

القومية في ترجمة القرآن الكريم لمحمود يونس:
دراسة تحليلية في سورة البقرة: 126 وسورة الممتحنة 8-9

رسالة الماجستير



إعداد الطالب

مصباح البدر

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025

القومية في ترجمة القرآن الكريم لمحمد يونس:
دراسة تحليلية في سورة البقرة: 126 وسورة الممتحنة 8-9

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب

مصباح البدر

01222310011

الإشراف

د. أحمد مغزي عبد الله

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025 م

Nationalism in Mahmoud Yunus's Translation of the Quran: An Analytical Study of Surah Al-Baqarah (2:126) and Surah Al-Mumtahanah (60:8–9)

Thesis

Submitted to meet the Graduation Requirements of

Master Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)



Author:

Misbahul Badri

01222310011

Supervisor

Dr. A. Mughzi Abdillah

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA

DEPOK

2025 M

الملخص

تحاول هذه الرسالة إلى دراسة فكر أحد العلماء البارزين في تطور الفكر الإسلامي في إندونيسيا، وهو محمود يونس، الذي يُعرف بأنه مفكر إصلاحى إسلامي في مجال التربية في إندونيسيا. رغم ذلك، يركّز هذا البحث على الكشف عن فكر القومية لدى محمود يونس، كما ورد في ترجمته لمعاني القرآن الكريم المتمثل في مؤلفه الشهير "تفسير القرآن الكريم". إذ تُعدّ هذه الترجمة من أبرز الأعمال التي ظهرت في مجال الترجمة والتفسير في الجيل الأول من العصر الإندونيسي الحديث. وقد تم اختيار هذا العالم المهمّ لأنّه نشأ في فترة الاستعمار الهولندي، وكان ذا تأثير بالغ كبير، خاصة في مرحلة الانتقال إلى الاستقلال وما بعد استقلال إندونيسيا. ومن ثم، فإن السياق الاجتماعي-التاريخي، الذي عاش فيه محمود يونس، قد أسهما في تشكيل رؤيته الفكرية وحركته الفعلية. إذ تُعدّ هذه الترجمة من أبرز الأعمال التي ظهرت في مجال الترجمة والتفسير في الجيل الأول من العصر الإندونيسي الحديث. الفرضية المطروحة في هذا الرسالة هي: بما أنّ محمود يونس كان من الشخصيات التي شاركت بشكل مباشر في المرحلة الانتقالية لدولة إندونيسيا من ما قبل الاستقلال إلى ما بعده، وفي تلك المرحلة أيضاً كتب ترجمته للقرآن الكريم، فإن هذه الرسالة تفترض أنه قد ضمّن فكر القومية في ترجمته للقرآن، وذلك من خلال تفسيره للآيات المتعلقة بمفاهيم القومية. تجلّت أهمية هذا البحث في كونه يُعنى بجانب لم يُتناول بشكل كافٍ من قبل، حيث إنّ أغلب الدراسات السابقة التي تدور حول أفكار محمود يونس تركّز على جوانب فكره التربوي. أما الدراسات القليلة التي تناولت دوره في مجال التفسير والدراسات القرآنية، فقد انصبّت على الجانب الإبيستمولوجي لترجمته لمعاني القرآن الكريم، أو على مظاهر التجديد في فكره كما انعكست في تلك الترجمة. ولم يُعثر حتى الآن على دراسة تناولت بشكل خاص فكر القومية عند محمود يونس كما تجلّى في ترجمته للقرآن الكريم، رغم أنّ هذا الجانب يُعدّ احتمالاً وارداً بالنظر إلى السياق الاجتماعي-التاريخي الذي عاش فيه؛ إذ وُلد محمود يونس في ظل الاستعمار الهولندي، وكان مفهوم القومية الإندونيسية في تلك الحقبة يتشكّل في إطار مقاومة الاستعمار. سار هذا البحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، حيث قام الباحث بتحليل مباشر للمصدر الأساسي، وهو كتاب "تفسير القرآن الكريم" لمحمود يونس. بالإضافة إلى البيانات الثانوية، وهي البيانات الداعمة التي تدعم هذا البحث وتدعمه، وتكون هذه البيانات على شكل كتب تفسيرية، ومجلات، ومقالات علمية، والتي لا تزال مرتبطة بموضوع البحث. وقد أبدت نتائج البحث وجود دلائل واضحة على حضور فكر القومية في هذا التفسير. وبعد التوصل إلى هذه الأدلة، قام الباحث بتحليلها للكشف عن القضايا المرتبطة بالقومية كما وردت في كتاب "تفسير القرآن الكريم" لمحمود يونس. تشير البيانات التي تمّ جمعها إلى أنّ فكر القومية عند محمود يونس يتجلّى بشكل مباشر عند ترجمته وتفسيره للآيات المرتبطة بقضايا القومية، كما هو الحال في تفسيره لآية سورة الممتحنة : 8-9 التي تتعلق بمفهوم التعددية في السياق القومي، وكذلك في تفسيره لآية سورة البقرة: 126 التي تحاول الجمع بين الخطاب القومي والمبدأ التوحيد.

الكلمات المفتاحية: ترجمة القرآن الكريم، محمود يونس، القومية

ABSTRACT

This thesis seeks to explore the thought of one of the prominent scholars in the development of Islamic thought in Indonesia, namely Mahmud Yunus, who is widely known as an Islamic reformist thinker, particularly in the field of education. However, this research focuses specifically on uncovering his nationalistic ideas as expressed in his translation and interpretation of the Qur'an, most notably in his well-known work *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. This work is considered one of the most prominent contributions in the field of Qur'anic translation and exegesis among the first generation of scholars during the modern Indonesian era. Mahmud Yunus was chosen as the subject of this study due to his significant influence during the Dutch colonial period and his active role in the transitional period toward and after Indonesian independence. The socio-historical context in which he lived greatly shaped his intellectual vision and practical engagements. The central hypothesis of this research is that, since Mahmud Yunus was actively involved in Indonesia's transition from colonial rule to independence—and during this period authored his Qur'anic translation—it is reasonable to assume that nationalistic ideas are embedded in his interpretation, particularly in his commentary on verses that touch upon national values and identity. The significance of this research lies in its focus on an underexplored dimension of Mahmud Yunus' thought. Most previous studies have concentrated on his educational philosophy, while only a few have addressed his role in Qur'anic studies, and even these tend to examine the epistemological or reformist aspects of his tafsir. To date, no specific study has thoroughly investigated the presence of nationalist thought in Mahmud Yunus' Qur'anic interpretation, despite strong contextual reasons to do so. Born during Dutch colonial rule, Mahmud Yunus witnessed a formative period in which Indonesian nationalism was taking shape as a response to foreign domination. This study employs a descriptive-analytical method, with the main primary source being *Tafsir al-Qur'an al-Karim* by Mahmud Yunus. It also draws upon relevant secondary sources, including classical and modern tafsir literature, academic journals, and scholarly articles. The findings of this research reveal clear indicators of nationalist ideas in Mahmud Yunus' tafsir. Upon identifying these indicators, the study analyzes how issues related to nationalism are constructed in his interpretation. The data gathered shows that Mahmud Yunus' nationalist orientation is explicitly manifested in his interpretation of certain verses, particularly Surah al-Mumtahanah (verses 8–9), which address pluralism in the national context, and Surah al-Baqarah (verse 126), which presents a synthesis between the national discourse and the theological principle of monotheism.

Keywords: *Qur'anic Translation, Mahmud Yunus, Nationalism*

فهرس

iii	إقرار بالأصالة.....
iv	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
v	تصديق
vi	تقرير صلاحية
vii	قرار لجنة المناقشة والحكم
viii	الملخص
ix	ABSTRACT
x	فهرس
xiii	قائمة الجداول
xv	الإهداء
xvi	الشكر والتقدير
1	المقدمة
1	1. التمهيد
6	1.1. إشكالية البحث
6	1.2. أهمية البحث
7	1.3. فرضية البحث
8	2. منهجية البحث والإطار النظري
8	2.1. والإطار النظري
10	2.2. مصادر المعلومات
11	3. الدراسات السابقة

4. بنية البحث.....	16
الفصل الأول: الإسلام والقومية في إندونيسيا: من التوتر الأيديولوجي إلى التوافق الدستوري في إطار البنشسيلا.....	18
1. المبحث الأول: القومية بين الإسلام والغرب؛ جذور تعريفية.....	19
1.1. البعد اللغوي والمعجمي.....	19
1.2. البعد الاصطلاحي.....	23
2. المبحث الثاني: حركة القومية في سياق الاندونيسيا.....	26
2.1. نشأة الفكر القومي: من الغرب إلى إندونيسيا.....	26
3. المبحث الثالث: جدلية الإسلام والقومية في سياق الإندونيسيا.....	34
3.1. الجدلية، والإسلام، والقومية: تحديد المفهوم والمعنى.....	34
3.2. الإندونيسيا بين القومية الإسلامية والقومية العلمانية: معركة إيديولوجية.....	36
الفصل الثاني: الحياة العلمية والاجتماعية لمحمود يونس ومنهجه في ترجمة القرآن.....	39
1. المبحث الأول: محمود يونس: حياته وأفكاره في السياق العلمي والاجتماعي.....	39
1.1. محمود يونس بين أسرة متدينة وبيئة علمية.....	39
1.2. تأثير التجديد الخطاب الديني والفكر الإصلاحي الإسلامي في فكر محمود يونس..	40
1.3. رحلته العلمية في أرض الكنانة: من الأزهر الشريف إلى دار العلوم.....	42
1.4. دور محمود يونس الاجتماعي والتعليمي والسياسي.....	43
1.5. مؤلفات محمود يونس وإنجازاته العلمية.....	46
1.6. خاتمة الحياة وبقاء الأثر العلمي.....	52
2. المبحث الثاني: المنهج التفسيري في تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس ومعايير الترجمة.....	53
2.1. القرآن، والتفسير، والترجمة: جذور تعريفية.....	54
2.2. الفرق بين الترجمة والتفسير.....	58

3. المبحث الثالث: منهج محمود يونس في ترجمة القرآن.....	59
3.1. تأثير كتاب "تفسير القرآن الكريم" مع الاتجاه التفسير الأدبي والاجتماعي.....	59
3.2. منهجية تأليف "تفسير القرآن الكريم" لمحمود يونس.....	61
3.3. تأثير محمود يونس إلى الفكر الإصلاحى في ترجمته لقرآن الكريم.....	63
الفصل الثالث: محمود يونس وأفكار القومية: دراسة تحليلية في تفسير القرآن الكريم.....	66
1. المبحث الأول: الآية المتعلقة بالتعددية في تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس.....	66
1.1. الممتحنة : 8-9؛ التفسير، والتعددية، والخطاب القومي.....	70
1.2. تحليل الخطاب النقدي في سورة الممتحنة : 8-9 من تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس؛ من الخطاب التعددي إلى الخطاب القومي.....	73
2. المبحث الثاني: من مكة إلى إندونيسيا: النزعة القومية ومبدأ التوحيد في مشروع محمود يونس التفسيري لآية البقرة 126.....	79
الخاتمة.....	84
قائمة المراجع والمصادر.....	86

قائمة الجداول

46.....	جدول 1.1 مؤلفات محمود يونس في شتى أنواع العلوم.....
67.....	جدول 1.1 البقرة : 256 وترجمتها وتفسيرها في تفسير القرآن لمحمود يونس.....
70.....	جدول 1.2 الممتحنة: 8-9 وترجمتها في تفسير القرآن لمحمود يونس.....
79.....	جدول 2.1 البقرة: 126 وترجمتها في تفسير القرآن لمحمود يونس.....

قائمة الصورة

صورة 1 من صفحات كتاب تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس ترجمة القرآن.....63

الإهداء

إلى والديَّ الحبيبين،

يا من غرستم في قلبي حبَّ العلم، وسقيتماني بالصبر والدعاء، فأزهرت أيامي بنور عطائكما. أنتما الروح التي تسندني، والظل الذي أستظل به في رحلة الحياة. لكم مني كل المحبة والامتنان، ما حييتُ وما بقي في القلب نبض.

إلى أساتذتي الأفاضل،

أنتم منارات الدرب، وأقلام الحكمة التي نقشت في عقلي حبَّ الحقيقة، وفي روحي شغف المعرفة. لكم في قلبي دعاء لا ينقطع، وشكر لا يزول.

إلى رفيقة عمري وزهرة قلبي، زوجتي العزيزة،

يا من تحملتِ صبر الغياب، وضحيّتِ براحتكِ ووقتكِ لأجل أن تكتمل هذه الصفحات. حضورك في حياتي نعمة لا تُقاس، وحبك سند لا يزول.

إلى صغيري الحبيب أحياد،

أيها النور الذي أشرق في عمري، يا ابتسامة الطفولة التي كانت تؤنّسني في ساعات التعب. خمسة أشهر من العمر، لكنك حملتني إلى آفاق الرجاء. أهديك هذه الكلمات دعاءً أن تكون خطاك في الغد أوسع من خطاي، وأن يرفعك الله مقاماتٍ يطيب بها قلبي وتقر بها عيني.

الشكر والتقدير

الحمد لله حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، الذي بفضلله تتم الصالحات، وبتييسره تنال الخيرات والبركات، وبلطفه تتحقق المقاصد وتُدرَك الغايات. فله الحمد أولا وآخرا، ظاهرا وباطنا.

وإذ أختتم هذه الرحلة العلمية، أتوجه ببالح الشكر والامتنان إلى جامعتنا المباركة الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، لما وفرتة من بيئة أكاديمية خصبة كان لها أعظم الأثر في إنضاج هذه الرسالة. كما أخص بالشكر سعادة عميد كلية الدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور يا نوار فريادي، ورئيس برنامج التخصص في التراث الإسلامي الدكتور إلياس مروال، على جهودهم المباركة في خدمة طلبة العلم.

كما أتقدم بخالص الامتنان لمشرقي الكرم الدكتور أحمد مغزي عبد الله، على توجيهاته السديدة ومتابعته الدائمة، سائلا الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناته. ولا يفوتني أن أعبر عن شكري لأساتذتي جميعا في قسم الدراسات الإسلامية، الذين غرسوا في نفسي حب العلم، وفتحوا أمامي آفاق البحث والمعرفة.

وأخص بالشكر إدارة معهد التقوى للبنين الذي أتاح لي فرصة مواصلة دراستي في هذا الصرح العلمي الكبير، كما أرفع وافر العرفان إلى الشيخ حسن الأمل، المدير العام لمعهد التقوى للبنين، والدكتور إيمان فضل الرحمن، رئيسمدرسة التقوى العالي، على توصياتهما الكريمة ودعمهما الصادق، سائلا الله أن يبارك في علمهما وعملهما.

ولا أنسى والديَّ الكريمين، فلهما بعد الله الفضل الأكبر بما بذلاه من دعاء وتضحية وصبر وتشجيع دائم. جزاهما الله عني خير الجزاء، وبارك في عمرهما وصحتهما.

وأخيرا، شكري موصول إلى أصدقائي وزملائي الذين كانوا سندا لي في هذه الرحلة، أسأل الله أن يديم بيننا أواصر المحبة والأخوة، وأن يجزي كل من أعانني بكلمة أو دعاء خير الجزاء.

المقدمة

1. التمهيد

لقد بدأت بدايات ظهور الإسلام وتطوّره في إندونيسيا منذ القرن السابع الميلادي، حيث تشير الآثار التاريخية إلى وجود مستوطنة إسلامية في منطقة باروس الواقعة على الساحل الغربي لجزيرة سومطرة. وقد شهد الإسلام في إندونيسيا تطوراً ملحوظاً خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.¹ وفي سياق هذا التطور، كان لتفسير القرآن الكريم دورٌ محوري في إيصال مضامين القرآن الكريم ومعانيه إلى عموم المسلمين، لما له من أهمية في ترسيخ قيم الإسلام وتوجيه حياة المسلمين. ومن هنا، يمكن القول إن تعليم القرآن الكريم قد بدأ منذ دخول الإسلام إلى الأراضي الإندونيسية، باعتباره جزءاً أساسياً من عملية الدعوة ونقل الرسالة الإسلامية إلى المجتمعات المحلية. في الفترة التي سبقت القرن العشرين، كانت خصائص التفسير في أرخبيل الملايو لا تزال تتسم بسيادة مبدأ التقليد في الفكر الإسلامي، حيث سادت رؤية مفادها أن باب الاجتهاد قد أُغلق، وأنه لا يوجد أحدٌ مؤهل للقيام به، مما عزّز من سلطة العلماء التقليديين بوصفهم أصحاب المعرفة الشرعية. وقد أدى ذلك إلى ترسيخ مكانة المرجعيات الدينية التقليدية في عملية التفسير. كما تجلّت النزعة الصوفية بشكل بارز في معظم التفاسير المنتشرة في المنطقة، مما يعكس الطابع الروحي والفلسفي الذي كان يُوجّه فهم النصوص القرآنية في تلك المرحلة.²

يمكن القول إنّ دراسة القرآن الكريم وتفسيره في إندونيسيا أكثر تعبيراً وتطوراً مقارنةً بالمناطق الأخرى في جنوب شرق آسيا الناطقة بالملايو، مثل ماليزيا وبروناي دار السلام. وقد أُشير في هذا السياق إلى أنّ إندونيسيا تُعدّ مركزاً للتعليم الإسلامي في منطقة جنوب شرق آسيا، وهو الدور الذي استمر حتى القرن العشرين.³ ويتجلى ذلك في ظهور مؤلفات العلماء الإندونيسيين في مجال الدراسات القرآنية. ومن بين أبرز هذه الأعمال الفكرية الإندونيسية: ترجمة عبد الرؤوف

¹ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah 1: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia* (Bandung: Surya Dinasti, 2015), 101.

² Mursalim, "Vernakulisasi al-Qur'an di Indonesia: Suatu Kajian Sejarah Tafsir al-Qur'an", *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan* XVI, 55: (يناير، 2014).

³ Islah Gusmian, "TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA: SEJARAH DAN DINAMIKA", *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, (29) 1 عدد 1 (ديسمبر، 2015): 4. doi:10.32495/nun.v1i1.8.

الفنصوري السنكيلي (توفي سنة 1693م)⁴، والتي عُرفت باسم ترجمان المستفيد، وكذلك مؤلف الإمام محمد نوي البنتي (1813-1897م) بعنوان مراح لبید لكشف معنى القرآن المجید⁵، وتفسير محمد صالح درات (1820-1903م) المعروف بـ تفسير بحسب جاي.

لقد كان للتفسير الكلاسيكية أثرٌ بالغ في تشكيل مسار تطوّر الدراسات التفسيرية في إندونيسيا، حيث أصبحت كتبٌ مثل تفسير البيضاوي وتفسير الجلالين من المراجع الأساسية التي يعتمد عليها المفسرون الأندونيسيون في تفسير القرآن الكريم.

كما يعدّ ترجمان المستفيد للشيخ عبد الرؤوف السنكيلي من أبرز الأدلة على تأثر الدراسات التفسيرية في إندونيسيا بالتفسير الكلاسيكية في العالم الإسلامي، ولا سيّما تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام البيضاوي⁶. فعلى الرغم من كون ترجمان المستفيد مكتوبًا بلغة الملايو الجاوية، إلا أن بنية تفسيره، ونظام عرض المعاني، والمنهج اللغوي المتبع فيه تُظهر بوضوح الترابط الوثيق بينه وبين تفسير البيضاوي. لم يقتصر السنكيلي على الاستفادة من مضمون تفسير البيضاوي فحسب، بل تبني أيضًا منهجيته التي تجمع بين الجوانب النحوية والتفسير بالمأثور، مع التركيز على البعد اللفظي في بيان معاني الآيات.⁷ فعلى سبيل المثال، عند تفسيره للآيات المتعلقة بالأحكام أو قصص الأنبياء، يميل ترجمان المستفيد إلى الاستشهاد بآراء تتماشى مع توجه تفسير البيضاوي، مع تكييفها بحسب السياق الاجتماعي واللغوي لمجتمع الملايو. ويظهر ذلك بجلء أنّ حركة التفسير في إندونيسيا لم تنشأ بمعزل عن التراث التفسيري الكلاسيكي في المشرق الإسلامي، بل كانت امتدادًا علميًا له، خاصة من حيث المنهجية وسلطة المصادر المعتمدة. بل هذا التحول نقلة نوعية في مقارنة التفسير، حيث لم يعد مقتصرًا على المأثور وحده، بل أصبح يتفاعل مع المفاهيم العلمية والفكرية المعاصرة لتلبية احتياجات المجتمع المتغير.⁸

⁴ عبد الرؤوف بن علي الفنصوري السنكيلي، القرآن الكريم وبهامشه ترجمان المستفيد (القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ت).

⁵ محمد بن عمر نوي الجاوي البنتي، مراح لبید لكشف معنى القرآن المجید، الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417).

⁶ انظر إلى ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418).

⁷ محمد فاضل بن عاشور، التفسير ورجاله (القاهرة: دار السلام، 2015)، 101.

⁸ Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia", *Ilmu Ushuluddin*, no. 2, Vol. 3 (2015): 329.

بوجه عام، اتّسمت مؤلفات التفسير في إندونيسيا، منذ بداياتها وحتى أواخر القرن التاسع عشر، باستخدام الحروف العربية، مع اعتماد اللغة الملايوية والجاوية في عرض المعاني.⁹ ويُعزى ذلك إلى تأثير العلماء الإندونيسيين آنذاك بالاتجاه الفقهي الذي كان يرى في ترجمة القرآن إلى غير العربية مخالفة شرعية، مما أدى إلى الإبقاء على الحروف العربية في كتابة التفاسير، وإن كانت لغة التفسير محلية. وقد عكست هذه الظاهرة التفاعل بين المحافظة على قدسية النص القرآني وبين الحاجة إلى إيصال معانيه إلى جمهور المتلقين من غير الناطقين بالعربية.¹⁰ بالإضافة إلى بدء تدوين كتب التفسير بالحروف اللاتينية وباللغة الإندونيسية، يُعدّ مطلع القرن العشرين مرحلة مفصلية في تاريخ التفسير في إندونيسيا، حيث بدأ المفسرون في تبني العلوم والمعارف الحديثة التي كانت في طور التقدم آنذاك، وذلك بهدف تقديم فهم أكثر عقلانية ومنهجية للنص القرآني. وقد شكّل هذا التحول نقلة نوعية في مقارنة التفسير، حيث لم يعد مقتصرًا على المأثور وحده، بل أصبح يتفاعل مع المفاهيم العلمية والفكرية المعاصرة لتلبية احتياجات المجتمع المتغير.¹¹

نظرًا للتطور الملحوظ الذي شهده علم التفسير في إندونيسيا خلال القرن العشرين، فإنّ للشيخ محمود يونس دورًا بارزًا في الجهود الرامية إلى إبراز التفاسير الإندونيسية في العصر الحديث. ويُعدّ محمود يونس، بوصفه أحد المفسرين البارزين في إندونيسيا، من الشخصيات المؤثرة في القرن العشرين، كما يُنظر إليه أيضًا كأحد المجتدين في ميدان التفسير، لما تميزت به أفكاره من توجه حديث وسعيه إلى تقديم فهم جديد للقرآن الكريم يتماشى مع روح العصر ومتطلبات المجتمع.¹² ألف محمود يونس كتابًا في التفسير بعنوان تفسير القرآن الكريم، يُعدّ من أوائل التفاسير الإندونيسية التي كُتبت بشكل متسلسل وفق ترتيب المصحف الشريف، ويغطي كامل الأجزاء الثلاثين. ويُعتبر هذا التفسير من الأعمال الرائدة في مطلع القرن العشرين، لما له من أهمية في تطوّر حركة التفسير في إندونيسيا، سواء من حيث المنهجية أو اللغة أو الشكل الكتابي المعتمد.¹³

⁹ Howard M. federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an (Kajian al-Qur'an di Indonesia; dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab)* (Bandung: Mizan, 1996), 34.

¹⁰ Mursalim, "Vernakulisasi al-Qur'an di Indonesia: Suatu Kajian Sejarah Tafsir al-Qur'an", 55.

¹¹ Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia", 329.

¹² Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), 185.

¹³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2022), 47.

تاريخياً، كانت ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية إلى لغات أخرى موضوع جدل في العالم الإسلامي. رفض بعض العلماء الترجمة لأسباب تتعلق بالإعجاز القرآني، وهو الاعتقاد بأن جمال وتميز لغة القرآن لا يمكن تقليده أو نقله إلى لغات أخرى. بالإضافة إلى ذلك، ثمة اعتقاد بأن الترجمة قد تحمل تحيزات أيديولوجية، حيث لا يمكن للمترجم أن يكون محايداً تماماً بسبب فهمه ووجهة نظره الخاصة. ولذلك، يرى الكثيرون أن الترجمة ليست مجرد نقل للمعنى بل هي في ذاتها تفسير، وليست مجرد تحويل لغة فقط. وقد قال المثل الإيطالي القديم: "المترجم خائن" (traduttore traditore).¹⁴ في ضوء ذلك، فإن شجاعة محمود يونس في اتخاذ قرار ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإندونيسية تُعتبر أمراً جديراً بالتقدير، إذ لم يقتصر جهده على مجرد نقل النص، بل عمل على تقديم فهم شامل ومنهجي للنص القرآني يتناسب مع السياق الثقافي والاجتماعي لشعبه.

يروى بنفسه أن عملية تأليف ترجمته للقرآن الكريم واجهته العديد من العقبات والرفض. ففي عام 1922، عندما بدأ في ترجمة القرآن إلى اللغة الملايوية بالحروف العربية (الجاوية)، ظهرت معارضة شديدة من بعض العلماء. ففي ذلك الوقت، كان الرأي السائد يعتبر أن ترجمة القرآن أمرٌ محرّمٌ، خشيةً من أن تؤدي إلى تحريف المعنى الأصلي للوحي. وعلى الرغم من ذلك، واصل جهوده وتمكن من إتمام ترجمة الأجزاء الثلاثة الأولى من القرآن الكريم. ثم سافر إلى مصر لمتابعة دراسته، مما أدى إلى توقف مؤقت لمشروعه لترجمته. وبعد عودته من مصر عام 1935، استأنف مشروعه واستمر فيه حتى أتمّ الترجمة كاملة. وفي عام 1950، بعد استقلال إندونيسيا، بادر إلى نشر عمله هذا بدعم من وزير الشؤون الدينية آنذاك، الشيخ وحيد هاشم. ومع ذلك، واجهته مساعيه للنشر مرة أخرى اعتراضات من بعض الأوساط، مما يدل على أن الجدل حول ترجمة القرآن لا يزال قائماً حتى بعد الاستقلال.¹⁵

يُظهر محمود يونس في تفسيره تأثره الواضح بمصدرين رئيسيين أحدهما تقليدي والآخر حديثي، وهما: تفسير المنار لمحمد عبده ورشيد رضا، وتفسير القرطبي. ففي تفسيره للآيتين الثامنة والتاسعة من سورة الممتحنة، التي تتعلق بمسألة النسخ، يتبنّى محمود يونس المنهج السياقي والعقلاني المستمد

¹⁴ Ahmad Najib Burhani, "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53, (10) 2 عدد 254: (2015، ديسمبر، doi:10.14421/ajis.2015.532.251-282).

¹⁵ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, ط 7 (Malaysia: Klang Book Centre, 2003), III-IV.

من المنار، والذي يركّز على مبادئ العدل والمصلحة العامة في التشريع الإسلامي، إلى جانب اعتماده على المنهج التحليلي في تفسير القرطبي، الذي يقدّم عرضاً موسّعاً لمفهوم النسخ مع مراعاة أسباب النزول والسياقات السياسية والاجتماعية للنص.¹⁶ إن هذا الجمع بين المنهجين الكلاسيكي والحديث في تفسير محمود يونس يعبر عن تكامل معرفي يهدف إلى تقديم فهم أكثر ديناميكية للآيات المنسوخة. فعلى سبيل المثال، يرى محمود يونس أن الآيات التي تتناول معاملة غير المسلمين الذين يعادون المسلمين يجب فهمها في إطار ظروف النزول الخاصة بها، ولا يجوز تعميمها على كل زمان ومكان، وهذا يتفق مع ما ورد في المنار والقرطبي. ومن ثم، فإن تفسير محمود يونس يعكس اندماجاً بين التراث التفسيري القديم والرؤية الإصلاحية الحديثة في معالجة قضايا النسخ في القرآن الكريم.

لقد جاء قرار محمود يونس بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإندونيسية في سياق تاريخي واجتماعي حساس تمرّ به إندونيسيا، خاصة في النصف الأول من القرن العشرين، وهو زمن تميز بصعود الوعي القومي، ومقاومة الاستعمار الهولندي، ومحاولات بناء هوية وطنية جامعة. فقد كانت البلاد آنذاك تشهد تحولاً كبيراً في البنية الاجتماعية والثقافية، وبدأت تظهر دعوات لإصلاح الفكر الإسلامي وتحديث طرق التعليم الديني من أجل مواكبة التغيرات السياسية والاجتماعية المتسارعة. وفي ظل هذه الظروف، أدرك محمود يونس الحاجة الملحة إلى تقريب معاني القرآن الكريم من عامة الناس، وجعلها مفهومة بلغتهم الأم، مساهمةً منه في بناء وعي ديني مستنير يدعم النضال الوطني ويسهم في تشكيل هوية إسلامية-وطنية مستقلة عن الهيمنة الثقافية الاستعمارية. ومن هذا المنطلق، لم تكن ترجمته مجرد جهد لغوي، بل كانت أيضاً موقفاً أيديولوجياً ومشروعاً حضارياً يهدف إلى تمكين المسلمين الإندونيسيين من التفاعل مع النص القرآني في سياقهم المحلي، ضمن إطار من التفسير العقلاني المرتبط بواقعهم السياسي والثقافي.

وانطلاقاً من هذا السياق التاريخي والاجتماعي والديني، تتضح لنا أهمية تناول فكر محمود يونس، لا سيما فيما يتعلّق برؤيته حول مفهوم القومية، كما تجلّى في تفسيره وترجمته للقرآن الكريم. ففي ظلّ التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفت إندونيسيا في القرن العشرين، يصبح من الضروري إعادة قراءة جهود محمود يونس في ضوء محاولته التوفيق بين القيم الإسلامية والمبادئ الوطنية. إنّ تفسيره للآيات القرآنية لم يكن منعزلاً عن الواقع، بل مثّل تعبيراً عن مشروع فكري

¹⁶ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 59/18.

يسعى إلى بناء هوية إسلامية-وطنية متكاملة، ترفض التقابل بين الدين والوطنية، وتُبرز إمكانية انسجامهما في إطار خطاب ديني عقلاني وحديث. ومن هنا، فإنّ دراسة الأبعاد القومية في فكر محمود يونس تُعدّ ضرورة علمية لفهم كيف ساهمت التفسيرات القرآنية في تشكيل الوعي الجماعي والديني في إندونيسيا، ولفتح آفاق جديدة في البحث حول العلاقة بين النص القرآني وسياقه المحلي.

1.1. إشكالية البحث

استنادًا إلى خلفية الدراسة السابقة، يسعى هذا البحث إلى دراسة القضايا الرئيسية التي سيتم تناولها في هذا البحث كما يلي:

1. كيف تتشكل بنية الفكر عند محمود يونس فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والوطنية كما يتجلى في تفسيره "تفسير القرآن الكريم"؟
2. كيف فسّر محمود يونس الآيات القرآنية المتعلقة بالتعددية في تفسيره "تفسير القرآن الكريم"؟
3. كيف ساهمت الممارسة الخطابية لمحمود يونس في تشكيل جدل بين القيم الإسلامية والقيم القومية من خلال تفسيره لسورة الممتحنة 8-9 وسورة البقرة 126؟

1.2. أهمية البحث

سيساهم هذا البحث في استكمال الدراسات السابقة، سواء تلك التي تناولت موضوع القومية أو التي تناولت فكر محمود يونس نفسه. فهذان المجالان قد حظيا باهتمام العديد من الباحثين، إلا أنّه من خلال ملاحظة الباحث لهذين النوعين من الدراسات، لم يُعثر على دراسة تناولت بشكل خاص فكر القومية عند محمود يونس كما ورد في ترجمته لمعاني القرآن الكريم. علاوةً على ذلك، تتجلى أهمية هذا البحث في محاولته تسليط الضوء على القضايا المتعلقة بالقومية، والتي غالبًا ما يتم تصويرها في حالة تصادم مع الدين، مما يجعل هذا البحث ذا قيمة في توسيع أفق النقاش حول العلاقة بين القومية والدين في السياق الإندونيسي.

لذلك، يهدف هذا البحث أيضًا إلى ما يلي:

1. التعرف على الآيات التي تتعلق بمفهوم القومية في القرآن الكريم.
2. الكشف عن تفسير وفكر محمود يونس تجاه الآيات المرتبطة بالقومية.

3. التعرف على منهجية محمود يونس في ترجمته ضمن مؤلفه تفسير القرآن الكريم، ومدى إسهامه في الخطاب التفسيري والترجمي في إندونيسيا.

فأهمية هذا البحث تتجلى في ما يلي:

1. من الناحية الأكاديمية، من المأمول أن يسهم هذا البحث في إثراء الخزانة العلمية الإسلامية، لا سيما لدى الباحثين المسلمين المهتمين بمجال القرآن الكريم والتفسير. ويهدف هذا البحث إلى التعرف بشكل أعمق على كتاب التفسير الذي ألفه أحد علماء إندونيسيا، وهو تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس، خصوصًا من حيث تفسيره للآيات المتعلقة بمفهوم القومية. كما يقدم هذا البحث معلومات حول الأدوات والمنهجيات التفسيرية التي استخدمها محمود يونس في تفسيره.

2. من الناحية الاجتماعية، يُتوقع أن يكون هذا البحث مرجعًا مفيدًا للعاملين في مجال التوعية المجتمعية، من خلال التعريف بأحد أعمال التفسير المهمة التي ألفها عالم إندونيسي، وهو تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس، ونشره بشكل أوسع في أوساط المجتمع.

1.3. فرضية البحث

تنطلق هذه الرسالة من فرضية أن فكر محمود يونس في تفسير القرآن الكريم يعكس بناءً خطائياً يدمج بين القيم الإسلامية والوطنية بشكل متناغم. ففي تفسيره، وخاصة فيما يتعلق بالآيات التي تناقش التعددية والديمقراطية، يُفترض أن محمود يونس يشكل سردًا يؤكد أن الإسلام ليس دينًا يتعارض مع روح الوطنية وقيم الديمقراطية الحديثة.

ومن خلال استخدام استراتيجيات لغوية معينة، واختيار مفردات دقيقة، وحجج لاهوتية، يُفترض أن محمود يونس نجح في بناء جدلية منتجة بين الدين والوطنية. ولا تقتصر ممارسة الخطاب في تفسيره على التفسير النصي فقط، بل تمثل محاولة لبناء خطاب سياقي يتناسب مع الخلفية الاجتماعية والتاريخية التي عاشها محمود يونس في أوائل القرن العشرين.

2. منهجية البحث والإطار النظري

لقد سار هذا البحث على دراسة مكتبية ذي طابعٍ نوعيٍّ، باتخاذ من المواد والمراجع والمصادر والبيانات المكتوبة المتعلقة بفكرة القومية وتفسير القرآن الكريم لمحمود يونس كموضوع ومصدر للبحث. أمّا المنهج سلك عليه هذا البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يسعى إلى وصف فكرة القومية الموجودة في تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس بشكلٍ مفصّلٍ، شاملٍ، ومنهجيٍّ، ثم يُحلّل تحليلًا دقيقًا، ويُقدّم فيه شرحٌ عميقٌ وشاملٌ لقضية فكرة القومية الموجودة في تفسير القرآن الكريم الذي ألفه محمود يونس.

ومن أجل إجراء هذا المنهج، سيقوم هذا البحث خلال الخطوات الآتية: فالأول، جمع البيانات والمراجع ثم انتقاؤهما، وخاصةً مؤلفات محمود يونس في مجال التفسير، وكذلك الأعمال الأخرى ذات الصلة بالقومية والترجمة والتفسير. والثاني، سيقوم الباحث بدراسة هذه البيانات بدقّة وشمول، ثم تجريدًا باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وشرح الجوانب من أفكار القومية لدى هذا العالم من خلال كتابه تفسير القرآن الكريم. ويُقصد من ذلك الوقوف على موقف محمود يونس وتفسيره للآيات المتعلقة بالقومية، ومعرفة المصادر التي استند إليها في تفسيره، والمنهج الذي اتّبعه، والحالة الاجتماعية التاريخية، ومدى صلاحية تفسيره وإمكان الاعتماد عليه علميًا. الثالث، وهي الخطوة الأخيرة، استخلاص النتائج ممّا تمّ عرضه، وذلك للإجابة عن إشكاليّات البحث التي تمّ طرحها في بداية الدراسة.

2.1. والإطار النظري

أما الإطار النظري المعتمد في هذا البحث، فهو تحليل الخطاب النقدي لنورمان فيركلاف، وذلك بهدف توضيح السياق الاجتماعي-الثقافي الكامن وراء نص الترجمة التي قدمها محمود يونس. وأن تحليل الخطاب لا يقتصر فقط على الجوانب اللغوية للنص، بل يشمل أيضًا تحليل الممارسات الخطابية في إنتاج النصوص واستهلاكها، بالإضافة إلى فهم الممارسات الاجتماعية والثقافية التي تحيط بالنص وتسهم في تشكيل دلالاته ووظائفه في الواقع.¹⁷

يُعَدّ تحليل الخطاب، كما طوّره نورمان فيركلاف، وسيلةً ومنهجًا منهجيًا لاستكشاف العلاقة البنوية بين اللغة والبنى الاجتماعية، حيث لم يُعَدّ مقتصرًا على سياقات محددة، بل امتد تأثيره إلى معظم أنحاء العالم، وانعكس على العلوم الاجتماعية بشكل عام. ولا يُعَدّ من المبالغة القول إن أعمال

¹⁷ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study Of Language* (London: Longman Group Limited, 1995), 87.

فيركلاف قد أسهمت في إعادة تشكيل وجه التحليل الاجتماعي للغة؛ إذ قدّم هذا الاتجاه إطاراً منهجياً متكاملًا لاستكشاف الروابط العميقة بين اللغة والممارسات المؤسسية والاجتماعية. علاوة على ذلك، يؤكد هذا المنهج على العلاقة الوثيقة بين اللغة كخطاب، وبين البنى الاجتماعية والسياسية الأشمل، مما يجعل من تحليل الخطاب النقدي أداة فعالة لفهم كيفية تمثّل السلطة، والهيمنة، والوعي الجمعي من خلال النصوص والخطابات. يعتمد فيركلاف في تحليله للخطاب النقدي على توصيف وتفسير وشرح كيفية تحقيق الأفعال الاجتماعية من خلال الخطاب، كما يسعى إلى توضيح الأسس الأيديولوجية التي تستند إليها هذه الأفعال. وفي الوقت ذاته، يُركّز على جدلية الخطاب (Dialectic of Discourse)، بحيث لا يقتصر هدفه على إثارة الجدل الفكري فحسب، بل يشمل أيضاً تعميق الفهم للعلاقة بين الخطاب وأنماط التعبير الدلالي (السيمائي)، إضافة إلى العلاقات المتبادلة بين الخطابات المختلفة.¹⁸

يوضّح فيركلاف منهجية تحليل الخطاب النقدي (CDA) من خلال استخدام التحليل التفاعلي، والذي يتمثل في ثلاثة مستويات: التحليل اللغوي/السيمائي للنص، التحليل التفاعلي البيئي، والتحليل الاجتماعي للتفاعل. ويبيّن فيركلاف أن الهدف من هذا التحليل هو الكشف عن كيفية ارتباط العناصر السيميائية، بما في ذلك السمات اللغوية والبنوية للنص، بما يحدث فعلياً في الواقع الاجتماعي من خلال التفاعل. وكما يؤكد تحليل الخطاب النقدي أن هذه العلاقة بين اللغة والمجتمع تتم عبر وساطة متعددة التخصصات، إذ إن ما يحدث في المجال الاجتماعي هو - جزئياً - انعكاس لما يحدث داخل النص بشكل بيئي، أي الكيفية التي يدمج بها النص أنواعاً معينة من الأجناس الخطابية والخطابات (genres and discourses). ويظهر هذا "الاشتغال البيئي" للنص في سماته اللغوية والسيمائية الأخرى التي تسهم في تشكيل المعنى والسياق الاجتماعي.¹⁹

طوّر نورمان فيركلاف نموذجاً يُعرف بـ "النموذج ثلاثي الأبعاد لتحليل الخطاب النقدي" (CDA)، وذلك لشرح منهجه في تحليل الخطاب كما عرضه في كتابه: *الخطاب والتغيير الاجتماعي* (1992)، و*الخطاب الإعلامي*. (1995)

¹⁸ Jajang A. Rohmana, *Terjemahan Al-Quran Kaum Reformis: Ideologi, Literasi, dan Kemoderenan di Jawa Barat* (Bandung: UNIP Press, 2025).

¹⁹ Munif Zarirruddin Fikri Nordin, "Ilm al-Tafsir and Critical Discourse Analysis: A Methodological Comparison", *GEMA Online Journal of Language Studies* 15, 134 (2015), doi:10.17576/GEMA-2015-1501-08.

ويفترض هذا النموذج أن كل استخدام لغوي في عملية التواصل يتضمن ثلاث أبعاد مترابطة، وهي:

1. النص (مرحلة الوصف): ويُعنى هذا البُعد بتحليل الخصائص الشكلية للنص، مثل المفردات، التراكيب النحوية، البنية النحوية (السينتاكس)، والترابط النصي (الاتساق/الترابط المنطقي)، وذلك لفهم الأنماط الخطابية والأنواع (genres) من منظور لغوي.

2. الممارسة الخطابية (مرحلة التفسير): ويتعلق هذا البُعد بالعلاقة بين النص والتفاعل، من خلال النظر إلى النص بوصفه نتاجاً لعملية إنتاج معينة، ووسيلة تُستخدم في عمليات التأويل والفهم، وبالتالي فهو يربط بين بنية النص وسياق استعماله.

3. الممارسة الاجتماعية (مرحلة التفسير الاجتماعي/الثقافي): يُشير هذا البُعد إلى السياق الاجتماعي الأوسع الذي يحدث فيه التفاعل اللغوي، ويُعنى بتفسير الكيفية التي تُحدّد بها عمليات الإنتاج والتأويل اجتماعياً، وكذلك فهم الآثار الاجتماعية التي تُنتجها النصوص والخطابات ضمن هذا الإطار البنيوي.²⁰

2.2. مصادر المعلومات

وبما هذا البحث قائم على دراسة مكتبية فإن مصادر البيانات المستخدمة هي الكتب أو المقالات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع، وتنقسم مصادر البيانات والمعلومات في هذا البحث إلى قسمين: القسم الأول البيانات الأولية، وهذه البيانات هي المصدر الرئيسي للبيانات في هذه الدراسة، أي أنها هي المادة موضوع البحث، والبيانات الأولية المستخدمة في هذه الدراسة هي كتاب تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس ومؤلفاته المتعلقة بهذا البحث والقضية المطروحة فيه، وسيتم معالجة هذه البيانات ودراستها كبيانات أولية. وأما القسم الثاني فهو البيانات الثانوية، هذه البيانات هي البيانات الداعمة التي تدعم هذا البحث وتدعمه، وتكون هذه البيانات على شكل كتب تفسيرية، ومجلات، ومقالات علمية، والتي لا تزال مرتبطة بموضوع البحث، سواء كان تتعلق بأفكار محمود يونس وقضية القومية.

²⁰ المرجع السابق، 135-36.

3. الدراسات السابقة

نظرًا لأن تركيز هذا البحث ينصبّ على دراسة القومية في ترجمة القرآن الكريم التي كتبها محمود يونس، فإن الباحث يعتمد على مجموعة من المفاهيم الأساسية التي تُعدّ كلمات مفتاحية في هذا البحث، وهي: القومية، أفكار محمود يونس من خلال مؤلفاته، ودراسات الترجمة والتفسير للقرآن الكريم في إندونيسيا

إنّ الحديث عن محمود يونس ومؤلفه تفسير القرآن الكريم ليس بالأمر الجديد، فقد تناوله العديد من الباحثين في دراساتهم السابقة. ومع ذلك، فإنّ كلّ دراسة من هذه الدراسات تتميز بخصائصها ومنهجياتها المختلفة، مما يفرّق بينها وبين غيرها من الأبحاث. ومن خلال التتبع الأولي الذي قام به الباحث، وُجد عدد من الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع، سواء في شكل بحوث جامعية (كالرسائل الجامعية: اليسانس، الماجستير، الدكتوراه)، أو في شكل كتب ومقالات علمية منشورة.

من الكتاب المهمة التي تبحث عن تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس، هو كتاب هوارد م. فيدرسبيل بعنوان *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*، الذي نُشر عام 1994، وقد تُرجم إلى اللغة الإندونيسية بعنوان *Kajian al-Qur'an di Indonesia; dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* على يد تاج العارفين، يتّسم عمل فيدرسبيل هذا بالطابع العام، حيث لا يقتصر على المؤلفات التفسيرية فقط، بل يشمل جميع المؤلفات المتعلقة بالقرآن الكريم، سواء كانت في علم التفسير، أو ترجمة معاني القرآن، أو فهارس القرآن، وغيرها. ويركّز الكاتب في هذا الكتاب على انتشار المؤلفات التي تتناول قضايا متعلقة بالقرآن الكريم في إندونيسيا، دون التركيز على المنهجيات التفسيرية أو الإبستمولوجيا الخاصة بالتفسير.²¹

وكذلك إصلاح غوسميان، وهو من أبرز الباحثين في مجال الدراسات القرآنية في إندونيسيا، ومن أبرز مؤلفاته كتابه خزانة التفسير في إندونيسيا (*Khazanah Tafsir Indonesia*)، الذي صدر سنة ألفين وثلاثة. يتناول هذا الكتاب بالدراسة التحليلية والنقدية منهجيات التفسير الإندونيسي مع مراعاة دقيقة للسياقات الاجتماعية والتاريخية التي نشأت فيها تلك المؤلفات. لا يقتصر غوسميان في عمله هذا على عرض الجوانب التقنية لكتابة التفسير أو منهجيات المفسرين فحسب، بل يمتد ذلك إلى

²¹ Howard M. federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an (Kajian al-Qur'an di Indonesia; dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996).

تحليل الأبعاد الإيديولوجية الكامنة خلف النصوص التفسيرية، من خلال مقارنة هرميوطيقية تهدف إلى الكشف عن البنى الفكرية التي توجهت بها تلك الأعمال. كما يقترح غوسميان تفسيراً تاريخياً لتطور الأدبيات التفسيرية في إندونيسيا، بدءاً من مرحلة البدايات في أوائل القرن العشرين، مروراً بمرحلة التحول في النصف الثاني من القرن، وصولاً إلى مرحلة جديدة ظهرت فيها موجة من الأعمال التفسيرية في عقد التسعينيات، وهي المرحلة التي خصّها غوسميان بعناية خاصة. فقد أشار إلى ظهور عدد كبير من التفاسير خلال تلك المرحلة، مما يدل على اتساع الاهتمام بالتفسير المحلي وتزايد إسهامات العلماء الإندونيسيين في هذا المجال.²²

وكان هناك كتاب "تطور التفسير في إندونيسيا (Perkembangan Tafsir di Indonesia)" لمؤلفه نصر الدين بايدن كثيراً عن دراسة إصلاح غوسميان، إذ يتناول أيضاً موضوع التفسير الإندونيسي، ولكن من زاوية التقسيم الزمني وخصائص كل مرحلة. حيث يقسم بايدن التفسير في إندونيسيا إلى أربع مراحل رئيسية، وهي: المرحلة الكلاسيكية التي تمتد من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر، والمرحلة الوسطى من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، والمرحلة السابقة للحدثة في القرن التاسع عشر، والمرحلة الحديثة في القرن العشرين.²³ ومن الجدير بالذكر أن هذه الدراسات أشارت بالفعل إلى اسم محمود يونس وكتابه تفسير القرآن الكريم، ولكن في غاية الاختصار، إذ لم تعد الإشارة إليه بضعة فقرات قصيرة في أحد العناوين الفرعية، وذلك في سياق تقديم معلومات عامة عن بعض التفاسير المحلية التي كان لها حضور في تاريخ التفسير في إندونيسيا.

قدّمت بعض المقالات التي تناولت طبيعة التفسير ومنهج الترجمة لدى محمود يونس معلومات مهمة وأساسية تسهم في دعم هذا البحث، ومن بين هذه المقالات، على سبيل المثال، تناول خيدر ومواردي في مقالتهما المعنونة *Contributions of Mahmud Yunus to The Interpretation of The Quran* مميزات محمود يونس باعتباره أحد العلماء البارزين في مجال الدراسات القرآنية في إندونيسيا. وتهدف هذه المقالة إلى إلقاء الضوء على كفاءته في ترجمة القرآن الكريم، بالإضافة إلى دراسة الخلفية التي دفعته إلى القيام بمشروع الترجمة. تميّزت ترجمته بأسلوب بسيط ومباشر، إلا أنه أرفقها بهوامش تفسيرية، مما منحها طابعاً فريداً يميزها عن ترجمات غيره من العلماء. ومع ذلك، لا يخرج محمود يونس عن الإطار العام للمنهج التقليدي الذي تبناه أغلب المترجمين في حقله. وقد أظهرت نتائج البحث أن محمود يونس اعتمد ثمانية طرائق ومناهج أساسية في ترجمته

²² Isiah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*.

²³ Nashruddin Baidan, *Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Surakarta: Tiga serangkai, 2003).

وتفسيره للقرآن الكريم، وهي: تفسير الآية بالآية، وتفسير الآيات بالأحاديث النبوية، وتفسيرها بأقوال الصحابة، وتفسيرها بأراء التابعين، بالإضافة إلى التفسير بالعقل والمنطق، والتفسير بحسب المعنى المقصود، واستخدام الأمثال الشعبية، وأخيرًا التفسير من خلال السرد القصصي.²⁴ وعلى الرغم من ذلك، فإنّ تلك المقالات تغافلت عن جانب مهمّ في منهجية محمود يونس في ترجمة القرآن الكريم، وهو تفعيل السياق الاجتماعي في الترجمة، والذي ينبثق من الطابع الأدبي-الاجتماعي في التفسير. مع أن الجانب في الحقيقة يُعدّ من السمات البارزة في أسلوب محمود يونس، خلال ترجمته للقرآن الكريم.

أما المقالة التالية فهو الدراسة التي قدّمها أحمد مرتضى وزملاؤه بالعنوان *In Defense of Rationality: Mahmud Yunus' Interpretation of The Qur'an on Religious Tolerance* حيث تناولوا فيها تفسير محمود يونس للآيات المتعلقة بالتسامح الديني في مؤلفه تفسير القرآن الكريم. وقد حاول الباحثون من خلال هذه الورقة إلى استكشاف كيفية عقلنة محمود يونس لمفهوم التسامح بين الأديان من خلال تفسيره للآيات القرآنية ذات الصلة. وتوصّلوا في ختام دراستهم إلى أنّ محمود يونس، في تفسيره للقرآن الكريم، لا يقدّم مفهوم التسامح بوصفه مجرد تفاعل اجتماعي بين أتباع الأديان المختلفة، بل باعتباره منهجًا عقلانيًا في التعامل مع الفكر الديني. كما خلصوا إلى أنّ النزعة العقلانية في تفسير محمود يونس تعكس تأثره بالتعليم الإسلامي الحديث، وهو ما يتجلى في المبادئ التي انطلق منها في تأويله للنصوص القرآنية.²⁵

تناول راسخان أنوار في بحثه مسألة نقل وتحول أثر الترجمة في عمل محمود يونس. وقد عرض في دراسته كيف تأثرت ترجمته بتراث التفسير في العالم الملايوي (نوسانتارا)، حيث اتخذ من كتاب تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس موضوعًا للتحليل. ويبيّن أن عمل محمود يونس يعكس تأثرًا ملحوظًا بمدرسة التفسير التي تتمحور حول جامعة الأزهر في القاهرة، وخاصة بالتيارات التفسيرية التي ترتبط بالعلوم الحديثة من جهة، وبالواقع الاجتماعي من جهة أخرى. ويظهر هذا التأثير نفسه في المزج بين التفسير

²⁴ Khadher Ahmad و Khairuddin Marardi, "CONTRIBUTIONS OF MAHMUD YUNUS TO THE INTERPRETATION OF THE QURAN: A STUDY OF TAFSIR QUR'AN KARIM", *Online Journal of Research in Islamic Studies*, no. 1, 1 (2014).

²⁵ Ahmad Murtaza Mz, "In Defense of Rationality: Mahmud Yunus' Interpretation of The Qur'an on Religious Tolerance", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 14, 40-21: (2024, يونيو، 27) عدد 1، doi:10.15642/mutawatir.2024.14.1.21-40.

الذي يستند إلى المعرفة العقلية والعلمية، والتفسير الذي ينبع من الحاجات المجتمعية والواقع الاجتماعي.²⁶

أما الدراسة التالية، فهي البحث الذي قدّمته بيتي مولا بوستام في ورقتها المعنونة *MEANING DIFFERENCES BETWEEN TWO QURAN TRANSLATIONS IN ACTIVISM ERA IN INDONESIA (IDEOLOGY IN TRANSLATION ANALYSIS)*. خلصت الباحثة في دراستها إلى أنه لا توجد أي ترجمة لنصوص الكتب المقدسة تخلو من تأثير الأيديولوجيا التي يحملها المترجم، ويشمل ذلك أيضًا ترجمة محمود يونس. فتركز الدراسة على عقد مقارنة بين ترجمة معاني القرآن الكريم التي قام بها محمود يونس وترجمة معاني القرآن أعدّها مولانا محمد علي. وقد بيّنت نتائج البحث أن كلتا الترجمتين تأثرتا إلى حدّ كبير بأيديولوجيا المترجمين. فمولانا محمد علي، على سبيل المثال، حاول تفادي ترجمة العناصر الخارقة التي لا تتسجم مع المنطق العقلي، خصوصًا الآيات المتعلقة بمعجزات الأنبياء. واستنتج أنّ هذه الآيات ذات الطابع المعجز لا ينبغي فهمها بشكل حرفي، بل يجب تفسيرها رمزيًا وبطريقة تتناسب مع السياق الذي وردت فيه. ويتّسق هذا التوجّه مع الفكر العقائدي لجماعة الأحمديّة التي ينتمي إليها المترجم. وأمّا محمود يونس، ففي ترجمته تفسير القرآن الكريم فقد اتخذ موقفًا مخالفًا تمامًا، حيث قام بترجمة جميع الآيات التي تتحدث عن معجزات الأنبياء كما هي واردة في النص القرآني، دون تأويل رمزي أو إعطاء معاني بديلة. ويعكس هذا الموقف انسجامًا تامًا مع ما يعتقده غالبية علماء المسلمين، الذين يُعدّون مرجعًا أساسيًا للمؤلف، محمود يونس، في مشروعه التفسيري والترجمي.²⁷

بالإضافة إلى ذلك، كتب ديدك أندريان مقالته باللغة التركية تناول فيها منهجية محمود يونس في تفسير وترجمة معاني القرآن الكريم. وقد أشار في بحثه إلى أن محمود يونس استخدم تسع طرق مختلفة في عمليّة التفسير والترجمة.²⁸ ومع ذلك، فإنّ هذه الدراسة لا تُعدّ إضافة نوعية إلى الدراسات

²⁶ Rosihon Anwar و Asep Abdul Muhyi, "Transmisi dan Transformasi Tradisi Tafsir Dari Mesir ke-Nusantara: Kajian Tafsir Qur'an Karim", *Tashwirul Afkar* 41, 2 عدد 40-213: (2022), doi:10.51716/ta.v41i2.78.

²⁷ Betty Maulirosa Bustam و Rika Astari, "MEANING DIFFERENCES BETWEEN TWO QURAN TRANSLATIONS IN ACTIVISM ERA IN INDONESIA (IDEOLOGY IN TRANSLATION ANALYSIS)", *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3, 47-131: (2018), doi:10.18784/analisa.v3i1.602.

²⁸ Didik Andriawan, "Mahmud Yunus ve Tafsir Qur'an Karim Adli Eseri", *Nisar* 3, 82-61, 2023, نوفمبر.

السابقة، إذ إنها لم تخرج عن نطاق التكرار، بل اقتصر على إعادة عرض نتائج أبحاث سابقة دون تقديم قراءة تحليلية جديدة أو رؤية نقدية مغايرة.

وفي سياق الدراسات المتعلقة بمحمود يونس، هناك العديد من البحوث الأكاديمية من الرسائل الجامعية والأطروحات العلمية التي حاولت دراسة فكره. ومن بين هذه الدراسات، رسالة الماجستير التي كتبها ستي عائشة في الجامعة الإسلامية سونان كاليجاغا، حيث تناولت في بحثها الإستمولوجيا في تفسير "القرآن الكريم" لمحمود يونس. وقد اختارت الباحثة هذا الموضوع انطلاقاً من أن هذا التفسير يُعدُّ من أوائل محاولات التفسير والترجمة الكاملة للقرآن الكريم في ثلاثين جزءاً في أوائل القرن العشرين، كما أن له تأثيراً واضحاً في السياق الإندونيسي. ومن خلال هذا البحث، سعت الباحثة إلى تحقيق مدى صحة التفسير والترجمة التي قدمها محمود يونس، وذلك من خلال اعتمادها على نظرية الحقيقة المطابقة (نظرية المطابقة أو التوافق)، والتي تفيد بأن صحة التفسير تُقاس بمدى تطابقه وملاءمته مع الحقائق العلمية في الواقع. وترى الباحثة أن محمود يونس في هذا السياق حاول تفسير الآيات الكونية بما يتماشى مع الحقائق العلمية. فعلى سبيل المثال، فسَّر قوله تعالى عن الأرض بأنها كروية الشكل وليست مسطحة، وهو ما يتوافق مع المعرفة العلمية الحديثة. كما خلصت الباحثة إلى أن المنهج الذي اتبعه محمود يونس في تفسيره هو المنهج الإجمالي، مما يدل على أن تفسيره يميل إلى التفسير بالرأي²⁹.

ومع ذلك، فإن هذه الدراسة تعاني من نقص في جانب التحقق من صحة الادعاءات النظرية بشكل تجريبي؛ إذ رغم تأكيد الباحثة أن تفسير محمود يونس صحيح وموثوق حسب نظرية المطابقة، إلا أنها لم تُبين كيفية اختبار هذا التوافق تجريبياً، سواء من خلال الدراسة الميدانية، أو الاستبيانات، أو حتى الدراسة النصية المعمقة. وإذا تم الاعتماد فقط على المنهج النصي دون تأكيد تجريبي، فإن هذه الدعوى تظل ضعيفة. وعلاوة على ذلك، فإن الاستنتاج القائل بأن تفسير "القرآن الكريم" يغلب عليه الطابع العقلي (التفسير بالرأي) لم يصاحبه نقاش نقدي حول حدود التفسير العقلي وإشكالية الذاتية المفرطة، إذ يُعاب أحياناً على هذا النوع من التفسير اعتماده المفرط على العقل دون مراعاة التقاليد التفسيرية الأخرى. لذا، يُوصى بـ إجراء دراسة مقارنة بين تفسير محمود يونس وتفسيرات أخرى لتقييم هذا التوجه بشكل أدق.

وكذلك الدراسة التي تناولت تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس، توجد دراسة أكاديمية كتبها محمد دندي نوغروهو ركزت على تتبع جوانب الحداثة في هذا التفسير. يرى الباحث أن محمود يونس،

²⁹ Siti Aisyah, "EPISTEMOLOGI TAFSĪR QUR'ĀN KARĪM KARYA MAHMUD YUNUS" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2016).

بوصفه مفكرًا إسلاميًا من التيار الحداثي، قد اعتمد في تفسيره وترجمته للقرآن الكريم على رؤية حديثة، بحيث يسهم هذا التفسير في تقديم حلول مباشرة للمشكلات التي يواجهها المسلمون في العصر الحديث. وقد اعتمد الباحث في تأصيله النظري على ما طرحه المستشرق إجنار جولدتسيهر حول تطور علم التفسير في القرن الثامن عشر، حيث بدأ علم التفسير يتأثر بالحضارة الحديثة ويستفيد من نظريات العلوم المعاصرة. ومن خلال هذا المنظور، خلص الباحث إلى أن مظاهر الحداثة في تفسير محمود يونس تتجلى في جانبين رئيسيين: الأول، الطابع العلمي في تفسيره، حيث يسعى إلى مواءمة المعاني القرآنية مع الحقائق العلمية الحديثة؛ والثاني، الطابع الأدبي-الاجتماعي في تفسيره، والذي يعكس اهتمامًا ببناء القيم الأخلاقية والاجتماعية من خلال النص القرآني.³⁰

4. بنية البحث

المقدمة

يشتمل على خلفيات البحث، وإشكاليته وسؤاله، وأهميته وأهدافه، وفرضيته والمنهج المستخدم فيه مع ذكر البيانات وكذلك الدراسات السابقة

الفصل الأول: الإسلام والقومية في إندونيسيا: من التوتر الأيديولوجي إلى التوافق الدستوري في إطار البنشسيلا

- المبحث الأول - القومية في المنظور الإسلامي والغربي: جذور تعريفه، (1) البعد اللغوي والمعجمي للقومية، (2) البعد السياسي والاجتماعي والأيديولوجي للقومية
- المبحث الثاني - حركات القومية في الإندونيسيا من حيث نشأة مفهوم القومية في الإندونيسيا، (1) ما قبل الاستقلال، (2) ما بعد الاستقلال، (3) ما بعد الإصلاح.
- المبحث الثالث - جدلية الدين والقومية

الفصل الثاني: الحياة العلمية والاجتماعية لمحمود يونس ومنهجه في ترجمة القرآن

- المبحث الأول - السيرة الذاتية لمحمود يونس

³⁰ M. Dandi Nugraha, "Aspek Modernitas Dalam tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2020).

- المبحث الثاني - تفسير القرآن الكريم بين التفسير والترجمة، 1) الفرق بين التفسير والترجمة للقرآن، 2) مناهج محمود يونس في ترجمة القرآن،

الفصل الثالث : محمود يونس وأفكار القومية: دراسة تحليلية في تفسير القرآن الكريم

- المبحث الأول : : الآية المتعلقة بالتعددية في تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس: دراسة تحليلية لسورة البقرة 157 وسورة الممتحنة 8-9
- المبحث الثاني : النزعة القومية ومبدأ التوحيد في مشروع محمود يونس التفسيري: دراسة لآية البقرة 126 بوصفها تجسيداً لرؤية رفاهية الدولة
- الخاتمة
- نتائج البحث، واقتراحات، وملاحظات

الفصل الأول:

الإسلام والقومية في إندونيسيا: من التوتر الأيديولوجي إلى التوافق الدستوري في إطار البنشسيلا

إن دراسة العلاقة بين الإسلام والدولة كان لها دائماً ملمح مختلف عن الموضوعات الأخرى، مثل العبادات والمعاملات والأخلاق. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الاهتمام البارز الذي حظي به هذا الموضوع من قبل مختلف العلماء على مدى تاريخ الإسلام الطويل. لا سيما في القرن المنصرم الذي شهد العديد من الاضطرابات والحركات السياسية - في الوقت نفسه - في البلدان التي يعد الإسلام دين الأغلبية من السكان. وإندونيسيا ليست استثناءً من ذلك، فالدولة التي يبلغ عدد سكانها المسلمين 87.2 في المائة أو ما يعادل 229.62 مليون نسمة من مجموع سكان إندونيسيا البالغ عددهم 281.603.8 مليون نسمة لديها أيضاً³¹ ديناميات معقدة تتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة. وأما السياق الإندونيسي، على سبيل المثال، فقد وصف بختيار أفندي ديناميات العلاقة بين الإسلام والدولة في مسار تاريخها بقصة "عداء مليئة بالشك" في بعضهما البعض³².

يسعى هذا الباب إلى الكشف عن طبيعة العلاقة المعقدة بين الإسلام والقومية، تلك العلاقة التي كثيراً ما تمّ تصويرها عبر التاريخ كأنها علاقة صدام وتعارض. ويتكوّن هذا الباب من ثلاثة فصول رئيسة، يعالج كلٌّ منها جانباً محدّداً من هذه الإشكالية. الفصل الأول: يتناول تعريف القومية، ويشتمل على عرض لمفهوم القومية من خلال الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية، إضافة إلى دراسة الجذور اللغوية (الاشتقاقية) والمصطلحية لهذا المفهوم، بهدف فهم الإطار المعرفي الذي بُني عليه الخلاف أو التقارب بين الاتجاهين. الفصل الثاني: يركّز على ظهور القومية في إندونيسيا، موضّحاً الدينامية التاريخية التي رافقت تطوّر مفهوم القومية في البيئة الإندونيسية، مع الإشارة إلى أنّ هذا المفهوم لم ينشأ من فراغ، بل تأثّر إلى حدٍّ كبير بالتجارب القومية في السياقات الغربية والشرقية على حدٍّ سواء. الفصل الثالث: يعالج جدلية العلاقة بين الدين والقومية، حيث يتمّ تحليل أوجه الالتقاء وأسباب الاختلاف بين

³¹ Badan Pusat Statistik Indonesia, "Jumlah Penduduk Pertengahan Tahun - Tabel Statistik", 2025, تاريخ الوصول 17 مارس، <https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MTk3NSMy/jumlah-penduduk-pertengahan-tahun--ribu-jiwa-.html>.

³² Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Democrazy Project, 2011). 66

الإسلام كدين شامل يوجّه الحياة الروحية والاجتماعية، والقومية كأيدولوجيا تسعى إلى بناء الدولة على أسس مدنية أو إثنية.

1. المبحث الأول: القومية بين الإسلام والغرب؛ جذور تعريفية

سيكون تركيز الدراسة في هذا المقال على استكشاف تعريف القومية ومفهومها من خلال النظر إليها من يعدين؛ الأول هو البعد اللغوي المعجمي، والثاني هو البعد التاريخي. فالجانب اللغوي يعتبر من المهم دراسته لتمكين من كشف كيف كان لفظ القومية تستخدم في المعاجم قبل أن تصبح مصطلحا ومفهوما الذي هي عليه اليوم، وكذلك الجانب التاريخي، وهو في أمس الحاجة إلى بحثها ليدل على سياق نشأة مصطلح القومية التاريخي والاجتماعي في الإسلام والغرب على حد سواء، والذي غالباً ما يكون متصادماً.

1.1. البعد اللغوي والمعجمي

إذا ما تتبعنا جذور كلمة القومية في المعاجم العربية والإسلام، سنجد أنها تدور حول ثلاث مصطلحات وردت في القرآن الكريم والحديث الشريف. وهذه المصطلحات هي "قوم" و "أمة" و "شعب". وفيرجع اختيار المصطلحات الثلاث - كما أوضح ذلك قریش شهاب - إلى أن هذه المصطلحات أكثر ما يستعملها الناطقون بالعربية للدلالة على مصطلح القومية³³. أما الأول فهو مصطلح القوم، فقد عرّفه ابن منظور في البداية بأنه جماعة من الرجال والنساء، إلا أن هذا التعريف اعتبره ابن الأثير والجوهري تعريفاً فيه الكثير من التعميم، حيث أكد كلاهما أن معنى القوم في اللغة العربية لا يشمل إلا الرجال فقط، أي جماعة من الرجال يجمعهم النسب المشترك. ولذلك، فإن النساء لا ندرج في المعنى الأصلي لكلمة القوم³⁴. ومتلهما الراغب الأصفهاني، فإنه يفسر القوم بجماعة الرجال دون النساء³⁵. ما يلفت الانتباه هنا أنهم حددوا معنى القوم على جماعة الرجال دون النساء استناداً من الآية 11 من سورة الحجرات³⁶. وذلك لأن كلمة القوم في هذه الآية مشتقة من كلمة

³³ M. Quraish Shihab, *Islam & Kebangsaan Tauhid, Kemanusiaan, dan Kewarganegaraan* (Tangerang: Lentera Hati, 2020). 2

³⁴ أبو الفضل ابن منظور، *لسان العرب*. (بيروت - لبنان: دار الصادر، 199

3). 505/12

³⁵ أبو القاسم الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق صفوان عدنان الداودي (بيروت: دار القلم، 1412). 693

³⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"قام" التي تعني الإتيان بالشيء على أكمل وجه، وقد اعتاد العرب أن يطلقوا كلمة قوم على جماعة من الرجال الذين يقومون بمهام الأمور وقيمونها بما تقوم به وتصلح عليه³⁷. ولهذا جاءت في هذه الآية كلمة النساء في مكانها ومفهومها الخاصة في هذه الآية تحديدا ودلالة على أنها غير مندرجة تحت مفهوم القوم.

ومع ذلك، فإن ما يلفت النظر في هذه القضية هو أطروحة صالح بن عبد الله العبود، فهو يصنف كلمة القوم في القرآن إلى نموذجين، الأول: ما هو مقيد، وهذا يعني أن معنى القوم في القرآن مرتبط باللفظ الذي يربطه بعده كما في سياق سورة الحجرات الآية 11، والثاني: ما هو مطلق، بمعنى أنه إذا لم يكن معنى القوم مقيداً باللفظ الذي بعده فالمعنى أعم. ومع أن المعنى الدلالي للكلمة لا يدل إلا على الرجال، إلا أنها في تطورها تستعمل للرجال والنساء ما داموا في النسب سواء، وإن اختلفت ديانتهم، ولذلك نادى كثير من الأنبياء قومهم وخاطبواهم بلفظ القوم.³⁸ وهذا ما حدث مثلاً في سورة الأعراف الآية 65³⁹ والأعراف الآية 73⁴⁰. وتبدو من خلال هاتين الآيتين، أن استخدام كلمة القوم فيهما ليدل على المدلول المطلق وهو قوم كل نبي رجال ونساء⁴¹، ولا يقتصر على الرجال فحسب بل كل من له نسب إلى عاد وثمود بغض النظر عن جنسه ودينه. ومن هنا شاع مصطلح القومية وتطور في اللغة العربية الحديثة التي هي منسوبة إلى كلمة القوم. كما عرفها أحمد مختار عمر في معجمه بثلاث تعريفات؛ صلة اجتماعية عاطفية تنشأ من الاشتراك في الوطن واللغة ووحدة التاريخ والأهداف؛ دعوة إلى توحيد العرب تحت شعار القومية العربية؛ مبدأ سياسي اجتماعي يفضل معه صاحبه كل ما يتعلق بأمته على سواه مما يتعلق بغيرها، أو هي الاعتقاد السائد لدى الشعب في أنه يشكل جماعة متميزة ذات سمات خاصة تميزه عن الآخرين، مع توفر الرغبة في حماية هذا التميز والارتقاء به ضمن حكومة ذاتية⁴². فتطور مفهومه من البعد اللغوي والمعجمي إلى البعد الاجتماعي السياسي.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Islam & Kebangsaan Tauhid, Kemanusiaan, dan Kewarganegaraan*. 2

³⁸ صالح بن عبد الله العبود، فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام (الرياض: دار طيبة، 1401). 5

³⁹ وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا هَٰذَا هَٰذَا يَأْمُرُ اللَّهُ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۚ إِنَّكُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ

⁴⁰ قَالُوا اتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكْتُهُ ۚ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ

⁴¹ صالح بن عبد الله العبود، فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام. 6

⁴² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، 2008). 1877/3

وعلى الرغم من أن مصطلح القومية - في تطوره - هو الأكثر استعمالاً، إلا أن هناك مصطلحاً شائعاً يتماشى أيضاً مع معنى القومية، وهو الأمة. وغالباً ما يعبر عن هذا المصطلح أيضاً كمرادف لمصطلح القومية في المنظور الإسلامي. وعند الرجوع إلى المعاجم العربية نجد أن كلمة الأمة مشتقة من فعل "أَمَّ - يؤمُّ" بمعنى توجه إليه، وقصد. وتدخل هذه الكلمة في اللغة العربية باب اللفظ المشترك، بحيث يشير إلى اللفظ الذي يحتمل إلى أكثر من معان. فقد سجل مرتضى الزبيدي في كتابه عدة معانٍ للفظ الأمة المستنبطة من الآيات القرآنية نقلاً عن آراء العلماء السابقين. وعلى سبيل المثال، أن الأمة قد تكون بمعنى الدين والنحلة مستدلاً من قوله تعالى في سورة (آل عمران/3: 110)⁴³ ولفظ الأمة في هذه الآية بمعنى الدين فيكون المعنى "كنتم خير أهل دين" وبه رأى الأخفش، وإذا كان يستدل بهذه الآية ليدل على تفسير معنى الأمة بالدين، فإن الزجاج يستدل بآية أخرى ليدل على نفس التفسير والمعنى، وهي قوله -تعالى- في سورة (البقرة/2: 213)⁴⁴ فيرى في تفسير هذه الآية "كانوا على دين واحد".⁴⁵ وأما مرتضى الزبيدي نفسه، يرى أن من معاني الأمة هي جماعة أرسل إليهم رسول، سواء كان مؤمنين أو كافرين وقد ذهب إلى هذا المعنى الليث، إلا أنه وسّعها ليشتمل على الحيوانات.⁴⁶ إضافة عن ذلك، فقد رأى الراغب الأصفهاني أن كلمة الأمة تطلق على "كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً"، وقد أضاف هذا المعنى إلى "كل نوع منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع"، ولهذا، أصبح الحيوان من ضمنها لما فيه من طبائع واحدة، كما نجد في سورة (الانعام/6: 38)⁴⁷ وهو إطلاق الطائر بالأمة.⁴⁸

⁴³ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۚ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا ۚ لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ١١٠

⁴⁴ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّانَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخْطَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۖ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا ۚ بَيْنَهُمْ ۚ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۖ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٢١٣

⁴⁵ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001). 229/31.

⁴⁶ المرجع السابق.

⁴⁷ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ ۚ يَوْمَ نَبْطِئُ الْفَرْطَنَ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨

⁴⁸ أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن. 89

وأما الثالث من هذه المصطلحات الشعب جمعه شعوب، فقد عرفه الراغب الأصفهاني بأنه القبيلة المتشعبة من حي واحد⁴⁹، وهي كما في قوله -تعالى- (الحجرات/49: 13)⁵⁰. ومن ناحية أخرى فقد عرفه المعجم الوسيط بأنه الجماعة الكبيرة ترجع لأب واحد وهو أوسع من القبيلة والجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد والجماعة تتكلم لسانا واحدا⁵¹. من خلال هذين التعريفين من كلمة الشعب، يبدو أن التعريف في المعجم الوسيط أعم من التعريف الذي أورده الراغب، ومن جهة أخرى أخص منه، فإذا كان الراغب يعرف الشعب بالقبيلة، فإن تعريف المعجم الوسيط أوسع منه ليشمل جماعة من الناس يتبعون نظاماً اجتماعياً ويستخدمون لغة واحدة. ما يترتب من ذلك إلى احتمال اشتراك القبائل في نظام واحد ولغة واحد تحت اسم الدولة.

وأما في الغرب، فتطلق القومية على "nationalism" وهي كلمة تركيبيّة إضافية مأخوذة من اللغة الإنجليزية تتكون من كلمتين؛ "nation" و "ism". ما يجدر الانتباه هنا، أن كلمة "nation" في المعاجم الإنجليزية مترجمة إلى معنيين؛ أولها الأمة وثانيها الدولة. وبمثل هذا النمط، فقد نقل أبو خلدون الحصري عن الانسيكلوبيدي ديدرو (Diderot)⁵² وقد شرحت هذه الموسوعة بأن "الأمة" هي "اسم جمع يستخدم ليدل على كمية كبيرة من الناس، الذي يعيشون على قطعة من الأرض، داخل حدود معينة ويخضعون لحكومة واحدة" وكما أوضحت كلمة الدولة كذلك بأنها "اسم جنس، يدل على جماعة من الناس الذين يعيشون معا، تحت حكومة واحدة في حالة سعادة أو شقاء"⁵³ كما يمكن العثور على نفس التعريف في قاموس أكسفورد⁵⁴. على الرغم من ذلك، فقد قام أبو خلدون بنقد هذين التعريفين، ويرى بأن نظرتهما إلى الدولة والأمة، كما يتبين من هذين التعريفين، تقتضي اعتبار جميع رعايا الدولة الواحدة أمة واحدة، بغض النظر عن الاختلافات والتباينات التي قد توجد بينهم في كثير من النواحي. بل على العكس من ذلك، فهو يتطلب أن نعتبر الناس في بلدين مختلفين كأنهم ينتمون إلى أمتين مختلفتين، دون النظر إلى مدى التشابه الذي قد يوجد بينهما، بل إلى التجانس الكامل. ثم ضرب مثالا على تعليقه، حيث يرى ما يمكن النظر خلال نقد هذين التعريفين

⁴⁹ المرجع السابق.

⁵⁰ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

⁵¹ نخبة من اللغويين، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، د.ت).

⁵² تعتبر هذه الموسوعة المشهورة - كما يعترف بها ابن خلدون في كتابه "ما هي القومية" - أهم أصدق مرآة للتفكير العلمي والفلسفي والسياسي الذي كان سائدا في محافل الباحثين في أواسط قرن الثامن عشر.

⁵³ أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية؟ (بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، 30 - 31

⁵⁴ A S Hornby, Jonathan Crowther ed., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford University Press, 1995).

هو شعوب روما وفلورنسا و نابولي باعتبارهم أمم مختلفة، لأنهم كانوا خاضعين لدول مختلفة، في حين يجب النظر إلى الأتراك واليونانيين والعرب والبلغار والأكراد والأرمن والألبان كأمة واحدة، لأنهم كانوا خاضعين لدولة واحدة، وهي الدولة العثمانية.⁵⁵ وهذا ما دفعه إلى استنتاج ضرورة الفصل بين المفهومين من حيث البعد اللغوي.

1.2. البعد الاصطلاحي

إن القومية -بعد تطوره- باعتبار المنظور إليها تنقسم إلى معنيين، وهما القومية في المنظور الأنثروبولوجي والمنظور السياسي. وأما المنظور الأنثروبولوجي فهي مجتمع حي قائم بذاته ويشعر كل عضو فيه بوحدة العرق واللغة والدين والتاريخ والعادات. إن هذا النوع من مجتمعات الحياة في بلد ما يمكن أن يكون أغلبية أو أقلية.⁵⁶ بينما المنظور السياسي (الدولة)، فإنها هي وحدة سياسية، وهي وحدة قد يكون لكل عضو فيها ثقافة أو عادات أو مبادئ مختلفة، لكنهم يشعرون بنفس المسؤولية في إنشاء بلد مسالم ومزدهر. في الوحدة السياسية الواحدة عناصر عديدة من وحدات ثقافية متعددة، ويمكن أن تتكون أيضًا من وحدة ثقافية واحدة.⁵⁷

فقد عرف لوثرروب ستوارد -عالم سياسي تاريخي- بأنها اعتقاد مشترك بين أغلبية الأفراد بأنهم أمة واحدة. ويمكن التصور لهذا التعريف بأنها شعب أو مجتمع متحد ومنظم في مملكة أو حكومة تحتل منطقة معينة. وعندما تصبح المثل الوطنية متحققة، يتم تشكيل هيئة سياسية الذي يعرف باسم الدولة.⁵⁸ وإذا كان تعريف ستوارد أكثر اتجاهًا إلى الجانب السياسي، فإن جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712-1778) يرى أن القومية هي التأكيد على قيمة الوحدة الأخلاقية بين الناس الذين يرتبطون ببعضهم البعض لتحقيق الأهداف المشتركة. وأكد على أن الشعب يجب أن يخضع لقوانين يضعها بنفسه وليس لسلطة الملك الذي كان يعتبره ذا طبيعة إلهية ويقف فوق القانون. وشدد على ضرورة الولاء المطلق للوطن، وهو التزام مقدس لدرجة أنه يكاد يكون جزءًا لا يتجزأ من المعتقد الديني.⁵⁹ فقد حاول هذا التعريف على ضرورة اتساع دائرة القومية إلى الجانب

⁵⁵ أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية؟، 31

⁵⁶ Badri Yatim, *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos, 1999). 57

⁵⁷ Aminuddin Nur, *Pengantar Studi Sedjarah Pergerakan Nasional* (Jakarta: PT. Pembangunan Mas, 1967). 57

⁵⁸ L. Stoddard, *Dunia Baru islam* (Jakarta: Panitia Penerbit Dunia Baru Islam, 1966). 137-138

⁵⁹ John B. Witton ed., "Nationalism dan Internationalism", في *The Encyclopedia Americana* (New York, 1956). 753

الأخلاقي، بحيث لا يقتصر على الجوانب القانونية والسياسية التي تتطلب من الناس الانصياع للقوانين التي يضعونها في الدولة، بل يؤكد أيضاً على ضرورة وحدة القيم الأخلاقية، ومن هنا فإن الوحدة الأخلاقية - حسب رأيه - من أهم جوانب في مفهوم القومية.

وقد عرّف فريدريك هيرتز القومية تعريفاً عميقاً في كتابه المسمى "القومية في التاريخ والسياسة" بأنها لا بد أن تحتوي على أحد عناصر أربعة: (1) الرغبة في الوحدة، (2) الرغبة في الاستقلال، (3) الرغبة في الأصالة، (4) الرغبة في الشرف القومي⁶⁰. ويتبين من التعريف أن الدولة والأمة هي مجموعة من البشر الذين لديهم مُثل مشتركة تربط المواطنين في كيان واحد؛ ولهم تاريخ من حياة مشتركة بحيث ينشأ بينهم شعور بالوحدة؛ ولهم عادات وثقافة متشابهة ومختلفة نتيجة تجارب حياتية مشتركة؛ ويشغلون منطقة معينة هي إقليم موحد؛ وينتظمون في حكومة ذات سيادة بحيث يرتبطون في مجتمع قانوني. وانطلاقاً من هذا التعريف، فإن جوانب القومية التي ستتم دراستها تشمل: تحقيق الاستقلال، والوحدة الوطنية، وتعزيز الدفاع الوطني، والحفاظ على التنوع مع التسامح في الدين. وقد عرف أنطوني سميث (Anthony Smith) القومية بأنها حركة أيديولوجية لتحقيق الاستقلال التام والوحدة والهوية لمجموعة اجتماعية معينة يعترف بعض أفرادها بأنها تشكل أمة فعلية أو محتملة.⁶¹ إن الأمر الذي دفع إلى الاهتمام لتعريف سميث هو أنه يركز في تعريفه على أنها حركة مناهضة للاستعمار، فيرى بأن استقلال الأمة لن يتحقق إلا بتطبيق قيم القومية ومفهومها.

فكما يمكن العثور على تعريفات مختلفة في آراء العلماء المسلمين حول القومية. فمنهم علي شريعتي، وهو مفكر ثوري إيراني، يرى أن مصطلح القومية هو مصطلح حركي، ولكنه أطلقها بمصطلح الأمة، وذلك لأنها تحتوي المفاهيم الثلاثة وهي (1) الاشتراك في الهدف والقبلة، (2) المسير باتجاه القبلة والهدف، (3) وجوب القيادة والهداية المشتركة. وعلى هذا الأساس عرفها تعريفاً على ضوء هذه المفاهيم، فالأمة عنده هي "جامعة إنسانية يشترك جميع أفرادها في هدف مشترك، وقد التف بعضهم حول بعض لكي يتحركوا باتجاه هدفهم المرجو على أساس قيادة مشتركة"⁶². فمن خلال هذا المنطلق، أكد على أن جماعة إنسانية -بدلاً من التراب والدم والعمل والهدف والحزب- فهي عبارة عن العقيدة

⁶⁰ Frederick Hertz, *Nationality in History and Politics: a Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951).

35

⁶¹ Anthony Smith, *Nasionalisme Teori Ideologi Sejarah*. (Jakarta: Erlangga, 2012).

⁶² علي شريعتي، *الأمة والإمامة*، الطبعة الثانية (لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007). 48 - 49

والاشتراك في قيادة واحدة بمجتمع يتحد أفرادهِ ويلتزمون بالحركة VSW3 صوب القبلة المشتركة، وهذا المجتمع له قائد واع يتفق على الجميع.⁶³

وإذا كان علي شريعتي يصنف مصطلح القومية كمصطلح حركي، فإن هذا يختلف عن تعريف القومية الذي قدمه سعيد العشماوي. فإن القومية عند تعريف العشماوي هي حركة سياسية تنادي أو تسعى لكي تكون أمة معينة وحدة سياسية مستقلة⁶⁴. ومن هذا التعريف يخلص إلى أن مصطلح القومية مصطلح سياسي، وبالتالي عندما يقترن و ينسب هذا المصطلح إلى الإسلام، فإنه يصبح مصطلحاً إشكالياً - حسب رأيه - ويؤدي الخطأ في الفهم، وعلى هذا المنطلق، ينتقد الرأي القائل بضرورة التمسك بالقومية الإسلامية، وهذا الرأي يعتبره العشماوي اختزالاً للإسلام في شكل سياسي مهما كان شكله، ويمكن أن يجعله عدواً لكل أمة وخصماً لكل أمة، ولذلك يصر العشماوي على أن الإسلام لا يعرف مفهوم القومية بتعريفها السياسي المفرط⁶⁵.

وقد كان من الممكن أن يكون نقد العشماوي لمفهوم القومية الإسلامية موجهاً إلى الجماعة التي بادرت إلى الدعوة إلى القومية الإسلامية، وهما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ فقد رأيا أن سبب انهيار المسلمين لم يكن الضعف الداخلي للمسلمين أنفسهم، بل كان الضعف الذي أصابهم هو الضعف الداخلي للمسلمين أنفسهم، وإنما كان الضعف الذي أصابهم بسبب انحرافاتهم هم أنفسهم، فإذا أرادوا التحرر من أغلال الإمبريالية كان على المسلمين أن يتحدوا ويعودوا إلى ممارسة تعاليم الإسلام، وإذا أرادوا التحرر من أغلال الإمبريالية كان على المسلمين أن يتحدوا ويعودوا إلى ممارسة تعاليم الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ضعف المسلمين كان بسبب انحرافاتهم الخاصة، فإذا أرادوا التحرر من أغلال الإمبريالية، كان على المسلمين أن يتحدوا ويعودوا إلى ممارسة تعاليم الإسلام، وهذا هو أساس فكرة الجماعة الإسلامية

وقد قسم بديع الزمان سعيد النرسي القومية إلى قسمين: قومية إيجابية وقومية سلبية، فالأول القومية الإيجابية هي شعور ينمو من داخل الجماعة التي يمكن أن تنمي الشعور بالمساعدة المتبادلة، ففي المجتمع الإسلامي تنشأ جماعات في المجتمع الإسلامي بهدف أن تقوي الجماعة نفسها ثم تساعد الضعيف، وهذه الجماعة لا تريد الانفصال عن الجماعة الكبرى بل تريد أن تقويها، ومن هذا يمكن

⁶³ المرجع السابق.

⁶⁴ محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ط. 2 (القاهرة: سينا للنشر، 1989). 142

⁶⁵ المرجع السابق.

أن نفهم أن القومية التي يريدونها النورسي المذكور هي القومية التي تساعد على الإسراع في تقدم الإسلام، وبعبارة أخرى يمكن أن تسمى القومية الإسلامية.⁶⁶

والثانية هي القومية السلبية، والتي يصفها بأنها القومية القائمة على العصبية الإقليمية التي تسبب العداء والانقسام بسبب الصراع على السلطة والنفوذ من كل إقليم بسبب غرور القومية ويرى سعيد النورسي أن القومية السلبية التي تعتبر عرقاً معيناً متفوقاً أو تقدم العرق على الدين "غير مربحة وخطيرة؛ فالقومية التي تحافظ على القومية بالتهام الأعراق الأخرى، وتعيش من خلال العداء للأعراق الأخرى، وتعيش من خلال العداء للأعراق الأخرى، وتعني ما تفعله. هذه هي حالة العداء والفتنة. وأضاف أن التاريخ يسجل أن الدولة الأموية التي استخدمت بعض هذه النظم تسببت في غضب بعض عناصر المجتمع مما أدى إلى عدد من التمردات، وكذلك عندما نشأت فكرة القومية الحديثة في أوروبا حدث صراع بين فرنسا وألمانيا نتج عنه الحرب العالمية الرهيبة⁶⁷.

2. المبحث الثاني: حركة القومية في سياق الاندونيسيا

2.1. نشأة الفكر القومي: من الغرب إلى إندونيسيا

نمت فكرة القومية وتطورت في أوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر ثم انتشرت في مختلف دول العالم، ومنها إندونيسيا. عندما تميزت ظهور وعي الدولة القومية في أوروبا بحركة الإصلاح البروتستانتي. على سبيل المثال، اعتبر كارلتون ج. ه. هايز (Carlton J. H. Hayes) أن الثورة الفرنسية كانت بداية لخلق دولة وطنية واحدة، حيث ألغيت الفوارق الطبقية والمحلية، وسويت جميع المؤسسات السياسية والكنسية على أساس قومي.⁶⁸ فأعقبت الثورة التي اندلعت شرارتها في عام 1789 عدة حروب بين فرنسا والدول الأوروبية الأخرى. وقد أيقظت هذه الحروب شعوراً كبيراً بالوطنية لدى الشعوب الأخرى في أوروبا وأمريكا، وفي هذه اللحظة وجه راهب يدعى سييس نداءً يتضمن أهمية التوعية بحقوق المواطنين وإعلان حقوق الإنسان والمواطن. ومنذ ذلك الحين، دخل مصطلح القومية إلى اللغات الأوروبية للإشارة إلى نمط حياة "سلطة الشعب" الجديدة في فرنسا التي

⁶⁶ Elmira Akhmetova, "Nationalism in the Modern World: From the Viewpoint of Bediuzzaman Said Nursi", <https://risaleinur.com/>, *Nationalism in the Modern World*, (30 2007 (نوفمبر، <https://risaleinur.com/studies/136-conferences/2007/4027-nationalism-in-the-modern-world.html?>

⁶⁷ المرجع السابق.

⁶⁸ C. J. H. Hayes, "Nationalism", في *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Company, 1963). 244

استطاعت الإطاحة بالملك وحتى سلطته.⁶⁹ فكرة "تقرير المصير الوطني"، كما طرحها روسو، يشجع الدول بقوة على أن يكون لها دولة مستقلة ذات سلطة وسيادة داخليا وخارجيا. فحصلت -على أساس هذه الفكرة- اليونان وبلجيكا على وضعهما الوطني في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحصلت ألمانيا وإيطاليا على اتحادهما الخاص في النصف الثاني من ذلك القرن. وعلى نحو مماثل، حصلت صربيا ورومانيا والجبل الأسود على استقلالها.⁷⁰

ففي سياق القومية الألمانية، ثمة نظرة مهمة تشير إلى أنها تأثرت بظهور المطبعة على يد يوهان غوتنبرغ (Johannes Gutenberg) الذي تولى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية. وكان صائغا وطابعا للذهب، كما يُعرف بأنه أول أوروبي يستخدم الطباعة بالحروف المتحركة (moveable type) حوالي عام 1439، ومن أبرز أعماله ومؤلفاته إنجيل غوتنبرغ الذي اشتهر أنه يتمتع بجودة فنية وجمالية عالية. و قد نجح من خلال جهوده في تفويض السلطة السياسية للبابا ولم يبق له سوى السلطة الدينية، ومن هنا يمكن ملاحظة أن عنصر اللغة المشتركة والخبرة المتولدة عن التأليف يمكن أن يشكل مجتمعا متخيلا قائما على مشاعر الانتماء المشترك.⁷¹

قدم رسلان عبد الغني تحليلا مفاده أن القومية الأوروبية الغربية زيادة الوعي بالاختلافات بين البريطانيين والألمان والفرنسيين والإسبان والبرتغاليين وما إلى ذلك. وقد أدى هذا الوعي إلى ظهور الحاجة إلى رسم حدود واضحة بين بلدانهم. ومن خلال اكتساب روح المنافسة الحرة من الليبرالية والرأسمالية، أدت القومية الأوروبية الغربية في ذلك الوقت، المليئة بالغطرسة، إلى ظهور الاستعمار، أي الرغبة في البحث عن مستعمرات خارج قارتها. وفي وطنها، تطورت القومية الأوروبية الغربية إلى الفاشية والحكم الاستبدادي. عندما تسيطر الرأسمالية على القومية فإنها تشجع ظهور الإمبريالية. عندما تصل الرأسمالية إلى مستوى عال وتتقدم الصناعة بسرعة، تولد تعاليم الشيوعية.⁷²

وأما الدول العربية في سياقها، كانت في البداية - منذ القرن السادس عشر - تحت حكم الدولة العثمانية، ولم يظهر الوعي القومي إلا في أوائل القرن التاسع عشر، لذا فقد ظلت الدول العربية لفترة طويلة تتبع النظام القانوني والسياسي للدولة العثمانية. فظهر هذا الوعي نتيجة لواقع جديد فرض

⁶⁹ Roger Eatwell and Anthony Right ed., *Idelogi Politik Kontemporer terj. Contemporary Political Ideologies* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004). 210

⁷⁰ Ahmad Hanany Naseh, "Nasionalisme Dalam Tinjauan Islam", *Ulumuddin*, 2, 4 (2014): 15.

⁷¹ Hammam Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Quran* (Yogyakarta: Era Baru presindo, 2012). 99

⁷² Aminuddin Nur, *Pengantar Studi Sedjarah Pergerakan Nasional*. 107 - 108

نفسه على الوطن العربي بعد التحولات الجذورية التي طرأت على أوروبا والدولة العثمانية ثم انعكست على العرب بصورة خاصة. فكان الغرض منها هو الحصول على دولة عربية موحدة بعد تحقق الوحدة السياسية العربية الشاملة التي تضم كالأقطار العربية بلا استثناء. لكن هذه الفكرة تجد من رفضها ومن أيدها. ويسجل ساطع الحصري النقاش الحاد الذي دار بين العلماء حول هذه القومية، ويشير إلى أن رفض هذه الفكرة كان مبنياً على أن هذه القومية كانت مخالفة للشرعية الإسلامية أحكامها، بالإضافة إلى القول بوجوب طاعة أوامر الخليفة كما وردت في النصوص الدينية الإسلامية.⁷³ ومن الذين يعارضون هذا الرأي بشدة محمد فريد في كتابه، فهو يؤكد أن طاعة أوامر الخليفة فريضة من فرائض المسلمين، ويترب على من خالفها وأنكر بها أنه كافر، وهذا الرأي ما يجعل ساطع الحصري يصدمه، ويرى أن محمد فريد قد تجاوز في استخدام كلمة كافر، مع أن كتب علم الكلام لا تقول بأن الخليفة معصوم من الخطأ حتى يحكم بكفره إذا عصاه. ومن الذين صرحوا أيضاً بصوت عالٍ عن رفضه للقومية هو أحمد عرابي باشا ويعتقد أن تأليف دولة عربية يؤدي إلى ضياع الإسلام عن بكرة أبيه، فضلاً عن أنه يكون خروجاً عن طاعة الله ورسوله. بينما كان مصطفى المراغي، شيخ الأزهر، يقف موقف الحياد في هذه القضية، فلم يؤيدها ولم يرفضها. على الرغم من ذلك، إلا أنه يؤكد أن الدين لم يذهب إلى العصبية الجنسية، وجعل الأمة الإسلامية وحده لا فرق بين أجناسها.⁷⁴

ومن أبرز الشخصيات التي دعت بقوة إلى هذه الحركة القومية هو السيد جمال الدين الأفغاني، وقد عبر عن هذه الفكرة في المجلة التي وضعها هو وتلميذه وصديقه محمد عبده أثناء وجوده في باريس، وهي المجلة التي سماها "العروة الوثقى" لقد أصدرها من الجريدة ثمانية عدداً في ثمانية أشهر ظهر العدد الأول منها في 15 جمادى الأولى 1301 هـ (13 مارس سنة 1884) وظهر العدد الأخير 26 ذي الحجة 1301 هـ (17 أكتوبر 1884)، وقد كتب فيها كل أفكاره الإصلاحية في مختلف أنواع مشاكل المسلمين، ومن أهم ما جاء في مجلته من أفكاره تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية وتمكين الألفة بين أفرادها، وتأمين المنازع المشتركة بينها ومناصرة السياسة الخارجية التي تميل إلى الحيف والإجحاف بحقوق الشرقيين، فأراد جمال الدين الأفغاني أن يدعو إلى إصلاح المسلمين دينياً واجتماعياً وسياسياً.⁷⁵ إضافة عن ذلك، فقد برزت شخصيات كثيرة من أوساط الحداثيين والتقليديين على السواء، ناضلت من أجل توعية الناس بأهمية القومية للتحرر من الاستعمار الغربي،

⁷³ أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية؟، 170

⁷⁴ المرجع السابق.

⁷⁵ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة: مؤسسة إقرأ، 2014)، 62 - 63

وقد استند معظمهم في حركتهم إلى روح الإسلام الذي لم يهانه الغرب ولم يخضع للاستعمار. كما ظهرت بعد ذلك شخصيات من الطبقات المثقفة التي درست وتخرجت من الجامعات في الغرب، مثل مصطفى كامل، وسعد زغلول، وطه حسين، وجمال عبد الناصر في مصر، ومصطفى كمال أتاتورك في تركيا، وعبد الكلام آزاد في الهند، وأما الإندونيسيا نفسها فبرزت فيها شخصيات مثل سوكارنو ومحمد حاتا الذي أصبح بدورها أول رئيس ونائب رئيس لجمهورية إندونيسيا.⁷⁶

وأما السياق التاريخي للقومية في إندونيسيا، فيقسمها علي مشان موسى (Ali Mashcan Moesa) إلى خمسة تيارات قومية، ويسميتها بعصر الحركة القومية، ثم يحدد هذه الحركة القومية بالحركة في شكل تنظيم المنظمة لتحقيق المثل القومية وهي استقلال البلاد والأمة. وهو يبين أن قومية إندونيسيا في ظل تنوع الأعراق والأديان والأيدولوجيات والخلفيات الأخرى من السياسات الاجتماعية تنطلق من المثل العليا للوحدة في التعددية، ومن ثم يخلص إلى أن قومية إندونيسيا هي من نتاج الأمة التعددية فيها، وليست من نتاج حكومة إندونيسيا، لأن الحكومة (الدولة) هي التي ترث جهود الوحدة في أمة إندونيسيا، ولم تكن منشأ لهذه الدولة.⁷⁷

فبدأ الشعور بروح القومية الإندونيسية وحركاتها منذ تأسيس منظمة بودي أوتومو (Budi Utomo) في 20 مايو سنة 1908، وهو يعتبر أول منظمة حديثة تم تأسيسها، وكان مؤسسها سوتومو (Sutomo) بتحريض من وحيد الدين سودروسودو (Wahidin Sudirohusodo) وهو طبيب جاوي في يوجياكارتا، وكان سوتومو يومئذ طالباً في ستوفيا في جاكارتا، وقد عرف يوم تأسيس هذه المنظمة فيما بعد بيوم اليقظة الوطنية. لم يحدد بودي أوتومو -الذي يُنظر إليه على أنه بداية الحركة الوطنية الإندونيسية- هدف "التقدم المتناغم لأمة جاوة ومادورا". ولكن في مسيرتها لم تكتسب المنظمة دعماً جماهيرياً وبالتالي لم تكن مهمة من الناحية السياسية.⁷⁸

وبعد ثلاث سنوات من تأسيس منظمة بودي أوتومو في عام 1911م نشأت منظمة الاتحاد الإسلامي، وكانت المنظمة في البداية تقوم على أساس ديني واقتصادي في شكل مصالح تجارية تطورت فيما بعد لتصبح أول حركة قومية شعبية في إندونيسيا، وقد تطورت في مسارها بسرعة وبشكل متساوٍ في جميع أنحاء إندونيسيا، وبسبب انفتاحها انقسمت المنظمة بعد ذلك إلى مجموعتين، المجموعة الأولى

⁷⁶ Ahmad Hanany Nashed, "Nasionalisme Dalam Tinjauan Islam". 16

⁷⁷ Ali Maschan Moesa, "Agama Dan Politik Studi Kontruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru" (Universitas Andalas, 2006). 39

⁷⁸ M. D. Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, 7 ط، 5 (Jakarta: Balai Pustaka, 2019). 335

كانت من الذين أعطوا الأولوية لأيديولوجية الإسلام و الإسلام الشامل كأساس لتوحيد الأمة، بينما المجموعة الثانية تحت قيادة تان مالاكا (Tan Malaka) وسيماون (Semaun) ودارسونو (Darsono) رفضت هذه الأيديولوجية. وكانت المجموعة الثانية عاملاً من عوامل تأسيس الحزب الشيوعي الإندونيسي في 23 مايو 1920م، وقد تحول هذا الحزب فيما بعد إلى أكبر حزب بحمله وتمسكه بمبادئ الاشتراكية والأمية واعتباره القومية العدو الرئيسي. ولهذا قام فخر الدين - وهو نائب رئيس المحمدية في ذلك الوقت - بتوزيع منشورات تفيد أن القومية الإسلامية لن تنجح ما دامت تتعاون مع الجماعات الشيوعية، فمما الحزب بسرعة في أراضي إندونيسيا حتى دفعها إلى التمرد على الحكومة الهولندية في 13 نوفمبر سنة 1926، ونتيجة لذلك طرد كثير من رموز الحركة القومية إلى مختلف المناطق.⁷⁹ وبعد أن أعلنت الحكومة الهولندية حظر الحزب، شعر سوكارنو بحاجة الشعب الإندونيسي إلى حزب جديد يكون بمثابة منتدى يعبر عن "القومية الحديثة"، فأنشأ الحزب الوطني الإندونيسي في 4 يوليو 1927، وكان ذلك الحزب قد بدأ بتأسيس نادي "Algemeene Studie Club"، وهو حزب يلتزم أيديولوجية القومية الراديكالية كما وردت في كتاب سوكارنو "القومية والإسلام والماركسية" عام 1926، وقد نشره سوكارنو رداً على أعمال هوس. تجوكروامينوتو (HOS. Tjokroaminoto) عن "الإسلام والاشتراكية".⁸⁰ وقد أصبحت هذه القوى الأيديولوجية الثلاث فيما بعد محور الحركة الوطنية بشكل عام، وهو ما اعتبره سوكارنو أيضاً موحد الأمة الإندونيسية.

وكانت من رواد الحركة القومية في إندونيسيا المنظمات الدينية، والدليل على ذلك تأسيس أحمد دحلان للمنظمة المحمدية في 18 نوفمبر سنة 1912 في يوجياكارتا، فقد ولد أحمد دحلان في أسرة مسلمة تقليدية تحمل روح التجديد وروح الخروج من قيود التقليد. وقد ألهمه لقاءه ومشاركته في بودي أوتومو وساريكات إسلام بتأسيس المنظمة المحمدية، وفي عام 1890م سافر إلى مكة المكرمة ودرس فيها لمدة عام واحد، وكان أحد أساتذته الشيخ أحمد الخطيب، وفي عام 1903م عاد إلى مكة المكرمة ومكث فيها عامين. ثم عاد إلى إندونيسيا وساهم في تنمية المجتمع الإندونيسي عن طريق إنشاء المدارس الإسلامية والمساجد والمستشفيات. بعد فترة وجيزة، وهي في 31 يناير 1926، تأسست منظمة دينية بعد المحمدية، وهي جمعية نهضة العلماء. وإنها منظمة حركة وطنية قومية سانترية لعبت دوراً كبيراً في تحقيق استقلال إندونيسيا، وكان أول من قادها هو - حضرة الشيخ هاشم الأشعري

⁷⁹ Ali Maschan Moesa, "Agama Dan Politik Studi Kontruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru". 40, M. D. Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*. 344

⁸⁰ M. D. Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*. 345

وكان لها موقف وطني قوي في الدفاع عن إندونيسيا من الاستعمار وأفكاره والآراء الدينية التي قضت على التقاليد التي كانت متأصلة منذ أن جاءت بها التعاليم الإسلامية المنتشرة في إندونيسيا.⁸¹

ولم يقتصر دور المنظمات الدينية في تعزيز القومية على المنظمات الإسلامية فحسب، بل فقد شاركت منظمات دينية أخرى في هذا الجهد، مثل تأسيس الحزب الكاثوليكي الهندي (Indiche Katholieke Partij) (IKP) عام 1918م الذي كان هدفه النهوض بالأمة استناداً إلى تعاليم الدين الكاثوليكي، بالإضافة إلى ذلك كان الحزب المسيحي الإثني عشقي (Chritelijke Ethische Partij) (CEP) يهدف أيضاً إلى جعل المسيحية أساس الدولة ويريد تحرير إندونيسيا من المستعمرين الهولنديين. وبالإضافة إلى هذين الحزبين تأسس في يوجياكارتا الحزب الجاوي الكاثوليكي في 22 فبراير سنة 1925، وهو حزب مفتوح يقبل جميع الفئات رغم أنه تأسس في جاوى ويستخدم اللغة الملايوية كلغة رسمية للحزب.⁸² وإلى جانب هذين الحزبين تأسس في يوجياكارتا حزب جاوي الكاثوليكي في 22 فبراير سنة 1925، وهو حزب مفتوح يقبل جميع الفئات رغم أنه تأسس في جاوى ويستخدم اللغة الملايوية كلغة رسمية للحزب.⁸³ كما أن هناك حركات وطنية ولدت من رحم المنظمات المحلية مثل إنشاء منظمة الباسوندان (Pasundan) كممثل للمجتمع السونداني عام 1920، وجمعية الأمبونيز عام 1912، واتحاد سومطرة عام 1918، وهناك أيضاً جمعية البيتاوين الذي نشأ في 1 يناير 1923، وقد ساهمت هذه المنظمات المحلية في تعزيز قيمة القومية في إندونيسيا.

كما صبغت منظمات الشباب ديناميكية الحركة الوطنية في أوساط الشباب، فأطلقوا على أنفسهم اسم يونج جاوة (Jong Java) التي تأسست في 7 مارس 1915 في مبنى بودي أوتومو (Budi Utomo)، ثم يونج سومطران بوند (Jong Sumteran Bond) في 9 ديسمبر 1917، ويونج ميناهاسا (Jong Minahasa) في 1918، ويونج أمبون (Jong Ambon) و يونج سيليبس (Jong Celebes) ويونج إسلاميتن بوند (Jong Islamieten Bond) و الرابطة الإندونيسية (Persatuan Indoenesia) في 1922 في هولندا. وقد كانت ذروة وحدتهم عندما اجتمعت مختلف اتحادات الشباب وتجمعت في مؤتمر الشباب الإندونيسي الثاني في 28 أكتوبر 1928، ففي ذلك الوقت اجتمعوا وتعاهدوا وأعربوا عن عزمهم على توحيد الأمة، أي الأمة الإندونيسية، فالوحدة في

⁸¹ Muh Ilham Usman, "Nahdlatul Ulama dan Kedaulatan Nation-State Indonesia", *Al Adyaan: Jurnal Sosial dan Agama* Vol. 5, عدد No. 2 (2018): 168–192.

⁸² Ali Maschan Moesa, "Agama Dan Politik Studi Kontruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru". 42

⁸³ المرجع السابق.

التعددية الاجتماعية والثقافية هي ما يطمح إليه إقرار الشباب الإندونيسي.⁸⁴ من هذه المنظمات وجد الوعي القومي في إندونيسيا زخمه، ومن خلال فهم ولادة المنظمات المختلفة أعلاه فإن النقطة المشتركة بينها هي تشابه المعاناة التي شعروا بها من الاستعمار الهولندي والياباني، فبالرغم من أنهم كانوا يتألفون من أعراق وأديان ولغات وأجناس مختلفة، إلا أنهم كانوا يشعرون بأمة واحدة، بحيث حاول كل منهم التحرر من قيود الاستعمار.

1. القومية الإندونيسية: القومية المبنية على أسس بنجاسيلا

تشكل الأمة من التجارب المشتركة في الماضي. وهذا يعني أن التاريخ "المشترك" هو الذي يشكل الأمة. ومن أجل تفسير وجود الأمة اليوم، لا سيما أنها نتاج عمليات تاريخية، فإن المعنى المنطقي لذلك هو أنه يجب استخدام التكامل كنموذج. من الواضح، إذن، أن التاريخ هو جوهر الأمة، وأن المعرفة التاريخية هي أساس التربية القومية. وبالتالي، ليس من المبالغة أن التاريخ القومي كقصة للتجربة الجماعية في الماضي له موقع استراتيجي في تربية المواطنين. وعلى هذا الأساس فإن هناك حاجة إلى أيديولوجية يمكن أن تجمع كل جماعة موجودة سواء أكانت دينية أو عرقية أو جنسية أو ثقافية، والأيديولوجية في حد ذاتها خريطة للواقع الاجتماعي الإشكالي ومصفوفة لصناعة الوعي الاجتماعي، ويعتبر أن الأيديولوجية جزء من الثقافة التي ترتبط بالتمثيل الاجتماعي والالتزام بالقيم الرئيسية، وهو مهتم جداً بالظروف الاجتماعية التي يمكن أن تصاغ فيها أيديولوجية متماسكة.⁸⁵

ثمة تعريف آخر يقدمه لويس ألثوسير (1977)، فوفقاً له يمكن أن تنشأ الأيديولوجيا كجزء من العملية التاريخية بجعل بنائها، على الأقل جزئياً، خارج إرادة الفرد، ويضيف أن الأيديولوجيا تنتشر أيضاً بواسطة ما يسميه "الآلية الأيديولوجية للدولة"، مثل الأسرة والكنيسة والمدرسة وأشكال مختلفة من الطقوس، ففي المجتمع الحديث تعتبر المدرسة والأسرة هي الأهم، بينما في المجتمع التقليدي يعتبر الدين هو الأهم.⁸⁶

⁸⁴ المرجع السابق.

⁸⁵ Clifford Geertz, "Ideology As a Cultural System", في *The Interpretation of Cultural* (New York: Basic Book, 1973). 220

⁸⁶ Maurice Bloch, "Ideology", في *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London & New York: Routledge, 1996).

وفي هذا النطاق نشأت البانكاسيلا كأيدولوجية للدولة، ولكن في مسيرتها لم يكن اختيار أيدولوجية الدولة أمراً متفقاً عليه، فالصراع السياسي بين الجماعة الإسلامية والجماعة القومية العلمانية واضح جلي وظاهرة للعيان في محاولة تحديد أيدولوجية الدولة، وفي هذا السياق تشكلت الهيئة التحقيقية لإعداد استقلال إندونيسيا تحت رعاية الحكومة اليابانية المعروفة بعد ذلك (BPUPKI)، والتي كان الغرض منها النظر والتحقيق على المسائل المهمة المتعلقة بإنشاء دولة إندونيسيا المستقلة، وتتألف الهيئة من 60 عضواً، منهم أربعة أعضاء من مجموعة المنحدرين من أصل عربي، ومجموعة المنحدرين من أصل هولندي، وسبعة أعضاء من الجنسية اليابانية كأعضاء خاصين. وقد أعلن عن تعيين أعضاء هذه الهيئة في 29 أبريل سنة 1945، وكان رئيسها رادجيمان (Radjiman Wediodiningran) ونائباً الرئيس ر. ب. ونائباً الرئيس ر. ب. (RP. Suroso) ويوشيو إيتشيانغاسي (Yoshio Ichibangase) عقدت اللجنة جلستين، في 28 مايو - 2 يونيو و 10 - 17 يوليو 1945، ومن هذه الهيئة تجدد أيدولوجية البانكاسيلا جذورها.

في سياق التطور الوطني، أفضى الفكر القومي الإندونيسي إلى بلورة "باننشاسيلا" كمرجعية أيدولوجية للدولة. وقد تكللت مسيرة الكفاح الطويلة من أجل الاستقلال بإعلان الاستقلال في 17 أغسطس 1945، الذي مثّل لحظة تاريخية مفصلية تُجسّد بلوغ السيادة الوطنية، والتحرر من الهيمنة الاستعمارية، وبروز إندونيسيا ككيان مستقل يمتلك قراره الذاتي. وفي اليوم التالي، وتحديدًا في 18 أغسطس 1945، تمّ اعتماد الدستور الإندونيسي لعام 1945، ليُشكّل الأساس القانوني الأعلى للدولة. وقد عُدّ هذا الدستور تعبيراً عن إرادة شعبية ثورية، يجسّد مفاهيم المساواة، والتضامن الوطني، والتآزر الاجتماعي. كما يُعدّ علامة فارقة في مسيرة الانتقال من الحقبة الاستعمارية إلى عهد السيادة الوطنية الكاملة، وبداية لمرحلة جديدة في تاريخ الأمة الإندونيسية.⁸⁷ وبمُصادقة دستور سنة 1945، تجسّدت روح إعلان الاستقلال، التي تتمثل في البنشاسيلا، في صورةٍ رسمية وأساس قانوني مُعترف به، باعتبارها الفلسفة الأساسية لدولة جمهورية إندونيسيا. وهي:

⁸⁷ Goerge Mc. Tuman Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1995). 175

1. التوحيد بالله الواحد الأحد.
2. الإنسانية العادلة والمتحضرة.
3. وحدة إندونيسيا
4. الديمقراطية التي تقودها الحكمة في المشاورة والتمثيل.
5. العدالة الاجتماعية لكل شعب إندونيسيا.

يُعدّ سُوكارنو نقطة محورية في عملية صياغة المبادئ الأساسية للدولة. فقد شكّل النضال الطويل الذي خاضه الشعب الإندونيسي في سبيل تحديد، واختيار، وصياغة البُنْشَسِيَّالَا كأيديولوجيا للدولة، مرحلة حاسمة في تاريخ تأسيس الدولة. وقد تمّ اعتبار هذه العملية مكتملةً بعد أن أعلن سُوكارنو اعتماد البُنْشَسِيَّالَا كأساس للدولة الإندونيسية في 18 أغسطس عام 1945، وتمّ تضمينها رسميًا في دستور جمهورية إندونيسيا لسنة 1945. ولذلك، فإنّ المسار الطويل المصحوب بالنقاشات والاختلافات قد بلغ نهايته بالتوصّل إلى نقطة التقاء تستوجب الاحترام المتبادل، والحفاظ عليها، وتقديرها، والاستمرار في تنفيذها بشكل ثابت ومتّسق. ويعود ذلك إلى أنّ البُنْشَسِيَّالَا هي نتاج التزام جماعي وتوافق وطني ينبغي صونه وتطبيقه في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والوطنية والدولية في رحاب الدولة الإندونيسية. وفي هذا السياق تحديداً، استطاع الشعب الإندونيسي أن يعيش في إطار من حسن الجوار، والتعاون الجماعي، والتسامح المتبادل، وتعزيز روح الوحدة والتآزر ضمن إطار التنوع الثقافي والاجتماعي الذي تتميز به إندونيسيا، وذلك استناداً إلى خلفية تاريخية موحّدة تتمثّل في السعي الجماعي للتحرّر من قيود الاستعمار وطرده من الأراضي الإندونيسية.

3. المبحث الثالث: جدلية الإسلام والقومية في سياق الإندونيسيا

3.1. الجدلية، والإسلام، والقومية: تحديد المفهوم والمعنى

في هذا الفصل تركز الدراسة على 3 مصطلحات مهمة لرؤية العلاقة بين الثلاثة، المصطلحات الثلاثة هي (1) الجدلية، (2) الدين، وهو في سياق هذه الدراسة يعني دين الإسلام، (3) القومية. ما يهدف إليه هذا الفصل هو تتبع كيفية حدوث الديناميكيات والجدلية بين الإسلام والقومية في سياق إندونيسيا خلال الفترة المعروفة بالحركة الوطنية. ويعتبر تفسير هذه المصطلحات مهماً لتجنب سوء الفهم حول القصد والمعنى في هذه الدراسة.

المصطلح الأول هو الجدلية. يُعرف هذا المصطلح في الأدبيات الفلسفية بالمنطق الهيجلي. فقد عرفها مراد وهبة بأنها المنهج الذي من شأنه أن يتأدى من قضية تفرز نقيضها ثم تأتلف مع هذين النقيضين. ويتكرر هذا التطور ابتداء من أول وأبسط المعاني.⁸⁸ ولكن هذه الدراسة في سياقها، لم يُستخدم هذا المنطق الهيجلي بشكل كامل، ولكنه يُقصد به الإشارة إلى تفاعل بين الأشخاص حول فكرة أو فعل. يعكس هذا التفاعل وجهة نظر ورد فعل تجاه حدث ما، ويمكن أن يكون هذا الرأي أو رد الفعل في شكل دعم أو رفض أو نقد، أو غير ذلك من الأمور ذات الاتجاهين والمتبادلة. يُستخدم هذا النوع من فهم الجدلية في هذه الدراسة لدراسة النقاشات والخلافات التي تدور حول الجدل بين القومية والإسلام ممثلةً بشخصيات بارزات كل منهما في سياق الحركة القومية الإندونيسية. وعلى الرغم من ذلك يقتصر نطاق هذه الدراسة على فترة الحركة الوطنية فقط، بحيث عاش محمود يونس فيها وكتب ترجمته للقرآن الكريم، مما أثر على كتابته لعمله البارز.

أما المصطلح الثاني فهو الإسلام، والإسلام في هذا البحث لا يشير إلى دين يلتزم ويجب اتباعه ولا إلى عبادة معينة، وإنما معنى الإسلام في هذا الباب هو كما يصنفه محمود شلتوت في كتابه "الإسلام عقيدة وشريعة، فهو يقسم الإسلام إلى قسمين: عقيدة وشريعة، والعقيدة - كما عرفها محمود شلتوت - "بأنها الجانب النظري الذي يطلب الإيمان به وقبل كل شيء لا يرقى إليه شك، ولا تؤثر فيه شبهة، ومن طبيعتها: تضافر النصوص الواضحة على تقريرها وإجماع المسلمين عليها من يوم أن بدأت الدعوة مع حدث بينهم من اختلاف بعد ذلك فيما وراءها، وهي أول ما دعا إليه الرسول وطلب من الناس الإيمان به في المرحلة الأولى من مراحل الدعوة، وهي دعوة كل رسول ماء من قبل الله كما دل دللم القرآن في حديثه عن الأنبياء والرسول"⁸⁹ وأما الشريعة كما وصفها محمود شلتوت هي "بأنها النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بما نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بالمسلم والإنسان والكون وعلاقته بالحياة"⁹⁰ ومن هذا التقسيم ترى هذه الدراسة أن مسألة القومية تدخل في باب الشريعة لا في باب العقيدة، مما يعني أنها من أمور اجتهادية، وما دامت أمور اجتهادية فهي محتملة للاختلاف في الآراء وجهات النظر والأفهام، ومن هنا فإن التأييد والرفض المتعلق بمسألة القومية في الإسلام لا يزال يدور في فلكها حتى الآن، ومن هنا فإن التأييد والرفض المتعلق بمسألة

⁸⁸ مراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016)، 269.

⁸⁹ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط. 18 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 10.

⁹⁰ المرجع السابق.

القومية في الإسلام لا يزال يدور في فلكها حتى الآن. والمصطلح الأخير هو القومية التي تمت مناقشتها في الفصل السابق.

3.2. الإندونيسيا بين القومية الإسلامية والقومية العلمانية: معركة إيديولوجية

أشار توفيق عبد الله إلى أنّ التاريخ الإندونيسي الحديث في الفترة الممتدة بين عامي 1920-1930 يُطلق عليه وصف "عقد الأيديولوجيات". حيث شهدت هذه المرحلة ظهور تيارات أيديولوجية متعدّدة بدأت تؤثر بشكل ملموس في نمو الوعي الديني، كما لعبت دوراً مهماً في تشكيل الأسس الأيديولوجية للنضال الوطني، والتي أصبحت محلّ نقاش واسع داخل أوساط الحركة الوطنية.⁹¹

وخاصةً مع بداية ظهور الأفكار والمفاهيم المستمدة من الغرب، مثل الماركسية والقومية العلمانية، برزت مرحلة حسّاسة شهدت تنامي الأيديولوجيا العلمانية وتزايد تأثير الأحزاب والشخصيات العلمانية في الساحة السياسية. وفي ظل هذا الوضع، سواء أدرك ذلك أم لم يدرك، نشأت حساسية دينية وأيديولوجية لدى عدد من الشخصيات الإسلامية. ويمكن فهم هذه الحقيقة من خلال مواقف بعض الزعماء المسلمين، مثل أغوس سليم (Agus Salim)، وأحمد حسن (A. Hassan)، ومحمد ناصر (M. Natsir)، الذين يُعدّون من المفكرين الحداثيين المثاليين.... وذلك تحت مظلة منظمة "ساريكات إسلام" التي كانت تُعدّ آنذاك إحدى أبرز المنصات السياسية والدينية التي احتضنت هذه الشخصيات الإسلامية، وأسهمت في بلورة رؤاهم الفكرية والأيديولوجية ضمن إطار النضال الوطني. فهؤلاء لم ينظروا إلى الإسلام مجرد عقيدة تُؤمن، بل آمنوا بخلود تعاليمه، وبضرورة تطبيقها عملياً في كل جوانب حياة المسلم، بما يتماشى مع الإيمان ويحقق فطرته كمخلوق من مخلوقات الله. لذلك، سعى التيار القومي الإسلامي إلى جعل الإسلام أساساً للأيديولوجيا الوطنية، وأساساً للكفاح ضد الاستعمار. وفي المقابل، دعا التيار القومي العلماني إلى اعتماد أساس قومي يفصل بين الأيديولوجيا الدينية والدولة، بل ويدعو إلى فصلها عن أي ديانة كانت، ليكون ذلك هو الأساس الذي تُبنى عليه الأيديولوجيا النضالية.⁹² ويُعزى هذا التوجّه إلى قناعتهم بأنّ الدين لا يستطيع أن يؤسّس قاعدة متينة لأيديولوجيا وطنية قادرة على استيعاب ودمج التنوّع الكبير الذي يميّز به المجتمع الإندونيسي من حيث الأعراق،

⁹¹ Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987). 15

⁹² المرجع السابق.

والأديان، والإثنيات، والثقافات⁹³. وتستند هذه القناعة لدى القوميين العلمانيين إلى التصور القومي كما صاغه المفكر الفرنسي إرنست رينان، الذي عرّف القومية بأنها "مبدأً روحيّ ناتجٌ عن ظروف تاريخية عميقة الجذور"⁹⁴. ومن هذا المنطلق، اعتبروا أنّ التجربة التاريخية المشتركة والرغبة في العيش المشترك هي الأساس الحقيقي الذي يمكن أن تُبنى عليه الأيديولوجيا القومية، لا العقيدة الدينية. فبالنسبة لهم، وحدة المصير والرغبة الجماعية في الاستمرار معاً هي ما يشكّل جوهر الأمة القومية، لا الانتماء الديني أو العرقي.

ومن أبرز ما يلفت الانتباه في هذه الديناميكية الأيديولوجية، ما وصفه أحمد سُهَيْمي بشأن موقف التيار القومي الإسلامي، الذي بدا وكأنه يتبنّى موقفين متباينين في تعامله مع القوميين العلمانيين. ففي حين اتّسم موقفهم من السلطة الاستعمارية الهولندية بالحزم والرفض القاطع، بل ولم يترددوا في وصفها بـ "السلطة الكافرة" التي لا شرعية لها في نظر الإسلام، نجد أنّ موقفهم من القوميين العلمانيين كان أكثر تعقيداً وتردّداً. وقد عبّر سُهَيْمي عن هذا التوجّه بمصطلح "الموقف المزدوج"، للدلالة على تردد القوميين المسلمين وتناقضهم في التعامل مع القوميين العلمانيين. ويُعزى هذا التردّد إلى تعارض المصالح والمبادئ؛ فمن جهة، كان من الضروري إرساء نوع من التفاهم والتضامن السياسي مع القوميين العلمانيين في مواجهة الاستعمار الهولندي، ومن جهة أخرى، كانت هناك هوة أيديولوجية عميقة بين الطرفين كثيراً ما أدّت إلى بروز توترات وصراعات داخلية في صفوف الحركة الوطنية نفسها.⁹⁵

عند تتبع الجذور التاريخية لجدلية العلاقة بين الإسلام والقومية في إندونيسيا، يمكن الإشارة إلى حادثة بارزة تُعرف بـ "جاوي هيسوورو" (Djawi Hisworo)، وهي صحيفة يومية كانت تصدر في مدينة سولو، نشرت مقالين مثيرين للجدل بتاريخ 9 و 11 يناير 1918، كتبهما كلٌّ من مارثودارسونو (Marthodarsono) ودجوديكرومو (Djojodikrom)، تضمّنّا إساءات بالغة بحقّ النبي محمد ﷺ، حيث وصفاه - زوراً وبهتاناً - بأنّه كان مدمن خمر ومتعاطياً للأفيون. وقد أثارت هذه المقالات موجةً عارمة من الغضب والاستنكار في أوساط المسلمين، الذين طالبوا الحكومة الاستعمارية باتخاذ إجراءات صارمة ضد الصحيفة المذكورة. ولم تقتصر ردود الفعل على المطالبات القانونية، بل تجسّدت أيضاً في

⁹³ Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Vs Natsir* (Jakarta: Universitas Indonesia, 2012). 41

⁹⁴ Ernest Renan, *Apakah Bangsa Itu?*, terj. Prof. Sunaryo. S.H. (Jakarta: Erlangga, 1968). 34

⁹⁵ Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno Vs Natsir*. 40

تشكيل تنظيم شعبي أطلق عليه اسم "تنتره كانجينغ نبي محمد ﷺ" (جيوش النبي محمد ﷺ)، بإشراف مباشر من جمعية "ساريكات إسلام". وكان الهدف الأساسي من تأسيس هذا التنظيم هو توحيد صفوف المسلمين من أجل حماية وصون كرامة النبي محمد ﷺ، إضافةً إلى تحفيز الرأي العام الإسلامي للغضب والاحتجاج على المقالات المسيئة التي نشرتها صحيفة "جاوي هيسوورو" (Djawa Hisworo).⁹⁶

وفي إطار التعامل مع الجدلية القائمة بين الدين والقومية، يبدو أنّ الرؤية التي قدّمها كونتويويو (Kuntowijoyo) تُشكّل الطرح الأكثر توازناً وواقعية، ويمكن اعتبارها بمثابة تركيبة أو توليفة فكرية ذات طابع توفيقي. ففي سياق العلاقة بين الإسلام ومبادئ البنّشسيلا، يرى كونتويويو أنّه لا يوجد ما يستدعي النزاع أو التعارض بين الطرفين، وذلك لسببين أساسيين. أوّلهما: أنّ البنّشسيلا تمثّل أيديولوجيا، في حين أنّ الإسلام دين. فالأيديولوجيا بدون دين قد تؤدي إلى فوضى وانحراف قيمي، بينما الدين يحتوي في جوهره على عناصر ذات طابع أيديولوجي، كفريضة الزكاة، التي تُعبّر عن التزام اجتماعي واقتصادي منظم. وثانيهما: أنّ الدين لا يمكن اختزاله ليصبح أيديولوجيا سياسية محضة، كما أنّ الأيديولوجيا، مهما كانت شموليتها، لا يمكن أن ترقى إلى مقام الدين. فكلٌّ من الإسلام والبنّشسيلا يتحرّك في مجاله الخاص، ومن ثم لا يوجد تناقض جوهري بينهما إذا فهم كلٌّ منهما في سياقه الصحيح.⁹⁷

⁹⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1983). 143

⁹⁷ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018). 103-105

الفصل الثاني:

الحياة العلمية والاجتماعية لمحمود يونس ومنهجه في ترجمة القرآن

1. المبحث الأول: محمود يونس: حياته وأفكاره في السياق العلمي

والاجتماعي

1.1. محمود يونس بين أسرة متدينة وبيئة علمية

ولد محمود يونس، المفكر الإسلامي، في 10 فبراير 1899 فيسونغيانغ (Sungayang) ، باتوسانغكار (Batusangkar)، سومطرة الغربية، ونشأ في أسرة متميزة ذات تراث ديني قوي. انغمس محمود يونس في بيئة متدينة سواء داخل أسرته أو في تعليمه الرسمي، وورث محمود يونس إرثاً علمياً من نسبه العائلي. كان والده يونس بن إنسيك (Incek) مزارعاً وكان مدرساً في "السراو" (surau) وهو المصلى الصغير. وعلى الرغم من كونه مزارعاً عادياً، إلا أن والده واشتهر بصدقه وأمانته حتى عُيِّنَ إماماً للنجاري بسبب البصيرة الدينية التي اكتسبها من خبرته في الدراسة في السراو. ووقد وُلد من أمٍّ عُرِفَتْ بتدبيرها وتمسكها بالتعاليم الإسلامية، مما كان له أثر في تنشئته الأولى ،وهي حفصة بنت الإمام ساعمون. كان جده لأمه إنغكو غادانغ محمد طاهر بن علي (Engku Gadang M. Thahir bin Ali) مؤسساً وشيخاً لسوراو في تلك المنطقة، فهو لا يزال من سلالة رجل الدين الشهير الشيخ محمد علي المعروف باسم توانكو كولوك⁹⁸ (Tuanku Koko). وفي السياق ذاته، اضطلع ابنُ عمِّ والدته، الحاج إبراهيم دت سينارو ساتي، وهو من وجهاء المنطقة وذوي الثراء، بدورٍ جوهريٍّ في دعم المسيرة التعليمية لمحمود يونس، ولا سيَّما في المراحل العليا من تعليمه، إذ تكفل بتمويل دراسته عندما أُوفد إلى جمهورية مصر العربية لمواصلة تحصيله العلمي في الأزهر الشريف.

أما في المراحل الأولى من تعليمه، بدأت المسيرة التعليمية لمحمود يونس في عام 1908م، حيث التحق بـ "سكولا راكيات" (Sekolah Rakyat)، وهي المدرسة الشعبية الابتدائية في ذلك الوقت. وقد تلقى أولى مبادئه القرآنية وتعلَّم أسس العبادات في سن السابعة، في "السوراو" (surau) التابع لجده لأمه، العالم محمد طاهر بن محمد علي، المعروف أيضاً باسم "إنغكو غادانغ". وبالتوازي مع تعلُّمه الديني في "السوراو"، التحق أيضاً بالمدرسة الابتدائية النظامية، غير أنه لم يُكمل دراسته فيها

⁹⁸ Khadher Ahmad و Khairuddin Marardi, "CONTRIBUTIONS OF MAHMUD YUNUS TO THE INTERPRETATION OF THE QURAN: A STUDY OF TAFSIR QUR'AN KARIM", 90. M. Amursid و Amaruddin Asra, "Studi Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus", Syahadah, no. 2, 3 (2015): 2.

إلا حتى الصف الثالث فقط؛ إذ انسحب منها نتيجة شعوره بالملل من تكرار المواد الدراسية وعدم تنوعها، مما دفعه إلى التوجّه نحو التعليم الديني التقليدي الذي كان يجد⁹⁹.

في عام 1917، واصل محمود يونس تعليمه في مدرسة "مدرس" التي أسّسها الحاج محمد طيب عمر (ت. 1920)، وهو من أبرز المفكرين المصلحين الإسلاميين في منطقة مينانغكاباو (Minangkabau).¹⁰⁰ بدأت هذه المدرسة نشاطها التعليمي في 4 نوفمبر سنة 1910 في سوراو تانجونغ باوه، (Tanjung Bawah) سونغاياغ (Sungayang).¹⁰¹ وخلال فترة دراسته في هذه المدرسة، تعمّق محمود يونس في دراسة الأدب الإسلامي، الذي يشمل علومًا متعددة مثل النحو، والصرف، والحساب، واللغة العربية. ولم يقتصر التفاعل التربوي بين طيب عمر ومحمود يونس على تطوير معارفه العلمية فحسب، بل ساهم أيضًا في تكوين شخصيته التربوية وارتقائه إلى مكانة المربي المحترم في المجتمع فيما بعد. وبعد التخرج، طُلب من يونس أن يقوم بالتدريس بدلاً من أستاذه المريض، وقد بلغ من نبوغ محمود في المدرسة أن أُسندت إليه تدريس عدة كتب منها المحلى، وألفية ابن عقيل، والجامع الجوامع. وكان عمره آنذاك 16 سنة فقط. ثم بعد ذلك شغل منصب مدير المدرسة بشكل دائم منذ عام 1917.¹⁰²

1.2. تأثير التجديد الخطاب الديني والفكر الإصلاحية الإسلامي في فكر محمود يونس

أصبح محمود يونس على دراية بحركة التجديد الإسلامي عندما مثل شيخه في اجتماع كبير لعلماء المينانغكاباو عام 1919 في بادانغ بانجانغ. وكان مهتمًا جدًا بأفكار التجديد الإسلامي التي طرحتها الشخصيات الحاضرة في ذلك الوقت، مثل عبد الله أحمد وعبد الكريم أمر الله. وقد تجلّى هذا الاهتمام الأولي بحركة التجديد الإسلامي في وقت لاحق من خلال نشاط محمود يونس الأول كرئيس

⁹⁹ M. Amursid و Amaruddin Asra, "Studi Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus", 2.

¹⁰⁰ Aida و Muhammad Rezali Anand, "Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus", في *Diskursus Metodologi dan Karya-Karya Tafsir Al-Qur'an Generasi Awal di Indonesia*. ed. Wardani (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021), 73.

¹⁰¹ Nurus Syarifah, "TAFSIR AKADEMIK KARYA MAHMUD YUNUS: CORAK ILMIAH, SOSIAL DAN INTELEKTUAL DALAM TAFSIR AL-QUR'AN AL-KARIM", *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 5, (30 يونيو، عدد 1) 19-104: (2020, doi:10.32505/at-tibyan.v5i1.1157).

¹⁰² Aida و Muhammad Rezali Anand, "Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus", 72-73.

تحرير مجلة البشير التي كانت تصدرها جمعية طوالب (جمعية طلاب سمطرة) في سونغيانغ. وقد عزز هذا النشاط الحركي معرفته بالأفكار الإصلاحية لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار.¹⁰³

قد كان لهذا التأثير دور كبير في دفع محمود يونس إلى السفر إلى مصر لاستكمال تعليمه بارتباطه الوثيق بالإصلاحيين الإسلاميين في مينانغكاباو. لم يكن هذا الاختيار اعتباطياً. فقد كانت مصر، في ذلك الوقت، مركزاً للفكر الإصلاحي بقيادة شخصيات بارزة مثل محمد عبده (ت 1905) و (رشيد رضا) (ت 1935).¹⁰⁴ وكان متحمساً لمواصلة دراسته في مصر. وهنا كان لمساهمة والدته يونس التاجر الثري داتوك سينارو ساتي دور فعال في الحصول على تأشيرة دخول ليونس بل وتكفلت بكامل تكاليف رحلته إلى مصر. وعلى الرغم من أنه تأخر بسبب عدم تمكنه من الحصول على تأشيرة من الحكومة الاستعمارية البريطانية في عام 1920، إلا أنه تمكن أخيراً من الإبحار عبر بينانغ (Penang) بماليزيا في مارس 1923. أثناء مروره بمدينة بينانغ، قصد لقاء أحد العلماء الذين كان لأفكارهم الإصلاحية أثرٌ بالغ في منطقة مننكاباو، وهو الشيخ طاهر الجلال الدين. وبصفته طالب علم، تافت نفسه إلى معرفة أحوال المدرسة التي كان يشرف عليها الشيخ طاهر الجلال الدين، والتي عُرف عنها اتباعها للنظام التعليمي المطبق في المدارس المصرية. ولما وصل إلى بينانغ، أُتيح له أن يزور المدرسة ويطلع على نظمها ومناهجها. وقد رافقه في هذه الرحلة شخص صديقه إسحاق¹⁰⁵. توقف في مكة المكرمة لأداء فريضة الحج قبل أن يصل أخيراً إلى القاهرة. فلما قام محمود يونس في مكة المكرمة، كانت الساحة الفكرية الإسلامية تشهد جدلاً حاداً بين أتباع المذهب الشافعي والتيار الوهابي. وفي عام 1924م، تمكّن الوهابيون من السيطرة على مدينة مكة والمناطق المجاورة لها، وهي لا تزال تحت سيطرتهم إلى يومنا هذا. وعندما وصل محمود يونس إلى مكة في سنة 1923م، كان هناك عدد كبير من الطلاب الإندونيسيين الذين قدموا لطلب العلم الشرعي. إلا أن محمود يونس لم يُبدِ اهتماماً بالدراسة هناك، إذ إنَّ أستاذه كان يرى أنَّ مستوى التعليم الديني في مكة لا يختلف كثيراً عما هو موجود في إندونيسيا¹⁰⁶.

¹⁰³ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)* (Jakarta: LeKAS Publishing, 2015), 12–15.

¹⁰⁴ Mz "In Defense of Rationality", 27. وآخرين

¹⁰⁵ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 19.

¹⁰⁶ المرجع السابق، 20.

1.3. رحلته العلمية في أرض الكنانة: من الأزهر الشريف إلى دار العلوم

لما وصل محمود يونس إلى مصر، وجد أنّ جامعة الأزهر كانت في عطلة دراسية، وأتمّها ستستأنف نشاطها الأكاديمي بعد شهر رمضان. وخلال هذه الفترة، لم يشارك في أي نشاط تعليمي رسمي، بل استغلّ وقته في الاطلاع على نظام التعليم المعتمد في الأزهر الشريف. وقد علم أنّ هناك نظامين تعليميين مطبّقين في هذه الجامعة، وهما النظام القديم والنظام الحديث. يتكوّن النظام القديم من ثلاث مراحل دراسية: الابتدائية، والثانوية، والعالية، وكلّ مرحلة منها تستغرق أربع سنوات. ويحصل الطالب المتخرج من المرحلة العالية على شهادة العالمية، بعد أن يكون قد أنهى اثنتي عشرة سنة من الدراسة. أمّا الطلاب الأجانب، فقد يُسمح لهم بالتقدّم مباشرة إلى امتحان شهادة العالمية إذا ثبتت كفاءتهم. ويتضمّن هذا الامتحان اثني عشر علمًا من علوم الشريعة الإسلامية، وهي: النحو، الصرف، الفقه، التفسير، التوحيد، الحديث، مصطلح الحديث، المنطق، المعاني، البيان، البديع، وأصول الفقه. أمّا النظام الحديث، فقد حافظ أيضًا على نفس المراحل الثلاث، غير أنّه أضاف بعض المعارف العامة إلى جانب العلوم الدينية واللغوية. وبعد أن تبين له هذا الأمر، رأى محمود يونس أنّه قادر على اجتياز امتحان شهادة العالمية، إذ كان قد درس هذه العلوم ودرّسها في إندونيسيا بين عامي 1915 و1923، غير أنّ التحدي الحقيقي الذي واجهه تمثّل في كيفية عرض هذه المعارف باللغة العربية. انطلاقًا من هذه القناعة، عزم محمود يونس على التقدّم إلى امتحان شهادة العالمية في العام التالي. وقد سعى للحصول على معلومات دقيقة تتعلّق بإجراءات التسجيل والاختبارات من الطالب الإندونيسي جانم طيب، الذي كان أول إندونيسي يحصل على شهادة العالمية من الأزهر عام 1924. وبعد أن استمع إلى شرحه المفصّل، ازداد إصرار محمود يونس على اجتياز هذا الامتحان. وعندما فُتح باب التسجيل بعد شهر رمضان، بادر إلى تقديم طلبه، وبدأ بحضور الدروس في بعض العلوم، مثل أصول الفقه من خلال كتاب جمع الجوامع، والتفسير، والفقه الحنفي. ولم يمض وقت طويل حتى قدّم طلبًا رسميًا لخوض الامتحان، فتسلّم بعد ذلك التعيين الذي يتضمّن المواد التي ستُختبر. وقد مُنح عشرة أيام للتحضير قبل دخول الامتحان في العلوم الاثني عشر. وفي النهاية، أعلن نجاحه في الامتحان، ليصبح بذلك ثاني إندونيسي يحصل على شهادة العالمية من جامعة الأزهر، بعد أن قضى عامًا واحدًا فقط في الدراسة في أعرق مؤسسة تعليمية إسلامية¹⁰⁷.

ولم يتوقف عند هذا الحد، بل واصل دراسته في مدرسة دار العلوم "العليا" لدراسة التخصص في مجال التربية والتعليم وعلومها، وكان في ذلك الوقت الطالب الوحيد من إندونيسيا الذي حصل

¹⁰⁷ المرجع السابق، 20-22.

على منحة دراسية ليلية من وزارة المعارف المصرية.¹⁰⁸ فعجب محمود يونس كثيراً بنظام التعليم في دار العلوم، فاختار أن يتخصص في التدريس. المحاضرات في دار العلوم أوليا من المستوى الأول إلى الرابع واجتاز جميع المستويات بشكل جيد جداً، حتى في المستوى الأخير حصل على أعلى الدرجات في مادة (الإنشاء) في المستوى دورة الإنشاء (التأليف). في ذلك الوقت كان محمود يونس الطالب الأجنبي الوحيد الذي أكمل السنة الرابعة في دار العلوم. انتهت دراسة محمود يونس بسلسلة في عام 1929 ثم عاد إلى مسقط رأسه.¹⁰⁹

ومن خلال تجربته في الدراسة في مصر لمدة ست سنوات تقريباً، استطاع محمود يونس أن يتابع اهتمامه الأولي بأفكار إصلاح الفكر الإسلامي من خلال عدم الاكتفاء بقراءة المجلات، بل استطاع أن يزور مصر مباشرة ليكتسب المعرفة والرؤية في الإصلاح الإسلامي من تلاميذ محمد عبده في وطنهم. وبهذه التجربة الخاصة استطاع محمود يونس أن يكون على اتصال وثيق بالفكر الإصلاحي لمحمد عبده ورشيد رضا أكثر من مشاهير المصلحين في البلاد أمثال أحمد حسن وزين الدين الحميدي وحسي الشدياق وحمقى الذين لم يعرفوا أفكار محمد عبده ورشيد رضا الإصلاحية إلا من خلال قراءة مجلة المنار. وقد عزز هذا الامتياز النادر الذي حظي به محمود يونس دوره كرائد وحامل لنمط جديد من الكتابة الإندونيسية الحديثة في تفسير القرآن الكريم التي تتماشى نسبياً مع أفكار محمد عبده الإصلاحية.¹¹⁰

1.4. دور محمود يونس الاجتماعي والتعليمي والسياسي

أما المهنة الفكرية له، تضمنت مسيرة محمود يونس المهنية تأسيس وقيادة مؤسسة تعليمية إسلامية تسمى "الجامعة الإسلامية" في سونغيانغ و"مدرسة "نورمال إسلام" في بادانغ عام 1931م. كما تولى قيادة المدرسة الإسلامية العليا في بادانغ، وأسس "أكاديمي ديناس علم أجاما" (أكاديمية العلوم الدينية) وأصبح عميدها في الفترة 1957-1960. كما نجح محمود يونس في تأسيس وقيادة المدرسة الثانوية في بوكيت تينجي. وفي عام 1960، عُيِّنَ عميداً لكلية التربية الإسلامية في جامعة شريف هداية الله الإسلامية بجاكرتا، وأصبح عميداً لكلية معهد الدولة الديني الإسلامي الإمام بونجول ببادانج. الأعمال التي أنتجها محمود يونس هي في مجالات التربية والتعليم واللغة العربية والفقه والتفسير

¹⁰⁸ Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia", 326.

¹⁰⁹ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 26.

¹¹⁰ Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia", 326-27.

والأخلاق والتاريخ، وهناك أيضًا أعمال في مجالات أخرى. أكثر أعماله الضخمة والمؤثرة هو تفسير القرآن الكريم الذي نُشر في عام 1938، وقد طُبِعَ أكثر من مرة.¹¹¹

وأما حركته الفكرية، كان شبابه يتلَوّن بابتدائها. تعرف محمود يونس على حركة التجديد الإسلامي عندما مثّل أستاذه في اجتماع كبير لعلماء المينانغكابو في بادانغ بانجانغ سنة 1919. وقد أبدى اهتمامًا بالغًا بالأفكار الإصلاحية التي طُرحت آنذاك من قِبل شخصيات بارزة مثل عبد الله أحمد وعبد الكريم أمر الله. وقد تجلّى هذا الاهتمام لاحقًا في أولى نشاطاته كرئيس تحرير لمجلة البشير، التي كانت تصدرها جمعية طلاب سُمُطِرة (جمعية طوالب) في سونغيانغ. وقد ساهم هذا الدور في توسيع معرفته بأفكار الإصلاح التي طرحها محمد عبده ومحمد رشيد رضا، من خلال قراءته لمجلة المنار.¹¹²

وعلى الرغم من كثرة إشتغاله ومناصبه في مجال التعليم والتدريس ونشر أفكاره، إلا أنه شارك في منظمات عديدة لتدل على تأثيره الاجتماعي والسياسي. في سنة 1943، تم تعيين محمود يونس مستشارًا لرئيس الدولة ممثلًا عن مجلس الإسلام الأعلى، وفي السنة نفسها أصبح عضوًا في هيئة "تشو سانغي كاي". وقد سعى، بصفته مستشارًا لرئيس الدولة، إلى إدخال التعليم الديني في المدارس الحكومية. وقبل نيل إندونيسيا استقلالها، كان لمحمود يونس دور بارز في منطمتين مهمتين، وهما: مجلس الإسلام الأعلى في ميننكاباو (MIT)، ومنظمة شباب "غيوغُن" (Gyugun) السابقة التي أنشأتها اليابان. وعلى الرغم من كثرة مهامه ومسؤولياته، تمكّن محمود يونس من إتمام ترجمة معاني القرآن الكريم، والتي عُرفت بتفسير القرآن الكريم في ثلاثين جزءًا¹¹³.

نقل فوزي مشهدي عن المركز الإسلامي في سومطرة الجنوبية قوله إن الأستاذ الدكتور محمود يونس يُعد من الشخصيات القيادية البارزة التي تتمتع بروح قيادية استثنائية، وقد حاز على مكانة مرموقة في المؤسسات التعليمية الإسلامية. لقد شغل محمود يونس العديد من المناصب المهمة في قطاع التعليم الإسلامي، وأدى أدوارًا قيادية بارزة في مختلف المؤسسات والمنظمات التعليمية، من أبرزها:

1. توليه رئاسة قسم التعليم في الجامعة الإسلامية في سونغيانغ باتوسنغكار خلال الفترة (1931-1932).

¹¹¹ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 27.

¹¹² Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'ān Indonesia", 327.

¹¹³ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 30.

2. رئاسته للجمعية الإسلامية العادية في بادانغ في الفترة (1932-1946).
 3. قيادته للمدرسة الإسلامية الكبرى في بادانغ.
 4. تأسيسه وإدارته للمدرسة الثانوية الإسلامية الثانية (SMI) في بوكيتنغي.
 5. شغله منصب عميد ورئيس كلية التربية في الجامعة الإسلامية العالمية في جاكارتا (1960-1963).
 6. تعيينه عميداً لكلية الإمام بونجول في معهد الإمام الأعظم في بادانغ (1966-1971).
 7. تأسيسه عددًا من المنظمات التعليمية مثل منظمة ثعالب سومطرة، ومنظمة PGAI، كما أشرف على إصدار مجلة البشير.
 8. تعيينه رئيسًا لهيئة الاتصال الخاصة بالتعليم الديني بوزارة الشؤون الدينية في جاكارتا اعتبارًا من 1 يناير 1951م.
- وتدل هذه المناصب مجتمعة على مكانة محمود يونس القيادية الفريدة، وإسهاماته البارزة في النهوض بالتعليم الإسلامي في إندونيسيا¹¹⁴.
- تُعد شخصية محمود يونس من الشخصيات القيادية الملهمة والمتميزة في تاريخ التعليم الإسلامي في إندونيسيا. لقد اشتهر بأسلوب قيادته الفريد، ليس فقط من خلال قوته الشخصية، بل أيضًا من خلال إسهاماته الكبيرة في تطوير المؤسسات التعليمية الإسلامية. أن مفهوم القيادة عند الأستاذ الدكتور محمود يونس يشمل عددًا من الصفات، مثل: القيادة النبيلة، والرؤية الواضحة، والثقة بالنفس، والوعي بالمسؤولية، والأمانة، والنزاهة، والإبداع والابتكار. كما أن قيادته تعكس القيم الأخلاقية مثل الشجاعة، والصدق، والأمانة، والقدرة على تبليغ الرسالة. أما من حيث الأسلوب، فإن محمود يونس يتبع نمط القيادة التحويلية، وهو أسلوب يعتمد على التجديد، وتقديم الأفكار الجديدة، وتنفيذ الأعمال الواقعية في مجال التعليم. ومن خلال هذا الأسلوب، لم يكن مجرد مدير أو

¹¹⁴ Fauza Masyhudi, "PEMIKIRAN MAHMUD YUNUS TENTANG KONSEP PENDIDIKAN ISLAM", *Jurnal Tarbiyah*, 1, 21 (2014): 98.

إداري، بل كان قائدًا يُلهِم من حوله، ويُسهِم في تطوير التعليم الإسلامي بطريقة تتماشى مع متطلبات العصر الحديث. ولهذا، تُعتبر أفكاره وجهوده مرجعًا مهمًا في مجال التربية الإسلامية¹¹⁵.

1.5. مؤلفات محمود يونس وإنجازاته العلمية

إلى جانب كونه مربّيًا بارزًا، فإن محمود يونس أيضًا كان مؤلفًا غزير الإنتاج. ففي ذكرى ميلاده السبعين، قام عدد من طلابه السابقين وزملائه بإعداد قائمة بأعماله المنشورة، وقد بلغت مؤلفاته ما مجموعه سبعين مجلدًا. ووفقًا للقائمة التي تم جمعها، فإن مؤلفاته باللغة العربية بلغت 27 عنوانًا في 37 مجلدًا، بينما بلغ عدد مؤلفاته باللغة الإندونيسية 34 عنوانًا في 42 مجلدًا. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الإحصاء لا يشمل المحاضرات والخطب التي ألقاها. ويُستخدم معظم هذه الكتب كمواد تعليمية لطلاب المدارس الابتدائية¹¹⁶.

وامتدت فائدة مؤلفات محمود يونس لتشمل ليس فقط طلاب المدارس الابتدائية، بل حتى طلاب المعاهد والجامعات. وقد لبّت مؤلفاته حاجة المجتمع التعليمي بشكل واسع، حيث ساهمت إسهامًا كبيرًا في دعم نمو وتطور المدارس الدينية (المدارس/المعاهد). ويتجلى ذلك من خلال تأليفه للكتب التعليمية باللغة العربية، التي استُخدمت في مناهج التعليم بالمدارس الدينية، في وقت لم تكن فيه كتب دراسية منهجية متوفرة. ومن بين هذه المؤلفات، يُعد كتاب "دروس اللغة العربية (Durûs al-Lughat al-'Arabiyyah) من أبرز وأهم الكتب التي ألفها، وقد وضعه أثناء دراسته في القاهرة، وظل يُعتمد عليه في تدريس اللغة العربية لسنوات طويلة¹¹⁷.

1.1 جدول مؤلفات محمود يونس في شتى أنواع العلوم

مؤلفات محمود يونس في شتى أنواع العلوم			
مؤلفاته حول القرآن وتفسيره			
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)	
1	تفسير القرآن الكريم (ثلاثون جزء)	Tafsir Qur'an Karim (30 Juz)	
2	تفسير سورة الفاتحة	Tafsir surat Al-Fatihah	

¹¹⁵ Khairanis Nur, "Study Tokoh Kepemimpinan Prof.Dr. Mahmud Yunus Pada Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia", *Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam dan Pendidikan* 16, 54–353: (2024، 30 ديسمبر)، doi:10.47435/al-qalam.v16i2.3089.

¹¹⁶ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 42.

¹¹⁷ المرجع السابق، 43.

Tafsir Ayat Akhlak	تفسير آيات الأخلاق	3
Juz 'Amma dan Terjemahannya	جزء عم وترجمته	4
Tafsir al-Qur'an Juz 1-10	تفسير القرآن الكريم من الجزء الأول إلى الجزء العاشر	5
Pelajaran Huruf al-Qur'an	دروس في أحرف القرآن (1973)	6
Ringkasan Isi al-Qur'an	خلاصة محتويات القرآن	7
Alif Ba' Ta' dan Juz 'Amma	الألف والباء والتاء وجزء عم	8
<i>Muadharaat fi Haul al-Israiliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadist</i>	محاضرات حول الإسرائيليات في التفسير والحديث	9
Tafsir al-Quran Juz 11-20	تفسير القرآن الكريم من الجزء الحادي عشر إلى العشرين	10
Tafsir al-Quran Juz 21-30	تفسير القرآن الكريم من الجزء الحادي والعشرين إلى الجزء الثلاثين	11
Surat Yasin dan Terjemah Maknanya	سورة يس وترجمة معانيها	12
Kamus al-Qur'an Jilid 1	قاموس القرآن (المجلد الأول)	13
Kamus al-Qur'an Jilid 2	قاموس القرآن (المجلد الثاني)	14
Kamus al-Qur'an 30 Juz	قاموس القرآن (ثلاثون جزء)	15

مؤلفاته التربية والتعليم		
العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)	م
المعرفة العامة والتعليم	Pengetahuan Umum dan Ilmu Mendidik	1
المناهج الخاصة في التعليم الديني	Metodik Khusus Pendidikan Agama	2
تطوير التربية والتعليم الإسلامية في إندونيسيا	Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia	3
مبادئ التربية والتعليم	Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran	4
التربية والتعليم	Al-Tarbiyah wa al-Ta'lim	5

6	التربية في الدولة الإسلامية وجوهر التربية الغربية	Pendidikan di Negara Islam dan Intisari Pendidikan Barat
---	---	--

مؤلفاته في الأخلاق		
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	الأخلاق	Akhlak
2	الإيمان والأخلاق (المجلد الأول)	Keimanan dan Akhlak 1
3	الإيمان والأخلاق (المجلد الثاني)	Keimanan dan Akhlak 2
4	الإيمان والأخلاق (المجلد الثالث)	Keimanan dan Akhlak 3
5	الإيمان والأخلاق (المجلد الرابع)	Keimanan dan Akhlak 4
6	الإيمان والسلوك	Ringkasan Isi al-Qur'an
7	أغاني جديدة للتربية الإسلامية / الأخلاق	Lagu-lagu Baru Pendidikan Agama / Akhlak
8	الأخلاق باللغة الإندونيسية	Akhlak Bahasa Indonesia
9	التطور الأخلاقي في الإسلام	Moral Pembangunan dalam Islam

مؤلفاته في اللغة العربية		
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	دروس اللغة العربية (المجلد الأول)	Pelajaran Bahasa Arab I
2	دروس اللغة العربية (المجلد الثاني)	Pelajaran Bahasa Arab II
3	دروس اللغة العربية (المجلد الثالث)	Pelajaran Bahasa Arab III
4	دروس اللغة العربية (المجلد الرابع)	Pelajaran Bahasa Arab IV
5	دروس اللغة العربية على طريقة الحديث (المجلد الأول)	Durus al-Lughah al-'Arabiyyah 'ala Thariqati al-Haditsah I
6	دروس اللغة العربية على طريقة الحديث (المجلد الثاني)	Durus al-Lughah al-'Arabiyyah 'ala Thariqati al-Haditsah II

Metodik Khusus Bahasa Arab	طرق تدريس اللغة العربية	7
Kamus Arab Indonesia	قاموس عربي - إندونيسي	8
Contoh Tulisan Arab	مثال على النص العربي	9
Al-Muthala'ah wa al-Mahfuzhat	المطالعة والمحفوظات	10
Durus al-Lughah al-'Arabiyah I	دروس اللغة العربية (المجلد الأول)	11
Durus al-Lughah al-'Arabiyah II	دروس اللغة العربية (المجلد الثاني)	12
Durus al-Lughah al-'Arabiyah III	دروس اللغة العربية (المجلد الثالث)	13
Muhadtsah al-'Arabiyah	المحادثة العربية	14
Al-Mukhtarat li al-Muthala'at wa al-Muzakarah	المختارات للمطالعة والمذاكرة	15

مؤلفاته في الأخلاق		
العنوان (باللغة الإندونيسية)	العنوان (باللغة العربية)	م
Marilah Sembahyang I	حي على الصلاة (المجلد الأول)	1
Marilah Sembahyang II	حي على الصلاة (المجلد الثاني)	2
Marilah Sembahyang III	حي على الصلاة (المجلد الثالث)	3
Marilah Sembahyang IV	حي على الصلاة (المجلد الرابع)	4
Puasa dan Zakat	الصيام والزكاة	5
Haji ke Mekah	الحج إلى مكة المكرمة	6
Hukum warisan dalam Islam	أحكام الموارث في الإسلام	7
Hukum Perkawinan dalam Islam	أحكام النكاح في الإسلام	8
Pelajaran Sembahyang untuk Orang Dewasa	دروس في أحكام الصلاة للكبار	9
Manasik Haji untuk Orang Dewasa	دروس في مناسك الحج للكبار	10
Soal Jawab Hukum Islam	السؤال والجواب في أحكام الإسلام	11

Al-Fiqh al-Wadhih I	الفقه الواضح (المجلد الأول)	12
Al-Fiqh al-Wadhih II	الفقه الواضح (المجلد الثاني)	13
Al-Fiqh al-Wadhih III	الفقه الواضح (المجلد الثالث)	14
Mabadi' al-Fiqh al-Wadhih	مبادئ الفقه الواضح	15
Al-Wadhih fi al-Fiqh al-Nawawiy	الواضح في الفقه النووي	16
Al-Masa'il al-Fiqhiyah 'ala al-Mazhabi al-'Arba'ah	المسائل الفقهية على المذاهب الأربعة	17

مؤلفاته في التاريخ		
العنوان (باللغة الإندونيسية)	العنوان (باللغة العربية)	م
Sejarah Pendidikan Islam	تاريخ التربية الإسلامية	1
Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia	تاريخ التربية الإسلامية في إندونيسيا	2
Sejarah Islam di Mingkabau	التاريخ الإسلامي لمنانج كباو	3
Tarikh al-Islam	تاريخ الإسلام	4
Tarikh al-fiqh al-Islamiy	تاريخ الفقه الإسلامي	5

مؤلفاته في مقارنة الأديان		
العنوان (باللغة الإندونيسية)	العنوان (باللغة العربية)	م
Ilmu Perbandingan Agama	مقارنة الأديان	1
Al-Adyan	الأديان	2

مؤلفاته في الدعوة		
العنوان (باللغة الإندونيسية)	العنوان (باللغة العربية)	م
Pedoman Dakwah Islamiyah	إرشادات حول الدعوة الإسلامية	1

مؤلفاته في أصول الفقه		
-----------------------	--	--

م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	مذاكرة في أصول الفقه	Muzakarat Ushul Fiqh

مؤلفاته في التوحيد		
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	دروس التوحيد	Durus al-Tauhid

مؤلفاته في علم النفس		
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	علم النفس	Ilm al-Nafs

مؤلفاته في الموضوعات المختلفة		
م	العنوان (باللغة العربية)	العنوان (باللغة الإندونيسية)
1	أدعية الرسول	Do'a-doa Rasulullah
2	بعض من قصص الرسول وخليفة	Beberapa Kisah Nabi dan Khalifahnya
3	قائد الدروس الإسلامية (المجلد الأول)	Pemimpin Pelajaran Islam I
4	قائد الدروس الإسلامية (المجلد الثاني)	Pemimpin Pelajaran Islam II
5	قائد الدروس الإسلامية (المجلد الثالث)	Pemimpin Pelajaran Islam III
6	مجموعة الأدعية	Kumpulan Do'a-do'a
7	حي على القرآن	Marilah Ke Alquran
8	الشهور العربية في البلاد العربية	Al-Syuhur al-'Arabiyah fi al-Bilad al-'Arabiyah
9	خلاصة التاريخ الأستاذ محمود يونس	Khulashah Tarikh al-Ustadz Mahmud Yunus

أما في مجال القرآن الكريم وتفسيره، فيعتبر كتابه "تفسير القرآن الكريم" من أعظم إنجازاته العلمية وأكثرها تأثيراً. جمع فيه بين التفسير وترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإندونيسية. ووفقاً لما ذكره المؤلف، فإن هذا العمل هو ثمرة جهد علمي امتد لأكثر من 53 عاماً، بدأه في سن العشرين،

وأكمّله عندما بلغ الثالثة والسبعين. وخلال فترة إنجازه، واجه محمود يونس اعتراضات شديدة من بعض الجماعات التي اعتبرت ترجمة معاني القرآن إلى الإندونيسية أمرًا غير مشروع أو غير مألوف في ذلك الزمن،¹¹⁸ إلا أنه واصل عمله بإصرار حتى أكمله، وأصبح هذا التفسير مرجعًا أساسيًا في المجتمع الإندونيسي¹¹⁹. إن هذا التفسير، كما اعترف محمود يونس، هو عمل نبيل المنحى بمعنى أنه "يشرح تعاليم القرآن ليعمل بها المسلمون خاصة والبشرية عامة، كهداية عامة". ووفقًا له، فإن الغرض من كتابة هذا التفسير هو تقديم معلومات وتفسيرات حول تعاليم القرآن بحيث يمكن فهمها بسهولة وسرعة ويمكن للمجتمع أن يمارسها في الحياة اليومية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا العمل يقدم أيضًا للطلاب والدارسين كمادة عملية لتعلم لغة القرآن وأيضًا لعامة الناس الذين يرغبون في استكشاف محتويات الكتاب الكريم. ومن هنا يُفهم ضمناً كيف أراد محمود أن يكون هذا العمل تفسيرًا متوازنًا وعمليًا ويمكن للجميع تعلمه.¹²⁰ وسيأتي العرض حول هذا المتاب بالتفصيل في الفصل المقبل.

1.6. خاتمة الحياة وبقاء الأثر العلمي

في بداية سبعينيات القرن الماضي، وتحديدًا في أوائل عام ١٩٧٠م، تدهورت الحالة الصحية للأستاذ الدكتور محمود يونس، فأصبح يدخل المستشفى ويخرج منه بشكل متكرر. ورغم ذلك، استمر عطاؤه العلمي والفكري، حتى حصل في عام ١٩٨٢م على درجة الدكتوراه الفخرية في علم التربية من كلية معهد الدولة الديني الإسلامي شريف هداية الله بجاكارتا وذلك اعترافًا بإسهاماته العظيمة في تطوير التعليم الإسلامي في إندونيسيا من خلال مؤلفاته وجهوده الإصلاحية في المؤسسات التعليمية. وفي العام نفسه، أي في عام ١٩٨٢م، توفي محمود يونس رحمه الله. وقد كان طوال حياته من العلماء المنتجين في الكتابة والتأليف، حيث ترك تراثًا علميًا غزيرًا نُشر باللغتين الإندونيسية والعربية. بلغ عدد مؤلفاته ما لا يقل عن ثلاثة وأربعين (43) كتابًا في مختلف فروع المعرفة، منها: التربية، اللغة العربية، الفقه وأصوله، التفسير، التاريخ، مقارنة الأديان، العقيدة، الأخلاق، وغيرها من المجالات. وتُعدُّ هذه المؤلفات من المراجع المهمة التي أسهمت في تشكيل الفكر الإسلامي التربوي في العصر الحديث في إندونيسيا.¹²¹

¹¹⁸ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*.

¹¹⁹ Aida و Muhammad Rezali Anand, "Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus", 74.

¹²⁰ المرجع السابق.

¹²¹ Khairunnas Jamal, "WAWASAN KEINDONESIAAN DALAM TAFSIR AL QUR'AN AL KARIM KARYA MAHMUD YUNUS", *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 16, 28: (2017، 15 سبتمبر)، doi:10.24014/af.v16i1.3665.

بعد وفاة الأستاذ الدكتور محمود يونس رحمه الله يوم ١٦ يناير ١٩٨٢م، ترك وراءه إرثاً علمياً ضخماً من المؤلفات والمصنفات، سواء باللغة الإندونيسية أو باللغة العربية. فقد كان من العلماء المكثرين في التأليف، حيث تجاوزت مؤلفاته في مجالات التربية والدين والأخلاق والعقيدة وغير ذلك. أما مؤلفاته باللغة الإندونيسية فمن أبرزها: كتاب الصيام والزكاة، وكتاب الحج إلى مكة وطريقة أداء مناسكه، وبعض القصص القصيرة، وكتاب الإيمان وحسن الخلق، الموجه لتلاميذ المدارس الابتدائية. كما ألّف كتاب رائد الدروس الدينية في ثلاثة أجزاء لتلاميذ المدارس المتوسطة، وكتباً أخرى في مقارنة الأديان، ومجموعة الأدعية، والأخلاق في بناء الأمة الإسلامية، والأخلاق الإسلامية، وأحكام الزواج، وهي موجهة لطلبة المدارس الثانوية الشرعية، بالإضافة إلى مؤلفات عديدة أخرى في هذا المجال. أما مؤلفاته باللغة العربية، فمن أشهرها تعليم حروف القرآن، دروس اللغة العربية، المحادثات العربية، دروس التوحيد، مبادئ الفقه الواضح، المسائل الفقهية على المذاهب الأربعة، علم مصطلح الحديث، وغيرها من المؤلفات القيمة التي تُدرّس وتُستفاد منها في كثير من المعاهد والمدارس الإسلامية إلى اليوم.¹²²

2. المبحث الثاني: المنهج التفسيري في تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس ومعايير الترجمة

يتركّز هذا الفصل على دراسة المنهج التفسيري الذي اعتمده محمود يونس في مؤلفه المهم تفسير القرآن الكريم. بالإضافة إلى ذلك، فإن بحث العلاقة بين التفسير والترجمة يُعدّ أمراً ذا أهمية خاصة، من أجل تتبّع ما إذا كانت هناك فروق منهجية بين منهج التفسير ومنهج الترجمة. فالنظر في هذا الكتاب يُظهر من جهة أنه يُمكن اعتباره عملاً تفسيرياً، كما يدل عليه عنوانه، ومن جهة أخرى يمكن اعتباره ترجمة لمعاني القرآن الكريم، لأن المؤلف نفسه يصف عمله في عدة مواضع بأنه ترجمة للقرآن.

وبناءً على ذلك، فإن المفاتيح المفهومية الأساسية التي يقوم عليها هذا الفصل تنحصر في ثلاثة مصطلحات مركزية، وهي: القرآن، والتفسير، والترجمة.

¹²² Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 45-46.

2.1. القرآن، والتفسير، والترجمة: جذور تعريفية

يُعدّ القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع والهداية في الإسلام، وقد أنزله الله تعالى بلغة عربية مبينة ليكون نورًا وهداية للعالمين. ومع امتداد الإسلام وانتشاره في أصقاع الأرض، أصبح من الضروري تفسير آياته وشرح معانيه لتقريب فهمه للمسلمين من غير الناطقين بالعربية، مما أدى إلى نشوء علم التفسير، الذي غني ببيان مراد الله تعالى من الآيات الكريمة، وفق أصول وضوابط منهجية مستندة إلى السنة النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وأدوات اللغة.

أشار مناع القطان في كتابه "مباحث في علوم القرآن" إلى أن لفظ "القرآن" مشتق من الفعل "قرأ" الذي يدل على الجمع والضم. وتأتي "القراءة" بمعنى ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض على وجه الترتيل. وبناءً على هذا الاشتقاق، فإن "القرآن" في الأصل مصدرٌ كـ"القراءة"، ويُستخدم على وزن "فُعْلان" مثل "غفران" و"شكران". وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ ١٧ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ١٨ ١٢٣ أي قراءته. فـ"القرآن" هنا مصدر يدل على الفعل نفسه، ثم أُطلق على المقروء تسميةً للمفعول باسم المصدر. ومع مرور الزمن، اختُص هذا اللفظ ليصبح علمًا على الكتاب الذي أنزل على النبي محمد ﷺ، فأصبح يدل عليه دلالة شخصية دون غيره. ويطلق بالاشتراك اللفظي على مجموع القرآن، وعلى كل آية من آياته، فإذا سمعت من يتلو آية من القرآن صح أن تقول إنه يقرأ القرآن ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۖ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ٢٠٤ ﴿١٢٤. ١٢٥﴾

وقد اجتهد العلماء في وضع تعريف دقيق للقرآن الكريم يُبين حقيقته ويميّزه عن غيره من النصوص، فعرفوه بأنه: "كلام الله، المنزل على محمد ﷺ، المتعبد بتلاوته". ويتّضح من هذا التعريف أن لفظ "الكلام" يُعدّ جنسًا عامًّا يشمل كل خطاب، ولكن عندما يُضاف إلى "الله" عز وجل، يخرج بذلك كل كلام مخلوق، سواء كان من الإنس أو الجن أو الملائكة. وأما وصفه بـ"المنزل"، فيُقصد به استبعاد كلام الله الذي لم يُنزل على أحد، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ ۖ مَدَدًا﴾ ١٠٩ ١٢٦ وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي

١٢٣ (القيمة/75: 17-18)

١٢٤ (الاعراف/7: 204)

١٢٥ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (بيروت - لبنان: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000)، 15-16.

١٢٦ (الكهف/18: 109)

الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفَدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ ۚ ۲٧ ﴿١٢٧﴾ مما يدل على أن كلام الله غير المتناهي لا يدخل ضمن القرآن إلا إذا نزل على نبي.

كما أن التقييد بـ "المنزل على محمد ﷺ" يُخرج ما أنزل على الأنبياء السابقين من كتب سماوية كالنوراة والإنجيل والزبور. وأخيراً، فإن وصف القرآن بأنه "متعبد بتلاوته" يُخرج من دائرة تعريفه كل نص لا يُقصد به التعبد، كالأحاديث القدسية وقراءات الأحاد، لأن التلاوة التعبدية تعني القراءة المقصودة للعبادة، خاصة في الصلاة، وهي خصيصة لا تتوافر إلا للقرآن الكريم.¹²⁸

فقد أشار السيوطي في الإتيقان: "التفسير تفعيل من الفسر، وهو البيان والكشف، ويقال: هو مقلوب السفر، تقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل مأخوذ من التفسرة، وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض"¹²⁹. وبين نور الدين عتر التفسير في اللغة أن "التفسير مأخوذ من الفسر، وهو الإبانة والكشف. قال في لسان العرب في مادة (ف س ر): الفسر البيان، فسر الشيء يفسره بكسر السين، ويفسره بالضم فسراً، وفسره أبانه. ثم أضاف الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل."¹³⁰ ويمكن النظر كذلك إلى تعريفات التفسير التي أشار إليها الزرقاني في "مناهل العرفان"، حيث عرفه بثلاثة تعريفات، (1) علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، (2) علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام، (3) علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب وغير ذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل.¹³¹ من بين التعريفات الثلاثة، يُرجّح الزرقاني التعريف الأول، إذ يرى أنه الأنسب في سياق التفسير بوصفه بياناً لمقاصد كلام الله، مع عدم إغفال عامل القصور البشري لدى المفسّر بوصفه فاعلاً في عملية التفسير. بخلاف التعريف الثاني والثالث الذي يشمل كثيراً من جزئيات ما يندرج في قواعد علم القراءات وعلم الأصول وعلم قواعد اللغة من نحو وصرف ومعان وبيان وبديع. وبعبارة أخرى يشمل على فرع من فروع مضمون القرآن.

¹²⁷ (لقمن/31: 27)

¹²⁸ فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، 14 ط (الرياض: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، 2005)، 21.

¹²⁹ جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 4/193.

¹³⁰ محمد نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم (دمشق: مطبع المصباح، 1993)، 72.

¹³¹ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 3 ط (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، 3-4/2.

وأما المصطلح الثالث، وهو "الترجمة"، فلا يزال محل جدل ونقاش حتى الآن، على الرغم من أن القرآن الكريم قد تُرجم فعليًا إلى لغات متعددة، شرقية وغربية. ويؤكد هذا الواقع الترجمي البعد الديمغرافي للمسلمين أنفسهم، إذ إن الغالبية العظمى منهم يعيشون في بلدان غير عربية.¹³² وهذا يعني أن عدد من يفهمون اللغة العربية ويتحدثون بها أقل من عدد من لا يتقنونها. ومن ثم، فإن الحاجة إلى ترجمة القرآن الكريم تكتسب أهميتها القصوى في هذا السياق.¹³³

فقد بين نور الدين عتر أنّ الترجمة تنقسم إلى الاثنين: الترجمة الحرفية والترجمة التفسيرية. فالأول هو الترجمة الحرفية: هي أن يترجم نظم القرآن بلغة أخرى، ترجمة تحاكيه حذوا بحذو، بحيث تحلّ مفردات الترجمة محل مفرداته، وأسلوبها محل أسلوبه. وهذه الترجمة مستحيلة في حق القرآن العظيم وذلك لسببين أساسيين:

1. كونه معجزة للبشر لا يقدرّون على الإتيان بسورة مثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.
 2. إنه هداية تؤخذ منه الأحكام، وتستنبط الفوائد والتوجيهات، وهذا الاستنباط لا يؤخذ فقط من المعاني الأصلية التي يسهل فهمها والتعبير عنها بلغات أخرى، بل إن كثيرا من الاستنباطات إنما يستفاد من المعاني الثانوية، مثل إشارة النص، ودلالة النص، إلى آخر ما هنالك، ومن غير الممكن أن يحافظ في الترجمة على المعاني الثانوية هذه، لأنها لازمة للقرآن لا تنتقل إلى اللغات الأخرى.
- والثاني الترجمة التفسيرية أو المعنوية: هي شرح الكلام بلغة أخرى على قدر طاقة الإنسان. فهي في الواقع تفسير لمعاني القرآن لكنه مكتوب بلغة غير لغة القرآن. بأن نفهم المعنى المراد من النص قدر طاقتنا ثم نعبر عنه باللغة المترجم إليها على وفق الغرض الذي سيق له، وهذه ولا شك ممكنة، لا يماري فيها أحد.¹³⁴

بينما ذكر مناع القطان أنّ القرآن -وكذا كل كلام عربي بليغ- له معان أصلية (المعاني التي يستوي في فهمها كل من عرف مدلولات الألفاظ المفردة وعرف وجوه تراكيبها معرفة إجمالية)، ومعان ثانوية (خواص النظم التي يرتفع بها شأن الكلام، وبها كان القرآن معجزًا). وترجمة معاني القرآن تدخل في المعاني الثانوية، فهو أمر غير ميسور، إذ إنه لا توجد لغة توافق اللغة العربية في دلالة ألفاظها على

¹³² Fadhlī Lukman, "STUDI KRITIS ATAS TEORI TARJAMAH ALQUR'AN DALAM 'ULUM ALQUR'AN", *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, 168 (2016), doi:10.22515/ajpif.v13i2.262.

¹³³ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London: Routledge, 2008), 120.

¹³⁴ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، 117.

هذه المعاني المسماة عند علماء البيان خواص التراكيب، وذلك ما لا يسهل على أحد ادعاؤه، فوجوه البلاغة القرآنية في اللفظ أو التركيب. تنكيراً وتعريضاً، أو تقديماً وتأخيراً، أو ذكراً وحذفاً، إلى غير ذلك مما تسامت به لغة القرآن، وكان له وقعه في النفوس، هذه الوجوه في بلاغة القرآن لا يفي بحقها في أداء معناها لغة أخرى، لأي لغة لا تحمل تلك الخواص. أما المعاني الأصلية فهي التي يمكن نقلها إلى لغة أخرى. ونقل مناع القطان قول الشاطبي في الموافقات المعاني الأصلية والمعاني الثانوية ثم قال: "إن ترجمة القرآن على الوجه الأول -يعني النظر إلى معانيه الأصلية- ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معانيه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه. وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الإنفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي".¹³⁵

ومع ذلك، فإن ترجمة معاني القرآن الكريم الأصلية لا تخلو من الإشكالات -بعبارة مناع القطان-، إذ إن كثيراً من الألفاظ القرآنية تحتمل أكثر من معنى، وقد تُفهم في سياقات متعددة. فعندما يُترجم النص إلى لغة أخرى، يضطر المترجم أحياناً إلى اختيار لفظ واحد لا يُعبّر إلا عن جانب واحد من المعنى، لعدم وجود مقابل لغوي يُجاري اللفظ العربي في دقته وسعته الدلالية. وقد يكون اللفظ القرآني مستعملاً في معنى مجازي، بينما يأتي المترجم بلفظ يطابقه في المعنى الحقيقي فقط، فيفقد بذلك دقة المقصد البلاغي الذي أراده النص. وبسبب هذه الفروق الدقيقة، وقعت كثير من الأخطاء والتحريفات في ترجمات معاني القرآن، مما يؤكد الحاجة إلى مراعاة الضوابط العلمية واللغوية في هذا المجال.

فقد ذكر الزرقاني في كتابه "مناهل العرفان" أربع معانٍ لكلمة الترجمة، (1) تبليغ الكلام إلى ما لم يبلغه، (2) تفسير الكلام بلغته التي جاء بها، (3) تفسير الكلام بغير لغته، (4) نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى.¹³⁶ أما القرآن في سياقه، فإن الترجمة بمعناها الأول والثاني كان موجوداً منذ زمن نزول القرآن نفسه. فإذا كان النبي محمد ﷺ يبلغ الوحي إلى الصحابة، فإنه أمر الصحابة الذين كانوا حاضرين وسمعوا مباشرة أن ينقلوا ما تلقوه إلى غيرهم من الصحابة الذين لم يكونوا حاضرين في ذلك الوقت. وفي المعنى الثاني: النبي ﷺ نفسه هو المبلغ للقرآن، كما أن لقب ترجمان القرآن لابن عباس يندرج تحت هذا المعنى. ويختلف عن المعنيين السابقين، وظهرت الحاجة الملحة للمعنيين الثالث والرابع فيما بعد عندما اتسع الإسلام خارج المنطقة العربية. والفرق بينهما هو أن المعنى الثالث يختص فقط بتفسير المضمون أو الرسالة بلغة مختلفة، بينما يختص المعنى الرابع بترجمة الرسالة نفسها. وبالإضافة إلى

¹³⁵ المرجع السابق، 326.

¹³⁶ محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (القاهرة: دار السلام، 2015)، 90.

هذه المعاني الأربعة، فإن كلمة ترجمت تشير أيضاً إلى معانٍ أخرى، مثل "العنوان"، كما في تعبير "ترجم لي هذا الباب بكذا"، و"السيرة" كما يقال في ترجمة شخص، و"الغرض أو الفهم" كما في ترجمة "ترجمة هذا الكتاب بكذا".¹³⁷

ومن الأراء المثيرة للاهتمام في هذه القضية هو تناول محمد حسين الذهبي موضوع ترجمة القرآن ضمن باب "تفسير القرآن بغير لغته" في كتابه "التفسير والمفسرون"، وبدأ دراسته بتقسيم أساسي إلى نوعين: الترجمة الحرفية والترجمة التفسيرية. فبينما ركّز القطان على التمييز بين الترجمة التفسيرية والترجمة المعنوية، صنّف الذهبي الترجمة ضمن الترجمة الحرفية، إلى نوعين: الترجمة الحرفية بالمثل والترجمة الحرفية بغير المثل. فالأولى هي ترجمة القرآن إلى لغة أخرى ضمن إطار مطابق تماماً، جزءاً بجزء، بحيث تُستبدل كل كلمة في اللغة الأصلية بكلمة في اللغة المترجم إليها مع الحفاظ على الأسلوب البلاغي (الأسلوب)، وتشتمل على جميع المعاني في كل بنية لغوية أصلية. أما الثانية، فهي أقل تقييداً من الترجمة بالمثل، إذ تتم الترجمة بأسلوب مشابه، مع مراعاة التوافق مع لغة الهدف.¹³⁸ فإذا كان القطان يفرّق بين الترجمة التفسيرية والمعنوية، فإن الذهبي لا يرى بينهما فرقاً؛ إذ يعتبر أن الترجمة التفسيرية أو المعنوية ما هي إلا شرح لعبارة ومعناها بلغة أخرى، دون أن تُلزم ببيان جميع دلالات المعاني المرادة منه.¹³⁹

2.2. الفرق بين الترجمة والتفسير

فقد فرق محمد حسين الذهبي، الفارق الجوهرى بين تفسير القرآن وترجمته التفسيرية أو المعنوية من ناحيتين رئيسيتين.

أولاً، يُشير إلى أن لغة التفسير تكون دائماً بلغة النص الأصلي، وهي اللغة العربية، بينما تُنقل الترجمة التفسيرية إلى لغة أخرى مغايرة، وهو ما يُعدّ فرقاً جوهرياً في طبيعة كل منهما.

ثانياً، يُوضح أن قارئ التفسير باللغة الأصلية يستطيع التفاعل مع النص من حيث نظمته ودلالاته، بحيث يمكنه اكتشاف ما قد يقع فيه المفسر من أخطاء، فيقوم بالتنبيه عليها وتصويبها. أما في حالة الترجمة التفسيرية، فإن القارئ الذي لا يُتقن لغة القرآن لا يستطيع مقارنة الترجمة بالأصل، ولا التحقق

¹³⁷ المرجع السابق، 464.

¹³⁸ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 1/19.

¹³⁹ المرجع السابق.

من مدى مطابقتها للمعنى الحقيقي للنص، بل يتعامل مع الترجمة على أنها تفسير صحيح للقرآن دون إمكانية للمراجعة أو التصحيح¹⁴⁰.

على غرار الذهبي، أولى الزرقاني اهتمامًا واضحًا بمسألة التمييز بين الترجمة والتفسير. فقد أكد بشكل صريح على وجود فرق جوهري بينهما، وهو ما يتضح من تحليله لعبارة "مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده"، حيث أشار إلى أن الترجمة تتطلب تطابقًا دقيقًا بين اللغة الأصلية واللغة المترجم إليها، في حين أن التفسير لا يشترط هذا التطابق. فالمفسّر لا يُطالب بشرح كل المعاني الممكنة للنص، بل يكتفي بتقديم توضيح عام أو تفصيلي بحسب السياق. ويبرز هذا التمييز أيضًا في اثنين من الشروط الأربعة التي وضعها الزرقاني للترجمة. الشرط الأول هو ضرورة وجود تطابق أو تقابل بين اللغتين. أما الشرط الثاني، فيتمثل في أن الترجمة، من وجهة نظر الزرقاني، تُعتبر نصًا قائمًا بذاته، بحيث يمكنها أن تحل محل النص الأصلي وتؤدي نفس الغرض منه بالكامل.

يضيف الزرقاني موضعًا ثلاثة فروق أخرى بين الترجمة والتفسير. أولًا، إن صيغة الترجمة تتميز بالاستقلالية، فهي لا ترتبط باللغة الأصلية بعد تمامها. بمعنى أن الترجمة تُعدّ نتاجًا لغويًا منفصلاً عن النص الأصلي، وبمجرد اكتمالها، يمكن فصلها عنه. أما التفسير، فليس كذلك؛ إذ إنه يظل دائمًا مرتبطًا بالنص الأصل، ولا يمكن أن يُفهم أو يُقدّم بمعزل عنه. ثانيًا، يجب على الترجمة، في جوهرها، أن تلتزم بأمانة المعنى، وألا تحتوي على أي انحراف دلالي عن النص الأصلي. فالمترجم يتحمل مسؤولية نقل المعنى كما هو، بلغة أخرى، دون تحريف أو إضافة. بينما التفسير، فقد يتضمن في بعض الأحيان انحرافًا عن المعنى الظاهري للنص، إما بسبب اجتهاد في التأويل أو اعتماد على قراءات مغايرة. ثالثًا، من المفترض أن تُحقّق الترجمة رضى القارئ، لأنها تمثل نقلًا دقيقًا وكاملاً للنص من لغة إلى أخرى. أما التفسير، فغالبًا ما يكون عامًا أو مجملًا، مما قد يُبقي لدى القارئ رغبة في مزيد من الفهم والتفصيل حول النص الأصلي.¹⁴¹

3. المبحث الثالث: منهج محمود يونس في ترجمة القرآن

3.1. تأثر كتاب "تفسير القرآن الكريم" مع الاتجاه التفسيري الأدبي والاجتماعي

يتّضح من تفسير "القرآن الكريم" لمحمود يونس أنه يتأثر باتجاه تفسيري خاص، حتى يمكن تصنيفه ضمن الاتجاه الاجتماعي والأدبي (الأدبي الاجتماعي) والاتجاه العلمي في التفسير. ويُعدّ محمود

¹⁴⁰ المرجع السابق، 19-1/20.

¹⁴¹ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)، 93-94/2.

يونس من أوائل المفسرين في القرن العشرين الميلادي الذين بلوروا هذا النوع من التفسير في إندونيسيا، حيث قدّم أنموذجًا واضحًا للتفسير الاجتماعي والأدبي (الأدبي الاجتماعي)، بالإضافة إلى التفسير العلمي. وقد رأى محمود يونس أن فهم القرآن الكريم في ضوء العلوم العامة، والاجتماعية، والعلوم الحديثة، يُعدّ أمرًا ضروريًا لاستمرارية رسالة القرآن، باعتباره كتابًا صالحًا لكل زمان ومكان. ومن خلال هذا المنهج، نشأ في إندونيسيا مع مطلع القرن العشرين - اتجاهٌ تفسيريّ جديد ذو طابع اجتماعي وأدبي، وآخر ذو طابع علمي. ويبدو أن هذا الاتجاه التفسيري الجديد تأثر بتراث التفسير الحديث في مصر، ولا سيما المدرسة الأزهرية، التي أسسها العالمان المصلحان محمد عبده ورشيد رضا، والذان كان لهما أثر بالغ في تجديد مناهج التفسير في العالم الإسلامي.¹⁴² ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه التفسيري عند ترجمة الآية ﴿لَهُ ۥ مُعَقِّبَتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ۖ يَخْفَضُونَهُ ۚ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعْزِرُوا مَا بَإْنْفُسِهِمْ ۖ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِّنۭ دُونِهِ ۚ مِنْ وَلٍ ۚ ۝ ١١﴾¹⁴³

“Bagi manusia ada (malaikat) yang ber-ganti2mengintipnya, dihadapannya dan dibelakangnya, mereka itu menjaganya dari perintah Allah. Sesungguh-nya Allah tiada mengubah keadaan suatu kaum, kecuali jika mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri. Apabila Allah menghendaki kejahatan pada suatu kaum, maka tidak ada yang dapat menolakkannya dan tidak ada bagi mereka wali, selain dari padaNya”

وقد فسر هذه الآية في الهامش حيث قال:

"Dalam ayat ini dijelaskan, bahwa Allah tidak akan berubah suatu kaum, jika mereka sendiri tidak mengubah budi pekertinya. Umpamanya kaum yang suka berpecah belah dan bermusuhan terhadap sesamanya, pasti kaum itu mundur dalam segala-galanya baik dalam pergaulan, ekonomi, dan pemerintahan. Keadaan nya itu tidak akan diubah Allah, jika mereka sendiri tidak mengubah budi pekertinya lebih dahulu. Seorang pemalas umpamanya nasibnya menjadi miskin dan hidup dalam kesusahan, nasibnya itu tidak akan di

¹⁴² Anwar و Abdul Muhyi, "Transmisi dan Transformasi Tradisi Tafsir Dari Mesir ke-Nusantara", 220.

¹⁴³ (الرعد/13: 11)

ubah oleh Allah, jika ia sendiri tidak membuang sikap pemalasnya itu".¹⁴⁴

(تُبَيِّن هذه الآية أن الله لا يُعَيِّر حال قومٍ حتى يُعَيِّرُوا ما بأنفسهم من أخلاق وسلوكيات. فعلى سبيل المثال، إذا كان قومٌ يتصفون بالفرقة والعداوة فيما بينهم، فإنهم سيتأخرون في مختلف جوانب حياتهم، سواء في العلاقات الاجتماعية، أو الاقتصاد، أو شؤون الحكم. ولن يُعَيِّر الله حالهم هذا ما لم يبدؤوا هم أولاً بتغيير سلوكهم وأخلاقهم. وكذلك، فإن الفرد الكسول، الذي يعيش في فقر ومعاناة، لن يتغير وضعه ما دام متمسكاً بعاداته السلبية، ولا يسعى للتخلص من كسله. فالتغيير مرهون بإرادة الإنسان الذاتية وسعيه نحو الإصلاح، وهو ما تؤكد الآية من خلال ربط التغيير الإلهي بالتغيير الداخلي للفرد والمجتمع). من خلال هذا الشرح، يتضح أن محمود يونس قد تأثر بأسلوب التفسير الأدبي الاجتماعي الذي نشأ وتطور في مصر، حيث تتجلى ملامح هذا الاتجاه في تركيزه على البعد السلوكي والاجتماعي للنص القرآني.

3.2. منهجية تأليف "تفسير القرآن الكريم" لمحمود يونس

من حيث المنهج المعتمد في كتابة التفسير، والذي يعتمد على تناول الآيات وفق ترتيبها في المصحف، آية بعد آية، بل أحياناً حرفاً بعد حرف، وبأسلوب موجز لا يطيل في الشرح، فإن التفسير الذي وضعه محمود يونس يُدرج ضمن نمط التفسير الإجمالي. ويُقصد بالتفسير الإجمالي، تفسير آيات القرآن الكريم حسب تسلسلها في المصحف، مع تقديم شرح مختصر وواضح، يركز على إيضاح المعنى دون الإغراق في التفاصيل. ويتميز هذا النمط من التفسير باستخدام لغة بسيطة ومباشرة، تُتيح للقارئ بمختلف مستوياته—سواء من عامة الناس أو من المثقفين—أن يفهم مضمون النص بسهولة ويستوعب دلالاته دون الحاجة إلى تخصص دقيق في علوم التفسير.¹⁴⁵

ونقل خير الناس كلام قريش شهاب: "الطريقة الإجمالية هي تفسير آيات القرآن الكريم، حيث يكون التفسير بهذه الطريقة موجزاً وشاملاً. وبعبارة أخرى، فإن التفسير بهذه الطريقة يسعى إلى شرح آيات القرآن بإيجاز، ولكن باستخدام لغة شعبية سهلة الفهم وميسرة للقراءة. وفي الوقت نفسه، من المتوقع أن يقوم المفسر بخدمة المعاني في إطار الجو القرآني."¹⁴⁶

¹⁴⁴ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 351–52.

¹⁴⁵ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 105.

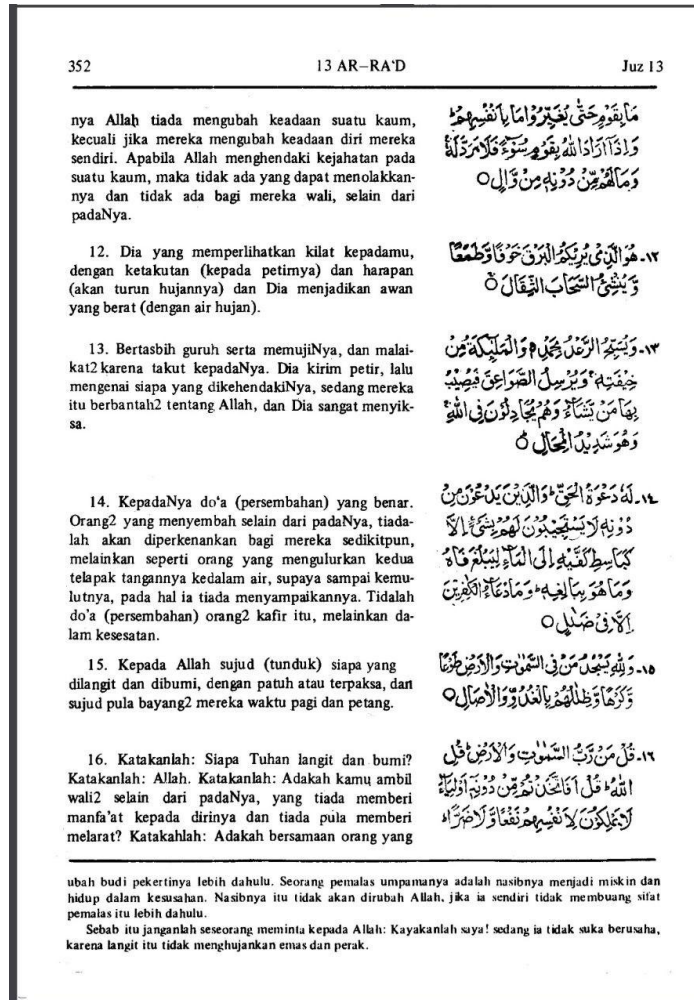
¹⁴⁶ Jamal, "WAWASAN KEINDONESIAAN DALAM TAFSIR AL QUR'AN AL KARIM KARYA MAHMUD YUNUS", 36.

يتميز هذا التفسير بالخصائص التالية:

1. النص العربي مكتوب على الجانب الأيمن من الصفحة
 2. الترجمة الإندونيسية على اليسار.
 3. الكتابة باللغتين واضحة جداً.
 4. الحواشي باللغة الإندونيسية
 5. بداية النص ونهايته بها مراجع.
- ولمحمود يونس طريقته الخاصة في تفسير القرآن الكريم كما هو متبع في تفسيره على النحو التالي
1. التعريف بمصطلحات القرآن والمشكلات التي تعترض الترجمة، وبيان أسلوب الترجمة وبعض افتراضاتها للقراء.
 2. تعريف بالمفاهيم الإسلامية، مع تقديم معلومات عن المفاهيم الأساسية للمعتقدات والممارسات الموجودة في القرآن من خلال وضع فهارس للمفاهيم الموضحة والإشارة مباشرة إلى أماكن وجود المفاهيم في القرآن.
 3. بيان الخطوط العريضة لمحتوى القرآن الكريم التي يمكن أن تشرح النقاط الرئيسية الواردة في كل حرف من الحروف الواردة في القرآن الكريم لتكون دليلاً للقارئ.
 4. توجد الحواشي في هذا التفسير. وتستخدم حوالي 60% من الهوامش لشرح بعض الكلمات أو الجمل وإعادة شرح النص لتوضيح معناه. وتكون الحواشي على شكل توضيح للنص، أو مقارنة بين تفاسير المفسرين السابقين، أو اقتباس مثال من العالم المعاصر، أو اقتباس مثال من العالم المعاصر.
 5. تاريخ القرآن يحكي تاريخ القرآن عن عملية نزول القرآن وجمعه وحفظه.
 6. الفهرس والمصدر. وبالإضافة إلى الترجمة إلى اللغة الإندونيسية، فإن هذا التفسير مرتب أيضاً حسب الحروف الهجائية.
 7. منهجية المناقشة يبدأ محمود يونس في تأليف تفسيره بالفصل الأول الذي يحتوي على المقدمة التي تحتوي على أسلوب الترجمة، وملاحظات حول نزول القرآن وما إلى ذلك، ثم الفصل الثاني في فهرس

المصطلحات في القرآن، والفصل الثالث في أسماء السور ومواضعها ومواقعها، والفصل الرابع في النص والترجمة والملاحظات، والفصل الخامس في الخطوط العريضة لمضمون كل سورة.¹⁴⁷

صورة 1 من صفحات كتاب تفسير القرآن الكريم لمحمود يونس ترجمة القرآن



3.3. تأثر محمود يونس إلى الفكر الإصلاحي في ترجمته لقرآن الكريم

أشار الفريق (FKI Raden) إلى أن المنهج التفسيري الذي اعتمده محمود يونس يتسم بطابع عقلي واضح، حيث سعى إلى تحليل معاني الآيات القرآنية باستخدام التفكير العقلي والمنطقي. كما لم يُعفل، وإن بشكل محدود، الرجوع إلى بعض الروايات التفسيرية التي تسهم في تفسير مدلول الآية. وإلى جانب ذلك، فإن الطابع الغالب على تفسيره يتمثل في ميوله الواضحة إلى الجانب الاجتماعي،

¹⁴⁷ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan & Tafsir: Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam (Edisi Revisi)*, 110–111.

إذ يتبني اتجاهًا يربط بين الخطاب القرآني والظروف الاجتماعية التي يعيشها المفسر ومجتمعه، وهو ما يعتبر من خصائص التفسير الأدبي الاجتماعي في السياق المعاصر.¹⁴⁸

إن سيطرة الدولة في تشكيل اللغة الإندونيسية وقيادة جماهير الإندونيسيين المستقلين حديثاً إلى تشكيل اصطلاح وطني باختيار الحروف اللاتينية للكتابة سارت في نفس اتجاه التطلعات الإصلاحية للإسلام، مثل الأفكار الإصلاحية التي روج لها محمد عبده والتي جاء بها محمود يونس نتيجة دراسته التي استمرت ست سنوات في مصر. ويمكن اعتبار الاصطلاح الوطني لصالح اللغة اللاتينية تعبيراً عن تنامي مركزية الثقافة الحديثة والأيدولوجية العلمانية من جهة، وتهميش دور وثقافة الإسلام التقليدي الذي طالما طور استخدام الحروف العربية الملايوية. وهنا يتبن التدفق الكبير للهيمنة موقفاً مقاوماً، خاصة من الفئات الاجتماعية التي اختارت ألا تنجرف مع تيار التغيير نحو الحداثة. ولا يزال هذا الموقف يظهر على الأقل من خلال نشر تفاسير مثل كتاب الإبريز لـ ك. هـ. بيسري مستوفاً، الذي لا يزال يستخدم بأمانة الخط البيغوني مع اللغة الجاوية. وبالإضافة إلى ذلك، نجد نفس المقاومة أيضاً في تأليف كتاب تفسير "روضة العرفان" لك. هـ. أحمد سنوسي الذي يستخدم خط بيجون باللغة السوندانية. وكلا هذين العملين، بالإضافة إلى استمرار التمسك بالقيم الإسلامية التقليدية، فإن اختيار خط بيجون قد يكون متكيفاً مع اللغة الإقليمية الواردة في أعمال التفسير، وليس اللغة الملايوية أو الإندونيسية التي أصبح من الشائع كتابتها بنمط جديد من الحروف اللاتينية.¹⁴⁹

4. ربط معاني الآيات بالواقع للاعتبار

وقد بدا هذا النمط في تفسيره عند قول الله تعالى ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُواكُم أُسْرَىٰ تُمْسِكُهُمْ وَهُمْ مَّحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفْثُوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا جِزْيُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرْدُونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٨٥﴾ (البقرة/2: 85) فقد فسر هذه الآية "إن هذه الآية في الأصل موجهة إلى بني إسرائيل، ولكنها أيضاً تحمل العظة والعبرة لنا نحن المسلمين. فمن يؤمن ويتبع بعض ما في الكتاب، ويترك بعضه الآخر، فإنه ينال الدل والشقاء في الدنيا، وأما في الآخرة فيدخل النار. نرى كثيراً من المسلمين يؤدّون الصلاة، والصيام، والحج، وسائر العبادات، ولكنهم في الوقت نفسه يَغْتَصِبُونَ حقوق الآخرين أو حقوق الدولة، ويظلمون، ويشتمون، ويغتتابون، ويحسدون، ويسرفون، ويمنّون، ويقطعون أرحامهم ويتخاصمون. فمثل

¹⁴⁸ Jamal, "WAWASAN KEINDONESIAAN DALAM TAFSIR AL QUR'AN AL KARIM KARYA MAHMUD YUNUS", 37.

¹⁴⁹ Jauhar Azizy و Muhammad Anwar Syarifuddin, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia", 34-341.

هؤلاء يؤمنون ببعض ما في القرآن، ويكفرون بالبعض الآخر. ولذلك، فإن جزاءهم هو الذلّ والشقاء في الدنيا، والعذاب في الآخرة. وبناءً على هذا البيان، ينبغي للمسلمين أن يُراجعوا أنفسهم، حتى يؤمنوا ويتبعوا كلّ ما أمر الله به في القرآن، لا أن يتَّبِعُوا آيَةً أو آيتين فقط"¹⁵⁰. من خلال هذه الآية، يتضح أن محمود يونس يرى أنه على الرغم من أن الآية نزلت في سياق خاص يتعلق ببني إسرائيل، إلا أن ألفاظها تُعدّ عامة وتشمل المسلمين جميعًا. وهذا ما يتفق مع القاعدة الأصولية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب."

أغوس رينالدي أفريزال, *التفسير والمفسرون في* 18; Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 150
إندونيسيا, الأولى (المنصورة - مصر: دار اللؤلؤة, 2022), 360

الفصل الثالث:

محمود يونس وأفكار القومية: دراسة تحليلية في تفسير القرآن الكريم

في هذا الباب، سينصبّ التركيز على تحليل الترجمة والتفسير التي قام بها محمود يونس للآيات القرآنية المتعلقة بمفهوم القومية. وتُفهم القومية هنا في سياق القيم المتجذّرة في الأسس التي يقوم عليها دستور جمهورية إندونيسيا، وهي "بانتشاسيلا". ومن هذا المنطلق، ومن خلال اعتماد المنهج التاريخي-الاجتماعي-الفكري، يُرجى التوصل إلى فهم أعمق لفكر محمود يونس في ترجمته للآيات التي لها صلة خاصة بمبادئ البانتشاسيلا. وبناءً عليه، فإنّ محور الدراسة في هذا الباب يشتمل على فصلين؛ الأول، التعددية في سورة البقرة: 126 والثاني، الممتحنة: 8-9.

إضافة إلى ذلك، يسعى هذا الباب إلى تحديد وجود التأثيرات الاجتماعية والسياسية، لإثبات المقولة التي تفيد بأن الترجمة والتفسير، بوصفهما نتاجاً لفكر الإنسان، لا يتأثران فقط بمستوى ذكائه، بل أيضاً بالتخصص العلمي الذي درسه، وخبراته، واكتشافاته العلمية، وظروفه الاجتماعية والسياسية، وغير ذلك.¹⁵¹ وهذا يتماشى مع الفهم القائل بأن إدراك المفسّر للنص قد يتأثر بالظروف المحيطة به، سواء كانت تقاليد أو ثقافة أو تجارب حياتية. فالترجمة، بوصفها عملاً تأويلياً، تهدف إلى شرح معاني النص، إلا أنها لا تنفصل عن "النصّ القبلي" الذي يتمثل في تصوّرات المترجم، وخلفيته التعليمية والثقافية، ووضعه الاقتصادي والجغرافي، بل وحتى أيديولوجيته.¹⁵²

1. المبحث الأول: الآية المتعلقة بالتعددية في تفسير القرآن الكريم لمحمود

يونس

في إطار محاولة لتوضيح مفهوم فكر محمود يونس حول التعددية، بدأ بتأكيد على أهمية تعاليم الإسلام السياقية. وذلك بالرجوع إلى المفاهيم الأساسية للقرآن، فبدأ في الأول بتوضيح مفهوم التسامح بين أتباع الأديان، خاصة في علاقتهم مع أتباع الديانات الأخرى. فهو يسلط الضوء على عالمية التعاليم والقيم الموجودة في الإسلام. بدأ تأمله في بعض آيات القرآن الكريم المتعلقة بمفهوم التعددية، ومنها

¹⁵¹ M. Quraisy Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1998), 77.

¹⁵² Fahmi Gunawan, "The Ideology of Translators in Quranic Translation: Lessons Learned from Indonesia", *Cogent Arts & Humanities* 9, 14: (2022، ديسمبر)، عدد 1، doi:10.1080/23311983.2022.2088438.

سورة البقرة الآية 256. ويؤكد محمود يونس في هذه الآية على العقيدة الإسلامية الأساسية التي تنص على عدم الإكراه في شأن العقيدة، ويقدم كحل لها الحياة المتناغمة والتعايش بين أتباع الأديان المختلفة. ولقد شرح وفسر هذه الآية:

"تُعَدُّ آية البقرة [٢]: ٢٥٦ أساساً مبدئياً يُقرَّر حرية الدين في الإسلام. فهذه الآية ترفض بشكل صريح الإكراه في الاعتقاد، وتُبرز التمايز بين الحق والباطل. ويعترف الإسلام بقدرته الإنسان العقلية على اختيار عقيدته بحرية. ولذلك، يتحمل المسلمون مسؤولية تبليغ الإسلام بطريقة صحيحة، ليتسنى للآخرين تقييمه واختياره عن وعي وإرادة"¹⁵³.

جدول 1.1 البقرة : 256 وترجمتها وتفسيرها في تفسير القرآن لمحمود يونس

الآية	الترجمة	التفسير
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/2: 256)	Tidak ada paksaan dalam agama, sesungguhnya sudah nyata petunjuk daripada kesesatan. Barang siapa yang tidak percaya kepada thaghut (berhala) dan beriman kepada Allah, sesungguhnya ia telah berpegang pada tali yang kuat yang tidak akan putus. Allah Mahamendengar, lagi Mahamengetahui.	Surat al-Baqarah [2]: 256 berfungsi sebagai prinsip dasar yang menetapkan kebebasan beragama dalam Islam. Ayat ini secara tegas menolak pemaksaan dalam keyakinan, serta menekankan perbedaan antara kebenaran dan kebatilan. Islam mengakui kemampuan rasional manusia untuk memilih keyakinannya secara bebas. Karena itu, umat Islam bertanggung jawab menyampaikan Islam secara benar agar orang lain bisa menilai dan memilih secara sadar.

لقد فصل محمود يونس فكرة التعددية من خلال شرحه لسرد آخر ذي أهمية كبيرة، حيث يُقرَّر هذا السرد مبدأً أساسياً في الإسلام بمنح الأفراد حرية اختيار العقيدة الدينية التي يرونها الأقرب

¹⁵³ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 57–58.

إلى قناعاتهم، كما ورد في قوله تعالى في سورة (الكفرون/109: 6)¹⁵⁴ وتُعدّ حرية الاختيار هذه دعامةً جوهرية تُعتبر المبادئ العامة للتسامح في الدين الإسلامي.

بالإضافة إلى ذلك، يركّز محمود يونس في تفسيره لآية البقرة: ٢٥٦ على أمرين أساسيين؛ أولاً: حرية الدين بدون إكراه، وثانياً: تعريف الإسلام بمعلومات دقيقة يمكن للناس استكشافه والتحقق من حقيقته بشكل مستقل. وفي النقطة الأولى، فإنّ فهم محمود يونس وتفسيره لهذه الآية يتماشى مع رواية سبب نزولها، وإن لم يذكرها مباشرة. فلاية البقرة: ٢٥٦ روايتان في سبب نزولها. الرواية الأولى ما رواه أبو داود والنسائي وابن حبان عن ابن عباس، وهي تحكي عن امرأة من الأنصار نذرت أنه إذا عاش ولدها فإنها ستهوده، فلما أجليت بنو النضير وكان فيهم من أبناء الأنصار من تهود، فأراد آبائهم منعهم من الرحيل مع اليهود، فنزلت الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في هذا السياق.¹⁵⁵ وأما الرواية الثانية، فقد أوردها الإمام الطبري من طريق سعيد وعكرمة عن ابن عباس كذلك، ومفادها أنّ رجلاً من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، وكان له ولدان المعتنقان الديانة النصرانية، مع أنه مسلم. فجاء إلى النبي محمد ﷺ يسأله: " ألا أستكرههما فإنهما قد أيا إلا النصرانية"، لأهما قد رفضا الإسلام وأصرّا على البقاء على النصرانية. فنزلت الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في هذا السياق، مؤكدةً مبدأ حرية العقيدة ورافضةً الإكراه في الدين.¹⁵⁶

فالنقطة الثانية التي أكّد عليها محمود يونس في تفسيره لهذه الآية، هي أن اعتناق تعاليم الإسلام يُعدّ مظهرًا من مظاهر الإقرار بعظمة الله، ومن ثم فهو وسيلة لنيل الهداية الإلهية. وأنّ التركيز على الطاعة لرسالة الله -تعالى- يتعارض بشكلٍ واضح مع مبدأ الإكراه. بل يرى محمود يونس أن إجبار الإنسان على تغيير دينه يُعدّ انتهاكًا لجوهر المبادئ الإسلامية. وهذا ما دفعه إلى ترجمة الآية في سورة النحل: 37¹⁵⁷:

"jika engkau loba (sangat ingin) buat menunjuki mereka, sesungguhnya Allah tiada menunjuki orang yang sesat dan tak ada bagi mereka orang2 yang menolong."

¹⁵⁴ المرجع السابق، 921.

¹⁵⁵ جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، 37.

¹⁵⁶ جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول.

¹⁵⁷ ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٣٧﴾ (النحل/16: 37)

(وإن كنت حريصاً على هدايتهم، فإن الله لا يهدي القوم الضالين، وليس لهم من ناصرين.)

يُعدُّ السياق الاجتماعي والفكري الذي عاش فيه محمود يونس أثناء كتابته مشروعَ ترجمة القرآن الكريم من العوامل الرئيسة التي أثّرت في فهمه وتفسيره لآية البقرة ٢٥٦. وقد كُتِبَ هذا العمل من قبل ثلاثة أشخاص: محمود يونس نفسه، ثم تبعه الحاج إلياس محمد علي، والحاج محمد قاسم بكري. كتب محمود يونس الأجزاء الثلاثة الأولى، وهذا يدلّ على أن ترجمة آية البقرة ٢٥٦ قام بها نفسه، وهو ما يُشير إلى أصالة فكره في تلك الفترة، إذ كُتِبَ هذا الجزء قبل سفره إلى مصر، نحو عام ١٩٢٢م.

يتضح من هذه الآية أن محمود يونس بنى إبستمولوجيته للتعددية الدينية. فعلى الرغم من انطلاقه من اعتبارات أيديولوجية، فإنه صاغ حججه بشأن التعددية والتسامح الديني من خلال تضمين القيم الإسلامية العقلانية بشكل واضح. وتتجلى عقلانيته في تفسيره الذي يبرز أهمية الحرية التي تُمنح للمسلمين في قبول الحقيقة، مع الحثّ على معاملة أتباع الديانات الأخرى بعدالة. كما استشهد محمود يونس بآية من سورة (يونس/10: 99)¹⁵⁸ التي تؤكد أن حرية الاعتقاد تُعدّ جانباً أصيلاً من الإرادة الإلهية. ومن ثم، فإن التعددية الدينية من وجهة نظره ليست مجرد خيار اجتماعي، بل هي مبدأ إلهي يستند إلى نصوص دينية مشروعة.

إن تأكيد محمود يونس على قيم التعددية وحرية الاعتقاد لا يمكن فصله عن السياق الأدبي-التاريخي لإندونيسيا في مطلع القرن العشرين، وهي المرحلة التي بدأت فيها النهضة القومية تتبلور كردّ فعل على القمع الاستعماري. ففي هذا السياق، أصبحت عملية تفسير النصوص الدينية أداة مهمة لبناء التضامن بين الأديان والأعراق في إطار المقاومة ضد الاحتلال. ويُعدّ سعي محمود يونس إلى إبراز مبدأي العدالة والحرية من خلال تفسيره للنصوص الإسلامية جهداً فكرياً يرمي إلى توحيد القيم الإسلامية مع روح الوطنية. وبناءً عليه، فإن إبستمولوجيا التعددية التي أسسها ليست مجرد استجابة لاهوتية، بل تُعدّ أيضاً استراتيجية ثقافية تهدف إلى تعزيز الوحدة الوطنية وحشد الجهود لمناهضة هيمنة الاستعمار الهولندي. انطلاقاً من هذا، فإن الترجمة القرآنية التي قام بها محمود يونس تعكس فهماً للتعددية لا يقتصر على البعد الديني فقط، بل تُسهم أيضاً في تعزيز قيم الوطنية.

¹⁵⁸ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

1.1. الممتحنة : 8-9؛ التفسير، والتعددية، والخطاب القومي

بعد أن بنى محمود يونس تصوّره حول التعددية في إندونيسيا بالاستناد إلى تفسيره لسورة البقرة آية 158، واصل جهوده من خلال الممتحنة/60: 8-9، حيث أسّس خطاباً حول التعددية لا يقتصر على البعد اللاهوتي فحسب، بل يتّسم أيضاً بمضامين اجتماعية وسياسية. ومن خلال تبني منهج التحليل النقدي للخطاب الذي طوّره نورمان فيركلو، يمكن قراءة ترجمته للقرآن الكريم – التي وُلدت في أوائل القرن العشرين – كاستراتيجية خطابية تهدف إلى مواجهة الوصمة التي تدّعي أن الإسلام يدعو إلى العنف ضد غير المسلمين، وكذلك تعزيز الروح الوطنية ضمن إطار مجتمع تعددي. كما يُعتبر هذا المنهج مدخلاً لفهم نصوص التفسير والترجمة بوصفها ممارسة اجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإنتاج الأيديولوجيا والنضال ضد الهيمنة الاستعمارية.

1.2 جدول الممتحنة: 8-9 وترجمتها في تفسير القرآن لمحمود يونس

الآية	الترجمة	الخطاب القومي
لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ قَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۙ (الممتحنة/60: 8-9)	8. Allah tiada melarang kamu berbuat baik dan berlaku 'adil kepada orang-orang yang tiada memerangi kamu, karena agamamu dan tiada pula mengusir kamu dari negerimu, sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil 9. hanya Allah melarang kamu mengangkat wali (pemimpin), dari orang-orang yang memerangi kamu, karena agamamu dan mengusir kamu dari negerimu dan menolong mengusir kamu. Barang siapa yang mengangkat mereka itu, maka mereka orang aniaya.	التعددية القائمة على وحدة المعاناة بسبب الاستعمار

في تفسيره لهاتين الآيتين يُبرز محمود يونس ثلاثة محاور رئيسية تشكل جوهر رؤيته حول التعايش الديني والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في السياق الخطاب القومي. يتمثل المحور الأول في تأكيد مشروعية الإحسان إلى غير المسلمين ممن لم يقاتلوا المسلمين ولم يسعوا إلى إخراجهم من ديارهم، وهو تأكيد على أن العلاقة مع غير المسلمين لا تُبنى بالضرورة على العدا، بل على مبادئ العدل والبر. أما المحور الثاني، فيتمثل على النهي عن اتخاذ أولياء أو قادة من غير المسلمين. بينما يُشكل المحور الثالث ردًا على السرديات الغربية أو الاستشراقية والاستعمارية التي تتهم الإسلام بأنه دين عنف وإقصاء.

*"Dengan jelas ayat-ayat ini menerangkan, bahwa orang-orang Islam boleh berbuat baik dan berlaku 'adil kepada orang-orang kafir, yang tidak memerangi mereka, lantaran agama mereka dan tidak pula mengusir mereka dari tanah airnya. Hanya yang dilarang Allah mengangkat pemimpin dari orang-orang kafir yang memerangi mereka dan mengusir mereka dari tanah airnya. Sebab itu nyatalah salah tuduhan orang, yang mengatakan, bahwa Islam menyuruh memerangi tiap-tiap orang kafir dan merampas hartanya. Surat Al-Baqarah ayat 190 menambah keterangan lagi : „Hendaklah kamu perang pada jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan janganlah kamu melewati batas". Yaitu memerangi orang-orang yang tidak memerangi kamu"*¹⁵⁹.

ثم استشهد بعد ذلك باختلاف الأقوال من العلماء بخصوص حكم الآيتين المذكورتين، هل هما منسوختان أم لا. وقد مال هو نفسه إلى الرأي القائل بعدم نسخ الآيتين، مستدلًا بآيتين من القرآن الكريم. الآية الأولى التي استشهد بها هي الآية فصلت/41: 42¹⁶⁰. إلا أن ثمة خطأ وقع فيه محمود يونس في عزو الآية، إذ نسبها إلى سورة السجدة: 42، بينما سورة السجدة لا تحتوي إلا على ثلاثين آية فقط. وهذا يدل على وجود خلل في الإحالة إلى موضع الآية. وعليه، قام الباحث بتتبع الآية المقصودة، فوجد أن الآية المشار إليها هي في الحقيقة الآية 42 من سورة فصلت. أما الآية الثانية، فهي قوله تعالى في سورة يونس/10: 64¹⁶¹.

"Setengah 'Ulama Tafsir mengatakan ayat-ayat ini mansukh (diubah, tidak dipakai lagi), tetapi Allah atau Nabi tiada mengatakan demikian itu, pada hal kita hanya wajib mengikut perkataan keduanya. Firman Allah: Qur'an itu (ayat-ayatnya)

¹⁵⁹ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 823.

¹⁶⁰ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾
¹⁶¹ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾

tidak ada yang membatalkannya (merusakkannya, menyalahkannya), baik yang dahulunya ataupun yang kemudiannya". (Surat As-Sajdah 42). Dan lagi firmanNya: Tidak bertukar-tukar (berubah-obah) kalimat (perkataan) Allah". (Surat Yunus 64)¹⁶².

فيرى محمود يونس أن نظرية النسخ ليست بالضرورة السبيل الوحيد لفهم التفاوت الظاهري بين الآيات، بل يفرض هذه النظرية، ويؤكد على ضرورة فهم الآيات ضمن إطار تفسير بعضها ببعض، وهو ما يُعرف بمنهج تفسير القرآن بالقرآن¹⁶³. وقد دعم هذا التوجه بالاستناد إلى قاعدة أصولية معروفة تنص على أن: "المطلق يُحمل على المقيد"¹⁶⁴، مما يدل على أهمية الجمع بين النصوص وفهم المطلق منها في ضوء ما ورد مقيداً في موضع آخر، دون اللجوء إلى القول بالنسخ ما لم يكن هناك دليل قطعي يقتضي ذلك. وبالإضافة إلى ذلك، يُلاحظ تأثر محمود يونس بأفكار محمد عبده، حيث يظهر ذلك من خلال استشهاداته المتكررة في كتبه؛ إذ كثيراً ما يذكر العلماء بلفظ "العلماء" بصورة عامة، بينما يخص محمد عبده بالذكر بالاسم، مما يدل على مكانته الخاصة في فكر محمود يونس وتأثيره البارز عليه.

"Dengan keterangan ini nyatalah, bahwa tidak ada ayat-ayat Allah itu ditukar-tukar (dirobah-robah), malah semuanya untuk dibaca dan diamalkan, malahan setengah ayat-ayat itu menafsirkan (menerangkan) ayat yang lain. Umpamanya ayat: Perangilah orang-orang kafir itu". (Surat At.Tahrim 9), menyuruh memerangi orang-orang kafir, tetapi tidak diterangkannya, kafir yang manakah diperangi itu, semua kafirkah atau sebahagiannya? Maka ayat yang lain menerangkan demikian itu katanya: Perangilah pada jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu". Jadi bukan semua orang orang kafir, melainkan yang memerangimu. Jadi ayat kedua ini menerangkan maksud ayat yang pertama. Itulah arti kata Ulama: Ayat-ayat itu menafsirkan setengahnya akan ayat yang lain. Dan bcgitu pula kata'Ulama Usul Fikih: Yang muthlaq (umum) ditanggungkan (dijelaskan) dengan yang berqaid (khusus)". Dengan keterangan ini nyatalah kepada kita, bahwa ayat-ayat Qur'an itu dari awalnya sampai tamat, sebagai yang termaktub sekarang ini, tidak ada yang mansukh (dirobah atau ditukar hukumnya). Demikian kata M. 'Abduh¹⁶⁵.

¹⁶² Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 823.

¹⁶³ فضل حسن عباس، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، الأولى، م 1 (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، 2016)، 187.

¹⁶⁴ أبو المعالي الجويني، التلخيص في أصول الفقه، م 2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت)، 2/11.

¹⁶⁵ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 823.

يتّضح منهجه التفسيري بجلاء من خلال تعامله مع كل آية يفسرها، حيث يقدم محمود يونس تفسيره منذ البداية على هيئة شرح وتوضيح مباشر، محافظاً على اتساق واضح في التعمق في الآيات التي يراها بحاجة إلى بيانٍ أوسع. وفي مثل هذه السياقات، يعتمد كثيراً على منهج تفسير القرآن بالقرآن، كما لا يتردد في الاستناد إلى الأدلة المأخوذة من قواعد أصول الفقه لتأويل بعض الآيات وتفسيرها ضمن سياقها الاجتماعي والديني.

1.2. تحليل الخطاب النقدي في سورة الممتحنة : 8-9 من تفسير القرآن الكريم لمحمود

يونس؛ من الخطاب التعددي إلى الخطاب القومي

يستند تحليل فيركلاف إلى تساؤلات أساسية يتمثل في كيفية الربط بين البنية اللغوية في النصوص وبين الديناميكيات الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية في المجتمع على نطاق واسع.¹⁶⁶ وقد بيّن محمود يونس في مقدمة كتابه أنّ هناك حاجة كبيرةً وضرورةً ملحةً لشرح وتفسير الهداية التي وردت في القرآن الكريم، حتى يمكن العمل بها وجعلها هدىً عالمياً. ويرى أنّ هذه الهداية هي الهدف الأساسي من إنزال القرآن، كما أشار إليها سورة البقرة/2: 2 والبقرة/2: 185.¹⁶⁷

تُعَدّ الأبعاد الثلاثة التي طرحها فيركلاف حجر الأساس في منهج تحليل الخطاب، لا سيما في تحليل نصوص مثل الآيتين 8-9 من سورة الممتحنة. وتُسهم هذه الأبعاد بشكل كبير في فهم الخطاب من خلال دراسة المفردات المرتبطة بدلالات ومعاني خاصة. فيُعَدّ هذا المنهج الأول من المناهج المهمة في تفسير القرآن الكريم، وقد اشتهر استعماله بين المفسرين منذ عصر المتأخرين في القرون من الرابع إلى الثاني عشر الهجري، لأن فهم القرآن لا يمكن إلا من خلال دراسة لغته، وهي اللغة العربية. وقد اعتمد هذا المنهج مفسرون كبار مثل الزمخشري في كتابه الكشف¹⁶⁸، والبيضاوي في كتابه أنوار التنزيل وأسرار التأويل¹⁶⁹. وبناءً على ذلك، فإنّ تفسير محمود يونس لآيتي الممتحنة (8-9) كما ورد في كتابه "تفسير القرآن الكريم" يمكن تحليله من خلال دراسة اختيار الألفاظ التي استخدمها في تفسيره، لا سيما أنّ هذا التفسير يُعَدّ من أوائل التفاسير التي كُتبت بلغة إندونيسية. وتجدد الإشارة

¹⁶⁶ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*, (Bandung: PT Refika Aditama, 2014), 126.

¹⁶⁷ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, V.

¹⁶⁸ محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الثالثة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987).

¹⁶⁹ ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

¹⁷⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Rajawali, 2013), 328.

إلى أن الظروف السياسية في تلك المرحلة، خصوصًا حالة المقاومة ضد الاستعمار، قد أثّرت - بشكلٍ أو بآخر - في اختياراته اللغوية عند تفسير هذه الآيات.

والثاني، التركيز على تحليل الممارسة الخطابية على قوّة التصريحات من حيث مدى قدرتها على الدفع إلى الفعل أو تأثيرها التأكيدي. ووفقًا لهرياتموكو، فإنّ هذه الممارسة الخطابية تربط بين عمليتي إنتاج النص واستهلاكه، أو يمكن القول إنّها تمثّل عملية تفسير قد حدثت. غير أنّ التركيز في هذا المستوى موجّه إلى الطريقة التي يستخدم بها مؤلّف النص الخطابات والأنواع الخطابية المتاحة، مع الانتباه إلى كيفية توظيف علاقات السلطة داخل النص.¹⁷¹ في المرحلة الثانية، سيتم دراسة تفسير محمود يونس، ليس من حيث النص فقط، بل يتجاوز ذلك إلى دراسة العلاقة بين عمليتي الإنتاج والاستهلاك. ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة التفسير (interpretation). فالمعنى في هذا المستوى لا يُفهم بوصفه معنىً واحدًا ثابتًا في النص، بل يُربط بعملية الإنتاج، أو ما يُعرف "أسباب النزول" في تفسير محمود يونس لهذه الآية، كما يُربط أيضًا بعملية الاستهلاك، أي كيفية تلقي الجمهور للنص وفهمهم له ضمن سياقاتهم الاجتماعية والثقافية.

في المستوى الثالث، تُصوّر الممارسة الاجتماعية جزءًا من النشاط الاجتماعي في الممارسة، ييسر هذا المستوى في استكشاف علاقات السلطة التي أثّرت في تشكيل الخطاب، ويجيب عن السؤال الجوهرى: "هل يحافظ هذا الخطاب على علاقات السلطة القائمة أم يُحدث تغييرًا فيها؟"¹⁷² فعلى سبيل المثال، يُستخدم دائمًا لغة خاصة عند ممارسة أي مهنة. تُشير نماذج منهج تحليل الخطاب النقدي لفيركلاف إلى أنّ فهم الخطاب لا يمكن فصله عن سياقه. إنّ الواقع الكامن وراء النص يتم اكتشافه من خلال تتبع سياق إنتاج النص، واستهلاك النص، والجوانب الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في إنتاج النص.

الخطوة الأولى هي تحليل اختيار الكلمات عند محمود يونس في تفسيره لسورة الممتحنة الآيتين ٨-٩. ووفقًا لفيركلاف، فإن الكلمات التي تحمل قيمة تعبيرية تُعبّر عن المعرفة والأيدولوجيا الخاصة بعالم منتج النص.¹⁷³ وأما في ترجمته وتفسيره لهاتين الآيتين، يُلاحظ أن محمود يونس يُركّز على ثلاثة

¹⁷¹ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis)* (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), 23.

¹⁷² Norman Fairclough, "'Critical Discourse Analysis in Practice: Interpretation, Explanation and the Position of the Analyst'", في *Language and Power* (New York: Longman Group Limited, 2002), 166.

¹⁷³ المرجع السابق، 26.

أمور رئيسة، وهي: الأول التعامل بالعدل مع الكفار الذين لا يشتون حرباً على المسلمين، وتحريم إخراجهم من ديارهم. لقد استخدم محمود يونس لتعبير هذا المفهوم:

*“Dengan jelas ayat-ayat ini menerangkan, bahwa orang-orang Islam boleh berbuat baik dan berlaku 'adil kepada orang-orang kafir, yang tidak memerangi mereka, lantaran agama mereka dan tidak pula mengusir mereka dari tanah airnya”*¹⁷⁴

إن اختيار محمود يونس لعبارة: *“orang-orang Islam boleh berbuat baik dan berlaku 'adil kepada orang-orang kafir”* (يُجوز للمسلمين أن يُحسنوا إلى الكفار ويُعدلوا معهم) يحمل دلالةً على القيم الكونية والشمولية، وهو ما يُشكّل تبايناً واضحاً مع السرديات النمطية العدوانية التي تُنسب إلى الإسلام. ومن خلال هذا الأسلوب، سعى محمود يونس إلى بناء خطاب يعزّز التعددية في إطار السعي لغرس روح القومية. بل إنه استخدم عبارة “يُجوز الإحسان”، وهي ليست مجرد دعوة إلى التسامح، بل تنطوي على شرعية أخلاقية عميقة. كما يمكن النظر كذلك على تفسير الزمخشري لهاتين الآيتين، في المقابل، يؤكّد الزمخشري في تفسيره لهذه الآية على الجانب اللغوي وجماليّات البلاغة، مستخدماً عباراتٍ مثل: “لا ينهاكم عن مبرة هؤلاء، وإنما ينهاكم عن تولّى هؤلاء”، والتي تُبرز الفصل الواضح بين الإحسان (المبرة) والولاء السياسي (التوليّ).¹⁷⁵ ومن هذا المنظور، يعرض الزمخشري تفسيراً منهجياً دقيقاً يميّز فيه بين نوعين من التفاعل: التفاعل الاجتماعي والتحالف السياسي، في الوقت الذي يُظهر فيه جمالية مبدأ العدل الذي يُشكّل أحد الأسس المركزية في الإسلام. ويختتم تفسيره بعبارات بلاغية تُبرز عظمة الإسلام الذي يأمر بالعدل حتى مع المشركين.

من هذا المنطلق، يمكن ملاحظة أن محمود يونس في تفسيره يعكس بشكل غير مباشر بنية الخطاب وإطاره المفهومي الذي وضعه الزمخشري. فعلى الرغم من أن محمود يونس استخدم اللغة الإندونيسية بأسلوب أكثر تواصلية وسياقية، إلا أن اختياراته اللفظية مثل: *“orang-orang boleh”* و *“adil”*، تُجسّد تأثراً واضحاً بالمصطلحات الكلاسيكية مثل “المبرة والقسط”. ويُشير ذلك إلى أن محمود يونس لم يقتصر على استيعاب البعد الفقهي من تفاسير العلماء الكلاسيكيين

¹⁷⁴ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 823.

¹⁷⁵ محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 516/4.

فحسب، بل تبتى أيضاً روح التعددية القرآنية التي أسس لها مفسرون أمثال الزمخشري، ليعيد صياغتها في سياق الدولة القومية والتنوع الثقافي في إندونيسيا.

ومع ذلك، يبدو أن محمود يونس لم يُقدِّم تحديداً دقيقاً للفئات المقصودة بعبارة "الكفار الذين لا يقاتلونكم"، في حين أن بعض كتب التفسير الكلاسيكية، كـ«تفسير الرازي»، قدّمت شرحاً سياقياً أكثر ثراءً من خلال ذكر أصناف محددة، مثل: أهل العهد (الذين عقدوا صلحاً مع المسلمين)، والمشرّكين الذين أكرهوا على القتال، والنساء، والأطفال، بل حتى الأقارب من غير المسلمين.¹⁷⁶ غير أن هذا الفراغ التفسيري يمكن تقبله إذا ما نُظر إليه في سياق الحقبة التاريخية التي عاش فيها محمود يونس، أي في بدايات استقلال إندونيسيا، حيث كانت قضايا الوحدة الوطنية والتسامح بين الأديان تشكل أولوية قصوى. ومن ثم، يُرجّح أنه اختار التركيز على جانب الشمولية وروح التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين، بدلاً من التفصيل في فئات الكفار التي نشأت في سياقات الحرب أو النزاع. ويمكن اعتبار هذا التبسيط بمثابة استراتيجية خطائية تهدف إلى تعزيز التعددية الدينية والقومية في إطار الدولة الحديثة.

والثاني، من الجوانب اللافتة في تفسير محمود يونس لقوله تعالى "أَنْ تَوَلَّوْهُمْ" اختياره ترجمة فعل تولوهم بمعنى "تعيينهم للإمامة (pemimpin) بينما فسّر كثير من المفسرين الكلاسيكيين مصطلح الولاء بدلالات أوسع تشمل المحبة، والنصرة، والوفاء، والموالة العامة، فإن محمود يونس يضيق المفهوم ليحصره في نطاق سياسي مباشر، يعبر عن علاقات السلطة والقيادة. فقد فسرهما:

*"hanya allah melarang kamu mengangkat wali (pemimpin),
dari orang-orang yang memerangi kamu"*¹⁷⁷

والذي يلفت الانتباه في هذا السياق هو اختيار كلمة "pemimpin" كترجمة لكلمة "الولاية" في الآية. فعلى الرغم من أنّ هذا التفسير قد يُفهم في سياق الخطاب السياسي والاجتماعي، فإنّه لا يُعبّر بدقّة عن الاتساع الدلالي لكلمة "الولاية" في اللغة العربية وفي الاستعمال القرآني. وتجنّد الإشارة إلى أنّ الدكتور محمد قُرَيْش شهاب، على سبيل المثال، أحصى أربعين قولاً للمفسرين حول معاني "الولاية" في القرآن الكريم، مما يدلّ على تعدّد الأبعاد المفهومية لهذا المصطلح، والتي لا تقتصر على

¹⁷⁶ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الثالثة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1430)، 521/29.

¹⁷⁷ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 823.

القيادة السياسية فحسب، بل تشمل المودة، والنصرة، والوفاء، والموالة القلبية، وغيرها من أشكال العلاقة المعنوية والعملية.¹⁷⁸

بالنظر إلى ترجمة القرآن الكريم الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، يتّضح وجود ديناميكيات معقدة في تحديد معنى كلمة "أولياء" في كل إصدار من إصداراتها. فعلى سبيل المثال، في إصدار عام 2002، تُرجمت الكلمة بمعنى "pemimpin"، بينما في إصدار عام 2019، تغيّر المعنى إلى "الأصدقاء المقربين من الذين يقاتلونكم". ويمكن تفسير هذا التغيّر بأنه استجابة للسياق الاجتماعي والسياسي السائد في إندونيسيا، مما يدل على أن اختيار الترجمة يتأثر بتطوّر البيئة الثقافية والسياسية في البلاد، أكثر من كونه مجرد اجتهاد لغوي أو دلالي بحت.¹⁷⁹ يفهم اختيار محمود يونس لترجمة عبارة "أن تولوهم" في سورة الممتحنة: ٩ بمعنى "القيادة" على أنه جزء من بناء أيديولوجي تأثر بالسياق الاجتماعي والسياسي في إندونيسيا بعد الاستقلال. ففي هذا الإطار، لا تُعدّ اللغة مجرد وسيلة للتواصل، بل تُعدّ كذلك أداة لإنتاج السلطة وتشكيل الأيديولوجيا. ومن ثمّ، فإن اختيار كلمة "القيادة" لا يمكن اعتباره قراراً لغوياً محايداً، بل هو انعكاس لإرادة ترمي إلى ترسيخ علاقات سلطة واضحة بين المسلمين وغير المسلمين، لا سيّما أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم يشكّلون تهديداً محتملاً لوجود الأمة الإسلامية. ويبدو أن محمود يونس، بصفته أحد رموز التعليم الإسلامي في مرحلة تشكّل الهوية الوطنية، قد وظّف التفسير القرآني كوسيلة لتعزيز خطاب الوطنية الدينية، حيث يصبح الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ضرورةً لضمان سيادة الأمة ووحدة الدولة.

بعد الانتهاء من تحليل النص القرآني وفقاً لمنهج تحليل الخطاب النصي، تأتي المرحلة الثانية وهي تحليل ممارسة الخطاب (discursive practice) التي تعكسها تفسير محمود يونس لهاتين الآيتين.¹⁸⁰ فمحمود يونس لم يقتصر على التفسير اللغوي فقط، بل استخدم التفسير كأداة لإعادة إنتاج الخطاب الوطني القومي في سياق ما بعد الاستقلال في إندونيسيا. فعلى سبيل المثال، اختيار كلمة "pemimpin" (الإمامية) في ترجمة "أن تولوهم" يعكس موقفاً أيديولوجياً واضحاً يسعى

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Islam & Kebangsaan Tauhid, Kemanusiaan, dan Kewarganegaraan*, 99.

¹⁷⁹ Hammam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Alquran di Indonesia (Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI)" (Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021), 319–22.

¹⁸⁰ Fathyieh Fattahizadeh و Fereshteh Motamad Langrodi, "Application of Fairclough's Critical Discourse Analysis Model to Quranic Verses Discussing Peaceful Dealing with Hypocrites", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12, 196 (7 يونيو، 2022)، doi:10.32350/jitc.121.13.

إلى ترسيخ مفهوم القيادة الدينية والسياسية المنفصلة، التي تحافظ على وحدة الأمة الإسلامية ضمن الدولة القومية الجديدة. هذا الاختيار لم يكن منفصلاً عن السياق السياسي والاجتماعي الذي تميز بتحديات التعددية الدينية والعرقية في إندونيسيا، حيث شكلت الحاجة إلى بناء خطاب جامع يوازن بين الهوية الدينية والهوية الوطنية محوراً أساسياً في جهود محمود يونس. لذلك، يمكن اعتبار تفسيره ممارسة خطابية موجهة تعبر عن إنتاج السلطة والتأثير في تصورات الجمهور حول علاقة المسلمين بغير المسلمين في المجال السياسي والاجتماعي.

في إطار الممارسة الاجتماعية كما يطرحها فيركلاف (Fairclough)¹⁸¹ يُعدّ تفسير محمود يونس للآيتين 8-9 من سورة الممتحنة وسيلةً لبناء أيديولوجيا القومية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال. وكما أشار خَيْرُ الناس جمال (2017)، فإن هذا التفسير لم يأت في فراغ ثقافي أو سياسي، بل جاء استجابةً للسياق الاجتماعي والسياسي الذي تطلّب إنتاج خطاب يُعزّز التضامن الوطني من خلال التعاليم الإسلامية. إن اختيار الألفاظ مثل: "القيادة"، و"الإحسان"، و"العدل"، لم يكن مجرد تفسير لغوي للنص، بل كان استراتيجية خطابية تهدف إلى ترسيخ فكرة أن القيادة السياسية ينبغي أن تبقى ضمن دائرة الأمة الإسلامية، كردّ فعل على التحديات التي فرضها التنوع الديني في مطلع تأسيس الدولة الإندونيسية الحديثة.¹⁸²

وفي هذا السياق، يتقاطع تفسير محمود يونس للآيتين 8-9 من سورة الممتحنة مع رؤيته الأوسع لمفهوم وحدة الأمة كما ورد في تفسيره للعديد من الآيات القرآنية الأخرى، والتي تناولها بالتفصيل فقد أشار المقال إلى أن يونس كان يرى في الوحدة الإسلامية ضرورةً دينية وسياسية في آنٍ معاً، ويعتبر أن الانقسام والتشرذم الداخليين هما التحدي الأكبر الذي يُضعف جسد الأمة ويجعلها عرضةً للاختراق الخارجي. غير أنّ مفهوم "الوحدة" في فكره لا يُفهم بوصفه إقصاءً للآخر المختلف دينياً، بل بوصفه إطاراً يتّسع للتنوع العقائدي والثقافي ضمن مظلةٍ من العدالة والتعايش السلمي.¹⁸³ ومن هنا، فإن دعوته إلى العدالة، والرحمة، والتسامح بين أبناء الأمة، لا تنفصل عن رؤيته للهوية الوطنية التي تتأسّس على مبادئ الإسلام الجامعة. فكما أن تفسيره للآيات المتعلقة بالوحدة (مثل آل عمران: 103،

¹⁸¹ المرجع السابق، 120.

¹⁸² Jamal, "WAWASAN KEINDONESIAAN DALAM TAFSIR AL QUR'AN AL KARIM KARYA MAHMUD YUNUS", 38-40.

¹⁸³ Hidayatullah Ismail, Nasrul Fatah, و Jani Arni, "Unity Of Ummah Mahmud Yunus's Perspective In Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", *Jurnal Ushuluddin* 29, 2 عدد 142 (30 ديسمبر، 2021)، doi:10.24014/jush.v29i2.13113.

والأنفال: 46، والأنعام: 159) يُظهر حرصه على بناء وعي جمعي إسلامي موحد، فإن تفسيره لسورة الممتحنة يُترجم هذه الرؤية في بُعدها السياسي-القومي، بحيث تُصبح الأخلاق الإسلامية أساسًا للتماسك المجتمعي والولاء الوطني في دولة متعددة الأعراق والأديان كإندونيسيا.

ومن ثم، يمكن فهم مشروع محمود يونس التفسيري باعتباره جزءًا من عملية "إعادة تشكيل الخطاب العام" التي تحدث عنها فيركلاف، حيث يتم استخدام النصوص الدينية كأدوات لتأطير القيم العامة وبناء التصورات المشتركة حول الأمة، والمواطنة، والقيادة. وهذا الخطاب لا يكتفي بالدعوة إلى الوحدة داخل الجماعة المسلمة فقط، بل يسعى كذلك إلى إيجاد صيغة توازن بين الانتماء الديني والانتماء القومي، عبر ربط المفاهيم الإسلامية الكبرى (كالعدل والإحسان) بمشروع بناء الدولة الحديثة. وفي هذا الإطار، يُعدّ يونس من أوائل من نظّروا لمفهوم "القومية الدينية" (الدين كدعامة للوطنية)، حيث لا يتعارض الإيمان مع قبول التعددية الدينية، بل يُصبح الدين الإسلامي مصدرًا أخلاقيًا لبناء مجتمعٍ تعدديٍّ يحتضن التنوع ويضبطه ضمن حدود السلم الأهلي والمصلحة العامة. وبهذا، يُسهم خطاب يونس في بلورة نموذج متقدّم للقومية الإسلامية المتسامحة، القائم على المصالحة بين الشريعة والوطن، بين الدين والدولة، في سياق ما بعد الاستعمار.

2. المبحث الثاني: من مكة إلى إندونيسيا: النزعة القومية ومبدأ التوحيد

في مشروع محمود يونس التفسيري لآية البقرة 126

إذا لم يذكر محمود يونس إندونيسيا ككيان وطني محدد في تفسير الآيات السابقة، فإنه في تفسيره للآية 126 من سورة البقرة يذكرها بشكل صريح وواضح. هذا التحديد يعكس وعيه المتزايد بأهمية ربط النص القرآني بالواقع الوطني الإندونيسي، حيث ينتقل من التفسير العام إلى التفسير الموجه الذي يربط بين الدعاء القرآني ومصير الأمة المعاصرة، وبالأخص الأمة الإندونيسية. وهكذا، يصبح التفسير وسيلة لإعادة تفسير النص الديني بما يتلاءم مع تطورات ومطالب المجتمع الوطني الحديث.

جدول 2.1 البقرة: 126 وترجمتها في تفسير القرآن لمحمود يونس

الآية	الترجمة	الخطاب القومي
﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ﴾	126 (Ingatlah) ketika berkata Ibrahim: Ya, Tuhanku jadikanlah ini sebuah negeri yang aman, dan berilah rezeki penduduknya dengan	هوية الإيمان كأساس للقومية

	bermacam buah-buahan, (yaitu) orang yang beriman kepada Allah dan hari yang kemudian. Berfirman Allah: Barang siapa yang kafir, maka Kuberi kesenangan sedikit, kemudian Kumasukkan dia kedalam azab neraka; dan disitulah tempat tinggal yang sejahat2nya. ¹⁸⁴	أَصْطَرَّهُ ۖ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ۖ وَيُنْسِ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ (البقرة/2: 126)
--	--	---

في هذا الدعاء للنبي إبراهيم عليه السلام، يطلب بوضوح من الله سبحانه وتعالى أن يجعل مكة مدينة آمنة ومستقرة، خالية من كل أشكال العنف مثل الحروب والقتل والسرقة والنهب، بحيث يسود الأمن سلامة الأرواح والممتلكات لجميع سكانها. بالإضافة إلى ذلك، يدعو أن يمنح الله تعالى أهل الإيمان رزقاً وفيراً ومتعدد الأنواع من الثمار، ليتمتعوا بصحة جيدة وعقل سليم. إن الأمن وتوفر الغذاء الكافي يشكّلان شرطاً أساسياً لبناء الدولة، سواء من الناحية الروحية أو الجسدية، وأيضاً من حيث التنمية الأخلاقية والمادية للمجتمع. بمعنى آخر، هذان العنصران — الأمن والكفاية في الرزق — هما الأساس المتين لتحقيق الرفاهية والتقدم الشامل للأمة.

“Dalam do'a Nabi Ibrahim itu dengan tegas memohonkan kepada Allah:

a. Supaya negeri Makkah aman sentosa, tak ada peperangan dan pembunuhan, tak ada perampok dan penyamun, tak ada pencuri dan pencopet, sehingga aman semua penduduk, aman jiwa dan hartanya.

*b. Supaya penduduk yang beriman mendapat rezeki yang baik dan makanan yang cukup, sehingga mereka bertubuh sehat dan berpikir waras. Memang keamanan dan makanan yang cukup itu syarat yang mutlak untuk pembangunan suatu negara, baik pembangunan rohani atau jasmani, ataupun pembangunan moral atau material”.*¹⁸⁵

¹⁸⁴ Mahmud Yunus, *tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, 26.

¹⁸⁵ المرجع السابق.

ثم فسر محمود يونس هذه الآية، إذ تنقل معاني الدعاء الإبراهيمي من سياقه التاريخي الخاص بمكة إلى السياق المعاصر المتعلق بإندونيسيا، من خلال توجيه دعوة صريحة للمسلمين الإندونيسيين للاقتداء بنبي الله إبراهيم عليه السلام. ويأتي هذا الاقتداء على مستويين: الدعاء الإيماني الذي يتوسل إلى الله لتحقيق الأمن والرخاء الوطني، والعمل الجاد والمثابر لضمان تحقق هذه الأهداف على أرض الواقع. هذا التوجيه يجسد رؤية تأويلية معاصرة تُعيد تأطير القيم القرآنية ضمن مفهوم الوطنية الحديثة، حيث يُستحضر البعد الإيماني كركيزة تأسيسية لمشروع الدولة القومية. وبالتالي، يظهر تدخل عضوي بين مفاهيم التدين والانتماء الوطني، وهو ما يعكس محاولة واضحة لدمج المبدئين في خطاب تفسيري يراهن على البناء الحضاري الشامل للأمة عبر الأمن الغذائي والاستقرار المجتمعي.

*"Kaum Muslimin Indonesia baiklah mengikuti Nabi Ibrahim itu, berdo'a kepada Allah mudah-mudahan negara Indonesia aman dan makmur serta berusaha dengan sungguh-sungguh, supaya tercapai keamanan dan berlipat ganda hasil pangan."*¹⁸⁶

في تفسيره للآية 126 من سورة البقرة، يُظهر محمود يونس انحيازاً واضحاً نحو تكامل القيم الإسلامية مع القيم الوطنية الإندونيسية. ويتجلى هذا الاتجاه في عبارته *"Kaum Muslimin Indonesia baiklah mengikuti Nabi Ibrahim itu, berdo'a kepada Allah, mudah-mudahan negara Indonesia aman dan makmur serta berusaha dengan sungguh-sungguh, supaya tercapai keamanan dan berlipat ganda hasil makanan."* القرآن، وذلك من خلال ربط دعاء النبي إبراهيم للأمن والرزق في مكة، بسياق الوطن الإندونيسي الحديث، مما يُعدُّ تأويلاً غير حرفي، يتجاوز الحصر التاريخي والجغرافي للنص نحو أفق تداولي جديد يخدم احتياجات المجتمع الإندونيسي ما بعد الاستعمار.

ومن منظور تحليل الخطاب النقدي لنورمان فيركلاف، وخصوصاً في مستواه الأول: التحليل النصي (*Textual Analysis*)، يتضح أنَّ محمود يونس يستخدم مجموعة من السمات اللغوية التي تكشف عن بناء خطاب مزدوج: ديني ووطني. على سبيل المثال، استخدامه للمفردات *"Kaum Muslimin Indonesia"* و *"negara Indonesia"*، يعكس اندماجاً بين الهوية الدينية والجغرافية، وهو ما يُشير إلى أسلوب لغوي يدمج ما هو إلهي بما هو قومي. كما أنَّ صياغته بالدعاء

¹⁸⁶ المرجع السابق.

(berdoa kepada Allah) والنداء الجماعي (baiklah mengikuti Nabi

Ibrahim itu) يُظهر وجود ضمير جمع موجه للمجتمع، مما يدل على استراتيجية لغوية لإنتاج التماسك الاجتماعي والدعوة إلى الفعل الجمعي في سبيل بناء وطن مستقر وآمن.

وتتماهى هذه المقاربة مع المنهج التأويلي الذي اقترحه فضل الرحمن في نظريته حول الحركة المزدوجة (Double Movement)، التي تقوم أولاً على استخراج المبادئ العامة من النصوص، ثم إعادة توظيفها في سياق اجتماعي معاصر¹⁸⁷. وبهذا، لا ينظر محمود يونس إلى القرآن بوصفه نصاً مقدساً فقط، بل بوصفه خطاباً حياً، مرناً، قادراً على التفاعل مع المتغيرات التاريخية والاجتماعية. وهذا ما يجعل تفسيره مثلاً حياً على الروح الوطنية المتديّنة التي تحاول تقديم القرآن كمرجعية معيارية لإعادة تشكيل الوعي الجماعي والتماسك الوطني للمسلمين في إندونيسيا.

عند مقارنة تفسير محمود يونس للآية 126 من سورة البقرة بما ورد في التفسير المعاصرة له، لأحمد حسن، تظهر فروقٌ جوهرية في المنهج التفسيري المتبع. فبينما يكتفي أ. حسن بتفسير الآية تفسيراً نصياً معيارياً، يركّز فيه على المعاني اللفظية والتاريخية لدعاء النبي إبراهيم عليه السلام بالأمن والرزق لمكة دون أن يسعى إلى ربطها بسياق الواقع الاجتماعي أو الوطني لإندونيسيا، يتخذ محمود يونس منحىً مختلفاً يقوم على التأويل السياقي والانخراط في قضايا الأمة.¹⁸⁸ لم يُدّ أ. حسن أي محاولة لتأطير الآية ضمن مفاهيم قومية أو مواقف حضارية، بل ظل تفسيره ضمن أطر المعنى المجرد للنص. في المقابل، عمد محمود يونس إلى إسقاط مضمون الدعاء الإبراهيمي على واقع الأمة الإندونيسية، ليجعل من الآية منطلقاً لبناء وعي وطني متديّن. وهذا يعبر عن اختلاف في الرؤية التفسيرية، بين من يقدم قراءة قانونية معيارية للنص، ومن يقدم قراءة شاملة متفاعلة مع الواقع ومتطلباته الاجتماعية والثقافية.

بالنظر إلى ميل محمود يونس في تفسيره إلى قراءة الآيات القرآنية قراءةً سياقيةً تُنزل القيم القرآنية على الواقع الاجتماعي والسياسي في إندونيسيا، فإن تطبيق القاعدة الأصولية "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"¹⁸⁹ يصبح أمراً جوهرياً في منهجه التفسيري. وكما تم بيانه في الفقرات السابقة، فإن محمود يونس لم يقصّر فهمه لقوله تعالى في سورة البقرة آية 126 على السياق التاريخي المرتبط

¹⁸⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 173.

¹⁸⁸ A. Hassan, *Al-Furqan (Tafsir Qur'an)* (Surabaya, د.ت), 34.

¹⁸⁹ محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة السنة، 2004)، 160.

بدعاء إبراهيم عليه السلام لمكة، بل وسّع مدلول الآية ليشمل الواقع الإندونيسي الحديث، من خلال ربط أمن البلد ورخائه بالدعاء والعمل المجتمعي. وأنّ تعميم مدلول لفظ "بلدًا آمِنًا" و"أَرْزُقْ أَهْلَهُ" * مكّنه من استنباط مبادئ قرآنية عامة تُسهم في بناء الوعي الجماعي وتشكيل خطاب ديني ووطني متكامل. ومن هنا، فإنّ تفسيره للآية لم يكن تأملًا روحانيًا مجردًا، بل جاء بوصفه مشروعًا استراتيجيًا يهدف إلى توظيف النصّ القرآني كمرجعية معيارية في إعادة بناء المجتمع وترسيخ وحدة الأمة، انطلاقًا من البعد الإيمانّي إلى الأفق القومي.

الخاتمة

انطلقت هذه الدراسة من وعيٍ بأن العلاقة بين الدين والقومية ليست دائماً علاقة صراعية أو متضادة، بل على العكس من ذلك، فقد شهد التاريخ الإسلامي مراراً تداخلاً بناءً بين البعدين، حيث تشكّلت هوية جماعية تتأسس على الإيمان وتسعى لتحقيق الكرامة الوطنية. ويُعد محمود يونس من بين أبرز المفسرين الذين سَعَوْا إلى تفعيل القيم القرآنية ضمن إطار وطني خاص بإندونيسيا الحديثة، ولا سيما في مرحلة ما بعد الاستعمار. وقد ركّزت هذه الدراسة على تحليل تفسيره لآيتين محورتين: سورة البقرة: 126، وسورة الممتحنة: 8-9، للكشف عن كيفية تفعيل خطاب ديني في سبيل تحقيق مشروع وطني جامع.

وقد كشفت نتائج الدراسة عن ميل محمود يونس إلى التأويل السياقي، إذ لم يقتصر على التفسير اللفظي أو الحرفي للنصوص، بل تجاوزها إلى إعادة توظيفها بما يخدم حاجات الأمة الإندونيسية. ففي تفسيره للآية 126 من سورة البقرة، قام بإسقاط دعاء النبي إبراهيم عليه السلام لمكة على الواقع الإندونيسي، داعياً المسلمين إلى الاقتداء به في الدعاء والعمل لتحقيق الأمن والرخاء للوطن. أما في تفسيره لسورة الممتحنة: 8-9، فقد أظهر فهماً عميقاً لمبدأ التعايش السلمي والعدالة الاجتماعية، مع التأكيد على احترام غير المسلمين ما داموا غير معادين. ويتجلى في كلا التفسيرين اندماج بين القيم الدينية والهموم الوطنية، حيث يُستخدم النص القرآني كأساس لبناء وعي جماعي قائم على الإيمان والانتماء القومي في آنٍ معاً.

وتكمن الأهمية الأكاديمية لهذه الدراسة في قدرتها على تقديم قراءة جديدة للتفسير القرآني المحلي، ليس فقط بوصفه نصاً دينياً، بل بوصفه أيضاً خطاباً أيديولوجياً يعكس تفاعلاته مع التحولات الاجتماعية والسياسية. ومن خلال اعتماد منهج تحليل الخطاب النقدي لنورمان فيركلاف، تبين أن تفسير محمود يونس يتضمن خصائص لغوية ودلالية تهدف إلى تشكيل هوية جماعية دينية-وطنية، باستخدام آليات لغوية كالدعاء الجماعي، والتوجيه المباشر، وتوسيع دلالة النص، ما يدل على انخراطه في بناء وعي اجتماعي منسجم مع مشروع الدولة.

غير أن هذه الدراسة لا تخلو من بعض القيود المنهجية، فقد اقتصر التحليل على تفسير آيتين فقط من القرآن الكريم، وعلى نموذج مفسر واحد. ولم تتناول الدراسة الأثر المجتمعي لهذا النوع من التفسير، ولا التفاعل المجتمعي معه من حيث التلقي أو التنزيل العملي في مؤسسات التعليم والدعوة.

كما لم تُقارن التأويلات في السياق الإندونيسي مع تأويلات مشابهة في دول مسلمة أخرى ذات تجارب قومية مغايرة.

لذلك، تُوصى الدراسات المستقبلية بتوسيع نطاق البحث ليشمل مقاربات متعددة التخصصات، كدمج دراسات التفسير مع علم الاجتماع السياسي أو الإعلام الإسلامي، أو إجراء دراسات مقارنة بين خطاب التفسير الإندونيسي وخطابات تفسيرية وطنية في العالم الإسلامي. كما يمكن استكشاف أثر هذه التأويلات في بناء السياسات التربوية والخطاب الديني المعاصر في إندونيسيا.

وخلاصة القول، يُمثّل تفسير محمود يونس مثالاً حياً على الإمكانيات التأويلية للقرآن في بناء الأمة، حيث لا يُنظر إلى النص القرآني فقط بوصفه مصدراً للهداية الدينية، بل أيضاً كإطار مرجعي لتشكيل الوعي الوطني. وبذلك، يُسهم مشروعه التفسيري في صياغة خطاب حضاري يسعى إلى التوازن بين الروح الإيمانية والانتماء الوطني، ويُقدّم نموذجاً لفهم متجدد للنصوص القرآنية في ضوء التحديات المعاصرة.

قائمة المراجع والمصادر

القرآن الكريم

- أبو الفضل، ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1993.
- أبو القاسم الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار القلم، 1412هـ.
- أبو المعالي الجويني. التلخيص في أصول الفقه. مج. 2. بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.
- أبو خلدون، ساطع الحصري. ما هي القومية؟ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2014.
- أحمد مختار عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008.
- أغوس رينالدي أفرينال. التفسير والمفسرون في إندونيسيا. ط. 1. المنصورة: دار اللؤلؤة، 2022.
- السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- . لباب النقول في أسباب النزول. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- العبود، صالح بن عبد الله. فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام. الرياض: دار طيبة، 1401هـ.
- السنكيلى، عبد الرؤوف بن علي الفنصوري. القرآن الكريم وبهامشه ترجمان المستفيد. القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ت.
- شريعتي، علي. الأمة والإمامة. ط. 2. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007.
- الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب. ط. 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1430هـ.
- فضل حسن عباس. التفسير والمفسرون: أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث. ط. 1، مج. 1. عمان: دار النفائس، 2016.
- الرومي، فهد. دراسات في علوم القرآن الكريم. ط. 14. الرياض: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، 2005.
- أبو شهبه، محمد. المدخل لدراسة القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة السنة، 2004.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- نوي الجاوي البنتي، محمد بن عمر. مراح لبيل لكشف معنى القرآن المجيد. ط. 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ.

- الذهبي، محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.
- العشماوي، محمد سعيد. *الإسلام السياسي*. ط. 2. القاهرة: سينا للنشر، 1989.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.
- . *مناهل العرفان في علوم القرآن*. القاهرة: دار السلام، 2015.
- . *مناهل العرفان في علوم القرآن*. ط. 3. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- ابن عاشور، محمد فاضل. *التفسير ورجاله*. القاهرة: دار السلام، 2015.
- عتر، محمد نور الدين. *علوم القرآن الكريم*. دمشق: مطبعة المصباح، 1993.
- الزحشيري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل*. ط. 3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.
- شلتوت، محمود. *الإسلام عقيدة وشريعة*. ط. 18. القاهرة: دار الشروق، 2001.
- وهبة، مراد. *المعجم الفلسفي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016.
- الزبيدي، مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء، 2001.
- القطان، مناع. *مباحث في علوم القرآن*. بيروت: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000.
- البيضاوي، ناصر الدين. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.
- مجموعة من اللغويين. *المعجم الوسيط*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، د.ت.
- Abdullah, Taufiq. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Affani, Syukron. 2019. *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Ahmad, Khadher, and Khairuddin Marardi. 2014. "Contributions of Mahmud Yunus to the Interpretation of the Qur'an: A Study of *Tafsir Qur'an Karim*." *Online Journal of Research in Islamic Studies* 1 (1).
- Akhmetova, Elmira. 2007. "Nationalism in the Modern World: From the Viewpoint of Bediuzzaman Said Nursi." November 30,

2007. <https://risaleinur.com/studies/136-conferences/2007/4027-nationalism-in-the-modern-world.html>.
- Amursid, M., and Amaruddin Asra. 2015. "Studi Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus." *Syahadah* 3 (2).
- Anwar, Rosihon, and Asep Abdul Muhyi. 2022. "Transmission and Transformation of Tafsir Tradition from Egypt to Nusantara: A Study on *Tafsir Qur'an Karim*." *Tashwirul Afkar* 41 (2): 213–40. <https://doi.org/10.51716/ta.v41i2.78>.
- Azizy, Jauhar, and Muhammad Anwar Syarifuddin. 2015. "Mahmud Yunus: Pioneer of a New Pattern of Indonesian Qur'anic Exegesis." *Ilmu Ushuluddin* 3 (2): 323–43.
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Surakarta: Tiga Serangkai.
- Bloch, Maurice. 1996. "Ideology." In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.
- Burhani, Ahmad Najib. 2015. "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53 (2): 251–82. <https://doi.org/10.14421/ajis.2015.532.251-282>.
- Bustam, Betty Maulirosa, and Rika Astari. 2018. "Meaning Differences between Two Qur'an Translations in the Activism Era in Indonesia (Ideology in Translation Analysis)." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3 (1): 131–47. <https://doi.org/10.18784/analisa.v3i1.602>.
- Dandi Nugraha, M. 2020. "Aspek Modernitas dalam *Tafsir Qur'an Karim* Karya Mahmud Yunus." Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Darma, Yoce Aliah. 2014. *Analisis Wacana Kritis dalam Multiperspektif*. Bandung: Refika Aditama.

Didik Andriawan. 2023. "Mahmud Yunus ve *Tafsir Qur'an Karim* Adlı Eseri." *Nisar* 3: 61–82.

Effendy, Bahtiar. 2011. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project.

Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.

———. 2002. "Critical Discourse Analysis in Practice: Interpretation, Explanation and the Position of the Analyst." In *Language and Power*. New York: Longman.

Fattahizadeh, Fathyieh, and Fereshteh Motamad Langrodi. 2022. "Application of Fairclough's Critical Discourse Analysis Model to Qur'anic Verses Discussing Peaceful Dealing with Hypocrites." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12 (1): 231–46. <https://doi.org/10.32350/jitc.121.13>.

Federpiel, Howard M. 1996. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an: Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan.

Geertz, Clifford. 1973. "Ideology as a Cultural System." In *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

Gunawan, Fahmi. 2022. "The Ideology of Translators in Qur'anic Translation: Lessons Learned from Indonesia." *Cogent Arts & Humanities* 9 (1). <https://doi.org/10.1080/23311983.2022.2088438>.

Gusmian, Islah. 2015. "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1 (1). <https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>.

———. 2022. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS.

- Haryatmoko. 2016. *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis)*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Hassan, A. n.d. *Al-Furqan (Tafsir Qur'an)*. Surabaya: Al-Ikhwani.
- Hertz, Frederick. 1951. *Nationality in History and Politics: A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hornby, A. S., and Jonathan Crowther, eds. 1995. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press.
- Ilham Usman, Muh. 2018. "Nahdlatul Ulama dan Kedaulatan Nation-State Indonesia." *Al Adyaan: Jurnal Sosial dan Agama* 5 (2): 168–92.
- Indonesia, Badan Pusat Statistik. 2025. "Jumlah Penduduk Pertengahan Tahun – Tabel Statistik." Accessed March 17, 2025. <https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MTk3NSMy/jumlah-penduduk-pertengahan-tahun--ribu-jiwa-.html>.
- Ismail, Hidayatullah, Nasrul Fatah, and Jani Arni. 2021. "Unity of Ummah: Mahmud Yunus's Perspective in *Tafsir al-Qur'an al-Karim*." *Jurnal Ushuluddin* 29 (2): 134. <https://doi.org/10.24014/jush.v29i2.13113>.
- Jamal, Khairunnas. 2017. "Wawasan Keindonesiaan dalam *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16 (1): 28. <https://doi.org/10.24014/af.v16i1.3665>.
- Kahin, George McT. 1995. *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Kuntowijoyo. 2018. *Identitas Politik Umat Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.

- Lukman, Fadhli. 2016. "Studi Kritis atas Teori Tarjamah al-Qur'an dalam 'Ulum al-Qur'an." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13 (2): 167. <https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.262>.
- Maschan Moesa, Ali. 2006. "Religion and Politics: A Study on the Social Construction of Kyai about Nationalism after the New Order." PhD diss., Universitas Andalas.
- Masyhudi, Fauza. 2014. "Mahmud Yunus's Thought on the Concept of Islamic Education." *Jurnal Tarbiyah* 21 (1).
- Murtaza, Ahmad, Aty Munshihah, M. Saiful Mujab, and Nurul Aulia. 2024. "In Defense of Rationality: Mahmud Yunus' Interpretation of The Qur'an on Religious Tolerance." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 14 (1): 21–40. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2024.14.1.21-40>.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Naseh, Ahmad Hanany. 2014. "Nationalism in the View of Islam." *Ulumuddin* 2 (4): 12–23.
- Nordin, Munif Zariruddin Fikri. 2015. "'Ilm al-Tafsir and Critical Discourse Analysis: A Methodological Comparison." *GEMA Online Journal of Language Studies* 15 (1): 129–42. <https://doi.org/10.17576/GEMA-2015-1501-08>.
- Nur, Khairanis. 2024. "Study of the Leadership of Prof. Dr. Mahmud Yunus in Islamic Educational Institutions in Indonesia." *Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam dan Pendidikan* 16 (2): 342–56. <https://doi.org/10.47435/al-qalam.v16i2.3089>.
- Poesponegoro, M. D., and Nugroho Notosusanto. 2019. *Sejarah Nasional Indonesia*. 7th ed., Vol. 5. Jakarta: Balai Pustaka.
- Renan, Ernest. 1968. *What Is a Nation?* Jakarta: Erlangga.

- Rohmana, Jajang A. 2025. *Terjemahan Al-Qur'an Kaum Reformis: Ideologi, Literasi, dan Kemoderenan di Jawa Barat*. Bandung: UNIP Press.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge.
- Shihab, M. Quraish. 1998. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- . 2020. *Islam & Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan, dan Kewarganegaraan*. Tangerang: Lentera Hati.
- Smith, Anthony. 2012. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Jakarta: Erlangga.
- Stoddard, L. 1966. *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Panitia Penerbit Dunia Baru Islam.
- Suma, Muhammad Amin. 2013. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. 2015. *Api Sejarah 1: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*. Bandung: Surya Dinasti.
- Syarifah, Nurus. 2020. "Tafsir Akademik karya Mahmud Yunus: Scientific, Social, and Intellectual Features in *Tafsir al-Qur'an al-Karim*." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 5 (1): 104–19. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i1.1157>.
- Taufiq, Abdullah. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Witton, John B., ed. 1956. "Nationalism and Internationalism." In *The Encyclopedia Americana*, Vol. 8. New York.
- Yunus, Mahmud. 2003. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. 7th ed. Klang: Klang Book Centre.