مجلة نبيئنا
Journal Homepage: http://nabiyuna.com
ISSN: 2789-4290 (Print) ISSN 2789-4304 (Online)

# السيرة النبوية
# بيْن الصورة القرآنية والصورة التفسيرية
## -دراسَة تَحْليلية نقدية-

جبار كاظم المُلَّا[1]

١ جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية / قسم الفقه وأصوله، العراق؛
qur.jabbar.kadhim@uobabylon.edu.iq
دكتوراه في العلوم الإسلامية-الفقه وأصوله/ استاذ

تاريخ التسلّم : ٧/ ٨/ ٢٠٢٤
تاريخ القبول : ٢١ / ٩/ ٢٠٢٤
تاريخ النشر : ١/ ١٢ / ٢٠٢٤
السنة(٤)-المجلد(٤)
العدد(٨)
جمادي الثاني ١٤٤٦هـ
كانون الأول ٢٠٢٤م
DOI: 10.55568/n.v4i8.65-88

CC BY NC

الملخص:

١- فَرَضِيَّةُ البَحْثِ:

إنَّنَا قدِ انطلقْنا في هذا البحث من فرضيَّة كبرى مفادها وجود صورتينِ لـ(السِّيرة النَّبويَّة)، أمَّا الصُّورة (الأولى) فهي الصُّورة (القُرْآنيّة)، وأمَّا الصُّورة (الثَّانية) فهي الصُّورة (التَّفسيريَّة).

٢- صُوَرُ البَحْثِ: للبحثِ صورتانِ، هما:

**الصُّورة القُرْآنيَّة**: وهي صورةٌ مقدَّمةٌ من القُرْآن الكريم نفسِهِ، وإنْ كانَ المفسِّرُ قدِ اهتدى إليها بـ(التَّدبُّر والتَّفكُّر) ؛ لذا سمَّيْناها الصُّورة (القُرْآنيَّة)؛ لكونِ القُرْآنِ متبوعًا، وكونِ المفسِّرِ تابعًا .

**الصُّورة التَّفسيريَّة**: وهي صورةٌ مقدَّمةٌ من المفسِّر، وإنْ كانَ المفسِّرُ قدِ انطلقَ في فَهْمِها من (القُرْآن)؛ لذا سمَّيْناها الصُّورة (التَّفسيريَّة)؛ لكونِ المفسِّرِ متبوعًا، وكونِ القُرْآن تابعًا في هذه الصُّورةِ.

### ٣- مُشْكِلَةُ البَحْثِ:

للسِّيرة النَّبَوِيَّة صورتانِ متغايرتانِ؛ صورةٌ (تنزيهيَّة)، والأخرى (غيرُ تنزيهيَّة)، والتَّنزيهيَّة توافق أخلاق النَّبيّ الَّتي امتدحَهُ فيها القُرْآن، وتنسجمُ مع الكمالات الَّتي شهِدَ له فيها القُرْآن.

وهذه (مشكلةٌ) تتطلَّبُ حلًّا، والحلُّ في نظري من النَّاحية الإجرائيَّة يتحقَّقُ في ثلاثة أمورٍ، الأوَّل: التَّمييز بين الصُّورتينِ، والثَّاني: جعل الحاكميَّة للصُّورة (التَّنزيهيَّة) على الصُّورة (غير التَّنزيهيَّة)، والثَّالث: التَّسليم بالتَّنزيهيَّة؛ وردّ غير التَّنزيهيَّة.

---

**الكلمات المفتاحية:** سيرة- نبويَّة- صورة- قُرْآنيَّة- تفسيريَّة- دراسة- تحليليَّة

## المُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، والصَّلاة والسَّلام على سيِّد المرسلينَ، وخاتَم النَّبيِّينَ، حبيب الإله، محمَّد بن عبد الله، السَّيِّد المرسل، القرشيّ المبجّل، النَّبيّ المؤيَّد، المنصور المسدَّد، أبي القاسم، والوجه الباسم، محمَّد وآله، المُحْظَى بنواله، المُعْطَى حتَّى يَرْضَى، ابن الذَّبيحينِ المصطفى، من نسل إبراهيم، المفضَّل على العالمينَ، صلوات الله عليه، خيرة صفوة عباده، وعلى أهل بيته الطَّيِّبينَ الطَّاهرينَ، صلوات الله عليهم أجمعينَ.

هناك إشكاليَّة عند المفسِّرينَ في كيفيَّة التَّعامل مع (القُرْآن) عند محاولة فَهْمه، وتفسيره، فنلحظ اتِّجاهين، أمَّا أصحاب الاتِّجاه (الأوَّل) فنجدُهم تبعًا للقُرْآن، يُسلِّمونَ بما جاءَ به. وبعبارةٍ أخرى: نجدُهم يُسلِّمونَ بـ(الرُّؤية القُرْآنيَّة) الَّتي تُقدِّم جوابًا عن (المشكلة) المطروحة من الخارج على القُرْآن، ولكونِ مدار البحث -هنا- (السِّيرة النَّبَوِيَّة)، فالصُّورة المقدَّمة من أصحاب هذا الاتِّجاه هي (الصُّورة القُرْآنيَّة).

أمَّا أصحاب الاتِّجاه (الثَّاني)، فنجدُهم يجعلونَ من (القُرْآن) تبعًا لما يذهبونَ إليه. وبعبارةٍ أخرى: إنَّهم يُسلِّمونَ بما ذهبُوا إليه، غير ملتفتينِ إلى الرُّؤية القُرْآنيَّة؛ وبناءً على هذا، فهم يُقدِّمونَ جوابًا عن (المشكلة) المطروحة من الخارج على القُرْآن، بخلاف جواب القُرْآن. ولكونِ مدار البحث -هنا- (السِّيرة النَّبَوِيَّة)، فالصُّورة المقدَّمة من أصحاب هذا الاتِّجاه هي (الصُّورة التَّفسيريَّة).

ومن هنا تظهر (أهمِّيَّة البحث) بكوننا نقدِّم بحثًا بِكْرًا -كما ندَّعي- فهو بحث غير مسبوقٍ، نقدِّم فيه (صورتينِ) متغايرتينِ لـ(السِّيرة النَّبويَّة)، أمَّا الصُّورة الأولى فهي (الصُّورة القُرْآنيَّة)، وهي مقدَّمة من (المفسِّرينَ)، إلَّا أنَّ الإمام -هنا- القُرْآن؛ لذا سُمِّيَت الصُّورة باسمه؛ لأنَّ القُرْآن هو (المتبوع)، والمفسِّر هو (التَّابع). وأمَّا الصُّورة الثَّانية فهي (الصُّورة التَّفسيريَّة)، وهي مقدَّمة من (المفسِّرينَ)، إلَّا أنَّ الإمام -هنا- المفسِّر؛ لذا سُمِّيَت الصُّورة باسمه؛ لأنَّ القُرْآن هو (التَّابع)،

والمفسِّر هو (المتبوع).

وقد ألمحَ محمَّد حسين الطَّباطبائيّ (ت/ ١٤٠٢هـ) إلى هذا الأمر فقالَ [١]: وقد أخطأُوا في ذلك فإنَّ الله سبحانه لم يبطل حُجَّة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجِّيَّته إنَّما تثبت به! ولم يجعل حجِّيَّة في أقوال المفسِّرينَ، وأنظارهم على اختلافها، ولم يدعُ إلى السَّفْسَطَة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال. ولم يندب إلَّا إلى (التَّدبُّر) في آيات القُرْآن. فرفعَ به أيَّ اختلاف يتراءى منها، وجعلَ القُرْآن هدًى ونورًا وتبيانًا لكلِّ شيءٍ، فما بال النُّور يستنير بنور غيره! وما شأن الهدى يهتدى بهداية سواه! وكيف يتبيَّن ما هو تبيان كلِّ شيءٍ بشيءٍ دون نفسه! [٢].

أمَّا المتكلِّمونَ فقد دعتْهم الأقوال المذهبيَّة على اختلافها أن يسيروا في التَّفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوزه قول المذهب. واختيار المذاهب الخاصة واتخاذ المسالك والآراء المخصوصة وإن كان معلولا لاختلاف الأنظار العلمية أو لشيء آخر كالتقاليد والعصبيات القومية. ففرق بين أنْ يقول (المفسِّر) عن معنى (الآية): ماذا يقولُ القُرْآن؟ أو يقول: ماذا يجبُ أنْ نحملَ عليه الآية؟ فإنَّ القول الأول يوجب أنْ ينسى كلَّ أمرٍ نظريٍّ عند البحث، وأنْ يتَّكئَ على ما ليس بنظريٍّ، والثَّاني يوجب وضع النَّظريَّات في المسألة والتَّسليم بها، وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أنَّ هذا النَّحو من البحث في الكلام ليسَ بحثًا عن معناه في نفسه [٣].

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ هذا البحث -غير مسبوقٍ- وهو انطلاقة لمشروع كبير نستقصي فيه هاتينِ (الصُّورتينِ). وبعبارةٍ أخرى: هو حجر أساس لمشروع كتابٍ (**book project**).

إنَّنا رجعْنا في هذا البحث إلى (مصادر)، و(مراجع) كثيرة ومتنوِّعة، وقد ضممْنا لها أضربًا أخرى، فقد كانَتْ أربعة أقسام. أمَّا القسم (الأوَّل) فهو المصادر (القديمة)، وهي الَّتي وفاة أعلامها محصورة من بداية السَّنة الهجريَّة الأولى إلى سنة (١٢٧٠هـ)، وهذه رُتِّبَتْ على النَّحو الآتي:

١ الطَّباطبائي محمَّد حسين؛ الميزان في تفسير الميزان، ط٢ (بيروت: مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٤هـ)، ١/ ٦.
٢ الطَّباطبائي، ١/ ٧.
٣ الطَّباطبائي؛ ١/ ٧.

الشُّهرة: الكنية، اللَّقب الاسم الثُّلاثيّ، (سَنَة الوفاة بالسَّنَة الهجريَّة)[٤].

وأمَّا القسم (الثَّاني) فهو (المراجع الحديثة) وهي -الَّتي تستقي معلوماتها من المصادر القديمة- الَّتي وفاة أعلامها بعد سنة (١٢٧٠هـ) حتَّى يومنا هذا، فتدخل ضمنها مصادر (المتأخِّرينَ)، ومصادر (متأخِّري المتأخِّرينَ)، ومصادر (المعاصرينَ) الَّذينَ أدركْنا حياتَهم، فعاصرْناهم، ومصادر هذا القسم رتَّبْناها على النَّحو الآتي: الاسم الثُّلاثيّ (سنة الوفاة بالسَّنَة الهجريَّة)، وإنْ كانَ حيًّا نعقِّب اسمه بالقول: (معاصر)، وإنْ كانَ من حملة (الدُّكتوراه) نعقِّب اسمه بالقول: (الدُّكتور)[٥].

وأمَّا القسم (الثَّالث) فهو (الرَّسائل والأطاريح)، وتفرَّعَ إلى (رسائل الماجستير)، و(أطاريح الدُّكتوراه)، وأمَّا القسم (الرَّابعُ) فهو (البحوثُ العلميَّة).

وقد عقدْنا هذا البحث على ملخَّصٍ، ومقدِّمةٍ، ومبحثينِ، أمَّا المبحث (الأوَّل) فقد كانَ بعنوان (السِّيرة القُرْآنيَّة)، وقد تضمَّن مطلبينِ، المَطْلَبُ الأَوَّلُ: المُسْتَوَى العَامُّ، والمَطْلَبُ الثَّاني: المُسْتَوَى الخَاصّ. والأخير تفرَّعَ إلى فرعينِ: الفرع الأوَّل (التَّعامل الخارجيّ)، والفرع الثَّاني (التَّعامل الدَّاخليّ).

وأمَّا المبحث (الثَّاني) فقد كانَ بعنوان (السِّيرة التَّفسيريَّة)، وتضمَّن مطلبينِ: المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الخِطَابُ فِي التَّنْزِيلِ المَكِّيّ، والمَطْلَبُ الثَّاني: الخِطَابُ فِي التَّنْزِيلِ المَدَنِيّ. وأنهيْنَا البحث بالخاتمة والنَّتائج، فثبت المصادر والمراجع.

وآخرُ دعوَانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ

٤ الفتلي، سكينة عزيز؛ جبار كاظم الملا، الدراسات الفقهية في مدرسة الحِلَّة التَّفسيريَّة؛ دراسةٌ تأصيليَّةٌ، ط١ (الحلة المشرفة: مؤسَّسة دار الصَّادق الثَّقافيَّة، ١٤٤٤هـ)، ٣٣.

٥ الفتلي، الملا؛ ٣٣-٣٤.

## المَبْحَثُ الْأَوَّلُ: السِّيرَةُ القُرْآنِيَّةُ

وقد خصَّصْنا هذا المبحث لنافذةٍ من نوافذ السِّيرَة القُرْآنِيَّة، هي (السِّيرَةُ الأَخْلَاقِيَّةُ) للنَّبِيّ الأعظم محمَّد ﷺ ؛ ولكي نحقِّقَ الفرضيَّة الكبرى الَّتي انطلقْنا منها، فلا بُدَّ لنا من تحديد (مستويات السِّيرة القُرْآنيَّة) –السِّيرَة الأَخْلَاقِيَّة– وتعضيد تلك المستويات (النَّظريَّة)، بالنُّصوص القُرْآنيَّة؛ لكونها تمثِّل الجانب (التَّطبيقيّ) لتلك المستويات النَّظريَّة، ومن مجموعها نستطيع أنْ نقدِّمَ للقارئ الكريم (السِّيرة القُرْآنيَّة) الَّتي تتجلَّى لنا فيها –بوضوحٍ تامٍّ– السِّيرة الأخلاقيَّة لنبيِّنا الأعظم محمَّد ﷺ .

ومن النَّاحِية (الإجرائيَّة) للسِّيرة الأخلاقية مستويانِ: أمَّا المستوى الأوَّل فهو المستوى (العامّ)، وأمَّا المستوى الثَّاني فهو المستوى (الخاصّ)، ومن الجدير بالذِّكر أنَّ المستوى الأخير تتفرَّع عنه عدَّة تعاملات للنَّبِيّ الأكرم محمَّد ﷺ ، مع (الآخر) مهما كانَ جنسه.

وقد رأيْنا أنْ نبدأَ بـ(العامِّ)، وبعد أنْ نستوفيّ بحثَه، منه ننطلق إلى (الخاصّ)، وبهذا نكون قد راعيْنا المنهج (العِلْمِيّ)؛ بكوننا قدْ تدرَّجْنا من (العامّ) إلى (الخاصّ)، وقد خصَّصْنا لكلِّ مستوى من تلك المستويات مطلبًا خاصًّا به.

### المَطْلَبُ الأَوَّلُ: المُسْتَوَى العَامُّ

وهو مستوى سلوكي (أخلاقي) ظهرَ من النَّبيّ محمَّد ﷺ في تعامله مع جميع مَن التقى به من دون استثناء، أو تمييز لفردٍ على آخر، قالَ تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (القلم: ٤). الشَّاهد فيه: (خُلُقٍ عَظِيمٍ)، فالباري جلَّ جلالُه لم يكتفِ بذكر نبيّ الرحمة محمَّد ﷺ بأنَّه على خُلُقٍ، وإنَّما وصفَ خُلُقَه بـ(عظيم)، ومن الجدير بالذِّكر أنَّ العظمة وصفَ الله تعالى بها فضلَه، فقال: ﴿**وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ**﴾( آل عمران: ١٧٤). وبعبارةٍ أخرى: إنَّه جلَّ جلالُهُ وصف خُلُقَ نبيِّه بما وصفَ به فضلَه،

وهو (عَظِيمٍ)؛ وفي هذا دلالة على أنَّ الخُلُق، ولا سيَّما عظيمهُ سبيل من سبُل الارتقاء إلى الكمال[٦].

فمن يُوصَفُ خُلُقُهُ من الباري نفسِه بهذا الوصف في الدُّنيا، فيقينًا أنَّه في الآخرة يحظى بأعلى رتب الكمال. وقد تلمَّسَ المسلمونَ معطيات هذا الخُلُق على أرض الواقع في مجال التَّطبيق العمليّ. وهو يمثِّل مستوى (عامًّا)، فالنَّبِيّ محمَّد ﷺ يتعامل مع الجميع بهذا الخُلُق (العظيم).

## خُلَاصَةٌ وَاسْتِنْتَاجٌ

إنَّ اللهَ تباركَ وتعالى وصفَ نفسَه بـ(العظمة)، ووصفَ نبيَّه محمَّدًا ﷺ بهذه الصَّفةِ نفسها، فقالَ عن نفسه: ﴿**وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ**﴾، وقالَ عن نبيِّهِ ﷺ : ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾. فالشَّاهد فيه: (عَظِيم) وردَ وصفًا لله تعالى، ووردَ وصفًا لنبيِّه محمَّدٍ ﷺ ، وهذه مرتبة من مراتب الكمال، تجعلنا نرفضُ بدءًا، أيَّة صورةٍ تفسيريَّة، تخالفُ هذا الكمال. أي: تخالف أخلاق النَّبِيّ، ولا تنسجمُ مع الكمالات الَّتي يتحلَّى بها، على وفْق ما وردَ مذكورًا في الصُّورة (القُرْآنيَّة). فما أحرانا اليومَ! أنْ نبحثَ عن الصُّورة القُرْآنيَّة، ونتمسَّكَ بها من جهةٍ، ونعرض الصُّورة (التَّفسيريَّة) عليها، فما وافقَها أخذْنا به، وما خالفَها ضربْنا به عرض الجدار، من دون النَّظر إلى المفسِّر الَّذي فَهِمَ تلك الصُّورة، فهو فَهْم لا قيمةَ له، طالما قدَّمَه لنا بما هو خلاف القُرْآن؛ لأنَّ الحاكميَّة للقُرْآن، لا لقول المفسِّر.

## المَطْلَبُ الثَّانِي: المُسْتَوَى الخَاصُّ

وهو مستوى سلوكي (أخلاقي) ظهرَ من النَّبِيّ محمَّد ﷺ في تعامله مع فئات مختلفة، يمكنُنا أنْ نصنِّفَ هذا المستوى بلحاظ كلِّ صنفٍ من تلك الفئات المختلفة، بكونه مستوى خاصًّا. فقد قدَّمَ لنا القُرْآن تعاملًا مع (الآخر) الدِّينيّ، واللا دينيّ، فهو يشمل القوميّ، أو الرَّحِميّ، كما سمَّيْتُهُ، أو الصَّاحبيّ؛ ولتغطية هذه الجزئيَّات المندرجة تحت المستوى (الخاصِّ)، فقد خصَّصْنا لكلِّ جزئيَّةٍ منها فرعًا خاصًّا بها.

٦ المُلا، جبَّار كَاظِم؛ نظريَّة حاكمية الخطاب القُرْآني دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ، ط١ (الحِلَّة المشرَّفة: مؤسَّسة دار الصَّادق الثَّقافيَّة، ١٤٤٦هـ)، ٢٢.

## الفَرْعُ الْأَوَّلُ: التَّعَامُلُ (الخارِجِيّ)

إنَّ الصُّورة (القُرْآنيَّة) قد بيَّنَتْ لنا تعامل نبيّ الرَّحمة محمَّد ﷺ مع فئةٍ خاصَّةٍ، يمثِّلُها في هذا الفرع: الآخر (اللا دِّينِيّ)، سواء مشركًا كانَ الآخرُ، أم كافرًا، فالنَّبيّ ﷺ كادَ أنْ يُهلكَ نفسَهُ على الآخر (اللا دِّينِيّ) -من أهل (الكفر)، و(المشركينَ)- على وفْق تصوير القُرْآن؛ ولإثبات هذا الأمر، حريٌّ بنا أنْ نقفَ على نموذجينِ قُرْآنيينِ، تجلَّى فيهما خُلُق النَّبِيّ مع الآخر (اللا دِّينِيّ)؛ لأنَّه لم يُؤمن. قالَ تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا**﴾( الكهف:٦)، الشَّاهد فيه: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ). وقالَ تعالى: ﴿**لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾( الشُّعراء:٣)، الشَّاهد فيه: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ) أيضًا، إلَّا أنَّ الأوَّل وردَ في الآية (السَّادسة) من سورة (الكهف)، في حين إنَّ الثَّاني وردَ في الآية (الثَّالثة) من سورة (الشُّعراء).

فالنَّبيّ الأكرم محمَّد ﷺ قاربَ إهلاك -بَخْع- نفسه على الآخر الـ(لا دِّينِيّ) من المشركين والكفَّار، وأهل الكتاب[٧]؛ بدلالة قوله تعالى -الَّذي جاءَ مسوقًا قبله- ﴿**وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا * مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا**﴾( الكهف: ٤- ٥). ومعلومٌ أنَّ قوله تعالى: ﴿**قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا**﴾ يُرادُ بهم أهل الكتاب، أي: اليهود، والنَّصارى، أمَّا اليهود فبدلالة قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ**﴾ (التَّوبة: ٣٠)، وأمَّا النَّصارى فبدلالة قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ**﴾( التَّوبة: ٣٠). وأمَّا هما معًا فبدلالة قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ**﴾( المائدة: ١٨)، وقد ردَّ القُرْآن على قوليهما، قالَ تعالى: ﴿**ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ ( الشُّعراء: ٣) ، وقالَ تعالى: ﴿**بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ**﴾( المائدة/ ١٨). ومَن كانَ هذا قولهُم من المشركينَ والكفَّار، ومع ذلك كانَ نبيُّ الرَّحمة باخِعًا نفسَه على آثارهم[٨].

٧ الحلي، أبو منصور الحسن بن يُوسُف بن المطهر؛ نهج الحق وكشف الصِّدق، الأرموي؛ عين الله الحسني، ط ٤ (قم المشرَّفة: دار الهجرة، ١٤١٤هـ)، ٣٠٨.

٨ الحلي؛ ٣٠٨.

إنَّ الصُّورة (القُرْآنيَّة) قد بيَّنَتْ لنا تعامل نبيّ الرَّحمة محمَّد ﷺ مع فئةٍ خاصَّةٍ أخرى، يمثِّلُها في هذا الفرع: الآخر الـ(لا دِّينيّ)، سواء كافرًا كانَ الآخرُ، أم مشركًا، مِن أهل الكتاب كانَ، أم مِن قوم محمَّد ﷺ ، فالنَّبيّ ﷺ بمقتضى الخُلُق العظيم الَّذي تحلَّى به فأوصلَه إلى الكمال في كيفيَّة التَّعاملِ مع أصحاب القولينِ المذكورينِ آنفًا، فمن كانَ هذا تعامله مع الآخر، فما بالُكَ كيفَ يكونَ تعاملُهُ مع أيِّ مسلمٍ من المسلمينَ الَّذينَ معه؟[٩]. أي: على مجريات (السُّلوك) مع الآخر الـ(لا دينيّ)[١٠] ، سواء كافرًا كانَ الآخرُ، أم مشركًا، فقد قالُوا في ترجمة الخُلُق العظيم الَّذي وُصِفَ به أنَّه ﷺ كلَّما آذاهُ الكفَّار من قومه، دعا لهم لا عليهم[١١]، قائلًا: ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي، إِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)). ومن الجدير بالذِّكر أنَّ هذا الحديث متَّفقٌ عليه وردَ في كتب مدرسة (أهل البيت عليهم السلام) [١٢]، ووردَ في كتب مدرسة (الصَّحابة)[١٣].

قالَ تعالى: ﴿**أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾( فاطر/ ٨). الشَّاهد فيه: (فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ)، فالنَّبيّ الأكرم محمَّد ﷺ قاربَ قتلَ نفسهِ على الكفَّار[١٤]؛ بمقتضى الخلق العظيم الَّذي تحلَّى به فأوصلَه إلى الكمال في كيفيَّة التَّعاملِ مع الكافر، فمن كانَ هذا تعامله مع الآخر، فما بالُك كيفَ يكون تعاملُهُ مع المسلم معه؟ [١٥] .

٩ المُلا؛ ٢٢.
١٠ المُلا؛ ٢٢.
١١ الحلي؛ ٣٠٨.
١٢ المجلسيّ، محمَّد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمَّة الأطهار، ط٢ (بيروت: دار الوفاء، ١٤٠٣هـ)، ٩٥/ ١٩٧.
١٣ النوري، ابوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف؛ رياض الصَّالحين، شُعيب الأرناؤُوط، ط٣ (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، ١٤١٩هـ)، ١٨٨.
١٤ الحلي؛ ٣٠٨.
١٥ المُلا؛ ٢٢.

## الفَرْعُ الثَّاني: التَّعامُلُ (الدَّاخِليّ)

قالَ تعالى: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾(التَّوبة: ٨٠). الشَّاهد فيه: (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً)، فقد وردَ عنه ﷺ أنَّه قالَ: ((وَاللهِ لَأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ))؛ طمعًا منه في المغفرة للكفَّار، إنْ زادَ على السَّبعينَ، طالما المغفرة لا تحصل عند السَّبعينَ؛ على فرض صحَّة هذا الحديث الَّذي وردَ في كتب التَّفسير العائدة لمدرسة (الصَّحابة)[١٦]، ولا سيَّما التَّفاسير ذات الاتِّجاه (الأثريّ)؛ بمقتضى الخُلُق العظيم[١٧]، الَّذي تحلَّى به فأوصلَه إلى الكمال في كيفيَّة التَّعاملِ مع الكفَّار[١٨]، فمن كانَ هذا تعامله مع الآخر، فما بالُكَ كيفَ يكونَ تعاملُهُ مع المسلم معه؟[١٩].

قالَ تعالى -على لسانِ نبيّ الله يُوسُف عليه السلام مخاطبًا إخوتَه- ﴿**لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾(يُوسُف/ ٩٢). وهذه السُّنَّة قد جرَتْ في نبيّ الرَّحمة محمَّد ﷺ فقد خاطبَ قومه من قريش -حينَ قالُوا له في فتح مكَّة سنة (٨هـ): قدْ قَدَرْتَ فَأَسْجِحْ- فقالَ لهم: ((فَإِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي يُوسُفُ: ﴿**لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾))[٢٠]. فيوسف لحق به الأذى من إخوته، ومحمَّد لحقَ به من الأذى من قومه، قالَ تعالى: ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾(آل عمران: ١٣٤). الشَّاهد فيه: (كظم الغيظ، والعفو عن النَّاس، والإحسان إليهم). وظاهر الآية الكريمة الشَّريفة فيه دلالة على (الفِعْل)، بدلالة (الْكَاظِمِينَ)، وَ(الْعَافِينَ)، و(الْمُحْسِنِينَ). وقوله تعالى: ﴿**وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ فيه دلالة على أنَّ الله جلَّ جلالُهُ يُحِبُّ من اتَّصفَ به من العفو عنِ النَّاس. وقد أمرَ الله تعالى به، قالَ تعالى: ﴿**وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا**﴾(النُّور: ٢٢).

---

١٦ الخازن، أبو الحَسَن علاء الدِّين عليّ بن محمَّد الشَّيحي؛ لباب التَّأويل في معاني التَّنزيل المعروف بـ(تفسير الخازن)، تح: محمَّد عليّ شاهين، ط١ (بيروت: دار الكتب العِلْميَّة)، ٢/ ٢٦٦.

١٧ السُّيوطيّ، أبو الفضل جلال الدِّين عبد الرَّحمن بن أبي بكر، الدُّر المنثور في التَّفسير بالمأثور، تح: د.عبد الله عبد المحسن التُّركي، ط١ (القاهرة: مركز هَجَر للبحوث والدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة)، ٣/ ٢٦٤.

١٨ الحلي؛ ٣٠٨.

١٩ المُلا؛ ٢٢.

٢٠ الأزرقي، أبو الوليد محمَّد بن عبد الله الغسَّاني المكِّي؛ اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح: رشدي الصَّالح ملحس، ط٣ (بيروت: دار الأندلس)، ٢/ ١٢١.

ونبيُّ الرَّحمة محمَّد ﷺ سبَّاق لكلِّ صفة يُحبُّها الله جلَّ جلالُهُ؛ وخير مصداقٍ لهذا ما صدرَ عنه في فتح مكَّة سنة (٨هـ)، فقد قَالَ رَسُولُ الله ﷺ : ((مَا تَرَوْنَ أَنِّي صَانِعٌ بِكُمْ؟ قَالُوا: خَيْرًا، أَخٌ كَرِيمٌ، وَابْنُ أَخٍ كَرِيمٍ، قَالَ: اذْهَبُوا فَأَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ))[٢١]، وقد أوردَهُ شرَّاح البخاريّ[٢٢]. وهي سمة سارية في أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين، فقد رُويَ أنَّ جارية للإمام عليّ بن الحُسَين عليهما السلام تسكب له الماء، فسقط الإبريق من يدها على وجهه فَشَجَّهُ -أي: جَرَحَهُ[٢٣] - فرفعَ الإمام عليّ بن الحُسَين عليه السلام رأسه إليها، فقالَتِ الجاريةُ: ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ**﴾، فقالَ الإمام عليه السلام: قد كظمْتُ غيظي، قالَتْ: ﴿**وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ**﴾، فقالَ الإمام عليه السلام: قد عفَا اللهُ عنكِ، قالت: ﴿**وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾، فقالَ الإمام عليه السلام: اذهبي فأنْتِ حُرَّةٌ[٢٤]. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ مصادر المجلسيّ في هذه الرِّواية كتب الأمالي[٢٥]، والتأريخ[٢٦] والمناقب[٢٧].

قالَ تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾( آل عمران/ ١٥٩). فالرَّحمة المحمَّديَّة امتدادٌ للرَّحمة الإلهيَّة الَّتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، قالَ تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾( الأعراف/ ١٥٦). فهم لم ينفضُّوا من حوله؛ لأنَّه لم يكنْ فظًّا قط؛ بدلالة (لو) في العربيَّة الَّتي هي (حرف امتناعٍ لامتناعٍ)، أي: إنَّ الفظَّ ممتنعٌ؛ لأنَّ الفظَّ ممتنعٌ.

وواضحٌ ممَّا تقدَّمَ أنَّ السِّيرة (الأخلاقيَّة) الَّتي تحلَّى بها النَّبيُّ الأكرم محمَّد ﷺ ، جعلَتْ منه قدوةً

---

٢١ ابن هشام، أبو محمَّد جمال الدِّين عبد الملك بن هشام؛ السِّيرة النَّبويَّة المعروفة بـ(سيرة ابن هشام)، السقا، تح: مصطفى إبراهيم الأبياريّ، و عبد الحفيظ شلبي، ط٢ (مصر- القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده)، ٢/ ٤١٢.

٢٢ العَسْقَلاني، ابن حَجَر أحمد بن علي؛ فتح الباري بشرح البخاري، محبُّ الدِّين الخطيب تح: محمَّد فؤاد عبد الباقي، ط١ (مصر-القاهرة: المكتبة السَّلفيَّة)، ٨/ ١٨.

٢٣ الرَّازي، أبو عبد الله زين الدِّين محمَّد بن أبي بَكر؛ مختار الصحاح، مادَّة: (شَجَجَ)،ط١ (بيروت- لبنان: دار الفكر).

٢٤ المجلسيّ؛ ٤٦/ ٦٨.

٢٥ الصدوق، أبو جعفر شيخ المحدِّثين محمَّد بن علي؛ امالي الصدوق، تح: قسم الدِّراسات الإسلاميَّة، ط١ (قم المشرَّفة-ايران: مؤسَّسة البعثة)، . /٢٠١

٢٦ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد العكْبَري البغدادي؛ الارشاد في معرفة حُجَجِ الله على العباد، تح: مؤسَّسة آل البيت (عليهم السلام) لتحقيق التُّراث، ط٢ (دار المفيد)، / ٢٧٤.

٢٧ ابن شَهْرآشوب، ابن شهر اشوب أبو عبد الله الحافظ محمَّد بن علي؛ مناقب آل أبي طالب المعروف بـ(مناقب ابن شَهْرآشوب)، تح: لجنة من أساتذة النَّجف الأشرف، د. ط (النَّجف الأشرف: المطبعة الحيدريَّة، ١٣٧٦)، P. ٢٩٦/ ٣.

حسنةً، قالَ تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا﴾( الأحزاب/ ٢١ ) . ولا شكَّ أنَّها سبيل من سبُل الارتقاء إلى (مراتب الكمال) في الدَّنيا، ومن نالها في الدُّنيا، فيقينًا أنَّها من نصيبه في الحياة الأخرويَّة، من دون أدنى شكٍّ في ذلك. وحريٌّ بنا أنْ نُنوِّهَ أنَّ ما تقدَّم ذكره هو (صورة قُرآنيَّة) للسِّيرةِ النَّبَويَّةِ.

## المَبْحَثُ الثَّانِي: السِّيرَةُ التَّفْسِيرِيَّةُ

بعد التَّسليم بكون (قواعد التَّفسير) من أدوات التَّفسير، وبكون (أسباب النُّزول) من قواعد التَّفسير؛ لذا تجدنا نحاكم هذه الجزئيَّة من أدوات التَّفسير، برجوعنا إلى الخطاب القُرآنيّ نفسه، فبه نحاكم الفَهْم المتحصَّل للمفسِّرين؛ بمقتضى هذه الأداة، أو تلك من أدوات التَّفسير، ولا سيَّما (أسباب النُّزول)، فهي مدار بحثنا.

وبعبارة أخرى: إنَّ الخطاب القُرْآنيّ يمتلك قابليَّة محاكمة أدوات التَّفسير، فهو له الحاكميَّة عليها، وليسَ العكسُ صحيحًا. فهي وسيلة إلى فَهْمه، إلَّا أنَّ هذه الوسيلة قد تصيب، أو تخطئ، وفي هذا البحث نسعى إلى تشخيص الفَهْم الخاطئ؛ باعتماد الخطاب القُرْآنيّ نفسه. فهو من يرفض هذا الفَهْم، ويقبل ذاك، ورفضه راجعٌ، إلى استعمال هذه الأداة، أو تلك؛ لأنَّها لا تنسجم مع الخطاب القُرْآنيّ؛ لأنَّ الخطاب بلحاظ التَّنزيل (المكيّ)، و(المدنيّ) امتلك الحاكميَّة على تلك الأدوات الَّتي تحدو بالمكيّ إلى المدنيّ، وتحدو بالمدنيّ إلى المكيّ. مع تسليمنا بكون الخطاب القُرْآني –اللُّغة الشِّفاهيَّة– بتنزيله (المكِّيّ)، أو (المدنيّ) خطابًا واحدًا، وهذا الخطاب عند صيرورته نصًّا –اللُّغة المدوَّنة– كوَّن قُرْآنًا واحدًا لا قُرْآنين، أحدهما (مكِّيّ)، والآخر (مدنيّ)، كما يرى (المستشرقونَ) –متوهِّمينَ– وتبعهم (الحداثيُّونَ).

ومردُّ ذلك راجعٌ إلى تنوُّع الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المكِّيّ)، و(المدنيّ) على مستوى (شكل الخطاب) تارةً، وعلى مستوى (أنماط الخطاب) تارةً ثانية، وعلى مستوى (مضامين الخطاب) تارةً ثالثة.

ومن الجدير بالذِّكر أنَّنا لو سلَّمْنا بوجود تنوُّعٍ في الخطاب القُرْآنيّ بين التَّنزيل (المكّيّ)، و(المدنيّ) في الشَّكل، والأنماط والمضامين -وهو الحقُّ- إلَّا أنَّ الخطاب القُرْآنيّ بتنزيله (المكِّيّ)، و(المدنيّ) بلحاظ التَّحدِّي خطابٌ واحدٌ. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المكِّيّ) قائمٌ على (التَّحدِّي)، والأخير يثبتُ (الإعجاز)، وبثبوت الإعجاز يثبتُ كونَ القُرْآن (إلهيًّا)، وبهذا تسقط ورقة المدَّعينَ -باطلًا- كونَ القُرْآن (بشريًّا). وما قيلَ عن الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المكِّيّ)، يُقالُ عن الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المدنيّ) أيضًا.

لَمَّا كانَ الخِطَاب القُرْآنيّ -بلحاظ تنزيله- تارةً يكون (مكِّيَّ) التَّنزيل، وتارةً يكون (مدنيَّ) التَّنزيل[٢٨]؛ لذا يمكن اللُّجوء إليه لجعله معيارًا لقبول الأقوال، أو عدم قبولها، وهذا أمر لم يُلْتَفَتْ إليه، بكون التَّنزيل يمنح الخِطَاب القُرْآنيّ طاقةً مكتنزةً، وهذه الطَّاقة تجعل الخِطَاب القُرْآنيّ يقبل ما يُقال بحقِّه من (فَهْم)، أو (تفسير)، أو (تأويل)؛ بمقتضى أدوات التَّفسير، وهذا ما عبَّرْنا عنه بـ(حاكميَّة الخِطَاب القُرْآنيّ) على أدوات التَّفسير، بل على فَهْم المفسِّرينَ.

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ عدم الالتفات إلى الخِطَاب القُرْآنيّ أوقعَ (العقل التَّفسيريّ) في محنة، يمكنُنَا أنْ نعبِّرَ عنها بـ(محنة العقل التَّفسيريّ)؛ لأنَّه انساقَ وراءَ أدوات التَّفسير، فأودَتْ به إلى منحى بعيد عن الواقع، ومخالف لتنزيل الخِطَاب القُرْآنيّ؛ لأنَّ الخِطَاب القُرْآنيّ يأباه.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ (محنة العقل التَّفسيريّ) تشكِّل (أزمة فكريَّة)، وأحيانًا (سقطة خُلُقِيَّة)[٢٩]؛ لأنَّها تطعن بـ(المقدَّس)، وفي طليعة المقدَّسات شخص النَّبيّ الأكرم محمَّد ﷺ، حين تقدِّم لنا صورة (تفسيريَّة)، يقول القُرْآن بخلافها؛ لأنَّ عقل المفسِّر قد تشبَّثَ برأي هو في الأصل ينسجم مع هواه، أو مع الخلفيَّة (الفكريَّة)، و(العقديَّة) المسبقة له، أو مع (المدرسة) الَّتي ينتمي إليها في هذه الإطار التَّفسيريّ. وبهذا يكون قد تنكَّر للصُّورة (القُرْآنيَّة) الَّتي هي وليدة مجموع ما وردَ

٢٨ المنصوري، وسيم عباس؛ تنوع الخطاب القرآني رسالة (ماجستير)، أ.د.جبَّار كَاظِم المُلَّا (جامعة بابل/ بابل: مقدَّمة إلى مجلس كلِّيَّة العُلُوم الإسلاميَّة)، ١٤٤٦هـ.

٢٩ الناصر، غالب، (معاصر)؛ السرد والتاريخ والمجتمع السمات الدلالية والخصائص النوعية للسرد القصصي والتاريخي القرآني وأثره في تكوين المحتوى الثقافي للمجتمع الإسلامي، ط١ (كربلاء المقدَّسة: قسم الشُّؤون الدِّينيَّة)، / ٣٣.

في الخِطَاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المكّيّ)، و(المدنيّ)، وقلَبَ لها ظَهْرَ المِجَنِّ *، فالصُّورة (التَّفسيريَّة) السَّائدة، هي اختيار كثير من المفسِّرينَ.

وممَّا يُؤيِّد ذلك قول أحد المفسِّرين في تعليقه على قولهم: إنَّ سورة (عَبَسَ) -قالَ تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى**﴾(عَبَسَ/ ١- ٢). نزلَتْ في نبيّ الرَّحمة محمَّد ﷺ . ((قالَ كثيرٌ من المفسِّرينَ، وأهل الحشو: إنَّ المراد به النَّبيّ ﷺ ، قالُوا: وذلك أنَّ النَّبيّ ﷺ كانَ معه جماعةٌ من أشراف قومه ورؤسائهم، قد خلا بهم، فأقبلَ ابن أمِّ مكتوم؛ ليُسلِّمَ، فأعرضَ النَّبيّ ﷺ عنه كراهيَّة أنْ تكرهَ القومُ إقبالَهُ عليه فعاتبَهُ اللهُ على ذلك))[٣٠].

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ الصُّورة (التَّفسيريَّة) قد أهدرَتْ الصُّورة (القُرْآنيَّة) الَّتي قدَّمَتْ لنا صورة حقيقيَّة (قيميَّة) عنِ شخصيَّة النَّبيّ الأعظم محمَّد ﷺ ؛ لأنَّها استعاضتْ عنِ الصُّورة (القُرْآنيَّة) بـ(أسباب النُّزول)[٣١]، الواردة في روايات لم تثبت صِحَّتُها[٣٢]، واعتمادها في إلصاق صفة (العُبُوس)، وصفة (التَّولِّي) بالنَّبيّ محمَّد ﷺ، بل الإصرار على نزولها فيه، وعدم القبول بنزولها في غيره من أفراد الأمَّة الإسلاميَّة.

وقد انتقدَ المفسِّرونَ من مدرسة (أهل البيت) صلوات الله عليهم أجمعينَ تلك الصُّورة (التَّفسيريَّة) الَّتي مثَّلَتْ اختيار كثير من المفسِّرينَ، فقالَ أحدهم: ((وهذا فاسد))[٣٣]. وَحَرِيٌّ بنا أنْ نُنَوِّهَ، فنقول: إنَّ مصطلح (فاسد) تَسَرَّبَ من عِلْم (أصول الفِقْه) إلى (التَّفسير)؛ لأنَّ (الصِّحَّة والفساد) مصطلحان مستعملان عند علماء (أصول الفِقْه)[٣٤].

أمَّا قول الشَّيخ الطُّوسيّ بكون الصُّورة (التَّفسيريَّة) هي اختيار كثيرٍ من المفسِّرينَ، فهذا أمرٌ

---

٣٠ الطوسي، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن؛ التبيان في تفسير القرآن، مؤسَّسة النَّشر الإسلامي، ط١ (قم المشرَّفة- ايران: مؤسَّسة النَّشر الإسلامي)، ١٠/ ٢٦٧.

٣١ شحرور، محمد (معاصر)؛ القصص القرآني قراءة معاصرة، ط١ (بيروت- لبنان: دار الساقي)،/ ١٧٧.

٣٢ شحرور؛/ ١٧٧.

٣٣ الطوسي؛ ١٠/ ٢٦٧.

٣٤ الملا، جبار كاظم؛ مناهج البحث الاصولي عند المتكلمين والاحناف- رسالة (ماجستير)، (جامعة الكوفَة- النجف الأَشرف: غير منشورة/ مُقَدَّمَةٌ إِلَى مَجْلِسِ (كُلِّيَّةِ الفِقْهِ))،/ ١٢٤.

* الترس: وهو صفيحة مِن خَشَبٍ أو مَعدِنٍ، كانَ يحملُها المُحارِبُ في ذراعه للوقاية مِن السَّيف ونحوه.

عجيب! لأنَّهم اختارُوا صورةً تقدح بسيرة النَّبِيّ محمَّد ﷺ ، وتمسُّ ساحة (قدسه)، مع العِلْم أنَّ قبالة هذه الصُّورة (المشينة) صورة قرآنيَّة تقوم على تنزيه النَّبيّ، وتحفظ ماله من مقام مقدَّس.

في حين إنَّ الخِطَاب القُرْآنيّ الَّذي نلمسُ فيه صورة (قُرْآنيَّة)، هي صورةٌ لا تنخرمُ في أيِّ مقطعٍ من مقاطعها، فهي رؤية قُرْآنيَّة شكَّلها الخِطَاب القُرْآنيّ من مجموع تنزيله في العهدينِ (المكِّيّ)، و(المدنيّ).

فلو تأمَّلْنا (تنزيل) الخِطَاب القُرْآنيّ -المذكور آنفًا- لوجدْناه (مكِّيّ) التَّنزيل، ولمَّا كانَ الرَّاوي لأسباب النُّزول ينبغي أنْ يكونَ شاهدًا على الحادثة، والشَّهادة لا تتحقَّق ما لم يكنْ حاضرًا؛ لذا تطلَّب ذلك أمرينِ: أمَّا الأمر (الأوَّل) فهو أنْ يكونَ (الشَّاهد) -هنا- من (أهل مكَّة)، لا من (أهل المدينة)، أو من غيرها، وأمَّا الأمر (الثَّاني) فهو أنْ يكونَ (الشَّاهد) حاضرًا الواقعة. وبعبارةٍ أخرى: إنْ كانَ الرَّاوي من (أهل المدينة)، فهو مرفوضٌ من جهة الخِطَاب القُرْآنيّ؛ لأنَّ الخِطَاب (مكِّيّ) التَّنزيل، فكيف يكون الشَّاهد على تنزيله من أهل المدينة؟ أي: كيفَ يكونُ الغائبُ شاهدًا؟!.

وعلى مبنى (حاكميَّة الخِطَاب القُرْآنيّ) -هنا- تسقط رواية (مالك بن أنس): أبي حمزة الأنصاريّ الخزرجيّ النَّجَّاريّ المدنيّ (ت/ ٩٣هـ)[٣٥]، بكونها نازلة في نبيّ الرَّحمة محمَّد ﷺ ؛ لأنَّه من أهل المدينة. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ هذا الأمر يمكن اكتشافه بالرُّجوع إلى حاكميَّة الخِطَاب القُرْآنيّ من دون الرُّجوع إلى (سند الرِّواية).

ولو تأمَّلْنا (نمط) الخِطَاب القُرْآنيّ -المذكور آنفًا- لوجدْنا أنَّه وردَ بنمط (خِطَاب الغائب)، فقوله تعالى: ﴿عَبَسَ﴾ الخطاب فيه للغائب، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّى﴾ الخطاب فيه للغائب أيضًا. وهذا يعني أنَّه (مُبْهَم). وكلَّما وردَ الخطاب مُبْهَمًا، كَثُرَ الكلام في بيانه؛ لأنَّ البيان يختلف باختلاف (المباني)، و(الأصول)، و(القواعد) التَّفسيريَّة. فجرُّ حادثة نزول الخِطَاب القُرْآنيّ في شخص النَّبِيّ دون سواه، بلِ الاصرار على نزولها في شخصه الكريم، أمر لافتٌ للنَّظر، مع

٣٥ الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد؛ سير أعلام النبلاء، تح: محمَّد نعيم العرقسوسي، شُعيب الأَرناؤُوط، ط٩ (بيروت- لبنان،: مؤسَّسة الرِّسالة)، ٣/٣٩٦.

وجود أقوال أخر، تقول: إنَّها نازلةٌ في غيره.

ولو احتكمْنا إلى الخِطَاب القُرْآنيّ نفسه -المكِّيّ تنزيلًا- لوجدْناهُ يرفض هذا النُّزول؛ لأنَّ الخِطَاب تضمَّنَ صفتينِ مذمومتينِ، أمَّا الصِّفة الأولى فهي (العُبُوس)؛ وأمَّا الصِّفة الثَّانية فهي (التَّولِّي). والخِطَاب القُرْآنيّ يرفض أنْ يكونَ المقصود من الغائب (محمَّدًا) ﷺ ؛ لأنَّه يتعارض مع الخِطَاب القُرْآنيّ المكِّيّ الموجَّه للنَّبِيّ الأعظم محمَّد ﷺ من جهةٍ، ويتعارض مع الخِطَاب القُرْآنيّ المدنيّ الموجَّه للنَّبِيّ الأعظم محمَّد ﷺ من جهةٍ أخرى.

ولكي نتحقَّقَ من الأمر فلا بُدَّ من الوقوف على الخِطَاب القُرْآنيّ الموجَّه إلى النَّبِيّ الأكرم محمَّد ﷺ ؛ لكي نكشف زيف السِّيرة (التَّفسيريَّة)، ولمَّا كانَ للخِطَاب القُرْآنيّ تنزيلانِ؛ لذا خصَّصْنا لكلٍّ منهما فرعًا خاصًّا به.

## المَطْلَبُ الأَوَّلُ: الخِطَابُ فِي التَّنْزِيلِ المَكِّيّ

فقد وردَ في التَّنزيل (المكّيّ) وَصْفُ خُلُقِ النَّبِيّ ﷺ بأنَّه (عظيم) في سورة (القلم) المكِّيَّة التَّنزيل، قالَ تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾( القلم/ ٤)، والخطاب القُرْآنيّ المكِّيّ الموجَّه للنَّبِيّ الأكرم محمَّد ﷺ ، كانَ بنمط المخاطب ((ولم يُؤثر عنِ البارئ تعالى أنَّه خاطبَ نبيَّهُ بضمير الغائب))[٣٦]، فهذا النَّمط من الخطاب القُرْآنيّ غير مألوفٍ في التَّنزيل المكِّيّ[٣٧]؛ وممَّا يُؤيِّد ذلك الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل المكِّيِّ في السُّور الآتية: (طه)، (يس)، (المدَّثِّر)، (المزَّمِّل)[٣٨] ، قالَ تعالى: ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾(طه: ١ – ٢)، وقالَ تعالى: ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ( يس: ١ – ٣) ، وقالَ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾( المدَّثِّر: ١ – ٢)، وقالَ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾( المزَّمِّل: ١–٢ ) ، وقالَ تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾( التَّوبة: ١٢٨)، وقالَ تعالى: ﴿وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾( الأنعام: ٥٢). فكيفَ يُعرض النَّبِيّ محمَّد ﷺ بوجهه عن الأعمى في سورة (عَبَسَ) على وَفْق الصُّورة (التَّفسيريَّة)، والقُرْآن يقولُ له في سورة (الأنعام) في الآية (الثَّانية والخمسينَ) منها: ﴿وَلَا تَطْرُدِ...﴾؟! فالتمسُّك بالصُّورة (التَّفسيريَّة) يوحي لنا بوجود (الاختلاف) في القُرْآن، وهو محالٌ؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾( النِّساء: ٨٢ ) .

يتَّضح لنا ممَّا تقدَّمَ أنَّ الخِطَاب القُرْآنيّ الموجَّه للنَّبِيّ ﷺ في التَّنزيل (المَكِّيّ) قد أجلَّ الله فيه قدر النَّبيّ ﷺ عن صفة (العُبُوس)، و(التَّولِّي)، ونحوهما؛ لأنَّه كيف يصفه بالعبوس والتَّقطيب، وقد وصفَهُ بالخُلُق العظيم[٣٩] .؟!

فهل مَن عرفَ النَّبِيّ ﷺ، وحُسْن أخلاقه، وما خصَّهُ الله تعالى به من مكارم الأخلاق، على وفْق الصُّورة (القُرْآنيَّة)، يمكنه أنْ يقبل الصُّورة (التَّفسيريَّة) الَّتي فيها طعن واضح بمقامه الكريم؟!

---

٣٦ المقداد، محمد الرصافي (معاصر)؛ دفاعا عنِ النبي، شعبة النَّشاطات الدِّينيَّة، ط١ (كربلاء المقدَّسة: قسم الشُّؤون الدِّينيَّة– العتبة الحُسينيَّة المقدَّسة)، ١٢٨/.

٣٧ البحراني، ابن المتوج جمال الدين أحمد بن عبد الله الجزيري؛ الآيات الناسخة والمنسوخة، تح: ماجد–البلاد القديم العُوينات، ط١ (عترت)، ١٣٢–١١٩.

٣٨ الملا، عبير جبار كَاظم؛ الآراء التفسيرية لابن المَنَوج البحراني، دراسةٌ نقديَّةٌ رسالة (ماجستير)، بإشراف الأستاذ الدكتور حكمت عبيد الخفاجي (جامعة بابل– بابل: مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية)، ٧١-٦٦.

٣٩ الطوسي؛ ١٠-٢٦٧.

## المطلب الثاني: الخطاب في التنزيل المدني

ولو احتكمْنا إلى الخطاب القُرْآنيّ -المَدنيّ تنزيلًا- لوجدْناهُ يرفض هذا النُّزول أيضًا؛ لأنَّه يتعارض مع الخطاب القُرْآنيّ المدنيّ المادح للنَّبيّ الأعظم محمَّد ﷺ ؛ لأنَّه وردَ في التَّنزيل (المدنيّ) وَصْفُ النَّبيّ ﷺ بأنَّه ﴿**أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ في سورة (الأحزاب) المدنيَّة التَّنزيل، قالَ تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾( الأحزاب: ٢١ ) .

والخطاب القُرْآنيّ المدنيّ الموجَّه للنَّبيّ الأكرم محمَّد ﷺ ، كانَ بنمط المخاطب، فالنَّمط بصيغة (الغائب) موجَّهًا للنَّبيّ الأكرم محمَّد ﷺ من الخطاب القُرْآنيّ غير مألوفٍ في التَّنزيل المدنيّ أيضًا[٤٠] .

وممَّا يُؤيِّد ذلك الخطاب القُرْآنيّ في التَّنزيل المدنيّ في سُورٍ عديدةٍ، نحو ما وردَ في سورة (الأحزاب) المدنيَّة تنزيلًا، قالَ تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾( الأحزاب: ٤٥ ) ، ونحو ما وردَ في سورة (المائدة) المدنيَّة تنزيلًا، قالَ تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾( المائدة: ٦٧ ) .

وهذا النَّمط من الخطاب يردُّ على القائلينَ من المستشرقينَ، ومن تبعهم من المحدثينَ إنَّ القُرْآن بشريٌّ، وقد كتبَهُ محمَّد ﷺ، فإنْ كانَ القُرْآن بشريًّا -كما يزعمونَ- فكيفَ يوجِّه محمَّدٌ الخطاب إلى نفسه؟!

وما قيلَ عن (العبوس) في سورة (عَبَسَ) يُقال عن (اليُتْم) في سورة (الضُّحى)، فالصُّورة (التَّفسيريَّة) حملتْ (اليُتْم) على (فاقد الأب)، وهي صورة محتملةٌ، في حين إنَّ الصُّورة (القُرْآنيَّة) حملَتْ اليُتْم على (التَّفرُّد)، وهو معنى ينسجم مع الصورة (القُرْآنيَّة) الَّتي قدَّمْتْه بأعلى مراتب (الكمال)، والتَّفرُّد ينسجمُ معها، فلا يُقال بعد ذلك: هذا معنى بعيد، ولا يحمل اللَّفظ على المعنى البعيد بوجود القريب، أي: فاقد الأب؛ لأنَّ قرائن الكمال في السِّيرة (الأخلاقيَّة) هي قرينة -بحسب ما أرى- جعلَتْ من المعنى البعيد كما يزعمونَ، أنْ يكونَ معنى قريبًا، بل أرى أنَّه الأقرب، أي: أقرب من المعنى القريب السَّائد في الصُّورة (التَّفسيريَّة).

وأوَّل من وقفَ على هذه الصُّورة القُرْآنيَّة -بحسب تتبُّعنا- الطَّبْرَسِيّ: أبو عليّ، أمين الإسلام الفضل

٤٠ البحراني؛ ١١٩-١٣٢.

بن الحَسَن (ت/ ٥٤٨هـ)، وقد استدركها على الطُّوسِيّ: أبي جعفر، شيخ الطَّائفة محمَّد بن الحسن (ت/ ٤٦٠هـ).

وبهذا ندفع قول من قالَ: إنَّ الطَّبْرَسِيّ أخذَ تفسيره (مَجْمَع البيان) من تفسير الطُّوسيّ (التِّبيان) من دون أنْ يستدركَ شيئًا. نعم، طريقة المتقدِّمينَ كانُوا يأخذون كثيرًا من تفاسير مَن تقدَّمَهم، ولم يكن عيبًا يومئذ.

وبعد هذه المقدِّمة أقف على نصِّ الطَّبْرَسِيّ في تفسيره للآية (السَّادسة) من سورة (الضُّحى)، قالَ تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ (الضُّحى:٦)، ((أَنْ يكونَ المعنى ألم يجدك واحدًا، لا مِثْلَ لك في شرفك وفضلك، فآواك إلى نفسه، واختصك برسالته من قولهم: دُرَّة يتيمةٌ، إذا لم يكن لها مِثْلٌ))[٤١].

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ هذه الصورة هي الَّتي تبنَّاها أحد علماء (الحِلَّة) المعاصرينَ، عَالِم سُبَيِّط النِّيليّ (ت/ ١٤٢١هـ)، فهو مسبوق إليها؛ فقد سبقَه إليها الطَّبْرَسِيّ؛ لأنَّها من مبتكراته، كما يظنُّ بعض الباحثينَ. فقوله: أي: وجدَكَ منفردًا في الموجودات وحيدًا، لا أحدَ يشبهُكَ، فآوَى، أي: جعلَ بعضهم يأوي إليكَ، وتأوي إليهم؛ ليتحقَّقَ التَّفَرُّدُ بصورتِهِ الظَّاهرةِ[٤٢]. مأخوذٌ من الطَّبْرَسِيّ.

وفي هذا ثناء غريب من نوعه؛ لأنَّه يُفْهَمُ منه أَنْ بعثَهُ بالنُّبوَّةِ والرِّسالة لشخصه هو أصلًا، ولأنَّه هو كذلك فقد تقرَّر أَنْ يجمعَ حوله من لهم نصيبٌ من هذه الفَرْدِيَّةِ؛ لذلك لم يأخذِ الفِعْلُ (أوَى) مفعولَهُ، فلم يقلْ (آواك) كما زعمَ الاعتباطُ في تقديره، فما أدراهُ أَلَّا يكونَ التَّقديرُ هو: (فآواهم) إليك، فيكون المفعول (هم)؟

ويتَّضح لنا ممَّا تقدَّم أنَّ (اليُتم) بمقتضى الصُّورة (القُرْآنيَّة) هو (التَّفرُّد)، في حين إنَّه بمقتضى الصُّورة (التَّفسيريَّة) هو موت الأب، والنَّبيّ ﷺ في بطن أمِّه.

ونظائره كثيرة، نحو: (الأمِّيّ)، فهو بمقتضى الصُّورة (القُرْآنيَّة) عدم (ممارسة) القراءة والكتابة، لا عدم (معرفة) القراءة والكتابة، في حين إنَّ (الأمِّيّ) بمقتضى الصُّورة (التَّفسيريَّة) هو عدم

٤١ الطبرسي، أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: هاشم الرَّسوليّ المحلَّاتيّ، ط١، (بيروت- لبنان،: دار إحياء التُّراث العربي) ١٠/ ٣٨٣.

٤٢ النيلي، عالم سبيط؛ اللغة الموحدة تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصدية في علم اللغة العام، ط١ (بيروت- لبنان،: دار المَحَجَّة البيضاء)، ١/ ٤٢٦.

(معرفة) القراءة والكتابة. فالمنقول عن المفسِّرينَ: ((الأمِّيّ: ذُكِرَ في معناه أقوال، أحدها: إنَّه الذي لا يكتب ولا يقرأ))[٤٣]، وهي صورة تتنافى مع الصُّورة (القُرْآنيَّة) قطعًا، قالَ تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾(الجمعة: ٢)، وقالَ تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾( العنكبوت: ٤٨ ).

٤٣ الطبرسي؛ ٤/ ٣٧٣.

## الخَاتِمَةُ

في خاتمة هذا البحث أثبتْنا الفرضيَّة الكبرى الَّتي انطلقْنا منها، فقد ظهرَتْ لنا صورتانِ لـ(السِّيرة النَّبويَّة)، أمَّا الصُّورة (الأولى) فهي الصُّورة (القُرْآنيّة)، وأمَّا الصُّورة (الثَّانية) فهي الصُّورة (التَّفسيريَّة). أمَّا الصُّورة (القُرْآنيَّة) فهي صورةٌ قطعيَّةٌ، حقيقيَّةٌ، واقعيَّةٌ، في حين إنَّ الصُّورة (التَّفسيريَّة) هي صورةٌ ظنِّيَّة، بخلاف الحقيقة، والواقع.

إنَّ الصُّورة (القُرْآنيَّة) للسِّيرة النَّبويَّة هي صورةٌ متحصَّلةٌ، ومصدر تحصيلها من مجموع الخِطَاب القُرْآنيّ في التَّنزيل (المكِّيّ) و(المدنيّ)، وإن اهتدى إليها المفسِّر بـ(التَّدبُّر والتَّفكُّر)، في حين إنَّ الصُّورة (التَّفسيريَّة) هي صورةٌ مقدَّمة من (المفسِّرينَ)، وإن انطلقَ في فَهْمها من القُرْآن نفسه.

إنَّ المتبوع في الصُّورة (التَّفسيريَّة) هو (المفسِّر)؛ لذا سُمِّيَت الصُّورة باسمه، في حين إنَّ المتبوع في الصُّورة (القُرْآنيَّة) هو (القُرْآن)؛ لذا سُمِّيَت الصُّورة باسمه، ومن الجدير بالذِّكر أنَّ للصورة القُرْآنيَّة الحاكميَّة على الصُّورة التَّفسيريَّة.

إنَّ اللهَ تبارك وتعالى وصفَ نفسَه بـ(العظمة)، ووصفَ نبيَّه محمَّدًا ﷺ بهذه الصِّفةِ نفسها، فقالَ عن نفسه: ﴿**وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ**﴾، وقالَ عن نبيِّهِ ﷺ: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾. فأيَّة سيرةٍ هذهِ؟! وأيَّة عظمةٍ هذه؟!، وأيُّ خلقٍ هذا؟! نَعَم، إنَّه محمَّدٌ، وكفاهُ أنَّ الباري نفسَه يمتدحُ خلقَه، ويصفه بـ(العظمة)، فهل بعد شهادة الباري جلَّ جلالُهُ الواردة في القُرْآن، نقبل شهادة مفسِّرٍ تُقَالُ بحقِّه، بخلاف هذه الشَّهادة، أو تتعارض معها؟!

إنَّ آية (عَبَسَ) بمقتضى الصُّورة القُرْآنيَّة لم تكن نازلةً بحقِّ النَّبيّ، في حين إنَّها بمقتضى الصُّورة التَّفسيريَّة كانَتْ نازلةً بحقِّه. وإنَّ (اليُتم) بمقتضى الصُّورة (القُرْآنيَّة) هو (التَّفرُّد)، في حين إنَّه بمقتضى الصُّورة (التَّفسيريَّة) هو موت الأب (عبد الله بن عبد المطَّلب)، والنَّبيّ ﷺ في بطن أمِّه. وإنَّ (الأمِّيّ) بمقتضى الصُّورة (القُرْآنيَّة) هو عدم (ممارسة) القراءة والكتابة، لا عدم (معرفة) القراءة والكتابة، في حين إنَّ (الأمِّيّ) بمقتضى الصُّورة (التَّفسيريَّة) هو عدم (معرفة) القراءة

والكتابة. فتأمَّل الفارق بين الصُّورتين، فالصُّورة القُرْآنيَّة (تنزيهيَّة)؛ لأنَّها توافق أخلاق النَّبِيّ، وتنسجم مع القيم الَّتي تحلَّى بها، اللَّتينِ تغنَّى بهما القُرْآن، في حين إنَّ الصُّورة (التَّفسيريَّة) –في الأعمِّ الأغلب– (غير تنزيهيَّة)؛ لأنَّها لا توافق أخلاق النَّبِيّ ﷺ، ولا تنسجم مع القيم الَّتي تحلَّى بها.

لَمَّا كانَ الخِطَاب القُرْآنيّ –بلحاظ تنزيله– تارةً يكون (مكِّيَّ) التَّنزيل، وتارةً يكون (مدنيَّ) التَّنزيل؛ لذا يمكن اللُّجوء إليه لجعله معيارًا لقبول الأقوال، أو عدم قبولها، وهذا أمر لم يُلتفَتْ إليه، بكون التَّنزيل يمنح الخِطَاب القُرْآنيّ طاقة مكتنزةً.

إنَّ الصُّورة (القُرْآنيَّة) لـ(السِّيرة النَّبويَّة) لا تُسجِّلُ لنا إلَّا المواقف (الواقعيَّة) الصَّادرة عنِ النَّبِيّ ﷺ فِعْلًا، أي: مارسَها النَّبِيّ على أرض الواقع في حياته الشَّريفة. وفي الوقت نفسه تنفي نفيًا مطلقًا –على نحو الجَزْم والقطع– المواقف (غير الواقعيَّة)، الَّتي لم يمارسها النَّبِيّ ﷺ في حياته قطّ، وإنَّما أُلْصِقَتْ بسيرته في ضوء السِّيرة (التَّفسيريَّة) المقدَّمة من المفسِّرينَ، والنَّبِيّ بريءٌ منها كـ(براءة الذِّئب من دم يُوسُف). وفي تقديري أنَّ هذا الإلصاق راجعٌ إلى (إشكاليَّة) وقعَ فيها المفسِّرونَ بين التَّسليم المسبق بمقولة (عدالة الصَّحابة)، وما صدرَ عنهم؛ فلكي ينزِّهُوا الصَّحابة –بعضهم– ممَّا صدرَ عنهم، ألصقوهُ بالنَّبِيّ، وممَّا ساعدَهم على ذلك أنَّ النَّصَّ القُرْآنيّ –أحيانًا– يردُ (مُجْمَلًا)، وفاتهم أنَّ هذا النَّصَّ (المُجْمَل) لا يمكنُ حملُهُ على النَّبِيّ. والنَّتيجة بمقتضى السِّيرة (القُرْآنيَّة) الَّتي هي مجموع الخِطاب القُرْآنيّ، وبمقتضى (نظريَّة حاكميَّة الخِطَاب)، يمكنُنَا أنْ نجزمَ بكون الخِطاب (الفلانيّ) – نحو ﴿عَبَسَ﴾– لا يمكنُ أنْ يكونَ المخاطب به النَّبِيّ، وإنَّما شخصٌ آخر غيره. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ المخاطب –هنا– سكتَ عنه (القُرْآن)، وبيانه راجع إلى (السُّنَّة) الشَّريفة، سواء عن النَّبِيّ كانَتْ صادرةً، أم عن أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين. وقد سكتْنا عن بيان الأخير؛ لأنَّ بحثنا (قُرْآنيّ)، لا (روائيّ).

## المَصَادِرِ
## القُرْآنُ الكريمُ


ابن هشام، أبو محمَّد، جمال الدِّين عبد الملك بن هشام، السِّيرة النَّبويَّة المعروفة بـ(سيرة ابن هشام)، . تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياريّ، عبد الحفيظ شلبي، ط٢ (مصر- القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، ١٣٧٥)

الازرقي، أبو الوليد، محمَّد بن عبد الله الغسَّاني المكِّي، اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح: رشدي الصَّالح ملحس، ط٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٣)

البحراني، ابن المتوج جمال الدين أحمد بن عبد الله الجزيري؛، الآيات الناسخة والمنسوخة، تح: ماجد المحقِّق: البلاد القديم العُويناتيّ (مطبعة: عترت، ١٤٢٢)

الحلي، المطهر؛ أبو منصور الحسن بن يُوسُف بن، نهج الحق وكشف الصِّدق، الأرموي؛ عين الله الحسني، ط ٤ (قم المشرَّفة: دار الهجرة)

الخَازِن، أبو الحَسَن علاء الدِّين عليّ بن محمَّد الشِّيحي، لباب التَّأويل في معاني التَّنزيل، المعروف بـ(تفسير الخَازِن)، تح: محمَّد عليّ شاهين، ط١ (بيروت: دار الكتب العِلْمِيَّة)

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد؛، سير أعلام النبلاء، محمَّد نعيم العرقسوسي تح: شُعيب الأَرناؤُوط، ط٩ (بيروت-لبنان،: مؤسَّسة الرِّسالة)

الرَّازي، أبو عبد الله زين الدِّين محمَّد بن أبي بَكر؛، مختار الصحاح، ط١ (بيروت- لبنان: دار الفكر)

السُّيوطيّ، أبو الفضل جلال الدِّين عبد الرَّحمن بن أبي بكر، الدُّر المنثور في التَّفسير بالمأثور، تح: د.عبد الله عبد المحسن التُّركي، ط١ (القاهرة: مركز هَجَر للبحوث والدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة)

الصدوق، أبو جعفر شيخ المحدِّثين محمَّد بن علي؛، امالي الصدوق، تح: قسم الدِّراسات الإسلاميَّة، ط١ (قم المشرَّفة-ايران: مؤسَّسة البعثة)

الطَّباطبائي، محمَّد حسين، الميزان في تفسير الميزان، ط٢ (بيروت: مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات)

الطبرسي، أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن؛، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: هاشم الرَّسوليّ المحلَّاتيّ، ط١، (بيروت-لبنان،: دار إحياء التُّراث العربي)

الطوسي، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن؛، التبيان في تفسير القرآن، مؤسَّسة النَّشر الإسلامي، ط١ (قم المشرَّفة- ايران: مؤسَّسة النَّشر الإسلاميّ)

العَسْقَلاني، ابن حَجَر أحمد بن علي؛، فتح الباري بشرح البخاري، محبِّ الدِّين الخطيب تح: محمَّد فؤاد عبد الباقي، ط١ (مصر-القاهرة: المكتبة السَّلفيَّة)

الفتلي، سكينة عزيز، جبار كاظم الملا، الدراسات الفقهية في مدرسة الحِلَّة التَّفسيريَّة؛ دراسةٌ تأصيليَّةٌ، ط١ (الحلة المشرفة: مؤسَّسة دار الصَّادق الثَّقافيَّة، ١٤٤٤)

المجلسي، محمد باقر؛، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تح: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، ط٢ (بيروت - لبنان: دار الوفاء، ١٩٨٣)

المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد العكْبَري البغدادي؛، الارشاد في معرفة حُجَجِ الله على العباد، تح:

مؤسَّسة آل البيت (عليهم السلام) لتحقيق التُّراث، ط٢ (دار المفيد)

المقداد، محمد الرصافي (معاصر)؛، دفاعا عنِ النبي صلى الله عليه وآله، شعبة النَّشاطات الدِّينيَّة، ط١ (كربلاء المقدَّسة: قسم الشُّؤون الدِّينيَّة- العتبة الحُسينيَّة المقدَّسة)

الملا، جبار كاظم؛، مناهج البحث الاصولي عند المتكلمين والاحناف- رسالة (ماجستير) (جامعة الكوفَة- النجف الأَشرف: غير منشورة/ مُقَدَّمَةٌ إِلَى مَجْلِسِ (كُلِّيَّةِ الفِقْهِ)، ١٤٤٤)

الملا، جبار كَاظم؛، التدبر منهج لاستنباط الحكم (بابل: كلية الدراسات القرآنية-جامعة بابل)

الملا، جبار كاظم، نظريَّة حاكمية الخطاب القُرْآني دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ، ط١ (الحِلَّة المشرَّفة: مؤسَّسة دار الصَّادق الثَّقافيَّة)

المُلا، جبَّار كَاظِم، نظرية حاكمية الخطاب القرآني دراسة تحليلي، ط١ (الحِلَّة المشرَّفة: مؤسَّسة دار الصَّادق الثَّقافيَّة)

الملا، عبير جبار كَاظم؛، الآراء التفسيرية لابن المتَوج البحراني، (ت/ ٨٢٠هـ) دراسةٌ نقديَّةٌ رسالة (ماجستير)، بإشراف الأستاذ الدكتور حكمت عبيد الخفاجي (جامعة بابل- بابل: مقدمة إلى مجلس كلِية العلوم الإسلامية، ١٤٢٢)

المنصوري، وسيم عباس؛، تنوع الخطاب القرآني رسالة (ماجستير)، أ.د.جبَّار كَاظِم المُلَّا (جامعة بابل/ بابل: مقدَّمة إلى مجلس كلِّيَّة العُلُوم الإسلاميَّة)

الناصر، غالب، (معاصر)؛، السرد والتاريخ والمجتمع السمات الدلالية والخصائص النوعية للسرد القصصي والتاريخي القرآني وأثره في تكوين المحتوى الثقافي للمجتمع الإسلامي، ط١ (كربلاء المقدَّسة: قسم الشُّؤون الدِّينيَّة)

النوري، ابوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف؛، رياض الصَّالحين، شُعيب الأرناؤُوط، ط٣ (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة)

النيلي، عالم سبيط؛، اللغة الموحدة تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصدية في علم اللغة العام، ط١ (بيروت- لبنان،: دار المَحَجَّة البيضاء.

شحرور، محمد (معاصر)؛، القصص القرآني قراءة معاصرة، ط١ (بيروت- لبنان: دار الساقي)

علي؛، ابن شهر اشوب أبو عبد الله الحافظ محمَّد بن، مناقب آل أبي طالب المعروف بـ(مناقب ابن شَهْرآشوب)، تح: لجَنة من أساتذة النَّجف الأشرف، د. ط (النَّجف الأشرف: المطبعة الحيدريَّة، ١٣٧٦)

# The Prophetic Biography Between the Qur'anic Perspective and the Interpretive Perspective – A Critical Analytical Study-

Jabbar Kadhim Al-Mulla[1]

1 Department of Jurisprudence and its Principles /College of Islamic Sciences / University of Babylon , Iraq;

qur.jabbar.kadhim@uobabylon.edu.iq

PhD in Islamic Sciences – Jurisprudence and Its Principles / Full Professor

Received: 07/08/2024

Accepted: 21/09/2024

Published: 01/12/2024

DOI: 10.55568/n.v4i8.69-99.e

CC BY NC

**Keywords:** Biography – Prophetic – Portrayal – Qur'anic – Interpretive – Study – Analytical

**Abstract**

1.Research Hypothesis:

This study is based on a primary hypothesis asserting the existence of two distinct portrayals of the Prophetic Biography: the first is the Qur'anic portrayal, and the second is the interpretive portrayal.

2.Portrayals of the Study:

The research identifies two portrayals:

The Qur'anic Portrayal: This is a depiction provided by the Qur'an itself, even though the exegete may uncover it through contemplation and reflection. Thus, we term it the Qur'anic portrayal because the Qur'an is the guiding authority, with the exegete following its lead.

The Interpretive Portrayal: This is a depiction constructed by the exegete, even though it is derived from the Qur'an. We call this the interpretive portrayal because the exegete takes precedence, with the Qur'an serving as a point of reference.

3.Research Problem:

The Prophetic Biography is represented by two differing portrayals: one elevated and the other non-elevated. The

elevated portrayal aligns with the Prophet's character as praised in the Qur'an and harmonizes with the perfections attested by the Qur'an. This divergence presents a problem requiring resolution.

In my view, the solution involves three procedural steps:

- First, distinguishing between the two portrayals.
- Second, prioritizing the elevated portrayal over the non-elevated portrayal.
- Third, affirming the elevated portrayal and rejecting the non-elevated portrayal.

**Introduction**

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful.

All praise is due to Allah, Lord of the worlds, and peace and blessings be upon the Master of the Messengers, the Seal of the Prophets, the beloved of Allah, Muhammad ibn Abdullah—the distinguished Messenger, the noble Quraishite, the divinely supported Prophet, the victorious and guided leader, Abu al-Qasim. May blessings be upon him and his pure household, the chosen ones, and the most virtuous among Allah's servants. Peace be upon them all.

There is a significant issue among exegetes concerning the approach to understanding and interpreting the Qur'an. Two primary trends can be observed in this regard. The first trend adheres to the Qur'an, submitting to its guidance and the worldview it presents. In other words, they accept the Qur'anic perspective, which offers an answer to questions posed from outside the Qur'an. Since this study focuses on the Prophetic Biography, the portrayal presented by this group is referred to as the Qur'anic portrayal. The second trend places the Qur'an in alignment with their own interpretations. In other words, they adhere to their own conclusions without considering the Qur'anic perspective. Consequently, they offer answers to external questions that often differ from the Qur'anic response. In the context of the Prophetic Biography, the portrayal presented by this group is termed the interpretive portrayal.

This delineation highlights the importance of the research, as it claims to present an original study—a novel contribution to the field. This study identifies and examines two distinct portrayals of the Prophetic Biography. The first is the Qur'anic portrayal, which, while presented by the exegetes, positions the Qur'an as the guiding authority (leader), with the exegete as the follower. The second is the interpretive portrayal, which is also presented by the exegetes, but here the exegete takes precedence as the guiding authority (leader), while the Qur'an is positioned as a secondary reference (follower).

Muhammad Husayn al-Tabataba'i (d. 1402 AH) pointed to this issue[1], stating:

They erred in this matter, for God Almighty did not invalidate the authority of reason in His Book. How could that be possible when the legitimacy of reason is established through the Quran itself? God did not grant authority to the interpretations and opinions of commentators, despite their differences, nor did He encourage sophistry by accepting contradictory or incompatible views. Instead, He called for reflection (tadabbur) on the verses of the Quran. Through this reflection, He eliminated any apparent contradictions, making the Quran a source of guidance, light, and clarification for all matters. How, then, can light rely on another light to illuminate it? How can guidance require guidance from something else? And how can the Quran, which clarifies everything, need clarification from external sources?[2]

Regarding the theologians (mutakallimun), their doctrinal affiliations often led them to interpret the Quran in ways that aligned with their respective sectarian views. They would accept verses that supported their positions and reinterpret or distort those that seemed to contradict their doctrines, according to what their particular school of thought deemed permissible. This adoption of specific doctrines and viewpoints may stem from differing intellectual approaches or other factors such as tradition and cultural biases.

There is a significant difference between a commentator asking, "What does the Quran say about this verse?" and asking, "What must we make the verse say?" The former approach requires setting aside preconceived ideas and relying solely on objective reasoning. The latter, however, imposes pre-existing theories onto the verse and builds interpretations upon those assumptions. Clearly, this method does not seek the true meaning of the verse but instead aligns the text with external ideologies.[3]

It is worth mentioning that this research is unprecedented and represents the foundation for a larger project aiming to investigate these two perspectives. In other words,

1 Tabatabai, Muhammad Husayn. Al-Mizan fi Tafseer al-Mizan. 2nd ed. Beirut: Al-Alami Foundation for Publications, 1394 AH. 1:6.

2 Tabatabai, 1:7.

3 Tabatabai, 1:7.

this study serves as the cornerstone for a broader book project.

For this study, we have relied on a wide range of sources and references, categorized into four main sections. The first section includes early sources—works authored by scholars whose deaths occurred between the beginning of the first Islamic century and the year 1270 AH. These sources are organized systematically as follows: fame, honorific titles, full trilateral names, and the year of death (in Hijri years).[4]

The second section comprises modern references, which derive their information from the early sources. These references include works by scholars who passed away after the year 1270 AH until today. It includes sources of the later scholars, the late later scholars, and the contemporaries whom we encountered and lived with. The sources in this section are arranged as follows: the full trilateral name, followed by the year of death (in Hijri). If the author is still alive, their name is followed by the description "(contemporary)." If the author holds a doctorate, their name is followed by the title "(Dr.)."[5]

The third section comprises theses and dissertations, divided into two categories: master's theses and doctoral dissertations.

The fourth section comprises academic articles.

This study is structured into a summary, an introduction, and two chapters.

The first chapter is titled The Qur'anic Biography. It consists of two main topics: The General Level, and The Specific Level. This latter topic is divided into two subtopics: External Interaction and Internal Interaction

The second chapter is titled The Interpretative Biography. It also consists of two main topics:

Discourse in the Meccan Revelation and Discourse in the Medinan Revelation

The study concludes with a final section that includes the conclusion, findings, and a bibliography of sources and references.

Our final prayer is, "Praise be to Allah, the Lord of all worlds."

4 Fattali, Sakina Aziz, and Jabar Kazem Al-Mulla. Al-Dirasat al-Fiqhiyya fi Madrasat al-Hilla al-Tafseeriyya: Dirasah Ta'siliyyah. 1st ed. (Hilla al-Musharrafah: Dar al-Sadiq al-Thaqafiyyah, 1444 AH), 33.

5 Fattali, Al-Mulla, 33-34.

**Chapter One: The Qur'anic Biography**

This chapter focuses on one dimension of the Qur'anic biography, namely, the ethical biography of the greatest Prophet, Muhammad (peace and blessings be upon him and his family). To substantiate the central hypothesis underlying this study, it is essential to define the levels of the Qur'anic biography—specifically the ethical biography—and to support these theoretical levels with Qur'anic texts. These texts serve as the practical foundation for the theoretical framework, allowing us to present to the esteemed reader a comprehensive depiction of the Qur'anic biography. Through this depiction, the ethical dimensions of the biography of the greatest Prophet, Muhammad (peace and blessings be upon him and his family), become fully evident.

From an operational perspective, the ethical biography can be divided into two levels: the general level and the specific level.

It is worth noting that the specific level encompasses various interactions of the noble Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) with the other, regardless of their identity.

We have chosen to begin with the general level, thoroughly examining it before proceeding to the specific level. This progression adheres to a scientific methodology by moving systematically from the general to the specific. Each level is treated in a dedicated section to ensure a focused and comprehensive analysis.

**Section One: The General Level**

This level refers to the ethical conduct of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) that manifested in his interactions with everyone he encountered, without exception or discrimination against any individual. Allah Almighty states:

"And indeed, you are of a great moral character." (Al-Qalam: 4)

The key phrase here is "great moral character". Allah, in His boundless glory, did not merely describe the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and

his family) as possessing good character; rather, He emphasized its greatness by describing it as "great".

It is worth noting that Allah also uses the term "great" to describe His own favor, as in the verse:

"And Allah is the possessor of great bounty." (Qur'an, Aal Imran: 174)

In other words, Allah glorified and elevated the moral character of His Prophet by describing it with the same term He uses for His divine favor—great. This conveys a profound indication that moral character, particularly when described as great, serves as a pathway to attaining perfection.[6]

Anyone whose character is praised by Allah Himself in this way in this world will undoubtedly achieve the highest levels of perfection in the hereafter. The Muslims tangibly witnessed the manifestations of this sublime character in the practical, real-world behavior of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family). This general level is evident in his interactions with all individuals, embodying the great moral character praised by Allah.

**Conclusion and Inference**

Allah described Himself with the attribute of greatness, and He also described His Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) with the same attribute. He said about Himself:

"And Allah is the possessor of great bounty." (Qur'an, Aal Imran: 174)

And He said about His Prophet:

"And indeed, you are of a great moral character." (Qur'an, Al-Qalam: 4)

The key point here is the term "great", which is used to describe both Allah and His Prophet. This indicates a level of perfection, and it is essential that we reject any interpretative understanding that contradicts this perfection. That is, any explanation of the Prophet's character that deviates from the Qur'anic portrayal of his morality

6 Al-Mulla, Jabar Kazem. Nazariyyat Hakimiyyat al-Khitab al-Qur'ani: Dirasah Tahliliyyah. 1st ed. (Hilla al-Musharrafah: Dar al-Sadiq al-Thaqafiyyah, 1446 AH), 22.

as great must be rejected, as it does not align with the completeness and virtues that the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) embodies according to the Qur'an.

Thus, it is our responsibility today to seek the Qur'anic image of the Prophet and adhere to it. We should examine any interpretive image of the Prophet's character and measure it against the Qur'anic depiction. If it aligns with it, we accept it; if it contradicts it, we discard it without considering the interpreter's identity. The authority lies with the Qur'an, not with the opinion of the commentator, as the Qur'an holds supreme authority.

**Section Two: The Specific Level**

This level of behavior (ethics) refers to the interactions of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) with different groups. We can classify this as a specific level, depending on the group in question. The Qur'an presents the Prophet's interactions with various types of "others," including the religious and non-religious, as well as those from different ethnic, familial, and companion backgrounds. To address the specifics under this level, each subgroup has been given a dedicated section.

The First Subsection: Dealing with the Non-Believers

The Qur'an reveals the Prophet's mercy and profound care for those who rejected faith, including idolaters, disbelievers, and the people of the Book (Jews and Christians). The Qur'an portrays how the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) was almost consumed with grief for the disbelievers, wishing for their belief in the message of truth. This is illustrated in the following two verses:

"Perhaps you would kill yourself with grief, that they do not believe in this Faith." (Al-Kahf: 6)

"Perhaps you would kill yourself with grief, that they do not believe." (Ash-Shu'ara: 3)

In both verses, the term "Perhaps you would kill yourself" refers to the immense sorrow and pain the Prophet felt for the rejection of the message by these people.

The first verse appears in Surah Al-Kahf (6), while the second appears in Surah Ash-Shu'ara (3).

These verses highlight that the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) was so deeply concerned for the well-being of the disbelievers that he was almost driven to despair. The Qur'an here speaks to the Prophet's boundless compassion for those who refused to accept the message, even in the face of their idolatry and erroneous beliefs. The Qur'an mentions the claims made by the People of the Book[7]:

"And to warn those who say, 'Allah has taken a son.' They have no knowledge of it, nor did their forefathers. Grave is the word that comes out of their mouths; they speak nothing but a lie."(Al-Kahf 18:4-5)

This clearly refers to the Jews and Christians, as shown in other Qur'anic verses that mention their beliefs:

"The Jews say: 'Uzair is the son of Allah.'" (At-Tawbah: 30)

"The Christians say: 'The Messiah is the son of Allah.'" (At-Tawbah: 30)

"The Jews and Christians say: 'We are the children of Allah and His beloved ones.'" (Al-Ma'idah: 18)

Despite their erroneous beliefs, the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) felt deep sorrow for their rejection of the truth and would nearly have harmed himself out of grief for their refusal to believe. This demonstrates the Prophet's immense care for the guidance of others, regardless of their religious affiliation.[8]

The Quranic depiction highlights the way Prophet Muhammad (peace be upon him) interacted with a distinct group of people referred to as the "non-religious other." This category includes disbelievers and polytheists, whether they were People of the Book or members of the Prophet's own community. The Prophet's interactions

7 Al-Hilli, Abu Mansur al-Hasan bin Yusuf bin al-Mutahhir. Nahj al-Haq wa Kashf al-Sidq, edited by al-Armawi; Ayn Allah al-Hasani. 4th ed. (Qom al-Musharrafah: Dar al-Hijrah, 1414 AH), 308.

8 Al-Hilli, Abu Mansur al-Hasan bin Yusuf bin al-Mutahhir. Nahj al-Haq wa Kashf al-Sidq, edited by al-Armawi; Ayn Allah al-Hasani. 4th ed. (Qom al-Musharrafah: Dar al-Hijrah, 1414 AH), 308.

with such individuals were rooted in the profound moral excellence that characterized him, enabling him to attain perfection in how he dealt with others, even those who opposed him.

If this was the Prophet's behavior toward the "other," one can only imagine the level of kindness and compassion he extended to his fellow Muslims. In addressing the non-religious, whether disbelievers or polytheists, the Prophet's responses consistently reflected his remarkable forbearance. For instance, whenever he was harmed by the disbelievers among his people, he prayed for their forgiveness rather than retribution, famously saying:

"O Allah, forgive my people, for they do not know."

This statement is widely recognized and appears in the traditions of both the Ahl al-Bayt school and the school of the Companions.

Furthermore, the Quran affirms the Prophet's deep concern for the disbelievers in the verse:

"Is the one to whom the evil of his deed has been made attractive so that he sees it as good [the same as one rightly guided]? For Allah sends astray whom He wills and guides whom He wills. So do not let your soul waste away in regrets over them. Indeed, Allah is Knowing of what they do" (Surah Fatir 35:8).

The phrase "do not let your soul waste away in regrets over them" illustrates the extent of the Prophet's sorrow over those who rejected his message. His profound empathy and moral excellence almost drove him to harm himself out of grief for the disbelievers.

If such was the Prophet's conduct toward those who opposed him, it underscores how much greater his care and concern were for his fellow believers. This exemplary behavior serves as a timeless model of compassion and forbearance in human interactions.

The Quranic depiction highlights the way Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household) interacted with a distinct group of people referred to as the "non-religious other." This category includes disbelievers and polytheists, whether

they were People of the Book or members of the Prophet's own community.[9] The Prophet's interactions with such individuals were rooted in the profound moral excellence that characterized him, enabling him to attain perfection in how he dealt with others, even those who opposed him.[10]

If this was the Prophet's behavior toward the "other," one can only imagine the level of kindness and compassion he extended to his fellow Muslims. In addressing the non-religious, whether disbelievers or polytheists, the Prophet's responses consistently reflected his remarkable forbearance. For instance, whenever he was harmed by the disbelievers among his people, he prayed for their forgiveness rather than retribution[11], famously saying:

"O Allah, forgive my people, for they know not what they do."

This statement is widely recognized and appears in the traditions of both the Ahl al-Bayt school[12] and the school of the Companions.[13]

Furthermore, the Quran affirms the Prophet's deep concern for the disbelievers in the verse:

"Is the one to whom the evil of his deed has been made attractive so that he sees it as good [the same as one rightly guided]? For Allah sends astray whom He wills and guides whom He wills. So do not let your soul waste away in regrets over them. Indeed, Allah is Knowing of what they do" (Surah Fatir 35:8).

The phrase "do not let your soul waste away in regrets over them" illustrates the extent of the Prophet's sorrow over those who rejected his message. His profound empathy and moral excellence almost drove him to harm himself out of grief for the disbelievers.[14]

9 Mulla, 22.

10 Mulla, 22.

11 Al-Hilli, 308.

12 Al-Majlisi, Muhammad Baqir. Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immah al-At-har. 2nd ed. (Beirut: Dar al-Wafa, 1403 AH), 95/197.

13 Al-Nuri, Abu Zakariya Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf. Riyad al-Salihin. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. 3rd ed. (Beirut: Dar al-Risalah, 1419 AH), 188.

14 Al-Hilli, 308.

If such was the Prophet's conduct toward those who opposed him, it underscores how much greater his care and concern were for his fellow believers. This exemplary behavior serves as a timeless model of compassion and forbearance in human interactions.[15]

**The Second Aspect: Internal Interaction**

The Quran states:

"Ask forgiveness for them, or do not ask forgiveness for them. Even if you ask forgiveness for them seventy times, Allah will never forgive them. That is because they disbelieved in Allah and His Messenger, and Allah does not guide the defiantly disobedient people" (Al-Tawbah 9:80).

The relevant part of this verse is: "Even if you ask forgiveness for them seventy times". It is reported that the Prophet Muhammad (peace be upon him) responded to this by saying:

"By Allah, I will ask for more than seventy times."

This statement reflects his hope that forgiveness might still be granted to disbelievers, even if it required exceeding the prescribed seventy times. The Prophet's words indicate his profound compassion and persistent hope for mercy, despite the explicit Quranic declaration of their unforgivable state if they persist in disbelief.

The authenticity of this statement has been discussed in exegetical works from the school of the Companions[16], particularly those interpretations that adopt a traditionalist approach. Regardless of its authenticity, the underlying moral lesson aligns with the Prophet's supreme character and ethical perfection[17]. His consistent pursuit of mercy and forgiveness for others, even in challenging circumstances, exemplifies his unmatched moral greatness.

15 Al-Mulla, 22.

16 Al-Khazin, Abu al-Hasan Ala' al-Din Ali ibn Muhammad al-Shihi. Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil known as (Tafseer al-Khazin). Edited by Muhammad Ali Shahin. 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 2/266.

17 Al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din Abdul Rahman ibn Abu Bakr. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafseer bil-Mathoor. Edited by Dr. Abdullah Abdul Mohsen al-Turki. 1st ed. (Cairo: Hajr Center for Arabic and Islamic Studies), 3/264.

If this was his interaction with disbelievers,[18] it is clear that his dealings with his fellow Muslims would be characterized by even greater empathy, care, and kindness. His behavior remains a model of unparalleled moral conduct, both in external and internal interactions.[19]

The Quran records the words of Prophet Joseph as he addressed his brothers, saying:

"There is no blame upon you today. May Allah forgive you, and He is the Most Merciful of the merciful" (Yusuf 12:92).[20]

This noble conduct was similarly reflected in the actions of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household) during the conquest of Mecca in 8 AH. When the people of Quraysh, acknowledging his power, said to him, "You have the power to punish; show mercy," he responded with humility and forgiveness:

"I say as my brother Joseph said: 'There is no blame upon you today. May Allah forgive you, and He is the Most Merciful of the merciful.'"

Just as Joseph forgave his brothers who had wronged him, Muhammad (peace be upon him and his Family) pardoned his people despite the immense harm they had caused him. This reflects the Quranic principle mentioned in:

"Those who suppress anger and forgive people. And Allah loves the doers of good" (Aal-Imran 3:134).

The key terms here, "suppressing anger," "forgiving people," and "doing good," emphasize actionable virtues. The verse's use of active participles ("suppressing," "forgiving," and "doing good") underscores that these qualities are not merely abstract ideals but require deliberate action.

Moreover, the statement "And Allah loves the doers of good" signifies divine approval for those who embody these attributes, particularly the capacity to forgive and pardon others. This is reinforced by another divine command:

18 Al-Hilli, 308.

19 Al-Mulla, 22.

20 Al-Azraqi, Abu al-Walid Muhammad ibn Abdullah al-Ghassani al-Makki. Akhbar Makkah wa Ma Ja'a Fiha Min al-Athar. Edited by Rushdi al-Salih Mulhas. 3rd ed. (Beirut: Dar al-Andalus), 2/121.

"Let them pardon and overlook" (An-Nur 24:22).

These verses collectively highlight the importance of forgiveness and mercy, central to the ethical teachings of the Quran and the Prophetic tradition. They call believers to actively embody these virtues, assuring them of divine love and favor for doing so.

The Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household), exemplified every attribute beloved to Allah Almighty. A remarkable instance of this is evident during the conquest of Mecca in 8 AH. The Prophet addressed the people of Quraysh, asking:

"What do you think I will do with you?"

They replied:

"Good. You are a noble brother, the son of a noble brother."

In response, the Prophet declared:

"Go, for you are free."[21]

This incident has been documented by commentators on Sahih al-Bukhari.[22]

Such virtuous qualities were also a hallmark of the Prophet's family, the Ahlul Bayt (peace be upon them). A well-known narration recounts an incident involving Imam Sajad (peace be upon him). A servant of the Imam was pouring water for him when the jug slipped and struck the Imam's face, causing an injury.[23] The servant, fearing retribution, immediately recited the verse:

"Those who suppress anger" (Aal-Imran 3:134).

The Imam responded, "I have suppressed my anger."

She continued:

"And pardon people."

He replied, "May Allah pardon you."

---

21 Ibn Hisham, Abu Muhammad Jamal al-Din Abdul Malik ibn Hisham. Al-Sira al-Nabawiyya known as (Sirat Ibn Hisham). Edited by al-Saqqa, and translated by Mustafa Ibrahim al-Abiyari and Abdul Hafeez Shalabi. 2nd ed. (Cairo, Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi & Sons Printing House), 2/412.

22 Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad ibn Ali. Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari. Edited by Muhib al-Din al-Khatib, translated by Muhammad Fuad Abdul-Baqi. 1st ed. (Cairo, Egypt: Al-Maktaba al-Salafiya), 8/18.

23 Al-Razi, Abu Abdullah Zayn al-Din Muhammad ibn Abi Bakr. Mukhtar al-Sihah, entry: "Shajaja." 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr).

Finally, she added:

"And Allah loves the doers of good."

Moved by her words, the Imam said, "Go, for you are free."[24]

This incident reflects the profound moral and spiritual ethos of the Ahlul Bayt (peace be upon them), characterized by self-restraint, forgiveness, and benevolence. The narration is recorded in sources such as Amali[25], Tarikh[26], and Manaqib[27], as compiled by al-Majlisi.

The Quran states: "So by mercy from Allah, [O Muhammad], you were lenient with them. And if you had been rude and harsh in heart, they would have disbanded from about you. So pardon them and ask forgiveness for them" (Al-E-Imran: 159). The mercy exhibited by the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household) is a continuation of Allah's encompassing mercy, as described in another verse: "My mercy encompasses all things" (Al-A'raf: 156).

The people did not abandon the Prophet because he was never harsh or unkind. This is implied by the use of the Arabic particle "if" in the verse, which indicates a condition that is impossible to occur. The verse suggests that harshness is entirely absent from the Prophet's character, as its absence is what ensured that people remained close to him.

It is evident from the above discussion that the ethical conduct of the noble Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his Household) made him an exemplary role model. The Quran states: "There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent example for anyone whose faith is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often" (Al-Ahzab: 21).

---

24 Al-Majlisi, 46/68.

25 Al-Saduq, Abu Ja'far Shaykh al-Muhaddithin Muhammad ibn Ali. Amali al-Saduq, ed. by: Islamic Studies Department. 1st ed. (Qum al-Musharrafah, Iran: al-Ba'itha Foundation), 201.

26 Al-Mufid, Abu Abdullah Muhammad ibn Muhammad al-Akbari al-Baghdadi. Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-Ibad, ed. by: al-Bayt (peace be upon them) Foundation for Heritage Research. 2nd ed. (Dar al-Mufid), 274.

27 Ibn Shahrawayh, Abu Abdullah al-Hafiz Muhammad ibn Ali. Manaqib Ahl al-Bayt, known as (Manaqib Ibn Shahrawayh), ed. by: A Committee of Professors from Najaf al-Ashraf. (Najaf al-Ashraf: Al-Haydariyah Press), 3:296.

Undoubtedly, following this example is a path toward achieving the highest degrees of perfection in this world. Those who attain this in worldly life are assuredly destined to achieve it in the hereafter without any doubt. It is worth emphasizing that what has been discussed above represents a Quranic perspective on the Prophet's life and character.

**Section Two: The Interpretive Methodology**

After affirming that the principles of exegesis are among the essential tools for interpreting the Quran, and acknowledging that occasions of revelation are one such principle, this section examines the reliability of these interpretive tools by referencing the Quranic discourse itself. Through this approach, we evaluate the understanding derived by exegetes based on these tools, particularly focusing on the role of occasions of revelation, as it is the central theme of our study.

In other words, the Quranic discourse inherently possesses the authority to critique interpretive tools. It governs them, not the other way around. These tools serve as means to comprehend the Quran, but they are not infallible and may lead to either accurate or flawed interpretations. This study seeks to identify erroneous understandings by relying on the Quranic discourse as the ultimate arbiter. It is this discourse that accepts or rejects specific interpretations based on their alignment—or lack thereof—with its principles.

Rejection of a particular interpretation often stems from the misuse of interpretive tools, such as the occasion of revelation, when they fail to harmonize with the Quranic discourse. This discrepancy arises because the Quranic text, with regard to its Meccan and Medinan revelations, asserts its authority over these tools. It integrates the Meccan into the Medinan context and vice versa, demonstrating a cohesive and unified discourse.

While we acknowledge the oral nature of the Quranic discourse during its revelation (Meccan or Medinan), we assert that it constitutes a single, cohesive message. Upon being documented into written form, this discourse became one Quran, not

two distinct texts—a Meccan Quran and a Medinan Quran—as some Orientalists mistakenly claim, a view subsequently adopted by certain modernist thinkers.

**The Quranic Discourse: Unity and Diversity**

The diversity of the Quranic discourse in its Meccan and Medinan revelations manifests at multiple levels: the form of the discourse, its patterns, and its themes. This diversity reflects the richness of the Quranic message while preserving its unity.

Even if we acknowledge this diversity—which is a well-established fact—whether in form, patterns, or themes, it is essential to emphasize that the Quranic discourse, whether revealed in Mecca or Medina, remains fundamentally one unified discourse in terms of its overarching challenge. This challenge serves to demonstrate the miraculous nature of the Quran, which in turn establishes its divine origin. By affirming this, any claims that the Quran is a human construct are definitively refuted. What applies to the Meccan discourse similarly applies to the Medinan discourse in this regard.

Since the Quranic discourse is categorized by its Meccan or Medinan contexts of revelation,[28] it can be utilized as a criterion to assess the validity of interpretations and claims about its meaning. This perspective, however, has often been overlooked. The nature of the Quranic revelation endows the discourse with an inherent potency, enabling it to evaluate and validate the interpretations, exegeses, or understandings derived from it, based on the tools of exegesis employed.

This notion, which we term the "authority of the Quranic discourse", asserts that the Quranic discourse governs not only the interpretive tools but also the understanding of the exegetes themselves. In both its Meccan and Medinan revelations, the Quranic discourse remains the ultimate reference point for determining the accuracy and validity of interpretations.

It is important to note that the failure to pay attention to the Qur'anic discourse has led the "interpretive mind" into a dilemma, which we can refer to as the "dilemma

28 Al-Mansouri, Wasim Abbas. The Diversity of Qur'anic Discourse, MA thesis, supervised by Prof. Dr. Jabar Kazim al-Mulla (University of Babylon / Babel: Submitted to the Council of the College of Islamic Sciences), 1446 AH.

of the interpretive mind." This is because it has followed the tools of interpretation, which have directed it away from the true reality and contrary to the revealed Qur'anic message, as the Qur'anic discourse rejects such misinterpretations.

In other words, the "dilemma of the interpretive mind" constitutes an "intellectual crisis" and, at times, a "moral downfall"[29] because it undermines the sacred, particularly the character of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household). This occurs when an interpretive image is presented that contradicts the Qur'anic portrayal, as the interpreter clings to an opinion that aligns with personal inclinations or with their prior intellectual or doctrinal background, or with the school of thought they adhere to within this interpretive framework. In this way, the interpreter disregards the Qur'anic image, which is derived from the totality of the content found in the Qur'anic message—both Meccan and Medinan revelations—and turns it upside down.* The prevailing interpretive image reflects the choices of many interpreters.

Supporting this argument is the statement of one interpreter in his commentary on the verse from Surah Abasa (80:1-2): "He frowned and turned away when the blind man came to him." Many interpreters and traditionalists claim that this verse refers to the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household). They explain that the Prophet was with a group of the nobility of his tribe and that when Ibn Umm Maktum, a blind man, approached him, the Prophet turned away, fearing that his attention to the blind man might displease the leaders of the tribe, leading to the blaming of God to His Prophet. This interpretation, however, presents a picture that contradicts the Qur'anic portrayal of the Prophet.[30]

---

29 Al-Nasser, Ghaleb. Narrative, History, and Society: The Semantic Features and Qualitative Characteristics of Qur'anic Narrative and Historical Discourse and Its Impact on the Formation of the Cultural Content of Islamic Society, 1st ed. (Karbala al-Muqaddasa: Department of Religious Affairs), p. 33.

30 Al-Tusi, Abu Ja'far Sheikh al-Ta'ifa Muhammad ibn al-Hasan; Al-Tibyan fi Tafseer al-Qur'an, ed. by Islamic Publishing Foundation, 1st ed. (Qom, Iran: Islamic Publishing Foundation), 10/267.

*The shield: It is a plate made of wood or metal, which the warrior would carry on his arm for protection against swords and similar weapons.

It is worth noting that this interpretive image has ignored the true Qur'anic image, which presents an accurate and ethical portrayal of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household). Instead, it has replaced the Qur'anic portrayal with unreliable reports of "reasons for revelation,"[31] which are based on unauthenticated narrations.[32] These narrations were used to attach the qualities of "frowning" and "turning away" to the Prophet, while insisting on these qualities being specific to him and rejecting the possibility that they could apply to others within the Muslim community.

The interpreters from the school of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) criticized the interpretive image that represented the choice of many scholars. One of them stated, "This is invalid."[33] It is important to note that the term "invalid" has been borrowed from the science of usul al-fiqh (principles of jurisprudence) into the field of exegesis, as "validity" and "invalidity" are terms commonly used by usul al-fiqh scholars.[34]

As for Sheikh al-Tusi's statement that the interpretive image represents the choice of many interpreters, this is a curious matter. This is because they have chosen an image that tarnishes the character of the Prophet and damages his sacred status, even though, in contrast to this negative image, there exists a Qur'anic depiction that honors and sanctifies the Prophet, safeguarding his sacred dignity.

The Qur'anic discourse that we encounter presents an image that does not falter at any point. It is a consistent Qur'anic vision, shaped by the entirety of the Qur'anic revelation, both Meccan and Medinan.

If we reflect on the "revelation" of the Qur'anic discourse, as mentioned earlier, we will find that it is Meccan in its origin. Since the narrator of the reasons for revelation

31 Shahrour, Muhammad; The Qur'anic Stories: A Contemporary Reading, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Saqi), 177.

32 Shahrour, Muhammad; 177.

33 Al-Tusi; 10/267.

34 Mulla, Jabar Kazem; "The Methodologies of Usul Research among the Theologians and Hanafis" - Master's Thesis, (University of Kufa - Najaf Al-Ashraf: Unpublished / Submitted to the Faculty of Jurisprudence), / 124.

should be a witness to the event, and testimony is only valid if the witness was present, this requires two things: the first is that the "witness" here must be from Mecca, not from Medina or elsewhere. The second is that the "witness" must have been present at the event. In other words, if the narrator is from Medina, their testimony is rejected in terms of the Qur'anic discourse, because the revelation is Meccan. How can someone from Medina testify about a Meccan revelation? How can someone who was not present be a witness?

According to the principle of the supremacy of the Qur'anic discourse, the narration of Malik ibn Anas, attributed to Abu Hamza al-Ansari al-Khazraji al-Najari Al-Madani[35], is invalid in suggesting that the verse refers to the Prophet Muhammad (peace be upon him). This is because Malik is from Medina. In other words, this issue can be addressed by referring to the supremacy of the Qur'anic discourse itself, without needing to rely on the chain of narration.

If we examine the nature of the Qur'anic discourse mentioned earlier, we find that it follows the pattern of addressing the absent, as shown in the verse "He frowned," where the address is directed at an unspecified individual, and "and turned away," which also directs the speech to the absent. This means the discourse is ambiguous. Whenever the speech is ambiguous, extensive discussion arises about its interpretation, since the explanation varies according to different foundations, principles, and interpretive rules.

To insist that the Qur'anic discourse pertains specifically to the Prophet, and to ignore other opinions that suggest it could apply to someone else, is striking. This is particularly noteworthy considering the existence of alternative interpretations that propose it refers to others.

If we turn to the Qur'anic discourse itself — which is Meccan in its revelation — we find that it rejects this interpretation, as the discourse includes two negative attributes: the first is frowning, and the second is turning away. The Qur'anic discourse re-

35 Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Ahmad; Biographies of the Noble Figures, ed. by: Muhammad Na'im al-Arqousi, Shu'ayb al-Arna'ut, 9th ed. (Beirut, Lebanon: Al-Risalah Foundation), 3/396.

fuses to suggest that the intended individual is Muhammad (peace be upon him and his Household), because it contradicts both the Meccan Qur'anic message directed at the Prophet and the Medinan Qur'anic message directed at him as well.

To verify this matter, we must examine the Qur'anic discourse addressed to the Prophet in detail to uncover the falsehood of this interpretive narrative. Given that the Qur'anic discourse has two distinct stages — the Meccan and Medinan revelations — we have dedicated a separate section for each of them.

**First Section: The Discourse in the Meccan Revelation**

In the Meccan revelation, the Prophet's character is described as "great," as stated in the chapter Al-Qalam. The Qur'an declares: "Indeed, you are of great moral character" (Al-Qalam 68:4). Throughout the Meccan Qur'anic discourse directed at the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household), the mode of address consistently employs the direct pronoun of the addressee. It is not reported that God ever addressed His Prophet using the pronoun of the absent.[36]

This pattern of direct address is a hallmark of the Meccan revelation.[37] Supporting this observation, the Qur'anic discourse in other Meccan chapters—such as Taha, Ya-Sin, Al-Muddathir, and Al-Muzzammil[38]—provides examples:

"Taha. We have not sent down to you the Qur'an that you be distressed" (Taha 20:1-2).

"Ya-Sin. By the wise Qur'an, indeed you are among the messengers" (Ya-Sin 36:1-3).

"O you who covers himself [with a garment], arise and warn" (Al-Muddathir 74:1-2).

"O you who wraps himself [in clothing], arise [to pray] the night, except for a little" (Al-Muzzammil 73:1-2).

36 Al-Miqdad, Muhammad al-Risafi; Defending the Prophet, ed. by: Department of Religious Activities, 1st ed. (Karbala al-Muqaddasa: Religious Affairs Department - Al-Husayniyah Sacred Shrine), 128.

37 Al-Bahrani, Ibn al-Mutawajh Jamal al-Din Ahmad ibn Abdullah al-Jaziri; The Abrogating and Abrogated Verses, ed. by: Majid al-Balad al-Qadeem al-Awainati, 1st ed. (Itrat), 132–119.

38 Al-Mulla, Abeer Jabar Kazem; The Interpretive Views of Ibn al-Mutawajh al-Bahrani, A Critical Study, Master's Thesis, supervised by Professor Dr. Hikmat Obeid al-Khafaji (University of Babylon - Babel: Presented to the Council of the Faculty of Islamic Sciences), 71-66.

"There has certainly come to you a Messenger from among yourselves. Grievous to him is what you suffer; [he is] concerned over you and to the believers is kind and merciful" (At-Tawbah 9:128).

"And do not send away those who call upon their Lord morning and evening, seeking His countenance" (Al-An'am 6:52).

Given this consistent mode of address, how can the Prophet Muhammad (peace be upon him and his Hosehold) be depicted as turning his face away from a blind man, as interpreted in the chapter 'Abasa? The Qur'an, in Al-An'am 6:52, clearly directs him not to dismiss those seeking their Lord.

Clinging to this interpretive portrayal creates an impression of inconsistency within the Qur'an itself, which is impossible. As stated in the Qur'an: "Then do they not reflect upon the Qur'an? If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction" (An-Nisa 4:82).

From the above discussion, it becomes evident that the Qur'anic discourse directed at the Prophet (peace be upon him) in the Meccan revelation exalts his status, distancing him from attributes such as frowning or turning away. How could the Qur'an attribute such actions to him when it explicitly describes him as possessing "exalted character"?[39]

For anyone familiar with the Prophet's noble character and the unparalleled virtues bestowed upon him by God—as conveyed in the Qur'anic depiction—accepting the interpretive narrative that tarnishes his esteemed status seems inconceivable. These interpretations contradict the very essence of his character as presented in the Qur'an and unjustly diminish his noble station.

39 Al-Tusi; 10-267.

**Section Two: Qur'anic Discourse in the Medinan Revelation**

Examining the Qur'anic discourse in the Medinan revelation also demonstrates a rejection of the notion that certain verses imply a reprimand of the Prophet (peace be upon him and his Hosehold). This is because the Medinan Qur'an consistently praises the Prophet, describing him as a "beautiful example" in Surah Al-Ahzab, a Medinan revelation. The verse states:

"Indeed, in the Messenger of Allah, you have a beautiful example." (33:21)

In the Medinan Qur'anic discourse directed at the Prophet, the mode of address is consistently in the second person, directly engaging him. The use of the third-person mode to address the Prophet is virtually absent in Medinan revelation as well.[40] This is supported by several instances, such as:

In Surah Al-Ahzab, it is stated:

"O Prophet, indeed We have sent you as a witness, a bringer of good tidings, and a warner." (33:45)

In Surah Al-Ma'idah, the verse declares:

"O Messenger, convey what has been revealed to you from your Lord." (5:67)

This pattern of direct address counters the claims made by certain Orientalists and their followers, who argue that the Qur'an is of human authorship and was written by the Prophet himself. If such claims were true, it raises a paradox: how could the Prophet address himself in this manner? Such a narrative is inconsistent with the linguistic and stylistic norms of the Qur'an, which unequivocally point to its divine origin.

What has been said about 'frowning' in Surah Abasa can also be applied to 'orphanhood' in Surah Ad-Duha. The interpretive perspective commonly understands 'orphanhood' as referring to the loss of a father, which is a plausible explanation. However, the Qur'anic perspective conveys 'orphanhood' as a state of uniqueness or singularity, a meaning that aligns with the Qur'anic depiction of the Prophet in the highest ranks of moral and spiritual perfection. This notion of uniqueness fits harmoniously with the overarching Qur'anic image. Therefore, it cannot be dismissed

40 Al-Bahrani; 119-132.

as a far-fetched interpretation or subordinated to the more conventional meaning of "fatherless." In fact, the moral and ethical excellence evidenced in the Prophet's biography serves, in my view, as a compelling indicator that the so-called "distant" meaning is, in reality, the closer and more accurate one—closer even than the commonly accepted interpretive perspective.

The earliest scholar to identify this Qur'anic nuance, according to our research, is At-Tabarsi, Abu Ali Al-Fadl ibn Al-Hasan (d. 548 AH). He highlighted this understanding in his commentary, correcting the earlier interpretation of At-Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Al-Hasan (d. 460 AH), a prominent figure in tafsir. This refutes the claim that At-Tabarsi's Majma' al-Bayan merely adopted At-Tusi's commentary (Tafsir at-Tibyan) without adding any critical contributions. It should be noted that it was customary among earlier scholars to build on the works of their predecessors, and this was not considered a flaw at the time.

To support this argument, let us examine At-Tabarsi's interpretation of the sixth verse of Surah Ad-Duha, where Allah says:

"Did He not find you an orphan and give you shelter?" (Ad-Duha 93:6).

In his commentary, At-Tabarsi writes:

"An alternative meaning is: Did He not find you unique, with none like you in your honor and virtue, and thus He sheltered you by drawing you close to Himself and choosing you for His message? This interpretation is supported by the Arabic expression 'a solitary pearl' (durratun yatimah), which describes something unmatched."[41]

It is worth noting that the Qur'anic understanding of "orphanhood" (as individuality or uniqueness) was also adopted by a contemporary scholar from Hilla, 'Alim Subayyṭ an-Nili (d. 1421 AH). However, it is important to clarify that he was not the originator of this interpretation, as some researchers suggest. In fact, this interpretation was already established by At-Tabarsi, who appears to have preceded an-Nili in this regard. For instance, an-Nili statement, "He found you unique among all beings,

41 Al-Tabarsi, Abu Ali Amin al-Islam al-Fadl bin al-Hasan; Majma' al-Bayan fi Tafseer al-Quran, edited by: Hashim al-Rasouli al-Mahlati, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi), 10/383.

unmatched by anyone, and so He sheltered you by making others seek refuge in you, and you in them, thereby actualizing this uniqueness in its outward form," is clearly derived from At-Tabarsi's earlier commentary.[42]

This notion presents an unconventional and remarkable perspective: the Prophet's selection for prophethood and apostleship was primarily due to his own unique nature. Consequently, those who possess a share of this singularity were drawn to him. For this reason, the verb "sheltered" does not explicitly take a direct object in the verse. Contrary to traditional interpretations that supply "you" as the implied object, one might just as reasonably propose the meaning to be "He sheltered them with you", making "them" the implied object instead.

From the preceding discussion, it becomes clear that "orphanhood" in the Qur'anic image refers to uniqueness, whereas the interpretive image equates it with the loss of a father, as in the case of the Prophet before his birth. Similar Qur'anic versus interpretive disparities can be observed in other terms, such as "the illiterate". According to the Qur'anic image, this term implies the lack of practice in reading and writing, not the lack of knowledge or understanding of these skills. In contrast, the interpretive tradition defines "the illiterate" as someone who neither reads nor writes, as conveyed by many exegetes: "One of the meanings of the illiterate is that he neither writes nor reads."[43]

This interpretive perspective, however, conflicts with the Qur'anic context. Allah says: "It is He who has sent among the illiterate a messenger from themselves, reciting to them His verses and purifying them and teaching them the Book and wisdom, although they were previously in clear error" (Surah Al-Jumu'ah: 2). Allah also says:

"And you were not reciting before it any scripture, nor were you inscribing it with

42 Al-Tabarsi, Abu Ali Amin al-Islam al-Fadl bin al-Hasan; Majma' al-Bayan fi Tafseer al-Quran, edited by: Hashim al-Rasouli al-Mahlati, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi), 10/383.

43 Al-Nayli, Alam Sabeet; The Unified Language: Refuting the Arbitrary Principle and Establishing the Intentionality Principle in General Linguistics, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Mahajja al-Bayda), 1/426.

your right hand. Otherwise, the falsifiers would have had reason to doubt" (Surah Al-'Ankabut: 48).

Thus, the Qur'anic image of "illiterate" aligns with the Prophet's profound moral and intellectual capacity, emphasizing his lack of practice in writing rather than a lack of capability or knowledge.

**Conclusion**

In conclusion, this study has proven the central hypothesis with which we began. Two distinct images of the Prophetic Biography emerged: the first image is the Qur'anic image, and the second is the interpretive image. The Qur'anic image is definitive, authentic, and grounded in reality, while the interpretive image is based on assumptions, differing from truth and reality.

The Qur'anic image of the Prophetic Biography is a derived image, drawn from the entirety of the Qur'anic discourse in both the Meccan and Medinan revelations. This image is realized through reflection and contemplation. On the other hand, the interpretive image is one provided by interpreters, who understand it through the Qur'an itself.

In the interpretive image, the authority belongs to the interpreter; hence, the image is named after them. In contrast, the authority in the Qur'anic image belongs to the Qur'an itself, making it named after the Qur'an. It is important to note that the Qur'anic image holds supremacy over the interpretive image.

God Almighty describes Himself as possessing greatness, and He attributes this same quality to His Prophet Muhammad (peace be upon him), saying about Himself: "And Allah is full of great bounty" (Qur'an 4:96), and about the Prophet: "And indeed, you are of a great moral character" (Qur'an 68:4). What kind of biography is this? What kind of greatness is this? What kind of character is this? Yes, it is Muhammad, and it is enough that God Himself praises his character and describes him with greatness. After the testimony of God Almighty in the Qur'an, can we accept a testimony from an interpreter that contradicts or differs from this divine testimony?

According to the Qur'anic image, the verse regarding 'Abasa (the Prophet's turning away) was not revealed about the Prophet. However, according to the interpretive image, it was. Similarly, orphanhood in the Qur'anic image signifies singularity, whereas, in the interpretive image, it refers to the death of the father (Abdullah ibn Abd al-Muttalib), with the Prophet (peace be upon him) still in his mother's womb. Additionally, the term unlettered in the Qur'anic image refers to the lack of practice in reading and writing, not the lack of knowledge of them. Conversely, the interpretive

image defines unlettered as a lack of knowledge of reading and writing. Notice the difference between the two images: the Qur'anic image is purified because it aligns with the Prophet's morals and the values he embodied, which the Qur'an celebrates. On the other hand, the interpretive image is often non-purified because it does not align with the Prophet's morals nor the values he upheld.

Since the Qur'anic discourse – with regard to its revelation – is sometimes Meccan and sometimes Medinan, it is possible to use this distinction as a standard for accepting or rejecting certain interpretations. This aspect has not been sufficiently addressed, even though the revelation provides the Qur'anic discourse with significant energy.

The Qur'anic image of the Prophetic Biography only records the realistic actions of the Prophet (peace be upon him) as he practiced them in his life. Simultaneously, it categorically rejects – with certainty – unrealistic actions that the Prophet (peace be upon him) never performed, but which were attributed to him based on the interpretive biography provided by interpreters. The Prophet (peace be upon him) is innocent of these actions, just as the wolf is innocent of the blood of Joseph. In my view, these attributions stem from the problematic assumption made by interpreters about the justice of the companions, which led them to attribute certain actions to the Prophet in order to absolve some companions. What helped them in this was the fact that sometimes the Qur'anic text appears in a general form, and they failed to realize that such a general text cannot necessarily be applied to the Prophet. Based on the Qur'anic biography – which is the entirety of the Qur'anic discourse – and according to the theory of the supremacy of the discourse, we can conclusively affirm that the Qur'anic discourse concerning, for instance, 'Abasa cannot be referring to the Prophet, but rather to someone else. It is worth noting that the addressee here remains unspecific in the Qur'an, and the clarification comes from the authentic Hadith, whether it originates from the Prophet himself or from the Ahl al-Bayt (peace be upon them). However, we have refrained from addressing the latter as our study is focused on the Qur'an, not narrative traditions.

**References**

Al-Azraqi, Abu al-Walid Muhammad ibn Abdullah al-Ghassani al-Makki. . . Akhbar Makkah Wa Ma Ja'a Fiha Min Al-Athar. Edited by Rushdi al-Salih Milhas. 3rd ed. Beirut: Dar al-Andalus, n.d.

Al-Bahrani, Ibn al-Mutawajh, Jamal al-Din Ahmad ibn Abdullah al-Jaziri. Al-Ayat Al-Naskh Wa Al-Mansukh. Edited by Majid al-Balad al-Qadim Al-Uwaynati. 1st ed. 'Itrat, n.d.

Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad. Siyar A'lam Al-Nubala'. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut Muhammad Na'im al-'Arqasusi. 9th ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Risalah, n.d.

Al-Fatli, Sakinah Aziz, and Jabar Kazem al-Mulla. Fiqh Studies in the Hilla Interpretative School: An Original Study. 1st ed. Babylon: Dar al-Sadiq Cultural Foundation, n.d.

Al-Khazin, Abu al-Hasan Ala' al-Din Ali ibn Muhammad al-Shihhi. Lubb Al-Tafseer Fi Ma'ani Al-Tanzil. Edited by Muhammad Ali Shahin. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. Bihar Al-Anwar: The Comprehensive Collection of the Narrations of the Pure Imams. 2nd ed. Beirut: Dar al-Wafa, n.d.

Al-Mansouri, Waseem Abbas. The Diversity of Quranic Discourse. Edited by supervised by Professor Dr. Jabar Kazem Mulla Master's thesis. Babylon: University of Babylon, Submitted to the Faculty of Islamic Sciences, n.d.

Al-Miqdad, Muhammad al-Rusafi. Defending the Prophet (PBUH). Edited by Religious Activities Department. 1st ed. Karbala: Religious Affairs Department, Holy Hussaini Shrine, n.d.

Al-Mufid, Abu Abdullah Muhammad ibn Muhammad al-Akbari al-Baghdadi. . . Al-Irshad Fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala Al-Ibad. Edited by Ahl Al-Bayt (PBUT) Foundation for Heritage Studies. 2nd ed. Dar al-Mufid, n.d.

Al-Mutahhar al-Hilli, Abu Mansur al-Hasan ibn Yusuf. Nahj Al-Haq Wa Kashf Al-Sidq. Edited by Aein Allah Al-Husseini. 4th ed. Qom, Iran: Dar al-Hijrah, n.d.

Al-Nasser, Ghalib. Narrative, History, and Society: The Semantic Features and Qualitative Characteristics of Quranic Narrative and Its Impact on the Formation of Cultural Content in Islamic Society.

1st ed. Karbala: Department of Religious Affairs, n.d.

Al-Nayli, Alam Sbeit. The Unified Language: Refuting the Principle of Arbitrary and Establishing the Principle of Intentionality in General Linguistics. 1st ed. Beirut, Lebanon: Al-Mahajja Al-Bayda' Publishing House, n.d.

Al-Nouri, Abu Zakariya Muhammad ibn Sharaf al-Din Yahya. Riyadh Al-Salihin. Edited by Translated by Shu'ayb Al-Arna'ut. 3rd ed. Beirut: Al-Risala Foundation, n.d.

Al-Razi, Abu Abdullah Zayn al-Din Muhammad ibn Abi Bakr. Mukhtar Al-Sihah. 1st ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Saduq, Abu Ja'far Shaykh al-Muhaddithin Muhammad ibn Ali. Amali Al-Saduq. Edited by the Department of Islamic Studies. 1st ed. Qom, Iran: al-Ba'thah Institute, n.d.

Al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din Abdul Rahman ibn Abi Bakr. Al-Durr Al-Manthur Fi Al-Tafseer Bil-Ma'thur. Edited by Dr. Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki. 1st ed. Cairo: Hajar Center for Arabic and Islamic Studies and Research, n.d.

Al-Tabatabai, Muhammad Husayn. Al-Mizan Fi Tafseer Al-Mizan. 2nd ed. Beirut: al-Alami Publications, n.d.

Al-Tabrisi. Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur'an. (Dar Al-Uloom, n.d.

Al-Tusi, Abu Ja'far Shaykh al-Taifah Muhammad ibn al-Hasan. Al-Tibyan Fi Tafseer Al-Quran. 1st ed. Qom, Iran: al-Nashr al-Islami Institute, n.d.

Hisham, Ibn. Al-Sirah Al-Nabawiyyah, Ed. Mustafa Al-Saqqa and Others. Cairo, Egypt: Al-Babi Al-Halabi Press, 1036.

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali. Fath Al-Bari Bi Sharh Al-Bukhari. Edited by Muhammad Fuad Abdul-Baqi. 1st ed. Cairo, Egypt: al-Maktabah al-Salafiyyah, n.d.

Ibn Shahrashub, Abu Abdullah Muhammad ibn Ali. Manaqib Ahl Al-Bayt. Edited by a committee of professors from Najaf Al-Ashraf. 3rd ed. Najaf: Al-Haidariyya Press, n.d.

Mulla, Abeer Jabar Kazem. The Interpretive Views of Ibn Al-Mutawajh Al-Bahrani (d. 820 AH): A Critical Study. Edited by supervised by Professor Dr. Hikmat Obeid al-Khafaji Master's thesis. Babylon: University of Babylon, : Submitted to the Faculty of Islamic Sciences, n.d.

Mulla, Jabar Kazem. Tadabbur: A

Method for Deriving Legal Rulings. Babylon: College of Quranic Studies, University of Babylon, n.d.

———. The Theory of the Sovereignty of Quranic Discourse: An Analytical Study. 1st ed. Babylon: Dar al-Sadiq Cultural Foundation, n.d.

Shahrour, Muhammad. Quranic Narratives: A Contemporary Reading. 1st ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Saqi, n.d.

# La Sîra du Prophète Entre l'image coranique et celle exégétique Étude analytique et critique

**Jabbar Kadhim al-Mulla** [1]

**1-Département de la jurisprudence et ses origines/ la faculté des sciences islamiques / université de Babylon /Irak**

**qur.jabbar.kadhim@uobabylon.edu.iq**

Date de réception:
07/08/2024
Date d'acceptation :
21/09/2024
Date de publication:
01/12/2024
DOI: 10.55568/n.v3i8.71-94.fr

CC BY NC

**Mots clés :** Sîra – prophétique – image – coranique – exégétique – étude – analytique

**Résumé**

1- L'hypothèse de la recherche

Dans cette recherche, une grande hypothèse constitue notre point de départ, dont l'essentiel est qu'il existe deux images pour (la Sîra du Prophète) : la première est coranique, et une autre exégétique.

2- Les images de la recherche

Dans cette recherche, il y a deux images :

L'image coranique. Elle est présentée par le Coran lui-même, même si elle est découverte au biais de la réflexion de l'exégète . Elle est appelée ainsi (coranique), car l'exégète suit le Coran dans cette image.

L'image exégétique. Elle est présentée par l'exégète lui-même, même s'il part de sa compréhension du Coran. Elle est appelée ainsi (exégétique), car, en l'occurrence, le Coran est soumis l'exégèse de l'exégète.

3- La problématique de la recherche

Il existe deux images différentes pour la Sîra du Prophète (sawas) : celle qui purifie [le Prophète], et une autre qui ne le purifie pas. L'image qui le purifie correspond à la morale du Prophète (sawas), par laquelle il (sawas) est loué dans le Coran. Ainsi, elle correspond aux valeurs dont le Coran témoigne.

En réalité, ce problème nécessite une solution qui, à mon avis, devrait être élaborée en trois étapes : premièrement, distinguer entre les deux images ; deuxièmement, accorder l'autorité à l'image qui purifie le Prophète (sawas) par opposition à celle qui ne le fait pas ; troisièmement, approuver l'image purifiante et désapprouver l'autre.

**Introduction**

Au nom de Allah Le Tout Miséricordieux, Le très Miséricordieux

Que Les Louanges appartiennent à Allah, et que les salutations soient sur le Maître des Messagers, le dernier des prophètes, le Bien-aimé de Allah , Muhammad Ibn Abdullah, le maître envoyé, le noble qurayshite, le Prophète soutenu, le victorieux, Abu al-Qassim, [ayant] le visage souriant, Muhammad et sa famille, dont la faveur est parvenue, que le bien lui soit accordé jusqu'à ce qu'il soit content, fils des deux qui s'immolaient, l'élu parmi la descendance d'Ibrahim, ayant la prédilection sur les mondes, que les salutations soient sur lui, le meilleur parmi Ses Serviteurs, ainsi que sur les membres de sa famille, les purs et les purifiés.

La manière de traiter le Coran pose problématique chez les exégètes, lorsqu'ils veulent le comprendre et l'interpréter. Deux tendances sont observées. Ceux qui suivent la première tendance approuvent tout ce que rapporte le Coran. Autrement dit, ils approuvent (l'image coranique) qui répond à toute question en dehors du Coran. Tant que la recherche traite de la Sîra prophétique, l'image présentée par les tenants de cette tendance est celle coranique.

Quant à ceux qui suivent la deuxième tendance, ils soumettent le Coran [les versets] à leurs propres opinions. En d'autres termes, ils se contentent de leurs opinions, sans tenir compte de la vision coranique. Alors, ils présentent une réponse à chaque problématique en dehors du Coran, contrairement à ce que dit le Coran. L'image présentée par cette tendance est exégétique.

De là, la recherche semble importante, car nous proposons une recherche nouvelle et sans précédent, dans laquelle nous présentons deux images différentes au sujet de la Sîra du Prophète (sawas). La première image, la coranique, elle est présentée par les exégètes car le Coran représente ici l'origine qui tire la dénomination. Quant à la deuxième image, appelée «l'exégétique», elle est présentée par les exégètes et porte ce nom en raison de son association à leur travail. Dans ce cas, lors de l'exégèse, le Coran est interprété selon les opinions des exégètes.

Muhammad Hussain al-Tabataba'i fait allusion à cette question[1]. Il dit : « Ils ont tort [ceux qui suivent l'image exégétique] dans leur exégèse. Allah n'invalide pas l'argument de la raison dans Son Livre, et comment pourrions-nous l'imaginer alors que l'argument du Coran est confirmé par le Coran lui-même ! Et que les opinions des exégètes, quoi qu'elles soient différentes, n'ont point d'argument auprès de Allah. De plus, Allah n'a pas appelé à suivre la sophistication, en approuvant les contradictions des paroles. Allah n'appelle qu'à suivre la réflexion dans les versets du Coran, pour soulever toute divergence qui puisse apparaître. Il a rendu du Coran une lumière, une guidance et une explication pour toute chose, comment alors la lumière [le Coran] pourrait-elle être illuminée par une autre lumière ! Et Comment la guidance pourrait-elle être guidée par une autre guidance ? Et comment le Coran serait-il expliqué par une autre chose[2] !

Quant aux mutakallimins, malgré la diversité des discussions qu'ils abordent, ils ont dû, dans l'exégèse, s'en tenir à ce qui correspond à leurs doctrines et interpréter ce qui ne leur correspond pas, en accord avec leurs principes doctrinaux. Parmi les différentes tendances et opinions, ils ont privilégié celles qui convenaient à leurs doctrines, même si elles étaient confirmées par des preuves issues d'opinions scientifiques, de traditions ou de fanatismes tribaux.

Une différence existe lorsque l'exégète s'interroge au sujet d'un verset : « Que dit le Coran ?» ou lorsqu'il s'interroge :« Comment ce verset sera-t-il interprété ?». La première parole lui exige d'oublier toute discussion théorique lorsqu'il fait ses recherches, et de s'appuyer sur ce qui n'est pas théorique. Alors que dans la deuxième, il faut avancer des théories, les approuver, et s'appuyer sur elles dans ses recherches. Il est bien connu que la recherche dans la parole n'est jamais considérée comme recherche en elle-même[3].

1 At-Tâbâtabai Muhammad Hussein, "Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an, (L'équilibre Dans l'interprétation Du Coran)," in 1, 2ème (Beyrouth : Fondation Al-A'lami aux publications, 1444), 6.

2 At-Tâbâtabai Muhammad Hussein, 7.

3 At-Tâbâtabai Muhammad Hussein, 7.

Il convient de noter que la recherche actuelle constitue la base d'un grand projet dans lequel on sonde les deux images précitées. Autrement dit, la pierre angulaire pour établir (un projet de livre).

Dans cette recherche, nous revenons aux multiples et variées sources et références, en y rejoignant d'autres similaires, pour qu'elles soient au nombre de quatre catégories :

La première comprend les anciennes sources dont les auteurs sont décédés dans cette période de temps : de la première année hégirienne et jusqu'à 1270 H. Elles sont arrangées selon cette classification : nom de réputation, surnom, nom complet et la date de leur décès en hégirien[4].

Quant à la deuxième, elle s'intéresse aux références modernes qui s'appuient sur les anciennes sources les auteurs sont décédés après 1270 et jusqu'à nos jours. Elle regroupe aussi les sources des anciens auteurs, les sources de ceux qui les suivent, et celles des contemporains dont nous avons témoigné la vie. Les sources sont arrangées suivant le nom complet et la date du décès en hégirien de l'auteur. Si ce dernier est encore vivant, on écrit (contemporain), et s'il est titulaire de doctorat, on écrit son titre après le nom[5] .

La troisième comprend les mémoires du master et les thèses du doctorat, alors que la quatrième s'intéresse aux recherches scientifiques.

Cette recherche sera construite sur un résumé, une introduction et deux thèmes. Le premier s'intitule (la biographie coranique), comportant deux demandes : la première parle du niveau général de la biographie, et la deuxième parle du niveau particulier. Cette dernière demande comporte aussi deux parties : la première parle du comportement du Prophète (sawas) au niveau extérieur, alors que la deuxième en parle au niveau intérieur.

Le deuxième thème s'intitule «la biographie exégétique» et comprend deux volets. Le premier analyse le discours [coranique] concernant les sourates révélées à La

4 Sukaina Aziz Al-Fâtlî and Jabbar Kadhem Al-Mulla, Ad-Dirasat Al-Fiqhiyah Fi Madrasat Al-Hillah At-Tafsiriya (Les Études Juridiques Dans l'école Exégétique de Babylon), ed. Fondation Dar As-Sâdîq Ath-Thaqafiya, 1ère (Hillah Al-Musharrafah, n.d.), 3.

5 Al-Fâtlî and Al-Mulla, 33–34.

Mecque, tandis que le second se concentre sur les sourates révélées à Médine.

À la fin de la recherche, un résumé et une conclusion sont ajoutés, et une liste de sources et références est fixée.

Notre dernière invocation est que les Louanges appartiennent à Allah, Le Seigneur des mondes

**Le premier thème : la biographie coranique**

Ce thème est consacré pour traiter un des volets de la biographie coranique : la biographie morale du Prophète Mohammad (sawas). Afin de confirmer la grande hypothèse qui était notre point de départ, il faut déterminer les niveaux de la biographie coranique -la biographie morale-, et de corroborer ces niveaux théoriques par des textes coraniques, car ils représentent l'aspect pratique de ces niveaux. En les assimilant, nous pouvons présenter au cher lecteur la biographie coranique, qui reflète largement la biographie morale de notre grand Prophète (sawas).

D'une manière procédurale, la biographie morale comprend deux niveaux : le premier est d'un type général, alors que le deuxième est d'un type particulier. Il convient de noter que le dernier niveau traite, grosso modo, du comportement du Prophète (sawas) avec autrui quelle qu'en soit l'origine.

Nous avons décidé de commencer par le niveau général, et dès qu'il sera achevé, nous passons au niveau particulier. En suivant cette démarche, nous suivons la méthode (scientifique), car nous avons passé du niveau général au spécifique. Pour chaque niveau, nous consacrons une demande qui lui est propre.

**La première demande : le niveau général**

C'est un niveau de comportement moral que le Prophète (sawas) manifeste lorsqu'il (sawas) traite, sans exception, toute personne qu'il (sawas) rencontre, et sans donner aucune prédilection à quiconque au détriment de l'autre. Allah Le Tout Puissant dit : « Certes, tu es sur une grande moralité », Al-Qalam : 4. Ce verset suffit-il d'être un

témoin. Le Créateur ne se contente pas de décrire le Prophète (sawas) par la moralité, mais Il le décrit par (grande). En parallèle, Allah ajoute à Sa Grâce le titre de (grande). Allah dit : « Allah a la grande Grâce », Al-Imran : 174. Autrement dit, Allah décrit Son Prophète de la même manière qu'Il décrit Sa Grâce. C'est un signe évident que la moralité, alors qu'elle soit grande, est un moyen d'atteindre la perfection[6].

Dans ce bas-monde, quiconque dont la moralité est décrite par le Créateur Lui-même, certes, il atteindra dans l'Au-delà la plus haute perfection. Sur le terrain et d'une manière pratique, les musulmans ont bien vu les données de cette moralité par laquelle le Prophète (sawas) a traité tout le monde, constituant donc, à nos yeux, un niveau (général).

**Résumé et conclusion**

Allah décrit Lui-même par (la Grandeur), et décrit également Son Prophète (sawas) de la même qualité. Allah dit : « Allah a la grande Grâce », et dit à propos de Son Prophète : « Certes, tu es sur une grande moralité ». La qualité ''Grand'' est un grand témoignage qui est venu pour décrire Allah et Son Prophète (sawas). En effet, cela constitue un des degrés de la perfection qui nous appelle à rejeter toute opinion qui la contredit, c'est-à-dire, qui contredit la morale du Prophète (sawas), et qui ne correspond pas à ses hautes valeurs qu'il a acquises auprès de Allah, conformément à l'image coranique.

D'une part, nous sommes tenus aujourd'hui à chercher l'image coranique et à s'y attacher, en la confrontant à l'image exégétique. D'autre part, nous acceptons ce qui paraît juste, et nous rejetons ce qui ne l'est pas, sans tenir compte de l'exégète qui a interprété cette image. Sa compréhension ne pèse rien, car elle contredit le texte coranique qui prévaut sur les interprétations de l'exégète.

La deuxième demande : le niveau particulier

C'est un niveau de comportement moral que le Prophète (sawas) incarne lorsqu'il

6 Al-Mulla Jabbar Kadhim, Nazariyat Hakimiyat Al-Khitab Al-Qurani (La Théorie de l'autorité Du Discours Coranique), 1ère (Hillah Al-Musharrafah: Fondation culturelle Dar As-Sadiq'', 1446), 22.

traite des catégories variées de gens. Nous pouvons classifier ce niveau selon chaque catégorie, en la considérant comme un niveau particulier. Le Coran nous expose des manières différentes de comportement avec des personnes religieuses et non religieuses, comportant ainsi ceux qui partagent la même appartenance identitaire ou parenté, ainsi que le traitement de ses compagnons. Afin de traiter toutes ces parties, nous consacrons un titre particulier à chacune d'elles.

La première partie : son comportement au niveau extérieur

L'image qu'expose le Coran nous démontre comment le Prophète de la miséricorde se comporte avec une catégorie particulière représentée par (les irréligieux), que ce soit un mécréant ou un infidèle. Selon l'image coranique, le Prophète (sawas) a failli se consumer pour [guider] les irréligieux parmi les infidèles et les mécréants. Pour confirmer cela, nous devons nous arrêter à deux exemples coraniques, dans lesquels se manifeste clairement la morale du Prophète (sawas) en traitant les irréligieux. Allah ''Le Tout Puissant'' dit : « Tu vas peut-être te consumer de chagrin parce qu'ils se détournent de toi s'ils ne croient pas en cette parole », Al-Kahf : 6. Le témoignage est '' Tu vas peut-être te consumer de chagrin''. Dans la sourate Les Poètes, verset 3, Allah Le Tout Puissant dit : « Tu vas peut-être te consumer s'ils ne sont pas croyants ». Le témoignage est ''Tu vas peut-être te consumer''. Alors, deux témoignages dans deux sourates différentes.

Le Prophète (sawas) a failli se consumer afin de [guider] les irréligieux parmi les mécréants et les infidèles, et les gens du Livre[7]. Les deux versets précédents au verset 6 de la sourate ''Al-Kahf'' le montrent bien : « Et pour avertir ceux qui disent : Allah s'est attribué un fils (5) Ni eux ni leurs ancêtres n'en savent rien. Quelle monstrueuse parole que celle qui sort de leurs bouches ! Ce qu'ils disent n'est que mensonge (6) ». Il est bien connu que Sa Parole ''ceux qui disent : Allah s'est attribué un fils'' fait référence aux gens du Livre, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens. Quant aux juifs, la preuve

7 Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf, Nâhj Al-Haq Wa Kâshf As-Sidq, (La Voie de La Vérité et La Révélation de La Sincérité), ed. 'Ainallah Al-Hassani Al-Armawi, 4ème (Qom Al-Musharrafah: Dar Al-Hijra, 1414), 308.

est Sa Parole : « Les Juifs disent : Uzayr est le fils de Allah », Al-Tawba : 30. Quant aux chrétiens, la preuve est dans le même verset : « Les Chrétiens disent : Uzayr est le fils de Allah ». Quant à eux deux, la preuve est dans Sa Parole : « Les Juifs et les chrétiens disent : nous sommes les fils de Allah et Ses bien-aimés », Al-Ma'idah : 18. Le Coran a rejeté leurs paroles. Il dit : « Telle est leur parole provenant de leurs bouches. Ils limitent ce qu'ont dit les infidèles avant eux.que Allah les anéantisse ! Comment s'écartent-ils (de la vérité) ? », Al-Tawba : 30. Allah dit également : « En fait, vous êtes des êtres humains parmi ceux qu'Il a créés. Il pardonne à qui Il veut et Il châtie qui Il veut. Et à Allah seul appartient la royauté des cieux et de la terre et de ce qui se trouve entre les deux. Et c'est vers Lui que sera la destination finale », Al-Ma'idah :18. Malgré que ce fût la parole des mécréants et des infidèles, le Prophète (sawas) a failli se consumer pour eux[8].

Cette image coranique montre comment le Prophète (sawas) de la miséricorde traite une catégorie particulière représentée par les irréligieux, qu'ils soient des infidèles ou des mécréants parmi les gens du Livre ou parmi les gens de Son Umma. Le Prophète (sawas), suite à la grande morale qu'il (sawas) a acquise, a pu atteindre la perfection en traitant ces deux catégories. Alors, celui dont le comportement est tel, comment allait-il traiter les musulmans qui étaient avec lui[9] ? C'est-à-dire, selon les données de son comportement avec les irréligieux[10].

Le Prophète (sawas) a bien traduit sa grande morale une fois que les infidèles parmi ses gens lui faisaient du mal, il invoquait Allah en leur faveur[11], disant : « Ô Mon Seigneur ! Pardonne à mes gens, car ils ne savent pas ». Ce hadith qui fait l'unanimité est rapporté dans les livres des oulémas de l'école des Ahlulbayt (as)[12], ainsi que dans les

8 Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf, 308.

9 Al-Mulla Jabbar Kadhim, Nazariyat Hakimiyat Al-Khitab Al-Qurani (La Théorie de l'autorité Du Discours Coranique), 22.

10 Al-Mulla Jabbar Kadhim, 22.

11 Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf, Nâhj Al-Haq Wa Kâshf As-Sidq, (La Voie de La Vérité et La Révélation de La Sincérité), 308.

12 Al-Mâjlisi Mûhammad Baqîr, "Bîhar Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar, (Les Océans Des Lumières)," in 95, 2ème (Beyrouth: Dar Al-Wãfã, n.d.), 197.

livres de l'école sunnite[13].

Allah dit : « Celui à qui sa mauvaise action lui a été embellie au point qu'il la voit belle ! Mais Allah égare qui Il veut et guide qui Il veut. Que ton âme ne se consume donc pas en regrets pour eux : Allah est Parfaitement connaisseur de ce qu'ils font », Fatir : 8. Le témoignage est dans Sa Parole[14]:'' Que ton âme ne se consume donc pas en regrets pour eux''. Par cette grande morale, il a bien traité les infidèles. Et de la même manière, il (sawas) a traité les musulmans[15] .

La deuxième partie : son comportement au niveau particulier

Allah dit : « Que tu demandes pardon pour eux, ou que tu ne le demandes, et si tu demandes pardon pour eux soixante-dix fois, Allah ne leur pardonnera point. Et parce qu'ils n'ont pas cru en Allah et en Son Messager, et Allah ne guide pas les gens pervers», Al-Tawba :80. Le témoignage est dans Sa Parole : « Si tu demandes pardon pour eux soixante-dix fois ». Il est rapporté que le Prophète a dit : « Que je demande pardon plus que les soixante-dix fois », en souhaitant que Allah pardonne aux infidèles s'il demande plus de pardon, tant que le pardon ne leur serait accordé dans les soixante-dix fois.

En supposant que ce hadith, rapporté dans les livres d'exégèse sunnite[16], notamment ceux qui suivent la tradition comme méthode[17], soit authentique, il s'avère que le Prophète a pu atteindre la perfection suite à la grande morale en traitant les infidèles[18], de la même manière de traiter les musulmans[19].

13 Al-Nâwâwi Abû Zâkaria Muhyiddin Yahya ibn Sharaf, Riyad As-Salihin, ed. Shuayb Al-Arna'out, 3ème (Fondation Al-Risãla, 1419), 188.

14 Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf, Nâhj Al-Haq Wa Kâshf As-Sidq, (La Voie de La Vérité et La Révélation de La Sincérité), 308.

15 Al-Mulla, At-Tadabbur Minhaj Li Istinbat Al-Hukm, 22.

16 Al-Khâzin Abou Al-Hassan 'Ala Al-Din Ali ibn Muhammad Ash-Shihi, "Lûbab At-Ta'wil Fi Ma'ani Al-Tanzil, Connu Sous Le Nom de (Tafsir Al-Khâzin)," in 2, ed. Shâhin Muhammad Ali, 1ère (Beyrouth: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, n.d.), 266.

17 Al-Sûyuti Abû Al-Fadl Jalal Al-Din Abd Ar-Rahman ibn Abi Bakr, "Ad-Dur Al-Manthur Fi At-Tafsîr Bil-Ma'thur (Le Collier Des Perles En Exégèse Traditionnelle)," in 3, ed. Abdullah Abdul Mohsen At-Tûrki, 1ère (Le Caire: Centre Hajar pour la recherche et les études arabes et islamiques, n.d.), 264.

18 Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf, Nâhj Al-Haq Wa Kâshf As-Sidq, (La Voie de La Vérité et La Révélation de La Sincérité), 308.

19 Al-Mulla, At-Tadabbur Minhaj Li Istinbat Al-Hukm, 20.

Le Coran rapporte la parole du prophète Youssuf (as) à ses frères : « Pas de reproche contre vous aujourd'hui. Que Allah vous pardonne, et Il est Le Plus Miséricordieux des miséricordieux », Yussuf : 92. Ce même procédé a été entrepris par le Prophète (sawas) de la miséricorde, lorsqu'il a parlé à ses gens lors de la conquête de la Mecque en huitième année de l'hégire. Ils lui ont dit : « Tu as la supériorité sur nous, donc, que ton pardon soit bienveillant envers nous ». Il leur a répondu : « Je dis ce qu'a dit mon frère Yussuf : '' Pas de reproche contre vous aujourd'hui. Que Allah vous pardonne, et Il est Le Plus Miséricordieux des miséricordieux[20] '' ». Le Prophète (sawas) a subi du mal auprès de ses gens, pareil au prophète Yussuf (as).

Allah dit : « Et refoulent leur colère et pardonnent aux hommes. Allah aime les bienfaiteurs », Al-Imran :134. Le témoignage est le fait de refouler la colère, pardonner aux hommes et d'être bienfaisant envers eux. Le sens exotérique du verset montre qu'il existe des actes à accomplir. Sa Parole : « Allah aime les bienfaiteurs » indique que Allah aime ce caractère, et par conséquent Il nous ordonne de l'accomplir. Allah dit :« Qu'ils pardonnent et absolvent », AN-Nur :22.

Le Prophète (sawas) précède toute autre personne à accomplir toute qualité que Allah aime. Le grand témoignage était le jour de la conquête de la Mecque lorsqu'il (sawas) a dit :« Que pensez-vous de ce que je vais faire contre vous ?». Ils lui ont répondu : « Rien autre que du bien. Tu es pour nous comme un noble frère et un noble neveu. » Il (sawas) leur a dit : « Partez ! vous êtes les libérés [tûlaqa'][21]». Ce hadith est rapporté par ceux qui commentent le livre Sahih al-Bûkhari[22]. Il est bien connu que c'est un caractère par lequel Ahlulbayt (as) étaient privilégiés.

Il est rapporté qu'un jour, une servante de l'Imam Ali Ibn al-Hussain (as) versait de

20 Muhammad ibn Abdallah Al-Ghassani Al-Makki Al-Azraqî, Abû Al-Wãlid, "Akhbãr Makkah Wa Ma Jaa Fiha Min Al-Athar (Les Récits de La Mecque et Ses Monuments Historiques)," in 2, ed. Roshdi As-Saleh Malhas, 3éme (Beyrouth: Dar Al-Andalus, n.d.), 121.

21 Jamãl Al-Din Abdul Malik ibn Hicham Ibn Hîcham, Abû Muhammad, "As-Sira An-Nabawiyya, Connue Sous Le Nom de (La Sîra d'Ibn Hicham)," in 2, ed. Abdel Hafiz Shalabi Mostafa As-Sãqqã, Ibrahim Al-Abyari, 2ème (Le Caire, Égypte: Librairie et Imprimerie Mostafa Al-Babi Al-Halabi et ses fils, n.d.), 412.

22 Ibn Hãjar Ahmad ibn Ali Al-Asqalanî, "Fãth Al-Bari Bi Sharh Al-Bûkhari," in 8, ed. Mûhib Ad-Din Al-Khãtib and Muhammad Fuad Abdul Baqî, 1ère (Le Caire, Égypte: Librairie Salafiya, n.d.), 18.

l'eau pour lui, et soudainement l'aiguière tomba de sa main sur le visage de l'Imam (as) et le blessa[23] . L'Imam (as) a levé sa tête et l'a regardée. Elle a dit : « Et refoulent leur colère ». L'Imam (as) a dit : « Je refoule ma colère ». Elle a dit : « Et pardonnent aux hommes ». Il (as) a dit : « Allah te pardonne ». Elle a dit : « Allah aime les bienfaiteurs ». Il (as) a dit : « Pars ! tu es libre[24] .» Il est à noter qu'al-Mãjlissi a rapporté ce récit depuis trois livres : al-Amalĩ[25], al-Tarĩkh[26] et al-Manaqĩb'[27].

Allah dit : « C'est par quelque miséricorde de la part de Allah que tu as été si doux envers eux ! mais si tu étais rude, au cœur dur, ils seraient dispersés loin de toi. Pardonne-leur et demande pardon pour eux », Al-Imran :159. La miséricorde mohammadienne n'est que l'étendue de la Miséricorde de Allah qui se répand sur tout. Allah dit : « Ma miséricorde embrasse tout », Al-A'rãf : 156.

Les gens ne seraient pas dispersés autour de lui, car il (sawas) n'était pas rude, et que le mot (si) l'indique largement. Alors, l'acte de se disperser n'a jamais eu lieu.

Il s'avère de ce qui précède que la biographie morale du noble Prophète (sawas) a fait de lui un modèle [à suivre]. Allah dit : « En vérité, vous avez dans la personne du Messager de Allah un excellent modèle [à suivre], pour quiconque espère en Allah et au jour dernier et invoque Allah fréquemment », Al-Ahzab : 21.

Sans aucun doute, la biographie morale de quiconque représente une des voies afin d'atteindre la perfection dans ce bas-monde, et que celui qui l'acquiert dans la vie présente l'acquerra dans l'Au-delà.

---

23 Abou Abdallah Zayn Al-Din Muhammad ibn Abi Bakr Ar-Râzĩ, Mukhtar As-Sihah, 1ère (Beyrouth, Liban: Dar Al-Fikr, n.d.).

24 Al-Mâjlisi Mûhammad Baqĩr, "Bîhar Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar," in 46 (Beyrouth, Liban: Dar Al-Wãfã, n.d.), 68.

25 As-Sadûq Abou Jaafar Sheikh Al-Muhaddithin Muhammad ibn, Amali As-Sadûq, ed. département des Études Islamiques, 1ère (Qom Al-Musharrafah: Fondation Al-Bathãh, n.d.), 201.

26 Al-Mûfid Abou Abdallah Muhammad ibn Muhammad Al-'Akberi Al-Baghdadi, Al-Irshad Fi Ma'rifat Hujaj Allah Alã Al-Îbad, (La Guidance Dans La Connaissance Des Arguments d'Allah Envers Les Serviteurs), ed. Fondation Ahlul-Bayt (as) pour l'édition du Patrimoine, 2ème, n.d., 274.

27 Ibn Shahrã Ashûb Muhammad Abou Abdallah Al-Hafiz, "Mãnaqîb Aal Abi Talib, Connu Sous Le Nom de (Manaqib Ibn Shahra Ashub)," in 3, ed. une équipe de professeurs à Najaf Al-Ashraf, 1ère (Najaf Al-Ashraf: Imprimerie Al-Haydariya, n.d.), 296.

**Le deuxième thème : la biographie exégétique**

Après avoir reconnu que les règles de l'exégèse constituent une partie intégrante des outils de cette discipline, et que les raisons de la révélation [des sourates] en font partie, nous examinons ici cette composante essentielle des outils de l'exégèse. Nous revenons ainsi au discours coranique, grâce auquel nous pouvons évaluer la compréhension des exégètes en mobilisant tel ou tel outil, en particulier les raisons de la révélation, qui constituent l'axe central de notre recherche.

En d'autres termes, le discours coranique pourrait évaluer les outils de l'exégèse, car il a l'autorité sur eux, et non l'inverse. Ils représentent un moyen pour comprendre ce discours, mais il se peut que ce moyen touche la vérité ou non. Dans ce thème, et au biais du discours coranique, nous essayons de repérer la compréhension erronée [des exégètes]. Ce discours est celui qui valide ou rejette une compréhension donnée. En cas de rejet, le discours utilise un outil donné, car il ne s'harmonise pas avec le discours coranique qui, en tenant compte de la révélation Mekkoise ou médinoise, a l'autorité sur ces outils qui font de la descente mekkoise une descente médinoise et vice-versa.

On reconnait que le discours coranique, à savoir le langage verbal, que ce soit en révélation mekkoise ou médinoise, est un seul discours, et que ce même discours, lorsqu'il se transforme en écriture -langue écrite- deviendrait un seul Coran et non pas deux corans, l'un mekkois et l'autre médinois, comme le pensent à tort les orientalistes et ceux qui les suivent parmi les modernistes.

Cela s'explique par la diversité du discours coranique dans la descente mekkoise et médinoise, qui se représente une fois au niveau de la forme du discours, une autre fois au niveau des types de discours, et une dernière fois au niveau des contenus du discours.

Il convient de noter que, si nous reconnaissons qu'une diversité existe dans le discours coranique, que ce soit dans la descente mekkoise ou celle médinoise, au niveau de la forme, des types ou des contenus -alors que c'est tellement vrai-, le discours

dans les deux descentes, lorsqu'il défie, est conçu comme un seul discours pertinent. En d'autres termes, le discours coranique dans la descente mekkoise repose sur ''le défi'', et il confirme le trait miraculeux du Coran. En l'entamant, on prouve que le Coran est divin, ce qui invalide les allégations infirmées de ceux qui prétendent que le Coran est fabriqué. Par conséquent, ce qu'on dit au sujet du discours coranique à la descente mekkoise est applicable à la descente médinoise.

Étant donné que le discours coranique, au moment de sa révélation, serait, soit mekkoise soit médinoise[28], on peut s'y référer afin qu'il soit un critère pour accepter ou rejeter toute parole. À vrai dire, c'était une question qui a été tellement négligée, car la révélation accorde au discours une force potentielle qui permet au discours d'accepter ce qu'on dit à son sujet, que ce soit une compréhension, une exégèse ou interprétation, et selon les outils de l'exégèse. C'est ce qu'on appelle l'autorité du discours coranique sur les outils de l'exégèse, voire sur la compréhension des exégètes.

Il est à noter que le fait de ne pas accorder une attention au discours coranique fait tomber la mentalité exégétique dans une épreuve que nous pouvons appeler ''l'épreuve de la mentalité exégétique'', car cette mentalité suit délibérément les outils de l'exégèse qui la mènent loin de la réalité, et au contraire de ce que veut dire le discours coranique qui le rejette.

En d'autres termes, l'épreuve de la mentalité exégétique constitue une crise intellectuelle, et parfois une faute morale[29], car cette mentalité diffame toute sainteté, et à la tête figure la personne du Prophète (sawas), lorsqu'elle nous présente une image exégétique contraire à ce que dit le Coran. La raison est que la mentalité de l'exégète s'attache fermement à une opinion qui répond à sa tendance sentimentale, à son arrière-plan intellectuel ou dogmatique précédent, ou bien à l'école doctrinale à laquelle il appartient dans le cadre exégétique. Cet exégète dénigre donc l'image coranique qui n'est que le fruit de ce que rapporte le discours coranique dans les

28 Al-Mãnsouri Wassim Abbas, Tanawwu' Al-Khîtab Al-Qûrani, ed. Al-Mulla Jabbar Kadhem (Babylon: Université de Babylon, n.d.).

29 Ghâlîb An-Nasser, As-Sard Wa At-Tarikh Wa Al-Mujtama', ed. département des Affaires Religieuses, 1ère (Karbala, n.d.), 33.

deux révélations : médinoise et mekkoise. L'image exégétique qui domine actuellement n'est que celle choisie par les exégètes.

Ce qui le confirme est la parole de l'un des exégètes dans son commentaire sur la sourate 'Ab'as'a : « Allah dit : « Il s'est refrogné et s'est détourné (1) Dès que l'aveugle vint à lui » : ce verset est révélé afin de dévaluer le Prophète (sawas). Beaucoup d'exégètes disent que ce verset a été révélé afin de blâmer le Prophète (sawas) lorsqu'il aurait été en rassemblement privé avec un groupe de gens notables et chefs. Ibn Um Maktum serait venu pour saluer le Prophète (sawas), dès lors, le Prophète (sawas) ne lui aurait fait aucune attention, de crainte que ce groupe déteste sa venue chez lui. Allah l'aurait blâmé pour cet acte[30].

Il convient de noter que l'image exégétique a effacé l'image coranique, laquelle nous offrait une représentation authentique et de grande valeur de la personne du Prophète Mohammad (sawas). L'image exégétique a remplacé celle du Coran en s'appuyant sur les raisons de la révélation[31] rapportées dans des récits dont l'authenticité n'a pas été confirmée[32]. Ces récits ont été utilisés pour prétendre, à tort, que le Prophète (sawas) se serait renfrogné et détourné, et pour insister sur le fait que ces deux versets auraient été révélés pour le blâmer, plutôt que pour blâmer quelqu'un d'autre.

Les exégètes de l'école des Ahlulbayt (as) ont critiqué cette image qui faisait le choix de beaucoup d'exégètes. L'un des exégètes a jugé l'invalidité (fasîd) de cette image[33]. Ce terme (fasîd) en langue arabe a provenu de la science de l'exégèse, puis utilisé dans la science des origines de fiqh, car valide (Sãhih) et invalide (fasîd) sont deux termes utilisés couramment chez les savants de la science des origines de fiqh[34].

30 Abou Jaafar Sheikh At-Taifah Muhammad Ibn Al-Hassan At-Tûssi, "At-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran," in 10, 1ère (Qom Al-Musharrafah, Iran: Fondation An-Nashr Al-Islãmĩ, n.d.), 267.

31 Muhammad Shahrour, Al-Qissas Al-Qûranĩ : Qira'a Mu'asira (Les Récits Coraniques /Lecture Compréhensible), ed. Liban : Dar As-Sãqĩ) Beyrouth, 1ère, n.d.

32 Shahrour, 177.

33 At-Tûssi, "At-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran," 267.

34 Jabbar Kadhem Al-Mulla, "Manahij Al-Bahth Al-Usuli 'Inda Al-Mutakallimin Wa Al-Ahnaf" (Université de Kufa, 1444), 124.

Il est surprenant d'entendre que cheikh al-Tûssi a dit que l'image exégétique était le choix de beaucoup d'exégètes ! Parce qu'ils ont choisi une image qui déprécie la Sîra du Prophète (sawas) et diffame sa sainteté, alors qu'il existe face à cette mauvaise image une autre qui cherche à le purifier et à préserver sa sainte valeur !!!

Le discours coranique démontrant une image coranique qui ne sera pas perdu dans toutes ses parties représente une vision coranique constituée par le discours lui-même dans ses deux descentes mekkoise et médinoise.

En examinant la descente du discours coranique mentionné, il apparaît clairement qu'il s'agit d'une révélation mekkoise. Or, pour rapporter les raisons de cette descente, il est impératif que le rapporteur ait été témoin direct de l'événement. Un tel témoignage repose sur deux conditions essentielles :

1. Le témoin doit être mekkois.

Étant donné que le discours est de nature mekkoise, un rapporteur médinois ou originaire d'une autre région ne pourrait être considéré comme crédible.

2. Le témoin doit avoir été présent lors de l'événement.

En d'autres termes, un rapporteur médinois, même s'il avait connaissance du récit, ne pourrait en témoigner de manière fiable, puisqu'il n'aurait pas assisté à l'événement en question.

Par conséquent, comment pourrait-on accepter qu'un rapporteur médinois, qui n'était pas présent au moment de la révélation mekkoise, soit considéré comme un témoin valide ?

En s'appuyant sur l'autorité du discours coranique, le récit de Malek Ibn Annas (Abi Hamza al-Ansãri al-Khãzrajĩ al-Nãjari -mort en 93 H-)[35]qui prétend que la sourate ''Abasa'' aurait été descendue pour blâmer le Prophète (sawas) est jugé invalide, car Malek était médinois. En d'autres termes, on peut conclure cette affaire en revenant à l'autorité du discours coranique, sans revenir à la chaîne de transmission du récit.

En examinant le style précité qu'utilise le Coran dans cette sourate, nous constatons

35 Abou Abdallah Shams Al-Dîn Muhammad ibn Ahmad Adh-Dhãhabî, "Siyar A'lam An-Nubala," in 3, ed. Muhammad Na'im Al-'Arqassoussi and Shuayb Al-Arna'out, 9ème (Beyrouth, Liban: Fondation Ar-Risala, n.d.), 396.

qu'il réfère à la troisième personne, c'est-à-dire à une personne inconnue. Et à chaque fois que le discours est ambigu, les avis à propos de son exégèse sont multiples, car l'exégèse diffère selon les bases constitutives, les origines et les règles exégétiques.

Admettre que cette sourate aurait été descendue pour blâmer le Prophète (sawas) attire l'attention, alors qu'il existe d'autres avis qui affirment qu'elle a été descendue pour blâmer une autre personne.

En nous référant au discours coranique de descente mekkoise pour émettre un jugement, nous constatons que cette descente est rejetée. En effet, le discours dans la sourate présente deux aspects critiquables, comme nous l'avons expliqué. Cela réfute catégoriquement l'idée que ces paroles soient adressées au Prophète (sawas). Cette hypothèse contredit à la fois le discours coranique mekkois adressé au Prophète de manière générale et celui des révélations médinoises.

Pour une vérification approfondie, il est indispensable d'examiner attentivement le discours coranique adressé au Prophète Mohammad (sawas), afin de mettre en évidence les altérations présentes dans la biographie exégétique. Étant donné que le discours comprend deux types de descentes, nous consacrerons une analyse distincte à chacune d'elles.

**Le premier volet : le discours dans la descente mekkoise**

Dans la descente mekkoise, le caractère moral du Prophète (sawas) est décrit comme (grand). Dans la sourate Al-Qalãm-4, qui est d'une descente mekkoise, Allah dit : « Tu es certes sur une grande Morale ». Ce discours coranique adressé au Prophète (sawas) est adressé au style direct. De plus, Allah n'a jamais parlé à Son Prophète (sawas) en utilisant un style indirect[36], car ce type de style n'est jamais observé dans la descente mekkoise[37]. Dans la descente mekkoise, certaines sourates dont Tâ-ha, Yã-Sin et Al-Mûzzammil[38] montrent l'usage de ce style dans le discours coranique. Allah dit : « Tâ-ha.

36 Ar-Râssafi Al-Mîqdãd Muhammad, Difa'an An-Nabi, ed. la section des Activités Religieuses, 1ère (Karbala: département des Affaires Religieuses Le Mausolée de l'Imam Al-Hussain, n.d.), 128.

37 Ibn Al-Mûtawaj Jamal Al-Din Ahmad ibn Abdallah Al-Jazairi Al-Bãhranî, Al-Ayãt An-Nasikha Wa Al-Mansoukhah, ed. Majid -Al-Balad Al-Qâdim Al-'Awaynati, 1ère (Atrat, n.d.).

38 Jabbar Kazem Al-Mulla, "Al-Araã At-Tafsiriya Li Ibn Al-Mûtawaj Al-Bãhranî" (Université de Babylon, n.d.).

Nous n'avons pas fait descendre le Coran sur toi pour que tu te peines », Tâ-ha : 1-2. Allah dit également :« Yã-Sin. Par le Coran plein de sagesse. Tu es certes du nombre des envoyés », Yã-Sin : 1-3. Allah dit : « Ô toi, le revêtu d'un manteau. Lève-toi et avertis », Al-Mudathir : 1-2. Allah dit : « Ô celui qui s'est enveloppé. Lève-toi [pour prier] toute la nuit, excepté une petite partie », Al-Mûzzammil :1-2. Allah dit : « Certes, un Messager parmi vous est venu à vous ; à qui pèse lourd de vous voir dans le mal, qui désire ardemment votre bonheur, qui est clément et plein de bonté envers les croyants », Al-Tawba : 128. Allah dit : « Ne repousse pas ceux qui invoquent leur Seigneur matin et nuit, et qui cherchent Sa Face [Son agrément] », Al-An'âm : 52. Comment donc le Prophète (sawas), selon l'image exégétique, se serait-il détourné contre l'aveugle dans la sourate A'basa ? Alors que Allah lui dit dans la sourate Al-An'âm : « Ne repousse pas … » !! S'attacher à l'image exégétique nous révèle qu'il existe une incohérence dans le Coran, ce qui semble définitivement impossible. Allah dit : « Ne méditent-ils pas le coran ? S'il provenait d'un autre qu'Allah, ils y trouveront maintes contradictions », Al-Nisâ' : 82.

Il s'avère de ce qui précède qu'Allah, au discours adressé au Prophète dans la descente mekkoise, a honoré le Prophète (sawas), en repoussant face à lui les deux mauvais défauts : le détournement et le renfrognement, et tout autre défaut. Comment Allah lui aurait-Il déprécié par ces deux défauts, alors qu'Il le décrit par la grande morale[39]?

Peut-on réellement imaginer qu'une personne qui connaît bien le Prophète (sawas), sa morale exemplaire et les privilèges que Allah lui a accordés selon l'image coranique, puisse accepter une interprétation exégétique visant uniquement à le dévaloriser ?

Le deuxième volet : le discours dans la descente médinoise

Si nous revenons au discours coranique de descente médinoise afin d'évaluer l'image exégétique, nous trouvons qu'il la rejette, car elle contredit le discours coranique qui loue le grand Prophète Mohammad (sawas). Dans la descente médinoise, le Prophète (sawas) est décrit comme bon modèle à suivre dans la sourate Al-Ahzab, qui est d'une descente médinoise. Allah dit :« Certes, vous avez dans le Prophète un bon modèle à suivre », Al-Ahzab : 21.

Le discours coranique médinois est adressé directement, dans son style, au Prophète

39 At-Tûssi, "At-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran," 267.

(sawas), et ce même discours ne contient pas de parole adressée indirectement[40]. Ce discours se trouve dans plusieurs sourates de descente médinoise dont la sourate Al-Ahzab, comme le verset déjà cité et autres. Allah dit : « Ô Prophète, Nous t'avons envoyé comme témoin, annonciateur et avertisseur », Al-Ahzab : 45. Dans la sourate Al-Ma'ida, nous lisons : « Ô Messager, transmis ce qui est descendu sur toi auprès de Ton Seigneur», Al-Ma'ida : 67.

Ce style constitue une réponse aux orientalistes et à ceux qui les suivent parmi les modernistes, qui prétendent que le Coran serait une création humaine, rédigée par Mohammad lui-même. Or, si le Coran était de fabrication humaine, comment Mohammad (sawas) aurait-il pu s'adresser des paroles à lui-même ?

Ce qui est mentionné à propos de celui qui s'est renfrogné dans la sourate Abasa s'applique également à l'orphelin dans la sourate Al-Dhuhâ. L'interprétation exégétique définit l'orphelin comme celui qui a perdu son père, une explication basée sur une présomption. En revanche, l'image coranique associe l'orphelin à l'idée de solitude. Ce sens s'harmonise avec l'image coranique qui attribue au Prophète (sawas) le plus haut degré de perfection, de sorte qu'aucun ne puisse prétendre, par la suite, que ce sens est éloigné, ou que l'interprétation ne doit pas être ainsi, en raison d'un sens plus proche, à savoir celui de l'orphelin. En effet, les indices faisant référence à la perfection dans la biographie morale ont transformé ce sens, que certains considèrent comme éloigné, en un sens proche, voire plus proche encore du sens courant de l'interprétation exégétique.

Le premier qui s'est arrêté à cette image coranique était al-Tâbrassi, Abu Ali Al-Fâdhil Ibn al-Hassan (mort en 548), qui l'a repris d'al-Tûssi, Abu Jaafar, le maître de l'école chiite, Mohammad Ibn al-Hassan (mort en 460).

De ce qui précède, nous rejetons la parole de ceux qui disent qu'al-Tâbrassi a pris son livre d'exégèse (maj'ma' al-bayan) de l'exégèse d'al-Tûssi (al-tibyan), sans rien reprendre. À vrai dire, C'était la méthode des anciens qui prenaient leurs livres d'exégèses de ceux qui les précédaient, et cet acte était familier à cette période-là.

Après cette introduction, je m'arrête au texte d'al-Tâbrassi dans son exégèse du verset

40 Al-Bãhranĩ, Al-Ayãt An-Nasikha Wa Al-Mansoukhah, 119–32.

6 de la sourate Al-Dhuhâ. Allah dit : « Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin ? et il t'a hébergé », Al-Dhuhâ :6. Al-Tâbarssi dit :« Le sens est qu'Il te trouve unique, sans pareil dans ton honneur et dignité, et il t'a hébergé et t'a privilégié par Son Message[41]».

Il convient de noter que cette image a été reprise par l'un des savants contemporains à Babylon, à savoir 'Alim Sabît al-Nîlî, car al-Tâbarssi l'a précédé à la créer, comme le pensent certains chercheurs. Sabît al-Nîlî dit : « Il te trouve unique parmi les créatures, sans pareil, et Il t'héberge, c'est-à-dire qu'Il a fait en sorte que tu accueilles les gens, et réciproquement, afin que cette unicité se réalise dans son image exotérique[42]».

Nous observons un éloge qui est étrange dans sa forme, car le fait que le Prophète (sawas) ait été envoyé avec le Message était un accomplissement pour lui-même. C'est pourquoi il a été décidé qu'il héberge ceux qui avaient droit à l'hospitalité. De plus, le verbe «Ãwã» (héberger) n'est pas suivi d'un complément direct.

Il s'avère que l'orphelin, selon l'image coranique, est le fait d'être unique, mais selon l'image exégétique, il signifie la mort du père du Prophète (sawas) dès qu'il était encore dans le ventre de sa mère.

Il existe des images pareilles comme le terme ''Ummi'' qui signifie, selon l'image coranique, le fait de ne pas pratiquer la lecture ni l'écriture, et non le fait de ne pas connaître lire et écrire, alors que ce mot selon l'image exégétique signifie le fait de ne pas connaitre ni lire et ni écrire. Il est rapporté des exégètes que l'un des sens de ''Ummi''est le fait de ne pas connaître ni lire et ni écrire[43]. Cette image s'oppose définitivement au sens coranique. Allah dit :« C'est Lui qui a envoyé aux illettrés un Messager, parmi eux, afin qu'il leur récite Ses versets, les purifier et leur enseigner le Livre et la sagesse, alors qu'ils étaient auparavant dans un égarement manifeste », Al-Jumu'a :2. Et dans d'autre verset :« Tu ne récitais aucun Livre avant lui (Le Coran), ni ne l'écrivis de ta main. Sinon, ceux qui nient la vérité auraient eu des doutes », Al-'Ankabût : 48.

41 Abou Ali Amin Al-Islam Al-Fâdl ibn Al-Hassan At-Tâbarsi, "Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran," in 10, ed. Hashîm Ar-Rasouli Al-Mahlati, 1ère (Beyrouth, Liban: Dar Ihya At-Tûrath Al-Arabî, n.d.), 383.

42 'Alam Sabît An-Nîlî, "Al-Lugha Al-Muwahhada : Tafnid Al-Mabda Al-I'tibati Wa Ta'sis Mabda Al-Qasdiyah Fi Ilm Al-Lugha Al-'Aam," in 1, 1ère (Beyrouth, Liban: Dar Al-Mahajja Al-Baydha, n.d.), 426.

43 Abou Ali Amin Al-Islam Al-Fâdl ibn Al-Hassan At-Tâbarsi, "Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran," in 4, ed. Hashîm Ar-Rasouli Al-Mahlati, 1ère (Beyrouth, Liban: Dar Ihya At-Tûrath Al-Arabî, n.d.), 373.

**La conclusion**

À la fin de la recherche, nous confirmons la grande hypothèse qui était notre point de départ. Concernant la Sîra du Prophète (sawas), deux images apparaissent : la première est coranique et la deuxième est exégétique. La première est véritable et réelle, tandis que la deuxième est présomptive.

L'image coranique de la Sîra est une image collectée de l'ensemble du discours coranique, et dans les deux descentes : mekkoise et médinoise, même si l'exégète est guidé à la découvrir par la méditation et la réflexion. L'image exégétique est présentée par l'exégète, même si elle est découverte en faisant des réflexions sur le Coran.

Dans l'image exégétique, l'exégète a l'autorité dans son exégèse, dont l'appellation est tirée, tandis que dans l'image coranique, le Coran a l'autorité sur les textes exégétiques.

Allah, que Son Nom Soit Exalté, décrit Lui-même par la grandeur. Par la même qualité Il décrit son Prophète Mohammad (sawas). Allah parle de Lui-même : « Allah a la grande Faveur ». Et Il parle de Son Prophète : « Tu es certes sur une grande morale ». Quelle belle Sîra ! Quelle grandeur ! Et quelle grande morale ! Il (sawas) lui suffit d'être décrit par Le Seigneur. Après ce grand témoignage, acceptons-nous une image exégétique provenant d'un exégète la contredisant ?

Selon l'image coranique, le verset du renfrognement''Abasa'' n'a pas été descendu afin de rabaisser le Prophète (sawas), alors que dans l'image exégétique, il aurait été descendu pour le rabaisser. L'orphelin, selon l'image coranique, se réfère au fait d'être seul, alors que dans l'image exégétique, il signifie la mort du père (Abdullah Ibn AbdulMutalib). Le ''Ummi'' selon l'image coranique réfère au fait de ne pas pratiquer la lecture ni l'écriture, alors que dans l'image exégétique, il signifie le fait de ne pas savoir lire ni écrire. Que la différence entre les deux images soit bien conçue. L'image coranique veut purifier le Prophète(sawas), car elle s'harmonise avec sa morale et ses valeurs que fait son éloge le Coran, alors que l'image exégétique ne le purifie pas.

Étant donné que le discours coranique comporte deux descentes, mekkoise et mé-

dinoise, nous pouvons y recourir comme critère pour accepter ou rejeter les opinions. Bien que la descente confère au discours coranique une force potentielle, cet aspect n'a pas suscité suffisamment d'attention.

L'image coranique de la Sîra ne montre que les attitudes véritables du Prophète (sawas), c'est-à-dire, qu'il a vraiment manifestées au cours de sa noble vie. En même temps, elle refuse toutes les attitudes irréelles, car elles lui sont attribuées à tort par les exégètes, alors que le Prophète n'en a jamais affiché de semblables. À ma propre estimation, cette fausse attribution était le motif d'une problématique dans laquelle tombent les exégètes qui admettent que les compagnons (du Prophète) étaient justes, ainsi que tout acte accompli par eux. Ainsi, afin de purifier certains compagnons de leurs actes, ils ont faussement attribué certains comportements au Prophète (sawas), en s'appuyant parfois sur des passages coraniques qui sont exprimés de manière concise. Mais ils ont omis de se rappeler que ce texte concis n'était pas être attribué au Prophète (sawas). Selon la Sîra coranique qui représente l'ensemble du discours coranique, selon la théorie de l'autorité du discours, nous affirmons que le discours dans la sourate 'Abasa' ne s'est jamais adressé au Prophète (sawas) mais à quelqu'un d'autre. Il est à noter que celui à qui le discours est adressé n'est pas mentionné, et que son explication est confiée à la noble biographie, que ce soit celle du Prophète (sawas) ou celle des Ahlulbayt (as). Nous ne mentionnons rien au sujet des Ahlulbayt (as), car notre recherche est basée sur le Coran et ne dépend en aucun cas de la tradition.

**Références**

Le Noble Coran

Abbas, Al-Mãnsouri Wassim. Tanawwu' Al-Khîtab Al-Qûrani. Edited by Al-Mulla Jabbar Kadhem. Babylon: Université de Babylon, n.d.

Adh-Dhãhabî, Abou Abdallah Shams Al-Dîn Muhammad ibn Ahmad. "Siyar A'lam An-Nubala." In 3, edited by Muhammad Na'im Al-'Arqassoussi and Shuayb Al-Arna'out, 9ème. Beyrouth, Liban: Fondation Ar-Risala, n.d.

Al-Asqalanî, Ibn Hãjar Ahmad ibn Ali. "Fãth Al-Bari Bi Sharh Al-Bûkhari." In 8, edited by Mûhib Ad-Din Al-Khãtib and Muhammad Fuad Abdul Baqî, 1ère. Le Caire, Égypte: Librairie Salafiya, n.d.

Al-Azraqî, Abû Al-Wãlid, Muhammad ibn Abdallah Al-Ghassani Al-Makki. "Akhbãr Makkah Wa Ma Jaa Fiha Min Al-Athar (Les Récits de La Mecque et Ses Monuments Historiques)." In 2, edited by Roshdi As-Saleh Malhas, 3éme. Beyrouth: Dar Al-Andalus, n.d.

Al-Bãhranî, Ibn Al-Mûtawaj Jamal Al-Din Ahmad ibn Abdallah Al-Jazairi. "Al-Ayãt An-Nasikha Wa Al-Mansoukhah." In 10, edited by Majid -Al-Balad Al-Qâdim Al-'Awaynati, 1ère. Atrat, n.d.

Al-Fâtlî, Sukaina Aziz, and Jabbar Kadhem Al-Mulla. Ad-Dirasat Al-Fiqhiyah Fi Madrasat Al-Hillah At-Tafsiriya (Les Études Juridiques Dans l'école Exégétique de Babylon). Edited by Fondation Dar As-Sâdîq Ath-Thaqafiya. 1ère. Hillah Al-Musharrafah, n.d.

Al-Mâjlisi Mûhammad Baqîr. "Bîhar Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar, (Les Océans Des Lumières)." In 95, 2ème. Beyrouth: Dar Al-Wãfã, n.d.

———. "Bîhar Al-Anwar Al-Jami'ah Li Durar Akhbar Al-A'immah Al-Athar." In 46. Beyrouth, Liban: Dar Al-Wãfã, n.d.

Al-Mûfid Abou Abdallah Muhammad ibn Muhammad Al-'Akberi Al-Baghdadi. Al-Irshad Fi Ma'rifat Hujaj Allah Alã Al-Îbad, (La Guidance Dans La Connaissance Des Arguments d'Allah Envers Les Serviteurs). Edited by Fondation Ahlul-Bayt (as) pour l'édition du Patrimoine. 2ème., n.d.

Al-Mulla, Jabbar Kadhem. At-Tadabbur Minhaj Li Istinbat Al-Hukm. Edited by Faculté des Études Coraniques - Université de Babylon. Babylon, n.d.

———. “Manahij Al-Bahth Al-Usuli ’Inda Al-Mutakallimin Wa Al-Ahnaf.” Université de Kufa, 1444.

Al-Mulla Jabbar Kadhim. Nazariyat Hakimiyat Al-Khitab Al-Qurani (La Théorie de l’autorité Du Discours Coranique). 1ère. Hillah Al-Musharrafah: Fondation culturelle Dar As-Sadiq’’, 1446.

Al-Mulla, Jabbar Kazem. “Al-Araã At-Tafsiriya Li Ibn Al-Mûtawaj Al-Bãhranî.” Université de Babylon, n.d.

Al-Mutahhâr Al-Hîllî Abu Mansour Al-Hassan ibn Youssûf. Nâhj Al-Haq Wa Kâshf As-Sidq, (La Voie de La Vérité et La Révélation de La Sincérité). Edited by ‘Ainallah Al-Hassani Al-Armawi. 4ème. Qom Al-Musharrafah: Dar Al-Hijra, 1414.

Al-Nâwâwi Abû Zâkaria Muhyiddin Yahya ibn Sharaf. Riyad As-Salihin. Edited by Shuayb Al-Arna’out. 3ème. Fondation Al-Risãla, 1419.

An-Nasser, Ghâlîb. As-Sard Wa At-Tarikh Wa Al-Mujtama’. Edited by département des Affaires Religieuses. 1ère. Karbala, n.d.

An-Nîlî, ‘Alam Sabît. “Al-Lugha Al-Muwahhada : Tafnid Al-Mabda Al-I’tibati Wa Ta’sis Mabda Al-Qasdiyah Fi Ilm Al-Lugha Al-‘Aam,.” In 1, 1ère. Beyrouth, Liban: Dar Al-Mahajja Al-Baydha, n.d.

Ar-Râssafi Al-Mîqdãd Muhammad. Difa’an An-Nabi. Edited by la section des Activités Religieuses. 1ère. Karbala: département des Affaires Religieuses Le Mausolée de l’Imam Al-Hussain, n.d.

Ar-Râzî, Abou Abdallah Zayn Al-Din Muhammad ibn Abi Bakr. Mukhtar As-Sihah. 1ère. Beyrouth, Liban: Dar Al-Fikr, n.d.

As-Sadûq Abou Jaafar Sheikh Al-Muhaddithin Muhammad ibn. Amali As-Sadûq. Edited by département des Études Islamiques. 1ère. Qom Al-Musharrafah: Fondation Al-Bathãh, n.d.

Ash-Shihi, Al-Khâzin Abou Al-Hassan ‘Ala Al-Din Ali ibn Muhammad. “Lûbab At-Ta’wil Fi Ma’ani Al-Tanzil, Connu Sous Le Nom de (Tafsir Al-Khâzin).” In 2, edited by Shâhin Muhammad Ali, 1ère. Beyrouth: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, n.d.

At-Tâbarsi, Abou Ali Amin Al-Islam Al-Fâdl ibn Al-Hassan. “Majma’ Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran.” In 10, edited by Hashîm Ar-Rasouli Al-Mahlati, 1ère. Beyrouth, Liban: Dar Ihya At-Tûrath Al-Arabî, n.d.

———. “Majma’ Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran.” In 4, edited by Hashîm Ar-Ra-

souli Al-Mahlati, 1ère. Beyrouth, Liban: Dar Ihya At-Tûrath Al-Arabî, n.d.

At-Tâbâtabai Muhammad Hussein. "Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an, (L'équilibre Dans l'interprétation Du Coran)." In 1, 2ème. Beyrouth : Fondation Al-A'lami aux publications, 1444.

At-Tûssi, Abou Jaafar Sheikh At-Taifah Muhammad Ibn Al-Hassan. "At-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran." In 10, 1ère. Qom Al-Musharrafah, Iran: Fondation An-Nashr Al-Islãmî, n.d.

Bakr, Al-Sûyuti Abû Al-Fadl Jalal Al-Din Abd Ar-Rahman ibn Abi. "Ad-Dur Al-Manthur Fi At-Tafsîr Bil-Ma'thur (Le Collier Des Perles En Exégèse Traditionnelle)." In 3, edited by Abdullah Abdul Mohsen At-Tûrki, 1ère. Le Caire: Centre Hajar pour la recherche et les études arabes et islamiques, n.d.

Ibn Hîcham, Abû Muhammad, Jamãl Al-Din Abdul Malik ibn Hicham. "As-Sira An-Nabawiyya, Connue Sous Le Nom de (La Sîra d'Ibn Hicham)." In 2, edited by Abdel Hafiz Shalabi Mostafa As-Sãqqã, Ibrahim Al-Abyari, 2ème. Le Caire, Égypte: Librairie et Imprimerie Mostafa Al-Babi Al-Halabi et ses fils, n.d.

Ibn Shahrã Ashûb Muhammad Abou Abdallah Al-Hafiz. "Mãnaqîb Aal Abi Talib, Connu Sous Le Nom de (Manaqib Ibn Shahra Ashub)." In 3, edited by une équipe de professeurs à Najaf Al-Ashraf, 1ère. Najaf Al-Ashraf: Imprimerie Al-Haydariya, n.d.

Shahrour, Muhammad. Al-Qissas Al-Qûranî : Qira'a Mu'asira (Les Récits Coraniques /Lecture Compréhensible). Edited by Liban : Dar As-Sãqî Beyrouth. 1ère., n.d.