الآخرين الذين أيّدوا وجود كلماتٍ أعجميةٍ في القرآن سعيد بن جبير (ت: ٩٥هـ) الذي نقل ابن الجوزي قوله: «ما في الأرض لغةٍ إلّا أنزلها الله تعالى في القرآن»^[٤].

ونقرأ عند ثمامة فيصل^[٥] أنّ بالاستناد على أقوال هؤلاء العلماء وآراء بعض المتأخّرين الذين نقلوا عن ابن النقيب قوله: «من خصائص القرآن على سائر كتب الله المنزلة أنّه نزل بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، ولم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، والقرآن احتوى على جميع لغات العرب، وأنزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير»^[٦]، كما استند السيوطي على قول عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٣٨هـ) الذي قال: «إن قيل إنّ استبرق ليس بعربي، وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة، فنقول: لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة، ويأتوا بلفظ يقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك»^[٧].

المستشرقون وألفاظ القرآن الكريم

تعود بداية الدراسات الاستشرافية حول هذا الموضوع إلى القرن التاسع عشر

[١]- الجواليقي، أبو المنصور موهوب بن أحمد بن محمّد: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠، ص ١٠٢.

[٢]- الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمان: فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، تحقيق: حسن ضياء الدين، ط ١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٧، ص ٣٤١.

[٣]- أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، م.س، ص ٣٤١.

[٤]- انظر: السيوطي، عبد الرحمان جلال الدين: المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: التهامي الراجحي الهاشمي، لا ط، المحمدية، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة، ص ٦١.

[٥]- انظر: ثمامة فيصل، هل في القرآن الكريم كلمات أعجمية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، م.س.

[٦]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج ١، ص ٩٣٨.

[٧]- انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، م.س، ص ٩٣٨؛ المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، م.س، ص ٦٣.

الميلادي؛ فمن أوائل المستشرقين الذين تناولوه المستشرق ألويز سبرنجر (Aloys Sprenger)، والمستشرق الألماني سيغ蒙德 فرانكيل (Siegmond Fraenkel) الذي ألف كتاباً بعنوان: «الكلمات الأجنبية في القرآن»، ورودولف دووراك (Rudolf Dvorak) الذي صنّف كتاباً حول الكلمات الفارسيّة المستعملة في القرآن، وثيودور نولدكيه (Theodor Noldeke) الذي صنّف كتابه المعروف «تاريخ القرآن» وناقش فيه وفي كتاباته الأخرى هذا الموضوع. واستمرت عناية المستشرقين بهذا الموضوع؛ حتى جاء الباحث المستشرق آرثر جيفيري (Arthur Jeffery) الذي ألف كتاباً بعنوان (the Foreign Vocabulary of the qur'an)؛ حيث نال هذا الكتاب قبولاً واسعاً لدى المستشرقين، وقد بنى جيفيري دعواه التي قدّمها في هذا الكتاب على كتابات الإمام السيوطي التي سبق ذكرها في هذا العمل، وأضاف إلى الكلمات التي أوردها السيوطي وغيره عدداً آخر من الكلمات، ووصل بها إلى نحو ٢٥٦ كلمة، وادّعى أنها ليست عربيّة الأصل استناداً على البحوث اللغوية والدراسات التاريخية والأثرية الحديثة^[١].

وسنعمل في محاور هذا العمل على تتبع الكلمات المستعارة في القرآن الكريم بحسب قائمة جيفيري، معتمدين في ذلك على دراسةٍ مهمّة قدّمها كاثرين بيناتشيو^[٢] (Catherine Pennacchio) الموسومة بـ «الاستعارة المعجميّة في القرآن، الجوانب الإشكاليّة لقائمة آرثر جيفيري»، والتي تتناول فيها الجوانب الإشكاليّة لعمل جيفيري، حيث تطالب بضرورة مراجعة القائمة والافتراضات المتعلّقة بأصول الكلمات المستعارة وتحديدتها في مستويين: المستوى الأوّل يتعلّق بإدراج المعارف اللّغويّة الجديدة المتعلّقة باللّغة الأوغاريتيّة، ونقوش العربيّة الشماليّة والعربيّة الجنوبيّة، أمّا المستوى الثاني فيجب فيه وضع هذه الكلمات في سياقاتها السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. فهذا التجديد في البحث مهمٌّ؛ لأن

[١]- انظر: ثمامة فيصل، هل في القرآن الكريم كلمات أجنبية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، م.س.

[2]- Catherine Pennacchio, «Lexical Borrowing in the qur'an, the problematic Aspects of Arthur Jeffery's list», bulletin du centre de recherche français à Jérusalem. (En ligne), Consulté le 20 février 2020.

الكلمات المستعارة في القرآن تشكل الآثار التاريخية للاتصالات القديمة بين السكّان العرب وجيرانهم، حيث التعرّف على أصول الكلمات المستعارة يساهم في فهم النصّ القرآني بشكل أفضل، وبداية اللّغة العربيّة بشكل عام.

كما تؤكّد كاثرين على أنّ كميّة المصادر المذكورة في دراسة جيفري يمكن اعتبارها بدون فائدة أو ضارة إلى حدّ ما؛ خاصّة أنّه على مدار القرن الماضي، كانت المفردات الأجنبية للقرآن تعتبر عملاً قاطعاً وحاسماً، في حين أنّ نيّة المؤلّف كانت ببساطة جمع كلّ ما كتب عن هذا الموضوع. وإذا كان من المفترض أن يكون عمل جيفري نقطة انطلاق لمزيد من الدراسات، إلّا أنّه لم يتم إجراء أيّ دراسات إضافيّة في هذا المجال، وهذا يحيل على أنّ بالرغم من قدم قائمة جيفري إلّا أنّ ذلك لا يجعل منها متجاوزة، بل أرضيّة لدراسات حديثة أكثر عمقاً^[١].

[١]- يمكننا تلخيص ملاحظات بيناتشيو بأنّها أثبتت في أكثر من مثال أنّ الكلمة التي اختارها جيفري إمّا أنّها أصلاً عربيّة وليست مستعارة، أو هي من عائلة اللّغات السامية، والمناقشة جديرة بالاهتمام لما نعرفه من غايات المستشرقين. فالمستشرق الذي يحمل همّ إثبات استعارة القرآن من العهد القديم، يهّمه أن ينفي استناد القرآن إلى غيره ليس دفلاً عن أصالة القرآن، بل تأكيداً لهيمنة العبريّة، وهذا هو اهتمام بيناتشيو التي تدافع حقيقة عن «عبريّة» القرآن بحسبها لا عن عربيّته. لذلك فإنّ من المفيد أن نسلمّ الضوء على محاولات المستشرقين في البحث عن غريب القرآن، وهذا سبب نشرنا للبحث، ولكن مع جملة ضروريّة من الملاحظات.

أولاً: نبدأ بهذه الرواية المهمّة: روى عبد الله بن عمر قال: قرأ عمر بن الخطاب هذه الآية: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثمّ قال: ادعوا لي رجلاً من بني مدلج، قال عمر: ما الحرج فيكم؟ قال: الضيق. وكم لهذه القصص من نظائر في التاريخ، وهذا هو نافع بن الأزرق، لمّا رأى عبد الله بن عباس جالساً بفناء الكعبة، وقد اكتنفه الناس ويسألونه عن تفسير القرآن، فقال لنجدة بن عويمر الحروري: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنّنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتيها بمصادقة من كلام العرب، فإنّ الله تعالى أنزل القرآن بلسانٍ عربيّ مبين، فقال ابن عباس: سلاني عمّا بدا لكم، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ الِّيمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [سورة المعارج، الآية ٣٧] قال: العزون: الحلق الرقاق، فقال: هل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم. أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاءوا يُهرَعُونَ إليه حتى
يكونوا حولَ منيرةٍ عزيزنا

ثمّ سأله عن أشياء كثيرة عن لغات القرآن الغريبة، ففسرها مستشهداً بالشعر الجاهلي. ربّما تبلغ الأسئلة والأجوبة إلى مئتين، ولو صحت تلك الرواية لدلتّ قبل كلّ شيء على نبوغ ابن عباس في الأدب العربي، وإلمامه بشعر العرب الجاهلي حيث استشهد على كلّ لغة فسرها بشعر منهم، وقد جاءت الأسئلة والأجوبة في الاتقان.

من الواضح أنّ المنهجية المتبعة في التعامل مع المفردات الغريبة، كانت من صدر الإسلام، هي البحث عن الكلمة في لهجات القبائل العربيّة، والشعر الجاهلي، حيث لا يمكن الحكم على كلمة بأنّها أجنبيّة قبل استكشاف لهجات العرب من قريش وغيرها. وهذا أمر عسير حتى على علماء العرب، ولكنهم تمكّنوا منه وألّفوا فيه.

ثانياً: يشير محقّق كتاب غريب القرآن السيد كاظم الطريحي إلى ما كانت تعنيه كلمة لغة قريش التي نزل بها القرآن فيقول: اختص القرآن بلغة قريش، وقريش يومئذ من أضخم القبائل العربيّة وأعظمها، وأكثرها زعامة وتجارة وحضارة، فلذا تضمّنت لغتهم بعض الألفاظ العربيّة الأخرى، وغير العربيّة انصهرت كلّها في مجموع ما أنزل من كلمات القرآن ومعانيه، ولهذا الاندماج روعته في البلاغة القرآنيّة أدرك أثره المعاصرون لزمن الرسول ﷺ. وهذا النصّ يعني أنّ تجارة قريش و «رحلة الشتاء والصيف»

١. مصادر متنوّعة وأغراض متباينة

اعتمد صاحب «المفردات الأجنبية في القرآن الكريم» على العديد من المصادر المتاحة لكلّ حالة من الحالات المدروسة؛ حيث اقتبس من الجواليقي مؤلف كتاب «المعرب والدخيل»، إضافة إلى السيوطي الذي ألف العديد من الكتب حول الاقتراض اللغوي، كما أشار جيفيري إلى العديد من المستشرقين أبرزهم: أبراهام جيجر (Abraham Geiger) الذي كان أوّل من أشار إلى أربع عشرة كلمة مستعارة من العبريّة، ورودولف دفوراك (Rudolf Dvorak) الذي كان أوّل من خصّص عملاً كاملاً في علم اللّغة للاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم (١٨٨٥) حيث تمّ تقديم عشر كلمات غير عربيّة في القرآن الكريم، كما استشهد جيفيري أيضاً بثيودور نولدكيه (Theodor Noldeke) من خلال عمله «إسهامات جديدة في اللغويّات السامية» (Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft) (١٩١٠)، والذي خصّص فيه فصلاً كاملاً لدراسة «الكلمات المقترضة في الإثيوبيّة ومنها (Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen)، إضافة إلى ألفونس مينغانا الذي جرّد المصطلحات الدينيّة المستعارة من السريانيّة في القرآن الكريم من خلال عمله «التأثير السرياني على أسلوب القرآن» ((Syriac Influence on the Style of the Kur'an) (١٩٢٧)، إضافة إلى جوزيف هورفيتز (Joseph Horvitz) الذي نشر «أسماء العلم والمشتقات اليهوديّة في القرآن» (Jewish proper names and derivatives in the koran) (١٩٢٥)، أضاف إلى ذلك كلّ من: ثيودور نولدكيه من خلال عمله «تاريخ القرآن (Geschichte des Qorans) (١٨٦٠)، وسيغموند فراينكل؛ صاحب «الكلمات الأجنبية الآرامية في اللغة العربيّة (Die Aramäische Fremdwörter im Arabischen) (١٨٨٦)»، وهينريش زيميرن (Heinrich

التي تحدّث عنها القرآن الكريم كانت تدخل إلى مفردات قريش «بضاعة» جديدة أصبحت فيما بعد من الحقل المعجمي والدلالي «لعربيّة» القبيلة.

ثالثاً: بناء على ما تقدّم فإنّ أيّ مستشرق عرف العربيّة من المعاجم، ليس مؤهّلاً من حيث المبدأ للبحث في غريب القرآن، وإنّما دخل هذا الميدان للتشكيك بأصالة النصّ القرآني. ومن ناحية الغايات ليست الدراسة الناقدة بأحسن من الكتاب المنقود، ولا غنى لنا عن إعادة نشر ما كتبه العلماء المسلمون في هذا المضمار ودراسته؛ لتنفيذ الردود على جيفيري وبيناتشيو من نتاج أهل اللّغة وعلمائها الذين لم يقصروا في هذا المجال الحساس. المحرّر

(Zimmern) الذي اشتغل على «الكلمات الأجنبية الأكاديمية دليل على التأثير الثقافي البابلي» (١٩١٧)؛ وهذه فقط أهم المصادر التي اعتمدها جيفيري في دراسته، وهذا ما يجعل القارئ يحسُّ أنّ جيفيري تعامل مع كلّ مصدر بدقّة للحصول على نتائج علمية^[١]. لذلك نجد في المعجم يذكر جميع اللغات التي استعارت منها العربية كلماتها المذكورة في القرآن الكريم، حيث يتم تقديم كلّ كلمة مستعارة في شكلها الأصلي وبلغتها الأصليّة، وفقاً لنظام الكتابة الخاصّ بها، وذلك من خلال تقديم ما مجموعه ست وخمسين لغة (العبريّة - الآراميّة - السريانيّة - اليونانيّة - الفارسيّة - الإثيوبيّة (الحبشيّة) الجنوب عربيّة - السنسكريتيّة...).

أمّا منهجياً، يتمّ تقديم الكلمات المستعارة بطريقةٍ منهجيّةٍ ودقيقةٍ؛ حيث يقوم جيفيري أولاً بتحليل جذر كلّ مصطلح صوتياً ودلالياً قبل تقديم وجهات نظر النحويين العرب حول هذه المسألة (الظاهرة)، وبعد ذلك ينقل آراء المستشرقين ويحاول استنتاج الأصل المحتمل للكلمة، وفي الأخير يشير جيفيري إلى إمكانيّة العثور على الكلمات المستعارة في الشّعْر الجاهلي من أجل التحقق من تاريخ الاستعارة؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإنّه يقتبس نقوش العربية الجنوبيّة والعربيّة الشماليّة التي تظهر فيها الكلمة^[٢]. فهذه الدّراسة، حسب كاثرين، توفّر ثروة من المعلومات بناءً على المصادر المعتمدة، كما يمكن اعتبارها نقطة انطلاق جديدة للبحث في هذا الموضوع.

٢. الجوانب الإشكاليّة لمعجم آرثر جيفيري

في مقدّمة كتابه، يأمل جيفيري أن يكون عمله إسهاماً في إنتاج معجم للمصطلحات الواردة في القرآن الكريم، بالاعتماد على المقارنة مع معجم العهدين القديم والجديد، ويضيف جيفيري أنّه «لا يمكن إحراز تقدّم إضافي في تفسيرنا للقرآن أو حياة محمّد، إلّا بعد إجراء دراسة شاملة حول مفردات القرآن الكريم»^[٣]، لذلك

[1]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 3.

[2]- Catherine Pennacchio, Op. cit.

[3]- Arthur Jeffery, the foreign vocabulary of the qur'an, leiden – Boston, 2007, p. vii.

فهدفه كان جمع مختلف الدراسات المتاحة حول الاقتراض اللغويّ أو المعجمي في مختلف المصادر والمجالات والمقالات المتفرقة وتقديمها للطلاب والباحثين، وإن كان يشير إلى أنّ عالماً فقط مثل نولدكيه (Nôldeke) هو الذي كان بإمكانه معالجة عمل من هذا النوع. وبالرغم من أنّ جيفيري كان بدراسته هذه يسعى إلى تشجيع إجراء المزيد من البحوث حول هذا الموضوع، إلا أنّ المهتمين والباحثين اعتبروه في وقتٍ لاحقٍ عملاً ناجحاً.

تؤكد كاترين على ضرورة التعامل مع معجم جيفيري بحذرٍ شديدٍ، بخاصّة أنّ المؤلّف لم يحدّد مفهوم الاقتراض اللغويّ/ المعجمي^[1]، حيث يبدو أنّ كلّ كلمة «غير عربيّة» فهي مصنّفة ضمن «الكلمات الأجنبيّة»، إضافة إلى جمع كلّ الأنواع المستعارة وتقديمها بحسب الترتيب الأبجدي. يُقسّم جيفيري الاقتراض في القرآن الكريم إلى ثلاثة أنواع^[2]:

١- كلمات أجنبيّة تماماً؛ ومثال ذلك: «زنجبيل»، و«نمارق»، و«فردوس»، و«جبت»؛ التي يرى جيفيري أنّها لا تتوقّف على جذر في اللّغة العربيّة، بينما يبدو، حسب كاترين، أنّها مقترضةٌ من الإثيوبية، إضافة إلى كلمة «استبرق» التي تعني (الدباج والملابس الحريرية)، والتي ترى كاترين أنّها فارسية.

٢- الكلمات السامية التي يمكن العثور على جذرها الثلاثي في اللّغة العربيّة، ولكن مع ذلك لا يتمّ استخدامها في القرآن الكريم بالمعنى العربي للجذر، وإمّا

[1]- تبعاً لكاترين الاقتراض هو عملية يتم من خلالها أخذ كلمة أو وحدة لغوية من لغة مانحة لاستخدامها في لغة متلقية، ويسمى اقتراض كلمة واحدة بالاقتراض المعجمي، كما لا يمكن تحويل الكلمة المستعارة دون إجراء بعض التغييرات؛ حيث تتكيف الكلمة صوتياً مع لغة المستلم. ففي المستوى الدلالي يختار المقترض الدلالات والاستخدامات التي يعرفها حول الكلمة المقترضة. فالأقتراض ظاهرة لغوية وتاريخية؛ لغوية لأنها عملية يتم فيها استعارة الكلمات والألفاظ، وتاريخية لأنها ناتجة عن الاتصال بين مجتمعين. وتضيف كاترين أنّ الاقتراض تسمية خاطئة؛ فعندما تستحوذ اللغة على كلمة ما لا تكون لديها أدنى نية لإعادتها، بل على العكس من ذلك تأخذها لتقليدها واستخدامها ودمجها، وبالرغم من هذا الدمج، وإن كان جيداً، فهي تحتفظ بسمات غريبة يُسهل التعرف عليها. للمزيد انظر:

Catherine Pennacchio "Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam," Diss. INALCO, Paris, 2011. Print. See "Définitions des emprunts" p. 73- 76.

[2]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 39.

بالمعنى الذي تطوّر في إحدى اللغات الأخرى؛ ومثال ذلك: «فاطر»، و «صوامع»، و «درس^[١]»، و «بارك».

٣- كلمات عربيّة أصيلة ومستخدمة بشكلٍ شائعٍ في اللّغة العربيّة، غير أنّ معناها في القرآن الكريم تأثّر بلغاتٍ أخرى؛ ويعطي جيفيري مثالا لذلك كلمة «نور» الواردة في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة التوبة، الآية ٣٢)، والتي تعني في القرآن الكريم الدين.

ترى كاترين أنّ جيفيري لا يقدّم أيّ معلوماتٍ حول طريقة وضع كلّ الكلمات المقترضة في القائمة معاً، فمن ناحية يبدو أنّه جمع كلّ الدّراسات المتاحة حول كلّ كلمة، بينما من ناحية أخرى هناك إشارات إلى أنّ المؤلّف اختار بعض المصادر فقط، إضافة إلى عدم ظهور بعض الكلمات المستعارة المعروفة في لائحة جيفيري، ومثال ذلك: (الحج - المحراب - صاب...)، كما يستثنى جيفيري بعض الكلمات التي تمّ تجميعها من قبل السيوطي، وإن كان يشرح سبب عدم إدراجه لهذه الكلمات: فالبعض منها نادرة إلى حد اعتبارها أجنبيّة بسبب ندرتها؛ ومن ذلك «هيت لك» (الأمر من أتى)، وسيد (الزوج)، بينما البعض الآخر كلمات عربيّة ببساطة، سكر، وحرام، وأليم^[٢].

ويدّعي جيفيري تضمينه جميع الكلمات المستعارة في عمله؛ ولكن كاترين ترى أنّ بعض الكلمات غير واردة في دراسته، وتضيف أنّ أعمال السيوطي على وجه الخصوص تستحقّ البحث؛ فكتبه الثلاثة «المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب» و «الإتقان في علوم القرآن» و «المتوكلي» تشمل ما مجموعه مئة وثمان وثلاثون كلمة مستعارة. فلكلمات مثل «الأخرة» و«فوم» يجب أن تراجع تبعاً لكاترين، فهي

[١]- تشرح كاترين كلمة «درس» بمعنى: دراسة الكتاب المقدس، وتضيف أنها مستعارة من اليهودية؛ حيث تعني d'raš: الوصول إلى المعنى الحقيقي للكتاب المقدس من خلال البحث الدقيق والمتحفظ. للمزيد ينظر:

Catherine Pennacchio, op. cit, p.4.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p.4.

تري أنّ الكلمة الأولى «الآخرة» لها المدلول نفسه في اليهودية (نهاية الأيام)، أمّا الثانية «فوم» فمعناها غامض^[1].

وتؤكّد الباحثة على أنّ المسلمين القدامى لم يكونوا على دراية باللغات الأجنبية، وكانوا يتقنون لغتهم الأم؛ لذلك ففهمهم لبعض المصطلحات له قيمة عالية. ويجب كذلك مراجعة القائمة التي وضعها جوزيف هورويتز (Joseph Horowitz) الذي يجمع الكلمات المستعارة من اليهودية في القرآن الكريم، بما في ذلك أسماء العلم؛ حيث يدرج هورويتز المصطلحات التي ذكرها أسلافه، ويضيف بعض الكلمات المستعارة التي اكتشفها بنفسه، فلائحته تضمّ سبع وخمسين كلمة مستعارة، والتي لم يرد جُلّها في دراسة جيفيري. كما هناك دراسة أخرى تستحقّ الدراسة، والأمر يتعلّق بـ «المسيحية في الإسلام» (Christliches in Qoran) (١٩٣٠) لكارل أهرينس (Karl Ahrens) التي استفاض فيها عن الاقتراض من المسيحية^[2].

من جهةٍ أخرى، وفقاً لكاترين، جرّد مايكل كارتر^[3] (Michael Carter) كلّ هذه الإضافات؛ حيث صنّف الكلمات المستعارة زمنياً وفقاً للغات المانحة. كما خصّص مارتن زميت^[4] (Martin Zammit) فصلاً للكلمات الأجنبية في القرآن بالتركيز على دراسة جيفيري.

ولاشكّ أنّ هناك الكثير من الكلمات المستعارة ما زالت قيد الدراسة وتحتاج إلى مزيد من البحث؛ ومثال ذلك كلمة جلاء (الخروج) (ḡalā) الواردة في قوله تعالى:

[1]- تثير كلمة «فوم»، حسب كاترين، مشكلة دلالية؛ حيث يلتبس المعنى بين «الثوم» و «القمح»، حيث أن استخدامها في القرآن الكريم بمعنى «ثوم» مرده اقتراضها من النص التوراتي (١١,٥)، بينما يري السيوطي أنها تعني «قمح - الحنطة»، وهي مرتبطة بجذر «فَوَمَ» بمعنى حَبَّرَ أو صنع خبزاً. ويعتبرها السيوطي كلمة عبرية إلا أن كاترين تشير إلى عدم العثور على أي أثر لها سواء في العبرية أو في المعاجم الآرامية. للمزيد انظر:

Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.4.

[2]- Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.4.

[3]- Michael Carter, "Foreign Vocabulary," in Andrew Rippin (ed.), The Blackwell Companion to the Qur' n, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 120139-.

[4]- Martin Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic (Handbook of Oriental Studies, Section one: The Near and Middle East, 61), Leiden, Brill, 2002, «Loanwords in the Qur' n», p. 5161-.

﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ (سورة الحشر، الآية ٣)، والتي يبدو أنها استعارة من (gōiā) العبرية (gālūt) وهو مفهوم خاص باليهودية، كما أنّ الكلمة وردت في القرآن الكريم في سياقٍ يهوديٍّ؛ حول طرد قبيلة بني النضير اليهودية وخروجها من المدينة، وقد أنزل الله في هذه الغزوة سورة الحشر بأكملها. أمّا في بعض الأعمال اللاحقة^[١]، تكتب الكلمة (جلاء أو جلوة) على حد سواء، وتشير اللاحقة wa- إلى استعارة الهجاء من الآرامية، وهذا نموذجيٌّ في القرآن الكريم، حيث تحدّث بلاشر عن أمثلة أخرى لهذه العملية^[٢]؛ زكوات - صلوات - حيوات. وترى كاثرين في هذه الأمثلة دعامة لفرضيتها، حتى لو أنّ كلمة جلوة وجدت في أعمال مكتوبة بعد القرآن الكريم، ولم يدرجها لين ولا دوزي ولا كازيميرسكي في قوائهم^[٣].

٣. مراجعة معجم جيفيري للكلمات المستعارة في القرآن

نصل إلى الدعوة الملحة التي أطلققتها كاثرين بضرورة إجراء مراجعة شاملة لقائمة جيفيري على ضوء اللسانيات الحديثة، بخاصة أنّ الباحثين في القرون الماضية لم تتوافر لهم الصرامة الموجودة في المناهج الحديثة. فدراسة الكلمات المستعارة اليوم تنبني على مقارنة قواعد التأثير والتأثر؛ فعندما تُستعار كلمات من لغات غير سامية، فإنّ بنيتها الصرفية أوّل ما يدلّ على استعارتها/ أجنبيّتها؛ لأنّها لا تقدّم الخصائص الصوتية نفسها مثل اللّغة المستلمة، وتبعًا لكاثرين فهي واضحة في الأمثلة الآتية (فردوس-زنجبيل) في اللّغة العربية، أمّا إذا كان الاقتراض من داخل عائلة اللّغة السامية، فيجب استخدام معايير أخرى لتحديد الكلمات المستعارة، حيث إنّ الصعوبة تكمن في التمييز بين الجذور التي تنتمي إلى الكلمات المستعارة

[١]- تشير كاثرين إلى اعتماد ابن خلدون وتفسير ابن عطية «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» كتابة جلاء و جلوة على حد سواء. للمزيد انظر: Catherine Pennacchio, op.cit, p 5.

[2]- Blachère Régis, and Gaudefroy-Demombynes M., Grammaire de l'arabe classique: morphologie et syntaxe, 3ème édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975, p. 27.

[3]- Catherine Pennacchio, op.cit, p.5.

المشتركة داخل هذه المجموعة. بحكم التعريف؛ يُعتبر المصطلح سامياً إذا جرى على القيم الصوتية والدلالية نفسها في غالبية اللغات السامية^[1]، والمشكلة، حسب كاترين أن بعض الكلمات المستعارة:

- تنتشر في مناطق جغرافية واسعة.

- تحمل، في الغالب، معنًى أساسياً واحداً فقط.

- تتشكّل من الخصائص الصوتية نفسها في جميع اللغات السامية.

ومن ثمّ فالخطر هو اعتبار الكلمات الشائعة بين لغات سامية مستعارة؛ لأن ذلك خطأ، فعلى العكس من ذلك لا يمكن تحديد الكلمات المستعارة على هذا النحو، فالمعايير اللغوية وحدها التي تشير إلى حالات الاقتراض، إضافة إلى المعاني والأشكال السماعية التي تكشف الكلمات المستعارة، فتاريخ الكلمات، أو المفاهيم، أو الأشياء المستعارة، لا يؤدي إلا إلى استكمال التعريف اللغوي للكلمات المستعارة، وإن كان اللجوء إلى التاريخ في بعض الأحيان، يحسم في الأمر بشكل كبير^[2].

فقد أخطأ جيفيري وأسلافه في فهم العديد من الكلمات المستعارة، واليوم لسنا في حاجة إلى دراسة إضافية لإثبات أنّ الكلمات عربية أصيلة، ففي الواقع بعضها ثمرة تطوّر اللغة العربية نفسها، وهذه حالة (الكاهن) مثلاً؛ من الشخصيات التي عُرفت ما قبل الإسلام، أما بالنسبة لجيفيري^[3] فالكلمة العربية (كاهن) قريبة من المصطلح الإنجيلي (kōhēn)، مع العلم بأنه يتفق مع نولدكيه في أصل هذه الكلمة المستعارة التي يرجع أصلها إلى الآرامية وتسبق ظهور الإسلام. ويخلص جيفيري إلى أنّ الكلمة تغيّر معناها من «كاهن» أولاً إلى معنًى مُكتسب يتمثل في «رائي - عراف». ومع ذلك فالباحث يشير إلى أنّ فيشر^[4] (Fisher) يذكر العكس:

[1]- Cohen David, "Le vocabulaire de base sémitique et le classement des dialectes du sud", Études de Linguistique sémitique et arabe, Paris, Mouton, 1970, p. 12

[2]- Catherine Pennacchio, op.cit, p.5.

[3]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 247.

[4]- Fisher, A, Encyclopedia of Islam, Leiden, Brill, 1st edition, 1913/1942-, vol. 2, p. 665.

«الرأي - العراف» هو المعنى الأول، إضافة إلى أن (كاهن) ليست كلمة مستعارة. ومن بين من تطرّق للكلمة توفيق فهد الذي كتب مقالاً معنوناً بـ «كاهن» «kāhin» يوضح فيه أنّ الكلمة مصطلح سامٍ شائعٌ، وربما كان لـ «kāhin» و«kōhēn» أصل مشترك، كما يشير إلى ذلك «khn» في اللغة الأوغاريتية والآشورية البابلية. في هذا الصدد يشير فهد إلى العلاقة بين واجبات هذه الشخصية العامة (الكاهن) ومهماتها، والتي، في وقت ما، تباينت في اللغتين العربية والعبرية^[1]. فإذا كان القرآن استعار كلمة (كاهن) من العبرية أو اللغة السريانية فمعناها سيكون (كاهن/ أو قس)، لكن يبدو أنّ معنى (الرأي/ العراف) للكلمة كان موجوداً قبل (kōhēn) في اليهودية. وتبعاً لكاترين، ففي الغالب، كلمتا «kāhin» و«kōhēn» متطابقتان في الأصل (كلاهما يعني قيم ديني، أو وصي، أو وسيط الوحي عند الإغريق في معبد أو ملجأ أو مكان مقدّس)، غير أنّ وظائفهما تباعدت فيما بعد؛ فـ «kāhin» فقد تدريجياً علاقته بالمعبد/ المكان المقدّس، ليصبح فيما بعد مجرد (عراف/ رأي/ مستنبئ)، بينما اكتسب «kōhēn» وظائف كهنوتية. ولم يدرج اللغويون العرب في العصور الوسطى كاهن في قوائم الكلمات المستعارة الخاصة بهم، ولا حتى فراينكل (Fraenkel) أو زيمرن (Zimmern) قاما بذلك. وعليه فالكلمة تبدو نتاجاً لتطور اللغة العربية نفسها^[2].

هناك كلمات أخرى يبدو أنّها مشتركة وشائعة بين العديد من اللغات السامية، ومثال ذلك: (حبل - معين - خنزير - زيت - تين - عنكبوت)؛ ففي القرآن الكريم تعني كلمة حبل كلا من «الحبل» و«الارتباط» بالمعنى المجازي، وبالطريقة نفسها يعبر المصطلح العبري التوراتي (ḥēḇel) عن «حبل» (Josh ٢: ١٥)، ومنطقة أو مجال أو أرض (Josh ٩: ١٩ and Deut ٣: ٤). ومن الممكن أن يكون أصل الكلمة العبرية (ḥēḇel) والكلمة الآرامية والسوريانية (ḥḇl) من الأكادية بمعنى (حبل،

[1]- Fahd Toufic, La divination arabe, Paris, Sindbad, 1987, p. 92- 97.

[2]- Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.5.

فخ)^[1]، بالنسبة لجيفيري فكلمة جبل قد يكون أصلها آرامي أو سرياني^[2]، وهو على يقين أن الكلمة مستعارة؛ لأنها اشتقاق اسمي^[3] (denominative)، ويعتمد جيفيري في ذلك على زيمرن (Zimmern) الذي يشك في الأصل الآرامي للكلمة المستعارة^[4]. وعلى ما يبدو، تبعًا كاترين، فالفعل الأكادي (ḥabālu) كان يعني في البداية (قمع أو ظلم، وخدع أو ضلل شخصًا ما)، ثم تطوّرت الكلمة لتعني «ربط، ونصب شرًا أو فخًا»، ثم لمعنى «التقط، وأخذ»، وأخيرًا للدلالة على «أُتلف وأُضرب، أو دمر»^[5]. فكلمة جبل ظهرت في الشعر الجاهلي، مما يدل على وجودها القديم في اللغة العربية، هذه الفرضية التي تدعمها حقيقة ورود جمع تكسير من كلمة جبل «جبال» مرتين في القرآن الكريم، ومع ذلك فإن الاسم المذكور الأوغاريتي (Ugaritic) (ḥbl) جبل، خيط له شكل المصطلح العربي نفسه، وهو ما قد يعني أنها كلمة سامية شائعة بين اللغات، ولا شيء يثبت استعارتها من الآرامية كما يقترح جيفيري^[6].

إذا كان تحديد الاقتراض اللغوي إشكالية، فإثبات استعارة المصطلح ليس بالأمر السهل أيضًا، في الماضي كان الاقتباس أو المعنى التوراتي للكلمة كافيًا لإظهار استعارة الكلمة، وهكذا يعتبر جيفيري الصيغة العربية الخامسة لفعل «تجلى» بمثابة معنى مستعار من الكلمة السريانية (tǝl) والتي تعني (لكي يكشف عن نفسه (الله)، وترد الكلمة مرتين في القرآن الكريم بمعنى (أظهر نفسه): ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٤٣)، وبمعنى (أضاء): ﴿وَالنَّهَارِ

[1]- Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.5.

[2]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 107.

[3]- هي الكلمة المشتقة من اسم، كاشتقاق فعل من اسم، ومثال ذلك فعل: «استأسد» من أسد. انظر: مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الأسنوية، لبنان، ص ٧٥.

[4]- Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig, Hinrichs, 1917, p. 15.

[5]- Paul Mankowski, "Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew", Harvard Semitic Studies, vol. 47, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000, p. 55 -56.

[6]- Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.6.

إِذَا تَجَلَّى ﴿ (سورة الليل، الآية ٢)، وتبعًا لنظرية مينغانا (Mingana)؛ يقوم جيفيري بترجمتها (تظهر في الكبرياء - العزة - المجد)، وتستند كلمة (تجلى) على الجذر المشترك في اللغة العربية والعبرية التوراتية GLW/Y...^[1].

لا يقتبس الخبراء، الذين يدعمون عادة اختيار جيفيري للكلمات الأجنبية، العديد من الكلمات المستعارة المدرجة في عمله، الشيء الذي يدفعنا للشكّ حول تلك الكلمات المستعارة، ومثال ذلك الكلمة المؤنثة (روضة) بمعنى (الخضرة - حديقة)؛ الواردة في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ (سورة الروم، الآية ١٥)، إضافة إلى الجمع (روضات) بمعنى (المروج المزهرة - أطيب البقاع) التي نقرأها في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ﴾ (سورة الشورى، الآية ٢٢)؛ وكلاهما من الجذر روض. في هذه الحالة يشير جيفيري^[2] إلى الاقتراض من الفارسية اعتمادًا على دراسة كارل فولرز (Karl Vollers ZMDG ١٨٩٦ p. ٦٤١)، والذي كان أوّل من أشار إلى إمكانية هذه الفرضية، فالقرب الدلالي والمورفولوجي بين الجذر (RD) الذي تُشتقّ منه كلمة الأرض والجذر ورض (WRD) التي أخذت منه كلمة روضات (المراعي)، يمكن أن تشير إلى أنّ التحوّل قد حدث داخل روض (RWD)، وهو الجذر الذي يحمل المعنى نفسه. فتنوّع الحروف داخل الجذر نفسه شائع في اللغة العربية، وفي هذا يشير كوهين (Kohen) إلى أصول متبادلة (réciproquement des renvois) للجذرين (RD) و (WRD)، وعلاوة على ذلك يمكن الحديث عن الجذر نفسه على اعتبار مشاركتهما للحقل الدلالي نفسه (الأرض). يتحدّث هنري لامنس^[3] (Henri Lammens) عن الرّوضة التي توجد بالقرب من المدينة المنورة؛ وذلك من خلال الإشارة إلى معجم البلدان للحموي، وبعد اطلاعنا عليه وجدنا صاحبه

[1]- Catherine Pennachio (2011), op. cit, p.6.

[2]- Arthur Jeffery , op. cit, p. 145.

[3]- Henri Lammens, Le Berceau de l'islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, Rome, Pontificii Instituti Biblici, 1914, p. 88.

يعدّ الرياض التي ببلاد العرب؛ حيث يقول في ذلك الباب: «...عَدَّدها مائة وست وثلاثون روضة، روى أبو عبيد عن الكسائي: استراض الوادي إذا استنقع فيه الماء، قال شمر: وإمّا سمّيت روضة لاستراحة الماء فيها، وقال غيره: أراض الوادي إراحة إذا استراض الماء فيه أيضًا، وأراض الحوض إذا اجتمع فيه الماء، ويقال لذلك الماء روضة؛ قال الراجز^[١]:

وروضة سقيتُ منها نضوي

ويضيف أيضًا: «وربّما كانت الروضة واسعة يكون تقديرها ميلًا في ميل، فإذا عرضت جدا فهي قيعان وقيعة، واحدها قاع، وكل ما يجتمع في الآخاذ والمساقات والتّناهي فهي روضة عند العرب؛ هذا قول محمّد بن أحمد بن طلحة على ما شاهده في بلاد العرب»^[٢]. فلكي تستحقّ هذا الاسم يجب أن تفي بالشروط الثلاثة الآتية: «وجود الماء، ووجود مساحات خضراء، وامتداد القطعة الأرضية المعيّنة».

فلا شيء يوحي بأنّ كلمة (روضة) مستعارة؛ خاصة أنّ السيوطي لم يذكر ذلك، ويمكن أن يكون المصطلح عبارة عن تشكيل مستقلّ في اللّغة العربيّة، بخاصة المصطلحات العديدة التي عرفت بها اللّغة العربيّة في وصف الصحراء وبيئتها الطبيعية؛ ولأدلّ على ذلك الأبيات الشعريّة المختلفة الواردة في معجم البلدان على اختلاف القبائل والأماكن؛ ومن ذلك^[٣]:

قال سديف:

حيّ الديار بروضة النّوّار بين السراج فمدفع الأغوار

قال منذر بن درهم الكلبّي

لتخرجني عن واحد ورياضه إلى عنصلاء بالزّميل وعاسم

[١]- أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، شهاب الدين: معجم البلدان، لا ط، بيروت، دار صادر، ١٩٩٣، ج٣، ص٨٣.

[٢]- م.ن.

[٣]- للمزيد انظر: م.ن، ص٨٤ - ٩٦.

قال ثمامة بن سواد الطائي

يا حبذا لذادة الهجوع

وهي ترعى روضة الوكيع

مبتقلات خضر الربيع

لا تحوج الراعي إلى الترفيع

قال الأختل

لها مربعٌ بالروض روض مُخاشن ومنزلة لم يبق إلا طلـولها

قال امرؤ القيس

وقد عمّر الروضات حول مخطط إلى اللُخ مرأى من سعاد ومسمعا

قال عمرو بن الأهم

قفا نبكي من ذكري حبيب وأطلال بذى الرضم فالرمانتين فأوعال

إلى حيث حال الميئ في كل روضة من العنك حواء المذانب مُحلال

تمّ تحديد بعض الكلمات المستعارة المدرجة في عمل جيفيري على هذا النحو، على أساس التشابه الصوتي، وليس لأنها اتبعت قواعد المقارنة، وعلى سبيل المثال كلمة (دهاقا) الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا وَكَأَسًا دِهَاقًا﴾ (سورة النبأ، الآية ٣٤) (والتي تعني أكوابًا مملوءة)، ويقارنها فرانكيل (Fraenkel) مع (dahāqa) العبرية التي تعني (حزم-قمع-دفع)، ومع اليهودية الآرامية (dhq) التي لها معنى (دفع-ضغط-قيد)؛ ففي رأيه التحوّل في هذا المصطلح من (الهاء هـ) إلى (الحاء ح) يرجع إلى بلاد ما بين الرافدين، وهكذا فـ (كأسًا دهاقا) قد يكون بمعنى «كوب من عصير مضغوط/ معصور» في إشارة إلى العنب المضغوط لملء كأس من الخمر (الإشارة إلى خمر الجنة). في هذا الصدد لا

يقبل زيمرن (Zimmern) الأصل الأكادي، ومع ذلك يتحدث كوهين عن جذرين: (الأول DHQ)) كما هو الحال في اللغة العربيّة (دهاقا)، والتي يبدو أنّها مأخوذة مباشرة من القرآن الكريم، والجذر الثاني (DHQ) كما في (dāḥaq) باللغة العبريّة التي لها معنى (ضغط - دفع). وعليه فكوهين، لا يقترح أيّ اتصال بين الكلمات ذات الجذر DHQ و DHQ^[1].

تشير كاثرين لبعض الأخطاء التي لاحظتها في الكلمات المستعارة الخاصّة بمعجم جيفيري؛ فلا جيفيري ولا زيمرن توصّلا إلى العلاقة بين حرف (القاف) في اللّغة العربيّة من خلال كلمة (قطران) الواردة في قوله تعالى: ﴿سَرَّابِيلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ وَتَعَشَىٰ وَجُوهُهُمُ النَّارُ﴾ (سورة إبراهيم، الآية 50)، وحرف (العين) في الكلمة الآرامية (عطران). فوفقاً لجيفيري «من المحتمل أن يكون هناك التباس بين حرف العين والقاف عند استعارة الكلمة»^[2]، ويضيف أنّ الشعراء احتفظوا بالعبارة الأوليّة للآراميّة، بينما تؤكّد كاثرين اعتماداً على جان كلود هاييلوك؛ في الحقيقة (قطران) بالقاف يمكن أن تكون كلمة من الآرامية القديمة^[3]، في حين أنّ الكلمة نفسها بالعين قد تكون تنوعاً لغويّاً للآرامية عندما استخدمت لغة للامبراطوية^[4].

كما تؤكّد كاثرين أنّ بعض إثباتات جيفيري غير مكتملة، كما هو الحال بخصوص (سُلم) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَضَعَّتْ أَنْ تَبْتَغِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ﴾ (سورة الأنعام، الآية 35)، وقوله عز من قائل: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلْمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلَيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (سورة الطور، الآية 38)؛ حيث ترى أنّ الباحث تناولها في بضعة أسطر، دون ذكر العلاقة التوراتيّة مع سلم يعقوب، والتي يجب، حسب الباحثة، أن يكون لها أصلٌ مشتركٌ مع الآية القرآنيّة التي وردت فيها الكلمة، كما أنّ جيفيري لم يذكر معلّقة زهير ولا المصادر الأكادية أيضاً، كما أنّه لا يسلّط

[1]- Catherine Pennachio, op. cit, p.7.

[2]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 242; Zimmern H., op. cit, p. 60.

[3]- JeanClaude Haelewyck, Grammaire comparée des langues sémitiques: Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe, Bruxelles, Safran, 2006, p. 53.

[4]- Catherine Pennachio, op. cit, p.8.

الضوء على الاختلافات الصوتية للكلمة: (sullām) باللغة العبرية، وُسِّمَ باللُّغة العربية، و (swlm) بالأرامية من جهة، و (simmiltu) في الآكادية^[1]، و (sebeltā) في السريانية، و (sīmeltā) في السريانية الجديدة من جهة أخرى.

يعتقد جيفيري أنّ الكلمة العربية (سلم) إمّا مقترضة من (sulama) الآرامية أو استعارة قديمة من الآكادية^[2]، غير أنّ كاثرين تستبعد الفرضية الأخيرة اعتماداً على الجانب الصوتي للكلمة، وعليه ترى الباحثة إمكانية اعتبار (سلم) العربية كلمة سامية شائعة، خاصّة بوجود الكلمة الأوغاريتية (slm)، وهو الأمر الذي يثبت ذلك^[3].

٤. تحديث المعرفة والمعلومات

يحتاج جزء من البيانات المقدّمة في عمل جيفيري إلى المراجعة، على ضوء البحث المتقدّم في اللُّغة الأوغاريتية، والتي تعدّ مساهمتها أمراً حاسماً في الدراسات المعجمية العربية، خاصّة في تشابهها الكبير مع اللُّغة العربية، وعليه فدراستها لها من الأهمية ما يفيدنا في باب الاستعارة المعجمية، فعلى الرّغم من عشرات القرون التي تفصل الآثار المكتوبة باللغتين؛ فالأكيد أنّ تلك المكتوبة بالأوغاريتية تثبت الطابع البدائي للُّغة العربية. وفي هذا الصدد يدعونا قاموس غريغوريو ديل أولمو ليت (Gregorio Del Olmo Lete) باللُّغة الأوغاريتية إلى إعادة فحص قائمة جيفيري. وإن كانت المعرفة بالنصوص الموجودة في رأس شمرا محدودة في ذلك الوقت، لذا اكتفى جيفيري بذكر الكلمات الأوغاريتية دون التعليق عليها^[4].

فقد أخطأ جيفيري وأسلافه في اعتبار جذور الرباعي ذات الصوت الثاني /ن/ استعارة من الآرامية، غير أنّ نظرية زيادة /ن/ في اللُّغة العربية شائعة لفترة

[1]- Israel Eph'al, The City Besieged: Siege and its Manifestations in the Ancient Near East, Leiden, Brill, 2009, p. 69- 74.

[2]- Arthur Jeffery, op. cit., p. 177.

[3]- Catherine Pennachio, op. cit, p.7.

[4]- Op. cit.

طويلة، وفي هذا الصدد يشير جيفيري إلى أن كلمة (عنكبوت) هي في الأصل آرامية بسبب /ن/ و/ و/ وت/ في نهاية الكلمة. وفي ردّها على هذه الفرضية تشير كاثرين في البداية إلى صعوبة تصديق أن اللغة العربية استعارت شكلاً مشابهاً للكلمتين الآراميتين (عكوبيتا - عكّابيتا 'akkābītā- 'akkūbītā) وصاغت نموذجاً خاصاً بها بإضافة /ن/. واعتماداً على معجم المصطلحات السامية^[1] فالكلمة ليست آرامية، ودليل ذلك غيابها في اللغات الآرامية الأخرى، أمّا فيما يخصّ اللاحقة (وت)، فاللاحقة (ت) في الكلمة العربية متوقّعة اعتماداً على المطابقة القياسية، في حين نجد الكلمة العربية ('akkābīš) تتضمن اللاحقة /š/، فالمرجح أن اللاحقة (ت) في اللغة العربية جاءت من الآرامية، لكن تبعاً لجوشوا بلاو^[2] (Joshua Blau) فالأسماء ذات اللاحقة (ت) واللاحقة (وت) كانت شائعة بكثرة في اللغة العربية القديمة قبل الإسلام، وعليه يمكن أن تكون اللاحقة (ت) في كلمة (عنكبوت) من بقايا هذا الاستعمال القديم، كما يشير جيفيري إلى أن العنكبوت كان معروفاً في الجزيرة العربية، وأنّ الكلمة ظهرت في النقوش العربية الشماليّة، ولم يسجل السيوطي (عنكبوت) ضمن قائمة الكلمات المقترضة، ولا فراينكل (Fraenkel) أيضاً، وعليه تؤكّد كاثرين على أن كلمة عنكبوت ليست مستعارة، كما أنّها ترجع فرضية اعتبار الكلمة مصطلحاً شائعاً بين اللغات السامية^[3].

هناك أيضاً حالة كلمة (خنزير)، فحرف (ن) ظهر في الإثيوبية والسبئية؛ لكن جيفيري يعتبر أنّ كلمة خنزير جاءت على الأرجح من الكلمة الآرامية (ḥazīra) ثم أضيفت لها (ن) بعد ذلك^[4]، كما أشار إلى وجود صيغة (ḥnzr) في رأس شمرا، فهذا التشابه بين العربية والأوغاريتية يُظهر أنّ كلمة (خنزير) غير مقترضة من

[1]- Alexander Militarec. et Leonid Kogan, *Semitic Etymological Dictionary*, Münster, Ugarit-Verlag, vol. 2: Animal Names, 2005, p. 52.

[2]- Blau Joshua., "Arabic Lexicographical Miscellanies," *Journal of Semitic Studies*, vol. 17, Issue 2, 1972, p. 182.

[3]- Catherine Pennacchio, op. cit, p 7.

[4]- Arthur Jeffery , op. cit., p. 126; Fraenkel S., op. cit., p. 110.

الآرامية كما يعتقد جيفري؛ وتشير كثيرين إلى إمكانية اعتبار (h_nzr) الأوغاريتية من الصيغ القديمة المهجورة في اللغة العربية أيضًا^[1]، وهي الفرضية التي يدعمها مانوفسكي^[2] (Paul Mankowski)، الذي يؤكد على استعارة الكلمة العبرية (h_zIr) من الأكادية (h_zIr) عبر الآرامية (h_zyr)، أما التغيير من (h_nzr) إلى (h_zr) فمردّه إلى إدغام أو إبدال قديمين بين (ن) و (ز)، لكن هذه الفرضية تبقى محطّ تساؤلٍ، خاصّة أنّ معجم المصطلحات السامية يعرف الكلمة الأوغاريتية (h_nzr) بأنها نوع من المهن أو الوظائف الإدارية^[3]، ومع ذلك؛ ففي العبرية التوراتية، وفي الأكادية، وفي الآرامية، ليس هناك شدة ثقيلة (Dagesh) داخل الحرف (ز). ومع ذلك هناك شكل يهودي آرامي مستمدّ من (h_zIr)؛ وهي كلمة (h_zzērā) بمعنى (قطيع الخنازير) بشدة ثقيلة؛ والتي يمكن أن تكون دليلًا على الانتقال القديم من (h_nzr) إلى (h_zzr) مع الإدغام الآتي >zz . وفي هذا الصدد يؤكد موشي بار آشر^[4] (Moshe Bar Asher) على أنّ الشدة الثقيلة في الكلمة العبرية (h_zzIr) التي تمثل تضعيف حرف (ز) يمكن أن يكون من بقايا إدغام >zz، وعليه فكلمة خنزير باللغة العربية ليست مستعارة على الأرجح، مثلها مثل معظم أسماء الحيوانات^[5].

فالأكد أن الأبحاث، في زمن جيفري، كانت حول شمال الجزيرة العربية، والنبطية، وجنوب الجزيرة العربية في مراحلها الأولى، وإن كان عمل الباحث يشتمل على سبع وسبعين إشارة إلى الكتابة العربية الجنوبية، والتي تعمل على إثبات الوجود القديم لكلمات معينة في الجزيرة العربية، فهي تبقى مقتضبة

[1]- Catherine Pennacchio, op. cit, p 7.

[2]- Mankowski Paul, Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew, Harvard Semitic Studies 47, Eisenbrauns Winona Lake, Indiana, 2000, p. 56.

[3]- Militarev Alexander, Kogan Leonid, op. cit, p. 150.

[4]- Bar-Asher Moshe, "The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy" [according to Ms. Paris 328329-], Edah veLashon, 6, Jerusalem, Magnes Press, 1980.

[5]- Catherine Pennacchio, op. cit, p 7- 8.

للغاية. ففي الآونة الأخيرة تمّ اكتشاف نقوش توحيدية أو تهودية تعود إلى القرن الخامس الميلادي، وفي هذا الصدد قام كريستيان روبن^[1] (Christian Robin) بجرد المصطلحات المشتركة بين القرآن الكريم وهذه النقوش، وهو الأمر الذي يفتح آفاقاً جديدةً لبحث الاقتراض في القرآن الكريم، خاصة وأنّ هذه المصطلحات تثبت أنّ الكلمات الواردة من العبرية أو الآرامية كانت معروفةً بالفعل في جنوب الجزيرة العربية قبل قرنين من الإسلام، كما تدعونا هذه الكلمات إلى مراجعة كاملة للبيانات المدرجة من قبل آرثر جيفيري^[2].

٥. أصل الكلمات المستعارة

يتعلّق أصل الاقتراض في القرآن الكريم بفترةٍ طويلةٍ من الإمبراطورية الآشورية إلى البيزنطية، كما ينتشر على مساحة لغوية واسعة بما في ذلك جميع اللغات المستخدمة في الأراضي المجاورة للعربية: الأكادية، والآرامية، والعبرية، والسريانية، والإثيوبية، والنبطية، وجنوب الجزيرة العربية (وكلّها لغات سامية)، إضافة إلى اللغات غير السامية؛ اليونانية، والرومانية، والفارسية^[3]. وستختصّ المحاور التالية بدراسة الاقتراض من الأكادية والآرامية، ومن العبرية والسريانية.

١,٥ الاقتراض من الأكادية والآرامية

يسبق الاقتراض من الأكادية والآرامية الإسلام، حيث اقتُرِضت أسماء الأشياء التي اندمجت في الثقافة الجديدة، والتي لا علاقة لها بالإسلام، فالأقتراضات العربية من الأكادية قليلة ولكن وجودها يبدو منطقيًا: حيث تشير المصادر إلى أنّ العرب

[1]- Robin Christian, «À propos de la prière : emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran», dans Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui, Études réunies par Gilles Dorival et Didier Pralon, Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence - CNRS) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale, n°1), Publications de l'Université de Provence, 2000, p. 45- 69.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[3]- Op. cit.

الأوائل كانوا معاصرين للإمبراطورية الآشورية^[1]، والأكيد أنّ هناك فجوةً زمنيّةً كبيرة تفصل القرن الثاني الأكادي المصادق عليه ولغة القرآن العربية في القرن السابع، ومع ذلك فإنّ اللّغتين قريبتان للغاية؛ لأنّ اللّغة العربيّة قادرة على الحفاظ على الأشكال اللغويّة القديمة. ففي كثير من الأحيان كان يُعتقد أنّ الاقتراض من الأكادية يتمّ بطريقة غير مباشرة عن طريق الآرامية^[2]، غير أنّ في بعض الحالات يبدو الاقتراض من الأكادية مباشرًا؛ ومثال ذلك: (فخار-فرات-سوق-أساور)، وفي هذا الصدد، واعتمادًا على زيهرن (Zimmer) بشكلٍ أساسيٍّ، يذكر جيفيري الأكادية ٨٤ مرّة.

لا يشكّك جيفيري في مصدر الكلمات المقترضة؛ حيث يرى أنّها في أغلب الأحيان تأتي من الآرامية، بل أكثر من ذلك فهو لا يخشى القول بأنّه يخاطر قليلًا باختيار المصدر الآرامي لكلمة (نحاس): «من الواضح أنّ الكلمة ليس لها أصل في السامية، ولذا قد يحكم المرء على أنّها استعارة من الطبقة اللغويّة ما قبل السامية؛ فقد تكون الكلمة العربيّة قد جاءت مباشرة من هذا المصدر، لكن بالنظر إلى الصعوبات التي واجهها علماء اللّغة بخصوص هذه الكلمة، فيجب أن نحكم عليها أنّها استعارة من الآرامية»^[3]. فالملاحظ غياب المنهج العلمي عند آرثر جيفيري في بعض الأحيان، بل يتسرّع في الوصول إلى نتائج بغية إقرار استعارة الكلمات من لغات أخرى أو من الديانة اليهوديّة أو المسيحيّة.

يعتمد جيفيري في الغالب على فرانكيل (Fraenkel)، لكن تجدر الإشارة أنّ الثاني يعرف فقط الآرامية ولا يستشهد بالأكادية في عمله، لذا قد يكون الأصل الآرامي للكلمات المقترضة مبالغًا فيه، ومن ناحية أخرى يُرجع زيهرن الكلمات المستعارة إلى الأكادية، ومرّة أخرى قد يكون هذا التّأصيل مبالغًا فيه، وفي هذا يشير ستيفن كوفمان إلى أنّ هذه الأعمال تعود إلى حقبة أخرى، ومع ذلك فلها أهمّيّتها

[1]- Israel Eph'al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries, 1982.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[3]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 278.

باعتبارها مرجعاً في هذا المجال، كما يعتقد بول مانكوفسكي (Paul Mankowski) أيضاً أن زيمرن يربط الكثير من الاستعارات الموجودة بالتوراة بالأكاديمية.

وارتباطاً بما سبق تتساءل الباحثة عن كيفية تحديد هذه الاستعارات؟ لأن الكلمات إذا كانت متطابقة تماماً بين لغات تنتمي إلى العائلة نفسها، فمن الممكن أن لا يهتم بها أحد، إلا إذا ظهر عنصر خارج علم اللغويات لكشفه، كما هو الشأن بالنسبة لكلمة (جلاء) التي، ترى كاثرين، أنها من اللغة العبرية، واستطعنا التعرف عليها بفضل السياق اليهودي المستخدم في الآية. كما يمكن تحديد الافتراض اللغوي من خلال تباين صوتي بسيط ياحدى اللغات السامية^[1].

٢,٥ الافتراض من العبرية والسريانية

ترى كاثرين أن الافتراضات من العبرية والسريانية تتعلق باللغويات التقنية الخاصة بالمعجم الديني، غير أن جيفيري لا يزال عالماً في نقاش المصادر اليهودية أو المسيحية للقرآن؛ لأنه يسعى في كثير من الأحيان إلى التأكيد على الأصل اليهودي أو المسيحي للكلمات المقترضة في القرآن الكريم، وفي هذا يقول: «من الصعب بالطبع تحديد ما إذا كان الأصل يهودياً أم مسيحياً»^[2]، وإن كان في كثير من الأحيان يدعم الباحث الاختيار المسيحي أو السرياني دون أدلة داعمة حقيقية، وكمثال على ذلك كلمة (أباً)^[3]، والتي ترى فيها كاثرين أن الاحتمالات تبدو لصالح مجيئها من السورانية^[4].

يتذرع جيفيري، في كثير من الأحيان، بحقيقة أن الكلمات المقترضة في العربية أكثر شيوعاً في اللغة السريانية، وعليه فأصل تلك الكلمات سرياني، ومثال ذلك كلمة (أجر): «يمكن أن تكون الكلمة آرامية، وانتقلت إلى اللغة العربية في فترة مبكرة

[1]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

[2]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 152.

[3]- Op. cit, p. 43.

[4]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 8.

جدًا، وبما أنّ الكلمة تُستخدم على نطاق أوسع بكثير في السريانية منها في الآرامية اليهودية، فمن المحتمل أننا على صواب في اعتبارها استعارة من السريانية»^[1]، وعلى المنوال نفسه، وبما أنّ الآرامية والإثيوبية جاءتا من السريانية؛ فمن المحتمل أن يكون أصل اللّغة العربيّة منها أيضًا وفقًا لجيفيري. فكلّمة (سبيل) مثلًا؛ ففي واقع الأمر الكلّمة العربيّة (šbīl) والكلّمة الآرامية (šbīl) لهما معنى الطريق وطريق الحياة، بالضبط كما في السريانية (šbīl)، غير أنّ الكلّمة السريانية كان لها استخدام واسع وتمّ اقتراضها إلى الآرامية (šaviṭ)، وعلى هذه الطريقة أصل الكثير من الكلّات المقترضة^[2].

ومن بين الأمثلة الأخرى كلمة (صدقة)؛ فبالنسبة إلى هيرشفيلد يبدو أنّها جاءت من الأصل العبري (šəḏāqā)، بمعنى صدقة أو صدقات الذي يعتبر مفهومًا مركزيًا في اليهودية. وهنا مرّة أخرى؛ يفضّل جيفيري الأصل المسيحي، على الرغم من أنّه يعارض القواعد الصوتيّة؛ «حيث يبدو اشتقاق /ص/ من /ز/ مصيريًا في الكلّمة السريانية (zdq) التي تعود إلى أصل مسيحي، غير أنّنا نجد في اللّهجة المسيحيّة الفلسطينيّة (šdq) التي تترجم إلى (ελεημοσυνη) (صدقات) شائعة الاستخدام في أشكال عدّة؛ مما يحيل على إمكانيّة وجود مصدر الكلّمة العربيّة في تلك الصيغ»^[3]. وبالرغم من أنّ الأصل العبري يبدو أكثر وضوحًا، فالباحث يجد صعوبة في الإقرار بذلك؛ حيث نجده مرّة أخرى يفضّل الأصل الآرامي كما في حالة كلمة (سبت) (Shabbat): «لا شك أنّ الكلّمة جاءت إلى اللّغة العربيّة من الآرامية، وربّما من اليهوديّة שבתא بدلًا من السريانية»^[4].

تستند إشارة جيفيري إلى السريانية على ألفونس مينجانا (Alphonse Mingana) (١٨٧٨-١٩٣٧) من خلال «التأثير السرياني على أسلوب القرآن» (١٩٢٧)؛

[1]- Arthur Jeffery , op. cit, p. 49.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 9.

[3]- Arthur Jeffery , op. cit, p. 194.

[4]- Op. cit, p. 161.

والذي تمّ الاستشهاد به ٧٧ مرّة. ومن المعروف أنّ مينجانا اشتهر بجمعه للعديد من المخطوطات العربية والسريانية التي تشكّل «مجموعة مينجانا» المحفوظة في جامعة برمنغهام، ومع ذلك لم يجذب مينجانا انتباه أجيال العلماء الذين تبعوه، باستثناء كريستوف لوكسبرغ^[1] (Christoph Luxenberg) الذي توصل إلى استنتاجه المشهور والمتطرف، الذي فضّل نشره تحت اسم مستعار، والقائل بأنّ القرآن مبنيٌّ على كتابات سريانية.

تشير كثيرين إلى صعوبة تحديد أصل المفردات الدينيّة في القرآن، وتتساءل كيف يمكن للغوي أن يعتمد على نصوص تترجم التوراة أو تعلقّ عليها بلغاتٍ قريبةٍ من بعضها البعض؟ وكيف يمكن أن يعتمد على مجرد المفاهيم التي تتقاسمها في الغالب الأديان التوحيدية المختلفة التي تنشأ عن اليهودية أول ديانة توحيدية^[2]؟

فقبل ظهور الإسلام لم تكن هناك ترجمة عربية للإنجيل، وكان بإمكان المرء أن يقرأ التوراة، والترجوم، والبيشيتا، أو السبعينية باللّغة اليونانية، ولم تعرف مخطوطات التوراة بعد مساهمة الماسوريين الذين قاموا بإصلاح النطق، والنبر وعلامات التقييم؛ وهو الشيء الذي يجعل أيّ مقارنة بين المصطلحات العربيّة والعبريّة معقّدة إلى حدّ ما. إضافة إلى أنّ البيشيتا جاءت مباشرة من العبريّة، بينما عناصرها اليهودية تلقي بظلال الشكّ على تأليفها المسيحي؛ ورّمًا وجدت أصلها في مجتمع يهودي في عملية التحوّل إلى المسيحية (التنصير)^[3]، الشيء الذي يجعل تحديد الكلمات اليهودية والمسيحية أكثر تعقيداً^[4].

[1]- Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache [The Syro-Aramaic Reading of the Koran - A Contribution to the Decoding of the Koran], Berlin, Verlag Hans Schiler, 2000.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[3]- Joosten Jan, «La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente», dans Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 76, 4, 1996, p. 385395-, p. 392 ; voir Michael P. Weitzman, From Judaism to Christianity : the Syriac Version of the Hebrew Bible in the Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, pp. 147- 173.

[4]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

وبالإضافة إلى كثرة إصدارات التوراة وتعليقاتها، يجب أن تثار مسألة اللغات أيضاً؛ ففي الشرق الأدنى القديم لم تستعمل اللغات بسبب العادات العرقية فقط، وإنما بسبب العوامل السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والدينية^[1]. فالآرامية كانت لها لهجات متعددة مرتبطة بجماعات وانتماءات دينية؛ وفي هذا الصدد يُعتبر النص التوراتي مثلاً جيداً لهذا الأمر؛ فإذا كانت التوراة مكتوبة باللغة العبرية التوراتية، والميشنا بالعبرية الميشناكية، فإن جميع النصوص اليهودية الأخرى تقدم الاختلافات المتنوعة للآرامية، أما الترجمات (الترجمات) فقد كتبت بالكامل باللغة الآرامية، أما تلمود القدس فهو باليهودية الآرامية الفلسطينية، بينما التلمود البابلي بالبابلية الآرامية اليهودية، ويمكن تفسير هذه الاختلافات اللغوية بعامل الوقت من جهة؛ حيث تفصل خمسة عشر قرناً بين أول روايات توراتية وأول مدراسم، وبالعوامل جغرافية من جهة أخرى متمثلة في اختلاف آرامية فلسطين عن آرامية بابل، كما يضاف إلى ذلك البيشيتا في السريانية، والتي تعد تنوعاً آخر من الآرامية. وبالرغم من أن الاختلافات اللغوية بين هذه اللغات ضئيلة جداً، إلا أنها كافية ليتم اعتبارها لغات منفصلة^[2].

أما الصعوبة الأخيرة فتتجلى في المفاهيم نفسها، وهذا ما يؤكده موريس غودفروي ديمومينز (Maurice Godefroy Demombynes): «إذا نظرنا إلى الأفكار اليهودية والأفكار المسيحية من وجهة نظر القرآن نجد من السهل التمييز بينها من الوهلة الأولى أو بمقارنات جزئية وغير دقيقة»^[3]، أما جوزيف هورفيتز (Joseph Horovitz) فيؤكد على استخدام الكلمات نفسها لا استخدام المفاهيم نفسها فقط: «في كثير من الأحيان، يصعب تحديد ما إذا كانت الكلمة الأجنبية المتبناة يعود أصلها إلى الاستخدام اللغوي لليهود أو للمسيحيين، نظراً

[1]- Briquel-Chatonnet F. (éd.), Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien, Actes de la Table-ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062, «Études Sémitiques», Paris, Jean Maisonneuve, 1996.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[3]- Godefroy-Demombynes M., «Charles Cutler Torrey: The Jewish Foundation of Islam», p. 91.

لتوظيف التعبيرات نفسها لعدد كبير من المفاهيم والأفكار»^[1].

فعندما يتعدّر على علم الأصوات تقديم الدلائل اللازمة، يجب على المرء أن يتحوّل إلى علم الدلالة؛ حيث في كثير من الأحيان تظهر الفروق الدقيقة والمعاني المحدّدة عند تبنيها من جانب أو آخر من الموحدين. فعلى سبيل المثال الفعل العربي تاب من الجذر توب، والذي له معنى «يعود إلى الله، يتوب»، فمن الممكن أن يكون أصله من اللغة اليهودية الآرامية، **twb** **תוב** الذي له معنى «يعود» و «يعود إلى الله». إضافة إلى كلمات شائعة بين جميع الديانات التوحيدية، مثل كلمة (مسيح) باللغة العربية، و (māšīa) بالعبرية، و (mšyh) بالآرامية والسريانية، بالرغم من أنّ هذه الكلمة استخدمت في القرآن الكريم للدلالة على ابن مريم ممّا يرجّح كفة المصدر المسيحي، إلا أنّ هذا لا يمنع أن تكون الكلمة معروفة من خلال اللغة العربيّة. غير أنّ أصل بعض الكلمات يبدو مؤكّداً، فكلمة (Shabbat)، والتي تعني باللغة العربية السبت، وبالعبرية (šābat)، لا يمكن أن تأتي إلا من اليهودية، وهي حجة يمكن أن تكون كافية لإثبات الأصل اليهودي^[2].

لا يزال العثور على أصل الكلمات المقترضة معقّداً للغاية، وإن كانت هذه الكلمات مرتبطة بدين معيّن؛ لأن العديد من المصطلحات كانت معروفة بالفعل قبل الوحي؛ وهذه حالة كلمة (خاتم)، والتي ذكرت مرّة واحدة في القرآن الكريم ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٤٠)، فالقرآن الكريم كتاب واضح، كما تقول كاثرين^[3]، ولا يمكن أن يساء فهمه، لدرجة لا يمكن أن تكون هناك حاجة إلى رسول آخر بعده، فبالنسبة لفرينكل (Fraenkel) صيغة فاعل غير قياسية في اللغة العربية، أمّا الفعل ختم فهو اشتقاق اسمي^[4] (denominative)، وعليه يبدو الاسم خاتم مستعار من

[1]- Joseph Horowitz, «Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran», p. 186.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[3]- Op. cit.

[4]- Fraenkel S., op. cit, p. 252.

الآرامية، أمّا بالنسبة لهيرشفيد (Hirschfeld) فقد يكون للكلمة أصلٌ يهوديٌّ بورودها في فقرة من الكتاب المقدّس^[1]، وربما استوحى القرآن الكريم هذه الصورة من التوراة، لكن الكلمة المستعارة بمعنى (الختم) وجدت قبل ذلك بكثير في قصائد امرئ القيس وفي نقش عربي جنوبي. ووفقاً لماكسيميليان إيلنبوجن (Maximilian Ellenbogen) فكلمة (ḥōtām) العبرية مستعارة من المصرية^[2] (ḥtm)، وهو الجذر الذي لا يوجد لا في الأكادية ولا في الأوغاريتية. ويشير الحرف الأول /خ/ في الكلمة العربية إلى أنّ لها مصدر الكلمة نفسه في اللغة العبرية، وعليه من المحتمل أن يكون أصل (خَاتَم) العربية من المصرية كما يصرّح بذلك فرانسوا برون^[3] (Farnçois Bron).

وعطفاً على ما سبق تؤكّد كاثرين أنّ التناقضات هي التي تكشف لنا عن أصل الكلمات المقترضة؛ وهذا هو الحال بالنسبة لكلمة (أسباط) في صيغة الجمع التي تعني قبائل، ومفردها (سبط)، حيث تظهر الكلمة في إشارة إلى القبائل الاثني عشر، وفي هذا يعتقد جيفيري أنّ الكلمة العربية مستعارة، لكنّه لا يستطيع تحديد الأصل أمسيحي أم يهودي^[4]؟ بحسب جيغر (Geiger) فالكلمة استعارة مباشرة من العبرية، أمّا بالنسبة لفرنكيل ومينكانا فأصل كلمة (šēbet) سرياني. وتعني الكلمة، حسب كاثرين^[5]، في معناها الأصلي (العصا، الصولجان)، كما يوضّح ذلك معناها في الأكادية؛ فكلمة (šabaṭu) تعني (ضرب، قتل)، وكلمة (šibṭu) تعني العصا (الخاصة بالتأديب)، أو الصولجان^[6]. وبعد هذا يمكن للكلمة أن تكون حصلت فيما بعد على معنى (صولجان) - كرمز للسلطة - وحددت المجموعة التي

[1]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 10.

[2]- Maximilian Ellenbogen, Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology, Londres, Luzac, 1962, p. 74.

[3]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[4]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 58.

[5]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[6]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

تخضع للشخص الذي يحمل الصولجان^[1]، وهذا من شأنه أن يفسر المعنى المزدوج للكلمة العبرية التوراتية (الصولجان) و (القبيلة)، وهو الأمر الذي ينطبق أيضاً على معنى الكلمة في اليهودية الآرامية^[2]، بينما في القواميس لا تحمل كلمة (سبط) العربية معنى الصولجان أو العصا^[3]، ولكنها تحمل فقط المعنى المحدد للقبيلة (المتعلقة ببني إسرائيل)؛ فهذه الاعتبارات الدلالية وحقيقة أن الكلمة ترد في القرآن الكريم لوصف قبائل بني إسرائيل فقط، تدعم فرضية أن هذه الكلمة العربية تأتي مباشرة من العبرية، خاصة إذا لم يتم العثور على أي أثر من هذه الكلمة في النقوش العربية الشمالية، أو العربية الجنوبية، أو النقوش النبطية، ولا في القوائد الشعرية، ووفقاً للسيوطي فالكلمة مستعارة من العربية^[4].

كذلك الحال بالنسبة لكلمة (أسفار) ومفردها (سفر)، بمعنى (كتب/ كتاب)، والتي وردت في القرآن الكريم في الآية: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة الجمعة، الآية 5)، حيث يشبه القرآن اليهود الذين لم يعملوا بالتوراة بالحمار الذي يحمل أسفاراً فيها علم، وهو لا يعقلها ولا ينتفع بها. وبخصوص الكلمة يعتقد السيوطي أنها مستعارة من السريانية أو النبطية^[5]، بينما يرى جيفيري أن العرب استخدمت كلمة أسفار لتسمية الكتاب المقدس اليهودي والمسيحي، وأسفار جاءت من (siprā) (بمعنى كتاب) باللغة الآرامية أو السريانية^[6]، أما في النص الإنجيلي تعني كلمة (sēpēr) عادة «خطاب أو وثيقة أو جزء من كتاب أو مخطوطة» والتي ربما تم استعارتها من (šipru) الأكادية بمعنى

[1]- Köhler L. and Baumgartner W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden, Brill, 2000 (abbreviated HALOT), p. 1388.

[2]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[3]- Belot J-B., "vocabulaire Arabe-Français a l'usage des étudiants" الفرنسية والعربية في اللغتين العربية والفرنسية "الفوائد الدرية في اللغتين العربية والفرنسية" Beyrouth, Imprimerie catholique, 1899, p. 307.

[4]- السيوطي، عبد الرحمان جلال الدين، المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، م.س، ص ١١٠.

[5]- م.ن، ص ١١٠.

[6]- Arthur Jeffery, op. cit., p. 170- 171.

«رسالة»^[1]، وعلى الأرجح، تبعًا لكاثرين، فالجذر (SFR) كلمة سامية قادمة من الأكادية، والتي من خلالها عرفها العرب. أما في التلمود -في اليهودية الآرامية- فكلمة (sēpēr) تحدّد كتاب القانون بالخصوص كما يصفها بذلك جاسترو^[2] (Jastrow).

تشير كلمة (sēpēr) في التعبير (sēpēr tōrā) على «مخطوطات التوراة» أو «البناتوك»، وبهذا الخصوص تتساءل كاثرين: لماذا استعمل القرآن الكريم أسفار بدل كُتب؟ ثم تضيف: الجذر «كتب» شائع الاستعمال ويحيل عادة على الكتابات المقدّسة اليهودية والمسيحية والإسلامية، لذلك يبدو أنّ كلمة أسفار، التي وردت في القرآن الكريم في سياق يهودي، قد تم اختيارها لإعادة إنتاج (sēpēr) اليهودية، وعليه من الممكن أن تكون الكلمة مستعارة من المشنا عندما كان للنبي ﷺ صلة مباشرة باليهود، كما أنّ يهود المدينة أطلقوا على كتبهم (sēpēr) في المفرد و (spārīm) في صيغة الجمع، كما أنّ ورود كلمة أسفار في سورة مدنيّة (سورة الجمعة، الآية ٥) تدعم وجهة نظر الباحثة.

ومع ذلك فليس كلّ كلمة مستعارة يسهل دراستها وتحليلها بسهولة، حيث اعتُبرت بعض الكلمات مقترضة من السريانية بالرغم من خصائصها اليهودية، ومثال ذلك: كلمة «ربي» التي وردت بالعربية (ربانيين)؛ حيث نجدها (rabbān) في العبرية، (rabbuneī) (ραββουνοι) باليونانية، و (rībbōn) باللغة الآرامية في الترجوم، و (rbwny) في السريانية. بينما في المجتمعات المسيحية؛ فالكلمة شائعة الاستخدام لإظهار الاحترام لكاهن أو راهب^[3]، وفي هذا تؤكّد مرّة أخرى كاثرين على أنّ الدراسات والأبحاث الإضافية التي أجريت في علوم اللغة السريانية قد تؤدّي إلى حلّ اللّغز المرتبط بالكلمات المستعارة^[4].

[1]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

[2]- Jastrow M., op. cit., p. 1017 -1018.

[3]- Arthur Jeffery, op. cit, p. 136- 137.

[4]- Catherine Pennacchio, op. cit, p. 11.

الخاتمة

كان الاقتراض المعجمي في القرآن الكريم في صلب الدراسات التي أجراها علماء اللغة المسلمون، الذين دافعوا عن الطابع العربي للقرآن، والمستشرقون الذين بحثوا في أصل الإسلام، ويبقى عمل جيفيري مصدرًا مهمًا حول هذا الموضوع، وإن نشرت بعض الدراسات الاستشراقية القليلة في هذا المجال خلال القرن الماضي، فهو يعتبر حتى الآن نقطة انطلاق أساسية لمن يرغب في تتبع الاستعارة المعجمية في القرآن الكريم، وإن كانت كاثرتين تؤكد على أنّ الأمر ليس بالسهل لتحديد الكلمات المقترضة والبحث في أصولها، ولهذا تدعو الباحثة، من خلال عملها، إلى ضرورة استكمال قائمة جيفيري وتنقيحها بالكامل، فالباحث وأسلافه يعتقدون أنّ بعض المصطلحات كلمات مستعارة بينما في الواقع هي كلمات عربية تطوّرت مع مرور الوقت، بينما البعض الآخر كلمات سامية شائعة، لذلك ما زالت الحاجة إلى فحص قائمة الكلمات المستعارة، خاصة مع إمكانية الحصول على كلمات مستعارة جديدة يتعيّن اكتشافها.

فالمواد المتاحة لدراسة الكلمات المقترضة في القرآن الكريم قديمة؛ ويتوجب على الباحث الذي يستخدمها أن يدرك هذه الحقيقة: فإحالة فراينكل الكلمات المقترضة إلى الآرامية، وإلى الأكادية من طرف زيمرن فيها إفراط وزيادة، أمّا الإحالة على التوراة أو الإنجيل في القرآن الكريم فليست بالضرورة مصدرًا للاقتباس أو الاقتراض.

ويبقى تحديث قائمة بيانات جيفيري أمرًا ضروريًا بالاعتماد على المنهج المقارن والدراسات اللغوية الحديثة. كما تعتبر الاكتشافات اللغوية الحديثة في دراسة اللغة الأوغاريتية والنقوش الشمالية العربية والجنوبية العربية، على وجه الخصوص، ذات أهمية حاسمة؛ لأنها تسهم في إثبات سن مصطلحات محدّدة في اللغة العربية. فكما توضّح الأمثلة القليلة الواردة في هذا المقال، فإنّ هذه الاكتشافات تطوّر البحث بشكل كبير في هذا المجال، في حين تبقى مسألة الأصل اليهودي أو المسيحي

للقرآن، والتي لا تزال في قلب النقاش الدائر بين العلماء والطلاب المستشرقين اليوم، بحاجة إلى مراجعة.

والمعروف عن آرثر جيفيري أنه كان كثير الطعن في كتاب الله سبحانه وتعالى، وذلك واضح في تحقيقه لكتاب «المصاحف» لابن أبي داود السجستاني الذي اعتمد فيه على جمع الروايات التي يسعى من خلالها إلى التشكيك في النص القرآني، معتمداً في ذلك أسلوب الترمويه والإطالة في موضوعاته. فغالبية آرائه عن الدين مبنية على وجهة نظره الذاتية وخلفيته الإيديولوجية، ناهيك عن افتقاره إلى المقاربة العلمية، وقد تبين ذلك من خلال تسرعه في اتخاذ الأحكام أو غياب الأدلة والبراهين التي يبني عليها هذه الأحكام. وعليه فالدعوة متجددة لضرورة التعامل مع قائمة جيفيري للكلمات المستعارة بحذر شديد بالرغم من اعتبار عمله مصدراً مهماً للباحثين في الاستعارة المعجمية في القرآن الكريم.

فقد طرحت كاثرين نقاطاً أساسيةً يجب البحث فيها والاشتغال عليها؛ ومنها الألفاظ المشتركة بين اللغات السامية والشائعة فيها، إضافة إلى الكلمات العربية القديمة المهجورة في اللغة العربية، أو التي عُثر عليها في اللغة الأوغاريتية، والملاحظ أنّ جيفيري سعى لإثبات الأصل المسيحي لقائمه المعجمية، بينما رغبت كاثرين في إبطال هذا الأمر والتأكيد على الأصل اليهودي أو اللغة العبرية للكلمات المستعارة في القرآن الكريم، وهذا ما يدعونا للبحث في عربيتنا على جميع المستويات الفصيحة واللهجية. فالقرآن الكريم خاتم الكتب لخاتم الأنبياء والمرسلين؛ فلا غرابة أن يجمع هذه الصيغ والأشكال المختلفة تركيبياً ودلالياً وأصلاً، لتعبّر لنا عن ارتباط القرآن الكريم بالسابق والقادم من الأمم، وقدرة الذكر الحكيم على مسaire جميع العصور.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، تحقيق: حسن ضياء الدين، ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٧.
٢. أبو المنصور موهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠.
٣. ثمامة فيصل بن أبي المكارم، هل في القرآن الكريم كلمات أعجمية؟ دراسة تحليلية لآراء العلماء العرب والمستشرقين، نسخة إلكترونية. للاطلاع: www.alukah.net/library/0 تاريخ الزيارة: ٣ مارس ٢٠٢٠.
٤. جلال الدين عبد الرحمان السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج١.
٥. شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: معجم البلدان، لا ط، بيروت، دار صادر بيروت، ١٩٩٣، ج٣.
٦. عبد الرحمان جلال الدين السيوطي: المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: التهامي الراجي الهاشمي، لا ط، المحمدية، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة.
٧. مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الألسنية، لبنان.

لائحة المصادر بالأجنبية

1. Alexander Militarec. et Leonid Kogan, Semitic Etymological Dictionary, Münster, Ugarit-Verlag, vol. 2: Animal Names, 2005.
2. Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Leiden - Boston, 2007, p. vii.

3. Bar-Asher Moshe, "The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy" [according to Ms. Paris 328329-], *Edah veLashon*, 6, Jerusalem, Magnes Press, 1980.
4. Blachère Régis, and Gaudefroy-Demombynes M., *Grammaire de l'arabe classique: morphologie et syntaxe*, 3ème édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
5. Blau Joshua., "Arabic Lexicographical Miscellanies," *Journal of Semitic Studies*, vol. 17, Issue 2, 1972.
6. Briquel-Chatonnet F. (éd.), *Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, Actes de la Table-ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062, «Études Sémitiques», Paris, Jean Maisonneuve, 1996.
7. Catherine Pennacchio "Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam," Diss. INALCO, Paris, 2011. Print. See "Définitions des emprunts.
8. Catherine Pennacchio, «Lexical Borrowing in the Qur'an, the problematic Aspects of Arthur Jeffery's list», bulletin du centre de recherche français à Jérusalem. (En ligne), Consulté le 20 février 2020.
9. Cohen David, "Le vocabulaire de base sémitique et le classement des dialectes du sud", *Études de Linguistique sémitique et arabe*, Paris, Mouton, 1970.
10. Fahd Toufic, *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
11. Fisher. A, *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1st edition, 1913/1942-, vol. 2.

12. Gaudefroy-Demombynes M., «Charles Cutler Torrey: The Jewish Foundation of Islam.
13. Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig, Hinrichs, 1917.
14. Henri Lammens, Le Berceau de l'islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, Rome, Pontificii Instituti Biblici, 1914.
15. Israel Eph'al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries, 1982.
16. Israel Eph'al, The City Besieged: Siege and its Manifestations in the Ancient Near East, Leiden, Brill, 2009.
17. Jean Claude Haelewyck, Grammaire comparée des langues sémitiques: Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe, Bruxelles, Safran, 2006.
18. Joosten Jan, «La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente», dans Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 76, 4, 1996; voir Michael P. Weitzman, From Judaism to Christianity: the Syriac Version of the Hebrew Bible in the Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire.
19. Joseph Horovitz, Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran.
20. Köhler L. and Baumgartner W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden, Brill, 2000 (abbreviated HALOT).
21. Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag

- zur Entschlüsselung der Koransprache [The Syro-Aramaic Reading of the Koran - A Contribution to the Decoding of the Koran], Berlin, Verlag Hans Schiler, 2000.
22. Mankowski Paul, Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew, Harvard Semitic Studies 47, Eisenbrauns Winona Lake, Indiana, 2000.
23. Martin Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic (Handbook of Oriental Studies, Section one: The Near and Middle East, 61), Leiden, Brill, 2002, Loanwords in the Qur'ān.
24. Maximilian Ellenbogen, Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology, Londres, Luzac, 1962.
25. Michael Carter, "Foreign Vocabulary," in Andrew Rippin (ed.), The Blackwell Companion to the Qur'ān, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
26. Paul Mankowski, "Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew", Harvard Semitic Studies, vol. 47, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
27. Robin Christian, «À propos de la prière: emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran», dans Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui, Études réunies par Gilles Dorival et Didier Pralon, Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence - CNRS) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale, n°1), Publications de l'Université de Provence, 2000.

«القرآن في شعره وقوانينه» للمستشرق الإنجليزي ستانلي بول مقاربة في تفكيك ضبايئة الرؤية والتصوّر والاضطراب المعرفي

د. مكي سعد الله^[1]

مدخل

يصف مؤرّخو الاستشراق المدرسة الاستشراقية البريطانية بالتاريخ الطويل في تعاملها مع الشرق بحثًا واتّصالًا، ووصولًا إلى الحركة الاستعمارية وحملات التبشير، ومن المستشرقين الذين تناولوا الشرق والتاريخ الإسلامي عالم الآثار البريطاني ستانلي لين بول، الذي نتناول بالدراسة والنقد ما كتبه حول القرآن في هذه الدراسة، خاصّة وأنّ كتابه الصغير هذا «القرآن في شعره وقوانينه» الذي نُشر كمقالات في أغلبها بالإنجليزية في مجلة ايدمبورغ، يُمثّل جهدًا واجتهادًا نظريًا متماسكًا لموقف الاستشراق في مقارباته للقرآن الكريم، ولا سيّما للعلاقة بين النصّ المقدّس والشعر عامّة، والبيان والبلاغة خاصّة.

وقد حسم القرآن الكريم بالنص القطعي جدليّة العلاقة بين القرآن والنص الشعري وإبداعه وتشكيله وبنائه الفني حيث قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة يس، الآية ٦٩).

فقد تضمّنت الآية بحسب ما ورد في سبب نزولها اتهام المشركين للنبي ﷺ بأنه شاعر، وأنّ القرآن الذي يقوله إنما هو شعر. فجاء الدفاع عن النبي ﷺ بنفي هذه التهمة عنه ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾، وعن القرآن ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾، هذا نفي لكون القرآن شعرًا.

[١]- جامعة تبسه/ الجزائر.

إنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ وَحْيٌ إلهيٌّ مقدَّسٌ له خصائصه ومميَّزاته الذاتية ومعامله الخاصة، ولهذا فإنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ ينأى عن الاشتراك مع المنتج البشري في الوظيفة والرسالة والبنية، وينأى النص المقدَّس ببيانه وإعجازه البياني والتَّشْرِيْعِي عن القدرة الإبداعية البشرية. ومن الواضح أنَّ الباحث لم يكلف نفسه عناء دراسة التَّشْرِيْعَات الإسلامية بشكل علمي شفاف، وبعيد عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي يحملها؛ لأنَّه بنظرة مركزة نسبياً يستطيع أن يدرك عمق التَّشْرِيْعَات الإسلامية وشموليتها وتطورها وراقيها.

المقدِّمة

يقوم نقاد الدَّراسَات الاستشراقية بترتيب وتصنيف المدارس الاستشراقية وفق ثيمات الدراسة والاهتمام والممارسة، فبيبليوغرافيات الأبحاث الاستشراقية تشترك جميعها في تناول الشرق بمختلف مظهراته وتجلياته الحضارية، والسياسية، والفلسفية، والدينية، والاقتصادية وغيرها. ولكن بعضها تميَّز وتخصَّص في شؤون وقضايا محدَّدة وتعمَّق في البحث والاستقصاء فيها. فقد تركَّزت الأبحاث الاستشراقية الفرنسية على محوري اللغة والأدب، لعلاقة المركزية الفرنسية ومنظومتها الفكرية في تبيان تأثيراتها على مختلف الثقافات في هذين المجالين، ولتقديم بدائل نقدية ومقاربات معرفية تثبت دونية «الآخر» وثقافة الاختلاف ضمن جدلية صراع المركز والهامش، بينما توجَّهت المقاربات الألمانية الاستشراقية نحو التركيز على الأبعاد الفلسفية والميتافيزيقية للحضارة العربية الإسلامية، إثارة الجوانب الغرائبية والعجائبية في المتخيل الشرقي، ونَحَتْ المدرسة الروسية بالاهتمام بالتراث وإحيائه وبلورة رؤية استشراقية حول قيمته وكيفيات الاستفادة والاستثمار منه وفيه.

وإذا كانت المدارس والتيارات الاستشراقية مختلف توجَّهاتها تشترك في موضوع الشرق بوصفه عالمًا سحريًا وروحيًا ورومانسيًا وعجائبيًا، إلا أنَّها تختلف في المقاربة والتحليل والتأويل والمطارحة، فالشرق أصبح في المكتبة الاستشراقية تشكيلاً متخيلاً، يؤسِّس لصورة «الآخر» وفق نظريات الغيرية المتخيَّلة «يغذى ويتكون مفهوم

الشرق وفق عملية الاستيلاء التاريخي والثقافي الذي حدّدته المرجعية المستمّدة من تاريخ الحضارة اليونانية...»^[1].

يصف مؤرّخو الاستشراق المدرسة الاستشراقية البريطانية بالتاريخ الطويل في تعاملها مع الشرق بحثاً واتّصلاً، تحت أجنحة تواصلية متعدّدة ومتنوّعة ابتداءً من الاطّلاع على الموروث الثقافي والديني في صقلية والأندلس، والتي كانت دافعاً وسبباً في إنشاء وتكوين مراكز البحث وإصدار المجلات وفتح المتاحف، ووصولاً إلى الحركة الاستعمارية وحملات التبشير التي وطّدت العلاقات وطوّرتها، فنتج عن ذلك منجز معرفي كبير. ومن المستشرقين الذين تناولوا الشرق والتاريخ الإسلامي عالم الآثار البريطاني ستانلي لين بول (Stanley Edward Lane-Poole) (1854-1931) المنحدر من عائلة متأصلة في الدراسات الشرقية، فعّمه إدوارد وليم بول (Edward William Lane) (1801-1876) صاحب المعجم الكبير للغة العربية (The Arabic-English Lexicon) (1863) وأخته صوفيا لين بول (Sophia Lane) (1804-1891) صاحبة «رسائل القاهرة» (حريم محمّد علي باشا) (The Englishwoman in Egypt: Letters from Cairo) (1866).

كتب ستانلي حول تركيا وشعبها (The People of Turkey) (1878) والقرآن ومختاراته (Lane's Selection From the Kuran) (1897) ومصر وحياتها الاجتماعية (& Social Life in Egypt: A Description of the Country & Its People) (1884) وكتاب (القرآن شعره وقوانينه) (Le Korân, sapoésie et ses lois) (1882).

تخضع الدّراسة لمنهج التفكيك الثقافي، الذي يستند إلى آليات تشرح الصورة الثقافية والموقف التصويري وتحليل المشهد التأويلي، بالعودة إلى أصول المصطلحات ومرجعيات المفاهيم؛ لتصويب الأنساق الثقافية المتشكّلة، وتحديد

[1]- David Vinson, L'ORIENT RÊVÉ ET L'ORIENT RÉEL AU XIXE SIÈCLE, Revue d'histoirelittéraire de la France, 2004/ 1 Vol, 104, p, 72.

خلفيات التصوّرات ودوافعها ونتائجها وفق منظورات الثقافة والتاريخ ومناهج النّقد الموضوعي.

علاقة الشعر والشعرية بالقرآن الكريم

حسم القرآن الكريم بالنص القطعيّ جدلية العلاقة بين القرآن والنصّ الشعريّ وإبداعه وتشكيله وبنائه الفني في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ (سورة يس، الآية ٦٩)، للتأسيس للقطيعة المعرفية والشكلية بين المتن القرآني الإلهي المقدّس والنصّ الإبداعي البشري المرتبط بشروط وضوابط بلاغية وعروضية، بالإضافة إلى عنصري الخيال والمُتخيّل. «فالقائمة الشعرية أولاً وأخيراً ترجع إلى بداعة البناء الشعري وفنيته، وبمقدار جمالية الصنعة تكمن جمالية الشعرية، أي القيمة الشعرية المثلثي تكمن في التشكيل والتركيب ولا شيء سواه»^[١]. فالنصّ الإبداعي البشري يستمد قوّته من المعجمية وتوظيف آلياتها وبنياتها، فهي المرجعية في البلاغة والوظيفة والرسالة الدلالية، في حين يعتمد المتن القرآني على قوّة البيان الإعجازي الذي تسعى اللغة إلى تأويله وفهمه وضبط معانيه وتحديد محمولاته.

وإنّ اللفظة القرآنية هي عالم متفرد، وهي فضاء عقائدي ثقافي وقيمي ولغوي متميّز، له حضور باهر، إنها - كما يقول الراغب الأصفهاني - (ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حدّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها، هو بالإضافة إليها إلا كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطياب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة)^[٢].

وإنّ اللغة الإبداعية البشرية تتبنّى صناعة الصورة الفنية وجمالياتها وتتقي اللفظة بغرض التركيب الإبداعي للخطاب؛ للتأثير في المتلقي ودفعه للتذوّق الانطباعي للفعل اللغوي وأنساقه، فالرموز والأصوات أنظمة معرفية ذات رسالة

[١]- شرتج، عصام: اللغة واللذة الشعرية عند وهيب عجمي، ط١، عمان، دار الخليج، ٢٠١٩، ص١٦.

[٢]- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، لا ط، دمشق، دار القلم، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٥٥.

محدّدة تتلخّص في تبيان الإلهام وجماليّات الصنعة اللفظيّة، في حين تستند اللغة القرآنيّة بخطابها الإلهي المقدّس بالجمع بين جماليّات البيان والبديع والصورة العقائديّة المقصودة بالفعل اللغوي ودلالة اللفظ. قال الزركشي، في تبيان وجوه الإعجاز: «جمعه بين صفتي الجزالة والعدوبة، وهما كالمضادين، لا يجتمعان غالبًا في كلام البشر، لأن الجزالة من الألفاظ التي لا توجد إلّا بما يشوبها من القوّة وبعض الوعورة، والعدوبة منها ما يضاؤها من السلاسة والسهولة فمن نحا نحو الصورة الأولى فإنّما بقصد الفخامة والروعة في الأسماع، مثل الفصحاء من الأعراب، وفحول الشعراء منهم ومن نحا نحو الثانية قصد كون الكلام في السماع أعذب وألذّ، مثل أشعار المخضرمين، ومن داناها من المولّدين المتأخرين، ونرى ألفاظ القرآن قد جمعت في نظمه كلتا الصفتين، وذلك من أعظم وجوه البلاغة والإعجاز^(١)»، فالشعريّة ولغتها ولبناتها المؤسّسة ومنهجيتها في مقاربة اللغة كهوية للنصّ والخطاب، لا تعدو أن تتجاوز إعادة القراءة والتأويل لمفاهيم الفلسفة الكلاسيكيّة اليونانيّة كما يقول تزفيتان تودوروف (١٩٣٩-٢٠١٧) «إن تاريخ الشعريّة (الغربيّة) كله ليس إلّا إعادة تأويل (une Réinterprétation) للنصّ الأرسطي^(٢)»، والفكر الأرسطي عمومًا يعتبر النصّ وخطابه خلقًا وإنشاءً وتشكيلاً وتركيبًا، كما أن لفظة (Poétique) الإغريقيّة لا تخرج في معانيها ودلالاتها عن الوضع والبناء والاصطناع والتصنع.

والشعريّة مجال خصب وفضاء رحب للتأويليّة الملتزمة التي تستمد قوّتها ومصداقيّتها وموضوعيتها من المرجعيّة الماديّة القائمة على الصراع، والتي هدفها التأثير في المتلقي والمريد وتوجيهه وتسيير فكره والتحكّم بأفكاره؛ للقضاء على إرادته وفسح المجال للقوى الميتافيزيقيّة بالتدخل في تنظيم الكينونة والوجود. في

[١]- الزركشي، الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمّد (المتوفى سنة ٧٩٤هـ): البرهان في علوم القرآن، لا ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠١٢، ص ٣١٠.

[2]- Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition Seuil, Paris, 1972, p.108.

حين تسعى الوظيفة اللغوية القرآنية على تجاوز جماليات الأسلوب، إلى تحقيق أهداف وغايات سامية وراقية، لعل جوهرها ومركزيتها تحقيق التوحيد، بالإضافة إلى إنجاز مختلف الغايات الأخرى المتعلقة بحياة المؤمن في دنياه وأخراه، بالجمع بين لغة البيان والبديع وخطاب الإيمان والعقيدة والإعجاز.

فهوية النص القرآني تتشكل من ثنائية وازدواجية الاتصال المباشر والوثيق بين البنية البيانية والمعجمية الإعجازية، إذ يتأسس عن الجمع بينهما خطاب شامل لرسالة الإعجاز البياني ومحمولات ودلالات التشريعات الإيمانية الإنسانية الجديدة والفارقة بين التشريع الإلهي المقدس ومغالطات المذاهب الوضعية من ملل ونحل.

إن استقراء المصنّفات الشعرية ومفاهيمها المتعدّدة في مختلف المنظومات الفكرية والمعرفية، وباستعراض مصطلح الشعر وما يدور حوله من أنظمة بنائية وفنية، يؤكّد أنّ العلاقات بينهما وبين لغة القرآن وخطابه محدودة، وأنّ المشترك يكمن في آليات البيان وتشكيل الصورة البلاغية، باعتبار اللغة وعاء لاحتواء الأفكار «وإذا كانت العناصر المشكّلة للمادة الشعرية تتمثّل في العادات والأفعال والأخلاق، وما يتنزل في سياقها مما له علاقة بالمحتوى الأخلاقي والمعرفي للشعر، فإنّ ما يشكّل الصورة يستقطبه التخيل أو المحاكاة والوزن واللحن أحياناً»^[١].

إنّ الشعرية والشعر منتج إبداعي بشريّ متخيّل تحدّد دلالاته منظورات ومعايير النقد الجمالي والفني، بينما النصّ القرآني وحي إلهي مقدّس له خصائصه ومميّزاته الذاتية ومعامله الخاصة، وبالتالي فإنّ الخطاب القرآني ينأى عن الاشتراك مع المنتج البشري في الوظيفة والرسالة والبنية «إنّ الشعرية عموماً، هي محاولة وضع نظرية عامة مجردة ومحايثة للأدب بوصفه فنّاً لفظياً، إنّها تستنبط القوانين التي يتوجّه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية، فهي إذن، تشخيص قوانين الأدبية في أيّ خطاب لغوي»^[٢].

[١]- بشير تاوريريت: الشعرية والحداثة بين أفق النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، ط ١، دمشق، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ١٣.

[٢]- حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣، ص ١٦.

فعمود الشعر ممثلاً للأسس الشعرية العربية يعتمد معايير حدّتها المنظومة النقدية البلاغية العربية الكلاسيكية، وتتمثل في (شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، ومن اجتماع هذه الأساليب الثلاث كثرت سوائر الأمثال وشارد الأبيات، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتنامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما. فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ولكل باب معياره)^[١] فهذه الأحكام والقوانين تنصّد الإبداع الشعري وتعطيه جماليّة ليؤثّر في المتلقي والمتذوق، ولكن النصّ القرآني حتى وإن تضمّن بعض هذه الشروط، فهو يتجاوزها بياناً وبلاغة وجماليّة وحكمة وتشريعاً إنسانياً راقياً وواعياً.

إشكالية العتبة

بعد تفكيك مفهوم الشعرية في المرجعية الغربية وتوضيح دلالاتها ومضامينها في الموروث العربي والإسلامي، اتّضحت اللّاعلاقة بين القرآن والشعرية من حيث البنية الفكرية والمعرفية، وأنّ الجمع بينهما ضربٌ من التضليل والتهيه والمغالطة، ذلك أنّ البيان في اللغة هو الظهور والكشف والفصاحة^[٢]، واصطلاحاً؛ هو أصول وقواعد يُرادُ بها معرفة المعنى الواحد بطرُقٍ متعدّدة وتراكيب متفاوتة. كما حدّده الجاحظ وعرفه بأنّه «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»^[٣] أو كما عرفه الجرجاني «إظهار الكلام المراد للسامع»^[٤] وهو أيضاً «التعبير عما في الضمير وإفهام الغير»^[٥].

[١]- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمّد الحسن: شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط ١، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥١، ج ١، ص ٩.

[٢]- مجد الدين الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف نعيم العرقسوسي، ط ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥، باب النون، فصل الباء، ص ١١٨٢.

[٣]- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، لا ط، بيروت، مكتبة الطالب وشركة الكتاب اللبناني، ١٩٦٨، ج ١، ص ٥٥.

[٤]- الجرجاني، علي بن محمّد السيد الشريف: التعريفات، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٠٤هـ / ١٩٨٣م، ص ٤٧.

[٥]- الكفوي، أبو البقاء: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عثمان درويش ومحمد المصري، لا ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٢٣١.

إنَّ العلاقة بين الشعر والقرآن لم تكن بالارتباط اللغوي أو البياني إلا من باب القياس، فالعرب تعتبر الشعر ديوانها وأنه أرقى الكلام وأعظمه قداسةً، فلا يمكن أن يتجاوزه أو يتفوق عليه نصّ أو خطاب آخر، لذلك حين جاء التحدي القرآني لم يجدوا مرجعيةً يحتكمون إليها سوى الإبداع الشعري.

وينأى النصّ المقدّس ببيانه وإعجازه البياني والتشريعي عن القدرة الإبداعية البشرية، ذلك أنّ الشعرية وما يحيط بها وما يتقاطع مع مفاهيمها وتمظهراتها من دلالاتٍ ومعانٍ وأفكار، هي صناعات وضعيّة تخضع لضوابط الفنون والأجناس الأدبية والخصائص الفنيّة «الشعرية يصنعها الشعراء، لا الشعوريون (-les Poésiciens)»، وبأنّ أفضل المفكرين في الكتابة هم أولئك الذين أنجزوها، وليسوا الفلاسفة أو المختصين في الأدب»^[1].

فالمفارقة تأتي من مرجعية النصّين الإبداعي البشري والقرآني المقدّس، فالأول يستمدّ قوّته من اللفظ وبنيته وتوظيفه مجازياً في بناء الصور والمشاهد، بينما يستمدّ النصّ المقدّس قدرته على الجمع بين البنيات المشكّلة للنصّ البشري، بالإضافة إلى روح البيان الإلهي وسحره وبيدعه الجامع بين الجمالية والتحدي الإعجازي، قال تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٣).

المدونة

قبل الولوج إلى مضمون الكتاب وتحليل أفكاره وتفكيك رؤاه وتصورات، فقد بدأ الكاتب بحثه بتحذير (Avertissement) في شكل تنبيه، يوضح فيه الباحث بأنّ مواد كتابه الصغير الحجم، نشرت في أغلبها بالإنجليزية في مجلة إيدمبورغ (The Edinburgh Review)^[2] في العدد ٣٦١ لشهر أكتوبر سنة ١٨٨١، وفي

[1]- Henri Meschonnic, Pour la poétique, tome V, Poesie sans reponse, Edition Gallimard, Paris, 1978, p, 137.

[2]- مجلة مدينة إيدمبورغ (Edinburgh) البريطانية صدرت ما بين سنوات ١٨٠٢-١٩٢٠ وكانت من أقوى المجلات الإنجليزية وأكثرها تأثيراً في الرأي العام.

كتاب «خطب وحوارات الرسول محمد» التي ترجمها إلى الفرنسية ماكميلان (MM. Macmillan)^[١]. مذكراً بفضل المستشرق الفرنسي ألبير إيتيانترين (Albert Étienne Jean Baptiste Terrien de Lacouperie) (١٨٤٤-١٨٩٤)^[٢] ومساعداته اللامتناهية في النصح والإرشاد والتوجيه في إنجاز هذا المصنّف الأكاديمي.

يُمثّل كتاب «القرآن في شعره وقوانينه» (*sapoésie et seslois*) (١٨٨٢) جهداً واجتهاداً نظرياً متماسكاً لموقف الاستشراق الموضوعي في مقارباته للقرآن الكريم، وخاصة للعلاقة بين النص المقدّس والشعر عامّة، والبيان والبلاغة خاصّة.

ويثير الكتاب هذه الإشكاليّة المركزيّة بالدراسة والنقد والتّحليل مقدّمًا تصوّرات ومفاهيم في إطار المنظومة الاستشراقية الإنجليزيّة التي تميّزت عن بقية المدارس الاستشراقية الغربيّة بنوع من الحياد الموضوعي والابتعاد عن التشويه والعدائيّة المقصودة للقرآن الكريم، ولكن على الرغم من تبني المنهج العلمي فقد وقعت تأويلاتها ومقارباتها في مغالطات وشبهات علميّة وعقائديّة.

وقد توزّعت مضامين الكتاب الفكريّة والمعرفيّة ومحتوياته المنهجية إلى سبعة أبواب هي:

مضمون القرآن، مؤلّفه، مرحلة الشعر، مرحلة البلاغة، مرحلة الحجاج، الخطاب، قوانين القرآن (تشريعاته)، ملخّص واستنتاج.

مضمون القرآن؛ جدليّة المضمون والمنهج

تشوّق العبارات الأولى من المقدمة إلى دفع القارئ لإشباع رغبته وفضوله

[١]- وهما الإخوة دانييل (Daniel) و (Alexander) صاحباً دار ماكميلان للنشر (Macmillan Publishers) للنشر التي تأسست سنة ١٨٤٣.

[٢]- ألبير إيتيانترين (Albert Étienne Jean Baptiste Terrien de Lacouperie)، مستشرق فرنسي متخصص في الفيلولوجيا (فقه اللغة) المقارنة، وله مصنفات كثيرة حول اللغات الشرقية القديمة، وهو صاحب أطروحة الأصول الشرقية للصينيين التي أثارت جدلاً ومناظرات متعدّدة، وذلك من خلال اعتبارهم منحدرين من منطقة دجلة والفرات.

المعري حول كتاب المسلمين المقدّس، بعد إقرار الكاتب حقيقة مركزية بأن «الكثير يتحدث عن القرآن، فهو أحد الكتب التي يذكرها العالم كله ولا أحد قد قرأه»^[١] في إشارة منهجية إلى الصور النمطية للأحكام الجاهزة التي تبناها الباحثون من دراسات وأبحاث ومصنّفات المكتبة الاستشراقية.

تعامل الباحث منذ عتبة مؤلفه على أنّ القرآن كتابٌ بشريٌّ تأليفاً وإنشاءً وتشكيلاً، ولكنّه يبقى من المصنّفات الكلاسيكية التنويرية، المؤثرة والمشكلة للفكر البشري عبر الأزمنة والعصور، نظراً لقيمته المعرفية وتصوّراته حول الكون والإنسان، فهو «كنز للفكر الإنساني العميق بفضل محتوياته ومضامينه»^[٢].

كانت هذه المقدمة إثارة للمتلقّي وتشويقاً لمعرفة تصوّرات القرآن حول الإنسان والكون، وإدراك تشريعاته في تسيير الحياة وما بعدها. واستثماراً لهذا الفضول بدأت سلسلة المغالطات والانزلاقات المعرفية غير المبرّرة حول الكتاب المقدّس، مبتدئاً بالحجم «يُشكّل القرآن ثلث العهد الجديد، ولو حذف محمّد قصص البطارقة اليهود التي مافتى يكرّرها لكان في حجم الإنجيل»^[٣] ثم يُضيف مستنداً إلى فكر المركزية الغربية التي تعتقد بأنّ الموروث اليوناني والروماني في الفلسفة والدين هي أسس وجوهر الأديان عامة، وأنّها استمدّت منها العديد من القصص الأسطورية الميتافيزيقية، مشيراً إلى إمكانية حذفها ليتقلّص الكمّ والفائض «يمكن تلخيص خطاب (سور) محمّد في حجم بسيط وصغير يفصح عن مضمون القرآن كله»^[٤] ويرى أنّ التكرار كان سبباً مباشراً في ضخامة حجم القرآن، وأنّ كثافته نشأت من التكرار الكبير للقصص المقتبسة من الموروثين الفلسفي والديني الغربي «العديد من القصص التي اقتبسها محمّد من التلمود، لا تخدم حجّيته، فهي لا تفيد إلا علماء الآثار، ولهذا يمكن الاستغناء عنها»^[٥].

[١] - المدونة، ص ٥.

[٢] - المدونة، ص ٥.

[٣] - المدونة، ص ٦.

[٤] - المدونة، ص ٨.

[٥] - المدونة، ص ٦-٧.

والحقيقة أنّ التكرار في القرآن الكريم كظاهرة جمالية وبلاغية يخضع لأغراض عقائدية وظيفية تهدف إلى ترسيخ العقيدة بالموعظة؛ لإثبات الرسالة ومصداقيتها. ويعدّ التكرار من الأساليب البيانية التي تتميز بها اللغة العربية دون غيرها من اللغات الإنسانية الأخرى، لذلك فهو ليس بالظاهرة المذمومة المنقّرة، فهو فاعلية إعجازية «ولقد بلغت هذه المكررات قمة الإعجاز، بحيث يمكن اعتبارها من علامات التنبيه على الإعجاز الذي لا يدرك إلاّ بعمق الفهم والفقّه والتذكر في كل سورة من سور القرآن، حتى يدرك الإنسان المستوى الواجب من يقظة العقل والتدبّر حين يقرأ القرآن»^[١]؛ لأنّه يرد بأنواع مختلفة وأساليب متعدّدة ما يؤكّد حقيقة الأبعاد الجمالية والبلاغية والوظيفية لهذه الظاهرة. قال السيوطي «التكرار أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة، خلافاً لبعض من غلط»^[٢]، ومن فوائده التقرير والتنبيه والتذكير والتعظيم والتهويل وغيرها من الأغراض البلاغية.

تنفي المقدمة فكرة النبوة والرسالة الإلهية، فمحمّد مجرد رجل دولة يسعى لترسيخ حكم يتماشى مع أفكاره، ويراعي الأصول الثقافية والاجتماعية للبيئة العربية، أما مسائل الترغيب والترهيب فهي تدخل ضمن استراتيجيات الصراع الطبيعي بين أي رجل دولة ومعارضيه وأعدائه، ولا يدخر جهداً في إمكانية توظيف كلّ الوسائل البربرية والوحشية لتحقيق أهدافه وغاياته «إنّ هجمات محمّد على أعدائه يمكن مقارنتها بسياسة أي رجل دولة، إنّها مصمّمة دون شك بأسلوب أكثر بربرية غير معهودة لما تعودنا عليه»^[٣].

يقع الباحث منذ المقدمة في تناقضات معرفية واضطرابات منهجية، فيعلن مقتنعاً بانتماء القرآن للشعر العربي، وأنّ محمّداً ﷺ شاعر مبدع، واسع الخيال والثقافة، ليتراجع مُنكراً هذه الصفة عنه، فهو ليس بشاعر ولم يشهد له بقوله ولا

[١]- الكرمانلي، محمود بن حمزة (المتوفى سنة ٥٠٥هـ): أسرار التكرار في القرن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، (د ت)، ص ٢٢.

[٢]- الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٦هـ، ج ٣، ص ١٩٩.

[٣]- المدونة، ص ٧-٨.

التغني به «لم ينظم محمد أبياتاً شعرية مطلقاً، ولم يتكلم أبداً نثرًا مسجوعاً، وكان يكره الشعر، والبيت الوحيد الذي نظمه كان لا إرادياً (غير مقصود) وكان رديئاً» بحسب قوله^[١].

١. مؤلفه؛ العتبة الاستفزازية

تكشف هذه العنونة عن الصدى العميق والأثر القوي للمرجعية الاستشراقية في تقييمها للقرآن الكريم وتحديد هويته، فهو في منظومتها كتاب أدبي نسج بمعايير شعرية وأسلوب بليغ، يحترم المرتكزات البيانية لرؤية الثقافة المحلية لقداسة اللغة، وكتاب سياسي بتشريعاته التي شرعها رجل بدوي أراد السيطرة والوصول إلى السلطة بتوظيف كل الوسائل، انطلاقاً من طفولته البائسة؛ ولتعويض مرارة الحرمان وقساوة الزمان، كما يقول.

غلبت الرؤية السردية التقريرية على هذا المبحث، مع الاقتران بعرض مشاهد وصور وأحداث لسيرة الرسول ﷺ مقتبسة في أغلبها من مصادر متنوعة، تسيطر عليها المقاربات التقديسية حيناً، والأسطورية في أحيان أخرى، وقد نتج الارتباك المعرفي من المزج بين مكنتين متباينتين في الطرح والمعالجة والمرجعية.

فلم يتمكن الباحث من كشف ملامح شخصية محمد ﷺ ومؤهلاته لتحمل الرسالة الإسلامية رغم وجود إشارات ربانية ذكرتها كتب السيرة، تتلخص في سلوكيات ومواقف وآراء ورؤى توحى ضمناً باختلافه عن نظرائه من شباب قريش. هذه الشذرات السطحية من سيرة المصطفى أنتجت صورة كلاسيكية نمطية لرجل الدين اليهودي والمسيحي مجسداً في «المبشر» (Pasteur) «منحته حياته الجبلية صفة «المبشر» وهو النعت الذي تكرر في كل فصول (سور) القرآن، والتي اكتسبها من تأملاته في سماوات شبه الجزيرة العربية»^[٢]. وتزخر مصنفات السيرة النبوية بحشد هائل من المعلومات والأفكار عن طفولة محمد ﷺ وشبابه، ما يُغني كل

[١]- المدونة، ص ١٢.

[٢]- المدونة، ص ١٦.

باحث عن الوقوع في مغالطات وشبهات لا يمكن توثيقها تاريخياً «لا نعرف عنه سوى هذه الحياة الريفية وقيادته لقوافل الإبل السوريّة لخديجة ابنة عمه والتي تزوجها فيما بعد... كما كان حكماً للمناظرات الشعريّة في عكاظ، وشغفه بالاستماع لقصص اليهود والحنفيين وربما بعض أخبار ومعلومات حول يسوع»^[١].

يتأسس عن فكرة الترويج لتحكيم محمد ﷺ للمناظرات الشعرية واللقاءات الأدبية في الفضاء العكاظي، التأسيس لفكرة مركزية في البحوث الاستشراقية، تتلخص في تأليف محمد ﷺ للقرآن بناءً على إمكاناته البيانية وثقافته الواسعة التي اكتسبها من استماعه واستفساراته من رهابنة اليهودية وقساوسة النصرانية. كما يتواصل التضليل التاريخي في مواقع كثيرة من الكتاب، ومن ذلك رفض وإنكار انتصار الدعوة في موقعة فتح مكة، وهو المقام الذي شهد الاستجابة الطوعية والكلية للرسول والقرآن وتشريعه الحكيم «دخل محمد مكة منتصراً، مستغلاً غفلة من قريش، ومن هنا بدأ التاريخ الهجري»^[٢].

تولّد عن التخبط اللاواعي واللامنطقي في سرد الأحداث المرتبطة بسيرة الرسول ﷺ أخبار غير معهودة، تصنّف ضمن أضرب الأساطير أو الأخبار غير الموثوقة التي تتنافى مع المشترك العلمي والموضوعي بين مؤرّخي السيرة النبوية، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم وتوجّهاتهم الفكرية والأيدولوجية.

لقد استقى الباحث أخباره المنتقاة بقصد لخدمة مرجعية محدّدة من كتب مصنّفة معرفياً بتحيزها لمنظومة مركزية متعصّبة، مناوئة للإسلام وقرآنه ونبئه^[٣].

[١]- المدونة، ص ١٦-١٧.

[٢]- المدونة، ص ٢١.

[٣]- يقرُّ الباحث ناصحاً الراغبين في التوسع المعرفي حول تاريخ العرب والمسلمين بالعودة إلى مصادر استشراقية منها، كتب المستشرق الهولندي رينهاردتدوزي (Reinhart Dozy) (١٨٢٠-١٨٨٣) صاحب كتاب «تاريخ المسلمين في الأندلس» في أربعة أجزاء (١٨٦١) و «معجم أسماء الثياب عند العرب» (١٨٤٥) والمستشرق الفرنسي فلجانس فريسnel (Fulgence Fresnel) (١٧٩٥-١٨٥٥) صاحب كتاب «رسائل حول تاريخ العرب قبل الإسلام» (١٨٣٧) وأعمال المستشرق الفرنسي أيضاً أرماند بير كوسان دي برسفال (Armand-Pierre Caussin de Perceval) (١٧٩٥-١٨٧١) صاحب الدراسة الموسومة بـ «بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام» وفي عصر (النبوي) محمد، إلخ ويقع في ثلاثة مجلدات (باريس، ١٨٤٧).

أثبتت الأبحاث الاستشراقية عجزها وفقرها العقلي الواعي عن استيعاب فكرة «الوحي» فكشفت مرآتها الذاتية وذاكرتها الفكرية عن تكرار ساذج وسطحي لأفكار سجينه المرويات الكلاسيكية والأنساق الثقافية المركزية، مفادها نسبة القرآن لمحمد ﷺ قولاً وصياغة، فالوحي ظاهرة تجاوزت إدراك المنظومتين بخروجها من آفاق التحليل والوعي البشري إلى الإعجاز الإلهي في بناء الكون وتخليص الإنسانية. يضاف إلى ذلك التشويش والضبابية المعرفية في التوثيق العلمي لتاريخ الرسالة المحمدية عموماً، والنبوة خاصة.

٢. مرحلة الشعر؛ أقوال مجترة

حفل الفصل الموسوم بـ «مرحلة الشعر» بالعديد من الإشكالات المعرفية والمنهجية من حيث إثارة جدليات متعلقة بالجمع بين النص القرآني والشعر، وعلى الرغم من إقرار الباحث منذ بداية مقارباته من أن القرآن المكي بحجمه الكبير والذي يمثل ٩٠٪ من مجموع سوره، موصَّحاً بأن هذه الفترة «شهدت سنوات النضال والاضطهاد»^[1] وواصفاً مضمونه بالالتزام بفكرة تكريس فكرة التوحيد، وتغليب خطاب الإيمان، وإنكار الوثنية. والمستعرض لمجموع القرآن المكي يدرك هيمنة فكرة الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك، إلا أن دعوة التوحيد تقترن دائماً بالتشريع بتوظيف أسلوب وتقنيي الترغيب والترهيب، بتقديم جماليات الجنة ونعمها، والتحذير والتنفير من النار وعذابها، كما تكشف السور والآيات المكية عن تقنيات الحجج في مناقشة كفار قريش ومجادلتهم.

يزخر هذا المبحث بكثافة اصطلاحية تستوجب التوقف والمناقشة، ذلك أن أغلبها يخرج عن الحقل العقائدي الإسلامي وينتمي إلى الحقل الأدبي، وهذا ما أنتج شبهات ومغالطات معرفية وخلطاً مفاهيمياً يوحي بالاضطراب المنهجي في تعامل الباحث مع مبحث «مرحلة الشعر» ذلك أن المصطلحات تشكّل مفاتيح المعرفة وإرهاصاً لتحديد الدلالة بدقة، فالمصطلحات مرتحلة ومهاجرة من حقل وميدان

[1]- Stanley Lane-Poole, Le Korân, sapoésie et seslois, ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, Paris, p,22.

لآخر، خاصة في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالمصطلح تتمظهر دلالاته وتختلف من فضاء لآخر، تقاطعاً وتناقضاً وتضاداً^[1].

لم يتمكن الباحث من التخلص من الإرث المعرفي للمكتبة الاستشراقية في تعاملها مع القرآن خاصة، والإسلام عامة، فقد صاحب هذه الرؤية جميع أفكار هذا المبحث من حيث اعتماد نسبة القرآن لمحمد ﷺ وتشكيله لآياته وسوره، بهدف السيطرة على الجزيرة العربية وتكريس تشريع بديل عن الأنظمة القبليّة والمنظومات الثقافيّة السائدة. وللوصول إلى هذه الغاية وتحقيق نتائجها، فإنّه لا يتورّع في استخدام شتى الوسائل دون مراعاة للقيم الأخلاقيّة والإنسانيّة. أما خطابه فيستند إلى سلطة النصّ المستمد من الأساطير القديمة والإبداع الشعري «وجب على محمد، وهو مفكر بسيط، أن يعتبر كلّ شيء مباحاً، ما لم يتعارض هذا الشيء وصوت قلبه، وإذا لم يكن مرهف الحس ثابتته تجاه الخير والشر، وهذا الحس لا يحفظ من العثرات الداعيّة إلى القلق إلاّ من كان على أرقى درجات الإنسانيّة، فإنه لم يتوان عن استخدام وسائل مردولة، أجل حتى ما يسمى الخداع باسم الدين، من أجل نشر ما آمن به»^[2].

أنتجت هذه المقاربات تصوّرات وتمثّلات للمشهد الديني الإسلامي، الذي لا يخضع لهيمنة أيديولوجيّة اجتهادية، منتجة من قبل محمد ﷺ الشاعر الملهم والمتشبع بالثقافة العربيّة والمدرك لقيمة الشعر والشاعر في موروث وعي الذاكرة الجماعيّة العربيّة،... البلاغة بأوجه بيانها وصورها...، وعلى الرغم من الإشادات المنطقيّة والتزكيات لشخص الرسول ﷺ بأخلاقه ومواقفه وقدرته على الإدارة والتسيير والإقناع بالحجاج، إلاّ أنّ الكاتب يصرّ على وضعيّة القرآن وإخراجه من توقيفيّة القداسة الإلهيّة، قياساً إلى الكتب السماويّة السابقة للقرآن، واختزالاً لقيمته ودوره في تغيير مفهوم العقيدة، من التأكيد على شاعريّة الرسول ﷺ

[1]- Olivier Christin (dir.), Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines, Métailié, 2010, 461 p., EAN : 9782864247548.

[2]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق: جورج تامر، ط 1، زوربخ- نيويورك، دار نشر جورج المز، هيلدسهايم، 2000، ص 6.

وقدراته البيانية في الإبداع الشعري «الفصول الأولى (السر) قمة وغاية في البلاغة، وهنا تبرز شاعرية المؤلف بوضوح، وتؤكد على أن محمداً لم يُضَيَّع سنوات معيشته في الصحراء متأملاً السماوات...»^[١].

لم يخالف الباحث نظراءه من المستشرقين في اعتبار القرآن الكريم مُنتجاً بشرياً، أنجزه محمد ﷺ بتوظيف معارفه وإلهامه الشعري، كآلية مقدسة عند العرب التي تفتخر بنبوغ شاعر في قبيلتها، فقد اعتبر تيودور نولدكه الرسول ﷺ شاعراً مرهف الإحساس، يجيد اختيار ألفاظه وصوره البلاغية للتأثير في المتلقين، وإقناعهم برسائله «يتعلق بما سبق ذكره أن محمداً أعلن عن سور، أعدها بتفكير واع وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة، وكأنها وحي حقيقي من الله، شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملهب انفعالاً»^[٢].

يقرّ الباحث موافقاً أستاذه نولدكه في تصنيف القرآن كتجربة ذاتية ووجدانية لمحمد ﷺ فهو تعبير عن «الأنا» في مرآة نفسها باستخدام الخطاب المتناسب مع البيئة العربية الثقافية وفضاؤها الإبداعي المتعلق بقداسة الشعر ومكانته ورسائله «أسلوبه دائماً متفائل وشاعري، أما كلماته فهي لرجل وظف قلبه ومشاعره للإقناع»^[٣]. وقد يدفع التحامل والتحليل السطحي والرؤية المنحيزة المبنيّة على مرجعيّات ومصادر غير علمية إلى اعتماد الرؤية الإبداعية في وظيفة المخيال، فيتحوّل القرآن إلى منتج إبداعي كنوع من الجنون الشعري العربي لإلهام وادي عبقر أو تأثيرات الآلهة بقدراتها الخارقة في الأساطير العجائبية والغرائبية القديمة «غير أن روح محمد كان يشوبه نقصان كبيران يؤثران على سموه. فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر عن المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر ممّا تصدر من الفاعل النظري، فإنّ محمداً كان يفتقر إلى هذا بشكل خاص»^[٤].

[١] - المدونة، ص ٢٤.

[٢] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص ٦.

[٣] - المدونة، ص ٢٥.

[٤] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص ٦.

لعبت المراكز المرجعية دوراً رئيساً في تحديد توجهات الباحث وأثرت تأثيراً جوهرياً في بناء تصوراته وتمثلاته حول القرآن الكريم، فهيمنت سلطة الأحكام الارتجالية البعيدة عن الموثوقية العلمية، فكانت آراء تيودور المستندة إلى المقارنات الموضوعائية والتحليل النفسي للخطاب والشخصية أرضية لاعتبار محمد ﷺ مؤلفاً للقرآن ومبدعاً لسوره وآياته بتوظيفه لقدراته التخيلية والبيانية «لا مجال للشك في أن أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية»^[١]. هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيغها المنمطة في الهاجادا، أكثر مما تشبه أشكاله الأولى»^[٢].

شكلت هذه المنطلقات والاستراتيجيات لفعل التأويل تشويهاً دلاليًا وتحريماً تاريخياً «عدم معرفة تاريخ الوحي ومكان نزوله»^[٣] وتحيزاً معرفياً وفاء للمرجعية الاستشراقية في تداولها مع القرآن الكريم منذ الترجمة الأولى التي أنجزها وأشرف عليها الأب الفرنسي بطرس المبجل (venerable le Pierre)؛ رئيس دير كلوني في فرنسا، والتي أصبحت أساساً في ترجمة القرآن إلى عددٍ من اللغات الأوروبية. فالقرآن منجز شعري من تأليف محمد ﷺ «نحن أمام شاعر»^[٤]، وتناغماً مع هذه التصورات تحوّل القرآن الكريم إلى نصّ «غير متجانس (Uniforme)»^[٥] وهذا الحكم القطعي منافي ومخالف لأصول ترتيب سور القرآن وآياته وأسباب النزول.

إنّ نظريات التلقي باختلاف تياراتها ومناهجها تبيح مقروئية النصّ ومقارنته

[١]- مصطلح الليتورجيا، كانت هذه الكلمة تعني في اليونان القديم وخاصة في أثينا أي عمل عام أو خدمة عامة تعود بالفائدة على الشعب ومصطلحه. ومن ثم أخذت هذه النقطة مدلولاً دينياً فأخذت تعني أية عبادة شعبية أو خدمة للآلهة، ثم دلت على الخدمة الدينية اليهودية، كما استعملت الكلمة في لغة الكنيسة الشرقية من طرف الآباء القديسين أو الكتاب المسيحيين، للتعبير عن العبادة المسيحية، وبشكل خاص عن الطقس الكنسي الأساسي إلا وهو سرّ الأفخارستيا. أما الهاجادا (Haggadah) هي تراث يهودي مكتوب بنفس نمط قصص ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، وهي قصص تاريخية مصبوغة بصيغة أسطورية وروايات وأحداث خرافية ولكنها منسوبة لأنبياء العهد القديم بالكتاب المقدس.

[٢]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص ٩.

[٣]- المدونة، ص ٢٤.

[٤]- المدونة، ص ٢٥-٢٦.

[٥]- المدونة، ص ٢٣.

باتباع مختلف نظريات التفسير والتأويل، ولكنها تتوقف عند مشروعية النص ووقداسته، وموثوقية مصدره، ولكن الباحث تجاوز آليات البحث الموضوعي للتأصيل من خلال التفاصيل والجزئيات إلى الجوهريات والمركزيات، بإقراره المساواة المطلقة بين القصيد الشعري والسورة القرآنية الجليلة «القرآن هو صور بلاغية جميلة الصياغة»^[١].

والهجرة إلى المدينة ليست فراراً «Fuite»^[٢] فالهجرة ليست (Émigration) بغرض العمل أو التجارة أو لاعتبارات أخرى، كما أنها ليست فراراً وتسلاً (Fuite) بسبب الخوف والتهديد، فالهجرة حتى وإن كانت سرية فهي تختلف عن الهروب الذي يقتزن في الغالب بالجريمة والجنائية والسلبية، كما أنها ليست نفيًا (Exil) فهي فلسفة توقيفية وإستراتيجية دعوية تتجاوز بحكمتها التأويل السطحي، فرسالة الإسلام إنسانية وعالمية، ولتحقيق الانتشار والتوسع يفرض المنطق الخروج من الفضاء الجغرافي الواحد إلى عوالم أكثر اتساعاً.

فالمصطلح المناسب للهجرة يصبح توظيف اللفظة المعربة (Hegire) أو كلمات أقرب منها دلاليًا كالمغادرة مثلاً (Quitter)، فاستخدام وتوظيف لفظ (الهروب) جعل الباحث يستنتج أحكاماً منافية لأحكام القرآن وأصوله وبنياته «لا يمكن فهم أسماء فصول (يقصد السور) مكة والمدينة إلا ضمن سرورة قبل وبعد الهروب (الهجرة) حتى وإن كانت لا تكشف عن مكان نزولها»^[٣]، والحقيقة أن علماء الأصول على اختلاف مذاهبهم يفرقون بين القرآن المكي والمدني والمختلف حوله مع ذكر الأسباب ومواطن النزول^[٤].

[١]- المدونة، ص ٢٤.

[٢]- المدونة، ص ٢٤.

[٣]- المدونة، ص ٢٤.

[٤]- قال السيوطي في الإتقان عن أبي القاسم النيسابوري في كتابه «التنبيه على فضل علوم القرآن» قوله: "من أشرف علوم القرآن علم نزوله، وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة من أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، وما نزل مشبعاً، وما نزل مفرداً، والآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكيات في السور المدنية، وما حُمِلَ من مكة إلى المدينة، وما حُمِلَ من

وربما تبقى شبهة نسبة القرآن الكريم إلى محمد ﷺ تأليفاً وإبداعاً شعرياً مستمدًا من إحياءات البيئة العربيّة وشعريّتها من أكبر المغالطات التي يصطدم بها المتلقي الغربي، وتؤثر في منظومته الفكرية والمعرفية، فيؤسس عليها تصوّراته ومعتقداته بأنّ القرآن مجرد إبداع وتشكيل لقصص من سير الأنبياء السابقين والأساطير العتيقة.

إنّ المرتكزات المنهجية التي اعتمدها الكاتب في الجمع بين القرآن والشعرية لا تستند إلى برهان منطقي وحقّة بيّنة، فالمقاربة المقترحة والمطروحة تتبنّى شبهات الرؤية المتحيّزة والفهم القاصر والسطحي والاضطراب المفاهيمي خاصّة، وهي رؤية تقارن بين النص المقدّس والبلاغة البيانية المميّزة والمرتبطة بخصوصيات ومميّزات الإبداع الشعري. وإنّ أطروحة العلاقة بين النص المقدّس ونظريّات الشعرية تروج لإسقاط مفاهيم الشعرية كميّار نقدي موضوعي لتأويل وفهم النص المقدّس الذي يتجاوز بحكم مؤشّراته الإلهية المعايير البشرية في المعرفة والفهم والإبداع والنقد والرسالة.

كما أنّ حروف العطف بالمصطلح البصري أو حروف النسق بالمفهوم الكوفي تخضع لجماليّات ومنطق المتابعة الإعرابية بين المعطوف والمعطوف عليه، فأسرار بلاغة العطف تقتضي قوّة الربط والجمع، فالجمع بين القرآن والشعر إخلال بالوظيفة النحويّة والبلاغيّة للعطف من حيث الترتيب والتعاقب، فتقنيّات العنونة تقتضي الدقة، فيتقدّم الجوهرية عن الثانوي والمركزي عن الهامشي، فالقرآن بتشريعاته أوّلًا ثم بأسلوبه، فمقتضيات السياق تحدّد منطقيّة الثنائيّة بين الدال والمدلول، فثورة القرآن كانت في تشريعاته السامية والإنسانية التي أخرجت الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، بأسلوب ورؤية أعادت للإنسان وجوده وكيّونته.

المدينة إلى مكة، وما حُمِلَ من المدينة إلى أرض الحبشة، وما أنزل مجملًا، وما نزل مفصّلًا، وما اختلفوا فيه فقال بعضهم مدني وبعضهم مكّي، فهذه خمسة وعشرون وجهًا من لم يعرفها وميّز بينها، لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى". انظر: الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية (د.ت)، ج ١، ص ٤٣-٤٤.

٣. مرحلة البلاغة؛ الإعجاز القرآني والبيان النبوي

لا يقصد الكاتب بهذا العنوان تبيان قيمة البلاغة القرآنية وأثرها في المنظومات الثقافية والعقائدية وقدراتها في توظيف آلياتها في الحجاج والإقناع في سبيل تبليغ الدعوة، كما أنه لم يرم إلى توضيح وتأكيد بلاغة الرسول ﷺ في المحاججة والتي هي أحسن، من خلال استخدامه تقنيات الحوار وآلياته العقلانية في المنطق والتسامح واحترام الاختلاف أو من خلال تبيان جماليات صياغة الأحاديث النبوية الشريفة، من حيث اختيار الألفاظ، واسترسال العبارات دون تكلف وصنعة لفظية.

إنَّ الرسالة المعرفية المقصودة بمرحلة البلاغة تقع كمعادل موضوعي لمرحلة الشعر السابقة، وبهذا التقسيم مخالفة مطلقة وقطيعة واضحة مع تصنيفات علوم القرآن وأصوله. ويمكن تبرير هذا التقسيم بإيمان الكاتب بالتصورات والرؤى الثابتة في مرجعيات المركزية الغربية عامة، والمكتبة الاستشراقية خاصة، بنفيها صفة الإلهية عن القرآن الكريم.

يقسم الباحث القرآن المكي إلى قسمين، وهو الأمر الذي لم يثبت في كتب السيرة وعلوم القرآن «القسم الثاني من القرآن المكي يختلف عن أوله، فشعلة الشعر لم تستمر طويلاً، فنجدها قد زالت وانتهت»^[١]. ويعتقد الباحث أن سبب انقراض الشعر من هذه المرحلة ضرب من الاستراتيجيات الجديدة والحيل الذكية التي ينتهجها محمد ﷺ للتمكين لأفكاره وانتشار دعوته، فيستغل تكوينه الأدبي واللغوي لإنتاج خطابٍ بلاغيٍّ جديدٍ، يتماشى مع تقنيات السرد، خاصة وأنَّ هذا القسم هيمنت عليه الأساطير اليونانية وقصص الأنبياء القدماء «وقد شكّلت الأساطير اليهودية نصف القسم الثاني من الفصول (السور) المكية»^[٢].

يعتبر بعض المستشرقين الوحي عبارة عن صرع وحالة هستيرية تنتاب محمد ﷺ، ليشرّع وفق مبادئه وقوانين وتعاليم جديدة تخالف ثقافة بيئته ونشأته الاجتماعية،

[١]- المدونة، ص ٣٤.

[٢]- المدونة، ص ٣٩.

وهو ما ذهب إليه المستشرق المجري جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) (١٨٥٠-١٩٢١)^[١] وحتى غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) (١٨٤١-١٩٣١) صاحب موسوعة (حضارة العرب) يعتقد بأن محمداً ﷺ صاحبه حالات نفسية مضطربة تدفعه للاعتقاد بوحي الله له «ويجب عدّ محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسس الديانات، ولا أهمية لذلك فلم يكن ذو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون ويقودون الناس، وإنما أولو هوس هم الذين مثلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع وقادوا البشر، ولو أنّ العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم لكان للتاريخ مجرى آخر»^[٢]. والمستقرئ لتراث الاستشراق في تعامله مع القرآن والسيرة والنبوة يعثر على قواسم مشتركة تتلخص جميعها (أو في معظمها) في إنكار الوحي والإصرار على التأليف المحمّدي بالإلهام تارة، والاقْتباس في مواضع أخرى «إنّ جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف الصحابة، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرّون دوماً على منهج التأثير والتأثير، يحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح»^[٣].

جانبَ الباحث الصواب في نسبة القرآن المكيّ لبلاغة الرسول ﷺ معتمداً على تكوينه البياني في حواراته وخطبه وتفسيره لآيات القرآن وتنظيمه لتشريعات المعاملات بين المسلمين وغيرهم، ولكن بلاغته المشهود بها كما يقول الجاحظ «وهو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونزّه

[١] - السباعي، مصطفى: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، لا ط، الكويت، مكتبة دار البافا، ١٩٦٨م، ص ٢٠.

[٢] - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى الباني الحلبي، (د ت)، ص ١٤١.

[٣] - سالم الحاج، ساسي: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٢، بيروت، ج ١، ص ١٦٤.

عن التكلف... وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب»^[١].

وقصص القرآن المكيّ جاءت للموعظة واستنباط الدروس، كإثبات حقيقة الوحي والرسالة، وتصديق الأنبياء السابقين وإحياء لدعوتهم ولبیان نعم الله وفضائله عليهم، بالإضافة إلى كشف الزيغ والتحريف الذي ارتكبه أهل الكتاب، وبيان وحدة الوحي الذي يعبر عن التماسك النصّي والانسجام العقلائي في ترتيب الأحداث وصياغتها ضمن نسق فني جمالي رصين ينفي التناقض والتضاد كما يدعي الباحث «ساهمت القصص السردية التي عرضها (الرسول) في وقوعه في تناقضات عديدة»^[٢]. أما القرآن المكيّ فيتميّز بموضوعاته التي يغلب عليها الدعوة إلى التوحيد وعبادة الله، وذكر القيامة والجنة والنار ومجادلة المشركين بالحجة والبرهان الواقعي، كما يفضح أعمالهم من سفك للدماء، وأكل أموال اليتامى، ووأد البنات. ومن الناحية الفنيّة يمتاز بقوة الألفاظ مع قصر الفواصل وإيجاز العبارة، في حين تستند الحجية والبرهنة على سرد قصص الأنبياء لتبيان معاناتهم مع أقوامهم؛ لإثبات نصره الله لرسالته ولأنبيائه الذين اصطفاهم.

٤. مرحلة الحجاج؛ تشويه منهج التأويل

يعتقد المتلقي وهو يلج هذا المبحث قارئاً حصيماً، بعثوره على نقد علمي مؤسس على الحجاج العقلائي، ولكنه يصطدم في هذه الجزئية البسيطة من البحث والدراسة، بتكرار مبتذل لنقد مضمون القرآن المكيّ في قسمه الثالث، كما يروق للباحث تقسيمه، معتقداً أنّ هذا الجزء قد تخلّص نهائياً من الشعرية والنظم، والانتقال إلى النثر بأسلوب بسيط خافت وفاتر، غير مثير «في القسم الثالث أو في المرحلة الأخيرة من الفصول المكيّة، نعثر على الخصائص الفنيّة للقسم الثاني (البلاغة) ولكن بأسلوب باهت وضعيف»^[٣]. فالحجاج لغه كما جاء في لسان العرب في مادة

[١]- أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٧، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧، ج٢، ص١٦، ١٧.

[٢]- المدونة، ص٣٩.

[٣]- المدونة، ص٤٢.

(ح ج ج) هو «يقال حَاجَجْتُهُ أَحَاجُهُ حِجَاجًا وَمُحَاجَّةً حَتَّى حَجَجْتُهُ أَيْ عَلَبْتُهُ بِالْحَجَجِ الَّتِي أَدَلَيْتُ بِهَا.. وَالْحِجَّةُ الْبُرْهَانُ»^[١] وفي الاصطلاح البلاغي والنقدي فإن الحِجَاج هو «إذ حُدَّ الحِجَاج أَنَّهُ كُلُّ مَنْطُوقٍ بِهِ مَوْجَّهٌ إِلَى الْغَيْرِ؛ لِإِفْهَامِهِ دَعْوَى مَخْصُوصَةٌ يَحَقُّ لَهُ الْإِعْتِرَاضُ عَلَيْهَا»^[٢] وهو أيضًا «عملية اتصالية يستخدم فيها المنطق (logic) للتأثير في الآخرين»^[٣].

إنَّ المستعرض لأفكار هذا المقال لا يعثر على أيّة صفة للحِجَاج والجدال بنماذجه المتعدّدة وتجلياته المختلفة، سواء تعلّق الأمر بمحمّد ﷺ ومناظراته وحواراته وإجاباته عن أسئلة قريش الطبيعية، أو بتلك التي استقاها من أهل الكتاب لخلخلة إيمان الرسالة الجديد، كما تجاوز الباحث عن إبراز حِجَاج القرآن الكريم الذي لو يقتصر على إقامة حجّته وبراهينه على طريقة واحدة وأسلوب محدّد وثابت، بل تنوّعت الوسائل لتلائم مستويات العقول والفروق الفرديّة في الإدراك والحالات النفسيّة لكل زمان ومكان ولكل عرق وثقافة وخصوصيّة. فجاءت سياقات الحِجَاج متعدّدة التّمظهر من مناظرة وجدال وقصص قرآني حكيمة البنية، جمالي الصياغة وفنيّ الحبكة.

افتقدت مقاربة الكاتب إلى الموضوعيّة، فهو لم ينتبه إلى هذه الأساليب الحِجَاجية وأنكرها معلناً «لم يكن محمّد عقلانيّاً ولا منطقيّاً في أطروحاته، وليست له إمكانيات الحِجَاج، فهو لا يمتلك سوى آليات الأسلوب البليغ»^[٤].

إن الاستفاضة في عرض ورود مصطلح «الحِجَاج» في القرآن والسنة يدرك المستويات الدلاليّة والمنطقيّة التي تبناها الخطابان في الوصول إلى غاية الإقناع وتثبيت مصداقيّة الدعوة، فقد جاءت مادة (ح ج ج) ومشتقاتها في القرآن الكريم في

[١]- ابن منظور الإفريقي، جمال الدين محمّد بن مكرم أبو الفضل: لسان العرب، ط١، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠، مادة (ح ج ج)، ص٣٨.

[٢]- عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط١، الرباط، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص٢٢٦.

[٣]- عبد المجيد، جميل: البلاغة والاتصال، لا ط، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٨، ص١٠٥-١٠٦.

[٤]- المدونة، ص٤٢-٤٣.

مواضع كثيرة ومتعددة وبمختلف الصيغ (حاجَّ، حاجَّك، حاجَّه، حاجُّوك، حاججتهم، تحتجون....) وكذلك بمعانٍ قريبة ومتقاطعة مع الدلالة المركزية والسياقات اللفظية، كالجدل والمخاصمة والمرء والتحاور والمنازعة والخلاف وغيرها.

ولجهل الكاتب بالخصائص البلاغية للحجاج فإنه يعتقد بأن «غياب أخبار الملوك والأنبياء في القسم الثاني من القرآن المكي بعدما كانت تشكل فهرساً له، بالإضافة إلى ضعف مظاهر السحر والشعر، التي كانت ترهق القارئ، وعلى العموم فإن هذا القسم هو الجزء الأقل أهمية في مجموع وكتيبة القرآن المكي»^[١].

إنَّ الخبر السردى في القرآن الكريم يأتي وفق بنية إعجازية وظيفية، تنتقل من خدمة الرسالة وتدعيمها لتصل إلى هرم الجمالية بتصويرها الفني وبنائها للأحداث وأسلوبها التقريرى ومميزات حوارها. فالحضور والغياب يخضعان لاستراتيجيات إلهية مقدسة تتجاوز تصوّرات القصور في العقل البشرى، قال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة هود، الآية ١٢٠). وأمّا الحجاج في القرآن الكريم فحضوره كمصطلح ومفهوم، معبر عنه بصيغ وأشكال وأساليب، تخضع لآليات السياق والموقف، ولعلَّ أهمها الحوار الذي يهدف إلى الإقناع بالبراهين والأدلة العقلية الطبيعية، والكونية والفطرية.

٥. مرحلة الخطبة والوعظ^[٢]؛ أزمة المصطلح

تبقى مسألة ضبط المصطلحات من الإشكالات العميقة والمركزية في البحث، ذلك أنّ ترجمة المصطلح الإسلامي تفتقد إلى الدقة العلمية عامة، واللغوية خاصة، مما يثير قضايا التحيز وإثارة الشبهات وترويج المغالطات ونشر الأباطيل. فالعديد

[١]- المدونة، ص ٤٢.

[٢]- يوظف الكاتب في هذا القسم مصطلح (harangue) التي يقابلها حسب معجم الأكاديمية «منطوق أو ملفوظ أمام مجلس أو أمير سام، نبيل وعالي المقام» انظر:

Académiefrançaise, Dictionnaire de l'académiefrançaise: revu, corrigé et augmenté, Volume 1, J.J. Smiths et Ce, Paris, p, 677.

من المصطلحات جانبت تحقيق الدلالة المطلوبة والمتطابقة مع المرجعية الدينية الإسلامية، سواء تلك المتعلقة بالقرآن الكريم أو بالسنة النبوية الشريفة.

فالهجرة ليست فرارًا (fuite)^[١]، فهي رحلة توقيفية بالتفسير العقائدي الإيماني الإسلامي، وهي التحاق بالأصحاب والمستجيبين للدعوة في بداياتها، وهي أيضًا انتقال بالدعوة إلى فضاءات أوسع؛ سعيًا للانتشار الواسع، وبالتالي فهي قريبة اصطلاحاً من (rattrapage) (التحاق) أو (regainement) (تجمع) أو (-retrouvaillé) (جمع الشمل وملة).

كما أن الدين الإسلامي ليس المحمديّة (mahométisme)^[٢] ذلك أن الدين الإسلامي دين سماوي وما محمد ﷺ إلا نبيّ مرسل اصطفاه الله ليؤدّي الرسالة بتوجيه ربّاني، وتنتهي مهمّته بإيصال الرسالة وتبليغها.

والإسلام رسالة عالميّة وإنسانيّة ليست محدّدة بعرق أو سلاله أنثروبولوجيّة دون غيرها، لذلك فمصطلح شعبه (son peuple)^[٣] توحى برؤية محدّدة تهدف إلى ربط الإسلام في طائفة بعينها وعرق بعينه، وهو الأمر الذي يخالف تاريخ الانتماء للإسلام في بداية الدعوة، فقد استجاب الفارسي والعربي والرومي وغيرهم لما رأوه من صواب وعقلانيّة ائزان في التشريع.

لم يتمكّن الباحث من التخلّص من هاجس تقسيم القرآن الكريم وفق تصوّرات ورؤى ذاتيّة وأيديولوجيّة متحيّزة ومنحرفة لا تقوم على منطق ولا تستند إلى ضوابط علميّة وموضوعيّة، فبعد مرحلتي الشعر والبلاغة، ينتقل إلى تقسيم القرآن في مرحلته المدنيّة إلى فلسفة المعاملات وبناء العلاقات الاجتماعيّة والدينيّة مع الطوائف والمذاهب وأصحاب المعتقدات المناوئة للإسلام، من نصرانيّة ويهوديّة ومريدي الملل والنحل. فيرى أن محمداً ﷺ لم يكتسب بحكم ثقافته العربيّة المحدودة والمقيّدة

[١]- المدونة، ص ٤٦.

[٢]- المدونة، ص ٤٦.

[٣]- المدونة، ص ٤٦.

بالعادات والتقاليد البالية تجربة تؤهله للتعامل مع الآخر/ المختلف وثقافة الغيرية، وهي مكتسبات تحول دون إقامة علاقات سياسية دولية ومعاملات عادلة مع المختلفين «لم يكتسب محمد فن تسيير الاختلاف، فهي مهمة صعبة»^[١].

يثبت تصفح السيرة المعطرة العثور على أخبار وأحداث ومعاهدات أبرمها الرسول ﷺ مع اليهود وغيرهم، ولم يخل بالعهود والمواثيق رغم المكائد والمضايقات، وغرضها العام وغايتها السامية الإعلاء من شأن القيم الإنسانية والأخلاق الأساسية، فالعدل، والحرية، والمساواة، والصدق، والعفة، وكلها قيم حضارية تشترك فيها الأديان والحضارات، بالإضافة إلى الإقرار بأن الاختلاف بين بني البشر في الدين واقع بمشيئة الله تعالى؛ فقد حرم القرآن الإكراه على الدين، فالشعوب والأقليات خلقت ووجدت للتعارف والتعايش والتعاون.

في حين أن أسس وأصول التشريع الإسلامي الجوهرية القرآن الكريم، ومصدره إلهي، سواء ما تعلّق بالعبادات والمعاملات والأحكام المتنوعة التي تشمل الحياة السياسية والاجتماعية وغيرها، أو بضبط أسس العلاقات الدولية والتعامل مع أهل الذمة...، ولكل هذه التشريعات مقاصد سامية تهدف إلى حفظ النفس والعقل والمال والنسل وغيرها، والوظيفة الرئيسة لنبي الإسلام محمد ﷺ تتمثل في تبليغ الشريعة الإسلامية والدعوة إليها من خلال التبيين والشرح والتفسير، إلى جانب صلاحية التشريع في الفروع والتفاصيل في بعض القضايا، والتي فوّض أمر التشريع فيها إلى النبي ﷺ كما ورد في الروايات الشريفة، وليس الأمر كما يدعي الباحث في قوله: «نرى في القسم الثاني من القرآن محمداً ملكاً ومُشرعاً»^[٢] وتشريعه مجرد تشريع محلي يخص عرقه العربي وقبيلته قريش «لقد لاحظنا في القسم الأول من القرآن رجلاً (محمد ﷺ) مناضلاً يبين لشعبه خطأه الكبير في العقيدة، ويدعوه إلى عبادة الله الواحد الأحد»^[٣].

[١]- المدونة، ص ٤٧.

[٢]- المدونة، ص ٤٦.

[٣]- المدونة، ص ٤٦.

ومن خصائص تشريعات محمد ﷺ أنها مرتبطةً ببيئةٍ عربيّةٍ تمتاز بالوحشيّة والبربريّة «تمثّل قوانين القرآن تعديل لعادات شعب فظ، غير مثقّف، وهي تشريعات لا يمكن تطبيقها على بقيّة الأمم؛ لأنها أكثر تطورًا ونضجًا»^[١].

والواضح أنّ الباحث لم يكلف نفسه عناء دراسة التّشريعات الإسلاميّة بشكلٍ علميٍّ شفاف، وبعيد عن الخلفيّات الفكرية والفلسفيّة التي يحملها، لأنّه بنظرةٍ مرّكزٍ نسبيًّا يستطيع أن يدرك عمق وشموليّة وتطوّر ورقّيّ التشريعات الإسلاميّة، فالدين الإسلامي مصدره الخالق العظيم الذي خلق الإنسان والكون بما فيه، وكونه إلهي المصدر يعطيه العديد من المزايا، منها أنّ الله هو الخالق وهو الرّازق؛ فهو وحده من يملك حقّ التشريع، وقد كان الأنبياء وأتباعهم يسندون التشريع إلى الله تعالى وحده، ويبطلون كلّ تشريع سواه، فقد حكى الله تعالى عن خاتم أنبيائه ورسله ما قاله تجاه شرعه ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة الأحقاف، الآية ٩)، فرسول الله -مع شرف منزلته وعلوّ قدره عند الله- متّبع لشرع الله تعالى الموحى إليه، وليس مبتدعًا، ومقتفيًا لمنهجه وليس مخالفًا له، وكون الله سبحانه هو الخالق فهو أعلم بمن خلق، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الملك، الآية ١٤) وهو أعلم بفطرة عباده، وما يصلحهم وما يفسدهم، أعلم بما ينفعهم وما يضرهم، وليس أحدٌ غير الصانع أعلم منه بصنّعه، قال تعالى: ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾ سورة البقرة، الآية ١٤٠، وكون الله سبحانه هو المشرّع، فهذا يعطي التشريع مطلق العدل والصواب، فحاشا لله سبحانه أن يحابي عبدًا من خلقه على حساب عبدٍ آخر، كما أن العقوبات في الإسلام عقوبات دنيويّة وأخرويّة، فمن لم يأخذ حقّه في الدنيا لسبب من الأسباب، أو من لم يعاقب على سوء عمله في الدنيا، فسوف يلقي جزاءه في الآخرة.

وتتجاوز النظم والتشريعات والقوانين التي أقرّها القرآن الكريم حدود القوميّة والجغرافيا الثقافيّة لتُخلّق في آفاق الإنسانيّة، بمقاصدها النبيلة ومحافظةها على

[١]- المدونة، ص ٤٩.

حقوق الإنسان في العبادة والعمل دون تمييز متّصل باللون والجنس. فامتيازها بالشمولية والمرونة ومخاطبتها للفطرة، جعل منها ملاذًا ومأوى لكل عقل ووعي مستقيم. فقاعدة التشريع الإسلامي «حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله»، أما الاختلاف فمسألة فطرية وطبيعية في الكون والإنسان، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٤٨).

٦. قوانين القرآن؛ بين سوء الفهم وضعف الإدراك

الأصول المعرفية للفكر الاستشراقي ودورها في تسيير الأبحاث القرآنية من حيث المنهج والمقاربة والتأويل، فكان إنكار النبوة ونفي نزول الوحي من المرتكزات الأساسية لإدارة عمليات التقويم والتحليل والنقد للسنة النبوية، فالباحث يستشعر انطلاقًا من القراءات الأولية لأي مشروع استشراقي تناول ثيمة القرآن الكريم، الإفراط في إعادة العموميّات من الموروث الأدبي والديني والفلسفي لفكر القرون الوسطى ومرحلة الأنوار وتكرار الشبهات من صور نمطية وأحكام جاهزة. فمحمّد ﷺ شاعر بليغ يتلاعب بالأساليب الخطابية، منوعًا بينها بما يتماشى مع مقتضيات الزمان والمكان، ففلسفته تعتمد على سلطة النصّ وقوة اللفظ في التأثير في الناس، فالتنوع والتغيير مقتضيات ضرورية للانتشار والإقناع «يغلب على القسم الأكبر من القرآن المدني الطابع الخطابي والقانوني... وعلى الرغم من تنوع الموضوعات والكشف عن بعض الجزئيات التي تبقى هامشية وغير مهمّة، فإنّ جذوة بلاغة الرسول لم تخفت ولم تنطفئ، رغم ثقل الأسلوب وغموضه»^[١].

يؤدّي عدم الإلمام بالخصائص البلاغية للغة العربية إلى استصدار الأحكام

[١]- المدونة، ص ٥٣.

الاعتباطية، فاختلاف الأسلوب القرآني يخضع لآليات فنيّة، ومنها التلوين البلاغي. إنَّ التلوين في بُنى الخطاب القرآني من مظاهر إعجازه، وهي ظاهرة أسلوبية لها أغراضها البلاغية وأسرارها البيانية، وهي تحدُّ إلهي للبشر في أن يحاكو أقصر آياته، فالصيغ الواردة في سور القرآن حول المفرد والمثنى والجمع على سياقات مختلفة حسب مقتضيات المقام.

تفتقر نزعة الباحث في تعرّضه للقوانين الواردة في القرآن الكريم إلى المصادقية من حيث العديد من الأبعاد، ولعلَّ أبرزها العنوان الذي لا يعكس المضمون البحثي والمعرفي، وفي الرؤية المتناقضة التي هيمنت على الطرح والمقاربة، وأولها التمييز بين التشريع القرآني والتشريع المحمّدي «من الأهميّة ضرورة الاهتمام بدراسة القسم القانوني المنصوص عليه في القرآن، من خلال موازنتها مع القوانين العامة لدين محمّد المصنوع من طقوس معقّدة ومؤمّلة مقرّرة عقوبات تتجاهل الأسباب والملابسات والدواعي^[١]» والحقيقة ما كان محمّد ﷺ إلاّ شارح ومفسّر قولاً وفعلاً لتعاليم إلهية مقدّسة، لا يجتهد في تأويلها إلاّ بإذن مرسلها بوساطة روحه الأمين.

والقاعدة الفقهيّة الإسلاميّة ترتكز على أنّ الحدود في العقوبات لا يتم تطبيقها إلاّ بعد القضاء على أسبابها ودوافعها الماديّة والمعنويّة، كما تخضع عمليّات تنفيذ العقوبات إلى الأخلاق الإنسانيّة والقيم الأخلاقيّة التي تحول دون التنكيل والتشهير ممارسة ماديّة أو لفظيّة، وهو ما دفع إلى تقاطعها مع مبادئ حقوق الإنسان وخروجها من فضاء المحليّة إلى رحاب العالميّة.

ويتواصل تناقض الباحث حول التشريع القرآني، فهو من صنع محمّد ﷺ يستجيب لسياسته كقائد حاكم، انتقل بحكمه من مكّة إلى المدينة، وفي المقابل يقرُّ بأن القرآن كامل وشامل، لم يترك للرسول إمكانية التشريع «بالتأكيد لم يكن لدى محمّد الرغبة في صنع قانون جديد للفقه، لفرسه على مؤيّديه في شكل طقوس صارمة وشديدة، فهو لم يستصدر قرارات قانونيّة إلاّ في حالات ومناسبات نادرة،

[١]- المدونة، ص ٥٥.

حدث فيها تصادم مع الآيات الشرعية في القرآن، لأن الآيات القرآنية المدنية أجابت عن كل الأسئلة»^[١].

يذكر الباحث في جزئيات بسيطة وسطحية إقرار القرآن الكريم لبعض العبادات كالصلاة والتوحيد، دون التطرق إلى الحكمة منها، والمقصدية الإلهية من أداء العبادات ونبد الشرك، وهي الأسس العامة التي أخرجت الإنسانية من ضيق العباد والأشخاص إلى رحابة التوحيد الإلهي، ومن الطقوس العبادية الشكلية إلى روحانية العبادة النقية الخالصة والواعية.

ولكنه يعود إلى نقد تشريعات القرآن فيرى أنها تفصيلية وشاملة في العبادات، ومقتضبة وعامة في القوانين المدنية «ليست القوانين المدنية الواردة في القرآن دقيقة، كما هو شأن القوانين المتعلقة بالطقوس الدينية. فقانون الزواج مثلاً يتطلب تفسيرات أكثر؛ لأنه عبارة عن لوائح وتوصيات فقط»^[٢].

وينتقد الباحث أنظمة الطلاق والميراث، ويرى أنها بسيطة وسطحية لا تتماشى مع الظروف والمجتمعات المتطورة.

غابت الثقافة الواسعة والموضوعية في معالجة العديد من القضايا التشريعية التي أقرها القرآن الكريم، وكشفت عن محدودية الاطلاع عن تشريع عالمي وإنساني يتسم بالكمال والشمولية والمرونة وملاءمته لكل البيئات والفضاءات مع إمكانات التطوير والاجتهاد.

٧. تصنيف المرجعية

جمع الباحث ملاحظاته حول القرآن والرسالة النبوية في خلاصة مقتضبة، امتازت بتجليات الرؤية المادية الفاقدة لأصول العقيدة والبعد الروحي، فالأديان أساسها الإيمان الروحي وشفاء النفس وإخلاص الذات. فنزوع الفطرة نحو الخلاص

[١]- المدونة، ص ٥٥.

[٢]- المدونة، ص ٥٨.

والنجاة يقتضي الإيمان المطلق بوحدانية الخالق الذي لا يُشْرَع سواه لمصلحة المخلوق ومنفعته.

ولكن باعتبار القرآن كتاباً بشرياً مؤلفاً وفق مقتضيات سوسيو-سياسية؛ لرفع رهانات شخصية وتحقيق مآرب ذاتية تتعلق بمحمد ﷺ كحاكم جديد (Nouveau gouverneur) لجزيرة العرب، أفقدت الدراسة قيمتها وأفقرت الخطاب أبعاده المعرفية وآفاقه النقدية، فجاءت الخاتمة تكراراً ساذجاً وسطحياً لأفكار شكّلت مكتبة مناظرات وجدليات فكر الأنوار الأوروبية فترة اكتشافاتها الأولية للنص القرآني أولاً، وتعليمات الإسلام عامة.

وقد ركّز الكاتب في خلاصته على إبراز الأفكار الآتية:

- «يمكن مقارنة قوانين القرآن المدني بأسفار موسى والإنجيل^[١]».

- «لا يعتمد أتباع محمد على القرآن وحده، بقدر استنادهم على مرجعيات أخرى^[٢]» يدعم الكاتب فكرته في اجتهاد معاذ بن جبل في حوارهِ مع الرسول ﷺ حين أرسله اليمن^[٣].

- يعتقد الباحث أن «الاختلافات الكبيرة في فهم الإسلام أنتجت الفرق المذهبية والفقهية^[٤]».

- «القرآن ليس القاعدة التشريعية الوحيدة، فهناك من المسلمين الآن من لا يجد فيه شيئاً مناسباً لعالم اليوم^[٥]».

[١]- المدونة، ص ٦١.

[٢]- المدونة، ص ٦٢.

[٣]- تروي كتب السيرة حادثة الحوار الذي جمع رسول الله ﷺ حين أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث مبعثاً إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرّض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله عز وجل، قال: فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل؟ قال: في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله، لئلا يُرسي رسول الله انظر: بن محمد بن قاسم، عبد الرحمن: الإحكام شرح أصول الأحكام، لا ط، الرياض، دار القاسم، ج ٢، ص ٤٣٨.

[٤]- المدونة، ص ٦٣.

[٥]- المدونة، ص ٦٤.

- «يكشف القرآن عن بصمة مؤلفه»^[١].

على الرغم من تاريخ الاستشراق الطويل نشأة وبحثاً، وثراء مكتبته الأكاديمية بالعديد من المؤلفات، وتنوع المناهج النقدية ودخول المقاربات والأطروحات فضاءات الحداثة وما بعدها، إلا أن الشبهات ذاتها المثارة منذ البدايات الأولى في التعامل مع القرآن الكريم ما تزال قائمة، حضوراً مركزياً وجوهرياً، فمسائل وقضايا خلق القرآن وإنكار النبوة والوحي، والاقْتباس من الموروث اليهودي والنصراني تشكّل أساسيات البحوث، بالإضافة إلى موضوعات ميراث المرأة وتعدد الزوجات والاجتهاد وغيرها.

بقي الباحث أسيراً للمنجز الاستشراقي من حيث الثيمات والمنهج والمعجم والمكتبة البحثية بموسوعاتها الفكرية والثقافية ومناهجها في التحيز والتطرف.

[١]- المدونة، ص ٦٥.

خاتمة

لا يُغفر للباحث أخطاؤه وانزلاقاته الفكرية، نظراً لإتقانه اللغة العربية واحتكاكه بالعرب ومجادلتهم، بالإضافة إلى الرصيد اللغوي الذي اكتسبه من بيئته العائلية، والتي تمكّنه من ضبط المصطلحات وتأهيلها للمحمولات الدلالية المقصودة بدقة.

وحقيقةً يُشكّل مَوْضوع تحديد المفاهيم والمصطلحات أهمّ الانشغالات والإشكالات المهمة والحاسمة في مجال البحث العلمي، ذلك أنه إذا كانت الرُموز والمصطلحات في مجال العلوم التجريبية والتقنية تتسم غالباً بالثبات والحصر والوضوح والاستمرارية، فإنّ الأمر يختلف تماماً في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث تُشحن المصطلحات والمفاهيم بدلالاتٍ متشابهةٍ حيناً ومتباينةٍ إلى متناقضةٍ في أحيانٍ أخرى، وكثيراً ما يتولّد عن الانتشار الكبير والكثير للتعريفات فوضى واضطرابٌ والتباسٌ في تبني مفهومٍ معينٍ أو تصوّرٍ ذهنيٍّ. بالإضافة إلى الرّصف العشوائي للمفاهيم والمصطلحات واستنساخ بعضها من بيئات وفضاءات حضارية لها خصوصياتها الحضارية المميّزة والخاصة، فتسبّب عملية الارتحال التحيزّات المعرفية.

إنّ الأدلجة بمختلف مظهراتها الدينية والثقافية والسياسية، تحجب الدلالة الدقيقة، وتشوّه المصادقية العلمية والتوثيق التاريخي، كما أنّ إسقاط مصطلحات ومفاهيم ثقافية ودينية، تنتمي إلى بيئات ومرجعيات مغايرة ومختلفة وأحياناً متناقضة، واستعارتها واستيرادها من أصولها ومنابتها الطبيعية، يؤدي إلى إنتاج فكر مستهجن معرفياً بتجاوزاته وتحريفاته وانحرافاته المنهجية والعلمية.

لقد كان الباحث مُخلصاً وفيّاً للمكتبة الاستشراقية ومرجعياتها الفكرية ومناهجها في التعامل مع القرآن، فجاءت مقارباته موافقة للأصل من حيث المعجم اللغوي والمنهج التحليلي/ التأويلي، والتشويه الديني والتاريخي في إنكار النبوة والوحي وتقسيم القرآن، بالإضافة إلى انتقاء الشواهد الوظيفية من صور ومشاهد وأحاديث لإقرار نمطية أفكار جاهزة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية

١. أبو علي أحمد بن محمّد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط ١، ج ١، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥١، القاهرة .
٢. أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ج ٢، ط ٧، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨.
٣. أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عثمان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤. الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ج ٣، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٦هـ.
٥. الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمّد الزركشي، (المتوفى سنة ٧٩٤هـ) البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢.
٦. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، دار القلم، دمشق.
٧. بشير تاويريت، الشعرية والحدائث بين أفق النقد الأدبي وأفق النظرية الشعرية، ط ١، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، دمشق.
٨. جمال الدين محمّد بن مكرم أبو الفضل بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (ح ج ج) ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠.
٩. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٨.
١٠. حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج، ط ١، ٢٠٠٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
١١. مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة،

- بإشراف نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥.
١٢. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مكتبة دار البافا، الكويت، ١٩٦٨.
١٣. محمود بن حمزة الكرمانى (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) أسرار التكرار في القرن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيحة (د ت).
١٤. ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج ١، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٢، بيروت.
١٥. عصام شرتح، اللغة واللذة الشعرية عند وهيب عجمي، ط ١، دار الخليج، ٢٠١٩، عمان.
١٦. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٤هـ / ١٩٨٣م.
١٧. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، ط ١، ٢٠٠٠، دار نشر جورج المزر، هيلدسهايم، -زوريخ- نيويورك.
١٨. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط ١، المركز الثقافي العربي، الرباط، ١٩٩٨.
١٩. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى الباي الحلبي، (د ت).

ثانياً: المراجع الأجنبية

1. Académie française, Dictionnaire de l'académie française: revu, corrigé et augmenté, Volume 1, J.J.Smiths et C^e, Paris.
2. David Vinson, L'ORIENT RÊVÉ ET L'ORIENT RÉEL AU XIXE SIÈCLE, Revue d'histoire littéraire de la France, Presses Universitaires de France, 2004/ 1 Vol, 104.

3. Henri Meschonnic, Pour la poétique,, tome V, Poesie sans re-
ponse, Edition Gallimard, Paris, 1978.
4. Olivier Christin (**dir.**), *Dictionnaire des concepts nomadesen
Sciences Humaines*, Métailié, 2010, .
5. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique
des sciences du langage, Edition Seuil, Paris, 1972.
6. Stanley Lane-Poole, Le Korân, sapoésie et seslois, Biblio-
thèqueorientaleelzévirienne n°34, Ernest Leroux Editeur, Paris,
1882.

«طيب تيزيني» والقرآن الكريم من وهم تاريخية النص إلى اجترار شبهات المستشرقين

د. سعيد عبيدي^[1]

مقدمة

في أواخر الستينيات، وبعد النكسة العربية واحتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية، ظهرت مشاريع «فكرية حديثة» دعا أصحابها إلى إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتخلف وطرح الحلول لذلك، من هؤلاء المفكرين من رأى وجوب إبعاد القرآن الكريم عن الساحة واعتباره نصاً تاريخياً محصوراً في حقبة زمنية معينة لا يجب تجاوزها، ومنهم من رأى ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية قراءةً حديثة، قراءة أقل ما يقال عنها أنها قراءة تدعو إلى تفرغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن الكريم، من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصاً تاريخياً محكوماً بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيراً قاصراً، من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وغيرها من القضايا.

[1]- أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان، حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات السامية ومقارنة الأديان من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بنفاس، عضو مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية.

مشروع طيب تيزيني

طيب تيزيني^[١] صاحب كتاب «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، الذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيرات التاريخ الكبرى كثيراً من الاكتراث، مما يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدولة الإسلامية والأحكام الشرعية والقانونية التي كانت آنذاك، وبين الواقع الراهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغتراب وإحباط تجاه هذا العالم، ويُعدّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتاريخية للقرآن الكريم بصفة خاصة والنصوص الشرعية بصفة عامة، هذه القراءة التي يتصور أنها تضمن واقعية الإسلام، ولكن ذلك في الحقيقة كما يبدو -وكما سنعرف لاحقاً في هذه الدراسة- هو بمثابة لعب بالدلالات الشرعية، وتحريف للنصوص، وتأويلها على غير القصد الذي أريدت له، بل تكرر لما جاء به المستشرقون سابقاً وأفنوا أعمارهم فيه، سعيًا منهم إلى محاولة تقويض هذا الدين وهدم أركانه، فالطيب تيزيني يصر على ضرورة تفسير القرآن الكريم كله بناءً على الظروف التاريخية التي نزل فيها أولاً، وهذا يعني في نظره أن النص الديني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنه ارتبط بتاريخ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جر الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكن ما خفي عن هذا المفكر هو أن القرآن الكريم يتسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلون مع سائر التطورات والأحوال.

[١]- طيب تيزيني: مفكرٌ سوري من مواليد ١٩٣٤، أستاذ العلوم السياسية والفلسفية في جامعة دمشق، من أنصار الفكر القومي الماركسي، جرى اختياره كواحد من مئة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام ١٩٩٨ من قبل مؤسسة كونكورديا (concordia) الفلسفية الألمانية الفرنسية. ولد في مدينة حمص في سورية، وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينتهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه، ثم الأستاذية في العلوم الفلسفية. صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام ١٩٧٢ بعنوان «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة»، ثم تالت أعماله ومن أهمها باللغة العربية «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، «روجيه غارودي بعد الصمت»، «حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، «الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى»، «من يهوه إلى الله»، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»، «في السجال الفكري الراهن»، «فصول في الفكر السياسي العربي»، «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي»، «من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني»، «بيان في النهضة والتنوير العربي»، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، كما نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمية، وشارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.



طيب تيزيني وإعادة قراءة النصّ القرآني

لقد دعا طيب تيزيني صراحةً وفي أكثر من موقفٍ إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر، وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: «لقد جرى تعليق مجموعةٍ من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرونٍ طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثّلت بصيغة «الناسخ والمنسوخ»، حين تبيّن لمحمّد الرسول أنّ آياتٍ معيّنة أصبحت دون إمكانيّة الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنيّاً، أي مقرّراً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى -عبر الوحي- ضرورة إعادة النظر في آياتٍ معيّنة، فلم لا يصحّ ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدّاً وجزراً، وكذلك -وهنا الدلالة البليغة- التي جاء النصّ من أجلها (للناس كافة)؟. لقد أوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة قلوبهم، والرقّ، ممّا عنى -ويعنى- أنّ الوضعية الاجتماعيّة المشخّصة هي التي تمثّل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفيّ أو على سبيل المداورة»^[1].

١. المحكم والمتشابه وإعادة قراءة النصّ القرآني: وفي نفس السياق يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على «المحكم والمتشابه» هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: «سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحةً وأقرّ به على نحوٍ حفّز الجميع -بتوجّهاتٍ وتطلّعاتٍ أيديولوجيةٍ وأدواتٍ معرفيةٍ مختلفة- للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعةً أمام حركةٍ متناميةٍ من التمحيص والتقمييش والتدقيق والجرح والتعديل للنصّ القرآني، وذلك بهدف تبين ما هو محكم فيه وما هو متشابه [...] ويلاحظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيدٍ سياسيٍّ أيديولوجيٍّ كبيرٍ وخطيرٍ مع موت النبي وبروز قضية الحكم (الخلافة). نذكر هنا

[1]- طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ١٩٩٧، ص ٣٦٣.

باجتماع السقيفة مثلاً وما أعقبه من أحداثٍ عاصفةٍ كان كلٌّ من وجهوها أو من وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية»^[١].

وبإعلان النصّ أنه يشتمل على المحكم والمتشابه سوِّغ الاختراقات وأذن للقراءات المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: «نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنّ منته يقوم على المتشابه والمحكم في آن، ومن ثمّ فهو مارس هنا نشاطاً ذهنياً مكثفاً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المرگب «وعي الوعي»، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميته الدينية الخاصّة البنية الإشكاليّة التي يقوم عليها بناؤه العقيدي [...] فهو بتركه ذلك مفتوحاً احتمالياً جعل من نفسه عرضةً لعمليةٍ بنويّةٍ من الاختراق والنفاز والتجاوز لا سبيل إلى إيقافها»^[٢].

٢. إشكاليّة الإعجاز والأمية: ومن جملة ما تفتّقت به قريحة طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرباني من باب القول بعدم أمية النبي ﷺ؛ يقول في هذا الصدد: «نشكك بترجيح حاسمٍ في التصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامي وتبلوره لاحقاً بعد محمّد، والذي يرى أنّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى في أنّ محمّداً لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أمياً، وذلك لأنّ هذا التعبير الأخير لا يعني: الذي لا يقرأ ولا يكتب»^[٣].

ودون عناءٍ يُذكر، نجد أنّ هذا القول ما هو إلّا تكرارٌ لما قال به المستشرقون سابقاً وعلى رأسهم مونتغمري وات حيث أكد على «أنّ الإسلام التقليدي يقول بأنّ محمّداً لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الزعم ممّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنّ إخراج القرآن كان معجزاً، وبالعكس لقد كان كثيرٌ من المكّين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يُفترض أنّ تاجرًا ناجحًا كمحمّد لا بدّ أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون»^[٤].

[١]- طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ١٩٩٧، ص ٢٣٩.

[٢]- طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ١٩٩٩، ص ٢٤١.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

[٤]- انظر: شيخ إدريس، جعفر: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة والإسلاميّة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٢٤.



هكذا إذًا، نرى طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنبي عليه الصلاة والسلام، ليصل في نهاية المطاف إلى القول بتاريخية النص القرآني، وهي المسألة التي أكد عليها مختلف الدارسين الحديثين للقرآن الكريم؛ يقول: «النص القرآني يمثل بنية مفتوحة، يسطر منجمًا وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي ورافقها، واتخذ منها موقفًا، وقد عمل ذلك على إبراز أنّ النص المنزل عبر الوحي ذو مساسٍ مباشرٍ وعينيٍّ بأحوال المؤمنين والكفار معًا بحيث إنّ محمّدًا لم يكن بعيدًا عنه [...] إنّ ذلك مجتمعًا ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن وكأنه سيرة ذاتية للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي... التي أثمرت شخصيته النافذة على نحوٍ ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمرٍ أرادوا له أن يكون بمثابة موقفٍ شرعيٍّ أو حكمٍ فقهيٍّ، هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أنّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»^[١].

نفهم إذًا من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصواب، لكنّ هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفةٍ إلا من وظيفته التعبديّة، الأمر الذي ستتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص «الميتة» والدارسة.

٣. التناقض بين الآيات والسور: لم يقف طيب تيزيني عند هذا الحدّ بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقضٍ واختلافٍ كبيرين بين آيات القرآن الكريم وسوره، وخاصةً بين السور المكيّة والسور المدنيّة، يقول: «فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبريةٍ مطلقةٍ أكثر فأكثر [...] ولكنّ المسألة

[١]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٢١٣-٢١٤.



ستبدو على نحوٍ آخرٍ أكثر تعقيداً [...] حينما نلاحظ أن تطوّر شخصية محمد لم يأخذ منحىً خطياً وذا بعدٍ واحد، بحيث إنه لا يصحّ النظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعلى أنّ الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى [...] إذ كيف سيكون الموقف حين نبيّن أنه في المرحلة الواحدة توجد آياتٌ متناقضةٌ متعارضةٌ تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التشكيك فيهما من قبل مَنْ يملك حدّاً ضرورياً من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصّين متناقضين؟»^[١].

وتعقياً على كلام تيزيني لا بدّ أن نشير إلى أنه من صنو الشبهات التي «سبقه إليها المستشرقون الذين يرون أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمورٍ كثيرةٍ متعارضةٍ ومتناقضةٍ في كثير من الأحيان وغير معقولةٍ في أحيانٍ أخرى، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر»^[٢].

والقول بوجود تناقضٍ في القرآن الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضيع، حتى يؤكّدوا على بشرية التنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر: «من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحّداً متجانساً وخالياً من التناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدينيّة الأكثر أهميّةً وخطراً إلا آثارٌ عامّةٌ نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحياناً تعاليم متناقضة»^[٣]. وجاء في الموسوعة البريطانيّة الشهيرة أنه «يصعب جدّاً تصنيف محتويات القرآن، حيث إنه إذا صنّفت محتوياته حسب الفترة الزمنيّة فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض، حيث إنّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنيّة»^[٤].

[١]- طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار البنايخ للنشر والتوزيع، ط١، دمشق، ١٩٩٧ ص ٢٤٩-٢٥٠.

[٢]- محمّد الفاضل، أحمد: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد، ط١، دمشق، مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨، ص ٢٩٥.

[٣]- محمود سعد، الطبلاوي: الإسلام وجذور التحريف، ط١، شبرا، مكتبة الأمانة، ١٩٩٢، ص ٨٩.

[٤]- حسن عباس، فضل: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانيّة، ط١، عمان، دار الفتح، ٢٠٠٠، ص ٩٩.



طيب تيزيني كما أشرنا سابقاً لم يأتِ بأيّ جديدٍ وإمّا عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلّوا من إثارة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم، إيماناً منهم بأنّه دستورُ هذه الأمة، فإن هم شكّوا فيه وهدموه يكون هدمٌ وتقويضٌ ما دونه أهون.

٤. **النسخ بإرادة النبي ﷺ:** ومن الأمور التي توصل إليها طيب تيزيني أيضاً في دراسته للقرآن الكريم قوله إنّ نسخ الآيات والسور يتمّ بإرادة النبي ﷺ دون أمر من الله تعالى، وهو ما اصطاح عليه «وقوع النسخ في عالم النبي الذاتي»؛ يقول: «وهناك حالةٌ بالغة الرفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرسول به، إنّها الحالة التي تتمثل في أنّ النسخ لسورةٍ ما يتمّ ضمن عالمه الذاتي الداخلي، دوّمًا تدخّل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنّ الرسول الداعية والفاعل اجتماعياً يتبيّن بإحالةٍ من وحيه أنّ سورةً ما جاءت من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتنسخ ضمناً»^[١].

والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النفس -أي أنّ الوحي نفسي أو هاجسٌ داخلي، وليس أمراً خارجياً هابطاً على الموحي إليه- لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحداثيين^[٢]، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ «كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك، على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجسٍ داخليٍّ ونداءٍ باطنيٍّ»^[٣]. ويقول أيضاً: «الوحي إمّا هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظٍ ومعانٍ مطبوعةٍ بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوباً في الفترة المدنية ومتربّطاً في آن، وكان من الممكن إلّا توجد رؤيا أو وحيٌ إلهي، وأن يتكلّم النبي عن الله ووحداًنيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأن ماني وبدرجة أقلّ شأن زرادشت وبوذا»^[٤].

إنّ القول بـ «الوحي أو النسخ النفسي» أو القول بأنّ «القرآن فيضٌ من خاطر

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٣٩٥-٣٩٦.

[٢]- انظر مثلاً: مفهوم النصّ لنصر حامد أبو زيد (٦٥-٦٧-٧٠-٧١)؛ القرآن من التفسير بالموروث لمحمد أركون (٨٤-٩٨)؛ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون أيضاً (٩٩)؛ من العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي (٢٣٣/٤).

[٣]- جعيط، هشام: الوحي والقرآن والنبوة، ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ١٨.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٦٩.



محمد ﷺ أو انطباع لإلهامه، أي إنه ناتج عن تأملاته الشخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية، هو نظريةٌ مأثورةٌ عن المستشرق مونتيني وفصلها إميل درمنغام، وحاصلها أن الوحي إلهامٌ يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية، وسريته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادةٍ وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة»^[١].

إن هذه النظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترارٌ لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النبوة والوحي، غير أن الفكر الاستشراقي والفكر الحدائي بصفةٍ عامةٍ أخذوا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورةٍ حديثةٍ برّاقةٍ تتمحور في أن رجال الوحي أناسٌ استغرقوا في التفكير في أمنياتهم عقوداً من الدهر حتى رأوها ماثلةً في خيالهم وآمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾ (سورة الأنبياء، الآية ٥).

لقد أكد طيب تيزيني في أكثر من موضع على القول بالوحي أو النسخ النفسي الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أن النبي ﷺ لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آيةٍ أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٧).

٥. رفض أزلية النص القرآني: يرفض طيب تيزيني القول بـ «أزلية النص القرآني»، لأنها لا تتماشى مع ظاهرة النسخ التي تشتمل على الإلغاء والتعديل؛ «فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ (ما نُسخ حكماً وبقي تلاوةً، وما نُسخ تلاوةً وبقي حكماً، وما نُسخ تلاوةً وحكماً معاً) تشير ضمناً وصراحةً إلى التشكيك بأزلية النص، بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصاً تفضي إلى

[١]- محمود، ماضي: الوحي القرآني في المنظر الاستشراقي ونقده، ط١، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر، ١٩٦٦، ص ١٢٣.



وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآنًا موضع الشك والارتياب»^[١]. وفي هذا الصدد يدعو إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية ٩)، لأن مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النسخ حسب زعمه؛ يقول: «إذا كان هنالك بإقرار من النص ذاته ومن ثم من الفكر الإسلامي- مشكله محدده الملامح هي تلك المسألة (الناسخ والمنسوخ، والملحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟. وعلى هذا يغدو السؤال المركب التالي ضروريًا: إذا كان النسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللوح المحفوظ؟. ثم إذا كان هنالك إقرارًا بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب: الملحكم أم المتشابه؟»^[٢].

إن هذا المنهج في التشكيك وإثارة الشبهات هو نفس المنهج الذي سار عليه الحدائي حسن حنفي أيضًا، والذي دعا إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية ٩)، الشيء الذي أوقعه في القول بأن الله تعالى لم يتكفل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرؤه في تعليقه على كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا، الذي قام بترجمته والتعليق على محتوياته، يقول: «يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة، ف ﴿وَإِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية ٩)، هي نظرية لاهوتية صرفة تهرب من النقد وتلجأ للسلطة الإلهية، وهي شبيهة بالصدق الإلهي عند ديكرت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية، وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التغيير والتحريف والتبديل، وهذا ما يتهم به

[١]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٢٥٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

القرآن أهل الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدسة»^[١].

٦. **شبهة خلق القرآن:** والقول بتاريخية النص القرآني عند طيب تيزيني أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنه تعالى عالمٌ من غير أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادرٌ دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأن القرآن مخلوقٌ لله تعالى، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوفاً شديداً، أما في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم، مؤكدين على أن المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إن القرآن أزليٌّ غير مخلوق، وهو قولٌ يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ كما يرى أصحاب الدراسات الحديثة.

إن القول بخلق القرآن متابعةً للمعتزلة جعل طيب تيزيني يؤكد على ضرورة إعادة قراءة النص القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الراهنة لا وفق ما وقع في زمن النبوة؛ يقول: «ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص) القرآني على أنه مخلوق، ذلك لأن مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقهاء والمؤمن العادي جميعاً وكلٌ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغيير والتبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة»^[٢].

ويقول في موضع آخر: «إذا كان القرآن قد أنزل على النبي آيةً آيةً محققاً بذلك عملية التطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجّه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أنزل جملةً واحدةً إلى سماء الدنيا، أي على نحوٍ مغايرٍ للنزول المنجم؟ لعل هذا التساؤل يحيلنا ثانيةً إلى مسألة العلاقة

[١]- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، ط١، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

[٢]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٢٩٨-٢٩٩.



بين القرآن واللوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أن هذه العلاقة ذات بُعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعاً للوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقاً غير أزلي، أي قائماً على كونه ذا مصدرٍ بشريٍّ محمّدي، وقد ورد في سياقٍ سابقٍ أنّ هذه المحاولة التأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة»^[١].

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتأكيد عليها هو اتّباعٌ لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها «تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل، وهو مسلّكهم الذي عُرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تتعدّد الذوات القديمة لا أن تتعدّد صفاتٌ لذاتٍ واحدة، والعالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاجٌ ومحتاجٌ إليه، وحسبنا دليلاً في هذا الصدد أنّ الله تعالى قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٥) وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسمع...»^[٢].

٧. شبهة مصادر القرآن: لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السابقين (التوراة والإنجيل)؛ يقول: «أمّا النظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرعٌ فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ بأنّه أتى متممًا لما سبقه من نصوص دينية وأفكارٍ إصلاحيةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقةٍ عليه أو ربّما معاصرةٍ له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها، الممثّلة خصوصاً بالتوراة والأنجيل، حتّى من موقع قول القرآن بأنّها زوّرت، كان هنالك الكثير ممّا قدّمته أخلاق الجاهلية ما كان جديرًا بأن يُتبنّى ويحافظ عليه»^[٣].

ويدعي طيب تيزيني أيضًا أنّ القرآن الكريم تأثر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصيني؛ «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني،

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٣٧١.

[٢]- أحمد محمّد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد، م.س، ص ٣٤٦.

[٣]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ١٥٤-١٥٥.



وغيره، كان ذا حضورٍ ملحوظٍ في الجزيرة العربية كلها، وربما بصورةٍ خاصّةٍ في مكّة، خلال القرن السادس والقرن السابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث»^[١].

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضًا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ «المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرًا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاصٌ وحوادثٌ في التوراة، هي غير مشتقّة من التوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتفق مع تعاليم الكنيسة السريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتمادًا حرفيًا، بل أخذ من آثار شفهيّة»^[٢].

ويقول جولد زيهير في هذا المقام أيضًا: «إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصًا بالدار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحةٍ من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم -وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء- ليذكر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم»^[٣].

وفي ختام هذه الدراسة، بقي أن نشير إلى أنّ طيب تيزيني لم يرد أن يكون نشازًا في زمرة الحدائين الدارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرًا القرآن الكريم تشوبه مجموعةً من النقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنّ آيات القرآن الكريم وسوره متعارضةٌ في كثير من الأحيان -وكما أشرنا سابقًا- ذهب هذه المرّة إلى وجود زيادةٍ ونقصانٍ كبيرين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنّ كتابه في العصور الأولى تدخلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: «أمّا الناتج الثاني فقد تجسّد في الثغرات الكبرى والصغرى التي أملت بمتون القرآن، حين بدئ في فترات

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٨٠.

[٢]- فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، م.س، ص ١٨٨.

[٣]- جاسم النشمي، عجيل: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ط ١، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤، ص ٣٢.



مختلفة بجمعها نصًا مكتوبًا، وقد يتّضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القراء والمحدّثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصًا في تلك التي دارت ضدّ المرتدّين بعد موت محمّد، ومن الأهمية الخاصة بمكان ملاحظة أنّ عملية جمع القرآن تعرّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبًا لاختراقات متّنيّة لعلّها لم تكن عارضةً ولا طفيفةً»^[١].

ويقول في مقام آخر: «ولكننا قبل ذلك كلّه، يتعيّن علينا أن نحيط أو بحدّ أدنى أن نلمّ بالإشكالات والصعوبات التي اعترضت عملية جمع النصّ القرآني وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أفتية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقًا وسطحًا»^[٢].

ومن النواقص أو الثغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن، والتي أدّت إلى الزيادة أو النقصان فيه، ما ذكره معلّقًا على قول زيد بن ثابت: «فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرجال، حتّى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره»: «إنّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنّه أقرّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنّ زيدًا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصدقية الوثيقية لمحدّث ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنًا، فلماذا رفض زيد أخذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟»^[٣].

والأدهى من هذا كلّه هو زعم طيب تيزيني أنّ الأحداث السياسية وما شاكلها تدخّلت مباشرةً في زيادة بعض الآيات أو السور، كما تدخّلت في حذف آياتٍ وسورٍ أخرى؛ وهو ما نقرّوه في قوله: «وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آيةٍ أو زيادةٍ أخرى، فإنّ الأمر يغدو أكثر جديةً واتساعًا حين يتعلق بإنقاص سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر وبزيادة سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر؛ ممّا يضع الباحث المدقّق أمام حالةٍ نموذجيةٍ من النصوص المغيّبة وما كمن وراءها

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص١٤٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص٤٠٦.



من خلفياتٍ مركّبةٍ ومعقّدةٍ من الصراعات بين الاتّجاهات والتيارات والمذاهب السياسيّة والدينيّة في حينه»^[١]. ويقول أيضًا مؤكّداً على تدخل السلطة السياسيّة في جمع القرآن ممّا ترتّب عنه زيادةٌ آياتٍ أو نقصانها: «فالسلطة السياسيّة والدينيّة والأيدولوجيّة، بعثمان على رأسها، عملت جهازاً ودون غمغمةٍ على صوغ شرعيّتها النصية إضافةً إلى مشروعيتها الاجتماعيّة، من خلال الاستحواذ الصريح على النصّ الديني الأمّ كاملاً في يدها، معلنةً بذلك توافقاً بين هيمنتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وهيمنتها السياسيّة والدينيّة والأيدولوجيّة، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التاريخيّة باتجاه مسألة التكلّيف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنّ المشاكل المترّبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلةً للفهم، على الأقلّ في بعض أوجهها، فقد تحوّلت الخصومة السياسيّة والماليّة إلى صيغةٍ أيديولوجيّةٍ، بدت وكأنّها سيّدة الموقف»^[٢].

ويبلغ طيب تيزيني الغاية القصوى في إثارة الشبهات، فيزعم أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن كان لأسبابٍ ماليّةٍ واقتصاديّةٍ، وهذا سرٌّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصّدّد: «وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الروابط التي توحد بين عثمان وزيد على صعيد الثروة الاقتصاديّة وبالتالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفتح عن مزيدٍ من نقاط الضوء التي تسمح بتفحص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنباً إلى جنبٍ مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصاديّة وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومةٍ أخلاقيّةٍ قيميةٍ ودينيّةٍ وسياسيّةٍ في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمّنٍ آخرٍ فصيحٍ وحاسمٍ من مكامن جدلية السلطة والثقافة»^[٣].

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم، خلّص طيب تيزيني إلى أنّه «لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمرٍ من الخليفة عثمان قد ظلّت دون تغيير، وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسبابٍ رئيسيّةٍ: الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٣٩٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٠١-٤٠٢.

[٣]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٤٠٠-٤٠١.



النص المقدس القديمة التي احتفظ بها القراء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كل شيء، وعدم كفاية ووضوح الكتابة العربية التي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة»^[١].

لقد زعم طيب تيزيني أن النص القرآني تمّ التلاعب به بالزيادة أو النقصان على حسب هوى السلطة السياسيّة الحاكمة آنذاك، وعلى حسب هوى النساخ والحفاظ، ويكفينا في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب «القرآن والتوراة» (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «إنّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يدٍ ليدٍ حتّى وصل إلينا بدون تحريف، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكر، بل نستطيع القول إنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلاميّة الواسعة [...] فلم يوجد إلّا قرآنٌ واحدٌ لجميع الفرق الإسلاميّة المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النصّ المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجّةٍ ودليلٍ على صحّة النصّ المنزل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولاً»^[٢].

الخاتمة

لقد اهتم طيب تيزيني في مشروعه «الفكري» بتقديم ما اعتبره رؤيةً أو قراءةً جديدةً للنصّ القرآني، منطلقاً من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومُسقطاً مقولاتها على دستور هذه الأمة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التي تقرّرت أصولها ومُحصّت مسائلها ليجيء في الأخير بكتابٍ أراد به خلخلة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشكوك والشبهات، مستنسخاً لآراء استشراقيةٍ قديمةٍ تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، ويبنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه.

[١]- طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، م.س، ص ٦٣-٦٤.

[٢]- دراز، محمّد عبد الله: مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمّد عبد العظيم علي، لا ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ٤٠.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.
٢. اسينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
٣. جعفر شيخ إدريس، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٩٨٥، ج ١.
٤. الطباوي محمود سعد، الإسلام وجذور التحريف، مكتبة الأمانة، شبرا، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٥. طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٦. عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
٧. فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار الفتح، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
٨. ماضي محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطبع والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
٩. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.
١٠. مفهوم النصّ لنصر حامد أبو زيد (٦٥-٦٧-٧٠-٧١)، والقرآن من التفسير بالموثوث لمحمد أركون (٨٤-٩٨)، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون أيضاً (٩٩)، ومن العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي (٢٣٣/٤).
١١. هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

هذا الكتاب

يتناول هذا الجزء من الكتاب (القرآن والمستشرقون) في سلسلة من البحوث التخصصية ما أثاره المستشرقون من إشكاليات وشبهات في قضايا الوحي، وجمع القرآن الكريم، والنص القرآني، بالمناقشة والتحليل والنقد للمراكز والمباني التي حاول المستشرقون تأسيسها والبناء عليها في هذا المجال.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com

