الروايات الإسرائيلية في تفسير المدرسة العقلية الحديثة: دراسة نقدية تحليلية

BIBLICAL NARRATIVES (AL-ISRĀĪLIYYĀT) AS REFLECTED IN MODERNISTS' RATIONALIST SCHOOL OF TAFSĪR: AN ANALYTICAL STUDY

Ibrahim Ilyas Adam
Department of Qur'an and Sunnah Studies. Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Science. International Islamic University Malaysia. 50728. Kuala Lumpur. Malaysia.

Email: abunauwas2012@gmail.com

Khulasah

Makalah ini menganalisis metodologi yang diadaptasi oleh para pentafsir moden dan rasionalis dalam berhubung dengan riwayat *al-Isrāīliyyāt* serta menilai kesan pendekatan mereka dalam tafsir. Kajian ini memberi tumpuan kepada beberapa tokoh terkemuka kelompok rasionalis tafsir Mesir abad-19 seperti Muḥammad `Abduh, Rashīd Riḍā dan Maḥmūd Muṣṭafā Marāghī. Ia secara kritis meninjau hujah-hujah mereka dengan melihat kepada penolakan kelompok ini terhadap *al-Isrāīliyyāt* dalam menafsirkan al-Quran tanpa menghiraukan kesahihan sumber tersebut. Dalam konteks pentafsiran, *al-Isrāīliyyāt* merujuk kepada anekdot Yahudi dan cerita rakyat yang dipengaruhi oleh latar pengaruh Judeo-Kristian. Ia mewakili pandangan pentafsiran terhadap subjek tertentu dalam al-Quran yang diintegrasikan dari sumber Yahudi dan Kristian. Metodologi ini berkembang di era tabi'in dalam fasa formatif kedua tafsir. Dalam keadaan demikian, tafsir menjadi lebih atau kurang kompleks dan kefahaman terhadap al-Quran semakin sukar kerana metodologi keseluruhan pentafsiran sebahagian besarnya dipengaruhi oleh perdebatan intelektual dan falsafah serta

sektarianisme dan perselisihan teologi. Ini pada asasnya meninggalkan kesan negatif terhadap tafsir tradisional dan pemikiran Islam. Kajian ini mendapati bahawa penggunaan *al-Isrāīliyyāt* untuk melengkapkan naratif-naratif utama Al-Quran kadangkala diperlukan dan dalam masa yang sama boleh mengelirukan dalam beberapa keadaan kerana apa yang dipetik dalam tafsir tradisional bukan sekadar sumber Bible tetapi juga sumber tambahan yang lain. Kesannya, para cendekiawan moden berusaha untuk memerangi cabaran intelektual ini dan menawarkan alternatif yang berdaya maju dengan mencadangkan kerangka metodologi tafsir yang baru dalam memahami al-Qur'an melalui penyesuaian pentafsiran dengan era moden dan menyelaraskan pengajarannya untuk semua bidang kehidupan. Ini membentuk asas kepada sekolah tafsir rasionalis. Makalah ini mengkaji metodologi tafsir moden dan pendekatan rasionalis mereka serta menilai sejauh mana ia berbeza dengan tradisi tafsir arus perdana. Makalah ini menyimpulkan bahawa rasionalis telah terlalu jauh dalam menolak *al-Isrāīliyyāt* secara terang-terangan. Pendekatan ekstrem mereka berhubung dengan sumber *al-Isrāīliyyāt* tidak mempunyai objektivititi dan penuh dengan percanggahan dan ketidakkonsistenan. Ini berpunca dari kecacatan metodologi mereka yang secara sengaja memaksa pandangan rasionalis mereka ke dalam pentafsiran al-Quran.

Kata kunci: *Al-Isrāīliyyāt*; *tafsīr;* tafsir moden; pendekatan rasionalis.

Abstract

This paper analyses the methodology adopted by modern exegetes and rationalists in their school of *tafsīr* in their engagements with *al-Isrāīliyyāt* (Biblical narratives) and assess the impact of their approach in *tafsīr*. The study focuses on some prominent figures of the rationalists school of *tafsīr* in nineteenth-century Egypt such as Muḥammad

`Abduh, Rashīd Riḍā and Maḥmūd Muṣṭafā Marāghī. It critically reviews their arguments vis-à-vis their outright rejection of using Biblical narratives in interpreting the Qur'an regardless of their authenticity. In the exegetical context, *al-Isrāīliyyāt*, refers to Jewish anecdotes and folklore details influenced by the Judeo-Christian milieu. It represents the exegetical views on specific Qur'anic subject matters integrated into *tafsīr* by converts of both the Jewish and the Christian faiths. This exegetical methodology found its way in to *tafsīr* during the era of *tābi`īn*, (the succecsors of the Prophet's companions) in the second formative phase of *tafsīr*. In those circumstances, *tafsīr* became more or less complex and understanding the Qur'an appeared increasingly difficult because the overall methodology of interpretation was largely influenced by intellectual and philosophical debates as well as sectarianism and theological disputes. This essentially left negative impact on the traditional mode of *tafsīr* and Islamic thought. This study found that the use of *al-Isrāīliyyāt* to supplement Qur'anic predominant narratives was sometime necessary but misleading on various scales, as not only biblical materials but also extra scriptural narratives were frequently cited in traditional tafāsīr. As a result, modern scholars sought to combat this intellectual challenge and offer viable alternative by proposing a new methodological framework for *tafsīr* to understand the Qur'an in a manner that corresponds with modern era and align its teaching to all spheres of life. This formed the basis of rationalists school of *tafsīr*. This paper examines the exegetical methodology of modern exegetes and their rationalist approach and evaluates to what extent it breaks with the tradition of mainstream *tafsīr*. The paper concludes that rationalists have gone too far in rejecting *al-Isrāīliyyāt* outrightly, and their extreme approach in engagement with *al-Isrāīliyyāt* lacks objectivity and is full of contradictions and

inconsistencies. Indeed, this stems from their methodological flaw and seemingly contradictory attempt to mistakenly or deliberately force their rationalist views into the Qur'an.

Keywords: *al-Isrāīliyyāt*; *tafsīr;* modern exegetes; rationalist approach.

المقدمة

فإن موضوع الإسرائليات لا يزال مثيرا للجدل عند علماء التفسير قديما وحديثا. ذلك لأن الرويات الإسرائيلية أصبحت جزء أساسيا من كتب التفسير بالمأثور حيث لا تكاد تخلوا منها. وكلّما كان الكتاب أكثر تفسيراً بالمأثور وأقل استفادة من المعقول في نقد المنقول وتنقيته من الشوائب، كان ذلك التفسير أكثر ذكراً للاسرائيليات ونقلاً منها. ولهذا كان تفسير محمّد بن جرير الطبري المسمّى باسم (جامع البيان في تفسير القرآن) كثير الرواية للأخبار والقصص الإسرائيلية المسندة إلى كعب الأحبار ووهب بن منبه وابن جريج وغيرهم من مسلمة أهل الكتاب. والواقع أن أغلب هذه الروايات فيها ما يرده الشرع ولا يقبله العقل.

وقد أخذت الاسرائيليات طريقها إلى معظم كتب التفسير في عصر التابعين في الوقت الذي كثرت فيه الطوائف والفرق والخلافات المذهبية والتشاحن الطائفي, الأمر الذي أدى إلى حجر أفكار المسلمين وعقولهم بقيود جنت على الفكر الإسلامي فيما يخص فهم القرآن والانتفاع بهدايته. ويلاحظ أن الشغف بالإسرائيليات والإفراط في الأخذ منها اشتد بعد عصر التابعين حيث استرسل المفسرون في

حشو تفاسيرهم بالأباطيل والخرافات التي لا يقبلها العقل. واستمرت هذه الحالة على مدى القرون الطويلة إلى القرن الثامن عشر الميلادي حين بدأت الأمة الإسلامية تعود إلى وعيها في الجانب الفكري. ففي هذا القرن، تصدى رجال المدرسة العقلية لدعوة المسلمين إلى العودة إلى كتاب ربها وفهمه وربطه بحياتها في مجالاتها المختلفة واحتجوا بأن ترك رسم هديه في السر في تخلفهم فكريا واقتصاديا وسياسيا، والمنهجية الجديدة لهذا التوجه الفكري تقتضي تنزيه القرآن عن كل ما يحول بين المسلمين وفهمه، وادعوا أن الإسرائيليات من أبرز العراقيل تشوش ذهن القارئ لكتاب الله.

فمن هذا المنطلق، وضعوا منهجية جديدة في الفسير والتي من أبرز معالمها رد الإسرائيليات وإنكارها مطلقا لأنهم يرون أن لها دورا لا يستهان به في تشويه الفكر الإسلامي وتخلف الأمة الإسلامية. وبالرغم من أن هناك ضوابط وضعها العلماء في قبول الإسرائيليات وردها إلا أن العقلانين تطرفوا في إنكارها وفي منهجية التعامل معها في تفسيرهم.

فالهدف من هذه الدراسة تسليط الضوء على منهج المدرسة العقلية في تعاملها مع الإسرايليات وبيان موقفهم منها ومن ثم نقده وتحليله.ولتحقيق هذا الهدف قمت بجولة تاريخية حول بدإ دخول الإسراءيليات في التفسير بشكل عام والسبب الباعث لذلك.

والسؤال الذي أطرحه وأحاول الإجابة عليه هو : إلى أي مدى تعامل رجال المدرسة العقلية مع الروايات الإسرائيلية أثر في منهجيتهم في التفسير. وما مدى تأثير ذلك في تعاملهم مع السنة النبوية عموما من حيث القبول والرد .

معنى التفسير لغة واصطلاحا

التفسير في اللغة: يقال فسر الشيء تفسيرا إذا أبانه وبينه، وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف[1]، ويأتي أيضا بمعنى الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33) أي بيانا وإيضاحا[2]. فعلى هذا مادة "فسر" تدور حول معنى "الكشف" مطلقاً سواءً أكان هذا الكشف لغموض لفظ أم لغير ذلك.

وأما اصطلاحا: فإنه "علم يبحث في أحوال الكتاب العزيز من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[3].

فعلى هذا علم التفسير هو علم يوضح معاني القرآن ويبين المراد منها من خلال شرح مفرداته وتراكيبه واستكشاف دقة أسراره. كما يتضمن علم معرفة كيفية استنباط الأحكم من آياته، أو دفع

[1] Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, Yūsuf Khayyāṭ, vol. 1 (Beirut: Dār Lisān al-`Arab, 1421H), 261.

[2] Muḥammad Ibn Ya`qūb al-Fayrūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, taḥqīq, Maktab Taḥqīq al-Turāh bi Muassasāt al-Risālah, vol. 2 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1406AH), 110.

[3] Muḥammad `Abd al-`Aẓīm al-Zurqānī, *Manāhil al-`Irfān fī `Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/1996), 79.

دفع ما يوهم التعارض في آياته، أو تخصيص عامه، أو تقييد مطلقه، أو بيان سبب نزول، أو غير ذلك.

المدرسة

يقال درس إذا قرأ وتعلم ومنه قوله تعالى: ﴿وليقولوا درست﴾: أي قرأت وتعلمت، وأصل الدراسة الرياضة والتعهد للشيء، يقال درس الكتاب يدرسه درسا ودراسة ودارسه، فكأنه عانده حتى انقاد لحفظه. ويقال درست الكتاب أدرسه درسا أي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي.[4]

وبالتتبع والاستقراء تبين أن مصطلح "مدرسة" مصطلح ابتكره ابن تيمية في مقدمة التفسير" حيث قال: " أعلم الناس بالتفسير أهل مكة لأنهم أصحاب عبد الله ابن عباس". مما يشير إلى مدرسة شيخها خبر الأمة عبد الله بن عباس.

وعند الرجوع إلى مدارس النحوية ونشأتها مثلا نجد أن اصطلاح مدارس النحو أو مدارس الفقه أو التفسير حدث في الآونة الأخيرة مع التوسع في تقسيم العلوم واستخدام عبارة "مدرسة" التي توحي بالانتظام في الدراسة لدى شيخ واحد أو في فن واحد أو ما شابه ذلك. ولعل أبرز ما يمكن الاستدلال له في هذا الصدد شيوع تقسيمات متعددة لمجموعة من المفسرين والفقهاء والنحويين والقراء حيث سمت كل منها مدرسة.

[4] Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, vol. 6, 79.

فهناك مثلا في التفسير مدرسة أهل مكة ومدرسة أهل المدينة ومدرسة أهل العراق، وهناك في الفقه مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الأثر، وهناك في النحو مدرسة أهل البصرة. إلى غير ذلك من التسميات التي يفهم منها أن كلا منها يعنى مركزا من المراكز التي عرف فيها للتفسير وتدريسه نشاط ورجال ومؤلفات.

فالمدرسة على هذا يطلق بها أستاذ مؤثر وتلاميذ متأثرين به اجتمعوا لتحقيق غرض واحد وانتهجوا منهجا واحد للوصول إليه. فالمدرسة اتجاه له خصائصه ومميزاته يدعوا إليها فرد أو أفراد ومن ثم يعتنقها الآخرون. ولعل أكثر من أشاع استعمال هذه العبارة في عصر الحديث هم المستشرقون الذين كتبوا في نشأة التفسير كنولدكه وجولدزيهر.

العقل

هو القوة الفطرية للنفس تدرك من خلاله كنه الأمور وتميز بها بين الصحيح والخطأ والحسن والقبيح. وينفسم إلى قسمين:

أ – **عقل غريزي**: فهو مناط التكليف يهبه الله من شاء من عباده فيسمي عاقلا، ويسلبه عمن يشاء ويسمى مجنونا.

ب **عقل مكتسب**: والمراد به العلم والفهم: ويتولد من العقل الغريزي وهو ثمرته ومنه قوله تعالى: من بعد ما عقلوه: أي فهموه وعلموه.

وأما الاتجاه فهو: "مجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري . كالتفسير مثلا . بصورة أوضح من غيرها, وتكون غالبة على ما سواها يحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير ولونت تفسيره بلونها..."[5]

التعريف بالمدرسة العقلية الحديثة ونشأتها

تقدم أن المدرسة مصطلح يطلق ويراد به اتجاه له خصائصه ومميزاته يدعوا إليها فرد أو أفراد ومن ثم يعتنقها الآخرون. فالمدرسة العقلية على هذا هي التوجه الفكري والتيار اللإصلاحي التجديدي الذي انبثق في القرن التاسع عشر الميلادي وحاول إعادة قراءة حرة للنصوص الشرعية من منطلق عقلي و إدخال الإسلام في جوانب الحياة المختلفة بما في ذلك الشؤون السياسية الاقتصادية والنفسية والعلمية والفنية وغيرها. هذه التوجه الفكري استمد مبائه من تفسير المنار (لمحمد عبده ورشيد رضا) الذي كان مرجعا هاما في التفسير العقلاني حيث ركز على إحداث تجديد في منهجية التعامل مع القرآن الكريم وجعله دستور حياة وإبعاده عن الحواجز التي منعت المسلمين من الانتفاع به ككتاب هداية وإرشاد.[6] ومن هذا المنطلق وضعوا

[5] Faḍl Ḥassan `Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuh, wa Ittijāhātuh* (Oman: Maktabat Dandī, 1427AH), 46.

[6] Fahd Ibn `Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqaliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, vol. 2 (Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1983), 717.

مناهج تهدف إلى معالجة أمراض المسلمين وإزالة العقبات التي تعترض طريق تقدمهم.

يلاحظ أن رجال المدرسة العقلية قدسوا العقل وتوسعوا في استخدامه أكثر من الحد اللازم فيرون أن العقل باستطاعته أن يصل بالنفس الإنسانية إلى مرتبة الكمال وتلقي الأحكام والتصورات والنظم الاجتماعية وغيرها من المسائل العلمية والآداب والخلقية.

لا شك أن للعقل في الإسلام مكانة عظيمة ولذلك أكرمه وجعله مناط التكليف. ولقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانه المناسب بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع. كما نجد كثيرا من نصوصه تشجع استعمال العقل في مواضع عديدة منها: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة:73). كما ذم السلوكيات التي تخالف العقل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحجرات:4). كما أشار الباري جل شأنه أن عدم استعمال العقل قد يكون من أسباب دخول النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك:10)

إلا أنه مع كل هذا غفل رجال المدرسة العقلية أن للعقل حدوده وأبعاده التي يجب أن لا يتخطاها كما يجب ألا يعطى الحرية الكاملة بصورة تتعارض مع الشرع وسائر الأدلة النقلية الصحيحة،

لأن العقل وحده "لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي".[7]

نشأه المدرسة العقلية

وأما الظروف والملابسات التي مهدت الطريق لظهور هذا التوجه تعود إلى التقليد الأعمى في التعامل مع التراث الديني وفقدان ملكة الاجتهاد في رجال الدين الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، بالإضافة إلى تخلف الأمة الإسلامية في الجانب الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي والحضاري. فمع أن السلف الصالح في القرون الثلاثة الأولى اعتنوا بالقرآن الكريم غاية العناية وبذلوا قصارى جهدهم في فهمه وتفسيره واستنباط الأحكام الشرعية والعظة والعبر منه، إلا أن المرحلة الزمنية العصيبة التي مر بها المسلمون في تاريخهم والاختلافات والصراعات الفكرية والحضارية التي واجهوها أثرت في الفكر الإسلامي عموما وفي تفسير القرآن الكريم خصوصا.

ففي تلك الفترة، حول كثير من المفسرين تفسير القرآن ميدانا للدفاع عن الخلافات المذهبية أو الصراعات الفكرية أوالمذاهب العقدية، لإظهار المهارة في استعراض فنون العلوم المتباينة الأمر الذي أدى إلى إبعاد التفسير عن مقاصد القرآن الأساسية. ومن جانب آخر وجدت فوضى وفقدان الشمولية والموضوعية في مناهج المفسرين واكتفوا بالإغراق في الجزئيات.

[7] Muḥammad `Abduh, *Risālah al-Tawḥīd* (Cairo: Dār al-Manār, 1365AH), 128-129.

ولما وصلت هذه الأزمة الفكرية أوجها في القرن التاسع عشر الميلادي تصدى رجال من مفكري الأمة الإسلامية لمواجهة هذه التحديات التي عرقلت مسيرة تقدم المسلمين. كما بحثوا عن أسباب تخلفها من خلال استكشاف ما إذا كان هناك رابط بين هذا التخلف الديني والاقتصادي والعسكري ودينهم، الأمر الذي أدى إلى إحداث مدارس تجديد تفسير القرآن الكريم وعلى رأسها مدرسة المنار.[8]

فمن هذا المنطلق، أسس محمد عبدة نواة المدرسة العقلية في التفسير متأثرا بشيخه جمال الدين الأفغاني وأفكاره السياسية والتجديدة. كما ركز اهتمامه على تجديد تفسير القرآن وتنقيته من الشوائب والبدع والخرافات محتجا بأن التفاسير القديمة ملئت باستطرادات نحوية ومباحث كلامية وفلسفية مما يشتت ذهن القارئ بقدر ما يقرب له حقيقة الوحي والانتفاع بالقرآن. فبناء على هذا، أخرج تفسيره العقلي "تفسير المنار" متعاونا مع تلميذه رشيد رضا. وقد أعطى العقل في هذا التفسير حرية واسعة لإحداث نزعة تحررية واجتهادية لعلاج قضايا المسلمين خصوصا والإنسانية عموما.[9]

ولقد نجح محمد عبده ورشيد رضا إلى حد بعيد في إحداث ثورة فكرية تفسيرية من خلال إحداث منهجية جديدة في التعامل مع القرآن الكريم ككتاب هداية والتوفيق بين مبادي الإسلام والتقدم

[8] Al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqaliyyah*, vol. 2, 717.
[9] *Ibid*.; Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 2 (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000), 405.

الحضاري الغربي عن طريق إثبات إن الدين ليس عدوا للحضارة ولا للتقدم كما أنه موافق للعقل.

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير

وكان الاتجاه العقلي هو الغالب على تفسير هذه المدرسة والهدف من ذلك إيجاد نزعة تحررية واجتهادية لمعالجة قضايا المسلمين خاصة والإنسانية عامة. وتركز اهتمامها على القضايا التالية: الاجتهاد، ونقض التقليد، والسياسة والوطن، والعلم والحرية، والاقتصاد الإسلامي. وقد تقدم أنهم يرون أن العقل بإمكانه أن يصل بالنفس الإنسانية إلى مرتبة الكمال وتلقي الأحكام والتصورات والنظم الاجتماعية وغيرها.

قال الإمام محمد عبده: "الأصل الأول للإسلام النظر العقلى لتحصيل العلم. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده وسيلة الإيمان الصحيح فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه."[10] والأصل الثاني: من أصول الإسلام عند الأستاذ :"الأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض."[11]

[10] Muḥammad `Abduh, *al-Islam wa al-Naṣrāniyyah, ma`a al-`Ilm wa al-Madīnah* (Cairo: Dār al-Manār, 1367AH), 72-73.
[11] *Ibid*., 74-75.

بل بلغ بمحمد عبده مبلغا في تقديس العقل لدرجة أن اعتقد أن الإيمان بالله لا يؤخذ من الرسول ولا من الكتاب ولا يصح إن أخذ منها، بل لا بد أن يكون الإيمان عن طريق العقل. "وقد اتفق المسلمون إلا قليلا –ممن لا يعتد برأيه فيهم– على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا".[12] أما إذا تعارض العقل والنقل في هذه الحالة لا بد من الأخذ "بما دل عليه العقل".[13]

وهذه النظرية في علاقة الدين بالعقل دفعته إلى التطرف والمبالغة في نبذ التقليد والدعوة الحرة إلى الاجتهاد لأنه كان يؤمن بأن الإسلام "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثته عنهم الأبناء وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين."[14]

بل لم يقفوا عند هذا الحد، بل زعم محمد عبده أن الإسلام في الدعوة إلى الإيمان بالله ووحدانيته "لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري ...[15]

[12] *Ibid.*, 54-55.
[13] *Ibid.*, 59.
[14] Muḥammad `Abduh, *Risālah al-Tawḥīd*, 157-158.
[15] Muḥammad `Abduh, *al-Islam wa al-Naṣrāniyyah*, 54-55.

وهذا المنهج العقلي المتطرف دفع محمد عبده إلى انتقاد المفسرين القدامي بالاسترسال في الجزءييات والتفاصيل الدقيقة في معالجة مسائل النحوية والبلاغية والاشتغال بالمباحث الجدلية الفلسفية بدلا من أن يشتغلوا ببيان ما هو أهم من ذلك وهو: "فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله[16].

ويؤيد هذه النظرية مصطفى المراغي في تفسيره قائلا: "إن كثيرا من الفسرين جعلوا عنايتهم تكاد تكون وقفا على الوسائل دون المقاصد".[17] وقال أيضا: "إن الأساليب التي كتبت بها كتب التفسير وضعت في عهود سحيقة بأساليب تناسب أهل العصور التي ألفت فيها ويسهل عليهم فهمها... ولما كان لكل عصر طابع خاص يمتاز به عن غيره في آداب أهله وأخلاقهم وعاداتهم وطرائق تفكيرهم وجب على الباحثين في هذا العصر مجاراة أهله في كل ما تقدم، فكان لزاما علينا أن نلتمس لونا من التفسير لكتاب الله بأسلوب عصرنا موافقا لا مزجة أهله، فأساس التخاطب إن لكل مقام مقال. وإن الناس يخاطبون على قدر عقولهم، وقد رأينا أن نشيد فيه بجهود السابقين معترفين بفضلهم مستندين إلى آرائهم".[18]

---

[16] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1 (Cairo: Dār al-Manār, 1954), 17.

[17] Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 1 (Cairo: Maktabah wa Maṭba`ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1394AH), 11.

[18] *Ibid*., vol. 1, 17.

وهذه الانتقادات إن كان يقصد بها مجرد لوم المنهجية التقليدية في التي تركزت على وسائل التحصيل على حساب المقصد الأعلى والمطلوب الأسمى، فهذا غير سديد. لأن تحصيل علوم الآلة كالنحو والبلاغة واللغة له فائدة لا تنكر، ويساعد إلى حد بعيد في معرفة دلالة مراد كلام الله تعالى لأن القرآن عربي وبالتالي لايمكن فهمه إلا بالتعمق في علوم اللغة العربية ومعرفة أساليب العرب في الخطاب. نعم، لا ننكر وجود الاسترسال المفرط والإطناب الممل عند بعض المفسرين القدامي في هذا الجانب، كما يؤخذ على بعضهم التوسع في المباحث الثانوية – كالفلسفة والرياضيات– التي من شأنها إبعاد القارئ عن الهدف الأساسي لإنزال القرآن. لكن مع هذا نقول لا يخلوا علم من فائدة. فالذي يريد ربط تعاليم القرآن بالواقع يحتاج إلى معرفة شيء من العلوم الاجتماعية والفلسفية وشيء من علم الكلام والجدل حتي يكون موفقا في أداء رسالته.

هذ، وأما أهم الاسس التي وضع رجال المدرسة العقلية مناهج تفسيرهم عليها فتتمثل فيما يلي:

سلوك المنهج العقلي في التفسير: وهذا يشمل إعطاء الحرية الواسعة في التعامل مع النصوص ومحاولة التوفيق بين الدين والعلم، وإثبات أن الإسلام ليس عدوا للحضارات ولا التكنولوجيات الحديثة.

الوحدة الموضوعية في السور القرآنية: وهو من الخصائص البارزة في تفسير المدرسة العقلية. والمراد به محاولة التنسيق بين سور القرآن

وربط بعضها ببعض من خلال إيجاد مناسبة بينها. فمن هذا المنطلق ردوا كل تفسير خالف الهدف الذي سيقت من أجله السورة. كما جعلوا موضوع السورة أساسا في فهم آياتها. قال رشيد رضا:"من نظر في ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة، ومن حكمته أن في ذلك عونا على تلاوته حفظه".[19] واستنادا إلى هذا، رفضوا كل تفسير لا يتفق مع هذا المنهج. فرد محمد عبده مثلا أن يكون تفسير الرزق في قوله تعالى ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران:37)" أن يكون رزقا خارقا للعادة – بأن يوجد عندها في الشتاء فاكهة الصيف والعكس، بل أنما سيقت لأجله القصة هو "تقرير نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودحض شبه أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله وجعلوه خاصا بشعب إسرائيل وشبه المشركين الذين كانوا ينكرون نبوته لأنه بشر، وبيان ذلك أن المقصد الأول من تقرير عقيدة الألوهية وأهم مسائلها مسألة الوحدانية وتقرير عقيدة البعث والجزاء وعقيدة الوحي والأنبياء..."[20]

الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم: هذا الأساس امتداد للأول ومعناه محاولة ربط آي القرآن الكريم بعضها بعضا حتي تصبح

[19] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 7, 278.
[20] *Ibid.*, vol. 3, 293-294.

كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني.[21] ويرى رجال المدرسة العقلية أن هذا المنهج ضروري للاستفادة من رسالة القرآن الكريم لأنه كتاب "محكم السرد دقيق السبك متين الأسلوب قوي الاتصال آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجمله يجري دم الإعجاز فيه كله من ألفه إلى يائه كأنه سبيكة واحدة، ولا يكاد يوجد بين أجزائه تفكك ولا تخاذل كأنه حلقة واحدة مفرغة أو كأنه سمط..."[22] فاستنادا إلى هذا الاساس ينفون كل تفسير لايتفق عندهم مع مفهوم الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم.[23]

هذه أبرز أسس مناهجهم، وأما بقية الأسس فأسردها سردا لضيق المقام يلى:

- المصدرية الأولى للقرآن.
- الشموليه في القرآن.
- ترك الإطناب في ما ورد مبهما في القرآن.
- محاولة التوفيق بين العلم الحديث والقرآن.
- التحذير من الإسرائيليات[24]

---

[21] `Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 2 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1407AH), 108; Badr al-Dīn Muḥammad Ibn `Abd Allāh al-Zarkāshī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* taḥqīq, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 1 (Cairo: Ṭab'at al-Halbin, 1957), 36.

[22] Al-Zurqānī, *Manāhil al-`Irfān,* vol. 1, 53.

[23] Muḥammad `Abduh, *Tafsīr Juz' 'Ammā* (Cairo: Maktabah wa Maṭba`ah Muḥammad `Alī Ṣubḥī, 1386AH), 76.

[24] سوف يكون هناك مبحثا مخصصا له في الصفحات اللاحقة.

- التهاون بشأن التفسير بالمأثور
- إنكار السنة النبوية كليا أو جزئيا.
- إنكار التقليد وذمه والتحذير منه.
- الاصلاح الاجتماعي.[25]

ويلاحظ أن رجال المدرسة العقلية مع أن لهم منهاجا انتهجوه في تفسيرهم، إلا أنه يتضح عند التأمل أنهم يتفقون مع المنهج السلفي في بعض هذه الأسس المذكورة وقد خالفوهم في بعضها. كما أن النظرة العامة توحي بأن رجال المدرسة أحيانا يتفقون مع السلف في بعض المبادئ من حيث الأصل لكن يخالفونهم في المنهج التطرفي الذي يسلكونه في تطبيقها ويتجاوزون حدودهم فيها.

الروايات الإسرائيلية في تفسير المدرسة العقلية الحديثة

تعريف الإسرائيليات:

وإن كان الاسم منسوب إلى ما ورد عن بني إسرائيل من الأخبار (وهم اليهود) إلا أنه إطلاق يقصد به ما هو أعم من لفظها، لأن الإسرائيليات تطلق على الأخبار المنقولة عن بني إسرائيل في التوراة وشروحها، والأسفار والتلمود وشروحه، (وفيها أساطير وأباطيل وكذب كثير)، وما ورد عن النصاري أيضا. فعلى هذا يكون من باب التغليب وإطلاق الجزء على الكل وإنما غلب الجانب اليهودي لأنه "هو الذي اشتهر أمره فكثر النقل عنه، وذلك لكثرة أهله، وظهور

[25] هذه سبقت الإشارة إليها.

أمرهم، وشدة اختلاطهم بالمسلمين" في صدر الإسلام، ولأن الإتصال بهم أقرب وأن ثقافتهم أوسع من ثقافة النصارى.[26]

وأما أبرز المباحث التي تناولتها الروايات الإسرائيلية هي:

1 –قصص وأخبار الأنبياء السابقين خصوصاً أنبياء بني إسرائيل.

2 – قصص وأخبار الأمم السابقة.

3 -قصص وأخبار الغيب، عن الملائكة والعرش والكرسي والجنّة والنّار ويوم القيامة وأشراط الساعة كالمسيح والدجّال وغيره. إضافة إلى موضوعات متفرقة أُخرى، منها في الترغيب والترهيب والأخلاق، ولكنّها لا تشكل مساحة كبيرة.

متي تسربت الإسرائيليات إلى التفسير

كان أهل الكتاب مصدرا من مصادر التفسير في عهد الصحابة لاتفاق القرآن مع التوراة في بعض المسائل، وخصوصا ما يتعلق بقصص الأنبياء وأحوال الأمم الغابرة. كما أن القرآن يتفق مع الإنجيل مثلا في بعض القصص كقصة مريم وابنها عليهما الصلاة والسلام. غير أن القصص القرآنية تتميز بالإيجاز وعدم الاسترسال في الجزئيات والاغراق في التفاصيل الدقيقة. بل تقتصر على مواضع العبر والاتعاظ فقط. وبطبيعة الحال أن النفس تميل دوما إلى الاستطلاع والاستقصاء مما جعل الصحابة رضوان الله عليهم

[26] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1, 121.

"يرجعون في استيفاء هذه القصص التي لم يتعرض لها القرآن من جميع نواحيها إلى من دخل في دينهم من أهل الكتاب، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، وغيرهم من علماء اليهود والنصارى."[27] فمن هنا يتضح أن الرجوع إلى أهل الكتاب بدأ منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام وبالتالي يعد أول نقطة الاتصال بالإسرائيليات.

غير أن الإسرائيليات تسربت إلى كتب التفاسير بعد حدوث بدعة الفرق والخلاف المذهبي والتشاحن الطائفي في الأمة الإسلامية, وبالتالي قيدت عقول المسلمين وأفكارهم بقيود "جنت على الفكر الإسلامي فيما يختص بفهم القرآن والانتفاع بهداية القرآن"[28]. كما أن الشغف بالإسرائيليات والإفراط في الأخذ منها تكاثر بعد عصر التابعين حيث وجد من الفسرين من استرسل في حشو التفاسير بالأباطيل والخرافات التي لا يقبلها العقل. واستمرت هذه الحالة على مدى القرون الطويلة إلى القرن الثامن عشر الميلادي الامر الذي مهد الطريق أمام رجال المدرسة العقلية لردها مطلقا.

منهج المدرسة العقلية الحديثة في الإسرائيليات

ويمكن فهم منهج المدرسة العقلية نحو الإسرائيليات من خلال منهج محمد عبده نفسه في التعامل معها في تفسيره. فمن حيث الجملة كان موقفه منها موقف الريبة والرد والإنكار. بل لم يقف عند هذا الحد بل

[27] *Ibid*., vol. 1, 48.
[28] Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Ajza' al-`Asharah al-'Ūlā* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1394AH), 9-10.

نقد كثيرا من الفسرين لاسترسالهم في أخذها والتوسع في روايتها. كما نقد الذين بالغوا في روايتها وعاب عليهم أنهم جنوا على المنهج الحقيقي للتفسير بحشو تفاسيرهم "بالقصص والإسرائيليات التي تلقفوها من أفواه اليهود وألصقوها بالقرآن لتكون بيانا له وتفسيرا وجعلوا ذلك ملحقا بالوحي والحق الذي لا مرية فيه انه لا يجوز إلحاق شيء بالوحي غير ما تدل عليه ألفاظه وأساليبه إلا ما ثبت بالوحي عن المعصوم الذي جاء به ثبوتا لايخالطه الريب".[29] وقال في معرض كلامه على بعض الأقوال تعقيبا لها: "ومنشأ هذه الأقوال الروايات الإسرائيلية، ولليهود في هذا المقام كلام كثير وتأويلات خدع بها المفسرون ولا نجيز حشوها في تفسير كلام الله تعالى".[30]

هذا، ولتلميذه رشيد رضا موقف مماثل في منهجية التعامل مع الإسرائيليات في التفسير، يقول:"كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو... وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات... وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب."[31]

[29] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1421AH), 175.
[30] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 325.
[31] *Ibid.*, vol. 1, 7-8.

واستنادا إلى هذا، وصف أحمد مصطفي المراغي رواة الإسرائيليات بأنهم ساقوا "إلى المسلمين من الآراء في تفسير كتابهم ما ينبذه العقل وينافيه الدين وتكذبه المشاهدة ويبعده كل البعد ما أثبته العلم في العصور اللاحقه".[32] كما أبدى لنا رأيه عن الإسرائيليات عموما في مقدمة تفسيره: "أشار الكتاب الكريم إلى كثير من تاريخ الأمم الغابرة التي حل بها العذاب على ما اجترحت من الآثام، وإلى بدء الخلق وتكوين الأرض والسموات، ولم يكن لدى العرب من المعرفة ما يستطيعون به شرح هذه المجملات التي أشار إليها الكتاب إذ كانوا أمة أمية في صحراء نائية عن مناهل العلم والمعرفة والإنسان بطبعة حريص على اتكناه المجهول واستيضاح ما عزت عليه معرفته فالجأهم الحاجة إلى الاستفسار من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ولا سيما مسلمتهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه فقضوا عليهم من القصص ما ظنوه تفسيرا لما خفي عليهم فهمه من كتابهم، ولكنهم كانوا في ذلك كحاطب ليل بجمع بين الشذرة والبعرة والذهب والشبه... فساقوا إلى المسلمين من الآراء ف ينبذه الفقل وينافيه الدين وتكذبه المشاهدة ويبعده كل البعد ما أثبته العلم في العصور اللاحقة."[33]

[32] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 1, 19.
[33] *Ibid*., vol. 1, 19.

وعلى هذا النمط، قال محمود شلتوت وهو يصف الروايات الإسرائلية: "قيد هذا التراث العقول والأفكار بقيود جنت على الفكر الإسلامي فيما يختص بفهم القرآن والانتفاع بهداية القرآن..."[34]

مما اتضح أن منهج رموز المدرسة العقلية في التعامل مع الإسرائيليات منهج متحد من حيث المبدأ حيث إنه يتسم بالتطرف ونبذ القديم والتطلع إلى الجديد هذا على سبيل الإجمال. وأما من حيث التفصيل فيمكن تلخيص منهجهم من خلال النقاط التالية:

- رد الإسرائيليات ردا كليا أو جزئيا بغض النظر عن نوعيتها (صحيحة أم ضعيفة).
- رد بعض الأحاديث الصحيحة بزعم أنها من الإسرائيليات وهي في الحقيقة ليست منها: – حديث موسى وملك الموت، حديث نزول عيسى، حديث الجساسة، حديث الذباب، وغير ذلك — علما أن بعضها لا علاقة له بالتفسير.
- إلصاق التهم ببعض الصحابة خاصة أبا هريرة لرواية الإسرائيليات عنه.
- هجوم عنيف على كعب الأحبار ووهب بن منبه لكثرة رواية الإسرائيليات.

[34] Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 9-10.

وفيما يلي عرض لبعض النماذج من مواقف رجال هذه المدرسة في تفسيرهم والتي تمثل تطرفهم في التعامل معها. فرشيد رضا مثلا عند تفسير قوله تعالى: "وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة" (سورة البقرة: ص23) قال معلقا على الحديث الذي رواه البخاري عي أبي هريرة: "قيل لبنى إسرائيل ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة فدخلوا يرحفون على أستاهم فبدلوا وقالوا حطه حبه في شعره."[35] – وقد اختاره السيوطي في تفسيره–، قال رضا معقبا: "ما اختاره الجلال مروي في الصحيح ولكنه لا يخلو من علة إسرائيلية".[36]

وفي تفسير قوله تعالى "وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا" ذم رشيد رضا كعب الأحبار ووهب بن منبه لرواية ما يفعله موسى عليه السلام من قرع حجر فتنفجر منه عيون، قال منكرا إمكانية وقوع ذلك: "وهذا من الخرافات التي اختلقها وهب ليس لها أصل عند اليهود ولا عند المسلمين ولولا جنون الرواة بكل ما يقال عن بني إسرائيل لما قبلوا من مثله أن يشرب مئات الألوف أو الملايين من حجر صغير... وقد عدوه مع أمثال هذه الخرافات ثقة في الرواية".[37]

[35] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tafsīr (Beirut: Dār Ibn Kathīr wa al-Yamāmah li al-Ṭabā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 1407AH).
[36] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 325.
[37] *Ibid*., vol. 9, 343.

وأيضا، بالغ رشيد رضا في نقد كعب الأحبار واتهامه بالغش والتدليس فيما يرويه من الإسرائيليات وزعم أن له هدفا داخليا وراء ما يفعله وهو إفساد الدين الإسلامي والسنة النبوية. واستغل تثقة المسلمين بتقواه في بث الشرور في التراث الإسلامي[38] حتى قال إنه (رشيد رضا) لا يثق بإيمانه ويجزم بأنه كذاب.[39]

كما وزعم أن ما ابتلي به المسلمون في تاريخ التدوين الإسلامي "الرواية عن مثل كعب الأحبار وممن روى عنه أبوهريرة وابن عباس ومعظم التفسير المأثور مأخوذ عنه وعن تلاميذه" مع أنه يوجد منهم من هو مدلس كقتادة وابن جريج.[40]

وقال في مكان آخر، :"وقد هدانا الله من قبل إلى حل بعض مشكلات أحاديث أبي هريرة المعنعنة على الرواية عن كعب الأحبار الذي أدخل على المسلمين شيئا كثيرا من الإسرائيليات الباطلة والمخترعة وخفي على كثير من المحدثين كذبه ودجله."[41]

قلت: ليس بغريب أن توجد عند رشيد رضا مثل هذه المبالغة في رفض الإسرائيليات التي صدرت من كعب الأحبار ووهب لأنه منذ البداية قد اصدرا عليهما حكما عاطفيا حين قال: "ثم ليعلم أن شر رواة الإسرائيليات أو أشدهم تلبيسا وخداعا للمسلمين هذان الرجلان: كعب الأحبار ووهب بن منبه."[42]

[38] *Ibid.*, vol. 9, 459.
[39] Al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqaliyyah*, 322.
[40] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 9, 466.
[41] *Ibid.*, vol. 8, 499.
[42] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Majallah al-Manār*, vol. 10, 27ed. 783.

واستنادا إلى هذا، سلك المراغي مسلك الطعن في هذين الراويين للتوصل إلى نقد الروايات الإسرائيلية ورفضها. فقال مثلا عند تفسير قوله تعالى:"فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين" (الأعراف: 107): "وقد ذكر رواة التفسير بالمأثور روايات غاية في الغرابة في وصف الثعبان، ليس لها سند يوثق به وما هي الا إسرائيليات تلقفها المفسرون من أهل الكتاب الذين كانوا يكيدون للإسلام وللعرب كروايات وهب ابن منبه وهو فارسي الأصل... ومثله روايات كعب الأحبار الإسرائيلي..."[43]

وقد تقدم رد هذه الاتهامات في ترجمة هذين الرجلين في الصفحات الماضية، حيث بينت أن علماء الحديث النقاد كالبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والذهبي –رحمة الله على الجميع– وثقوهما مع روايتهما للإسرائيليات فلا عبرة لطعن رجال المدرسة العقلية فيهما.

وعلى صعيد آخر، يرى فهد الرومي أن رجال المدرسة أحيانا يرجعون إلى الإسرائيليات ويأخذون ما يوافق هواهم بل أحيانا قالوا ما لم يقله كعب ولا وهب.[44] فمثلا عند تفسير قوله تعالى: "إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك موسى وآل هرون تحمله الملائكة": قال رشيد رضا: "وهذا التابوت المعرف صندوق له قصة معروفة في كتب اليهود ففي أول الفصل الخامس

[43] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 9, 24.
[44] Al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqaliyyah*, 325.

والعشرين من سفر الخروج ما نصه: "وكلم الرب موسى قائلا كلم بني إسرائيل... إلخ"[45]، ثم ذكر النص.

وقال أيضا: وفي سفر تثنية الاشتراع أن موسى لما كمل كتابة هذه التوراة أمر اللاويين حاملي تابوت عهد الرب قائلا: خذوا كتاب التوراة هذا وضعوه بجانب تابوت عهد الرب إلهكم ليكون شاهذا عليكم".[46] وقال أيضا في موضع آخر: "وأما ما ورد في التوراة الحاضرة في شأن الألواح فمنه ما جاء في سفر الخروج من (12:23) وقال الرب لموسى اصعد إلى الجبل وكن هنا فأعطيك لوحي الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعلمهم الكلمات العشر..."[47]

فهذا لا شك أنه تضارب في المنهجية عند رجال هذه المدرسة لأنهم كانوا يحذرون من الإسرائيليات ثم هم يروونها لتحقيق هدف معين وبالتالي يقعون في ما هو أسوأ مما كان ينسب إلى كعب الأحبار أو وهب.

وأيضا، كان من منهج رجال المدرسة العقلية في التعامل مع الإسرائيليات صرف معنى النص القرآني الظاهر ليوافق نصوص أهل الكتاب ومثال ذلك، ما في قصة موسى والبقرة وقتيل بني إسرائيل، فيتفق كل من عبده ورشيد رضا على تحريف معنى الآية: أنها تبين نوع التشريع الموجود في بنى إسرائيل كوسيلة لمعرفة الجاني لأن أن"الحكم

[45] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 2, 480.
[46] *Ibid.*, vol. 2, 382.
[47] *Ibid.*, vol. 9, 185.

منصوص في التوراة وهو أنه إذا قتل قتيل لم يعرف قائله فالواجب أن تذبح بقرة غير ذلول في واد دائم السيلان ويغسل جميع شيوخ المدينة القريبة من المقتل أيديهم على العجلة التي كسر عنقها في الوادي...[48]

وتأييدا لما ذهب إليه شيخه يقول رضا: "والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره... ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس أي يحييها بمثل هذه الأحكام وهذا الإحياء على حد قوله تعالى: "ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"(المائدة: 32) وقوله "ولكم في القصاص حياة" فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين ثم قال : "ويريكم آياته" بما يفصل بها في الخصومات ويزيل من أسباب الفتن والعداوات".[49]

فهذه المحاولة تمثل أسوأ أنواع التحريف في النصوص القرآنية مع أن الآية قصة واقعية أحيا الله فيها القتيل "كذلك يحي الله الموتي" صرف هذه الآيات عن هذا المعنى إلى أنها وردت لبيان حكم كان في بين إسرائيل فعلوا هذا ليوافق ما جاء عن أهل الكتاب والإسرائيليات.

[48] *Ibid*., vol. 1, 347-348.
[49] *Ibid*., vol. 1, 351.

مناقشة آراء المدرسة العقلية في رد الروايات الإسرائيلية

من باب حسن الظن يمكن أن نقول إن رجال المدرسة العقلية الحديثة يردون الإسرائيليات غيرة على الدين وحرصا على حفاظ قداسة القرآن من أن يدس فيه ما لا يناسب مكانته. ولا شك أن المسلم يجب أن يدافع عن القرآن ويذب عن قداسته لمكانته في الإسلام وقلوب المسلمين وهذا دليل على إيمانه واهتمامه بالدين وعنايته بقضايا أمته.

كما لا يمكن إنكار وجود كثير من الخرافات والأباطيل التي لا تليق بمقام كتاب الله تعالى في الروايات الإسرائيلية والتي انخدع بها المفسرون فحشوا تفاسيرهم بها من دون التنبيه على درجتها. لكن لا يعني هذا أن نتطرف في ردها أو تأخذنا العاطفة في الحكم عليها.

فالمدرسة العقلية تطرفت في رد الإسرائيليات ردا مطلقا، ومنعت الأخذ من أهل الكتاب. هذا التطرف أدي بهم إلى رد ما صح من الإسرائيليات ومن السنة النبوية الصحيحة أيضا.

فمن هذا التجاوز ما سبق من منهجهم من اتهام بعض الصحابة —كأبي هريرة– وبعض التابعين الثقات. فهذا رشيد رضا مثلا يتهم كعب الأحبار ووهب بن منبه بشدة وينقدهما في التوسع في رواية الإسرائيليات والمبالغة في نشرها. وبعد ذكر كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في شأن ما روي من الإسرائيليات عن كعب ووهب، قال رضا: "فأنت ترى أن هذا الإمام المحقق–ابن تيمية– جزم بالوقف عن

تصديق جميع ما عرف أنه من رواة الإسرائيليات. وهذا في غير ما يقوم الدليل على بطلانه في نفسه، وصرح في هذا المقام بروايات كعب الأحبار ووهب بن منبه، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل اغتروا بهما وعدلوهما، فكيف لو تبين له ما تبين لنا من كذب كعب ووهب وعزوهما إلى التوراة وغيرها من كتب الرسل ما ليس فيهما شيء منه ولا حومت حوله".[50]

ولا يخفي بطلان ما ذهب إليه رشيد رضا في هذا النقد والاتهام، لأنه ينسب إلى شيخ الاسلام ما لم يقله. ليس صحيحا أن يدعي أن شيخ الإسلام جزم بالوقف عن تصديق جميع ما عرف أنه من الإسرائيليات. بل عبارة ابن تيمية صريحة في أن الإسراءيليات التي يتوقف منها هي التي تكون من قبيل ما هو مسكوت عنه في شرعنا ولم يقم دليل على بطلانه. أما ما يوافق شرعنا فهذا صحيح يقبل وبدون أي توقف.[51]

كما أنه لم يكن مصيبا في اتهامه البالغ لكعب ووهب، ورميهما بالكذب، وعزوهما إلى التوراة وغيرهما ما ليس فيها.وأيضا، لم يكن موفقا في رميه علماء الجرح والتعديل بالغفلة والاغترار لأنهم هم الذين صانوا لنا هذا الدين من خلال ذبهم عن السنة النبوية والدفاع عنها وإزاحة الموضوعات التي لصقت بها وتمييز الصحيح والعليل منها

[50] *Ibid*., vol. 1, 9.
[51] Aḥmad ibn `Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Cairo: al-Maṭba`ah al-Salafiyyah, 1399AH), 26-27.

والعدول والمجروحين من رواتها. وإذا اتهمنهم بالكذب وعدم العدالة فكأننا هدمنا الدين لأنه وصل إلينا عن طريقهم. وكيف يمكن أن يخفي كذب كعب الأحبار ووهب على علماء الجرح والتعديل وكبار النقاد من المحدثين كالإمام الذهبي وابن تيمية وابن حجر –رحمة الله على الجميع– وغيرهم ممن لهم قدم راسخة في معرفة أحوال الرجال تعديلا وتجريحا.

ولعل ما دفع رشيد رضا إلى تكذيب كعب الأحبار هو الحديث الذي رواه البخاري عن معاوية: "وقد علم أن بعض الصحابة رووا عن أهل الكتاب حتى عن كعب الأحبار الذي روى البخاري عن معاوية أنه قال: إن كنا لنبلوا عليه الكذب... ومنهم أبو هريرة وابن عباس".[52]

لإجابة على هذا نقول : لا شك أن النظرة السطحية للحديث توحي بنسبة الكذب إلى كعب، ولكن عند الرجوع إلى ما سطرته كتب شراح الحديث الذين كانوا أفهم من رشيد رضا بمعنى الحديث نرى كيف بعدوا هذه التهمة عن كعب الأحبار.

فمثلا: يقول ابن حجر في الفتح: "عند قوله: "وإن كنا لنبلوا عليه الكذب"– أي يقع بعض ما يخبرنا عنه بخلاف ما يخبرنا به، قال ابن التين: وهذا نحو قول ابن عباس في حق كعب المذكور: بدل من قبله فوقع في الكذب، قال: والمراد بالمحدثين– في قوله: إن كان من

[52] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tawḥīd, vol. 13, 259; Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1. 10.

أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب–أنداد كعب ممن كان من أهل الكتاب وأسلم فكان يحدث عنهم، وكذا يحدث عنهم، وكذا من نظر في كتبهم فحدث عما فيها، قال : ولعلهم كانوا مثل كعب، إلا أن كعبا كان أشد منهم بصيرة، وأعرف بما يتوقاه." ثم نقل قول ابن حبان بعد ذلك: "أراد معاوية أنه يخطئ أحيانا فيما يخبر به، ولم يرد أنه كان كذابا. وقال غيره: الضمير في قوله :"لنبلوا عليه" للكتاب لا لكعب، وإنما يقع في كتابهم الكذب لكونهم بدلوه وحرفوه.

وقال عياض: يصح عوده على الكتاب، ويصح عوده على كعب وعلى حديثه وإن لم يقصد الكذب ويتعمده، إذ لايشترط في مسمى الكذب التعمد، بل هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، وليس فيه تجريح لكعب بالكذب. وقال ابن الجوزي: المعنى أن بعض الذي يخبر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذبا، لأنه يتعمد الكذب، وإلا فقد كان كعب من أخيار الأحبار".[53]

فمن هنا يتضح أنه لا يمنع أن يكون كعبا يروي من الأخبار ما يمكن أن يكون كذبا، لكن هذا لا يحدث منه تعمدا، بل قد تخفي عليه صحة هذه الأشياء فهو يرويه على أساس أنها صحيحة حيث إنه لم يحرف ولم يبدل. ولأجل هذا نهى عليه الصلاة والسلام أصحابه

[53] Aḥmad Ibn `Alī Ibn Ḥajr al-`Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ta`līq `Abd al-`Azīz bin Bāz, taḥqīq wa tarqīm, Muḥammad Fuād `Abd al-Bāqī, vol. 13 (Riyadh: Dārus Salām, 2001), 259-260.

أن يصدقوا أهل الكتاب أو يكذبوهم فيما يرون عنهم، لأنه قد يكون الخبر صدقا فيكذبونهم أو يكون كذبا فيصدقونه فيقعوا في الحرج.[54] ويكفي أن ابن عباس رضي الله عنه روى عن كعب الأحبار وهو معروف بتشدده الرواية وتأكده من صحة ما يروى.

شبهة ورد

وهناك شبهة يثيرها المستشرقون –جولدزيهر ومن سار على شاكلته– وتأثر بهم العقلانيون – مثل أحمد أمين– حول رجوع بعض الصحابة كابن عباس إلى أهل الكتاب في التفسير. في كتابه المذاهب الإسلامية، جولدزيهر، مثلا يتهم ابن عباس بالتوسع في أخذه من الروايات الإسرائيلية مع ورود النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك : "لا تصدقوا أهل الكتاب ولاتكذبوهم".

ولتبيين مبلغ تجنيه على الصحابة عموما وعلى ابن عباس خصوصا :"ومن بين المراجع العلمية المفضلة عند ابن عباس، نجد أيضا كعب الأحبار اليهودي، وعبد الله بن سلام، وأهل الكتاب على العموم، ممن حذر الناس عنهم، كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذر من الرجوع إليهم، ولقد كان إسلام هولاء عند الناس فوق التهمة والكذب ورفعوا إلى درجة أهل العلم الوقوق بهم... ولم تكن التعاليم الكثيرة التي أمكن أن يستقيها ابن عباس، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها إلى أهل هذا الدين الآخر، مقصورة على

[54] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1, 140.

المسائل الإنجيلية والإسرائيلية، فقد كان يسأل كعبا عن التفسير الصحيح لأم القرآن وللمجان مثلا، وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أن عندهم أحسن الفهم- على العموم- في القرآن وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وما فيهما من المعاني الدينية، ورجعوا إليهم سائلين عن هذه المسائل بالرغم من التحذير الشديد- من كل جهة- من سؤالهم."[55]

وتأييدا لهذا الانتقاد، قال أحمد أمين في كتابه ((فجر الإسلام)):

"وقد دخل بعض هؤلاء اليهود في الإسلام، فتسرب منهم إلى المسلمين كثير من هذه الأخبار، ودخلت في تفسير القرآن يستكملون بها الشرح، ولم يتحرج حتى كبار الصحابة مثل ابن عباس عن أخذ قولهم. روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم" ولكن العمل كان على غير ذلك، وأنهم كانوا يصدقونهم وينقلون عنهم".[56]

فهذا المستشرق وهذا العلماني يريان أن الصحابة خاصة ابن عباس لم يلتزموا بنهي النبي صلى الله عليه وسلم في الأخذ عن أهل الكتاب في التفسير وتصديقهم فيما روي عنهم، وبالتالي كانت

[55] Ignaz Goldziher, *al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* trans. `Alī Ḥasan `Abd al-Qadīr (Cairo: Dār al-`Ulūm, 1944), 65-67.

[56] Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Cairo: Maṭba`ah Lajnah al-Ta`līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1935), 247.

مدرسة ابن عباس بشكل خاص أكثر المدارس تلونا بالصبغة اليهودية بسبب اتصاله بمن أسلم من اليهود والنصارى.

وللإجابة على هذه الشبهة نقول: لاشك أن في الاتهام تطرف وبعد عن الصواب، لان السبب في رجوع ابن عباس وغيره من الصحابة إلى أهل الكتاب كان أساسا للاستعانة بهم في تفسير بعض القصص التي أتت مجملة في القرآن وفصلت في التوراة والإنجيل، كما كان الصحابة يستفسرونهم عن بعض الأمور المتعلقة بأسباب النزول والظروف والمبلابسات التي نزل فيها القرآن. فمن هنا يضح أن دائرة الرجوع إلى أهل الكتاب في زمن الصحابة كانت محدودة وضيقة حيث إنها تنحصرفي أمور لا تمس العقيدة أو تتصل بأمر من أمور الدين أو فروعه، وإنما كانوا يسألونهم عن بعض القصص والأخبار الماضية.

وأيضا، لم يكن الصحابة يقبلون كل ما وجدوه من أهل الكتاب باستسلام، بل يقفون منه موقف الناقد البصير فيحللونه ويأخذون منه ما تبين صدقه وصوابه، ويردون ما تبين كذبه ويردونه، وما لم يترجحه صدقه من كذبه تركوه. وبهذا قد وفقوا بين قوله صلى الله عليه وسلم : "حدثوا عن بني إسرائيل ولاحرج" وبين قوله :"لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم:

فإن الحديث الأول محمول على ما حدث فيهم من الحوادث والأخبار التي لهم الإلمام بها، التي يتعظ بها المستمع ويعتبر، ويفهم هذا

من قوله بعد ذلك: "فإن فيهم أعاجيب". وأما النهي الوارد في الحديث الثاني فمحمول على ما إذا ما يخبرون به يحتمل أن يكون صدقا او كذبا، ولم يرد ما يدل على صدقه أو كذبه. ففي هذه الحالة، إذا كان الخبر صدقا يكون في تكذبيه حرج وإذا كان كذبا يكون في تصديقه حرج أيضا. وخصص ابن حجر رحمه الله النهي الوارد في حديث " لاتصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم" إذا كان ما يخبرونكم به محتملا لئلا يكون في نفس الأمر صدقا فتكذبوه أو كذبا فتصدقوه فتقعوا في الحرج، ولم يرد النهي عن تكذيبهم فيما ورد شرعا بخلافة، ولا عن تصديقهم فيما ورد شرعنا بوفاقه، نبه على ذلك الشافعي رحمه الله ، وعلى هذا يحمل ما جاء عن السلف من ذلك."[57]

وأما ما أخرجه الإمام أحمد وابن أبي شيبة والبزار من حديث جابر بن عبد الله: "أن عمر بن الخطاب أتي النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه عليه فغضب فقال: "أمتهكون فيها بابن الخطاب، والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء يقية. لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوابه، أو أبباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده، لو أن موسى صلى الله عليه وسلم كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى."[58]

[57] Al-`Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Kitāb al-Tafsīr, vol. 8, 170.

[58] Abū `Abd Allāh Āḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad*, vol. 3 (Cairo: al-Maṭba`ah al-Maymaniyyah, 1307AH), 387; al-`Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, vol. 13, 259.

هذا الحديث لا يعارض ما قدمناه من أن الرواية جائزة، لان النهي الوارد في الحديث كان في صدر الإسلام قبل أن تكون الأحكام مستقرة ولما يحدث من ذلك من خوف الاختلاط. لكن لما استقرت الأمور واستتب الأمن والاتقرار وأمن خوف الاختلاط أبيح ذلك. قال ابن حجر في هذا الصدد: "وكان النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية، والقواعد الدينية خشية الفتنة، فلما زال المحذور وقع الإذن في ذلك، لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار"

ويمكن أن ندفع ما يتوهم من التعارض بما نقله ابن بطال عن المهلب أنه قال: "هذا النهي إنما هو في سؤالهم عما لانص فيه، لأن شرعنا مكتف بنفسه، فإذا لم يوجد فيه نص ففي النظر والاستدلال غنى عن سؤالهم، ولا يدخل في النهي سؤالهم عن الأخبار المصدقة لشرعنا، والأخبار عن الأمم السالفة". وبهذا يتضح أنه لا تعارض بين هذه الأحاديث وأن الانتقاد جولدزيهر وأحمد أمين لا وزن له.[59]

تقدم في المبحث السابق أنه كان من منهج رجال المدرسة العقلية أن هم يبالغون في التحذير من الإسرائيليات ويبعدون الناس من روايتها حتي كان هذا من أبرز معالمهم. لكن المتتبع لكتب المفسرين يرى أن هناك منهجا وضعه المفسرون في التعامل معها كما وضعوا شروطا لا بد من توافرها قبل قبول الروايات الإسرائيلية. فقالوا،

[59] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1, 127.

مثللا، إن الإسرائليات تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 -منها ما وافق ما عندنا وثبت صحته لوجود شاهد له مما في الكتاب أو السنة، فهذا صحيح مقبول ولا مانع من التحديث به.

2 -منها ما خالف ما عندنا وتبين كذبه لوجود ما يعارضه في الكتاب أو السنة. فهذا مردود ولا يروى إلا في مقام الإبطال والرد.

3 -منها ما هو مسكوت عنه، فليس عندنا ما يكذبه ولا يصدقه. فهذا حكمه التوقف؛ لانجزم بثبوته ولا نكذبه، لكن لا مانع من التحديث به.[60]

موقف المفسر من الإسرائيليات

المنهجية تقتضي أن يلتزم المفسر بالأمور الآتية في تعامله مع الإسرائيليات حتي يكون موضوعيا في روايتها:

1 -يجب أن يكون موقف المفسر واضحا جدا في التعامل مع الإسرائيليات ونقدها وبيان ما إذا كانت صحيحة أو غير ذلك.

[60] *Ibid.*, 130-131.

2 -ان الأسلم عدم الرجوع إلى الإسرائيليات والإعراض عنها وعدم الاشتغال بما لا طائل تحته مما يصرف القارئ عن فهم مراد التنزيل ويشغله عن التدبر في حكمه وأحكامه.

3 -يجب ألا يرجع إليها إذا كان في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بيان لما أجمل في القرآن.

4 -يجب أن يكون دائرة رجوعه إلى الإسرائيليات محدودة جدا. فلا يرجع إليها في ما يمس العقيدة مثلا، أو فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، بل يرجع إليها فقط في ما له علاقة بالقصص القرآني.

5 -ثانيا ويكون يقظا فطنا عند قرائتها وينقدها نقدا علميا ويكون همه نقدها وتحليل ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والنقل.

6 -وليتذكر المفسر دائما أن الرجوع إلى الإسرائيليات يكون فقط عند الضرورة، والقاعدة تقول إن الضرورة تقدر بقدرها، أي بقدر الحاجة إليها، فلا يذكر شيئا من الإسرائيليات في تفسيره إلا بقدر ما يقتضيه بيان الإجمال أو توضيح الغامض ولا يسترسل في التفاصيل التي لا حاجة إليها.

7 -وإذا كان هناك خلاف عند المفسرين في قصة ما مثلا هذا طبعا يستلزم وجود كثرة الأقوال والنقولات. فلا مانع من

ذكر هذا الخلاف وسرد هذه الأقوال استئناسا واستشهادا مع بيان الصحيح منها وإبطال ما هو باطل.[61]

8 -إن إباحة التحديث عن أهل الكتاب فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه فيه شيء من إعطاء نوع من القوة لأخبارهم ويكفي تصديقا لروايتاتهم وأقاويلهم جعلها في تفسير كتاب الله جنبا إلى جنب وقرانه بها.[62]

ونحن نتفق مع رجال المدرسة العقلية في أنه لا يجب الأخذ بما جاء به التابعي في التفسير – لأن الخلاف مشهور في ذلك– إلا فيما ليس للرأي فيه مجال، فمثل هذا يؤخذ به عند عدم الريبة. فإذا حصلت الريبة بأن كان هذا التابعي مثلا يأخذ من أهل الكتاب فلنا حينئذ أن نترك قوله ولا نعتمد عليه. وأما إذا اجتمع التابعون على قول أو رأي فإنه يجب الأخذ به وعدم تجاوزه إلى غيره.[63] يقول ابن تيمية: "قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير، بمعنى أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك."[64]

---

[61] *Ibid*., 132-133.
[62] Khālid `Uthmān al-Sabt, *Qawā`īd al-Tafsīr, Jam`an wa Dirāsah,* vol. 1(Riyadh: Dār Ibn `Affān, 1421AH), 166.
[63] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 96.
[64] Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 68-69.

وفي هذا الصدد يقول السيوطي: "فمتى اختلف التابعون لم يكن بعض أقوالهم حجة على بعض وما نقل في ذلك عن الصحابة نقلا صحيحا فالنفس إليه اسكن مما ينقل عن التابعين لأن إحتمال أن يكون سمعه من النبي أو من بعض من سمعه منه أقوى ولأن نقل الصحابة عن أهل الكتاب أقل من نقل التابعين ومع جزم الصحابي بما يقوله كيف يقال إنه أخذه عن أهل الكتاب وقد نهوا عن تصديقهم وأما القسم الذي يمكن معرفة الصحيح منه فهذا موجود كثيرا ولله الحمد".[65]

أخيرا، بقى، أن نشير إلى أن هناك مقولة أشتهرت عن الإمام أحمد: "ثلاثة ليس لها أصل التفسير والملاحم والمغازي" ويتخذ أصحاب المدرسة العقلية من هذه المقولة وسيلة للتقليل من شأن التفسير بالمأثور والنيل من الإسرائيليات. لإزالة هذا الإشكال أقول أن مراده رحمه الله –والله أعلم– أن ما روي من الأحاديث المرفوعة فيها دون الموقوفة والمقطوعة قليل جدا كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومعلوم أن المنقول فى التفسير أكثره كالمنقول فى المغازى والملاحم ولهذا قال الامام أحمد ثلاثة أمور ليس لها اسناد التفسير والملاحم والمغازى ويروى ليس لها أصل أى اسناد لأن الغالب عليها المراسيل مثل ما يذكره عروة بن الزبير والشعبى والزهرى وموسى بن

[65] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī `Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 471.

عقبة وابن اسحاق ومن بعدهم كيحيى بن سعيد الأموى والوليد بن مسلم والواقدى ونحوهم فى المغازى..."[66]

وتأييدا لهذا قال السيوطي في الإتقان: "وإن قال الإمام أحمد ثلاثة ليس لها أصل التفسير والملاحم والمغازي وذلك لأن الغالب عليها المراسيل"[67] وأن الذي صح منه قليل جدا، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة.ثم سرده في أخر كتاب الإتقان.

الحاصل أن مراد الإمام أحمد بهذه المقولة أن هذه الأشياء الثلاثة في الغالب ليس لها أسانيد صحاح متصلة وإلا فقد صح من ذلك كثير منها فمن ذلك تفسير الظلم بالشرك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:82) وتفسير القوة في ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال:60) بالرمي، وكتفسير العبادة بالدعاء في قوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر:60).

خاتمة

إن موضوع الروايات الإسرائيلية كان ولا يزال موضوعا مثيرا للجدل في الماضي والحاضر لأن أكثر التفاسير التي صنفت على منهجية التفسير بالمأثور ملئت بها ويصعب تخصلها منها. وقد تسربت هذه

[66] Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 33.
[67] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 471.

الاسرائيليات إلى معظم كتب التفسير في عصر التابعين في الوقت الذي كثرت فيه الطوائف والفرق والخلافات المذهبية والتشاحن الطائفي, مما أدى إلى حجر أفكار المسلمين وعقولهم بقيود أثرت تأثيرا سيئا على الفكر الإسلامي وحالت دون فهم القرآن والانتفاع بهدايته ككتاب هداية –عبر القرون الطويلة–.

مع نهاية القرة الثامن عشر الميلادي تصدى رجال المدرسة العقلية لمواجهة التحديات التي كانت تواجه الأمة الإسلامية في الجانب الفكري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي. فمن هذا المنطلق، دعوا إلى ضرورة العودة إلى الفهم الصحيح لتعاليم القرآن وربطها بمجالات الحياة بكافة أشكالها ووضعوا منهجية عقلية تجديدية في لفهم القرآن وتطيقيها على أرض الواقع.

فقد أشارت هذه الدراسة أن من أبرز معالم المدرسة العقلية الحديثة التطرف في رد الروايات الإسرائيلية وإنكارها واتهام رواتها الامر الذي أدى إنكار كثير منها مع صحتها. وهذه المنهجية المتطرفة تتميز بالتشدد وعدم الموضوعية والتضارب في التعامل مع الإسرائيليات كما اتضح من خلال البحث. كما أن مزالق رجال المدرسة العقلية عموما حدثت بسبب أخطاء منهجية أو ضلال منهجي أو تعمد أو شك في الدين.

وهذه الأخطاء المنهجية سببت هزيمة خطيرة في الفكر الإسلامي يمثل إخضاع التراث الإسلامي للنقد حتي يتوافق مع

المفاهيم الغربية لأن العقلانين انبهروا بالغرب واعتقدوا أن تفوقهم في المجال الاقتصادي والعلمي والسياسي جاء بسبب بعدهم عن الدين. وبالتالي حاولوا التوفيق بين القرآن والعلم الحديث والدين والعقل وفي سبيل ذلك أعطوه الحرية الواسعة إلى التي أدت بهم إلى الوقوع في الأخطاء الفكرية والمزالق المنهجية. نسأل الله أن يعفو عنا وإياهم جميعا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

References

`Abbās, Faḍl Ḥassan. *Al-Tafsīr Asāsiyyātuh, wa Ittijāhātuh.* Oman: Maktabah Dandī, 1427AH.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Cairo: Maṭba`ah Lajnah al-Ta`līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1935.

Al-`Asqalānī, Aḥmad Ibn `Alī Ibn Ḥajr. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ta`līq `Abd al-`Azīz bin Bāz, taḥqīq wa tarqīm, Muḥammad Fuād `Abd al-Bāqī. Riyadh: Dār al-Salām, 2001.

`Abduh, Muḥammad. *Al-Islam wa al-Naṣrāniyyah, ma`a al-`Ilm wa al-Madīnah*. Cairo: Dār al-Manār, 1367AH.

`Abduh, Muḥammad. *Risālah al-Tawḥīd*. Cairo: Dār al-Manār, 1365AH.

`Abduh, Muḥammad. *Tafsīr Juz `Ammā.* Cairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Ali Ṣubḥ, 1386AH.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā`īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr wa al-Yamāmah li al-Ṭabā`ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī`, 1407AH.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad Ibn Ya`qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, taḥqīq, Maktab Taḥqīq al-Turāh bi Muassasāt al-Risālah. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1406AH.

Goldziher, Ignaz. *Al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* trans. `Alī Ḥasan `Abd al-Qadīr. Cairo: Dār al-`Ulūm, 1944.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-`Arab,* Yūsuf Khayyāṭ. Beirut: Dār Lisān al-`Arab, 1421H.

Ibn Khaldūn. *Muqaddimah.* Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1421AH.

Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, Aḥmad Ibn `Abd al-Ḥalīm. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr.* Cairo: al-Maṭba`ah al-Salafiyyah, 1399AH.

Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafa. *Tafsīr al-Marāghī.* Cairo: Maktabah wa Maṭba`ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1394AH.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Cairo: Dār al-Manār, 1954.

Al-Rūmī, Fahd Ibn `Abd al-Raḥmān bin Sulaymān. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqaliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*. Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1983.

Al-Sabt, Khālid `Uthmān. *Qawā`īd al-Tafsīr, Jam`an wa Dirāsah.* Riyadh: Dar Ibn `Affān, 1421AH.

Al-Shaybānī, Abū `Abd Allāh Āḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad.* Cairo: al-Maṭba`ah al-Maymaniyyah, 1307AH.

Shaltūt, Maḥmūd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Ajza' al-`Asharah al-`Ūlā.* Beirut: Dār al-Shurūq, 1394AH.

Al-Suyūṭī, `Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl Jalāluddīn. *Al-Itqān fī `Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: al-Maktabah al-`Aṣriyyah, 1407AH.

Al-Zarkāshī, Badr al-Dīn Muḥammad Ibn `Abd Allāh. *Al-Burhān fī `Ulūm al-Qur'ān,* taḥqīq, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Ṭab`at al-Halbin, 1957.

Al-Zurqānī, Muhammad `Abd al-`Aẓīm. *Manāhil al-`Irfān fī `Ulūm al-Qur'ān.* Beirut, Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1416/1996.