TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW
Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

e-ISSN: 2602-2923 **Yıl/Year: 2021** **Cilt/Volume: 6** **Sayı/Issue: 3**

قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي يازير

Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak

A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir: Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazir

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD, ibrahim05276@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-2735-6974

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	17 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	20 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

***Atıf / Cite as*:** İmamoğlu, İ.H. (2021), Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)ee Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak/ A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir: Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazir. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1231-1271. Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/972812

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW
Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

e-ISSN: 2602-2923 **Yıl/Year: 2021** **Cilt/Volume: 6** **Sayı/Issue: 3**

قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي يازير

Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak

A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir: Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazir

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Öz

Osmanlı ilim tecrübesi, ulus devletlere bölünene kadar tüm İslam coğrafyasının ortak tecrübesidir. Muhammed Abduh -dolayısıyla Reşit Rıza- ve Hamdi Yazır ortak ilim tarihinin başat isimleridir. Her ikisi aynı kadim medeniyette ayrı düşünce ve zihniyete sahip olduklarını tefsirlerinde göstermişlerdir. Yaşadıkları dönem gerek ideolojik gerek ilmi bazı tercih ve kabullerin zorunlu olduğu bilad-ı İslam'da işlerin yolunda gitmediği bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Yaşadıkları dönem moderniteyi inşa eden kurucu batı aklıyla karşılaşma dönemidir. Abduh klasik modernizm dönemi kabul edilen batı aklıyla ilk karşılaşmanın ortaya çıkardığı kimlik sorununu, kafa karışıklığını en iyi temsil eden isimdir. İstanbul ilim çevresinden gelen Hamdi Yazır öz güveni temsil etme adına geleneksel olmayı tercih etmiştir. Temelde karşılaşılan zihniyet farklılığı ve moderniteye gösterilen tepkilerin farklılığı her iki müfessirin geldikleri sosyo-psikolojik, politik ve sosyo-teolojik tecrübelerle alakalıdır. Mısır'ın Osmanlı hakimiyetinden çıktıktan sonra İngiliz sömürüsünde kalması, buna karşın İstanbul'un böyle bir tecrübeyi yaşamamış olması verilen tepkilerin gösterilen tutumların en önemli amili olmuştur. Abduh'un tefsiri okunduğunda karşılaşılan sorunlara çözüm üretmede aceleci, tepkisel ve kesin sonuç isteyen bir tutumu sebebiyle döneminin paradigmasının yansıması pozitif bilimi ısrarla kullanmasına karşın Yazır'ın tefsirinde modern bilgiye karşı daha mesafeli olduğunu ve tefsirinde klasik yorumlama enstrümanlarını kullandığını görmek mümkündür. Abduh'un özellikle bazı ayetlerin tefsirini yaparken pozitif bilimin göz kamaştırıcı sonuçlarına ram olduğu görülecektir. Pozitif bilimin sonuçlarını tefsirin hazmetme kapasitesinin çok üstünde kullanma gayreti, tefsirin öznelliğinin ötesinde tefsire dair ciddi bir zemin kayması olarak kabul edilebilir. Özelikle Kur'ân'da geçmişte yaşamı öne çıkan şahsiyetlerin veya ümmetlerin yaşadıkları olağanüstü olaylar ve mesajları, mutlak açıklanabilir sebepler arama uğraşısında yitip gitmiştir. Kur'ân'ın retoriğinde çok başka yerlere dokunan kısa - hisse eşleşmesinin dûnunda rasyonalist, determinist, pozitivist algıya boyun eğmesi İslam aklının eşyayı, evreni tanımayı bıraktığının/bırakmak zorunda olduğunun bir ilanı gibidir. Oysa Abduh bunun tam tersi iddiayla tefsirini Reşit Rıza eliyle kaleme almıştır. Bu bağlamda Hamdi Yazır, Fîl suresinde tam da el-Menâr tefsirinin bu yönüne itirazda bulunmuştur. Kuvvetle muhtemel Abduh'un el-Menâr tefsirinin tamamına ulaşmadığı haliyle Amme cüzünden yalnızca Fîl suresinde, gerek tefsir gerekse mantiki açıdan bulunan tenakuzları güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Hamdi Yazır'ın el-Menâr'ın bütününe ulaşamadığı ön kabulüyle Bakara suresi 19. ayeti ve Âl-i İmran suresinin 45. ayetini -bu meyanda örneklerin çoğaltması

mümkün olan- karşılaştırma yoluna gidilmiştir. İşbu makalede ulaşılan sonuçları ortaya koymak için her iki ismin tefsirlerinden birkaç örnek seçilmiş ve bu örneklemin zihin evrenlerini temsil ettikleri sonucuna varılmıştır. Birbirlerinden habersiz olarak aynı dönemde kaleme alınan tefsirlerden bir zihniyet sorgulaması daha kolay yapılacağından şüphe yoktur.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Modernite, Hamdi Yazır, Gelenek, Menar Tefsiri, Hak Dini Kur'an Dili

قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي يازير

ملخص

بقيت الحركة العلمية العثمانية تجربة مشتركة بين مكونات العالم العثماني، حتى تم تقسيم الدولة العثمانية إلى دول قومية، محمد عبده – وتلميذه رشيد رضا – وحمدي يازير هما الاسمان الرائدان في التاريخ العلمي المشترك، أظهر كل منهما فكراً مختلفاً، رغم أنهما ينتميان إلى الحضارة القديمة نفسها، في هذه الفترة كان العالم الإسلامي مجبراً على اختيار أو قبول بعض الأمور على الصعيد العقائدي والعلمي في حين كانت أموره لا تسير على ما يرام، لقد عاشا في الفترة التي شهدت صداماً بالعقل الغربي المؤسس للمدنية الحديثة، محمد عبده هو أفضل مثال لحالة الارتباك في إشكاليات الهوية التي نجمت عن مواجهة العقل الغربي المقبول في عصر الحداثة الكلاسيكية، إذ يعتبر حمدي يازير القادم من البيئة العلمية في استنبول أفضل تمثيل للثقة بالنفس الذي أبدته الحضارة الإسلامية، في الأساس يرتبط الاختلاف في العقلية وردود الفعل على الحداثة التي أظهراها بالتجارب الاجتماعية والنفسية والسياسية والاجتماعية والدينية التي جاء بها كل منهما.

في الحقيقة إن وقوع مصر تحت الاستعمار البريطاني بعد خروجها من دائرة النفوذ العثماني وعدم مرور استنبول بمثل هذه التجربة هو الذي أدى إلى الاختلاف في ردود فعليهما الذي ظهر منهما، وكذلك بسبب موقف محمد عبده المتسرع والرغبة في الوصول إلى نتائج قاطعة وانفعالية في إيجاد حلول لأسئلة الهوية في موضوع التفسير، وإصراره على الاستخدام الإيجابي للعلم في ظل الانبهار الثقافي. وبالمقابل يمكن أن نرى حمدي يازير قد استخدم بيانات العلم الحديث بعناية أكبر ومنهجية في تفسيره. على الأقل كتب تفسيره دون التصادم مع العلم الحديث والمعرفة الدينية. واستمر في استخدام الأدوات الكلاسيكية في التفسير، فمحمد عبده عند تفسيره لبعض الآيات بشكل خاص يتوصل إلى استنتاجات صادمة تعكس انبهاره بالعلم الحديث، يمكن اعتبار هذا الجهد المبذول في استخدام نتائج العلم في التفسير والتي لم يستطع علم التفسير هضمها تحولاً كبير في مفهوم التفسير نحو الذاتية، وعلى وجه الخصوص أصبحت الرسائل والحوادث الخارقة للعادة والتي مرت بها الأمم أو الشخصيات المهمة في الماضي والتي ذكرها القرآن فاقدة لجوهرها في أثناء عملية البحث عن أسبابها المادية. إن الخضوع للتفسير العقلاني والمادي لتفاصيل القصص الواردة في القرآن هو بمثابة إعلان أن العقل الإسلامي قد تخلى أو يجب عليه أن يتخلى عن مفهومه الخاص للكون والحوادث، ومع أن رشيد رضا ادعى أن تفسير محمد عبده عكسه فإن حمدي يازير كتب اعتراضه على تفسير سورة الفيل الواردة في تفسير المنار، لأنه من المحتمل جدًا أن محمد عبده لم يصل إلى تفسير المنار بالكامل، لكن فقط في تفسير سورة الفيل من جزء عم ظهر التناقض الكبير من جهة المنطق

ومن جهة التفسير، مع الافتراض المسبق بأن حمدي يازير لم يستطع الوصول إلى المنار كله ، فإن الآية 19 من سورة البقرة والآية 45 من سورة آل عمران، والتي يمكن اعتبارهما أمثلة جيدة للمقارنة من أجل توضيح الاستنتاجات التي تم التوصل إليها في هذه المقالة، تم اختيار تلك الأمثلة من تفسير كلا الشخصيتين محمد عبده وحمدي يازير والتي تمثل عقلية كلا الرجلين، ولاشك أنه سيكون من السهل الحصول على أجوبة عن عقلية كلا الرجلين بأمثلة من كتبهما والذي لم يكن بينهما أي تعارف.

الكلمات المفتاحية: محمد عبده، التفسير، الحداثة، التقليد، تفسير المنار، لغة القرآن ودين الحق.

Structured Abstract

This article is about the views of two writers, Muhammed Abduh – hence Reşit Rıza – and Muhammed Hamdi Yazır, who lived at the same time in the common scientific geography during the Ottoman period and whose divisions in the interpretation of the Qur'an became so deep that the mentality went into crisis.

Abduh's commentary on Menar and Hamdi Yazır's commentary on Hak Dini and Qur'an Language seem to represent two different mentalities. Especially in the interpretation of the verses about creation, although the verses are the same, it will be seen that there are completely different interpretations.

The place where the worlds of thought, epistemic differences and basic assumptions represented by both tafsir find their expression, are the narration verses of the previous ummahs and personalities mentioned in the Qur'an, and especially their interpretations and interpretations in Surah Fîl.

In some parts of Abduh's commentary, he acted with reference values of positive science hidden in his mental background. His effort to explain everything with scientific knowledge caused him to strongly criticize the interpretations made in the ancient period. Therefore, he tried to ignore the inner meaning instruments of tafsir by rejecting the issues in the sacred text that he could not explain with his mechanical determinism and rational mind, or by interpreting them within the limitations and possibilities of positive science that could be considered strange.

Yazir has tried to put his work on a scientific basis by using the data of the period. While using scientific knowledge, he tried to combine the language of religion with the language of science. Perhaps this effort can be seen as one of the

reasons why he gave so much space to explain the scientific side of lightning and thunder. Benefiting from the positive science of his time helps us to understand the current conjuncture. It is a proof of the helplessness of the Muslim mind in the face of science created by the West and the effort to accredit tafsir with positive science.

Despite the great epistemic pressures to use the scientific knowledge, which was formed by the general acceptance of the period, perhaps, he tried to bridge the existing knowledge areas, not rejecting the knowledge inherited from the ancient tafsir tradition as Abduh did.

In the case of Hamdi Yazır and Abduh, the encounter of the two mentalities was most strikingly in the verb surah. In contrast to Abduh's three-page commentary on the Surah Elephant, Hamdi Yazır criticizes this three-page information for nearly 30 pages.

Abduh claimed that the Ebrehe army was destroyed, as the stones thrown by the flying ebabils caused smallpox and measles.

Yazir criticizes Abduh harshly for abandoning the musellem comprehension instruments in the science of tafsir in Surah Fîl. He accuses him of sacrificing the existing knowledge of tafsir while trying to internalize modern knowledge. Indeed, this was the weakest link in Abduh's tafsir. While trying to internalize modern knowledge, he rejected many common knowledge about tafsir.

Hamdi Yazır criticizes Abduh methodically for his tafsir. In fact, although Abduh rejected all Israel, he produced a new Israeli literature. Perhaps he primarily reacted to the fact that this interpretation was fictional.

In terms of hadith literature, Abduh criticizes his interpretation of the surah based on a news that is highly likely to be unfounded based on Ikrima with a munqat narration that is mechulu'r-rawi in the chain of attribution.

Since the narration is weak, he describes it as a liar to pretend it is a mutawatir narration. Hamdi Yazır blended positive science, religious rhetoric and epistemology in a unity and did not ignore the existence of one of the other. He criticized Abduh in this aspect the most in Surah Fil and accused him of ignoring the pre-eminent knowledge of his religion in order to use positive science in his interpretation.

Abduh and Yazır are commentators of the same period. Despite this sameness, there is a sharp gap in the paradigms of both. The author is on a more

traditionalist side in the classical modernism period, when positive science was newly encountered. The current new understanding of knowledge dazzled him as well, but he did not go to reject the pre-existing knowledge in order to receive positive science. Abduh took a sharper stance on this issue. While accepting the present modern, he knowingly and willingly rejected the knowledge inherited from the past. It would not be wrong to say that Abduh is a modernist, as he expresses entering a new era in the semantics of modernism, rejecting tradition and breaking away from the old.

المدخل:

تناولت هذه المقالة عرض آراء كل من المؤلِفَين محمد حمدي يازير ومحمد عبده مع تلميذه رشيد رضا، اللذين عاشا في نفس الفترة، وضمن الجغرافيا العلمية المشتركة التابعة للعهد العثماني، وقد اختلفا في مسألة أن التفكير الذي يتم الالتزام به في تفسير القرآن الكريم عميق، فعلى الرغم من أن محمد عبده كان معروفاً جدًا في المناطق العربية، حيث اللغة العربية هي اللغة الأم، كان محمد حمدي يازير قد اكتسب مكانته العلمية بشكل واسع بما يكفي لإعطاء عمل يسمى "مطالب ومذاهب"، اكتسبها من العلوم الدينية والفلسفة الغربية، إلا أنه لم يكن معروفاً كمحمد عبده.

ولا نخفي سراً أنه لا يوجد بأي شكل من الأشكال مؤلفات عن حمدي يازير باللغة العربية. ومع ذلك، فإن كتابه تفسير لغة القرآن ودين الحق هو قيمة مشتركة للجغرافيا الإسلامية بالنظر إلى الفترة والمكان الذي عاش فيه، فمكان إقامته كان في اسطنبول وهي آخر تجربة لأنشطته العلمية في الفترة القديمة قبل الحداثة، فهو عالم مهم عاش في الفترة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت القوة الحاكمة في مجالٍ سياسي واسع يمتد من البلقان إلى مصر، ومن اليمن إلى قازان، ولذلك تم تضمين سيرة حمدي يازر بدلاً من سيرة عبده، حيث تم الكشف عن انتقاداته لمحمد عبده من خلال تفسير سورة الفيل وبالاعتماد على علوم التفسير.

إن ردة الفعل التي أظهرها المفسرون على العلوم العلمية التي أنتجها الغرب، وكذلك انتقادات محمد حمدي يازير لمحمد عبده في سورة الفيل، هي الأهداف الرئيسية لهذه المقالة، والهدف الذي يلي ذلك إعطاء معلومات علمية عن حياة محمد يازير، والظروف العلمية والاجتماعية والسياسية التي مرّ بها في الفترة التي عاش فيها.

العلم، وهو المقصود الجديد عند العلمانية الحديثة، فقد جلب معه الذاتية في تفسير الوحي الإلهي، وفي هذا السياق، فإن أهم القيود التي ظهرت في العصر الحديث فيما يتعلق بالتفسير، هو أن البشرية تدعي أنها وصلت؛ إنها مسألة كيف، وإلى أي مدى سيُستخدم العلم في النص المتعلق بالثوابت.

إن استخدام المعلومات العلمية كوسيلة للتفسير أو أداة للفهم تبدو واضحة في ذاتية محمد عبده من خلال تفسيره، فمحاولة تفسير الثوابت والحقائق التي لا تقبل التغيير من خلال نتائج علمية من الممكن أن تتغير، وهو عمل غير مسبوق، وعندما نتأمل تفسير عبده يجدر بنا الإشارة إلى أنه كان معللاً في هذا الاتجاه، وأن الجهد المبذول لفهم الآيات في الإطار المعرفي للفترة التي عاشها أبعده عن العلوم القرآنية التي تخرج عن نطاق التفسير، إذ يمكن رؤية أن العقلانية والحتمية (إشجان، 1997، ص. 195.) الميكانيكية هما العنصران الأكثر تأثيراً في تفسير محمد عبده، والسؤال عن كيفية إدراج العقلانية والحتمية الميكانيكية في تفسيره مازال خافياً في سيرته، وكذلك الأوضاع النفسية والسياسية والاجتماعية والدينية التي مر بها، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن عبده قد تأثر بالعقلانية والحتمية الميكانيكية. (كورلاأيلجي، 2014 ، ص. 118) وعلى الرغم من أن بعض الباحثين (جاليسكان، 2017، ص. 555.) ادعى أنه لم يكن عقلانيًا ، إلا أنه لا يبدو أنه من الممكن الموافقة على ذلك، فالعقلانية تدعي أن المعرفة الصحيحة ينتجها العقل، وبالتالي ينتج عن ذلك أن العقل مصدر المعرفة، ومرة أخرى نجد أن العقلانية تدعي أن المعيار الوحيد للمعرفة الحقيقية هو العقل، وعلى العكس من ذلك يجب رفض الحقيقة إن لم تكن منطقية ومتوافقة مع العقل، فعلى سبيل المثال، فإن وصول عرش بلقيس هرتز إلى سليمان في طرفة عين كان خرافة، وذلك بحسب التفكير العقلاني ويجب رفضها، ومحمد عبده أيضًا رفض الأحداث التي كانت خارج المعجزات والتي تجاوزت حدود العقل، وهذا ماورد في تفسيره. (جليك، 1997، ص. 55.)

وفي هذا السياق، فإن ما يقترحه عبده هو التفسير العلمي، والتفسير العلمي: هو دراسة استخلاص المصطلحات العلمية من تعابير القرآن، وكذلك استخلاص المعلومات(العلمية) المختلفة والآراء الفلسفية. (الذهبي، 349/2)، والتفسير العلمي المقبول كمدرسة ومرجعية للتفسير في هذا الزمن هو محاولة لتفسير بعض الآيات في القرآن باستخدام العلوم الإيجابية، مثل علوم الفلك والفيزياء والكيمياء وعلم

الأحياء، (أتيش، 2002، 124.) وبمعنى آخر: إن محمد عبده قد استخدم المعرفة العلمية للحداثة غير المشروطة والمباشرة في تفسيره للقرآن، ولعل الدافع الرئيسي لظهور التفسير العلمي في العصر الحديث الكلاسيكي هو تدهور ميزان القوى، مع وجود العلوم التي أنتجها الغرب ضد المسلمين، واستغلال العالم القديم من قبل العالم الجديد. وعندما نتحدث عن عبده ومصر، يمكن القول بأن هذا الوضع كان أكثر وضوحًا في تفسير محمد عبده، فمريم ربطت ميلاد المسيح بدون أب لأسباب نفسية جسدية – وربما يمكننا أن نرى أمثلة أخرى على ذلك ولعدة موضوعات في تفاسير أخرى، كتفسير فخر الدين الرازي وأبي حميد الغزالي، ومثال ذلك: علم الكونيات والسلع والمادة قبل مواجهة الغرب الحديث– فهذه المواضيع من أكثر أشكال التفسير رومانسية، وكذلك الكواكبي الذي اشتهر بتفسيره العلمي للادعاء بأن "طيور أبابيل" هي "حصبة وميكروبات جدري" من خلال تفسير سورة الفيل، وهذا ما ذكره عبده لأول مرة بعد الكواكبي، (أتيش، 2002، 124).

إن موضوع هذه المقالة ينصبُّ على دعوة القرآن في التفكر في عمل الطبيعة والكون والأشياء والناس وما إلى ذلك، فإن الدين الإسلامي منفتح على المعرفة العلمية الجديدة، وعلى طريقة استخدام المعرفة العلمية في التفسير، على عكس الدين المسيحي تماماً، فالدين الاسلامي يُظهر هدف وطريقة ونتائج المعرفة العلمية في العصر الحديث، ومع تغيير نظرية المعرفة ستكون هناك اختلافات كبيرة، فلا يمكن أن تكون مثل العوامل التي تحول الله من فهم الطبيعة العضوية إلى فهم الطبيعة الميكانيكية اللاإلهية، لأن بناء المعرفة في المجال العلماني – كنتيجة لصراع الغرب مع الكنيسة – والإنساني والوضعي لا يكون إلا في ظل وجود الله، ومن بين العوامل المهيمنة والمؤثرة في العصر الحديث فشل المعرفة في العثور على استجابة لتقليد التفسير القرآني.

من ناحية أخرى، يعتبر حمدي يازير شخصًا لامعًا شارك في تجربة الحضارة القديمة في اسطنبول ولديه التكوين العلمي لهذه الحضارة، فقد قضى حياته العلمية كلها في إسطنبول، ومن ذلك الوقت وحتى الآن لا تزال استنبول تعطيه المكانة المرموقة بسبب خوضه بالحديث عن العلوم التقليدية القديمة، وعند التأمل في تفسيره يظهر أنه يقبل المعرفة الحديثة، إلا أنه يحافظ على موقفه المتحفظ منها، وقد كشف هذه الحقيقة عندما قال في تفسير الآية مئة من سورة البقرة: إن القرآن يجب أن يجدد تفسيره كل مئة سنة، وقد اقترح في

تفسيره أشياء كثيرة ، لكن مع ذلك لايبدو أنه من الممكن الحصول على الكثير من التطبيقات لمقترحاته، لأنه استخدم أصول التفسير والتأويل القديمة، وفضل البقاء ضمن علوم القرآن، وبعبارة أخرى، بالرغم من أن محمد عبده وحمدي يازير عاشا في الفترة نفسها لكن حمدي يازير لم يكن متأثراً بالعقلانية والحتمية الميكانيكية، وفي هذا الصدد يمكن القول بأنه كان محافظاً وتقليدياً في تفسيره.

و نقطة التقاء العوالم الفكرية التي تمثل كلا المفسرين في الأمور التي اتفقوا واختلفوا في حقها، هي تفسير وتأويل حياة الشخصيات البارزة، والأمم الغابرة التي وردت في القرآن، وخاصة سورة الفيل، فقد انتقد حمدي يازير بشدة محمد عبده لأنه ترك المفاهيم الأساسية والمسلمات في علم التفسير أثناء تفسيره لهذه السورة، ويتهمه بالتضحية بعلم التفسير أثناء محاولته استيعاب العلم الحديث، والحقيقة إن هذه هي الحلقة الأضعف في تفسير محمد عبده، فقد رفض محمد عبده الكثير من الأفكار الشائعة في علم التفسير أثناء محاولته استيعاب الأفكار الحديثة.

وعندما ننظر في أيامنا هذه إلى ذلك العصر يمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: لا يوجد تفسير مكتوب لم يتأثر بسياقه التاريخي، وكل مفسر له شخصيته الخاصة به بسبب الزمان والتاريخ الذي عاش فيه، وفي هذا الجانب تتمثل شخصية محمد عبده في التفسير في عملية الحداثة في التفسير والقطيعة مع النموذج التقليدي، والحقيقة هذا ليس بسبب ما عاشه، بل بسبب قوة تأثير الحداثة. (قينجر، 2017، ص. 33.)

مقارنة بين عقليتي محمد عبده وحمدي يازير من خلال العلم التجريبي:

كانت بعض المواجهات التي تعرض لها العقل الإسلامي عبر التاريخ موضع بحث ودراسة، كالمواجهة مع الفلسفة اليونانية القديمة في القرن الثالث الهجري، والصدام مع العقل الغربي في العصر الحديث، وبينما انتصر العقل الإسلامي في المواجهة الأولى خسر المواجهة الثانية، وقد استغرقت هذه المواجهة فترة طويلة من الزمن، لذا يمكننا تقسيمها من الناحية السياسية إلى أربع مراحل: الفترة الأولى: هي الفترة التي يتم فيها تصحيح الاضطراب في المؤسسات الاجتماعية عن طريق تغيير محدود يتم إجراؤه داخل تلك المؤسسة؛ الفترة الثانية: هي الفترة التي تم

فيها تغيير المؤسسات الاجتماعية القديمة بالكامل واستبدالها بمؤسسات اجتماعية منظمة ، تحت تأثير القوى الخارجية من جهة وضغط المشاكل من جهة أخرى؛ الفترة الثالثة: هي الفترة التي تؤثر فيها السلطات غير الحكومية على الحكومة ، وتروي أخطاء الإدارة ، وتسمح بتغيير البيروقراطية رفيعة المستوى وتطلب السلطة داخلها؛ الفترة الرابعة: هي الفترة التي حدثت فيها تغييرات جذرية في مؤسسات المجتمع ، وتحولت من الإمبراطورية إلى الأمة القومية. (تيكيلي ، ج. III ص. 22-28.)

تجلى التحديث الإسلامي في هزائم كبيرة، مثل التشرذم الجغرافي والسياسي وخسارة الثقة بالنفس والمعرفة، وإن المقترحات العلمية المتعلقة بالتفسير والمقدمة من محمد عبده ورشيد رضا مثل حالة اللحم والعظم في جسد أمتنا الذي تمزق سياسياً وجغرافياً.

التحديث هو المفهوم الأساسي للصراع بين الغرب والعالم الإسلامي، ويمكن تقسيمه إلى ثلاث مناطق جغرافية وأربع مراحل، ومحمد عبده ورشيد رضا من الشخصيات الهامة التي تصادفنا في مرحلة الانتقال من المرحلة الثالثة إلى المرحلة الرابعة.

وقد وجدوا أنفسهم، مثل كثير من المثقفين، في موقف نفسي دفاعي متعادل، يرى عبده أن الحداثة الغربية هي النموذج الوحيد للتقدم، ومن الممكن الحديث عن الخطاب الديني والعقل الديني الذي نتج عن هذه الرؤية، ويؤكد محمد عبده في العديد من خطاباته أن الإسلام دين عظيم لكن المسلمين لا يستطيعون فهمه، وتقول حقائق كثيرة في القرآن أنه مرجع لخلاص المسلمين، وأن الغرب رغم التقدم المادي الكبير لا يستطيعون تقديم شيء يتعلق بالروح، وفي سياق الفهم المنهجي للقرآن فإن الجهود المبذولة لتطوير منهج جديد لمواجهة التطورات الجديدة أنتجت فوضى، حيث كانت الجهود المبذولة لفهم النص الإلهي محاولة لمواجهة العقل الغربي الذي ينتصر ويسحق ويستمر في هذه المواجهة، لأن المسلمين لم يتعرضوا للقمع والضرب في أي فترة من التاريخ، وفي هذا السياق إن كان أتباع القرآن قد خرجوا من دائرة التاريخ فلأن تفسير النص القرآن الأساسي خارج التاريخ، وهذه النظرية موضع بحث، فالجهود مبذولة لإدخال القرآن إلى التاريخ والحاضر والبحث عن حلول للمشكلات التي نتجت عن هذه الوضع.

هنا يمكننا التمييز بين التقليديين والإصلاحيين، فالإصلاحيون يرون أن الحل قضية في الدين، في حين يرى التقليديون أن الحل قضية ترتبط بالتدين. يعني أن المشكلة في تفسير النصوص الدينية، التفسير الخاطئ للآيات هو السبب الرئيسي للتخلف وعدم وصول المسلمين للحداثة، وإذا تم تصحيح المفاهيم الخاطئة يمكن القضاء على التخلف. وفقًا لهذا الفهم، فإن النهج المنهجي الجديد يجلب فرصًا جديدة.

ركز محمد عبده وغيره من الإصلاحيين على تفسير القرآن، وقدموا اقتراحات تتعلق بالتدين، فالصمت العقلي للمسلمين اتجاه التكنولوجية الغربية وعدم فهم العلم التجريبي هو السبب في عدم فهمهم الصحيح للقرآن (شاليشكان ، ، 2016 ، ص. 114.) ، فمن الممكن تقييم الحالة الموضوعية لفهم النص القرآني المطلق والذي يعيش في داخل التاريخ إلى ثلاث مناطق جغرافية هي مصر واستنبول وشبه القارة الهندية، ونستطيع أن نقدم ثلاثة أمثلة على ذلك : ففي شبه القارة الهندية سيد أحمد خان (ت 1888) من جماعة أهل القرآن وفي مصر رشيد رضا (ت 1935) ومحمد عبده (ت. 1905)، يمثلان مدرسة التفسير الاجتماعي وما قبل الحداثة، كما أن حمدي يازير في اسطنبول يمثل المنهج التقليدي، ويمثل هؤلاء ثلاثة مناهج مختلفة للتفسير في العصر الحديث.

وتجدر الإشارة إلى أن اسطنبول كانت مركز التجربة الأخيرة في فترتها القديمة، يمكن تعريف شبه القارة الهندية ومصر سياسيًا على أنهما أماكن طرد مركزي، ويمكن القول إن المناطق الجغرافية البعيدة لم تستطع الوقوف أمام تحديث الموجة الثالثة للحداثة، لكن الحاجز العقلي والمنهجي لعلماء اسطنبول كان لا يزال مستمراً في فهم تفسيرات محمد عبده للآيات التي وصفت الأمم السابقة والشخصيات غير النبوية في القرآن وخاصة وفي سورة الفيل، وقد أوصي بجهوده في شرح القرآن بالمعايير العلمية في العصر الحديث.

في الواقع استلزم تفسير الآيات بالأدوات الحديثة الابتعاد عن الفهم التقليدي، وفي فترة الحداثة الكلاسيكية تمزقت جغرافية العالم الإسلامية سواء عاشت تحت الاحتلال أو لم تعش، فالحياة الثقافية المحافظة التي تمثلها استنبول منعت حدوث تحول كبير في مناهج فهم القرآن في عصر الحداثة، وأما المناطق الأخرى كانت تعيش تحت الاستعمار والاحتلال الغربي فقد شهدت هذه المناطق حلولاً سريعة غير مخطط لها في حل المشاكل التي ظهرت فيها.

يُلاحظ أن عبده بسبب تأثره بنموذج الفترة التي عاش فيها من العلم التجريبي والبراغماتية آمن بمبدأ حق تقرير المصير، وفقاً للعمل الحديث فإن هناك تفسيراً علمياً لكل الأحداث التي جرت في الكون، وجميع النتائج هي في الأساس نتيجة لواحد أو أكثر من القوانين الحتمية والقابلة للتفسير العلمي. وبمعنى آخر فإن جميع الأحداث في الكون مترابطة، والحدث الذي سيحدث في المستقبل هو نتيجة لحدث آخر له سبب محدد وغير قابل للتغيير، والعلم قادر على شرح ماهية الاختبارات بأكملها، وإذا لم يستطع العلم تفسير شيء منه فذلك لأنه لم يصل إلى النقطة المطلوبة من التطور، وبهذا المعنى فإن كل شيء في الكون خاضع لقوانين العلم التجريبي، وهذه القوانين تفسر الشروط اللازمة لكل حدث في الطبيعة. (أولوداغ ، 257-272.)

العقلانية والحتمية والطبيعية هي مفاهيم ثلاثة يجب أخذها في الاعتبار تحت مفهوم العلم التجريبي، في بعض مواضع تفسير محمد عبده، تظهر الأثار الخفية للعلم التجريبي مخبأة في خلفيته العقلية. و قال عبده في هذا السياق،

> يشبه المعادين للعلم الإيجابي بموقف الشخص الذي يكتفي برؤية الغلاف الخارجي للكتاب وشكله دون معرفة العلم والحكمة المكتوبة فيه. ومع ذلك، فإن المخلوقات الإلهية الفريدة تتحدث لغة أكثر فصاحة من اللغة اللفظية. لكن أولئك الذين لا علاقة لهم بالسمع، وأولئك الذين يعاديون العلم ، وأولئك الذين لديهم الوهم بأن المعرفة يمكن الحصول عليها من الحجج النظرية والمقارنات المنطقية ، وليس من دليل الوجود الحقيقي ، لا يفهمون لغتهم. (محمد عبده ومحمد رشيد رضا، 2011، 118/2.)

مع التنوير في أوروبا في العصور الوسطى، حدث الانتقال إلى الحداثة عندما تم بناء العلم في فضاء علماني مستقل عن الله. إن إعطاء قيمة من الله للبشر وبدء التنشئة الذاتية المعرفية والانتقال من فهم الطبيعة العضوية إلى فهم الطبيعة الميكانيكية هي بعض سمات المجال العلماني. دفعت محاولته لشرح كل شيء بالعلم التجريبي إلى الانتقاد بشد للتفسيرات التي تم الإدلاء بها في الفترة القديمة، لذلك بسبب رفض المسائل الواردة في الكتاب المقدس التي ليس لها تفسير في الحتمية الميكانيكية والعقلانية أو لها تفسير غريب في العلم التجريبي، هذا ما جعله يمضي في طريق يتجاهل المعنى الباطني لأدوات التفسير التقليدية. العقلانية هي حركة فلسفية ظهرت في

الغرب خلال فترة التنوير وتدعي أن مصدر المعرفة هو العقل ومبادئه. وهو يدعي أن جميع المعلومات المتعلقة بالكون يمكن معرفتها بالمنطق والمبادئ الرياضية التي يولد بها العقل. في العقل العقلاني، مصدر المعرفة الدقيقة والشاملة هو فقط العقل وطريقة الاستنتاج. الأشياء الميتافيزيقية الصوفية غير العقلانية غير مقبولة لأن المعرفة الدقيقة هي العقل ومبادئه. (felsefe.gen.tr/rationalizm-akilcilik-nedir-ne-demektir/ 11.12.2020)

يمكن إعطاء كلمات رعد وبرق في الآية التاسعة عشر من سورة البقرة كمثال، يظهر الرعد نتيجة اصطدام قطبين كهربائيين، موجب وسالب. والبرق هو وميض بين السحب، في هذا البيان "الرعد عند جلال الدين السيوطي ملاك أو صوت ملاك، والبرق هو سوط هذا الملاك وهو يوجهه بهذا السوط السحب، وتفسير محمد عبده: "الغيوم كأنها حمار غبي ، وعنيد لا يمشي ، لذلك الملاك يتصرف بهذا الشكل معها، وهذا شيء لا يمكن أن يحدث، ثم قال "من المحزن أن الكثير من علماء التفسير قد ملؤوا تفسيراتهم بروايات ملفقة وقصص إسرائيلية، في الواقع ، شرح علماء الحديث هذه الروايات على أنها أكاذيب وروايات ملفقة. وتم تصحيح هذه الروايات المتعلقة بالقرآن على الفور (عبده و رضا ، 1990 ، 146 / I.) ، وابن كثير مثل السيوطي فبالرغم من عدم صحة الروايات التي وردت إليه فقد أخذ بها، وهي أن الرعد ملاك أو أن صوته ملاك، ذكر هذه الرواية عن مجاهد، وبرأي محمد عبده كل الروايات الإسرائيلية وروايات كعب الأحبار وهب بن المنبه التي انتقلت إلى الصحابة ثم إلى التابعين يجب ردها، فهي تشكل تحليلات كما قال رشيد رضا النقطة الأساسية في دحض مثل هذه الروايات ، والتي هي في نظره خرافات، وذكر في المقدمة أنه أعطى أهمية خاصة لتحليل الكلمات عند ذكر طريقة التفسير.(عبده و رضا ، 1990 ، 19/1.)

فمن الضروري معرفة المعاني الحقيقية للمفردات القرآنية، وهذا أمر صرح به النبي، ومن خلاله يمنع التفسير الخاطئ للقرآن،

حمدي يازير هو وجه آخر للفترة التي عاشها محمد عبده، فقد عاش في العصر الحديث الكلاسيكي للإسلام وتأثر بشكل كبير بالمناخ العقلي لتلك الفترة، كما أذهله النتائج المبهرة للمعرفة الحديثة–العلم التجريبي– فعلى سبيل المثال: إعمال العقل في تفسير الكلمات، مثل الرعد والبرق من خلال الاستفادة من العلم الحديث، بدون أن يبقى بعيداً عن العلوم العالمية، ومع ذلك فإن القسم الذي شرح فيه المفاهيم ذات الصلة ذكر أنه من

أجل شرح الواقع المادي والروحي للرعد والبرق من الضروري النظر إلى الأبعاد الثلاثة، اللغوي والديني والفلسفي، و أثناء عرض هذه الأبعاد الثلاثة ، حاول أن يشرحها بأوجه مختلفة دون تناقض بعضها البعض، فهناك تفسيرات دينية وفلسفية ولغوية لشرح الحقيقة المادية والروحية للرعد والبرق والصاعقة. (يازير، 1983، I/256)

حاول حمدي يازير أن يضع الأساس العلمي باستخدام معطيات عصره، وأثناء استخدام المعرفة العلمية حاول الجمع بين لغة الدين ولغة العلم، وربما يمكن النظر إلى هذا الجهد على أنه أحد الأسباب التي جعلته يعطي مساحة كبيرة لشرح الجانب العلمي في البرق والرعد. والاستفادة من العلم التجريبي في عصره يساعدنا على فهم الظروف الحالية، وهو دليل على عجز العقل المسلم أمام العلم التجريبي الذي أنتجه الغرب وأمام الجهود المبذولة لاعتماد التفسير على العلم التجريبي. يمكن تقييم العلم الذي ينتجه الغرب على أنه مظهر من مظاهر القلق المختبئ في مؤخرة العقل، لأن الدين الذي يحيط به والإسلام لا يتعارضان مع العلوم التجريبية ولا يمنعان التقدم. وهو مكتوب في القسم الذي نقلناه في الأعلى، ربما لم يرفض حمدي يازير المعرفة الموروثة من التفسير القديم كأسلوب، على الرغم من الضغوط الكبيرة في عصره ،كما فعل محمد عبده ، وحاول بناء جسر بين مجالات المعرفة القائمة. وقدم الأمثلة الأولى للتفسير العلمي في تفسيره.

وبناءً على ذلك، اقترح أن يتم تفسير القرآن بالحقائق العلمية التي يتم الحصول عليها مرة كل مائة عام خلال عصر التحديث، وقد شارك حمدي يازير في الخط التقليدي الذي تمثله اسطنبول، لأنه المكان الذي يعيش فيه، واستخدم التراث المعرفي الذي أتى به التقليد كمنهج لعرض القرآن وتفسيره. إذ يمكن القول إن التراث المعرفي الذي ورثه لم يغير طريقة علم التفسير لتفسير الآيات في العصر الحديث. (البايرق، 1995، 155.)

في نظر محمد عبده ليس التفسير شيئًا يتم فيه التفسير اللغوي الثقيل والمناقشات الفقهية كما في الفترة الكلاسيكية، ولكن فهم سنّة الله، وهو أحد المفاهيم المحورية في تفسير المنار، لتوجيه المجتمع وتحسين وضع المسلمين، وهناك معنى آخر وهو أن قواعد الإرشاد التي يجب فهمها من القرآن ستكون وسيلة لتحسين المجتمع. ووفقا له فإن الغرض الأساسي من القرآن هو التصحيح والتنوير والإرشاد، والغرض من التفسير الكشف عن ذلك.

في الفترة الأولى كان القرآن كتابًا إلهيًا، أنتج تاريخه وحضارته الخاصة، ومزج كل العلوم مثل الفقه والكلام والتفسير، وتحول في الفترة التالية إلى أداة لتحسين المجتمعات الإسلامية التي ضربها الغرب بنكبات متتالية، وهذه هي أهم نقلة نوعية للتفسير، وخاصة في فترة الحداثة الكلاسيكية، وقد كشف رد الفعل ضد الاستعمار وفقدان الأراضي في العديد من المناطق عن هذه النسخة الجديدة من التفسير، ويظهر هذا الخطاب في الواقع على أنه التفسير السلفي الجديد للقرآن، بمعنى أنه في الوضع الجديد الذي واجهناه يجب أن يؤخذ القرآن إلى حالته الأصلية وإعادته إلى الحاضر من تلك الفترة الأولى، بمعنى أنه يجب إزالةالخرافات والإسرائيليات التي دخلت على تفسير القرآن بعد زمن النبي والصحابة، وبذلك يعود الإسلام إلى صورته النقية في فترته الأولى. في العصر الحديث اعتبرت الإسرائيليات مشكلة رئيسية لأنها أساس الخرافات، لأن عدم القدرة على مواجهة انتقادات الغرب سببه عدم القدرة على فهم القرآن والذي هو المصدر الرئيسي للدين، فتم اعتبار الإسرائيليات عائقاً أمام فهم حالة الدين النقي. والواقع أنه في كتب التفسير القديمة تُذكر روايات إسرائيلية مكذوبة تشرح المعجزات والآيات الكونية، خاصة وهي مروية عن رواة كذابين. يتهم السدي، الذي ينقل معلومات إسرائيلية بخصوص الآية 273 من البقرة، بالكذب. (عبده، رضا، المنار، 1990، 2 / 590-592.)

في هذا الصدد يمكن اعتبار محمد عبده ورشيد رضا تقليديين، ويمكن استعادة الفهم الصحيح الذي فقدناه في كل شيء مرة أخرى، الفهم والتفسير ليسا نصاً إلهياً، بل مسألة تتماشى مع الموضوع الذي يحاول فهمه، سيكون فهم الشخص ممكنًا باستخدام الأدوات المناسبة للنص الإلهي من حيث اللغة والأدب والتاريخ، يوصي الخطاب الحديث بأن يتخذ الشخص الذي يعيش في مرحلة تاريخية مختلفة عن سابقاتها موقفًا جديدًا بناء على هذا الاختلاف، وبمعنى آخر : ما هو إلا محاولة لإدخال النص الإلهي إلى العصر الحديث، بهدف تجديد قيمته التاريخية والحديثة، وتستند خطابات عبده ورشيد رضا بشكل خاص على هذا المبدأ، وتجلى تركيزهم على العقل العقلاني بشكل كبير في تفسيراتهم للحكايات والمعجزات. هناك تعريف آخر لعبده ورشيد رضا. "لقد أخفى الأفغاني ومحمد عبده معتقداتهم العقلانية والحداثية بملابسهم السلفية. لذلك عندما وقع رشيد رضا تحت سحر محمد عبده، كان لا مفر له أن ينقل آراء سيده الخاطئة. لقد روجوا جميعًا للعقلانية تحت راية السلفية ". (كومينز، 2014، ص 445.)

والحديث على وجه التحديد عن محمد عبده، فإن المسلمين مسؤولون عن المشاكل التي عانوا منها في جغرافيتهم، والمسلمون لديهم أخطاء، مثل عدم فهم القرآن بشكل صحيح، وأول هذه الأخطاء أن فهمهم الحالي للقرآن لم يستطع أن يقودهم إلى أن يعيشوا الدين في شكله الأصلي ووفقًا له، فإن الفكر والعلم التقليديين هما ما يبعد الدين عن حالته الأصلية، العودة إلى مصادر الدين الأصلية، ومحاولة أن يحل مشاكل تاريخه، ويكون ذلك من خلال أن يعيش المسلمون كما عاش النبي وأصحابه وهذا الموقف يظهر لنا مرة أخرى حقيقة أن ما يقال باسم التفسير لا يقول شيئًا مستقلًا عن الثقافة والعلم والظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان، لذا فإن القضية لا تتعلق بالنص الإلهي، بل بالموضوع الذي يحاول فهمه. (صديقي، 1990، 39-4)

المفسر الذي يقف إلى جانب التفسير الحداثي: محمد عبده

محمد عبده (1849م – 1905م) مفكر وعالم دين وفقيه وقاضي وكاتب ومجدد إسلامي مصري، ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة لأبٍ كان جَدّهُ من التركمان، وأم مصرية تنتمي إلى قبيلة بني عدي العربية. درس في طنطا إلى أن أتم الثالثة عشرة حيث التحق بالجامع الأحمدي ليجوّد القرآن وبعد أن حفظه، ودرس شيئًا من علوم الفقه واللغة العربية.

في سنة 1866م التحق بالجامع الأزهر، واستمر يدرس في ''الأزهر'' اثني عشر عامًا، حتى نال شهادة العالمية سنة (1877م).

تعرّف على جمال الدين الأفغاني سنة 1871 وتتلمذ على يديه، ولازم حلقات درسه وأصبحا صديقين. وعُيّن مدرّسا للتاريخ في مدرسة دار العلوم العليا، ودرّس أيضا في مدرسة الألسن. اتصل ''محمد عبده'' بالرجل الثاني الذي كان له أثر كبير في توجيهه إلى العلوم العصرية، وهو الشيخ ''حسن الطويل'' الذي كانت له معرفة بالرياضيات والفلسفة، وكان له اتصال بالسياسة، واتصل بعدد من الجرائد، فكان يكتب في ''الأهرام'' مقالات في الإصلاح الخلقي والاجتماعي، فكتب مقالا في ''الكتابة والقلم''، وآخر في ''المدبر الإنساني والمدبر العقلي والروحاني''، وثالثا في ''العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية''.

اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسس جمعية سرية بذات الاسم، العروة الوثقى

وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، وساطة تلميذه سعد زغلول وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر

وفي سنة 1889م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام 1891م.

في 25 حزيران 1890م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة 1900م /أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية.

سافر إلى إنجلترا عام 1903.البريطاني هربرت سبنسر هو أحد الأشخاص الذين قابلهم محمد عبده. كان عبده على اتصال دائم بالفلاسفة والعلماء في الغرب المؤسسين للعصر الحديث، ويمكن اعتباره مؤثرًا في تشكيل آرائه، لأن سبنسر الذي يظهر بين أعظم فلاسفة الإنجليز هو مَن وضع مقولة: إن العلم التجريبي يبحث عن العلاقة بين السبب والنتيجة، من الممكن رؤية إسقاطات نظرية سبنسر حول العلم في تفسير عبده للآيات القرآنية التي ذكرت فيها الأمم السابقة وبعض شخصياتها، وحقيقة ما حصل معهم من أحداث، فكان عبده يبحث عن علاقة السبب والنتيجة المطلقة. (أوزيرفارلي، 2005، ج 30 ص. 482-487)

يعتبر شرح المنار مرجعاً هاماً لفهم محمد عبده وآرائه. في نهاية إصرار رشيد رضا، وافق محمد عبده على إعطاء دروس التفسير في جامع الأزهر، وبين 1899-1905 قام بتفسير الجزء الذي يبدأ من الفاتحة إلى الآية 126 من سورة النساء. بعد وفاة عبده، واصل راشد رضا عمله ووصل إلى نهاية الآية 52 من سورة يوسف حتى وقت قصير قبل وفاته عام 1935. نشر تلميذه م. رشيد رضا، وهو أقرب أتباعه، مقالات عبده وأعماله في مجلة

المنار ودار النشر التي أسسها في حياته، وضمن انتشار آرائه. صدر العدد الأول من "المنار" في 17 آذار (مارس) 1898، في ثماني صفحات وأسبوعيًا، وبعد عام تحول إلى مجلة شهرية. (حرب، 2004، ج. 29 ص. 116) في الواقع، يدعي المجلة نقل شكله النقي، الذي تم قبوله في العصر الإسلامي الأول، إلى العصر الحديث. (ميرتوغلو، 2011، 297)

في 3 يونيو عام 1899م عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، اضطر إلى الاستقالة من الأزهر في سنة (1905م)، وإثر ذلك أحس الشيخ بالمرض، واشتدت عليه وطأة المرض، الذي تبيّن أنه السرطان، وما لبث أن تُوفي بالإسكندرية عن عمر بلغ ستة وخمسين عامًا. (عمارة، 1993، جـ 1، ص. 23)

المفسر الذي يقف إلى جانب التفسير التقليدي: حمدي يازير

ما نعنيه بالتفسير التقليدي هو اتباع منهج وأصول التفسير الموروثة من الماضي. يمكن وصفه بالبقاء في علم التفسير وعدم تكييف الأساليب والأفكار الجديدة التي أتى بها الزمن للتفسير. ومع ذلك لا ينبغي أن يُفهم رفض تكييف المقترحات العلمية التي أتى بها العصر الحديث على التفسير على أنه لامبالاة بمشاكل زماننا. في واقع الأمر، عبّر حمدي يازر عن وجهات نظر شجاعة حول العديد من القضايا في الدين الإسلامي.

الماليلي محمد حمدي أفندي الذي يستخدم اسم كوجوك حمدي في أعماله والمعروف بهذا الاسم، ولد عام 1878 في منطقة المالي في مقاطعة أنطاليا، وتوفي في اسطنبول عام 1942 ودفن في مقبرة سهرا الجديد في إرينكوي ، قضى معظم حياته العلمية في اسطنبول، حفظ القرآن في مسقط رأسه، ثم جاء إلى اسطنبول عام 1885 واستقر في مدرسة آيا صوفيا الصغيرة، وهناك كان أستاذه يحمل اسم محمود حمدي أُطلق عليه لقب "حمدي الصغير"، في جزء منه تعبيراً عن اهتمام أستاذه به، بعد حصوله على إجازة في العلوم الإسلامية، نجح في امتحان اختبار القاضي – مكتب النواب (بمعنى الكلية حقوق) ليصبح مدرسًا عاماً في المساجد. في المسجد بعد تعيينه محاضراً في مسجد بيازيد، دخل مكتب النواب، وحصل على الحق في أن يصبح نائبًا بعد تخرجه من هذا المكان، حمدي أفندي الذي كان خطاطًا بارعًا تعلم الموسيقى والأدب بجهوده الخاصة، يجيد اللغة العربية

والفارسية والفرنسية بطلاقة، كان ذكياً بما يكفي لتعلم اللغة الفرنسية في أربعين يومًا. قال كمال اينال ابن الأمين معبراً عن ذكاء حمدي يازر في سيرته الذاتية: أه انگشت بردهان خيرت يعني. بقي أصبعي في فمي من الإعجاب. (إينال، 1970، ص 109.)

في عام 1906 شغل منصب محاضر لمدة عامين آخرين، وفي عام 1908 دخل البرلمان كنائب عن أنطاليا في الانتخابات البرلمانية التي أجريت بإعلان مجلس المبعوثان، وقد كتب إلى الشعبة العلمية التابعة لجمعية الاتحاد والترقي خلال فترة نيابته، وربما كان العديد من علماء عصره مسجلين في هذا الشعبة العلمية التابعة لجمعية الاتحاد والترقي، وقد ذكر شيخ الإسلام عدداً من المنسوبين إلى الصفوف العلمية، منهم: مصطفى عاصم أفندي، ومانسطرلي إسماعيل حقي، واصل الماليلي محمد حمدي أفندي واجباته التدريسية دون انقطاع خلال سنوات عمله في النيابة، فقام بالدرس العام، وفي الوقت نفسه ألقى درساً في الفقه في مكتب النواب وفي مكتب القضاة، بعد انتهاء فترة خدمته كنائب ترك العمل السياسي وواصل حياته العلمية، شغل السيد محمد حمدي أفندي في البداية منصب عضو، ثم نائبًا للرئيس، ثم كرئيس في دار الحِكم الإسلامية، وهي أكاديمية إسلامية تأسست عام 1918 في بنية مؤسسة مشيخة الإسلام، تأسست هذه المنظمة في عهد السلطان رشاد (25 أغسطس 1918) بهدف حل القضايا الدينية التي نشأت، والرد العلمي على الشبهات والانتقادات التي توجه للإسلام. (فاكاس أوغلو، 1989.)

في الفترة الأخيرة من الحكم العثماني الأولى والثانية، وعندما كان وزيراً للأوقاف في حكومة فريد باشا الأولى والثانية عُيّن عضواً في لجنة الأعيان في 15 أيلول سنة 1919 وفي ذلك الوقت تمت ترقية رتبته العلمية إلى مدرس السليمانية. (يافوز، 1995، ج. 9، ص. 57)

عندما كان وزيراً للأوقاف نشر عمله الذي أطلق عليه اسم "إرشاد الأحلاف في أحكام الأوقاف "، وتألف من المواد التي كان يدرّسها في المدرسة الملكية، بهدف إفادة المعنيين بشؤون الأوقاف. (باكسوت، 1993، ص. 9.)

كان الماليلي محمد حمدي أفندي يدرّس المنطق في مدرسة المتخصصين أثناء إعلان الجمهورية، وعندما ألغيت المدارس انتهت الحياة التعليمية لحمدي أفندي، وبعد هذه الفترة دخل في عزلة ولم يخرج إلى الشارع إلا للذهاب إلى المسجد للصلاة. (أرسوز، ،1993 ص 170.)

تم القبض على حمدي يازير من قبل محكمة الاستقلال بسبب عمله وزير أوقاف في حكومة دامات فريد باشا الأولى والثانية، وتم إحضاره من استنبول إلى أنقرة، واحتُجز في أنقرة أربعين يوماً، كان مسؤولاً عن القرارات التي اتخذتها هذه الوزارات ضد النضال الوطني، وحُكم عليه بالإعدام غيابياً. (كارا، 409)

الماليلي محمد حمدي ربما يكون الوزير الوحيد الذي كان في حكومة دامت فريد باشا ولم يغادر اسطنبول. (باكسوت، 1993، ص. 10.)

الماليلي محمد حمدي يازير كان يعتقد أنه لم يرتكب أي خيانة لوطنه وشعبه أثناء وجوده في حكومة دامت فريد باشا، لذلك لم يغادر إسطنبول، وكان مستعداً للدفاع عن نفسه في هذا الموضوع، الماليلي محمد حمدي ذهب إلى محكمة الاستقلال في هذه الحالة الذهنية، وقدّم دفاعه بنفسه، وقد وجدت المحكمة أنه غير مذنب وبرَّأت ساحته. (باكسوت، 1993، ص. 11.)

بعد هذه المحاكمة، عاد الماليلي محمد حمدي يازير إلى اسطنبول، لكن مشاكله في الفترة الأولى للجمهورية لم تنتهِ عند هذا الحد فقط، فقد تُرك الماليلي محمد حمدي يازير في العراء بسبب إلغاء المؤسسات التي كان يعمل فيها موظفًا حكوميًا، وذلك بعد إعلان الجمهورية، وتم حرمانه من جميع الوظائف التي كان بإمكانه القيام بها، ومرت عليه أيام صعبة اقتصادياً.

بعد انتهاء اعتقاله وعودته إلى اسطنبول لم يغادر الماليلي محمد حمدي يازير منزله حتى وفاته، ومع قرار الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا في عام 1925 ذُكر أن هناك حاجة وضرورة إلى إدخال المصادر الإسلامية الأساسية إلى اللغة التركي، لهذا خصصت الجمعية الوطنية الكبرى التركية جزءاً من الميزانية لرئاسة الشؤون الدينية لترجمة القرآن وتفسيره، والذي هو أهم كتاب في الإسلام، جاء هذا القرار بعد أن شهد المجلس مناقشات طويلة، رئيس الشؤون الدينية في تلك الفترة رفعت بوريكجي ومساعده أحمد حمدي أقسكي اقترحا أن تكون الترجمة

التركية للقرآن من إعداد محمد عاكف وتفسيرها للمليلي محمد حمدي يازير، ونتيجة لإصرارهما قبل الماليلي محمد حمدي يازير مهمة كتابة التفسير. (يلجين، 153/15)

على الرغم بأن محمد عاكف لم يقبل مهمة الترجمة في البداية لكنه بسبب إصرار حمدي يازير قبلها في النهاية، وبعد كتابة بروتوكول من سبعة بنود لكتابة التفسير من قبل رئاسة الشؤون الدينية بدأ الماليلي محمد حمدي يازير في كتابة تفسيره في عام 1926 وانتهى منه في عام 1938، لم يخرج الماليلي محمد حمدي يازير من منزله لمدة 12 عامًا (1926-1938) عندما كان يعمل في كتابة التفسير، ولم يذهب إلا إلى المسجد، وفي السنوات الأولى من كتابة تفسيره لم يكن يعاني من أي مرض، لذلك كتب ثلاثة أجزاء من تفسيره وهو بصحة جيدة، لكنه بدأ يعاني من مرض القلب أثناء كتابة المجلدات اللاحقة، وفي أثناء المرض بقيت بعض الآيات دون تفسير واكتُفي بعبارات قصيرة لآيات قد تقدم تفسيرها، وبسبب مرضه بقيت 2008 آية دون تفسير.

ذكر الماليلي محمد حمدي يازير أنه يجب إعادة تفسير القرآن كل مائة عام، وقد أكد على أنه ينبغي تفسيره وفق المعطيات العلمية الجديدة في عصره، وأثناء كتابته للتفسير ذكر أنه يريد العمل مع عشرين أو ثلاثين مساعدًا متخصصًا في العلوم يساعدونه في جمع المعرفة الإنسانية والعلمية في عصره واستخدامها في تفسيره، وهذا النهج هو نقطة مهمة لنفي عدم اكتراثه بالتطورات العلمية أثناء كتابة تفسيره، ووفقًا للمليلي محمد حمدي يازير فإنه لا تتعارض المعطيات العلمية مع القرآن، ولا تتعارض مع بعضها البعض، ومع تقدم العلم يصبح تفسير القرآن أفضل وأسهل، لذلك ووفقًا للمليلي محمد حمدي يازير يجب استخدام المعطيات العلمية في تفسير القرآن، وبالنسبة له فإن العلوم الطبيعية كالطب وغيرها ليست يقينية. (يازير، 1983، ص 202.)

الماليلي محمد حمدي يازير فيلسوف ومفسر، ولهذا فقد تعرض أثناء تفسير القرآن للمواضيع الفلسفية أحياناً، مثل: حقيقة الأشياء ومشكلة الوجود، إلخ. كما أعطى مساحة واسعة للأسئلة الفلسفية في تفسيره، فعلى سبيل المثال كلمة الحكمة تم البحث عن ماهيتها كثيراً في الثقافة الإسلامية، خصص لها 15 صفحة (يازير، 1983، 2 / 915-930.)

في تفسيره ليشرح تعريفها وأبعادها الفلسفية والدينية، حتى جعل كتابه هذا مرجعاً في كلمة الحكمة، وذكر الأشكال والمعاني التي أتت بها كلمة الحكمة، وذكر الكلمات القريبة منها والقاسم المشترك في المعنى بينها، وبعد تحديد هذا المعنى المشترك، قدم قائمة بالروايات في المصادر الإسلامية حول كلمة الحكمة، وذكر أن لكلمة الحكمة 23 استخداماً مختلفاً، وأخيرًا كيفية ورودها في القرآن وما المعاني التي تفيده، ثم ذكر أربعة روايات عن مقاتل بن سليمان (ت 150)، وذكر المؤلف بنفسه أن إجمالي معاني كلمة الحكمة قد بلغ 29 معنى مختلفاً.

تفسير (دين الحق ولغة القرآن) والذي هو مصدر مهم جدًا لتاريخ تركيا الحديث، يتميز بكونه أول تفسير مكتوب بالحروف اللاتينية في تاريخ الجمهورية، ويكشف عن نهاية العالم الإسلامي القديم لأنه كُتب في فترة بدأ فيها تحديث العالم الإسلامي.

تم التوقيع على بروتوكول بين الطرفين، الجمعية الوطنية التركية ورئاسة الشؤون الدينية نيابة عن حمدي يازير، هذا البروتوكول يحدد مواصفات التفسير المراد كتابته، وهو يتكون من سبعة بنود، وكما ذكر الكاتب في مقدمته فقد كتب عمله في إطار مواد هذا البروتوكول.، كتب الماليلي محمد حمدي تفسيره وفقًا لمواد هذا البروتوكول الذي وقعه مع رئاسة الشؤون الدينية، ولم يخرج عن الإطار المحدد.

لذلك من الممكن العثور على السمات العامة لهذا التفسير من النظر في مواد هذا البروتوكول، ولقد تم ذكر هذا البروتوكول في مقدمة التفسير على النحو التالي:

1- المناسبة بين الآيات.

2- أسباب النزول.

3- عدم الخروج على القراءات العشر.

4- شرح الكلمات لغوياً وترتيبها حسب الحاجة.

5- يتم شرح الآيات وخاصة التي تتضمن أحكاماً دينية وشرعية وقيماً أخلاقية واجتماعية ومباحث الحكمة وخاصة موضوع التوحيد والاحداث التاريخية المتعلقة بتفسير الآيات، كل ذلك وفق اعتقاد أهل السنة والجماعة وعمل مذهب أبي حنيفة النعمان.

6- ضرورة التنبيه على التحريفات والأخطاء والشبهات التي ذكرها المؤلفون الغربيون المستشرقون عند تفسير الآيات.

7- في مقدمة التفسير ذكر حقيقة القرآن وبعض المسائل المتعلقة به. (يازير، 1983، 1 / 19-20.)

بعد التوقيع على البرتوكول المكون من سبعة بنود مع رئاسة الشؤون الديانة بدأ الماليلي محمد حمدي يازير في كتابة تعليقه في عام 1926 وانتهى منه في عام 1938، ومع ذلك فقد احتوى هذا التفسير على التطورات التي شهدها عصره، يمكن أن نذكر على سبيل المثال أنه سجل في تفسيره اعتراضه على محمد عبده في تفسيره الطير الأبابيل المذكور في سورة الفيل من جزء عم بأن الحجارة التي ألقتها الطيور الأبابيل هي جراثيم وليست حجارة من سجيل، وفي تفسيره أجاب على ادعاءات محمد عبده من خلال منهج التفسير والتأويل، وفي هذا السياق سندرس تفسير محمد عبده للآيات التي تتكلم عن المعجزات ونقارنها بما قاله حمدي يازير حول نفس الآيات، لنقارن بين عقلية الرجلين.

مقارنة بين عقلية حمدي يازير ومحمد عبده من خلال سورة الفيل:

كان عبده على اتصال دائم بالفلاسفة والعلماء في الغرب المؤسسين للعصر الحديث، البريطاني هربرت سبنسر هو أحد الأشخاص الذين قابلهم محمد عبده، ويمكن اعتباره مؤثرًا في تشكيل آرائه، لأن سبنسر الذي يظهر بين أعظم فلاسفة الإنجليز هو مَن وضع مقولة: إن العلم التجريبي يبحث عن العلاقة بين السبب والنتيجة، من الممكن رؤية إسقاطات نظرية سبنسر حول العلم في تفسير عبده للآيات القرآنية التي ذكرت فيها الأمم السابقة وبعض شخصياتها، وحقيقة ما حصل معهم من أحداث، فكان عبده يبحث عن علاقة السبب والنتيجة المطلقة.

ما دفع عبده إلى هذا التأثير في التفسير هو فترة الحداثة الكلاسيكية في عصره. في هذه الفترة، ظهر عدم كفاية وعجز العقل المسلم فيما يتعلق بعلم الغرب الإيجابي. من الممكن أن نرى التخلف الاقتصادي والسياسي – على المستوى الغربي – في مصر كدوافع تجعلها شديدة الانفعال في تفسير القرآن. بمعنى ما، اقترح مجتمعًا يتكون من أفراد يستخدمون عقولهم الفكرية، تاركين عقلية التقليد اجتماعيًا لاهوتيًا. في هذا الصدد، يبدو من المحتوم أن استخدام الحجج التي ستمكن الناس والمجتمع ليكونوا أكثر ازدهارًا، كشرط لكتابة التفسير التي

يمكن تسميتها بمدرسة التفسير التي تم إصلاحها، سوف تعارض كتابة الأفكار التي تمثل العديد من التقاليد الأخرى. (جاليسكان، 2017، ص 552.) بعد الاجتماع مع الأفغاني، يمكن اعتباره انعكاسًا لفكرة تحرر مصر من الاستعمار والإصلاح الاجتماعي في تفسير الكتاب المقدس. مثل عصر النهضة التنوير الذي عاشه الغرب، كان البروتستانت بين المسلمين يأمل في التنوير.

ادعى محمد عبده أن سبب إبادة جيش أبرهة الحبشي هو الطير الأبابيل التي ذكرت في سورة الفيل، ألقت حجارة تسببت بإصابة جيش أبرهة بالجدري والحصبة،)جاغريجي، 1996، ص 70.) وبالنظر إلى الرواية ذات الصلة، فإن الحدث الذي تخيله عبده في تفسيره وقع على النحو التالي: وجاء أبرهة إلى المكان الذي يسمى المغمس قرب مكة بجيوشه، وكان لديه فيل كبير أو العديد من الأفيال في جيشه، وكانت هذه الأفيال تزرع الخوف في قلوب العدو، أرسل رسولا إلى أهل مكة يبلغهم أنه لا ينوي قتالهم وأنه يريد تدمير الكعبة. تفرق أهل مكة في أعالي الجبال وراحوا ينتظرون متسائلين ماذا سيحدث. وفي اليوم التالي ظهر مرض الجدري والحصبة في جيشه، وقال عكرمة: إن ظهور مرض الحصبة أول مرة في العالم العربي ارتبط بهذا الحدث، وقال عتبة بن يعقوب: إن أول مرة رؤي فيه الجدري في بلادٍ كان في تلك السنة، وهذا الوباء تسبب في شيء نادراً ما يحدث في الأجساد، تأثرت أجساد الجنود بهذا المرض وبدأت تتساقط، ودبَّ الذعر في الجيش وقائده وهربوا. كما أصيب أبرهة بهذا المرض، وسقط لحمه قطعة قطعة، حتى وصل إلى قلبه ومات في صنعاء، وهذه معلومة صحيحة موافقة للاعتقاد، وما جاء في هذه السورة هو أن مصدر الحصبة أو الجدري هو الحجارة الجافة التي ألقت بها مجموعة كبيرة من الأشياء الطائرة أرسلها الله، وهذا يجعلنا نعتقد أن: "هذه الأشياء الطائرة التي تحملها الرياح هي الذباب أو البعوض الذي يسبب أمراضًا معينة، والشيء المسبب للمرض عالق في أقدام الحشرة وعندما دخلت الجسم من خلال مسام الجلد تسببت في جروح ومضاعفات سيئة وبدأ اللحم في التساقط، وهذه الأشياء الطائرة والتي لا ترى بالعين المجردة والتي هي جنود الله التي تسببت في هلاك البشر تسمى في أيامنا هذه بالميكروبات، وتسبب هذه المكروبات بالحصبة والجدري المائي، ودمرت جيش أبرهة قبل دخوله مكة، هذا التفسير هو استنتاجات يمكن استخلاصها من هذه السورة، ويرى أنه من الخطأ قبول الروايات التي تقوي التفاسير المغايرة لهذا التفسير (عبده، 1341 ، ص. 157-158).

حمدي يازير ينتقد منهج محمد عبده منهجياً في تفسيره، رغم أن محمد عبده رفض كل الروايات الإسرائيلية، لكنه أنتج رواية إسرائيلية جديدة، ربما كان رد فعله في المقام الأول على حقيقة أن هذا التفسير كان خياليًا.

وفيما يتعلق بعلم مصطلح الحديث، فإن حمدي يازير ينتقد محمد عبده في تفسيره للسورة بناءً على حديث منقطع عن عكرمة، ومن المرجح جدًا أنه لا أساس له من الصحة، لأن فيها راوٍ مجهول وقد يكون كاذباً. اللافت أنه أثناء شرحه لكلمة الرعد والبرق في الآية التاسعة عشرة من سورة البقرة، وصف العديد من الروايات الطبيعية حول المفاهيم بأنها "شرح القرآن بمعلومات كاذبة وخاطئة"، بينما عند شرحه لكلمة أبابيل اعتبر الروايات حولها لا قيمة لها ليتبين ان شرحه لها لم يكن منهجيًا بل إيديولوجيًا

ورغم أن الرواية ضعيفة فقد تعامل معها عبده كأنها رواية متواترة، لذلك وصفه حمدي يازير بالكذب، وأساس الحديث عن مرض جدري الماء كما قال يعقوب بن عتبة هي رواية حسين عن عكرمة فيها ثلاثة: مجهول ومبهم وضعيف. وقد جاءت رواية عن الحديث في تفسير الطبري جامع البيان:

{حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، قَالَ: ثنا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حُصَيْنٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: " كَانَتْ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مَعَهَا، قَالَ: فَإِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ خَرَجَ بِهِ الْجُدَرِيُّ، قَالَ: كَانَ أَوَّلَ يَوْمٍ رُؤِيَ فِيهِ الْجُدَرِيُّ؛ قَالَ: لَمْ يُرَ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَلَا بَعْدَهُ "} (الطبري، 2000, XXIV/608.)

عرض هذه الروايات الضعيفة وكأنها معلومات متواترة تسبب في رد فعل حمدي يازير، لأن الرواية كانت من روايات ابن هشام ، ولكنها نقلت على نحو ضعيف منسوبة إلى المجهول، وبالإضافة لذلك فقد انتقد أيضًا معلومات عبده الناقصة، لأن يعقوب بن عتبة كان عيبًا لم يتحدث عن الحصبة والجدري فقط، ولكن أيضًا تحدث عن بعض التغييرات التي حدثت في المنطقة، مثل أول مشاهدة لبطيخ أبو جهل و حرمل في المنطقة، بالإضافة إلى ذلك لم يذكر في أي كتاب أو في كتب التفسير عن علاقة بين هذه الغرائب وبين الناس الذين يعيشون في تلك المنطقة، لكن حتى هامر عبر بحزن أن احتمال مرض الجدري غير موجود، ومحمد عبده حاول عرضه بتدليس قبيح مع خلطها بالمتواتر المعنوي، وكأنها خبر صحيح تتفق حوله الروايات، حيث بدأ حديثه عن تقدم المستعمرين واكتشافهم للمكروب، لهذا السبب كانت المهمة تمييز كلماته الصحيحة من غيرها، وهنا:

يقول عبده في شرح هذه السورة أولاً: هذه السورة الجميلة تعلمنا: يريد الله سبحانه أن يُذكِّر النبي وكل من تصل إليه تعاليم النبوة بعظيم قدرته، وأن كل قوة تنحني أمام قدرته، فحاكمية الله لعباده، ولايوجد قوة ترد قدرة الله عن عباده ولا يمكنها أن تعارض إرادته، وهذا العمل العظيم يتمثل فيما يلي: أراد قوم معتمدين على أفيالهم إيصال الشر والأذى لبعض عباد الله والاستعلاء على بعض أوامر الله لعباده لكن الله أفشل تدبيرهم ودمرهم تدميراً، هؤلاء القوم اعتمدوا على عددهم وعتادهم لكن لم ينفعهم كل ذلك، يمكن أن نكتفي بهذا المعنى من هذه الآيات ولا نضيف إليه تفصيلاً ، وهذا يكفي للخطبة والوعظ، في واقع الأمر كنا راضين بهذا القدر في "رفقاء أحدود". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 157-158).

في الواقع لو كان عبده قنع بهذا القدر لكان أحسن العمل، على الرغم من أنها لم تعطِ التفسير حقه، إلا أنها على الأقل لم تكن لتسبب تضليلًا، ولن تقلل من هذا العمل العظيم. لكنه لم يكتف بذلك ويقول: "ولكن يجوز لنا الخوض في التفاصيل في هذا الوقت" لأن حادثة الفيل معروفة في ذاتها كما في هذه الآيات، وروايتها متواترة، حتى أنهم جعلوها بداية التاريخ. وكانوا يؤرخون الأحداث به، مثل أن يقال: وُلد عام الفيل، أو بعد عام الفيل بسنتين. (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341، ص. 157).

وكما قلنا فيما سبق يثبت أهمية حادثة الفيل، لكن من قول عبده هذا يبدو وكأنه لم يكن هناك تواتر، فلا يجوز التفسير بالروايات الصحيحة التي لا تصل إلى مستوى التواتر، وكأن التفاصيل التي سيقدمها كانت متواترة على الدوام ، وكلاهما غير صحيح، لأن التواتر وإن كان شرطًا لفرض العقيدة ، فإن التواتر ليس شرطًا لصحة العقيدة ولوجوب العمل، فالسنة الصحيحة والأخبار الثابتة وحتى خبر الآحاد يكفي ليكون دليلاً، حتى الروايات الضعيفة التي لم يثبت أنها موضوعة، وحتى لو كانت سلامتها غير كاملة ومستقرة، لكن هناك اتفاق على جواز ذكرها في العبر والنصائح وفضائل الأعمال والحوادث التاريخية، وأنها أفضل وأكثر فائدة من الآراء الشخصية البحتة. ثانيًا: كما سنرى لم يبق عبده مع المتواتر في تفسيره، بل حاول تقديم أدلة ضد التواتر برأيه الضعيف والشخصي، (يازير، 1983، ص. 6128.) ويختصر الجزء المتواتر على النحو التالي: " المتواتر في هذه الحالة هو: أراد أحد قوادالحبشة التي تحتل اليمن هدم الكعبة من أجل إذلال الكعبة المشرفة ومنع العرب من الحج إليها، لهذا اتجه نحو مكة بجيش مُجهز، أي بجيش كبير جدًا، واصطحب معه فيلًا أو أفيالًا كثيرة (ابن هشام، 1990، ص. 57) ليملأ القلوب بالخوف والرعب، سار دون توقف، وهزم جميع من وقف بطريقه، ووصل إلى مغمس

بالقرب من مكة، ثم أرسل مبعوثًا ليخبر أهل مكة أنه لم يأت لمحاربتهم بل لتدمير الكعبة، وبسبب ذلك خافوا منه، وفروا إلى أعالي الجبال، وهم ينتظرون ما سيفعله "، هذه الرواية التي لم تذكر اسم أبرهة ولا عبد المطلب صحيحة ومتواترة وإن كانت ناقصة، ولكنه مع ذكر هذه الرواية المتواترة أضاف إليها الآتي: "في اليوم الثاني انتشر الجدري والحصبة بين الجنود الأحباش".ولكن تسميتها متواترة كذب، الحادثة الحقيقية وقعت في اليوم الثاني لكن هذا الرأي وهذا التعبير هو تعبير عبده نفسه فقط، إن المتواتر والصريح والذي جاء به القرآن أن جيش أبرهة هلك بسبب الطير الأبابيل، لسبب ما لم يرد عبده أن يقول أن العمل العظيم الذي ذكره الله تعالى للدلالة على عظمة قدرته، والذي وصفه بأنه من أعظم الأعمال، هو عمل خارق للعادة ومتواتر، قامت به بعض الطيور التي تشبه السنونو التي تصنع أعشاشًا من الحجر الطيني، وبعض الطيور السوداء بمناقرها ومخالبها التي تشبه مخالب الأفعى التي تحمل الأرانب والحملان، تحمل حجارة بقدر البندق والحمص والعدس والطيور وترفعها إلى السماء، أسراب الطيور تشبه الصقور واللقالق وهذه الحجارة أكبر أو أصغر من رأس الإنسان، لقد اعتبر أنه من غير المألوف الانحراف عن تفسير بطريقة تجعله يبدو كما لو أنه لم يُرَ أنه قد أمطرت السماء بالحجارة ،(يازير، 1983، ص.6129.) ولتقديم ذلك العمل العظيم على أنه أمر مألوف، كما ثبت أن عبده اختلق هذا خداعًا بين أقوال التواتر هنا: لأنه يقول كدليل على ذلك:" قال عكرمة أن هذا هو مرض الجدري الذي ظهر لأول مرة في البلاد العربية، ويعقوب بن عتبة قال أيضًا في الأخبار التي قدمها: "كانت تلك هي السنة التي شوهدت فيها الحصبة والجدري لأول مرة في الأراضي العربية". (إبن اسحق، 2004، ص. 115.)

يُلاحظ أنه في اليوم الثاني انتشر الجدري والحصبة في الجيش الحبشي، ومن خلال هذه الجملة استنبط محمد عبده رأيه الخاص، وكما رأينا من قبل: هذه ليست روايات متواترات بل روايات ضعيفة ولايوجد رواية تؤكد ما يقوله، ثانياً: محمد عبده لم يقل رأيه بشكل مطابق للرواية التي اعتمدها بل أزال منها بعض التفاصيل ونقلها كما هو يريد ويرى، رأينا أن إكرام تحدث عن الطيور والحجارة التي ألقوها، لكنه قال إن ضرب تلك الحجارة تسبب في الإصابة بالجدري وأن هذا كان أول مرض يُرى بالجدري، والغريب أن الجدري ظهر وانتشر في اليوم الثاني بمجرد إلقاء الحجارة، هذا قول مختلف عن قوله إن الجدري أصاب الجيش فقط لأنه لكي يحدث مثل هذا الوباء يجب أن تكون الميكروبات قد تم تنشيطها منذ أيام قليلة وأيضاً لم يذكر إكرم الحصبة، والحصبة موجودة في قول يعقوب بن عتبة، وقال أيضًا إنه تم إبلاغه أنه في تلك السنة شوهد الجدري والحصبة لأول مرة في البلاد

العربية، (يازير، 1983، ص. 6130.) وهذا هو العام الذي ظهر فيه (شجرة مريرة)، وبطيخ أبو جهل شوهد لأول مرة، ألم يعلم أنه بعد واقعة الفيل وفي سنة الفيل وقعت حوادث كثيرة؟ فالأشجار السامة التي تنمو في أماكن قذرة مثل بطيخ أبو جهل لم تظهر عندما تحطم الجيش الحبشي في أماكن جثث جيش أبرهة، ومع هذا الافتراض (تلميح) أليس من الضروري فهم أن الجدري والحصبة هما أيضًا حدثان ثانويان بهذه الطريقة؟ لنفترض أن الجدري هو التفسير لهذه النقطة المشتركة بين الحديثين المنقطعين مع هذا التقييم، يجب تفضيل كلمة عكرمة على الأخرى من حيث التفسير. إذن من أين أتى إزالة الحجر واستبداله بالجدري؟ أم أنه أخذ هذا المعنى لأن كلمة الحصبة مختلفة عن الجدري، ورغم كل هذه الروايات المتواترة فإن اقتناع عبده الحاد هو أن مثل هذا الرأي الذي يتم إجباره على الخروج من رواية ضعيفة وغامضة لا تتجاوز عكرمة ويعقوب تتداخل مع حيلة ملفقة وتظهر على أنها متواترة، وخاصة بعد البداية التي تريد أن تجعل التفسير مقبولاً بغير المتواتر، ولا يجوز، وقد حدث خطأ كبير تلوث لسانه وقلمه، ثم يضيف: "وقد فعل هذا الطاعون بأجسادهم شيئاً نادر الحدوث، كان لحمهم ينهار، كان الجيش وصاحبها خائفين للغاية من هذا، فاستداروا وفروا، كما أصيب ذلك الحبشي كان لحمه ينهار باستمرار مثل أطراف الأصابع، في النهاية انكسر صدره وتوفي في صنعاء، هنا أطلق عليها اسم الطاعون، حتى لو كان الطاعون يعني الكوليرا، فسيتم استخدامه للإشارة إلى وباء عام، لكنها ليست مناسبة لأنها تدعو إلى الشك. هذه الكلمة –الطاعون– غير موجودة في أي من الروايات، حيث قال: وقوع نظيره نادر، ومعنى هذا أنه ليس مرض الجدري العادي أو الطاعون العادي، (يازير، 1983، ص.6131.) بصراحة هذا غير مسبوق على الإطلاق، أيضا لا توجد أي رواية عن لحم الجندي ينهار، يوجد رواية : تبدأ فيها الحجارة في النزول من الجبال وتخرج من خلفها ، ويبحثون عن طريق للهروب من الطريق الذي أتوا منه، ويسقطون وينهارون على كل طريق ويموتون في كل محطة، وذُكر أن الحبشي المدعو أبرهة أصيب وظل جسمه يتساقط عضواً عضواً حتى وصل صنعاء وهو مثل فرخ الطير، ولم يمت حتى انصدع قلبه، من الممكن أن يكون هذا جدريًا شديدًا جدًا، أو قد يكون مرضًا زهريًا أو مرضًا غير شائع، بعد ذلك يقول عبده: {هٰذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرِّوَايَاتُ وَيَصِحُّ ٱلِاعْتِقَادُ بِهِ} (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341 ،ص. 157). "هذه هي الحقيقة التي اجتمعت عليها الروايات وهذا الاعتقاد صحيح، وبحسب ما قاله "هذا هو" ، فهذا يعني أن كل التفاصيل التي قدمها من أعلى إلى هنا ليست صحيحة على الإطلاق. بهذا أظهر عبده حديث الجدري والحصبة الذي تداخل فيه كما لو كان متفقًا عليه في جميع الروايات،

ودون التفكير في حكايات الطيور المتواترة والحجر، وذهب إلى حد الادعاء بأن الحدث برمته كان عبارة عن حدث نادر لوباء الجدري والحصبة ، وزعموا أنه عقيدة سليمة، كأن القرآن في شرح الروايات غير هذه، ولا اتفاق على رمي الحجارة بالطيور ، وهو ما لا يصلح حتى لروايات عكرمة ويعقوب (وفِي الْيَوْمِ الثَّانِي فَشَا فِي جُنْدِ الْحَبَشِيِ دَاءُ الْجُدَرِيّ وَالْحَصَبَةِ)، ثم حاول إقناعنا بأن هناك اتفاقًا على حديثه، ثم حاول تأويل كلمة "طائر" في السورة، وقد يكون هذا رأيه، لكن قول الإنسان لرأيه شيء، وعزو ذلك إلى الرواية شيء آخر، ومع ذلك بينما كان ينقل التواتر ويعزو إلى ماسمعه بل يحاول الغش أيضًا بقوله: (هٰذَا مَا اتّفَقَتْ عَلَيْهِ الرّوَايَاتُ) إنها كذبة صريحة مخالفة لجميع الأسانيد، (يازير، 1983، ص.6132.)

قال ذلك في المقدمة التي كتبها عام 1321هـ ، عندما سافر إلى البلاد الغربية أي وقت سفره إلى أوروبا، ظهر موقف من اليأس من التعبير عن المعتقدات القوية المشرقية بشكل يناسب الدول المغاربية(الغربية) لذلك حاول إصلاح أخلاق المشرق واعتقاده من خلال قراءة (تفسير جزء عم) في مدارس جمعية خيرية إسلامية التي نبه على أعضائها من أصدقائه بقرائته، إلا أن آفة الرواية أنها تلفيق، وهذا ما يفعله الذين يختلقون الأحاديث دون النظر إلى النص أو الدليل مهما كانت نواياهم، سواء كان ذلك تلفيقًا مباشرًا للنص، أو إفسادًا للنص، أو نسب القوي إلى الضعيف والضعيف إلى القوي، فكلها أكاذيب، لقد كان تلفيقًا حين أظهر كلمة لم تكن موجودة، وهي قوله اتفقت الروايات، ولإيجاد اكتشافات جديدة في العلوم، وفتح المناقشات الجديدة، والبحث عن طرق ومصادر جديدة لإجراء الفحص والتحقيق بين النظريات، وبين التجارب والمنقول، للعثور على المشترك في الروايات ، لفصل الضعيف عن القوي باستخراج الأصل والسعي لتسوية النزاعات، من خلال اختيار الغريب حسب قوتها وضعفها ومحاولة الحصول على نتائج جديدة منهم، ولا شك في أن محاولة الحصول على نتائج جديدة منها ليست ذميمة، بل مدح، هذا هو واجب العالم الحقيقي ولكن في يجب أن تكون الصحة هي أهم شيء في الرواية وفي جميع الروايات المتفق عليها بالإجماع، وكما ذكرنا سابقًا فإن الشيء المشترك هو "إرسال الطيور" و "إلقاء الحجارة" ، والتي لا يمكن حتى لأشد المعاندين المنكرين إنكارها بقوله مثلاً هذا مستحيل أو أمر نظري أو روايته غير متصلة، وبالتالي ولادة العقيدة بناء على خبر واحد منقطع وهي فكرة مرض الجدري، والقول (هذا مَا اتّفَقَتْ عَلَيْهِ الرّوَايَاتُ) (يازير، 1983، ص.6133.) وهذا ليس بالشيء الذي يليق بالعالم وهذه الأخطاء الإنسانية موجودة في كل علم وليس من نوع الخطأ في الاجتهاد بل تحدث خللاً في الثقة في الشيخ "يا

ربنا! لقد وثقنا بك وحدك ولجأنا إليك وحدك، وإليك نعود يارب لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا، يا ربنا إنك أنت القوي الحكيم، يا ربنا! لقد فتحت لي أبواب نعمتك، وعلمتني ما نتمناه من أسرار كلمتك، بأي لغة أحمدك؟ بأي عضو يمكنني أن أشكرك؟ أطلب منك المساعدة في إعلان الحق والحقيقة لتوجيه أولئك الذين هم على استعداد لقبولها من الناس، الكلمة العليا هي كلمة كتابك الظاهر، أعظم حكم لسيدنا آخر الأنبياء سيدنا محمد، أسألك أن تسلكني طريق محمد صلى الله عليه وعلى جميع الأنبياء ومن اتبعهم على الصراط المستقيم.

أنا أتبع خطاهم في العمل الصالح والمعاملة الحسنة، ربي! أظهر لهذه الأمة المتواضعة والضعيفة طريق السلامة والعافية، لا تجعلهم أعداء للأولياء الصالحين الذين يدلونهم على الطريق الصحيح، لا تجعلهم فتنة لمن ضلوا وخدعوا الآخرين! (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341، المقدمة).

محمد عبده الذي بدأ بهذا الدعاء عرض أفكاراً جميلة أظهر حبه لرسول الله.

وأن الكلمة العليا موجودة في القرآن وإيمانه برسوله وتعظيمه له ومعرفة حقه يتقدم لخدمة الخلق وإرشادهم، على الرغم من عدم وجود سبب للشك عندما يحاول البحث عن الخلاص والرفاهية لأمته التي تتعرض للقمع يومًا بعد يوم من خلال الوقوع تحت سيطرة الغرب، من واجب من يعرف الحقيقة أن يذكره بالخطأ الكبير الذي ارتكبه بادعائه (معرفة الأسرار)، حيث أن "الكلمة العليا" موجودة في القرآن وجميع الروايات تؤكد ذلك ولا شك في ذلك، وبعد التذكير مرارًا وتكرارًا بأن روايات عكرمة ويعقوب التي استشهد بها كأساس وحيد له في هذه المسألة ليست كما قال كما ذكرنا سابقاً، هناك تفسير واحد لقوله (هٰذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرِّوَايَاتُ) إنها كذبة واضحة، (هذا) والذي هو اسم إشارة لم يشر به إلى كل كلامه من البداية إلى النهاية، بل أشار بها إلى فكرة الوباء في نهاية كلامه، وإلى أصح الروايات، والتي جاءت في نهاية كلامه أن الحبشي المدعو أبرهة أصيب وأن لحمه استمر بالتساقط حتى وصل صنعاء، وهناك انصدع صدره ومات، وقال إن هاتات الفكرتان اتفقت حولهما الروايات، على الرغم من وجود رواية بأن كلهم قد تم تدميرهم، إلا أن هناك رواية بأن شخصًا ذهب إلى النجاشي ومات هناك بعد أن أبلغه الخبر، إلا أن هذه الحكاية الأخيرة صحيحة (يازير، 1983، 6134.) حيث لا يمكن القول أنها تتعارض معها، من المحتمل أن يكون هذا هو الجدري، حيث مر بعض الوقت، ومع ذلك فإن هذا التفسير لن يصحح الخطأ الوارد في الكلمات السابقة، ولن يكون كافيًا لغرضه وفقًا لسياق كلامه، ولن يكفي

لصحة إدعائه أن تكون هذه الحادثة صحيحة، وتكون فقط من وباء الجدري والحصبة من خلال هضم الحكايات الثابتة والمتواترة "طائر" و "حجر"، والتي تم الاتفاق عليها بالإجماع في كل زمان.

وبهذا التعبير والتفسير المضلل لن يكون من الصواب محاولة شرح الحالة سيرة عن طريق إزالة ما توضحه السورة. ومع ذلك فإن هدفه كان الوصول إلى هذا التفسير مع الادعاء بأن جميع تفسيراته قد تم الاتفاق عليها.

يقول: "هذه السورة ورواية عكرمة توضح لنا قطعاً أن ذلك الجدري أو الحصبة تكونت من حجارة جافة سقطت على أفراد الجيش بواسطة مجموعات كبيرة من العصافير أرسلها الله تعالى بفعل الريح". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341، ص. 158.) هذا تزوير واضح، لا يوجد مثل هذا البيان في السورة، في تلك الأثناء كانت الرياح والعاصفة واضحة أيضًا، ومع ذلك لم يرد بيان عنه في السورة، كما أن إرسال الطيور لا يعتمد على الريح، وإنما طارت الطيور بناء على الإلهام الذي تلقته، ولا يمكننا الآن تحديد كيفية ونوع الشعور والإلهام الذي تلقوه، ثم كلمة {طَيْرًا} في السورة هي نكرة وليست معرفة وليست {مِنَ الطِيْرِ}. إذن هي طيور غريبة لم تكن معروفة في ذلك الحين، كما أن هناك العديد من "السخرية والاستهزاء"، صحيح أن "أبابيل" تعني "الطوائف الكبرى"، ومن الصحيح أيضًا تسمية "سجيل" "جاف" (يابس) إلى حد ما ، ولكن في الآية لا يقال أن الحجارة سقطت فقط عن طريق الطيور، بل يقال أن الطيور خاصة ترمي الحجارة .

ثم لم يصرح بالجدري ولا الحصبة وغيرهما في السورة، (يازير، 1983، ص.6135.) ولكن أُعلن أن أصحاب الفيل أصبحوا على الفور مثل "المحاصيل المأكولة" ولانعرف أنه يمكن لأي وباء لا الحصبة ولا الجدري أن يفعلا شيئاً كهذا، فبدون تجربة ولا مشاهدة لا يمكن لهذا الرأي أن يدخل تحت الاحتمالات العقلية، يُرى الكثير من الدمامل والأمراض أمام العيون ولا يستطيع الأطباء تفسيرها. ومع ذلك فإن عكس المظهر الخارجي هو أنه بمجرد إلقاء الحجارة يحدث وباء الجدري أو الحصبة في نفس اليوم ويهرب، وبالرغم من ذلك فإن إلقاء الحجارة التي أجبرت الجنود على الهرب يخالف حدوث وباء الجدري، والظاهر أن تأثير الحجارة الكبير أدى إلى تكسيرهم وهلاكهم، وإذا كان وباء الجدري قد حدث فإنه قد حدث بسبب رائحة الجثث كما حدث لأبرهة الذي مات بعد ذلك، وبحسب رواية يعقوب بن عتبة فقد كانت الأشجار في تلك السنة مُرّة في الأراضي العربية، وعندما تقرأ السورة بإنصاف فمن المستحيل عدم الاعتراف –مع الأسف– بأن عبده أضاف إلى الآية هذا البيان. (يازير، 1983، ص.6136.)

والآن بناء على ما قدمه يريد الحصول على النتيجة فيقول: "فيجوز لك أن تصدق أن هذه الطيور من نوع الذباب أو البعوض الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وكانت هذه الحجارة من الطين الجاف السام الذي علقت به الرياح عند أقدام هذه الحيوانات، وعندما التصقت بجثةٍ دخلت في ثقوب جلده، وأطلق منها تلك الدمامل القيحية التي انتهت بتلف جسده وتقشير جلده، وتعتبر هذه الطيور الضعيفة من أعظم جنود الله في هلاك ما يريد الله أن يهلكه من الناس، والآن هذا الحيوان الضعيف المسمى بالميكروب لم يُستثنى منهم، وهم أنواع عديدة، أما عددهم فلا يقدر إلا الله على عدها ". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341، ص. 158). كما يرى: برأي محمد عبده، كانت هذه الطيور أولاً ذباباً ثم ميكروباً، والحجارة عنده هي غبار، لدرجة أنه يلتصق بأرجل الذباب، ومسح كلمة الحجارة من الروايات وشوهها من أجل الوصول إلى النتيجة التي يريدها.

وبعد قول الحقيقة بوضوح كما يفهمها الجميع ويعرفها سيكون من الجيد أن يكون قد أعطى بعض المعلومات للناس في عصره، من خلال التحدث عن الميكروبات، وفي هذا الصدد فقد تكون أيضًا نصيحة.

ومن الأمثلة الشهيرة: أن الله تعالى قتل نمرود العظيم ببعوضة، ومع ذلك سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن أعظم جنوده الله كانوا يتألفون من الذباب.

إنه جيش السماوات والأرض، {وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ} (الفتح، 7/48)، بما أن كلمة "طير" تعني الطيران بجناح في الهواء، إذن يمكن إطلاق كلمة طير على الذباب، ومع هذا يدرك الجميع أن الغبار الذي سيلتصق بأقدام الذباب بفعل الرياح لا يمكن أن يسمى حجرًا، وعندما يقال عن طائر يرمي الحجارة فلا يمكن أن يكون ذبابة.

حتى لو لم تؤخذ الإشارة بالافتراضات بعين الاعتبار فلا يمكن فهم الكلمات فهماً صحيحاً، والمطلق يقصد به الكامل من نوعه، وبالعرف لا يفهم من كلمة الطير الذباب كما هو مشهور في لغتنا، وبالرغم من أن الذبابة تطير فهي ليست طائرًا، فإذا أقسم الإنسان أنه لا يأكل طيراً فلا ينقض يمينه بابتلاع ذبابة.

والمقصود بكلمة "العقيدة" ليس مسألة اعتقاد بوجود ذباب أو ميكروبات في العالم، إنه من المعلومات العادية أيضًا، أي أنها من الأشياء التي يمكن أن يراها الجميع في أي وقت بالملاحظة والخبرة، والمقصود هنا: أن تلك التي أخبرنا عنها القرآن، والروايات التي تتحدث عن حدث تاريخي كانت من الطيور، ولايجوز الاعتقاد بالتفاصيل، كتحديد جنس الطيور مثلاً، لأنه لم يأت برواية متواترة، فكيف يجوز الاعتقاد بأن هذه الطيور من

جنس الذباب كما جاء في تفسير محمد عبده، ولم يسمع عن هذا أي خبر أن هذه الطيور ذباب أو جراثيم؟ ثم عندما لا تكون هناك ضرورة عقلية كيف يجوز تفسير أو محاولة الاعتقاد بأن الحجارة التي ترميها تلك الطيور هي غبار على أقدام الذباب؟ (يازير، 1983، ص.6137.) إن ذكر الميكروب هنا وبهذه الطريقة يظهر حساسية العصر، ولكن لا داعي لجعل الطيور تنسى، ولا ثني معنى الآيات لذكر الذباب وبالتالي الميكروبات. لا يوجد معنى أن يُجعل الأمر يبدو أكثر منطقية بأن يكون الذباب وليس الطيور من يرشق الحجارة، أو يحاول إقناعهم بأن الحجارة المصنوعة من الطين المتحجر أو الحجارة الطينية(سجيل) تتكون من طين جاف غير مرئي متصل بقدم الذبابة، ثم عندما يلتصق هذا الغبار بالجسم يدخل من ثقوب الجلد ويجعل الأفراد يعتقدون أن الأحجار الجافة تسقط عليهم.

وبعد أن سمع العالم منذ أربعة عشر قرنًا وكما تذكر السورة بوضوح أن الحدث كان عملاً إلهيًا في وضع غير عادي ووصرح أن الأحجار الغريبة التي ألقتها الطيور من السجيل (طين شديد الصلابة) ، {كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} في تشبيه "المحصول المأكول، يعلن محمد عبده أنه من الصحيح والمفيد التحدث عن حقيقة أنه يمكن أن تكون هناك علامات للميكروبات بسبب مرضٍ أكل الدودة وتعفن جثث أولئك الذين يموتون ، والصواب إنه يمكن أن يكون أيًا من الحمى أو الأمراض المعدية المنتشرة على نطاق واسع دون ادعاء تحديد المرض، فالغرض هنا ليس تحديد نوعيته، وسيكون من الصواب والمفيد أن نقول إن الغرض هنا ليس توصيفها، بل إظهار الغرابة الاستثنائية لحالتها الفانية، إلا أن عبده لم يفعل ذلك. عندما قال إني سأشرح بالتواتر، ألقى بها وفق مبدأ {خَالِفْ تُعْرَفْ} ليقول كلمة لم يقلها أحد قبله، لهذا ومن أجل الحصول على إجابة مفترضة للسؤال المصيري، (يازير، 1983، ص.6138.) يقول:" إن إظهار قدرة الله قهراً للمخالفين لا يعتمد ذلك على حقيقة أن هذه الطيور كبيرة في حجم قمم الجبال، فهي من صنف العنقاء الخانق، ولها ألوان خاصة، أو أن كميات هذه الأحجار وحالاتها الفعالة معروفة ". "وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد''. (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341، ص. 158). لا توجد قوة في عالم الوجود لا تخضع لقوته. نعم إن ظهور عمل القوة الإلهية لا يقوم إلا على معرفته وإرادته وخلقه، لكن هذا ليس في صالح عبده، بل ضده، لأنه كما لا يعتمد على حجم الطيور لا يعتمد على الذباب والميكروبات في إيجاد الجدري والحصبة، فهو فعال لما يريد، وفي هذه الحالة لا فائدة من محاولة

جلب الذباب ليسبب الجدري، ومع ذلك يجب التذكير بأن معرفتنا بظهور قدرة الله، والتي لا تعتمد على شيء، تقوم على معرفة طبيعتها إلى حد ما، الشيء الذي لا ندركه أو نسمع عنه أياً من صفاته التي لا تظهر لنا.

ولكي نعرف شيئاً علينا أولاً أن نعرفه بالطريقة التي أنزله الله بها علينا.

لهذا السبب يتم التذكير بالكيفية قبل كل شيء في هذه السورة، في هذه الحالة ومن أجل معرفة أصحاب الفيل ومعرفة حادثة الفيل، ينبغي أن نتعرف عليها بنفس الطريقة التي أخبرنا بها الله في السورة ذاتها، ونؤمن بنفس الكيفية لنحصل على التفاصيل التي يمكننا الحصول عليها من الروايات حسب درجتها، وأما الروايات الناقصة لا نقول أنها صحيحة ولا ناقصة، ولا نعتقد بها، ولكننا نقول إنها محتملة، فيمكن أن نعتبر خبر الواحد الصحيح الإسناد، لكن بشرط أن لا نعتبره عقيدة واجبة، ومع هذا كيف يمكننا أن نعترف برأي شخصي عن شيء لم نره، فقط سمعنا عن كيفيته، ولا يمكننا العثور على أثر يمكن تسميته دليلاً؟

في هذه الحالة نعتمد على من رأى الحادثة ومن روى الاخبار، وكل الروايات تقول كما ذكر القرآن (طيور)و(حجارة) بينما يعلم الجميع ما يعنيه الطائر أو الحجر، وكل هذا ممكن في القوة الإلهية، فما هو الغرض من عدم فهمها (يازير، 1983، ص.6139.) كما تقول الروايات، والأخذ بقول عكرمة أنه وباء الجدري، وما هو الغرض من محاولة إنتاج الجدري بالذبابة فقط وإظهار الخالق الأسمى كما لو أنه يحتاج للجدري والحصبة من أجل تدمير شعب هائج؟ {لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ اِلاّ بِاللهِ} ومع ذلك لم يكتف عبده بقول الله، إنه الإصرار على تحديد طبيعة التأثير في رأيه وإظهار أن الله بحاجة للمادة، وبهذا قام بتجميع أقواله أكثر من ذلك بقليل، ولخصها على النحو التالي: "وهكذا فالرجل الجامح المفرط الذي أراد أن يهدم البيت (الكعبة)، أرسل الله تعالى شيئًا من تلك الطيور ليجلب له الجدري أو الحصبة، فمات قبل أن يدخل مكة، كما دمر قومه، وهذه نعمة من الله تعالى، وقد حمى أهل حرمه بهذه النعمة مع أنهم من المشركين يعبدون الأصنام، ليحمي البيت (الكعبة) بقوة دينه، حتى بعث رسوله صلى الله عليه وسلم، وإن كانت تلك النعمة نعمة من الله على أعدائه، إذ كان آنذاك جزاءً شديداً نزل بأصحاب الفيل الذين يريدون التعدي على البيت الحرام–الكعبة– بدون جريمة ولا ذنب، وهذه هي الثقة الحقيقية في تفسير هذه السورة" (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم،1341 ،ص. 158).ومن كلامه أيضاً: "لقد أرسل الله شيئًا من تلك الطيور ليصيبه بالجدري أو الحصبة، ربما يكون من الصحيح الاعتماد على فقرة

أخرى، إلا أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الفقرة، لأنه أولاً وقبل كل شيء ليس تفسيراً، بل بالأحرى أن يقال أنه"زيادة على النص" في المصطلح الأصولي، فلا توجد إشارة إليه في النص، و ليس هناك دليل لا من العقل ولا من النقل يعينه أو يؤكده.

السجيل وهو حجر من طين قاس جداً ليست مادة مخصصة لمرض الجدري أو الحصبة، فقد ورد عن أهل لوط {حِجَارَةً مِنْ طِينٍ} (الذاريات 33/51)، {حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ} (هود، 82/11) وهو الطين المتحجر، ولم يفهم أحد من هذا سمة الجدري أوالحصبة، ثم بينما تستخدم {طَيْراً} في الآية مفعولاً به لفعل (أرسل)، يحوله هذا التعبير إلى مادة مرض الجدري، وضمائر الجمع إلى المفرد، فيبدو الأمر كما لو أن الجدري والحصبة كانا قديمين وليسا مخلوقين، (يازير، 1983، ص.6140.) وكأن الخالق ليس بوسعه أن يخلق هذا المرض في أي مكان يريد، وكأن هذه المادة شرط لإيجاد الجدري، حتى أن هناك طريقة ضمنية لوضع القضايا موضع شك، كما لو أن الفاعل الحقيقي هو تلك المادة، وحيثما وجدت تفعل فعلها بالتأكيد، ومن ناحية أخرى فإن الظروف المادية والطبيعية ضرورية لأعمالنا الإرادية، بينما أفعال الله لا تحتاج إلى شروط، وخاصة في الأفعال التي تغير قوانين الطبيعة، في حين أن موضوع السورة هو أن أثر القدرة الإلهية لا يحتاج إلى شروط، كيف يصح الاعتقاد بتفسير لحكاية تنقض أصل السورة بتخصيص الأحجار بالمادة المسببة للجدري والحصبة لإرضاء الماديين؟، ولذلك لو حذفت هذه الفقرة وجيء بفقرة تناسب مضمون الآية، كما لو قلنا: -أرسل الله تعالى الطيور إليهم في مجموعات وجعلهم يرمون حجارة عجيبة من الطين وأهلك أبرهة وقومه قبل أن يتمكنوا من تحقيق غرضهم-، فسيكون صحيحًا، وسيكون باقي التعبير تفسيرًا صحيحًا، مع المعنى الضروري الناتج عن مضمون العبارة، لهذا ليس صحيحاً أبداً أن يقول ما قاله مع وجود مثل هذه الفكرة، وبخلاف ذلك إذا كانت الرواية صحيحة فهي من الأشياء التي لا يمكن قبولها بدون تأويل" وغير ذلك التفسير المقبول بدون تأويل هو كما اتفقت الروايات، وكما جاء في الآية أُرسلت طيور وهي من قامت بإلقاء الحجارة كما بينا سابقاً، فما جاء به لا علاقة له بالتفسير.

أخيرًا هناك بعض المعلومات التاريخية الإضافية، وما أراد عبده أن يفعله بحجة رواية ضعيفة هو إفساد نظم الآية، والاعتماد على تأويل لم يقله غيره، وليس صحيحا قبول الأية بدون تأويل، ولا قبول الروايات المتواترة بدون تفسير مناسب، ولا قبول الرواية الصحيحة بدون تأويل، ومحاولة ردها بالشبهة هي فتنة وتناقض فوق تناقض، (يازير، 1983، ص.6141.) أراد أن يكملها بقوله: إن إهلاك الشخص الذي يريد أن يتفوق بالفيل

والذي هو أكبر حيوان بين الحيوانات ذات الأرجل الأربعة بواسطة حيوان صغير غير مرئي للعين وفي المكان الذي ساقه القدر إليه، هو أحد الأشياء التي من شأنها إظهار القدرة، ولا شك أنه أكبر وأغرب وأكثر إثارة للدهشة في مستواه العقلي " محمد عبده جعل الذباب مرئياً مثل الطيور، ثم أضاف إليهم الميكروبات، ولكنه في كلمته الأخيرة ترك الذباب غير مرئياً، وأظهرها مثل الميكروبات غير المرئية، وبهذه الطريقة تكون إظهار عظمة القوة أكثر وضوحًا عند العقلاء، وختم بالقول إن ذلك سيكون مدهشاً. هذا القول ليس كلاماً مبنياً على دليل، بل هو خطأ شعري، نعم ليس هناك شك في أنها قوة عظيمة دُمِّرَت بواسطة ميكروب صغير، ليس فيلًا فحسب، بل جيشًا قوامه ستين ألفًا يعتمد على عتاده وقوته، والله الذي خلق الفيل والميكروب وكل شيء آخر قدرته في الأعمال العادية وغير العادية ثابتة عقلاً {إِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهٗ كُنْ فَيَكُونُ}. " (يس، 82/36) إنها قوة تفعل ما تشاء بأمر "كن" دون أي قيد أو شرط، ومع هذا فإن فعله مع غير المرئي يبقى باطنيًا، وفعله مع المرئي يصبح ظاهرًا، لذلك أصبحت قصة نمرود هي التهاب السحايا بسبب الذباب، وكما ذكرنا سابقاً، لا يتعجب الناس من ذلك، لأنهم اعتادوا على رؤية هذه الأشياء التي تبدو عادية، قبل رؤية ومعرفة الميكروبات غير المرئية بالعين، لا أحد يعرف عنها شيئاً حتى يتمكنوا من مقارنتها بالفيل ويفهموا منها عظمة القدرة. فمن المدهش أكثر أن يبدو أن طائرًا صغيرًا ينتصر في مثل هذه المقارنة. (يازير، 1983، ص.6143.)

قصة الفيل لايمكن روايتها بهذا الشكل، قبل ألف وأربعمائة عام وفي وقت لم يتم فيه اكتشاف الميكروب أو إظهاره للناس، كان من غير المجدي التحدث عن ميكروب غير معروف باعتباره السبب الواضح للحادث، ودعوتهم إلى مقارنته بالفيل، إذن السبب الظاهر للحادثة ليس الميكروب، بل هو المرض، وفي هذه الحالة يجب أن تكون السورة بهذا الشكل:

{اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيلِ اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَاْكُولٍ} إذا كانت ثلاث آيات تعطي المعنى، بقي عندنا أيتان بلا معنى ولا فائدة، وبما أننا لا نميز الميكروب من الطائر أو الحجر فلن يفيدنا أي شيء كما قلنا سابقاً. في ذلك الوقت كان أعداء الرسول يشنون هجوماً شاملاً عليها، ومع ذلك فإن معارضة الفيل والجيش، وتدمير هذا الجيش ليس بأشياء غير مرئية ، وإنما كان بالطيور والحجارة التي يمكن رؤيتها من بعيد، وبحجارة مثل البَرَد وبعصيان الفيل، من الواضح أنها أكثر إثارة للد هشة وأكثر غرابة، وتلك القوة طبيعية مثلنا، وهي بالطبع أكثر وضوحًا في إظهار حجم القوة غير العادية، وهذه السورة تظهر دليلاً واضحًا

ضد غير المتدينين الذين ينكرون مثل هذه الأشياء الخارقة، ويحاولون تقييد قوة الخالق، فقد نزلت هذه السورة بحضور الأشخاص الذين رأوا الحدث، ولم يستطع أحد القول إننا لم نر مثل هذه الطيور والحجارة، ومع ذلك كله تجد أنه يتحدث فيما بعد عن الجدري والحصبة والأشجار السامة.

ينبغي التفكير بإنصاف عند نزول هذه السورة، البلغاء والشعراء من العرب الذين يفهمون هذه اللغة، هل يُعقل أنهم فهموا معنى الميكروبات غير المرئية أو الحجارة بالجراثيم من الآيات: {طَيْرًا اَبَابِيلَ} و {حِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} وفسروا الآيات بهذا الشكل، وزيادة على ذلك، بعد فهمها كما هي، فهم البعض {كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} معنى الحشرات الصغيرة والديدان والعث التي تأكل المحاصيل الطازجة، وربما تكسر الحجارة في النهاية الأزهارَ،

أليس من المؤسف أن يفقد عبده في مواجهة هذا الانفتاح درايته وفهمه ويقلل من قيمة أفكاره الجميلة والمفيدة في أعماله؟ (يازير، 1983، ص.6143.)

أليس من المؤسف أن يخدع بعض المترجمين الذين ترجموا الآية {تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} على أنها "ألقوا الحجارة بالجراثيم"؟

كلماتنا هذه هي لأهل الحكمة وأصحاب النوايا الحسنة، وليس لمن لا يعرف ما يقوله بخبث، وأنه لا يخجل من القول بالاستهزاء إن جيشا كبيرا يصاب بالذعر من حجارة مثل يرقات الطيور، أولئك الذين يعتقدون أن الكذب هو المهارة الوحيدة ولم يخجلوا من أن يحاولوا إظهار النبي أنه يسافر إلى مصر واسطنبول ليكون متدربًا على يد كاهن مسيحي. وأن اللوح المحفوظ هو صحف هيروغلفية، والحجارة مثل يرقات الطيور وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ وليس لهم الا الْحُطَمَةِ.

على الرغم من أنه قد يبدو من السهل إنكار حدث وقع قبل ألف وأربعمائة عام برأي شخصي ووصف الحدث بأنه قصة خيالية اليوم، إلا أنه ليس من السهل الصراخ بتهور في مواجهة الأعداء الملتزمين المعاصرين الذين يبحثون عن الفرص بكل طريقة لتتبع أخطائنا. إذن نقول لأصدقاء النبي اليوم الذين يحاولون تأويل هذه الآيات وينكرون ما لا ينكره أعداؤه في زمنه، قول الشاعر:

"حافظ على صورة الحق ولو مقدار العدو

ايها الخليل ولو لم تكن حسينا فكن يزيدا على الاقل"

لأنه حتى القصائد التي قيلت عن هذا الحدث في ذلك الوقت كانت كافية لإثبات أنه شوهد في أعين الخصوم وأنه متواتر. (يازير، 1983، ص. 6144.)

النتيجة:

عبده ويازير مفسران في نفس الفترة، وعلى الرغم من هذا التشابه، فإن هناك فجوة حادة في نماذج كليهما، فقد كان يازير على الجانب الأكثر تقليدية في فترة الحداثة الكلاسيكية، عندها تمت مواجهة العلم التجريبي الحديث. لقد أبهره الفهم الحالي للمعرفة، لكنه لم يذهب لرفض العلم التقليدي من أجل الحصول على العلم التجريبي، إلاأن عبده اتخذ موقفا أكثر حدة من هذه القضية، مع قبوله للحاضر الحديث ، وقد رفض عن قصد وعن طيب خاطر المعرفة الموروثة من الماضي، وليس من الخطأ القول إن عبده حداثي، فهو يعبر عن دخول حقبة جديدة في دلالات الحداثة، رافضًا التقاليد والانفصال عن القديم، ولا بد من استخدام المعطيات العلمية لبيان المسافات إلى العلم التجريبي ، الآية التاسعة عشر من سورة البقرة ، والآية 45 من آل عمران ، اللتان تكشفان عن مواقف قبول أو رفض المعلومات المسلمة الواردة في الفترات السابقة. فقد أدت أمثلة سورة الفيل والتي يمكننا من خلالها أن نرى بوضوح مواقف حمدي يازير وعبده في علم التفسير إلى نتائج مهمة.

خاصة وأن المعجزات مسائل متعلقة بالإيمان، فإن محاولات استخدام العلم التجريبي في تفسيرها كانت في الغالب مع الأمم السابقة وليس من خلال الأنبياء.

لا شك أن التعليقات المدلى بها ستساعد على فهم الموقف الأساسي بين عبده ويازير. إن مواجهة المؤلفين هي في الأساس مواجهة بين عقليتين في التفسير. حمدي يازير ينتقد عبده بأنه شوه روايات التفسير الكلاسيكية وخرق المتن، واتهم ادعاءاته بالخيانة لأنه لم يظل وفياً لمضمون الرواية، ولأنه ينسب للنص معانٍ غير موجودة.

الهزيمة التي بدأت في ساحات المعارك في العهد العثماني أظهرت نفسها أيضًا في الأذهان، وتستمر الأمثلة في المرحلة الثالثة من الحداثة في إبهار الشخصيات البارزة، وفي تلك الفترة تم إدراك الحداثة الإسلامية على مستويات مختلفة في مناطق جغرافية مختلفة، بينما تُظهر إسطنبول موقفًا أكثر تحفظًا فإن مصر أكثر حدة من

خلال الانفصال عن الماضي، اتبع عبده – وبعده رشيد رضا – موقفًا أكثر عدوانية بشأن القضايا التي وجدها في تفسيره، وفي هذا السياق، فإن فصل عبده ورشيد رضا عن التقليد القديم ليس فصلًا منهجيًا، بل انفصالًا أيديولوجيًا، على الرغم من أنه من غير الممكن جمع المقاربات التي تم تشكيلها في مناطق جغرافية مختلفة على أرضية مشتركة، فإن السمات المشتركة للقرآن ورفضه للتقليد في العصر الجديد ومسألة كيفية فهم القرآن، هي المواقف والأسئلة المطروحة في هذه الفترة، وفي هذه الفترة نرى أنه يتم بذل جهد لمطابقة العلم والدين.

يمثل تقدم العلم في المجال العلماني قطيعة مع الله، فمواجهة العقل العلماني الغربي هو واحد من مواجهات العقل الإسلامي للعقل الغربي. هناك بعض المظاهر لمواجهة العقل الإسلامي بالعلم التجريبي، وبسبب وقوع الجغرافية الإسلامية تحت الاستعمار استسلم العقل الإسلامي في مواجهة العلم المقدس الذي أنشأه العقل العلماني، هاتان المنقطتان موجودتان بقوة في موقف عبده الزاوي تجاه الروايات السابقة في منهج فهمه، يمثل محمد عبده ورشيد رضا الاتجاه القائل أنه من أجل إعادة الدين إلى أصله يجب إعادة فهمه بالعلم والعقل (تجديد الدين)، ولكن ليس عن طريق إنتاجه الفكري في أيامه الذهبية، بل عن طريق إعادة تفسيره من مصادره في الفترة الأولى، في الواقع هذا الموقف فيه تضارب كبير في حد ذاته، فهذا يتخطى السلفية الكلاسيكية التي تأسست على مبدأ قبول المنقول دون تفسيره، السلفية والتي ظهرت في العصر الحديث هي في الأساس عدم التخلي عن الماضي، يعني عهد النبي والصحابة، وغير هذا لا يمكن الحديث عن وجود تشابه آخر ، والحقيقة لم يتمكنوا من تجاوز رد الفعل على الأحداث التي مروا بها واستهلاك ما أنتجه العقل الغربي المؤسس باسم العلم والتكنولوجيا بشكل غير مباشر.

بناء على هذا إنه إنسان، هذا يعني أن أفعاله محدودة بتاريخه الذي عاشه. إن أهم إطار للتاريخ هو استخدام النقطة التي وصل إليها العلم الاجتماعي والسياسي والثقافي في عصره في محاولة الفهم، وفي هذا المنهج من الضروري رؤية الفترة التي عاش فيها على أنها الحد الذي بلغه المفسر في تفسير الآيات. لا ينبغي فصل عبده – ومن ثم رشيد رضا – عن نموذج عصره. في سياق الوضعية، رفض العلم الإيجابي التقاليد وعارض الخطاب ونظرية المعرفة للدين ورأى أنه سبب تخلّف المسلمين. في هذا الصدد، حاول إحداث نهضة في الدين. مزج حمدي يازر العلم الإيجابي والخطاب الديني ونظرية المعرفة في وحدة واحدة ولم يتجاهل وجود أحدهما الآخر. وانتقد عبده في

هذا الجانب أكثر ما في سورة فيل واتهمه بتجاهل معرفة السلف والمسَلَّم بدينه من أجل استخدام العلم الإيجابي في تفسيره.

المراجع:

إبن اسحق، أبو عبد الله محمد بن يسار المطلبي. (2004) *السيرة النبوية لإبن اسحاق*. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن هشام، أبي محمد جميل الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المافري البصري المصري . (1990) *السيرة النبوية*. بيروت: دار الكتب العربي.

أرسوز، عصمت. (1993) "المالیلي محمد حمدي یازیر وملامح شرحه". *ندوة تي دي في المالیلي محمد حمدي یازیر*. أنقرة: TDV.

أتيش، عبد الرحمن. (2002) "مدرسة التفسير العلمي من الماضي إلى الحاضر"، *مجلة الدراسات الدينية البحث الأكاديمي* 2، العدد: 4، ص. 117-140.

اشجان، محمد زكي. (1997) آراء *دينية وسياسية لمحمد عبده*. أرضروم: معهد جامعة أتاتورك للعلوم الاجتماعية.

أوزفارلي، محمد سعيد. (2005) "محمد عبده". موسوعة *المؤسسة الدينية التركية للإسلام*. اسطنبول: TDV ج 30، ص. 482-487.

أونوَرْدي، مصطفى. (2018) "مناهضة التقليد في الفكر الإسلامي المعاصر- مثال أفغاني وعبد موسى كر الله- " *المؤتمر الدولي الرابع للثقافة والحضارة الكونجرس كتاب نصي كامل*. مردين.

البايرق، خالص. (1995) "تفسير المليلي محمد حمدي يازر"، *AÜİFD*، المجلد .34، العدد: 1، 155-173.

بلجين، مصطفى. (1997). "دين الحق ولغة القرآن". *موسوعة الإسلام*. إسطنبول: مؤسسة الأوقاف تركيا الدينية الموسوعة الإسلامية.

باكسوت، فاطمة. (1993). "خالي المرحوم حمدي يازير"، *ندوة تي دي في المالیلي محمد حمدي یازیر محمد حمدي یازیر*، أنقرة: TDV.

تكالي، إلهان. (2002). "رواية الأسطة في تطور الفكر السياسي في تركيا"، *الفكر السياسي في تركيا الحديثة*. ج. III (التحديث والغرب)، إسطنبول: مطبعة التقدم.

جاليشكان، خديجة مروة. (2016). "محمد عبده ومكانتها في الحداثة الإسلامية الكلاسيكية". *الفكر المحافظ*. السنة: 12، العدد: 47.

جليك، محمد. (1997) *محمد عبده وطريقته في التفسير*. قونية: معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سلجوق.

جاغريجي، مصطفى. (1996) "سورة الفيل". *موسوعة الإسلام*. مؤسسة الدينية التركية. إسطنبول: مؤسسة الأوقاف تركيا الدينية الموسوعة الإسلامية.

جاليشكان، إسماعيل. (2017) *مفكر إسلامي المالييلي حمدي يازير*، أنقرة: اصدارات رئاسة الشؤون الدينية.

حرب، محمد. "المنار" (2004) *موسوعة التأسيس الديني التركي*. أنقرة: TDV. ج. 29، ص. 116-118.

الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبت وهبه.

السيوطي، جلال الدين. (1974). *الإتقان في علوم القرآن*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

صديقي، مظهر الدين، (1990). الفكر الحداثي في العالم الإسلامي. إسطنبول: مطبعة درقة.

عمارة، محمد. (1993) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. بيروت والقاهرة: دار الشروق.

قوردوك، يونس أمره. (2014) الترجمة المشروحة لحسن بصري كانتاي من منظور التفسير العلمي وممثليها المشهورين في القرن العشرين"، *مجلة كلية اللاهوت بجامعة سليمان ديميريل*، السنة: 2/2014، العدد: 33، ص. 181-214.

كمال إينال. (1970) *الخطاطون الأخيرون*. إسطنبول: MEB Pub.

كومينز، ديفيد. (2014). السلفية في التاريخ واليوم، إسطنبول: مطبعة الأنصار. قينجر، بدري. (2017). التحديث في الإسلام، إسطنبول: مطبعة الشرق والغرب.

كارا، إسماعيل. (1986). *نصوص وأشخاص من الفكر الإسلامي في تركيا*. إسطنبول: مطبعة ريسيل.

كورلاإيلجي، مرتضى. (2014). *دخول العلمانية إلى تركيا*. انقرة: المطبعة القديمة.

محمد عبده ومحمد رشيد رضا. (2011). *تفسير المنار*. إسطنبول: دار إكين.

محمد عبده ومحمد رشيد رضا. (1990). *تفسير المنار*. مصر: الهيئة المصرية العامة.

ميرتوغلو، محمد سعاد. (2011) "المنار" مؤسسة موسوعة الإسلام الدينية التركية. اسطنبول: TDV. ج. 40، ص. 297-299.

الطبري، ابن جرير. (2000). *جامع البيان*. بيروت: مكتب الرسالة.

وقاص أوغلو، وهبي. (1989). من جريدة الترجمان بتاريخ 29 أبريل.

يوسف، شوقي. يافوز ، يوسف شيفكي. (1995) المؤسسة الدينية التركية ، موسوعة الإسلام. اسطنبول: TDV. المجلد 11، 57-62.

يازير، الماليلي محمد حمدي. (1983). ***دين الحق و لغة القرآن الكريم*** . اسطنبول: دار عظيم.

https://www.felsefe.gen.tr/rasyonalizm-akilcilik-nedir-ne-demektir/

(11.12.2020)