العلوم التفسيريّة الإسلاميّة

عرض موجز

أديب سنّو*

يسرّ مجلّة المشرق أن تعرض على قرّائها فصلاً من كتاب سيطلع عليهم قريبًا من دار المشرق، وهو أوّل مصنّف من مجموعة جديدة تصدر عن معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف؛ وعنوان الكتاب هو التفسير البلاغيّ: تحليلات ونصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبويّ الشريف. أمّا المؤلّفون فهم الأستاذ أديب سنّو والأستاذة نائلة فاروقي من الجانب الإسلاميّ والأبوان رولان مينيه ولويس بوزيه اليسوعيّان من الجانب المسيحيّ.

ولقد حاول المؤلّفون ـ للمرّة الأولى على ما يبدو في تاريخ الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة ـ أن يطّلعوا على نصوص مأخوذة من التراثين الدينيّين الكبيرين بطريقة التحليل البلاغيّ: وهي طريقة احتلّت مكانًا منذ زمن في حقل الدّراسات المسيحيّة للكتاب المقدّس. إنّ هذه الطريقة ترتكز فيما ترتكز عليه، على تفسير جديد للنصوص انطلاقًا من سلسلة من الأنماط والهياكل البلاغيّة الخاصّة بتلك النصوص.

وهدف المؤلّفين، الذين عملوا معًا في فريق واحد لإعداد هذا الكتاب، ليس المقارنة بين معاني تلك النصوص المتنوّعة ومضامينها بقدر ما هو البحث عن مقوّمات بلاغيّة وتأليفيّة مشتركة في نصوص تنتمي كلّها إلى تراث ساميّ أصيل واحد على مستوَيَي الشكل والأسلوب. وقد حمل ذلك المؤلّفين على الاعتقاد أنّ ما يجمع بين

(*) رئيس فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

هذه النصوص العائدة إلى أزمنة وتقاليد مختلفة هو نوعٌ فريد ومبتكَر من اللاغة تتميّز، إلى حدّ بعيد، في أشكالها وأساليب تعبيرها، عن اللاغة اليونانيّة / اللاتينيّة التي أَلِفها حتّى الآن معظمُ الخاصّة في كلٍّ من التفسير الكتابيّ وعلمَيْ الأَلسنيّات والبلاغة.

إنّ الكتاب يتوزّع بين قسمين أساسيّين: أوّلهما ترويّ يقفي تُعرض فيه الطريقةُ: تاريخُها وتطوّرها عبر العصور ومؤلّفاتها المتنوّعة، استنادًا إلى الكثير من المادج. وثانيهما تطبيقيّ عَمَليّ يتطرّق فيه المؤلّفون إلى تفسير عدد من النصوص (أربعة عشر نصًّا) من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف، تتنوّع تصاعديًّا في طولها وتعقُّدها وتُطبَّق فيها القوانينُ الموضوعة والمشروحة في القسم الأوّل من الكتاب.

أمّا فصل الكتاب المختار لِقُرّاء المشرق فيعود إلى القسم الأوّل من الكتاب. وهو عرض وحيز للتفسير الإسلاميّ بوازيه، في الكتاب، عرض مماثل للتفسير المسيحيّ. ويمكن اعتبار هذين الفصلَين بمنزلة مدخل لِعرض الطريقة البلاغيّة وتقنيتها ماثلات ولتطبيقها في النصوص المحلّلة في القسم الثاني من الكتاب.

(لويس بوزيه)

يُثير تحليل النصوص الإسلاميّة تحليلاً بلاغيًّا، بموازاة تحليل نصوص مختارة من الكتاب المقدّس، صعوبات عدّة، يبدو أن تبيُّنها باديٌ ذي بدء.

فإذا ما قابلنا وضع القرآن، وهو الكتاب الدينيّ في الإسلام، بوضع الكتاب المقدّس وهو الكتاب الدينيّ في المسيحيّة، تبيّنّا أنّه يمتاز بخصوصيّة بالغة. فهو أوّلاً من وجهة نظر خارجيّة إن جاز التعبير، الكتاب الأوحد، بينما يُشكّل الكتاب المقدّس «مكتبة» حقيقيّة تتضمّن كتبًا كثيرة (صيغة الجمع «بيبليا» biblia، باليونانيّة).

وليس القرآن بشكل خاصّ، في نظر مسلمي اليوم، كتابًا ألهمهُ الله رجلاً وضعه من ثَمّ بنفسه. فهو حقيقةً كلام الله نفسه، كما أُثبت في اللوح المحفوظ، وأُنزل على محمّد، في زمن معيّن، بواسطة الملاك جبريل. ولا تطبع هذه الخاصّة المقدّسة الناتجة من مصدر الكتاب الإلهيّ، معاني النصّ فحسب (المضمون)، بل تطبع حروفه أيضًا (الشكل).

فمع أنّ القرآن كتاب تلقّاه محمّد في زمن معيّن، وحسب ظروف تاريخيّة معيّنة (أسباب النزول)[1] فهو مقدّس وإلهيّ، من حيث مصدره (الله)، ومن حيث صياغته نفسها (النصّ نفسه). ويُعبّر لنا نصّ قصير من نصوص البيضاويّ (ت ١٢٨٦/٦٨٥)، أحد مفسّري القرآن الكلاسيكيّين، بإيجاز وموقفه المطلق، عن خصوصيّة القرآن في نظر المسلمين: «فإنّه أساس الدين ومنشأ الشرع وأعظم الوحي وأعزّ الكتب، إذ هو بإعجازه واشتماله على خلاصتها مصدّق لنفسه ومصداق لها»[2].

فيمكن منذ الآن أن يتحسّن فهمنا للبواعث التي جعلت المسلمين يتناولون القرآن في كلّ عصر بدراسات غزيرة من خلال عدد من العلوم القرآنيّة[3]، وحالت ـ نظرًا إلى الأسباب الدينيّة المذكورة أعلاه ـ دون وقوفهم من النصّ القرآنيّ الموقف الذي وقفه المسيحيّون (وغيرهم) منذ القرن السابع عشر بخاصّة، من الكتاب المقدّس، وجعلهم يفيدون منذ القرن التاسع عشر بشكل خاصّ، في دراسة الكتاب المقدّس المسيحيّ، من مجموعة العلوم العصريّة: أي التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللسان. وقد أسهمت هذه العلوم، بعد تحفّظ كبير من جانب الكاثوليكيّين خصوصًا، إسهامًا واسعًا في دراسة الكتاب المقدّس دراسة نقديّة، على غرار أيّ أثر مكتوب، أو جرى تدوينه في مراحل لاحقة.

لا شكّ أنّ الإسلام قد شَهِدَ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حركة إصلاح، غرضُها الملاءمة بين مضمونه الدينيّ ومقتضيات الحداثة. ولكن الحركة الإصلاحيّة بعامّة، والاتّجاه السلفيّ بخاصّة، هذا الاتّجاه الذي حمل لواءه محمّد عبده ورشيد رضا، رَمَيا إلى العودة إلى الأصلَين الأساسيّين:

---

(١) هي الأسباب أو الظروف التي أدّت إلى نزول هذه الآية أو تلك. وهي غرض علم من علوم القرآن يُعرف بأسباب النزول.

(٢) أنظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٣٤٤/١٩٢٥، ص ٤٧ ج. ويعتمد ابن خلدون في مقدّمته الشهيرة (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٦٥) نمطًا تفكيريًا مماثلاً: «والقرآن هو بنفسه الوحي المدّعى وهو الخارقُ المعجز؛ فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي؛ فهو أوضحُ دلالة لاتّحاد الدليل والمدلول به».

(٣) فيما يختصّ بالعلوم القرآنيّة، راجع أدناه ص ١٠٢ وما بعدها.

القرآن والسنّة، لا إلى دراسة النصّ القرآنيّ دراسة نقديّة. فإنّ الحركة التي أعادت النظر في داخل الإسلام في وضع القرآن الدينيّ وأدّت إلى ردّة الفعل التي سادت فيما بعد، تَرقى إلى زمن متقدّم يعود إلى القرن الثالث الهجريّ/ التاسع الميلاديّ، حين قال المعتزلة بخلق القرآن[1].

فالعلوم القرآنيّة علوم تختصّ بالإسلام، وتعمل من داخل العقيدة التي تُقدِّس النصّ القرآنيّ إلى أقصى الدرجات وألمحنا بها أعلاه، وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيّين في حقل الدراسات الخاصّة بالكتاب المقدّس. وقد عبَّر عن ذلك أ. ت. ولش (A.T. Welch) في نهاية مقاله الطويل: «القرآن»، في **دائرة المعارف الإسلاميّة**[2]. قال: «يأبى المسلمون المعاصرون لاعتقادهم بقدم القرآن وإعجازه اعتقادًا لا تحفُّظ فيه، قبولَ مناهج النقد التاريخيّ والنقد الأدبيّ التي قدَّمت فوائد جمَّة في دراسة كتب غير كتابهم. ويُمكن المسيحيّين أن يُدركوا هذا الأمر إلى حدّ ما، لأنّ تطوّر عقيدة قدم القرآن وإعجازه مُوازٍ لتطوُّر القول بالتثليث، ولأنّ دور المسيح ـ لا الكتاب المقدّس ـ في العقيدة المسيحيّة هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتقد الإسلاميّ. لذلك كانت الصعوبة التي يُعاني منها المسلمون في اعتماد النظرة النقديّة إلى القرآن قابلة للمقارنة بالصعوبة التي يُعاني منها كثير من المسيحيّين في قبول الآراء النقديّة التي تتناول حياة المسيح (وتتعلّق بولادته وقيامته مثلاً)»[3].

وهكذا يُمكن إدراك الأسباب التي حدتنا في هذا التحليل البلاغيّ الأوّل، على عدم اختيار النصّ القرآنيّ بعينه. فقد بدا لنا أنّه من الأنسب البدء بنوع من

---

(١) فيما يتعلّق بهذه النقطة الأخيرة، راجع Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila*. Coll. Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales. Dar el-Machreq, Beyrouth, 1956.

(٢) *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, t. V, p. 429.

(٣) يُقدِّم محمّد أركون وجهة نظر مماثلة في قوله: «كتب الأب كُنجار (Congar): «كلمة الله هي المسيح، وليس من كلمة سواه. ولا يسعنا إدراك الله والتعرُّف عليه إلاّ بالمسيح». إنّ المسلمين جميعهم يوافقون على هذه العقيدة شرط أن نُحلّ «القرآن» محلّ «المسيح» فحسب» (Mohammed Arkoun, Préface à la traduction du *Coran* par. Kazimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 13).

النصوص الدينيّة التي تلي في الإسلام، القرآن أهمّيّة، أي النصوص التي يُشكّل مجموعها السنّة النبويّة (الحديث)، وتتألّف من أقوال رسول الله وأفعاله وتقاريره.

ولكن ها قد برزت صعوبة أُخرى: فالحديث نصّ دينيّ إسلامي بعيد المرمى، وهو المرجع الدينيّ الأسمى في الإسلام إلى جانب القرآن أو بعده مباشرة. إلاّ أنّ هذا النصّ ليس بمنزلة الكتاب المقدّس عند المسيحيّين، إذ يأتي الكتاب المقدّس من ناحية الإلهام الدينيّ ـ إلى حدٍّ ما ـ في منزلة وسط بين القرآن وهو كلام الله غير المخلوق (بمعنى العبارة الحصريّ) ذو المصدر غير البشريّ، والحديث هو مجموع أقوال الرسول وأفعاله وتقاريره التي نقلها إلى الأجيال اللاحقة سلسلة من الرجال الثقات، يضفي عليها كلّ منهم حسب صحّة نقله قيمة تاريخيّة ـ بل قيمة مؤثّرة ـ مختلفة.

وكان الحديث ـ على غرار القرآن ـ مدعاة إلى نشأة كثير من العلوم، هي علوم الحديث[1]. وهي تُشبه العلوم التي اعتُمدت في دراسة الكتاب المقدّس بعض الشبه. فيمكن اللجوء بالفعل إلى نقد حقيقيّ، وهو نقد خارجيّ بخاصّة يتناول الإسناد، ونقد داخليّ يتناول متن الحديث بمقياس ثابت وقاطع هو القرآن كلام الله غير المخلوق[2].

فلا ينبغي التعجّب من الاختلاف في معاملة هذه الأصناف الثلاثة من النصوص: أي الكتاب المقدّس، والقرآن، والحديث، في كلتا الديانتين، ولا من الاختلاف في المجرى التاريخيّ لدراسة النصّ الدينيّ النقديّة بين الكتاب المقدّس الذي أجملنا تاريخ دراسته النقديّة آنفًا، والقرآن والحديث.

يبدو أنّه كان من الضروريّ تحديد وضع كلّ نوع من أنواع النصوص هذه، لنسوّغ أوّلاً اختيارنا نصوص الحديث من بين النصوص الإسلاميّة المختلفة وتحليلنا لها، ولنزيل ثانيًا من داخل تحليلنا نصوص السنّة، الالتباسات التي يمكنها ـ لولا ذلك ـ أن تبرز عن وعي تامّ، أو عن غير وعي، وليس ذلك بأهون الشرّين.

(١) فيما يختصّ بالحديث، راجع المصادر والمراجع المذكورة أدناه، ص ١١٨، حاشية ١ .

(٢) فيما يختصّ بشرح الحديث، أنظر أدناه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

تفسير القرآن[1]

القرآن والسنّة هما أصلا العقيدة والشريعة الأساسيّان في الإسلام. وإنّ المرتبة المميّزة التي يتبوّأها القرآن ـ وهو الكتاب الذي يُحدِّد وينظّم حياة المسلم الروحيّة (الدين) والدنيويّة (الدنيا)، وحياة غير المسلم في ديار الإسلام ـ تعود في نظر المسلم إلى عظيم قيمته مضمونًا وشكلاً، فضلاً عن مصدره الإلهيّ: فالقرآن وحي[2] تلقّاه محمّد ونقله إلى معاصريه. وهكذا، فكما «تتمحور المسيحيّة حول شخص [معيّن] هو المسيح، يتمحور الإسلام حول كتاب هو القرآن»[3].

---

(١) يُمكن أن يُفيد القارئ من الكتب الآتية: محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، القاهرة، ١٩٦٢؛ أبو بقظان عطية الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، القاهرة، ١٩٧١؛ قاسم القيسي، تاريخ التفسير، بغداد ١٩٦٦؛ عفّت محمّد الشرقاوي، اتّجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٢ ... وفي اللغات الأجنبيّة دراسات مفيدة كثيرة. أمّا الكتاب الأساسيّ فهو كتاب جولدزيهر:

GOLDZIHER. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyde, 1920.*

وقد نقله إلى العربيّة علي حسن عبد القادر، وعنوانه: المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن، القاهرة، ١٩٤٤. وقد صدر كتابان يُشكّلان تكملة له فيما يختصّ بالفترة الحديثة:

J.N.S BALION. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leyde, 1961.J.J.G. JANSEN. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, 1974.

وتجدر الإشارة إلى كتاب آخر كانت له أهمّيته التاريخيّة، هو كتاب نولدكه، وشوالي، وبرجستراسر، وبرتزل: NOLDEKE. SCHWALLY. BERGSTRASSER. PRETZL. *Geschichte des Qorans*. Leipzig 1919-1938. 3 vol.

ويُشكّل الكتابان التاليان تكملة له، وثانيهما أساسيّ:

R. BELL. *Introduction to the Qur'ân*. Edimbourg, 1953.

R. BLACHÈRE. *Introduction au Coran*. Paris, 1959.

ويُمكن أيضًا مراجعة المقالَين التاليين:

«Tafsīr», in *Encyclopédie de l'Islam* (première édition), vol. IV, pp. 633 sqq. (Carra de Vaux).

«Ta'wīl», *ibid.* vol. IV, p. 740 (Paret).

(٢) راجع النجم ٥٣/٢ ـ ٦: «ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ۝ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ۝ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى».

(٣) L. GARDET. *L'Islam: religion et communauté*. Paris (Desclée de Brouwer), 1970, p. 41.

وشعر المسلمون في وقت مبكّر بحاجتهم إلى شرح الآيات القرآنيّة، لِمَا في بعض فِقَرها من إيجاز زادَه حدَّةً شغفُ العرب بالتفاصيل الملموسة. فقد كثرت الأحاديث التي تُظهر لنا النبيّ مفسِّراً بنفسه الآيات[1]. وقد وجدت الأجيال اللاحقة نفسها في وضع أصعب: فإنّ النقص الذي اتَّسف به الخطّ العربيّ في ذلك العهد، ووجود قراءات متعدِّدة للنصّ القرآنيّ، جعلتا الحاجة إلى التفسير أشدّ إلحاحاً. وهكذا تابع بعض الصحابة مهمّة النبيّ فقدَّموا لمَن جاء يسألهم عن معاني النصّ القرآنيّ شروحًا مختلفة. وقد اشتُهر بعضهم في هذا المجال[2]. وكذلك كانت حال الجيل الثاني (التابعون)[3].

وهكذا آل أمر القرآن إلى تمثيل دورِ «جافزٍ» ودورِ «خلاّق»[4]. فلمّا كان عنصرًا حافزًا أثّر في الخطّ والنحو وعلم اللغة وعلوم البلاغة تأثيرًا مباشرًا. فقد جعلت ضرورات تلاوة القرآن تلاوةً صحيحة إصلاح الخطّ العربيّ أمرًا لا مفرَّ منه أيّام الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٥/٦٨٥ ـ ٨٦/٧٠٥)، وذلك من خلال تدوين الحروف المصوِّتة القصيرة أي الحركات (الشكل)[5]، وتدوين نقط الحروف (الأعجام)، وهما أمران لا نجدهما في مخطوطات القرآن الأولى. ومن جهة أخرى، أخذ المسلمون يدرسون لغة القرآن دراسة دقيقة فأدّى ذلك إلى وضع نظام نحويّ تبوّأ فيه القرآن مركز الصدارة. وأخذوا أيضًا يقومون بأبحاث لغويّة

(١) أُثبتت معطيات من هذا النوع في المؤلَّفات المخصَّصة لسيرة النبيّ. كسيرة ابن هشام (ت ٢١٨/٨٣٤)، وطبقات ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٥)، أو المخصَّصة للحديث النبويّ، كصحيح البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)؛ راجع مثلاً الصحيح هذا، بيروت، لا. ت، ٣ مج، ٩ ج [مصوَّرة عن طبعة القاهرة، ١٩٥٨]، ٦/٢٠ ـ ٢٢٣ (كتاب التفسير).

(٢) منهم على سبيل المثال: أبيّ بن كعب (ت ٢١/٦٤٢)، وعمر بن الخطّاب (ت ٢٣/٦٤٤)، وابن مسعود (ت ٣٢/٦٥٣)، وعليّ بن أبي طالب (ت ٤٥/٦٦٥)، وأبو موسى الأشعريّ (ت ٤٤/٦٦٥)، وزيد بن ثابت (ت ٤٥/٦٦٥)، وابن عبّاس (ت ٦٨/٦٨٧) الذي يُنسب إليه تفسير قرآنيّ مشكوك في صحّة نسبته، وأخيرًا عبدالله بن عمر (ت ٧٣/٦٩٢).

(٣) منهم: مجاهد (ت ١٠٤/٧٢٢)، وعكرمة (ت ١٠٥/٧٢٣)، وقتادة (ت ١١٨/٧٣٦)، والسُّدّي (ت ١٢٨/٧٤٥)، ومقاتل (ت ١٥٠/٧٦٧)، ووَكيع (ت ١٩٦/٨١٢)...

(٤) إستعرنا هاتين العبارتين من: R. Blachère, *Le Coran*, Paris, (P.U.F.), 1966, p. 74.

(٥) وكذلك التنوين.

مثّل فيها الخليل بن أحمد (ت ٧٨٦/١٧٠) وتلامذته دورًا بارزًا. وفي القرآن أيضًا ينبغي البحث عن أصول علوم البلاغة العربيّة: فإنّ خاصّيّة القرآن الجماليّة «يشعر بها المستمع وإن لم يكن عربيّ اللسان. فبفضل تلاوة القرآن بصوت مرتفع،ومن خلال انتظام المقاطع انتظامًا موسيقيًّا، وتنوّع أنغام الحروف المصوّتة، واستعمال الفواصل المسجّعة أو المتقاربة المخارج، تتكشّف لنا اللغة القرآنيّة على أنّها شعر صرف، حسب المعنى الكامل لهذه العبارة. فلا عجب إن لم يتردّد المسلمون الأشدّ تمسّكًا بدينهم في أن يروا في كتابهم المقدّس أبلغ تعبير عن الإمكانيّات اللغويّة التي يختصّ بها اللسان العربيّ»[1]. فلذلك سيستمدّ علماء البلاغة العرب من القرآن مجموعة الوجوه البلاغيّة التي ستبدو لهم ضروريّة لوضع نظام بلاغيّ متكامل.

أمّا دور القرآن **الخلّاق**، فيظهر من خلال مجموعة كبيرة من المواد، تُعرف بالعلوم القرآنيّة، وهي تدور حول النصّ الموحى به[2]. لا نرغب هنا في تقديم دراسة كاملة بهذه المواد، ولكنّنا سنحاول أن نصنّف مستويات التحليل التي يمكن أن ندرجها فيها، وتُعبّر أنواع الاهتمام التي أحاط بها المسلمون كتابهم المقدّس.

أمّا المستوى الأوّل فهو **مستوى لغويّ**، واهتماماته متعدّدة، وتتناول في مرحلة الأولى الاختلافات في قراءة القرآن (القراءات). فقد قامت طبقة من القرّاء بنشر القرآن كما سمعته من النبيّ محمّد. ولكنّ عدم تدوين الحروف المصوّتة القصيرة (الشّكل) ونقط الحروف (الإعجام) في بداية الإسلام، أدّيا إلى اختلافات في نطق النصّ القرآنيّ أو في قراءته، فنشأت عدّة قراءات ممكنة، هي في الواقع أقلّ عددًا من روايات حقيقيّة مختلفة لنصّ واحد[3]، إلاّ في حالات نادرة تتمّ

---

(١) R. Blachère *ibid.* p. 72.

(٢) حصى السيوطيّ (ت ١٥٠٥/٩١١) حوالى ثمانين علمًا في كتابه **الإتقان في علوم القرآن**، شاهرة، ١٣٩٨/١٩٧٨.

(٣) مثل قوله يُكَفِّرُ (ضمير الغائب) في البقرة ٢/٢٧١. يُمكن أن يُقرأ: نُكَفِّرُ (ضمير المتكلّم)، أو تُكَفِّرُ (ضمير الغائبة)... لأنّ الياء والنون والتاء تتشابه جدًّا في بداية الكلمة؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ٨١. وراجع: ابن مجاهد (٣٢٤/٩٣٦): **كتاب السبعة في القراءات**، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ١٦٤ ـ ١٦٦ مثلاً.

على تحيُّز. وانتظمت القراءات في نطاق علم قرآنيّ مستقلّ خلال القرن الثاني/الثامن، والقرن الثالث/التاسع. وآل الأمر إلى اعتماد سبع قراءات قرآنيّة، أو عشر أو أربع عشرة أحيانًا[1]. وكان أهل كلّ بلد يميلون إلى تفضيل قراءة على أخرى.

وتنتمي إلى المستوى اللغويّ اهتمامات أخرى من باب الخطّ (النقط والرّسم)، وباب الأصوات لتحسين تلاوة القرآن (التجويد)، وباب الألفاظ (المفردات، والغريب، والشاذّ)، وباب النحو (إعراب القرآن)، وباب الدلالة (معاني القرآن)، وباب البلاغة (المجاز، والتشبيه، والاستعارة...).

وأمّا المستوى الثاني فلم يبلغ التأليف فيه من السعة ما بلغه في المستوى الأوّل، ويمكننا أن نسمّيه **مستوىً بنائيّاً** (على أن نتوسّع في مدلول العبارة)، وهو يهتمّ بأقسام النصّ القرآنيّ. وأمّا المستوى الثالث **فتاريخيّ**: وهو يُحاول أن يجد حلًّا لقضيّة شائكة هي قضيّة ظروف نزول القرآن ومناسباته (أسباب النزول)[2].

ويُضاف إلى هذه المستويات مستوى **الأحكام**[3]، الذي تُطرح فيه وتحلّ بنجاح متفاوت الدرجات قضايا المُحكم والمتشابه أي ما اتّضح بيانه وما أشكل معناه، والناسخ والمنسوخ حيث تُبطل آية مفعول أخرى سابقة لها[4]. وهذا الأمر ممكن لأنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة، إلاّ أن مجال الناسخ والمنسوخ يظلّ منحصراً في أوامر الله؛ فلا يمكن أن يطول الأخبار الواردة في القرآن، لأنّها مرتبطة بحقائق ثابتة.

وأسهمت مستويات التحليل التي ورد ذكرها، في بلورة أصل من أصول

---

(١) كان أوائل القرّاء من المحسوبين كأبي عمرو بن العلاء (ت ٧٧٠/١٤٥)، وعيسى الثقفي (ت ٧٦٦/١٤٩)، والكسائي (ت ٨٠٩/١٨٩). وقد حفل مسائل القراءات مكتب مهمّة أبو بكر السجستاني (ت ٩٣٠/٣١٧). وابن خالويه (ت ٩٨٠/٣٧٠)، وابن جنّي (٣٩٢/١٠٠٢)، وبخاصّة أبو عمرو الداني (ت ١٠٥٣/٤٤٥) صاحب المُقنع في القراءات والتجويد، والتيسير في القراءات السبع.

(٢) برز في هذا الميدان الواحدي (ت ١٠٧٦/٤٦٨)، ويأتي دونه السيوطي.

(٣) الأحكام على صلة بالفقه الإسلاميّ.

(٤) خُصّت هذه العلوم بمؤلّفات كثيرة. أنظر في السيوطيّ، الإتقان، وحاجي خليفة، كشف الظنون، طهران، ١٣٧٨/١٩٤٧، الفقرة الخاصّة بكلّ علم.

العقيدة، آل به الأمر شيئًا فشيئًا إلى فرض نفسه، هو **إعجاز القرآن**. فإنّ القرآن ـ وهو الكتاب الذي أوحي به ـ يُعتبر في مضمونه وشكله المعجزة الوحيدة التي تُثْبت في نظر الأجيال الماضية والأجيال المقبلة صحّة رسالة محمّد[1].

وقام علم قرآنيّ أكبر وأشمل يعتمد هذه المستويات المختلفة بدرجات متفاوتة ويتجاوزها في الوقت نفسه، ويرمي إلى تقديم الحلول الضروريّة لشرح النصّ القرآنيّ، وهو علم **التفسير**. فمع أنّ بعض المسلمين قد تحفّظوا على تفسير القرآن واستكرهوه، فإنّه[2] لم يلبث أن تمتّع بحقوقه كاملة، وأصبح الأصل الذي تتفرّع منه العلوم القرآنيّة الأخرى. وأدّى ذلك إلى اتّساع التفسير وتنوّعه. وفي ما يلي سنبيّن الأصول المنهجيّة التي قام عليها، واتّجاهاته الأساسيّة.

إنّ تفسير القرآن الذي مارسه المسلمون هو بحث يبلغ أدقّ جزئيّات النصّ المدروس. وقد تعاضدت جهود النحويّين واللغويّين والبلاغيّين والقرّاء والمحدّثين والفقهاء... لتبيان معنى (أو معاني) الآيات ومرماها.

وهكذا ظهر منهجان مختلفان لدراسة النصّ القرآنيّ، وهما مطابقان لنمطَين من التفكير متباعدين، ويجدان مسوّغاً لهما في آية قرآنيّة واحدة[3]. أمّا المنهج الأوّل فيقوم على شرح النصّ شرحاً حرفيًا على ظاهره (التفسير حسب معنى الكلمة الدقيق)، ويلجأ بشكل عام إلى تفسيره والتعليق عليه سطراً سطراً

---

(١) أصول القول بالإعجاز موجودة في القرآن نفسه؛ راجع البقرة ٢/٢٣، ويونس ١٠/٣٩، وهود ١١/١٣، والإسراء ١٧/٨٨. وقد تناول هذه المسألة تناولاً عميقًا كثير من المؤلّفين منهم الرمّاني (ت ٣٨٤/٩٩٤)، والخطّابي (ت ٣٨٨/٩٩٨)، والباقلاّني (ت ٤٠٣/١٠١٣)، والجرجاني (ت ٤٧١/١٠٧٨)، والسيوطيّ فيما بعد؛ وراجع أيضًا قولَي البيضاوي وابن خلدون، ص ٩٧ أعلاه. وانظر:

Cl-F Audebert, *Al-Ḥaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayān I'ǧāz al-Qur'ān*, Damas (I.F.D.), 1982, pp.10-12 et 13-14 (فيما يحتفظ بوظيفته) (فيما يختفظ بتكوّد مفهوم الإعجاز).

(٢) قارن بسورة الأنعام ٦/٦٨.

(٣) آل عمران ٣/٧: تتعلّق المشكلة بتوضيع الوقف، أهو قبل قوله: «والراسخون في العلم»، أم بعده. فقد قرأ أصحاب التفسير: «وما يعلم تأويله إلاّ الله. والراسخون في العلم يقولون آمنّا به...». بينما قرأ أصحاب التأويل: «وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم؛ يقولون آمنّا به...».

وكلمة كلمة. وأمّا المنهج الثاني فيقوم على التأويل ويتناول بخاصّة الآيات المتشابهة، ويحاول العودة إلى معناها الأوّل أي المقصود حقيقة، من خلال تمييزه بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أو بين الحقيقة والمجاز[1]. وتتفاوت درجات التأويل، وفي بعض الأحيان يتقاطع التفسير والتأويل عند المؤلّف نفسه ويأتيان عنده على مراتب مختلفة. وتجدر الإشارة أخيرًا إلى حالات قليلة تترادف فيها كلمتا «التفسير» و«التأويل».

ويُضاف إلى هذين المنهجين طريقتان تتفاوتان في اختلافهما، حسب المؤلّفين: طريقة التفسير بالمأثور الذي يستند إلى معطيات موروثة يقدّمها النبيّ محمّد نفسه، وأصحابه، وأهمّ مَن تبعهم، وطريقة التفسير بالرأي الذي يتعمّق في فهم النصّ القرآنيّ من خلال التفكير والنظر واللجوء إلى رأي المفسّر الشخصيّ.

تستند طريقة التفسير بالمأثور إلى علم الحديث، لأنّها تجمع المعطيات التي تقدّمها لنا السنّة. وهي تُقرّ مبدأ الاختلاف في الشرح، شرط أن تحظى هذه الشروح بموافقة الإجماع. ونجد داخل التفسير بالمأثور عدّة نزعات: من التفسير الذي يكتفي بالضروريّ ويهتمّ بمعنى الكلمة حسب ورودها في النصّ (ابن تيميّة مثلاً)، إلى التفسير المتأثّر بأساطير العرب القدماء وبالإسرائيليّات، فإلى التفسير المُغرِق في كلّ عجيب غريب.

ويحمل أصحاب التفسير بالمأثور حملة شعواء على كلّ محاولة تفسير شخصيّة. وهم يستندون في ذلك إلى حديث نبويّ: «مَنْ قالَ فِي ٱلْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»[2]. ويُضيف الطبري (٩٢٣/٣١٠): «إنّ ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يُدرَك علمه إلاّ بنصّ بيان رسول الله ﷺ أو نصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحقّ فيه، فمخطئ فيما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنّه

(١) إنّ أهل السنّة يعتمدون بشكل عامّ المنهج الأوّل، ويعتمده الظاهريّون منهم والحنابلة اعتمادًا مطلقًا. أمّا التأويل فيعتمده بخاصّة الشيعة الاثنا عشريّة (وهم يرجعون تأويلهم إلى أئمّتهم) والإسماعيليّة، والمتصوّفة، والفلاسفة.

(٢) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق، ١٣٢٨/١٩١٠، ٣٠ جزءًا، ج ١، ص ٢٧.

محقّ، وإنّما هو إصابة خارصٍ وظانّ. والقائل في دين الله بالظنّ قائل على الله ما لم يَعلَم»[1].

لقد انطلق المفسّرون المسلمون من المنهجيّة التي حدّدناها أعلاه، وتفاوتوا في مدى اعتمادهم طرفًا من أطراف المضادّتين المذكورتين: التفسير/التأويل - المأثور/الرأي، فاتّجهوا عدّة اتّجاهات، لأنّ أصحاب كلّ مذهب أو فرقة حاولوا أن يسوّغوا مواقفهم بواسطة تفسيرهم القرآن تفسيرًا خاصًّا بهم. وسنميّز - لتسهيل العرض - بين أربع اتّجاهات أساسيّة، على أن نعالج بعد ذلك التفسير في العصر الحديث، نظرًا إلى طابعه الخاصّ.

أمّا الاتّجاه الأوّل فيمثّله الإسلام الرسميّ أي أهل السنّة. وهم يتّخذون موقفًا ملتزمًا بالموروث الدينيّ التزامًا دقيقًا، ويربطون أنفسهم بالنبيّ محمّد وصحابته وتابعيهم. والطبري خير ممثّل لهم في تفسيره الضخم: **جامع البيان في تفسير القرآن**. وقد وصفه هنري لامنس وصفًا دقيقًا حينما قال: «إنّه صاحب فكر شموليّ، ولعويّ من الطراز الأوّل، ليس لأحد ما له من دُربة بالآثار التاريخيّة والدينيّة والفقهيّة الإسلاميّة: كثّفَ في كتابه الجامع الضخم كلّ معرفة مَن سبقه من المبحّرين في التفسير. فهو يستشهد بأقوالهم، ويُقارن بينهم، إلاّ أنّه لا يُطبّق على المادّة التي جمعها مبادئ النقد الداخليّ. ويمكن القول إنّنا نطّلع من خلاله على حصيلة معارف المسلمين القرآنيّة في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجريّ»[2]. ويمتاز منهجه التفسيريّ بما يأتي: يقسّم النصّ القرآنيّ إلى وحدات مؤلّفة من آيات متتابعة من حيث معناها، ثمّ يعمد إلى شرح النصّ ويُتبعه بكلّ ما قدّمه أسلافه من شروح، فينطلق من أمثلها، ويورد الأسانيد كلّها. ويُبرز الطبريّ المعنى الظاهر. ويبيّن أحيانًا تفضيله تفسيرًا على آخر، مستندًا إلى الإجماع. ويولي اختلافات القرّاء اهتمامه. ويلجأ أحيانًا إلى الإسرائيليّات، ولا يتوانى في الدفاع عن موقف معيّن ولا في المجادلة.

ولا بدّ من مقام مميّز نخصّ به بين أهل السنّة، فخر الدين الرازي

---

(١) M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p. 31. للمقابلة

(٢) H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 58.

(ت ٦٠٦/١٢١٠) وتفسيره **مفاتيح الغيب**. فبعدما تأثّر بما نُقل من تراث اليونان، وبالاعتزال، انطلق إلى إعمال الفكر والنظر. فلم يكن شغله الشاغل جمع معطيات التفسير السابقة ونقلها، ولا القراءات القرآنيّة، ولا عرض القضايا اللغويّة، بل أراد أن يستخلص من كلّ ما بلغه من كتب التفسير، نتائج على مستوى العقيدة ومستوى الفقه[١].

ولم يسلك مفسّرو أهل السنّة طويلاً الطريقَ التي اختطّها الرازي: فآل الأمر إلى عهد المجاميع الكبيرة، ويمثّلها بخاصّة أندلسيّان هما القرطبيّ (ت ٦٧١/ ١٢٧٣) صاحب **الجامع لأحكام القرآن**، وأبو حيّان الأندلسيّ (ت ٧٤٥/ ١٣٤٤) صاحب **البحر المحيط** الذي ركّز فيه اهتمامه على القراءات القرآنيّة، والنحو واللغة بعامّة، فأدّى ذلك إلى ضعف النواحي التاريخيّة والكلاميّة فيه.

وفي هذه الأثناء ظهرت مختصرات لم تتضمّن جديدًا بارزًا[٢] إلاّ أنّ **أنوار التنزيل** للبيضاوي (ت ٦٨٥/١٢٩١) يبدو متميّزًا عنها. فقد تأثّر بالاعتزال من خلال الزمخشري، وبذل جهدًا في سبيل تبسيط غير مبالغ فيه، ينمّ على مهارة، فوضع تفسيرًا سيعتمده أهل السنّة طويلاً في التدريس. وفيما بعد ستنتشر بين أهل السنّة بعض التفاسير التي يقلّل من شأنها الإسراف في التبسيط، لأنّها ستتحوّل إلى مجرّد شرح كلمة بأخرى، كما هي حال تفسير **الجلالين** الذي وضع قسمًا منه جلال الدين المحلّيّ (ت ٨٦٤/١٤٥٤)، وأكمله جلال الدين السيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥). وهذا التفسير هو في أيّامنا أوسع التفاسير انتشارًا وأكثرها تداولاً بين العامّة.

وفي الأوساط الشيعيّة ظهر اتّجاه آخر في التفسير. ويبدو هذا الاتّجاه في بداياته حسبما نجده في آثار مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/٧٦٧) على الأقلّ، منسجمًا مع الإسلام الرسميّ. وشيئًا فشيئًا سيسترسل أكثر فأكثر إلى التأويل، ويزداد تطرّفًا. وتتمثّل فيه فروع الشيعة كلّها: الإثنا عشريّة مع الطوسيّ

(١) R. Arnaldez, «L'œuvre de Fakr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe», dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1960, 3.

(٢) يمكننا ذكر **معالم التنزيل** للبغوي (ت ٥١٠/١١١٧)؛ **ومدارك التنزيل** للنسفي (ت ٧١٠/ ١٣١٠)، و**لباب التأويل** للخازن (ت ٧٤١/١٣٤٠)؛ وتفسير ابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣).

(ت ١٠٦٧/٤٦٠) في كتابه التبيان، والطبرسي (ت ١١٥٣/٥٤٨) في كتابه مجمع البيان؛ والإسماعيليّة (والفاطميّة أيضًا) مع ابن حيّون المعروف بالقاضي النعمان (ت ٩٧٤/٣٦٣) في كتابه أساس التأويل...؛ والزيديّة مع الشوكاني (ت ١٨٣٤/١٥٠) في كتابه فتح القدير...

وأمّا الاتّجاه الثالث فيعتمد التأويل على غرار الشيعة، ولكنّه يسير به قُدُمًا على طريق التجريد والعقلنة، ويبدو ذلك من خلال تفاسير المعتزلة التي يُشكّل كشّاف الزمخشري (ت ١١٤٣/٥٣٨) نموذجًا لها. فلا يتراجع أمام النظر العقليّ، ولا يتوانى في الإدلاء برأيه الشخصيّ فيما يختصّ بالآيات التي لم يتمكّن أسلافه في شرحها من إرضاء مقتضيات العقل. وهكذا تراه يعتمد التأويل ليتلافى تسييرًا يُناقض العدالة الإلهيّة، أو تشبيهًا، أو فصلاً بين الذات والصفات الإلهيّة، ينمّان على شيء من السذاجة، إلاّ أنّه لا يُبالغ في مسعاه[1].

وليس الأمر على هذه الحال عند الصوفيّة الذين يمثّلون بتأويلهم الذي يأخذ بمبدأ الرمز، الاتّجاه الرابع في التفسير. ويبدو ذلك في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ (ت ١٢٤٠/٦٣٨)، وإعجاز القرآن لتلميذه القونوي (ت ٦٧٣/ ١٢٧٥)، وتأويلات القرآن لعبد الرزّاق الكاشي (ت ١٣٣٠/٧٣٠). وقد أدان أهل السنّة هذا الشكل من أشكال التأويل الرمزيّ[2]، إدانة عنيفة[3].

° ° °

(١) أنظر: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ، «تُصبح السورة الثانية عشرة من القرآن، أي سورة يوسف، الدراما الرمزيّة لقوى النفس. فيعقوب يمثّل العقل، ويوسفُ القلبَ الذي يتأثّر بسهولة وتحرّض حسد إخوته، الذين يرمزون للحواسّ الخمس الداخليّة والحواسّ الخمس الخارجيّة».

H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, p. 59.

وتجد مثلاً معبّراً آخر في: R. Blachere, *Introduction au Coran*, pp. 213-214.

وانظر أيضًا: P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970

H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», *in Eranos Jahrbuch*, XXVI (1975).

(٣) لم نر من المناسب تناول تفسير الفلاسفة لأنّه لا يوجد ـ على حدّ ما نعرفه ـ تفسير كامل =

لقد استمرّت الاتّجاهات الأربعة التي عرضناها عرضًا موجزًا، استمرارًا متفاوت النجاح، حتّى عصر النهضة. فتناولها أهل الاختصاص من جديد، أو أعادوا صياغتها، أو نقّحوها، أو أخرجوها إخراجًا جديدًا. وجاءت حملة بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩)، وطموح بعض الحكّام المستنيرين كمحمّد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) وبعض مَن خلفه، والاحتدام الثقافيّ في مصر وسوريا ولبنان، لتميّز هذه الحقبة التي سيُطلب فيها من التفسير القرآنيّ سدُّ حاجات جديدة.

غير أنّه ليس من فارق أساسيّ بين تفسير القرآن قديمًا، وتفسير القرآن حديثًا، مع القرون التي تفصل بينهما. وإن كانت التفاسير الحديثة تتوجّه إلى جمهور أوسع، فهي ما تزال تشبه التفاسير القديمة، من حيث مضمونها وشكلها على السواء، وهي تدين بشكل عامّ لمَن سبقها من مفسّرين، لا سيّما الطبري والزمخشريّ وابن كثير[1]. ومن جهة أخرى، نجد تفاعلاً بين عدّة اتّجاهات داخل كلّ تفسير حسب اهتمامات صاحبه، التي غالباً ما ترمي إلى الدفاع عن الإسلام، وإن اتّخذت شكلاً سياسيّاً، أو اجتماعيّاً واقتصاديّاً، أو علميّاً، أو غير ذلك[2]. لذلك لا يمكن التصنيف الوارد فيما يلي إلاّ أن يكون مبسّطًا، وبالتالي تقريبيّاً. وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ التفاسير الحديثة التي يختلف حجمها واتّساعها[3] من مؤلّف إلى آخر قد وضعت في لغات متعدّدة (العربيّة والتركيّة

= للقرآن يبدو فيه اتّجاه فلسفيّ. ولا يعني ذلك أنّ الفلاسفة لم يمارسوا التفكير. وقد استندوا في ذلك إلى تيّار المعتزلة بشكل خاصّ.

(١) كثيراً ما تُعتمد أسباب النزول للوحدي فيما يختصّ بظروف الوحي ومناسباته، والإتقان للسيوطي فيما يختصّ بعلوم القرآن، ولمعاجم المشهورة كلسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي. وقد يكون من المفيد تحديد المصادر والمراجع التي يعتمدها المفسّرون في العصر الحديث (عربيّة ـ أساسيّة ـ ثانويّة ـ أجنبيّة...).

(٢) من النادر وجود تفسير قرآنيّ حديث يلتزم اتّجاهًا واحدًا. فنرى في ١١٣ أدناه أنّ اهتمامات عائشة عبد الرحمن مثلاً هي لغويّة بشكل خاصّ.

(٣) نجد تفاسير حديثة كاملة كتفسير المنار لمحمّد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٠١ ـ ١٩٣٥)، والمصحف المفسّر لمحمّد فريد وجدي (القاهرة، ١٩٠٥)، وتفسير مصطفى المراغي (القاهرة، ١٩٤٥)، وفي ظلال القرآن لسيّد قطب (القاهرة، ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠)، والتفسير =

والأردو والفارسيّة...)[1]. ولكنَّ اللغة العربيّة تظلّ اللغة الأساسيّة، فلذلك سنركّز على البقعة التي تُعتمد فيها هذه اللغة.

فمن التفاسير القرآنيّة الحديثة الكثيرة ما ينطلق من رغبة في **تجديد التفاسير** القديمة، وتعميم المعطيات التي كانت ـ منذ ما يقرب من قرن ـ وقفًا على الاختصاصيّين[2]. ويوجد هذا الاتّجاه أيضًا في حركة **الإصلاح الإسلاميّ**. فإنّ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته في الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعيّ والتربويّ، قد وضع في سنواته الأخيرة تفسيراً للقرآن يُعرف بـ**تفسير المنار**[3]، أكمله من بعده تلميذه رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). ولا يبتعد هذا التفسير كثيراً عن وجهة النظر المعهودة قبله. فبعد أن يبدأ محمّد عبده بمقدّمة وجيزة للسورة التي يريد تفسيرها، يذكر مجموعة من الآيات التي يصل بينها المعنى، ثمّ يقطّعها، فيورد المقطع ويُتبعه بشرحه. ويجعل هذا الشرح السياق في مرتبة بارزة، لأنّه يرغب في شرح القرآن بالقرآن[4]، وفي فهم النصّ بحرفيّته. أمّا الآيات المتشابهة، فلا بُدَّ للمفسّر من الاعتراف بعجزه عن تفسيرها،

= الحديث محمّد عزّة دروزة (القاهرة، ١٩٦٠). ونجد أيضًا تفاسير حزبيّة تتعلّق بموضوعات معيّنة، ومنها المدخل إلى التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم لمحمّد باقر (النجف، ١٩٦٩)، أو تتعلّق ببعض أجزاء القرآن، ومنها تفسير الأجزاء العشرة الأولى لمحمّد شلتوت (القاهرة، ١٩٦٦). ومن المفيد أيضًا النظر في بعض المؤلّفات التي ترد فيها آيات قرآنيّة وتفسّر تفسيرًا عصريًّا، كـ**كتاب الإسلام وتحدّيات العصر** لحسن صعب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

(١) فيما يختصّ بترجمة القرآن، راجع: محمّد مصطفى المراغي، **بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها**، القاهرة، ١٩٣٦. ويكفي أن نذكر في المجال الهنديّ والباكستانيّ شاه ولي خان (١٧٠٣ ـ ١٧٦٣) الذي يُعد لديه بدور التحديث الأولى، وأحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٧)، وأبا الكلام آزاد (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨)، ومحمّد عناية الله المشرقي (وُلد سنة ١٨٨٨)، وغلام أحمد پرويز (وُلد سنة ١٩٠٣) الذي ينطلق من مفاهيم دينيّة أساسيّة ليدرسها من خلال القرآن. أنظر: (خصوصاً) Balion, *op. cit.*, pp. 1-15.

(٢) تلك هي حال روح المعاني لمؤلّفه محمود الآلوسي العراقيّ (فيما يختصّ بالتحديد)، والتفسير الجزئيّ الذي وضعه محمّد مصطفى المراغي (فيما يختصّ بالتعميم).

(٣) المنار هي المجلّة الإصلاحيّة التي أسّسها محمّد رشيد رضا سنة ١٨٩٨، ونشر فيها محمّد عبده فرشيد رضا تفسيرهما.

(٤) المقصود هو ما يُعرف عادة بتفسير القرآن بالقرآن. ويجد اعتماد هذا المبدأ صداه في شتّى بعض التفاسير، ومن ذلك: عبد الحكيم خان، **تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠١)، ومحمّد أبو زيد، **الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠٣).

وأن يسلِّم أمرها إلى الله. ويؤدِّي ذلك إلى رفض التأويل بمختلف وجوهه[1].

وحملت هذه الاعتبارات المختلفة محمَّد عبده على الابتعاد عن الشروح اللغويَّة التي تُثقل التفسير[2]. كذلك، رفض الاسترسال إلى دراسة أسباب النزول، والشروح التاريخيَّة بشكل عامّ، لأنَّه يرى أنَّ الله لو أراد التوسُّع بهذه المسائل، لتوسَّع بها في القرآن نفسه. وهكذا لم تعد الأساطير ذات الأصول اليهوديَّة أو المسيحيَّة (الإسرائيليَّات)، أو البيزنطيَّة أو الفارسيَّة... تصلح لتشكِّل أساسًا للشرح. فخلاصة القول إنَّ محمَّد عبده قد انتقد المباحث الطويلة التي تتَّصف بالتخصُّص والموسوعيَّة[3]، لأنَّه لا يريد أن يفسِّر القرآن للاختصاصيِّين، بل يريد تفسيره للجمهور الأعظم، حتَّى يُساعده في حلّ قضاياه. فيركِّز على مغزى النصّ الأخلاقيّ (الهَدي) فعلى مغزاه الفِقهيّ[4].

وهكذا يتَّضح هدف محمَّد عبده وسائر المصلحين. فينبغي أن يؤدِّي التفسير إلى الممارسة، أي أنَّه ينبغي استعمال التفسير لسدّ حاجات الإصلاح، على أن نظلّ داخل الحدود التي رسمها الإسلام الرسميّ[5]. ولا بُدَّ لحسن فهم التفسير هذا، من وضعه في نطاقه التاريخيّ: فتفسير المصلحين عمومًا وتفسير محمَّد عبده خصوصًا، ملائمان لحاجات العصر. فهذه من جهة، طريقة للتكيُّف مع عالم

(١) هذا هو موقف الإصلاح عمومًا، على حدّ ما يمثِّله محمَّد عبده، ورشيد رضا، وابن باديس (١٨٨٧ ـ ١٩٤٠). أنظر: A. Merad. art. «'Iṣlāḥ», in *E.I.*² III, 152-153 . فهم يرون في التأويل بدعة.

(٢) نُشير إلى أنَّ رشيد رضا لن يبلغ في ذلك ما بلغه أستاذه.

(٣) لم يُراعِ حانبُ الرازي مع عقلانيَّته التي من شأنها أن تروق المصلحين، ولا حانبُ طنطاوي جوهريّ الذي أغرق في المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيَّة والمكتشفات العلميَّة الحديثة.

(٤) قال جانسين: «أراد محمَّد عبده أن يكون تفسيره أداة يتمكَّن بها المسلمون من هداية أنفسهم هداية روحيَّة بواسطة القرآن نفسه (...). ففي نظره، غالبًا ما لا يُدرك المسلمون أنَّ الله خاطبهم جميعًا في القرآن، وأنَّه لم يُخاطب أسرابيهم فحسب، ولا سيَّما الأموات منهم. ويشكو محمَّد عبده من أنَّه يكاد يمكننا اليوم تشبيه المسلم الذي يقرأ القرآن ويتلوه، بحمار يحمل أسفارًا من غير أن يكون قادرًا على فهمها، أو أن يُشارك في ما ورد فيها من معتقدات». Jansen. *op. cit.*, pp. 29-30.

(٥) أدَّى ذلك إلى اتِّجاه يسعى أصحابه إلى الدفاع عن الإسلام، وإلى تفسير بعض الآيات تفسيرًا ملائمًا لمقتضيات العقل (آيات الصفات مثلاً).

جديد تمامًا، صَدَم الناس في معتقداتهم وأعاد النظر فجأة في سُلَّم قِيَمهم، لأنّه لم ينتج من تطوّرهم الخاصّ. وهذه من جهة أخرى، وسيلة ليدافعوا عن أنفسهم تجاه العَوَز والمعتقدات الخرافيّة، وليدافعوا عن أنفسهم أيضًا ـ وها هي المفارقة ـ تجاه ضغط هذا العالم الجديد، الذي يزيده الاحتلال الأجنبيّ قسوة.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ تفسير محمّد عبده لم يُحفَل به إلاّ قليلاً في أوّل الأمر. ولكن تزايدت أهمّيّته في نهاية المطاف، ولموقفه العقلانيّ دور كبير في ذلك[1].

وإلى جانب تجديد التفسير القديم وتعميمه، وإلى جانب الإصلاح، مثّل **الاتّجاه اللغويّ** دورًا مهمًّا. فتفحّص أصحابه لغة القرآن تفحّصًا عميقًا ليستخرجوا منها معانيها كافّة. وقد اشتهر في ذلك عدّة علماء[2]، ولكن تبوّأ مركزَ الصدارة بينهم أمين الخوليّ، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

أمّا أمين الخوليّ فلم يضع تفسيرًا حقيقيًّا للقرآن، بل وضع مؤلّفات تتناول التفسير القرآنيّ، منها: **التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم** (١٩٤٤)، **ومناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب** (١٩٦١). ففي نظره، ينبغي أن يقطع تفسير النصّ القرآنيّ مرحلتين: مرحلة الدراسة الخارجيّة للقرآن وقد جعلها المنهج التاريخيّ ممكنة[3]، ومرحلة الدراسة الداخليّة وهي تقوم على جمع الفقر

---

(١) أنظر: J. JOMIER. *Le commentaire coranique du Manâr*. Paris. 1954.
وسنة محمود شحاته، منهج الإمام محمّد عبده في تفسير القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) من هؤلاء المؤلّفين: عبد القادر المغربيّ، على هامش التفسير (نُشر بين الحربين العالميّتين)؛ وحسين محمّد محلوف، كلمات القرآن: تفسير وبيان (١٩٥٦) حيث جمع الكلمات القرآنيّة المهمة، وشرحها حسب تسلسلها القرآنيّ؛ ومحمّد إسماعيل إبراهيم، معجم الألفاظ والأعلام القرآنيّة (١٩٦٨). ولا يخفى أنّ هذه التفاسير كلّها مدينة للآثار التي وُضعت في القرون الوسطى. وبشكل معجم ألفاظ القرآن الكريم معجماً حقيقيًّا للقرآن وضعه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة بين ١٩٤٠ و١٩٧٠.

(٣) هكذا يعيد أمين الخوليّ الاعتبار إلى ما يُعرف بتاريخ القرآن حسب مفهوم الكلمة الألمانيّ *(Geschichte des Qorans)* الذي يتحرّج المسلمون الورِعون من تطبيق مناهجه على نصّ القرآن المقدّس، لأنّ صاحب النصّ هو الله نفسه. وأشار جانسن في كتابه المذكور أعلاه (JANSEN. *op. cit.*, p. 66) إلى أنّ أحد طلبة أمين الخولي نقل إلى العربيّة كتاب =

المتقاربة التي تتعلّق بالموضوع المعالَج، فعلى تفحّص معنى كلّ كلمة من خلال مواطن ورودها المختلفة، وأخيراً على دراسة انتظام هذه الكلمات في الجملة وأثرها في المستمع.

وأمّا عائشة عبد الرحمن فقد حاولت أن تطبّق المبادئ التي وضعها الخوليّ. ففي كتابها **التفسير البيانيّ للقرآن الكريم** (١٩٦٢) تجاوزت معاني الكلمات، لتهتمّ بالتنظيم الداخليّ للنصّ القرآنيّ ضمن مجموعات من الآيات. ولكن محاولتها ظلّت محدودة لأنّها اقتصرت على السور المكّيّة، واجتنبت تناول سور يدور الكلام فيها على الأنبياء الذين سبقوا محمّدًا، أو تتضمّن أحكامًا فقهيّة...[١].

وأشرف أمين الخوليّ على أطروحة كانت منطلقًا لاتّجاه جديد في التفسير، إلاّ أنّه لم يكن له ما كان للاتّجاهات السابقة من سعة. ونقصد هنا أطروحة أحمد خلف الله. **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم** (١٩٥١ - ١٩٥٢). فقد أراد أن يُطبّق على القَصص القرآنيّ ذي الطابع الأسطوريّ طريقة الفنون الأدبيّة. فهو يرى أنّ القصص المتعلّق بالأنبياء الذين سبقوا محمّدًا قد لا يكون صحيحاً من وجهة نظر التاريخ. ولكنّ ذلك ليس من شأنه أن يضير الحقيقة القرآنيّة، لأنّ وظيفة القرآن في هداية الناس إلى الصراط المستقيم، لا التأريخ. لقد جاءت ردّة الفعل عنيفة كما هو متوقّع. فحمل علماء الأزهر على أطروحة خلف الله، فاضطرّ إلى استرجاعها، وتعديلها قبل نشرها ببيروت[٢].

وشغل النفوس مطوّلاً اتّجاه تفسيريّ آخر يختلف تمامًا عمّا سبقه، هو

= *Geschichte* لنولدكه، غير أنّه لم ينشره. وقد حسن أيضًا إلى دراسات من هذا القبيل نُشرت بالعربيّة كدراسة أبي عبدالله الزنجاني. تاريخ القرآن (١٩٣٥)، ودراسة عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن (١٩٦٦).

(١) JANSEN. *op. cit.*, pp. 69-70. وراجع أيضًا: محمّد وحيد البيومي، «التفسير البياني للقرآن عند المعاصرين»، في قافلة الزيت، ٢٠ (١٩٧٢)، ٣.

(٢) أنظر: J. JOMIER. «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», *in MIDEO*. I (1954), pp. 39-72.

التفسير العلميّ الذي يسعى أصحابه إلى المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة الحديثة. وصَدَرَ هذا الاتّجاه في الحقيقة عن موقفَين دفاعيَّين: أوّلهما الدفاع عن العلم الحديث (وهو بمتناول المحتلّ)، وثانيهما الدفاع عن الإسلام والقرآن الذي هو كتاب أُوحي به للعصور كافّة، ولا يمكن فهمه إلاّ في ضوء أحدث الاكتشافات[1]، كالحراثيم، والذرّة، والهاتف، والحافلة الكهربائيّة، والصحون الطائرة نفسها[2].

يُحاول هذا القول بوجود أصول المعارف الحديثة كلّها في القرآن، أن يستمدّ شرعيّته من القرآن نفسه (النحل ٨٩/١٦)، ومن بعض التفاسير القديمة[3]. أمّا ممثّله المشهور فهو طنطاوي جوهريّ (١٨٦٢ ـ ١٩٤٠) في تفسيره الضخم (٢٦ جزءًا): **الجواهر في تفسير القرآن** (١٩٢٣ ـ ١٩٣٥)[4]، الذي اجتنب فيه عرض النواحي اللغويّة والتاريخيّة ليؤثّر في الجمهور ـ من خلال تفسيره العلميّ ـ تأثيراً أبلغ. فهو يستعرض معظم العلوم، ولا يستنكف عن الكلام على هيجان البراكين، وعلى المناطيد المسيَّرة[5].

---

(١) لكن يظهر موقف سلبيّ من العلم في كتاب إبراهيم الراوي الرفاعي، **سور الشريعة في اتّقاء بظريّات أهل الهيئة والطبيعة** (١٩٢٣).

(٢) يُقدِّم ج. ش. قنواتي (G. C. Anawati) أمثلة موضحة في كتاب *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Munich (Kaiser-Grünewald) - Paris (J. Maisonneuve), 1982, vol. I, p. 36.

(٣) عند عاصر هذا القول الأولى عند محمّد بن عبدالله المُرسي (ت ٦٥٥/١٢٥٧)، وعند الغزالي نفسه (ت ٥٠٥/١١١١) في جواهر القرآن، والرازي (ت ٦٠٦/١٢١٠). وقد سلك هذا المسلك مؤلّفون كثيرون وتفاوتوا في مداه، فمنهم: محمّد بن أحمد الإسكندراني (ت ١٨٨٩)، وعبد الرحمن الكواكبيّ (ت ١٩٠٣)، ومحمّد عبده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). وتجدر الإشارة إلى أنّ محمّد عبده ورشيد رضا لم يكونا من أنصار هذه الطريقة، ولكنّهما أرادا التشديد على دور العقل. ويمكن أيضًا أن نشير إلى محمّد توفيق صدقي (ت ١٩٢٠)، ومحمّد فريد وجدي (ت ١٩٤٠) الذي يشكّل التفسير العلميّ وجهًا من وجوه التفسير التي أخذ بها، وحتّى أحمد...

(٤) لطنطاوي جوهريّ كتاب آخر عنوانه: **القرآن والعلوم العصريّة** (١٩٢٥).

(٥) راجع: J. Jomier, «Le Cheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran», *in MIDEO*, V (1958), pp. 115-174.

ولكن سرعان ما تبيَّن للقوم أنّ تفسيرًا كهذا قد تجاوز الحدود. فانتقده رشيد رضا، وأمين الخوليّ[1]، وغيرهما انتقادًا لاذعاً. ولم يتوانَ محمّد كامل حسين[2] في وصم التفسير العلميّ «بالبدعة الحمقاء»، مركّزًا على خاصّيّة القرآن الدينيّة والأخلاقيّة. فاضطرّ أصحاب التفسير العلميّ بعد تعرّضهم لهجمات مناوئيهم إلى التخفيف من غُلوائهم تخفيفًا بالغًا، وآل بهم الأمر إلى القول بأنّ القرآن يتضمّن حقائق علميّة، وبأنّه ليس كتاب علم حديث[3].

يمكننا التوسُّع إلى أقصى الحدود في تعداد الاتّجاهات الحديثة لتفسير القرآن، إلّا أنّ مختلف النزعات التي سنتطرّق إليها فيما يلي تنتمي إلى اتّجاه واحد يضع أصحابه نصب أعينهم **تطبيقًا عمليًا للإسلام**، أي تجربة يعيشها المسلم في علاقته بربّه، أو بالناس، أو بالدولة التي يخضع لها. ويتطرّق التفسير القرآنيّ على هذا المستوى إلى القضايا السياسيّة، والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والأخلاقيّة التي تُطرح على المؤمن.

فبكذا اهتمّ بعض المؤلّفين بمدى تمكُّن الإسلام من التكيُّف مع حياة العصر. فقد انطلق حسن صعب مثلاً من بعض الآيات القرآنيّة ليؤكّد إمكانيّة التكيُّف هذه[4]. أمّا حسن حنفي فيريد الانطلاق من الحال القائمة ليصل إلى تفسير قرآنيّ يأخذها بعين الاعتبار[5].

وتطرح وُجهة نظر كهذه قضيّة **الاجتهاد** الذي يُلجأ إليه لحلّ بعض

---

(١) راجع: J. Jomier et P. Caspar, «L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amîn al-Khûlî», *in MIDEO*, IV (1957), pp. 269-280.

(٢) أنظر كتابه: **الذكر الحكيم**، القاهرة، ١٩٧١. لقد مُنع تفسير طنطاوي جوهريّ في المملكة العربيّة السعوديّة.

(٣) لقد كان للتفسير العلميّ أثره في نظريّة إعجاز القرآن نفسها. فقد رأى بعض المؤلّفين أنّه يتعسّر على العرب اليوم أن يقدّروا الإعجاز القرآنيّ حقّ قدره بسبب العوائق اللغويّة التي تحاعد بينهم وبين لغة القرآن. لذلك التفتوا إلى التفسير العلميّ ليجدوا فيه أدلّة جديدة على إعجاز القرآن. راجع: صلاح الدين الخطّاب، **الجانب العلميّ في القرآن**، القاهرة، ١٩٧٠؛ ومحمّد كامل حسين، **القرآن الكريم والعلوم الحديثة**، القاهرة، ١٩٥٥؛ Jansen, *op. cit.*, pp. 51-52.

(٤) أنظر كتابه: **الإسلام وتحدّيات العصر**، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

(٥) أنظر كتابيه: **التراث والتجديد**، بيروت، ١٩٨١؛ **وفي فكرنا المعاصر**، بيروت، ١٩٨١.

المسائل التي طرحها غالباً الاتّصال بالغرب. وهكذا حمل قاسم أمين على الحجاب المفروض على المرأة، وأراد عبد العزيز فهمي منع تعدّد الزوجات، وبذل علي عبد الرازق جهده ليثبت أنّ الخلافة غير واجبة. ولكنّ المناوئين لن يلبثوا أن يردّوا على هذه المقترحات ليدحضوها[1].

ولم تركّز فئة أخرى من المؤلّفين على الاجتهاد الشخصيّ، ولم تتعرّض للجزئيّات، فاهتمّت بالآيات القرآنيّة ذات **المدلول الفقهيّ**، ووضعت تفاسير متخصّصة، يقتصر مجالها على الفقه. فهذه هي حال محمّد عليّ السايس في **تفسير آيات الأحكام** (١٩٥٣).

ولأغلب **الحركات السياسيّة الحديثة** من جهة أخرى، مَن يمثّلها في حقل التفسير القرآنيّ، لأنّ هذه الحركات تريد أن تستمدّ منه شرعيّتها. فتلك هي حال القوميّين العرب الذين وجدوا عناصر مفيدة عند الكواكبيّ ورشيد رضا، وحال القوميّين الإسلاميّين أي الإخوان المسلمين ومؤسّسهم حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، أو سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٧)، أو عبد الرحمن البنّا[2]، وحال الاشتراكيّين العرب أو الإسلاميّين...

لا بدّ من فقرة مستقلّة نخصّ بها إسهام الاستشراق في الدراسات القرآنيّة، أتعلّق الأمر بترجمة القرآن، أو بالقضايا التي يطرحها النصّ القرآنيّ؛ أو بدراسة مفرداته، أو موضوع من موضوعاته (الإيمان، أو أحوال الآخرة، أو إبراهيم، أو عيسى...)[3]. ولا بُدَّ في هذا المقام من الإشارة إلى دراسات محمّد أركون ومن الثناء عليها[4]، هذه الدراسات التي نهج فيها صاحبها نهجاً حديثاً، وأدّت إلى تفسير حديث حقيقيّ للنصوص القرآنيّة يأخذ بعين الاعتبار آخر ما توصّلت إليه

(١) يمكننا أن نذكر من أنصار الاجتهاد أيضاً: محمود شلتوت، ومحمّد أبو زيد الذي يعود تفسيره إلى سنة ١٩٣٠. وقد ردّ عليه ودحضه رشيد رضا، ومعه الأزهر.

(٢) نشر عبد الرحمن البنّا سلسلة مقالات في مجلّة الجمهوريّة الصادرة بمصر، ثمّ جمعها وأسرها في كتاب عنوانه: من معاني القرآن (١٩٦٠).

(٣) أنظر التوجيهات الخاصّة بالمصادر والمراجع، ص ١٠٠، الحاشية ١.

(٤) أنظر بخاصّة مقالاته التي جمعها في كتاب: *Lectures du Coran*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1982.

العلوم الإنسانيّة (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنتربولوجيا الثقافيّة والاجتماعيّة...).

فبعدما تفحّص محمّد أركون قيمة الدراسات القرآنيّة التي وضعها المسلمون والمستشرقون حدّد غرضه كما يأتي: «إنّ المفسّرين والمتبحّرين في العلم المسلمين يجرّدون القضايا المتعلّقة بتكوّن المصحف من بُعدها التاريخيّ أو يتجنّبونها، ويَسْمُون بمضمون النصّ الذي وَصَلنا سُمُوًّا بعيدًا. وبمقدار ذلك، يقف المستشرقون المتبحّرون في العلم موقفًا مخالفًا لهم، فيقتصرون حصرًا على المعطيات الأكيدة التي يقدّمها تاريخ القرآن بعد سنة ٦٣٢ م.، وعلى النظر في الآيات القرآنيّة من خلال سياقها اللغويّ ونطاقها التاريخيّ. إنّ التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذريّ. وفيما لم يُحسب أيّ حساب لوسيلة تصل بينهما، **يجمع المنهج الذي ندعو إليه في قراءاتنا، بشكل متكامل وفي وقت واحد، بين ضرورات المؤمنين المتعلّقة بأصول دينهم، ومقتضيات الدراسة اللغويّة التي يستند إليها المؤرّخ الآخذ بالمعطيات الأكيدة وحدها (لا المؤرّخ الآخذ بالمنهج الوضعيّ)، ووجهة النظر القائمة على الشرح التي يعتمدها الاختصاصيّ بالأنتروبولوجيا، والمراقبة المبنيّة على النقد التي يمارسها الفيلسوف»**[1].

هيهات أن يكون منهج كهذا غيرَ مُلائم للتحليل «البلاغيّ»؛ فهو على العكس، يسوّغه ويُبرز مزاياه. فقد كَتَبَ محمّد أركون فيمّا يختصّ بالآيات الثماني الأولى من سورة الكهف (السورة ١٨) ما يأتي: «كثيراً ما يتكلّم ريجيس بلاشير [في ما يتعلّق بنصوص القرآن] على «مقدّمة» و«خاتمة». فينطوي ذلك على إسقاط لمعايير بلاغيّة أرسطيّة على خطاب ينبغي بالضبط **أن تُحدَّد [أصول] بلاغته**»[2].

---

(١) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 22. المؤلّف هو الذي لفت إلى ذلك (تعبير الطرف).

(٢) *ibid.*, p.84, note 1. نحن نلفت إلى ذلك (بالوسيلة نفسها).

الحديث النبويّ وشروحه[1]

نجد في البدء فرقًا بين كلمة سنّة وكلمة حديث. فدلّت السنّة على العادات والتقاليد المتعلّقة بالعقائد والمعاملات والأخلاق عند المسلمين الأوّلين[2]. فمن هذه الناحية يجب التمييز بين سنّة النبيّ التي تدلّ على عادات النبيّ وسلوكه الشخصيّ وطريقة عيشه وتصرّفه، وسنّة الله أي العناية الإلهيّة، وطريقته في تنظيم الكون...، ويضيف مَن ينفي مبدأ السببيّة إلى ذلك قوانين الكون العامّة[3]. فيدلّ الحديث في هذه الحال على الأقوال المسندة إلى محمّد (وهي من جهة أخرى مصدر من مصادر السنّة).

---

(١) فيما يختصّ بالسنّة والحديث لا يستعمل المسلمون كلمة تفسير (التي يطلقونها على القرآن) بل يستعملون كلمة شرح، أو كلمة تأويل في بعض السياقات الخاصّة فحسب، أنظر ص ١١٣ ـ ١١٤ أدناه. فيما يتعلّق بالسنّة والحديث يمكن أن يفيد القارئ من الكتب التالية: جمال الدين القاسميّ، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دمشق، ١٩٢٥؛ والجزائريّ، توجيه النظر إلى أصول الأثر، القاهرة، ١٩٧٠؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، ١٩٧٣، (الطبعة السابعة). وفي اللغات الأجنبيّة يمكن الانطلاق من التوجيهات الأوّليّة الواردة في كتاب SAUVAGET et CAHEN, *op. cit.*, pp. 47-50 et 174-179 أمّا كتاب جولدزيهر: I. GOLDZIHER, *Etudes sur la Tradition islamique*, traduction française par Léon Bercher (Adrien-Maisonneuve), Paris, 1952 فلا يزال مفيد جدًّا، ولكن يجب تصحيح بعض ما ورد فيه بواسطة كتاب فؤاد سزكين: F SEGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leyde (Brill), 1967... Vol. I, pp. 53-84.

(الترجمة العربيّة: تاريخ التراث العربيّ، القاهرة، ١٩٧١...، ١/٢٢٥ ـ ٢٥٣). أنظر أيضًا:

A. GUILLAUME, *The Traditions of Islam*, Oxford, 1984; G.H.A. JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leyde (Brill), 1969; *J. ROBSON, art.* «Ḥadīth», in *E.I.*², Vol. III, pp. 24-30.

ويتضمّن مقال روبسون هذا ثبتًا واسعًا للمصادر والمراجع، وقد وضع ونسنك وأصحابه معجمًا مفهرسًا لألفاظ الحديث النبويّ:

A.J. WENSINCK, *Concordances et indices de la Tradition musulmane*, Leyde, 1933...

وله أيضًا معجم آخر عنوانه:

Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged, Leyde, 1927.

(٢) GOLDZIHER, *op. cit.*, pp. 13-14

(٣) L. GARDET, *op. cit.*, p. 48.

وفيما بعد، أصبحت كلمة سنّة وكلمة حديث مترادفتين. فيدلّ الحديث عندئذ على أعمال النبيّ وأقواله وموافقته الضمنيّة على أقوال أو أعمال جرت بحضرته[1]؛ فهو إضافة فعل أو قول أو تقرير إلى النبيّ محمّد.

وتُستعمل لفظة أثر ولفظة خبر أحيانًا للدلالة على الحديث. ولكنّهما تطلقان عادة على سنّة الصحابة والتابعين، وهي ذات أهمّيّة كبيرة عند الأجيال اللاحقة، إلاّ أنّ الشيعة تفضّل كلمة خبر على كلمتَي سنّة وحديث.

وينبغي أن نشير أخيراً إلى الفرق بين الحديث النبويّ والحديث القدسيّ (أو الربّانيّ أو الإلهيّ). أمّا الحديث النبويّ فيُسْند إلى النبيّ محمّد، وأمّا الحديث القدسيّ فيُسند إلى الله نفسه. وقد وصل إلى النبيّ بواسطة جبريل، أو الإلهام، أو في أثناء منامه، أو معراجه (أي صعوده إلى السموات حتّى بلغ سدرة المنتهى). وليست ألفاظ الحديث القدسيّ الألفاظ التي تكلّم بها الله. ولكنّ المعنى واحد[2].

ويتضمّن كلّ حديث قسمين: سلسلة من النقلة (الإسناد) أي من الأشخاص الذين نقلوا الحديث، يليها نصّ الخبر أو المعلومة أو الحدث المنقول (المتن) أي ما أُضيف إلى محمّد من قول أو فعل أو تقرير (إقرار ضمنيّ). وأسلوب هذا النصّ الشفهيّ النابض بالحياة... يختلف عن أسلوب القرآن اختلافًا كبيراً.

ويعلّق الإسلام السنّي على الحديث أهمّيّة كبيرة؛ فمن هنا جاءت تسمية أهل السنّة والجماعة. فعلى كلّ مسلم، في نظرهم، أن يلتزم بالسنّة في أدقّ جزئيّاتها، ليحمي نفسه من كلّ بدعة. فإنّ السنّة توضّح وتطبّق أحكام القرآن من جهة، وتكمّلها من جهة أخرى، فتشكّل مصدراً من مصادر العقيدة والفقه والأخلاق... فمنذ القرن الثاني/الثامن وُضع القرآن والسنّة في مستوى واحد، ولم يلبث المحدّثون أن ثبّتوا في الميدان، على غرار الفقهاء، والأصوليّين، والمفسّرين، والقرّاء، بل فاقوهم شأنًا أحيانًا.

(١) J. Robson, «Ḥadīth», *in E.I.²*, Vol. III. p. 24.

(٢) فما يحقّ توقف المستشرقين من الموضوع، أنظر: J. Robson «Ḥadīth Ḳudsī», in *E.I.²*, Vol. III. p. 30 وجمع هذا النوع من الأحاديث في كتب الحديث العامّة، ولكن نجدر الإشارة إلى كتابين مشهورين، أوّلهما لابن عربيّ (ت ٦٣٨/١٢٤٠)، مشكاة الأنوار؛ وثانيهما لمحمّد المدنيّ (ت ٨٨١/١٤٧٦)، الاتّجاهات السنيّة في الأحاديث القدسيّة.

وكانت المدينة موئل السنّة (دار السنّة) لزمن طويل، لأنّ النبيّ محمّدًا سلخ فيها شطر نبوّته الأشدّ أهمّيّة. وقد حفظ أعماله وأقواله، فتنوقلت شفهيًّا، ثمّ دوّنت. وفي كثير من الأحيان يتمّ التركيز على النقل الشفهيّ وعلى ملاءمته مقتضى الحال، نظراً إلى نواقص الخطّ العربيّ. ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ تدوين الحديث قد بدأ في الربع الأخير من القرن الأوّل الهجريّ والربع الأوّل من القرن الثاني (أي أوائل منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[1]. أمّا كتب الحديث التي هي ثمرة أوّل جهد منهجيّ، فبدأت تبصر النور في الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي منذ منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[2].

وبعد ما استقرّ أصحاب محمّد وتابعوهم في البلاد التي فتحها المسلمون، شعر القوم في وقت مبكّر بالحاجة إلى الرحلة لجمع الأحاديث. وأصبحت هذه الرحلات الطويلة في طلب العلم (أي معرفة الحديث) مفخرة لمَن قام بها. وهكذا أخذت مجموعة الأحاديث الأولى تتزايد يوماً بعد يوم.

وبعد وقت غير طويل تسرّبت الأحاديث الموضوعة بين الأحاديث الصحيحة. فقد وُضعت أحاديث أو حُرّفت (فزيد عليها، أو حُذف منها، أو دسّ فيها) لبلوغ أهداف شديدة الاختلاف، كالوعظ والحثّ على تقوى الله اللذين استرسل إليهما القصّاص، وتجميل بعض النصوص بسبب شدّة الحماس والحميّة، أو للفت الأنظار، هذه الوسيلة العزيزة على فئة من الطاعنين في السنّ تُعرف بالمعمّرين لإثارة فضول المستمعين إليهم. وبلغت المفارقة حدًّا أدّى إلى

---

(١) في كثير من الأحيان يرد ذكر صحيفةٍ دوّن فيها بعض الصحابة أحاديث نبويّة. ومن الممكن أن يكون عروة بن الزبير (ت ٧١٢/٩٣) وابن شهاب الزهريّ (ت ٧٤١/١٢٤) قد دوّنا شيئًا من الحديث. وفيما يختصّ بتدوين الحديث، أنظر: الخطيب البغداديّ (ت ١٠٧١/١٦٣)، تقييد العلم: لا. م. (دار إحياء السنّة النبويّة)، ١٩٧٥.

(٢) من أوّل من ألّف هذه الكتب: ابن جريج (ت ٧٦٧/١٥٠)، ومعمر بن راشد (ت ١٥٨/ ٧٧٠). ويأخذ فؤاد سزكين، op. cit., Vol. I, pp. 53 sqq., (الترجمة العربية ١/٢٢٥ وما بعدها) على جولدزيهر عدم التمييز بين التدوينات الأولى للأحاديث وتأليف الكتب الأولى التي خضعت لجهد تأليفيّ معيّن، فأدّى به ذلك إلى إيلاء النقل الشفهيّ أهمّيّة زائدة على ما يلزم، وإلى تأخير التاريخ الذي ألّفت فيه هذه الكتب قرنًا تقريباً.

وضع أحاديث تدين الوضّاعين أنفسهم. ويمكننا تبيُّن أسباب أخرى لوضع الأحاديث، كالخلاف بين الفرق الكلاميّة أو المذاهب الفقهيّة المتناحرة. وكثيراً ما نتج من الصراع السياسيّ أحاديث وضعها أهل السلطة أنفسهم (الأمويّون والعبّاسيّون)، أو أنصارهم، أو مناهضوهم (الشيعة...).

لقد أدرك العلماء المسلمون مشكلة الوضع سريعاً، وحاولوا استنباط منهج نقديّ[1]، يمكّنهم من الفحص عن مدى صحّة كلّ حديث، ومن كشف الوضّاعين وما وضعوه. فهكذا نشأت علوم الحديث[2]. ولا بدَّ عند هذا المستوى من النقد من التمييز تمييزًا أساسيًا بين علم الرواية الذي يهتمّ بنقل الأحاديث نقلاً بالغ الدقّة، وعلم الدراية (أو علم أصول الحديث) الذي يقتضي دراسة الإسناد والمتن دراسة تحليليّة من أعمق ما يكون[3].

فقد نظر العلماء المسلمون نظرًا دقيقًا في الأسانيد من مختلف جوانبها: ونتج من ذلك تصنيفات متشعّبة، ومصطلح وضع بعناية كبيرة (ويمكن أن يختلف من مؤلّف إلى آخر اختلافًا طفيفًا).

فنظروا أوّلاً في رواة الحديث. وحاولوا بادئ ذي بدء معرفة معالم حياتهم ونشاطهم (ولادتهم ووفاتهم، وشيوخهم وتلامذتهم، ورحلاتهم ولقاءاتهم) ليتأكّدوا من صحّة ما نقله كلّ محدّث عن الآخر. فنشأ علم الرجال، وهو علم مستند إلى التاريخ في شكله الأوّليّ[4]، أي تراجم أصحاب الإسناد، التي مالوا

---

(١) أنظر مثلاً ما ورد في آخر صحيح الترمذي (ت ٨٩٢/٢٧٩)، القاهرة، ١٨٣٧.

(٢) فيما يختصّ بهذه العلوم أنظر: الحاكم النيسابوري (ت ١٠١٤/٤٠٥)، معرفة علوم الحديث، المدينة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧؛ الخطيب البغداديّ (ت ١٠٧١/٤٦٣)، الكفاية في علم الرواية، حيدر آباد، ١٦٣٨؛ ابن الصلاح (ت ١٢٤٥/٦٤٣)، مقدّمة في علوم الحديث، دمشق، لا. ت.؛ ابن كثير (ت ١٣٧٣/٧٧٤)، اختصار علوم الحديث، القاهرة ١٩٥١؛ الزرقاني (ت ١٩٤٨/١٣٦٧)، المنهل الحديث من علوم الحديث. القاهرة، ١٩٤٧. وقد أورد الحاكم النيسابوري اثنين وخمسين علماً، بينما أورد ابن الصلاح خمسة وستّين.

(٣) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، إسطمبول، ١٩٥٧، مج ١، عم ٦٣٥ ــ ٦٤١.

(٤) أثّر علم الرجال تأثيراً بارزًا في كتابة التاريخ عند العرب من حيث رواة الخبر (وهم لا يتغيّرون في كثير من الأحيان)، والمؤلّفون (ويمكن أن يكون المؤلّف الواحد محدّثًا ومؤرّخًا معاً)، والتوسّع في اعتماد نظام الإسناد في التاريخ والأدب أيضًا. أنظر: SAUVAGET et CAHEN. *op. cit.*, pp. 28-29.

إلى تصنيفها حسب أحيالهم المتابعة (الطبقات)، فحسب فئاتهم واختصاصاتهم (الصحابة أو المحدّثون أو الفقهاء...)[1].

وفيما بعد حاول علماء الحديث تحديد مدى الثقة بكلّ راوٍ. فنشأ علم خاص آخر هو علم الجرح والتعديل[2] الذي ينظر في عقائد الرواة، وأخلاقهم، وميولهم السياسيّة، ليؤكد عدالتهم أو يطعن فيها[3]. فالراوي الثقة هو المسلم العاقل العدل الذي يمتاز تلقّيه الحديث وأداؤه له بالضبط. وانطلاقًا من هذه الصفات، صُنّف المحدّثون في فئات: فمنهم الثقة، ومنهم الصدوق، ومنهم مَن لا بأس به، ومنهم ليّن الحديث (المتساهل فيه)، أو الضعيف، أو الكذّاب...، مثلاً.

ونظر علماء الحديث ثانيًا في سلسلة الإسناد نفسها، وحلّلوها حسب عدّة مستويات فدرسوا مستوى تحمُّل الحديث وأدائه: فيما يمكنان ــ في نظر بعض المؤلّفين ــ بين الخامسة من العمر والتسعين تقريباً. وتعدّدت طرق التحمُّل: فمنها السماع (مباشرة من الشيخ)، والقراءة أو العَرْض (عليه)، والإجازة (أي الإذن والترخيص بالرواية)، والمناولة (أي تسليم الشيخ تلميذه نسخة من مروياته)، والمكاتبة (أي اعتماد المراسلة في نقل مجموعة من الأحاديث) والوصيّة (أي أن يوصي الشيخ لفلان بنقل مروياته)، والوجادة (وهي الأخذ من صحيفة). وقد

(١) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ١، عم ٨٣٤ ــ ٨٣٥. وقد ألّف البخاري (ت ٨٧٠/٢٥٦) بعض الكتب في هذا الباب. أمّا ابن سعد (ت ٨٤٥/٢٣٠)، وابن الأثير (١٢٣٣/٦٣٠)، وابن حجر (ت ١٤٤٩/٨٥٢) فقد أوّلوا الصحابة اهتمامهم (وتناول ابن سعد التابعين أيضًا).

(٢) أنظر: art. «Al-Djarḥ wa-t-Taʿdīl», in خذ ملاحظات على عدالة الرواة في كتب الحديث كسنن الدرامي (ت ٨٦٩/٢٢٥)، ولكنّها تصح نادرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (أي ابتداءً من الربع الأخير من القرن الثامن الميلاديّ). ومن جهة أخرى، تخصّص الكتب التي تتناول علوم الحديث (أنظر الحاشية ٦٩ أعلاه) مبحثًا لهذه المسألة. وقد تناولتها مطوّلاً كتب خاصّة، فنذكر: ابن أبي حاتم الرازي (ت ٩٣٩/٣٢٧)، الجرح والتعديل؛ الذهبي (ت ١٣٤٨/٧٤٨)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩/٨٥٢)، لسان الميزان. وخصّصت مؤلّفات أخرى لبعض فئات الرواة كالضعفاء، فنشير إلى: النسائي (ت ٩١٥/٣٠٣)، كتاب الضعفاء؛ ابن عدي (ت ٩٧٦/٣٦٥)، الكامل في معرفة ضعفاء المحدّثين...

(٣) إنّ الأحكام التي يطلقها علماء الجرح والتعديل متعارضة أو غامضة أو كيفيّة أحيانًا.

فاضلوا بين الألفاظ المستعملة في الرواية، فميّزوا بين: «حدّثني» و«حدّثنا» (وفضّلوا الأوّل على الثاني)، ثمّ يأتي «أخبرني»، فـ «أخبرنا»، فـ «سمعت»، فـ «أنبأني» (وينترض ذلك إجازة)، فـ «عن»...

ونظروا من خلال مستوى ثان في **عدد رواة الحديث الواحد** فميّزوا بين عدّة طرق للنقل، وانطلقوا منها ليصنّفوا الأحاديث في فئات تبدأ بالمتواتر أي الحديث الذي يرويه جمع غفير من الثقات لا يمكن تواطؤهم على الكذب[1]، وتنتهي بالآحاد أي الأحاديث التي لا تفي بشرط التواتر.

ونظروا من خلال مستوى ثالث في **اتّصال سلسلة الإسناد أو انقطاعها**، إذ يمكن أن تكون السلسلة متّصلة اتّصالاً محكماً، أو أن تعترضها ثغرات معيّنة. فميّزوا بين المتّصل أي ما كانت سلسلته محكمة الاتّصال، والمنفصل أي ما سقط من إسناده الصحابي، والمنقطع أي ما سقط من سلسلته راوٍ واحد (التابع مثلاً)، والمُعضَل أي ما سقط منه رجلان أو أكثر.

وجمعوا في مستوى رابع بين **معيار اتّصال السند ومعيار عدالة الرواة** ليميّزوا بين الحديث الصحيح أي ما كان متّصل الإسناد واتّصف ناقلته بالعدالة والضبط فضلاً عن غيرهما من الصفات، والحديث الحسن أي ما كان متّصل الإسناد وأحد ناقليه خفيف الضبط، والحديث الضعيف أي ما افتقر إسنادُه أو رجاله عيب من عيوب الاتّصال أو العدالة.

وحلّل علماء الحديث **أبنية مصدر الحديث**. فميّزوا بين الحديث المرفوع وهو ما تسلسل إسناده حتّى وصل إلى النبيّ نفسه، والحديث الموقوف وهو ما تسلسل إلى الصحابي، والحديث المقطوع وهو ما تسلسل إلى التابع[2].

لا يقتصر المنهج الذي وضعه العلماء المسلمون للنظر في الحديث على نقده

---

(١) يختلف العدد المطلوب باختلاف المؤلّفين: فهو أربعة، أو خمسة، أو عشرة، أو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون، أو ثلاث مئة وثلاثة عشر رجلاً وامرأتان...

(٢) نذكّر ههنا بأنّ غرضنا من هذه الصفحات ليس وضع دراسة مفصّلة لأنواع الحديث على اختلافها، وبأنّ تحديد النوع الواحد قد يتغيّر من مؤلّف إلى آخر.

نقدًا شكليًا خارجيًا، خلافًا لِمَا يراه أغلب أهل الاختصاص من الغربيّين. فمع أنّ الجهود المبذولة تدور أغلب ما تدور حول النقد الخارجيّ الذي يتناول الإسناد، لا يسعنا أن ننكر وجود نقد داخليّ ودراسة داخليّة لنصّ الحديث أي لِمَتْنِه[1]. فمن ناحية ضبط النصّ أجاز العلماء الرواية بالمعنى والرواية باللفظ[2]. ومن ناحية أخرى نظروا في المتن شكلاً ومضمونًا فردّوا كلّ ما فيه لحن، أو ضعف في الأسلوب، أو مصطلحات كلاميّة أو فقهيّة هي في الحقيقة ثمرة الأجيال اللاحقة. ورفضوا أيضًا الأحاديث التي تنمّ على اتّجاه سياسيّ معيّن، ومن العلماء من قال بضرورة ملاءمة مضمون الأحاديث لروح القرآن، ومنهم مَن ذهب إلى ضرورة ملاءمته للعقل[3].

وفضلاً عمّا تقدّم، اختصّت بعض العلوم بالمتن نفسه. فهذه حال علم غريب الحديث[4]، وعلم مختلف الحديث أو تلفيق الحديث (الذي يرمي إلى الملاءمة بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً، أو ترجيح أحدها على سواه)[5]. ومن العلوم التي تتناول متن الأحاديث أيضاً، علم ناسخ الحديث ومنسوخه (حيث يُبطل حديث لاحق يُعرف بالناسخ، فعل حديث سابق له في الزمن، مخالف له في الحكم، يُعرف بالمنسوخ)[6].

---

(١) يرى علماء الحديث أنّ الإسناد هو مفتاح المتن. فيسهم كلّ نقد للإسناد في ضمان صحّة المتن الذي يليه.

(٢) للرواية بالمعنى شروطها، وقد حدا هذا النوع من الرواية أئمّة اللغويّين على احتناب الاستدلال بالحديث؛ أنظر: عبد القادر البغداديّ (ت ١٠٩٣/١٦٨٢)، خزانة الأدب، القاهرة، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠، (١/٩ ـ ١٥).

(٣) نشير إلى أنّ المعتزلة ردّوا أحاديث الصفات التي قد تفيد التشبيه.

(٤) ممّن ألّف في هذا العلم: النضر بن شميل (ت ٢٠٣/٨١٨)، وأبو عبيدة (ت ٢١٠/٨٢٥)، وابن سلاّم (ت ٢٢٣/٨٢٧)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٩)، والزمخشريّ (ت ٥٣٨/١١٤٨)، وابن الأثير (ت ٦٠٦/١٢٠٩)؛ أنظر حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ٢، عم ١٢٠٣ ـ ١٢٠٧.

(٥) أسهم في هذا العلم الشافعيّ (ت ٢٠٤/٨٢٠)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٦). أنظر: G. Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba*, Damas (I.F.D.), 1962 وانظر أيضاً: حاجي خليفة، م. س، مج ١، عم ٣٢.

(٦) راجع حاجي خليفة، م. س.، مج ٢، عم ١٩٢٠. وانظر بخاصّة: ابن حازم الهمذاني (ت ٥٨٤/١١٨٨)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، حمص، ١٩٦٦.

ولكن، مع الجدّ والرصانة اللذين تميّز بهما علم الحديث، بقيت أحاديث موضوعة (ولا شكّ أنّ واضعيها من أهل الدراية بشؤون الحديث)، تنبئ بأمور آتية، أو تنمّ على أثر العهد القديم والعهد الجديد... ومن الجدير بالذكر أنّ علماء الحديث كانوا أقلّ صرامة في نقد أحاديث الوعظة والإرشاد ممّا كانوا عليه في نقد أحاديث الأحكام الفقهيّة. زد على ذلك أنّه يمكننا من خلال مقارنة عدّة روايات لمتن واحد أن نحدّد تاريخ ظهور الرواية الموضوعة. وتدلّ هذه الملاحظات على أنّ الحديث النبويّ ما زال يحتاج إلى تحقيق علميّ قائم على النقد الحديث. ولكن، إن تضمّنت كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين روايات محرَّفة أو منحولة، فهي تظلّ تعكس صورة الحديث النبويّ كما تداوله قدامى المسلمين.

وهذه الكتب أصناف. فمنها **المصنَّفات**، وهي كتب نُظِّمت هيكليّتها حسب المادّة التي تضمّنتها، ويبدو أنّ أقدمها يعود إلى الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الثالث من القرن الثامن الميلاديّ). وقد قسّمت على كتب حسب المسائل التي تتناولها، ويتضمّن كلّ كتاب الأحاديث المتعلّقة به. ويتردّد النصّ الواحد أحيانًا بعد إسنادَين مختلفَين أو عدّة أسانيد مختلفة: وهكذا يجد القارئ بمتناوله روايات مختلفة، لا بل متعارضة. ومتى تضمّنت المصنَّفات أبواب الحديث كلّها سمّيت **بالجوامع**. فإلى هذه الفئة ينتمي صحيحا البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠) ومسلم (ت ٢٦١/٨٧٥).

ومن كتب الحديث **المسانيد**، وقد رُتّبت فيها الأحاديث حسب رؤوسها (أي حسب الصحابي) ويبدو أنّ طريقة تأليف كتب الحديث هذه ترقى إلى آخر القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الأوّل من القرن التاسع الميلاديّ). وينتمي إلى هذا الصنف **مسند الطيالسي** (ت ٢٠٣/٨١٨)، و**مسند ابن حنبل** (ت ٢٤١/ ٨٥٥)[1] الذي تضمّن حوالى ثلاثين ألف حديث تنسب إلى سبع مئة صحابي تقريباً.

---

(١) يضع بعض التلاميذ أحيانًا مسانيد يجمعون فيها الأحاديث التي نقلها إليهم شيوخهم، وينسبونها إليهم. فمن هذا القبيل، يمكننا الكلام على مسند أبي حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومسند الشافعي (ت ٢٠٤/٨٢٠).

ومن الممكن ترتيب الأحاديث حسب التسلسل الألفبائي للشيوخ الذين نقلوها، أو حسب البلدان أو القبائل التي جُمعت فيها... وتعرف الكتب التي تعتمد هذا الترتيب **بالمعاجم**، وقد ألّف الطبراني (ت ٣٦٠/٩٧١) ثلاثة منها. وقد يحاول بعض المؤلّفين توسيع نطاق كتاب من كتب الحديث السابقة، فيضعون **المستدركات** ويجعلون فيها ما استدركوه على الكتاب الذي جعلوه أصلاً[١]. وقد ألّف الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥/١٠١٤) **المستدرك على الصحيحين** ليكمل به صحيح البخاري وصحيح مسلم.

ومن كتب الحديث **المستخرجات**، ويحاول أصحابها أن يضيفوا إلى متون الأحاديث الواردة في كتاب معيَّن، أسانيد أخرى خاصّة بهم، ومن ذلك **مستخرج** أبي عوانة (ت ٣١٦/٦٢٨) من صحيح مسلم. وأخيراً، يخصّ بعض المؤلّفين الأحاديث التي رواها رجل معيَّن (أحد الصحابة مثلاً)، أو التي تتعلّق بموضوع معيَّن (الصلاة مثلاً) بكتب تُعرف **بالأجزاء**، ومنها جزء أبي بكر ليوسف بن يعقوب الأزرق (ت ٣٢٦/٩٤٠)... ونشير أخيراً إلى نوع من كتب الحديث على صلة بما تقدَّم من كتب فرعيَّة، طار ذكره في الآفاق، وهو مجموعات **الأربعين** حديثًا التي انتشر بإحداها النوويّ (ت ٦٧٦/١٢٧٧)[٢].

إنّ الإسلام السنّي الذي يدور في فلكه مجمل ما قدَّمنا من معطيات، قد وجد نتيجة له منذ أمد بعيد، كتب حديث أقرّها الإجماع. ويأتي على رأس هذه الكتب **الجامع الصحيح** للبخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)، **والجامع الصحيح** لمسلم (ت ٢٦١/٨٧٥). أمّا البخاري فقد رمى في كتابه إلى جمع الأحاديث الصحيحة[٣]. ولمّا كانت مادّته قد تُوقلت شفهيًّا حدثت بعض الاختلافات في نصوصه: والنسخة المعتمدة اليوم هي نسخة اليونيني (ت ٦٥٨/١٢٥٩). وتتميَّز طريقة الكتاب إجمالاً بقدر كافٍ من الصرامة، وتدلّ عموماً على أمانة في نقل

(١) على صاحب المستدرك أن يلتزم عادة بالشروط التي وضعها صاحب الأصل لنقد الحديث.

(٢) أنظر: L. Pouzet, *Une herméneutique de la Tradition musulmane, les 'Arba'ûn al-Nawawiyya*, Coll. Recherches, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.

(٣) يبدو أنّ البخاري قد اختار من ثلاث مئة ألف حديث حوالى ثمانية آلاف أثبتها في صحيحه.

النصّ وضبطه. ويشرح البخاري النصّ أحيانًا شرحاً موجزاً، غالباً ما يبدو في عناوين أبواب الكتب التي يتألّف منها صحيحه[1]. وأمّا مسلم فيمتاز كتابه بصرامة كبيرة. وتخلو أبوابه على خلاف أبواب كتاب البخاري من العناوين ومن الأحاديث المكرّرة في الباب نفسه. ويجلّ أهل السنة هذين الصحيحين ولكنّهم لم ينزّهوهما عن كلّ نقد.

ويأتي في الدرجة الثانية حسب التسلسل التاريخيّ: مالك بن أنس (ت ٧٩٥/١٧٩) صاحب **الموطّأ**، وهو في الحقيقة مدوّنة فقهيّة[2]؛ وابن حنبل (ت ٨٥٨/٢٤١) صاحب **المسند**؛ والدارمي (ت ٨٦٩/٢٥٥) صاحب **السنن**؛ وابن ماجه (ت ٨٨٦/٢٧٣) صاحب **السنن**؛ وأبو داود السجستاني (ت ٢٧٥/ ٨٨٩) صاحب **السنن**؛ والترمذي (ت ٨٩٢/٢٧٦) صاحب **الجامع**؛ والنّسائي (ت ٩١٥/٣٠٢) صاحب **السنن**. ويشكّل **صحيحا** البخاري ومسلم **وسنن** ابن ماجه، **وسنن** أبي داود، **وجامع الترمذي، وسنن النّسائي الكتب الستّة** التي أقرّها الإجماع. ويحلّ الدارمي[3] أو مالك محلّ ابن ماجه في هذه المجموعة أحيانًا[4].

---

(١) بـ صحيح البخاري موضوع جدير بالدراسة. ويبدو أنّه اعتمد مخطّطاً محدّدًا ثمّ أضاف إليه الأحاديث شيئًا فشيئًا. وللكتاب طبعة جيّدة متداولة (راجع ص ٨٦، الحاشية ١ أعلاه؛ وهي مأخوذة عن الطبعة السلطانيّة التي اعتمدت النسخة اليونينيّة). وقد نقله إلى الفرنسيّة هودا ومارسيه، HOUDAS et MARÇAIS. El Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, Paris (Leroux), 1903-1914, 4 vol.

وقد وضع رشر معجماً لمفرداته: RESCHER. *Vocabulaire du recueil de Bokhâri*, Stuttgart, 1922.

(٢) أراد مالك أن يدوّن أحكام الفقه وأن يقيمها على أساس من السنّة والإجماع. إنّ رواية الموطّأ الأولى بالثقة هي رواية يحيى المصموديّ (ت ٨٤٩/٢٣٤). وتجدر الإشارة إلى رواية مهمّة هي رواية محمّد الشيبانيّ (ت ٨٠٤/١٨٩). والموطّأ هو مجموعة الأحاديث المفضّلة عند مسلمي بلاد المغرب.

(٣) لا تخلو سنن الدرامي أحيانًا من نقص أو تردّد.

(٤) يذكرون أحيانًا (في بلدان المغرب خصوصًا) الكتب العشرة. فالمقصود بذلك الكتب الستّة المشار إليه (كتب البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي ومالك) ومصنّف ابن أبي شيبة (ت ٨٤٩/٢٣٥)، ومسند البزّار (ت ٩٠٥/٢٩٢)، وسنن الدارقطني (ت ٩٩٥/٣٨٥)، وسنن البيهقي (ت ١٠٦٦/٤٥٨) التي يحلّ محلّها أحيانًا مصابيح السنّة للبغويّ (ت ٥١٦/ ١١٢١).

وتتّصف الكتب الأربعة الأخيرة بشيء من التساهل في نقد الحديث: ففيها أحاديث صحيحة إلى جانب أحاديث حسنة. وأصحابها على علم تامّ بذلك، ويشيرون إلى أنّ بعض الأحاديث دون غيرها حُسْنا. فهذه مصنّفات رُتّبت حسب موضوعات الحديث، ولكنّ المقام الأوّل يعود فيها إلى الأحاديث ذات الطابع الفقهيّ (فتأتي الأحاديث ذات الطابع التاريخيّ أو المتّصل بالسِّيَر في المرتبة الثانية).

وفي وقت لاحق أضحى العصر عصر **المجموعات الكبرى**. فبرز البغوي (ت ١١٢٢/٥١٦) الذي نظّم كتابه **مصابيح السنّة** حسب أنواع الحديث الثلاثة: الصحيح والحسن والغريب (أي النادر، الذي لم يروه إلاّ واحد)؛ والتّبريزي (ت ١٣٤٠/٧٤١) الذي أكمل الكتاب السابق بكتابه **مِشكاة المصابيح**[1]، فأنجزه سنة ١٣٣٦/٧٣٧؛ والسيوطي (١٥٠٥/٩١١) صاحب **جمع الجوامع** الذي رمى فيه إلى جمع الحديث كلّه. ووُضعت أيضًا **مجموعات حسب الموضوعات**، ومن ذلك موضوع **الترغيب والترهيب** الذي ألّف فيه بخاصّة إسماعيل بن محمّد الأصفهانيّ (ت ١١٤١/٥٣٥)، والمنذري (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨).

وقد خُصَّ أغلب المؤلّفات الآنفة الذكر بغير شرح[2]. أمّا اعتماد الشارح رأيه الشخصيّ في ذلك فمتفاوت من شرح إلى آخر. ولكنّ أكثريّة الشرّاح تميل إلى الالتزام بحرفيّة الحديث. وغالباً ما تكون طريقة الشرح واحدة[3]، فيلتزم الشارح بهيكليّة الكتاب المشروح، ويقسّم الحديث إلى أجزاء (ويراعي المعنى في التقسيم)، ويتلو كلَّ قسم شرحُه المناسب. أمّا مستويات الشرح فمختلفة: فمنها

---

(١) نقله إلى الإنجليزيّة روبسن (J. Robson)، لاهور، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥.

(٢) من شروح صحيح البخاري شرح الكرماني (ت ١٣٨٤/٧٨٧)، وابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٨/٨٥٢)، والعينيّ (ت ١١٤٨/٨٥٥)، والقسطلاني (ت ١٥١٧/٩٢٣). وقد شرح النوويّ (ت ١٢٧٧/٦٧٦) صحيح مسلم. أنظر: Sezgin, *op. cit.*, Vol. I, pp. 115-134, 136-143 (الترجمة العربيّة، ١/٣٠٦ ـ ٣٤٩، و٣٥٣ ـ ٣٦٩).

(٣) تُميّز سمات ثانويّة نسبيّاً بعض الشروح: فقد أراد النوويّ تأليف شرح متوسّط الحجم، وعُنِيَ القسطلاني مزيدًا من الأهمّيّة على دراسة أوضاع التلفة، وعلى مسائل اللغة...

ما يتناول النُّقلة بالدراسة ومدى الثقة بهم، ومنها ما يهتم بالاختلاف في رواية نصّ الحديث، ومنها ما يقدِّم الشروح اللغويَّة والتاريخيَّة، ومنها ما يُعالج مسائل العقائد أو أحكام الفقه التي تستخلص من الحديث. ومن الممكن أن يحدِّد الشارح قيمة الحديث من حيث القبول والردّ، مشيراً عادةً إلى مصادره. وأمّا الأحاديث المتعارضة، فيحاول الملاءمة بينها، فان لم ينجح في ذلك حاول الدفاع عن الحديث الأمتن إسنادًا، فإن لم ينجح استعان بوسيلة الناسخ والمنسوخ.

لا يتَّفق أهل السنّة والشيعة في المعايير التي يستند إليها كلّ من الفئتين في رواية الحديث ونقده. ومن أبرز أدلَّة صحَّة الحديث عند الشيعة إسناده إلى علي بن أبي طالب وأتباعه، مع وجود أحاديث يتَّفق عليها السنّة والشيعة معاً. وللشيعة أربع مجموعات معتمدة ترقى أحاديثها إلى النبيّ محمَّد وجملة الأئمة، هي: **الكافي في علوم الدين** لمحمَّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨/٩٣٩) الذي يتضمَّن ما يزيد على خمسة عشر ألف حديث؛ **وكتاب مَن لا يحضره الفقيه** لمحمَّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت ٣٨١/٩٩١)؛ **والاستبصار، وتهذيب الأحكام** لمحمَّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠/١٠٦٧).

ولكن ليس للحديث عند أهل السنّة والشيعة الأهمِّيَّة نفسها، إذ يمثِّل الأئمة في حياة الشيعة دورًا لا مثيل له، ويستقطبون حول تعاليمهم نشاط المؤمنين الديني. حتّى تغدو العودة إلى الحديث النبويّ أمراً ثانويًا إلى حدٍّ بعيد.

ويلاحظ من جهة أخرى أنّ الدراسات القرآنيَّة تسيطر على النتاج الديني الحديث. فثمَّة هم هؤلاء المغامرون الغاربون في شعاب الحديث الوعرة. وقد أثَّر في دحض بالغ الأثر انشغال المسلمين بالتعويل على القرآن بشكل أساسيّ، أي على الوحي نفسه.

وموقف الإصلاح واضح في هذا المجال. فإن كان ابن باديس يرى أنّ القرآن والسنّة من مادَّة واحدة (أي أنّ كليهما وحي)، وإن كان محمَّد عبده ورشيد رضا يُجلاّن قدر السنّة، فلم يفت رشيد رضا أن يؤكِّد أنّ دور السنّة هو تفسير القرآن؛ فهي تأتي في الدرجة الثانية، أي بعد القرآن مباشرة. ومن ناحية

أخرى لا يسع السنّة أن تقوم بهذا الدور إلاّ إذا كانت صحيحة. فهذا يجعل نطاق عملها محدودًا من جهتين معًا[1].

إنّ هذا الموقف الذي ربّما حرّكته ـ بل جعلته يحتدم ـ انتقادات الشيعة والمعتزلة والغربيّين لأصول نقد الحديث، سيؤثّر شيئًا فشيئًا. فقد طرح أحمد أمين في ضحى الإسلام أسئلة حول قيمة الحديث، وكشف محمّد توفيق صدقي وهو أحد تلامذة رشيد رضا، النقاب عن الشكّ الذي يحوم على قسم كبير من الحديث، وزاد في تضييق حدوده إذ حصره بقرون الإسلام الأولى[2]. وقد فاقه محمود أبو ريّه الذي انتقد السنّة نقدًا مطلقًا باسم القرآن (ليعيد إليه الصدارة)؛ وباسم العقل[3] أيضًا.

(١) أنظر: A. Merad. *op. cit.*, in *E.I*$^{(2)}$., Vol. III, pp. 153-154.

(٢) أنظر مقالة: «الإسلام هو القرآن وحده»، في المنار، ٩ (١٩٠٦)، ص ٥١٥ ـ ٥٢٥ و٩٠٦ ـ ٩٢٥. وانظر أيضًا ردّ طه البشريّ عليه، في م. ن.، ١٠ (١٩٠٦)، ص ٦٩٩ ـ ٧١١.

(٣) راجع كتابه: **أضواء على السنّة المحمّديّة**، القاهرة، ١٩٥٨، وقد حمل عليه مصطفى السباعيّ. أنظر: Anawati. *op. cit.*, pp. 41-42.