



جمهورية العراق
رئاسة ديوان الوقف السني



Republic of Iraq
Al-Sunni Endowment

مَجَلَّةُ كَلِّيَّة

الإمام الأعظم الخميني

مَجَلَّةُ كَلِّيَّة

الجزء
٢

مجلة علمية فصلية محكمة
اقرأ في هذا العدد:

الشاهد الشعري عند الجاحظ (دراسة في ضوء النقد الثقافي)
أ.د. مريم عبد النبي عبد المجيد

معالجة آفة المخدرات في الميزان الشرعي «دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الفكر الإسلامي»
أ.د. حسن حميد عبيد - أ.د. سلام مجيد فاخر

لفظ «العفو» في قوله تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ}..
أ. سوسن خيري الراوي

دور قيم الإعلام الإسلامي في تهذيب سلوكيات الجمهور: (دراسة ميدانية)
أ.م.د. عمر ياسين علي

سياسة التسعير في الشريعة والاقتصاد والعوامل المؤثرة فيه
أ.م.د. قصي مساهر محمد

علل ترتيب ذكر الأنبياء (عليهم السلام) في سورة مريم وعلاقته بالوحدة الموضوعية للسورة
أ.م.د. صالح محمد حميد الحربي

نسق الحياة الاجتماعية في شعر توبة بن الحمير
م.د. بلال عبد الرزاق حميد

رمضان ١٤٤٧ هـ - آذار ٢٠٢٦ م

Al- Imam Al-Adham
University College

A.D 2026

A.H 1447



ISSN: 1817-6674

الجزء الثاني - العدد الخامس والخمسون
رمضان ١٤٤٧ هـ - آذار ٢٠٢٦ م

ISSN: 1817-6674
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو 818 في 2005/3/17
coll.magazine@imamaladham.edu.iq

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو 818 في 2005/3/17
coll.magazine@imamaladham.edu.iq

مَجَلَّةُ كَلِيَّةِ
الإمام الأعظم الجامعية

العدد الخامس والخمسون

«الجزء الثاني»

رمضان ١٤٤٧ هـ

آذار ٢٠٢٦ م

هيئة تحرير المجلة لسنة ٢٠٢٦م

- أ. د. صلاح الدين فليح حسن - عميد كلية الإمام الأعظم الجامعة المشرف العام
- أ. د. فهيمي أحمد عبد الرحمن رئيس التحرير
- أ. م. د. علي داود خلف مدير التحرير
- أ. د. إسماعيل عبد عباس عضو
- أ. د. محمود عبد العزيز محمد عضو
- أ. د. حقي إسماعيل محمود عضو لغوي
- أ. د. حسام مشكور عواد عضو
- أ. د. محمد عبد القادر عجاج عضو مترجم إنكليزي
- أ. د. وسام محمد خليفة عضو
- أ. د. أحمد ياسين معتوق عضو
- أ. د. خالد مصطفى عبيد عضو
- أ. د. نور سعد محسن عضو
- أ. د. وصفي عاشور أبو زيد / تركيا عضو
- أ. د. محسن المطيري / الكويت عضو
- أ. د. لبنى خميس مهدي / وزارة التعليم العالي عضو
- أ. م. د. عبد الوهاب أحمد حسن الطه عضو
- أ. م. د. محمد صالح حسن / دائرة البحوث عضو

شروط النشر في مجلة
كلية الإمام الأعظم الجامعة / العراق



الرقم الدولي ISSN:1817-6674

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو ٨١٨ في ٢٠٠٥/٣/١٧م

مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، مجلة إنسانية من المجلات العلمية الأكاديمية
الرصينة، وقد صدرت موافقة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي لاعتمادها بالرقم: بت/٨٦٤
في ٢٤/٥/٢٠٠٥.

شروط النشر العامة:

تسعى هيئة التحرير في مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة إلى الارتقاء بمعامل التأثير
(Impact Factor)، تمهيداً لدخول المستوعبات العلمية العالمية، وعليه تنشر مجلة الكلية
البحوث التي تتسم بالرصانة العلمية والقيمة المعرفية، وبسلامة اللغة، ودقة التوثيق وفق
الشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث منشوراً سابقاً في مجلة أخرى، وألا يكون جزءاً من بحث سابق
منشور، أو من رسالة جامعية، وعلى الباحث أن يوقع نموذج تعهدٍ بألا يكون البحث منشوراً،
أو سبق تقديمه للنشر في مجلة أخرى، وألا يقدمه للنشر في مجلة أخرى بعد نشره في مجلة
كليتنا، وأن يوافق على نقل حقوق نشر البحث إلى المجلة في حال قبول نشره.

٢. ألا يذكر اسم الباحث أو أي إشارة تدلُّ عليه في متن البحث؛ لضمان سرية وحيادية
عملية التحكم.

٣. ألا يزيد عدد الكلمات في البحث على (٨٠٠٠) كلمة، مع المصادر والملاحق، أو
ألا يزيد على خمس وعشرين صحيفة.

٤. أن تحتوي الصحيفة الأولى من البحث ما يأتي :
 - أ. عنوان البحث باللغة العربية والإنجليزية.
 - ب. اسم الباحث ودرجته العلمية وتخصصه باللغة العربية والإنجليزية.
 - ج. مكان عمل الباحث باللغة العربية والإنجليزية.
 - د. رقم هاتف الباحث وبريده الإلكتروني الجامعي.
 ٥. يقدم الباحث ملخصاً (باللغة العربية والإنجليزية) لا يقل على (١٥٠) كلمة.
 ٦. يوضع بعد الملخص (Abstract) مباشرة الكلمات المفتاحية لموضوع البحث (Keyword)، باللغة العربية والإنجليزية.
 ٧. على الباحث اتباع قواعد الاقتباس وتوثيق المصادر، وأخلاقيات البحث العلمي بما يتوافق مع سياسة المجلة.
 ٨. تكتب الهوامش داخل المتن وبين قوسين (APA) النظام الأمريكي وكما يأتي :
 - مع تطور الحياة (الزمخشري، ١٩٩٩ : ٣٥).
 - قائمة المصادر باللغة العربية (APA).
 - قائمة المصادر باللغة الإنكليزية (APA).
 ٩. الاستشهاد بعددين من أعداد المجلة المنشورة سابقاً والمرفوعة في الموقع الإلكتروني الخاص بكليتنا في الرابط الإلكتروني : <https://www.iasj.net/iasj/journal/224/issues>.
 ١٠. تطبق المجلة نظام فحص الاستلال الإلكتروني باستخدام برنامج (Turnitin) ويرفض نشر الأبحاث التي تتجاوز فيها نسبة الاستلال ٢٠٪.
 ١١. يخضع البحث لفحص أولي تقوم به هيئة التحرير في المجلة، وذلك لتقرير أهلية البحث للتحكيم، ويحق لها أن تعتذر عن قبول البحث دون تقديم الأسباب.
 ١٢. تتبع المجلة التقويم المزدوج السري لبيان صلاحية البحث للنشر، إذ يعرض البحث المقدم للنشر على محكمين اثنين من ذوي الاختصاص، ويتم اختيارهما بسرية مطلقة، بالإضافة إلى عرض البحث على خبير لغوي لتقويم سلامته اللغوية.
 ١٣. الأبحاث التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات عليها لتكون صالحة للنشر، تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة عليها، وخلاف ذلك لا يتم استلام البحث، وستتم مراجعة البحث من قبل هيئة التحرير للتأكد من التزام الباحث بالأخذ بجميع الملاحظات المثبتة من قبل المقيمين.

١٤. تُعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، لا عن رأي المجلة.
١٥. تنشر المجلة أعداداً خاصة بالمؤتمرات العلمية المتوافقة مع تخصص المجلة.
١٦. أجور نشر البحث: يدفع الباحث (٥٠) ألف دينار لتغطية أجور التحكيم، ويكمل دفع بقية الأجور عند قبول البحث للنشر.
١٧. تخريج النصوص القرآنية والحديث النبوي الشريف على ضوء المنهج العلمي الدقيق الكامل.

١٨. يزود الباحث بنسختين مستلة، بعد النشر.
٢٠. يتم إرسال الأبحاث على منصة المجلة <https://journal.imamaladham.edu.iq/index.php/al-Imam-Al-Adham/user/register> أو من خلال مسح رمز QR في أعلى الصفحة.

شروط النشر (الفنيّة):

- ١- يقدّم البحث بملف واحد، يبدأ بالعنوان وينتهي بالمصادر، وألاً يزيد على خمس وعشرين صحيفة.
- ٢- تكتب الهوامش داخل المتن وبين قوسين (APA) النظام الأمريكي وكما يأتي :
- مع تطور الحياة (الزمخشري، ١٩٩٩ : ٣٥).
 - قائمة المصادر باللغة العربية (APA).
 - قائمة المصادر باللغة الانكليزية.
- ٣- حجم الخط ل (١٦).
- ٤- نوع الخط باللغة العربية ((Simplified Arabic واللغة الإنجليزية Times New Roman)).
- ملاحظة: في حال عدم الأخذ بشروط النشر نعتذر عن استلام البحث ونشره.
- يمكن زيارة موقع المجلة في مبنى الكلية في سبع إيكار أو التواصل عبر البريد الإلكتروني magazine@imamaladham.edu.iq
- أو الاتصال بمدير التحرير عبر الهاتف (٠٠٩٦٤٠٧٧٣٢٤٣٥٦٩٣)، ويمكن الاطلاع على أعداد المجلة عن طريق موقع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي <https://www.iasj.net/iasj/journal/224/issues>

مميزات المجلة:

- ١- سياسة الوصول المفتوح: جميع الأبحاث متاحة مجاناً فور نشرها.
- ٢- تُنشر أربعة أعداد سنوياً منذ عام ٢٠٠٥.
- ٣- تستخدم برامج متقدمة للكشف عن الانتحال لضمان الأمانة العلمية.
- ٤- تُعنى بنشر الأبحاث التي تواكب التطورات وتسهم في معالجة قضايا المجتمع والحد من الظواهر السلبية.
- ٥- تنشر أعمال المؤتمرات والندوات المتخصصة.

كلمة العدد الخامس والخمسين

شهرٌ تتجلى فيه الأنوار الربانيّة، فهو ميدانُ الأسرار، ومنحةُ الرحمن لعباده ، ليستنقذوا قلوبهم من أدران الغفلة، ويستعيدوا صفاء الفطرة ونقاء السريرة. فيه تتنزل الرحمات، وتضاعف الحسنات، وتُقال العثرات ، وتُفتح أبواب الجنان، وتُغلق أبواب النيران، وتصفّد مرده الشياطين. هو شهرُ القرآن الذي أشرق فيه نور الهداية على الوجود، فاستنارت به العقول، واطمأنت به القلوب، واستقامت به السبل. في رمضان نستلهم أبرز معاني العبودية في أبهى صورها ، صيامٌ يزكّي الإرادة ويهذب الشهوة، وقيامٌ يرقّي الروح في مدارج القرب، وصدقةٌ تُطهّر المال وتغرس في المجتمع روح التكافل والتراحم. هو مدرسةٌ ربانيةٌ تُعلّم الصبر، وتغرس التقوى، وتُحيي الضمائر، حتى يغدو الإنسان أصفى قلبًا، وأسمى خلقًا، وأقرب إلى ربّه.

هيئة التحرير

المحتويات

١. لفظ «العفو» في قوله تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} [الأعراف: ١٩٩] (دراسة تفسيرية مقارنة) ١١
 أ. سوسن خيري الراوي
 أ.د. محمد عبد اللطيف عبد العاطي
 ٢. معالجة آفة المخدرات في الميزان الشرعي «دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الفكر الإسلامي» ٤١
 أ.د. حسن حميد عبيد
 أ.د. سلام مجيد فاخر
 ٣. الشاهد الشعري عند الجاحظ (دراسة في ضوء النقد الثقافي) ٦٩
 أ.د. مريم عبد النبي عبد المجيد
 ٤. علل ترتيب ذكر الأنبياء (عليهم السلام) في سورة مريم وعلاقته بالوحدة الموضوعية للسورة ٩١
 أ.م.د. صالح محمد حميد الحربي
 ٥. دور قيم الإعلام الإسلامي في تهذيب سلوكيات الجمهور: (دراسة ميدانية) ١٢٣
 أ.م.د. عمر ياسين علي
 ٦. سياسة التسعير في الشريعة والاقتصاد والعوامل المؤثرة فيه ١٥١
 أ.م.د. قصي مساهر محمد
 ٧. نسق الحياة الاجتماعية في شعر توبة بن الحمير ١٩٣
 م.د. بلال عبد الرزاق حميد
 ٨. علوم القرآن عند الإمام الرضا (عليه السلام) (دراسة تحليلية في المنهج والمفاهيم) ... ٢١٣
 م.د. رائد عكلة حلبوت الزيدي
 ٩. رسولنا الكريم ... رحمة للعالمين رؤية في الأحاديث النبوية الشريفة ٢٢٩
 م.د. رقية برهان مصطفى

١٠. جدلية العقل والنقل بين المدارس الإسلامية والتيارات الفلسفية المعاصرة..... ٢٥٣
- م.د. عبد الكريم جاسم حسين ٢٥٣
١١. عيسى عليه السلام في القرآن وتلقي الغرب النصراني قراءة في أفق الحوار التفسيري ٢٧٩
- م.د. عدنان مهدي حمد ٢٧٩
١٢. إذا الفجائية في سياقات القرآن الكريم ٣١٧
- م.د. مصطفى أديب عبد الرحمن الزهاوي ٣١٧
١٣. تعارض أقوال البزار في الراوي الواحد من خلال تهذيب التهذيب ٣٤١
- م.د. مها سعد فياض ٣٤١
١٤. المقاصد الشرعية بين التنظير والتنزيل ٣٦٥
- م.د. نذير رزوقي مصطفى ٣٦٥
١٥. حق الحياة والأمن الشخصي في السنة النبوية وأثرها في تحقيق العدالة التشريعية ... ٤٠٧
- م.د. هدى عبد الواحد جاسم ٤٠٧
١٦. الصرف القرآني بين القياس والسماع مراجعة نقدية لمواضع الخلاف ٤٣٣
- م.م. حفصة شهاب أحمد ٤٣٣
١٧. التنوع في إستراتيجيات تدريس اللغة العربية وعلاقته بدافعية التعلم لدى طلبة المرحلة المتوسطة ٤٦٩
- م.م. رحيق عيسى محمد عباس الشихلي ٤٦٩
١٨. رسالة مد الباع في إعراب: «الإذراع» للشيخ العالم العلامة العمدة البحر الفهامة يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الله الشاوي المغربي الجزائري المالكي (دراسة وتحقيق) ٤٩١
- م.م. صالح حميد سفاح مشوح ٤٩١
١٩. ظَاهِرَةُ الْإِبْهَامِ فِي الضَّمَائِرِ سُورَةُ الْقَدْرِ أُنْمُوذَجًا ٥١٩
- م.م. غفران قاسم علوان ٥١٩
٢٠. دور الفكر الإسلامي في بناء الإنسان وإستدامة عمارة الأرض ٥٤١
- م.م. هشام صبحي حاتم ٥٤١

عيسى عليه السلام في القرآن وتلقي الغرب النصراني قراءة في أفق الحوار التفسيري

Jesus (peace be upon him) in the Qur'an and the Christian
West's Reception of It: A Reading in the Horizon of Interpretive
Dialogue.

إعداد الباحث

م.د. عدنان مهدي حمد

جامعة سامراء / كلية العلوم الإسلامية

M. D. Adnan Mahdi Hamad

Samarra University / College of Islamic Sciences

adnan.mah.ha@uosamrra.edu.iq

ORCID: 0009 - 0002 - 2560 - 2043

+9647719977277

تاريخ استلام البحث: 2025 / 31 / 11

الملخص

يتناول هذا البحث صورة عيسى عليه السلام في القرآن الكريم وتلقي الغرب لها في أفقٍ تفسيريٍّ وحواريٍّ يسعى إلى تجاوز الفجوة العقدية والثقافية بين الإسلام والمسيحية، كما يبين أن القرآن الكريم يعرض عيسى عليه السلام بوصفه عبدًا لله ورسولًا كريمًا، مؤيدًا بالمعجزات التي تؤكد قدرة الله ووحدانته، في حين قدّمه اللاهوت الغربي باعتباره إلهًا متجسدًا ارتبطت به عقيدة الفداء والخطيئة الأولى، مما أوجد اختلافًا جوهريًا في المرجعيات ومناهج الفهم.

ويسعى البحث إلى إبراز المقاصد الإنسانية في الخطاب القرآني، وإلى تحليل تلقي الغرب النصراني لصورة المسيح القرآني، من خلال الاستشراق الكلاسيكي الذي اتسم بروح الجدال، وصولًا إلى اللاهوت الحديث الذي بدأ يعترف جزئيًا بوجاهة التصوير القرآني. وقد خلص البحث إلى ضرورة توسيع الدراسات المقارنة بين القرآن والإنجيل، وإدماج منهج الحوار التفسيري في الدراسات الإسلامية المعاصرة لتجديد الفهم وبناء التعايش الحضاري. الكلمات المفتاحية: (القرآن الكريم، عيسى عليه السلام، التلقي، الغرب، النصرانية، الحوار، التفسير، القراءة).

Abstract:

This study examines the image of Jesus, peace be upon him, in the Holy Qur'an and its Western reception within an interpretive and dialogical perspective that seeks to bridge the doctrinal and cultural gap between Islam and Christianity. It demonstrates that the Holy Qur'an presents Jesus, peace be upon him, as a servant of God and a noble messenger, supported by miracles that confirm God's power and oneness. Western theology, on the other hand, presents him as an incarnate god, associated with the doctrine of redemption and original sin. This creates a fundamental difference in references and approaches to understanding.

The study seeks to highlight the humanitarian purposes in the Qur'anic discourse and to analyze the Christian West's reception of the Qur'anic image of Christ, using classical Orientalism, characterized by a spirit of debate, as well as modern theology, which has begun to partially recognize the validity of the Qur'anic depiction.

The study concludes that it is necessary to expand comparative studies between the Qur'an and the Bible and to integrate the method of interpretive dialogue into contemporary Islamic studies to renew understanding and build cultural coexistence.

Keywords: The Holy Qur'an, Jesus, peace be upon him, reception, the West, Christianity, dialogue, interpretation, reading.

المقدمة

يُعدّ موضوع عيسى عليه السلام في القرآن الكريم وتلقي الغرب النصراني له من القضايا الفكرية والإنسانية التي تقف عند ملتقى الأديان والثقافات؛ إذ تتجسد فيه أبعاد متعددة: دينية، وتاريخية، وثقافية، وتفسيرية؛ فالقرآن الكريم قدّم صورة لعيسى عليه السلام تتسم بالصفاء العقدي والاتزان الروحي، بوصفه عبدًا لله ورسولاً كريماً اصطفاه لتبليغ رسالته، غي حين قدّم التراث النصراني الغربي صورة أخرى تقوم على عقيدة التجسيد والفداء، وبين هاتين الصورتين نشأت فجوة في الفهم والتلقي، لم تقتصر على الجانب العقدي فحسب؛ بل امتدت إلى طبيعة النظر إلى الإنسان، والنبوة، والعلاقة بين السماء والأرض؛ وهو الأمر الذي جعل دراسة هذا الموضوع مدخلاً إلى حوار حضاري وتفسيري يسعى إلى تجاوز سوء الفهم المتبادل وإعادة قراءة النصوص المؤسسة للوعي الديني.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا البحث في أنه يعيد النظر في صورة عيسى عليه السلام كما يقدمها القرآن الكريم، من حيث مقاصدها الدلالية والإنسانية، في مقابل صورة المسيح كما تلقاها العقل الغربي في ضوء التراث الكنسي، كما تنبع أهميته من الحاجة الملحة إلى بناء جسر معرفي وحواري بين التفسير الإسلامي والتلقي الغربي، لا على أساس الجدل العقدي؛ بل من خلال التحليل التفسيري المقارن الذي يدرس كيف يفهم كل طرف النص ويعيد إنتاج معناه ضمن نسقه الثقافي والإيماني.

مشكلة البحث:

تتجلى مشكلة البحث في الفجوة القائمة بين التفسير القرآني لصورة عيسى عليه السلام وبين التلقي الغربي لها؛ فبينما يؤكد القرآن على إنسانيته ونبوته وكونه عبدًا لله تعالى، يصير الخطاب اللاهوتي الغربي على تأليهه وربطه بفكرة الفداء والخطيئة الأولى؛ ما أوجد تبايناً عميقاً في المفاهيم والمقاصد؛ هذا التباين لا يُعدّ مجرد خلاف عقدي؛ بل هو اختلاف في طرائق التأويل ومناهج الفهم، وفي المرجعيات الثقافية التي شكّلت الوعي الديني في كل من الحضارتين.

أهداف البحث: - إبراز ملامح القراءة القرآنية لعيسى عليه السلام بوصفها خطاباً تفسيرياً إنسانياً يتجاوز الإطار العقدي الضيق إلى أفق الرحمة والوحدة الإيمانية. - تحليل تلقي الغرب النصراني لصورة عيسى عليه السلام كما وردت في القرآن الكريم، وبيان أسباب سوء الفهم أو الرفض في ضوء الخلفيات اللاهوتية والفكرية الغربية. - استجلاء آفاق الحوار التفسيري بين التفسير الإسلامي والدراسات المسيحية المعاصرة؛ بحثاً عن أرضية تأويلية مشتركة تسمح بإعادة تعريف العلاقة بين الوحي والعقل في ضوء القيم الإنسانية الجامعة.

منهج البحث:

يعتمد على التحليل التفسيري المقارن، من خلال تتبع النصوص القرآنية المتعلقة بعيسى عليه السلام وتحليل دلالاتها العقدية والبلاغية والتاريخية، ومقارنتها بما ورد في الأناجيل والنصوص اللاهوتية الغربية، كما يستفيد البحث من مناهج الدراسات القرآنية الحديثة التي تركز على السياق التداولي والبعد الإنساني في الخطاب القرآني، إلى جانب منهج تاريخ التلقي الذي يتتبع تطور نظرة الغرب إلى عيسى القرآني عبر العصور، وسيحاول الباحث من خلال هذا المنهج الربط بين التفسير بوصفه فعلاً تأويلياً، وبين التلقي بوصفه فعلاً ثقافياً، بما يُسهم في بلورة رؤية علمية قادرة على إدارة الحوار بين الإسلام والمسيحية على أسس معرفية رصينة.

الدراسات السابقة وحدود الإضافة الجديدة:

من أبرز ما اطلع عليه الباحث من الدراسات السابقة ما يلي:

١. الترجمات الأوروبية لمعاني القرآن الكريم في القرون الوسطى وما بعدها وأثرها في تشويه القرآن والإسلام عند الأوروبيين، لعبد العزيز بن أحمد بن محسن الحميدي، مجلة الجامعة العراقية، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العدد ٤٥، ج ١، العراق، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م، ص ٤١٣ - ٤٢٦.

٢. معجزات نبي الله عيسى عليه السلام بين الأناجيل والقرآن الكريم، لإبراهيم قاسم سليمان أبو سرحان، إشراف: عبد الرحمن محمد المراكبي، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمّان، الأردن، ٢٠١٢م، ص ١ - ٢٦٦.

٣. نبوة عيسى في العهد الجديد والقرآن الكريم، لأحمد عبد حسين العوايشة، المجلة

الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، المجلد ١٣، العدد ١، الأردن، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م، ص ١ - ٢٢.

٤. بشرية المسيح عليه السلام في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم: دراسة تحليلية، لمبروك عبد العزيز عبد السلام عبد الله، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد ٢٩، القاهرة، ٢٠١٦ م، ص ١ - ١٢٣.

غير أنّ هذه الدراسات - على أهميتها - بقيت أسيرة المنهج العقدي الدفاعي أو المقارنة النصية الجزئية، ولم تتجه إلى بناء إطار تفسيري حوارى يربط بين النص القرآني والتلقي الغربي ضمن رؤية تأويلية معاصرة.

ومن هنا تبرز الإضافة العلمية الجديدة لهذا البحث في أنه يتجاوز حدود المقارنة النصية إلى تأصيل مفهوم «الحوار التفسيري» من خلال دراسة كيفية تلقّي الغرب النصراني لصورة المسيح القرآني، وتحليل الموقف الغربي من بشرية عيسى في ضوء المقاصد القرآنية، بما يفتح آفاقاً لتجديد الفهم وبناء تواصل معرفي بين الإسلام والمسيحية يقوم على العقل، والرحمة، والوحدة الإنسانية.

المبحث الأول: التصوير القرآني لعيسى عليه السلام في أفق التفسير

يمثل التصوير القرآني لشخص المسيح عيسى عليه السلام أبرز المواطن التي يتجلّى فيها تفرّد البيان الإلهي المُعظّم في الجمع بين المعجزة والتوحيد، وبين الواقعة التاريخية والدلالة العقائدية؛ فالقرآن الكريم لا يعرض قصة الميلاد عرضاً سرديّاً تقريرياً؛ بل يُعيد بناءها بلاغيّاً لتكون آيةً في الوجود، ودليلاً في العقيدة، وحواراً في الوعي.

ومن خلال ما يأتي توضيح ذلك:

المطلب الأول: الميلاد والمعجزة في الخطاب القرآني

الفرع الأول: البناء القصصي في عرض معجزة الميلاد بين البيان والإعجاز.

يعتمد القرآن الكريم في عرض قصة الميلاد على أسلوب قصصي بليغ يقوم على التدرّج في الحدث موازناً بين عناصر البيان الفني والإعجاز الإلهي، فهو يبدأ بتصوير حالة الانفصال الوجودي لمريم عن قومها: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ۖ﴾ (١٦)

[مريم: ١٦]، إيداناً بتهيئة النفس لتلقي ما فوق المعتاد، وهذا الانتقال من المشهد الاجتماعي إلى المشهد الكوني يرسم ملامح «الخلوة التكوينية» التي تسبق نزول الكلمة الإلهية في رحمها، وهو بناء رمزي يعكس علاقة الإنسان بالاصطفاء الإلهي حين يُنزع من النسق البشري ليدرج في نسق الوحي.

وفي اللحظة التي يتجسد فيها الروح الإلهي تمثلاً بشرياً، يُفتتح الحوار الكاشف عن طبيعة الحدث متجسداً في قوله: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ۝١٩﴾ [مريم: ١٩]، فهذا البيان الإلهي يضع الحد الفاصل بين مفهوم «الولادة» في بعدها البيولوجي ومفهومها في بعدها الإعجازي، وقد فصل أبو القاسم الكرمانلي وجوه القراءة في قوله تعالى: ﴿لَأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾، موضحاً أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن إسناد الفعل إلى الرسول من باب المجاز العقلي لإظهار الوساطة الروحية في الفعل الإلهي (الكرمانلي، دت، ص ١٣٤١ - ١٣٤٢). وهذا الإسناد يضيف على الحدث بُعداً لغوياً دقيقاً يبرز «طهارة الوسيلة» و«قداسة الغاية».

ثم يتابع القرآن الكريم رسم ملامح هذه المعجزة في سياق من الهدوء الإلهي المحكم فيقول: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىٰ هَيْنٍ ۝٢١﴾ [مريم: ٢١]، وهي جملة قرآنية قصيرة إلا أنها تجمع بين طمأنينة الخطاب الإلهي وتعليل المقصد الرباني الذي قرره قوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾، فهذا التوجيه يرد على ما اعترى مريم من خشية الطعن في عرضها، مبيناً أن «ما تراه من ضرر يلحقها في سبيل الرسالة الإلهية ليس بعظيم في جنب ما أراد الله من هدى الناس»، فالمصلحة العامة - وهي الهداية - مقدمة على المصلحة الخاصة (ابن عاشور، دت، ٨٣/١٦).

فالنص القرآني هنا يوجه النظر من الحادثة الجزئية إلى الغاية الكونية، ومن الجسد إلى الرسالة، ومن الألم إلى النعمة.

ويُلفت القرآن الكريم النظر إلى المقارنة الجدلية بين خلق عيسى وآدم: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩]، فيسحب بساط الإعجاز من تحت فكرة التفرد اللاهوتي، ويعيده إلى نطاق القدرة الإلهية المطلقة، وبهذا يربط الخطاب بين «الخلق الأول» و«الخلق الثاني» في سلسلة واحدة من التدبير الإلهي الذي لا يعجزه شيء، فمعجزة عيسى عليه السلام كانت «خرقاً لنظام الأسباب والمسببات» تناسب زمانها، إذ كان قومه أهل براعة في الطب، فجاءت معجزاته من جنس ما نبغوا فيه (أبو زهرة،

(دت، ٣٩٦٧/٨).

لكن القرآن الكريم - بخلاف المعجزات الزمانية - جعل المعجزة الكبرى هي البيان ذاته، لأن «شريعة محمد صلى الله عليه وسلم خالدة فكانت معجزتها خالدة» (أبو زهرة، دت، ٣٩٦٧/٨).

ومن ثمّ يصبح البناء القصصي لمعجزة الميلاد ليس مجرد نقل لحدث خارق؛ بل تأسيساً لوعي يتجاوز الحدث إلى قانون القدرة الإلهية.

إن خرق العادة في ميلاد النبي عيسى عليه السلام لا يبدّل طبيعة المخلوق ولا يرفعه إلى مرتبة الألوهية؛ بل هو آية تدعو إلى التوحيد وتنفي كل تصوّر بالتأليه أو الشرك (الناصري، ١٩٨٥، ٣٣/٤).

فالبيان القرآني يصنع من المعجزة وسيلة دعوية، لا مدخلاً أسطورياً، ويُعيد ترتيب العلاقة بين الخارق والمقدّس في ضوء مبدأ الوجدانية.

الفرع الثاني: دلالة الحوار بين مريم وعيسى في ضوء التفسير اللغوي والبياني. يتجلّى الحوار القرآني بين مريم وابنها عيسى عليهما السلام ذروة التفاعل الإنساني والرباني في القصة، فالخطاب هنا يتحوّل من الوصف إلى الخطاب المباشر، ومن الحدث الخارجي إلى الحدث الداخلي حيث تتكثف المشاعر والمعاني اللطيفة.

ويبدأ المشهد الحوارى بمحنة المخاض في قوله تعالى: ﴿ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا ﴾ [مريم: ٢٣]، فالتعبير بـ«أجاءها» بدلاً من «جاءها» يحمل دلالة الإلجاء القسري، أي دفعها الألم دفعاً نحو موضع الولادة، وقيل ألجأها (النسفي، ١٩٩٨، ٣٣١/٢)، وفي ذلك إحياء بأن الإرادة الإلهية تُسيّر الحدث رغم ضعف الإنسان، مما يرمز إلى الاستسلام الكوني لمشئته الخالق، وقد أشار ابن عاشور إلى أن هذه الأمنية من مريم ليست جزعاً من قدر الله؛ بل خشية من ظن الناس وسوء تأويلهم لحالها، وهو ما يؤكّد بعدها الإيمان العميق (ابن عاشور، دت، ٨٣/١٦).

وفي قوله تعالى: ﴿ فَادْنَاهَا مِنْ ﴾ [٢٤] ذهب جمهور المفسرين إلى أن المنادي جبريل عليه السلام، وقيل: عيسى هو نفسه (ابن أبي زمنين، ٢٠٠٢، ٩٢/٣)، وفي كلا الاحتمالين دلالة على اللطف الإلهي الذي يهب الحياة في لحظة الموت المعنوي، فالنداء جاء «من تحتها» إيذاناً ببدء التحوّل من الانكسار إلى الرجاء.

ثم يردّ عليها النداء الإلهي تسليةً وتثبيتاً: ﴿ قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [مريم: ٢٤]، والسريّ

في اللغة النهر الصغير الجاري (الحميري، ١٩٩٩، ٣٠٥٢/٥)، وهو رمز للحياة والنقاء، وكأنَّ الله يبدِّل حزنها حياة، ويقابل ألمها بعباء مائي يجري تحتها في صورة رمزية للرحمة المنبثقة من رحم العسر.

ثم يأتي الأمر العملي في قوله تعالى: ﴿وَهَزَى إِلَيْكَ يَمْنَعُ النَّخْلَةَ سَقَطَ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: ٢٥]، فيربط النص بين الفعل الإنساني والرزق الإلهي، ليدلَّ على أن سنن الله لا تُعطَل حتى في لحظات المعجزة؛ بل يبقى العمل شرطاً في البركة، ولذلك قال: ﴿وَقَرَى عَيْنًا﴾ [٣٦] أي «وطيبي نفساً وافرحي بولادتك إياي ولا تحزني» (الطبري، دت، ١٨٤١/١٨).

وبناء على ما سبق، فإن دلالة الحوار بين مريم وعيسى عليهما السلام تكمن في كونه لوحة بيانية تجمع بين الضعف البشري واللفظ الإلهي، وتبرز توازن المشيئة والعمل، وتحول الألم إلى رحمة، والمحنة إلى منحة، في أرقى تجليات البيان القرآني الإنساني والرباني.

الفرع الثالث: المقصد التفسيري من توجيه المعجزة في سياق الدعوة إلى التوحيد. لا يقدم القرآن الكريم معجزة الميلاد لغاية إثبات القدرة فحسب؛ بل لتأسيس عقيدة التوحيد التي هي جوهر الرسالة الإلهية، فالمعجزة في القرآن الكريم ليست حادثة مادية تدهش العقول فقط؛ بل دلالة هادية توجهها نحو الله وحده، ولذلك جاء النص القرآني مؤطراً بعقيدة العبودية منذ مطلع القصة حتى ختامها.

ويؤكد المفسرون أن المعجزات تأتي متناسبة مع العصور والأمم، فكما قال الشعراوي كل قوم لهم هادٍ يهديهم بالآيات التي تناسبهم، فكانت معجزة عيسى في ميدان الطب، لأن قومه نبغوا فيه (الشعراوي، دت، ٧٢٢٧/١٢).

غير أن القرآن الكريم تجاوز «التناسب التاريخي» إلى «الدلالة الكلية»، فجعل من ميلاد عيسى شاهداً على قدرة الله الشاملة لا على تفرد بشرٍ في ذاته، فالمقصد التفسيري الأساس إذن هو إعادة توجيه الإعجاز من دائرة الطبيعة إلى دائرة العقيدة، فكل ما في القصة - من الروح المرسل، إلى الحوار، إلى كلام المهد - يصبُّ في بيان أن المسيح ليس سوى عبد لله أوتي الكتاب، وأن المعجزة لم تكن لإعلاء شأنه الذاتي؛ بل لتثبيت الحجة على الناس، لذلك وقوع معجزة كهذه لا يرفع إلى درجة الألوهية أيّاً من الخلائق، لأن الله هو وحده القائل كن فيكون (الناصري، ١٩٨٥، ٣٣/٤).

وفي هذا الإطار يمكن القول إن الخطاب القرآني أجرى تفكيكاً لاهوتياً ضمنياً للتصور

النصراني حول التجسد؛ إذ ردّ كل عنصر في القصة إلى أصله الإلهي؛ فالكلمة إلى أمر الله، والروح إلى خلقه، والميلاد إلى إرادته، وبذلك يصبح عيسى u في التصوير القرآني آية لله القادر لا إلهاً شريكاً مع الله سبحانه، و«رحمة للناس» لا «واسطة خلاص»، كما صرح النص القرآني العظيم في قوله: ﴿وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا﴾ [مريم: ٢١].

إن المقصد النهائي للمعجزة في القرآن الكريم هو أن تُعيد توجيه الإنسان من الإعجاب بالخارق إلى الإيمان بالمُخَرِّق، ومن النظر في الأثر إلى النظر في المؤثر، فالميلاد المعجز لم يكن غايةً في ذاته؛ وإنما مقدمة لتجديد دعوة التوحيد في بني إسرائيل، حيث قال عيسى u: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [مريم: ٣٦]، وهذه الخاتمة تبين في النهاية أن المعجزة تنحلّ في النهاية في توحيد الله، وتذوب الذات البشرية في عبودية الرسالة، لتحقيق الغاية القرآنية من القصص قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥].

المطلب الثاني: الوظيفة النبوية لعيسى u في القرآن بين الإسلام ومقولات الغربيين

الفرع الأول: مفهوم الرسالة والعبودية في التفسير القرآني.

يُظهر القرآن الكريم عيسى u رسولاً عبداً لله عز وجل، أرسله بالحق مؤيِّداً بروح القدس وداعياً إلى عبادة الله وحده، لا صاحب سلطان دنيوي ولا طبيعة إلهية، فالرسالة في المفهوم القرآني تكليفٌ بالبلاغ الإلهي، قوامها العبودية، لا تأليه الذات ولا التفويض بالربوبية، وهي فضلٌ من الله تعالى، لا تُنال بكسبٍ ولا وراثة (الشافعي، ٢٠٠٦، ٢/٩٧٥).، وأن شرف الأنبياء في تحقيق العبودية التي بها يتحقق الكمال الإنساني والصدق الرسالي، فكلما ازداد العبد خضوعاً لله ارتفع مقامه عنده، إذ العبودية لله عزّ، بخلاف عبودية البشر التي هي ذلٌّ وهوان.

كما أن الرسالة القرآنية تتضمن أبعاداً أخلاقية وسياسية سامية، فهي عند الأنبياء تجسيد للأمانة والصدق، وليست وسيلة للتسلّط أو الدعوى اللاهوتية، وقد وصف القرآن عيسى بـ {عبد الله} ليدلّ على تشريفه بالعبودية (الخطيب، دت، ١٠/٢٤٠).

وقد ذهب النسفيّ إلى أن معنى الذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذَكَرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤] الذي هو أعظم العبادات، أي تبليغ الرسالة نفسها، فالأنبياء يخلّدون بقدر ما يؤدّون من البلاغ (النسفي، ١٩٩٨، ٢/٣٦٦).

وبما أن الرسالة تكليف وتشريف من الله سبحانه لعبد اختصه من خلقه، فالعبودية لله وحده

أيضاً رفعة وشرف، لأنها تُخرج الإنسان من سلطان المخلوق إلى سلطان الخالق، فالعبودية في معناها القرآني تحريراً روحيّاً، لا خضوعاً قهريّاً (الشعراوي، دت، ١٧/١٠٣٥٩). ومن هنا تظهر علاقة الرسالة بالعبودية في أن كِلتاهما تقومان على الاختصاص الإلهي والتكليف الرباني؛ فالرسالة اصطفاً للتبليغ، والعبودية اصطفاً للطاعة، وكما أن النبوة تُمثل ذروة القرب من الله بالوحي، فإن العبودية تُمثل ذروة القرب بالفعل والإخلاص، فكلّ رسول عبد، لكن ليس كلّ عبد رسولاً؛ غير أن مقام الرسالة لا يتحقّق إلا بكمال العبودية، إذ العبودية هي الأصل الذي تُبنى عليه الرسالة، والوسيلة التي تُصان بها من الغرور والعلو، لتبقى الدعوة خالصةً لله وحده، كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١]، فعبره بالعبودية لا بالرسالة تكريماً له بما هو أسمى من النبوة نفسها، وهو تمام الانقياد لله في القول والعمل.

الفرع الثاني: المقارنة التفسيرية بين مفهوم النبوة في القرآن الكريم والمفهوم المسيحي. النبوة في الإسلام هبة إلهية واختيار رباني لمن اصطفاهم الله، لا تأتي نتيجة اجتهاد أو تعليم، وإنما هي تكليف بالوحي وتشريف بحمل الرسالة (الطشو، دت، ص ١١٠). أما في المفهوم المسيحي فالنبي هو من يتكلّم بما يجول في نفسه بإيحاء من قوة خارجة عنه، وهي صياغة مبهمة تقترب من المفهوم الفلسفي للإلهام أكثر من المفهوم الإلهي للوحي (مجمع الكنائس، ١٩٧١، ص ٩٤٩).

وفي الفكر اليهودي - كما عند موسى بن ميمون - النبوة فيض من الله على القوة الناطقة، ثم على المتخيلة، وهي بذلك مرتبة عقلية إنسانية، لا اصطفاً إلهياً بالمعنى الإسلامي (ابن ميمون، ١٩٧٢، ص ٤٠٤).

أما في الفكر الغربي الحديث فقد خضع مفهوم النبوة لتأويل إنساني صرف، فعدها بعض المستشرقين - كسيدو وستودارد - تجربة فكرية أو انفعالاً داخلياً نابغاً من التأمل أو الحسّ الديني، لا من وحي سماوي (سيدو، ١٩٧٣، ٣١/١).

ومن ثمّ تباين المفهومين؛ فالنبوة في القرآن اصطفاً إلهي يربط الأرض بالسماء، بينما هي في الفكر الغربي ظاهرة نفسية أو ثقافية تُنزع منها قداسة المصدر الإلهي.

الفرع الثالث: تلقي المفسرين المعاصرين لدور عيسى في ضوء مقولات الغربيين الحديثة. أثار المستشرقون واللاهوتيون الغربيون منذ القرن التاسع عشر جدلاً واسعاً حول صورة المسيح u في الإسلام، محاولين إعادة تأويل شخصيته في ضوء الفكر الغربي الحديث، فقد

سعى بعضهم إلى نفي نبوته أو إنكار معجزاته، أو الزعم بأن القرآن تأثر بالتصورات المسيحية حوله؛ بل ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك حين جعلوه «رمزاً أسطورياً» أو «فكرة فلسفية» عن الإنسان الكامل، لا نبياً حقيقياً.

ومن أبرز المقولات الغربية ما طرحه المستشرق الفرنسي غيوم بوستل (Guillaume Postel) الذي زعم أن المسيح سيعود في هيئة امرأة تمثل «الروح المؤنثة للعالم»، في تأويل صوفي مفرط يعكس ميل الفكر الغربي إلى الأسطورة والرمزية الباطنية في تفسير النصوص الدينية (العقيقي، ١٩٦٤، ١٧٢/١).

كما نجد لدى القس فندر (Pfander) محاولاً إثبات ألوهية المسيح من خلال عقيدة الفداء، مقارنة بين «الشفاعة بالمصلوب» و «الشفاعة في الإسلام»، منكرًا الاعتقاد المحمدي بنبوته وناقضاً فكرة الخلاص بالعمل (فياض، ٢٠١٦، ص ١٤١). ويرى فندر أن جوهر الدين هو الإيمان بالمخلص الإلهي، وأن الخطيئة الأصلية لا تُغفر إلا بالصلب، وهو ما تردده الكنيسة الغربية حتى اليوم. وفي الاتجاه ذاته يقرّر بعض المفكرين الغربيين أن عيسى لم يكن نبياً بالمعنى الشرقي؛ بل «حالة روحية كونية» تجسّدت في شخصه رسالة الله إلى الإنسانية (فياض، ٢٠١٦، ص ١٤١).

وفي السياق نفسه، يُعدّ قول البطريرك أفثيشيوس بألوهية روح القدس استمراراً لذلك المنحى الفلسفي الدخيل؛ إذ بُني على تأثير بالأفلاطونية المحدثة التي تجعل «العقل الأول» أصلاً تنبثق عنه الكائنات، فزعم أن «روح الله» هي ذاته تعالى، وهو زعم باطل، لأن الإضافة في النصوص الشرعية تشريفية لا ذاتية، كما في قوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾ فالروح عند المسلمين مخلوقٌ مكرّم، هو جبريل عليه السلام، لا صفة من صفات الله، ومن ثمّ ينهار استدلالهم الفلسفي الذي يؤدي إلى تعدّد الذات الإلهية، وهو ما يناقض رسالة المسيح عليه السلام التي دعت إلى توحيد الله الواحد الأحد (أبو زهرة، دت، ٢٣٠٧/٥).

غير أن هذه المقولات كلها اصطدمت بالرؤية الإسلامية التي قدّمها المفسرون المعاصرون، حيث واجهوا تلك التشويهات ببيان لغوي وتاريخي ومنهجي دقيق.

فقد أكّد الشيخ محمد متولي الشعراوي أن المعجزات التي نُسبت لعيسى عليه السلام لم تكن دليل ألوهية؛ بل وسائل بلاغية إقناعية تتناسب مع عناد بني إسرائيل، وأن ولادته من غير أب لا تُخرجه من البشرية، لأن القدرة الإلهية مطلقة لا تحدّها السنن الكونية (الشعراوي، دت، ٤٤٧/١).

كما يرى سعيد حوى أنّ الخطاب القرآني حين يصف عيسى بأنه {رُوحٌ مِّنْهُ}، فالمعنى أنه روح مخلوقة بأمره، لا جزء من ذاته الإلهية، وبذلك يسقط الوهم الغربي حول التجسد (حوى، ١٩٨٥، ٣/١٣٧٠).

وبذلك أعادوا الاعتبار لشخصية المسيح في بعدها التوحيدي الإنساني، مبينين أنّ الإسلام لم ينفِ مكانته؛ بل خلّص صورته من التحريف اللاهوتي، وأعادها إلى أفقها الإلهي الصحيح؛ نبياً عبداً لله، ورسولاً من أولي العزم، جاء ليجدد الإيمان لا ليؤسس ديانة جديدة.

المبحث الثاني: تلقّي الغرب النصراني لصورة عيسى في القرآن

شكّل الاستشراق الكلاسيكي أحد أبرز مظاهر التلاقي بين المعرفة والهيمنة في التاريخ الحديث؛ إذ لم يكن مجرد حقلٍ علميٍّ لدراسة الشرق؛ بل كان - في جوهره - امتداداً للحملات الصليبية بوسائل فكرية جديدة؛ فحمل في داخله نزعةً دينيةً وسياسيةً متشابكة غايتها تأويل الإسلام بما يخدم المشروع الغربي في السيطرة والتبشير، وقد تجلّى ذلك في النظرة إلى الشرق بوصفه فضاءً غامضاً يحتاج إلى من «يفسره» و«يكتبه» من الخارج. أما في المراحل اللاحقة فقد تبلور ما سُمّي بالاستشراق الأكاديمي الذي حاول أن يتخفف من إرث العداء الصليبي، مؤكداً على «التشارك والتثاقف» بين الشرق والغرب، وإن ظل أثر الرؤية المركزية الأوروبية شاخصاً في كثير من مقولاته.

وفي هذا السياق يرى رودى باريت (Raudi Paret) أن الاستشراق علم لغوي بالأساس، إذ يقول: «الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولا بد لنا إذن أن نفكر في المعنى الذي أطلق على كلمة الاستشراق المشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق: هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي» (باريت، ٢٠١١، ص ١١ - ١٢).

وفي الاتجاه نفسه يوضح ديتريش (Dietrich) أن المستشرق «هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشرق» (ديتريش، ١٩٦٢، ص ٧).

ومن هنا يظهر أن البدايات اللغوية للاستشراق لم تكن بريئة من الدوافع الثقافية والسياسية، إذ مثّلت اللغة مدخلاً للهيمنة الرمزية على الشرق، لا مجرد وسيلة للمعرفة به.

ومن خلال تتبع الممارسة التطبيقية للمستشرقين، يتضح أن الاستشراق الكلاسيكي ظل

في كثير من جوانبه ميداناً لإعادة إنتاج الصورة النمطية عن الإسلام، خصوصاً في تفسيرهم للنصوص القرآنية والقصص النبوي، فقد قام بعضهم بإدراج الروايات الإسرائيلية في تفسير القصص القرآني دون تمحيص، مخالفين بذلك منهج المفسرين المسلمين الذين ميزوا بين الصحيح والموضوع من تلك الأخبار، ومن أمثلة ذلك ما فعله المستشرق فنسك في دائرة المعارف الإسلامية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مريم: ٥٧]

، حيث روى - نقلاً عن الإسرائيليات - أن ملك الموت زار إدريس بعد إعجابه بأعماله، فقبض روحه بطلب منه ثم أعادها إليه، ثم رفعه إلى السماء ليرى الجنة، فلما رآها أبى الخروج منها واستعصم بآيتين: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، و﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرِجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، فصار - بحسب زعمه - خالداً في السماء مع عيسى، كما يعيش الخضر وإلياس خالدين في الأرض (هوتسما، ١٩٩٨، ٥٦٧/٢).

وهذا يُبرز التناقض بين المنهج الإسلامي القائم على التوثيق والنقد، وبين المنهج الاستشراقي القائم على الإسقاط الثقافي الغربي، الذي حوّل المادة القرآنية إلى حقلٍ لتغذية الخيال اللاهوتي الأوروبي أكثر من كونه دراسة موضوعية، مما يعكس بقاء أثر الذهنية الصليبية حتى في بعض صور البحث العلمي الحديث. وفيما يلي تفصيل ذلك بوضوح:

المطلب الأول: الاستشراق الكلاسيكي وصورة عيسى في القرآن

الفرع الأول: منطلقات القراءة الاستشراقية للنص القرآني.

انطلقت القراءة الاستشراقية الكلاسيكية للقرآن من تصوراتٍ مسبقة كوّنتها الذهنية الأوروبية عن الإسلام، فكانت محكومة بخلفية دينية ولاهوتية أكثر منها علمية أو نقدية، وقد تجلت تلك المنطلقات في عدد من الأسس التي شكلت جوهر المقاربة الاستشراقية للنص القرآني، يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - القول باقتباس القرآن مما سبقه من الكتب السماوية، وهذا التصور يفترض ضمناً أن الوحي القرآني عمل بشري صرف، وأن محمداً ﷺ كان مبدعاً أدبياً لا متلقياً للوحي (تسيهر، دت، ص ١٥).

٢ - القول بأسطورية بعض القصص القرآني، فاتجه المستشرقون إلى التعامل مع القصص القرآني بمنهج أسطوري، معتبرين أن القرآن لا يقدم حقائق تاريخية؛ بل يكرّر خرافات الشرق القديم، كما في قصة مريم وعيسى على أنها مستمدة من «روايات منحولة» متداولة في

- الكنائس الشرقية (تسدل، ٢٠١٩، ص ٧٧ - ٨٨)، (شباير، ٢٠١٨، ص ١٥٩ - ١٦٦).
- ٣ - الاعتماد على المصادر غير الأصلية، فلم يعتمد المستشرقون في دراساتهم على مصادر الإسلام الأولى؛ بل آثروا النقل عن الروايات الإسرائيلية والمصادر الثانوية، مما أوقعهم في أخطاء جسيمة في الفهم والتأويل (هوتسما، ١٩٩٨، ٥٦٧/٢).
- ٤ - الطعن في أسلوب القرآن وعرضه، فتعامل عدد من المستشرقين مع الأسلوب القرآني بوصفه مضطرب البناء، يفتقد الترتيب المنطقي والتسلسل التاريخي، فذهب المستشرق هيلر إلى أن القرآن مجموعة أقوال متناثرة دون وحدة فكرية أو انسجام لغوي (هوتسما، ١٩٩٨، ١٠٢٢٩/٣٢).
- ٥ - الاعتماد على الافتراض والتخمين بدلا من الدليل، فكثير من أحكام المستشرقين بُنيت على فرضيات غير موثقة، مثل القول بأن محمداً ﷺ كان يستعين بالرهبان والأخبار في صياغة القرآن الكريم (هوتسما، ١٩٩٨، ٨١٥٥/٢٦).
- ٦ - التأويل المتعسف للنصوص القرآنية، فاعتمد بعض المستشرقين منهج القراءة الإسقاطية التي تُفَرِّغ النص من دلالاته الأصلية وتُحَمِّلُه معنى لا يحتمله، فذهب سنكلير تسدل إلى أن قصة كلام المسيح في المهد مقتبسة من «إنجيل الطفولة»، زاعماً أن النبي ﷺ اطلع عليها عبر رواية قبطية تناقلتها بعض الجوارى اللاتي قَدِمْنَ من مصر، وعلى رأسهن مارية القبطية، وأنه توهم أنها من الأنجيل المعتمدة فأدرجها في القرآن، وهو زعمٌ يكشف عن قراءة إسقاطية تُفَرِّغ النص القرآني من دلالاته الوحيانية، وتُخضعه لتفسيرات تاريخية لا سند لها من العقل أو النقل (تسدل، ٢٠١٩، ص ١٤٣ - ١٤٤).
- ٧ - إسقاط التصورات الغربية على النص القرآني، فكان من أبرز سمات القراءة الاستشراقية الإسقاط الثقافي، إذ حاول المستشرقون فهم القرآن من داخل المنظومة الفكرية الغربية، لا من داخل بيئته العربية والإسلامية، ففهموا مفهوم «الوحي» على أنه تجربة وجدانية شبيهة بالإلهام الشعري، ورأوا في «النبوة» ظاهرة نفسية أو اجتماعية (غايجر، ٢٠١٨، ١٤٧).
- الفرع الثاني: اتهام القرآن بالتقليد والتلفيق في تصوير المسيح.
- تجلى الاتهام الاستشراقي للقرآن الكريم في مبحث «التأثر» المزعوم باليهودية والمسيحية، وهو ما عبّر عنه إجناتس غولدزيهر عن هذا الاتجاه بقوله إن «محمداً ﷺ أفاد من تاريخ العهد القديم عن طريق قصص الأنبياء، ليذكر بمصير الأمم التي كذّبت رسلها، وبذلك انضم إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء» (تسيهر، دت، ص ١٥).

وهذه المقولة تتضمن إلغاء للوحي القرآني وإحالاته إلى مجرد امتدادٍ للتاريخ الديني اليهودي والمسيحي.

وقد سار رودي باريت على النهج نفسه، معتبراً أن «القصص البيبلي الموجود في الكتاب المقدس كان أحد العناصر التي استمدّها محمد ﷺ من الموروث المسيحي اليهودي، وقد عدّل فيها لتنسجم مع دعوته» (باريت، ٢٠٠٩، ص ٦٧).

وهي رؤية تفترض - دون دليل - أن النبي ﷺ نقل القصص من الروايات الشفاهية المنتشرة في بيئته، لا سيما كما ذهب منتجمري وات إلى أن «انتشار الحكايات التوراتية في مكة والمدينة جعل القرآن يعكس هذا الازدياد في المعرفة الدينية الشفاهية» (وات، ١٩٩٨، ص ٩٤ - ٩٥).

وفي الاتجاه ذاته، زعم هاينريش شبائير أن القياس بين خلق عيسى وآدم إفرازٌ لرؤيا مسيحية، وأنّ ذكر آدم إلى جانب عمران في القرآن يتفق مع رأيٍ مسيحيٍّ شرقيٍّ يجعل من آدم الأول والثاني ممثلين للإنسانية (شبائير، ٢٠١٨، ص ١٥٩ - ١٦٦).

وهي قراءة تأويلية متعسفة تقوم على إسقاط التصورات اللاهوتية الغربية على النص القرآني، دون فهمٍ لمقاصده العقدية التي تنقض أسس الفكر المسيحي القائم على ألوهية عيسى والفداء المزعوم.

غير أنّ هذه المزاعم جميعها تقوم على افتراضٍ لا دليل عليه، وتتجاهل أنّ التشابه في أصل القصة لا يدلّ على الاقتباس؛ بل على وحدة المصدر الإلهي للكتب السماوية، كما أنّ الاختلاف في التفاصيل والغايات بين القرآن والكتب السابقة يدلّ على استقلالية النص القرآني، لا تبعيته. ومن خلال هذه التفسيرات المادية لنشأة الدين في حياة الشعوب، نجد أن العلماء الغربيين يستبعدون فكرة الغيب وعالم الغيب فهم لا يؤمنون إلا بالمحسوس الموجود، وكل تفسيراتهم المنطق الأساس لها هو الوجودية ونظرية التطور، والرد عليهم يكون من خلال اثبات أن هناك عالمين عالم الغيب وعالم الحس، والغيب وهو الأعظم والأكبر وأنه لا يستطيع أي عالم أن يأتي بدليل مادي قاطع ينفي هذا العالم فالإنسان لم يستطع أن يحيط بالمحسوس من هذا الكون وهذا ما أثبت كثير من علمائهم فقالوا بأننا محاطين بعالم مظلم من الأسرار الكونية التي لم يستطع العلم تفسيرها فكيف يحكم على الغيب ونحن لم ندرك المحسوس. (خلف، علي داود، ٢٠٢٤م مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، ا لعدد ٥٠، الجزء الثاني).

فالقُرآن لم يورد القصص بوصفها مرويات تاريخية؛ بل آياتٍ للعظة والعبرة، مؤسّسةً لبنيةٍ عقديةٍ توحيديةٍ خالصة، وهو ما غفل عنه المستشرقون في محاولاتهم «تاريخنة الوحي». ومن ثمّ، فإنّ الاتهام الاستشراقيّ بالتقليد والتلفيق لم يكن علميًّا محضًا؛ بل كان ذا خلفيةٍ عقديةٍ وثقافيةٍ، هدفها نزع القداسة عن القرآن الكريم، وإخضاعه لمناهج نقد الكتاب المقدس التي نشأت في البيئة اللاهوتية الأوروبية، فالنص القرآني في تصويره لعيسى عليه السلام ليس روايةً منقولةً؛ بل تصحيحٌ للوحي المحرّف، واستعادةٌ لمعناه الإلهيّ الخالص، وهو ما جعل المستشرقين يرونه «خطرًا لاهوتيًّا»، لأنّه يهدم أسس العقيدة النصرانية القائمة على الألوهية والتثليث والفداء.

الفرع الثالث: ردود المفسرين والمفكرين العرب على القراءة الاستشراقية.

تصدّى العلماء المسلمون والمفكرون المعاصرون لهذه المزاعم الاستشراقية مبينين أنّها مبنية على خللٍ منهجيٍّ ومفهوميٍّ مزدوج؛ فهذه المزاعم الاستشراقية امتدادٌ للمزاعم التنصيرية القديمة التي ردها مشركو مكة حول أصالة الوحي القرآني، وقد تصدّى القرآن الكريم ذاته لهذه الدعوى من خلال جملةٍ من البراهين المحكمة التي تجمع بين التحدي العقليّ والنقد التاريخيّ والبرهان اللغويّ.

فأولُ هذه البراهين طريقُ التحدي، وهو مسلك الردع لذوي الجدل العنيد غير المنقادين إلى البراهين، إذ يقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فلو كان محمد ﷺ قد استعان بغيره على تأليف القرآن، كما زعموا، فليأت أهل الكتاب أنفسهم ومعهم الإنس والجنّ بمثله إن استطاع "وأن علماء الغرب ومفكريهم ينفون ربط الدين بالوحي، ولا يعتقدون بأنه توجيهات إلهية، بل يعتقدون بأنه عبارة عن جهد بشري قابل للنقد والتعديل بمرور الزمن" (خلف، ٢٠٢٤)، فقد أُغلق باب المعارضة إلى الأبد، فكان عجزهم عن الإتيان بمثله أبلغ ردًّا على دعوى الاقتباس والإفادة (الطيار والشهري، ٢٠١٧، ٣٣٣/١٣).

أما البرهان الثاني فهو طريق المقارنة الداخلية، حيث يدعو القرآن إلى التدبر في نصّه ومضمونه ليتبيّن القارئ أنّه خالٍ من التناقض والاضطراب، وهي سمة لا تتوافر إلا في الوحي الإلهيّ الأصيل، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فمنهج المقارنة هنا ليس أدبيًّا فحسب؛ بل معرفيٌّ وجوديٌّ؛ إذ يؤكد أن سلامة البناء الدلاليّ للقرآن واستمراريته في مقاصده هو الدليل الأوضح على أصله

الرباني (الأمير، ٢٠٠٩، ص ١٣٤).

وأما البرهان الثالث فهو النقد التاريخي، حيث فنّد القرآن دعوى التعليم البشري للنبي ﷺ من وجهين اثنين:

١. أميته ﷺ، التي تنفي إمكان اطلاعه على الكتب السابقة أو قراءتها: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [٤٨: العنكبوت]، فكيف يمكن لأُمِّيٍّ لا يقرأ ولا يكتب أن «يقتبس» من نصوصٍ عبرية وسريانية ويعيد صياغتها ببيانٍ عربيٍّ معجز؟

٢. عُجْمَةُ الْمُعَلِّمِ الْمَزْعُومِ، إذ زعم خصوم الوحي أن للنبي ﷺ مَنْ يلقّنه القرآن، فأبطل الله قولهم قائلاً: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [١٠٣: النحل]، فمن المحال أن يصدر هذا البيان العربيّ البليغ من مُعَلِّمٍ أَعْجَمِيٍّ لا يُحَسِّنُ الْعَرَبِيَّةَ، مما يُسْقِطُ أساس الدعوى الاستشراقية جملةً (عبد المحسن، دت، ص ٦١ - ٦٢).

ومن ثمّ، فإنّ المزاعم القائلة باقتباس القرآن من الموروثين اليهودي والمسيحي ليست سوى استئنافٍ حديثٍ لشبهةٍ جاهليةٍ قديمةٍ، نقضها القرآن بالبرهان العقليّ والتاريخيّ واللغويّ، فالنصّ القرآنيّ لا يستمدّ قوته من التشابه القصصيّ؛ بل من تفرده في المقاصد والمعاني، إذ يعيد بناء الرواية التاريخية لتخدم غاية الهداية والتوحيد، لا السرد الأسطوريّ أو التعليم الكهنوتيّ كما في النصوص السابقة. وبهذا يكون القرآن الكريم قد أبطل شبهة التقليد والتلفيق، وأقام برهانه الذاتيّ على مصدره الإلهيّ، متفرداً في بيانه، ومعناه، ومقاصده.

المطلب الثاني: اللاهوت الغربي الحديث والحوار التفسيري

الفرع الأول: التحول من الاتهام إلى الاعتراف الجزئي في الدراسات اللاهوتية المعاصرة. شهدت الدراسات اللاهوتية الغربية في العقود الأخيرة تحوّلاً تدريجيّاً من نمط الاتهام الاستشراقي القديم إلى نوع من الاعتراف الجزئي بخصوصية الخطاب القرآني، وإن بقي هذا الاعتراف محاطاً بتأويلاتٍ حذرةٍ تبغّي التوفيق بين النقد والإنصاف، فبعد أن كان المستشرقون الكلاسيكيون - كغولدزيهر - ينظرون إلى القرآن بوصفه «تكراراً ناقصاً» للتراث الكتابيّ، بدأت دراسات لاهوتية جديدة تنظر إليه كـ«نصّ توحيديّ موازٍ» للإنجيل والتوراة، لا كامتدادٍ لهما، وقد عبّر عن هذا الاتجاه اللاهوتي الجديد الباحث توماس كارلايل الذي رأى

أن طبيعة محمد - صلى الله عليه وسلم - الدينية تدهش كل باحث مدقق نزيه المقصد بما يتجلى فيها من شدة الإخلاص، فقد كان محمد مصلحا دينيا ذا عقيدة راسخة» (معدى، ١٤١٩هـ، ص ٧٨).

ويمثل هذا التحول نوعاً من المراجعة الداخلية للنزعة اللاهوتية المتعالية التي سادت الفكر الغربي منذ القرون الوسطى. ومن أبرز من عبّر عن هذا التوجه الجديد الشاعر والفيلسوف الفرنسي ألفونس دي لا مارتين الذي قال: «إنّ محمداً فوق البشر ودون الإله، فهو رسول بحكم العقل، ودلالات المعجزات تعضد ذلك، وإنّ اللغز الذي حله محمد في دعوته، فكشف فيها عن القيم الروحية، ثم قدمها لأمتة العرب ديناً سماوياً، وسرعان ما اعتنقوه، هو أعلى ما رسمه الخالق لبني البشر» (العفاني، ٢٠٠٦، ٣٤٥/٤).

وهذا الإقرار اللاهوتي بعلو الخطاب النبوي وعمق رسالته لا يعني بالضرورة إيماناً بمصدر الوحي، لكنه يعبر عن انكسار نسبي للروح العدائية التي حكمت الدراسات الغربية لقرون طويلة، واستبدالها بنظرة أقرب إلى الإنصاف العلمي، فالإسلام في نظر هؤلاء اللاهوتيين الجدد لم يعد «دين السيف والخرافة»؛ بل «دين الإصلاح والتوحيد».

ومن هنا يمكن القول إن الاعتراف الجزئي الذي تبناه الفكر اللاهوتي الحديث يعدّ خطوة أولى نحو تجاوز الإرث الاستشراقي القديم، وإن ظلّ حبيس التصورات الموروثة عن مركزية العقل الغربي ومحدودية تصوره للوحي الإلهي.

الفرع الثاني: مواقف اللاهوتيين الغربيين من صورة المسيح القرآني بوصفها «قراءة بديلة» للإنجيل.

من أبرز مظاهر التحول اللاهوتي في الفكر الغربي الحديث ما يتصل بصورة المسيح في القرآن الكريم، إذ لم يعد كثير من اللاهوتيين والمفكرين الغربيين ينظرون إليها بوصفها تشويهاً للأسطورة الإنجيلية أو انحرافاً عن «المسيح التاريخي»؛ بل بدأوا يدركونها كـ«قراءة توحيدية بديلة» تسعى إلى إعادة المسيح إلى مقام النبوة الخالص، وتحريره من التأليه الذي فرضته المجامع الكنسية القديمة.

فقد عبّر الكاتب والباحث المسيحي اللبناني نصري سلهب عن هذا الإدراك الموضوعي حين قال في كتابه لقاء المسيحية والإسلام: «لم يُقدّر لأيّ سفر، قبل الطباعة، أيّاً كان نوعه وأهميته، أن يحظى بما حظي به القرآن من عناية واهتمام، وأن يتوفّر له ما توفّر للقرآن من وسائل حفظه من الضياع والتحريف، وصانته عمّا يمكن أن يشوب الأسفار عادةً من شوائب»

(سلهب، ١٩٧٠، ص ٣٣٧).

ويمثّل هذا القول تحوّلًا نوعيًا في الخطاب اللاهوتي، إذ يعبر عن اعترافٍ ضمنيٍّ بصفاء النصّ القرآني وخصوصيته، وهو ما يفتح المجال أمام فهمٍ جديدٍ لصورة المسيح فيه، لا بوصفها «بديلاً عدائياً» عن المسيح الإنجيلي؛ بل «تفسيراً مكملًا» في إطار الرؤية الإبراهيمية الموحّدة.

وقد سار في الاتجاه نفسه عددٌ من المفكرين الأوروبيين الكبار الذين عبّروا عن إعجابٍ صادقٍ بالقرآن ومضمونه الروحي، فمثلاً يقول غوته، وهو من أعلام الأدب والفكر الألماني: «كلما قرأتُ القرآن شعرتُ أن روحي تهتز داخل جسمي» (معدى، ١٤١٩، ص ٦٧)، وهي شهادة تعبر عن تجربةٍ روحيةٍ خالصة تتجاوز الموقف الديني إلى تأملٍ جماليٍّ في النصّ الإلهي.

أما الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان الذي اشتهر بموقفه النقدي من الأديان، فقد أقرّ في مراجعاته المتأخرة بأنّ القرآن يتميز بسلامة نصّه وقدسّيته، فقال: «لم يعترِ القرآن أيُّ تبديلٍ أو تحريف، وعندما تستمع إلى آياته تأخذك رجة الإعجاب والحب، وبعد أن تتوغّل في دراسة روح التشريع فيه لا يسعك إلا أن تعظّم هذا الكتاب العلوي وتقدّسه» (معدى، ١٤١٩، ص ٦٧).

وكذلك صرّح المفكر الروسي ليو تولستوي باعترافٍ مماثل حين قال: «سوف تسود شريعة القرآن العالم لتوافقها وانسجامها مع العقل والحكمة، لقد فهمتُ... لقد أدركتُ... كلّ ما تحتاج إليه البشرية هو شريعة سماوية تحقّق الحق وتزهق الباطل» (معدى، ١٤١٩، ص ٦٧).

وهذه المواقف تعبر عن نقلةٍ تأويليةٍ في النظر اللاهوتي الغربي؛ إذ تحوّلت صورة المسيح القرآني من مجال الخصومة العقائدية إلى جسرٍ للحوار، ومن حقل الاتهام إلى فضاءٍ للتأمل المشترك في القيم الإيمانية الكبرى، فالمسيح القرآني - في ضوء هذه المقاربات الحديثة - هو مسيح التوحيد الذي يُعيد الوحي إلى صفائه الأول، ويستعيد الصورة الإنسانية للمخلّص، في مقابل مسيح التجسّد الذي حمّله الكنيسة أبعاداً لاهوتية ميتافيزيقية.

وهكذا، لم يعد الحوار حول المسيح بين المسلمين والمسيحيين يدور حول «من يمتلك الحقيقة المطلقة»؛ بل حول «كيف تُفهم الحقيقة في ضوء التوحيد والوحي والإنسان»، وهو ما يجعل هذا التحول اللاهوتي خطوةً جوهرية نحو تأسيس حوارٍ تأويليٍّ متوازن بين القراءتين الإسلامية والمسيحية للتاريخ المقدّس.

الفرع الثالث: إمكانات الحوار التأويلي بين التفسير الإسلامي واللاهوت المسيحي الحديث.

إنّ التحوّل في الموقف اللاهوتي الغربي أتاح إمكان قيام حوار تأويلي جديد بين التفسير الإسلامي واللاهوت المسيحي، يقوم على مبدأ «التعارف في النصوص» بدلاً من «المجادلة في العقائد»، ويعتمد هذا الحوار على إعادة النظر في مفهوم الوحي ذاته، من خلال إدراك أنّ لكلّ وحي لغته ومقاصده وسياقه الحضاري، وأنّ اللقاء بين التفسيرين ممكن متى ما تمّ تجاوز النزعة الإقصائية التي حكمت الاستشراق الكلاسيكي.

فالقرآن الكريم ليس ضدّ المسيحية؛ بل ضدّ الانحرافات العقدية من تأليه الإنسان للمسيح، أو التحلل والإباحية (حسنين، ٢٠٠٤، ص ٤٢٦)، والمقد هنا هو إعادة قراءة الآيات المتعلقة بعيسى عليه السلام في ضوء لاهوت التحرير من الوثنية الروحية العدائية التي أسس لها المستشرق جورج سيل (غراب، ١٤١١، ص ٣٥).

ومن هنا يتبلور توجهٌ تأويلي يرى أنّ النصوص القرآنية لا تُناقض الرسالة المسيحية في جوهرها؛ بل تستكمل مسار التوحيد الإبراهيمي في صيغته الخاتمة.

إذن؛ فالحوار لا يكون على حساب الثوابت العقائدية؛ بل من خلال بيان الخصوصية البلاغية والمعنوية للوحي القرآني، فالوحي القرآني ليس تجربة وجدانية كما يتصور اللاهوت الغربي؛ بل هو خطابٌ إلهيٌّ موجّهٌ للبشر بواسطة رسول أمين (ابن نبي، ٢٠٠٠، ص ٢٧٠).

وعليه، فإنّ الحوار التأويلي المطلوب لا يهدف إلى دمج العقيدتين؛ بل إلى إقامة جسرٍ معرفيٍّ قائمٍ على الفهم المتبادل، والاعتراف بالتنوع في إطار الإيمان بوحدة الأصل الإلهي.

وفي هذا السياق يمكن القول إنّ التفسير الإسلامي يمتلك من المرونة المنهجية ما يؤهله للدخول في حوارٍ تأويليٍّ راقٍ، شرط ألا يُختزل في مقولات التأويل الغربي التي تفرغ النصوص من قدسيّتها، فالغاية ليست أن يُعاد إنتاج القرآن ضمن مفاهيم لاهوتية أوروبية؛ بل أن يُعرض بوصفه نصّاً إلهيّاً مفتوحاً على التفاعل الحضاري دون تفريط في الوحي أو إسقاط لخصوصيته.

المبحث الثالث: نحو تأصيل الحوار التفسيري في ضوء النموذج القرآني

المطلب الأول: نفي الألوهية وبيان بشرية المسيح والموقف الغربي

الفرع الأول: التدرج التفسيري في تفنيد عقيدة التثليث.

جاء الخطاب القرآني في نفي ألوهية المسيح u على نسقٍ تفسيريٍّ متدرجٍ يراعي حال المخاطبين من النصارى واليهود، ويُفندُ التصورات اللاهوتية التي عُلقت بشخصه الكريم عبر مراحل البيان والوصف والنقد، فالتدرج القرآني لا يهدف إلى الصدام العقائدي؛ بل إلى كشف الحقيقة من داخل البنية المفهومية التي تبناها أهل الكتاب أنفسهم، مبيّنًا أن التوحيد أصل الأنبياء جميعًا، وأن التثليث خرق لسنن العقل والوحي.

وقد بدأ القرآن ببيان بشرية المسيح تصريحًا، فقال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كُنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، فالآية تضع الأساس التفسيري لبيان طبيعة المسيح وأمه؛ إذ إنَّ من يأكل الطعام بشر لا إله، وهو تفنيد عقلي ولغوي في آنٍ واحد (أبو زهرة، دت، ١٠/٥٢٥١)؛ (الزحيلي، ١٤٢٢، ١٧٨٢/٢).

ثم يبين القرآن الكريم مصدر الغلو في العقيدة المسيحية بقوله: ﴿قُلْ يَتَّأَهَلُ الْكَتَبُ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٧٧]، والتعبير بـ«الغلو» في اللغة مأخوذ من مجاوزة الحد، وقد أوضح المفسرون أن الخطاب موجّه إلى أهل الكتاب الذين تجاوزوا مقام النبوة إلى الألوهية، وقد أوضح النسفي في تفسيره أن الخطاب هنا موجّه إلى النصارى الذين رفعوا عيسى عليه السلام فوق قدره فاستحقوا به الألوهية، كما أن اليهود غالوا في الجهة المقابلة فأنزلوه عن استحقاق النبوة، مشيرًا إلى أن قوله تعالى: ﴿غَيْرَ الْحَقِّ﴾ صفةٌ لمصدرٍ محذوفٍ، أي غلوا غير الحق، أي باطلا لا يقوم على برهان. ثم أضاف: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ [المائدة: ٧٧]، أي لا تسيروا على نهج أسلافكم الذين ضلّوا عن سبيل الهدى واتبعوا الأهوام والظنون (النسفي، ١٩٩٨، ١/٤٦٦).

وهكذا يضع النصّ القرآني قاعدةً تفسيريةً دقيقةً تكشف أن أصل الانحراف في العقيدة المسيحية لم يكن في الوحي الإلهي ذاته، وإنما في الغلو التأويلي الذي رفع المسيح من مقام العبودية إلى مقام الألوهية، وهو ما يعالجه القرآن بالحجة والبيان لا بالجدال والانفعال.

ويظهر التدرج في أن القرآن لم يكتفِ بنقض التثليث كمفهوم لاهوتي؛ بل أعاد تفسيره في ضوء التوحيد، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، والنص هنا لا يتجه إلى الإدانة بقدر ما يسعى إلى التصحيح التفسيري، لأن مفهوم «الثالث» من ثلاثة يفترض التعدد في الذات الإلهية، وهو ما لا ينسجم مع مفهوم «الأحدية» المطلقة في القرآن (الواحي، دت، ٧/٤٨٢)؛ (الماتريدي، ٢٠٠٥، ١/١٣٦).

فالقُرآن في عرضه لعقيدة التثليث لم يهاجمها هجوماً انفعالياً؛ بل اتبع منهج الحوار والبرهان، فذكرهم بأن المسيح نفسه دعا إلى عبادة الله وحده، كما في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ [آل عمران: ٥١]، والفاء في قوله: ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ للتوكيد، اعبدوه وحده وهذه صفة الألوهية فإنه الإله الحق المعبود الذي أعبدته ولا أشرك به شيئاً (الهلal، ٢٠٢٢، ٣٩٧/١٠).

وبهذا التدرج التفسيري، يتضح أن القرآن لم يهدف إلى مجرد الرد على النصارى؛ بل إلى إعادة تأويل المفهوم الديني ضمن أفق الوحي، ليؤسس لحوارٍ معرفيٍّ حول طبيعة الإنسان والرب.

الفرع الثاني: حوار المسيح في القرآن مع بني إسرائيل في يوم القيامة بوصفه حواراً تفسيرياً لا جدلياً.

يقدم القرآن مشهداً فريداً لحوار المسيح u مع ربه يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [المائدة: ١١٦]، حيث يُعد هذا المشهد أسمى نموذج للحوار التفسيري، لأنه لا يهدف إلى الإدانة أو الجدل؛ بل إلى كشف الحقيقة أمام المخاطبين في موقف لا يحتمل المراوغة، فالحوار هنا تعليميٌّ تأويليٌّ يعيد ضبط المعنى العقدي حول المسيح، ويؤكد أن الدعوة إلى التوحيد كانت رسالته الجوهرية.

ويشير الراغب الأصفهاني إلى أن السؤال الإلهي ليس استفهاماً عن جهل؛ بل استخباراً إظهاراً للحقيقة يوم الحساب، ليتبين للتابعين كذب تصوراتهم، فالمسيح لا يدافع عن نفسه بقدر ما يفسر مهمته النبوية في ضوء الحق الإلهي (الأصفهاني، ٢٠٠١، ٤٦٦/٥).

بينما يرى السيوطي أن جواب المسيح يتضمن أدب الخطاب مع الله، إذ ابتدأ بالتنزيه قبل النفي: «سبحانك»، أي تنزيهاً لله عن أن يكون له شريك أو ولد، وهو تأسيس بلاغي للتفسير الإيماني الذي يجمع بين البيان والعبودية (المحلي، والسيوطي، دت، ص ١٦١).

إذن؛ هذا الحوار يمثل الفرق بين الجدل التبريري والحوار التفسيري، لأن المسيح لم يجادل؛ بل أوضح الحقيقة اللغوية والعقدية في ضوء الوحي، ووظيفة هذا هنا الحوار ليست الدفاع عن الذات؛ بل كشف الانحراف التأويلي الذي طرأ على مفهوم النبوة في الفكر الغربي والمسيحي، مما يجعله نموذجاً قرآنيّاً للحوار الهادف إلى تصحيح الفهم لا إلى الانتصار الجدلي.

الفرع الثالث: أثر هذا التصور القرآني في الموقف الغربي من بشرية المسيح. لقد ترك النموذج القرآني لعيسى عليه السلام أثرًا عميقًا في تشكيل الوعي الغربي الحديث، خصوصًا في ميادين الدراسات المقارنة للأديان؛ إذ قدّم القرآن الكريم تصورًا مغايرًا ومتحررًا من القيود اللاهوتية التي رسّختها الكنيسة عبر قرون طويلة، فبينما ظلّ اللاهوت الكنسي متمسكًا بعقيدة التجسد وألوهية المسيح بوصفها ركيزة الإيمان، بدأت أصوات فكرية غربية منذ عصر النهضة وما بعده تتناول المسيح بوصفه رمزًا أخلاقيًا وإنسانيًا أكثر من كونه إلهًا متجسدًا.

وقد برز من بين هؤلاء عدد من المفكرين أمثال كلوبينيتسكي وشارل جنيبير وباروخ سبينوزا، الذين حاولوا إعادة قراءة شخصية المسيح قراءة تاريخية وإنسانية تنأى عن الأسطورة، متأثرين - ولو ضمنيًا - بالصورة القرآنية التي تقدّمه نبيًا عبدًا لله، مؤيدًا بروح القدس، ومبعوثًا لهداية بني إسرائيل لا لتأسيس ديانة جديدة على أنقاض التوحيد (المحزري، ٢٠٢٣، ص ٣٧٨).

ويشير مالك بن نبي إلى أن التصور القرآني للمسيح أسّس نقلة في الفكر الإنساني من «لاهوت التجسد» إلى «أنسنة الرسالة»، حيث أصبح المسيح في الوعي القرآني نموذجًا للصفاء الإنساني لا موضوعًا للألوهية مخالفًا بذلك أية وثيقة يهودية مسيحية (ابن نبي، ٢٠٠٠، ص ٢٦٥).

ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ الخطاب القرآني حول المسيح u لم يكن مجرد عرضٍ لقصة تاريخية؛ بل بيانٌ نقديّ حضاريّ وجّه تصحيحًا جذريًا للوعي الغربي في نظرته إلى العلاقة بين الإلهي والبشري، فالقرآن الكريم أعاد التوازن إلى هذه العلاقة حين جعل الرسالة الإلهية فعلًا يتنزّل في إنسانٍ مصطفًى لا يتحوّل إلى إله، وبذلك وضع الأساس لخطاب دينيٍّ عقلانيٍّ يربط الوحي بالإنسان لا بالتجسد، ويعيد الاعتبار إلى القيمة الأخلاقية والمعرفية للنبوّة في مواجهة الغلوّ اللاهوتي الذي شوّه جوهر التوحيد.

المطلب الثاني: معالم الخطاب التفسيري القرآني في الحوار الديني

الفرع الأول: مبادئ الخطاب القرآني في الحوار.

يقوم الخطاب القرآني في حوارهِ مع المختلف الديني على ثلاثة مبادئ تأسيسية، وهي كما يلي:

أولاً: البيان: أي القدرة على التعبير عما يجول في النفس بوضوح والصدق في عرض الحقيقة دون مواربة (الهلال، ٢٠٢٢، ١١/٢٥٠)، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٤].

ثانياً: الموعظة: وهي الدعوة برفقٍ ورحمة، لتهديب القلب قبل العقل (حوى، ١٩٨٥، ٦/٣٠١)، كما في قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].
ثالثاً: الجدل بالتالي هي أحسن: أي النقاش العقلي بالبرهان دون تعصب أو انفعال الشعراوي، دت، ١٣/٨٢٨٦)، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِأَلْقَى هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

فهذه المبادئ الثلاثة تشكل درجات في سلم الحوار، تبدأ بالبيان للعقل؛ فالموعظة للمتعدد؛ فالجدل مع المعاند، وهي طريقة منهجية تظهر سمو الخطاب القرآني.
الفرع الثاني: التوازن بين الثبات التفسيري والانفتاح التأويلي في الخطاب القرآني.
الخطاب القرآني يتسم بخصيصة نادرة؛ وهي الجمع بين الثبات في المقاصد والمرونة في الدلالات، فالمفسر المسلم مدعو إلى الحفاظ على مرجعية النص، دون أن يغلق أفق المعنى، فالقرآن الكريم لا يقدم تأويلاً جامداً؛ بل يفتح المجال للتأويل المقاصدي الذي يخدم غاية الهداية.

وقد ظلّ علماء التفسير عبر العصور يتسابقون في تجلية معاني الكتاب العزيز، مستنيرين بما يفتح الله عليهم من الفهم، ومسترشدين بمناهج سلفهم في التبيين والشرح، وكان من أهم المقاصد التي حفزت حركة التأليف في التفسير منذ القرون الأولى تقريب معاني القرآن إلى أفهام الناس، مع المحافظة على هيبة النص وروحه، دون تطويل يرهق القارئ أو تعقيد يحجب المعنى (جماعة من علماء التفسير، ١٤٣٦، ص ٦).

ومع تباين الأزمنة وتنوع الثقافات، تجددت هذه الحاجة، فابتكر المفسرون أساليب تلائم مستوى لغات الناس ومعارفهم، فكان منهم من أثر الاختصار حتى صار تفسيره كالمتمن يحتاج إلى شروح، ومنهم من توسّع فاستوعب علوماً شتى حتى طال كتابه جداً، وكلُّ منهم إنما رام وجهاً من وجوه خدمة كلام الله، ولكلِّ طريقته ومقاصده، وفي كلِّ خير وإضافة (جماعة من علماء التفسير، ١٤٣٦، ص ٦).

ومن هذا المسار المتجدد انبثق ما يمكن تسميته بـ«الحوار التأويلي»، وهو أن يصبح التفسير ذاته ساحةً للتفاعل المستمر بين النصّ والقارئ، حيث لا يقف المتلقي عند حدود

النقل؛ بل يشارك في فهم الخطاب ضمن إطار الإيمان والثبات العقدي. وبهذا المعنى يغدو التفسير في حقيقته عملاً تواصلياً بين الوحي والعقل الإنساني، ينهل من الثبات ليجدد، ويستمد من القداسة ليبذل، فيبقى القرآن حيّاً في ضمير الأمة ووجدانها على مرّ الأزمان.

الفرع الثالث: توظيف المقاصد التفسيرية في بناء حوار إنساني عالمي حول عيسى عليه السلام.

تبرز المقاصد القرآنية في عرض قصة عيسى u بعداً إنسانياً عالمياً، فهي لا تخاطب جماعة دينية بعينها؛ بل الوعي الإنساني كله، فالمقصد التفسيري الأسمى هنا هو التوحيد بوصفه قاعدة وحدة الإنسانية، والتكريم الإلهي للإنسان بوصفه خليفة في الأرض. إن قصة المسيح جاءت لتؤكد أن الخارق للعادة ليس خروجاً على السنن؛ بل تجسيد لقدرة الله على الخلق بلا وسائط (ابن عادل، ١٩٩٨، ١٨٦/٥).

كما أن وصف القرآن للمسيح بأنه {رُوحٌ مِّنْهُ} يعبر عن صلة العبودية لا الاتحاد، لأن الروح مخلوقة بأمر الله، وهو تأكيد على بشرية المسيح مع رفعة مقامه، ولكنها «نسبت إلى الله لأنها وصلت إلى مريم بدون تكون في نطفة فهذا امتاز عن بقية الأرواح» ابن عاشور، (د، ٥٢/٩).

وعلى هذا الأساس، يمكن للحوار الإنساني حول عيسى أن يُبنى على التحرر من النزاعات العقائدية نحو القيم المشتركة المتمثلة في الرحمة، والإيمان، والسلام، فالقرآن الكريم يقدم المسيح رسولاً للإنسانية لا رمزاً قومياً أو لاهوتياً.

وبذلك تتضح المقاصد التفسيرية الكبرى التي تدور حول إحياء البعد الإنساني في الوحي، وإقامة حوار معرفي عالمي يربط الإيمان بالحرية والعقل بالتسليم، وفي ضوء المقاصد التفسيرية والروح القرآنية في قصة عيسى u يمكن تحديد أسس الحوار الإنساني العالمي في العناصر الآتية:

١. اعتبار الإيمان بالله أصلاً جامعاً يحرّر الإنسان من عبودية المخلوق، ويؤسس لعلاقة روحية موحّدة بين البشر.

٢. بناء الحوار على مبدأ المساواة الإنسانية، واحترام كرامة الإنسان بغضّ النظر عن دينه أو قوميته.

٣. الانطلاق من القيم الكونية الكبرى التي أكدّها الوحي، مثل الرحمة، والعدل، والحق،

والسلام، والتعاون على الخير.

٤. عدم الدخول في صراعات حول العقائد؛ بل توجيه الجهد نحو المعاني المشتركة التي تخدم المقصد الإنساني العام.

٥. إقرار حرية المعتقد وحق الإنسان في البحث والتفكير، وفق مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

٦. تغليب روح الرحمة التي دعا إليها الأنبياء، وعلى رأسهم المسيح u، في التعامل بين المختلفين.

٧. توسيع أفق الفهم للنصوص دون تجاوز مقاصدها، بما يسمح بتواصل معرفي مع الثقافات الأخرى.

٨. تحويل الحوار من ساحة للانتصار العقدي إلى فضاء للتفاهم والتعايش والإصلاح الإنساني العام.

الخاتمة

في ختام هذا البحث توصّل الباحث إلى جملة من النتائج والتوصيات المهمة، وهي على النحو الآتي:

أولاً: النتائج:

١. يقدّم القرآن الكريم عيسى u في صورةٍ تفسيريةٍ متكاملة، تجمع بين البعد الإعجازي في الميلاد والبعد الإنساني في الرسالة.
٢. يعالج الخطاب القرآني قضية الألوهية معالجةً تدرّجيةً تفسيريةً، تهدف إلى تصحيح التصور لا إلى الصدام الجدلي.
٣. معجزة الميلاد في القرآن ليست غاية بذاتها؛ بل وسيلة لتوكيد قدرة الله ووحدانيته.
٤. يُبرز القرآن الكريم بشرية المسيح u من خلال صفات العبودية والرسالة، لا من خلال النفي السلبي للألوهية فقط.
٥. يعتمد البناء القصصي القرآني على مبدأ البيان والإعجاز في آنٍ واحد، فيقدّم الحدث بوصفه خطاباً عقلياً وعاطفياً معاً.
٦. الحوار بين مريم وعيسى عليهما السلام في المهد نموذج فريد للحوار البياني، القائم على البرهان الإلهي المباشر.
٧. يُظهر التفسير القرآني أن جوهر الرسالة المسيحية في أصلها القرآني هو الدعوة إلى التوحيد لا إلى التثليث.
٨. التفسير الإسلامي يقدّم عيسى u في إطار إنساني شامل، متجاوزاً الحصرية الطائفية في التصور الكنسي.
٩. المفسرون المعاصرون أفادوا من المناهج الحديثة في إبراز عالمية الخطاب القرآني حول المسيح، دون الانزياح عن الثوابت العقديّة.
١٠. الاستشراق الكلاسيكي كان متأثراً بروح الصراع الديني، فقرأ النص القرآني قراءة إسقاطيةً منحازة.
١١. انتقل اللاهوت الغربي الحديث من مرحلة الاتهام إلى مرحلة الاعتراف الجزئي بوجاهة التصوير القرآني للمسيح.

١٢. أسهم النقد الغربي الحديث في تقويض الأساس اللاهوتي للتجسد، مما قرب كثيراً من المفكرين الغربيين من التصور القرآني.
١٣. يشكّل النموذج القرآني للمسيح أساساً لتصحيح الوعي الغربي حول العلاقة بين الإلهي والبشري.
١٤. المقاصد التفسيرية في عرض قصة المسيح تؤسس لحوار إنساني عالمي يتجاوز الأطر العقائدية الضيقة.
١٥. الخطاب القرآني يتسم بالجمع بين الثبات في المقاصد والمرونة في الدلالات، مما يجعله صالحاً لكل عصر.
١٦. انفتاح التفسير القرآني لا يعني التفلت من النص؛ بل هو تأويل مقاصدي منضبط بغايات الهداية والإصلاح.
١٧. يمكن للخطاب التفسيري القرآني أن يشكّل أرضية صلبة لإعادة بناء الحوار الديني العالمي على أسس الرحمة والعقل والإيمان المشترك.

ثانياً: التوصيات:

١. توسيع مجال الدراسات التفسيرية المقارنة بين القرآن والإنجيل، بما يعمّق فهم المشتركات الإنسانية والروحية.
٢. إدماج مفهوم الحوار التفسيري في مناهج الدراسات الإسلامية بوصفه أداة فكرية لبناء التعايش الحضاري.
٣. تشجيع البحوث النقدية في تحليل الاستشراق الحديث للكشف عن أثر الفكر القرآني في تحوّل الموقف الغربي من المسيح.

فهرس المصادر والمراجع

١. ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م. تفسير القرآن العزيز. تحقيق: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، ط ١. القاهرة: الفاروق الحديثة.
٢. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. ١٤٢٠-١٤٢٤هـ. تفسير الراغب الأصفهاني. تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، عادل بن علي الشدي، هند بنت محمد بن زاهد سردار، ط ١. الرياض: دار الوطن.
٣. الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني. ١٤١٥هـ. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٤. الأمير، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنبأوي الأزهرى. ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م. ثمر الثمام شرح «غاية الأحكام في آداب الفهم والإفهام». تحقيق: عبد الله سليمان العتيق، ط ١. جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع.
٥. تسدل، سنكلير. ٢٠١٩م. المصادر الأصلية للقرآن. ترجمة: عادل جاسم، ط ١. بيروت: منشورات الجمل.
٦. تسيهر، إجناس جولد. د. ت. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، ط ٣. مصر: دار الكتاب العربي.
٧. الحميري، نشوان بن سعيد. ١٩٩٩م. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. ط ١. بيروت: دار الفكر المعاصر.
٨. حوى، سعيد. ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. الأساس في التفسير. ط ١. القاهرة: دار السلام.
٩. الخطيب، عبد الكريم. د. ت. التفسير القرآني للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي.
١٠. خلف، علي داود، ٢٠٢٤، التفسيرات الغربية لنشأة الدين في حياة الشعوب والرد عليها (نظرية تطور الدين إنموذجاً)، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، العدد ٥٠، الجزء الثاني.
١١. الدسوقي، رمضان مصطفى. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م. جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر (عرض ونقد). رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر - فرع المنصورة.

١٢. ديتريش، فرانز شتاينر. ١٩٦٢م. الدراسات العربية في ألمانيا. بفسبادن.
١٣. الزحيلي، وهبة بن مصطفى. ١٤٢٢هـ. التفسير الوسيط. ط ١. دمشق: دار الفكر.
١٤. أبو زهرة، محمد بن أحمد. د. ت. زهرة التفاسير. القاهرة: دار الفكر العربي.
١٥. ستودارد. ١٩٧٣م. حاضر العالم الإسلامي. بيروت: دار الفكر.
١٦. سلهب، نصري. ١٩٧٠م. لقاء المسيحية والإسلام. بيروت: دار الكاتب العربي.
١٧. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، والمحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. د. ت. تفسير الجلالين. ط ١. القاهرة: دار الحديث.
١٨. الشافعي. ٢٠٠٦م. تفسير الإمام الشافعي. تحقيق: أحمد مصطفى الفرّان، ط ١. الرياض: دار التدمرية.
١٩. شبائر، هاينريش. ٢٠١٨م. قصص أهل الكتاب في القرآن. ترجمة: نبيل فياض، ط ١. بيروت: دار الرافدين.
٢٠. الشعراوي، محمد متولي. د. ت. تفسير الشعراوي (الخواطر). القاهرة: مطابع أخبار اليوم.
٢١. الطبري، محمد بن جرير. د. ت. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
٢٢. الطشوّ، محمد زين العابدين. د. ت. شبه المستشرقين حول النبوة والدعوة. جامعة الأزهر.
٢٣. الطيار، مساعد بن سليمان، والشهري، يحيى. ٢٠١٧. موسوعة التفسير المأثور. ط ١. بيروت: دار ابن حزم.
٢٤. ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي. ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥. خلف، علي داود، ٢٠٢٤م، التفسيرات الغربية لنشأة الدين في حياة الشعوب والرد عليها (نظرية تطور الدين إنموذجاً) مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، العدد ٥٠، الجزء الثاني
٢٦. ابن عاشور، محمد الطاهر. د. ت. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد). تونس: الدار التونسية للنشر.
٢٧. عبد المحسن، عبد الرازي محمد. د. ت. الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم.

- السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٢٨. العفاني، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله. ٢٠٠٦م. **وَإِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ**. ط ١. مصر: دار العفاني.
٢٩. العقيقي، نجيب البغدادي. ١٩٦٤م. **المستشرقون**. ط ١. القاهرة: دار المعارف.
٣٠. غراب، أحمد عبد الحميد. ١٤١١هـ. **رؤية إسلامية للاستشراق**. لندن: المنتدى الإسلامي.
٣١. غايغر، أبراهام. ٢٠١٨م. **اليهودية والإسلام**. ترجمة: نبيل فياض، ط ١. بغداد - بيروت: دار الرافدين.
٣٢. الفاروقي، حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م. **تفسير القرآن العزيز**. تحقيق: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، ط ١. القاهرة: الفاروق الحديثة.
٣٣. فياض، شريف مسعد. ٢٠١٦م. **منهج دراسة الأديان بين الشيخ رحمت الله الهندي والقس فندر**. رسالة ماجستير، جامعة القاهرة.
٣٤. الكرماني، أبو القاسم محمود بن حمزة. ١٣٤١ - ١٣٤٢هـ. **لباب التفاسير**. تحقيق: ناصر بن سليمان العمر، عبد الله بن حمد المنصور، إبراهيم بن محمد دومري، إبراهيم بن علي الحكمي، ط ١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٣٥. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. ٢٠٠٥م. **تأويلات أهل السنة** (تفسير الماتريدي). تحقيق: مجدي باسلوم، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٦. مجمع الكنائس في الشرق الأدنى. ١٩٧١م. **قاموس الكتاب المقدس**. بيروت: مجمع الكنائس.
٣٧. المحزري، سلوى أحمد يحيى. ٢٠٢٣م. **نقد علماء الغرب لتصور النصارى للاهوت المسيح**. المجلة العربية للنشر العلمي، العدد ٥٦.
٣٨. المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. د. ت. **تفسير الجلالين**. ط ١. القاهرة: دار الحديث.
٣٩. معدي، حسين حسيني. ١٤١٩هـ. **الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية** منصفة. ط ١. دمشق: دار الكتاب العربي.
٤٠. الناصري، محمد المكي. ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. **التيسير في أحاديث التفسير**. ط ١.

بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٤١. ابن نبي، مالك بن. ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م. الظاهرة القرآنية. إشراف: ندوة مالك بن نبي، ط٤. دمشق: دار الفكر.

٤٢. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل). تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، ط١. بيروت: دار الكلم الطيب.

٤٣. الهلال، محمد. ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م. تفسير القرآن الثري الجامع (في الإعجاز البياني واللغوي والعلمي). ط١. دمشق: دار المعراج ودار جوامع الكلم.

٤٤. هوتسما، م. ، وآخرون. ١٩٩٨م. موجز دائرة المعارف الإسلامية. ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، ط١. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري.

٤٥. وات، مونتغمري. ١٩٩٨م. الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر. ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤٦. الواحدي، علي بن أحمد. د. ت. التفسير البسيط. بيروت: دار الكتب العلمية.

faharas almasadir walmarajiei.

v. alquran alkarim

1. abn 'abi zamanina, muhamad bin eabd allahi. 1423hi - 2002m. tafsir alquran aleaziza. tahqiqu: husayn bin eukaashat, muhamad bin mustafaa alkanz, ta1. alqahirata: alfaruq alhadithati.

2. al'asfahani, 'abu alqasim alhusayn bin muhamad alraaghibi. 1420 - 1424hi. tafsir alraaghib al'asfahani. tahqiqu: muhamad eabd aleaziz basyuni, eadil bin eali alshidi, hind bint muhamad bin zahid sirdar, ta1. alrayad: dar alwatani.

3. muejizat almilad fi alquran laysat ghayatan bidhatiha; bal wasilat litawkid qudrat allah wawahdaniatihi.

4. yubrz alquran alkarim bashariat almasih u min khilal sifat aleubudiat walrisalati, la min khilal alnafy alsalbii lil'uluhiat faqat.

5. yeatamid albina' alqasasii alquranii ealaa mabda albayan wal'iejaz fi an wahidi, fyqddm alhadath biwasfih khtaban eqlyan weatfyan mean.

6. tsihir, 'iijnas juld. da. ti. aleaqidat walsharieat fi al'iislami. tarjamatu: muhamad yusif musaa wakhrun, ta3. masra: dar alkitaab alearabii.

7. alhamiri, nashwan bin saeid. 1999m. shams aleulum wadawa' kalam alearab min alklumi. ta1. bayrut: dar alfikr almueasiri.

8. hawaa, saeid. 1405h - 1985ma. al'asas fi altafsiri. ta1. alqahirata: dar alsalam.

9. alkhatib, eabd alkrim. da. ti. altafsir alquraniu lilqurani. alqahirata: dar alfikr alearabii.

10. aldasuqi, ramadan mustafaa. 1424h - 2004m. juhud eulama' almuslimin fi naqd alkitaab almuqadas min alqarn althaamin alhijrii 'iilaa aleasr alhadir (earid wanaqda). risalat dukturah, jamieat al'azhar - fare almansurati.

11. ditrish, franz shtaynar. 1962ma. aldirasat alearabiat fi 'almanya. bafisbadin.

12. alzuhayli, wahbat bin mustafaa. 1422hi. altafsir alwasiti. ta1. dimashqa: dar alfikri.

13. 'abu zahrata, muhamad bin 'ahmada. da. t. zahrata alafasira. alqahiratu: dar alfikr alearabii.
14. studard. 1973m. hadir alealam al'iislami. bayrut: dar alfikri.
15. salhab, nisri. 1970m. liqa' almasihiat wal'iislami. bayrut: dar alkatib alearabii.
16. alsuyuti, eabd alrahman bin 'abi bakr, walmahaliy, jalal aldiyn muhamad bin 'ahmadu. da. t. tafsir aljalalin. ta1. alqahirata: dar alhadithi.
17. alshaafieii. 2006m. tafsir al'iimam alshaafieaya. tahqiq: 'ahmad mustafaa alfrnan, ta1. alrayad: dar altadamuriati.
18. shbayar, hayinrish. 2018m. qisas 'ahl alkitab fi alqurani. tarjamatu: nabil fayad, ta1. birut: dar alraafidayni.
19. alshaerawi, muhamad mutawali. da. t. tafsir alshaerawii (alkhawatiri). alqahira: mutabie 'akhbar alyawma.
20. altabri, muhamad bin jirir. da. ti. jamie albayan ean tawil ay alqurani. makat almukaramati: dar altarbiat waltarathi.
21. altushu, muhamad zayn aleabidin. da. t. shibh almustashriqin hawl alnubuat waldaewati. jamieat al'azhar.
22. altayari, musaeid bn sulayman, walshahriu, yahyaa. 2017. mawsueat altafsir almathur. ta1. bayrut: dar abn hazm.
23. abn eadil aldimashqi, 'abu hafs eumar bin eulay. 1419hi - 1998ma. allabab fi eulum alkitabi. tahqiq: 'ahmad eabd almawjudi, eali muhamad mueawad, ta1. bayrut: dar alkutub aleilmiati.
24. abn eashur, muhamad altaahira. da. t. altahrir waltanwir (tahrir almaenaa al-sadid watanwir aleaql aljadid min tafsir alkitaab almajidi). tunis: aldaar altuwnusiat lilnashri.
25. eabd almuhsan, eabd alraadi muhamad. da. t. algharat altansiriat ealaa 'asalat alquran alkarim. alsaaudiati: majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharifi.
26. aleafani, 'abu alturab sayid bin husayn bin eabd allahi. 2006m. wa muhamma-

dah {‘inn shaniak hu al’abtaru}. ta1. masra: dar aleafani.

27. aleaqiqi, najib albaghdadi. 1964ma. almustashriquna. ta1. alqahirata: dar al-maearifi.

28. ghrab, ‘ahmad eabd alhamidi. 1411ha. ruyat ‘iislatiati liliastishraqi. landan: almunatadaa al’iislami.

29. ghayghir, ‘abraham. 2018ma. alyahudiat wal’iislamu. tarjamatu: nabil fayad, ta1. baghdad - bayrut: dar alraafidayni.

30. alfaruqi, husayn bin eukashata, wamuhamad bin mustafaa alkinzi. 1423hi - 2002m. tafsir alquran aleaziza. tahqiqi: husayn bin eukashat, muhamad bin mustafaa alkanz, ta1. alqahirati: alfaruq alhadithati.

31. fayad, sharif musead. 2016ma. manhaj dirasat al’adyan bayn alshaykh rahimat allah alhindu walqasu findar. risalat majistir, jamieat alqahirati.

32. alkarmani, ‘abu alqasim mahmud bin hamzata. 1341 - 1342hi. libab altafasir. tahqiqa: nasir bin sulayman aleumra, eabd allah bin hamd almansur, ‘iibrahim bin muhamad dumari, ‘iibrahim bin ealiin alhakmi, ta1. alrayad: jamieat al’iimam muhamad bin sueud al’iislamiati.

33. almatridi, ‘abu mansur muhamad bin muhamad bin mahmud. 2005m. tawilat ‘ahl alsana (tafsir almatridi). tahqiqi: majdi baslum, ta1. bayrut: dar alkitub aleilmiati.

34. mujmae alkanayis fi alsharq al’adnaa. 1971m. qamus alkitaab almuqdisi. bayrut: mujmae alkanayisi.

35. almahziri, salwaa ‘ahmad yahyaa. 2023m. naqd eulama’ algharb litasawur alnasaraa lilahut almasihi. almajalat alearabiat lilnashr aleilmii, aleadad 56.

36. almahaliy, jalal aldiyn muhamad bin ‘ahmadu, walsuyuti, eabd alrahman bin ‘abi bakr. da. t. tafsir aljalalini. ta1. alqahirata: dar alhadithi.

37. mieadi, husayn husayni. 1419hi. alrasul salaa allah ealayh walah wasalam fi euyun gharbiat munsifatin. ta1. dimashqa: dar alkitaab alearabii.

38. alnaasiri, muhamad almakiy. 1405h - 1985ma. altaysir fi 'ahadith altafsiri. ta1. bayrut: dar algharb al'iislami.
39. abn nabi, malik ban. 1420h - 2000m. alzaahirat alquraniatu. 'iishrafi: nadwat malik bin nabi, ta4. dimashqa: dar alfikri.
40. alnasfi, 'abu albarakat eabd allh bin 'ahmad bin mahmud. 1419h - 1998m. tafsir alnisfii (madarik altanzil wahaqayiq altaawili). tahqiqu: yusif eali bidiwi, mu-
rajaeata: muhyi aldiyn dib mastu, ta1. bayrut: dar alkalm altayib.
41. alhilali, muhamadu. 1443h - 2022m. tafsir alquran altharii aljamie (fi al'iejaz albayanii wallughawii waleilmii). ta1. dimashqa: dar almieraj wadar jawamie alkal-
ma.
42. hutsma, mi. , wakhrun. 1998m. mujiz dayirat almaearif al'iislamiati. tarjama-
tu: 'iibrahim zaki khurshid wakhrun, ta1. alshaariqati: markaz alshaariqat lil'iibdae
alfikri.
43. wat, muntighimri. 1998ma. al'iislam walmasihiat fi alealam almueasiri. tar-
jamatu: eabd alrahman eabd allah alshaykhu. alqahirata: matabie alhayyat almisriat
aleamat lilkitabi.
44. alwahidi, eali bin 'ahmadu. da. tu. altafsir albasiti. bayrut: dar alkutub aleil-
miati.