أَثَرُ السِّيَاقِ فِي نَقْدِ الإِسْرَائِيْلِيَّاتِ المَرْوِيَّةِ فِيْ قَصَصِ سُلَيْمَانَ عليه السلام فِيْ تَفْسِيْرِ الطَّبَرِيِّ

د. منتصر نافذ محمد أسمر
قسم أصول الدين- كلية الشريعة
جامعة النجاح الوطنية

د. محمد وصفي جلاد
قسم أصول الدين- كلية الشريعة
جامعة النجاح الوطنية

أَثَرُ السِّيَاقِ فِي نَقْدِ الإِسْرَائِيْلِيَّاتِ المَرْوِيَّةِ فِيْ قَصَصِ سُلَيْمَانَ عليه السلام فِيْ تَفْسِيْرِ الطَّبَرِيِّ

د. منتصر نافذ محمد أسمر
قسم أصول الدين- كلية الشريعة
جامعة النجاح الوطنية في فلسطين

د. محمد وصفي جلاد
قسم أصول الدين- كلية الشريعة
جامعة النجاح الوطنية في فلسطين

تاريخ تقديم البحث: ٩/ ٨/ ١٤٤٣ هـ تاريخ قبول البحث: ٦/ ١١/ ١٤٤٣ هـ

ملخص الدراسة:

تناول هذا البحثُ أثرَ السياق القرآني في نقدِ الإسرائيليات التي أخرجها الطبري في تفسيره في قَصَصِ سليمان عليه السلام وبيانَ أثرِ ذلك في قبول التفسير المستند إلى تلك الإسرائيليات أو الاستئناس به.

ويهدف البحث إلى بيان الجوانب السياقية التي يمكن توظيفها لنقد الإسرائيليات خاصة في المرويات الواردة في قصة سليمان عليه السلام، وقد تم اتباع المنهج الاستقرائي؛ لجمع الإسرائيليات المتعلقة بموضوع البحث، ثم المنهج التحليلي؛ لاستنباط الدلالات من السياق، ثم المنهج النقدي؛ لمحاكمة متون تلك الروايات من حيث توافقها أو تعارضها من السياق.

وتوصل البحث إلى أن السياق هو أحد الأركان التي تحفظ القرآن من التفسير الدخيل، كما تحفظ له هَيْمَنَتَهُ على روايات الكتب السماوية السابقة، وأن كثيرًا من الإسرائيليات التي يُظن أنها تقع في قسم الإسرائيليات المسكوت عنها، هي في الحقيقة تتعارض مع السياق تعارضًا ظاهرًا يجعلها في قسم المخالف للقرآن، وأن بعضًا منها يمكن قبوله في قسم المسكوت عنه، فيُترخص في روايتها استئناسًا عند من يرى ذلك، ولكنها تبقى مرجوحة بدلالة السياق، ويوصي الباحثان بدراسات مماثلة لأثر السياق في نقد الإسرائيليات في قصص الأنبياء عليهم السلام.

الكلمات المفتاحية: الإسرائيليات. السياق. قصة سليمان.

The effect of context in the criticism of the Israeli narrations in the stories of Solomon, peace be upon him in the interpretation of al-Tabari

Dr. Montaser N. Asmar
Department of Fundamentals of Religion
Faculty of Sharia
An-Najah National University
Nablus, Palestine

Dr. Mohammad. W. Jallad
Department of Fundamentals of Religion
Faculty of Sharia
An-Najah National University

Abstract:

This research deals with the impact of the Quranic context on the criticism of the Israeli narratives (Israel) narrated by al-Tabari in his interpretation of the stories of Solomon (peace be upon him); and the impact of that on their acceptance.

The research aims to clarify the contextual aspects that can be employed in the Israeli narrations, especially in the narrations contained in the story of Solomon, peace be upon him. An inductive approach has been taken; Collection of Israeli narratives related to the research subject and then the analytical method. To elicit semantics from context, then a critical approach is; Test the texts of these narrations in terms of their compatibility or conflict with the context.

The research concluded that context is one of the pillars that protect the Qur'an from Intruders in Exegesis, his dominance of the previous heavenly book narratives, and that many Israeli narratives believed to fall within his scope.

The research concluded that context is one of the pillars that protect the Qur'an from Intruders in Exegesis, his dominance of the previous heavenly book narratives, and that many Israeli narratives believed to fall within his scope.

key words: Israeli narratives. Context. Solomon's story.

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فإن الله ﷻ أنزل القرآن كتابًا خاتمًا حاكمًا مهيمنًا، وصفه فقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [سورة المائدة:٤٨]، فهو يصدق كتب المرسلين السابقين في أصلها، وهو الحَكَمُ على ما فيها بعدما حرفوها، وله الهيمنة على أخبارها.

وقد رخَّص رسول الله ﷺ بحكاية أخبار بني إسرائيل، في قوله: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"(١)، وسواء أكان الإذن بالتحديث عنهم في إطار تفسير القرآن بأخبارهم، أم في إطار الوعظ العام بعيدًا عن إلصاق أخبارهم بالتفسير، أيًّا كان الأمر، فإن هذا الإذن ينبغي أن يظل محكومًا بحدود هيمنة القرآن على تلك الأخبار، لا أن تصبح لتلك الأخبار هيمنة على تفسير كتاب الله.

ومعلوم أن السياق القرآني هو أحد أهم أركان فهم القرآن، وأحد أهم قواعد الترجيح عند الاختلاف، وأن إهمال النظر فيه سبب للوقوع في الفهم الخطأ، وسبب لتَسَرُّبِ الروايات الدخيلة في التفسير –وهو ما سيظهر في بعض مطالب هذه الدراسة– ومن هنا كان نقد الإسرائيليات بعرض متونها على السياق أحد أهم أسباب حفظ صفة الهيمنة لكتاب الله على غيره من الأخبار، سواء أخبار أهل الكتاب، أو أخبار التاريخ والوقائع عمومًا، وهو ما يسعى هذا البحث لدراسته وعرض جوانب تطبيقية منه.

الدراسات السابقة: لم أجد في حدود ما اطلعتُ عليه دراسة خاصة عن أثر السياق في نقد الإسرائيليات المروية في قصص سليمان عليه السلام، بَيْدَ أن هناك دراسات تتحدث عن السياق، أو عن نقد الإسرائيليات، ولها تعلق عام بهذه الدراسة، منها:

---

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب أحاديث الأنبياء. باب ما ذُكر عن بني إسرائيل. (٤: ١٧٠، رقم: ٣٤٦١).

١- دراسة المطيري، عبد الرحمن: "السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية"، وهي رسالة ماجستير نوقشت وأُجيزت في كلية الدعوة وأصول الدين، في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٢٩هـ، وقد تحدث في أحد مباحثها عن أثر السياق في نقد الإسرائيليات، ذكر فيه ثلاثة أمثلة فقط، ليس منها شيء في قصص سليمان.

٢- دراسة عصام زهد: "الإسرائيليات في تفسير ابن جرير الطبري لسورة يوسف عرض ونقد"، وهو بحث محكم، نشرته مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠١٠م، ويقع في إحدى وعشرين صفحة، تناول فيه الباحث أخطر الإسرائيليات المتعلقة بقصة يوسف عليه السلام، ونقدها من حيث مخالفة عصمة الأنبياء، ومن حيث السياق والإسناد.

٣- دراسة سلوم، همام حسن: "سليمان عليه السلام في القرآن"، وهي رسالة ماجستير نوقشت وأجيزت في كلية الشريعة في جامعة النجاح بنابلس، ٢٠٠٦م، وقد عرضتْ الدراسة لكثير من الإسرائيليات الواردة في قصة سليمان عليه السلام، لكنها لم توظف السياق في نقد الإسرائيليات إلا قليلًا، وإنما نقدتها بشكل رئيس بالاعتماد على مخالفتها أصول الاعتقاد وعصمة الأنبياء.

ما يميز هذه الدراسة:

١- في حين اكتفت الدراسات السابقة بنقد الإسرائيليات المشهورة في قصص سليمان، استقرأتْ هذه الدراسة كل ما ورد في حقهم منها، فتناولت بالنقد ما اشتُهر منها، وما لم يُشتهر.

٢- محاولة توظيف كل جزئية من جزئيات السياق بجميع أنواعه لنقد متون الإسرائيليات، ولاستنباط المعنى التفسيري الأليق، بحيث يكون النص المراد تفسيره، هو نفسه الحاكم على الرواية التفسيرية، وهو نفسه المصدر الأول لتفسير ذاته، من غير إغفال للروايات الصحيحة، ولا لأقوال العلماء المتقدمين.

حدود الدراسة: تختص هذه الدراسة بنقد الإسرائيليات من جهة السياق، لا الإسناد، ولا مخالفة أصول الاعتقاد وعصمة الأنبياء، إلا إن دَعَت الحاجة، كأن تُرفع الرواية إلى رسول الله ﷺ، فيلزم التحقق من إسنادها.

أهمية الدراسة: تظهر أهميتها في أمور، منها:

١- أنها تكشف أهمية السياق في التفسير والترجيح عمومًا، وفي نقد متون مرويات التفسير خصوصًا.

٢- أنها في نقد الإسرائيليات، وهو أمر لازم قبل الاستئناس بها، لمن يرى الأخذ بها.

٣- أنها في قصص نَبِيٍّ كريم، أُلْصِقَت به كثير من الإسرائيليات، فيلزم تنقيحها وتمحيصها.

إشكالية الدراسة: تكمن إشكالية الدراسة في الإجابة على سؤال: ما مدى توافق المرويات الإسرائيلية في قصص سليمان مع السياق القرآني؟ ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية:

١- ما هي الإسرائيليات الواردة في التفسير في حق سليمان عليه السلام؟

٢- كيف يمكن توظيف السياق بأنواعه كلها لنقدها؟

٣- ما أثر نقد تلك الإسرائيليات بعرضها على السياق من حيث قبول الاستئناس بها أو رده؟

٤- كيف يمكن توظيف السياق لاستنباط تفسير لائق بالآيات التي قد يُظن أن معناها مشكل من غير الرواية الإسرائيلية؟

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة لبيان الأمور الآتية:

١- عرض الإسرائيليات الواردة في التفسير في حق سليمان عليه السلام والتي يمكن توظيف السياق في نقدها.

٢- بيان الجوانب السياقية التي يمكن توظيفها لنقد الإسرائيليات.

٣- بيان أثر السياق في قبول التفسير أو الاستئناس بتلك الإسرائيليات.

٤- بيان دور السياق في استنباط تفسير لائق بالآيات التي قد يُظن أن معناها مشكل من غير الرواية الإسرائيلية.

خطة الدراسة: جاءت هذه الدراسة في تمهيد وثمانية مطالب، حسب الآتي:

تمهيد:

أولًا: مفهوم السياق القرآني وأنواعه وأهميته

ثانيًا: مفهوم الإسرائيليات وأقسامها

المطلب الأول: نقد الإسرائيلية المروية في تَفَقُّدِ سليمانَ عليه السلام الهدهدَ لأجل الماء

المطلب الثاني: نقد الإسرائيليات المروية في إهداء الجواري والغلمان لسليمان عليه السلام

المطلب الثالث: نقد الإسرائيليات المروية في إحضار سليمان العرش طمعًا بغنيمته قبل إسلام ملكة سبأ

المطلب الرابع: نقد الإسرائيلية المروية في تفسير (وإني عليه لقوي أمين)

المطلب الخامس: نقد الإسرائيليات المروية في كشف ملكة سبأ عن ساقيها

المطلب السادس: نقد المرويات في ذبح سليمان عليه السلام الخيل لأنها أشغلته عن الصلاة

المطلب السابع: نقد الإسرائيليات المروية في جلوس شيطانٍ على كرسي سليمان

المطلب الثامن: نقد الإسرائيليات المروية في أن عطاء الله لسليمان هو كثرة النساء

تمهيد

أولًا: مفهوم السياق القرآني وأنواعه وأهميته

السياق لغة أصله من الجذر (سَوَقَ)، وتدور معانيه حول تتابع الشيء وانتظامه على طريقة واحدة، فمنه قولهم: "وَلَدَتْ فلانةُ ثلاثةَ بنينَ على ساقٍ واحد، أي: بعضُهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية"(١)، وساق الإنسان سميت ساقًا لأنه ينساق عليها(٢)، يعني يتتابع مشيه بانتظام على ساقيه. ويقولون: تساوقت الإبل يعني تَتَابَعَتْ(٣).

وفي الاصطلاح سياق الكلام يعني: "أسلوبه الذي يجري عليه"(٤)، أما السياق القرآني فله تعريفات عدة، نختار منها: "تتابع أجزاء الكلام في الآيات وتتاليها، باعتبار موقع الكلمة أو الجملة من النص وسابقها ولاحقها أو أحدهما"(٥)، وإن كان يؤخذ على هذا التعريف أنه لم يشمل جميع أنواع السياق القرآني؛ إلا أنه يراعي اعتبار موقع الكلمة أو الجملة القرآنية في موضعها، وأنه ينبغي أن تكون مُنساقة في موقعها على وفق تتابع النظم في الآية، غير نافرة عنه، وهذا هو المراد.

أما أقسام السياق القرآني، فتشمل سياق الآية، وسياق المقطع الذي وردت فيه –ما قبلها وما بعدها–، وسياق السورة، والسياق العام للقرآن، يعني مقاصد القرآن وطريقته المعهودة في استخدام لفظ ما، أو ما يُسمى عادات القرآن(٦).

---

(١) الجوهري، "**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**" (٤ :١٤٩٩).

(٢) ابن فارس، "**معجم مقاييس اللغة**" (٣ :١١٧).

(٣) الزمخشري، "**أساس البلاغة**" (١ :٤٨٤).

(٤) البركتي، "**التعريفات الفقهية**" (ص: ١١٨).

(٥) رقية العتيق، "**اعتبار السياق القرآني في الترجيح والتضعيف عند المفسرين**"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز. م٢٨. ع١٠. ٢٠٢٠م. (ص: ١٣٤).

(٦) يُنظر: المطيري، "**السياق القرآني وأثره في التفسير**" (ص: ١٠٤ و١١٧ و١٢٥).

وأقوال العلماء في أهمية النظر في سياق الآية لفهمها كثيرة، منها قول ابن تيمية: "فتَأَمُّلُ ما قبل الآية وما بعدها يُطلِعُك على حقيقة المعنى"(١)؛ ولذا جعلها ابن جُزَيّ وجهًا من وجوه الترجيح فقال: "أن يشهد بصحة القول سياق الكلام، ويدل عليه ما قبله أو ما بعده"(٢).

وعلى هذا فإن نقد الآراء التفسيرية، وكذا المرويات والإسرائيليات باعتماد السياق القرآني، يعني: أن تُحاكم بالنظر في مقدار تناسب مضامينها أو تعارضها مع الدلائل والمعاني والقرائن المستنبطة من السياق.

ثانيًا: مفهوم الإسرائيليات وأقسامها

الإسرائيليات في اللغة جمعٌ، مفرده (إسرائيلية)، وهي نسبة إلى (إسرائيل) الذي هو نبي الله يعقوب عليه السلام، وإليه تُنسب أمة بني إسرائيل، وفي الاصطلاح: هي الروايات المنقولة عن المصادر الدينية لبني إسرائيل(٣)، مشافهة عن أحبارهم، أو بالاطلاع على كتبهم.

وقد قَسَّمَ ابن تيمية الإسرائيليات إلى أقسام، بحسب موافقتها أو معارضتها للقرآن: أولها ما تأكد صدقُه بموافقته القرآن، والثاني: ما تأكد كذبُه بمخالفته، والأخير: المسكوت عنه، فلا يمكن تأكيد صحته أو كذبه، فلا نؤمن به ولا نكذبه، وتجوز حكايته، مع أن غالبه لا فائدة فيه(٤)، وأكد تلميذه ابن كثير خلو المسكوت عنه من فائدة في الغالب، فقال: "ليُعلم أن أكثر ما يُحدثون به غالبه كذب وبهتان؛ لأنه قد دخله تحريف وتبديل وتغيير وتأويل، وما أقل الصدق فيه، ثم ما أقل فائدة كثير منه لو كان صحيحًا"(٥).

---

(١) ابن تيمية، "**مجموع الفتاوى**" (١٥ : ١٩٦).

(٢) ابن جُزَيّ، "**التسهيل لعلوم التنزيل**" (١ :١٩).

(٣) يُنظر: أبو شُهبة، "**الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**" (ص: ١٢-١٣).

(٤) ابن تيمية، "**مقدمة في أصول التفسير**" (ص: ٤٢).

(٥) ابن كثير، "**تفسير القرآن العظيم**" (٦ :٢٨٤).

المطلب الأول: نقد الإسرائيلية المروية في تفقد سليمان عليه السلام الهدهدَ لأجل الماء

روى الطبري بسنده أن ابن عباس سأل عبد الله بن سلام عن سبب تفقد سليمان الهدهد، فقال: "إن سليمان نزل منزلة في مسيرٍ له، فلم يدر ما بُعْد الماء، فقال: من يعلم بُعْد الماء؟ قالوا: الهدهد، فذاك حين تفقده"(١).

وهذه الرواية إذا أخذناها بمعزل عن السياق، فلن نجد فيها ما يُستنكر، غير أنه يظهر عند عرضها على السياق عدة أمور:

١. ينص السياق على أن سليمان عليه السلام تفقد الطير، وليس الهدهد: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ أَمۡ كَانَ مِنَ ٱلۡغَآئِبِينَ﴾ [سورة النمل:٢٠] فلم يقل: (وتفقد الهدهد)، وهذا يشير إلى أنه كان في جولة ميدانية، يتفقد الطير المحشورة له بأجناسها وأفرادها كافة، قال ابن عطية: "وظاهر الآية أنه تفقد جميع الطير"(٢)، فإن قيل: يصح أن يكون المعنى: تفقد جميع الطير بحثًا عن الهدهد، وبهذا يكون السياق منسجمًا مع مضمون تلك الرواية.

يُجاب: ظاهر السياق أنه اكتشف غياب الهدهد بعدما تفقد الطير، ولو أنه قال: (وطلب الهدهد فتفقد الطير فقال: مالي لا أراه)، لصح ذاك الاعتراض، ولكنه قال: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ﴾ ، فدلَّ هذا على أن التفقد كان مقصودًا بالأساس لذاته، وفي أثناء تفقده للطيور اكتشف غياب الهدهد، وليس العكس.

٢. لا يظهر في سياق القصة القرآنية، أن سليمان طلب من الهدهد، أن يكشف لهم عن مكان وجود الماء، بل نجده بعد أن رجع الهدهد وكشف سبب غيابه، يُكَلِّفُه بمهمة أخرى لا دخل لها بالماء، فيقول للهدهد بعد أن رجع من غَيْبته: ﴿* قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [سورة النمل:٢٧] فالسياق لم يعرض لقصة الماء، لا قبل تفقد الطير، ولا عند استجواب الهدهد، ولا بعد استجوابه، ولم يذكر شيئًا عن قصة عطشه أو

---

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٤١).

(٢) ابن عطية، "**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**" (٤ :٢٥٥).

حاجته للماء، وصحيح أنه يُحتمل أنه سأله عن الماء، ثم طوى القرآن ذلك، إلا أن هذا يمكن أن نتقبله لو أن السياق ذكر في أوله أنه سأله عن الماء، أما أن يكون ذكر قصة الماء غائبًا من أولها إلى آخرها، فلا حاجة لافتراض طيّ القرآن له رغم عدم وجوده.

٣. جاء في أول القصة: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيۡمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ وَٱلطَّيۡرِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ﴾ [سورة النمل:١٧] ببنائها للمفعول، تشير إلى قوة مُهيمنة جعلت الجيش رغم كثرته منتظمًا في أماكنه وصفوفه، لا يتجاوز أحد من أفراده مكانه، قال البقاعي: "أي جُمِعَ جمعًا حتمًا بقهر وسطوة وإكراه بأيسر سعي"(١)، وكذلك لفظة ﴿يُوزَعُونَ﴾ تدل على وجود وازع: أي: مسؤول أو عريف على كل فرقة من الفرق، يمنع أي فرد من تجاوز مكانه(٢)، فهذه الألفاظ تدل على حشر وإيزاع يصعب معهما أن يغادر جندي مكانه، وهذا يفسر لنا سبب وَجْدِ سليمان عليه السلام على الهدهد، فهو يستغرب غيابه عن هذا المحفل المهيب، رغم قوة حشره، وقوة إيزاعه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن السياق يصور لنا مشهدًا يظهر فيه جنوده كافة من مختلف الأجناس، ومن ضمنها الطير، وسليمان عليه السلام آخذٌ بتفقدها صنفًا صنفًا، وصفًا صفًا، وكأنه يفتش عليهم، إنْ كان كلٌّ منهم منتظمًا في سربه، متأهبًا في صفه أم لا، فلَمَّا لم يجد الهدهد في مكانه المخصص له، أو مهمته الموكلة إليه، استفقده وسأل عنه، وهذا الفهم، فيه درس مُهمٌّ لكل مسؤول وإمام، أن لا يحتجب خلف أسوار قصره، فيغفل عن رعيته، بل يتفقد أحوالهم، صغارهم وكبارهم، قال القرطبي: "اختلف الناس في معنى تفقده للطير، فقالت فرقة: ذلك بحسب ما تقتضيه العناية بأمور الملك، والتَّهَمُّمِ بكل جزء منها، وهذا ظاهر الآية..."(٣).

---

(١) البقاعي، "**نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**" (١٤ :١٤١).

(٢) يُنظر: الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٣٨). والثعلبي، "**الكشف والبيان عن تفسير القرآن**" (٧ :١٩٥).

(٣) القرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٣ :١٧٧- ١٧٨).

وهذا النقد لا يعني أنه لا يجوز تفسير الآية على معنى تلك الرواية، قال الطبري بعد أن ساق الروايات في تفسير الآية: "والله أعلم بأي ذلك كان؛ إذ لم يأتنا بأيّ ذلك كان تنزيل، ولا خبر عن رسول الله ﷺ صحيح، فالصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أخبر عن سليمان أنه تفقد الطير، إما للنوبة التي كانت عليها وأخلت بها، وإما لحاجة كانت إليها عن بُعد الماء"(١)، فالتفسيران جائزان، لكن الأوفق بالسياق أَوْلَى، بحسب ما هو مقرر في قواعد الترجيح.

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٤٢).

المطلب الثاني: نقد الإسرائيليات المروية في إهداء الجواري والغلمان لسليمان عليه السلام

سَكَتَ النص القرآني عن تحديد ماهية الهدية التي أرسلتها ملكة سبأ إلى سليمان؛ إذ معرفتها لا تقدم شيئًا ولا تؤخر، بل لعلها تُشغل عن الْتِقَاطِ مواطن العبرة، أما الروايات الإسرائيلية فقد جَرَتْ وراء هذا المسكوت عنه، ومنها ما رواه الطبري عن مجاهد قال: "قوله: (بِهَدِيَّةٍ) قال: جوارٍ ألبستهن لباس الغلمان، وغلمان ألبستهم لباس الجواري. قال ابن جُرَيج: قال: قالت: فإن خلص الجواري من الغلمان، وردّ الهدية فإنه نبيّ، وينبغي لنا أن نتبعه"(١).

إن ملاحظة السياق العام للقصة يُرشدنا لأمور تُشكل على معنى تلك الإسرائيلية، منها:

١. أشار سياق القصة إلى غاية ملكة سبأ من الهدية، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل:٣٤]. فهي تقصد من الهدية أن تكشف أي نوع من الملوك هو؟ فإنْ قَبِلَ الهدية، عرفتْ أنه صاحب دنيا، يمكن مصانعته ومداهنته، وإن رَدَّها، عرفتْ أنه صاحب دين ورسالة، لا يقبل إلا بأن يتبعوه على دينه(٢)، فهل تمييزه بين الجواري والغلمان دليل على أنه نبي ملك يريد الدين ولا يريد الدنيا؟! لو أُرسلتْ مثل هذه الهدية إلى زعيم قبيلة مشرك ظلوم غشوم في بادية نائية، فإنه ولا شك سيميز ويتفحص وينظر، فكيف بملك؟! وكيف بملك نبي؟!! ولا أظن أن ملكة سبأ -بعقلها الراجح- كانت ستختار مثل هذه الهدية التي لا تصلح للكشف عن غايتها الدقيقة المحددة، قال ابن عطية بعد أن ذكر تلك الرواية: "وليس هذا بتجربة في مثل هذا الأمر الخطير"(٣).

---

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٥٦).

(٢) يُنظر: الثعلبي، "**الكشف والبيان**" (٧ :٢٠٧). والبغوي، "**تفسير البغوي معالم التنزيل في تفسير القرآن**" (٦ :١٦٠). والقرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٣ :١٩٦). وبمثل هذا قال المفسرون عامة.

(٣) ابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٤ :٢٥٩).

٢. حين وصلتْ الهدية إلى سليمان، غضب، وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَ سُلَيۡمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٖ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيۡرٞ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُمۡۚ بَلۡ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمۡ تَفۡرَحُونَ﴾ [سورة النمل:٣٦]. فهو يستنكر بشدة أن يمدوه بالمال، ولو كان الأمر كما في تلك الحكاية الإسرائيلية، لكان موضع استنكاره هو تمويه الجواري بثياب الغلمان، والغلمان بثياب الجواري، ولقال: (أتموهون عليَّ؟!) أو قال: (أتظنون هذه الحيلة تنطلي عليَّ؟!).

٣. الحكاية الإسرائيلية تُشعر أن نبي الله سليمان عليه السلام نظر في الهدية أولًا، ثم تفحص الغلمان والجواري، وقلَّب النظر وتأمل، وفكَّر وقدَّر، ثم زيَّل بينهم، ثم بعد ذلك غضب، بعد أن وجد الجواري في ثياب الغلمان، والغلمان في ثياب الجواري، أي أنه لم يغضب لمجرد إرسالهم له رشوة في ثوب هدية(١)، وإنما غضب بعد أن كشف ما كشف، أما السياق القرآني فظاهر فيه أن غضبه كان لمجرد أنهم فكروا بأنه ممن يُداهن أو يرتشي: ﴿فَلَمَّا جَآءَ سُلَيۡمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٖ﴾، وهذا هو الظن بنبي أغناه الله وفضله بما لم يؤت أحدًا من العالمين، وأغناه قبل ذلك بالإيمان واليقين، فلم يعلق شيء من الدنيا بهدب عينه، أن يسارع للغضب والاستنكار من أول الأمر، لا بعد أن يتفحص الهدية، وكأنه كان يفكر في قبولها ثم بعدها بَدَا له أن يرفضها، فشتان شتان بين ما تصوره الرواية، وبين ما يصوره السياق القرآني الكريم.

---

(١) صرح بعض المفسرين بأن هذه الهدية كانت رشوة. يُنظر: ابن العربي، "**أحكام القرآن**" (٣ : ٤٨٧). والقرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٣ : ١٩٨). وسعيد حوى، "**الأساس في التفسير**" (٧ : ٤٠١٤). وغضب سليمان عند وصول الهدية وقوله: (أتمدونن بمال) يؤكد أنه عَدَّها رشوة.

المطلب الثالث: نقد الإسرائيليات المروية في إحضار سليمان العرش طمعًا بغنيمته قبل إسلام ملكة سبأ

روى الطبري عن قتادة قال: "أخبر سليمانَ الهدهدُ أنها قد خرجت لتأتيه، وأخبر بعرشها فأعجبه؛ كان من ذهب، وقوائمه من جوهر مُكلَّل باللؤلؤ، فعرف أنهم إن جاءوه مسلمين لم تحلّ لهم أموالهم، فقال للجن: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ [سورة النمل:٣٨]."[(١)].

وهذه الرواية فيها نسبة ما لا يليق لنبي الله سليمان عليه السلام، -لا أقول ما يخالف العصمة، ولكنه يخالف معاليَ الأخلاق التي يكون عليها أشراف الناس فضلًا عن الأنبياء- ثم إن مخالفتها للسياق القرآني ظاهرة، ومما يكشف شذوذها عنه:

١. يُظهر السياق اللاحق للآية أنه كان لسليمان عليه السلام غايتان من إحضار العرش؛ الأولى: ليكون معجزة وبرهانًا على قدرة الله بين يدي دعوتها للإيمان[(٢)]، ومن ذلك أن يُريها عظمة عطاء الله له، فيصغر في عينها كل ما لديها هي من مُلْكٍ إلى جانب مُلْكِه، وهي أشبه بضربة نفسية لمصدر فخر مملكة سبأ، تُمهد لزلزلة معتقداتها الفاسدة، والغاية الأخرى: أن يختبر رجاحة عقلها، وهو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِيٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة النمل:٤١]، فالسياق يعرض أهدافًا ترتبط بِغَاياتٍ دعوية، أما الإسرائيلية فتعرض أهدافًا ترتبط بمطامع شخصية؛ حاشاه عليه السلام.

٢. يظهر في سياق القصة أن سليمان عليه السلام لا يكترث بأموال الدنيا: ﴿فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ [سورة النمل:٣٦]، فهذه الآية تُظهر حقيقة الاستعلاء والاستغناء في قلب سليمان عليه السلام؛ استعلائه على متاع الدنيا وأموالها، واستغنائه بما آتاه الله عما في أيدي الناس، وهذا هو اللائق بمقامه،

---

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٦٢-٤٦٣).

(٢) يُنظر: الزمخشري، "**الكشاف عن حقائق غوامض التأويل**" (٣ :٣٦٧). والبقاعي، "**نظم الدرر**" (١٤ :١٦٣).

لا ما تُظهره تلك الإسرائيلية من حرص على حطام الدنيا وزخرفها، وهذه الآية الواقعة في سياق القصة ينبغي أن تكون لها الهيمنة على الرواية الإسرائيلية، لا العكس، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [سورة المائدة:٤٨].

٣. السياق العام لقصص سليمان يُظهر سَعَةَ عطاء الله ﷻ لسليمان، حتى إنه اعترف بأن الله ﷻ أعطاه ما لم يُعطِ أحدًا من العالمين، فكيف يُظن به بعد ذلك أن ينظر إلى عرشٍ علَّه لا يساوي شيئًا إلى جنب ما أعطاه الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ [سورة النمل:١٦]، وإذا كان الله ﷻ قد سخر له الجن والشياطين يجوبون له الأرض ويغوصون البحر، ثم اشتهى مثل عرشها، لأمر الجن -بكل بساطة- أن تغوص البحار وتجوب البلاد، فتجلب له من اللآلئ والزبرجد مثل ما كان على عرش ملكة سبأ، ثم تصنع له خيرًا منه.

٤. وأوضح من كل ما سبق قوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ﴾ [سورة ص:٣٥]، فهذه الآية صريحة في أن ما أُعطيه سليمان عليه السلام من الملك، لم يُعطه أحد، وبناء عليه فلن يعلق مثل عرش ملكة سبأ بعينه. فإن قيل: لعله أُعجب بعرشها قبل أن تُسخر له الجن وقبل أن يعطيه الله ما أعطاه. يُجاب: بل أعطاه الله ذلك كله قبل القصة؛ بدليل أنه حين سألهم: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ﴾ [سورة النمل:٣٩] أي أن الجن والعفاريت كانت قد سُخِّرَتْ له قبل قصة ملكة سبأ.

٥. لو صح أنه أراد غنيمته قبل إسلامها، فلماذا أمر بتنكيره، ثم يعرضه لها ويسألها أهكذا عرشك؟!

أخيرا، فإن الطبري رغم أنه روى تلك الإسرائيلية، إلا أنه رجح غيرها فقال: "وأولى الأقوال بالصواب... ليجعل ذلك حجة عليها في نبوته، ويعرفها بذلك قدرة الله وعظيم شأنه"(١).

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٦٣).

المطلب الرابع: نقد الإسرائيلية الواردة في تفسير: (وإني عليه لقوي أمين)

أخرج الطبري عن ابن عباس في قوله ﷻ: ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [سورة النمل:٣٩].: "يقول: قويّ على حمله، أمين على فَرْجِ هذه"(١). وقد صَدَّرَ الطبريُّ هذا الرواية بقوله: "وقد **قيل**: أمين على فرج المرأة" وهو ما يُشعر بتضعيفه لها.

وهذه الرواية غريبة مُنْبَتَّةٌ عن سياق الآيات، وتَعارُضُهَا مع ظاهره لا يحتاج كشفًا، فقوله: (أمين على فرج هذه) -أي ملكة سبأ-، يُفهم منه أنها كانت جالسة على العرش حين حُمِلَ من سبأ إلى سليمان، في حين يشير السياق إلى أنها لم تكن جالسة عليه وقته حمله: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾، فقوله: ﴿قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ يؤكد أن العرش وصل إلى سليمان قبل أن تصل ملكة سبأ، وكذلك تنكير العرش إنما كان قبل مجيئها، ثم قوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ﴾، فلو أنه تم إحضار العرش وهي محمولة عليه، فكيف سيصح من سليمان أن يختبر رجاحة عقلها بتنكيره؟!! بل كيف سيُنَكِّرُه وقد أُحضر وهي محمولة عليه؟!! فهذا كله يتعارض مع قوله: (أمين على فرج هذه).

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٦٥).

المطلب الخامس: نقد الإسرائيليات المروية في كشف ملكة سبأ عن ساقيها

في تفسير قوله ﷻ: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ﴾ [سورة النمل:٤٤]، رُوِيَتْ إسرائيليات كثيرة في أن غاية سليمان عليه السلام من إدخالها الصرح هي التأكد إن كانت رجلُها حافرَ حمار أم لا؛ حيث علمت الجن أنه يريد زواجها، فأشاعت ذلك، وأشاعت أن أحد أبويها من الجن، فلما دخلت الصرح وكشفت عن ساقيها رآها كأحسن الناس ساقًا، إلا أنها كانت كثيرة الشعر. روى الطبري عن مجاهد قال: "قوله: (الصرْحَ) قال: بركة من ماء ضرب عليها سليمان قوارير ألبسها. قال: وكانت بلقيس هلباء شعراء، قدمها كحافر الحمار، وكانت أمها جنية"(١)، وروى بإسناده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "كان أحد أَبَوَي صاحبة سبإ جِنِّيًّا(٢)"(٣).

ولا بد قبل الحديث عن أثر السياق في نقد هذه المرويات، من التحقق من صحة رفع الرواية الأخيرة إلى رسول الله ﷺ، وهو ما لا يصح، فقد أخرجها -سوى الطبري-، الطبراني في مسند الشاميين(٤)، وأبو الشيخ الأصبهاني في العظمة(٥)، وقاضي المارستان في

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ : ٤٧٤).

(٢) وردت كلمة (جنيًّا) في الطبعة التي رجعت لها -طبعة مؤسسة الرسالة في المكتبة الشاملة- هكذا (جنبًا)، وقد يظنها القارئ من الجنابة، وهذا خطأ طباعي، والصواب: (جنيًّا) من الجن، بحسب ما يظهر من باقي الروايات، وبحسب ما وجدتُه في طَبعة دار هجر.

(٣) الطبري، "**جامع البيان**" (١٩ :٤٧٤).

(٤) الطبراني، "**مسند الشاميين**" (٤ : ٤٦، رقم: ٢٦٩٣).

(٥) أبو الشيخ الأصبهاني، "**العظمة**" (٥ : ١٦٥٣).

مشيخته[1]، من طرقٍ مدارها على سعيد بن بشير (أبو سلمة الأزدي الشامي) وهو ضعيف[2].

ومتون تلك الروايات أجنبية عن السياق؛ إذ الملاحظ أن الآيات جاءت في سياق تخطيط سليمان عليه السلام ومحاولاته دعوة ملكة سبأ وقومها للإيمان بالله، والظاهر أن قوم سبأ كانوا يفخرون بما لديهم من مُلْكٍ وعلم وحضارة، ويعتزون بها، فأراد سليمان أن يوجه ضربة يهز بها موطن فخرهم وكبريائهم، ويريهم أن ما أعطاه الله له أعظم وأعز، فأحضر لها عرشها ونَكَّره، وأدخلها الصرح؛ لترى أن مُلْكَها وحضارتها لا تساوي شيئًا إلى جوار ما وهبه الله له، وهذا ما يمكن أن نسميه دعوة إلى الله بالنموذج الحضاري المتفوق، الذي يأخذ بالألباب، ويُدهش العقول، وكما أن بعض أبناء المسلمين اليوم الذين يجهلون حقيقة الحضارة العربية والإسلامية، ويفتقدون لمعاني الاعتزاز والاستعلاء، إذا زار أحدهم بعض عواصم أوروبا، وشاهد مصانعها وأبراجها ونظامها وتقنياتها، رجع مبهوتًا مدهوشًا، وقد اهتزت ثقته بحضارته وتاريخه وثقافته، يريد أن ينسلخ منها، ويَمَّم وجه تلقاء الغرب، يتبنى أفكارهم ومبادئهم، فكذلك كان حال ملكة سبأ وقومها حين رأوا حضارة سليمان، مع فرق التشبيه؛ إذ حضارة الغرب مادية بحتة، وحضارة سليمان اكتمل فيها الجانب المادي والروحي، ومما يؤكد أن إدخالها الصرح مرتبط بمحاولات دعوتها إلى الإسلام، وأنه لا علاقة له برغبة سليمان بالزواج منها، ومعرفة طبيعة ساقها:

١. جاء في سياق الآيات السابق ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ [سورة النمل:٤٣]، فقوله: ﴿ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ ﴾ يدل على أن هدف سليمان عليه السلام من تنكير العرش، هو أن يدعوها للإيمان بالله، من خلال إبراز

(١) قاضي المارستان، "**مشيخة قاضي المارستان**" (٢ : ٩٨٠).

(٢) ابن حجر، "**تقريب التهذيب**" (ص: ٢٣٤ ، رقم: ٢٢٧٦).

تفوقه الحضاري الناشئ عن عظيم عطاء الله ونعمه عليه، إلا أن عبادتها للشمس من دون الله، صدتها عن الاستسلام لله، فالسياق إذن سياق دعوة وإقناع، وكذلك قوله: ﴿ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾ يؤكد مرة أخرى أن السياق سياق دعوة للإسلام، لا شأن له بقضية الزواج منها كما تصور الرواية الإسرائيلية.

٢. قوله تعالى: ﴿ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾ ﴿قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى﴾، ظاهر من السياق، أن إدخالها الصرح، جاء عقب إصرارها على التمسك بمعتقداتها الفاسدة، واغترارها بحضارتها ومُلْكِها وعِلْمِها، وأنه في سياق استمرار محاولات سليمان عليه السلام وتخطيطه لدعوتها إلى الله بتوجيه ضربة تفوق حضاري أخرى، بعد الضربة السابقة –تنكير العرش– والتي لم تكفها للاعتراف والاستسلام، فلما صدها ما كانت تعبد، قال لها سليمان: ادخلي الصرح؛ وهو صرح فيه ممر زجاجي، تحته ماء، لكن الزجاج مصنوع صنعة لم تُعهد من قبل، فهو زجاج أملس، متين، شفاف، رقيق، لا يراه الماشي فوقه(١)، فلما دخلت ملكة سبأ، ظنته ممرًا مائيًّا، لا يستره شيء، فرفعت طرف ثوبها، فكان كشفها عن ساقيها كشفًا عن قصور علمها، وصغار حضارتها، إلى علم سليمان وحضارته، وإذا كانت ملكة سبأ بدهائها تمكنت من إخفاء دهشتها، وكَتْمِ اعترافها بالحقيقة عند تنكير العرش، فإن كشف ساقها عند دخول الصرح، كشف الحقيقة، ونجحت الخطة الثانية، في إدخالها وقومها الإسلامَ، فلا علاقة إذن لكشف الساق بكشف طبيعة جسدها، ولا كون أحد والديها جِنيا، بل هو مرتبط بسياق كشف ضعف حضارة إلى جانب حضارة أخرى، وكشف قصور علم أهل سبأ عن علم سليمان عليه السلام، وفي هذا عبرة لأهل الدعوة، أن بناء النموذج الحضاري العلمي المتفوق، من أعظم وسائل الدعوة إلى الإسلام، وهو تفوق حضاري مرتبط بنعم الله وعظيم عطائه وهباته.

---

(١) أوصاف الصرح هذه ذكرها عامة المفسرين. يُنظر: ابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٤ : ٢٦٢). وابن كثير، "**تفسير القرآن العظيم**" (٦: ١٩٤).

٣. قوله في السياق اللاحق:﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة النمل:٤٤]، يؤكد مرة بعد مرة، أن قضية الكشف عن الساق، متعلقة بالدعوة إلى الإسلام، لا بكشف حقيقة جسدها، ولا بالزواج منها.

المطلب السادس: نقد المرويات في ذبح سليمان عليه السلام الخيل لأنها أشغلته عن الصلاة

في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ۝٣١ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ۝٣٢ رُدُّوهَا عَلَيَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [سورة ص:٣٣]، رُويتْ أخبار، خلاصتها أن خيلًا عُرضتْ على نبي الله سليمان عليه السلام، فانشغل با لنظر إليها عن صلاة العصر، حتى توارت الشمس بحجاب الأُفُق، وفي بعض الروايات أن الشمس توارت خلف ياقوتة خضراء[١]، فأمر سليمان بِرَدِّ الخيل عليه، ثم طفق يذبحها بقطع سيقانها وأعناقها[٢].

ويُشكل على انسجام تلك الرواية مع السياق وألفاظه أمورٌ:

١- بحسب الرواية يرجع الضمير في قوله: ﴿تَوَارَتْ﴾ على الشمس، رغم أنه ليس في السياق ذكرٌ لها، فهو فاعل أجنبي غريب عن السياق على حد تعبير الدكتور فضل عباس[٣]، وحتى لو قيل: إن لفظ ﴿بِالْعَشِيِّ﴾ فيه إشارة للشمس[٤]، فإنه يظل احتمالًا مرجوحًا؛ لأن إرجاع الضمير إلى مذكور في السياق أولى من إرجاعه إلى غير مذكور، والمذكور في السياق هو الخيل، فيكون المعنى أن سليمان عليه السلام ظل يراقب الخيل، حتى توارت الخيل عن

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :١٩٤).

(٢) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :١٩٥).

(٣) فضل عباس، "**قصص القرآن**" (ص: ٦٥٢).

(٤) يُنظر: الزمخشري، "**الكشاف**" (٤ : ٩٣).

أنظاره بحجاب، وقد يكون هذا الحجاب أَكَمَةً أو منعطفًا أو غُبارَ نَقْعِهَا، أو بُعْدَ المسافة، أو جدران الإسطبلات، قال النحاس: "حتّى توارت الخيل، سترها جدر الإصطبلات"(١)، وبمثله قال مكي بن أبي طالب(٢)، وهو رأي ذكره كثير من المفسرين(٣).

٢- لفظ المسح، يدل في ظاهره على: إمرار الشيء على الشيء بسطًا، ولا يدل على الذبح إلا على سبيل الاستعارة والمجاز(٤)، وذكر الرازي أن لفظ المسح لا يدل على الذبح إلا إذا جاء معه لفظ آخر كلفظ السيف مثلًا(٥)، ومعلوم أن الأصل حمل اللفظ على حقيقته لا على المجاز، إلا لسبب وجيه، والرواية الإسرائيلية ليست سببًا وجيهًا لنقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، خاصة وأنَّ نقلَه يوقع في إشكالات، منها: إرجاع الضمير في ﴿تَوَارَتْ﴾ إلى غير مذكور في السياق ونَقْلُ حرف الجر (عن) من معنىً أصلي له إلى معنى الحرف (على) - كما سيأتي في الفقرة الآتية- ونسبة الغفلة عن الصلاة لسليمان عليه السلام وتعذيب الخيل قبل ذبحها بقطع سيقانها قبل رؤوسها وهذا ليس من أخلاق المؤمنين فكيف بالأنبياء؟! وإذا أضفتَ لها نقل لفظ المسح عن حقيقته إلى مجازه لغير حاجة تكنْ خمسة إشكالات تجعل الأَوْلَى حمل لفظ المسح على معناه الظاهر المعروف وهو مداعبة الخيل وملاطفتها بمسح اليد على سوقها وأعناقها

---

(١) النحاس، "**إعراب القرآن**" (٣/ ٣١١).

(٢) يُنظر: مكي بن أبي طالب، "**الهداية الى بلوغ النهاية**" (١٠/ ٦٢٤٢).

(٣) يُنظر: الجصاص، "**أحكام القرآن**" (٥/ ٢٥٧). وابن فورك، "**تفسير ابن فورك**" (٢/ ٢٨٢). والماوردي، "**النكت والعيون**" (٥/ ٩٣). وابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٤/ ٥٠٤). والقرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٥/ ١٩٥).

(٤) يُنظر: ابن فارس، "**مقاييس اللغة**" (٥ :٣٢٢). والزمخشري، "**أساس البلاغة**" (٢ :٢١٢).

(٥) الرازي، "**التفسير الكبير**" (٢٦ :٣٩١).

– التعبير القرآني: ﴿ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي ﴾ يستحق وِقفتين لهما دور مُهمٌّ في فهم السياق الأولى: استخدام حرف الجر (عن) لا (على) فلو كان القصد من التركيب أن سليمان فَضَّلَ النظر للخيل على الصلاة لكان المتوقع –في القياس– أن يُقال: (على ذكر ربي) لكنه لمّا قال ﴿ عَن ذِكۡرِ رَبِّي ﴾ دل على أن المقصد من التركيب هو التعليل وقد ذكر كثير من المفسرين رأيًا يجعل حرف (عن) في الآية تعليلية لبيان السبب(١) ويؤيد هذا القول ورود التعليل بحرف (عن) في أكثر من موضع في القرآن الكريم نحو:

– ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [سورة التوبة:١١٤] [التوبة:] يعني بسبب موعدة

– وقوله:﴿* فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا ﴾ [سورة البقرة:٢٣٣] أي أن فطام المولود صَدَرَ أو نَشَأَ عن تشاور بين الزوجين

– وقوله: ﴿ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [سورة النساء:٢٩] يعني تجارة نشأت عن رضًا من الطرفين

فعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي ﴾ أحببتها حبًّا ناشئًا عن ذكر الله لا عن الهوى حبًّا سببه أنها تذكرني بالله أو أنها أداة تُعين على الجهاد في سبيل الله

والوقفة الثانية في تكرار كلمة الحب فهو لم يقل: (أحببت الخير) وإنما قال: ﴿ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي ﴾ أي أن فعل الحب لم يقع على الخيل وإنما على (حب الخيل) فمفعول (أحببتُ) هو (حب الخير) وهذا يعني حبًّا مركبًا مضاعفًا فهو يحب الخيل ثم هو راضٍ عن محبته للخيل مسرور بهذه العادة وبهذه المحبة بل هو يحب محبته للخيل قال

(١) يُنظر: ابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٤ :٥٠٤). وابن جُزي، "**التسهيل لعلوم التنزيل**" (٢ :٢٠٨). و الألوسي، "**روح المعاني**" (١٢ :١٨٤).

الرازي: "الإنسان قد يحب شيئًا لكنه يحب أن لا يحبه كالمريض الذي يشتهي ما يزيد في مرضه وأما من أحب شيئًا وأحب أن يحبه كان ذلك غاية المحبة فقوله أحببت حب الخير بمعنى أحببت حبي لهذه الخيل"[١] وبسبب هذا الحب المضاعف المركب لم يكتفِ سليمان بأن تُعرض عليه الخيل مرة واحدة بل طلب منهم أن يردوها عليه لينظر إليها كَرَّةً أخرى ثم يداعبها ويمسح بيده على سوقها وأعناقها تَوَدُّدًا إليها

والمفسرون الذين أخذوا بمعنى تلك الرواية عللوا مجيء الحرف (عن) بأن الحب مقصود به في الآية الإيثار أو الإنابة على طريقة التضمين[٢] وهي تعليلات مقبولة لكن عند الاضطرار إلى هذا التفسير أَمَا وللآية تفسير آخر أليق بالنبوة وأنسب مع السياق ولا يعرض عليه إشكالات فهو أولى وهذا ما رجحه الطبري فقال: "جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها حبًّا لها وهذا القول الذي ذكرناه عن ابن عباس أشبه بتأويل الآية"[٣] وكذا رجحه كثير من المفسرين[٤]

المطلب السابع: نقد الإسرائيليات المروية في جلوس الشيطان على كرسي سليمان

رُوي في ذلك قصة مشهورة خلاصتُها أن مُلْكَ سليمان عليه السلام كان في خاتمه وأنه أراد مرة دخول الخلاء فأعطاه لزوجة له تُدعى الجرادة فجاء شيطانٌ فَتَمَثَّلَ في صورته وطلب الخاتم من الجرادة فأعطتْه إياه فتسلط ذاك الشيطان على ملك سليمان وجلس على كرسيه وحكم في

---

(١) الرازي، "**التفسير الكبير**" (٢٦ :٣٩٠).

(٢) يُنظر: الزمخشري، "**الكشاف**" (٤ :٩٢). وابو حيان، "**البحر المحيط**" (٩ : ١٥٤). والشوكاني، "**فتح القدير**" (٤ : ٤٩٥).

(٣) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :١٩٦).

(٤) منهم –عدا الطبري– الرازي، "**التفسير الكبير**" (٢٦ : ٣٩٠). والخازن، "**لباب التأويل**" (٤ : ٤١). والكومي وطنطاوي، "**التفسير الوسيط**" (١٢ : ١٦١). والزحيلي، "**التفسير المنير**" (٢٣ : ٢٠٠).

سلطانه[١] وفي بعض الروايات مبالغة أشد فظاعة منها ما أخرجه النسائي في السنن الكبرى وابن أبي حاتم في تفسيره من أن ذاك الشيطان كان يأتي نساء سليمان وهنَّ حِيَّضٌ[٢] وعلق ابن كثير على هذه الإسرائيليات بقوله: "وهذه كلها من الإسرائيليات ومن أنكرها ما قاله ابن أبي حاتم"[٣]

والسياق يعارض هذه الحكاية من جهات عدة:

- سياق القصة القرآنية يُظهر أن هذه الفتنة كانت قبل أن يُسَخَّرَ مُلْكُ الجن والشياطين لسليمان عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة ص:٣٤-٣٦].

فواضح من السياق أن التسخير كان بعد الفتنة بدليل أنه عَقَّب على قصة الفتنة بقوله: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ﴾ وهذه الفاء تفيد الترتيب والتعقيب في حين يظهر من الروايات الإسرائيلية أن الشياطين كانت مسخرة لسليمان عليه السلام قبل فتنته تقول الرواية الإسرائيلية: " فجاء الشيطان في صورة سليمان فقال لها: هاتي خاتمي فأخذه فلبسه فلما لبسه دانت له الشياطين والجن والإنس"[٤] وفي بعض تلك الروايات أنه استعان بشيطان مارد يُقال له صخر ليبني له البيت ثم بعد ذلك سرق ذلك الشيطان خاتمه وحصلت القصة[٥] فظاهر

---

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١: ١٩٦- ١٩٧).

(٢) النسائي، "**السنن الكبرى**" (١٠: ١٢، رقم: ١٠٩٢٦). وابن حاتم، "**تفسير ابن أبي حاتم**" (١٠ :٣٢٤١، رقم: ١٨٣٥٥).

(٣) ابن كثير، "**تفسير القرآن العظيم**" (٧: ٦٨).

(٤) النسائي، "**السنن الكبرى**" (١٠: ١٢، رقم: ١٠٩٢٦). والطبري، "**جامع البيان**" (٢ :٤١٤). وابن أبي حاتم، "**تفسير ابن أبي حاتم**" (١٠: ٣٢٤١، رقم: ١٨٣٥٥).

(٥) يُنظر: الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :١٩٨).

من هذا أن مُلْكَ الجن والإنس والشياطين والتحكم بها كان بوساطة الخاتم قبل قصة الفتنة وهذا خلاف القصة في السياق القرآني وهذا السياق القرآني الصريح ينبغي أن يكون هو المهيمن على روايات أهل الكتاب لا العكس مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة:]

– أن السياق لم يتعرض لذكر الخاتم بتاتًا قال الألوسي: "ثم إن أمر خاتم سليمان عليه السلام في غاية الشهرة بين الخواص والعوام ويُستبعد جدًا أن يكون الله تعالى قد ربط ما أعطى نبيه عليه السلام من الملك بذلك الخاتم وعندي أنه لو كان في ذلك الخاتم السر الذي يقولون لذكره الله سبحانه وتعالى في كتابه والله تعالى أعلم بحقيقة الحال"(١)

– استخدام لفظ ﴿ وَأَلْقَيْنَا﴾ في السياق يوحي بأن هذا الملقَى كان ضعيفًا وأنه أقرب إلى العجز منه إلى السيطرة والتحكم وقول القائل: (ألقيته أرضًا) يوحي بأن هذا الملقَى وقع ضعيفًا عاجزًا ولا يُستساغ استخدامها للتعبير عن الجلوس على كرسي الحكم ولذا نجد الفعل (ألقى) المتعدي –بتصريفاته– لم يأت في القرآن الكريم مع شيء تدب فيه الحركة أو النشاط أو القوة رغم تَكراره قريبًا من سبعين مرة(٢) وإنما يرد مع الجامدات نحو:

– ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا﴾ [سورة يوسف:٩٦]، يعني قميص يوسف

– ﴿ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ ﴾ [سورة الأعراف:١٥٠].

– ﴿ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ﴾ [سورة النمل:٢٨].

أو في المعنويات نحو:﴿ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ﴾ [سورة النساء:٩٠]. ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾ [سورة طه:٣٩].وَأَلْقَيْنَا أو للتعبير عن الضعف والعجز وعدم

(١) الألوسي، "**روح المعاني**" (١٢ :١٩١).

(٢) يُنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، "**المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**" (ص: ٦٥١-٦٥٢).

القدرة على الحركة كقوله:﴿ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ ﴾ [سورة يوسف:١٠]، وهو مكان ضيق يعجز فيه عن التصرف و ﴿وَإِذَآ أُلْقُواْ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ﴾ [سورة الفرقان:١٣]. وبناء على هذا فإنه لو صح أن شيطانًا جلس على كرسي سليمان فإن لفظ الإلقاء يوحي بأن هذا الشيطان كان مُلقىً على الكرسي إلقاءَ العاجزِ الضعيفِ ولم يكن مُسلطًا على ملك سليمان ولا متحكمًا ولا متصرفًا فيه وهذا مظهر آخر يشي بتعارض تلك الرواية الإسرائيلية مع سياق القصة القرآنية

– كذلك لفظ (جسدًا) في بعض معانيه يُطلق على اليابس وعلى ما ييس من الدم[١] وورد لفظ الجسد في القرآن أربع مرات: في قصة سليمان هنا والثانية قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ [سورة الأعراف:١٤٨].

والثالثة:﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ [سورة طه:٨٨].

وفي هذين الموضعين يدل لفظ الجسد على أن العجل كان جسدًا بلا روح ولا حركة ولو أن لفظ الآية اقتصر على كلمة (عجلًا) لربما احتمل أن يكون حيًّا فيه روح لكن لَمَّا أخبر أنه عجل جسد دل على أنه ليس فيه من صفات العجل المعروف إلا شكل الجسد وإلا صوت الخوار ومع أن العلماء اختلفوا في العجل أكانت فيه روحٌ أم لا[٢] إلا أن كثيرًا من العلماء رجحوا أنه جسد بلا روح[٣] وحتى لو سلمنا أنه كان بروح فإنه كان على هيئة صنم يُعبد أي أنه كان جامدًا لا يتحرك ثم إن لفظ الجسد في قوله: ﴿ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ﴾

---

(١) يُنظر: الفراهيدي، "**العين**" (٦ :٤٨). وابن فارس، "**مقاييس اللغة**" (١ :٤٥٧).

(٢) يُنظر: الماوردي، "**النكت والعيون**" (١ :١٢٠). وابن كثير، "**تفسير القرآن العظيم**" (٣ :٤٧٦)

(٣) منهم: الزجاج، "**معاني القرآن وإعرابه**" (٢ :٣٧٧). والثعلبي، "**الكشف والبيان**" (٤ :٢٨٥). وابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٢: ٤٥٥).

يكاد لا يحتمل إلا الدلالة على الهمود والعجز عن الحركة لأنه قُرن بلفظ آخر يشي بمعنى العجز والضعف وهو ﴿وَأَلْقَيْنَا﴾ فالمزواجة بين اللفظين ﴿وَأَلْقَيْنَا﴾ و ﴿جَسَدًا﴾ تؤكد أنه إلقاء عاجز ضعيف.

والموضع الأخير الذي استُخدم فيه لفظ الجسد في القرآن الكريم هو:﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٨]، وهذه الآية جاءت للرد على المشركين الذين استنكروا أن يكون الأنبياء بشرًا يأكلون ويشربون، فردت الآية بأنهم لو كانوا أجسادًا خاوية خامدة لصح أن لا يحتاجوا طعامًا ولا شرابًا، ولكنهم بشر يحتاجون الطعام والشراب مثلهم مثل غيرهم.

ولنا أن نتساءل: لماذا لم يأت التعبير القرآني بلفظ: (ألقينا على كرسيه شيطانًا) أو (عفريتًا)؟!! إن القرآن كتاب مُحكمةٌ مفرداتُه وتراكيبُه، ولا تنوب لفظة عن أخرى، ولا شك أن لفظة ﴿جَسَدًا﴾ جاءت لتؤدي دلالة مُحددة، لا تؤديها غيرها، ولو كان الملقَى على كرسي سليمان قادرًا على التصرف والحكم لحظة إلقائه، لكان لفظٌ آخرُ غير لفظ (الجسد) أوفى بذلك المعنى، وأنفى لأي شبهة تعرض عليه.

٥- السياق العام لقصص سليمان، يُركز على تفنيد الأوهام والأساطير المتعلقة بتعظيم قدرات الجن، ففي قصة إحضار عرش ملكة سبأ، ظهر ضعف العفريت أمام الذي عنده علم من الكتاب، وفي قصة موت سليمان ازداد ظهور عجز الجن عن معرفة الغيب، وهذا لا يخدم الإسرائيلية التي تزعم تسلط الجن على ملك سليمان، وتصور لهم قدرات على التمثل بصور الأنبياء والتلاعب بسلطانهم وحكمهم.

وقد ضَعَّفَ بعض العلماء تفسير الإلقاء بأنه تسلط شيطان، مستندين إلى أن الشيطان لا يتصور بصورة الأنبياء[١]، وأن ذلك يُفضي إلى إفساد الدين، بأن يتمثل الشيطان بصورة موسى أو عيسى أو محمد صلوات الله وسلامه عليهم، ثم يدلس على الناس ويُمَوِّه، أو على

(١) القرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٥: ٢٠١).

الأقل أن يتمثل بصورة العلماء والعباد ليُفسد على الناس إسلامهم[١]، ومما يقوي ما ذهبوا إليه السياقُ القرآني العام؛ إذ إن الآيات التي تصف قدرات الشيطان ووسائله وأساليبه في الإغواء كثيرة جدًا، وتَكَرَّرَ لفظ الشيطان في القرآن حوالي ثمانين مرة، لكنها كلها مقصورة على الأمور النفسية، كالوسوسة والاستهواء والهمز والنزغ والأز والتزيين...الخ، ولا تصل حد التمثل في صور الدعاة والمصلحين والأنبياء، وأصرح من ذلك قول الشيطان عن نفسه كما في سورة إبراهيم: ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ﴾ [سورة إبراهيم:٢٢] ، فهذا هو حَدُّهُ، ولو كان له أكثر من ذلك، فما أسهل أن يدسَّ الشيطان بنفسه السموم للصالحين والدعاة، أو غيرها من أسباب القتل، فيستريح منهم دفعة واحدة، وتخلص له البشرية كلها على ملة الكفر.

وفي كتب التفسير رأيان آخران، كنتُ أود أن أطوي الحديث عنهما اختصارًا، ولكن لزم التنويه لهما؛ لئلا يُظَنَّ خُلُوُ الآية عن تفسير حسن منسجم مع السياق، بعدما تبين ضعف المعنى المشهور المستند للإسرائيليات، وهذان الرأيان هما:

١- أن سليمان عليه السلام أراد الطواف بعدد من نسائه كي يُنْجِبْنَ فوارسَ يجاهدون في سبيل الله، ونسي أن يقول إن شاء الله، فلم تنجبْ أيٌّ منهن، سوى واحدةٍ شطرَ جنين، فأجلسوه على الكرسي، وعَبَّرَ عنه بالجسد لأنه شطرٌ، لا حراك فيه[٢]، وهذا التفسير مستند إلى حديث في صحيح البخاري[٣]، غير أن الحديث مقتصر على قصة الطواف وإنجاب شطر الجنين، من غير ربطها بقصة الإلقاء على الكرسي، وإنما هذا من اجتهاد بعض المفسرين، قال ابن عاشور: "وليس في كلام النبيء ﷺ أن ذلك تأويل هذه الآية، ولا وضع البخاري ولا الترمذي الحديث في التفسير من كتابيهما"[٤]، والعجيب أن البخاري استشهد بالحديث تحت ستة

(١) الرازي، "**التفسير الكبير**" (٢٦: ٣٩٣).

(٢) يُنظر: الثعلبي، "**الكشف والبيان**" (٨: ٢٠٦). والزمخشري، "**الكشاف**" (٤: ٩٣).

(٣) يُنظر: البخاري، "**صحيح البخاري**" (٤: ٢٢، رقم: ٢٨١٩).

(٤) ابن عاشور، "**التحرير والتنوير**" (٢٣: ٢٦٠).

أبواب مختلفة في صحيحه، منها باب: قول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ﴾ [سورة ص:٣٠]، إلا أنه لم يذكرها تحت تفسير آية ﴿ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا﴾، وكذا تتبعتُ إيراد العلماء لهذا الحديث في مصنفات متون السنة، فوجدتهم يُخَرِّجُونه تحت أبواب حلف اليمين، والاستثناء في الحلف، ومعنى قول الله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [سورة الكهف:٢٣]، وطلب الولد للجهاد، وغيرها، لكن لم يخرجه أحد تحت تفسير الآية.

٢- أن سليمان عليه السلام هو نفسه الذي أُلْقِيَ على كرسيه جسدًا[(١)]، وهو رأي جدير بالنظر؛ فهو لا يتعارض مع السياق، وينسجم مع سُنة الله في تربية أنبيائه وتأديبهم، كما ربَّى اللهُ موسى بفتنة قتل القبطي، وربَّى داودَ بفتنة الذين تسوروا المحراب، وهنا يُربي سليمانَ قبل أن يُسخر له الريح والجن بدرسٍ في غاية الخطورة، يحفظه من فتنة الحكم والملك، وهو أن يَبْتَلِيَه بمرض فيعجز عن الحركة، ويُلقَى على كرسي الحكم، عاجزًا عن حكم نفسه، فإذا ما رُفع عنه البلاء، ثم دانتْ له عقب ذلك البلاد والعباد، ورأى الريح تجري بأمره، والجن تصيخ لصوته، لم يطغَ ولم يتجبر، وكان نبيًا ملكًا رحيما متواضعًا، إذ قد ازداد يقينًا فوق يقينه بعد فتنة الكرسي، بأنه لا حول له ولا قوة، وأنه لولا إذن الله لما كان له حكم على جسده، ولا على تحريك أنملة، ولا طرفة عين.

وإن كان ثمة ما يُشكل على هذا التفسير، من حذف الضمير في (ألقينا) وعدم قوله: (ألقيناه)، فهذا لِمَا في إظهار الضمير العائد على سليمان من معنى النبذ والإهمال، فحُذف الضمير حفاظًا على مقام تكريم النبي[(٢)].

---

(١) يُنظر: الماوردي، "**النكت والعيون**" (٥ :٩٦). وابن عطية، "**المحرر الوجيز**" (٤ :٥٠٥). والقرطبي، "**الجامع لأحكام القرآن**" (١٥: ٢٠٢). والرازي، "**التفسير الكبير**" (٢٦: ٣٩٤). وغيرهم.

(٢) جرار، "**سياحة الفكر، مقالات في التفسير**" (ص: ٢١٦).

وعلى أية حال، فإن كان يُشكل على التفسيرين الأخيرين شيء، فهو أهون بكثير، وأخف بمراحل، مما يُشكل على تفسير الآية بالاستناد لمعنى الرواية الإسرائيلية، فأحدهما أجدر بالقبول وأولى من حكايا بني إسرائيل.

المطلب الثامن: نقد الإسرائيليات المروية في أن عطاء الله لسليمان كان كثرة النساء

روى الطبري في معنى العطاء الذي أعطاه اللهُ سليمانَ عليه السلام، عن ابن عباس، قال: "كان سليمان في ظهره ماءُ مِئَة رجل، وكان له ثلاث مِئَة امرأة وتسع مِئَة سُرِّيَّة ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمۡنُنۡ أَوۡ أَمۡسِكۡ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ [سورة ص:٣٩] "(١).

ولم يحتجّ الطبري بهذه الرواية، بل استدل بالسياق ليرجح أن العطاء هو ما يذكره السياق في الآيات السابقة، قال: "وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب... أنه عني بالعطاء ما أعطاه من الملك تعالى ذكره، وذلك أنه جلّ ثناؤه ذكر ذلك عَقِيب خبره عن مسألة نبيه سليمان صلوات الله وسلامه عليه إياه مُلكًا لا ينبغي لأحد من بعده، فأخبر أنه سخر له ما لم يُسَخِّر لأحد من بني آدم، وذلك تسخيره له الريح والشياطين على ما وصفت"(٢).

ومما يزيد تلك الرواية تعارضًا مع السياق، أن سليمان عليه السلام طلب من الله مُلْكًا خاصًا به، لا يكون لأحد من بعده، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾ [سورة ص:٣٥]، والرواية الإسرائيلية جعلت ذلك العطاء في أمرين: كثرة النساء، وأن فيه قوة مئة رجل؛ أما كثرة النساء والسراري، فهذا لم يكن مما اخْتُص به سليمان عليه السلام، بل كان بعده من ملوك الأرض وسلاطينها من له مثل تلك الأعداد، فعلى هذا تكون الرواية الإسرائيلية متعارضة مع الآية السابقة، وأما الأمر الآخر، فهذا يمكن أن يقال عنه: لم ينبغ لأحد من بعده، لكنه غير منسجم مع السياق الذي نص على أن العطاء هو تسخير الريح والجن.

---

(١) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :٢٠٥- ٢٠٦).

(٢) الطبري، "**جامع البيان**" (٢١ :٢٠٦).

خاتمة

شملت هذه الدراسة عشر حكايات إسرائيلية من المرويات في قصص سليمان عليه السلام، وبعد محاكمتها إلى السياقات القرآنية تم التوصل لما يأتي:

- للسياق دور مهم في نقد المرويات التفسيرية عمومًا، والإسرائيلية خصوصًا، وهو أحد الأركان التي تحفظ للنص القرآني صفة الهيمنة على روايات أهل الكتاب، فهو نص حافظ بنفسه لنفسه من هيمنة الروايات الدخيلة.
- استخدم الطبري السياق في نقد بعض الإسرائيليات، وكذا كثير من العلماء، وكان الرازي أبرزهم في ذلك.
- كثير من الإسرائيليات التي يُظن أنها تقع في قسم المسكوت عنه، هي في الحقيقة تتعارض مع السياق، تعارضًا ينقلها إلى قسم الإسرائيليات التي يُعلم كذبها، كالإسرائيليات الواردة في جلوس الشيطان على كرسي سليمان، والإسرائيليات الواردة في تعيين الهدية بأنها جوار وغلمان، وأن غايته من إحضار العرش أن يغنمه قبل أن يُسْلِمَ أهل سبأ.
- كثير من الإسرائيليات التي يُظن أنها من المسكوت عنه، فتُروى للاستئناس، تبين أن فيها مخالفات للسياق من عدة جهات، يُنْزِلُ مرتبتَها دون الاستئناس.
- بعض الإسرائيليات الواردة في قصص سليمان، لم يظهر في متونها مخالفة للسياق، فمثل هذه يمكن قبول الاستئناس بها في التفسير، عند من يأخذ بها، بشرط أن تسلم من وجوه النقد الأخرى، فلا تكون مخالفة لمصادرنا الإسلامية، ولا مخالفة للحقائق الثابتة...إلخ.
- يمكن تقسيم الإسرائيليات من حيث أثر السياق في نقدها إلى أصناف ثلاثة، هي التي سبق ذكرها في النتائج الثلاث السابقة.
- جميع الإسرائيليات المرفوعة للنبي ﷺ في هذه الدراسة لم يصح إسنادها، وبعضها كان الصواب فيه وقفه على الصحابي، هذا فضلًا عن معارضتها للسياق.
- لم يكن الطبري مجرد ناقل للإسرائيليات، بل كان في كثير من الأحيان ينقدها، فتارة يرويها بلفظ (قيل) ليشير لضعفها، وتارة يرجح غيرها عليها، وتارة ينص في ختام تفسير الآية أنه لم يصح شيء من الروايات يمكن الاعتماد عليه، فيبقيها على عمومها، وتارة يردها بالسياق، وتارة يرويها ولا يعقب بشيء.

توصيات:

- أوصي الدارسين بإعداد دراسات مماثلة في توظيف السياق لنقد الإسرائيليات المروية في قصص آدم وأيوب وموسى وسائر الأنبياء الكرام عليهم صلوات الله وسلامه، وأن لا يُقتصر على نقدها من حيث مخالفتها أصل عصمة الأنبياء أو مخالفتها العقيدة وأصول الدين، بل يوظف السياق بمختلف أصنافه وأبعاده في نقدها.
- معلوم أن مُلك سبأ وحضارتهم كان في اليمن، فهي بلاد عربية، والمتوقع أن تكون أخبارهم معروفة لدى أهل الجزيرة والحجاز –ومنهم الصحابة–، وهذا يدفع لبحث مسألة: هل كل ما يُروى في تفسير قصة ملكة سبأ –مما سكت عنه القرآن– مأخوذ عن أهل الكتاب؟ أم يمكن أن يكون بعضه مما عرفه العرب وتناقلوه بأنفسهم؟ ومثل ذلك ما يروى في أخبار إسماعيل عليه السلام، وغيرها من الأخبار التي كان للعرب اطلاع عليها، أو كانت في بلادهم.

المراجع والمصادر:

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: ١٢٧٠هـ): "روح المعاني". تحقيق: علي عطية. دار الكتب العلمية- بيروت. (ط١) ١٤١٥هـ.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي (ت: ١٣٩٥هـ): "التعريفات الفقهية". دار الكتب العلمية. (ط١) ١٤٢٤هـ. (ص: ١١٨).

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي (ت: ٢٩٢هـ): "مسند البزار (البحر الزخار) ". تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة. (ط١) ١٩٨٨- ٢٠٠٩م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء (ت: ٥١٠ أو ٥١٦ هـ): "تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن) ". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي- بيروت. (ط١) ١٤٢٠هـ.

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن (ت: ٨٨٥هـ): "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". دار الكتاب الإسلامي- القاهرة.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني: "مقدمة في أصول التفسير". دار مكتبة الحياة- بيروت. ١٤٩٠هـ.

الثعلبي، أحمد بن مُحمد بن إبراهيم (ت: ٤٢٧هـ): "الكشف والبيان عن تفسير القرآن". تحقيق: أبو محمد بن عاشور. دار إحياء التراث العربي- بيروت. (ط١) ١٤٢٢هـ.

جرار بسام نهاد: "سياحة الفكر مقالات في التفسير". نون للأبحاث والدراسات القرآنية. (ط١) ١٤٣٥هـ.

ابن جُزَيّ، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ): "التسهيل لعلوم التنزيل". تحقيق: عبد الله الخالدي. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت. (ط١) ١٤١٦هـ.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: ٣٩٣هـ): "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عطار. دار العلم للملايين- بيروت. (ط٤) ١٤٠٧هـ.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي الرازي (ت: ٣٢٧هـ): "تفسير ابن أبي حاتم". تحقيق: أسعد محمد الطيب. مكتبة نزار مصطفى الباز- السعودية. (ط٣) ١٤١٩هـ.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي الرازي (ت: ٣٢٧هـ): "الجرح والتعديل". دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن، دار إحياء التراث العربي- بيروت. (ط١) ١٢٧١هـ.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ): "تقريب التهذيب". تحقيق: محمد عوامة. دار الرشيد- سوريا. (ط١) ١٤٠٦هـ.

الخطيب، عبد الكريم يونس (ت: ١٤٠٦هـ): "التفسير القرآني للقرآن". دار الفكر العربي- القاهرة.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ): "التفسير الكبير". دار إحياء التراث العربي- بيروت. (ط٣) ١٤٢٠هـ.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل (ت: ٣١١هـ): "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: عبد الجليل شلبي. عالم الكتب- بيروت. (ط١) ١٤٠٨هـ.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت: ٥٣٨هـ): "أساس البلاغة". تحقيق: محمد عيون السود. دار الكتب العلمية- بيروت. (ط١) ١٤١٩هـ.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت: ٥٣٨هـ): "الكشاف عن حقائق غوامض التأويل". دار الكتاب العربي- بيروت. (ط٣) ١٤٠٧هـ.

أبو شُهبة، محمد بن سويلم (ت: ١٤٠٣هـ): "الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير". مكتبة السنة. (ط٤).

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي (ت: ٣٦٠هـ): "المعجم الكبير". تحقيق: حمدي السلفي. مكتبة ابن تيمية- القاهرة. (ط٢) ١٤١٥هـ.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي (ت: ٣١٠هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن". تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. (ط١) ١٤٢٠هـ.

عباس، فضل حسن (ت: ١٤٣٢هـ): "قصص القرآن". دار النفائس- الأردن. (ط٣) ١٤٣٠هـ.

عبد الباقي: "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم".

عتيق، رقية محمد: "اعتبار السياق القرآني في الترجيح والتضعيف عند المفسرين". مجلة جامعة الملك عبد العزيز. م٢٨. ع١٠. ٢٠٢٠م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ): "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية- بيروت. (ط١) ١٤٢٢هـ.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: ٣٩٥هـ): "معجم مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر. ١٣٩٩هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو البصري (ت: ١٧٠هـ): "العين". تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الخزرجي (ت: ٦٧١هـ): "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم إطفيش. دار الكتب المصرية- القاهرة. (ط٢) ١٣٨٤هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت: ٧٧٤هـ): "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: محمد شمس الدين. دار الكتب العلمية- بيروت. (ط١) ١٤١٩هـ..

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي (ت: ٤٥٠هـ): "النكت والعيون (تفسير الماوردي)". تحقيق: السيد بن عبد المقصود. دار الكتب العلمية- بيروت.

المَرْوَزي: أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج (ت: ٢٩٤هـ): "تعظيم قدر الصلاة". تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي. مكتبة الدار- المدينة المنورة. (ط١) ١٤٠٦هـ.

النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت: ٣٣٨هـ): "معاني القرآن". تحقيق: محمد علي الصابوني. جامعة أم القرى- مكة. (ط١) ١٤٠٩هـ.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني (ت: ٣٠٣هـ): "السنن الكبرى". تحقيق: حسن شلبي بإشراف شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة- بيروت. (ط١) ١٤٢١هـ.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ): "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء". السعادة- مصر. ١٣٩٤هـ.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ): "التفسير البسيط". تحقيق: ١٥ رسالة دكتوراة. عمادة البحث العلمي- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (ط١) ١٤٣٠هـ.

AlmrAjç wAlmSAdr:
AlÂlwsy‹ ŝhAb Aldyn mHmwd bn çbd Allh AlHsyny (t: 1270h-): "rwH AlmçAny". tHqyq: çly çTyħ. dAr Alktb Alçlmyħ- byrwt. (T1) 1415h-.
Albrkty‹ mHmd çmym AlĂHsAn Almjddy (t: 1395h-): "AltçryfAt Alfqhyħ". dAr Alktb Alçlmyħ. (T1) 1424h-. (S: 118).
AlbzAr‹ Âbw bkr ÂHmd bn çmrw Alçtky (t: 292h-): "msnd AlbzAr (Albxr AlzxAr) ". tHqyq: mHfwĎ AlrHmn zyn Allh wĀxrwn. mktbħ Alçlwm wAlHkm- Almdynħ Almnwrħ. (T1) 1988-2009m.
Albγwy‹ Âbw mHmd AlHsyn bn msçwd bn AlfrA' (t: 510 Âw 516 h): "tfsyr Albγwy (mçAlm Altnzyl fy tfsyr AlqrĀn) ". tHqyq: çbd AlrzAq Almhdy. dAr ĂHyA' AltrAθ Alçrby- byrwt. (T1) 1420h.
AlbqAçy‹ ĂbrAhym bn çmr bn Hsn (t: 885h-): "nĎm Aldrr fy tnAsb AlĀyAt wAlswr". dAr AlktAb AlĂslAmy- AlqAhrħ.
Abn tymyħ‹ tqy Aldyn Âbw AlçbAs ÂHmd bn çbd AlHlym AlHrAny: "mqdmħ fy ÂSwl Altfsyr". dAr mktbħ AlHyAħ- byrwt. 1490h.
Alθçlby‹ ÂHmd bn mٞHmd bn ĂbrAhym (t: 427h-): "Alkŝf wAlbyAn çn tfsyr AlqrĀn". tHqyq: Âbw mHmd bn çAŝwr. dAr ĂHyA' AltrAθ Alçrby- byrwt. (T1) 1422h-.
jrAr bsAm nhAd: "syAHħ Alfkr mqAlAt fy Altfsyr". nwn llÂbHAθ wAldrAsAt AlqrĀnyħ. (T1) 1435h-.
Abn jٞzٞyٞ‹ٞ Âbw AlqAsm mHmd bn ÂHmd bn mHmd Alklby AlγrnATy (t: 741h): "Altshyl lçlwm Altnzyl". tHqyq: çbd Allh AlxAldy. ŝrkħ dAr AlÂrqm bn Âby AlÂrqm- byrwt. (T1) 1416h.
Aljwhry‹ Âbw nSr ĂsmAçyl bn HmAd AlfArAby (t: 393h-): "AlSHAH tAj Allγħ wSHAH Alçrbyħ". tHqyq: ÂHmd çTAr. dAr Alçlm llmlAyyn- byrwt. (T4) 1407h-.
Abn Âby HAtm‹ çbd AlrHmn bn mHmd bn Ădrys AlHnĎly AlrAzy (t: 327h-): "tfsyr Abn Âby HAtm". tHqyq: Âsçd mHmd AlTyb. mktbħ nzAr mSTfŶ AlbAz- Alsçwdyħ. (T3) 1419h.
Abn Âby HAtm‹ çbd AlrHmn bn mHmd bn Ădrys AlHnĎly AlrAzy (t: 327h-): "AljrH wAltçdyl". dAŶrħ AlmçArf Alçθmanyħ- Hydr ĀbAd Aldkn‹ dAr ĂHyA' AltrAθ Alçrby- byrwt. (T1) 1271h.
Abn Hjr‹ Âbw AlfDl ÂHmd bn çly AlçsqlAny (t: 852h-): "tqryb Althðyb". tHqyq: mHmd çwAmħ. dAr Alrŝyd- swryA. (T1) 1406h.
AlxTyb‹ çbd Alkrym ywns (t: 1406h-): "Altfsyr AlqrĀny llqrĀn". dAr Alfkr Alçrby- AlqAhrħ.
AlrAzy‹ fxr Aldyn Âbw çbd Allh mHmd bn çmr (t: 606h-): "Altfsyr Alkbyr". dAr ĂHyA' AltrAθ Alçrby- byrwt. (T3) 1420h–.
AlzjAj‹ ĂbrAhym bn Alsry bn shl (t: 311h-): "mçAny AlqrĀn wĂçrAbh". tHqyq: çbd Aljlyl ŝlby. çAlm Alktb- byrwt. (T1) 1408h-.
Alzmxŝry‹ Âbw AlqAsm jAr Allh mHmwd bn çmr (t: 538h): "ÂsAs AlblAγħ". tHqyq: mHmd çywn Alswd. dAr Alktb Alçlmyħ- byrwt. (T1) 1419h-.
Alzmxŝry‹ Âbw AlqAsm jAr Allh mHmwd bn çmr (t: 538h-): "AlkŝAf çn HqAŶq γwAmD AltÂwyl". dAr AlktAb Alçrby- byrwt. (T3) 1407h-.

Âbw ŝ́hbħ‹ mHmd bn swylm (t: 1403h-): "AlĂsrAŶylyAt wAlmwDwçAt fy ktb Altfsyr". mktbħ Alsnħ. (T4).
AlTbrAny‹ Âbw AlqAsm slymAn bn ÂHmd bn Âywb AlŝAmy (t: 360h-): "Almçjm Alkbyr". tHqyq: Hmdy Alslfy. mktbħ Abn tymyħ- AlqAhrħ. (T2) 1415h.
AlTbry‹ Âbw jçfr mHmd bn jryr bn yzyd AlĀmly (t: 310h-): "jAmç AlbyAn fy tÂwyl AlqrĀn". tHqyq: ÂHmd mHmd ŝAkr. mŵssħ AlrsAlħ. (T1) 1420h-.
çbAs‹ fDl Hsn (t: 1432h-): "qSS AlqrĀn". dAr AlnfAŶs- AlÂrdn. (T3) 1430h-.
çbd AlbAqy: "Almçjm Almfhrs lÂlfAĎ AlqrĀn Alkrym".
çtyq‹ rqyħ mHmd: "AçtbAr AlsyAq AlqrĀny fy AltrjyH wAltDçyf çnd Almfsryn". mjlħ jAmçħ Almlk çbd Alçzyz. m28. ç10. 2020m.
Abn çTyħ‹ Âbw mHmd çbd AlHq bn γAlb AlÂndlsy (t: 542h-): "AlmHrr Alwjyz fy tfsyr AlktAb Alçzyz". tHqyq: çbd AlslAm çbd AlŝAfy. dAr Alktb Alçlmyħ- byrwt. (T1) 1422h-.
Abn fArs‹ ÂHmd bn fArs bn zkryA' Alqzwyny AlrAzy (t: 395h-): "mçjm mqAyys Allγħ". tHqyq: çbd AlslAm hArwn. dAr Alfkr. 1399h.
AlfrAhydy‹ Alxlyl bn ÂHmd bn çmrw AlbSry (t: 170h-): "Alçyn". tHqyq: mhdy Almxzwmy wĂbrAhym AlsAmrAŶy. dAr wmktbħ AlhlAl.
AlqrTby‹ Âbw çbd Allh mHmd bn ÂHmd bn frH Alxzrjy (t: 671h-): "AljAmç lÂHkAm AlqrĀn". tHqyq: ÂHmd Albrdwny wĂbrAhym ĂTfyŝ. dAr Alktb AlmSryħ- AlqAhrħ. (T2) 1384h-.
Abn kθyr‹ Âbw AlfdA' ĂsmAçyl bn çmr Alqrŝy (t: 774h): "tfsyr AlqrĀn AlçĎym". tHqyq: mHmd ŝms Aldyn. dAr Alktb Alçlmyħ- byrwt. (T1) 1419h..
AlmAwrdy‹ Âbw AlHsn çly bn mHmd bn Hbyb AlbγdAdy (t: 450h-): "Alnkt wAlçywn (tfsyr AlmAwrdy)". tHqyq: Alsyd bn çbd AlmqSwd. dAr Alktb Alçlmyħ- byrwt.
Alḿrṍwózy: Âbw çbd Allh mHmd bn nSr bn AlHjAj (t: 294h-): "tçĎym qdr AlSlAħ". tHqyq: çbd AlrHmn AlfrywAŶy. mktbħ AldAr- Almdynħ Almnwrħ. (T1) 1406h-.
AlnṍṍHṍṍAs‹ Âbw jçfr ÂHmd bn mHmd bn ĂsmAçyl (t: 338h-): "mçAny AlqrĀn". tHqyq: mHmd çly AlSAbwny. jAmçħ Âm AlqrŶ- mkħ. (T1) 1409h-.
AlnsAŶy‹ Âbw çbd AlrHmn ÂHmd bn ŝçyb AlxrAsAny (t: 303h): "Alsnn AlkbrŶ". tHqyq: Hsn ŝlby bĂŝrAf ŝçyb AlÂrnŵwT. mŵssħ AlrsAlħ- byrwt. (T1) 1421h-.
Âbw nçym‹ ÂHmd bn çbd Allh bn mhrAn AlÂSbhAny (t: 430h-): "Hlyħ AlÂwlyA' wTbqAt AlÂSfyA'". AlsçAdħ- mSr. 1394h-.
AlwAHdy‹ Âbw AlHsn çly bn ÂHmd AlnysAbwry (t: 468h): "Altfsyr AlbsyT". tHqyq: 15 rsAlħ dktwrAħ. çmAdħ AlbHθ Alçlmy- jAmçħ AlĂmAm mHmd bn sçwd AlĂslAmyħ. (T1) 1430h-.

***