



سُأَسَلَةُ الْقُرْآنِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْقُرْبِيَّةِ

بِحَوْثٍ وَقِرَاءَاتٍ نَقْدِيَّةٍ فِي كِتَابِ

تَلِيحُ الْقُرْآنِ

تِيؤُودَرُوْرًا تُوْلَدِيكَةً

الجزء الثاني

مجموعة باحثين



الْمَرْكَزُ الْعِلْمِيّ لِدِرَاسَاتِ الْقُرْآنِ

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



سُأَسَلَةُ الْقُرْآنِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ

الْجُزْءُ الْوَحِيدُ الْمَقَامُ الْوَحِيدُ
الْمَرْكَزُ الْأَسْلَامِيُّ لِلدِّرَاسَاتِ الْأَسْتِرَاطِيَّةِ



بُحُوثٌ وَقُرَآءَاتٌ نَقْدِيَّةٌ فِي كِتَابِ

تَلْوِيحِ الْقُرْآنِ

تِيؤُورِدُ نُوُورِدُكُمْ

الْجُزْءُ الثَّانِي

سلسلة القرآن في الدراسات العربية

بحوث وقرارات نقدية في كتاب

شيخ القرآن

تيودور تولدكس

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ
يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾

صدق الله العليّ العظيم
سورة التوبة، الآية ٣٢



- مقدمة المركز

الفصل الأول: علوم القرآن في كتاب "تاريخ القرآن"

- القراء والقراءات

..... حسام عبد الكريم

- مناقشة آراء المستشرق "نولدكه"؛ حول مخطوطات القرآن في كتابه "تاريخ القرآن"

..... د. أحمد عطية

- الإعجاز القرآني؛ دراسة نقدية لمذهب نولدكه

..... حسن علي حسن مطر الهاشمي

- جمالية تلقي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

..... زهراء دلاور ابريكوه؛ كبرا روشنفكر؛ عيسى متقي زاده

- بحوث في رسم القرآن وتاريخه

..... السيد حسين إبراهيم

الفصل الثاني: رسم القرآن

- إدوارد سعيد والاستشراق الألماني؛ نظرة نقدية

..... رومان لويماير

- تحليل ودراسة بعض آراء نولدكه؛ حول جمع القرآن الكريم

..... محمد حسين محمدي

- القرآن المحمدي في علاقته بالكتب المقدسة؛ المسيحية - اليهودية

..... م.م. هبه حسين الرماحي

- نقد وجهة نظر نولدكه لمفهوم الأُمِّي لِلرَّسُولِ الْكَرِيمِ

..... الدكتور أصغر طهماسبى بلداجي

- محمد ﷺ نبيًّا؛ مصادر تعليمه

..... نسرین شاکر الحکیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وعلى آل بيته الطاهرين (عليهم السلام)...

يتضح للمتتبع في تاريخ ونتائج الاستشراق الألماني واهتماماته في التراث العربي والإسلامي بشكل عام، وما يرتبط بالقرآن الكريم بشكل خاص، أن أعمال المستشرقين الألمان في المجال القرآني لم تقتصر على الأعمال والدراسات الفردية، بل تعدتها إلى المشاريع البحثية الجماعية، وتأسيس مؤسسات رسمية وعامة متخصصة بدراسة القرآن الكريم؛ نضاً، تاريخاً، وجمعاً، وتفسيراً، وعلوماً...

وقد اختلفت نظرة علماء المسلمين ومفكرهم بين مادح للخدمات العلمية التي قدّمها المستشرقون الألمان للتراث العربي والإسلامي، فوصفوا بالموضوعية، وأنهم لم ينطلقوا في أعمالهم -كبقية المدارس الاستشراقية- من أهداف ذات صلة بالاستعمار والتبشير والهيمنة العلمية والمعرفية والحضارية، وبين ناظرٍ نظرة تفحّصية تجزيئية إلى أعمال المستشرقين الألمان كأفراد، حيث ميّز هؤلاء بينهم من خلال نتائجهم وآرائهم المنصفة للإسلام والقرآن أو غير المنصفة له.

وليس المورد هنا للنقاش في ترجيح أحد هذين الرأيين تأييداً أو رفضاً. لكن لنا أن نُنظر إلى المباني والمراكز التي توصل إليها المستشرقون الألمان -والم ترفضها المدرسة الألمانية، بل تحولت إلى مرجعية عند المستشرقين الألمان وغيرهم- ونبني رأينا وفقها، وذلك من خلال أبرز آراء المستشرقين الألمان حول القرآن الكريم، والتي يتضح فيها عدم الموضوعية والإنصاف، وخلوها من الشفافية البحثية والعلمية، ومن هذه المباني والنتائج التي تبناها المستشرقون الألمان:

- بشرية القرآن وأنه من صنع محمد ﷺ.
- تأثير الديانتين اليهودية والنصرانية على القرآن والإسلام.
- التشكيك في فصاحة القرآن ولغته التي نزل بها.
- أن الحروف المقطعة في أوائل السور هي اختصار لأسماء القراء من الصحابة الذين جمعوا القرآن وحفظوه.
- وجود كلمات أجنبية في القرآن.
- القرآن نزل بلغة شعبية (غير فصيحة) أو بلغة أهل جنوب الجزيرة.
- وجود الشعر والسجع في القرآن.
- تأثر أسلوب القرآن بأساليب الكهانة والكهان في جزيرة العرب.
- تقسيم السور حسب مراحل النزول إلى أقسام متعددة.
- تناول بعض القضايا العلمية الكبرى بشيء من السطحية والاعتماد على مصادر محدودة. من قبل بعض المستشرقين الألمان، وفي هذا قال الدكتور شتيفات فيلد: "وحيثما كان من الأفضل محاولة الوصول إلى فهم أكثر عمقًا كانوا كثيرًا ما ينتقدون على نحوٍ سطحي". وقال نولدكه (Noldekae) عن المستشرق الألماني فايل: "... إنه لم يعرف المصادر العربية إلا في إطار محدود جدًا".
- ويكفينا في هذا المجال ما كتبه المستشرق الألماني نولدكه (Noldekae) في رسالته للدكتوراه بعنوان: "أصل وتركيب سور القرآن؛ ثم أعاد كتابتها بعنوان "تاريخ القرآن" أو "تاريخ النص القرآني". ومن طالع هذا الكتاب لاحظ اضطراب مؤلفه وتناقضه في أحكامه على القرآن الكريم. ومما أثاره في هذا الكتاب:
- أنه يفتح الباب أمام القول بتحريف القرآن ونقصانه كما في فصل "الوحي الذي نزل على محمد ولم يحفظ في القرآن". ومما نُقل عنه: "إنه ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فقرات من القرآن قد ضاعت". أو يقول: "القرآن غير كامل الأجزاء".



- أنه يصف أسلوب القرآن الكريم باعتباره أسلوباً قصصياً ينقصه التسلسل في طريقة الأخبار والسير ويرى في قصصه انقطاعاً، وانتقد في القرآن الكريم تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريراً لا مسوغ له. وقد صرّح بأكثر من هذا في مقاله: "عيوب الأسلوب القرآني". وأنه استعار من الكهان ومن غيرهم استعمال الجمل القصيرة المسجوعة في الخطاب.
- لا يقيّم نولده وأتباعه من العلماء القرآن ككتاب منزل، بل كنصّ، وضعه النبيّ محمّد نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطوّرات الدنيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين.
- يتبنّى نولده التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّي ومدنيّ، لكنّه يوزّع السور المكّيّة على فترات ثلاث، معتمداً على صفات أسلوبيّة ومضمونيّة، تجمع بين سور المجموعة الواحدة.
- رأيه المضطرب في الحروف المقطّعة وأسرارها؛ إذ رأى أنّها رموز وإشارات حرفيّة إلى أصحاب نسخ القرآن، ثمّ رجع عن قوله وقيل أنّ لها معانٍ خاصّة هي أبعد من أن تكون معانٍ صوفيّة أو باطنيّة، وأنّها تعدّ جزءاً من الوحي.
- كان يزعم أنّ سبب الوحي النازل على محمّد ﷺ والدعوة التي قام بها ما كان ينتابه من داء الصرع.
- أنّ القصص القرآنيّ حافلٌ بالموثّرات اليهوديّة والمسيحيّة التي انتقلت إلى العرب عن طريق اليهود المقيمين في المدن الكبرى وكذلك عن طريق العرب المتنصرين.
- ومما يجدر أن يسجّل هنا أنّ نولده كان متردداً في نشر الكتاب وترجمته لعدم قناعته بكلّ ما فيه؛ ففي خطابه إلى النّاشر بعد تصحيح الكتاب: "وكثير من المسائل التي كنت أعتقد قليلاً أو كثيراً بصحّتها تبينّت لي فيما بعد أنّها غير مؤكّدة".
- بناءً على ما تقدّم، وضمن مشروعه العلميّ الكبير في مواجهة ونقد ما أثاره الفكر الغربيّ حول القرآن الكريم من إشكالياتٍ ومغالطاتٍ وشبهاتٍ، يقدّم المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيةّ هذا الكتاب، وهو مشروع كتاب جماعيّ في: نقد أفكار وأطروحة المستشرق الألمانيّ تيودور نولده في كتابه "تاريخ القرآن".

لقد اعتمدنا في اختيار عناوين الموضوعات البحثية في هذا المشروع، على ضوء منهجية نولدكه نفسه في كتاب "تاريخ القرآن"؛ وذلك بهدف إنجاز دراساتٍ بحثيةٍ نقديةٍ تغطي الموضوعات والأفكار المفصلية التي جاءت في هذا الكتاب.

هذا بالإضافة إلى أن كتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه من أوسع ما صدر من كتب حول القرآن في القرن العشرين باللُّغة الألمانية، وقد تعامل نولدكه وطلابه مع القرآن كنصٍّ وضعه النبي محمد ﷺ نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطورات الدينية والاجتماعية والسياسية التي واجهها خلال سنين. حيث يتبنّى نولدكه في الجزء الأول التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّيٍّ ومدنيٍّ، لكنّه يوزّع السور المكّية على فترات ثلاث، بعد أن قدّم فهمه وتفسيره للوحي ولمصدر علم النبي محمد ﷺ. وعالج في الجزء الثاني من الكتاب مسألة جمع القرآن الكريم، معتمداً على الروايات المتواترة، مقارنةً بعضها ببعض الآخر، ومستخلصاً منها النتائج...، بينما يعالج في الجزء الأخير تاريخ نصّ القرآن، مناقشاً أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارناً إياه بصيغ وقراءات غير عثمانية.

يتضمّن الجزء (الثاني) من كتاب بحوث وقراءات نقدية في كتاب "تاريخ القرآن" لتيودور نولدكه ثلاثة فصول؛ تناول الفصل الأول بعض مواضيع علوم القرآن التي تضمّنها كتاب "تاريخ القرآن"، من قبيل القراء والقراءات والإعجاز القرآني. وتناول الفصل الثاني قراءةً تفصيليةً في رسم القرآن سلّطت الضوء على أغلب طروحات نولدكه حول رسم القرآن. وتعرّض الفصل الثالث لمجموعة من الموضوعات عالجت بعض آراء نولدكه في كتابه.

ختاماً لا بد من تقديم الشكر والثناء والتقدير لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، سائلين الله تعالى أن يجعله ذخراً لآخرتنا ويوفق الباحثين الأعزاء للاستفادة منه.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الفصل الأول

علوم القرآن في كتاب "تاريخ القرآن"



مقدمة الفصل

في هذا الفصل، مجموعة من موضوعات علوم القرآن، التي تطرّق لها تيودور نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن"، وعالجها بمنهجه التاريخي النقديّ. وقد تضمّن الفصل أربعة بحوث، عالجت ما طرحه نولدكه في موضوع القراء والقراءات والاختلافات المحتمدة في هذا الصدد، كما عالجت موضوع مخطوطات القرآن كما ناقشها نولدكه، أي من باب الوضع الراهن للمخطوطات، وخطّ المصاحف القديمة، وتزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور، وتأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها، ونسخ القرآن الحديثة. كما أضاء الفصل من خلال أحد بحوثه على الإعجاز القرآني في مجالاته المختلفة؛ إذ ذهب نولدكه فيما يتعلّق بالإعجاز القرآني مذهباً يفرغ المعجزة من محتواها، وفسّرها بما لا يمكن أن ينسجم مع المفهوم الذي يُراد من المعجزة. وانفرد أحد البحوث ليعالج موضوع جماليّة تلقي القرآن وكيف بنى نولدكه آراءه حول الأدب والبلاغة والجماليّة حتى وقع في محذور مقارنة القرآن أدبيّاً وبلاغياً بالشعر الجاهلي وما خلّفته الحضارة اليونانيّة.

القراء والقراءات

حسام عبد الكريم^[1]

خلاصة جامعة للبحث

قمنا بمراجعة أهم المصادر التي اعتمدها نولدكه في بحثه عن القراء والقراءات، ووجدنا بالفعل أنّ هذه المصادر والمراجع تغطّي الموضوع بشكلٍ وافيٍ وشافيٍ. كما درسنا تراجم أئمة القراءات الأربعة عشر الكبار، السبعة ثم الثلاثة ثم الأربعة، وتتبعنا أسانيد قراءاتهم المتعدّدة وصولاً إلى طبقة كبار القراء من الصحابة الأوائل، وعرضنا أقوى هذه الأسانيد، بعد التأكّد من الإمكانية الزمانية لسلسلة شيوخها، لكلّ واحد منهم. وبيّنا أنّ التناقل الشفهي للقراءات، عن طريق جلوس التلاميذ إلى شيوخهم وسماعهم منهم، كان الأساس لكلّ قراءات الأئمة المعترين وليس القراءة من المصحف المكتوب.

كما قمنا بمناقشة بعض العبارات القاسية والسلبية التي كتبها نولدكه بشأن النبي ﷺ وخصوصاً موضوع «نسيانه» للآيات وعدم اهتمامه أو تخطيطه لمستقبل الإسلام والقرآن من بعده، وكذلك بشأن قراءة حفص عن عاصم، وبيّنا ضعفها وتهافت منطقتها. كما عقدنا فصلاً ناقشنا فيه كلام المستشرق الآخر غولدسيهر عن «التعديلات المقصودة» التي أدخلها القراء على القرآن نظراً لعلاقتها بموضوعنا وترابط وتكامل عمل المستشرقين الكبيرين.

وأولينا اهتماماً خاصاً بحديث الأحرف السبعة؛ بسبب علاقته الوثيقة بموضوع القراءات والتداخل بينهما. كما خصّصنا فصلاً لابن مجاهد؛ نظراً لأهمية الدور الذي لعبه في «ضبط» وإغلاق باب الاجتهاد في القراءات وحصرها في القراء المشهورين.

[1]- باحث أردني.

وأخيراً، تحدّثنا عن الكوفة والعوامل التي جعلتها في صدارة عالم القرّاء والقراءات في الإسلام أكثر من غيرها من الأمصار.

مقدمة

بسبب اعتقاد المسلمين وإيمانهم بأنّ القرآن الكريم، بحرفيته، هو كلام الله المنزل، فقد أولوا قراءته عنايةً خاصّةً فاقت غيرهم من أهل الديانات الأخرى. صارت قراءة القرآن أحد فروع العلم الشرعي/ الفقهي في تاريخ الإسلام. وظهرت طبقات من «القرّاء» المحترفين الذين تخصصوا بتلاوة القرآن التي أضحت علماً قائماً بذاته له قواعده وأصوله ومبانيه.

ويمتاز تراثنا العربيّ الإسلاميّ بتوفّر ثروةٍ حقيقيةٍ من المصادر الغنيّة التي عالجت موضوع القرّاء والقراءات القرآنيّة من ناحيةٍ تاريخيّةٍ وفقهيّةٍ وكلاميّةٍ. والقرآن الكريم هو الأساس الذي قام عليه الإسلام، فلا عجب أن يقبل المسلمون عليه دراسةً وبحثاً وتأليفاً على مرّ العصور. والمستشرق الألمانيّ نولدكه قام بمجهودٍ فائقٍ في دراسة مصادرنا وتمييز بكفاءةٍ شديدةٍ في الإحاطة بموضوع البحث بشكلٍ تفصيليّ عميقٍ وبالرجوع ليس فقط إلى كتبٍ مطبوعةٍ كانت متوفّرةً لديه (قبل حوالي ١٥٠ سنة) ولكن أيضاً إلى مخطوطات ووثائقٍ قديمةٍ مورّعةٍ في أنحاء العالم الإسلاميّ وأوروبا.

الاختلافات بين المسلمين بشأن قراءة القرآن بدأت مبكراً. قرار الخليفة عثمان، مؤيداً من قبل غالبية طبقة كبار الصحابة، بكتابة مصحفٍ جامعٍ وفرضه على كلّ الأمصار كان حاسماً من جهة تثبيت نسخةٍ رسميّةٍ للقرآن يرجع إليها المسلمون، ولكنّه لم يمنع استمرار التنوّع والتعدّد في القراءة الشفهيّة للقرآن. وترجع معظم القراءات العراقيّة (وبالذات الكوفيّة) إلى طريقة الصّحابي عبد الله بن مسعود الذي -وإن كان «مصحفه» الخاص قد تم إحراقه على يد الخليفة عثمان- عاش في الكوفة سنين طويلة أمضاها معلماً وأستاذاً، فبقي تأثيره طويلاً وتوارثته أجيال القرّاء وصولاً إلى القارئ الذي سادت قراءته في المشرق الإسلاميّ كلّهُ، عاصم وتلميذه حفص. وأمّا



في المدينة المنورة، فإنّ الصّحابيّ أبيّ بن كعب هو الأكثر تأثيراً في أجيال القراء الذين وصلتهم طريقته من خلال ابن عباس وأبي هريرة وأنس بن مالك حتى استقرت أخيراً في بلاد الغرب الإسلاميّ من خلال القارئ نافع وتلميذه المصري ورش.

في وقتٍ متأخّر نسبياً، أوائل القرن الرابع الهجري، تمّ اعتماد قائمةٍ شبه رسميّة من القراء الذين على المسلمين أن يسيروا على مذاهبهم في القراءة. والذي تولى ذلك كان أحد أبرز فقهاء بغداد، أبو بكر بن مجاهد الذي لسببٍ ما اختار الرقم سبعة لعدد أئمة القراءة المعترين. وهذا الاختيار (الذي تمّ تعديله فيما بعد ليصبح عشرة، ومن ثم أربعة عشر) أدّى إلى تشويشٍ كبيرٍ في أذهاب عامّة المسلمين، وحتى بعض الفقهاء، بسبب تماثله مع الحديث المأثور عن النبي ﷺ بأنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف.

أولاً- موجز عن مصادر بحث موضوع القراءات القرآنيّة

اعتمد نولدكه في بحثه عن القراء والقراءات على مصادر ومراجع إسلاميّة قديمة وأصيلّة، ولا شكّ أنّها تغطّي الموضوع بشكلٍ وافٍ وتام. وربما باستثناء كتابي «الإتقان» للسيوطي و«الفهرست» لابن النديم، فإنّ بقيّة المصادر متخصصة جدّاً في موضوع القراءات القرآنيّة والأحرف السبعة، وهي ليست من النّوع الذي يمكن الحصول بسهولةٍ على نسخٍ مطبوعةٍ منه، ولذلك اعتمدنا نسخاً حملناها من شبكة الانترنت التي أضحت عنصراً مساعداً لا غنى عنه لأعمال البحث العلمي.

وهذا موجز عنها:

- كتاب «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري (توفي 833هـ) لعله المصدر الأكبر والأهم في الدّراسة المتعلّقة بالقراءات والقراء في تاريخ الإسلام. وقد اعتمد نولدكه عليه بشكلٍ كبير. النسخة المتوفّرة على الإنترنت منه هي بتصحيح ومراجعة علي محمد الضباع، الذي يوصف بأنّه «شيخ عموم المقارئ في الديار المصريّة»، وهي تبدو قديمةً للغاية وتتكوّن من جزئين: الأوّل من طباعة «المكتبة التجاريّة



الكبرى» بمصر لصاحبها الحاج مصطفى محمّد (دون ذكر سنة الطبع)، ويقع في ٥١٠ صفحات من القطع المتوسط. وفي الصفحات من ١٩ إلى ٥٤ منه كلامٌ تفصيليٌّ ومفيدٌ جدًّا عن الأحرف السبعة والقراء والاحتمالات والمعاني والاختلافات. ويقوم ابن الجزري بعدها وعلى مدى حوالي ١٠٠ صفحة (من صفحة ٩٩ إلى ١٩٨) باستعراض القراء العشرة وشرح طرقهم بالتفصيل. والملخص الذي يُورده نولدكه في كتابه بشأن القراءات العشر وطرقها (الصفحات من ٦١٧ إلى ٦١٩) مأخوذةً بالكامل منه بلا شك. وفي آخر ٢٥٠ صفحة من هذا الجزء كلامٌ تفصيليٌّ عن أحكام التّجويد والتلاوة. وأمّا الجزء الثاني من الكتاب (٤٧٥ صفحة من الحجم المتوسط) فالغريب أنّه ليس من نفس الناشر، بل هو من إصدار «دار الكتب العلميّة» في بيروت - لبنان. وبغضّ النظر عن ذلك، فهو يحوي ثروةً حقيقيّةً للباحثين في علم القراءات. يتابع ابن الجزري في أوّل ٢١٠ صفحات منه الكلام عن أحكام التّجويد والتّرتيل من إدغام وإظهار وقلب وإخفاء وترقيق ووقف وأحكام الإياء والهاء والنون الساكنة والتنوين والغنة والإمالة. ومن ثمّ يستعرض في حوالي ١٨٩ صفحة (من الصفحة ٢١٠ إلى ٣٩٩) تفاصيل من جميع سور القرآن الكريم ومواقع اختلاف القراءات والقراء فيها.

- كتاب «معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار» للإمام شمس الدين الذهبي (توفي ٧٤٨هـ) يحتوي على أوسع مجموعة من تراجم القراء في الأمصار المختلفة، ويكاد يكون لا غنى عنه لكلِّ باحث. وقد قسّم القراء إلى ثمانية عشر طبقة، ابتداءً من طبقة القراء من كبار الصحابة الذين عددهم سبعة (عثمان، علي، أبي، ابن مسعود، زيد بن ثابت، أبو موسى الأشعري و أبو الدرداء) وصولاً إلى الطبقة الثامنة عشرة والأخيرة التي تضم قراءً من القرن الثامن الهجري. والكتاب المتوقّف من الانترنت يتكوّن من أربعة مجلّدات، وهو بتحقيق الدكتور التركي طيار آتبي قولاج، وصدر في أسطنبول سنة ١٩٩٥. أمّا نولدكه^[١] فقد أشار إلى وجود مخطوط مكتمل من الكتاب في برلين.

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، (حاشية ٨٥٦ ص ٥٩٣).



- كتاب «الكامل في القراءات العشر» لأبي القاسم الهذلي المغربي (توفي ٤٦٥هـ) مفيد للغاية. وقد خصص مؤلفه حوالي ٤٥ صفحة للكلام عن القراء السبعة وعن فضائل قراء الأمصار المختلفة وأخبارهم. كما خصص فصلاً تحدّث فيه عن الأحرف السبعة ومعانيها والاختلافات بشأنها. والكتاب الموجود على الإنترنت من تحقيق جمال بن السيد رفاعي الشايب ومن مطبوعات مؤسسة سما للنشر والتوزيع ٢٠٠٧.

- كتاب «جامع البيان في القراءات السبع المشهورة» لأبي عمرو الداني (توفي ٤٤٤هـ) ضخم للغاية (٨٠٨ صفحة)، ومهم وموسوعيّ تكلم فيه عن القراء وتراجمهم وشيوخهم وتلاميذهم وأسانيدهم. كما تكلم عن مواضع اختلاف القراءات في جميع سور القرآن الكريم. والنسخة التي وجدتها على الإنترنت هي بتحقيق محمد صدوق الجزائري ومن طباعة دار الكتب العلميّة - بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

- كتاب «الإبانة في معاني القراءات» لمكي بن أبي طالب (توفي ٤٣٧هـ)، صغير الحجم نسبياً (١٥٨ صفحة مع الفهارس)، ولكنه مفيد جداً ومركّز ومتخصّص في القراءات وتعدّدها واختلافاتها والأحرف السبعة. والنسخة التي وجدناها على الإنترنت من تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي وطباعة دار نهضة مصر (غير مذكور السنة).

- كتاب «الفهرست» لابن النديم (توفي ٣٨٥هـ)، فيه تراجم مختصرة للقراء السبعة وتلاميذهم ومن روى عنهم في الأمصار. والنسخة المتاحة على الإنترنت منه هي من منشورات دار المعرفة - لبنان وتقع في مجلد واحد من ٥٢٨ صفحة ودون ذكر سنة الطبع ولا المحقق.

- كتاب «الوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية أمّة الأمصار الخمسة» لأبي علي الأهوازي (توفي ٤٤٦هـ). وهو كتاب قيّم خصوصاً في شرح الاختلافات بين القراء الثمانية (هم السبعة المشهورون وأضاف لهم يعقوب بن اسحق) وقد استعرض جميع سور



القرآن الكريم وتفاصيل اختلاف القراءات فيها في ٢٦٧ صفحة. وقبل ذلك قدّم ترجمة موجزة للأئمة الثمانية في ١٣ صفحة ذكر فيها شيوخهم وتلاميذهم. والنسخة من الإنترنت بتحقيق د. دريد حسن أحمد ومن مطبوعات دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٢.

- كتاب «السبعة في القراءات» لابن مجاهد (توفي ٣٢٣هـ) يقدم فيه مؤلفه، وهو أول من سبّع السبعة، ترجمة عن الأئمة السبعة الذين اختارهم كقراء معتمدين وشيوخهم وأسانيد قراءاتهم في ٥٠ صفحة ثم يتبعها بـ ٦٠٠ صفحة يتكلم فيها عن تفاصيل الاختلاف في القراءات بين السبعة (الإدغام، الهمز، إلخ) وذلك في جميع مواضع سور القرآن الكريم. والنسخة الموجودة على الإنترنت هي بتحقيق د. شوقي ضيف ومن طباعة دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.

- كتاب «إبراز المعاني من حرز الأمان» هو عبارة عن شرح مفصل قام به الشيخ الدمشقي أبو شامة (توفي ٦٦٥هـ) للقصيدة الضخمة التي يبلغ عدد أبياتها ١١٧٣ التي ألفها الإمام أبو القاسم الشاطبي (أندلسي، توفي ٥٩٠هـ) في موضوع القراءات السبعة المتواترة عن الأئمة المشهورين. وفي هذه القصيدة اللامية تناول الشاطبي جميع سور القرآن الكريم مبيّناً اختلاف القراءات فيها بأسلوب شعريّ تعليميّ قام أبو شامة بتبيانه بشكلٍ وافٍ مستفيض. والمقدمة التي كتبها أبو شامة (٨ صفحات من القطع الكبير) مفيدة جداً وبها تلخيص لعلم القراءات وتراجم الأئمة السبعة. والكتاب الموجود على الإنترنت من تحقيق وضبط إبراهيم عطوة عوض (من جامعة الأزهر الشريف) وطباعة دار الكتب العلميّة (دون ذكر السنة).

وأخيراً كتاب «الاتقان في علوم القرآن» للسيوطي (توفي ٩١١هـ) هو موسوعة كبرى لكل ما يتعلّق بعلوم القرآن الكريم، وبه فصول مهمّة تتعلّق ببحثنا، منها «في معرفة حفاظه ورواياته» و«معرفة المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والمدرج» و«في الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن»، وغيرها. والنسخة التي اعتمدها من الإنترنت هي تحقيق مركز الدراسات القرآنيّة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في السعودية.



ثانيًا- القراء الأربعة عشر: شيوخهم وسلاسل أسنادهم إلى النبي ﷺ

رغم وجود المصحف الرسمي (العثماني) المكتوب، وتوفّره بين أيدي القراء إلا أنّ التناقل الشفهي للقراءات ظلّ على الدوام هو الأساس، وهو المعتمد في أوساط القراء الكبار في مختلف الأمصار. وهناك أمثلة عديدة جدًا توضّح كيف أنّهم تعاملوا مع المصحف الرسمي أساسًا كمرجع لا بدّ أن تتفق الرواية الشفهية مع نصّه المكتوب بالعربية، أي كضابطٍ تعرض عليه القراءة، وليس كمصدرٍ للقراءة. ونحن الآن سنذكر أهمّ سلاسل الإسناد المعتمدة للنقل الشفهي لقراءات الأئمة الأربعة عشر مرتّبين حسب تسلسلهم الزمني (تاريخ وفاة كل منهم). وقد اخترنا أهمّ الأسانيد التي اقتنعنا بقوّتها لتوصل كل واحدٍ منهم إلى طبقة القراء الأوائل من أكابر الصحابة:

- الإمام المشهور **الحسن البصري**، هو الأقدم في قائمة القراء الأربعة عشر (توفي سنة ١١٠هـ). والمصدر الرئيسي الذي استمدّ منه القراءة^[١] كان حطان بن عبد الله الرقاشي (توفي ٧٠هـ)، والذي بدوره قرأ على الصحابي المشهور أبي موسى الأشعري (توفي ٤٤هـ) الذي سكن البصرة وكان أميرًا عليها أيام عمر.

- قارئ أهل الشام الشهير عبد الله بن عامر اليحصبي (وهو أحد السبعة، وُلد سنة ٢١هـ وتوفي ١١٨هـ) أخذ قراءته بشكلٍ رئيسيٍّ من المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ولد سنة ١هـ وتوفي ٩١هـ) الذي كان قرأ على الخليفة عثمان^[٢].

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١ ص ١٣٦-١٣٧، وأيضًا ص ١٦٨-١٦٩. ومن الآثار المشهورة التي تروى عن النبي أنه امتدح صوت أبي موسى وتلاوته.

[٢]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص ٥٦ والوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية لأبي علي الأهوازي ص ٦٧ والنشر في القراءات العشر لابن الجزري ج ١، ص ١٤٤ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ج ١، ص ١٣٦. ومن الجدير بالذكر أن الإمام الطبري أنكر أن يكون المغيرة قرأ على عثمان مباشرة، مما أدى لردود قاسية عليه من بعض العلماء (قال الإمام السخاوي: هذا قولٌ ظاهر السقوط). ونحن نرى أنه ليس هناك ما يمنع أن يكون بالفعل قد سمع مباشرة من عثمان، ربما لم يتلق منه دروسًا خاصة في القراءة ولكن ممكن جدًا أن يكون سمعه يقرأ في المسجد أو في مجلسه وربما تكرر ذلك خاصة وأنه من العائلات القرشية المرموقة ذات المكانة وليس غريبًا أن يكون من الأوساط المقربة من الخليفة. ومن ناحية زمنية فذلك جائز أيضًا فقد كان عمره حين قتل عثمان ٣٤ عامًا. وقد وصفه السيوطي في الإتيقان (ج ٢ ص ٤٧٦) بـ «صاحب عثمان».



- والقارئ المكي عبد الله بن كثير (٤٥ - ١٢٠هـ وهو أحد السبعة) له طريقان^[١] في القراءة توصلانه إلى النبي ﷺ. وكلا الطريقين يمرّ من خلال مجاهد بن جبر (٢١ - ١٠٤هـ) الذي قرأ على موله الصحابي عبد الله بن السائب المخزومي (توفي ٧٠هـ) وأيضاً قرأ على الصحابي الآخر الأكثر شهرةً عبد الله بن عباس (توفي ٦٨هـ). وابن السائب وابن عباس كلاهما كان من صغار الصحابة، وهما يرجعان في القراءة إلى صاحب المصحف المشهور والمقرّب من النبي ﷺ أبي بن كعب (توفي ٣٠هـ).

- وفي مكة أيضاً كان القارئ ابن محيصن (أو محيسن، وهو أحد الأربعة عشر، توفي ١٢٣هـ) معاصراً لابن كثير ونظيراً له ومثله، قرأ على مجاهد بن جبر وعلى درباس مولى ابن عباس. ولكنّه زاد عليه بالقراءة على سعيد بن جبير^[٢] (قتله الحجاج سنة ٩٥هـ) الذي بدوره قرأ على ابن عباس أيضاً. وعن سبب تفوق قراءة ابن كثير على قراءته قال ابن مجاهد^[٣]: «كان لابن محيصن اختيار في القراءة على مذهب العربية فخرج به عن إجماع أهل بلده فرغب الناس عن قراءته وأجمعوا على قراءة ابن كثير».

- أحد أبرز السبعة وصاحب أشهر قراءة عاصم بن بهدله (توفي سنة ١٢٧ أو ١٢٨هـ) كان قد تتلمذ في شبابه وقرأ على شيخ قرآء الكوفة وإمامهم الأبرز عبد الله بن حبيب السلمي^[٤] (توفي سنة ٧٣ أو ٧٤هـ) الذي بدوره أخذ علمه وقراءته من الإمام عليّ عليه السلام مباشرة، وكذلك من الصحابي الكبير ابن مسعود. وفي مرحلة لاحقة من حياته قرأ عاصم على الجيل الأصغر من كبار قرآء الكوفة، وبالتحديد زر بن حبيش (توفي ٨٢هـ) وسعد بن الياس الشيباني (توفي ٩٥ أو ٩٦هـ) الذين يرجعان في قراءتهما إلى عبد الله بن مسعود.

- وقارئ المدينة المنورة أبو جعفر يزيد بن القعقاع (٣٥ - ١٣٠هـ أحد العشرة)

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص١٩٧-١٩٨، وأيضاً ج١، ص١٢٩-١٣٣. كما أنّ ابن كثير قرأ أيضاً على درباس الذي هو مولى لابن عباس. وهناك رواية أنه قرأ على ابن السائب مباشرة، وذلك ممكن من ناحية زمنية.

[٢]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٢٢١-٢٢٣.

[٣]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، حاشية ص٥٢.

[٤]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص١٤٦-١٥١، وأيضاً النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٥٥. وتوجد بعض روايات تفيد بأن ابن حبيب السلمي قرأ على الخليفة عثمان و على زيد بن ثابت أيضاً ولكن ذلك مستبعد جداً لأنه كان ضريباً ومقيماً في الكوفة بينما عثمان وزيد لم يذهبا للكوفة قط.



له ثلاثة طرق^[١] تتصل بالصحابي قارئ القرآن المعروف أبي بن كعب (توفي ٣٠هـ).
الأولى عن طريق موله عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي (وُلد في الحبشة
قبل سنة ٧هـ وتوفي ما بين سنة ٧٠ إلى ٧٨هـ). والثانية عن طريق أبي هريرة (توفي
٥٩هـ) والثالثة عن طريق ابن عباس (توفي ٦٨هـ). وهؤلاء الثلاثة الذين قرأ عليهم
القرآن في المدينة كانوا بدورهم قد قرأوا على أبي بن كعب.

- في معرض مجادلةٍ مع خصمٍ له يقول الأعمش^[٢] الكوفي (توفي سنة ١٤٨هـ
وهو من القراء الأربعة عشر) إنّه قرأ على يحيى بن وثاب الأسدي (توفي ١٠٣هـ)
الذي بدوره قرأ على زر بن حبيش (أسدي أيضاً، توفي ٨٢هـ) والذي أخذ قراءته
عن الصحابي عبد الله بن مسعود (توفي ٣٢هـ).

- أبو عمرو بن العلاء (ولد سنة ٦٨ وتوفي ١٥٤هـ)، وهو أبرز قرّاء البصرة
وأكثرهم شهرةً، وهو أحد السبعة. لم يقتصر أبو عمرو على تراث قرّاء مَصْرَه
البصريين، مثل الحسن ونصر بن عاصم، بل حرص على معرفة وإتقان القراءات
الحجازية والكوفية أيضاً، حتى يمكن القول إنّه قارئٌ شاملٌ. وبحكم ذلك فإنّ له
طرقاً وأسانيد^[٣] توصله إلى كلّ كبار الصحابة الذين اشتهروا بقراءاتهم. وسوف
نستعرض هنا أربعة طرقٍ توصله إلى:

- الإمام عليّ عليه السلام: قرأ أبو عمرو على يحيى بن يعمر (توفي ٩٠هـ) الذي قرأ
على أبي الأسود الدؤلي (توفي ٦٩هـ).

- أبو موسى الأشعري: قرأ أبو عمرو على الحسن البصري (توفي ١١٠هـ) الذي
مرّ إسناده معنا.

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ١٧٢-١٧٣.

[٢]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٧٨. والفارق الزمني الكبير بين زر بن حبيش والصحابي عبد الله بن مسعود
يصل إلى ٥٠ سنة ولكن هذا لا يمنع إمكانية سماع وتلقي الأول من الثاني مباشرة وهو شابٌ يافع. وانظر أيضاً معرفة القراء
الكبار للذهبي، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤.

[٣]- معرفة القراء الكبار للذهبي ج ١، ص ٢٢٣-٢٣٧. وكذلك النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ١٣٣.

- أبي بن كعب: قرأ أبو عمرو على أبي جعفر (توفي ١٣٠هـ) والذي سبق وذكرنا إسناده.

- ابن مسعود: قرأ أبو عمرو على عاصم بن بهدلة الكوفي (توفي ١٢٧هـ) الذي مرَّ إسناده.

وبناء على هذه الخبرة والكفاءة فإنَّ أبا عمرو جعل لنفسه قراءةً مميزةً أحبَّها أهل البصرة وأقبلوا عليها.

- القارئ الكوفي الشهير حمزة بن حبيب الزيات (أحد السبعة، ولد سنة ٨٠ وتوفي ١٥٦هـ) وبحكم سعة نشاطه في الكوفة جمع طرقاً عديدةً للقراءات التي توصل إلى ثلاثة من كبار الصحابة الأوائل. ويمكن إحصاء أربعة طرق^[١] على الأقل توصله إلى قراءة الإمام علي عليه السلام نلخصها كما يلي: الأولى من طريق أبي اسحق السبيعي (٣٣ - ١٢٧هـ) / أبو عبد الرحمن السلمي (توفي ٧٣هـ). والثانية من طريق أبي اسحق السبيعي ذاته / عاصم بن ضمرة (توفي ٧٤هـ). والثالثة من طريق أبي اسحق السبيعي أيضاً / الحارث بن عبد الله الهمداني^[٢] (توفي ٦٥هـ). وأما الرابعة فمن طريق آل البيت: عن الإمام جعفر الصادق (توفي ١٤٨هـ) عن أبيه الإمام الباقر، إلى الإمام علي عليه السلام.

كما أنَّ له خمسة طرق أخرى على الأقل توصله إلى قراءة الصحابي عبد الله بن مسعود نلخصها كما يلي: الأولى من طريق القارئ الكوفي الآخر، الأعمش، والذي تقدّم ذكر سلسلته. والثانية من طريق حمران بن أعين (توفي ١٣٠هـ) / عبيد بن نضيلة (توفي ٧٤هـ) / علقمة بن قيس (٦١هـ). والثالثة من طريق طلحة بن مصرف (توفي ١١٢هـ) / يحيى بن وثاب (توفي ١٠٣هـ) / مسروق بن الأجدع (توفي ٦٣هـ). والرابعة والخامسة من طريق طلحة ويحيى نفسيهما ثم / علقمة بن قيس

[١]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٦٥. والإمام الذهبي في «معرفة القراء الكبار» يروي تفاصيل كثيرة عن حمزة في ج١، ص٢٥٠-٢٦٥.

[٢]- شارك في معركة صفين إلى جانب الإمام علي عليه السلام.

(توفي ٦١هـ) والأسود بن يزيد (توفي ٧٤هـ). وأخيراً يمكن تتبع طريق له إلى قراءة الصحابي أبي بن كعب: من طريق ابن أبي ليلى (توفي ١٤٨هـ) / المنهال بن عمرو (توفي ١١٣هـ) / سعيد بن جبير (٩٤هـ) / ابن عباس (توفي ٦٨هـ).

- وشيخ قراء أهل المدينة وأحد السبعة الذي انتشرت قراءته في المغرب الإسلامي - نافع بن أبي نعيم (ولد سنة ٧٩ وتوفي ١٦٩هـ) له طرق عدّة^[١] توصله إلى طبقة الصحابة الأوائل من قراء القرآن نوجزها كما يلي: فهو أوّلًا قرأ على قارئ المدينة المنورة البارز أبي جعفر (توفي ١٣٠هـ وهو أحد العشرة)، فكان تلميذًا له ثم تفوّق عليه (تقدم ذكره). وقرأ أيضًا على عبد الرحمن بن هرمز الأعرج (توفي ١١٧هـ) الذي هو نظيرٌ لأبي جعفر في الأخذ عن طبقة صغار الصحابة والمتأخرين منهم (أبو هريرة، ابن عباس وعبد الله بن عياش المخزومي). كما قرأ على ابن شهاب الزهري (توفي ١٢٣ أو ١٢٥هـ) الذي كان قرأ على سعيد بن المسيّب (توفي ٩٤هـ) والذي بدوره قرأ على أبي هريرة وابن عباس. وأخيراً فهو قرأ على ثلاثة من القراء البارزين في المدينة الذين توقّفوا جميعًا في نفس الفترة تقريبًا (بحدود ١٣٠هـ) وهم شيبة بن نصاح ومسلم بن جندب ويزيد بن رومان والذين اجتمعوا على الأخذ عن عبد الله بن عياش المخزومي. أي إنّ له طرقًا متعدّدة إلى قراءة كاتب الوحي الشهير أبي بن كعب بشكلٍ رئيسيٍّ.

- علي بن أحمد الكسائي (أحد السبعة، ولد سنة ١٢٠ وتوفي ١٨٩هـ) هو تلميذ قارئ الكوفة الكبير حمزة الزيات (توفي ١٥٦هـ) وخليفته، قرأ عليه وأخذ عنه، وحسب تعبير ابن الجزري^[٢] «وعليه اعتماده». ولكنّه استقلّ بقراءة خاصّة به، قال أبو عمرو الداني^[٣] «اختار لنفسه قراءة». ويبدو أنّ تأثره بالقارئ ابن أبي ليلى هو سبب اختلافه عن أستاذه، قال ابن النديم في الفهرست^[٤] «فما خالف

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ٢٤١-٢٤٦، وأيضًا النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ١١٢.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ١٧٢.

[٣]- حسب ما نقله عنه الذهبي في معرفة القراء الكبار، ج ١، ص ٢٩٧. وانظر أيضًا ص ١٤٠-١٤٣ بشأن علقمة بن قيس وقراءته على ابن مسعود..

[٤]- الفهرست لابن النديم ص ٤٤-٤٥.



فيه الكسائي حمزة فهو بقراءة ابن أبي ليلي»، وأضاف «كان أولًا يقرأ الناس بقراءة حمزة ثم اختار لنفسه قراءة فأقرأ بها الناس في خلافة هارون». وقد انتقل الكسائي إلى بغداد (مدينة السلام) واستقر بها. ونذكر له هذا السند القوي من طريق ابن أبي ليلي (توفي ١٤٨هـ) / عامر الشعبي (توفي ١٠٥هـ) / علقمة بن قيس النخعي (توفي ٦١هـ) الذي كان تلميذًا لابن مسعود وملازمًا له.

- يحيى بن المبارك اليزيدي^[١] (توفي ٢٠٢هـ أحد الأربعة عشر) كان على علاقة وثيقة بقارئ البصرة الأول أبي عمرو بن العلاء، فقد كان أبوه صديقه المقرب وبحكم ذلك تتلمذ على يديه حتى صار يعتبر خليفته بعد وفاته. لم تكن له أسانيد مستقلة في القراءة، بل كلُّها ترجع إلى أستاذه العلامة أبي عمرو. انتقل لاحقًا إلى بغداد حيث اتَّصل بأسرة الخلفاء العباسيين وعمل لهم. قال الذهبي «له اختيارٌ كان يقرأ به، خالف فيه أستاذه أبا عمرو في أماكن يسيرة».

- ويعقوب بن اسحق (توفي سنة ٢٠٥هـ وهو أحد القراء العشرة ومن أهل البصرة) له طريق^[٢] توصله إلى قراءة الصحابي أبي بن كعب. فهو قرأ على أبي المنذر سلام بن سليمان (توفي ١٧١هـ) الذي بدوره قرأ على عاصم الجحدري (توفي ١٢٨هـ)، وهذا الأخير قرأ على سليمان بن قتة (توفي تقديرًا ٩٥هـ) والذي قرأ على عبد الله بن عباس (٦٨هـ) الذي ترجع قراءته إلى أبي. كما أنَّ له طريقًا آخر إلى قراءة الصحابي أبي موسى الأشعري وذلك أنَّ عاصم الجحدري ذاته قد قرأ أيضًا على الحسن البصري الذي تقدّم ذكر أسانيد.

- والقارئ الكوفي المتأخر نسبيًا، **خلف بن هشام البزار** (توفي ٢٢٩هـ وهو أحد

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص ٦٦- ٦٧. وأيضًا معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ٣٢٠-٣٢٢.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ص ١٨٥-١٨٦. وأيضًا معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ٢١٠-٢١١. وهناك رواية في الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص ٧٠ تذكر طريقًا ليعقوب إلى عمر بن الخطاب. ولكن الرواية لا يكمن أن تكون صحيحة لأن فيها أن الذي قرأ على عمر هو أبو العالية الرياحي، وإن فارق السن بين أبي العالية والخليفة عمر كبير جدًّا (توفي بعده بـ ٦٧ سنة) وعلى هذا يكون يكون أبو العالية ولدًا صغيرًا حين قرأ على عمر. وطبعًا الخليفة عمر كان رجلًا مشغولًا بالفتوحات وشؤون الدولة ولم يعرف عنه التفرغ لتعليم الصبيان قراءة القرآن.



العشرة) ورث التّراث الكوفيّ الغنيّ بقراءته وقرآته^[١]. فقرأ مباشرة على الكسائيّ (توفي ١٨٩هـ) وعلى تلميذه يحيى الفراء (توفي ٢٠٧ أو ٢١٥هـ). كما أخذ قراءة حمزة الزيّات (توفي ١٥٦هـ) عن طريق تلميذه سليم بن عيسى (توفي ١٨٨هـ). وأخذ طبعا قراءة أبرز الكوفيين عاصم (توفي ١٢٧ أو ١٢٩هـ) عن طريق تلامذته أبي بكر والمفضل وأبان العطار. ولعلّ ما ميّز خلف وجعل له مكانةً بين القراء العشرة أنّه انفتح على قراءات الأمصار الأخرى مما مكّنه من الاستقلال عن بقيّة الكوفيين بقراءةٍ خاصّةٍ به إلى حدّ ما. فقد روى عن أهل مكّة عن طريق ابن عقيل، وروى عن أهل البصرة عن طريق أبي زيد، وعن أهل المدينة من طريق المسيبي، وعن أهل الشام من طريق هشام.

وهكذا وجدنا أسانيد قويّة تبعث على الاطمئنان، تصل جميع القراء الكبار عن طريق النّقل الشّفهيّ إلى كبار القراء من الصحابة، ومنهم إلى النبيّ ﷺ طبعا.

ثالثا- كبار القراء لم يعتمدوا إلا على النّقل الشّفهيّ

في الصّفحات ما بين ٦٢٩ إلى ٦٣٣ من كتابه يتكلّم نولدكه عن اختلاف القراءات بسبب أسلوب كتابة الخطّ العربيّ القديم من حيث غياب التشكيل والنّقط وعدم كتابة الألف والهمزة وطريقة كتابة الهاء والتاء المربوطة. ويبدو هنا متأثرا بالمستشرق الآخر غولدتسيهر الذي استفاد في الحديث في هذا الشأن وأعطى أمثلة عليه.

ويردّ على نولدكه وزميله غولدتسيهر بأنّ القراء في جميع الأمصار الإسلاميّة كانوا يعتمدون على التناقل الشّفهيّ للقراءة، حيث يجلس التلميذ إلى شيخه ليسمع منه ويردّد خلفه، وهذا كان يحدث جيلا وراء جيل. وفي الكتب الإسلاميّة التي تحدّثت عن القراءات يتم استخدام مصطلح «قرأ على»، للتعبير عن تلك الطريقة في التعلّم الشّفهيّ حيث يقرأ التلميذ على أستاذه إلى أن يُجيزه. ولا يوجد قارئ في الإسلام أخذ نسخة مكتوبة من المصحف وبدأ يقرأ منها ويتلو، هكذا لوحده. أي

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٨٦-٨٧. وأيضا النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ١٩١.



إِنَّ الأمر كان نَفْلًا مَتَّصَلًا عبر أجيال القراء وصولًا إلى الصّحابة الأوائل الذين سمعوا من النَّبِيِّ ﷺ وتعلّموا منه. أمّا المصحف الرّسمي (العثماني) فقيمته تكمن في كونه ضابطًا للقراء والقراءات بحيث تكون قراءاتهم منسجمةً مع خطّ المصحف «الإمام» ولو بوجه. فلا بدّ من وجود مرجع مكتوب، وذاك هو دور المصحف الرسمي (العثماني). وقد سبق وخصّصنا فصلًا يوضّح تسلسل أسانيد القراء الأربعة عشر المشهورين واتّصالها وصولًا إلى النَّبِيِّ ﷺ وطبقة الصّحابة القراء (الأوائل).

وهناك الكثير من الأدلّة والشواهد التي توضّح كيف أنّ كبار القراء كانوا يعولون على النّقل والأثر، ولا شيء سواه! وفيما يلي نستعرض أمثلة على هذه الفكرة:

- قال نافع^[١] لبعض أهل البصرة: «إنّ القرآن ليس بقياس، بل هو أخذٌ بخلفٍ عن سلف».

وقال محمد بن المنكدر^[٢]: «قراءة القرآن سنّة يأخذها الآخر عن الأوّل».

- وفي سياق الكلام عن اختلاف الناس واضطرابهم في تفسير حديث الأُحرف السّبعة ذكر أبو القاسم الهذلي^[٣]، «ومنهم من قال: نحن لا ندري ما السبعة ولكن يُقرأ كما علّمنا إذ القراءة سنة».

- في معرض كلامه عن قارئٍ مكّة الكبيرين قال شبل^[٤]: «قرأت على ابن محيصن وابن كثير فقالا (ربّ احكم) فقلت: إنّ أهل العربيّة لا يعرفون ذلك! فقالا: ما لنا والعربية! هكذا سمعنا أمّتنا. يعني أنّهما معتمدان على الأثر». وفي رواية أبي عمرو الداني أنّهما قالوا: «إنّ النّحو لا يدخل في هذا. هكذا سمعت أمّتنا ومن مضى من السلف»^[٥].

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٩١.

[٢]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص ٤٠.

[٣]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٩١.

[٤]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٥٢.

[٥]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص ٤١.



- قال الأصمعي^[١]: «سمعتُ أبا عمرو (بن العلاء) يقول: لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرئ به لقرأتُ حرف كذا وحرف كذا». وقال ابن مجاهد^[٢]: «كان أبو عمرو بن العلاء لا يقرأ بما لم يتقدّمه فيه أحد».

- وقال الكسائي «لو قرأتُ على قياس العربية لقرأتُ (كُبره) برفع الكاف (سورة النور، الآية ١١)؛ لأنه أراد عظمه، ولكنني قرأتُ على الأثر»^[٣].

- وقال أبو القاسم الهذلي^[٤] في معرض مدحه لأبي عمرو بن العلاء: «كان متبحراً في علوم القرآن متمسكاً في اختياره بالآثار عن النبي ﷺ».

- قال عامر الشعبي^[٥]: «القراءة سنة، فاقروا كما قرأ أولوكم».

وقال حمزة الزيات^[٦]: «ما قرأتُ حرفاً إلا بأثر».

- وإمام المدينة المنورة مالك بن أنس (توفي ١٧٩هـ) أجاب على شخص كان يراجعه في نصب الياء وسكونها في بعض آيات القرآن بقوله: «القراءة سنة تؤخذ من أفواه الرجال، فكن متبعاً ولا تكن مبتدعاً». وأجاب على رجل آخر سأله عن اختلاف حركات بعض كلمات القرآن من سورة لآخرى: «لا تدخل على كلام ربنا لم وكيف. وإمّا هو سماعٌ وتلقينٌ، أصغر عن أكابر»^[٧].

وهذه الأمثلة توضّح أنّ النّقل الشّفهّيّ هو أساس القراءات عند قرّاء القرآن وليس الكتابة. وحتى لو تعارض النّقل مع المعلوم من قواعد اللّغة، فيأخذون بالنقل! أي أنّ اختلاف القراءات لم يكن نابغاً من الأسلوب البدائيّ للخطّ العربيّ الذي كُتب به المصحف العثماني.

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ٢٣٢.

[٢]- كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، ص ٤٨.

[٣]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص ٤٢.

[٤]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص ٦٤.

[٥]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، هامش صفحة ٨٤.

[٦]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص ٦٦.

[٧]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص ٤٢.

رابعًا- أين المشكلة بالتّحديد فيما قاله نولدكه؟

في أجزاءٍ كبيرةٍ ممّا كتبه نولدكه عن المصادر وعن أشخاص القراء القدماء وسلاسلهم، وعن التّطوّر التاريخي للقراءات وانتشارها في الأمصار، وعن خصائص القراءات المختلفة، لا يوجد تعارضٌ قويٌّ يعتدّ به لأرائه مع المأثور الإسلامي، بل إنّ بحثه يتميّز بالعمق والإحاطة. فقط الصفحات ما بين ٦٢٩ إلى ٦٣٣ يوجد بها نوعٌ من التّعارض وذلك حين يبدأ في الكلام عن اختلاف القراءات بسبب التّشكيل وكتابة الألف وتاء التّأنيث وغياب النقط، أي بسبب الكتابة، وقد تحدّثنا عن ذلك فيما سبق.

أما التّعارض الحقيقيّ فموجود في الصفحات من ٤٤ إلى ٤٦ حين يقول: **إنّ بعض مقاطع القرآن تلاها محمد على أناس مختلفين بصيغ مختلفة؛ بسبب:**

إمّا لأنّه أراد أن يحسّنها، أو لأنّ ذاكرته عجزت عن حفظها دون تعديل (وهو الأكثر). وبالتالي كان الحلّ لهذه المشكلة هو حديث أنّ القرآن أنزل على الأحرف السبعة.

ونحن نقول: بخصوص مسألة «تحسين الآيات» التي أشار لها نولدكه، لا نجادل بشأن موضوع «نسخ الآيات» القرآنيّة فهذا مؤكّد ويعترف به كلّ علماء الإسلام، وألّفوا فيه الكتب والمجلّدات. وكثيراً ما كانت تنزل آياتٌ جديدةٌ تعدّل على القديمة في اللفظ أو المعنى أو تحذفها. ولكن هذا لا يعني أنّ النّبّي ﷺ كان يخطّط لتحسين الآيات السّابقة، إمّا هكذا سياق الوحي القرآني وطريقته في التّفاعل مع الواقع. وقد حصل بالفعل أنّ بعض الصحابة كانوا يسمعون من النّبّي ﷺ آيات تمّ نسخها فيما بعد دون أن يسمعوها الجديدة، أو العكس أن يكون بعضهم سمع الجديدة دون القديمة. وقد أشار الامام عليّ عليه السلام مرة إلى أسباب اختلاف النّقل عن رسول الله ﷺ، وتحدّث عن أنواع الرّواة وكان مما قاله^[١]: «ورجلٌ ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به ثم إنّه نهى عنه، وهو لا يعلم. أو سمعه ينهى

[١]- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - طبعة دار إحياء الكتب العربيّة - ج ١١، ص ٣٩).

عن شيء ثم أمر به، وهو لا يعلم. فحفظ المنسوخ، ولم يحفظ الناسخ. فلو علم أنه منسوخ لرفضه. ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه».

وأما بخصوص ذاكرة النبي ﷺ وحفظه، فلا شك بأن حادثة اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بشأن سورة الفرقان وإقرار النبي ﷺ لقراءة كل منهما هي المثال الأبرز الذي يستدل به نولدكه على رأيه هذا. فالرجلان من نفس القبيلة، قريش (التي نزل القرآن بلغتها حسب المأثور الإسلامي)، وبالتالي لا مجال لاختلاف «اللسان» أو «اللغة» ولا حتى اللهجة بينهما. فكيف يختلفان فيما سمعاه من النبي ﷺ؟ وكيف يحكم هو بصواب القراءتين؟! ليس هناك من تفسيرٍ منطقيٍّ، بحسب نولدكه، سوى أن محمداً ﷺ قرأ السورة على عمر بكلماتٍ فيها اختلافٌ عما قرأه على هشام في موقفين أو زمانين مختلفين؛ لأنه «نسي» كلماته الأولى أو بعضاً منها. وطبعاً لا يمكن لباحث مثل نولدكه أن يقتنع بأن السبب هو «نزول القرآن على سبعة أحرف»، وخصوصاً مع الاضطراب الكبير الموجود لدى علماء وفقهاء الإسلام بشأن الأحرف السبعة ومعناها وتفسيرها، فكان «النسيان» هو التفسير الوحيد المقنع له.

ونحن لن نقول لنولدكه بأن محمداً ﷺ كان نبياً مرسلًا معصوماً بإرادة الله الذي تكفل بحفظ كتابه، وقال له: «سُنِّقِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى»، كلا لن نطالبه بأن يقتنع بهذا التفسير الديني للموضوع، بل سنقدم له التفسير العقلاني التالي بخمس نقاط:

١- إن رجلاً عظيمًا مثل محمد ﷺ، متفقد الذهن وذكي حدّ العبقريّة لا يمكن أن يكون نساءً عاجزاً عن حفظ كلمات قرآنه الذي هو أساس دعوته والدين الجديد الذي أتى به. وما العجيب أن يكون قادرًا على الحفظ؟! فنحن نعلم يقيناً بأن آلاف الأشخاص (العاديين) عبر التاريخ كانوا (ولا يزالون) يحفظون القرآن كاملاً وعن ظهر قلب، بالكلمة والحرف، فلماذا لا يقدر على ذلك صاحب القرآن نفسه؟!

٢- كان محمد ﷺ يتعامل مع عامة الناس، وليس فقط مع الأذكياء وأصحاب الكفاءات العقلية العالية. فدينه موجه للعموم وقرآنه يُفترض بكل مؤمن أن

يحفظه كاملاً أو أجزاء منه على الأقل حتى يعلم الدين الجديد الذي دخل به وكلام ربه.

٣- في ذلك الزمان لم تكن وسائل الكتابة متاحة، بل كانت نادرةً ومن الصعب جدًّا الحصول عليها. الأوراق شبه منعدمة والأخبار غير متوفرة. والكتابة على سعف النخيل وأكتاف الإبل كانت أمرًا شاقًّا ولا يقدر عليه إلا القلة. عدا عن عدم توفر أماكن مناسبة للحفظ والتخزين. والأهم من ذلك الأمية التي كانت سائدة، بحيث لا يعرف القراءة والكتابة أصلًا إلا نسبة ضئيلة جدًّا من الناس. فكان على الرسول ﷺ أن يجد طريقةً ليساعد عامّة المسلمين على حفظ القرآن وتلاوته دون الاعتماد على الكتابة.

٤- لجأ الرسول ﷺ في تلك الظروف إلى أسلوب التيسير على المؤمنين وتشجيعهم على حفظ القرآن عن طريق تسهيل أمر قراءته دون اشتراط الدقّة التامة في كلّ لفظة وحرف؛ لأنّ ذلك أمرٌ عسيرٌ جدًّا وشاقٌّ وخصوصًا مع تعدّد اللهجات العربيّة واختلافها. فكان يتساهل في الأمر ويقبل باستخدام كلماتٍ مترادفات لا تتغيّر في المعنى والمضمون ويقول: «كلُّ من عند الله، أو هكذا أنزل» في إشارة إلى عدم التوقّف كثيرًا عند الألفاظ. وقد أطلق هو على هذا الأمر عبارة «الأحرف السبعة».

٥- ولأجل إزالة اللبس المحتمل الناتج عن هذا الأمر، فإنّ الرسول ﷺ، كما تخبرنا المصادر الإسلاميّة، كان يعقد -وخصوصًا في سنواته الأخيرة- جلسات مراجعة مع الصحابة الذين كان يعتمدهم لكتابة الوحي للتأكد أنّ نقلهم عنه وكتابتهم للآيات والسور سليم وتام. وفي صحيح البخاري أنّ كاتب الوحي المشهور أبي بن كعب قال إنّ النبيّ ﷺ قال له: «إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك»^[١]، وكذلك في الصحيحين أنّ القارئ المشهور الآخر عبد الله بن مسعود قال إنّ النبيّ ﷺ أمره قائلاً: «اقرأ عليّ القرآن»^[٢]. أي إنّ الأمر كان مضبوطًا ومنظمًا.

[١]- و «أقرأ عليك» تعني أن النبي يقرأ وأبي يستمع له ويقارن بما هو مكتوب عنده للضبط والتأكد من المطابقة.

[٢]- أما «اقرأ عليّ» فتعني أن ابن مسعود هو الذي يقرأ والنبي يستمع للتأكد من صحة ما كتبه وإقراره.

وقال نولدكه^[١] إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يكن يتوقَّع هذا الخلاف الذي سينشب والاهتمام الفائق بحرفية النَّصِّ القرآنيِّ بعد وقت قصيرٍ من وفاته. وأضاف «إنَّ تفكيره الذي انصبَّ بالفطرة على الأهداف القريبة لم يكن في وسعه تصور المنحى الذي سيأخذه الإسلام بعد وفاته. وقد أوكل لربه العناية بالأمر البعيدة، وربما لم يشغله مصير القرآن، بقدر ما فكر في اختيار من يخلفه».

ومع كامل الاحترام لشخص نولدكه وجهوده العلميَّة الكبيرة إلا أنَّ هذا الكلام ينمُّ عن قصورٍ شديدٍ في فهم شخصيَّة محمد ﷺ وبه انتقاص من الرجل الذي غير مجرى التاريخ. فحتى لو لم تكن مسلمًا لا بدَّ إنَّ كنتَ منصفًا أن تقرَّ بعظمة وعبريَّة النبيِّ وبصيرته وبُعد نظره وحسن تقديره. فالقول إنَّ محمدًا ﷺ كان تفكيره منصبًا على الأهداف القريبة دون البعيدة وإنَّه لم يكن لديه تصوُّر واضح أو خطة لمستقبل الدين من بعده، كلام تنقضه كلُّ مراحل الدعوة النبويَّة مُذ كان مستضعفًا بلا أنصار ولا قوَّة في مكَّة، إلى أن وحد العرب وأسس دولته في المدينة بعد عشرين سنة من الكفاح المتواصل بلا كللٍ أو ملل. كان الهدف البعيد والنهائيِّ واضحًا تمامًا للنبي ﷺ، وقد عبَّر عنه مرارًا وتكرارًا حين تحدَّث عن أن دين الله سيظهر في الأرض وسيشمل «الأحمر والأسود». وكم مرة ذكر النبي ﷺ كسرى الفرس وقيصر الروم لأصحابه وأتباعه؟ ألم يعلن النبي ﷺ نفسه وريثًا للأديان كلِّها و«خاتم النبيين»؟ وكيف يكون خاتمًا للنبيين ووريثًا للأديان كلِّها إلا إذا كانت دعوته عالميَّةً موجَّهةً لكلِّ البشر، وليست مجرد حركةٍ محليةٍ خاصَّةً بجزيرة العرب؟! بل إنَّ النبي ﷺ لم يكتفِ بالإعلان ووضع الأساس النظريِّ للتوجُّه العالميِّ بعيد المدى لدين الإسلام بل اتخذ خطواتٍ عمليَّةٍ في هذا المجال، و يمكن القول إنَّه كان بالفعل المُطلق الحقيقِيَّ لحركة الفتوحات التي أكملها أصحابه من بعده حين أرسل جيشًا صغيرًا إلى مؤتة في الشام داخل حدود دولة الروم، ثم قام بنفسه بقيادة جيش ضخم وصل إلى حدود الشام (تبوك) واختتم آخر مراحل حياته وهو يجهز جيشًا للتوجُّه شمالًا باتجاه الرومان في بلاد الشام (جيش أسامة). وتخبرنا

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص ٤٤.



مصادر سيرة محمد ﷺ أنه في أواخر حياته بعث رسلاً إلى كبار ملوك الدنيا في ذلك العصر يدعوهم فيها للدخول في دينه. وغير ذلك الكثير من الشواهد التي تشير إلى أن الأمور في ذهن الرسول ﷺ وعقله كانت واضحة تماماً وأنه كان واثقاً تماماً أن دينه سينتصر وينتشر في العالم كله كما ظهر وانتصر في جزيرة العرب.

ولذلك، فإن كلام نولدكه عن الأهداف قصيرة المدى وعدم تصوّره لمستقبل الإسلام وأنه لم يشغله مصير القرآن، كلامٌ مردودٌ ومرفوضٌ. وكيف لا يشغله مصير القرآن؟! أليس القرآن الذي جاء به محمد ﷺ هو أساس دينه ودعوته كلها؟!

خامساً- عبارة غريبة لنولدكه

قال نولدكه «يعود فوز رواية حفص عن عاصم في إطار التنافس بين القراءات الكوفية وبين القراءات الأخرى، إلى كونها «لا لون لها»، وبسبب توافقها شبه الكامل مع نطق اللغة العربية الكلاسيكية السائدة»^[١].

نحن نرى أنه لا يمكن تفسير هذه العبارة إلا بأن نولدكه يفترض بأن كون قراءة ما منسجمة مع اللغة العربية وبلا أخطاء تذكر أمراً غريباً ومريباً، أو حسب تعبيره يجعلها «بلا لون»!، فكأنه يعتبر أن الأساس أن تكون القراءة مليئةً بالاضطراب والشذوذ عن اللغة العربية وقواعدها ونطقها. ولسنا ندري على أي أساس استند في حكمه هذا؟! ولماذا لا يكون الأصل والطبيعي أن تكون القراءة سليمةً من الناحية اللغوية؟ أليست القراءات كلها مروية، جيلاً بعد جيل، عن علماء كبار في الفقه ممن أتقنوا اللغة العربية وبرعوا في علومها؟ هل كان الأئمة من كبار القراء، حتى الوصول إلى طبقة الصحابة الأوائل، ممن يُعرف بلحن القول، مثلاً؟! ألم يكن من أقدم قراء البصرة أبو الأسود الدؤلي، وهو من هو في علوم العربية؟ ألم يكن من أبرز قراء المدينة المنورة الإمام جعفر الصادق، وهو من آل البيت ومن صميم قريش؟ ألم يكن الكسائي، أحد السبعة، يوصف بأنه «إمام نحاة الكوفة»^[٢]؟ ألم يكن أبو

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص ٦١٠.

[٢]- إبراز المعاني من حزر الأمامي لأبي شامة، ص ٧.



عمرو، أحد السبعة وشيخ قراء البصرة، يوصف بأنه «أعلم الناس بالقرآن، والعربية، وأيام العرب والشعر»^[١]؛ ألم يكن ابن كثير قارئ مكة الأبرز «فصيحا بليغا مفوها» كما يرد في ترجمته^[٢]؟

لم يكن نولدكه موقفاً في عبارته هذه، ولا ندري إن كانت زلة أم إنه بالفعل كان يرمي إلى المبالغة في إبراز الاختلافات بين القراءات السبعة، وتضخيم التباعد بين بعضها البعض من جهة وبينها وبين اللغة العربية من جهة أخرى.

سادساً- دور ابن مجاهد في تحديد القراء السبعة المعتمدين

القارئ البغدادي الكبير أبو بكر بن مجاهد (توفي ٣٢٤هـ) كان «واحد عصره» كما يقول ابن النديم^[٣]، و«انتهت إليه الرياسة». وحسب تعبير الذهبي^[٤] «تصدر للأقراء وازدحم عليه أهل الأداء، وبعده صيته ورجل إليه من الأقطار». وتجمع المصادر أنه كان «أول من سبَّع السبعة»^[٥]، وذلك حين ألف كتابه «السبعة في القراءات». اختيار ابن مجاهد للعدد سبعة في تحديد القراء المعتمدين أدى في الواقع إلى لبس كبير بين عامة المسلمين بسبب الخلط بين القراءات السبعة والأحرف السبعة الواردة في الحديث المشهور. وقد تعرض ابن مجاهد إلى اللوم من طرف الكثيرين من كبار العلماء بسبب هذا العدد واتهموه بسوء التقدير^[٦]. فهناك إجماع بين الفقهاء أن لا علاقة البتة بين القراءات السبعة (التي ممكن أن تكون أكثر أو أقل) والأحرف السبعة^[٧].

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج ١، ص ٢٣٣.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ١٢١.

[٣]- الفهرست لابن النديم، ص ٤٧.

[٤]- ترجمته في «معرفة القراء الكبار» للذهبي، ص ٥٣٣- ٥٣٨.

[٥]- انظر الهامش في ص ٧٠-٧١ من كتاب «الكامل في القراءات» للهدلي. ومما يوشئ على أهمية رأي ابن مجاهد في موضوع السبعة وعلو مكانته الاعتبارية ما رواه الهدلي في «الكامل في القراءات» ص ٧٠ عن أحد المتأخرين قوله «لولا ابن مجاهد حين قدّم ابن عامر في السبعة لجعلت يعقوب مكانه».

[٦]- روى السيوطي في «الإتقان في علوم القرآن» ص ٥٢٥ عن أبي العباس بن عمار انه قال «لقد فعل مسيئ هذه السبعة ما لا ينبغي له، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قلّ نظره أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر! وليته إذ اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة».

[٧]- قال مكي بن أبي طالب في «الإبانة عن معاني القراءات» ص ٣٦: من ظن أن قراءة كل واحد من هؤلاء القراء، كنافع وعاصم



إدًا، قرّر ابن مجاهد، استنادًا إلى مكانته العالية ومقامه الرفيع في عالم القراءات، أن يحتذي بما فعله الخليفة عثمان وكبار الصحابة في صدر الإسلام. فكما قرّروا هم أن يعتمدوا نسخةً مكتوبةً واحدةً للقرآن واعتبارها المصحف الرسمي للمسلمين، وإحراق ومنع كلّ ما عداها من نسخ كانت موجودة (حتى لو كانت لها وجهة وكتبت من قبل أشخاص مؤهلين وكفوّين لا يشك في دينهم)، فإنّ ابن مجاهد سيقوم بشيءٍ مشابهٍ فيما يتعلّق بالقرآن المتلوّ، وذلك حين يعتمد عدة قراءات بعينها (سبعة) لأشخاص يحدّدهم هو بناء على مواصفات معيّنة ويعتبرها وحدها القراءات الرسمية دون غيرها من قراءات وقرّاء. أي إنّهُ يقوم بعمليةٍ حصر وإغلاق لباب الاجتهاد والتعدّد^[١] في القراءة. وسوف يستغل ابن مجاهد أيضًا علاقته الوثيقة مع السّلطة الحاكمة في بغداد لتطبيق قرار التّوحيد وفرضه على الناس. وهذا ما حصل.

ولكن ما قام به ابن مجاهد لم يمرّ بسلاسةٍ تامةٍ، فقد اعترض كثيرون على تحديد القراء السبعة بأشخاصهم، باعتبار وجود آخرين يستحقون أن يكونوا ضمن قائمة القراء المعتمدين، وبالفعل فقد تم لاحقًا إضافة ثلاثة قرّاء إلى السبعة، ليصبحوا عشرة، وفيما بعد أضيف أربعة آخرون لتصبح القائمة النهائية لقرّاء القرآن أربعة عشر.

ولكنّ التّحدّي الأبرز الذي واجهه ابن مجاهد، كان من طرف قارئٍ آخر منافسٍ لابن مجاهد، رفيع المكانة أيضًا وعنيد، اسمه محمد بن شنبوذ^[٢]. والمشكلة مع ابن شنبوذ أنّه كان يعارض أصل فكرة ابن مجاهد في الإغلاق والحصر، ويصرّ على التّمسك بالحقّ في الاجتهاد في القراءة ما دام حسب الأصول، وبالتالي الحق في القراءة بما يخالف ليس فقط القراء السبعة الذين اعتمدهم ابن مجاهد، بل بما

وأبي عمرو، أحد الحروف السبعة التي نص النبي عليها فذلك منه غلطٌ عظيم.

[١]- يتكلم نولدكه (تاريخ القرآن، ص ٥٨٦) عن «المذهب السلفي» في علم القراءات ويعتبر ابن مجاهد من رواه.

[٢]- قال ابن الجزري في ترجمته (النشر في القراءات العشر، ج ١، ص ١٢٢): «كان إمامًا شهيرًا وأستاذًا كبيرًا ثقة ضابطًا صالحًا رحل إلى البلاد في طلب القراءات واجتمع عنده منها ما لم يجتمع عند غيره، وكان يرى جواز القراءة بما صحّ سنده وإن خالف الرسم». وكان ابن شنبوذ يتهم ابن مجاهد أنه لم يجتهد بما فيه الكفاية في طلب العلم ولم يسافر مثله لأجل ذلك.



يخالف المصحف العثماني ذاته إذا تمَّ الضَّبُّطُ وصَحَّ السَّنْدُ. ولذلك أصرَّ ابنُ شنبوذ أن يقرأ علناً في بغداد بقراءاتٍ تعود في أصلها إلى مصحف ابن مسعود بما فيها من اختلافات في بعض الكلمات ومترادفات وتغييرات يسيرة وإضافات لا تتفق مع رسم المصحف العثماني.

ونعرض هنا ثلاثة أمثلة من قراءة محمد بن شنبوذ^[١]:

- ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ وَالذِّكْرِ وَالْأُنثَىٰ﴾ بدلا من ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾.

- ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيسٌ﴾ بدلا من ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾.

- ﴿لِيَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ نَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ بدلا من ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

وبوشايةٍ من ابن مجاهد عقد الوزير ابن مقلة محاكمة^[٢] لابن شنبوذ حضرها القاضي عمر بن محمد وجماعة من القراء على رأسهم ابن مجاهد ذاته، وتمَّت مُساءلته عن القراءات المخالفة التي يقرأ بها، فاعترف بها جميعاً، ولكنه كان مقتنعاً بصواب موقفه، بل وأغلظ للوزير ولهيئة المحاكمة القول واتَّهمهم بقلَّة المعرفة! وعندئذ أمر الوزير بنزع ثيابه وضربه وتعذيبه، ومن شدَّة الألم صاح ثم أذعن وأعلن توبته! وكتب بذلك محضر ووقَّع عليه (تعهد بعدم العودة لتلك القراءات المخالفة).

[١]- ذكر ابن النديم في الفهرست ص ٤٧- ٤٨ ترجمة ابن شنبوذ باختصار وروى قصة عقابه وجلده في بغداد من قبل الوزير ابن مقلة سنة ٣٢٣ هجرية بسبب قراءته المخالفة لمصحف عثمان كما روى تماذج من تلك القراءة.

[٢]- الذهبي في «معرفة القراء الكبار»، ص ٥٤٦- ٥٥٣ يورد تفاصيل كثيرة عن سيرة ابن شنبوذ وتفاصيل محاكمته واستتابته أمام الوزير ابن مقلة.

ومن بعد حادثة ابن شنبوذ لم يعد أحد في بلاد المسلمين يقرأ بخلاف المصحف الرسمي (العثماني)^[١].

سابعًا- لماذا تصدّرت الكوفة

لا شك أنّ الكوفة هي في صدرارة الأمصار الإسلاميّة في عالم القرّاء والقراءات. ثلاثة من القرّاء الكبار السبعة هم من الكوفة (عاصم، حمزة والكسائي) في مقابل واحدٍ لكلّ من البصرة (أبو عمرو)، المدينة (نافع)، دمشق (ابن عامر) ومكة (ابن كثير). وإذا أضيف لهم واحد من الثلاثة الذين بعد السبعة (خلف) وواحد من الأربعة الذين بعد العشرة (الأعمش) يصبح لدينا خمسة من الأربعة عشر الكبار كوفيّين. ويمكن أيضًا الاستدلال على ريادة الكوفة في مجال القراءات القرآنيّة من خلال «الطرق» التي أوردها ابن الجزري في كتابه. فابن الجزري، المتأخر في الزمن (توفي ٨٣٣هـ)، ذكر عدد الأسانيد^[٢] التي تقوده إلى القرّاء المشهورين (يفصله عنهم حوالي ٦٥٠ عام) بعد أن طاف وتجوّل في أهم أرجاء العالم الإسلامي. فهو نفسه من دمشق، وأمضى فترةً طويلةً متنقلاً ما بين الشام ومصر، كما قضى فترات في الحجاز والبصرة، وسنوات عدّة في تركيا العثمانيّة أيام السلطان بايزيد، قبل أن ينتقل إلى أفغانستان وإيران حيث توفي في شيراز. أي إنّه تجوّل بما يكفي ليأخذ القراءات من الأعلام بمشاربهم ومراجعهم المختلفة. والأرقام التي ذكرها في كتابه كانت على النحو التالي: الطرق للقراءات الكوفيّة بلغت ٣١٣، تليها البصرة ١٥٤ طريقًا، ثم المدينة ١٤٤ طريقًا، ثم دمشق ١٣٠ وأخيرًا مكة ٧٣ طريقًا^[٣].

ونحن نرى أنّ هناك ثلاثة أسباب لصدارة الكوفة:

الأوّل: وجود الصّحابي الكبير المتخصّص بقراءة القرآن عبد الله بن مسعود في

[١]- هناك حادثة تكاد تكون نسخة طبق الأصل عن قصة ابن شنبوذ تتعلق بالقارئ «ابن مقسم» وحصلت في نفس توقيتها أيضًا، وبها نفس التفاصيل، المحاكمة/ الوزير/ ابن مجاهد/ الاستتابة، إلخ. والغريب أن نولدكه (تاريخ القرآن، ص ٥٦١-٥٦٢) يميل إلى تصديقها اعتمادًا على رواية لياقوت في «الإرشاد»!

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج ١، ص ٩- ١٧٣.

[٣]- وهذه الأرقام ذاتها ذكرها نولدكه في ملخصه لنظام القراءات، تاريخ القرآن، ص ٦١٧- ٦١٩.

الكوفة لفترة طويلة. فقد أمضى ابن مسعود ما يقرب من عشرة أعوام في الكوفة في زمن الخليفين عمر وعثمان شغل خلالها منصباً رسمياً كخازن بيت المال لسنوات عدّة. وكان نشاط ابن مسعود الرئيسي في الكوفة هو التّعليم الدّيني للناس فيها وخصوصاً تعليم القرآن الكريم تلاوةً وحفظاً وتفسيراً. وبحكم كونه صحابياً عريقاً ومقرّباً من النبي ﷺ أقبل عليه أهل الكوفة، المنحدرين من قبائل عربيّة من شتى أنحاء الجزيرة العربيّة والذين غالبيتهم الساحقة لم تشاهد النبي ﷺ ولم تسمع منه، بكثافة ليتعلموا منه. وهكذا تكوّن في الكوفة مجتمع ديني يعود في مرجعيّته إلى تعليمات وشروحات أستاذه عبد الله بن مسعود الذي يمكن القول إنّه ترك بصمةً وأثراً طويل المدى في الكوفة.

الثاني: انتقال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الكوفة واتّخاذها عاصمة لخلافته سنة ٣٦هـ. وبحكم وجوده فيها لأكثر من أربع سنوات أتيحت الفرصة للكوفة وأهلها للتعرف عن قرب على الصحابيّ الأكثر قرباً من رسول الله وصلة به. وهو من جانبه لم يبخل عليهم يوماً بعمله الغزير، فكان يعلمهم ويخطب فيهم ويقرأ عليهم القرآن، إلى جانب شغله كأميرٍ للمؤمنين. وكان هو بدوره يشجع الناس على طلب العلم والتفقه في الدين، وقد اشتهر عنه عليه السلام قوله: سلوني قبل أن تفقدوني.

الثالث: إنّ الكوفة والعراق عموماً، كانت مركزاً للنشاط الديني -الفكري- السياسي في الإسلام في القرنين الأوّل والثاني الهجري. وفيها ظهرت التيارات الفكرية (المعتزلة، الفلاسفة، أهل الكلام) والمذهبية (الشيعة، المذاهب الفقهيّة السنيّة، الخوارج) والسياسيّة. وكان العراق مركز التّلاقح والتّلاقح الفكريّ بين الإسلام وإيران، مما أنتج طبقات من العلماء والفقهاء الكبار من الموالي وذوي الأصول الفارسيّة، ومنهم عدد كبير من قرء القرآن (اثنان فقط من القرء السبعة من أصل عربي: أبو عمرو (المازني) وابن عامر (اليحصبي). وأمّا الخمسة الآخرون فمن الموالي ذوي الأصل الفارسي بما فيهم القارئان الأكثر شهرةً نافع وعاصم).

البصرة تأتي ثانياً بعد الكوفة في الأهميّة. أربعة من القرء الكبار الأربعة عشر



كانوا بصريين (أبو عمرو، يعقوب، اليزيدي والحسن البصري). وبالإضافة إلى كونها النصف الثاني، بعد الكوفة، من العالم العراقي كما ذكرنا فإن هناك سبباً إضافياً لبروزها في مجال قراءة القرآن وهو وجود الصحابي البارز أبي موسى الأشعري فيها لأكثر من ستة أعوام (عينه عمر والياً عليها) وهو المعروف بحبه الشديد وإتقانه لتلاوة القرآن (وينسبُ للنبي ﷺ مدحُه لتلاوة أبي موسى وإعجابه بها). وإلى قراءة أبي موسى الأشعري يرجع الفقيه الكبير الحسن البصري.

المدينة المنورة تأتي ثالثاً، وليست بعيدة عن البصرة. وقد اشتهرت فيها قراءة نافع التي انتقلت بواسطة تلميذه القبطي ورش إلى مصر ومنها إلى المغرب الإسلامي كله. وطبعاً ترجع مكانة القراءات المدينية إلى أنها كانت مهد الإسلام ومقر النبي ﷺ والخلفاء الثلاثة الأوائل. ورغم أنها فقدت مكانتها السياسية إثر انتقال الحكم منها إلى العراق والشام إلا أن طبقة من صغار الصحابة الذين طال بهم العمر، من أمثال ابن عباس وابن عمر وعائشة وإبي هريرة وأنس بن مالك، وأبناء كبار الصحابة من أمثال أبان بن عثمان وعروة بن الزبير، بقيت في المدينة وتحولوا إلى القيام بدورٍ تعليميٍّ إرشاديٍّ للمسلمين سواء المقيمين في المدينة أو القادمين أثناء موسم الحج من خلال وجودهم في مسجد الرسول ﷺ، ومن ذلك طبعا قراءة القرآن.

وتأتي دمشق رابعاً، فرغم أنها أضحت عاصمة الدولة الإسلامية ابتداءً من سنة ٤١هـ ولمدة تسعين سنة إلا أن بني أمية كانوا في الإجمال سياسيين وإداريين وعسكريين ولم يعرف عنهم كبير اهتمام بالعلوم والثقافة ولذلك لم تجذب عاصمتهم الكثيرين من أهل الفكر والفقه (مثل بغداد العباسية) ولم تنشأ فيها حركات وتيارات متنوعة مثلما حصل في العراق.

وأخيراً تأتي مكة، فهي تضاءلت مكانتها السياسية وثقلها الحضاري بعد هجرة الرسول ﷺ وتأسيسه دولته في المدينة ومن ثم انتقال الخلافة الإسلامية إلى الشام والعراق. بقيت لمكة مكانتها الرمزية فقط، بوصفها حاضنةً للمسجد الحرام ومكان الحج.



وأما مصر، فإنَّ التَّجَمُّعَ العربيَّ (الإسلامي) فيها بعد الفتح كان صغيراً نسبياً، فكانت تابعة للشام. واليمن أيضاً لم يظهر فيها الكثير من القراء الكبار (ربما باستثناء ابن السمينغ اليماني)، ولعلَّ هجرة أعداد كبيرة من أبناء القبائل اليمانية ومشاركتهم في الفتوحات واستقرارهم في العراق والشام من الأسباب في ذلك.

ثامناً- مراجعة لما كتبه المستشرق الكبير الآخر إغناس غولدتسيهر حول اختلاف القراءات: التباين والاتفاق بين نولدكه وغولدتسيهر

يمكن تلخيص رأي غولدتسيهر^[1] بشأن أسباب اختلاف القراءات على النحو التالي:

- اختلافات ناتجة عن الخطَّ العربي الذي كتب به المصحف العثماني (عدم التنقيط، غياب حرف الألف والحركات).

- إضافات تفسيرية ألحقت بالقرآن وقُرأت كجزءٍ منه.

- تغييرات «تنزيهية» قام بها القراء.

ولو شئنا أن نحسن الظنَّ بغولدتسيهر فيما يتعلَّق بأول نقطتين باعتبار أنَّ الخطأ (غير المقصود) واردٌ من قبل الصحابة والقراء، فإنَّ النُّقطة الثالثة هي ما نرغب في الإشارة إليها، باعتبارها نموذجاً على ميول غولدتسيهر السلبية وتحامله على كبار القراء والفقهاء والعلماء عن طريق اتِّهامهم (أو البعض منهم على الأقل) بأنهم قاموا، عن عمد، بإدخال تغييرات على قراءة بعض نصوص القرآن، الهدف منها عدم السَّماح باستعمال عبارات «غير لائقة» متَّصلة بالله ورسوله. وهذه تهمة خطيرة للغاية، إحداث تغيير في كتاب الله، ومن شأنها أن تخرج فاعلها من الملَّة. ولا يجوز توجيه هكذا تهمة اعتماداً على الظنِّ والتَّوقُّع، وهذا ما فعله غولدتسيهر، أو استناداً إلى أدلَّة واهية. وسوف نعرض هنا مثالين مما أتى به غولدتسيهر كدليلٍ على ما ذهب إليه.

[1]- في كتابه المشهور «مذاهب التفسير الاسلامي».



الأول، يتعلّق بالآية ١١٢ من سورة الأنبياء ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾؛ حيث إنّ هذه العبارة لم ترض «أحد ثقات القراء»^[١] -حسب وصف غولدتسيهر-؛ لأنّ طلب الرسول ﷺ من الله أن يحكم بالحقّ ربما يعني وكأنّ في الإمكان أن يحكم بغير ذلك، وهذا أمر لا يجوز حسب العقيدة الإسلامية، فأراد رفع الشبهة بتحويل الصيغة اللغويّة للعبارة من الدعاء إلى التفضيل، فتصبح ﴿رَبِّي أَحْكُم بِالْحَقِّ﴾ أي ربي أعظم حكماً بالحقّ من كلّ حاكم.

ونلاحظ مدى الجهد والتكلف الذي بذله غولدتسيهر خصوصاً عندما نعلم أنّ القارئ الذي أشار إليه ليس من الثقات، والقراءة هذه قراءة آحاد لم تُعتمد ضمن القراءات السبعة ولا حتى الأربعة عشر.

والثاني يتعلّق بالآية ١١٢ من سورة المائدة ﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِثُونَ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ فيقول غولدتسيهر إنّ مثل هذا السؤال لا يمكن أن يصدر على لسان الحواريين، ولذلك لجأ بعض القراء إلى تغييرها قليلاً لتصبح (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) بمعنى هل تستطيع سؤال ربك، أي أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إيّاه.

وهنا أيضاً نرى التكلف الشديد إلى حدّ التنطّع من طرف غولدتسيهر. فما المانع أن يطلب الحواريون من عيسى دليلاً على صدق رسالته؟؟ هذا أمرٌ طبيعيٌّ ومتوقّع من أي إنسان يريد الاطمئنان إلى ما يُدعى إليه من دين أو يصله من خبر. وليس هناك أيّ حاجة لفقهاء أو قارئ أن يقوم بتغيير آيات الله عن عمد لأجل هذا «التصحيح» الذي لا قيمة له.

وهكذا الحال مع بقية الأمثلة التي يستعرضها غولدتسيهر في هذا الباب. ويبقى السؤال البديهي الموجه إلى غولدتسيهر: كيف إذًا بقيت تلك «المخالفات»

[١]- مذاهب التفسير الاسلامي لغولدتسيهر ص٧٤. وفي الهامش توضيح نقلاً عن الطبري أن القارئ المشار إليه هو الضحاک بن مزاحم (توفي ١٠٥هـ).



العقائديّة موجودة في المصحف إلى اليوم؟! لو كان هناك من يصحّح ويعدل، فلماذا تركها؟!

ورغم أنّ نولدكه لا يتبع هذا الأسلوب في البحث المقصود عن شواهد من النصوص ليدعم بها فكرة موجودة قبلاً في رأسه، إلاّ أنّه رحّب بشغل غولدتسيهر هذا وأشار إليه بإيجابية، وذلك في معرض كلامه عن اختلاف القراءات، وبالذات فيما يتعلّق بنصّ عبد الله بن مسعود، عن المصحف الرسمي (العثماني)^[١].

وهذا يقودنا إلى نقطة تتعلّق باختلاف المنهجية بين المستشرقين الكبيرين غولدتسيهر ونولدكه. فقد كان منهج غولدتسيهر استدلالياً يعتمد على البصيرة والوجدان. بمعنى أنّه لم يكن يدخل إلى النصوص خالياً من كلّ شيءٍ كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول، بل كان يُقبل على النصوص وفي عقله مقولات وأفكار وصور إجمالية يحاول تطبيقها على النصوص. أمّا نولدكه فمنهجه استقرائيٌّ خالص يعتمد على النصوص ولا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة العريضة. فمنهجه بشكلٍ عامٍ علميٍّ وبالمعنى الدقيق والصارم، يهتم كثيراً بالبيانات والإحصاءات والمعلومات، ولا يُفرط في التأويلات البعيدة الخيالية.

وقد كانا متعاصرين لفترةٍ طويلةٍ (توفي غولدتسيهر سنة ١٩٢١ ونولدكه ١٩٣٠)، ولا شكّ كان كلّ منهما مطلعاً على الأعمال الكبيرة ذائعة الصيت التي ينتجها الآخر. وهناك إشارات متبادلة في كتب كليهما إلى أبحاث وكتابات الآخر. وحين بدأ غولدتسيهر يتكلّم عن قراءات النصّ القرآني قال^[٢]: «وقد عالج هذه الظاهرة علاجاً وافياً وبيّن علاقتها بفحص القرآن زعيماً الكبير تيودور نولدكه في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن»^[٣].

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص ٥١٨-٥١٩. حيث يشير نولدكه إلى قيام غولدتسيهر بإبراز «إزالة المخالفات من حيث المحتوى أو الإيضاح الموضوعي أو التوضيح اللغوي للنص يضاف إلى ذلك حذف الغرائب أو الأخطاء وحالات أسلوبية قاسية والتبسيط والتسهيل العام».

[٢]- مذاهب التفسير الاسلامي لغولدتسيهر، ص ٤٥.

[٣]- وقد وجدْتُ على الموقع الإلكتروني لـ «مكتبة الأكاديمية المصرية للعلوم» صورة عن رسالة بعثها نولدكه إلى غولدتسيهر سنة ١٩١٦ مكتوبة بخط اليد وباللغة الألمانية وللأسف لم استطع قراءتها ولا ترجمتها.



خاتمة

قدّم نولدكه إضاءاتٍ مفيدةً جدًّا في بحثه عن القراءات القرآنيّة وخصائصها وكبار الأئمة القراء والتطوّر التاريخي لعلم القراءات في الأمصار الإسلاميّة المختلفة. وهو استخدم منهجًا علميًّا استقرائيًّا يتميِّز بالدقّة والإحاطة والشّمول. والجزء الأكبر من بحث نولدكه وكلامه ليس به تعارض مهم مع المأثور الإسلامي. فقط عندما يتعلّق الأمر بـ «تفسير» بعض حالات الاختلافات في القراءات القرآنيّة وتعليل أسبابها يدخل نولدكه في تضادٍّ مع ما يعتقده المسلمون. وهذا يعود أساسًا إلى عدم إيمان نولدكه بنبوّة محمد ﷺ ممّا يقوده إلى قبول فكرة «القصور» في شخصيّة الرسول ﷺ وشغلِهِ، فينسب له ماخذ أبرزها الانهماك في تحقيق الأهداف قصيرة المدى وعدم توقُّع مآل الأمور وأين ستسير من بعده، ويجيز عليه النسيان والتردّد. وهو يبدو في هذه الناحية متأثرًا بزميله المستشرق الآخر غولدتسيهر الذي ذهب إلى مدى أبعد حين اتّهم، ضمّنًا، كبار القراء وعلماء الإسلام بالتعديل المتعمّد لبعض الآيات والكلمات من أجل «تصحيح» المعنى وجعله ينسجم أكثر مع العقيدة الإسلاميّة.

ومما يجب أن يُذكر لنولدكه ويُسجّل له قيامه بمراجعة مطبوعات قديمة ومخطوطات إسلاميّة محفوظة في برلين وغوتنغن ولايدن وفيينا واستنبول وحيدر آباد والقاهرة ودمشق وغيرها مما يضيفي على أبحاثه بشكلٍ عام صفة الأصالة والريادة.



لائحة المصادر والمراجع

أولاً: كتب تم تحميلها من شبكة الانترنت

١. «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري نسخة من الإنترنت بتصحيح ومراجعة علي محمد الضباع «شيخ عموم المقارئ في الديار المصرية» وهي من جزئين: الأول من طباعة «المكتبة التجارية الكبرى» بمصر لصاحبها الحاج مصطفى محمد (دون ذكر سنة الطبع) ويقع في ٥١٠ صفحات من القطع المتوسط. والجزء الثاني من الكتاب (٤٧٥ صفحة من الحجم المتوسط) من إصدار «دار الكتب العلميّة» في بيروت - لبنان.
٢. «معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار» للإمام شمس الدين الذهبي. والكتاب المتوفر من الإنترنت يتكون من أربعة مجلدات وهو بتحقيق الدكتور التركي طيار آلي قولاچ وصادر في أسطنبول سنة ١٩٩٥.
٣. «الكامل في القراءات العشر» لأبي القاسم الهذلي المغربي. والكتاب الموجود على الإنترنت من تحقيق جمال بن السيد رفاعي الشايب ومن مطبوعات مؤسسة سما للنشر والتوزيع ٢٠٠٧.
٤. «جامع البيان في القراءات السبع المشهورة» لأبي عمرو الداني. النسخة من الإنترنت بتحقيق محمد صدوق الجزائري ومن طباعة دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
٥. «الإبانة في معاني القراءات» لمكي بن أبي طالب. النسخة من الإنترنت بتحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي وطباعة دار نهضة مصر (غير مذكور السنة).
٦. «الفهرست» لابن النديم. النسخة من الإنترنت هي من منشورات دار المعرفة - لبنان وتقع في مجلد واحد من ٥٢٨ صفحة ودون ذكر سنة الطبع ولا المحقق.



٧. «إبراز المعاني من حرز الأمانى» للشيخ أبي شامة الدمشقي. الكتاب الموجود على الإنترنت من تحقيق وضبط إبراهيم عطوة عوض (من جامعة الأزهر الشريف) وطباعة دار الكتب العلمية (دون ذكر السنة).
٨. «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي. النسخة التي اعتمدها من الإنترنت هي تحقيق مركز الدراسات القرآنية في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في السعودية.
٩. «الوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية» لأبي علي الأهوازي. النسخة من الإنترنت بتحقيق د. دريد حسن أحمد ومن مطبوعات دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٢.
١٠. «السبعة في القراءات» لابن مجاهد. والنسخة الموجودة على الإنترنت هي بتحقيق د. شوقي ضيف ومن طباعة دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.

ثانياً: كتب مطبوعة

١. «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه. منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ٢٠٠٨. نقله إلى العربية د. جورج تامر. نشر بالتعاون مع مؤسسة كونراد - أديناور.
٢. «مذاهب التفسير الإسلامي» لإغناس غولدتسيهر. منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ٢٠١٦. ترجمة د. عبد الحلیم النجار. الطبعة الأولى.

مناقشة آراء المستشرق "نولدكه" حول مخطوطات القرآن في كتابه "تاريخ القرآن"

د. أحمد عطية^[١]

مقدمة

شغل الحديث عن مخطوطات القرآن الفصل الثالث من الجزء الثالث من كتاب «تاريخ القرآن» لنولدكه، فقد عقد الجزء الثالث من كتابه للحديث عن «تاريخ نص القرآن»، وقسمه إلى ثلاثة فصول أساسية: دار الفصل الأول منها حول الرسم، والفصل الثاني حول القراءة، أمّا الفصل الثالث فقد دارت بنيته المعرفية حول مخطوطات القرآن^[٢].

وقد عالج نولدكه في هذا الفصل عدة قضايا أساسية ترتبط بالموضوع الأساسي الذي انشغلت به الدراسة في هذا الجزء متمثلة في مخطوطات القرآن، وقد توزعت هذه القضايا حول خمس نقاط أساسية تمثلت فيما يلي^[٣]:

أولاً: الوضع الراهن لأبحاث المخطوطات.

ثانياً: خط المصاحف القديمة.

ثالثاً: تزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور.

رابعاً: تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها.

خامساً: نسخ القرآن الحديثة.

وسوف تدور مناقشة نولدكه في هذه الدراسة حول ثلاث قضايا من القضايا الخمس السابقة، وهي: خط المصاحف القديمة- تزويد المصاحف بعلامات القراءة

[١]- كبير الباحثين بمركز المخطوطات - مكتبة الإسكندرية.

[٢]- انظر: تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل: فريدرش شفالي، نشرة دار نشر جورج ألمز، زوريخ، نيويورك، ٢٠٠٠، ص ٦٧٧.



[٣]- م.ن.

والأجزاء وعناوين السور- تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها. أمّا ما كتبه في القصيتين الأولى والخامسة، فهو مجردّ تقارير وقف عليها من بعض المصادر. لذلك ستبدأ هذه الدراسة بمناقشة نولده فيما كتبه في موضوع خط المصاحف القديمة، وقد شغلت النقطة الثانية من الفصل الثالث من الجزء الثالث من كتابه «تاريخ القرآن».

أولاً- خط المصاحف القديمة:

إنّ معالجة نولده لموضوع خط المصاحف القديمة يمكن تلخيصها في عدّة نقاط أساسية مثلت في مجملها خلاصة التصوّر الفكريّ عند نولده لهذا الموضوع، وهي تتمثل فيما يلي:

كُتبت المصاحف في القرون الأربعة الأولى -في الغالب- بحروفٍ تختلف عن الحروف العربيّة المائلة المعتادة التي حملت في وقتٍ مبكر اسم الحروف الكوفيّة. هذه الحروف التي كتبت بها المصاحف كانت تتّصف بضعف عناصرها الفنيّة، فبعض الحروف كانت تُرسم على هيئة علامة بسيطة معقوفة، مثل حروف (ب- ت- ث- ن- ي)، وبعضها كان يُرسم على هيئة دائرة صغيرة في مجموعة الحروف (م- و- ف- ق) أو على شكل موازيات طويلة لمجموعة الحروف (د- ذ- ص- ض- ط- ظ- ك)

اتّخذت بعض الحروف في هذا الخط الذي كُتبت به المصاحف القديمة أشكالاً مختلفة، ولم تحتفظ بشكلٍ موحدٍ، مثل حروف الحاء والعين والألف، فالعين على سبيل المثال كُتبت بهيأتين، حث تقع في إحدى الهيأتين على خط السّطر، وبزاوية مفتوحة، أعلى هكذا "  " ومرة أخرى كنصف دائرة يحملها ساق هكذا "  " والكلام نفسه على حرفي الحاء والألف من التغير الذي يطراً على رسمهما بين الحين والآخر.

لقد استطاع نولده في هذا الجزء من الفصل الثالث معتمداً على بعض



التغيّرات التي نُصِيب نهايات الحروف ذات الأشكال المختلفة أن يصنّف عددًا من المخطوطات المختلفة في مجموعات أسلوبية صغيرة، ورصد لكل مجموعة بعض السمات الفنيّة المميّزة لها، فتحدّث عن مجموعة الخط الكوفي المنمّق، ومن أهم سمات هذه المجموعة المبالغة في التّشديد على الأطوال العليا مقارنة مع جسم الخط، وتزيين الأطوال العليا وأيضًا الخطوط المستقيمة الواقعة على خط السطر بزخارف ورق الشجر. ثم هناك مجموعة أصغر من المخطوطات كُتبت بخطّ يجمع بين الحروف المقتضبة (الكوفية) والحروف المائلة، ومن أهم ما يميّز خطوط هذه المجموعة ازدحام هيكل الخط، وميل الأطوال العليا إلى اليمين، وهي مجموعة الخط الحجازي التي أشار إليها النديم في «الفهرست»^[١]. ثم هناك مجموعة ثالثة من المصاحف القديمة مكتوبة بالخط المغربي يدلّ على ذلك شكل الخط وقسماته وخصائصه على حدّ تعبير نولدكه. وأقدم نسخة من هذه المجموعة هي نسخة متحف الأوقاف في اسطنبول، وهي مخطوط ضخمة يحمل الرقم ٣٧٣٥ مكتوب بسبعة أسطر^[٢].

هذا هو ملخّص ما أورده نولدكه في هذا الجزء الذي يتحدّث فيه عن خطوط المصاحف القديمة، وقد آثرت إيرادها مجتمعة حتى تتكوّن لدى القارئ رؤيةً كليّةً حول الرأي الذي قال به نولدكه، والنقد الموجّه إليه، وهو ما سنعرضه في السّطور القادمة إن شاء الله تعالى.

يقول نولدكه: كُتبت المصاحف في القرون الأربعة الأولى -في الغالب- بحروفٍ تختلف عن الحروف العربيّة المائلة المعتادة، التي حملت في وقتٍ مبكر اسم الحروف الكوفيّة. ثم يقول نولدكه ولا شك أنّ المقصود بهذا الوصف هو الخط المقتضب.

ومعنى كلام نولدكه أنّنا أمام نوعين من الخطوط، الخط المائل الذي كان معروفًا

[١]- انظر: النديم: الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، نشره دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هجرية، ص ١٦.

[٢]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٤.





في البيئة العربية، والخط الذي كتبت به المصاحف في القرون الأربعة الأولى، وهو الخط الكوفي أو المقتضب، والذي حملت حروفه اسم الحروف الكوفيّة.

ويؤيد هذا الفهم ما ذكره نولدكه بعد ذلك في قوله: «حدوث ذلك في الوقت ذاته الذي حدث فيه تغير كتابة الخط يدفع بنا إلى الظن بأنه جرت العادة هناك على كتابة المصاحف بالخط المقتضب فقط، وربما يفسر ذلك وصف الحرف المقتضب بأنه خط كوفي»^[١].

وإشكاليّة هذا الفهم تتمثل في أمرين:

الأمر الأول: إن نولدكه لم يخبرنا بنوع الخط الذي كان معروفاً في البيئة العربيّة قديماً، واكتفى فقط بذكر بعض أوصافه (الخط المائل).

الأمر الثاني: لم يقدم لنا نولدكه أدلّة كافيةً تؤكد أنّ المصاحف في القرون الأربعة الأولى كانت تكتب بالخط الكوفي أو المقتضب، وغاية ما ذكره هو رسوم لبعض الحروف التي ربما تتداخل مع الخط الحجازي الأقدم في البيئة العربيّة من الخط الكوفي.

إنّ هذه البداية تُعاني من نوعٍ من الاضطراب في فهم الخطوط العربيّة بشكل يجعلنا نقرب من أنّه اضطرابٌ مقصودٌ، فنحن أمام نوعين من الخطوط كما بيّنا (الخط المائل المعتاد في البيئة العربية- والخط الكوفي أو المقتضب) وذلك على حدّ ذكر نولدكه نفسه، والخط الثاني هو الذي كتبت به المصاحف بحسب رؤية نولدكه، وهو ما أيّدته مواطن أخرى في هذا الجزء الذي تحدث فيه عن خطوط المصاحف القديمة.

ثم يعود نولدكه في موطن آخر ويذكر لنا أنّ الخط المائل هذا هو المعروف في البيئة العربيّة بحسب ما ذكره النديم في الفهرست، وذهب إليه كاراباسيك هو الخط الحجازي.

[١]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٣.



إدًا، فالخط المائل الذي ذكره نولدكه في بداية حديثه في هذا الجزء هو الخط الحجازي في مقابل الخط الكوفي أو المقتضب، فلماذا لم يصرح بذلك نولدكه؟
لعلّ التصريح بذلك سيفتح أبواب التّقد في وجهه على مصرعيها، فمن المعروف أنّ الخطّ الحجازي هو أقدم الخطوط في البيئة العربيّة، وبه كتبت المصاحف في القرون الهجرية الأولى.

وتبقى قضية أسبقية الخط الكوفيّ في كتابة المصاحف في القرون الأربعة الأولى هي موطن الإشكالية في آراء نولدكه، فمن المعلوم عند العلماء الذين تصدّوا لدراسة علم الخطوط العربيّة، ووقفوا أمام الخطوط التي كتبت بها المصاحف في القرون الأربعة الأولى أنّ الخط الحجازي كان هو الأسبق في الكتابة من الخط الكوفي، والأدلة على ذلك كثيرة، وفيما يلي سردٌ لبعض ما قاله العلماء عن الخط الذي كتبت به المصاحف القديمة، خاصّة في القرون الأربعة الأولى:

يقول النديم في «الفهرست»: «قال محمد بن إسحاق فأولّ الخطوط العربية الخط المكي، وبعده المدني، ثم البصري، ثم الكوفي. فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير^[١]».

إنّ ما أورده النديم في الفهرست يدلّ على أنّ الخطّ المكيّ هو أقدم الخطوط العربيّة، ويليه الخط المدني، وهو قريب جدًّا من الخط المكيّ، ويحمل نفس خصائصه الفنيّة في الأغلب الأعم، ويُعرف هذان الخطان في كتب المصادر بالخط الحجازي، وقد أشار إليه نولدكه في هذا الفصل الثالث من كتابه «تاريخ القرآن» وذكر بعض خصائصه الفنيّة^[٢].

إنّ الخط الحجازي أقدم من الخط الكوفيّ بلا شكّ، فالخط الكوفيّ مرتبطٌ في نشأته بنشأة الكوفة التي كانت سنة ١٧ هجرية، يقول صاحب كتاب تاريخ الخط العربي وآدابه: «أما الكوفي الذي لم يُعرف إلا بعد تمصير الكوفة فليس إلا نتيجة

[١]- الفهرست، ص ١٦.

[٢]- انظر: تاريخ القرآن، ص ٦٨١.



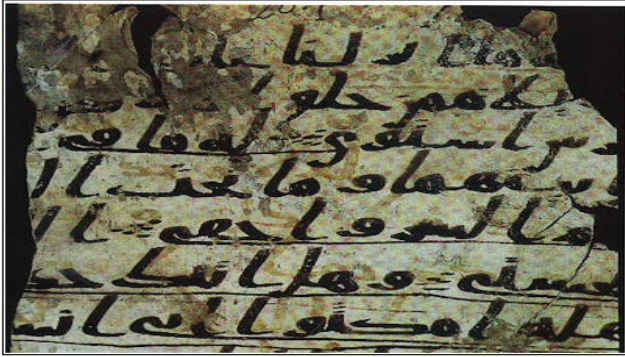
هندسة ونظام في الخط الحجازي»^[١].

ولعلَّ السبب الذي أحدث شبهةً أسبقيةً الخط الكوفي، خاصةً لدى المستشرقين، هو شيوع هذا النوع من الخط في تلك البيئات القديمة، فقد جاء في كتاب «تاريخ الخط العربي وآدابه»: «ولعلَّ شبهة الإفرنج آتية من شيوع السطرنجيلي والكوفي في الكتابة الجلة على المعابد والمساجد والقصور... مع شدة تشابه ما فيها من الزخرفة والزينة»^[٢].

ولا يستبعد صاحب «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» أن يكون الخط الحجازي قد أخذ من خطَّ عرب العراق في الجاهلية، مع تطعيمه بشيءٍ من قلم أهل مكة والمدينة، حيث يقول: والصفة التي يذكرها «ابن النديم» عن ألفات أهل مكة وأهل المدينة، تدلُّ على أنَّ أهل المدينتين قد أخذوا خطَّهم من أهل العراق والنبط؛ لأنَّ الصورة المذكورة هي صورة كتابة الألف في الخط الشمالي، ولم يعدل الألف، بحيث صير مستقيماً إلا في الإسلام^[٣].

ثم إنَّ الدِّراسات التي تمَّت على مصاحف صنعاء، والتي قام بها الباحث الألماني

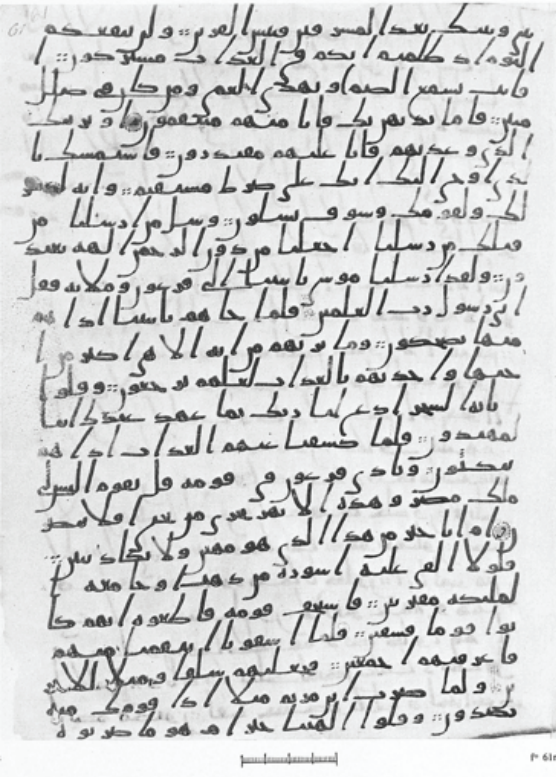
جيرد بوين (Gerd Puin) في سبعينيات القرن الماضي تثبت أنَّ هذه المصاحف كُتبت بالخط الحجازي، ولعلَّ هذا يتَّضح من التماذج التي وصلتنا من تلك المصاحف.



[١]- انظر: تاريخ الخط العربي وآدابه، محمد طاهر بن عبد القادر، مكتبة الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٩م، ص ٣٩.

[٢]- م.ن.

[٣]- انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٣١١ / ١٥.



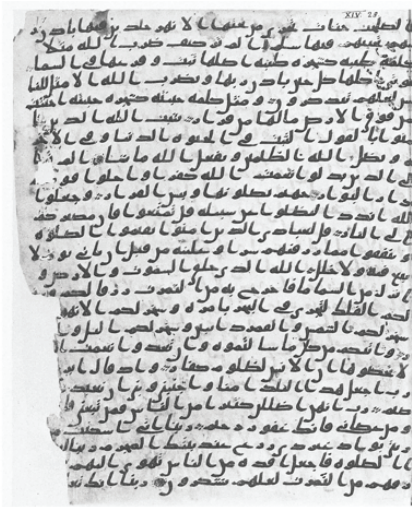
وإن كانت البحوث التي قام بها جيرد بوين، والتي أثبت فيها آراءه الفكرية تحتاج إلى مراجعة وردّ، فقد اعتمد على ما ورد في بعض المصاحف في تقرير حقائق خطيرة عن القرآن الكريم، متناسياً في ذلك دور النسخ في التلاعب بالنصّ في بعض الأحيان ربما بقصد أو بغير قصد، فالتسّخة في مضمونها الكليّ منجزٌ بشريّ، ومعالجة التسّخة الخطيّة لا يتمّ إلا في ضوء نسخ أخرى تحمل المتن نفسه، إلا في حالة التسّخة الفريدة، فإنّ لها قواعد في المعالجة.

على كلّ حال، إنّ دراسة مصاحف صنعاء المكتوبة على الرقوق في القرون الهجرية الأولى تثبت أنّ الخطّ الحجازيّ كان هو الخطّ الأسبق في الكتابة في البيئة العربية من الخط الكوفي، وبالتالي فإنّ ما أورده نولدكه في هذا الجزء من كتابه من أسبقة الخط الكوفي على الخطّ الحجازي يحتاج إلى مراجعة.

ثم إنّ مراجعة الفهرس الذي أعدّه فرانسوا ديروش لمخطوطات القرآن الكريم في المكتبة الوطنية الفرنسية نجده قد تعرّض لبعض التسّخ الخطيّة القرآنيّة التي تعود في تاريخها إلى القرون الهجرية الأولى، وقد ذكر ديروش أنّها كتبت بالخطّ الحجازيّ، وقد أورد لنا بعض التّماذج منها في الملحق الذي صنعه في نهاية كلّ جزءٍ من جزئيّ الفهرس. ففي نهاية الجزء الأوّل جاءت الصورة الخامسة

I, A	: décor pleine-page,	325 k, fo 105 v ^o .
B	: décor pleine-page,	341 a, fo 102 r ^o .
II, A	: décor pleine-page,	351, fo 105 v ^o .
B	: titre de sourate,	350 a, fo 129 v ^o .
III, A	: décor pleine-page,	353 a, fo 11 v ^o .
B	: décor pleine-page,	5178 k, fo 16 v ^o .
IV, A	: titre de sourate,	327, fo 2 r ^o .
B	: titre de sourate,	341 a, fo 32 r ^o .
C	: titre de sourate,	346 a, fo 13 v ^o .
D	: titre de sourate,	346 d, fo 73 r ^o .
E	: titre de sourate,	347 b, fo 65 r ^o .
F	: titre de sourate,	351, fo 200 r ^o .
V	: ḥiğazī I	328 b, fo 61 r ^o .
VI	: ḥiğazī III	330 a, fo 1 r ^o .
VII	: ḥiğazī IV	334 c, fo 32 r ^o .
VIII	: A I	330 e, fo 39 r ^o .
IX	: B I a	331, fo 43 r ^o .
X	: B I b	333 b, fo 30 v ^o .

والسادسة والسابعة مكتوبة بالخط الحجازي، وذلك بحسب الفهرس الذي أعده ديروش نفسه ملحق الصور^[1].



وقد يكون من المفيد هنا أن نورد بعض النماذج منها؛ لنرى مدى مطابقتها لما ذكرته المصادر التي تحدثت عن الخط الحجازي.

وتتضمن هذه الصورة آيات من سورة الزخرف من قوله تعالى: ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ الآية ٣٨ إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ﴾ الآية (٥٨)، وقد ذكر ديروش

بحسب تقسيماته أنها تعود إلى الخط الحجازي القديم، أي الصورة الأقدم لهذا

[1]- Catalogue des Manuscrits Arabes, Manuscrits Musulmans, Les Manuscrits du coran, Aux origines de la calligraphie coranique, par Francois Deroche, Paris, Bibliothèque Nationale, 1983.



الخط، والتي كانت معروفةً في البيئة العربية في زمن كتابة القرآن الكريم.

والمتمأمل في هذه الصورة يجد أنها مطابقةً لما ذكره النديم في «الفهرست» عن الخط الحجازي، حيث قال: «فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير»^[١].

كما أن أغلب صفحات المصاحف التي كتبت في فترة الخط الحجازي كانت كثيفةً من حيث صغر الهوامش وتقارب المسافات بين السطور إلى درجة تلامس أطراف الحروف العالية كالألفات واللامات مع قاعدة السطر الذي فوقه. كما أن الحروف ذوات المقاطع المتدلية وخاصة حرف القاف تخترق مسار الكتابة في السطر الذي هو أسفل منه^[٢].

وقضية الكثافة المتمثلة في صغر الهوامش وتقارب المسافات بين السطور، والتي هي من مميّزات الخط الحجازي أشار إليها نولدكه نفسه في هذا الجزء من كتابه تحت ما أطلق عليه «الخط المزدهم» حيث يقول: «تتّصف هذه المجموعة بهيكل للخط مزدهم، وتهييل الأطوال العليا إلى اليمين، وبصرف النظر عن بعض الأشكال الانتقالية المتأخرة كان لهذه المخطوطات دائماً شكل عالٍ، وهي تكتب باستمرار بحبرٍ أسود غامق، ليس له درجة سيولة واحدة، وبناء على أحد المواضع في فهرست ابن النديم وصف كاراباسيك هذا الخط بأنه حجازي»^[٣].

والذي يؤكّد لنا أن نولدكه قصد في بداية هذا الجزء الذي تحدّث فيه عن خط المصاحف القديمة التأكيد على أن الخط الكوفي أقدم من الخط الحجازي أنه يذكر هنا أن مجموعة أصغر من المخطوطات -أي من السابقة التي وقف عليها، وكتبت بالخط الكوفي أو المقتضب- تتخذ في أسلوب خطها موقعاً وسطاً بين الحروف المقتضبة والحروف المائلة المعروفة من البرديات، وأطلق على خط هذه المجموعة

[١]- الفهرست، ص ١٦.

[٢]- من دراسة تحت عنوان: خصائص الخط الحجازي. موجودة تحت هذا الرابط

<https://arabictype.wordpress.com/2017/12/hijaziscriptcharacteristics/>

[٣]- تاريخ القرآن، ص ٦٨١.

الخط الحجازي، وأورد بعض صفاتها كما بيّنا من قبل.

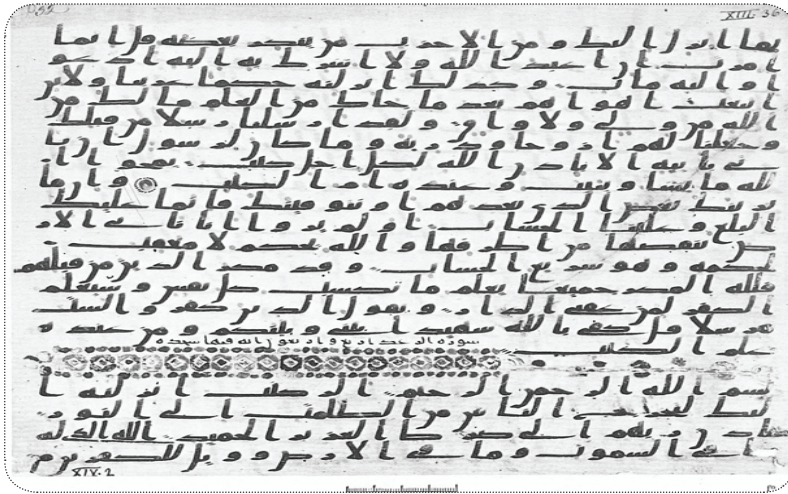
ثم يعرض فرانسوا ديروش في الملحق الذي صنعه في نهاية فهرس مخطوطات القرآن في المكتبة الوطنية الفرنسية صورةً أخرى، تمثل الخط الحجازي في المرحلة الثانية من مراحل تطوّره، وهي لا تختلف كثيراً عن المرحلة الأولى، ولكن تتضح فيها قضيّة الكثافة هذه، أو ازدحام الخط على حدّ تعبير نولدكه.

بقي لنا أن نقارن بين ما أورده نولدكه من رسم بعض الحروف في الخط الكوفي أو المقتضب، وبين ما ورد من رسم لها في الخط الحجازي، وهي مقارنة تؤكّد بما لا يدع مجالاً للشك ذلك الاضطراب الحادث في ذهن نولدكه حيال بعض الخطوط التي كانت مستخدمةً في البيئة العربيّة.

لقد بيّن نولدكه أنّ من أهم ما يميّز الخط الكوفي أو المقتضب، وهو ذلك الخط الذي كتبت به المصاحف في القرون الأربعة الأولى ضعف عناصره الفنيّة، حيث يقول: وتتّصف الحروف المختلفة لهذا الخط بضعف عناصرها الفنيّة، واقتصارها على علاماتٍ بسيطةٍ معقوفةٍ « **ل** ، **ا** ، **ب** » لمجموعة الحروف (ب، ت، ث، ن، ي)... وعلى شكل دائرةٍ في مجموعة الحروف (م، و، ف، ق)... وتكتب الألف مع شرطة أفقيّة تتجه نحو اليمين أو بدونها، والعين تقع على خط السطر، وبزاوية مفتوحة إلى أعلى هكذا « **ع** » أو كنصف دائرةٍ يحملها ساق هكذا « **ح** »^[١].

لقد نقل لنا نولدكه في كلامه السّابق كيفيّة رسم بعض الحروف في الخط الكوفي الذي كتبت به المصاحف في القرون الأربعة الأولى على حدّ قوله، وركّز على بعض الحروف المميّزة لهذا الخط، وبالمقارنة بين ما أورده نولدكه من رسم لبعض الحروف في الخط الكوفي وما أورده فرانسوا ديروش من صورٍ للخط الحجازي جاءت في

[١]- تاريخ القرآن، ص ٦٧٩-٦٨٠.



الملحق الذي صنعه في نهاية الجزء الأول من فهرس مخطوطات القرآن في المكتبة الوطنية الفرنسية. وذلك في إحدى اللوحات القرآنية المكتوبة على الرق، والتي تنتمي إلى دائرة الخطّ الحجازي المتطور، أو في مرحلةٍ من مراحل المتقدمة، وذلك بحسب تصنيف فرانسوا ديروش نفسه، حيث اتخذها مثالاً للخطّ الحجازي في المرحلة الثالثة، واتّضح ذلك في الفهرس الذي صنعه لملحق الصور، وقد عرضنا جزءاً منه فيما سبق.

إنّ عملية المقارنة بين ما أورده نولدكه من أوصافٍ لبعض الحروف وبين اللوحة السابقة التي أوردها فرانسوا ديروش في ملحقه، يؤكّد قرب أوصاف هذه الحروف من الخطّ الحجازي القديم، وهذا يؤكّد الاضطراب الحادث عند نولدكه في التفرقة بين الخطّ الحجازي القديم والخطّ الكوفي.

ثانياً- تزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور:

بيّن نولدكه في بداية هذه المسألة أنّ المصاحف كانت تُكتب بالحروف الساكنة التي تحتمل معانٍ عديدة، ولم يكن بها حروفٌ مدّ ولا عناوين أو تقسيم لآيات، ما سبّب صعوبات في الاستعمال تمّت إزالتها تدريجياً بإدخال علامات القراءة وتقسيم



الآيات وكتابة أسماء رئيسية، وفي بعض الأحيان كتابة أسماء فرعية للسور^[١].

ثم ذكر نولدكه بعد ذلك أن استعمال النقط لم يلق أيّة معارضة، في حين أن أبا عمرو الداني في كتابه «النقط» يذكر أن عملية نقط المصاحف هذه قد وجدت معارضة من بعض التابعين، فيقول: «وقد وردت الكراهة بنقط المصاحف عن عبد الله بن عمر وقال بذلك جماعة من التابعين^[٢]».

صحيح أن الداني قد روى الرخصة في ذلك عن عدد من التابعين، مثل ربيعة بن عبد الرحمن، والليثي، وقد وردت هذه الرخصة من طريق ابن وهب عن نافع ابن أبي نعيم، ولكن في الوقت نفسه يذكر الداني من نفس الرواية أن مالكاً رضي الله عنه كره نقط المصاحف الأمهات، أمّا المصاحف التي تُستخدم لتعليم الصبيان فلا بأس بها^[٣].

والسبب في كره هؤلاء للنقط هو أنه مثل زيادة في المصاحف لم تكن موجودة في الهيئة الأولى التي تمّ جمع القرآن عليها، وهي زيادة غير مقبولة عندهم؛ لأنها ربما أحدثت خلطاً في بعض المواطنين، ولعلّ هذا الأمر بالذات كان وراء رفض مالك رضي الله عنه النقط في المصحف الإمام، فيروي الداني في كتابه «المحكم في نقط المصاحف قول مالك: «وَلَا يَزَالُ الْإِنْسَانُ يَسْأَلُنِي عَن نُّقْطِ الْقُرْآنِ فَأَقُولُ لَهُ أَمَا الْإِمَامُ مِنَ الْمَصَاحِفِ فَلَا أَرَى أَنْ يَنْقُطَ وَلَا يُزَادَ فِي الْمَصَاحِفِ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهَا وَأَمَا الْمَصَاحِفُ الصَّغَارُ الَّتِي يَتَعَلَّمُ فِيهَا الصَّبِيانُ وَالْوَاهِمُ فَلَا أَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا^[٤]».

ومثلت مسألة الخوف من الزيادة هذه المحك الأكبر الذي دارت حوله أسباب الرّفص من قبل بعض التابعين، فيروي أبو عمرو الداني في السياق نفسه قول عبد

[١]- انظر: تاريخ القرآن، ص ٦٨٤.

[٢]- انظر: النقط، لأبي عمرو الداني (المتوفى ٤٤٤)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص ١٢٩.

[٣]- م. ن، ص ١٣٠.

[٤]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الثانية،

١٤٠٤هـ، ص ١١.



الله بن عمر: «جرّدوا القرآن ولا تخلطوه بشيء». وقول عبد الله بن مسعود: «جرّدوا القرآن»^[١].

إذًا، فمسألة كراهة نقط المصاحف كان لها صدّى في فكر بعض التابعين، مما يخالف ما قال به نولدكه من أنّ هذه المسألة لم تلقّ أيّة معارضةٍ على الإطلاق.

ثم يقول نولدكه في مسألة نقط المصاحف أيضًا «وَتُكْتَبُ النُّقْطُ فِي مَعْظَمِ المخطوطات القديمة بنفس الحبر الذي تُكْتَبُ به الحروف السواكن، وفي وقت متأخّر بدأت كتابة السواكن وحروف المدّ بألوان حبرٍ مختلفة»^[٢].

يقرّر نولدكه إذًا، أنّ النُّقْطُ في المخطوطات القديمة كانت تُكْتَبُ بنفس الحبر الذي كانت تُكْتَبُ به السواكن، ولكن لم يخبرنا نولدكه بأيّ لونٍ كانت تُكْتَبُ هذه السواكن، والمفهوم من كلامه في نهاية الفقرة السابقة أنّ السواكن وحروف المد بدأت تُكْتَبُ في وقتٍ متأخّرٍ بألوان حبرٍ مختلفةٍ عن اللون الذي كانت تُكْتَبُ به النقط، هذه واحدة، أو ربما بألوان حبرٍ مختلفةٍ عن الحبر الذي كُتِبَ به المتن.

فالواضح أنّ هذه الفقرة التي تحدّث فيها نولدكه عن لون الحبر الذي كتبت به نقط المصاحف أنّها تعاني نوعًا من الاضطراب يتّضح جليًّا عن الحديث عن ألوان الحبر الذي كان مستعملًا في النقط عند القدماء، والذي بيّنه أبو عمرو الداني في كتابه «المحكم في نقط المصاحف»، حيث يميّز الداني بين أربعة ألوانٍ أساسيّة، الأسود، والأحمر، والأصفر، والأخضر.

أمّا اللون الأسود فلا يجوز استعماله في نقط المصاحف، وعلّة ذلك خوف الاختلاط بالمتن المكتوب بالمداد الأسود أيضًا، يقول أبو عمرو الداني: «فَأَمَّا نَقْطُ المَصَاحِفِ بِالسَّوَادِ مِنَ الحبرِ وَغَيْرِهِ فَلَا أُسْتَحْبَذُ بَلْ أُنْهَى عَنْهُ وَأَنْكَرَهُ اقْتِدَاءً مِنْ ابْتِدَاءِ النُّقْطِ مِنَ السَّلَفِ وَاتِّبَاعًا لَهُ فِي اسْتِعْمَالِهِ لِذَلِكَ صَبَغًا يُخَالِفُ لَوْنَ المَدَادِ إِذْ

[١]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الثانية،

١٤٠٤هـ، ص ١٠.

[٢]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٥.



كَانَ لَا يَحْدُثُ فِي الْمَرْسُومِ تَغْيِيرًا وَلَا تَخْلِيطًا، وَالسَّوَادُ يَحْدُثُ ذَلِكَ فِيهِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ رُبَّمَا زِيدَ فِي النَّقْطَةِ فَتَوَهَّمَتْ لِأَجْلِ السَّوَادِ الَّذِي بِهِ تَرْسُمُ الْحُرُوفَ أَنَّهَا حَرْفٌ مِنَ الْكَلِمَةِ فَزِيدَ فِي تَلَاوتِهَا لِذَلِكَ؛ وَلِأَجْلِ هَذَا وَرَدَتْ الْكَرَاهَةُ عَمَّنْ تَقْدُمُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَعَیْرِهِمْ فِي نَقْطِ الْمَصَاحِفِ»^[١].

وواضح من خلال قول أبي عمرو الداني السابق أن خوف التغيير والتخليط كان هو السبب في النهي عن كتابة النقط باللون الأسود الذي كُتِبَ به المتن.

أَمَّا نَقَاطُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فَقَدْ كَانُوا يَسْتَعْمَلُونَ اللَّوْنَيْنِ (الْأَحْمَرَ وَالْأَصْفَرَ) عَلَى تَفْصِيلٍ أَوْرَدَهُ أَبُو عَمْرٍو الدَّانِي فِي الْمَحْكَمِ، حَيْثُ يَقُولُ: «وَالَّذِي يَسْتَعْمَلُهُ نَقَاطُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي قَدِيمِ الدَّهْرِ وَحَدِيثِهِ مِنَ الْأَلْوَانِ فِي نَقْطِ مَصَاحِفِهِمُ الْحُمْرَةَ وَالصَّفْرَةَ لَا غَيْرَ فَأَمَّا الْحُمْرَةَ فَلِلْحَرَكَاتِ وَالسَّكُونِ وَالشَّجْدِ وَاللَّخْفِيفِ وَأَمَّا الصَّفْرَةَ فَلِلْهَمْزَاتِ خَاصَّةً»^[٢].

ثُمَّ يَقُولُ أَبُو عَمْرٍو بَعْدَ ذَلِكَ: «وَعَلَى مَا اسْتَعْمَلَهُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ هَذَيْنِ اللَّوْنَيْنِ فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا عَامَّةً نَقَاطُ أَهْلِ بَلَدِنَا قَدِيمًا وَحَدِيثًا مِنْ زَمَانِ الْعَازِ بْنِ قَيْسِ صَاحِبِ نَافِعِ بْنِ أَبِي نَعِيمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى وَقْتِنَا هَذَا افْتِدَاءً بِمَذَاهِبِهِمْ وَاتِّبَاعًا لِسَنَنِهِمْ»^[٣].

أَمَّا نَقَاطُ الْعِرَاقِ فَلدِيهِمْ مِنْهَجٌ آخَرٌ فِي النَّقْطِ يَخْتَلِفُ عَنِ مِنْهَجِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، حَيْثُ كَانَتْ تُكْتَبُ الْهَمْزَاتُ فِي مَصَاحِفِهِمْ بِاللَّوْنِ الْأَحْمَرِ، وَلَعَلَّهُ هُوَ اللَّوْنُ الَّذِي كَانَتْ تُكْتَبُ بِهِ الْحَرَكَاتُ، وَبِذَلِكَ تَعْرِفُ مَصَاحِفَهُمْ وَتَمَيِّزُ مِنْ غَيْرِهَا^[٤].

أَمَّا اللَّوْنُ الْأَخْضَرُ فَقَدْ اسْتَعْمَلْتَهُ طَوَائِفُ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ فِي كِتَابَةِ الْحُرُوفِ الشَّوَاذِ الَّتِي يَدْخُلُونَهَا فِي الْمَصَاحِفِ، يَقُولُ أَبُو عَمْرٍو الدَّانِي: «وَطَوَائِفُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَالْبَصْرَةِ قَدْ يَدْخُلُونَ الْحُرُوفَ الشَّوَاذِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَنْقَطُونَهَا

[١]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، ص ١٩.

[٢]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٩.

[٣]- م.ن، ص ٢٠.

[٤]- م.ن.



بالخضرة ورَّهْمًا جعلُوا الخضرة للقرآءة الْمَشْهُورَةَ الصَّحِيحَةَ وَجَعَلُوا الْحُمْرَةَ للقرآءة الشاذة المتروكة وَذَلِكَ تَحْلِيْطٌ وَتَغْيِيْرٌ وَقَدْ كَرِهَ ذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ»^[١].

إنَّ هذا التَّفصِيْلَ فِي اسْتِعْمَالِ الْأَلْوَانِ فِي عَمَلِيَّةِ نَقْطِ الْمَصَاحِفِ كَمَا بَيْنَهُ أَبُو عَمْرٍو الدَانِي فِي كِتَابِهِ «الْمَحْكَمُ فِي نَقْطِ الْمَصَاحِفِ» لَا نَجِدُ لَهُ صَدَى فِي مَا كَتَبَهُ نَوْلِدِكُهُ عَنِ لَوْنِ النَّقْطِ فِي الْمَصَاحِفِ، بَلْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّ مَا كَتَبَهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَعْانِي مِنْ اضْطِرَابٍ مَعْرُوفٍ تَتَجَلَّى أَوْضَحَ صُورِهِ مِنْ ذَلِكَ الْعَمُومِ الَّذِي تَتِيَهُ مَعَهُ الْفِكْرَةُ الْأَسَاسِيَّةُ.

ثُمَّ يَقُولُ نَوْلِدِكُهُ: «يَبْدُو أَنَّ تَقْسِيْمَ الْأَجْزَاءِ لَمْ يَجِدْ مَعَارِضَةً أَيْضًا، وَكَانَتْ الْأَجْزَاءُ فِي الْأَصْلِ مَفْصُولَةً عَنْ بَعْضِهَا بِشَرْطٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَتَتَحَدَّثُ الْمَصَادِرُ عَنْ ثَلَاثِ نَقْطٍ تَفْصِلُ بَيْنَ الْآيَاتِ»^[٢].

وَالْمَفْهُومُ مِنْ كَلَامِ نَوْلِدِكِهِ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِتَقْسِيْمِ الْأَجْزَاءِ هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ الْآيَاتِ الْقِرْآئِيَّةِ، وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ بِلَفْظَةِ (الْأَجْزَاءِ) مَا أُصْطَلِحَ عَلَيْهِ مُتَأَخِّرًا مِنْ مِصْطَلَحِ الْجِزْءِ الْقِرْآئِيِّ، وَدَلِيْلٌ ذَلِكَ أَنَّهُ يَتَحَدَّثُ عَنْ ثَلَاثِ نَقَاطٍ تَفْصِلُ بَيْنَ الْآيَاتِ الْقِرْآئِيَّةِ، وَيَنْقُلُ بَعْدَ ذَلِكَ قَوْلَ يَحْيَى بْنِ كَثِيْرٍ: «مَا كَانُوا يَعْرِفُونَ شَيْئًا مِمَّا أَحْدَثَ فِي هَذِهِ الْمَصَاحِفِ إِلَّا هَذِهِ النِّقْطَ الثَّلَاثَ عِنْدَ رُؤُوسِ الْآيِ».

إِذًا، مَقْصِدُ نَوْلِدِكِهِ مِنْ تَقْسِيْمِ الْأَجْزَاءِ هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ رُؤُوسِ الْآيَاتِ الْقِرْآئِيَّةِ، وَالْوَسِيْلَةُ الْوَحِيْدَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا هُنَا نَوْلِدِكُهُ لِعَمَلِيَّةِ الْفَصْلِ أَوْ التَّقْسِيْمِ هَذِهِ هِيَ اسْتِعْمَالُ النِّقْطِ الثَّلَاثِ عِنْدَ رُؤُوسِ الْآيَاتِ، وَالْحَقِيْقَةُ أَنَّ عَمَلِيَّةَ الْفَصْلِ بَيْنَ الْآيَاتِ هَذِهِ عَنِ طَرِيْقِ اسْتِعْمَالِ النِّقْطِ الثَّلَاثِ لَمْ تَنْشَغَلْ بِهَا الْعَقْلِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ كَثِيْرًا، وَإِنَّمَا كَانَتْ لَهُمْ وَسِيْلَةٌ أُخْرَى مُهِمَّةٌ وَأَصِيْلَةٌ قَامَ عَلَيْهَا عِلْمُ الْعَدَدِ الْقِرْآئِيِّ، وَهِيَ وَسِيْلَةُ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا نَوْلِدِكُهُ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَهْمِيَّتِهَا، وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهَا هِيَ الْأَصْلُ فِي مَعْرِفَةِ رُؤُوسِ الْآيَاتِ وَفَوَاصِلِهَا.

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص ٢٠.

[٢]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٥.



لقد تحدّث عن هذه الطريقة في الفصل بين الآيات أبو عمرو الداني في كتابه «البيان في عدّ آي القرآن»، وقد أوردتها تحت عنوان: «باب ذكر البيان عن معرفة رُووس أي السُّور وشرح علل العادّين فيما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه من ذلك». يقول أبو عمرو الداني: «حدّثنا أبو الفتح شيخنا قال أنا أحمد بن محمد قال أنا أحمد بن عثمان قال أنا الفضل بن شاذان قال أنا أحمد بن يزيد قال أنا هارون عن ابن أبي حماد عن حمزة قال: قلت للأعمش ما لكم لم تعدّوا «ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين» قال إنها في قراءة خيفة.

قال الحافظ هذا الخبر أصل في معرفة رُووس أي السُّور وفي تمييز فواصلها وذلك أن قوله (خيفة) لما لم يكن متشاكلاً لما قبله وما بعده من رُووس الآي في وقوع حرف المدّ الزائد قبل الحرف المتحرك الذي هو آخر الكلمة التي هي الفاصلة، ولا مشبهها لذلك ولا مساوياً له في الزنة والبنية لم يكن رأس آية في سورة رُووس أيها مبنية على ما ذكرنا، كما لا يكون مثله رأس قافية في قصيدة مردفة مبنية على ياء وواو قبل حرف الروي الذي هو آخر حرف من البيت؛ لأن رُووس الآي والواصل مشبهات لرُووس القوافي من حيث اجتمعن في الانقطاع والانفصال واشتركن في لحاق التغيير بالزيادة والنقصان وعلى نحو ما قلنا يجري سائر ما يرد من مثل تلك الكلمة في جميع سور القرآن في أنه غير معدود ولا رأس آية لمخالفته ما تقدمه أو أتى بعده من طريق التشاكل والتساوي وجهة الزنة والبنية وكون الكلام جملة مستقلة وكلاماً تاماً منقلاً»^[1].

وهنا مقياس آخر في الفصل بين الآيات يتخطى تلك العلامات والإشارات التي تحدّث عنها نولدكه، وهذا المقياس يتمثل في مشكلة رُووس الآيات وتساويها في الزنة والبنية، فهي أشبه بالقافية في الشعر العربي، وأمام ذلك الشرط لم يحتج المتصدون لعلم العدد في القرآن الكريم الوقوف كثيراً أمام هذه العلامات، فمقياس المشاكلة هو الأصل عندهم في عملية الفصل.

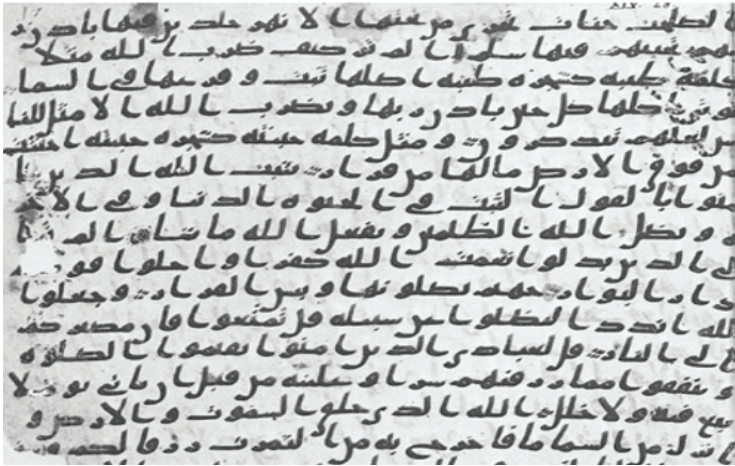
[1]- انظر: البيان في عدّ آيات القرآن، لأبي عمرو الداني، تحقيق: غانم قدوري الحمد، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ص ١٠٩.



ثم يضرب لنا أبو عمرو الداني بعض الأمثلة على ترك العادين بعض المواطن كان يُتوهم أنها رؤوس آيات لعدم مشاكلتها لما قبلها ومن بعدها من رؤوس الآيات القرآنية، وعدم تساويها في الزنة والبنية، يقول الداني: «وَلَأَجْلَ ذَلِكَ انْعَقَدَ إِجْمَاعُ الْعَادِينَ عَلَى تَرْكِ عَدِّ قَوْلِهِ فِي النِّسَاءِ «وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقْرَبُونَ» وَقَوْلِهِ فِي سُبْحَانَ «إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأُولُونَ» وَقَوْلِهِ فِي مَرْيَمَ «لَتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ» وَقَوْلِهِ فِي طه «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» وَقَوْلِهِ «وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» وَقَوْلِهِ فِي الطَّلَاقِ «مَنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» وَقَوْلِهِ «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» لَكُونَهُ مُخَالَفاً لِمَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ مِنْ رُؤُوسِ آيِ تِلْكَ السُّورِ وَغَيْرِ مِثْلِهِ وَلَا مِشْأَلَهُ».^[١]

غاية القول إنَّ مشكلة الآية لما قبلها أصل في عملية الفصل.

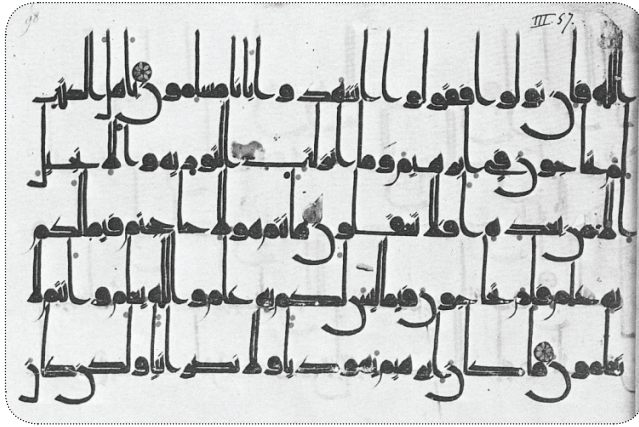
وحتى نظام النقط الثلاثي الذي تحدث عنه نولدكه في الفصل بين الآيات ونسبه إلى يحيى بن كثير لم يكن هو النظام المعمول به وحده قديماً، فبالأمل في تلك اللوحات التي أوردتها فرانسوا ديروش في نهاية الفهرس الذي صنعه لمخطوطات القرآن في المكتبة الوطنية الإسبانية، نجد نظاماً آخر للفصل بين الآيات يتخطى نظام النقط الثلاثي هذا، ففي إحدى اللوحات التي تنتمي إلى الخط الحجازي القديم نجد نظاماً للنقط السداسي، أي ست نقاط متراكبة (ثلاثة فوق ثلاثة) هكذا:



[١]- م.ن، ص ١٠٩-١١٠.



ثم هناك علاماتٌ أخرى للفصل بين الآيات وردت في بعض اللوحات التي كُتبت بالخط الكوفي، وهي عبارة عن دائرة تحمل في داخلها وردة (الشكل الوردي) هكذا: ومعلوم من خلال التأمل في هذه اللوحة أنَّ طريقة التَّقَط القديم واضحة فيه،



بالإضافة إلى نوع الخط ذاته الذي يوحي بالقدم، ومع ذلك نجد الفواصل بين الآيات قد اتخذت شكلاً مغايراً لما أقرّه نولدكه.

ثم يتحدّث نولدكه عن نظام في الفصل بين الآيات يتخطى الآيات المفردة إلى عدد من الآيات (خمس أو عشر آيات) ويسمى هذا النظام في الفصل بالنظام الخمسي أو العشري، ويذكر نولدكه أنَّ هذا النِّظام يُنسب إلى نصر بن عاصم الليثي (ت ٩٠ / ٨٩هـ) وأنَّ هذا النِّظام قاومته مراجع قديمة يذكر من بينها إبراهيم النخعي، والحسن البصري، وابن سيرين، وابن مسعود^[١].

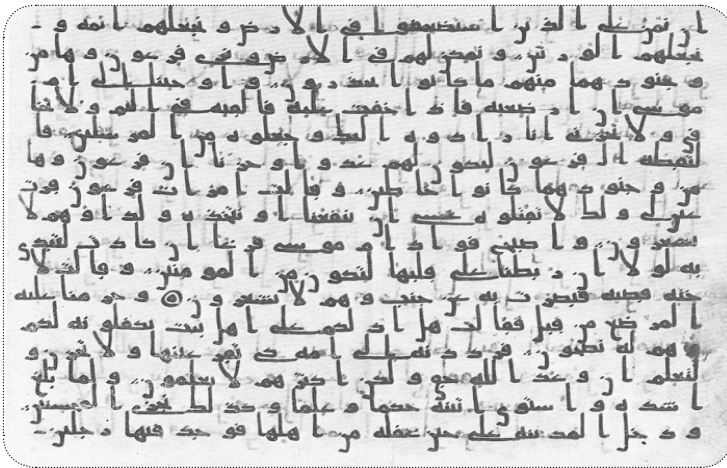
ومعلوم أنَّ النِّظام الخمسي أو العشري قد شغل مساحةً عند العلماء الذين درسوا رسم المصاحف ونقطها، فقد عَنُون أبو عمرو الداني جزءاً من كتابه «المحكم في نقط المصاحف» هكذا: «بَاب ذَكَرَ مَا جَاءَ فِي تَعْشِيرِ الْمَصَاحِفِ وَتَخْمِيسِهَا

[١]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٥.



وَمَنْ كَرِهَ ذَلِكَ وَمَنْ أَجَازَهُ»^[١]، وقد ذكر فيه أسماء كثير من التابعين قد كرهوا نظام التخميس والتعشير هذا. ويأتي على رأس هؤلاء: عبد الله بن عمر، وعطاء، ومجاهد، وأبو العالية، وابن سيرين... وغيرهم.

ولكن لم يتحدث نولدكه عن علامات الفصل بين الأرباع القرآنية المعروفة حديثاً، فقد وقفت لها على صدى فيما وصلنا من أوراق لبعض المصاحف القديمة المكتوبة بالخط الحجازي، أورد بعضها فرانسوا ديروش في الملحق الذي صنعه في نهاية الفهرس الذي تناول فيه مخطوطات القرآن الكريم في المكتبة الوطنية الفرنسية، وهي لوحة كُتبت بالخط الكوفي تضمنت بعض آيات من سورة القصص، ويتضح فيها علامة الربع القرآني واضحة عند الآية الحادية عشر، وهي قوله تعالى: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهٖ فَقَبَّصَرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»، هكذا:

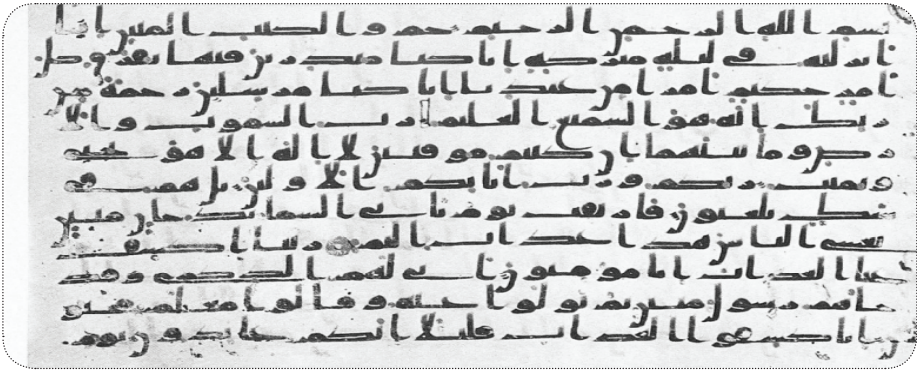


إنَّ الدَّائِرَةَ المنقوطة واضحةٌ بعد الآية الحادية عشر، وهي علامة انتهاء الربع القرآني، ولكن لم يشر إليها نولدكه في كتابه هذا. ويمكن أن تكون هذه العلامة (الدائرة المنقوطة) علامةً للتقسيم العشري أيضاً، على الرغم من ورودها بعد

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٤.



الآية الحادية عشر، فقد وقفت على لوحة أخرى من سورة الدخان وضعت علامة التقسيم العشري بعد الآية الحادية عشر، فلعل هذا كان ديدن هذا التقسيم:



وهذه العلامة واضحة عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وإن كانت قد اتخذت شكلاً يختلف عن شكل الدائرة المنقوطة في المثال السابق. حتى وإن كان الأمر هكذا فإننا أمام نظام من العلامات يختلف عما أقره نولدكه من علامات للنظام الخمسي وأخرى للعشري، يقول نولدكه: «وكانت الهاء (حسب الأبجد هوّز) هي الإشارة المعتادة للنظام الخمسي، كما استعملت إشارات أخرى مثل الألف الكبيرة الحمراء والسوداء أو الدوائر والورود الكبيرة. وكانت الأجزاء العشرية تفصل بورود ملونة، أو -لتمييزها عن نظام التخميس- بمربعات ملونة مع كلمة عشر أو بدونها، أو بترقيم أبجدي»^[1].

ثم يتحدث نولدكه عن التجديد المتمثل في كتابة عناوين السور، فيجمل قضايا عدة في حديث موجز اعتمد في تقريره -غالبًا- على المصادر التراثية التي تناولت هذه المسألة من مسائل كتابة المصحف الشريف. يقول نولدكه: «تناول التجديد الآخر عناوين السور التي كانت تكتب في الأصل في أسفل السورة، ثم كتبت في أعلاها مع إضافة خاتمة سورة كذا، أو فاتحة سورة كذا، أو من دون هذه الإضافة،

[1]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٥-٦٨٦.



وغالباً مع إضافة عدد الآيات: «وهي...آية». ولا نجد في المصاحف القديمة أسماء للسور، ويبدو أنّ التّفور في كتابة الأسماء استمرّ وقتاً طويلاً^[١].

إنّ ما قرّره نولدكه في بداية الفقرة السّابقة من أنّ عناوين السور كانت تُكتب في الأصل في أسفل السورة ثم كتبت في أعلاها يحتاج -في الحقيقة- إلى نقاش، فالأمر ليس محسوماً بهذه الدرجة، صحيح أنّ لدينا أخباراً عدّة تدلّ على أنّ عناوين السور بالفعل كانت تُكتب في أسفل السورة، وقد عرض لبعضها أبو عمرو الداني في كتابه «المحكم في نقط القرآن»، منها ما يرويه من طريق ابن أبي شيبة عن وكيع بن إبراهيم أنّه كره التّقط وخاتمة سورة كذا وكذا^[٢].

وما يرويه عن عبد الله بن الحكم من قوله «وَأَخْرَجَ إِلَيْنَا مَالِكٌ مُصْحَفًا مَحَلِيًّا بِالْفِضَّةِ وَرَأَيْنَا خَوَاتِمَهُ مِنْ حَبْرٍ عَلَى عَمَلِ السَّلْسَلَةِ فِي طُولِ السَّطْرِ قَالَ وَرَأَيْتَهُ مَعْجُومَ الْأَيِّ بِالْحَبْرِ وَذَكَرَ أَنَّهُ لَجَدَهُ وَأَنَّهُ كَتَبَهُ إِذْ كَتَبَ عُثْمَانُ الْمَصَاحِفَ»^[٣].

فهذه الأخبار تدلّ -بالفعل- على أنّ عناوين السور كانت تُكتب -بالفعل- في أسفل السورة، ولكن على الرّغم من ذلك هناك أخبار أخرى تدلّ على أنّ عناوين السور كانت تُكتب في أعلاها، وربما كانت متزامنة مع كتابة أسماء السورة في الخاتمة، أي خاتمة سورة كذا، وربما أسبق عليها، فيروي أبو عمرو الداني في «المحكم» عن إبراهيم النخعي من طريق حمّاد بن سلّمة عن أبي حمزة قال رأى إبراهيم النّخعيّ في مصحفٍ فاتحة سورة كذا وكذا وفاتحة سورة كذا وكذا فقال لي امحه فإن عبد الله بن مسعود قال لا تخطوا في كتاب الله ما ليس منه^[٤].

وكذلك ما يرويه الداني عن أبي بكر السّراج قال: قلت لأبي رزين أأكتب في مصحفٍ سورة كذا وكذا قال إني أخاف أن ينشأ قوم لا يعرفونه فيظنوا أنه من القرآن^[٥].

[١]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٦.

[٢]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٧.

[٣]- م. ن.

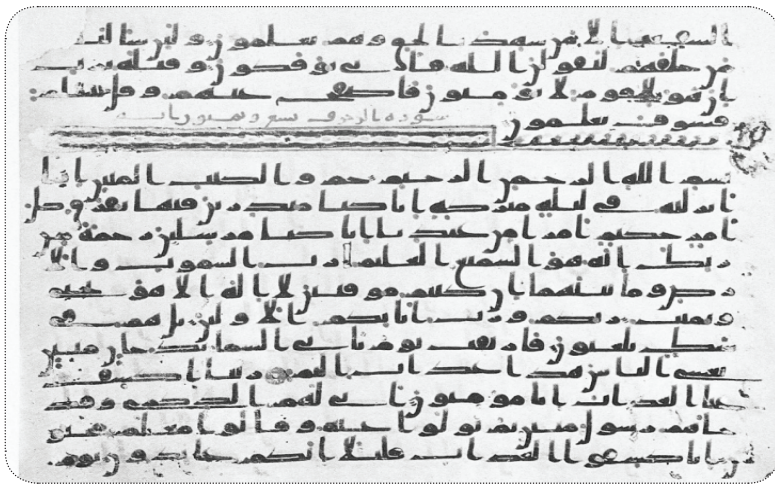
[٤]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٦.

[٥]- م. ن.



وهذا الخبر الأخير لم يحدّد فيه مكان الكتابة في بداية السورة في خاتمتها، وإن كان الأمر ينسحب على البداية أكثر من انسحابه على الخاتمة.

ثم إننا نجد من بين اللوحات التي عرضها فرانسوا ديروش لوحة تضمّنت مفتح سورة الزخرف، وقد كتبت بالخط الكوفي القديم، وبطريقة النقط القديمة التي أقرّها أبو الأسود الدؤلي على الأغلب، وقد كُتِبَ عنوان السورة وعدد آياتها في أول السورة وليس في خاتمتها هكذا:



إنّ كلّ ذلك يؤكّد أنّ ما قدّمه نولدكه على أنّه تقريرٌ ثابتٌ تمثّل في قوله: تناول التّجديدُ الآخرُ عناوين السُّورِ التي كانت تُكتب في الأصل في أسفل السورة، ثم كتبت في أعلاها. يحتاج إلى نقاش ورد.

ثم يقرّر نولدكه مسألةً أخرى تخلق حالةً من الاضطراب في كلامه، وهي تتمثّل في قوله: «ولا نجدُ في المصاحف القديمة أسماء للسور، ويبدو أنّ التّفور في كتابة الأسماء استمرّ وقتاً طويلاً»^[١].

إنّ جملة (ولا نجد في المصاحف القديمة أسماء للسور) مردودٌ عليها بما أورده أبو عمر الداني في «المحكم» من خبر عبد الله بن الحكم بشأن مصحف مالك،

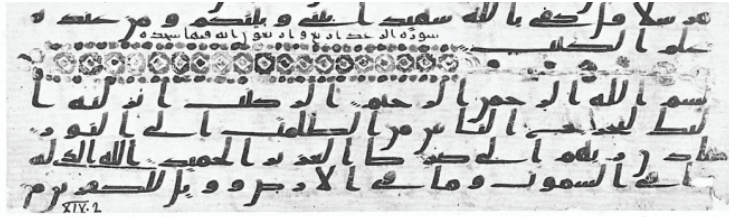
[١]- تاريخ القرآن، ص ٦٨٦.



والذي يقول فيه: «وَأَخْرَجَ إِلَيْنَا مَالِكٌ مُّصْحَفًا مَحَلًى بِالْفِضَّةِ وَرَأَيْنَا خَوَاتِمَهُ مِنْ حَبْرٍ عَلَى عَمَلِ السَّلْسَلَةِ فِي طُولِ السَّطْرِ قَالَتْ وَرَأَيْتُهُ مَعْجُومَ الْآيِ بِالْحَبْرِ وَذَكَرَ أَنَّهُ لَجَدَهُ وَأَنَّهُ كَتَبَهُ إِذْ كَتَبَ عُثْمَانُ الْمَصَاحِفَ»^[١].

فقد كان هذا المصحف معاصرًا لمصحف عثمان، إلا أنَّ عناوين السور كانت مكتوبة في خاتمتها.

وهذه لوحة أخرى كُتبت بالخط الحجازي القديم تضمّنت فاتحة سورة الرعد، وقد كُتبت فيها عنوان السورة بالإضافة إلى السلسلة التي صُنعت على طول السطر، وهي مما أورده فرانسوا ديروش في الملحق الذي صنعه في نهاية فهرس مخطوطات القرآن.



ثالثًا- تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها:

لقد جاءت دراسة نولدكه في هذا الجزء مقتضبةً جدًّا، حيث اقتصر فقط على الأسس التي يمكن في ضوئها تحديد أماكن المخطوطات، ومثّلت عنده أربعة معايير أساسية؛ دار المعيار الأوّل منها حول صيغ الهجاء التي يختص بها كل مصر من الأمصار، فلمكّة والمدينة قائمة هجاء خاصّة بهما، وللعراق قائمة أخرى، وقائمة ثالثة لأهل دمشق، ولكن المشكلة الكبرى في هذا الأساس هي اختلاط هذه الصيغ بين الأمصار المختلفة، بشكل يعوق الاعتماد عليها في تحديد مكان مخطوط ما، أي يصعب بناء على صيغ الهجاء الواردة في المصحف موطن الدّراسة أن نقول إنّ هذا المصحف دمشقي، أو مكّي على سبيل المثال، لأننا من الممكن أن نقف في المصحف

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٧.



الدمشقي على صيغ الهجاء الخاصة بالقرآن المدني، ولعلّ من الأمثلة على ذلك ما أورده أبو عمر الداني في «المقنع في رسم مصاحف الأمصار» حيث قال في قوله تعالى في سورة البقرة (الآية ١٣٢): ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. وفي مصاحف أهل المدينة والشام «وأوصى بها» بألف بين الواوين... وفي سائر المصاحف «ووصى» بغير ألف^[١].

إذًا، فإنّ الاعتماد على قوائم الهجاء التي يختصّ بها كلّ مصر من الأمصار لا يقدّم دليلًا قويًّا يمكن الاعتماد عليه في معرفة مكان مخطوط ما.

أمّا الأساس الثاني الذي اعتمد عليه نولدكه في تحديد مكان مخطوط ما من المخطوطات هو ترقيم الآيات الذي يختلف بين الأمصار، ولكن المشكلة في هذا المعيار تتمثل في أنه ليس بين أيدينا ما يمكن أن يؤكّد لنا أنّ ترقيم الآيات قد صنّع في زمن كتابة المصحف، فمن الممكن أن يكون قد أضيف إلى المصحف بعد فترة من الزمن، وربما في بيئة غير البيئة التي كُتبت فيها المخطوط.

ثم المعيار الثالث الذي يمكن الاعتماد عليه في تحديد أماكن مخطوطات النّص القرآنيّ يتمثل في الاستعانة بتشكيل المخطوطات كلّما كان ذلك ممكنًا، والأمر المشكل في هذا المعيار هو «عدم وجود ما يضمن حدوث التشكيل في وقت كتابة النّص السّاكن»^[٢].

ثم يقرّر نولدكه معيارًا آخر يمكن على ضوئه تحديد أماكن المخطوطات، وهو نوع الخط الذي كُتبت به المخطوط، ولكن المشكلة في هذا المعيار عند نولدكه تتمثل في أنّ «الاختلافات الكثيرة في كتابة القرآن المقتضب تمنع من البتّ في نسبة أسلوب واحد إلى مصر معين»^[٣].

هذا ملخّص ما أورده نولدكه عن المعايير أو الأسس التي يمكن على ضوئها تأريخ

[١]- المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص ١٠٦.

[٢]- تاريخ القرآن، ص ٦٩٧.

[٣]- م. ن، ص ٦٩٨.



مخطوط ما من المخطوطات وتحديد مكانه، وقد اقتضت عنده على معايير أربعة فقط، وهي مفيدة في بابها، ولكن هناك معايير أخرى يمكن على ضوءها التأريخ للمخطوطات وتحديد أماكنها، وبعضها لا يعاني من مثل تلك المعوقات التي تعترض طريق المعايير التي أقرها نولدكه في دراسته هذه، وبعض هذه المعايير يرتبط بدراسة العناصر المادية للمخطوط العربي، والتي هي موضوع علم الكوديكولوجيا، وهو أحد العلوم الناشئة حديثاً، والتي تهتم بدراسة المخطوط باعتباره مكوناً مادياً، أي دراسة كل شيء في المخطوط سوى المتن.

وأقصد بالعناصر المادية هي تلك المكوّنات المادية للمخطوط العربي، أو كل شيء في المخطوط سوى النّص، وهي تتمثل في الأوراق التي كُتِب عليها المخطوط، أو ما يمكن أن نسمّيه بحوامل النّص، ثم في الأحبار والأمدّة المستعملة في الكتابة، ثم دراسة الزخارف المنتشرة على المخطوط، ثم دراسة عنصر التّجليد الذي يجمع المخطوط بين دفتيه، ثم دراسة كراسات المخطوط... إلى غير ذلك من تلك العناصر المادية للمخطوط العربي

إنّ دراسة هذه العناصر المادية مهمٌّ جدّاً في التّأريخ للمخطوط في المقام الأوّل، وتتمثّل قيمتها الكبرى في أنّ نتائجها يمكن الاعتماد عليها بدرجةٍ كبيرةٍ، وهي على العكس من النتائج الظنيّة التي تقدّمها لنا المعايير التي أقرها نولدكه، وذلك لشيءٍ بسيطٍ أنّها قائمةٌ على عناصر ماديةٍ واقعيّةٍ.

وسنحاول في الصفحات التالية - إن شاء الله تعالى - أن نقدّم بعض الأمثلة التي يمكن من خلالها بيان قيمة دراسة العناصر المادية للمخطوط العربي في التّأريخ لمخطوط ما ومعرفة مكانه.

١- حوامل النص (الرّق)

يعدُّ الرّق أحد حوامل النّص المخطوط بالإضافة إلى البردي والورق، ويعدُّ من أهم العناصر المادية للمخطوط المكتوب عليه، وغالباً ما كانت تفضل الرّقوق





لكتابة المصاحف^[1]، وفي ذلك نوعٌ من تقدير مكانتها وعلو شأنها في حياتهم، وهذا أمر مهم، يقدّم انطباعاً عاماً وأولياً عن قضية نساخة المصاحف الشريفة في القرون الأولى، صحيح أنه ليس إلزامياً، أي ليس كل ما أثر من مصاحف عن القرون الأولى لا بد أن تكون مكتوبة على الرق، ولكنها إشارة مهمة يمكن توظيفها في موطنها من الدراسة والتّحقيق.

وقد عثر على مخطوطة قرآنية يزيد عمرها عن ١٣٧٠ سنة في جامعة برمنجهام البريطانية، وأظهرت فحوص الكربون المشع التي أجريت في جامعة اوكسفورد أنّ الصفحات المكتوبة على الرق المصنوع من جلود الأغنام أو الماعز، هي من أقدم المصاحف في العالم.



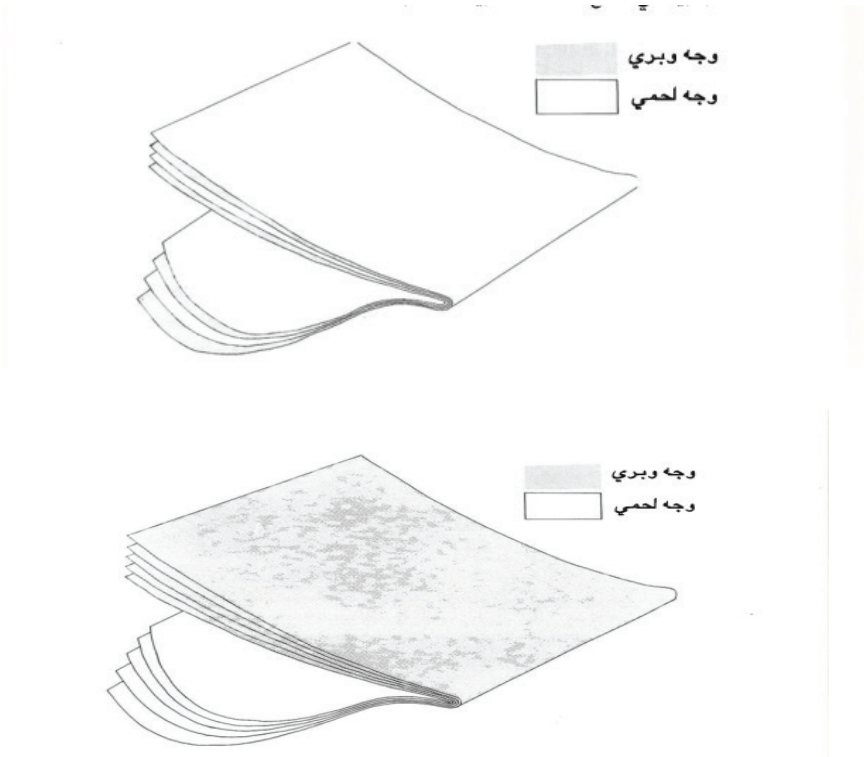
لوحة من أقدم مصحف مكتوب على الرق بالخط الحجازي في جامعة برمنجهام وواضح هنا مدى الاعتماد على حوامل النّص (الرّق) في معرفة تاريخ هذه النّسخة الخطيّة، وذلك عن طريق استخدام الكربون المشع، على الرّغم من

[1]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية (ملاحظات تمهيدية)، فرانسوا ديروش، كتاب مؤمّر «دراسة المخطوطات الإسلامية بين اعتبارات المادة والبشر»، لندن - مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٧، ص ٩٩.



أنَّ المخطوطة كتبت بالخطِّ الحجازي القديم، وهو يقدِّم إشارةً قويَّةً على قدم المخطوط، ولكن النتائج التي تقدِّمها الدِّراسات الماديَّة للمخطوط العربي في سبيل معرفة تاريخه الزمني عادة ما تكون أكثر دقَّةً وثقَّةً، وهذا مما لم يشر إليه نولدكه في دراساته حول آليات التَّأريخ لنسخة خطيَّة ما ومعرفة مكانها.

كذلك يمكن الاعتماد على بعض الصفات المادية للمخطوط المكتوب على الرِّق في تحديد زمنه التَّقريبي، فمن المعلوم أنَّ للرق وجهين (لحمي- ووبري) ونلاحظ أنه في الرقوق التي تعود إلى أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي استخدام الوجه اللحمي للرق في صدارة الكراس [١].



[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، ص ١٠٨.

إنَّ استخدام الوجه اللحمي للرق يعود إلى القرن الأول الهجري، وهي إشارة مهمة يقدّمها فرانسوا ديروش، يمكن من خلالها التأريخ للنص المخطوط المكتوب على الرق من خلال بعض العناصر المادية للمادة المكتوب عليها النص، أو لحامل النص، وهذا جزء مهم من محاولات تأريخ النص اعتماداً على المادة الحاملة له، وهو مما لم يشر إليه نولدكه أيضاً في دراسته حول التأريخ لمخطوطات القرآن الكريم ومعرفة مكانها.

٢- كراسات المخطوط:

تعدُّ كراسات المخطوط من العناصر المادية للمخطوط العربي، والتي يمكن الاعتماد عليها في التأريخ للنص المخطوط ومعرفة مكانه، وهي مسألة لم يلتفت إليها نولدكه في دراساته حول مخطوطات القرآن الكريم من باب التأريخ لها ومعرفة مكانها.

ولنأخذ مثلاً واحداً على مدى الإفادة من دراسة كراسات المخطوط في باب التأريخ للمخطوط ومعرفة مكانه، وهي تتمثل في تلك الدراسة التي قامت على مصحف جامعة توبنجن، وهو مصحف مكتوب على الرق بالخط الحجازي، فدراسة هذا المصحف يؤكد أن الناسخين أو الوراقين في العالم الإسلامي لم يكونوا يطوون الجلد، بل كانوا يفضلون قطع الرق بالمقاسات المناسبة لحجم المخطوط الذي يعملون فيه^[١]. ثم تكوّن منه الكراسات، وتجمع بعد ذلك بخيط واحد.

فالكراس الواحد كان يصنع من صفحتين مزدوجتين بمعنى أن الكراس يتضمّن أربعة صفحات فقط. وهذا يُسهّل عمل الخطاط حيث إنّه يتعامل مع قطعة مستطيلة واحدة من الرق يرتب الخطاط عليها نص القرآن الكريم على صفحات متتابعة، ثم يطوي القطعة عند منتصفها ليكون الكراس بعد الكراس والتي تجمع في النهاية بخياطة الواحد بالآخر^[٢].

[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، ص ١٠٢.

[٢]- انظر الرابط: <https://arabictype.wordpress.com/2017/01/hijaziparchment/>



وفي بعض الحالات الاستثنائية يكون عدد صحائف الكراس أكثر أو أقل من عشرة^[١].



المصحف الحجازي في جامعة توبنجن الألمانية

وانطلاقاً من مدى الاستفادة من دراسة كراسات المخطوطات المكتوبة على الرقوق في معرفة مكان نشأتها يقول فرانسوا ديروش: إن استخدام المجموعة الثلاثية لمخطوطات الرق يعتبر خاصية مغربية^[٢]، ولعلّه يقصد هنا بالمجموعة الثلاثية أي الصفحات (أو الصحائف) المكونة لكراسة الرق، والتي تُخيط مع بعضها

في كراس بخيط واحد تكون ثلاث صفحات. وتلك إشارة مهمة تمّ التوصل إليها من خلال دراسة عنصر مادي من عناصر المخطوط العربي، وهو عنصر كراسات المخطوط.



[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، ص ١٠٦.

[٢]- م. ن، ص ١٠٩.



ثم هناك ملاحظة أخرى مهمة تتمثل في أنه في بعض الأحيان كانت كراريس المخطوطات المغربية المكتوبة على الرق تُصنع بالطي^[١] وليس بالقطع، وفي بعضها كان يتصدّر الوجه الوبري.

إنّ دراسة العناصر الماديّة للمخطوط العربي تعدُّ بعيدةً كلّ البعد عن المعايير التي تناولها نولدكه لدراسة مخطوطات القرآن الكريم من حيث التأريخ لها، ومعرفة مكانها، فعلم الكوديكولوجيا لم يكن قد عُرف بعد في حقل دراسات المخطوط العربي، ولو كان معروفًا في زمان نولدكه لوفّر عليه جهدًا كبيرًا في مسألة التأريخ للمخطوطات ومعرفة مكان نشأتها.

٣- التجليد:

إنّ الغرض الأساسي من دراسة عنصر التجليد، باعتباره أحد العناصر المادية المكونة للمخطوط العربي، يتمثل في محاولة فهم السمات التي تميّز بها عنصر التّجليد عبر فتراتٍ زمنيّةٍ مختلفةٍ، وبالتالي الاعتماد عليها في تحديد العمر الزمني التقريبي لأحد المخطوطات المجلدة.

بإتمام عمليّة التّجليد تنتهي في العموم مراحل صناعة الكتاب، حيث يحصل المخطوط على (غلافه) أي: مجموع العناصر التي تحمي خارجيًا مجموعة الكراريس المشدودة بعضها إلى بعض، وتتألف في العموم من دفتين وكعب^[٢].

يقول فرانسوا ديروش: عرف العالم الإسلامي أمطاطًا مختلفةً للأغلفة التي نقسّمها تيسيرًا إلى ثلاث مجموعات كبيرة^[٣]، أو ثلاثة أمطاط كبيرة، وهذه الأمطاط تشتمل على عناصر مشتركة، وهما الدفتان والجلد، والدفتان هما قطعتان من مادة صلبة بعض الشيء تشدُّ إلى أوّل أو آخر ورقة من المجلد لحمايته في حالة الاستخدام والتخزين، والدفة العليا أو (دفة الرأس) هي الدفة التي تُرى عندما يكون المجلد

[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، م.س، ص ١٠٩.

[٢]- انظر: المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، فرانسوا ديروش، تعريب أيمن فؤاد سيد، ص ٣٨٤.

[٣]- انظر: المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، ص ٣٨٩.

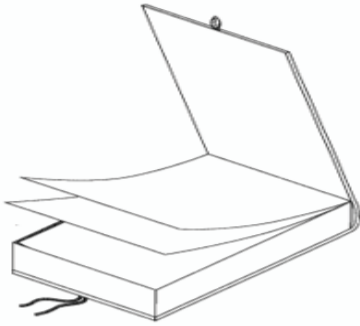


مغلّقا، ويوجد الكعب الذي يطابق جانب مجموع الكرايس الذي توجد فيه الخياطة على يمين الناظر.

وفي رأيي، إنّ دراسة الصفات العامّة لأقدم أنماط التّجليد في العالم الإسلاميّ يمكن أن يقدّم لنا معلومات مهمّة عن تاريخ نسخة ما، وهو أمرٌ يعرفه المتخصّصون في علم الكوديكولوجيا جيّدًا، فأقدم أنواع التّجليد في تراثنا العربيّ يتميّز بخصائص عدّة، منها أنّ هذا النّوع من التّجليد غالبًا يكون ذا شكلٍ متطاوّل مستطيل، يشكّل فيه التّجليد هيئة صندوق (قِراب). بالإضافة إلى أنّ دقّة التّجليد عادة ما تكون مصنوعةً من الألواح الخشبيّة وليس الورق المقويّ.

ويتميّز هذا النّوع من التّجليد إضافة إلى ذلك بوجود حاشيةٍ متصلةٍ من الجلد بارتفاع مجموع الكرايس ملتصقةً بالجوانب الثلاثة السفليّة للألواح الواقية، بحيث تُشكّل هيئة صندوق يُشكّل كعبه الجانب الرابع. وعندما يغلق الكتاب تغطي هذه الحاشية حوافه، وهذا التّجليد المعلّب يكون عموماً مزوّدًا بمشبك (قفل).

وهذا مثال يقدّمه فرانسوا ديروش لأقدم أنماط التّجليد في تراثنا العربيّ:



غاية الأمر، إنّ دراسة العناصر الماديّة المكوّنة للمخطوط العربيّ تقدّم لنا معلوماتٍ مهمّةٍ في باب التاريخ للخطوط ومعرفة مكان نشأتها، فدراسة حوامل النص، وعلى رأسها الرّق الذي كان مادةً أساسيّةً لكتابة المصاحف

في القرون الهجرية الأولى، ودراسة عنصر التكريس أو (كراسات المخطوط)، ثم عنصر التّجليد من الأمور التي يمكن الاعتماد عليها في معرفة تاريخ نسخة خطيّة ما ومعرفة مكان نشأتها.

وما زالت الدّراسات في هذا الباب خصبة، فعلم الكوديكولوجيا من العلوم الناشئة الحديثة، وتتمثّل قيمته الكبرى في أنّ المعلومات التي يقدّمها حول نسخة خطيّة ما تعدّ من الدّقة مكان؛ لأنّها منطلقة من عنصرٍ ماديٍّ واقعيٍّ، وليست قائمة على مجرد افتراضات.

إنّ نولدكه في تقريره لتلك المعايير التي يمكن في ضوئها التّاريخ لمخطوط ما ومعرفة مكان نشأته لم يتعرّض -ولو بالإشارة- إلى ما يمكن أن تقدّمه الدّراسات الماديّة للمخطوط العربي في هذه القضية المهمّة من قضايا المخطوط العربي، وتلكم نقطة أساسيّة في سبيل تقييم منجزه المعرفي المتمثّل في كتابه «تاريخ القرآن».



لائحة المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر العربيّة

١. استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية (ملاحظات تمهيدية)، فرانسوا ديروش، كتاب مؤتمر «دراسة المخطوطات الإسلامية بين اعتبارات المادة والبشر»، لندن- مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ١٩٩٧.
٢. البرديات العربية، جفري خان: (في كتاب دراسة المخطوطات الإسلامية بين اعتبارات المادة والبشر، لندن- مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ١٩٩٧).
٣. البيان في عدّ آيات القرآن، لأبي عمرو الداني، تحقيق: غانم قدوري الحمد، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٤. تاريخ الخط العربي وآدابه، محمد طاهر بن عبد القادر، مكتبة الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٩ م.
٥. تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل فريدرش شفالي، نشرة دار نشر جورج ألمز، زوريخ، نيويورك، ٢٠٠٠.
٦. الفهرست، للنديم، تحقيق إبراهيم رمضان، نشرة دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هجرية.
٧. الكوديكولوجيا أو علم المخطوطات...نحو تأريخ صناعة المخطوط العربي والإسلامي، فاطمة البزال، بحث منشور على موقع أرشيفو تحت هذا الرابط <http://awalcentre.com/Archivo/2698.html>
٨. المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ..
٩. المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، فرانسوا ديروش، تعريب أيمن فؤاد سيد،...

١٠. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقى، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ..

١١. النقط، لأبي عمرو الداني (المتوفى ٤٤٤)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٢. الورق والكاغد- صناعته في العصور الإسلامية»، كوركيس عواد، مجلة المجمع العلمي العربي، العدد ٢٣، ١٩٤٨.

ثانيًا- المصادر الأجنبية:

1. Catalogue des Manuscrits Arabes, Manuscrits Musulmans, Les Manuscrits du coran, Aux origines de la calligraphie coranique, par Francois Deroche, Paris, **Bibliothèque Nationale, 1983.**

الإعجاز القرآني

دراسة نقدية لمذهب نولدكه

حسن علي حسن مطر الهاشمي^[١]

مقدمة

يعدّ الإعجاز في القرآن الكريم من المواضيع المثيرة للجدل؛ إذ اهتم بها المستشرقون وحاولوا علاجها بطرقٍ مختلفةٍ. ويعدّ ثيودور نولدكه من أبرز هؤلاء المستشرقين؛ حيث تبني رأياً إشكالياً حول الإعجاز القرآني.

ويأتي هذا البحث لمعالجة ما أدرجه نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن» حول الإعجاز القرآني؛ وذلك عبر تسليط النّقد الموضوعي لآراء نولدكه فيما يتعلّق بالموضوع، مع تقديم النّظرة الإسلاميّة الصّحيحة للإعجاز وماذجه في القرآن الكريم. وعليه توزّع البحث على تمهيد طُرح فيه أساس الإشكال عند نولدكه، وأربعة محاور أساسية: عالج أولها شهادات كبار المشركين على إعجاز القرآن الكريم، وناقش الثاني محاولات تحدّي القرآن ونتائجها، فيما تعرّض المحور الثالث إلى شبهة نولدكه حول دور الفواصل والأوزان الشّعريّة في القرآن، وتفرّع عن المحور الثالث المحور الرابع ليقدم أوجه الإعجاز في القرآن الكريم.

تمهيد:

لقد ذهب (ثيودور نولدكه) فيما يتعلّق بالإعجاز القرآني مذهباً يفرغ المعجزة من محتواها، بل ويفسرها بما لا يمكن أن ينسجم مع المفهوم الذي يُراد من المعجزة، إذ يفسرها بما يستحيل صدوره عقلاً، وذلك حين يقول:

«إذا تفحصنا تحدّي محمّد عن كذب، اكتشفنا أنّه لم يتّحد خصومه أن يأتوا بما



يضاهي القرآن من ناحية شعرية أو خطابية [بلاغية]، بل هما يضاويه من حيث الجوهر [عقائدية]. وهذا ما لم يكن في وسع أعدائه بطبيعة الحال. فكيف كان لهم أن يدافعوا عن الإيمان القديم بالآلهة، وكانوا على اقتناع شديد به، بالطريقة نفسها التي دافع فيها ذلك عن وحدة الله وما يتعلّق بها من عقائد؟^[١]

في حين أنّ المعجزة تعني أن يأتي النبي بخارق يستحيل على الآخرين أن يأتوا بمثله؛ بغية إثبات صدقه، على أن يقترن فعله هذا بالتحدي، ولتوضيح ذلك نقول: إنّ الخارق إمّا أن يكون محالاً عقلياً، أو محالاً علمياً، أو محالاً عرفياً، والمعجزة تتعلّق بالآخرين دون الأول، بيان ذلك:

إنّ المحال العقلي، من قبيل: اجتماع النقيضين، وثبوت الزوجية للثلاثة، ورسم مربع له ثلاث زوايا، وقلنا إنّ هذا النوع لا تتعلّق به المعجزة لاستحالته الذاتية، فهو ممتنع على التصور فضلاً عن التحقق. ونحن إذا رجعنا إلى كلام (نولدكه) لوجدناه يرجع إلى هذا النوع من المحال؛ وعليه لا يمكن أن يكون ما قاله صحيحاً، إذ لا يمكن للمشركين أن يأتوا بما هو توحيدى، مع بقائهم على الشرك، للتنافي الذاتي بين الشرك والتوحيد، نظير التنافي بين الزوجية والثلاثة، وهذا يفسّر أيضاً إشكالنا على النصراني حين ذهبوا إلى التثليث، مع إدّعائهم التوحيد؛ وعليه لا يمكن أن يكون النبي قد تحدّاهم بهذا النوع من التحدي المحال في ذاته.

والمحال العلمي، من قبيل: تخلف المعلول عن علته الطبيعية، كولادة عيسى عليه السلام من غير أب، وعدم احتراق إبراهيم عليه السلام بالنار، وتحوّل عصا موسى عليه السلام إلى ثعبان. والمحال العرفي، من قبيل: إبراء الأكمه والأبرص بإمرار اليد على موضع المرض، وشفاء الأعمى بوضع شيء من الريق على عينيه مثلاً.

والمعجزة تتعلّق بواحد من هذين المحالين الأخيرين، وهما المحال العلمي والعرفي. ولكي نفهم الأسلوب الإعجازي ونوع التحدي الذي جاء به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

[١]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٥٠-٥١.



لا يسعنا أن نتجاوز ما فهمه المعاصرون للنبي الأكرم من هذا التحدي، فقد كانوا هم المخاطبين بهذا التحدي بشكل مباشر، مع إيماننا بأن القرآن بوصفه معجزة خالدة لا يزال متحدثاً وسيبقى كذلك إلى آخر يوم في الدنيا، إلا أن فهم الجيل الأول يشكّل بالنسبة لنا قرينة على حقيقة المراد من هذا التحدي.

ونحن إذا راجعنا النصوص التاريخية الماثورة لنا عن عصر النبوة لوجدنا أن المخاطبين بالرسالة آنذاك قد فهموا أن هذا التحدي يعني الجانب البلاغي والبياني من القرآن الكريم، لنا أن نتصور وقوع اثنين أو ثلاثة أو حتى عشرة في خطأ من هذا القبيل ونعزو ذلك إلى جهلهم دون محذور. أما أن يتفق الجميع على الوقوع في نفس الخطأ، فهذا ما لا يمكن لنا أن نهضمه؛ لأن عدم الفهم سيعود في هذه الحالة إلى قصور في التعبير القرآني وهو محال.

وهب لنا أننا هضمنا عدم فهم الجميع، ولكن في هذه الحالة يتعين على النبي ﷺ تنبيههم إلى خطئهم، ويبيّن لهم أن مراده من التحدي هذا الجانب دون ذلك؛ بغية تحقيق غرضه من التحدي. مع أن هذا لم يحصل أيضاً، فقد أقرهم النبي ﷺ على فهمهم، إذن لا بد أن يكون فهمهم صحيحاً، وأن المراد من التحدي هو الإعجاز البلاغي والبياني، أو أن الإعجاز البلاغي هو أحد وجوه الإعجاز القرآني. وحتى الآن لم تنجح أي محاولة في هذا المجال، وقد مضى على زمن التحدي أكثر من أربعة عشر قرناً.

قد نرى لكلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهو أمير البيان ما يشبهه في أساليب عبد الحميد الكاتب، أو فنّ المقامات كمقامات بديع الزمان الهمداني والحريري رغم الصنعة البادية عليهما، ولكن يمكن تسميتها بالمحاولات الناجحة في هذا المجال، إلا أننا لا نجد فيما يتعلّق بكلام الله، إلا محاولات فاشلة أخجلت أصحابها وقرروا إتلافها في مهدها، خشية أن يطلع عليها الآخرون فتكون الفضيحة، أو تمادى في غيّه وغروره فنشرها فكانت الفضيحة! ولا نستبعد أن يكون بهض ما ورد على لسان تيار النفاق في صدر الإسلام من اختلاق بعض الآيات المزعومة من

تلك المحاولات البائسة، مثل: (تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى)، ونحو ذلك من هذه المحاولات التي سعى منتحلوها إلى إقحامها في القرآن الكريم كيداً وطعنًا فيه، ولكن أئى لهم وقد تحداهم القرآن، وتعهده الله بالحفظ والصيانة.

أولاً- شهادة كبار المشركين بإعجاز القرآن

لقد شهد للقرآن بالإعجاز كثيرٌ من بلغاء العرب، ومن بينهم من هو ألد أعداء النبي ورسالته، وذلك في الوقت الذي كانوا يحاربونه بكل ما أوتوا من قوة، ولم يتركوا وسيلةً لطمس معالم الدين وإطفاء نوره، ومع ذلك جاءت شهادتهم لتثبت أن الفضل ما شهدت به الأعداء، وفيما يلي نستعرض بعض هذه الشهادات:

شهادة الوليد بن المغيرة: (عن ابن عباس الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له؛ فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه فقال: يا عم! إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالاً. قال: لم؟ قال: ليعطوكه. فقال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالاً. قال أبو جهل: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكرٌ له وكاره. فقال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجن! والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى، وإنه ليحطم ما تحته. قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه: قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر فنزل قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾^[١].

شهادة النضر بن الحارث: قام ذات يوم فقال: «يا معشر قريش، إنّه والله قد نزل بكم أمرٌ ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمدٌ ﷺ فيكم غلاماً حدتاً أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثاً، وأعظمكم أمانة، حتّى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلتم: (ساحر). لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفتهم وعقدهم. وقلتم: (كاهن). لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم،

[١]- الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ١، ص ١٥٥، دار الكتاب العربي، ط ١، بيروت، ١٩٨٧.



وسمعنا سجعهم. وقتلتم: (شاعر). لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها، هزجه ورجزه. وقتلتم: (مجنون). لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون، فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه. يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنه والله لقد نزل بكم أمرٌ عظيم»^[١].

ثلاثة من قريش يطربون لسماع القرآن خفية: (كان من خبر أبي سفيان، وأبي دهل، والأخنس بن شريق، أن خرج كلُّ منهم على انفراد متخفيًا، ليستمع من رسول الله وهو يصلي من الليل في بيته؛ فأخذ كلُّ واحد منهم مجلسًا، وكلُّ لا يعلم بمكان صاحبه، حتّى إذا طلع الفجر تلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا لمثلها. حتّى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كلُّ رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتّى إذا طلع الفجر، قال بعضهم لبعض مثل ما قال أوّل مرّة، ثمّ انصرفوا. حتّى إذا طلع الفجر، قال بعضهم لبعض: لا نبرح حتّى نتعاهد ألا نعود؛ فتعاهدوا على ذلك، ثمّ تفرّقوا.

فلما أصبح الأخنس بن شريق أتى أبا سفيان، فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمّد ﷺ. فقال: يا أبا ثعلبة، والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها، ولا ما يراد بها. قال الأخنس: وأنا الذي حلفت به (كذلك)... ثمّ خرج من عنده، حتّى أتى أبا جهل؛ فقال: يا أبا الحكم، ما رأيك فيما سمعت من محمّد ﷺ؟ فقال: ماذا سمعت، تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتّى إذا تجاثينا على الركب، وكنا كفريسي رهان، قالوا: منّا نبيّ يأتيه الوحي من السماء! فمتى ندرك مثل هذا^[٢]؟).

قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾^[٣].

[١]- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٣٢، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.

[٢]- م.ن، ٢٠٠٤.

[٣]- سورة النمل، الآية ١٤.

ثانيًا- محاولات معارضة القرآن والردّ عليها

حاول (ثيودور نولدكه) إثبات بعض المحاولات الناجحة بزعمه في معارضة القرآن والإتيان بمثله، فقال:

«لم يتلاش تحدي محمد ﷺ من دون صدى، ففي أثناء حياته وبعد فترة قليلة من وفاته ظهر في أماكن مختلفة من شبه الجزيرة العربيّة رجالٌ ادّعوا أنّهم أنبياء قومهم، وأنّهم يتلقون الوحي من الله. هؤلاء هم لقيط بن مالك العماني، وذو الخمار عبهلة بن كعب الأسود اليمني، وطليحة الأسيدي، ومسيلمة التميمي، وأخيرًا النبوة سجاح. وقد أطلقوا آيات لم تصلنا منها إلا أقوال مسيلمة، وهي مع أنّها لا تتعدّى كونها شذرات فقط، تطلّعتنا على الأفكار الدينيّة التي نشرها هذا الرجل. ولكونه دينًا وعى قوّته وأراد أن يجذب إليه العالم كلّهُ، لأنّه الدين الحقّ الأفضل، أعلن الإسلام الفتّي الذي كان يجاهد من أجل بقائه أنّ كلّ هذه الحركات خداع الشيطان وعمله»^[١].

تعقيبًا على هذا الكلام نقول: إنّ هذا العدد الكبير من ادّعاء النبوة، من الذين لم يدّعوها إلا بعد أن شاهدوا ما وصل إليه النبي من سطوة، وما حقّقه من انتصارات على أعدائه حتّى أخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجًا؛ فنظروا إلى الأمر من زاويتهم الماديّة البحتة، ورأوا في انتصار النبي غلبة له على خصومه، ومن هنا أطلق أبو سفيان كلمته المشهورة حين قال للعباس عمّ النبي يوم فتح مكّة: «لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيمًا»^[٢]!

فالمسألة عنده وعند أمثاله مجرد ملك وزعامة دنيويّة، ولذلك كثر ادّعاء النبوة عندما فتح الله عليه، وتصوروا أنّ بإمكانهم بلوغ ما بلغه النبي بمجرد ادّعاء النبوة والتظاهر بنزول الوحي عليهم، وإلا أين كانوا حينما كان المسلمون مستضعفين، يتخطفهم الناس من كل جانب، وذاقوا ما ذاقوا من العذاب والعنت والحصار والمقاطعات؟!

[١]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٥١.

[٢]- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٢٠٨، مؤسسة الوفاء، ط ٢، بيروت، ١٩٨٣.



نعم، إنّ الأمر كما يقول (نولدكه)، فقد حاول هؤلاء الحمقى، كما حاول غيرهم قديماً وحديثاً الإتيان بكلام يعارض فيه القرآن بزعمه، فأخفق في ذلك من ناحيتين: الناحية الأولى: إنّهُ أثبت عدم فهمه لمعنى المعارضة.

والناحية الثانية: إنّهُ جاء بكلمات متهافئة مضحكة هي إلى (الكاريكلماتير) أقرب منها إلى الكلمات، وسنذكر نموذجين على ذلك؛ أحدهما من القديم، والآخر من الحديث، وقس عليهما ما سواهما لأنّه مثلهما أو أسوأ:

١- محاولة (مسيلمة الكذاب)

كان من شأن (مسيلمة الكذاب) على ما روى ابن هشام في سيرته أن ادّعى النبوة عند عودته مع قومه إلى اليمامة بعد لقاء النبي الأكرم ﷺ، فقد قال لقومه: إنّ الله قد أشركه في أمر محمد ﷺ. ثم جعل يسجع لهم الأساجيع، ويقول فيما يقول مضاهاة للقرآن الكريم: «لقد أنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاقٍ وحشى^[١]». ويبدو أنّ مسيلمة كان بالإضافة إلى ذلك يتقن فنّ التسويق والمساومة، فقد أباح الزنا لمن يؤمن بنبوّته! كما سوّغ له شرب الخمر! وأسقط عنه الصلاة! في مناورة منه لكسب الأنصار والتباج، فكان في ذلك إلى سلوك التجار أقرب منه إلى خلق الأنبياء.

وقال أيضاً: «المبذرات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحنًا، والخابزات خبزًا، والثارذات ثردًا، واللاقمات لقمًا، إهالة وسمناً، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتز فأووّه، والباغي فناوئوه».

وعارض سورة الفيل قائلاً: «الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفرٌ طويل، وذنبٌ أثيل، وما ذلك بخلق ربّنا بقليل»^[٢].

[١]- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج٤، ص١٨٥، مكتبة الهلال، بيروت.

[٢]- الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٥٥، نقلاً عن: أبو الفضل مير محمّدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص٢٠٧.



وهي كما ترى محاولات فاشلة؛ فإنها ليست من المعارضة في شيء، وإنما هي محاكاة وتقليد، وهو مع ذلك تقليد مشوّه، بل هي سرقة لأكثر ألفاظ القرآن مع تبديل بعضها بألفاظ ركيكة. وربما لو سار على سجيته دون محاكاة القرآن لجاه بما هو أفضل من هذا الكلام، ولكن هذا هو شأن الغراب الذي أعجبه مشي القطة، فحاول تقليدها فلم يفلح، ولما أراد الرجوع إلى مشيته كان قد نسيها.

ومما يروي عنه أيضاً أنه قال: «يا ضفدع ابنة ضفدعين، نقي ما تنقين، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض، ولقريش نصفها، ولكن قريشاً قومٌ يعتدون»^[١]، وقد علّق «الجاحظ» على هذه الآيات «المسيلمية» قائلاً:

«ولا أدري ما هيّج مسيلمة على ذكرها [الضفدع]؟ ولمّ ساء رأيه فيها حيث جعل بزعمه فيما نزل عليه من قرآنه: يا ضفدع كم تنقين! نصفك في الماء، ونصفك في الطين! لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين»^[٢].

٢- محاولة علي محمد الشيرازي^[٣] (مؤسس البابية)

لقد ألّف هذا المعتوه كتاباً أسماه البيان وقسمه إلى الواح، جرى فيه القرآن بزعمه، ثم ادعى بأنه أفضل من القرآن، وإليك بعضاً من أرقى ما فيه:

قال في اللوح الأول: «قل: إنّنا جعلناك عزائلاً عزيزاً للعازين. قل: إنّنا جعلناك حبيباً حباناً للحابين. قل: إنّنا جعلناك برهاناً بريهاً للبارهين. قل: إنّنا جعلناك سكاناً سكيناً للساكين...» وعلى هذه الوتيرة يمضي إلى إثنتي عشرة صفحة!

[١]- راجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، حوادث سنة ١١، ص٥٣٧-٥٤٤، دار صادر، ط١، بيروت.

[٢]- الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج٢، ص٣١٨، منشورات الأعلمي للطبوعات، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.

[٣]- علي محمد الشيرازي (١٢٣٥-١٢٦٦): ولد في شيراز. والده الميرزا رضا البزاز، درس على يد السيد كاظم الرشتي، ابتدع الفكرة البابية، وقال: أنه (الباب) إلى الإمام المهدي المنتظر، والباب يعني الوسيط بين الإمام والرعية. ثم ادعى أنّ روح الإمام المهدي قد حلت فيه، فنفي إلى (ماكو) شمال غرب إيران. أفتى العلماء بكفره؛ فامر الصدر الأعظم (أمير كبير) بإعدامه بعد موافقة الشاه ناصر الدين القاجاري، فأعدم شنقاً في تبريز عن واحدٍ وثلاثين عاماً. أنظر: بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص١٠٧-١٠٨.



وفي اللوح الثاني استهلك عشر صفحات مشحونة بكلماتٍ اشتقها من لفظ (القديم) ومواد أخرى من قبيل قوله: «بسم الله الأقدم القدام القادم القدامان المتقدم القيدوم المقدام ذي القدامين ذي القدامات ذي الأقدام...»!

واللوحة الثالث اشتقها من اسم (الجميل) وقال فيه: «بسم الله الأجل الجميل الجمل ذي الجمالين إنه كان جميلاً جملاناً مستجماً فوق الجمامل...»، وهكذا إلى صفحات عدة يملأها بكلمات من هذا النمط، وليس أمامنا سوى أن نسجد لهذا الإعجاز! ولكنه والحق يقال قد أعجز أخويه: (البهاء ميرزا حسين علي^[١])، مؤسس البهائية، و (غلام أحمد القادياني^[٢])، مؤسس القاديانية؛ لأن قرآنه أفضل من قرآنيهما بكثير! بل إن الأخير لم يزد على تقديم وتأخير عبارات القرآن مع إضافات بسيطة من عنده.

٣- الرد على مدعي النبوة بلاغياً

بعد أن ملأنا أذنيك بهذه الخزعبلات، لم نجد من العدل أن نترك دون تنشيفهما ببعض آيات القرآن الكريم، مع بيان وجوه الإعجاز البلاغي فيها.

قال تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^[٣].

[١]- الميرزا حسين علي النوري (١٨١٧-١٨٩٢م): ولد في (نور) من أعمال مازندران. لقب بـ (البهاء)، ولقب أخوه يحيى بـ (صبح الأزل). اعتنق مذهب البائية في سن الثلاثين، بل أصبح من أهم مرادي الباب ولماً يره! اعترف معظم البائية بخلافته للباب. فر إلى السلمانية. نفاه السلطان العثماني إلى (أدرنه) بتركيا عام ١٨٦٤م، فبدأ هناك بالدعوة لنفسه ضد أخيه الأكبر (صبح الأزل)؛ فاضطر السلطان العثماني إلى التفريق بينهما، فنفاه إلى (عكا) بفلسطين، ونفى أخاه إلى (قبرص)، فبقي (البهاء) في عكا حتى وافته المنية تاركاً سلطته الروحية إلى ولده الأكبر (عباس أفندي) الذي لقب بـ (عبد البهاء). أنظر: بيضون، لبیب، الإعجاز العددي في القرآن، ص ١١٢-١١٣.

[٢]- غلام أحمد القادياني (١٩٠٨-٩): متنبئ هندي تعود جذوره إلى (مزار شريف) في بلخ، ارتحل أجداده قبل قرون من مدينة (سبزوار) شمال شرق إيران إلى قرية (قاديان) في إقليم البنجاب الهندية، حيث ولد (غلام أحمد) وتعلم اللغتين العربية والإنجليزية، ودرس العلوم الدينية على يد العلماء هناك، استخدمه الإنجليز على مزارع قريته. وفي سنة ١٨٨٠م أعلن أنه المهدي المنتظر ثم ادعى أنه يوحى إليه. ولقربه من الدوائر الاستعمارية نسخ حكم الجهاد، وأوجب طاعة الإنجليز. وفي سنة ١٨٨٩م ادعى النبوة، وزعم أنه المسيح الموعود، وأسقط لفظة (غلام) الدالة على العبودية، واقتصر على اسم (أحمد). أفتى أكثر العلماء بكفره. أنظر: بيضون، لبیب، الإعجاز العددي في القرآن، ص ١١٠.

[٣]- سورة هود، الآية ٤٤.



يقال: إنَّ قريشًا حينما سمعت هذه الآية عمدت إلى معلقاتها فأنزلتها من جدران الكعبة، وقد علَّل أساتذة البديع بلاغتها باشتمالها على صنعة الإبداع، وهو أن يكون البيت من الشعر أو الفصل من النثر مشتملاً على ضروبٍ عدَّة من البديع. وقد أفرد ابن أبي الأصبغ المصري (٥٨٥-٦٥٤هـ) لهذه الآية باباً أسماه باب الإبداع، قال فيه:

«ما رأيت في جميع ما استقرت من الكلام المنثور والشعر الموزون، كآية كريمة من كتاب الله تعالى، استخرجت منها أحدًا وعشرين ضرباً من المحاسن، وهي قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، وهي: المناسبة التامة بين أقْلعي وابلعي. والمطابقة بذكر الأرض والسماء. والمجاز في قوله (يا سماء)، فإنَّ المراد -والله أعلم- يا مطر السماء. والاستعارة في قوله (أقْلعي). والإشارة في قوله تعالى (وغيض الماء)، فإنه عبَّر بهاتين اللفظتين عن معانٍ كثيرة. والتمثيل في قوله تعالى (وقضى الأمر)، فإنه عبَّر عن هلاك الهالكين، ونجاة الناجين بلفظ فيه بُعد عن لفظ المعنى الموضوع له. والإرداف في قوله تعالى (واستوت على الجودي)، فإنه عبَّر عن استقرارها بهذا المكان، وجلوسها جلوساً متمكناً لا زيغ فيه ولا ميل، بلفظ قريبٍ من لفظ المعنى. والتعليل، لأن غيض الماء علة الاستواء. وصحَّة التقسيم، إذ استوعب -سبحانه- أقسام أحوال الماء حالة نقصه؛ إذ ليس إلا احتباس ماء السماء، واحتقان الماء الذي ينبع من الأرض، وغيض الماء الحاصل على ظهرها. والاحتراس في قوله تعالى (وقيل بُعداً للقوم الظالمين)، إذ الدعاء يشعر بأنهم مستحقو الهلاك احتراساً من ضعيفٍ يتوهم أنَّ الهلاك لعمومه ربَّما شمل من يستحقُّ ومن لا يستحق، فتأكَّد بالدعاء على الهالكين؛ لكونهم مستحقين ذلك. والإيضاح في قوله تعالى (للقوم) ليتبين لهم أن القوم هم الذين سبق ذكرهم في الآية المتقدمة عليها، حيث قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾، وفي قوله قبل ذلك: ﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ فأتى سبحانه في آخر هذه الآية بلفظة (القوم) التي الألف واللام فيها للعهد [الذكري]؛ ليبين أنَّهم القوم الذين سبق



ذكرهم... فعلم أنّ لفظة (القوم) هاهنا ليست فضلة الكلام، وأنها يحصل لسقوطها لبسٌ في المعنى. والمساواة؛ لأنّ لفظ الآية لا يزيد على معناها. وحسن النسق؛ لأنه سبحانه عطف القضايا بعضها على بعض بحسن ترتيب حسبما وقعت. وائتلاف اللفظ في المعنى؛ لأنّ كلّ لفظة لا يصلح موضعها لغيرها. والإيجاز؛ لأنه سبحانه اقتصرّ القصة بلفظها مستوعبة بحيث لم يخل منها بشيءٍ في أخصر عبارة. والتسهييم؛ لأنّ أول الآية إلى قوله تعالى (أقلعي) يقتضي آخرها. والتهذيب؛ لأنّ مفردات الألفاظ موصوفة بصفات الحسن، كل لفظة سمحة سهلة، مخارج الحروف عليها رونق الفصاحة الخلو عن البشاعة والتركيب، سليمة من التعقيد وأسبابه. وحسن البيان، من جهة أنّ السامع لا يتوقف في فهم معنى الكلام، ولا يشكّل عليه شيءٌ من هذا النظام. والتمكين؛ لأنّ الفاصلة مستقرّة في قرارها، مطمئنة في مكانها، غير قلقة ولا مستدعاة. والانسجام، وهو تحدرّ الكلام بسهولة كما ينسجم الماء وينساب انسياب العليل من الهواء. وما في مجموع الآية من الإبداع، وهو الذي سمّي به هذا الباب، من أنّ كلّ لفظة لا تخلو عن أن يستخرج منها ضربٌ أو ضربان من البديع، فهذه آية عدد ألفاظها سبع عشرة لفظة تتضمّن أحدًا وعشرين ضربًا من البديع غير ما يتعدّد من ضروبها، فإنّ الاستعارة وقعت منها في موضعين، وهما: استعارة الابتلاع للأرض والإقلاع للسماء. والمجاز في مكانين، فر قوله سبحانه (ويا سماء). وفي الإشارة والتمثيل والإرداف؛ لأنّ المجاز مجازان: مجاز بالحذف، ومجاز بالتغيير، وقد وقعا معًا. فانظر -رحمك الله- إلى عظمة هذا الكلام؛ لتعلم ما انطوى عليه نظمه، وما تضمنه لفظه»^[١].

قال «ليب بيضون» في هذه الآية:

«أفردت هذه الآية الشريفة بتأليف عديدة لما اشتملت عليه من البلاغة والفصاحة، حتّى عدّ بعضهم فيها مئة وخمسين نوعًا من البديع، وهذا ما جعل المعاندين يُجمعون على أنّ طوق البشر عاجز عن الإتيان بمثلها»^[٢].

[١]- المصري، ابن أبي الأصعب، تحرير التحبير، ص ٦١١-٦١٣، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

[٢]- بيضون، ليب، الإعجاز العددي في القرآن، ص ١٠٩-١٠٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ٢٠٠٥، بيروت.

وقال (بولاتير) في الإعجاز البلاغي:

«من الصعب أن يظنَّ الإنسان في أمره أن قوة الفصاحة الإنسانية تؤثر ذلك التأثير القرآني، خصوصاً وأنها تصدر عالية بغير ضعف أبداً، وتتجدد رفيعة، إنها لمعجزة؛ إذ تقصر دون تقليدها رجال الأرض وملائكة السماء^[١]».

ثالثاً- دور الفواصل والأوزان الشعريّة في القرآن عند نولدكه

يرى (نولدكه) أنّ للفواصل التي تظهر في خواتم الآيات من بعض السور تأثيراً في تقييد حرّية النبي في التعبير، فلربما ألجأته القافية إلى ألفاظ وكلمات غير مرادة له على حقيقتها، ولولا القافية ما كانت هناك ضرورة إلى استعمالها، قال (نولدكه):

«تأثير الفاصلة على خطاب القرآن ليس بلا أهميّة. من أجل الفاصلة يتبدّل أحياناً شكل الكلمات المعتادة وحتى معناها، فحين تتكلم سورة الرحمن عن جنتين سماويتين مع عينين وزوجين من الفاكهة وجنتين مماثلتين نرى بوضوح أن استعمال المثنى هنا إنما هو من أجل الفاصلة فقط. ولم يتمّ في سورة الحاقة اختيار العدد المستغرب «ثمانية» للملائكة الذين يحملون عرش الله، لو لم تكن «ثمانية» ثلاثم الفاصلة. أخيراً، يُضاف إلى ما سبق: التأثير الخاص الذي يُمارسه كل شكل شعري (البحر والقافية إلخ) على ترتيب البنية وسياق الأفكار. ولا يقلّ عن ذلك أهمية، الأثر الذي مارسه الفاصلة على تأليف القرآن^[٢]».

نقول: لا شك أننا حينما نتلو القرآن نجده مفعماً بالموثرات البلاغيّة، كما عليه الأدب العربي بجميع مدارسه عموماً، وقد جاء القرآن متحدّياً إيّاهم بما عرفوه من الأساليب البلاغيّة: ليتفوّق عليهم ويتحدّاهم بما أَلّفوه.

ولكن هذا لا يعني أنّ هناك التزاماً بهذه الأوزان، وإمّا تقع مصادفة وعلى نحو عفوي، فليس القرآن كتاباً شعرياً، وهكذا يقال بالنسبة للفاصلة أو القافية. ومع

[١]- بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص ١٠٩-١٠٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ٢٠٠٥، بيروت، ص ٨٩.

[٢]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج ١، ص ٣٧-٣٨.



عدم وجود الإلزام والالتزام، لا يمكننا أن نتصوّر ضرورة ملزمة للقرآن كتلك التي افترضها (نولدكه).

قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾^[١] وكان بإمكانه أن يقول: (أحد عشر إلى ثمانية عشر) دون إضرار بالقافية، ولكنه لم يلجأ إلى أيّ من هذه الأعداد، لا لأنه مهتم بالقافية، أو يحاول التهرّب منها، بل إما لأن عددهم محدّد بتسعة عشر، أو أنه مجرد إشارة لبيان الكثرة. كذلك نقول بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾^[٢]. حيث يمكن للباري تعالى لو كان عدد حملة العرش أقل أو أكثر أن يقول: (ويحمل عرش ربك فوقهم سبعة أو تسعة) ولتذهب الفاصلة إلى الجحيم، ولكن ما العمل إذا كان عددهم ثمانية؟

بل إننا حين نتلو القرآن، نجد كأن هناك شبه التزام بعدم الالتزام بالفاصلة، وهذا ما نجده حتى في محاولات (مسيلمة الكذاب) البائسة، حيث يقلد الأسلوب القرآني حتى في عدم الالتزام بالفاصلة، ومثال ذلك قوله: (والخابزات خبزاً، والثارذات ثرداً، واللاقمات لقمًا، إهالة وسمناً، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعترّ فأووه، والباغي فناوئوه).

وعليه فإنّ الأسلوب القرآني متحرّرٌ منذ البداية من قيود الفاصلة، غير خاضع لإرادتها؛ فلا يكون ما قاله (نولدكه) وارداً بحال من الأحوال.

رابعاً- وجوه مختلفة من الإعجاز القرآني

لا يقتصر إعجاز القرآن على الجانب الأدبي والبلاغي منه، بل هناك جوانب أخرى عديدة، سنقتصر فيما يأتي على ذكر أهمها:

١- الإعجاز العلمي

لا نقصد بالعلم هنا جانبه النظري، وما كان من العلوم ما يقف على مستوى

[١]- سورة المدثر، الآية ٣٠.

[٢]- سورة الحاقة، الآية ١٧.

النظرية، التي يتم تأكيد ثبوتها اليوم، ليتم نقضها في الغد المقبل. فكثيراً ما يتم تبني نظرية من النظريات العلمية، وتؤسس عليها القواعد، وربما تبقى هي السائدة لمئات السنين، لتأتي بعد ذلك نظرية أخرى تنسفها من قواعدها، وهكذا دواليك. إنما الذي نريده بالعلوم تلك التي تحولت إلى بديهيات، من قبيل: كروية الأرض، وحركتها، وقانون الجاذبية فيها، وانعدام الأوكسجين في جو السماء، وما إلى ذلك، دون النظرية النسبية وما إليها.

وهناك تصورات كثيرة أبدأها العلماء لهذا النوع من الإعجاز في القرآن الكريم، منها ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره) حيث قال:

«أخبر القرآن الكريم في غير واحد من آياته عمّا يتعلّق بسنن الكون ونواميس الطبيعة وغيرها ممّا لا سبيل إلى العلم به في بدء الإسلام، إلّا من ناحية الوحي الإلهي، وبعض هذه القوانين وإن علم بها اليونانيون في تلك العصور، أو غيرهم ممّن لهم سابق معرفة بالعلوم، إلّا أنّ الجزيرة العربية كانت بعيدة عن العلم بذلك، وإنّ فريقاً ممّا أخبر به القرآن لم يتّضح إلّا بعد توفر العلوم وكثرة الاكتشافات، وهذه الأنباء في القرآن كثيرة^[١]».

وسنذكر فيما يأتي بعض هذه الآيات في الإعجاز العلمي:

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^[٢]. قال سيد قطب^[٣] بشأن هذه الآية: «إنها تقرر حقيقة خطيرة، يعدّ العلماء كشفها وتقديرها أمراً عظيماً، ويمجدون (دارون) لاهتدائه إليها، وتقديره أن الماء هو مهد الحياة الأول، وهي حقيقة تثير الانتباه حقاً. وإن كان ورودها في القرآن الكريم لا يثير العجب في

[١]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط ٣، قم المقدسة، ٢٠٠٧، ص ٧١.

[٢]- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

[٣]- سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٧م): كاتب عربي مصري، عرف بدراساته الإسلامية، انخرط في صفوف (الإخوان المسلمين)؛ فسجن وأعدم شنقاً، أشهر آثاره تفسير القرآن الكريم في أربعة أجزاء تحت عنوان (في ظلال القرآن)، وله أيضاً: (التصوير الفني في القرآن)، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام)، و(مشاهد القيامة في القرآن)، انظر: البعلبكي، منير، موسوعة المورد، ج ٨، ص ٢١٩، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت، ١٩٩٢.



نفوسنا، ولا يزيدنا يقيناً بصدق القرآن، فنحن نستمد الاعتقاد بصدقه المطلق في كل ما يقرره من إيماننا بأنه من عند الله^[١]».

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ﴾^[٢]. ولم يهتد العلم إلى هذه الحقيقة إلا في عام ١٨٦٢م حين حاول إنجليزيان الصعود بمنطادهما إلى أقصى ارتفاع ممكن، فبلغا إلى حدّ سبعة أميال، ولكنهما عانيا مصاعب جمّة؛ فتعذر تنفسهما وأخذا ينزفان دمًا من آذانهما وعيونهما وأنفيهما وحنجرتيهما. ولم يستطع العلماء في بادئ الأمر تشخيص السبب، حتى عرفوا فيما بعد أن الهواء يقل ضغطه كلما ارتفع، فهو في الطبقات العليا أقل ضغطاً منه في الطبقات السفلى^[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ۗ وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾^[٤]. حيث يحيط بالأرض غلافٌ هوائي سميك قد يبلغ ارتفاعه أكثر من (٣٥٠) كيلو مترًا مكوّن من (غاز النتروجين)، و (الأوكسجين)، و (ثاني أوكسيد الكربون)، و (بخار الماء)، وغازات أخرى، وبذلك يكون ترسًا واقياً للأرض من قذائف السماء المنفصلة عن الكواكب الأخرى، وقد يبلغ وزن إحدى هذه القذائف بضعة أطنان؛ فلا يمكن لغاز الأوزون وغيره تفتيتها وحرقتها، فتصل إلى الأرض مدمرة مخربة، وقد عثروا على بعضها في أنحاء الأرض، وخاصة في المناطق غير المأهولة منها^[٥].

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۗ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^[٦]. وهي الآيات الدالة على حركة الأرض، وفي ضمنها الجبال. فهي غير ناظرة إلى حوادث أشرار الساعة، وأهوال

[١]- قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ٤، دار الشروق، ط ٢٤، بيروت، ١٩٩٥، ص ٣٣٧٦.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

[٣]- مبادئ العلوم العامة ص ٥٧، نقلاً عن تلخيص التمهيد ج ٢، ص ٤٩٤، فراجع.

[٤]- سورة الأنبياء، الآية ٣٢.

[٥]- بصائر جغرافية نقلاً عن التمهيد، ج ٢، ص ٤٩٧.

[٦]- سورة النمل، الآية ٨٨.

القيامة، إذ لا تهويل في من رؤية الجبال ساكنة وجامدة.

وكذلك المرور مرّ السحاب، ولا هول في مشاهدة مسيرة السحاب. هذا في حين أنكّر (بطليموس) حركة الأرض، وبقيت نظريته السائدة حتى القرن السادس عشر للميلاد، حين أثبت (كوبرنيق) حركة الأرض.

هي وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^[١]. إذ تبين هذه الآية سرّاً لم يكشف إلا في القرن التاسع عشر، فقد عُرف حينها أنّ لكلّ إنسان بصمة خاصّة رسمت على بنانه لا يشاركه فيها أحد.

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾^[٢]. قال مالك بن نبي:

«وربما تبدو هذه الآية ذات سذاجة حلوة، ومع ذلك فلو أننا نظرنا إلى خط الطول الذي تقع عليه مكة؛ فإن مغرب الشمس سيكون على مدى تسعين درجة طولية إلى الغرب، وهذا الطول يمتد إلى نواحي خليج المكسيك. حيث يتفرّع مجرى بحري. هذا التيار البحري الدافئ هو الذي يحمل إلى شواطئ أوروبا الشمالية ما يناسبها من الدفء المستمد من (عينه الحمئة)، ومن هذه الأنحاء نفسها حاول المهندس الفرنسي (جورج كلود) استخدام الطاقة الحرارية في البحار، ونجح في ذلك نظرياً^[٣]».

وقوله تعالى: ﴿يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾. فإن تكوير الليل والنهار، يقتضي تكوير ما تحتهما، ولوضوح هذه الآية في كروية الأرض، فقد ذهب إلى هذا المعنى حتى المتقدمين من

[١]- سورة القيامة، الآيتان ٣-٤.

[٢]- سورة الكهف، الآية ٨٦.

[٣]- ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط٤، دمشق، ١٩٨٧، ص ٢٩٠. لكن لم يذكر أنّ ذا القرنين قد رصد مغيب الشمس من زاوية مدينة مكة، ولذلك لا يمكن الالتزام بما قاله مالك بن نبي.



المفسرين قبل أن يثبتها العلم الحديث، كابن حزم الأندلسي^[١] في كتابه (الفصل في الملل) حيث قال في بحث كروية الأرض:

«بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها، قال الله تعالى: ﴿يُكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوَرُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ﴾، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض، وهذا نص على تكوير الأرض».

أما الآية الثانية فهي تبين شكل الأرض البيضوي بشكل أدق، وتقدم صورة مطابقة لأحدث الحقائق العلمية حول شكل الأرض. توضح المعاجم اللغوية أن كلمة (دحاها) تعني جعلها كالدحية، أي (البيضة)؛ حيث تعني الأدحوة: (بيضة النعام)، ولا زال هناك من العرب من يسمي البيضة دحية، كما هو الحال بالنسبة إلى أهل مصر، وفلسطين^[٢]، وسكان منطقة خوزستان من العرب في إيران، وبعض سكان البصرة في العراق، يدعون البيضة (دحروية)، ويجمعونها على (دحاري).

إلى غير ذلك من الآيات التي أعرضنا عنها خشية الإطالة. ولكن لا يفوتنا التنويه في هذا المجال بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^[٣].

قال (رينوت) في الإعجاز العلمي:

«يجب أن نعترف بأن العلوم الطبيعية والفلك والرياضيات أنعشت أوروبا في القرن العاشر مقتبسة من القرآن^[٤]».

وقال المستشرق الفرنسي (موريس بوكاي):

«إذا أخذنا مستوى ما بلغته العلوم في عصر محمد ﷺ بنظر الاعتبار، لم يعد

[١]- ابن حزم، علي بن محمد (٩٩٤ - ١٠٦٤م): فقيه مسلم أندلسي. كان صاحب مذهب انتشر في الأندلس انتشاراً واسعاً، وقد أخذ فيه بظاهر النص فعرّف بالمذهب الظاهري. من أشهر آثاره: (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، و (الإحكام لأصول الأحكام)، و (المفاضلة بين الصحابة)، و (طوق الحمامة في الألفة والألاف)، البعلبكي، منير، موسوعة المورد، ج٥، ص١٥٦.

[٢]- المدرس، علاء الدين، الظاهرة القرآنية والعقل، مطبعة العاني، ط١، بغداد، ١٩٨٦، ص٢١٦.

[٣]- سورة الأنبياء، الآية ٢٨.

[٤]- بيضون، لييب، الأعجاز العددي في القرآن، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٥، بيروت، ص٨٩.



بإمكاننا أن نصدّق بأنّ القرآنَ نتاجُ بشري؛ وذلك لما يحتويه هذا الكتاب من الحقائق العلميّة في الكثير من مضامينه... وعليه من المعقول جدًّا عدم الاكتفاء باعتبار القرآن وحياً فحسب، بل ويجب علينا أن نضع (الوحي القرآني) في مرتبة ممتازة جدًّا؛ لما يتمتّع به من أصالة مضمونة في إثبات حقائق علميّة لم يؤمن بها العلم الحديث، إلا من خلال البحث والتحقيق، بعد أن كان يعدها تحديًّا للفرضيات البشرية^[١].

٢- الإعجاز الغيبي

والإعجاز الغيبي في القرآن يشتمل على ثلاثة أزمنة، فمنها ما يتعلّق بالماضي، ومنها ما يتعلّق بالحاضر، ومنها ما يتعلّق بالمستقبل. وفيما يأتي نذكر مثالا لكل واحدٍ من هذه الأزمنة:

فمغيبات الماضي من قبيل: قصص الأنبياء السابقين وأمهم، والتي أشار لها تعالى بقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۗ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾^[٢].

ومن مغيبات الحاضر، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۗ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^[٣]. فقد أخبر القرآن بهذا الحدث في ليلة وقوعه، إذ تشاورت قريش في دار الندوة على أن يحبسوا رسول الله ﷺ أو يقتلوه أو يبعده عن مكة، ثم قر قرارهم على قتله. وكانت نتيجة هذا الإخبار الغيبي إحباط مؤامرة المشركين، ووصول النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة المنورة سالماً.

ومن مغيبات المستقبل، قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلُونَ فِي بَضْعِ

[١]- بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٣٠٢. بتصرف.

[٢]- سورة هود، الآية ٤٩.

[٣]- سورة الأنفال، الآية ٣٠.



سِنِينَ ﴿^[١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾^[٢].

كما يمكننا أن نعدّ من الإعجاز الغيبي التنبؤ ببقاء القرآن سليماً من التحريف، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا مَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^[٣]. ولا يزال هذا الوعد قائماً إلى يوم الناس هذا.

قال الأستاذ رشيد رضا في هذا النوع من الإعجاز:

«فهذه الأخبار الكثيرة بالغيب، دليل واضح على نبوة نبيّنا، وكون القرآن من عند الله تعالى؛ إذ لا يعلم الغيب غيره سبحانه، ولا يمكن معارضتها بما يصحّ بالمصادفة أو القرائن أحياناً من أقوال الكهّان والعرّافين والمنجمين؛ فإن كذب هؤلاء أكثر من صدقهم، إن صحّ تسمية ما يتفق لهم صدقاً منهم، ولكن الناس لا يحصون عليهم أقوالهم، ولا يبحثون عن حيلهم وتلبّساتهم فيها، يذكرون بعد ذلك إذا اقتضته الحال، كتشنيع أبي تمام^[٤] على المنجمين في زعمهم أنّ عمورية لا تفتح إلاّ عند نضح التين والعنب^[٥]».

٣- الإعجاز العددي

يجب قبل الخوض في هذا النوع من الإعجاز القرآني، التنويه إلى ضرورة التعاطي معه بحذرٍ شديدٍ؛ وذلك لأنّه قد يكون في بعض أمثله وليد الاتفاق كما سنبيّن. ولكنّه في بعض وجوهه يبعد أن يكون كذلك. وإذا أمناّ بأنّه من الإعجاز، سنكون قد حقّقنا الغاية في إثبات الإعجاز القرآني، وسنكون معه في غنى عن إثبات إعجاز

[١]- سورة الروم، الآيتان ٣-٤.

[٢]- سورة القصص، الآية ٨٥.

[٣]- سورة الحجر، الآية ٩.

[٤]- أبو تمام (ت ٨٤٥م): شاعر عربي عباسي، يعتبر أحد أعظم الشعراء في الأدب العربي كلّه، تميّز شعره بالأناقة المتكلفة وبالغوص في المعاني وكثرة الغريب. طوّف في بلدان كثيرة، واتّصل بالمعتصم العباسي؛ فمدحه بقصائد عصماء أشهرها قصيدته في فتح عمورية التي يقول في مطلعها: (السيّف أصدق إنباء من الكتب.. في حدّه الحدّ بين الجدّ واللعب)، وفيها يقول معرّضاً بأقوال المنجمين: (سبعون ألفاً كأساد الثرى نضجت جلودهم مثل نضح التين والعنب). ومن آثاره: (كتاب الحماسة)، و (أشعار المحدثين)، و (أشعار الفحول). أنظر: البعلبكي، منير، موسوعة المورد، ج١، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص٣١.

[٥]- رشيد رضا، محمّد المنار، ج١، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٨٢.

القرآن بأدلة ولغة لا تقنع غيرنا؛ لأن لغة الأعداد لغة حيادية، لا تعرف عدواً من صديق، ولا تنحاز إلى العواطف الدينية، أو العرقية، أو القبلية. مضافاً إلى كونها لغة مفهومة للجميع.

ومن الصحابة والتابعين الذين تناولوا موضوع الإحصاء والعديدات في القرآن الكريم: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، ومجاهد، وعطاء، وراشد وآخرون. وفيما يلي نستعرض بعضاً من جوانب هذا النوع من الإعجاز في القرآن الكريم على النحو الآتي:

روى (وكيع)، عن (الأعمش)، عن (أبي وائل)، عن (ابن مسعود)، أنه قال:

«من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر؛ فليقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» ليجعل الله له بكل حرف منها جنة من كل واحد، فالبسمة تسعة عشر حرفاً على عدد ملائكة أهل النار الذي قال الله فيهم «عليها تسعة عشر» وهم يقولون في كل أفعالهم: «بسم الله الرحمن الرحيم» فمن هنالك هي قوتهم وببسم الله استضلعوا^[١]».

أقول: من السهل علينا أن نعد حروف عبارة ما، فنجدها موافقة لمقدس من المقدسات؛ فنجعل العدد ناظرًا إلى ذلك المعدود، ونحدث علاقة وثيقة بينهما، في حين قد لا يتعدى الأمر أن يكون وليد الصدفة كما أسلفنا، ويمكن أن يكون الكلام المروي عن ابن مسعود من هذا القبيل.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما عثر عليه الأستاذ (عبد الرزاق نوفل) من التماثل العددي، والتكرار الرقمي، والتناسب بين المفاهيم القرآنية المتماثلة أو المتناقضة أو المترابطة، وقال عنها في مقدمة كتابه (الإعجاز العددي للقرآن الكريم):

«إنها لصورة من صور الإعجاز التي لا يمكن لأي باحث أو دارس أو قارئ أن يستعرضها إلا ويؤمن الإيمان الكامل المطلق أن هذا القرآن لا يمكن أن يكون إلا

[١]- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق، تفسير المحرر الوجيز، ج ١، دار الفكر العربي، ط ٢، القاهرة، ص ٨٢.



وحي الله سبحانه وتعالى لآخر من الاستطاعة، وأبعد من حدود العقل البشري^[١].
وإليك بياناً ببعض ما توصل إليه الأستاذ نوفل وضمنه في كتابه آنف الذكر:
لفظ (قل) ورد في القرآن الكريم ٣٣٢ مرة، وبنفس العدد ٣٣٢ ورد لفظ (قالوا).
وفي الجدول المرفق بعض النماذج من ذلك:

المفردة	عددها	المفردة	عددها
الدنيا	١١٥	الآخرة	١١٥
الملائكة	٦٨	الشیطان	٦٨
الصيف	١	الشتاء	١
الحر	٤	البرد	٤
العقل	٤٩	النور	٤٩
اللسان	٢٥	الموعظة	٢٥
الرغبة	٨	الرهبنة	٨
الذهب	٨	الترف	٨
رجل	٢٤	امرأة	٢٤
الجهر	١٦	العلانية	١٦
العدل	٢٧	القسط	٢٧

نقول: إنَّ القرآن الكريم يحتوي على العشرات من الكلمات المترادفة والمتضادة. وقد يتفق حدوث التساوي في بضعة كلمات مترادفة، أو متضادة، أو متقاربة من باب الصدفة والاتفاق، كما هو حاصل بالنسبة إلى بعض ما ذكره السيد (عبد الرزاق نوفل)، رغم إيماننا بإخلاصه في محاولته.

لكننا إذا توغلنا في هذا المجال، سنواجه أموراً مذهلة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، لسبب بسيط، وهو أنَّ الصدفة لا تتكرر. خصوصاً إذا تفرغت عليها

[١]- نوفل، عبد الرزاق، الإعجاز العددي للقرآن، المقدمة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٧، بيروت.

وترتبت أمور بعضها يتوقف على بعض، للوصول إلى نتائج منطقية، ومن ذلك ما قيل في الحروف المقطعة أو فواتح السور، وإليك بيانها:

هناك من السور القرآنية ما تميّز من سائر السور الأخرى بافتتاحها بعد البسملة، بحروف تعددت الآراء حولها، وتضاربت الأقوال بشأنها. وقد اشتهرت بأسماء، من قبيل: (الحروف المقطعة)، أو (فواتح السور) أو (الحروف النورانية).

وقد بلغ عدد السور المفتتحة بهذه الحروف تسعاً وعشرين سورة، وإذا أسقطنا المتكرر من هذه الفواتح، فسوف يبقى الخالص منها عندنا ١٤ فاتحة. فإذا عمدنا إلى المتكرر من الحروف في هذه الفواتح الأربع عشرة، خلص عندنا منها ١٤ حرفاً وهي: (ص.ر.أ.ط.ع.ل.ي.ح.ق.ن.م.س.ك.هـ). وهذا العدد يشكّل في واقعه نصف حروف الهجاء تمامًا. كما أنّها تحوي من كلّ جنسٍ من الحروف نصفه أيضًا. وقد استدل لذلك العلامة الزمخشري في (الكشاف) قائلاً:

«واعلم أنّك إذا تأملت ما أورده الله عزّ سلطانه في الفواتح من هذه الأسماء، وجدتها نصف أسامي المعجم، أربعة عشر سواء، وهي: (الألف، واللام، والميم، والصاد، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والطاء، والسين، والحاء، والقاف، والنون) في تسع وعشرين سورة، على عدد حروف المعجم^[١]. ثمّ إذا نظرت في هذه الأربعة عشر [حرفاً] وجدتها مشتملة على أنصاف أجناس الحروف، بيان ذلك أنّ فيها من المهموسة نصفها: (الصاد، والكاف، والهاء، والسين، والحاء). ومن المجهورة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والعين، والطاء، والقاف، والياء، والنون). ومن الشديدة نصفها: (الألف، والكاف، والطاء، والقاف). ومن الرخوة نصفها: (اللام، والميم، والراء، والصاد، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والياء، والنون). ومن

[١]- توجد هنا تعليقة ذكرها الإمام أحمد بن المنير الإسكندري في تهميشه على الكشاف الموسوم بـ (الانتصاف) قال فيها: (عندما عدّ الحروف أربعة عشر حرفاً في الفواتح، قال: إنّها نصف حروف العربية، فهذا يدلّ على أنّ جملتها ثمانية وعشرين حرفاً، فلا بدّ من سقوط أحد الحرفين من هذا العدد، أمّا (الألف) اللينة أو (الهمزة)، وإلا كانت تسعة وعشرين حرفاً. ولاظاهر أنّ الساقط الهمزة. وعندما قال: في تسعة وعشرين على عدد الحروف، اقتضى هنا الدخول الأفين في العدد. والظاهر من كلامه أنّ الألف عنده هي اللينة، فلذلك علل تسميتها بالألف، بأنّ النطق لما تعذر بها أولاً استقرت الهمزة مكانها، وفاء بمراعاة تلك اللطيفة التي قدّمها من جعل مسمّى الحرف أول اسمه).



المطبقة نصفها: (الصاد، والطاء). ومن المنفتحة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والقاف، والياء، والنون). ومن المستعلية نصفها: (القاف، والصاد، والطاء). ومن المنخفضة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والسين، والحاء، والنون). ومن حروف القلقله نصفها: (القاف، والطاء). ثم إذا استقرت الكلم وتراكبها، رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته^[١]».

ولم يبق من أنواع الحروف سوى الحروف الشفوية، وهي حرفان لا غير، وهما: (الميم والباء) وقد أغفل الزمخشري ذكرها، ومع ذلك فإن الله تعالى لم يذكر منهما سوى (الميم) فقط، وبذلك يكون قد ذكر (النصف) منها! سبحان الذي أتقن كل شيء.

قال الباقلاني (ت ٤٠٣) معلقاً على ذلك:

«إذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام، لأغراض لهم في ترتيب العربية وتنزيلها بعد الزمن الطويل من عهد النبي ﷺ رأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبّه بها ذكر في السور على ما لم يذكر على حدّ التنصيف الذي وصفنا، دلّ على أنّ وقوعها الموضع الذي يقع التواضع عليه - بعد العهد الطويل - لا يجوز أن يقع إلا من الله عزّ وجل؛ لأنّ ذلك يجري مجرى علم الغيوب^[٢]».

ويمكن عدّ قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾^[٣]، من الإعجاز العددي والحسابي في القرآن الكريم، وذلك باعتبار أنّ زيادة التسعة هنا لبيان الفرق بين حساب السنة على التقويم الشمسي والتقويم القمري، إذ تتراوح أيام السنة القمرية بين (٣٥٣) و (٣٥٥)، بينما أيام السنة الشمسية هي: (٣٦٥)

[١]- الزمخشري، جار الله، الكشف، ج ١، دار الكتب العلمية، طذ، بيروت، ١٩٩٥، ص ٣٩-٤٠.

[٢]- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، دار إحياء العلوم، ط ١، بيروت، ١٩٩٨، ص ٨١.

[٣]- سورة هود، الآية ٢٥.

يوماً و (٦) ساعات و (٩) دقائق، وتسع ثوان؛ فتزيد السنة الشمسية على السنة القمرية بمقدار (١١) يوماً، وهي مضروبة في (٣٠٠) تساوي (٣٣٠٠) وهو مجموعه (تسع سنوات وثلاثة أشهر ونصف) بالتقسيم على عدد أيام السنة القمرية حساباً بالتقريب، حيث عدم انضباط السنة القمرية تماماً؛ فصحّ تعبير القرآن بزيادة تسعة أعوام بالدقة^[١].

ووردت كلمة (البر) اثنتي عشرة مرة، وكلمة (البحر) ومشتقاتها إحدى وأربعين مرة، وهو موافق لنسبة الماء إلى اليابسة على الكرة الأرضية، إذ تبلغ مساحة اليابسة (٢٢ / ٥)، بينما تبلغ مساحة المياه (٧٧ / ٥). وورد لفظة (العزم) خمس مرات، بعدد الأنبياء من أولي العزم، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ، ووردت كلمة (شهر) بصيغة المفرد في القرآن اثنتي عشرة مرة، وهو عدد أشهر السنة كاملة، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^[٢]. ولعل المراد من (الكتاب) في هذه الآية هو القرآن الكريم، وأنّ الله تعالى أراد بذلك الإشارة إلى عدد ورود كلمة (شهر) فيه، والله أعلم.

فلا يبعد أن تدلّ هذه الأرقام العجيبة وهذه التوافقات الغريبة على هذا النوع من الإعجاز القرآني، ولسنا نشكّ في أنّ القرآن وإمّا يحكمه العدل والميزان؟ قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾^[٣].

الأمر الذي يجعلنا نؤمن إجمالاً بهذا الإعجاز، قال الإمام عليّ عليه السلام في وصف القرآن: «وإنّ هذا القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلمات إلّا به»^[٤].

[١]- راجع التفهيم لأبي ریحان البيروني، ص٢٣٥، نقلاً عن التمهيد ص٥٥٢، فراجع.

[٢]- سورة التوبة، الآية ٣٦.

[٣]- سورة الرحمن، الآية ٧.

[٤]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٥٣، ص٧٨-٧٩.



لائحة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم
٢. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.
٣. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، ج١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.
٤. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج٣٣، مؤسسة الوفاء، ط٢، بيروت، ١٩٨٣.
٥. ابن عطية الأندلسي، عبد الحق، تفسير المحرر الوجيز، ج١، دار الفكر العربي، ط٢، القاهرة.
٦. ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط٤، دمشق، ١٩٨٧.
٧. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، دار إحياء العلوم، ط١، بيروت، ١٩٩٨.
٨. البعلبكي، منير، موسوعة المورد، ج٨، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت، ١٩٩٢.
٩. الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ج٢، منشورات الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.
١٠. الخطابي، بيان إعجاز القرآن، نقلًا عن: أبو الفضل مير محمّدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه.
١١. الخوي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط٣، قم المقدسة، ٢٠٠٧.
١٢. الذهبي، محمّد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج١، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٧.
١٣. الزمخشري، جار الله، الكشاف، ج١، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٩٥.



١٤. الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، حوادث سنة ١١، دار صادر، ط١، بيروت.
١٥. المدرس، علاء الدين، الظاهرة القرآنية والعقل، مطبعة العاني، ط١، بغداد، ١٩٨٦.
١٦. المصري، ابن أبي الأصعب، تحرير التحبير، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
١٧. بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
١٨. بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ٢٠٠٥، بيروت.
١٩. رشيد رضا، محمّد المنار، ج١، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢.
٢٠. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٤، دار الشروق، ط٢٤، بيروت، ١٩٩٥.
٢١. نوفل، عبد الرزاق، الإعجاز العددي للقرآن، المقدمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧.
٢٢. نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج١.

جمالية تلقي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

زهراء دلاور ابريكوه؛ كبرا روشنفكر؛ عيسى متقي زاده^[1]

الملخص

إنّ القرآن من حيث أدبه وجماله كان وما زال يحتلّ المركز الأوّل لدى الناطقين بالعربيّة، وقد استقبله الناس طوال القرون باعتباره النّمودج الأعلى للأدب والأسلوب والبلاغة. فقد كان للقرآن عندهم قيمةً جماليّةً إيجابيّة، بينما لا تلاحظ هذه القيمة الجماليّة في دراسات المستشرقين. ويبدو أنّ هذا الاختلاف في تقييم النّص الواحد، يرجع أساسًا إلى آفاق التلقّي وإلى المعايير السائدة في اللحظة التاريخيّة للتلقّي ومكانه الخاص. فكلّ جيل يتلقّى النّص في أفقٍ خاص، وطبقًا لمقاصده وظروفه. بناء على ذلك، تطرّقنا في هذا البحث إلى قضيّة تلقي القرآن من جانب واحد من كبار المستشرقين ثيودور نولدكه، وسعينا إلى معرفة آفاق التلقّي والمعايير السائدة في اللحظة التاريخيّة لتلقي القرآن الكريم، من أجل فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئة لغويّة أجنبيّة وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره، وإدراك أسباب اختلاف تلقي القرآن الكريم بين الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التحليليّ بالاستعانة من معطيات نظريّة التلقّي لـ «هانز روبرت يابوس». ويبدو أنّ قيمة القرآن الجماليّة عند نولدكه، تابعة للوظائف العمليّة التي يبحث عنها في دراساته للنصوص.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، جمالية التلقّي، ثيودور نولدكه.

[1]- باحثون في جامعة تربية المدرس؛ فرع اللغة العربية وآدابها - طهران.

مقدمة

عند كثير من علماء المسلمين، الجانب الجمالي والبياني للقرآن الكريم هو أعظم معجزة للنبي ﷺ، ويكون للقرآن عندهم قيمةً جماليةً إيجابية. وبما أن بواعث التأثير الجمالي ومعايير التقييم الجمالي للنصوص متغيرةً من مجتمع إلى آخر، ولكل مجتمع جماليته الخاصة وطريقته المختلفة في تذوق الجمال، نريد أن نتناول في هذه الدراسة، جمالية تلقي القرآن الكريم عند واحد من كبار المستشرقين، وهو ثيودور نولدك، باعتباره متلقيًا للقرآن الكريم بشكلٍ وفهمٍ مختلفين في الأدب والجمال عن فهم المتلقين العرب، وتشكل ردود أفعاله تلقيًا هامًا بوصفه التلقي الذي دار حول القرآن في غير مناخ اللغة العربية وفي السياق الثقافي المختلف، لنذكر أسباب اختلاف التلقي الجمالي للقرآن الكريم بين الناطقين بالعربية وغير الناطقين بها، وبين الماضي والحاضر، والكشف عن الطريقة التي تمكّن المتلقين من أن يدركوا أدبية القرآن وجماليته، كما ينبغي أن تُدرك. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التحليلي مع الاستعانة بنظرية التلقي لـ «هانز روبرت يابوس»، ونسعى إلى تحليل القيمة الجمالية للقرآن عند نولدك بتحديد نوعية آثاره عليه، التي يمكن استنباطها من ردود أفعاله من خلال دراساته النقدية، ثم نقوم بإعادة تشكيل أفق توقعاته. إذًا، يتصدى هذا البحث لاستنطاق ردود فعل نولدك لنصّ بلغ درجة الإعجاز عند العرب والمسلمين، ويحاول الإجابة على هذين السؤالين: ما مدى قيمة القرآن الجمالية عند ثيودور نولدك؟ وما التوقعات التي أثّرت على تقييمه الجمالي للقرآن الكريم؟ وتأتي أهمية البحث من أنه يمكن من فهم كيفية تأثير القرآن في بيئة لغوية أجنبية وعند جمهور معين، ونوعية تأثيره. وبما أن نولدك من أبرز المستشرقين المتخصصين في القرآن الكريم، وأن جهوده في حقل الدراسات القرآنية ظلت بارزةً في الدراسات التي تعرّضت بعده للنص القرآني، ولهذا السبب، يتم التركيز عليه في هذا البحث.



ويبدو أنّ دراسات نولدكه قد تمّت معالجتها عند الباحثين من المنظورات المختلفة؛ يذهب ماركو شولر في مقاله إلى أنّ الدراسات القرآنيّة في منتصف القرن التاسع عشر كانت متأثرةً بدراسي ثيودور نولدكه وجوستاو فايل، وأنّ دراسة نولدكه أصبحت مرجعًا هامًا وموثوقًا للباحثين. ايمانوئلا ستيفاندرز في مقالته ترى أنّ الترتيب الزمنيّ لنولدكه يجعل من القرآن نصًا يطور من أسلوبه بشكلٍ تدريجيّ، وأنّ برهان نولدكه يبدو متينًا، علاوة على أنّه موضوعيّ متجرد. أحمد عمران الزاوي في كتابه يذكر بعض ملاحظات نولدكه المبعثرة في تاريخ القرآن ويسعى إلى ردّها. مطر الهاشمي في كتابه يذهب إلى أنّ نولدكه منذ البداية قد اعترف أنّ محاولته فيها من الوقاحة الصبيانيّة والتسرّع، وعلى هذا، يرى أنّه لا يمكن الاعتماد على مثل هذه المحاولات؛ لأنها قائمة على الحدس والظنّ. رضوان السيد في كتابه يذهب إلى أنّ تقسيم نولدكه للسور القرآنيّة هو أكثر ما أثر في الدارسين، وكذلك رأيه في أنّ النبي ﷺ قد اتخذ في نبوّته أنبياء بني إسرائيل نموذجًا له. عادل عباس النصراوي في كتابه يعتقد أنّ قضية السور المكيّة والمدنيّة التي طرحها ثيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، يعود إلى اعتقاده بـ «بشريّة القرآن». يتّضح ممّا تقدّم أنّ الدراسات حول المستشرق ثيودور نولدكه تمّ تحريرها من منظورٍ نقديّ بالتركيز على آرائه حول رفض الوحي وكون النبي ﷺ مؤلفًا للقرآن، وتأثره بالكتب السابقة، وقضية الترتيب الكرونولوجي للسور القرآنيّة، ولم نجد دراسة أو مقالة سعت إلى تطبيق نظريّة التلّقي على دراساته القرآنيّة وتناولت آفاق توقّعاته.

أولًا- ردود فعل ثيودور نولدكه

لدراسة ردود فعل نولدكه، نرتكز على اثنين من دراساته؛ الأولى مقاله «القرآن^[1]»، والثانية كتابه الشهير «تاريخ القرآن»، الذي كان موضوع أطروحةٍ قدّمتها سنة ١٨٥٨. هو في مستهلّ مقاله يُشير إلى انطباع المتلقّي الأوروبيّ وشعوره نحو القرآن في أوّل قراءة، وهو شعورٌ بالتّحير، ويقول «إنّ أوّل تصفّح يترك على

[1]- نشرت لأول مرة في العدد ١٦ من دائرة المعارف ببريطانيا وتم نشرها مرة أخرى في كتابه «مشاهد من تاريخ الشرق» في سنة ١٨٩٢ بعد تعديلات قام بها نولدكه



الأوروبي انطباعاً بالارتباك الفوضوي»^[1]. ويؤكد على أن الشعور الجمالي نحو القرآن لا يمكن أن يكون ثابتاً بالنظر إلى تباين أسلوب القرآن في الأجزاء المختلفة، ويذهب إلى أن قيمة هذه الأجزاء متغيرة جداً من حيث الأسلوب والتأثير الجمالي؛ حيث إن «الفقرات القليلة جداً من القرآن تُشبع ميول القارئ الجمالية بشكل كامل»^[2].

منذ البداية، نستطيع القول إن رد فعل نولدكه بالنسبة إلى أدبيّة القرآن الكريم وأسلوبه يتراوح بين الخيبة والاندھاش والحيرة وبين الإعجاب والاستحسان. فالقرآن قد يُخيّب أفق توقّعات نولدكه، ونلاحظ هذا الشعور بالخيبة في أماكن عدّة من مقالته، مع أنّه استطاع أن يلامس بعض المظاهر الجمالية فيه؛ إذ يقول «وعلى العموم، يمتلك الكثير من أجزاء القرآن بلا شكّ قوّة بلاغية ملحوظة ومؤثرة حتى على القارئ غير المعتقد، إلّا أنّ الكتاب من المنظور الجمالي، ليس عملاً من الدّرجة الأولى بأيّ حال»^[3]. وفي موضع آخر، يستنتج أنّه «ليس محمد ﷺ ذا أسلوب رفيع بأيّ شكل من الأشكال. إنّ وجهة النّظر هذه سيتبناها أيّ أوروبي يتصفّحه للكتاب بروح حياديّة وبعض معرفة باللّغة»^[4]. فهو يبقى مندهشاً حائرًا حيث يعتبر القرآن مؤثراً من ناحية وينفي من ناحية أخرى كونه عملاً ممتازاً.

إنّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، وعند تقسيمه السور إلى مكّيّة ومدنيّة، يقف كثيراً عند أسلوب القرآن وأدبيّته، وإذا تأملنا آراءه في هذا المقام نجد أنّ شعوره بالنسبة إلى القرآن يتّجه نحو الاستنكار والرفض والخيبة في معظم الأحيان، ويميل نحو الإعجاب والاستحسان بعض الأحيان. وقد استخلصنا ردود أفعاله للقرآن في الجدول التالي:

[1]- Nöldeke,1982,21.

[2]- Ibid,32.

[3]- Ibid,34.

[4]- Ibid,35.



الموضوع	المضمون	نوع رد فعل	مرجع ورقم الصفحة
القصص الطوال	الصبغة الفجائية في حين كان من اللازم التحلي بسكون ملحمي	خيبة	مقالة القرآن: ٣٥
القصص الطوال	حذف الروابط التي ذكرها لازمة للحفاظ على تسلسل الأحداث	خيبة	مقالة القرآن: ٣٥
القصص الطوال	الإطناب الزائد عن الحاجة	خيبة	مقالة القرآن: ٣٦
أجزاء غير قصصية من القرآن	عدم ترابط الأفكار	خيبة	مقالة القرآن: ٣٦
أجزاء غير قصصية من القرآن	زيادة الألفاظ وتكرارها الممل	خيبة	مقالة القرآن: ٣٦
السور الملكية في الفترة الأولى	النبرة الخطابية والاحتفاظ بلونها الشعري الكامل، كلام بأسره محرّك ايقاعياً وذو جرس عفوي جميل	إعجاب	تاريخ قرآن: ٦٩
بعض السور	انسجام وحسن التنسيق: البداية جيدة والخاتمة مناسبة	إعجاب	تاريخ قرآن: ٢٨
سورة الشعراء	الإعجاب لآثار عمل فني وأدبي، ذي توزيع دقيق وماهر لمحسنات الأسلوب الخطابية، وقياس متعمّد لطول المقاطع المفردة والخيبة للحرية والعبث في ترتيب النص واستبعاد بنية مقاطع شعرية بالمعنى التقني للكلمة	إعجاب وخيبة	تاريخ قرآن: ٤١





سورة الزلزلة	ذا تأثير قوي للمطلع الرائع، وكون السورة خطابيا وإيقاعيا	إعجاب	تاريخ قرآن: ٨٩
سورة الصافات	التماسك والوحدة التكاملية لخاتمة جيدة في المقطع الثاني، اشتراك في الأسلوب والفاصلة والإيقاع	إعجاب	تاريخ قرآن: ١١٠-١٠٩
سورة الرحمن	تكرار بلا نهاية للآية اللازمة وعدم تكرار اللازمة بين بعض الآيات	خيبة	تاريخ قرآن: ٩٦
السور المكية في الفترة الثانية	تضحية الإناقة بسبب التكرار المستمر للأفكار	خيبة	تاريخ القرآن: ١٠٥
السور المكية في الفترة الثانية	الإطناب والإرتباك بسبب عدم ترتيب الأمثلة منطقيا	خيبة	تاريخ القرآن: ١٠٥
السور المكية في الفترة الثالثة	اللغة واهية مطبنة ونثرية، التكرار لا نهاية له، ترداد نفس الكلمات، افتقار البراهين إلى الوضوح وكونها غير مقنعة، والتنوع القليل في القصص	خيبة	تاريخ القرآن: ١٢٨
السور المدنية	عدم تناسب بين الشكل والمضمون بسبب الكلام النثري المطنب، الطول النامي للآيات، بقاء الفاصلة فقط من قالب الشعري القديم، الفاصلة مشوشة مهملة وعلى أسهل الأشكال	خيبة	تاريخ القرآن: ١٩٠

ويبدو أنّ نولدكه كلما ابتعد عن سور الفترة الأولى، ازدادت خيبته حول أسلوب القرآن وأدبيته شيئاً فشيئاً، وفيما يتعلّق بالسور المكيّة في الفترة الثالثة، قد استمر هذا الشعور بالخيبة عند نولدكه وبلغ الحد الأقصى، وقد انتابه هذا الشعور بعدم الرضا في السور المدنية أيضاً. وإذا تأملنا أقوال نولدكه في هذا المقام، نجد أنّ القرآن



قد خيَّب أفق توقّعاته في معظمها. ويمكن القول إنّه لم يعجب بأسلوب القرآن؛ إذ يستنتج أنّ النبي ﷺ كان «في أحسن الأحوال ذا أسلوب متوسّط المستوى. وتقوم أهميته ككاتب، على أصالته، إذ خلق لوثيقة دينه الجديد أسلوبًا جديدًا ذا لون كتابي»^[١]. وهو يرى أنّ النبي ﷺ متوسّط الأسلوب. ويتّضح من ردود فعل نولدكه أنّ أفق القرآن باعتباره عملاً جديدًا قد تصادم بأفق توقّع نولدكه، ولم يكن مطابقًا وموافقًا مع أفقه، ما يؤدّي إلى تخييب أفق توقّعاته مخلّفًا شعورًا بالسخط وعدم الانسراح. فيجب فحص مدى انزياح القرآن عن أفق توقّعاته حتى نستطيع الجزم بالنتيجة، لذلك سنقوم بإعادة تشكيل أفق توقّعاتها، انطلاقًا من ثلاثة عناصر في كلّ نصّ، كما يقول ياوس «هي معايير جماليّة علنيّة أي «شعريّة» جنسه الخاصّة، ثمّ العلائق الضمنيّة التي تربط هذا النصّ بنصوصٍ أخرى معروفة تندرج في سياقه التاريخي، وأخيرًا التعارض بين الخيال والواقع، بين الوظيفة الشعرية للغة ووظيفتها العمليّة»^[٢].

ثانيًا- إعادة تشكيل أفق توقّعات نولدكه؛ شعريّة القرآن والنوع الأدبي

يمكن القول إنّ التّفكيك بين النّظم والنّثر واضحٌ في رؤية نولدكه، ويتّضح ذلك من خلال معالجته لأسلوب السور في الفترات المختلفة، وهو يرى أنّ السور المكّيّة في الفترة الأولى قد احتفظ بلونٍ شعريٍّ كامل، بينما قد ضعف هذا الروح الشعري في سور الفترة الثانية، ويقول إنّ «آثار الروح الشعريّة التي تبرز بكثافة في السور الأقدم فتضعف، لكنّها لا تختفي تمامًا»^[٣]. وهو يتحدّث عن غلبة النثر في السور القرآنيّة بقوله «نلاحظ في هذه السور الانتقال من الحماس العظيم إلى قدر أكبر من السكينة في السور المتأخّرة التي يغلب عليها الطابع النثري»^[٤]. ويرى أنّ هذا الطابع النثريّ قد ازداد شيئًا فشيئًا، كلّما نبتعد من الفترة الأولى. وعندما يفحص

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٢٨

[٢]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٦

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٦

[٤]- م. ن، ١٠٥



سور الفترة الثالثة، يذهب إلى أنّ اللغة أصبحت مطنبة نثرية، ويقول: «لا يسع الكلام النثري المطنّب أن يوشح الخيال بما يليق به، حيث يجمع. الطول النامي للآيات له علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثرية. ولا يبقى من القالب الشعري إلا الفاصلة»^[١]. وتّضح من هذه العبارات، علاقة النوع الأدبي بطول العبارة، واعتماد الشعر على القافية والخيال عند نولدكه. ونستطيع أن نستنبط أهم توقعات نولدكه عن نوع الشعر في القرآن كما يلي:

(أ) ضرورة التّشاكل في طول الآيات: إنّ اعتقاد نولدكه بضرورة تشاكل الطول في الآيات ينجلي بوضوح من تناوله سور الفترة المكيّة الأولى. إنّ التّشاكل في الطول يرتبط بتعداد التّفعله والبحور العروضيّة التي يتحكّم فيها مبدأ التّشاكل المقتن. وإنّ ضرورة التّشاكل في الطول هي ميزة تختصّ بالشعر من دون النثر. وتّضح أهميّة تشاكل الطول أكثر فأكثر عندما يعتمد عليه نولدكه لتشخيص وحدة السورة والحكم على زيادة الآيات التي لم تتبع قانون تشاكل الطول. وهو عندما يدرس سورة التين يقول: «أظنّ أنّ الآية السادسة من سورة التين قد أضيفت لاحقاً؛ لأنّ طولها يفوق طول أيّ من الآيات الأخرى»^[٢]. إنّ عدم الالتزام بمبدأ التّشاكل في الطول يؤدّي إلى تشويش الأسلوب في رأي نولدكه؛ حيث يقول عند فحص سورة الطور «توجد في سورة الطور التي تتضمّن وصفاً شاملاً للجنة بعض الآيات التي تعود إلى الفترة الثانية، أعني الآية ٢١ التي تشوّش السياق ويفوق طولها أطول آيات السورة بثلاث أضعاف؛ وتضاف إليها الآيات ٢٩ وما يليها»^[٣]. ولهذا المبدأ علاقة وثيقة بايقاع السورة، ويرى أنّ عدم الاحتفاظ به سبب لانقطاع الإيقاع في السورة. ويقول عند دراسة سورة الرحمن: «الآية ٣٣ تفوق في طولها معدل طول الآيات الأخرى، وتفتقد النبرة الإيقاعيّة»^[٤]. إنّ مثل هذه النماذج من ضرورة التّشاكل في الآيات بالتشاكل في الطول كثيرة في دراسة نولدكه في سور هذه الفترة، وكذلك الفترة

[١]- نولدكه، ١٢٨

[٢]- م. ن، ٢٠٠٤، ٨٧

[٣]- م. ن، ٩٤

[٤]- م. ن، ٩٦



الثانية من السور المكيّة، ونكتفي بهذه الأمثال.

ب) ضرورة تشاكل القافية أو الفاصلة: يمكن القول إنّ القافية تكون مدار دراسة نولدكه الأسلوبية وهو بعد أن يتحدّث عن وجهة النّظر الإسلاميّة حول منع تسمية «الفاصلة» بالقافية في القرآن، يتعرّض إلى أهميّة الفاصلة بقوله إنّ «الفاصلة ذات أهميّة بالغة لتحسين بعض المواقع، وسلامة تقطيع الآيات، ومعرفة الصلة بين المقاطع الكبيرة، واكتشاف انتزاع آيات نُقلت من مواضعها إلى مواضع أخرى، علينا أن نأخذها بعين الاعتبار بدقّة وحذر معاً»^[١]. وإذا تأملنا هذا القول ندرك كم تكون فكرة العروض ووحدة القصيدة واضحة في وعي نولدكه عندما يتحدّث عن تقطيع الآيات والصلة بين المقاطع. والمعروف أنّهما من اختصاصات الشعر دون النثر. ولا شك أنّ الصلة توجد بين أجزاء النثر، إلّا أنّ هذه الصلة لا تقع في تشاكل القوافي.

وبناء على ذلك، يبدو أنّ نولدكه يعتقد بضرورة تشاكل الفواصل في السورة، والتزام جميع الآيات بهذا التشاكل للحفاظ على وحدة السورة وإيجاد الصلة بين الآيات، وإنّ عدم التبعية لهذا المبدأ يعني عند نولدكه زيادة الآية وإضافتها لاحقاً. وعلى الرّغم من أنّه ينبّه إلى أنّ تشاكل الفواصل ليست بوحده عاملاً لوحدة السور، قائلاً: «لا يمكن أن يكون تماثل الفواصل دليلاً مطلقاً على وحدة السورة، بل يجوز أخذه فقط بعين الاعتبار كنتيجة مكتسبة من أسباب داخلية بحتة»^[٢]، لكنّه عندما يدرس سورة مريم، يرى أنّ النبيّ ﷺ قد أضاف الآيات ٣٤-٤١ لاحقاً حيث تنتهي فواصل هذه السورة عادة بـ «يا» و «يئاً» و «يأ»، ولكن الآيات المذكورة تنتهي بـ «ون». وتتغير الفواصل كذلك في الآيات ٧٥-٧٨، وبالنظر إلى تشاكل الفاصلة في سائر الآيات ما عدا الآيات المذكورة، يستنتج نولدكه أنّ تلك الآيات تمّت إضافتها متأخّرة، ويقول: «نظراً لتساوي الفاصلة التام في الآيات ١-٣٤، ٤١-٧٥ يبرّر

[١]- نولدكه، ٣٤

[٢]- م.ن، ٣٨

الظَّنُّ بَأَنَّ تِلْكَ الْآيَاتِ أُلْحِقَتْ فِي وَقْتٍ مُتَأَخَّرٍ»^[١]. وعلى هذا، يمكننا الاطمئنان إلى رسوخ مبدأ تشاكل الفاصلة في وعي نولدكه عندما يقسم سورة «ص» إلى مقطعين، فالمقطع الأول يتكوّن من الفواصل بالردف الألف في الآيات ٦٧-١، أما الفاصلة في المقطع الثاني تنتهي بالردف واو أو ياء، ويقول: «ما ينتج عن ذلك من افتراض أنّ جزئي السورة لم يكونا في الأصل معا»^[٢].

وانطلاقاً ممّا أسلفنا، يمكن القول إنّ توقّعات نولدكه عن نوعيّة الشعر في القرآن تتّضح في اعتقاده بضرورة تكرار وحدة موسيقيّة معيّنة؛ إذ يعتقد بضرورة التزام جميع آيات السورة بالتساوي في الطول، وضرورة تشاكل فواصل السورة بتكرار الروي أو الردف الواحد. فالواضح أنّ تتابع الآيات على نحو خاصٍ قد هيأ ذهنه ليقبل تتابع النمط الخاص في الآيات دون غيره، وبذلك تم تشكيل نسيجاً يتألف من التوقّعات في ذهنه. فهذا أمرٌ طبيعيٌّ للغاية عند قراءة الشعر، فالذهن بعد قراءة بيت أو بيتين مهياً لعدد معيّن من التتابع الممكن، وفي الوقت نفسه يضعف من قدرته على تقبلّ صنوف أخرى من التتابع، وعلى هذا الأساس، يردّ أي. إي. ريتشاردز^[٣] (١٨٩٣-١٩٧٩) الإيقاع إلى عامل التكرار والتوقع فأثاره، وفي رأيه يعتمد الإيقاع على «التكرار والتوقع، فأثار الإيقاع والوزن تنبع من توقعنا... وعادة يكون هذا التوقع لا شعورياً»^[٤].

ج) وحدة القصيدة العضوية: نلمس ملامح الاعتقاد بضرورة وحدة القصيدة العضوية في السور لدى نولدكه عندما يتحدّث عن حسن البدء، وبراعة الختام في السورة، ويتعرّض إلى التناسق والارتباط بين المقاطع في السورة الواحدة، حيث يقول: «بعض السور منسّقة تنسيقاً حسناً وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضاً خاتمة مناسبة. خطاب القرآن يقفز على العموم كثيراً من موضوع إلى آخر، إلى

[١]- نولدكه، ١١٦

[٢]- م.ن، ١١٧

[3]- I.A. Richards

ناقد أدبي وعالم بلاغة. أثرت كتبه في توجهات النقد الجديد ككتاب «معنى المعنى» و «مبادئ النقد الأدبي» و «النقد العلمي».

[٤]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٨٥



درجة أنّ ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلّى دائماً للعيان»^[١]. إنّ اعتقاد نولدكه بهذه الوحدة في السور القرآنيّة تتّضح خاصّة عند معالجة بعض السور كالواقعة، والصفات.

ويمكن استخلاص تحليله عن وحدة في السورة الواقعة كما يلي: إنّ هذه السورة في رأيه تتكوّن من مقاطع عدّة، السورة تبدأ بمدخل قصير من الآيات ١-٩، ثم تقع المقاطع. تشابه نهاية المقطعين بتكرار العبارة الواحدة <فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ>. وهناك العلاقة الواضحة بين الآيات ٨٧ وما يليها والقسم الأول. وإنّ بدء عدّة آيات بتناوب بـ <أفرايتم> و <أنتم> يقوّي الاتصال. وعلى هذا الأساس يستنتج أنّه «يمكن اعتبار هذه السورة متماسكة، بالرغم من أنّها تضم، كما يبدو، قسماً جديداً يبدأ بالآية ٧٤-٧٥»^[٢]. أي قسّم بمواقع النجوم. ويبدو أنّ نولدكه قد عنى بصحّة التقسيم والاستيعاب ثم حسن الختام، وهذا يدلّ على الاهتمام بوحدة الأعضاء في السورة. وهو يؤكّد على فكرة الوحدة العضويّة في سورة الصفات، ويستنتج أنّ ثمة ما يربط بين المقاطع، ليس فقط اشتراك المقاطع في بعض الجمل وآيتين فقط، بل «الأسلوب والفاصلة والإيقاع، ما يجعل اعتبار السورة كلّها وحدة متكاملة أمراً لا ريب فيه»^[٣]. فيرى أنّ تساوي الأسلوب على المستوى نفسه ضمان لكون الجزء موحدًا علاوة على الارتباط المعنائي بين المقاطع، وتكتف بالوحدة بواسطة تكرار بعض العبارات أو الآيات الكاملة، ثم تشكيل الآيات ١٦٧-١٨٢ خاتمة جيّدة للمقطع.

(د) الخيال: عند التأمل في أقوال نولدكه نرى أنّه قد لمس الخيال النّابع من التّصاویر الحيّة التي رسمها النبيّ ﷺ - حسب تعبيره - خاصّة في السور المكّيّة في الفترة الأولى التي كانت مصبوغة بالصبغة الشعريّة، حيث يقول: «ما من سور أخرى في القرآن تضاهي هذه السور في روعتها وفي إبرازها الانفعال الشديد الذي

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨

[٢]- م.ن، ٩٥

[٣]- م.ن، ١١٠



كان يعتري النبي. ألا وكأن المرء يرى بأَمِّ عينه كيف تنشق الأرض وتتفطر الجبال وتتساقط الكواكب، متداخلاً بعضها ببعض الآخر. مجموعة أخرى من السور تحمل أوصافاً أكثر هدوءاً ونثرية، ينبغي أن تعتبر بالإجمال متأخرة عنها زمنياً^[١]. وهو يأتي بنماذج لذلك بسورة الزلزلة التي تولد بسبب مطلعها الرائع وإيقاعها أثراً لا يقاوم، ومثلها سورتا الانفطار والتكوير؛ إذ يقول: «وتشبه هذه السورة أيضاً سورتا الانفطار والتكوير ويتزيّنان بصورة أكثر غنى»^[٢]. ومما يلفت هنا، كما يتضح من عبارات نولدكه المذكورة، أن الخيال في رأيه من اختصاصات الشعر ولا النثر، ومما يؤكّد ذلك قوله في أسلوب السور المكّية في الفترة الثالثة؛ إذ يقول: «لا يسع الكلام النثري المطنّب أن يوشح الخيال بما يليق به، حيث يجمع. الطول النامي للآيات له علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثرية. ولا يبقى من القالب الشعري إلا الفاصلة»^[٣]. ويبدو أن التفرقة واضحة في ذهنه بين الخيال في الشعر والنثر عندما يتحدّث عن جموح الخيال والانفعال الذي هو باعث النبي ﷺ في خلق هذه التصاوير؛ حيث يقول: «حين ضعف الثوران النفسي الهائل مع مرور الزمن صارت السور أكثر هدوءاً. كانت في البداية تحركها طاقة شعريّة معيّنة، فأضحت لاحقاً، وبشكل تدريجيّ، أقوال معلم ومشرع لا غير»^[٤].

وثمة اختلاف كبير بين نوع الشعر ونوع النثر في مدى إثارتهما توقع القارئ وتهيته؛ فالتوقع الحاصل عند قراءة النثر يكون أقلّ تحديداً ممّا يُثير الشعر. ففي قطعة من النثر لا يتهيأ القارئ لتكرار وحدة موسيقيّة معيّنة ولا يتوقع عند قراءة النصّ النثريّ نوعاً خاصاً من الصوت، ولا يفاجأ عند بروز نغمة غير متوقّعة، وبالتالي لا تلعب الألفاظ دوراً حسياً أو شكلياً عظيماً في النثر خلافاً للشعر الذي يكتسب الصوت فيه شخصيته. وبناء على هذا، لا يتوقع نولدكه عندما يقرأ سور الفترة الثالثة والسور المدنيّة بحدوث صوتٍ خاصٍ بالنظر إلى الطبيعة النثرية

[١]- نولدكه، ٨٨

[٢]- م. ن، ٨٩

[٣]- م. ن، ١٢٨

[٤]- م. ن، ٢٥



والتشريعية فيهما. والمواجهة بالفواصل في سياقٍ نثريٍّ لتلك السور، يولّد عنده الشعور بالخيبة والمفاجأة وعدم الإعجاب بأسلوب القرآن، ولذلك يقول: «إنَّ خطأ محمد ﷺ يقع في التزامه الدائم والإخضاع للصيغة شبه الشعريّة التي قام بنائها في بداية النزول مطابقاً مع أذواق المستعتمين. فهو على سبيل المثال يستخدم القافية في المواضع النثرية، وهكذا يأتي بنتيجةٍ غير مقبولةٍ هي عدم التّناسب بين الأسلوب والموضوع»^[1]. وكذلك يؤكّد على نفس الفكرة في كتابه تاريخ القرآن عندما يتحدّث عن تكاثر إهمال استعمال الفاصلة شيئاً فشيئاً في القرآن؛ حيث إنّه «لا تناسب والنبرة النثرية الموجودة في القطع المتأخّرة؛ ويجب علينا أن نعتبره في الآيات التشريعية، وقطع مماثلة لها، قيدياً ثقيلًا لا يزين الكلام»^[2]. والواقع أنّ هذه الخيبة تنشأ عن توقّعه، ولو لم يوجد التوقع الخاص بنوع أدبيّ، فلا توجد خيبة أو مفاجأة. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا يتوقّع نولدكه أنّ جميع آيات السورة الواحدة يجب أن تكون متساوية الطول، ومتماثلة الفاصلة، وأن تكون جميع المقاطع في السورة الواحدة ذات صلة؟ هذه التوقعات عندما يقرأ القارئ عملاً شعرياً طبيعياً للغاية، أما بالنسبة إلى القرآن، فهي موضع تساؤل، لماذا توقعات نولدكه عن السور القرآنية، هي نفس التوقعات التي توجد في وعي القارئ عند قراءة منظومة الأشعار؟

ثالثاً- النصوص في السياق التاريخي الأدبي

إنّ النّصّ في رأي يابوس لا يمكن أن يُخلق من فراغ، خاليًا من رواسب النّصوص السابقة التي قد يشترك معها في الجنس والنوع، بل يحمل علامات ظاهرة وخفية ويثير التوقعات، يقول: «إنّ النّصّ الجديد يستدعي بالنسبة للقارئ مجموعة كاملة من التوقعات والتدبيرات التي عوّده عليها النصوص السابقة»^[3]. وعلى هذا الأساس، إذا اعتبرنا كلّ فترة تاريخية أدبية بمثابة دائرة، النّصوص الأدبية المكتوبة تقع في

[1]- Nöldeke, 1982, 32.

[2]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٧

[3]- يابوس، ٢٠٠٤، ٤٥



مركز الدائرة. وإذا رجعنا إلى فترة نزول القرآن نجد أهم الأنواع الأدبية المعروفة آنذاك هي القصائد، وسجع الكهان، والخطب. ومما يلفت في هذا السياق، هو مبدأ التكرار أو التماثل، كما يقول ياقوس: «إن علاقة النَّصِّ المعزول بالجدول، أي بسلسلة النَّصوص السابقة المؤلفة للجنس، تتم كذلك وفق سيرورة مماثلة قوامها الدائم هو خلق أفق توقع وتعديله»^[١]. أي التَّوَقُّع الناشئ عن تماثل شكل العمل الجديد بأشكال الأعمال السابقة في السياق التاريخي الواحد.

(أ) المماثلة بين القرآن والشعر الجاهلي: نجد عند نولدكه اهتماماً بالغاً بالتشابهات الموجودة بين القرآن وتلك النصوص. وهو كثيراً ما يتحدث عن القواسم المشتركة بين القرآن والشعر الجاهلي، ويرى في كتابه «تاريخ القرآن» أنَّ ما جاء به النبي ﷺ كان باللغة الفصحى بطابعها الأدبي والمشارك بعربية الشعراء القديمة، ويقول: «إنَّ القرآن لم يكتب بأية لهجة محلية أبداً. بل له لغة مشابهة لما كانت موجودة في قصائد ما قبل الإسلام»^[٢]. وهو يذهب إلى أنَّ لغة الفصحى هي لغة مشتركة وموحدة بين جميع القبائل، ويستنتج أنَّ «الأشعار العربية القديمة والقرآن كتبت بلغة فصحي أو مفهومة عموماً»^[٣]. إذاً يمكن القول إنَّ لغة القرآن في رأي نولدكه لا تختلف عن لغة القصائد الجاهلية وله الخصائص الأدبية بالنظر إلى لغته العربية الفصحى.

وبعد ما تحدَّثنا عن مشابهة لغة القرآن بلغة القصائد الجاهلية، أوَّل ما يستوقفنا هو اعتبار نولدكه الوزن والقافية معيارين أساسيين في القصيدة الجاهلية، حيث يقول عن الصيغة الفنية للشعر آنذاك إنها «تشمل عند العرب وزناً شعرياً مقيداً بالإضافة إلى القافية»^[٤]. ويُشير إلى كون هذا المعيار عرفاً أدبياً عند الجاهليين لشكل القصيدة، حيث إنَّ الشعراء «كانوا قد التزموا منذ زمن طويل باستعمال

[١]- نولدكه، ٤٥

[2]- Noldeke, 2013, 260

[٣]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨٩

[4]- Nöldeke, 1982, 32



البحر والقافية»^[١]. أمّا المعيار الرئيس للسجع في رأيه، فهو أجزاء قصيرة، تبعيّة اثنان من الأجزاء أو أكثر قرينة واحدة باتّباع علامات الوقف. وهناك اختلاف بين الشعر والسجع في تحرّر قرينة السجع أكثر من القافية. ومع هذا هو لا يستبعد كون السجع من أنماط شعريّة آنذاك بسبب المشتركات بينهما، حيث يقول: «لكن خصوم محمد ﷺ أطلقوا عليه لقب شاعر. هذا يدلّ على أنّ الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تُعتبر آنذاك نمطاً شعريّاً»^[٢]. ومهما يكن من الأمر، ما يهّمنا في هذا السياق، هو إمكانية استنتاج العرف الشعري والأدبي لنصوص تلك الفترة في وعي نولدكه. وهذا العرف هو التزام بتكرار الوزن والقافية في جميع أبيات القصيدة، والحفاظ على تقطيع الجمل وتسجيعها في جميع عبارات السجع، بالإضافة إلى استخدام الأسلوب القسيمي في سجع الكهان. وهذا المبدأ للتكرار والتشاكل في العرف الأدبي الجاهلي قد أدّى إلى تكوين توقعات عن النّص الأدبي والشعريّ في ذهن نولدكه. وبهذه التوقعات عندما قرأ القرآن وجد مشابهاً عدة بينه وبين النّصوص الأدبية آنذاك، ولا سيما في سور الفترات الأولى.

وفي هذا الإطار، ينتبه نولدكه إلى مماثلة شكل النص القرآني بالقصائد الجاهليّة، ويرى أنّ الشّبه واضح بين ما ورد في فواصل الآي في سور الأحزاب والانشقاق والمدثر وبين القافية الشعرية في مدّ الفتحة، ويقول إنّ النبي ﷺ «يمدّ الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلاً منها ألفا كما في القافية الشعرية»^[٣]. ويأتي بأمثلة أخرى من تلك المشابهاً، كعدم تلفّظ الفتحيتين في نهاية الآية في سورة المجادلة والبلد والمدثر، ويرى أنّه يرد أحياناً في القافية الشعريّة، وعلى سبيل المثال بيت لبيد «فلا تخمّش وجهاً ولا تحلّقاً شعراً»، حيث جاء شعرٌ بدل شعراً. وكذلك إخفاء ياء المتكلم المفرد في سورة الحاقة، ويقول «يُخفي ياء المتكلم المفرد تماماً، أو يحولها إلى يه، كما هو معهود في القافية الشعرية»^[٤]. وقد يسري اعتقاد نولدكه

[١]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٤

[٢]- م.ن، ٣٤

[٣]- م.ن، ٣٥

[٤]- م.ن



إلى ضرورة تكرار قوافي الشعر إلى النص القرآني، وذلك يستنبط من قوله: «أما فيما يتعلق بترتيب الفواصل، فإننا نجد أحيانا آية بلا فاصلة بين آيات ذات فواصل أو بعدها»^[١]. ويأتي بأمثلة عن سورة المعارج حيث تعود الفاصلة السابقة مجدداً وكذلك سورة الانفطار وعبس.

إن المماثلة بين القرآن والشعر الجاهلي في رأي نولدكه لا ينحصر على الالتزام بالفواصل في الآيات واستخدام الفواصل الخاصة بالشعر، بل يتعدى إلى بعض أساليب البديع المستعملة في القرآن أي «اللعب بالكلمات»، الذي يقوم بدور كبير في الخطاب الشعري أو ما يشبهه من أنواع الخطاب الأدبي، ويقول: «أما اللعب بالكلمات الذي لم يكثر منه شعراء العرب القدامى، وعرفه اللاحقون الذين جعلوا منه الفنتة الأولى لشعرهم، فهو يرد أيضاً في القرآن»^[٢]. ويأتي بالأمثلة من ذلك مما ورد في أشعار الشعراء الجاهليين ك «راغبا أو راهبا» في لامية الشنفرى، أو «الحارب الحريب» في شعر لبيد، و«أن يغبطوا يهبطوا» في أبيات الخنساء، و... ويذكر بعض ما ورد في القرآن من تلك الأمثلة التي تدل على أن استعماله كان معهوداً، وذلك مثل «راغبا ورهبا» في سورة الأنبياء، و«يسر وعسر» في سورة البقرة، و«همزة لمزة» في سورة الهمزة، «وأسلمت مع سليمان» في سورة النمل، «يا أسفي على يوسف» في سورة يوسف، وكذلك أسماء متشابهة اللفظ التي عدلت جزئياً بسبب هذا التشابه، مثل «هاروت» و«ماروت» في سورة البقرة أو «يأجوج» و«مأجوج» في سورة الكهف والأنبياء مثلما قد وردت في ديوان امرئ القيس. وقد انتبه إلى القافية في داخل البيت كأن البيت تشكّل عن أجزاء عدّة، ولكل جزء قافية ويرى هذا النوع من اللعبة بالكلمات يوجد في الشعر بقدر أكبر من التصنع، كما في ديوان الهذليين وقد ورد في القرآن أيضاً؛ حيث يقول: «في هذه الحال تقسم إحدى الآيات إلى أجزاء متعدّدة صغيرة، على سبيل المثال سورة يونس ٦١-٦٢ (شأن-قرآن)»^[٣].

[١]- نولدكه، ٣٦

[٢]- م.ن، ٤١

[٣]- م.ن، ٤٠



ويقصد بذلك وجود الفاصلة في وسط الآية.

(ب) المماثلة بين القرآن والسجع: الالتزام بالسجع كان يُلاحظ في الخطب الجاهليّة، وكذلك في نصوص الكهان، وقد كان هذا السجع موضع اهتمام نولدكه، وهو يتحدّث عنه ويعتبره من القواسم المشتركة بين القرآن والنصوص الأدبيّة آنذاك، قائلاً: «إنّ السجع كان شكلاً محبوباً من أشكال الأدب بين العرب في تلك الأيام، فتبناه محمد ﷺ»^[1]. ويؤكّد على تمايز الشعر والسجع في تغيير الفاصلة بعد بضعة الأجزاء، وذلك يدلّ على مدى رسوخ معايير القصيدة والسجع في ذهنه، إذ يقول: «وقد اعتاد العرب في النثر الرفيع، بعكس الشعر المعتاد، أن يغيّروا القرينة بعدد قليل من الأجزاء القصيرة، وهذا ما يحدث أيضاً في القرآن بكثرة، خاصّة في أقدم السور»^[2]. ويبدو أنه يجزم بكون السجع شكلاً مستعملاً عند الكهان، ويقول: «هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضاً محمد ﷺ، مُدخلاً عليه بعض التعديلات»^[3]. يوضح نولدكه الحروف المستعملة في الأسجاع القرآنيّة، ويذهب إلى أنّ النبي ﷺ استعمل كلّ حريّة أسلوبية تسمح له بالسجع، حيث يقترب بذلك إلى الأساليب الشعرية.

إنّ هذه المماثلات بين القرآن والشعر الجاهلي والسجع تخلق عند نولدكه أفق توقعات. هذه التوقعات تفرض عليه أن يتتبع الآيات بالنظر إلى تشابه الطول وتشاكل الفواصل في آيات عدّة بمعيار الشعر، فعندئذ يتوقّع من السورة أن تلتزم بوحدة القصيدة العضويّة وكذلك يتوقّع أن يكون جميع آياتها متساوية من حيث الطول ومتّحدة من حيث الفاصلة، وعندما يواجه بعدم تبعيّة بعض آيات عن القانون يحكم على زيادته. كذلك يُلاحظ وجود قواسم مشتركة بين القرآن وسجع الكهان، وتلك القواسم المشتركة تؤدّي إلى إيجاد أفق التوقّع الخاص بسجع الكهان خاصّة عندما يواجه باستعمال الأقسام في الآيات القصيرة وكذلك تغيير الفواصل

[1]- Nöldeke, 1982, 33.

[2]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٩-٤٠

[3]- م، ن، ٣٤



بعد عدّة آيات، فيتوقّع رعاية تلك المعايير في جميع آيات السورة وعندما يشاهد في الآيات عدم التطابق بالمعايير المترسّخة في وعيه عن عرف سجع الكهان، يفاجئ ويشعر بالخبية. والحقّ أنّ هذه الخيبة تنشأ من توقّع نولدكه الذي كان وليد تجربته عن الأنواع الأدبيّة المعروفة آنذاك. ويتّضح ذلك عندما يرى أنّ النبي ﷺ استخدم الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء، ولكنّه استعمل كلّ حرية أسلوبية يسمح له بها السجع، لا بل يضيف عليها أيضًا من عنده. وأقواله تدلّ على صعوبة قبوله التغيير، وعدم ترحيبه بالعمل الجديد المنحرف عن الأعراف الأدبيّة الموجودة.

والواقع أنّ المفاجأة في شكل القرآن هنا تلعب دورًا هامًا، ويكون لخبية التوقّعات أهميّة أكثر من تحقّقها، حيث يقول آي. إي ريتشاردز: «والنظم الذي لا نجد فيه غير ما نتوقّعه بالضبط دائمًا بدلا من أن نجد فيه ما يطور استجابتنا الكلية هو مجرد نظم رتيب يبعث على الضيق»^[١]. ومن هذا المنظور يرى ياوس أنّ العمل عندما يطابق لتوقع جمهوره بشكل تام هو تافه، وفي هذا السياق يطرح مفهوم «المسافة الجمالية» التي تقع بين ما تُقدمه التجربة الجمالية السابقة من أشياء مألوفة وتحول الأفق الذي يستلزمه استقبال العمل الجديد، ويقول «كلما تقلصت هذه المسافة وتحرّرت وعي المتلقي من إرغام إعادة توجيهه نحو أفق تجربة بعدّ مجهولة، كان العمل أقرب من مجال كتب فن الطبخ»^[٢]. وذلك لأن الانسان بفطرته يميل إلى تحطيم ما هو مألوف من وسائل التعبير، كأنه بذلك يجد متعة وجمالا، ربما لأن الطرق التعبيرية التقليدية لم تعد ذات تأثير كما كانت فيما مضى.

وإضافة إلى ما قلنا عن جماليّة الإنزياح التي ينبغي بموجبها للقارئ والمتلقي أن يرحّب بالأشكال المغايرة للمألوف بالنظر إلى كون الإنزياح عاملا رئيسا لتطور الأدب والفنون طوال التاريخ، يجب أن لا يُنظر إلى تلك المعايير المستخرجة من العرف الأدبي الموجود كقوانين صارمة يجب اتباعها ولا يمكن العدول عنها. والواضح

[١]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٩١.

[٢]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٧.



أنه لا غنى للقصيدة الجاهلية الغنائية عن الالتزام التام باتحاد القوافي وتكرار الوزن، وأنا لا نستطيع أن نهمل طبيعة هذا النوع، كذلك يتعين على الخطبة أن تكون أجزاءها قصيرة وملتزمة على أكثرها بالسجع لكي تولد في القارئ نفس الأثر المتوقع من الخطبة، ونجد أيضا أن نص الكهان لا يستطيع ان يستغني عن التزام بالسجع إضافة إلى استخدام الأقسام والحفاظ على تساوي الطول في العبارات. ومع ذلك فمن الخطأ أن نصل إلى وصفة عامة أو قانون عام نحتم اتباعه على كل نص مشابه بتلك الأنواع، وعندما نواجه نصا لم يتحقق فيه تلك المعايير، نحكم على ضعف المؤلف وعدم جودة أسلوبه.

ج) أعراف الأدب اليوناني: مما يجب الانتباه إليه للإحاطة بأفق توقع نولدكه، هو مسألة ترسخ كتابة ما في ثقافة من الثقافات، بحيث تتوّج نموذجا أدبيا، وبالتالي يصبح معيار الإجابة محصورا في مدى تطابق سائر التّصوص لذلك النموذج. وبناء على ذلك، بالنسبة إلى فترة منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، أي فترة حياة نولدكه، يبدو أنه لم ترسخ كتابة أدبية في ضمير الألمان كما ترسخ الأدب اليوناني. فقد تمّ الاعتراف بعظمتها وسموّها عند الأدب القومي الألماني وهو النموذج الأدبي الأعلى عندهم. يتحدث ياوس عن الأدب القومي الألماني وعن أسطورة أدبية مفادها أنّ «قدر الألمان الخاص هو أن يكونوا ورثة اليونان الحقيقيين، بناء على هذه الفكرة التي لم يوجد الألمان إلا ليحققوا بمفردهم في صفاتها الكامل»^[١]. وفي السياق نفسه، يبدو عند نولدكه الاهتمام بالتراث اليوناني؛ إذ يقول في كتابه «تاريخ الفرس والعرب في عصر الساسانيين»، الذي تم نشره سنة ١٨٧٩: «إنّما اهتمامي ورغبتني هو في الإنسانية الحقيقية التي نادرا ما تظهر في هذه الفترة، وكذلك حبّي يقع في اليونانية التي اختفت تماما في أوروبا في ذلك الوقت»^[٢].

ومعروف أنّ علوم اللغة عند أرسطو هي المنطق والخطابة والشعر، وهي

[١]- نولدكه، ٢٤-٢٥.

[٢]- م. ن، ١٣٥٨، ٤.



الفنون القولية. وأما بالنسبة إلى الشعر، فكثير ما تعزى إلى أرسطو والتراث النقدي الإغريقي ثلاثة أنواع للشعر؛ هي المأساة والملهاة والملحمة^[١]. وفي هذا السياق، تعدّ آراء أرسطو في المأساة والخطابة ذات علاقة ببحثنا؛ حيث يبدو أنّ هذين النوعين يكونان الأشكال المعيارية الأساسية عند نولدكه؛ إذ يحاول أن يميّز عناصر السرد والخطابة في السور القرآنية باستخدام معايير وخصائص فنية شائعة ومعروفة عند أرسطو والتراث الإغريقي.

نولدكه ينظر إلى النبي ﷺ كخطيب ومعلم. ويتناول الصبغة الخطابية في القرآن، فيخلق في ذهنه توقّعا، وهذا التوقّع قد تمّ تكوينه في ذهنه عن معايير الخطابة عند أرسطو، وبهذا التوقع يستقبل القرآن. وعلى هذا، نجد أنّه يؤكد على صبغة القرآن الخطابية قائلا «إن كيان النبي العقلي كان بمجمله مرتكزا على ما هو تعليمي وخطابي أكثر منه على ما هو شعري بحت»^[٢]. ومما يلفت في الخطابة، أنّها كما يعرفه أرسطو «القوة تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحد من الأمور المفردة»^[٣]. فيجب على الخطيب أن يرتب أجزاء الخطابة على أساس المنطق، ولكنه لا يحتاج أن يستخدم الأقوال المنطقية بالنظر إلى مستوى جمهوره من حيث الثقافة. فيجب أن تلائم العبارات والحجج ملابسات الجمهور، فلا تجب تبعية حرفية الأقيسة المنطقية في البراهين؛ لأنّ «الجمهور الذي يتوجّه إلى الخطابة غالبا ما يكون على غير حظ كبير من الثقافة، فيصعب عليه متابعة الأقيسة المنطقية الجافة»^[٤]. وبالتالي، بما أنّ غاية الخطابة هي الإقناع عن طريق تحريك الأفكار وإثارة المشاعر معًا، إنها ذات صبغة أدبية، فيستعين الخطيب بالإيقاع في صوغ عباراته لإثارة الانفعالات، وكذلك يجب أن يراعي الخطيب في صياغة الخطابة تمثيل المنظر أمام العيون، ووسيلته في ذلك «هي التعبير بصيغة الحاضر، والبحث عن الاستعارات التصويرية الملائمة للموضوع»^[٥].

[١]- أنظر غنيمي هلال، ١٩٩٧، ١٢١-١٢٢.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٣.

[٣]- أرسطو، ١٩٧٩، ٩.

[٤]- غنيمي هلال، ١٩٩٧، ٩٩.

[٥]- غنيمي هلال، ١٠٠.



وعلى ضوء ما تقدّم، نجد نولدكه عندما يعالج السور المكيّة يرى أنّ غاية النبي ﷺ هي دعوة الناس إلى الإيمان بالإله الواحد الحقّ وما لا ينفصل عن ذلك من الإيمان بقيامة الأموات والحساب في يوم الدين، وبعد ذلك يتحدث عن حجج النبي ﷺ التي يستخدمها لإقناع مستمعيه، ويقول: «لكنّه لا يسعى إلى إقناع عقل سامعيه بذلك بواسطة البرهان المنطقي، بل بالعرض الخطابي المؤثّر على الشعور بواسطة المخيلة... وتكتسب أوصاف سعادة الأتقياء الأبدية وعذاب المخطئين في الجحيم وزنًا خاصًا. هذه الأوصاف ولا سيما الأخيرة منها، تُعتبر من أقوى الوسائل التي ساعدت على نشر الإسلام بواسطة التأثير الهائل الذي مارسه على مخيلة أولئك الناس البسطاء الذين لم يسبق لهم أن تعرّفوا منذ صباهم على صور لاهوتية مشابهة». (نولدكه، ٢٠٠٤، ٦٥) فهو ينظر إلى النبي ﷺ كخطيبٍ يعرف جمهوره تمامًا، وهو قريب منهم. وبالتالي يدري كيف يقنعهم ويؤثّر فيهم، ولذلك يهاجم خصومه المشركين مباشرة ويهدّدهم بالعقاب الأبدي.

وعلى هذا الأساس، يرى نولدكه أنّ النبي ﷺ لا يستخدم البراهين المنطقية لإقناع السامعين، بل يستخدم أنواع المثل؛ لكي يستطيع الإقناع بها. والمطلوب أن نلقي الضوء على تقسيم أرسطو للمثل إلى نوعين؛ «أحدهما ما يورد فيه الخطيب حقائق وقعت في الماضي، وهو المثل التاريخي. والثاني يخترعه الخطيب من نفسه. وهذا الأخير بدوره نوعان: إما أن تخترع فيه الأمثلة للمقابلة بين الحالات المتشابهة، وهو المثل التشبيهي، وإما أن نحكي فيه القصة على لسان الحيوان»^[١]. وبناء على هذا التعريف، من الطريف أن نتطرق إلى قول نولدكه حول أسلوب النبي ﷺ في الفترة الثانية من السور المكية؛ إذ يقول: «ويحاول النبي أن يوضّح جملة بواسطة أمثلة كثيرة مأخوذة من الطبيعة والتاريخ. لكنه يكدّس هذه الأمثلة، بعضها فوق بعض، أكثر مما يرتبها منطقيًا، فيجرح إلى الإطناب، ويصبح مرتبًا، مملًا. الطريقة التي يتبعها للخلوص إلى النتائج ضعيفة. وما يستنتجه لا يقنع الخصوم»^[٢]. فقوله عن

[١]- غنيمي هلال، ١٠٨.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٥.





استخدام الأمثلة من التاريخ والطبيعة، وكذلك ضرورة ترتيب الأمثلة ترتيباً منطقيًا، يشير إلى مدى رسوخ معايير خطابة أرسطو في ذهنه، ولذلك، عدم تنظيم أمثلة وفق الترتيب الذي يتوقعه نولدكه والذي يعتبره منطقيًا وأكثر عقلانيّة، قد أدّى إلى عدم استحسانه لإسلوب القرآن حتى يصفه بالملتبس، مرتبك وممل. والواقع أنّ عدم إعجابه يعود إلى حدّ كبير بتوقّعاته التي قد كوّنّت في ذهنه عن تجربته السابقة عن معايير أرسطو للخطابة. فمن يستطيع أن يدعي أنّ هذا الترتيب أفضل من ذلك، أو هذا أكثر منطقيًا من ذلك، والحقيقة أنّ هذه الأحكام نسيّة للغاية، وأنّها ترجع إلى حدّ كبير إلى نفسيّة القارئ وذوقه.

إنّ أرسطو في استخدام المثل كحجّة خطابيّة يعتمد «على إيراد حالاتٍ كثيرةٍ مشابهة للحالة التي يراد الاستدلال عليها، للبرهنة على أنّها نظيرتها»^[١]. ومن هذه الحجّة الخطابيّة، يُشير نولدكه إلى استخدام النبيّ ﷺ قصص حياة الأنبياء السابقين في السور المكيّة في الفترة الثانية، ويقول: «وردت قصص طويلة عن حياة الأنبياء السابقين، تستخدم لإثبات التعاليم وإنذار الأعداء ومواساة الأتباع. محمد ﷺ يترك رسل الله القدماء يتكلمون بأسلوبه الخاص»^[٢]. إنّ إدراك نولدكه عن كون هذه الأمثلة وسيلة عند النبيّ ﷺ لإقناع المستمعين وإيجاد التأثير ليس بعيدًا عن الحق. والواقع أنّ القرآن الكريم ما جاء أسلوبه على ما جاء عليه إلاّ ليحقّق الغاية من التأثير واللفت والجذب لكلّ من المستمعين والمخاطبين. إلاّ أنّه في ضوء هذا الإدراك، عندما يريد أن يناقش أسلوب السور في الفترة الثانية، يشكو من تنوّع القصص القليل، حيث يقول: «التكرار لا نهاية له، ولا يتورّع النبي عن ترداد الكلمات نفسها تقريبًا، البراهين التي تفتقر إلى الوضوح والحدّة ولا تقنع إلاّ من يؤمن سلفًا بالنتيجة النهائيّة، والقصص التي لا تأتي إلاّ بالقليل من التنوع، كلّ هذا يجعل الآيات والسور ممّلة في كثير من الأحيان»^[٣]. كأنّه يتوقّع أن تلك

[١]- غنيمي هلال، ١٩٩٧، ١٠٧.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٦.

[٣]- م، ن، ١٢٨.



القصص التي هو يعترف بكونها حجةً ووسيلةً للنبي ﷺ أن تكون متنوّعة، وتكون من حيث الجاذبيّة على مستوى القصص التي أهميتها في ذاتها. إنّ المسألة كما سبق أن رأينا تتعلّق بتوقّعات نولدكه التي يعود رسوخها في ذهنه عن معايير القصّة حسب ما ذكرها أرسطو عن المأساة. إنّ أرسطو عندما يتحدّث عن الوحدة العضويّة للمأساة يرى أنّها يجب أن تشتمل على فعلٍ تامٍ أي يجب أن تكون لها بداية ووسط ونهاية. وبهذه الأجزاء تكون المأساة موضوعاً كاملاً اي مستقلاً بنفسها. ومن الضّروريّ التناسق بين الأجزاء وكون الخاتمة منطقيّة^[1]. ويتجلى رسوخ هذه الفكرة عند نولدكه عندما يبحث عن الوحدة العضويّة في السور، وينظر إلى كلّ سورة كفعلٍ تامٍ، ويتوقّع أن يكون كلّ منها مستقلاً بنفسه، وذلك يتضح عندما يقول: «بعض السور منسّق تنسيقاً حسناً وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضاً خاتمة مناسبة»^[2]. ومباشرة بعد هذا القول، يتوجّه إلى تناسق أجزاء السورة ويرى أنّ خطاب القرآن يقفز على العموم كثيراً من موضوع إلى آخر، إلى درجة أنّ ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلى دائماً للعيان، ما يجعل المرء عرضةً لخطر الفصل بين ما هو متصل.

وهو كذلك في مقالته عن القرآن الكريم، عندما يتناول كيفية الانتقال بين المقاطع، ويقول: «يمكننا أن نلاحظ كيف ينتقل القرآن من فكرة لأخرى لا تخصّص له كثير من العناية، وكيف أنّ كثيراً ما حذفت الجمل المفيدة، التي تكاد أن تكون لا غنى عنها»^[3]. ويبدو مدى اقتراب توقّعات نولدكه بمبدأ الوحدة عند أرسطو وفي ضوء هذا المبدأ يتوقع أن يكون لكلّ سورة بداية وخاتمة منطقيّة. وأن يكون لكلّ جزء من السورة ارتباطاً قوياً ومنطقياً بالجزء المجاور. وتتسرى رؤيته هذه إلى القصص القرآنيّة أيضاً. وعلى هذا، تكون سورة يوسف خير مثال لنا لإظهار مدى توقّعات نولدكه بأن تُطابق السورة معايير أرسطو. إنّ هذه السورة في رأيه لا بدّ أن

[1]- أنظر أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.

[2]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨.

[3]- Nöldeke, 1982, 24.



تكون قد نشأت دفعةً واحدةً، وأنها تتمتع بالوحدة الموضوعية؛ إذ يقول: «تختلف سورة يوسف عن سواها من طوال السور بأنها تعالج موضوعاً واحداً فقط، هو حياة يوسف، باستثناء بضع آيات في النهاية، لكنها على صلةٍ بالآيات الأخرى» (نولدكه، ٢٠٠٤، ١٣٧). وفي هذا السياق يرى أرسطو أن المأساة إذا كانت عن حياة شخص، يجب أن يتناول الشاعر جزءاً من حياته ليكون فعلاً تاماً؛ لأن حياة الشخص الواحد تنطوي على ما لا حد له من الأحداث التي لا تكون وحدة، فلا يمكن أن يقص حياة شخص واحد بجميع أنحائها، وهو من هذه الناحية يعجب بهوميروس؛ حيث إنه حينما أَلَفَ أوديسيّا لم يَقم برواية جميع أحداث أودوسيوس^[١]. فكرة أرسطو تنجلي بوضوح عند نولدكه في مقاله «القرآن» عندما يتحدّث عن السور الطوال في القرآن، ويقول: «بعض السور الطوال لا بأس به منذ البداية كسورة يوسف، تحتوي مقدّمة قصيرة، ثم تاريخ يوسف، ومن ثم ملاحظات استنتاجية معدودة، ولذلك هي متناسقة تماماً. وبنفس الأسلوب تكوّن سورة طه وحدةً متكاملةً؛ إذ يشغل قسمٌ كبير منها تاريخ موسى، الشيء نفسه يمكن أن نلاحظه عن سورة الكهف»^[٢].

إن توقعات نولدكه، كما لاحظنا، تتفق مع مبادئ أرسطو، وإنه يستقبل القرآن وفق معايير التراث اليوناني، ومن ثم، أصبحت هذه المعايير شروطاً للحكم على جودة القرآن وقبوله أو رفضه من أي نوع كان. فأراء أرسطو أصبحت مبدأ عاماً طُبِعَ فكر نولدكه به، من هنا يتوقع بإصرار أن يكون هذا المبدأ ظاهراً في القرآن وإن اختلفت صيغته ومجالاته وسياقه، والواضح أن مبادئ أرسطو ترتبط بواقعه التاريخي، أعني الظروف الاجتماعية والثقافية التي ظهرت فيها. ومن منظور النقد الأدبي محاولة إسقاط خصائص النماذج الأدبية على سائر النصوص الأدبية تعتبر من الأخطاء المغربية في النقد، وفي ذلك يقول آي. إي. ريتشاردز: إن «افتراض علاقة مثلى معينة يجب أن تتحقق بين هذه الأجزاء المختلفة من التجربة، والحكم على القصيدة التي تتبع هذه العلاقة بأنها أفضل وأعظم من قصيدة أخرى لا توجد

[١]- راجع أرسطو، ١٩٥٣، ٢٥.

[2]- Nöldeke, 1982, 24.



هذه العلاقة بين أجزائها المختلفة، وهذا مثل آخر لأكثر الأخطاء شيوعاً في النقد»^[١].

وفي هذا الشأن، إذا كان التّراث اليونانيّ في الأدب والتفكير هي النموذج الذي يمثّل بتقاليده الراسخة في الأدب الألمانيّ في القرن التاسع عشر، فقد كانت أناشيد هوميروس مثلاً جيّداً لنموذج أدبيّ عند نولدكه. وقد كانت هذه الأناشيد أعظم الأجناس الأدبية عند اليونان وعند الأدب الألمانيّ عامّة وعند نولدكه خاصّة. وبناء على ذلك، كانت الإجادة الأدبيّة في مجال الأدب تعني عنده تطابق سائر النصوص بهذا النموذج الذي صادق نولدكه على نموذجيّته وعظّمته؛ حيث يقول: إنّ «أناشيد هوميروس، بالرغم من كلّ ما أصابها من تغييرات، وبرغم كلّ غموض في معانيها، لا يزال يرف منها ربيع الإنسانيّة الوضّاء، وسماء هلاس الزاهرة»^[٢]. فقد كان ينظر نولدكه إليها بوصفها النموذج الأعلى، وقد وجد في الشعر الجاهليّ خاصيّة فريدة من ذلك الأدب الرفيع، ولذلك كان يستحسنه. والشعر الجاهليّ كما يبدو كان يطابق بمعايير الإجادة والقبول عند نولدكه. ما كانت مطابقة الشعر الجاهليّ بالأدب الأمثل في رأي نولدكه محصورةً في الشّكل الشعريّ والتزاماً بالوحدة العضويّة فقط، بل من حيث الوظيفة أيضاً كانت بينهما المماثلة، وفي نفس المجال، كان القرآن مخالفاً لمعايير نولدكه في الشّكل والوظيفة كليهما.

رابعاً- وظيفة اللغة

إنّ العامل الثالث الأساسيّ لإعادة تشكيل أفق توقّع المتلقّي يرتبط بغائيّة الأدب وانطوائه على رسالة اجتماعيّة، ويمتدّ لوصف المتلقّي والكيفيّة التي سيواجه فيها الأدب والمجتمع في الوقت ذاته. ومما يلفت النّظر هنا أولاً التّعارض بين الوظيفة العمليّة والوظيفة الشعريّة، وذلك يعود إلى اكتساب المكونات اللغويّة قيمةً مستقلةً أم عدم اكتسابها لها. فإذا كان يُتطلب من النّصّ الأدبيّ أن يكون وثيقةً اجتماعيّةً أو وثيقةً تاريخيّةً أو يتطلب منه أن يكون مدخلاً لمعرفة مبدعه

[١]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٨٠.

[٢]- نولدكه، ١٩٧٩، ٣٩.



أو... فسينتمي إلى الوظيفة العملية التي لا تكون فيها للأصوات والعناصر البلاغية أية قيمة مستقلة، والنص الأدبي في هذه الحالة يحتفظ على خصوصيته الشعرية وإن كان له الوظائف العملية التي تخدم بالدرجة الأولى أهدافاً غير فنية. أما إذا تخلفت تلك الأهداف إلى المرتبة الثانية وبرز النص الأدبي بقيمة مستقلة لأصواته وعناصره البلاغية، فسينتمي إلى الوظيفة الشعرية.

بناء على ذلك، فالواضح أن القرآن له الوظيفة العملية؛ حيث إنه كتاب هداية، وصحيح أنه بالنظر إلى لغته الأدبية كان على علاقة بالسلسلة الأدبية، فبغض النظر عن معناه، كان يثير اهتمام السامع إلى أدبيته منذ اللحظات الأولى، إلا أن ذلك النوع من التلقي لا يتعارض بوظيفته العملية. فالوظائف العملية تغلب على كثير من النصوص التي يطلق عليها المتلقون صفة الشعر، كما هو ملاحظ على سبيل المثال في الأعمال الأدبية التي تهتم بنقد المجتمع، ولا ينكر أحد أدبيتها. وبهذه المقدمة، نتقل إلى نولدكه حتى نفهم كيف ينظر إلى علاقة النص الأدبي والمجتمع، وإلى وظيفة الأدب في المجتمع.

بشكل عام، يمكن القول إن نولدكه كان يتوقع من الأدب أن يكون ابن عصره وبيئته. وأن يكون تصويراً صادقاً لمزاج الجيل وروح العصر. إن ضرورة كون الشعر مرآة للواقع تتضح أكثر فأكثر عند أرسطو حين يجعل الشعر على مستوى التاريخ من حيث رواية الواقع، ويقول: «إن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعراً والآخر يرويها نثرًا، وإمّا يتمييزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلاً، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع»^[١]. وعلى هذا الأساس كان أرسطو يعجب بهوميروس من حيث إنه يصف الأشخاص على حقيقتهم بشكل المسرحية التي فيها تصوير الوقائع الحية. وفي السياق نفسه، نجد نولدكه بعد أن يبرز إعجابه بأناشيد هوميروس حيث يرف منها ربيع الإنسانية، ويستحسن قصائد بيولف والنيبيلنجن؛ لأنهما تمكّنان من النفوذ بالبصيرة العميقة إلى روح وثنية الألمان القديمة، يلحظ في الشعر الجاهلي ماثلة بتلك النماذج؛ حيث

[١]- أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.



إنه صورة حيّة للعرب القدماء بفضائلهم وعيوبهم، بعظمتهم ومحدوديتهم، فإنه لا يقدّم أساطير متفوّقة أو دائرة غنيّة من الأفكار تمّ التعبير عنها بالشعر، بل هو «شعر جعل مهمّته الرئيسيّة هي وصف الحياة والطبيعة كما هما في الواقع، مع قليل من التخيّلات»^[١]. ويرى أنّه في نطاق حدوده عظيم وجميل. على ضوء هذه الوظيفة العمليّة للأدب قد اتّضح لنا واحد من أسباب إعجاب نولدكه بالشعر الجاهلي من حيث المضمون، وفي ذلك يقول ماركو شولر إنّ «جيله كانوا مفتونين بالأدب القديم - الذي كان يلقي بظله على أذهان الفلاسفة الأوروبيين في القرن التاسع عشر - على مدى أصبحوا عاجزين عن الإدراك الحقيقي للنصوص بالخلفيات الثقافية المختلفة. نولدكه كان يقدرّ تراث الأدب العربي، وحبّه للشعر الجاهلي كان بسبب المشابهة الأيديولوجيّة بين البدويين والقبائل الألمانيّة القديمة»^[٢]. إذًا، الأدب في رأيه يجب أن يكون كالأدب الجاهلي في أنّه أثرٌ من آثار روح العصر في نفوس أبنائه. وفي هذا السياق، يمكن لأيّ قارئ أن يلحظ مدى احتواء القرآن على أبناء الجاهلية وعقائدهم الوثنيّة وكيفيّة تعاملهم مع بناتهم، وحتى يمكن اعتباره مرآة تكشف عن حياة الجاهليين، وفي ذلك يقول طه حسين: «حياة الجاهليين يجب أن تلتبس في القرآن لا في الشعر الجاهلي»^[٣]. إلّا أنّ هذه التصاویر الصادقة التي رسمها القرآن لا تجلب اهتمام نولدكه كما تجلبه في ذلك القصائد الجاهليّة. ولعلّ ذلك يعود إلى نزعاته الليبراليّة التي ترجع أصولها إلى عصر التنوير أو عصر العقلانيّة.

نزعة نولدكه الليبراليّة تفسّر لنا كثيرًا من أحكامه الصّادرة على القرآن والشعر الجاهلي. وقد أشار إلى نزعته هذه إن. إي. نيومن في مقدّمة مقالة نولدكه «القرآن»؛ حيث يقول: «ومن الصّعب للمرء أن يعيش حياته دون أن يكون لديه رأي في موضوع الدين... نولدكه من حيث الدين كان ليبراليًّا»^[٤]. ونستنبط ذلك خاصّة

[١]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.

[٢]- شولر، ١٣٨٦، ٤٢.

[٣]- حسين، ١٩٩٦، ٥٧.

[4]- Newman, 1992, 1.

عندما قال نولدكه في مقدّمة كتابه: «ليس لديّ أي اهتمام خاص بأيّ من الديانات المتعصّبة التي تسعى لاضطهاد الآخرين،... اهتمامي الوحيد هو تلك الإنسانية الحقيقية»^[١]. وقد تتّضح نزعته التحرّرية أكثر فأكثر عندما يشيد بروح الرجولة المنتشرة في الشعر الجاهلي، ويقول: «وتسري فيه روح الرجولة والقوة، روح تهزّنا هزّاً مزدوجاً إذا ما قارناه بروح العبوديّة والاستخذاء التي نجدها في آداب كثير من الشعوب الآسيوية الأخرى...هذه الروح الرجوليّة، التي تتجلّى في قصائد الأعراب القدماء ساكني الصحراء، يمكن أيضاً أن تكون قدوةً نحتذي نحن بها»^[٢]. وإن رغبته نحو الحرية تتضح أكثر عندما يأتي بيت من الشاعر الإسلامي السعد بن ناشب، الذي كان أصابه دما حيث هُدمت داره وأحرقت، فقال:

سأغسل عني العارَ بالسيف جالبا.....عليّ قضاءُ الله ما كان جالبا^[٣]

وهو يذكر في توضيح البيت أن العربيّ الحرّ بهذه الكلمات يمضي إلى ساحة القتال ولقاء الموت، ويقول: «والآن يبرز أمام الشعب الألمانيّ السؤال عما إذا كان قد عقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم»^[٤]. فالواضح أنّ الأدب الذي يقصده نولدكه لا يكون أدباً إلا بهمدى اقتداره على تصوير روح العصر وخصوصيّة المجتمع، وبالتالي عندما استحسن نولدكه هذا البيت وبعض مقاطع من القصائد الجاهليّة، فالواقع أنّه لم يستحسنها ولم يعجب بها إلّا لما يظهر فيها من القوّة والحرية وعدم قبول الحقارة والوقوف بوجه العار، ولا يهتم بصحّة البيت أو كونه منحولاً أم لا.

[١]- نولدكه، ١٣٥٨، ٤.

[٢]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.

[٣]- التبريزي، ١، ٥٣.

[٤]- نولدكه، ١٩٧٩، ٤٠.



الخاتمة

يتلخّص مما سلف أن نولدكه عندما طالع القرآن أصيب بالدهشة والخيبة. هو وجد نفسه أمام نصّ مختلفٍ يكسر أفق توقّعاته، وما إن يبدأ في قراءة القرآن حتى يصطدم بتغييرات وتعديلات أجراها القرآن على سنن أدبيّة، وانزياحاتٍ ترسم مسارًا جديدًا، ومع أنّه يذكرّ بالمسار القديم، لكنّه يحتفظ، في الوقت ذاته، باختلافه وتمايزه. إنّ هذه الانزياحات تؤدّي إلى خيبته وحكمه على الأسلوب القرآني بعدم الرشاقة وضعف الأناقة. إلا أنّ هذه القيمة التي يسندها نولدكه للقرآن، في الواقع، هي ترجع إلى توقّعاته عن ضرورة تطابق شكل القرآن وأسلوبه مع المعايير الأدبيّة والمقاييس الجماليّة المترسخة في وعيه. فبالنسبة إلى أدبية القرآن، كانت توقّعات نولدكه، عند تلقيه القرآن تتشكّل عن معايير الشعر الكلاسيكي، وعن معايير الأنواع الأدبية السردية والخطابية القديمة، وكلّ من هذه المعايير ترسّخت في ذهنه عن أعراف الأدب اليوناني والأدب الجاهلي. وبناء على توقّعاته النابعة عن تلك الأعراف وفي ضوء ما يعرف من قوانين الشعر، حين يقرأ الآيات، يتوقّع أولاً أن تتوالى وحدات صوتية متماثلة، وأن يتألّف كلّ منها من الطول المتساوي، وثم يتوقّع أن تنتهي كل آية بمجموعةٍ من الأصوات المحدّدة التي تمثّل الفاصلة. وفي النهاية، يصدر حكمًا لزيادة الآيّة أو الإلحاق بالتأخير للآية الخارجة عن النمط المتتابع. وعندما يرى في القرآن عدولًا واضحًا عن بنية المعايير الفنيّة المترسخة في وعيه، يُصاب بالخيبة.

والواضح أنّه يُعلي من شأن الشعر الجاهلي؛ لأنّ هذا الشعر يتوافق مع المعايير وتوقّعاته الفنيّة الأرسطية التي ألقّت بظلالها على المجتمع الألمانيّ في فترة حياة نولدكه وترسّخت في وعيه، وكذلك يتطابق مع نزعتة الليبرالية التحرّرية، بينما يخالفها القرآن، وذلك أدّى إلى عدم إعجابه بهذا النصّ. ويمكن لأيّ قارئ أن يلحظ أن القرآن لا يبدو متوافقًا مع معايير الحرّيّة التي يقصدها الليبراليون، وإنّه بوصفه نصًّا دينيًّا كلاسيكيًّا لا يستجيب لتلك الفكرة، بل لعلّه على النقيض منها. ففي الوقت الذي تلح الفكرة الليبراليّة على الحرّية، نرى القرآن يدعو إلى طاعة ربّ العالمين وتسليم لأوامره. ومن هذا المنظور، يُعتبر من النصوص الملحة

على العبودية. فإنّ مناخ عصر التنوير والقرن التاسع عشر لم يكن مهيبًا لقبول المفاهيم اللاهوتية الكلاسيكية بعد ما عانوا من ضغوط الكنيسة طوال قرون. ففي عصر طبيعته النفور من التسليم ويرى الأديان عاملاً قوياً في سلب حرياته، من الطبيعي أن يُلاقي القرآن ردوداً كردّ فعل نولدكه. فلا يُنتظر من نولدكه الذي تم تشكيل توقعاته في أفق يتأسس على قيم ليبرالية تُعلي من شأن الحرية، أن يألف، أو يعجب، أو يكبر نصّاً يقع على الطرف النقيض من هذه الفكرة. ويبدو أنّ قيمة القرآن الجمالية عنده، تابعة للوظائف العملية التي يبحث عنها في دراسته للنصوص الأدبية. وقد اتضح أنّه ينظر إلى الأدب من منظور وظيفته الاجتماعية. فما دام المتلقون ينظرون إلى القرآن من منظور وظائفها العملية، فهم لن يقدرُوا على إدراك جماليته كما ينبغي له.



لائحة المصادر والمراجع

١. أرسطو، ١٩٧٩، الخطابة، تر: عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان.
٢. أرسطوطاليس، ١٩٥٣، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة و شروح الفارابي، ترجمة عن اليونانية و التحقيق عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
٣. التبريزي، ابوزكريا، شرح ديوان الحماسة للتبريزي، الجزء ١، موقع الكتبة الإسلامية.
٤. حسين، طه، ١٩٩٦، في الشعر الجاهلي، ط٣، دار النهر.
٥. ريتشاردز، أ.أ، ٢٠٠٥، مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، تر: محمد مصطفى بدوي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
٦. الزاوي، أحمد عمران الزاوي، ٢٠٠٨، جولة في كتاب نولدكه تاريخ القرآن، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق.
٧. السيد، رضوان، ٢٠١٦، المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصادر، الطبعة الثانية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، دار المدار الإسلامي، ليبيا.
٨. شولر، ماركو، ١٣٨٦، پژوهش های قرآنی پس از دوره روشنگری در غرب، تر: علی آقایی، نشریه هفت آسمان، سال نهم، شماره ٣٤، صص ٣٥-٧٢.
٩. عباس النصرابي، عادل، ٢٠١٦، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، الطبعة الأولى، دار الرافدين، بيروت، لبنان، كندا.
١٠. غنيمي هلال، محمد، ١٩٩٧، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر، القاهرة، مصر.
١١. مطر الهاشمي، حسن علي حسن، ٢٠١٤، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، الطبعة الأولى، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العتبة العباسية المقدسة.



١٢. نولدكه، تيودور، ١٣٥٨، تاريخ إيرانيين وعربها در زمان ساسانيان، تر:عباس زرياب، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملي.

١٣. نولدكه، تيودور، ١٩٧٩، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ترجمها عن الألمانية عبدالرحمن بدوي، في ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دارالعلم للملايين، بيروت.

١٤. نولدكه، تيودور، ٢٠٠٤، تاريخ القرآن، نقله الى العربية جورج تامر، الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد، الطبعة الأولى، مؤسسة كونراد-أدناور، بيروت.

١٥. يابوس، هانز روبرت، ٢٠٠٤، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تر: رشيد بنحدو، الطبعة الأولى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

المصادر الإنجليزية

1. Noldeke, Theodor, 1892, Sketches from Eastern History, translated John Sutherland Black, London, Adam and Charles Black.
2. Noldeke, Theodor, 1992, The Quran: An Introductory Essay, N.A, Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, USA.
3. Noldeke, theodor, 2013, The History of the Quran, translated by Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden.
4. Stefanidies, Emmanuelle, 2008, The Quran Made Linear: A Study of The 'Geschichte des Quran' Chronological Reordering, Journal of Quranic Studies, Volume 10, Issue (2), pp 122-.

الفصل الثاني

رسم القرآن



مقدمة الفصل

يسلّط هذا الفصل الضّوء على مجموعة قضايا متعلّقة برسم القرآن والموضوعات المتفرّعة عنه؛ إذ أطنب نولدكه الكلام في اختلافات الرسم القرآني، وادّعى أنّ ذلك أنتج اختلافات في المصاحف، وبالتالي تحريف المصحف العثماني. وفي هذا الفصل عرضٌ موجز لأهم الشبهات التي ألقاها نولدكه في رسم القرآن وجمعه، وتحليلٌ معمّق للقضايا المطروحة والردّ عليها عبر تقديم نظرة إسلاميّة موضوعيّة سلّطت الضوء على مختلف جوانب الموضوعات المطروحة؛ إذ تمركز البحث -لأجل الرد على نولدكه- على أربعة محاور أساسيّة، وهي: رسم العربية وجمع القرآن، رسم المصحف العثماني، أحرف القرآن بين الواحد والسبعة وقراءاته بين التواتر والشذوذ، وأثر رسم المصحف وغيره في اختلاف القراءات. ومن خلال هذه المحاور يكون الفصل قد أدّى مهمّته في الردّ على مختلف الشبهات التي عرضها نولدكه أو غيره فيما يتعلّق برسم القرآن الكريم.

بحوث في رسم القرآن وتاريخه

السيد حسين إبراهيم^[1]

الملخص

لقد حاول نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن» أن يحلّل ويناقش جميع الأفكار المتعلقة بجمع القرآن ورسمه والآثار المترتبة على ذلك، فيما يخص أحرف القرآن والقراءات واختلافاتها.

ففي جمع القرآن، أقرّ نولدكه بأنّه لا يوجد أخباراً وثيقة عن تفاصيل هذه العملية أو عن حفظ المادة وترتيبها. كما يرى أنّ التحليل الأدبيّ للصور الواردة يوحي بأنّ محمداً ﷺ نفسه كان يجمع أحياناً آياتٍ متفرقةً في مجموعات، وأنّ النبيّ كان ينظر إلى بنى أدبيّة مصطنعة كنتيجة لفعلٍ إيحائيٍّ واحدٍ موحد. وإنّ محمداً ﷺ كان يلجأ في المدينة إلى توسيع آيات نزلت سابقاً عبر إضافات أو استطرادات أو حتى استبدالها بنصّ جديدٍ؛ وذلك لأجل أن يرخي القيود التي وضعها من خلال الآيات المثبتة بالكتابة حول حرّيته النبويّة دون انتباه (تاريخ القرآن، ص ٢٣٨). وإنّ النبيّ -بحسب نولدكه- كان صاحب مشروع لتدوين القرآن غير أنّ الضغوط الخارجيّة وصراعه لكسب اعتراف الناس به حالّ دون ذلك، ما جعله يعوّل على الحفظ في الذاكرة التي كانت تخونه في بعض الأحيان (ص ٢٣٩). وأما فيما يتعلّق بجمع علي بن أبي طالب للقرآن رفض نولدكه الأخبار المرويّة في هذا الصدد، وأرجع سبب رفضه إلى أنّ هذه الأخبار تعود إلى تفاسير قرآنيّة شيعيّة وكتب تاريخيّة سنّيّة ذات أثر شيعيّ، وعلّل ذلك بأنّ كلّ ما يرويّه الشيعة عن وليّ شيعتهم الأعلى غير

[١]- أستاذ العلوم الدينية في جامعة المصطفى العالمية.



موضوعي ومنحاز بجملته (ص ٢٤٤). وبشكلٍ عام، شكك نولدكه في روايات جمع القرآن جميعها، وحاول إظهار الاختلافات بين المصاحف المذكورة مشيراً إلى نقيصة بعضها وزيادة أخرى.

وفي رسم القرآن، حرّر نولدكه فصلاً كاملاً، وفصل فيه قضايا عدّة، ومنها ما لحق المصحف العثماني من أخطاء؛ إذ ادّعى أنّ المسلمين اعترفوا منذ زمن طويل بأنّ النصّ القرآنيّ الذي أصدره عثمان ولجنته لم يكن كاملاً على الإطلاق، وقد استدلل على ذلك بأخبار دالة على وجود مأخذ لغوية وموضوعية، وقال بأنّ أخبار التعرّض للقرآن تعرّضت إما للتضعيف أو التبرير، وذكر في ذلك نماذج من الاختلافات في النسخ المختلفة (ص ٣٤٣ وما بعدها).

وأما في القراءة، فإنّ نولدكه لم يدخر جهداً في إثارة الشبهات، ولعلّ أهمّها أنّ القرآن الشفاهي يُخالف القرآن المكتوب في النصّ العثماني، وعليه فإنّ ما كان مسموعاً ليس هو ما كُتِب؛ لأنّ المكتوب تمّ فرضه على الجميع، ويقويّ رأيه بالقول إنّ أنواع الهجاء الحديثة دخلت تدريجياً إلى المخطوطات القرآنية، ولم يبق من النصوص القديمة إلا القليل. ويظهر من هذا القول أن القرآن ورسمه تعرّض إلى تعديلات وتطوّرات، وفي ذلك عرض كمّاً كبيراً من المفردات المختلفة في الرسم.

وتعود عملية توحيد القرآن وقراءاته في نظر نولدكه إلى مبدأ الغالبية والنزعة الجامعة لإيجاد نصّ واحد، وتمّ ذلك على حساب قراءات أخرى تمّ إلغاؤها لأنّها تمسّ المفهوم اللغوي للنص والموضوعي. وبناء عليه، فإنّ قوائم القراءات المشهورة ليست إلا انتقاء متواضعاً من مجموع القراءات المتنوعة آنذاك.

وعملية توحيد القراءات لم تؤدّ دائماً إلى توحيد المفهوم؛ لأنّ اختلاف التشكيل أدى إلى اختلافات لغوية وموضوعية. وإنّ تدارك بعض المفاهيم الأساسية جاء عبر تقنية التفسير المتقدّمة، ومثال ذلك آية الوضوء واختلاف القراءات فيها بين نصب وجرّ كلمة «أرجلكم» حيث قام فنّ التفسير بمحاولة ملاءمة الأضداد.

وفي تكوين النصّ، أرجع نولدكه ذلك إلى مرحلتين: الأولى، هي الموازنة داخل



كل مصر. والثانية، الموازنة بين الأمصار. والأولى لسببويه الذي كان يشترط القراءة العادية البصريّة، والثانية لأبي عبيد وأبي حاتم. وفي ذلك يقول نولدكه لو استمرّ هذا التطوّر من دون تشويش لأمكن الوصول إلى نصّ نقلّ درجة فعل الصدفة فيه عمّا هي في النصّ المشهور لحفص عن عاصم المعروف، غير أنّ مجيء ابن مجاهد أوقف هذا التطوّر وأرجع المذهب التقليدي الذي نشأ في أحضان مدرسة القرآن التي لم تسمح بربط القراءات المختلفة بعضها ببعض.

وغير ذلك كثير مما أورده نولدكه فيما يتعلّق بجمع القرآن ورسمه واختلاف القراءات وأحرف القرآن وباقي المواضيع المتعلّقة.

وبناء عليه، يأتي هذا البحث لمعالجة هذه القضايا المهمّة معالجة إسلاميّة معمّقة؛ إذ توزّع البحث على أربعة محاور، كالآتي:

١. رسم العربية وجمع القرآن
٢. رسم المصحف العثماني
٣. أحرف القرآن بين الواحد والسبعة وقراءاته بين التواتر والشذوذ
٤. أثر رسم المصحف وغيره في اختلاف القراءات

المحور الأول- رسم العربية وجمع القرآن

المبحث الأول: أصل رسم العربية الشمالي المعروف

أولاً- عند قدماء العرب:

يمكن بعد استقراء الروايات العربية التي تعرض لنشأة رسم العربية المعروف أن تُقسّم بالقسمة الثنائية؛ فهي إمّا أن تدلّ على التوقيف وإمّا على غيره، وغيره إمّا أن يكون أخذاً عن المسند وإمّا عن غيره، وهذا الغير إمّا أن يكون أخذاً عن الحيرة عن الأنبار وإمّا عن غيره. وبهذا تستوعب القسمة طوائف الروايات.

فقد قال ابن فارس (ت-٣٩٥هـ) في الصاحبى عن الخط: «والذي نقول فيه: إنّ الخطّ توقيفٌ»^[١]؛ وردّ رأيه لا يستدعي بذل الجهد؛ لأنّه «لا يقوم على أساس من العلم أو سند من التاريخ الصحيح»^[٢]. ولا بأس هنا بمطالعة ما كتبه «فندريس» عن ميل الإنسان بطبعه إلى إرجاع أصل الكتابة إلى الوحي، ووجود هذا الميل عند كثير من الشعوب^[٣].

وصاغ ابن خلدون نظريّة اشتقاق الرّسم العربيّ المعروف من المسند^[٤]. ويرد هذه النظرية أنّ علائم أمومة المسند للرسم العربيّ الشماليّ المعروف ليست ظاهرة. وابن خلدون نفسه عندما يقرّر أنّ المسند مفصول الحروف يعطي فرقاً جوهرياً بينه وبين الرسم الشمالي^[٥]. فإذا أضيف إلى هذا تشكيك بعض الدارسين بكون المسند أقدم من الكتابة السامية الشماليّة (الفينيقيّة) التي تدخل في سلسلة الرسم

[١]- ابن فارس- الصاحبى: ٨٧.

[٢]- جمعة: ٧

[٣]- ينظر: فندريس: ٤٠٣.

[٤]- ينظر: ابن خلدون: ٧٤٤-٧٤٧.

[٥]- ينظر: جمعة: ١١.



العربي الشمالي^[١]، تَكشَّفَ فساد هذه النُّظريّة ومستندها الواهي.

ولكن طائفة كبيرة من روايات المصادر العربيّة تعطينا بناءً شبه متناسق، يُبرز نشأة رسم العربيّة الشمالي المعروف وانتشاره^[٢]. «فخطنا هذا» وضعه ثلاثة نفرٍ من بولان، وهي بطن من طيء، ببقة أو بقعة، فتعلمه قوم من الأنبار، وأخذه عن الأنبار أهل الحيرة، ومنهم انتقل إلى الحجاز^[٣].

إنّ هذه الروايات توافق، إجمالاً، رحلة الرسم العربي من ديار النَّبَط إلى الحجاز بطريق دَوَمَةَ الجَنْدَل والحِيرَة عبر القوافل التجارية الموسميّة^[٤].

وإذا ركنت النفس، شيئاً ما، إلى هذه الروايات، فإنّها لا تركز إلى رواياتٍ أخرى تضطرب في نسبة الوضع إلى كثيرين، وهذا ما لا ينسجم مع الكشوفات العلميّة في ميدان الرسم العربيّ الشمالي المعروف^[٥].

ثانياً- عند الغربيين والباحثين العرب:

١. أصل الكتابة السامية الشماليّة (الفيثقيّة):

بعد نتائج بعثة فلاندرز في سيناء، نشر Gardiner (١٩١٦م) مقالاً شرح فيه كيف انتقلت الهيروغليفيّة إلى كتابة ألفبائيّة سامية في سيناء فقال: سمّي السيناويون بعض الأشكال الهيروغليفيّة بأسماء من لغتهم السامية ثم أخضعوا هذه التسميات للقاعدة «الأكروفونيّة» فحصلوا على صوامت رمزوا إليها بتلك الأشكال بعد تبسيطها. ويبدو أنّ Gardiner كان يدرك أنّ الخطّ السيناويّ قد يكون واحداً من جملة خطوطٍ متشابهة، ولذلك أعلن في خاتمة مقاله أنّه إن لم يكن الخطّ السيناويّ هو النّمودج المباشر الذي اشتقّ منه الفيثقيون ألفباءهم، فإنّه لا

[١]- ينظر في هذا الموضوع: البعلبي: ١٠٣-١٢١.

[٢]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٤؛ ابن عبد ربه، ٤: ٢٣٩؛ الأصفهاني، حمزة بن الحسن: ٦٢؛ ابن النديم: ٩/٧؛ القلقشندي: ١٤/١٢: ٣.

[٣]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٤.

[٤]- ينظر: جمعة: ١٢-١٣.

[٥]- ينظر لمزيد من تبيان آراء قدماء العرب: الملحق الأول، ص: ٢٣٩.

يمكن إلا أن نتصور أن هذا النموذج المباشر يقع في الاتجاه نفسه الذي يُشير إليه الخط السينائي^[١].

وبهذا البيان، أكون قد رجّحت النظرية السينائية على ما نقل عن دي روجه (De Rouge) من اشتقاق الحروف الفينيقية من الخط المصري الهيراطيقي^[٢]، وعلى ما قيل من اشتقاق هذه الحروف من خط الشعب «ديموطيق» (ينظر: ناصف، حفني: ٤٠؛ الزنجاني: ٢٣؛ حسان-المعيارية: ١٣٥).

الأنباط ودورهم في رسم العربية الشمالي المعروف:

ذهب نفر من المستشرقين إلى أن الحلقة السابقة على رسم العربية الشمالي المعروف هي حلقة الرسم النبطي. وقد تابعهم في هذا جمهور الباحثين الغربيين والعرب. فناسب لهذا أن أعرض وجيزاً لأصل الأنباط ودولتهم ورسمهم، مبيّناً كيفية انتقال هذا الرسم إلى العرب، موضحاً ذلك بالنقوش والشواهد.

٢. أ: أصل الأنباط:

ربما يُشكّ في أن الأنباط الذين ذكرتهم المصادر العربية هم نفس الذين تحدّث عنهم المعاصرون^[٣]. وقد شكّ هذا الشكّ ولفنسون من قبل^[٤]، فأثرت لذلك في الحديث عنهم اعتماد آراء المعاصرين.

وقد اختلف المستشرقون في أصل الأنباط؛ فذهب بعضهم إلى أن الأنباط مزيجٌ عنصريٌّ من الآراميين والعرب. ومال آخرون إلى أنهم قومٌ أعراب، وأنهم من أصلٍ عربيٍّ. وولفنسون الذي ينقل هذا الاختلاف يرى أن أرهاط النبط الفاتحين كانوا من الآراميين الذين خالطهم العرب، ثم تغلّبت العناصر العربية «بالتدريج على

[١]- ينظر: البعلبكي: ١٧-٤٨.

[٢]- ينظر: الجبوري، سهيلة: ٢٠.

[٣]- ينظر مثلاً: الرازي، ٨: ٦٧؛ ابن منظور: مادة نبط.

[٤]- ينظر: ولفنسون: ١٣٥.



العناصر الآرامية ومحتها محوواً تماماً»^[١]. ويبدو كائينو محاذراً التعميم حين يقول: إن الأنباط سكان يتحدرون في الأكثر من أصلٍ عربي^[٢]؛ ولكنه يقول في كتابه عن الأنباط إنهم عربٌ، كما تدلُّ على ذلك أسماءهم التي تكاد تكون كلها عربيَّة. ولكنهم إن اتحدوا اتحاداً وثيقاً، من حيث الجنس، مع قبائل عربيَّة أخرى في الصحراء السوريَّة والعربيَّة الشماليَّة، فإنهم يفترقون عنها في الكتابة واللُّغة، أو في اللُّغة المكتوبة على الأقل^[٣]. وأكثر الباحثين العرب على أنَّ الأنباط عرب.^[٤]

لكن التّفصيل ربّما كان أسلم؛ لأنّه من الطبيعيّ حصول شيءٍ من الامتزاج العرقيّ في مجتمعٍ كذلك المجتمع، وأمّا أنَّ العنصر العربيّ غلبَ وساد فمجمعٌ عليه.

٢-ب: دولتهم:

نشأت مملكة الأنباط في طور سيناء. وكانت نشأتها على أنقاض المملكة الأدوميَّة، وانتشر ظلّها على شرقي الأردن والبلاد الآراميَّة في فلسطين وجنوبي الشام فشملت دمشق، والصحراء السورية حتى نهر الفرات^[٥]، وضمت أيضاً حوران وقطعةً كبيرةً من الحجاز^[٦]. واتّخذت لها عاصمةً مدينة البتراء (Petra) أو سلع أو سالع^[٧].

وهذه الأرض الواسعة لم يُسيطر عليها الأنباط دفعةً؛ فهم لما ربحت تجارتهم وكثر مالهم وقويت شوكتهم نزعوا إلى الغزو والحرب، فقتل ملكهم - ولعله حارثة الثالث Aretas III - ملك سورية في معركة قانا Qana، ودخل دمشق سنة خمس

[١]- ولفنسون: ١٣٥.

[2]- «Les Nabatéens sont une population en majeure partie d'origine arabe» (Cantineau- Cours: 93).

[3]- «Les Nabatéens sont des arabes «...» les noms propres en fournissent la preuve: presque tous sont des noms arabes «...» Mais, si, par la race, les Nabatéens sont étroitement unis aux autres tribus arabes du désert de syrie et de l'arabie du Nord, ils sont séparés par l'écriture et par la langue, au moins par la langue écrite» (Cantineau-Nabatéen. 1: 9).

[٤]- ينظر: جمعة: ١٦؛ حجازي: ٣٢؛ الجبوري، تركي: ١٧-١٨؛ البعلبكي: ١٧٥.

[٥]- ينظر: ولفنسون: ١٣٤.

[6]- La population Nabatéenne «a constitué un État caravanier et commerçant «...» comprenant le Haurân «...» et une grande partie de Higaz.» (Cantineau - Cours: 93).

[٧]- ينظر: المقتطف، ٣٣: ٤٩.



وثمانين ق.م. وحارب حارثه أيضاً ملك اليهود وانتصر عليه. وقد مكّنه هذان النصران من السيطرة على الطريق بين البتراء ودمشق عبر مأدبة وعمّان وبُصْرَى^[١].

وقد تأثر الأنباط بالحضارة الآرامية التي كانت سائدة في سورية فتأثروا بها، ثم زادوا عليها، وأبدعوا، واشتهروا بالعمران؛ قال تعالى: ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ (سورة الشعراء، الآية ١٤٩)^[٢]. وقد قضى الأباطور تريانوس قيصر على دولة الأنباط سنة ستٍ ومائة ب.م. لكن الحضارة النَّبْطِيَّة بقيت زاهرة^[٣].

٢-ج: الرسم النبطي وطريق نقله إلى الحجاز:

لمّا كان العنصر العربيّ غالباً على الأنباط كانت لغتهم عربيّة؛ ولكن حاجات تجارتهم المتكثّرة فرضت عليهم الكتابة والتّدوين، فكتبوا أولاً بالخطّ الآرامي، ثم وُلّدوا منه «الخط النبطيّ» الذي كتبت به مملكة سلع، البتراء petra النبطيّة (١٦٦ ق.م-١٠٦ ق.م)^[٤].

وقد أخذ رسم العربيّة الشّمالي المعروف عن النَّبْط^[٥]، وقد وجد طريقه إلى بلاد العرب بسلوك أحد طريقين: الأوّل الطريق الدائر من حوران «...» إلى وادي الفرات الأوسط حيث الحيرة والأنبار، ثم إلى دومة الجندل فالمدينة ومنها إلى مكة والطائف. والثاني القصر، من دِيرِ النَّبْطِ إلى البتراء إلى العلا فشمال الحجاز إلى المدينة ومكة^[٦].

[1]- «Dans la direction du Nord, un roi de Nabatène, probablement Arétas III philhellène, battit et tua au combat de Qana, en - 85, le roi de syrie Antiochus XII; il battit de même à Adida le roi de Juifs Alexandre Jannée. ces deux victoires assurèrent aux Nabatéens la possession de la route de pétra à Damas par Madaha, «Amman r: Bosra «...»» (Cantineau - Naiviée. 1: 3).

[٢]- ينظر: المنجد: ١٤.

[٣]- المصدر نفسه

[٤]- حلمي: مج ١٣، عدد ٤: ١٦٥؛ ينظر: جمعة: ١٦؛ الجبوري، تربي: ١٨.

[٥]- يُنظر: بروكلمان-السامية: ٣٧.

[٦]- جمعة: ١٨؛ وينظر: المنجد: ٤.



٢-٥: النقوش النبطية المتأخرة:

عثر المستشرقون على خمسة نقوش جاهليّة دُوّنت بالقلم النّبطي المتأخّر، الشّبيه بالخطوط العربيّة الكوفيّة، وفيها حروفٌ مرتبطةٌ متّصلةٌ، «وهذه ظاهرةٌ غير مألوفةٍ، في الخطوط النبطيّة القديمة»^[١]. وتقرّب هذه النّقوش من العربيّة من حيث اللّغة والأسلوب، وهي:

- نقش أم الجِمال الأول: وتاريخه التّقريبيّ منتصف القرن الثالث للميلاد. ولغة هذا النّقش ما تزال آراميّة، أو على الأقلّ تحتل القراءة على الآراميّة من حيث التركيب (syntax) بقدر ما تحتل القراءة على العربيّة^[٢].

- نقش النمارة: En-Nemara: هو أطول النّقوش وأكثرها أهميّةً من الناحيتين اللغويّة والكتابيّة، وقد اكتشفه ديسو ومغليّر (DUSSAUD ET MAGLER) في النمارة من أعمال حوران عام ١٩٠١. ونشر للمرة الأولى سنة ١٩٠٢ في مجلة: La Revue Archeologique, ثم نُشر في كتاب: «مهمة في الأقاليم الصحراويّة لسوريّة الوسطى» الصادر للمكتشفين في باريس سنة ١٩٠٣^[٣]. زعم الشيخ أحمد رضا أن ديسو جاء بالنّقش إلى متحف اللوفر (Louvre) في باريس^[٤].

والنقش شاهد قبر امرئ القيس بن عمرو «ملك العرب كلهم»، وهو مؤرّخ في ٧ بكسلول (تشرين الثاني-كانون الأول) من سنة ٢٢٣ من تاريخ بصرى، الموافق لسنة ٣٢٨ للميلاد. وفي نصّ النّقش أعلامٌ مثل: «نزرو»، و«محجو» و«معدو» أي: نزار، ومحج أو مذحج، ومعدّ^[٥]. وهذا النصّ يبدو عربياً أكثر منه آرامياً؛ بل قال

[١]- ولفنسون: ١٨٩.

[٢]- ينظر: البعلبكي: ١٥٩؛ زين الدين: ٣٠٤.

[3]- «...» en 1901 «...» DUSSAUD ET MAGLER] font de nouvelles découvertes «...» surtout à en -Nemâra, où ils trouvent le texte arabe le plus archaïque qu'on connaisse. Toutes ces inscriptions ont été publiées dans DUSSAUD ET MAGLER, Mission dans les régions désertiques de la syrie Moyenne, Paris. 1903. (Cantineau - Nahaiér: 16).

[٤]- ينظر: رضا- مولد: ٤٧.

[٥]- ينظر: البعلبكي: ١٢٤.



كانتینو: إنّه كتب بخطّ نبطيّ لكنّ بلغةٍ عربيّةٍ ما خلا بعض التفاصيل^[1]. نقش زَبَد: وجده العالم الأثري ساخاو (SACHAU) في خربةٍ قرب حلب. وقد كُتِبَ باليونانيّة والسريانيّة والعربيّة والنصّ العربيّ ليس مترجماً عن الأوّلين ولا مؤرخاً، ولكنّ السريانيّ يرجع إلى سنة ٨٢٣ من التقويم السّلوقيّ أي سنة ٥١٢ للميلاد^[2]. وأكثر الكلمات المنقوشة أسماءً أعلامٍ للرجال الذين اجتهدوا في بناء الكنيسة التي وضع فيها النقش. ولهذا ثقل فائدته اللغويّة^[3]. ولكن ذلك لا يؤثّر على أهميّة رسمه النبطيّ المتأخّر الذي ورثه عرب الحجاز، ولا على أهميّة خطّه؛ لأنّه «أقدم وثيقة تحمل خطأً عربياً شبيهاً بالخط الكوفي»^[4].

- نقش حرّان^[5]: اكتشفه WETZTEIN بحرّان اللّجاء^[6] في المنطقة الشماليّة من جبل الدروز ونسخه نسخاً غير دقيق ونسخه بعده WADDIGTON نسخاً أفضل وحاول أن يترجمه (ينظر: Cantineau-Nabateen, ١:٥٠؛ البعلبكي: ١٥١-١٥٢). وقد كتب نقش حرّان باليونانيّة والعربيّة على حجرٍ فوق باب كنيسة، ولم يؤرّخ قسمه العربي، وأرّخ قسمه اليوناني سنة ٤٦٣ من الأندقراطية الأولى^[7] الموافق لسنة ٥٦٨ م.م. والنصّ عربيّ ليس فيه من الآراميّة شيء إلا استعمال «بر» بدلاً من

[1]- «L'inscription d'En - Némara «...» est rédigée en écriture nabatéenne, mais en langue arabe (sauf quelques details).» (Cantineau-Cours: 93).

وينظر أيضاً: بروكلمان- السامية: ٢٩؛ ناصف، حفني: ٥٩؛ فريحة: ٢٧؛ وافي: ١٠٠؛ الجيوري، سهيلة: ١٦؛ علي-المفصل: ٥١؛ زين الدين: ٣٠٤.

[٢]- ينظر: البعلبكي: ١٤٨؛ بهنسي: ١١.

[٣]- ينظر: ولفنسون: ١٩١.

[٤]- بهنسي: ١١.

[٥]- اسم النقش هو «حرّان» عند بعض المؤلّفين (ينظر: ناصف، حفني: ٦٠؛ ولفنسون: ١٩٢؛ علي-المفصل: ٥٢؛ Cantineau-Nabateen, ١: ٥٠)، واسمه «حوران» عند آخرين (ينظر: بروكلمان: ٢٩؛ وافي: ١٠٢؛ أنيس- اللهجات: ٣٥؛ يعقوب: ١٩). وقد عنونته بـ«حرّان» لأنه وجد بحرّان اللجا، والتسمية الثانية صحيحة أيضاً لأن «حرّان» في «حوران» (ينظر: Blachere, et, Demombynes: ١١).

[6]- «Inscription de HARRAN: Découverte par WETZSTEIN à Harrân, dans le ledja. Bibliographie dans DUSSAUD, Mission. p. 324. Arabe et Grec.» (Cantineau - Nahatéen, 1: 50).

[7]- «...» الأندقراطية دائرة ٨ سنين عند الرومانيين كانت تستعمل لتصحيح تقويم السنة». (ولفنسون: ١٩٢).



«بن»؛ فهو مُهَمُّ من الناحية اللغوية، ومن ناحية الرسم يرى ولفنسون أنه أقرب إلى الخطوط العربية من نقشي النمارة وزبد^[١].

نقش أم الجمال الثاني: عُثِرَ عليه في كنيسة في أم الجِمال، وهو مكتوب على حجر البازلت. وقد نشره وترجمه E. LITTMANN عام ١٩٢٩. ويُعتقد أن هذا النَّصَّ يرجع إلى القرن السادس الميلادي كالكنيسة التي وُجد على إحدى ركائزها. وهو عربي لا أثر فيه للأرامية^[٢].

٢-٥: انقسام الرسم النبطي إلى مُربَّع ومدور:

إنَّ نظرةً إلى خطوط أكثر هذه النقوش كافيةً للتنبه إلى أن خطها يابسٌ مزويٌّ يميل إلى التربيع، وتلك هي ميزة الخط الإسلامي الكوفي الأساسي^[٣].

فالخطُ النَّبْطِيُّ «يشبه الآرامية بما فيه من تربيع، وابتعد عنها بما ظهر فيه من ميل إلى الاستدارة»^[٤]. وهذه الاستدارة نشأت من ضرورات التجارة التي تحتاج إلى سرعةٍ ومطاوعة^[٥].

ولقد تفرَّع الرسم النبطيُّ إلى «نوعين من الخط، خط يشبه الكوفي في خطوطه المستقيمة وزاياه، وخط نسخي حرفه أكثر استدارةً وأسهل كتابةً»^[٦].

وينتج عن هذا، وعمّا سبق أن رسم العربية بخطيه الكوفي والنسخي تفرعا عن الرسم الآرامي بثوبه الآرامي المتأخّر^[٧]. والقول باشتقاق الكوفي من السرياني، تعوزه الحجة، بل قام الدليل على خلافه^[٨]. كما يُستفاد من هذا أيضاً وجود الخطِّ

[١]- ينظر: ولفنسون: ١٩٢-١٩٣؛ زين الدين: ٣٠٥.

[٢]- ينظر: البعلبكي: ١٥٦.

[٣]- ينظر: فريجة: ٣١؛ بهنسي: ١١.

[٤]- المنجد: ١٤.

[٥]- ينظر: جمعة: ٢٥.

[٦]- قصة الكتابة: ٤.

[٧]- ينظر: شهلا- حجا: ٧٢.

[٨]- ينظر: الملحق الثاني ص: ٢٤٦.



المستدير قبل الإسلام. وسيعين هذا في تعيين خط المصاحف العثمانية.

٢-٥: أهم الخصائص المشتركة بين الرسمين النبطي والعربي:

يقوله «كاتبينو»: من خلال شكل الحروف، والطابع السريع للكتابة، والالتباس بين الحروف المختلفة، وَرَبَطِ الحروف، تُظهر الكتابة النبطية الخصائص الأساسية للكتابة العربية^[١].

وإذا فصلت ما أجمل في هذا النص قلت^[٢]:

أولاً: إنَّ أحرف الكلمة الواحدة ترتبط ببعضها^[٣]، ما خلا الألف والذال والراء والراي والواو.

ثانياً: إنَّ بعض الحروف يتغيّر شكل رسمه بحسب موقعه في أول الكلمة أو وسطها أو آخرها. وبهذا يمتاز الرسمان عن معظم رسوم الكتابات السامية الأخرى، فالفينيقية والآرامية والعربية الجنوبية لا تفرق بين أشكال الحروف بحسب مواضعها^[٤].

ثالثاً: إنَّ الكتابة النبطية والنقوش العربية الخمسة السابقة للهجرة تخلو من الإعجام باستثناء إجمام الراء تمييزاً لها عن الدال في النبطية.

رابعاً: إنَّ بعض أسماء الأعلام تكتب بواو في آخرها: «نزرو»، «محجو»، «معدو»؛ وتحفظ العربية الباقية بواو عمرو دون سواها.

خامساً: رأى «نامي» «أن تاء التأنيث الملحقة بالأسماء تكتب (في النبطية) كما

[1]-...» par la forme des lettres, par l'aspect cursif de l'écriture et les confusions entre les différentes lettres, s ligatures, l'écriture nabatéenne présente déjà les caractéristiques essentielles de l'écriture arabe» (Canteneau - Nabatéen, 1: 35).

[٢]- ينظر للتوسع: البعلبكي: ١٧١-١٧٩.

[٣]- ينظر: ولفنسون: ١٩٩.

[٤]- المصدر نفسه.



كانت تكتب في أوائل الإسلام بالتاء وليست بالهاء «...» مثل سنت «...»^[١]. وتابع «نامي» في رأيه الدكتور صلاح الدين المنجد، فقال: «إن تاء التأنيث لا تكتب بالهاء بل بالتاء المبسوطة»^[٢]، وأورد أمثلة منها: أمت، حبت، سوسنت، سنت. زذهب إلى هذا أيضاً عبد الوهاب حمودة^[٣].

ونفى الدكتور البعلبكي التعميم؛ لأنَّ هذه الأمثلة التي جيء بها في حالة الإضافة، أو كانت أعلاماً لا «يمكن بحالٍ أن تستخدم دليلاً على عدم كتابة تاء التأنيث بالهاء لأن للهاء مواضع أخرى تستعمل فيها»^[٤].

سادساً: يقول كاتينيو: إن الكتابة النبطية لا تدوّن الألف إلا في آخر الكلمة^[٥]. وهذا يستلزم مفهوماً^[٦] أنّها لا تكتب في وسطها. وبهذا المفهوم صرح البعلبكي ونفى تعميم «نامي». ومن المعتمدين أيضاً عبد الوهاب حمودة وصلاح الدين المنجد^[٧].

ومن أمثلة هذه الظاهرة:

ظلموا: ظالم	ثلث: ثلاث	عم: عام
ثلثين: ثلاثين	غزلت: غزالة	حرثت: حارثة ^[٨]

يتبين من هذا العرض الوجيز، صلة رسم القرآن الوثيقة برسم هذه النقوش؛ فحروف القرآن المرتبطة ما خلا تلك التي لم يرتبط بعضها ببعض في النقوش، والمصحف العثماني خالٍ من الإعجام، وكتبت كثير من تاءات تأنيثه بالتاءات

[١]- البعلبكي: ١٧٦.

[٢]- المنجد: ١٩.

[٣]- ينظر: حمودة: ١٠٨.

[٤]- البعلبكي: ١٧٨.

[5]- «L'écriture pabatéenne «...» ne notait le à qu'en finale de mot» (Cantineau - Cours: 93).

[٦]- المفهوم المقصود هو المفهوم المصطلح عليه عند أهل أصول الفقه، في مقابل مصطلح المنطوق.

[٧]- ينظر: حمودة: ١٠٨؛ المنجد: ٢٢.

[٨]- المنجد: ٢٢.

المبسوطة، ولم تكتب الألفات فيه غالباً إلا في آواخر الكلمات؛ يقول كانتينو: إن استعمال رمز الألف لكتابة الفتحة الطويلة الداخلية كان مجهولاً في النصوص الأولى، لذلك يخلو منه نقش النمارة، ومخطوطات القرآن الأكثر قدماً^[١].

٢-ز: زمن انتقال الرسم النبطي المتأخر إلى العرب:

توجد روايات تاريخية مؤكدة عن معرفة العرب للكتابة في الجاهلية^[٢]، ومطلع الإسلام^[٣].

ولقد استنتج إبراهيم جمعة من خلال الروايات التي تحدّثت عن رحلة «خطنا هذا» من الأنبار إلى الحيرة ومنها إلى الحجاز ومن أسماء الأعلام التي وردت فيها أنّ الرسم دخل إلى الحجاز «في خواتيم القرن الخامس الميلادي»^[٤]. ولكن دخول الرسم إلى الحجاز ومكة في ذلك التاريخ، على فرض التسليم به، لا يعني عدم معرفة العرب له قبل ذلك. يقول كانتينو: اعتمدت الكتابة الآرامية لكتابة العربية ابتداءً من القرن الثالث الميلادي^[٥].

ونُقِلَ عن الدكتور ناصر الدين الأسد قوله: «إنّ العرب كانوا يكتبون في جاهليتهم ثلاثة قرون على أقل تقدير، بهذا الخط الذي عرفه بعد ذلك المسلمون «...»»^[٦].

ولكن من يريد مناقشة هذه الأقوال، يلاحظ أنّ الأشخاص المذكورين في الروايات التي اعتمد عليها جمعة عاشوا في القرن السادس؛ فحرب بن أمية هو أبو صخر أبي معاوية، وسفيان بن الحرب هو أخو صخر وعم معاوية. فغاية ما تفيده

[1]- «L'emploi du 2alif pour noter à long interieur est inconnu des premiers textes; c'est ainsi qu'il manque sur 'inscription d'En - Nemâra, et sur les plus anciens manuscrits du coran» (Cantineau - Cours: 93).

[٢]- ينظر: ابن النديم: ٧-٨؛ ابن جني- الخصائص، ١: ٣٨٧.

[٣]- ينظر: ابن عبد ربه، ٤: ٢٤٠.

[٤]- جمعة: ١٣.

[5]- «...» on adopta l'écriture araméenne pour écrire l'arabe (à partir de III siècle de nntre ère)» (Cantineau - Cours: 76).

[٦]- شاهين- تاريخ: ٦٦.



هذه الروايات - إن كانت مُسْتَنَدَ «جمعة» الوحيد- أنّ الكتابة كانت موجودةً في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي. وربما كان هذا الزمن كافياً لكتابة الملاحظات وتعليقها، على فرض القول بهما، في هزيع الجاهليّة الأخير.

وأما قول الدكتور الأسد: «إنّ العرب كانوا يكتبون في جاهليتهم ثلاثة قرون «...»»، ففيه نظر؛ لأنّه إن أراد أنهم كانوا يعرفون الرّسم الآراميّ ويكتبون به (بصيغته النبطيّة) فهذا عين ما أورده كانتينو، وهو صحيح، ولكن ظاهر عبارته مُنْصَرَفٌ إلى غير هذا. ثم إنّ الباحثين توقّفوا أمام الحكم بعربيّة نقش «أمّ الجمال الأول» الذي يرجع تاريخه التّقريبيّ إلى منتصف القرن الثالث للميلاد. ولا يبعد أنّه برزخ بين الرسمين. وقد بدأت النّقوش تنحو نحو رسم العربيّة بقوة مع نقش النمارة «٣٢٨» للميلاد أي في الثلث الأول من القرن الرابع.

من كلّ ما تقدّم يُعلم أنّ سلسلة الرسم العربيّ الشماليّ المعروف تَنْتَظِمُهَا ثلاث حلقات:

الأولى: هي على الأرجح حلقة الكتابة السينائيّة أو السينائيّة الأمّ.

الثانية: حلقة الكتابة السامية الشمالية التي تمثلها الكتابة الفينيقيّة.

الثالثة: حلقة الرسم الآرامي في شكله النّبطيّ.

المبحث الثاني: رسم العربية في صدر الإسلام

أولاً- في عهد رسول الله ﷺ:

بدأت في مكة عملية تحسين رسم العربية، فكتبت مكة بخط موروث عن أحد خطي النبط، وهو المطاوع المستدير، وتميزت به حتى نسب إليها ودعي الخط المكي. وبعد هجرة الرسول ﷺ ونشوء المدينة الدولة «Cite Etat»، ظهر الخط المدني. يقول ابن النديم نقلاً عن محمد بن إسحق: «أول الخطوط العربية الخط المكي وبعده المدني ثم البصري والكوفي. فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمينه اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير»^[١].

وربما يكون خط المدينة، لفشو الكتابة فيها، أكثر ضبطاً من سابقه المكي.

«وقد وصل إلينا نموذجان من هذا الخط المكي المدني المائل: الأول تحتفظ به مكتبة الفاتيكان «...» وفيه قطعة من سورة هود «...» ولعله من أقدم المصاحف المكتوبة على الرق في العالم «...» والنموذج الثاني من الخط المائل موجود في المتحف البريطاني في قرآن قديم على الرق هو أقدم مخطوطة في المتحف. وهو من أواخر العصر الأموي»^[٢].

إن هذه الخصوصيات في الخط المكي المدني ستعين على ردّ دعاوى كثيرة تنسب مصاحب كثيرة إلى عثمان وأهل البيت، وتعين بالتالي على فهم طبيعة الرسم ونوعيته الخط الذي كتب به المصحف العثماني.

وقد سلمت لنا من العصر النبوي الشريف مجموعة من نفائس الآثار نقش بعضها على الأحجار، وخط بعضها الآخر على الرقوق.

فبالنسبة إلى القسم الأول وجدت «كتابة كبيرة على جبل سلع بالمدينة المنورة من زمن غزوة الخندق، سنة ٥ للهجرة، بل هي كتابتان. ففي القسم اليميني

[١]- ابن النديم: ٨.

[٢]- المنجد: ٢٤-٢٨.



(اسما) أبي بكر وعمر. وفي القسم اليساري، بين آخرين، «أنا محمد بن عبد الله» (سطر ٤-٥) و«أنا علي بن أبي طالب»^[١].

ويلاحظ أنّ هاتين الكتابتين والكتابات الخمس الأخرى التي عُثِرَ عليها في جبل سلع تحتوي خصائص الخط المكي المدني التي ذكرها ابن النديم «فالألفات مُعَوَّجة إلى اليمين وأعلى الأصابع في ذيولها»^[٢].

وتاريخ هذه النقوش تقريبي، حتى لو سلّم بعودها إلى غزوة الخندق؛ لأنّ ابن حزم ذهب إلى أنّها كانت في السنة الرابعة من الهجرة.

أما ما كتب على الرق، فرسائل الرسول ﷺ إلى الملوك بعد عودته من الحديبية. وي طرح اليوم أمام الباحثين، من الرسائل التي يظنّ أنّها من رسول الله ﷺ، رسالته إلى «المقوقس»^[٣]، وقد نشرت للمرة الأولى سنة ١٨٥٤، وهي محفوظة في دار الآثار النبوية بالآستانة^[٤]، وكان قد عثر على الكتاب المستشرق الفرنسي بارتلمي^[٥]، «في دير بمصر قرب اخميم، وسمع بحديثه السلطان عبد المجيد، فاستقدم ذلك العالم وعرض النسخة على العلماء، فقرروا أنّها بعينها كتاب النبي ﷺ إلى المقوقس فاشتراها بمالٍ عظيم»^[٦].

ورسالته إلى «المنذر بن ساوي»^[٧] نشرها المستشرق فلايشر^[٨]، ونشرت للمرة

[١]- حميد الله: ٣٢؛ وينظر: زين الدين: ٣٠٧-٣٠٦؛ الحمد: ٦٤.

[٢]- المُتَجَدِّد: ٢٩.

[٣]- ذكر صاحب اللسان المُقَوِّس بضم الأول وفتح الثاني وكسر الرابع، ورغم أن أحداً من أهل اللغة لم يذكرها (ينظر: اللسان: مادة ققس). وفي مكاتيب الرسول: المُقَوِّس بضمّ أوله وثانيه وكسر رابعه، هو جُرَيْج بن ميني، أو جُرَيْج بجيمين معجمتين. ومعنى المُقَوِّس مطوّل البناء، أو هو طائر مطوق طوقاً سواداً في بياض؛ وهو لقب لكل من ملك مصر، والاسكندرية. وقد كان المقوقس نصرانياً تَصَمَّنَ مصر من قيصر بتسعة عشر ألفَ دينار. ينظر نص الرسالة: حميد الله: ١٣٥-١٣٨؛ الأحمدى: ٩٧؛ زين الدين: ٣١٨.

[٤]- ينظر: ناصف، حفني: ٦٤.

[٥]- ينظر: نصار: ٣٥.

[٦]- الزنجاني: ٦٥.

[٧]- كان المنذر بن ساوي من بني زرارة وهم بطن من بني دارم من بني تميم (ينظر: الأحمدى: ١٤١).

[٨]- ينظر: نصار: ٣٥؛ وينظر نص الرسالة: حميد الله: ١٤٥-١٤٧؛ الأحمدى: ٢١٩؛ زين الدين: ٣١٨.

الأولى ١٨٦٣، ويقال: إنَّها محفوظةٌ في أحد متاحف فيينا^[١]، أو في مكتبتها^[٢].

ورسالته الثالثة إلى نجاشي الحبشة، وقد وجدها المستشرق الإنجليزي دنلوب، ونشرت سنة ١٩٤٠^[٣]. ورسالته الرابعة إلى قَيْصَرَ الروم «هرقل» وقد نشرت حديثاً^[٤]. ورسالته الخامسة إلى كِسْرَى، وكانت في مكتبة هنري فرعون ببيروت^[٥]. وقد حاول بعض المستشرقين الطَّعن في صحَّة نسبة هذه الرسائل إلى رسول الله ﷺ. وقام الدكتور محمد حميد الله - بعد دراسة لرسالتي النبي ﷺ إلى المقوقس والمنذر - بالردِّ على مزاعم المستشرقين، ولكنه لم يُثبِت النسبة.

«ويقول الدكتور محمد طاهر أحمد مكي إنَّه مهما يكن الرأي في أصلتها فجانِب الرسم منها يصور، دون ريب، طريقة كتابة الرسائل في القرن الأول الهجري»^[٦].

ويحاول الدكتور المنجَّد حل مشكلة الألفات الواردة في بعض الرسائل، حيث لا مَيْلَانَ فيها ولا انضجاعَ إلى يَمَنَةِ اليد وأعلى الأصابع، بل إنَّنا على العكس من ذلك نجد الألفات تميل من الأعلى إلى اليسار، مع ارتفاع في ذيلها الأسفل إلى اليمين، فيذكر «أنَّ كتابة الألف على الشَّكل الذي نراه في رسائل النبي ﷺ كان معروفاً، وأنَّه استمرَّ في الكتابة ففي متحف الآثار الإسلاميَّة في استامبول مصحف نرجح أنَّه من النِّصف الأوَّل من القرن الأوَّل للهجرة، وقد رسمت فيه الألفات، بميلان خفيف من الأعلى إلى اليمين، مع المحافظة على ارتفاع ذيول الألفات إلى اليمين والأعلى. وما نراه في هذا المصحف هو تطوُّر نحو استقامة الألف تماماً «...» إذن فإنَّ نوع هذه الألفات التي نجدها في رسائل النبي ﷺ كان معروفاً في القرن الأوَّل للهجرة، وبذلك يزول الشك»^[٧].

[١]- ينظر: الحمد: ٦٦.

[٢]- ينظر: الزنجاني: ٢٨.

[٣]- ينظر: نصار: ٣٥؛ وينظر نص الرسالة: الباقلائي - إعجاز: ١٨٢-١٨٣؛ حميد الله ٩٩-١٠٤؛ الأحمدي: ١٢١؛ زين الدين: ٣١٨.

[٤]- ينظر نص الرسالة: القرطبي، ٤: ١٠٥-١٠٦؛ الشوكاني، ١: ٣٤٨؛ هيكيل: ٣٥٢-٣٥٣؛ حميد الله: ١٠٧-١١٠؛ الأحمدي: ١٠٥.

[٥]- ينظر نص الرسالة: الباقلائي - إعجاز: ١٨٢؛ حميد الله: ١٣٩-١٤٢؛ الأحمدي: ٩٠.

[٦]- المنجد: ٣٣.

[٧]- المنجد: ٣٥.



إن أقصى ما يفيدده استدلال المنجّد المبنيّ على فرض مرحلة تطوّر من خلال مقارنة خطين، لو سلّم به وتمّ، هو كون هذه الرسائل مكتوبةً في النصف الأوّل من القرن الأوّل.

إن نسبة هذه الرسائل إلى رسول الله ﷺ تبقى ممكنةً، بل قد تكون مرجحةً. ويمكن أيضاً أن تكون نقلت من الأصول في القرن الأوّل مع تطوّر الخطّ في النسخ المنقولة. ولا يبعد أن ينسخها المسلمون تبركاً وتقديساً وتأريخاً.

ثانياً- من أوّل خلافة أبي بكر إلى زمن جمع عثمان: سيثبت في محله من الدّراسة أنّ المصحف العثماني كتب، على نحو التّقريب، سنة خمس وعشرين أو سنة ثلاثين في المدينة المنورة؛ فإذا أضيف إلى هذا أنّ الكوفة كانت آنذاك في بدء نموّها؛ لأنّه لم يمض على تأسيسها غير سنين معدودة^[١]، وأنّه لم تك بعد عاصمة الخلافة، وأنّ العاصمة كانت آنذاك المدينة، علّم أنّ الرسم الذي كُتب به المصحف العثماني هو الرسم الذي يمثله خطّ المدينة^[٢]. وهذا الرّسم كما بدا من منقوشات المدينة في غزوة الخندق- المطمأنّ بنسبتها- ومن رسائل النبي ﷺ إلى الملوك- الممكنة النسبة- خال من الشّكل والإعجام والألفات المتوسّطة وغير ذلك من صفات ورثها عن الرسم النّبطي المتأخّر.

ويصعب أن يكون خطّ المدينة قد تطوّر تطوّراً كبيراً في بضع عشرة أو حتى في عشرين سنة بعد وفاة الرسول ﷺ. وهذه النتيجة تسهل رد عثمانية كثير من المصاحف المكتوبة بالكوفي.

ثم إنّ هناك وثيقة مؤرّخة سنة اثنتين وعشرين للهجرة- على الأرجح- «وتاريخ هذه الوثيقة متأخّر عن إنشاء الكوفة بعامين، وهي مدة لا تكاد تكفي لتوليد خطّين من خطّ يابس وإشاعته وتجويده، ومعنى ذلك أنّ العرب عرفوا خطّ اللين أو خطّ الليونة قبل إنشاء الكوفة التي ينسبون إليها خطّاً شديداً الجفاف كثير التعقيد

[١]- ذكر ابن الأثير في الكامل تخطيط الكوفة وبنائها في حوادث سنة سبع عشرة للهجرة (ينظر: ابن الأثير، ٢: ٢٧٢-٣٧٥).

[٢]- ينظر: جمعة: ٢٨.



«...»^[١]. وهذا يُبطل زعم القدماء بأن الخطَّ العربيَّ الأوَّل كان كوفيًّا، ثم استنبط منه ابن مقلة نوعاً نسب إليه^[٢].

ولهذه البردية أهميَّة أُخرى، إذ بعضُ حروفها معجمة. ولكنَّ إعجامها لا يؤثرُ في اعتقاد عدم إعجام المصاحف العثمانيَّة لثبوت تجريدها. ثم إنِّي لم أعرُ خلال بحثي البسيط على وثائق عن الإعجام في الحجاز^[٣] إلا سنة ثمانٍ وخمسين من الهجرة أي بعد الجمع العثماني بما يقارب ثلاثين سنة أو يزيد عن ذلك. ورسم الحجاز السَّابق على الجمع كان غير معجم كما تثبته الخرابيش.

المبحث الثالث: جمع القرآن

أولاً- جمعه زمن رسول الله ﷺ:

دأب المؤلفون يوجِّهون روايات جمع القرآن في عهده ﷺ توجيهاً: الأوَّل جمع حفظ وصدور، والثاني جمع كتابة وسطر. ولكن لسان كثير من الأخبار التي وُجِّهت إلى الحفاظ ظاهر في الكتابة^[٤]، ولهذا حمل بعض العلماء جمع الأربعة الذين نصَّ على جمعهم حديث أنس بن مالك على جمع الكتابة لا الحفاظ^[٥].

وكان للنبي كُتَّابٌ بلغت عدَّتُهم ثلاثة وأربعين كاتباً^[٦] وكانوا موزَّعي الاختصاصات. وقد كتب منهم الوحي ستة^[٧]، أو أقل قليلاً. وكانوا يكتبونه على

[١]- جمعة: ٢٦؛ ينظر: الحمد: ٦٥.

[٢]- ينظر: القسطلاني، ١: ٢٨٢.

[٣]- قلت في الحجاز لأن البردية التي وجدت في بلدة اهنس من بلاد مصر، والتي تعود على الأرجح إلى سنة (٢٢ هـ / ٦٤٣ م) «ترينا رقشاً على حروف الخاء والذال والزاي والشين والنون. وقد كتبت باللغتين العربية واليونانية» (مكارم: ٣٤).

[٤]- ينظر: ابن النديم: ٤١؛ القيسي- الإبانة: ٥٢-٥٨؛ ابن الجوزي- المدهش: ٤٣؛ الزركشي، ١: ٢٣٩-٢٤٣؛ السيوطي- الخلفاء: ١١٢-١١٣.

[٥]- ينظر: الزرقاني، ١: ٢٤٤.

[٦]- ينظر: ملحق كُتَّاب الوحي وكُتَّاب الرسول ص: ٢٤٨.

[٧]- ينظر: عيسى: ٦٥-٦٦.



الأديم الأحمر أو على الجلد^[١]، و«في صحف وفي جريد وفي لخاف وطرر^[٢] وفي خرف وغير ذلك»^[٣].

والأكثر على أن القرآن، وإن كتب كاملاً على هذه الأدوات في عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلا أنه لم يُجمع في مصحف أو صحف. وقد ادعى مكي بن أبي طالب القيسي التواتر عليه، ونفى الاختلاف في ذلك^[٤]. ولكن هناك أخبار استفاد منها بعض العلماء وقوع جمع القرآن في عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، منها ما أخرجه الحاكم في المستدرک على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت: «كنا عند رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نؤلف القرآن من الرقاع»^[٥].

ويعلل بعضهم ترك الجمع في مصحف في زمنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن النزول كان في نيف وعشرين سنة، شيئاً بعد شيء^[٦]، أو حذراً من نسخ التلاوة^[٧]. ولكن المرجح أن نسخ التلاوة لم يقع في الكتاب، والقراءات المحمولة عليه تفسيرات، لا متون قرآنية^[٨].

ومع أنه لم تصل إلينا مكتوبات قرآنية من عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لكنني أرجح أنها كتبت بلا نقط أو شكّل أو أَلِفَاتٍ متوسطة... وبالخط المدني ذي السّمات السّالفة.

ثانياً- جمع علي بن أبي طالب:

في أخبار كثيرة أنّ علياً أقسم بعد وفاة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن لا يرتدي برداء حتى يجمع القرآن فجمعه في ثلاثة أيام، ورتبه على تنزيله، وبين ناسخه من منسوخه، وجاء به يحمله على جمل^[٩].

[١]- ينظر: ولفنسون: ٢٠٤.

[٢]- «الطرر» حجر له حدّ كحدّ السكين، والجمع «طرار»، مثل «رُطَب ورطاب» (ينظر: القرطبي، ١: ٤٩٠).

[٣]- القرطبي، ١: ٤٩٠.

[٤]- ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٣.

[٥]- زكي الدين: ١٢.

[٦]- ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٣.

[٧]- ينظر: الزركشي، ١: ٢٣٥.

[٨]- ينظر مثلاً: البرّي: ١٥٠-١٥١.

[٩]- قال ابن سعد في الطبقات: «أخبرنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب وابن عون عن محمد قال: نبئت أن علياً أبطأ عن بيعة أبي بكر فلقبه أبو بكر فقال: أكرهت فقال: لا، ولكنني آليت بيمين أن لا أرتدي بردائي إلا إلى الصلاة حتى أجمع القرآن! قال

وقد ادعى السيد حسن الصدر تواتر روايات جمع علي من طرق الشيعة واستفاضتها من طرق السنة^[١]؛ وكان الآصفي أنصف منه عندما قال: إنها متواترة ولو معنيًا أو إجمالاً^[٢]. والعجب ممن يقرّ بهذه الروايات ثم يُؤوّلها بالحفظ؛ وهل يؤقّى بالقرآن المحفوظ معمولاً على جمل؟^[٣].

وقد ذهب الزرقاني إلى أنّ هذه الروايات تثبت جمع علي، ولكن جمع أبي بكر وإن تأخر يُعدّ الأول لأنه أساس الجمع العثماني المجمع عليه^[٤].

بقي لي هنا حقّ التساؤل: هل كان «نولدكه» يعرف هذه الروايات، وهي مبذولة في أمّات الكتب وغير خافية على متتبّع، عندما اجتهد في ترتيب المصحف على أساس التنزيل؟

وأنا لم أثبت جمع علي هنا، لإدخاله في المراحل التمهيدية لجمع عثمان؛ بل الذي مهّد لجمع عثمان هو جمع أبي بكر. ولكنني ذكرته؛ لأنّ كثيراً من المصاحف اليوم تنسب كتابتها إلى علي بن أبي طالب. وهذا بضمّه إلى زمن تاريخ جمع علي سنة إحدى عشرة، بعد وفاة الرسول ﷺ، يشكل نموذجاً لرسم تلك الفترة، ودليلاً على رسم المصحف العثماني وخطّه لتقارب الجمعين نسبياً. ولذا كان من الصّوريّ تحقيق نسبة هذه المصاحف والخلوص إلى نتائج تنير درب البحث.

ولأنّ العرّش يسبق النّقش، بدأت بإثبات الجمع بالأخبار، وأُنّبي الآن بذكر المصاحف المنسوبة إلى عليّ اليوم، وهي:

فزعّموا أنه كتبه على تنزيله. قال محمد: فلو أُصيِبَ ذلك الكتاب كان فيه علم «.....» (ابن سعد، ٢: ٢٥٧/٢٥٨). ونقل ابن طاووس عن محمد بن بحر الرهني أنه سمع أبا حاتم يطري نحو أهل البصرة ويذم نحو أهل الكوفة.... ولم يدع أبو حاتم مع ما قاله ذكر تأليف علي بن أبي طالب للقرآن وأن النبي ﷺ عهد إليه عند وفاته ألا يرتدي بُرْدَهُ إلا لُجْمَعَةً حتى يجمع القرآن فجمعه (ينظر: ابن طاووس: ٢٢٧-٢٢٨). إلى غير ذلك من الأخبار. ينظر: ابن سعد، ٢: ٢٥٧-٢٥٨؛ السجستاني، ابن أبي داود: ١٠؛ ابن أبي الحديد، ٢: ١٦؛ شبر، مقدمة البلاغي: ١٣؛ الزنجاني: ٦٩؛ الطباطبائي، ١٢: ١١٨.

[١]- ينظر: الصدر: ٤٩.

[٢]- ينظر: الآصفي: ٢٤٩.

[٣]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٣.

[٤]- ينظر: الزرقاني، ١: ٢٥٤-٢٥٥.



١. مصحف الخزانة الحيدريّة في المشهد العلوي بالنجف.
٢. مصحف آخر في الخزانة الحيدريّة بالنجف.
٣. مصحف مشهد.
٤. مصحفا طوب قبو.
٥. مصحف المشهد الحسيني بالقاهرة.
٦. مصحف متحف طهران.
٧. مصحف مكتبة الإمام يحيى^[١]

ولكن أيّ مصحف يمكن تصحيح نسبته إلى عليّ يجب أن يستوفي جملة شروط هي أن يكون مكتوباً بالخطّ المدني؛ لأنّه كتبه سنة إحدى عشرة للهجرة؛ فلا يعقل أن يكون بالخطّ الكوفي، والكوفة خُطّطت في عهد عمر، وأوّل وثيقةٍ وجدت بالخطّ التبريعي تعود- على الأرجح- إلى سنة اثنتين وعشرين. كما يجب أن يكون خالياً من النّقط والشّكل المتأخّرين، ومن العلامات الأخرى شديدة التأخر كالفصل بين الآيات والتّخريب والتعشير. ومصحف علي كما ورد في الروايات مرتب على التنزيل ومبيّن فيه الناسخ من المنسوخ.

وهذه المصاحف المنسوبة، كُتبت بالخطّ الكوفي، كما أنّ في مصحف النجف نَقَطَ شكل، بل في مصحف طهران تحلية وفواتح أيضاً. ثم إنّ خطوط هذه المصاحف مختلفة، فكيف تكون لرجل واحد؟

فإذا أضيف إلى هذا أنّ «بعض هذه المصاحف على الورق، ولم يكتب على الكاغد إلّا في العصر العباسي»^[٢]، وأنّ علياً كان يأمر كُتَبَ المصاحف في الكوفة أن يُجَلُّوا خطوطهم، رسخت القناعة بعدم صحّة نسبة هذه المصاحف إليه، بل بعدم

[١]- ينظر للتوسع في صفة هذه المصاحف: الزنجاني: ٦٧-٦٨؛ الزرقاني، ١: ٤٠٥؛ الخليفي، ٢: ٢٣٠-٢٣١؛ المنجد: ٦٢-٧١؛ سليمان:

١٤٠؛ عمر: ٦١.

[٢]- المنجد: ٧١.

كونها من المصاحف التي أمر بكتابتها على الرسم العثماني أثناء خلافته بالكوفة.

وبهذه النتيجة، أترك أخذ هذه المصاحف نموذجاً لرسم المصاحف العثمانية وخطها. وتُعِينُنِي هذه النتيجة أيضاً على ردِّ نسبة عثمانية كثيرة من المصاحف المكتوبة بالكوفي والموجودة اليوم.

ثالثاً- جمع أبي بكر وعمر:

لم تصل إلينا صُحُفُ أبي بكر، ولم يُدَّعَ وصولها؛ لأنَّ مروان أخذها من عبد الله بن عمر بعد وفاة حفصة وأحرقها^[١]. فلا يقوم رسمها دليلاً ملموساً على رسم المصحف العثماني، وإن كنت أرجح أنها كتبت بالرسم غير المشكول ولا المنقوط الذي تغيب عنه الألفات المتوسطة، وبالخط المدني المتقدم.

وإنني أذكر، هنا، سبب هذا الجمع وطريقته؛ لأنَّه يمثِّل المرحلة التمهيدية لجمع عثمان كما أسلفت. فسببُه على ما ورد في كثير من المصادر فزَعُ عمر إلى أبي بكر بعد مقتل كثير من القراء في بئر معونة، واليمامة، وإقناعه له بالجمع، ثم إقناعهما زيد بن ثابت به^[٢]. وفي طريقة الجمع يُذكر أنَّ زيدا شرع يجمع من العسب واللخاف والأكتاف وصدور الرجال. وكان لا يقبل شيئاً إلا أن يشهد عليه شاهدان.

وروي أنَّ زيدا لم يجد آية من الأحزاب إلاَّ أنه خزيمة، وآخر آيتين من براءة إلا مع أبي خزيمة الأنصاري كما في البخاري والإتقان عن ابن أخته، أو مع خزيمة بن ثابت. ولكن الرجلين لا نسبة بينهما^[٣]، بل أحدهما أوسِّي والآخر خزرجي.

وإذا غضضتُ الطَّرْفَ عن عدم اتِّحاد الرجلين، تساءلت: كيف ثبتت آية بخبر واحدٍ وإن كان المخبر «ذا الشهادتين»^[٤]؛ فالقرآن لا يثبت إلا بالتواتر. وقد أجيبت

[١]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٠.

[٢]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٦؛ القرطبي، ١: ٥٠؛ الزركشي، ١: ٢٣٣؛ السيوطي- الخلفاء: ٥٢؛ القسطلاني، ١: ٥٢.

[٣]- ينظر: الخوئي: ٢٤٠-٢٤٩.

[٤]- ذو الشهادتين رجل جعل الرسول ﷺ شهادته بشهادة رجلين. وهو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري، عاش



عن هذا بأن آخر التوبة قد أنسيه زيد وأصحابه فلما ذكره خزيمة أو أبو خزيمة تذكروه^[١]، أو أنّ آخرها كان معه كتاباً ومع غيره حفظاً وعمدة التواتر على الحفظ لا الخط هنا. وأنا مع التأويلين إن تمّا، ولكن ذلك بعيد لمنافتهما للظاهر. والأنسب ردّ أخبار الآحاد هذه بالإجماع على تواتر القرآن الكريم.

ولقد ذهب الزركشي إلى أنّ أبا بكر جمع القرآن «في مصحف واحد»^[٢]، ويعارضه قول زيد: «فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأديم وكسر الأكتاف والعُسب»^[٣]. ولم يكن هذا الجمع مرتب السورة قال الشَّقِيطِيُّ:

«جَمَعَهُ غَيْرَ مُرْتَّبِ السُّورِ بعد إشارةٍ إليه من عَمَرَ»

ثم إن كثيراً من الذين ينفون جمع أبي بكر للقرآن في مصحف ينسبون ذلك إلى عمر الذي جمعه في مصحف^[٤]، أو في صحيفة ورثتها منه حفصة.

وقيل: إنّ الجمع تمّ في سنة، فكانت الصّحف عند أبي بكر حياته، وعند عمر كذلك، فعند حفصة التي استعار عثمان الصحف منها وانتسخها ثم ردّها. وأحرقت بعد موتها كما سبق.

وزعم نفر من المستشرقين أنّ مصحف أبي بكر كان شخصياً غير رسمي كمصاحف الصحابة الآخرين^[٥]. ولعلّ ما يشهد لهذا وراثته حفصة للصحيفة من أبيها عمر- الذي اشترك في توجيه جمع أبي بكر، وربما نقله إلى صحيفة واحدة- وعدم أخذ عثمان وهو خليفة المسلمين للصحيفة منها إلا استعارةً. ومهما كان من أمر فإنّ

إلى خلافة الإمام علي بن أبي طالب وشهد معه صفين، فقتل فيها (٣٧هـ / ٦٥٧م). روى له البخاري ومسلم ثمانية وثلاثين حديثاً (ينظر: الزركلي، ٢: ٣٥١). ذكره الإمام علي بن أبي طالب في خطبة له في نهج البلاغة متحسراً عليه وملقباً له بذي الشهادتين (ينظر: علي أبي طالب: ٢٦٤).

[١]- ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٥.

[٢]- الزركشي، ١: ٢٣٥.

[٣]- الطبري، ١: ٥٩؛ وينظر: القيسي- الإبانة: ٢٥-٢٦.

[٤]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٠.

[٥]- يُنظر: السجستاني، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٦؛ بلاشير- القرآن: ٣٠؛ بروكلمان- تاريخ، ١: ١٣٩.

هذه الصحيفة كانت أساس المصحف الرسمي الذي جمعه عثمان.

رابعاً- جمع عثمان بن عفان:

سببه وكيفيته:

يشكل جمع عثمان تطويراً لجمع أبي بكر الصديق. وهو تطويرٌ أملاه اختلاف النَّاسِ في القراءات بسبب تفرُّق الصحابة في البلدان واشتداد الأمر في ذلك، وعِظَمِ اختلافهم وتشبُّثهم^[١].

ولعلَّ سبب الجمع المباشر قدوم حذيفة بن اليمان من فرج أرمينية وأذربيجان على عثمان وإبلاغه اختلاف الشاميين والعراقيين في القراءة. وسببه كذلك اختلاف الصبيان في خلافة عثمان وارتفاع اختلافهم إلى المعلمين حتى كَفَّر بعضهم بعضاً، «فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً، فقال: أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون فمن نأى عني من الأمصار أشد فيه لحناً، اجتمعوا يا أصحاب محمد ﷺ واكتبوا للناس إماماً»^[٢].

وقد كانت لعثمان في جمعه كيفيةٌ مخصوصةٌ؛ إذ استعار صفح حفصة وانتسخها في المصاحف بواسطة زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعبد الله بن الزبير مع ترجيح لسان قريش عند الاختلاف، فإنَّما نزل بلسانهم^[٣].

ولكنَّ في خبرٍ آخر أن عثمان جمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار فيهم زيد، وأمرهم بكتابة المصحف^[٤]. وفي غيره قال: «اجعلوا المملي من هذيل والكااتب من ثقيف»^[٥]، وهو يعارض ما سلف.

[١]- ينظر: القرطبي، ١: ٥١.

[٢]- السجستاني، ابن أبي داود: ٢١/١٨؛ وينظر: الطبري، ١: ٦٠؛ الداني- المقنع: ٧؛ أبو شامة: ٥٠؛ ابن الجزري- تقريب: ٢١.

[٣]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٨؛ ابن الجزري- النشر، ١: ٧. وقال عثمان: فليمل سعيد وليكتب زيد (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٢٤).

[٤]- ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٨.

[٥]- ابن فارس- الصحابي: ٢٨.



ولم يكن النقل من صحف حفصة مُعْتَمَدَ الجمع الوحيد، بل رُوي أن عثمان عزم على كل رجلٍ في المدينة أن يأتي بما لديه من القرآن، وكان يناشد من يأتي أنه سمع ما شهد به من رسول الله ﷺ^[١]. وتكرر هنا أخبار فقدان آخر «براءة» حتى أتى بها خزيمة بن ثابت وآية من الأحزاب حتى أتى بها خزيمة آخر وتكرر التأويلات التي ذكرت في جمع أبي بكرٍ وعمر. وهاتان الحادثتان على ما في أسماء رجالهما من اضطراب، إما أن تكونا قد وقعتا في زمن أبي بكر، أو في زمن عثمان، ثم إن تأويلاتهما التي يصعب التسليم بها تدفع المنصف إلى رد الأحاد بالإجماع على التواتر^[٢].

وبعد تمام الجمع أمر عثمان بالصحف والمصاحف السابقة أن تحرق^[٣]، أو تحرق (ينظر: الطبري، ١: ٦٣)، أو تمحي^[٤] أو تُغسل^[٥]، أو توضع في الماء الساخن^[٦]، أو تدفن^[٧].

زمنه:

أما زمن الجمع، فيُشير إليه قول عثمان قبله: «عهدكم بنبيكم منذ ثلاث عشرة «...»»، وقوله آنذاك: «إنما قبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة «...»»^[٨]. وبحساب السنين اعتماداً على القولين رجح ابن حجر أن يكون الجمع قد تم في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين^[٩].

ولكن ابن الأثير ذكر في الكامل أن تاريخ نسخ المصاحف كان سنة ثلاثين^[١٠].

[١]- يُنظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٢٤.

[٢]- ينظر في ثبوت القرآن بالتواتر: القيسي- الإبانة: ٦٠؛ ينظر في عدم التحريف: الغزالي: ٧؛ ابن نبي: ٣٣.

[٣]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٩؛ الزركشي، ١: ٢٤٠؛ مقدمة المباني: ٤٥.

[٤]- ينظر: الكردي: ٤٩.

[٥]- ينظر: ابن طاووس: ٢٧٨.

[٦]- ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٩.

[٧]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٣٤.

[٨]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٢٢-٢٤.

[٩]- الحمد: ١٢٦؛ وينظر: مكرم- عمر: ٦١.

[١٠]- ينظر: ابن الأثير، ٣: ٨-٩.



وتابعه في ذلك ابن خلدون^[١]. وهذا التاريخ وإن خالف ما روى السجستاني عن عثمان إلا أنه مؤيّد بتاريخ غزوة أرمينية التي حدّد تاريخها «الدكتور عبد الله خورشيد البري» من خلال روايات الواقدي والبلاذري وقرائن أخرى، بالعام الثلاثين من الهجرة^[٢]. وقد ذكرتُ أنّ مجيء حذيفة من ثغر أرمينية وأذربيجان كان سبباً مباشراً للجمع.

ويمكن أن يُجمع بين التاريخين، ببيان أنّ روايتي السجستاني اللتين تؤيّدان تاريخ ابن حجر، قد طلب عثمان فيهما الجمع من الناس وطلب من زيد وسعيد الكتابة والإملاء. أمّا روايات عود حذيفة من الثغر ففيها عقب طلب حذيفة، سؤال عثمان حفصة أن تعطيه الصحف لانتساخها فَنُسِخَتْ. فهل يكون الجمع في العام الخامس والعشرين تتمّةً لفعل الخليفين قبله، حتى إذا تعاضم الاختلاف عام ثلاثين تمّ العمل واستعين بصحف حفصة؟ لا أملك أكثر من قول: ربما.

إنّ تحديد زمن الجمع العثماني يهّم مسار هذا البحث جداً؛ فالجمع سواء تم سنة خمسٍ وعشرين أو ثلاثين، كان في المدينة المنورة، ومن الطبيعي أن تكتب المصاحف العثمانية بالخطّ المدني المطاوع السهل، لا الكوفي المربع المعقد كما ذهب إليه بعضهم^[٣]. وَرَسْمُهَا يفترض به أن يكون قريباً من رسم كُتُب العصر النبوي ومنقوشاته، فالمدّة بحساب تطوّر الرسم قليلة. وعلى هذا تكون المصاحف العثمانية غير منقوطة لا نقط الشكل ولا نقط الإعجام^[٤]، تعوزها الألفات المتوسطة والشدّات، وترسم همزتها ألفاً... وعلى فرض وجود الإعجام في الحجاز في زمن جمع المصحف العثماني فلقد ورد في تقريب النشر أنّ عثمان «أمر بتجريده (أي المصحف) من الشكل والنقط «...»»^[٥]. وهذا النصّ، إن نوقش لجهة عدم

[١]- ينظر: الحمد: ١٢٦.

[٢]- ينظر: البري: ٤٤-٤٥.

[٣]- ينظر: الكردي: ٨١.

[٤]- ينظر: بلاشير- القرآن: ٣٠؛ السجستاني، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٧.

[٥]- ابن الجزري- التقريب: ٢١.



ثبوت الشكل في رسم العربية قبل العصر الأموي حتى يجرد منه، إلا أنه يثبت خلوّ المصحف من الإعجام ولم يمار في هذا الأمر - فيما أعلم - أحد.

عدد المصاحف العثمانيّة ومصيرها:

نقل القيسي أنهم «لمّا نسخوا المصحف كتبوه في سبع نسخ. وقيل: في خمس، ورواةُ الأوّل أكثر»^[١]. وقال الداني: «أكثر العلماء على أنّ عثمان بن عفان لما كتب المصحف جعله على أربع نسخ وبعث إلى كلّ ناحية من النواحي بواحدة منهمنّ فوجّه إلى الكوفة إحداهن وإلى البصرة أخرى وإلى الشام الثالثة وأمسك عند نفسه واحدة. وقد قيل: إنّه جعله في سبع نسخ ووجّه من ذلك أيضاً نسخة إلى مكة ونسخة إلى اليمن ونسخة إلى البحرين. والأوّل أصح وعليه الأئمة»^[٢]. وذكر ابن عاشر أنّ المصاحف العثمانيّة ستة: المكي والشامي والبصري والكوفي والمدني العام والمدني الخاص الذي حبسه (عثمان) لنفسه»^[٣]. والمصحف الذي أمسكه لنفسه هو المصحف الإمام، وما سواه مصاحف عثمانية فحسب^[٤].

وقد تعرّض المستشرقون للمصاحف العثمانيّة وتوزيعها، فاكتفى رودول صاحب الترجمة الإنكليزية للقرآن، ومحرّر مادة قرآن في دائرة المعارف البريطانيّة، ووليم موير مؤلف «حياة محمد»^[٥]، وكارل بروكلمان بالنص على توزيعها على المدن الكبرى^[٦]؛ فيما جعلها بلاشير خمسة مصاحف^[٧].

أما عن مصير المصاحف العثمانيّة، فقد قيل: إنّ مصحف الكوفة فقد في أيام المختار الثقفي (ت- ٦٧ هـ)، ومصحف مكة احترق سنة سبعين، وفي مصحف المدينة

[١]- القيسي- الإبانة: ٢٨؛ وينظر: ابن الجزري- النشر، ١: ٧؛ القسطلاني، ١: ٦٣-٦٤.

[٢]- الداني- المنقح: ٩؛ وينظر: الزركشي، ١: ٢٤.

[٣]- المنجد: ٤٢.

[٤]- ينظر: القسطلاني، ١: ٦٨.

[٥]- ينظر: البري: ٤٦-٤٧.

[٦]- ينظر: بروكلمان- تاريخ، ١: ١٤٠.

[٧]- ينظر: بلاشير- القرآن: ٣٠.



خبرُ فقدهِ زمن يزيد بن معاوية^[١]، وخبر رؤية السمهودي له بعد حريق سنة ستمائة وأربع وخمسين للهجرة^[٢]. وقد رأى ابن الجزري مصحف أهل الشام^[٣]. وآخر ما ذُكر من أمر المصحف الشامي «أن السلطان «سليم» عندما دخل دمشق ٩٢٢ زار المسجد الأموي، ليلة الاثنين سابع عشر رمضان، وقرأ بالمصحف العثماني «...»^[٤]. وقد ذُكرت في مجاميع التاريخ دعاوى وجود مصاحف عثمانية في أماكن كثيرة أخرى^[٥].

أما اليوم، فقد ظهرت بضعة مصاحف تنسب إلى عثمان هي:
مصحف متحف طشقند^[٦].

مصحف المشهد الحسيني بالقاهرة^[٧]

مصحفا استامبول: أحدهما في طوب قبو^[٨] والآخر في متحف الآثار الإسلامية. وذكّرت «هند سلبى» أن البعض اعتقد بأن إحدى نسخ مكتبة القيروان العتيقة هي المصحف العثماني. ولكن عبارتها ساكتة عن وجود هذا المصحف اليوم^[٩].

ومنتهى المقال في هذه المصاحف أنها خُطت بالكوفي، وخطُ المصاحف العثمانية مدني على الرَّاجح، وخطوط بعضها أكثر تطوّراً من بعض، فليست من عصر واحد، وأقيستها مختلفة. وقد رجح «الدكتور المنجد» أن تكون منقولة عن أصلٍ عثماني

[١]- ينظر: جار الله- فدوني: ١٥.

[٢]- ينظر: الكردي: ١١١.

[٣]- ينظر: عمر: ٦١.

[٤]- المتجد: ٤٥.

[٥]- ينظر: المنجد: ٤٦.

[٦]- ينظر: مخدوم: ٣٦.

[٧]- ينظر: الزرقاني، ١: ٤٠٥-٤٠٦.

[٨]- تنظر صورة منه ص: ٢٩٥.

[٩]- سلبى، هند: ٥٦.



قديم^[١]، وهو ما رجّحه «الزرقاني» في مصحف المشهد الحسيني. ولكن لا عبرة بتحديد «المنجد» المصحف العثماني المنقول عنه بأصل واحد؛ إذ يمكن أن تكون نقلت عن أكثر من أصلٍ عثماني، وهذا ما سبّب نسبتها.

والمستغرب أن يغلو بعضهم، فيزعم أنّ هذه المصاحف بخط عثمان نفسه. والمعلوم أنّ عثمان أمر بالكتابة ولم يباشرها بيده.

هل كتبت المصاحف العثمانية على حرف أم أكثر؟

لست هنا بصدد بحث الأحرف السبعة التي وردَ في أحاديث أنّ رسول الله ﷺ وسّع بها على الأمة، فلهذا من البحث موضعه؛ بل غرضي أن أشير إلى النقاش الذي وقع بين علماء السلف في كتابة المصحف العثماني على حرف أو على سبعة أحرف أو على ما يحتمله رسمه منها.

فعن الطبري أنّ عثمان جمع المسلمين «على مصحف واحد، وحرف واحد»^[٢]، وقال: «فلا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية»^[٣]. وهذه القراءة هي «التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل مرتين من العام الذي قبض فيه، وكان زيد قد شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده الصديق في جمعه، وولاه عثمان كُتبت المصحف»^[٤]. ولعل هذا النص عن الزركشي، وإن كان فيه خلط بين الحرف والقراءة، يُستلهم منه أن جمع أبي بكر كان على حرف^[٥]، وكذلك جمع عثمان.

ونُقِلَ عن ابن حزم إنكار أن يكون عثمان أسقط ستة أحرف عندما جمع

[١]- ينظر: المنجد: ٥٥.

[٢]- الطبري، ١: ٦٣.

[٣]- الطبري، ١: ٦٤.

[٤]- الزركشي، ١: ٢٣٧.

[٥]- يُنظر: شاهين- تاريخ: ١١٦.

المصحف، واقتصر على حرف، «برهان كالشمس، وهو أن عثمان لم يك إلا وجزيرة العرب كلها مملوءة بالمسلمين والمصاحف والمساجد، والقراء يُعَلِّمُونَ الصبيان والنساء وكل من دَبَّ وهبَّ «...» فلو رام عثمان ما ذكروا ما قدر على ذلك أصلاً»^[١].

أما ابن الجَزْرِي، فيشير إلى ذهاب «جماهير العلماء من السلف والخلف وأمة المسلمين إلى أن هذه المصاحف مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط، جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبرائيل عليه السلام متضمنة لها لم تترك حرفاً منها (قلت) وهذا القول هو الذي يظهر صوابه لأن الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة المستفيضة تدل عليه وتشهد له «...»^[٢].

«وذهبت جماعات من الفقهاء والقراء والمتكلمين إلى أن المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن»^[٣].

وأما استدلال من يقول بالكتابة على ما يحتمله الرسم من الأحرف أو عليها جميعاً بتجريد المصحف من الشكّل والإعجام، فغير مُسَلِّم به؛ لأن الخرايش والرقوق التي وصلتنا والتي تعود إلى عهد رسول الله ﷺ في المدينة خالية منهما. (قد سلف هذا، وتكراره هنا مناسب لوقوعه في استدلالاتهم).

ومن الطبيعي، إذا روعيت أسباب الخلاف الشديدة التي أدت إلى جمع المصحف في عهد عثمان أن يأتي هذا الجمع على حرف واحد. وبهذا صرح الداني عندما قال: إن جمع عثمان للمصحف كان على حرف زيد^[٤].

ولكن طبيعة الرسم غير المنقوطة ولا المشكولة كانت باباً مكن الناس والحفاظ من العودة إلى رخصة الأحرف السبعة بما يتناسب مع الرسم الذي جعله علماء

[١]- السعيد: ٦٩.

[٢]- ابن الجزري- النشر، ١: ٣١.

[٣]- الحمد: ١٤٦.

[٤]- ينظر: الداني- المقنع: ٦، السجستاني، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٧.



القراءات، من بعد، مقياساً للقراءة الصحيحة.

ولكن، هل الأحرف السبعة منزلة أم المنزل واحد من عند الواحد، والأحرف الباقية رخصة وتوسعة؟ توضيح هذا يؤجل إلى محله.

المحور الثاني_ رسم المصحف العثماني

تعريفُ الرسم وكتبُه:

تحدّث ابن خلدون عن فنّ الرسم فقال: هو «أوضاعُ حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية»^[١]. وبينّ ابن الجَزَري أن «المراد بالرسم صورة ما كتب في المصاحف العثمانيّة»^[٢].

وقد صنّف العلماء في ضبط ظواهر الرسم كتباً كثيرة، كأبي حاتم السجستاني (ت- ٢٥٠ أو ٢٥٥ هـ) وأبي بكر بن أبي داود صاحب المصاحف (ت- ٣١٦ هـ)، وأبي بكر بن مهران النيسابوري (ت- ٣٨١ هـ)^[٣]. ثم جاء أبو عمرو الداني (ت- ٤٤٤ هـ)، فصنّف في الرسم أحدَ عشرَ كتاباً، أشهرها «المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار»، وقد نظمه الشاطبيّ (ت- ٥٩٠ هـ) في قصيدته الرائية. «ثم كثر الخلاف في الرسم، في كلمات وحروف أخرى، ذكرها أبو داود سليمان بن نجاح (ت- ٤٩٦ هـ) من موالي مجاهد، في كتبه. وهو من تلاميذ أبي عمرو الدانيّ «...» ثم نُقل بعده خلاف آخر؛ فنظم الخراز من المتأخرين (ت- ٧١٨ هـ) بالمغرب أرجوزةً أخرى، زاد فيها على المقنع خلافاً كثيراً «...»^[٤]. ومن الباحثين في الرسم أيضاً الزركشي (ت- ٧٩٤ هـ) في البرهان، وابن الجزري (ت- ٨٣٣ هـ) في بعض كتبه، والسيوطي (ت- ٩١١ هـ) في الإتقان، والقسطلاني (ت- ٩٢٣ هـ) في لطائف الإشارات.

المبحث الأول: رسم المصحف العثماني بين التوقيف والاصطلاح ووجوب الاتّباع

[١]- ابن خلدون: ٧٨٤.

[٢]- ابن الجزري- النشر، ١: ٤٤٦.

[٣]- ينظر: ابن الجزري- النشر، ٢: ١٢٨.

[٤]- ابن خلدون: ٧٨٤/٧٨٥.

قال كثيرون بتوقيف رسم المصحف العثماني. وقد تحمّس لهذا الرأي ابن المبارك الذي قال نقلاً عن شيخه عبد العزيز الدباغ في الرسم: هو صادر من النبي ﷺ وهو الذي أمر الكتاب أن يكتبوه على هذه الهيئة، فما تقصوا ولا زادوا على ما سمعوه منه، وقد غلا أصحاب هذا الرأي حتى عدّ بعضهم رسم القرآن سراً «من أسرار الله المشاهدة»^[١]، ومعجزاً لا تحوم حوله العقول^[٢].

ولقد ذهب طائفة من الفحول إلى أنّه اجتهادٌ من الصحابة. وهذا قول ابن خلدون^[٣]، وأبي بكر الباقلاني وغيرهما^[٤].

وثمة سؤالٌ عن وجوب اتباع رسم المصحف العثماني أو عدمه. فالأكثر على وجوب اتباع رسم المصحف العثماني، وبه قال مالك عندما حرّم مخالفته^[٥]، وحرّم أحمد بن حنبل مخالفته في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك^[٦]. وتحدث الزمخشري عن رسم المصحف العثماني فقال «لا يخالف وتتبع سنة الإمام في خط المصاحف»^[٧]. وقال ابن درستويه: «ووجدنا كتابَ الله عز وجل لا يقاس هجاؤه ولا يخالف خطه، ولكنه يُتلقَى بالقبول على ما أُودِعَ في المصحف «...»»^[٨]. وقال النوري: إن اتباعه «واجب، ويكفيك أنه مذهب الجمهور «...»»^[٩].

وليس كل من قال بوجوب اتباع الرسم العثماني يرى توقيفه، بل إنّ بعضهم قال بالوجوب خوفاً على القرآن من الضياع والتحريف. ولعلّه من هنا يتبيّن خطلٌ من

[١]- الزرقاني، ١: ٣٨٢؛ وينظر: القسطلاني، ١: ٢٨٨.

[٢]- ينظر: الكردي: ٨.

[٣]- ينظر: ابن خلدون: ٧٤٧.

[٤]- ينظر: الزرقاني، ١: ٣٨٠.

[٥]- ينظر: الداني- المقتنع: ٩-١٠؛ الزركشي، ١: ٣٧٩.

[٦]- الزرقاني، ١: ٣٧٩؛ وينظر: الزركشي، ١: ٣٧٩.

[٧]- الزمخشري- الكشاف، ١: ١٥١.

[٨]- ابن درستويه: ١٦.

[٩]- النوري: ٢١.



سَلَّكَ مالِكاً وأحمد بن حنبل سِلِّكَ القائلين بالتوقيف مع أن عبارتيهما لا تدلان إلا على الالتزام برسم المصحف العثماني^[١].

وبعض من ذهب إلى أن رسم المصحف اجتهاد من الصحابة أجاز الكتابة بغيره؛ يقول القاضي أبو بكر في الانتصار: «بل السُّنَّة على جواز رسمه بأيِّ وجهٍ سهل؛ لأنَّ رسول الله ﷺ كان يأمر برسمه ولم يبيِّن لهم (أي كتاب القرآن) وجهاً مُعَيَّناً ولا نهى أحداً عن كتابته. ولذلك اختلفت خطوط المصاحف، فمنهم من كان يكتب الكلمة على مخرج اللفظ، ومنهم من كان يزيد وينقص كلمة بأن ذلك اصطلاح وأنَّ الناس لا يخفى عليهم الحال» (الزرقاني، ١: ٣٨١).

وبعض من قال: إنَّ رسم المصحف اجتهادٌ لم يُجز الكتابة بغير الرسم العثماني فحسب، بل مع الكتابة به؛ فعن عز الدين بن عبد السلام أنه «لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى لاصطلاح الأئمة، لئلا يُوقَع في تغيير الجَهَّال. ولكن لا ينبغي أن يجري هذا على إطلاقه، لئلا يُؤدِّي إلى دروس العلم، وشيءٌ أحكمته القدماء لا يُترك مراعاته لجهل الجاهلين؛ ولن تخلو الأرض من علائم لله بالحجة» (الزركشي، ١: ٣٧٩). وإلى هذا الرأي مال صاحب البرهان قبل عرض رأي ابن عبد السلام، فقال: إنَّ مجال الرسم العثماني كان الصدر الأول، «والعلم حيٌّ غض، وأما الآن فقد حشى الإلباس» (الزركشي، ١: ٣٧٩).

وقد امتدَّ رَجْعُ صدى هذه المسألة إلى زماننا، بل قوي واشتدَّ. فمن ناحيةٍ برز اتجاهٌ إلى عدم التوقيف (ينظر: حمودة: ١٠٠؛ دروزة- القرآن: ١٣٠)؛ وذلك لأنَّ الرسم إرثٌ نبطيٌّ (ينظر: خليل: ١٠١). ومن ناحيةٍ أخرى وقع الخلاف في وجوب اتِّباع رسم المصحف العثماني أو جواز مخالفة رسمه أو وجوبها. فقد رأت لجنة الفتوى بالأزهر الوقوف في الرسم على المأثور (ينظر: الكرم- عمر: ٤٢-٤٣)، وإلى هذا ذهب بعض الباحثين حرصاً على القرآن (ينظر: الكردي: ١٠؛ عمر: ١٣٧)، فيما أجاز المخالفة محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب ونقل أنَّ مالِكاً أجاز تعليم

[١]- ينظر: الخياط: ٦٣.



الصبيان بغير رسم المصحف، وهذا بزماننا أولى. ثم دعا إلى ترك التمسك بهذا الرسم (ينظر: ابن الخطيب: ٩١/٦١) كما أجاز الكتابة بالرسم الحديث الدكتور عبد العزيز الخياط (ينظر: الخياط: ٦٩-٧٠)، فيما جنح الدكتور صبحي الصالح إلى رأي ابن عبد السلام (ينظر: الصالح: ٢٨٠). ولست أنسى هنا في باب تسهيل رسم المصحف اقتراح مجلة الأزهر بتذييل «كل صفحة من صفحات المصحف ما عسى أن يكون فيها من الألفاظ المخالفة للاصطلاح الحديث «.....»» (الصالح: ٢٨٠)، ولا قيام وزارة التربية والتعليم المصرية بكتابة الآيات والسور في الكتب المدرسية والتلفزيون بالرسم الإملائي الحديث (شلبي- رسم: ١٣٣).

وبعد، فإني ذهبتُ، ككثير من الباحثين، إلى عدم توقيف رسم العربية في المحور الأول، ورسم القرآن من رسم العربية. ولكن الإشارة إلى هذا هنا يبتني عليها عدم كماله وإمكان تأثيره في القراءات. ثم إنَّ طرح مشكلة وجوب اتباع رسم المصحف أو عدمه، في كتابته اليوم فيه فائدة جليلة لرسم القرآن ورسم العربية. ولعلَّ الباحث يمكن أن ينحو في هذه المسألة نحواً يشبه نحو ابن عبد السلام، فليُرسَم المصحف للناس بالرسم الحديث، وليحفظ الرسم القديم المأثور بين أيدي أمماء متخصصين، يتلقونه بالدرس والمذاكرة. ولن يندرس الرسم القديم مع عناية أهل الاختصاص به في عصر الطباعة. وأما قول بعضهم: إنَّ الكتابة بالرسم الحديث تُضِرُّ ببعض القراءات عند الوقف^[١]، فيجاب عليه بأنَّ الأصل في القراءات هو التلقِّي الشفوي. وهذا البحث وإن كان يبحث في أثر الرسم في نشأة واختلاف القراءات، إلا أنَّ القراءات اليوم بتدوينها الدقيق، وشيوعها الكثير، ووجود المكتبات الصوتية تأمن غائلة التغيير. وأما قول بعضهم: إنَّ تغيير القرآن منهِّي عنه، وتغيير الرسم تغيير للقرآن، فيجاب عليه بعدم التسليم بكبرى القياس المنطقي؛ لأنَّ طريقة الرسم التي دُوِّنَ بها المصحف ليست قرآناً، وتطويرها وتدقيقها ليس تغييراً للقرآن ولا إهانةً.

[١]- ينظر: الكردي: ١٢٤.



المبحث الثاني: قواعد الرسم العثماني^[١]

قال القسطلاني: «وقد انحصر الرسم في الحذف والإثبات والزيادة والهمز والبدل والوصل والفصل، وما فيه قراءتان يُكتب على (إحدهما)»^[٢].

ونصَّ القسطلاني يوضح منهج القدماء في درس قواعد الرسم القرآني. وسأحافظ في ما يلي على أكثر فروع هذا المنهج مغفلاً «الإثبات»؛ لبدايته اقتداءً بالسيوطي^[٣]. كما سأورد بعض نظرات المحدثين وتعليقاتهم لكثير في ظواهر الرسم القرآني وقواعده.

أولاً- الحذف:

١. حذف رمز الألف وعدم إثباته:

لعلَّ أوَّل ما يُلفت الباحث في عنوان «حذف الألف» الذي استعمله القدماء، أنَّ رسم العربيَّة ورث عدم إثبات رمز الفتحة الطويلة داخل الكلمة عن رسم النبطية. أو عن رسم السريانية على قولٍ آخر^[٤]. وبالتالي فليس في الأمر حذف هنا، بل عدم إثبات. ورغم هذا يصدق مصطلح الحذف على الشواهد التي حذفت الألف من آخرها، ولذلك جمعتُ بينهما في العنوان. وقد أَصَفْتُ، كذلك، إلى العنوان كلمة «رمز»؛ لأنَّ الفتحة الطويلة قد تبقى مع حذف رمزها، وقد يحذف نصفها فقط.

وقد فشا في رسم القرآن إرثُ عدم إثبات رمز الفتحات الطويلة الداخليَّة، فوقع في لفظ الجلالة (الله)، ولفظتي (الرحمن)، و(سبحن) حيث وقعت هذه الألفاظ في القرآن ما خلا (سبحن) التي أثبتت ألفها في موضع واحدٍ هو (قل سبحان ربي) (الإسراء: ٩٣). كما وقع في قوله (تبرك) حيث وقع وشبهه، وفي قوله (أصبح)،

[١]- اعتمدت أثناء عرض القواعد كتابة الآيات بحسب الرسم العثماني المحسَّن الذي دخلته في مرحلةٍ لاحقةٍ لعهد عثمان طرق الشكل والإعجام والألفات المتوسطة والهمزات وغير ذلك؛ وهذا هو دأب كتب الرسم. وقد أحرَّت مصادر ظواهر الرسم القديمة إلى أواخر الأقسام والفروع لأن الإحالة بعد كل حرف مع تعدد المصادر لا يحتملها المتن.

[٢]- القسطلاني، ١: ٢٨٨.

[٣]- ينظر: السيوطي- الإتيقان، ٢، ٤: ١٤٤-١٥٨.

[٤]- ينظر: معرفة، ١: ٣٠٨.



و(الشیطن)، و(سلطن) حیث وقعت، و(تعلی الله) وشبهه حیث وقع، و(فی نحو (أولئك)، و(لكن) و(الملئكة)، و(سلم)، و(إلهكم)، و(علما)، و(خلف)، و(الف)، و(ذلك) و(ذلكم)، و(ذلكن) حیث وقعت، و(والسلسل) (غافر: ٧١)، و(الكللة) (النساء: ١٧٦)، و(سللة) وما أشبه ذلك حیث وقع. كما غاب رمز الألف عن (التي)، و(اللي)، و(مكّتهم)، و(أنشأهن) (الواقعة: ٣٥) وما شابه ذلك، و(أنهر) و(أنهر) حیث وقع، و(السموت) و(سموت) حیث لم یثبت الألفان فی جمیع القرآن إلا فی قوله تعالی (فقضهن سبع سموات) (فصلت: ١٢) الذی رسمت فیهِ الألف الثانیة. ولم یثبت رمز الألف أيضاً فی العدد نحو (ثلاثة)، و(ثمانین) وما یشبههما حیث وقع، و(فی الأسماء الأعجمیة المستعملة نحو (إبرهیم)، و(إسحق)، و(هرون)، و(فی بعض الأسماء العربیة الكثیرة الاستعمال ك (صلح). ولكنهم أثبتوا الألف فی بعض الأسماء الأعجمیة ك (طالوت) و(جالوت). كما لم یرسم رمز الألف فی المثنی المرفوع نحو: (رجلن) (المائدة: ٢٣)، وهذا یقع حشواً لا طرفاً؛ لأنّ الألف إذا تطرقت بالإضافة أثبتت فی رسم القرآن كما تثبت فی رسم النبطیة. ولم یرسم رمز الألف أيضاً فی جمع المذكر السالم نحو: (العلمین) و(الصدقین)، والمؤنث السالم نحو: (المسلمت) و(المؤمنت)، و(فیما ورد علی صیغ منتهی الجموع نحو (مسجد)، و(النصری) فی جمیع القرآن.

ومما ینبغی ذكره أنّ الألفات غیر المرسومة هی الألفات التي لا تقع طرفاً فی آخر هیكل الكلمة. ولا یضّر أن یجمع الهیکل الواحد جملةً كاملةً كما مرّ فی (مكّتهم). ولعلّه لهذا لم یرسم کتّاب المصاحف العثمانيّة رمز الألف فی حرف النداء «یا» عندما جمعه مع ما بعده فی هیكل واحد، كما فی قوله تعالی: (یاأیها الناس)، و(یئادم)، و(یقوم). ولعل هذا یوافق من حیث المبدأ ما اعتید علیه من عدم رسم رمز الألف فی «ها» التنبیة نحو: (هؤلاء)، و(هذا)، و(هكذا).

وربّما یلاحظ الباحث بعد هذا العرض أنّ غیاب الألفات الداخلیة عن هیاكل الكلمات كانت سمةً شائعةً فی رسم المصاحف العثمانیة، ولكنه لم یشکل قاعدة مطّردة، وما أمثلة (طالوت)، (جالوت) حیث وقعا، و(سنوات) (فصلت: ١٢)...



التي رسمت فيها الألف، عنا البعيدة. وربما كان إثبات الألفات الداخلية في بعض المواضع إرهاباً يُشعر ببداية التحول إلى إثباتها غالباً في رسم العربية.

وللباحث أن يقف طويلاً كذلك أمام كثير من الكلمات التي ظل رسم رمز الفتحة الطويلة غائباً عنها في زماننا متأثراً برسم القرآن نحو: «ذلك»، و«هؤلاء»، و«أولئك»، و«لكن»... وله أن يتساءل أيضاً عن الزمن الذي يُوحّد فيه قياس الرسم وتُعمَّم قواعده على كل مفردات اللغة.^[١]

قد مضت طائفة كبيرة من أمثلة عدم رسم رمز الفتحة الطويلة مع بقائه نطقاً؛ وهذا محل حذف رمز الألف الفارقة الذي لا يقابله صوت لين منطوق أصلاً. وقد التزم اللغويون بكتابة رمز هذه الألف التي تزداد متطرفةً على الفعل المتصل بواو الجماعة تميّز بينه وبين لفظٍ من مشتقاته يتّحد معه في النطق، بعد مجيئه على صيغة جمع المذكر المضاف؛ وذلك كحال فعل الأمر «قاتلوا» في جملة (وقاتلوا المشركين كافةً) (التوبة: ٣٦)، هذا الفعل الذي اتّصل بألف فارقة لفصله عن اسم الفاعل المشتقّ منه «قاتلوا» في مثل قولنا: «قاتلوا المشركين فائزون»^[٢].

وفي رسم المصاحف العثمانيّة يجد الباحث أنّ استعمال هذه الألف قد توسّع وازداد فدخلت على كثير من الكلمات المنتهية بواو، سواء أكانت للجماعة، أم من أصل الفعل، أم صورة للهمزة المتطرفة، أم علامة رفع لجمع المذكر السالم^[٣]. وسيأتي التمثيل لهذا عند الحديث عن زيادة الهمزة.

وقد حذفت هذه الألف في رسم المصاحف العثمانيّة من أصلين مطّردين هما (جاءو) و(باءو)، ومن جملة حروف هي: (فإن فاءو) (البقرة: ٢٢٦)، (وعسى الله

[١]- ينظر في عدم إثبات الألف: النحاس- صناعة الكتاب: ١٤١-١٤٣؛ الداني- المقنع: ١٠-٢٩؛ المصدر عينه «مخط»: ١٤-٤٠؛ الزركشي، ١: ٣٨٨-٣٩٧؛ السيوطي- الإتقان، ٢، ٤: ١٤٧-١٤٨؛ القسطلاني، ١: ٢٨٨-٢٩٦.

[٢]- ينظر: الزين: ٤٧.

[٣]- ينظر: الزين: ٤٦.

أن يعفوَ عنهم) (النساء: ٩٩)^[١]، و(عَتَوْ عَتَوْاً كبيراً) (الفرقان: ٢١)، (والذين سَعَوْ في آياتنا) (سبأ: ٥)، (والذين تبوءوا الدار) (الحشر: ٩)^[٢].

وهذا الاختلاف في رسم الألف أو حذفها دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى بحث جدوى رسمها حتى في الأفعال بعد واو الجماعة؛ فالدكتور عبد الفتاح الزين يرى أن هذه الألف التي لا يقابلها صوت ما، على صعيد النطق، لا تقوم بأي وظيفة على الصعيد الدلالي لكلمات العربية، إذ التفريق بين هذه المعاني يعود إلى سياق الكلام، وأبرز شاهد يُقَرَّبُ من هذا «يزيد» الفعل المرفوع و«يزيد» العلم المرفوع، اللذان يُحتكم في التمييز بين دلالتيهما إلى السياق^[٣].

وهذه طائفةٌ ثالثةٌ من الأمثلة تحذف فيها الألف رسماً تبعاً لتقصيرها نطقاً في كلمة (أيها). والمعلوم من سيرة كُتَّابِ المصاحف العثمانية أنهم يرسمون ألف هذه الكلمة نحو: (يايها الناس) (البقرة: ٢١)، و(يايها الذين ءامنوا) (البقرة: ١٠٤)... ولكنهم لم يرسموا الألف في ثلاثة مواضع هي: (أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ) (النور: ٣١)، و(يَأْيُهُ السَّاحِرُ) (الزخرف: ٤٩)، و(أَيُّهُ الثَّقَلَيْنِ) (الرحمن: ٣١)^[٤]. ويمكن أن تذكر جملة أسباب لتعليل ظاهرة الحذف في هذه المواضع الثلاثة:

فمنها أن ابن هشام الأنصاري نقل في مغني اللبيب أنه يجوز «في لغة بني أسد أن تحذف (ألف «ها» التنبيه)، وأن تُضَمَّ هاؤها إتباعاً، وعليه قراءة ابن عامر (أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ) (أَيُّهُ الثَّقَلَيْنِ) (أَيُّهُ السَّاحِرِ)^[٥] بضم الهاء في الوصل»^[٦]. فلعل الرسم

[١]- اجتمعت المصادر الثلاثة المذكورة في آخر فقرة المتن، على عدِّ هذا الحرف ضمن الحروف التي حذفت منها الألف مع أن ضمير الغيبة المستتر في «يعفوَ» للإفراد بخلاف ضمائر الأفعال الأخرى. وجمع هذا الفعل مع غيره، هنا، يعود إلى إثبات الألف فيه في قوله تعالى (أو يَعْفُوا الذي بيده عقدة النكاح) (البقرة: ٢٣٧).

[٢]- ينظر: الداني- المقتنع: ٢٧؛ الزركشي، ١: ٣٨٣؛ القسطلاني، ١: ٢٩٥.

[٣]- ينظر: الزين: ٤٧-٤٨.

[٤]- ينظر: الداني- المقتنع: ٢٠؛ الزركشي، ١: ٣٩٦-٣٩٧؛ القسطلاني، ١: ٢٩١.

[٥]- الآية هي: (وقالوا يأيها الساحرُ ادعُ لنا ربك بما عهد عندك إننا لمهتدون) (الزخرف: ٤٩) وورود (أيه) بدل (يأيه) في مغني اللبيب خطأ.

[٦]- ابن هشام- مغني اللبيب، ٢: ٣٤٩.



كان على لغة بني أسد التي قرأ بها ابن عامر. ولعلّ غياب الشّكل عن المصاحف العثمانيّة يؤيّد هذا.

ومنها أنّ الألف صوتٌ ساكنٌ عند القدماء، وما جاء بعده في الآيات الثلاث ساكن أيضاً، وحتى لا يستحكم التقاء الساكنين عندهم حُذِفَ رمز الألف، وقُصِّرَت الألف المنطوقة لتصبح حركةً فتحةً قصيرةً لا ساكناً (أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ < أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ). ويمكن إخضاع هذا الاستنتاج المبتني على قواعد القدماء لتعديلات المحدثين الذين يفهمون الحذف من خلال نسق المقاطع في اللغة العربيّة، وهو نسقٌ يندر فيه المقطع الطوال الذي يتشكّل من أربعة عناصر صوتيّة؛ فالفتحة الطويلة تشكّل مع الصامتين المحيطين بها مقطعاً طوالاً في كلٍّ من المواضع المذكورة أعلاه (هَالُ، هَاتُ، هَاسُ)، والتخلص من هذا المقطع يحصل بحذف نصف صوت الألف أو بتقصيره ليصبح فتحة قصيرة؛ وبذلك ينتقل المقطع الطوال إلى مقطع طويل (هَلُ، هَتْ، هَسُ) في كل واحد من المواضع الثلاثة^[1]. وقد برز تقصير صوت الألف في الرسم؛ لأنّ الكُتّاب اعتمدوا الكتابة الصوتيّة الحسيّة في رسم (أَيُّهُ) في هذه المواضع الثلاثة.

ومن أسباب حذف الألف أيضاً، تركيز النبر في (أَيُّهَا: أَيُّ + يُّ + هَا) على المقطع الأول وهذا عطاها مزيداً من القوّة والوضوح، وأضعف المقطعين الآخرين بما فيهما من حركات محوّلًا الفتحة الطويلة (الألف) في المقطع الثالث إلى فتحةٍ أقصر منها من جنسها وهي الفتحة القصيرة^[2]. وقد برز هذا التحويل والتقصير للفتحة الطويلة في رسم بعض حروف المصحف لاعتماد الكتابة الصوتيّة الحسيّة فيها كما مرّ.

وقد نبّه بعض الدّارسين على ضرورة توحيد رمز الفتحة الطويلة لتلاّ يلتبس على المرء أمر كتابتها وقراءتها؛ لأنّه متى توحد الرمز «نوقّر على طلّاب العربيّة

[1]- ينظر: الزين: ٥٠-٥١.

[2]- (CF: Blachère, et, Demombynes: 31): «En outre, le Coran porte encore trace d'une orthographe phonétique - par exemple, la notation d'une voyelle brève en finale de mot au lieu d'une longue - en sorte qu'on peut inférer l'existence d'une syllabe accentuée, avant cette finale. (يَوْمٌ يَدْعُو الدَّاعِيَ) يَوْمٌ يَدْعُ الدَّاعِ.

مشقة الاضطراب اللغوي، وهو اضطراب يؤدي، إذا ما استمر، إلى بعد عن لغتنا ومجافة»^[١].

٢. حذف رمز الواو:

يحذف رمز الواو الدال على الضمة الطويلة في مواضع منها: (ويدع الإنسان) (الإسراء: ١١)، و(يدع الداع) (القمر: ٦)، و(سندع الزبانية) (العلق: ١٨)، و(ويمح الله البطل) (الشورى: ٢٤)^[٢]. وحذف الضمة الطويلة حصل في هذه المواضع وغيرها للأسباب التي تقدمت في حذف الفتحة الطويلة رسماً، وتقصيرها نطقاً؛ ففي كل شاهد من هذه الشواهد يلتقي ساكنان بحسب منهج القدماء، أو يتشكل مقطع طوال لو لفظت الضمة الطويلة (عول، عود، عوز، حول). ولكي يتلافى المقطع الطوال النادر قصرت الضمة الطويلة نطقاً، فصار المقطع بذلك طويلاً في كل شاهد لا طوالاً (عل، عد، عز، حل). وقد جرى الرسم القرآني مجرى النطق فلم يرسم رمز الضمة الطويلة وهو الواو. أضف إلى ذلك أن النبر في الأفعال التي حذف رمز الواو من آخرها يقع على المقاطع (يد، ند، يم) مما يقوي هذه المقاطع ويضعف المقاطع الأخيرة ويسهل عملية الحذف فيها^[٣].

ولكن حذف رمز الواو لهذه الأسباب ليس مطرداً، بل إن الإثبات هو الأصل. ولئن حذف رمز الواو في (ويمح الله البطل) (الشورى: ٢٤) فلقد أثبت في (يمحوا الله ما يشاء ويثبت) (الرعد: ٣٩) مع توفر دواعي الحذف المذكورة. وهنا تبرز مرة أخرى دواعي توحيد مقياس الرسم.

ومن أمثلة حذف رمز الواو حذف الواو التي تكون صورة للهمزة نحو: (الرؤيا) وما أشبهها من لفظها في جميع القرآن، و(تتوي إليك) (الأحزاب: ٥١) و(التي تتوييه) (المعارج: ١٣) وقد زعم أبو عمرو الداني أن حذف صورة الهمزة في (الرؤيا) فيه

[١]- الزين: ٥٤.

[٢]- ينظر: الداني- المقتع: ٣٥؛ الزركشي، ١: ٣٩٧-٣٩٨؛ السيوطي- الإتقان، ٤: ١٤٩؛ القسطلاني، ١: ٢٩٨-٢٩٩.

[٣]- ينظر: الزين: ٥٤.



دلالة على تحقيقها^[١]، وهو يريد بهذا أن رسم الهمزة واوًّا مع غياب رمز الهمزة المتأخر يوحى بتخفيف الهمزة هنا. ولكن يرد عليه أن هذه القاعدة كان يجب أن تكون عامةً في كل ما رسم بالواو من الهمزات كمؤمنون.

أما في مثالي (تُتوي) و(تُتويه) فيمكن إيجاد تعليل أفضل لحذف صورة الهمزة، فتصوير الهمزة واوًّا، مع عدم وجود رمز الهمزة المعروف زمن كتابة المصاحف العثمانية، كان سيؤدي إلى رتابة في رسم هيكل هاتين الكلمتين لاجتماع واوين متجاورتين حينئذٍ. ولذلك أُوتِرَ الحذف.

وهذا التعليل لحذف رمز الواو يجري في كثير من الحروف نحو قوله: (ولا تلون) (آل عمران: ١٥٣)، و(لا يستون) (السجدة: ١٨)، و(الغاون) (الشعراء: ٩٤)، وشبهه، ونحو: (ما وُري) (الأعراف: ٢٠)... (ينظر: الداني - المقنع: ٣٦). ولعل أبا عمرو الداني أيدّ تعليل الرتابة في الرسم عندما قال: حُذفت إحدى الواوين من الرسم اجتزاءً بإحداهما عن الأخرى^[٢].

٣. حذف رمز الياء:

رسمت كثير من الحروف في المصاحف العثمانية بحذف رمز الياء. وهذا الرمز المحذوف ربما كان ياءً أصليّةً أو ضميراً متكلماً متصلاً بأحد الأفعال، أو مضافاً إلى اسم منادى أو غير منادى، نحو قوله: (فإيّي فارهبون) (البقرة: ٤٠)، و(وخافون) (آل عمران: ١٧٥)، و(حتى توتونٍ موثقاً) (يوسف: ٦٦)، و(الكبير المتعال) (الرعد: ٩)، و(يوم ينادِ المنادِ) (ق: ٤١)، و(وَلِيّ دِينِ) (الكافرون: ٦). والحذف في مثل هذه الأمثلة ليس عاماً، ولذلك عُدّت في كتب الرسم مواضع الحذف وهذه الأمثلة منها. وكاد الحذف أن يطرد في اسم المنادى الذي أضافه المتكلم إلى نفسه مثل: (يقوم)، و(يعباد) لولا إثبات رمز الياء في (يعبادي) مرتين (العنكوت: ٥٦؛ الزمر: ٥٣)، أو

[١]- ينظر: الداني - المقنع: ٣٦.

[٢]- م.ن: ٣٦.

ثلاثة بإضافة حرف مختلف فيه، وهو بالحذف في المصاحف التي بين أيدينا (يعباد لا خوف عليكم) (الزخرف: ٦٨)^[١].

ويلاحظ أن الياء المحذوفة من هذه الأمثلة رمزٌ لصائت الكسر الطويل الذي يكون النطق به في بعض الحروف مثل (يوم ينادِ المنادِ) (ق: ٤١) مقطوعاً طوالياً (ديل) يُحوّل لندرته وصعوبته إلى مقطع طويل مقفل (دل)، وذلك بتقصير صائت الكسر الطويل إلى صائت كسر قصير. ولعل كُتِّب المصاحف رسموا هذا الموضع بالحذف اعتماداً على الكتابة الصوتية الحسية^[٢].

وقد أعطى فليش FLEISCH سبباً آخر لتقصير صائت الكسر الطويل، وحذفه عند الوقف إذ قال: إن اختصار الياء المدية بالكسرة، وحذفها، من ثم، في الوقف مؤشّر على نشاط الإسكان عند القرشيين^[٣]. ولعلّ هذا أثرٌ في رسم بعض الحروف نحو: (وأطيعون) التي رسمت بحذف رمز الياء وقرأها الأهوازي بحذف صائت الكسر الطويل وفقاً^[٤].

وهناك سببٌ ثالث يمكن أن يفسّر الحذف في رموز ياءات المتكلم التي تحذف في السريانية نطقاً؛ فلعلّ العربية تأثرت بالسريانية ثم ترشّح هذا التأثير إلى الرسم مراعاة للنطق، كما هو واضح في (وخافون إن كنتم مؤمنين) (آل عمران: ١٧٥)^[٥].

وهناك سببٌ رابع يعطي تفسيراً عاماً لحذف رمز الياء في الشواهد السالفة؛ وهو تركُّز النبر على المقطع الذي يسبق المقطع الذي فيه صائت الكسر الطويل ففي (وخافون) يقع النبر على (قو) وفي (يقوم) يقع النبر على (قو). وهذا يقوي المقطع المنبور ويُضعف ما بعده، فيسهل لذلك تقصير الياء المدية نطقاً وحذفها رسماً مراعاة للنطق.

[١]- ينظر: النحاس- صناعة الكتاب: ١٤٤؛ الداوي- المقنع: ٣٠-٣٤؛ المصدر عينه «مخط»: ٤٠-٤٥؛ ابن الجوزي- فنون الأفتان: ٨٥؛ الزركشي، ١: ٣٩٨-٤٠٥؛ السيوطي- الإتقان، ٢، ٤: ١٤٩؛ القسطلاني، ١: ٢٩٦.

[٢]- ينظر: الزين: ٥٨.

[3]- «l'abrégement de - Ten - iet, par suite, sa disparition à la pause est par ailleurs une autre indice de l'activité de cet »iskan chez les Qurays» (Fleisch. 1: 95).

[٤]- ينظر: الأهوازي: ٧.

[٥]- ينظر: الزين: ٥٨-٥٩.



ومن مواضع حذف رمز الياء أيضاً حذفها من كل اسمٍ منقوصٍ مخفوضٍ أو مرفوع نحو قوله: (غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) (البقرة: ١٧٣)، و(لِيَالٍ) (مريم: ١٠)، و(وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ) (الرعد: ١٠)^[١]. والانتقال من «باغي» و«عادي» إلى «بَاغٍ» و«عَادٍ» يحدث بحذف نصف صائت الكسر الطويل والتعويض عن المحذوف بنون ملفوظة ساكنة، وبذلك ينتقل المقطع الأخير في كلٍ من الكلمتين من مقطع طويل حر (غي، دي) إلى مقطع طويل مغلق (غِن، دِن). وقد استمر هذا على اطراده في رسم العربية إلى زماننا.

وقد رسم لفظ (إبراهيم) بياءٍ مَدِّيَّةٍ في جميع المصحف إلا في أحدَ عَشَرَ موضعاً متقارباً من سورة البقرة، حيث حذفت هذه الياء المدية رسماً (إبرهم) (البقرة: ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠)؛ فكان كاتب هذه الآيات القليلة، وأظنه واحداً، لَفَظَ «إبراهام» أو «إبراهم» أو «إبراهم»، وكلها لهجات في الاسم الأعجمي (ينظر: ابن منظور: برهم)، وكتب (ارهم) بالرسم الخالي من الألفات والنقط، فلما قُرئت قرئت بصائت الكسر الطويل لإيهام الرسم. والاختلاف في رسم «إبراهيم» وغيره يعيد الباحث إلى معضلة توحيد قواعد رسم العربية وتسهيلها. هذا، ويمكن أن يكون النطق العبري «إبراهام» لليهود المدينة مؤثراً أيضاً؛ لأنَّ سورة البقرة مدنيةٌ.

وحذف رمز الياء الذي اتصل بمثله اختصاراً كما في (إِنْ وَلِيَّ اللهُ) (الأعراف: ١٩٦)، و(لَا يَسْتَحْيِ) (البقرة: ٢٦)، و(النبيين) (الأحزاب: ٤٠)...^[٢]. وأكّرر هنا ما كنت قد ذكرته عند حذف إحدى الواوين المثلين من اختيار الكاتب أو الكتاب عدم الوقوع في رتابة الرسم.

٤. حذف رمز اللام:

تحذف اللام إذا كانت مدغمَةً في مثلها نحو: (الليل)، و(الذي). فقد عومل هنا

[١]- ينظر: الداني- المقتع: ٣٤؛ المصدر عينه «مخط»: ٤٥-٤٦؛ السيوطي- الإتيان، ٢، ٤: ١٤٨؛ القسطلاني، ١: ٢٩٦.

[٢]- ينظر: السيوطي- الإتيان، ٢، ٤: ١٤٩؛ القسطلاني، ١: ٢٩٧.

التقاء لام «ال» مع لام الأصل معاملة الحرفين الأصليين المدغمين في إثباتهما برمز واحد. وليس يخفى دور رتابة اجتماع رمزين مثلين في تيسير هذا الحذف. ولكن الحذف ليس عاماً فلفظ (الله) ولفظ (اللجنة) وفروعهما، وألفاظ أخرى كثيرة لم يقع فيها هذا الحذف. وهنا تبرز مرةً أخرى مشكلة توحيد المقياس في الرسم^[١].

ثانياً- الزيادة:

١. زيادة رمز الألف:

ذكرت أثناء حديثي عن حذف رمز الألف دخول هذا الرمز إلى كثير من الكلمات المنتهية بواو، سواء أكانت واواً أصلية، أم واو جماعة، أم صورة للهمزة المتطرفة، أم علامة رفعٍ لجمع المذكر السالم أو ما يلحق به؛ ومن أمثلة هذه الزيادة: (إِنِ امْرَأًا هَلَكَ) (النساء: ١٧٦)، و(أَمْ اتَّخَذُوا) (الأنبياء: ٢١)، و(أُولُوا) (البقرة: ٢٢٦)، و(الرَّبَّوَا) (البقرة: ٢٧٥)، و(أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي) (المائدة: ٢٩)، و(لَتَنُؤُا بِالْعَصَبِ) (القصص: ٧٦)، كما تزداد أيضاً في كلمات كثيرة منها: (الظنوننا) (الأحزاب: ١٠)، و(الرسولنا) (الأحزاب: ٦٦)، و(السيبيلنا) (الأحزاب: ٦٧)، و(سلسلانا) (الأنسان: ٤)، و(قواريرنا قواريرنا) (الإنسان: ١٦/١٥) في بعض المصاحف العثمانية، و(ولولوا) (الحج: ٢٣)، و(وَعَادًا وَمَمُودًا) (العنكبوت: ٣٨)، و(وجاء) (الزمر: ٦٩؛ الفجر: ٢٣). وتزداد في لفظي (مائة) و(مائتين) حيث وردا حذراً من التباسهما ب(فئة) و(فتتين) لأن الرسم كان خالياً من الإعجام؛ وقد زال سبب رسم الألف فيهما منذ زمن بعيد. وتزداد في (لَا أَوْصَعُوا) (التوبة: ٤٧)، و(لَا أَذْبَحْنَهُ) (النمل: ٢١) على اختلافٍ في الأول بين المصاحف العثمانية. وهذان الحرفان من غرائب رسم المصاحف التي يصعب تفسيرها.^[٢] وقد عرضتُ في حذف رمز الألف اضطراب قواعد زيادة الهمزة وعدم اطرادها، وأشرتُ إلى عدم أداء الألف الفارقة دوراً دلاليّاً تمييزياً واضحاً.

[١]- ينظر: السيوطي- الإتيقان، ٢، ٤: ٤٩٩؛ القسطلاني، ١: ٢٩٩.

[٢]- ينظر: للتوسع في زيادة الألف: الداني- المقنع: ٣٨-٤٥؛ المصدر عينه «مخط.»: ٥٠-٦٠؛ الزركشي، ١: ٣٨١-٣٨٦؛ السيوطي- الإتيقان، ٢، ٤: ١٥١؛ القسطلاني، ١: ٢٩٩-٣٠١.



٢. زيادة رمز الواو:

زيد رمز الواو بعد الهمزة في قوله: (أولئك)، و(أولئكم)، و(أولى)، و(أولوا)، و(أولت)، و(أولاء). ورسم الواو للدلالة على الضمة، هنا، من بقايا الأسلوب الآرامي في التحريك، حيث تعتمد الواو والياء لرسم الحركات القصيرة فضلاً عن الطويلة. وقد حصر «كانتينو» هذا الإرث الآرامي في اسم الإشارة أولى^[١] oula، وليس حصره سديداً، لأنَّ العرب استعملوا الواو لرسم الضمة في (أولى)، و(أولو)، و(أولت) في القرآن وغيره. كما استعملوها لذلك في (سأوريكم دار الفاسقين) (الأعراف: ١٤٥)، و(سأريكم آيتي) (الأنبياء: ٣٧)، و(لأصلبَنَّكم) في القرآن على اختلافٍ في الشاهد الأخير بين المصاحف العثمانية^[٢].

٣. زيادة رمز الياء:

ذكر أبو عمرو الداني تسعة مواضع زيد فيها الياء ومنها: (أفأين مات أو قتل) (آل عمران: ١٤٤)، و(أفأين متّ) (الأنبياء: ٣٤)، و(من نبأ المرسلين) (الأنعام: ٣٤)، ويحتمل تأثر رسم العربية في هذه المواضع بالآرامية التي تُدَوِّن الكسرة القصيرة فيها برمز الياء، فضلاً عن الكسرة الطويلة؛ ومن المعلوم أن رمز الهمزة لم يكن موجوداً في المصاحف العثمانية ولذلك رسمت الهمزة في هذه المواضع ألفاً وكسرتها ياءً. ولكن النطق لم يتغير مع هذا وبقيت الهمزة محركة بكسرة قصيرة.

ومن المواضع التسعة التي ذكرها أبو عمرو أيضاً (من تلقاي نفسي) (يونس: ١٥)، و(وإيتاي ذي القربى) (النحل: ٩٠)، و(ومن آناي الليل) (طه: ١٣٠)، و(أومن وراي حجاب) (الشورى: ٥١)؛ وفيها رسمت الياء صورةً للهمزة قبل أن يستنبط الخليل بن أحمد الفراهيدي رسمها، ثم وضعت بعد استنباطها تحت رمز الياء.

[1]- Les Araméens employaient pour la notation des voyelles brèves «deux procédés distincts: parfois ils se servaient, dans le corps même du mot, des consonnes w, et y (Juédo - Araméens) «...» pour noter les voyelles aussi bien brèves que longues; c procédé ne semble avoir été appliqué par les arabes que dans un seul mot: le demonstratif pluriel aulà dont le u a été, quoique bref, noté par w «...» (Cantineau - Cours: 105).

[٢]- ينظر: الداني- المقتع: ٥٣؛ المصدر عينه «مخط.»: ٧٢؛ الزركشي، ٣٨٦: ١؛ السيوطي- الإقتان، ٢، ٤؛ ١٥١؛ القسطلاني، ٣٠١.



أما الموضوعان اللذان يُتَمَّمان مواضع أبي عمرو التسعة فهما (والسماء بنينها بأبيد) (الذريات: ٤٧)، و(بأبيكُم المفتون) (القلم: ٦). وإذا اجتهد الباحث في تفسير (بأبيكُم) بفك إدغام الياءين رسماً مع عدم وجود رمز الشدة في صدر الإسلام، فإن موضع (بأبيد) يبقى بلا تفسير.

وقد ذكرت في بعض الكتب زيادة الياء في غير هذه المواضع ك(ملايه) (هود: ٩٧)، و(ملايهم) (يونس: ٨٣) في حالة الجر، وهذا يعود إلى رسم الكسرة القصيرة برمز الياء أيضاً^[١]. وليس يخفى ما في هذه المواضع جميعاً من مخالفة لمقياس الرسم الشائع حتى في القرآن.

ثالثاً- أحكام الهمزة:

والهمزة تكون إما ساكنة وإما متحركة:

١- الهمزة الساكنة: تقع وسطاً وطرفاً، وترسم بصورة الحرف الذي منه حركة ما قبلها نحو:

(بأس) في مواضع أولها في (البقرة: ١٧٧)، و(يهيء) (الكهف: ١٨)، و(المؤمنون) في مواضع أولها في (البقرة: ٢٨٥).

٢- الهمزة المتحركة: تقع ابتداءً ووسطاً وطرفاً:

٢-أ: ابتداءً: ترسم ألفاً لا غير، نحو: (أتى) في مواضع أولها في (النحل: ١٦)، و(إبرهم) في مواضع أولها في (البقرة: ١٢٤).

٢-ب: وسطاً: والهمزة المتوسطة إما أن يسبقها متحرك، وإما ساكن (السكون هنا هو اصطلاح القدماء الذي يعم الحركات الطويلة):

فإن سبقها متحرك، فإنها ما لم تنفتح وينكسر ما قبلها أو ينضم، أو تنضم وينكسر ما قبلها ترسم بصورة الحرف الذي منه حركتها دون حركة ما قبلها، نحو:

[١]- ينظر: الداني- المقتع: ٤٧-٤٨؛ المصدر عينه «مخط.»: ٦٣؛ القسطلاني، ١: ٣٠١.



(سألتم) (البقرة: ٦١)، (يئس) (المائدة: ٣)، و(نقرؤه) (الإسراء: ٩٣)؛ وإن حصل ذلك ترسم بصورة الحرف الذي منه تلك الحركة دون حركتها، نحو: (بالخاطئة) (الحاقة: ٩)، و(فؤاد) (القصص: ١٠)، و(سنقرئك) (الأعلى: ٦).

وإن سبقها ساكن باصطلاح القدماء لم ترسم خطأً، نحو: (يَسْتَلُّ) في مواضع منها (ولا يَسْتَلُّ حميم حميماً) (المعارج: ١٠)، ونحو: (سَوَّءَ) مرتين في (المائدة: ٣١). ولكن عدم رسم الهمزة، هنا، ليس مطلقاً لأنه إن كان الساكن الواقع قبلها ألفاً وانضمت رسمت واواً نحو: (ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ) (النساء: ١١)، أو انكسرت رسمت ياءً نحو: (نِسَائِكُمْ) في مواضع أولها في (البقرة: ١٨٧)، و(أُولِيائِكُمْ) (الأحزاب: ٦).

وإن لحقتها ألف، أو واو، أو ياء، وكانت الهمزة مفتوحة، أو مضمومة، أو مكسورة على الترتيب، فإنها لا ترسم خطأً نحو: (ءَادَم) في مواضع كثيرة أولها في (البقرة: ٣١)، و(خسئين) (البقرة: ٦٥؛ الأعراف: ١٦٦)، و(يئوساً) (الإسراء: ٨٣).

٢-ج: طرفاً؛ إذا تحرك ما قبلها رسمت بصورة الحرف الذي منه تلك الحركة نحو: (بدأ) في مواضع منها (كيف بدأ الخلق) (العنكبوت: ٢٩)، و(امري)، في مواضع أولها في (النور: ١١)، و(لؤلؤ) (الطور: ٢٤). وإن سكن ما قبلها، بالمعنى العام القديم للسكون، لم ترسم خطأً، نحو: (المرء) في مواضع أولها في (البقرة: ١٠٢)، و(سوء) في مواضع كثيرة أولها في (البقرة: ٤٩)، و(بريء) في مواضع أولها في (الأنعام: ١٩)^[١].

رابعاً- البديل:

١. رسم الألف برمز الواو:

رُسِمَتِ الألف برمز الواو في أربعة أصول وأربعة حروف^[٢]؛ فالأصول هي (الصلوة)، و(الزكوة)، و(الحيوة)، و(الربوا)، والحروف هي (بالغدوة) (الأنعام:

[١]- ينظر في أحكام الهمزة: الداني- المقنع: ٥٩-٦٢؛ ابن الجزري- النشر: ١: ٤٤٦-٤٦٢؛ السيوطي- الإتيان، ٢، ٤: ١٥٢-١٥٣؛ القسطلاني، ١: ٣٠٤-٣٠٦.

[٢]- يراد بالأصل القاعدة التي دخل فيها كثير من الحروف، ومقابلة الأصول بالحروف هنا تفيد أن الحروف المذكورة لم تتكرر حتى ينتزع منها أصل أو أصول.

٥٢: الكهف: ٢٨)، و(كمشكوة) (النور: ٣٥)، و(النجوة) (المؤمن: ٤١)، و(ومنوة) (النجم: ٢٠). وقد جاءت حروفٌ من الأصليين الأول والثالث مرسومةً بالألف نحو: (وقل إن صلاتي) (الأنعام: ١٦٢)، و(في حياتكم) (الأحqاف: ٢٠)، كما اختلف في كتابة حرفٍ من الأصل الرابع هو (وما ءاتيتم من ربا) (الروم: ٣٩)^[١].

ويُرجع بلاشير وديمومبين رسم الألف برمز الواو في «صلوة»، و«حيوة»، و«زكوة» إلى أن هذه الألفاظ مقترضةٌ من الآرامية، ويرى في هذا الرسم محاولةً لكتابة المنطوق وهو: hayot solot zakot^[٢]. ويرجع أغناطيوس يعقوب الثالث هذه الألفاظ الثلاثة إلى السريانية، حيث ينطق بها بصائت طويل هو «o» قريب بمخرجه من مخرج صائت الضمّ الطويل في العربية. وقد رسمت الألف في كلٍ من هذه الكلمات بالواو تبعاً للنطق^[٣].

وقد ناقش الدكتور عبد الفتاح الزين هذا الرأي؛ لأنّ هناك ألفاظاً رسمت ألفتها برمز الواو مع كونها لا تمثّل إلى السريانية بصلة، وهي: «غَدَوَة»، و«مِشْكَوَة»، و«نَجَوَة»، و«مَنَوَة»، و«رَبَوَا». ومال الزين إلى كون المسألة اشتقاقيةً في هذه الألفاظ وفي «صَلَوَة» و«زَكَوَة»؛ لأنّ الألف في كلٍّ منها تُرجع أو يمكن إرجاعها إلى أصلٍ واوي. أما لفظ «حَيَوَة» فقد لا يكون العامل الاشتقاقي مؤثراً في رسمه على اعتبار أخذه من جذر «حيي» المعتل بالياء؛ لأنّه لا يعرف في كلام العرب ما عينه ياء ولامه واو؛ ويمكن، مع هذا، أن تكون ألفه رُسمت بالواو قياساً على ألف «غَدَوَة»، و«نَجَوَة»، و«مَنَوَة»، و«صَلَوَة»، و«زَكَوَة» التي تتفق مع «حَيَوَة» في الصيغة الصرفية^[٤].

[١]- ينظر للتفصيل: الداني - المقنع: ٥٤.

[2]- «Dans le Coran, un petit nombre de substantifs empruntés à l'araméen ont une orthographe singulière «...» hayât, «...» salât, «...» zakât «...» Il s'agit d'une tentative pour transcrire la prononciation hayôt, solot, zakât.» (Blachère. et Demombynes: 27)

[٣]- ينظر: أغناطيوس يعقوب الثالث: ١٦.

[٤]- ينظر: الزين: ٤٣-٤٤.



٢. رسم الألف برمز الياء:

رسمت الألف المتطرّفة برمز الياء إن كانت منقلبةً عنها نحو: (يا أسفَى على يوسف) (يوسف: ٨٤)، (وإذا قضى أمراً) (البقرة: ١١٧). ورسمت (على)، و(الى)، و(حتى)، و(أنى) التي بمعنى كيف، و(متى)، و(عسى)، و(بلى) بالياء حيث وقعت^[١].

ورسمت الألف من الثلاثي الواوي وبعض مشتقاته برمز الياء أيضاً نحو: (دحها) (النازعات: ٣٠)، و(ضحها) (النازعات: ٤٦/٢٩)، و(ضحها) (الشمس: ١)، و(تلها) (الشمس: ٢)، و(وما طحها) (الشمس: ٦)^[٢]. وتبدو هذه الحروف في المصاحف المطبوعة اليوم على رواية حفص عن عاصم مرسومةً بياء غير معجمة زيدت فوقها ألف صغيرة؛ وعدم الإعجام كان سيرة كتّاب المصاحف العثمانيّة (ينظر مثلاً: القرآن الكريم، مجمع الملك فهد؛ المصحف الشريف، بحواشيه معجم محمد فؤاد عبد الباقي). وقد علّلت كتابة الألف برمز الياء هنا بالإمالة، فقال ابن القاصح: إنّ من أسباب الإمالة أن تكون الألف رسمت بالياء وإن كان أصلها الواو^[٣]. وسيأتي لهذا مزيد بيان عند الكلام على أثر الرسم في القراءات.

وبعد عرض عددٍ من أمثلة رسم الفتحة الطويلة برمز الياء، قال الدكتور عبد الفتّاح الزين: إنّ كانت هذه الكتابة للفصل بين ما لامه ياء وما لامه واو من أفعال كما هو واضح في «قضى» الذي كتبت فتحته الطويلة ياءً استناداً إلى أصله «قضي» وتميّزاً له عن «دعا» الذي رسمت فتحته الطويلة ألفاً ممدودة بالعودة إلى أصله «دعو»، إن كان الأمر كذلك فَلِمَ لم تعتمد هذه «الازدواجية» في كتابة الفتحة الطويلة التي ينطق بها، ليفصل بين ما عينه ياء وما عينه واو من أفعال حيث كتبت فتحاتها الطويلة في ما لامه ياء في أفعال كـ «قضى» على صحة كتابتها برمز الياء؛ لأنّ هذا لم يحصل في ما عينه ياء من أفعال مع إمالة فتحته الطويلة كـ «زاد». وتجاه هذه القضية يميل الزين إلى اعتماد رمز واحدٍ هو الألف الممدودة لرسم

[١]- ينظر: الداني- المقنع: ٦٣؛ السيوطي- الإيقان، ٢، ٤: ١٥٤.

[٢]- ينظر: الداني- المقنع: ٦٦؛ السيوطي- الإيقان، ٢، ٤: ١٥٤.

[٣]- ينظر: ابن القاصح: ١١٧.

الفتحة الطويلة في القرآن وغيره؛ لأنه رمزٌ مستقلٌ بسماته عن رموز بقية أحرف اللغة العربيّة، ولأنّ رسمه أسهل نسبياً في رسم الألف المقصورة^[١].

٣. رسم النون برمز الألف:

رسمت نون التوكيد الخفيفة ألفاً في حرفين هما: (وَلْيَكُونَا من الصغرين) (يوسف: ٣٢)، و(لَتَسْفَعَا بالناصية) (العلق: ١٥). فكأن العرب الذين اعتادوا إقفال مقطع الكلمة الأخير بنون التنوين في حالة النصب «رأيت رجلاً»، رسموا نون التوكيد الخفيفة في هذين الفعلين كما يرسمون تنوين النصب لعدم الفرق بينهما نطقاً. وقد علّل ابن يعيش هذا الرسم في هذين الحرفين تعليلاً يقرب من هذا، ولكنه حصره بصورة الوقف. فالعلة عنده «شبه النون هاهنا بالتنوين في الأسماء؛ ألا ترى أنّهما من حروف المعاني ومحلهما آخر الكلمة وهي خفية ضعيفة وقبلها فتحة فأبدل منها الألف كما أبدل من التنوين»^[٢].

٤. رسم هاء التأنيث برمز التاء الطويلة:

رسمت في المصاحف العثمانية كثير من هاءات التأنيث برمز التاء الطويلة؛ ولذلك أقصر على ذكر الكلمات التي وردت أكثر من مرة:

٤-أ: الرحمت: وردت في سبعة مواضع أولها (أولئك يرجون رحمت ربك) (البقرة: ٢١٨).

٤-ب: النعمت: وردت في أحد عشر موضعاً أولها (واذكروا نعمت الله عليكم) (البقرة: ٢٢١).

٤-ج: السُّنَّت: وردت في خمسة مواضع آخرها (سُنَّتَ الله التي قد خلت) (غافر: ٨٥).

٤-د: المرأت: وردت في سبعة مواضع أولها (إذ قالت امرأت عمران) (آل عمران: ٣٥).

[١]- ينظر: الزين: ٣٩-٤٠.

[٢]- ابن يعيش، ٢، ١٠: ٢٠.



٤-هـ: اللعنت: وردت في موضعين أولهما (ألا لعنتُ الله على الكذابين) (آل عمران: ٦١).

٤-و: المعصيت: وردت في موضعين متقاربين مضافة إلى الرسول (معصيت الرسول) (المجادلة: ٩/٨).

ورسم هاء التأنيث برمز التاء الطويلة من أهم الخصائص المشتركة بين الرسمين العربي والنبطي كما مرت الإشارة إليه في المحور الأول. وظهور هذا في رسم القرآن دليل آخر على قوة الإرث النبطي^[١].

خامساً- الفصل والوصل:

١. وردت (أن لا) بالفصل في عشرة مواضع منها: (أن لا اقول) (الأعراف: ١٠٥)، و(أن لا يدخُلَنَّها اليوم) (ن. ٢٤)^[٢].

٢. وردت (من ما) مقطوعة في ثلاثة أحرف في النساء والروم والمنافقين، منها: (فمن مَّا ملكت أيمانكم) (النساء: ٢٥).

٣. وردت (عن ما) مقطوعة في حرف واحد هو (عن مَّا نُهَوُّا عنه) (الأعراف: ١٦٦).

٤. وردت (إن ما) موصولةً إلا في حرف واحد هو (وإن ما نُرِيَّتْكَ) (الرعد: ٤٠).

٥. وردت (فإلِّم) بغير نون في (فإلِّم يستجيبوا لكم) (هود: ١٤)، وبنونٍ في (فإن لمَّ يستجيبوا لك) (القصص: ٥٠).

٦. وردت (أن لنَّ) بغير نون في قوله: (ألنَّ نجعل لكم موعداً) (الكهف: ٤٨)، وقوله: (ألنَّ نجمعَ عظامه) (القيامة: ٣).

[١]- ينظر في كتابة هاء التأنيث بالتاء الطويلة: ابن الأنباري، أبو بكر- الوقف: ٢٨٣-٢٨٧؛ السجستاني، ابن أبي داود: ١٠٦؛ الداني- المقتنع: ٧٧-٨٢؛ المصدر عنه «مخط.»: ١٠١-١٠٨؛ الزركشي، ١: ٤١٠-٤١٦؛ العجلوني: ٢٧-٣٠؛ ابن الجزري- النشر، ٢: ١٣٠؛ السيوطي- الإقتان، ٢، ٤: ١٥٤؛ القسطلاني، ١: ٣٠٤.

[٢]- ينظر ابن الجزري- النشر، ٢: ١٤٨-١٤٩.



٧. وردت (عن مَنْ) بنون في حرفين هما (ويصرفه عن مَنْ يشاء) (النور: ٤٣)،
و(فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تولى عن ذِكْرِنَا) (النجم: ٢٩).
٨. وردت (أَمْ مَنْ) موصولة إلا في أربعة مواضع من النساء والتوبة والصفات
وَفُصِّلَتْ، وأولها (أَمْ مَنْ يكون عليهم وكيلاً) (النساء: ١٠٩).
٩. وردت (في ما) مقطوعةً في أحد عشر حرفاً على اختلاف فيها، ومنها (في ما
فعلنَ في أنفسهن من معروف) (البقرة: ٢٤٠).
١٠. وردت (أينما) موصولةً في ثلاثة أحرف في البقرة والنحل والشعراء، أو ما
(فأينما تولوا فثمَّ وجهُ الله) (البقرة: ١١٥).
١١. رسمت (إنَّ ما) مقطوعةً في موضع واحد هو (إنَّ ما تُوعَدُونَ لَاتٍ) (الأنعام:
١٣٤).
١٢. رسمت (أَنَّ ما) مقطوعة في (وَأَنَّ ما يَدْعُونَ من دونه) (الحج: ٦٢؛ لقمان:
٣٠).
١٣. رسمت (بئس ما) موصولةً في ثلاثة أحرف في البقرة والأعراف؛ وحرف
الأعراف هو: (بئسما خلفتموني من بعدي) (الأعراف: ١٥٠).
١٤. رسمت (كل ما) مقطوعةً في حرفين هما (كل ما رُدُّوا إلى الفتنه) (النساء:
٩١)، و(من كل ما سألتموه) (إبراهيم: ٣٤). ووصل بعضهم حرف النساء.
١٥. رسمت (لكيلاً) موصولةً في ثلاثة أحرف في الحج والأحزاب والحديد، منها
قوله: (لكيلاً تَأْسُوا) (الحديد: ٢٣). وزاد بعضهم حرفاً آخر هو (لكيلاً تحزنوا
على ما فاتكم) (آل عمران: ١٥٣) وهو هكذا في مصاحف اليوم.
١٦. وكتبت (مالٍ) بقطع لام الجر عمًا بعدها في أربعة مواضع من النساء
والكهف والفرقان والمعارج؛ ومن هذه المواضع قوله: (مالٍ هذا الرسول)
(الفرقان: ٧).



١٧. ورسمت (ابن أم) بالقطع في قوله: (قال ابن أم) (الأعراف: ١٥٠)، والوصل في قوله: (يَبْتَوُّمَ) (طه: ٩٤).

١٨. ووصلت بعض الكلمات الأخرى مثل (ويكأن) بوصل الياء بالكاف، وغيرها.^[١]

وإذا حاول الباحث تحليل ظاهرة الفصل والوصل وجد أن الوصل في الفروع الثمانية الأولى تمَّ رسماً تبعاً للإدغام نطقاً. فكتابة الوصل كتابة صوتية حسية. ويمكن أن تكون كثرة استعمال هذه الأدوات معاً سبباً لمعاملة الكُتَّاب لها معاملة الكلمة الواحد. وهذا هو السبب المحتمل في الفروع الأخرى أيضاً. ولكن هذا الوصل ممتزجٌ به الوحدات الصرفية المختلفة، وتضيق به حدود الكلمات. والكتابة الصوتية الحسية التي كتبت بها الفروع الثمانية الأولى ليست كثيرة الشيع في لغة العرب. ولعل هذا يدفع الباحث إلى ترجيح كفة الفصل في أكثر هذه الفروع. وأما ما كان مثل (مال هذا الرسول) (الفرقان: ٧)، فوصلُ لام الجر فيه بمجورها هو المرجح لا فصلها.

سادساً- ما كتب على إحدى قراءتين، وما كتب موافقاً لقراءة شاذة:

فمما كتب على إحدى قراءتين صحيحتين (ملك يوم الدين) (الفاتحة: ٤)، (فرهن) (البقرة: ٢٨٣)، و(غيبب الجب) (يوسف: ١٠/١٥)....

ومما كتب موافقاً لقراءة شاذة مثل (إن البقر تشبه علينا) (البقرة: ٧٠)، و(عليهم ثياب سُنْدُسٍ) (الإنسان: ٢١)، (ختمه مسك) (المطففين: ٢٦)، و(فادخلي في عبي) (الفجر: ٢٩)....^[٢]

[١]- ينظر في الفصل والوصل: الداني- الملقن: ٦٨-٧٧؛ المصدر عينه «مخط.»: ٩٠-١٠٠؛ الزركشي، ١: ٤١٧-٤٢٣؛ السيوطي-

الإتقان، ٢: ٤، ١٥٥-١٥٦؛ القسطلاني، ١: ٣٠٤.

[٢]- ينظر: السيوطي- الإتقان: ٢: ٤، ١٥٦-١٥٧.



المبحث الثالث: اختلاف مصاحف أهل الحجاز والعراق والشام المنتسخة من الإمام

لقد برز الاختلاف في رسم المصاحف العثمانية المرسلة إلى الأمصار، واهتم المسلمون به، فَأُلْفَتْ كُتُبٌ فِي اخْتِلَافِ الْمَصَاحِفِ مِنْهَا «كتاب اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة عن الكسائي. كتاب اختلاف المصاحف لخلف. كتاب اختلاف المصاحف لأبي داود السجستاني. كتاب اختلاف المصاحف لجميع القراءات للمدائني. كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لابن عامر اليحصبي. كتاب محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني في اختلاف المصاحف»^[١].

و«اختلف مصحفا أهل المدينة والعراق في اثني عشر حرفاً، ومصحفا أهل الشام وأهل العراق في نحو أربعين حرفاً، ومصحفا أهل الكوفة والبصرة في خمسة أحرف»^[٢].

وأمثل لهذا الاختلاف بحروف آل عمران لأنها السورة التي سينصبُ عليها القسم العملي من البحث. ففي مصاحف أهل الشام وأهل الحجاز (سارعوا إلى مغفرة) (آل عمران: ١٣٣)، وفي مصاحف أهل العراق (وسارعوا). وفي مصاحف أهل الشام وأهل الحجاز (جاءو بالبينت وبالزُّبُر) (آل عمران: ١٨٤)، وفي مصاحف أهل العراق (والزُّبُر) (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٤٤-٤٥؛ الداني - المقنع: ١٠٢). ورُوي أن الموجود في مصاحف الشام (بالزُّبُر وبالكتاب) وليس (والكتاب) كما هو في مصاحف أهل العراق^[٣].

وقد أُشْرِعَتِ الْأَقْلَامُ لِتَبْرِيرِ هَذَا الْاِخْتِلَافِ فِي الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، فَقَالَ الدَّانِي: إِنَّ عُثْمَانَ لَمَّا جَمَعَ الْمَصْحَفَ وَثَبَتَ عِنْدَهُ رَجُوعَ كَثِيرٍ مِنَ الْحُرُوفِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي مَتْنٍ لِقْتَضَى التَّكْرَارَ فَفَرَّقَهَا وَعَلَى هَذَا الْمَنَوَالِ جَرَى النُّورِيُّ^[٤]، بَلْ زَادَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ «لِحِكْمٍ وَأَسْرَارٍ تَدُلُّ عَلَى دَقَّةِ نَظَرِهِمْ (أَي الصَّحَابَةَ) وَكَمَالِ

[١]- ابن النديم: ٥٤.

[٢]- مقدمة المباني: ١١٧.

[٣]- ينظر: الداني - المقنع: ١٠٢/١٠٣/١١٠.

[٤]- ينظر الداني - المقنع: ١١٥.



فطنتهم»^[١]. ولكنَّ هذا لا يَنَسَجِمُ مع جمع عثمان للمصحف على حرف واحدٍ. ويعتقد بعض الباحثين^[٢] أنَّ سبب الاختلاف تعاقب أكثر من كاتب على كتابة المصحف كما ظهر من عدد من الروايات^[٣].

المبحث الرابع: هل وقع الخطأ واللحن في الكتاب؟

لا أتحدّث هنا عن اعتراض البعض على رسم القرآن لمخالفته لقواعد الكتابة؛ لأنَّ قواعد الكتابة متأخرة، ولا يحاكم السابق بالأحق، ولأنَّ الرسم بحلته القرآنيّة يمثّل مرحلة من مراحل تطوّر رسم العربيّة بعد انتقاله من بلاد النبط وتركزه في الحجاز؛ ولكنني أتحدّث عن جملة أحاديث صرحت بوقوع اللحن والخطأ في بعض حروف المصحف.

فقد نُقل عن ابن عباس أنّه نسب المرسوم إلى خطأ الكاتب في الكتابة، في غير آية؛ فقد قال عن كلمة (تستأنسوا) في قوله تعالى: (يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بيوْتًا غَيْرَ بيوْتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) (النور: ٢٧)، إنّها إمّا هي من خطأ الكاتب والصواب هو (تستأذنوا). وقرأ ابن عباس أيضاً: (أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا)، ف قيل له إنّها في المصحف: (أَفَلَمْ يَأْتِسِ) (الرعد: ٣١)، فقال أظنُّ أن الكاتب كتبها وهو ناعس. وقرأ أيضاً (وَوَصَّى رَبُّكَ ءَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)، وهي في المصحف (وَوَصَّى رَبُّكَ) (الإسراء: ٢٣)، وكان يقول عن الهيئة المرسومة في المصحف: إن الواو فيها قد التزقت بالصاد. ووافق الضحّاك ابن عباس فقال: إمّا هي (وَوَصَّى ربك)، وكذلك كانت تُقرأ وتُكتب؛ فاستمد كاتبكم، فاحتمل القلم مداداً كثيراً، فالتزقت الواو بالصاد. وربما تعضد الدلالة قراءة الضحّاك لأن القضاء لا يُردُّ بخلاف الوصية. ثم إن الآية فيها ذكرُ الوالدين (وبالوالدين إحساناً) والله يقول في موضع آخر: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) (العنكبوت: ٨) بالإضافة

[١]- النوري: ٢٤.

[٢]- ينظر: دروزة- القرآن: ١٣٢-١٣٣.

[٣]- ينظر مثلاً: القسطلاني، ١: ٦١-٦٣.



إلى آيتين قريبتين من هذا المعنى في (لقمان: ١٤؛ الأحقاف: ٤٦). وقرأ ابن عباس أيضاً: مَثَلُ نَورِ الْمُؤْمِنِ كَمَشْكَاةٍ، وكان يقول: إن (مثل نوره) (النور: ٣٥) التي في المصحف من خطأ الكاتب لأن الله تعالى أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة^[١].

وروى ابن فارس في الصحابي أن أبي بن كعب صحح كَتِفًا أرسلها إليه عثمان عند جمع المصاحف وغير فيها حرفين^[٢].

وهذه الروايات السالفة ما خلا رواية ابن فارس عن أبي، صريحة في وقوع الخطأ من الكاتب بمعنى مخالفته الصحيح إلى غيره. ومحاولة تأويل هذه الأخبار بحمل الخطأ على مخالفة الحرف المنزل إلى الحروف المرخص بها وما يشبهه من التأويلات^[٣] يصطدم بصيغ الحصر وأداته «إنما» التي صَدَّرَتْ بها أكثر تهم الخطأ. ولكن تجدر الإشارة إلى أن مرويات قراءات ابن عباس هذه غريبة شاذة؛ ولا يُحْتَجُّ على المقبول المشهور - بصرف النظر عن الخلاف في صحته وتواتره - بالمردود المتروك. ولقد ذكرت هذه الروايات هنا لصراحتها في خطأ الكاتب ونشأة بعض القراءات من ذلك. وهذا يدل على قول بعض الناس بذلك، سواء كان هذا البعض ابن عباس أو غيره.

وروى السجستاني في كتاب المصاحف أنه غيّر في زمن الحجاج أحد عشر حرفاً في المصحف، ونسب بعضهم التغيير إليه^[٤]. وقد رفض بعض الدارسين قيام الحجاج بتغيير حروف في المصحف العثماني؛ لأنه أصغر من أن يفعل ذلك^[٥]، فيما قبله بعضهم^[٦].

[١]- ينظر: ابن الخطيب: ٤٢-٤٥.

[٢]- ينظر: ابن فارس - الصحابي: ٩.

[٣]- هذا التأويل يصح في خير أبي السالف لأنه يمكن أن يكون قد أثبت حرفه الذي يقرأ به وحذف غيره في ذينك الموضوعين، أو أنه أثبت حرف قريش فيهما وحذف غيره.

[٤]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٤٩- ١١٧/٥٠- ١١٨.

[٥]- ينظر: مكرم - عمر، ١: ٣٣-٣٤.

[٦]- ينظر: ابن الخطيب: ٤٠/٥٢/٥٠.



وتضاف إلى ما ذُكِرَ أخبار أخرى في وقوع اللحن والخطأ في الكتاب؛ فقد روى السجستاني في كتاب المصاحف (٣٢-٣٣) ثلاثة أخبار في ذلك عن عثمان، وخبراً عن عائشة، وآخر عن أبان بن عثمان، واثنان عن يحيى بن يعمر، وواحداً عن سعيد بن جبير. وجاء في أحد الأخبار المنسوبة إلى عثمان: «أرى فيه شيئاً من لحن سَتَقِيمُهُ العرب بألسنتها». ويروي الباقلاني كما ورد في نكت الانتصار خبراً في ذلك عن عثمان أرسله قتادة^[١]. ويرد الداني خبراً في ذلك أيضاً عن عثمان أرسله يحيى بن يعمر وعكرمة مولى ابن عباس وكلاهما لم يريا عثمان ولم يرويا عنه^[٢]. وورد في خبر عائشة عندما سألتها ابن اختها عن لحن القرآن في قوله تعالى: (إِنَّ هَذَن لَسَحْرَن) (طه: ٦٣)، وقوله (والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة) (النساء: ١٦٢)، وقوله (والذين هادوا والصبئون) (المائدة: ٦٩): «هذا من عمل الكُتَّاب أخطأوا في الكتاب»^[٣]. ولعلَّ الكتاب في الخبر مصدر بمعنى الكتابة، أي أنهم أخطأوا في كتابة الكتاب. ولم يحاول الداني ردَّ هذا الخبر بالطعن في الإسناد كما فعل مع خبر عكرمة ويحيى عن عثمان ولكنه حاول تأويل متنه؛ فيما ادعى الباقلاني أنه «في غاية الضعف ولاضطراب ولو صح لكان خبراً واحداً لا يوجب العلم»^[٤]. ولعلَّ خبر عائشة أقرب إلى السلامة عند الجمهور مما ورد عن عثمان.

وقد تأوَّل القدماء ما ورد عن عثمان بحمله، على فرض صحته، على لحن التلاوة لا الرسم^[٥]. ولعله قُصِدَ من اللحن ما خفي على الناس إعرابه وستقيمه العرب لبيان وجهه^[٦]. وتأولوا خبر عائشة بحمله على الخطأ المجازي أو ترك الأولى من رخصة الأحرف السبعة، أو على أن الحروف التي غُلِّطَ فيها الكُتَّاب غلط ولحن عند

[١]- ينظر: الباقلاني- نكت الانتصار: ١٢٧.

[٢]- ينظر: الداني- المقنع: ١١٥.

[٣]- السجستاني، ابن أبي داود: ٣٣؛ وينظر: الداني- المقنع: ١١٧-١١٨.

[٤]- الباقلاني- نكت الانتصار: ١٢٧.

[٥]- ينظر: الداني- المقنع: ١١٦.

[٦]- ينظر: الباقلاني- نكت الانتصار: ١٢٨.

من لا يعرف الوجه فيها^[١]. وقد دفعهم إلى هذا التأويل حسن ظنهم بالصحابة وحرصهم على كرامة القرآن.

وقد حاول بعض العلماء ردَّتهم اللحن في الحروف الواردة في خبر عائشة وغيره، من خلال بيان وجوهها وإقامة الحجج النحويّة عليها. وهذا بعض ما ورد في المقام:

١. (إنَّ هَذَا لَسِحْرَانِ) (طه: ٦٣): هذه القراءة هي قراءة جمهور السبعة (الأنصاري: ٥٦). وتوهَّمُ اللحن فيها ناشئ من رفع (هذان) المثناة بالألف، مع أن كونها اسماً لـ (إنَّ) يقتضي بكونها منصوبةً بالياء. وقد قال ابن مالك في الألفية^[٢]:

وَذَانِ تَانٍ لِلْمَثْنَى الْمَرْتَفَعِ وَفِي سِوَاهِ ذَيْنِ تَيْنٍ أَذْكَرُ تُطْعِجُ

وممَّن حاولوا تصحيح هذه القراءة الفراء، فقال: إنَّه أراد ياء النصب ثم حذفها لسكونها وسكون الألف قبلها. ورد عليه ابن جني لأن ياء التثنية هي الطارئة على ألف (ذا) فكان يجب أن تحذف الألف لمكانها^[٣]. وجعل المبرد (إنَّ) في القراءة بمعنى نعم، ورد عليه ابن هشام الأنصاري بوجهين «أحدهما: أن مجيء إنَّ بمعنى نعم شاذ، حتى قبل: إنه لم يثبت، والثاني: أن اللام لا تدخل في خبر المبتدأ»^[٤]. وقيل: اسمُ إنَّ ضمير الشأن، وصعفه ابن هشام أيضاً لأن الموضوع لتقوية الكلام لا يناسب الحذف، والمسموع من حذفه شاذ إلا في باب أنَّ المفتوحة إذا حُفِّفَتْ. وقيل: (هذان) اسم إنَّ وقد جاءت بالألف إما على لغة بلحارث بن كعب في إجراء المثني بالألف دائماً؛ وإما على البناء لدلالته على معنى الإشارة، وقول الأكثرين (هذين) جرّاً ونصباً ليس إعراباً أيضاً. وقد قال ابن هشام إن قراءة هذان على هذا أقيس لأن الأصل في المبني أن لا تختلف صيغته مع أن في الألف مناسبة لألف (ساحران)^[٥].

[١]- ينظر: الباقلاني- نكت الانتصار: ١٣٠.

[٢]- ابن عقيل، ١: ١٣١.

[٣]- ينظر: ابن جني- الخصائص، ٣: ٦٥.

[٤]- ابن هشام- مغني اللبيب، ١: ٣٨.

[٥]- ينظر: ابن هشام- مغني اللبيب، ١: ٣٨-٣٩؛ الباقلاني- نكت الانتصار: ١٣٠.



وفي هذا العصر، حاول الدكتور أحمد مكي الأنصاري استخدام النحو أيضاً لتخريج هذه القراءة بالتركيز على تعدد عمل «إن» ومعانيها^[١].

٢. (والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة) (النساء: ١٦٢): صحح بعضهم هذه القراءة على أن المعنى «يؤمنون بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة. وقيل: أراد من قبلك ومن قبل المقيمين الصلاة. وكان الكسائي يقول: يؤمنون بما أنزل إليك ويؤمنون بالمقيمين الصلاة. وقال قوم هو نصب على المدح. وقال: آخرون هو نصب على تناول الكلام يخرجون من رفع إلى نصب وإلى رفع^[٢].

٣. (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصبئون) (المائدة: ٦٩): تصح (الصابئون) بالرفع عند الكسائي والفراء؛ لأنهما يجيزان العطف على موضع اسم «إن» بالرفع قبل مجيء الخبر. وقد خص الفراء الجواز فيما إذا لم يظهر في الاسم عمل إن، كما في قولك «إنك وبكر منطلقان». ولم يجوز البصريون هذا العطف. ويمكن تصحيح الرفع أيضاً بأحد وجوه ثلاثة ذكرها ابن الأنباري في الانصاف وهي:

أ. ان في الآية تقديماً وتأخيراً والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصابئون والنصارى كذلك. وقد قال الشاعر:

وعضُّ زمانٍ يابنَ مروانَ لم يدعْ منَ المالِ إلا مُسحَّتاً أو مُجَلَّفَ^[٣]

فرفع «مجلّف» على الاستئناف، فكأنه قال: أو مُجَلَّفَ كذلك، وهذا كثير فيس كلامهم.

ب. يمكن جعل قوله تعالى (من آمن بالله واليوم الآخر) خبراً للصابئين

[١]- ينظر: الأنصاري- أحمد مكي، قسم: ١: ٥٨-٥٩.

[٢]- ينظر: الباقلاني- نكت الانتصار: ١٣١.

[٣]- البيت للفرزدق، وهو على الطويل. والمُسحَّتُ المَهْلِكُ، والمُجَلَّفُ الذي بقيت منه بقية (ينظر: ابن منظور: مادة جلف).

والنصارى، وإضمار خبرٍ، يماثل هذا الخبر، للذين آمنوا والذين هادوا. وقد قال بشر بن أبي خازم^[١].

وإلا فاعلموا أَنَا وَأَنْتُمْ بُعَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقِ

ف «بُعَاةٌ» خبر لأحد الضميرين والآخر يقدر له خبر مماثل.

ج. ويمكن جعل (الصابئون) عطفاً على المضمرة المرفوعة في (هادوا) وقد ضَعَفَهُ ابن الأنباري لأن هذا العطف قبيح عند البصريين^[٢].

هذه خلاصة القول في بعض الحروف التي اتهم كتابها بالخطأ واللحن ودافع عن سلامتها بالنحو وغيره جملة من العلماء الذين اجتهدوا في الدفاع حرصاً على كرامة القرآن الكريم. ومع هذا يوجد بين المسلمين من عَرَضَ هذه المسألة عَرَضاً خالياً من الحدة؛ فابن قتيبة يقول في تأويل مشكل القرآن: «وليست تخلو هذه الحروف من أن تكون على مذهب من مذاهب الإعراب فيها، أو تكون غلطاً من الكاتب كما ذكرت عائشة رضي الله عنها؛ فإن كانت على مذاهب النحو والنحويين فليس هاهنا لحن بحمد الله. وإن كانت خطأً في الكتاب فليس على الله ولا على رسوله جناية في الخطأ»^[٣].

وقد قبل بعض الدارسين فكرة وقوع اللحن في الكتاب، فقال محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب، بعد عرض أخبار عثمان وعائشة وابن عباس: «ومما لا شك فيه أن كُتِّبَ المصاحف من البشر، يجوز عليهم ما يجوز على سائرهم من السهو والغفلة والنسيان، والعصمة لله وحده»^[٤]. وقبل اللحن كذلك محمد عزة دروزة ورفض حَرَفَ دلالة الأخبار عن ظواهرها بالتأويل^[٥].

[١]- هو شاعر جاهلي من قبيلة أسد (ت- نحو: ٥٣٣م). ركب مع النابغة الذبياني وعُبيد بن الأبرص يريدون النعمان في الحيرة فقابلوا بدويًا يرعى الإبل وطلبوا إليه الضيافة وكان ذلك البدوي حاتم الطائي، فنحر لكل منهم ناقة لأنهم من قائل مختلفة (ينظر: منجد الأعلام: ١٣٣). والبيت المذكور للشاعر علي الوافي.

[٢]- ينظر: ابن الأنباري، أبو البركات- الإنصاف: ١٠٩-١١٠.

[٣]- ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن: ٤٠.

[٤]- ابن الخطيب: ٤٥.

[٥]- ينظر: دروزة- القرآن: ١٣٤.



وقد حاول بعض الدارسين نفي اللحن عن الكتاب باستخدام علم اللغة التاريخي؛ فالدكتور عبد الصبور شاهين يدعي اعتماداً على يوهان فك عدم وجود اللحن بمعنى الخطأ في استعمالات العرب قبل خواتيم القرن الأول الهجري، وهذا يفرض تأويل هذه النصوص^[١]. ولكن العبارة التي وجدتها لفك لا تدل على مدعى شاهين، وهي: «ومن هذا يتبين أنه منذ بدء العصر العباسي أخذ العيب باللحن ينتشر»^[٢]. ومع الغض عن هذا، فإن كلام شاهين لا يخلو من مناقشة من جهتين:

أولاهما: قوله بعدم إطلاق اللحن على الخطأ في زمن الجمع، مع أن هذا الإطلاق ورد في الرواية التي حملت أبا الأسود على شكل المصحف في أول العصر الأموي^[٣]. وأقول: في الرواية، لأن كثيراً من المرلفين تحدثوا في كلامهم عن وقوع اللحن آنذاك، فخشيت أن يكون ذلك إسقاطاً للمصطلح المتأخر على مرحلة متقدمة. ثم لو سلم بعدم وقوع اللحن في كلامهم إلا في أواخر القرن الأول، فإن هذا يعني أن خبري «يحيى بن يعمر»، الذي عاصر الحجاج وعبد الملك زمن فشو اللحن، يمكن أن يُفسر اللحن فيهما بمعنى الخطأ.

وثانيتها: أن بعض الروايات ذكرت الخطأ ولم تذكر اللحن، والخطأ خلاف الصواب. ثم ألا يمكن أن يُدعى أن ورود الخطأ في لسان بعض الروايات واللحن في لسان بعضها الآخر قرينة على أن المراد باللحن هو الخطأ؟

وفي ختام هذا الأخذ والرد بين العلماء والباحثين، يتراءى أن كثيراً من هذه الأخبار، ولا سيما خبر عائشة الذي تمحور حوله نقاش كثير، لا يعني بالخطأ مخالفة اللغة، بل مخالفة القراءة المنزلة التي أنزل بها القرآن الكريم، والكتابة على أساس رخصة الأحرف السبعة بلحنٍ آخر أي بلغة أخرى.

[١]- ينظر: شاهين- تاريخ: ١٢٠؛ فك: ٦٣.

[٢]- فك: ٦٣.

[٣]- محل الحاجة من الرواية هو التالي: «فبعث زياد إلى أبي الأسود فقال له: يا أبا الأسود، إن هذه الحمراء قد كثرت وأفسدت في ألسن العرب فلو وصعت شيئاً يصلح به الناس كلامهم ويعربون به كتاب الله. فأبى ذلك أبو الأسود وكره إجابة زياد إلى ما سأل. فوجه زياد رجلاً وقال له: اقعد في طريق أبي الأسود فإذا مرَّ بك فاقراً شيئاً من القرآن وتعمد اللحن فيه ففعل ذلك «.....» (ابن الأثير، أبو بكر: ٤٠).

وإذا تم هذا، ظهر فساد استدلال كثيرين عند مناقشة الحديث بالنحو. فالحديث لا يخطئ ما ورد في الكتاب لأنه يخالف اللغة، بل لأنه يخالف الحرف المنزل إلى ما رُخِّصَ به من الحروف تسهياً ورفقاً.

المبحث الخامس: تحسين الرسم العثماني (الشكل والإعجام)

إن اشتراك الشكل والإعجام في مصطلح النقط، أدّى إلى اضطراب كثيرين، من قدماء ومتأخرين في تحديد المبتدئ بكلّ منهما، فالنقطة المدوّرة هو نَقْطُ الإعراب الذي يَصَوِّرُ بِنَقْطِ حمراء والذي ابتدأه أبو الأسود الدؤلي^[١]. ونَقْطُ الإعجام يُصَوِّرُ بمدادٍ أسود^[٢].

وبهذا تصحّ روايات نقط أبي الأسود، ويحيى بن يعمر ونصر بن عاصم بحمل نَقْطِ الأول على الشكل، ونَقْطِ الأخيرين على الإعجام^[٣]. وتفصيل ذلك فيما يلي.

أولاً- الشكل:

لم يذكر غير نَقْرِ قليل قَدَمَ الشكل. وأورد القلقشندي في رواية أنّ الحجازيين تعلموا الكتابة والشكل من طارئ طراً عليهم من اليمن^[٤]. ولكن الظاهر عدم أخذ الكتابة عن اليمن^[٥]. والخطوط السامية المتفرّعة من الفينيقية خالية من رموز الحركات^[٦]. والرسم العربي، في مرحلة متقدمة من القرن الهجري الأول، لم يكن

[١]- قال ابن رفاعة في مختصر إصلاح المنطق: «أبو الأسود الدؤلي- مفتوحة الهمزة منسوب إلى الدؤل من كنانة» (ابن رفاعة: ٩٦). وقال محشي شرح الشافية: «أما العَلَمُ فهو الدُّبْلُ بن بكر من كنانة. ومن بنيه أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو، وجمهرة العلماء يقولون: الدُّبْلُ بضم الدال، وكسر الهمزة في هذا العَلَمُ، ومنهم من يقوله بكسر الدال وقلب الهمزة ياء» (الأستراباذي- الشافية، ١: ٣٦). ويعود ابن رفاعة ليذكر أن الدليل بالياء في عبد القيس لا في كنانة. ومن اختلافهم في العلم اختلفوا في كتابة المنسوب. وقد ترجمت كتب كثيرة لأبي الأسود الدؤلي (ينظر: ابن الجزري- طبقات، ١: ٣٤٥-٣٤٦؛ الخوانساري الأصبهاني، ٤: ١٦٢-١٨٦؛ الزركلي، ٣: ٤٣٠؛ الأمين، ٢: ٢٨٨. و: ٧: ٤٠٣).

[٢]- ينظر: الحمد: ٤٨٩.

[٣]- ينظر: مكرم: ٣٨.

[٤]- ينظر: القلقشندي، ٣: ١٤.

[٥]- ينظر ص: ٢٤٠ من البحث.

[٦]- ينظر: يعقوب: ٢٤.



بيِّن بشكلٍ ملائمٍ سوى رَمَزِيّ الحركتين الطويلتين: الواو والياء، فيما لم تكن تكتب الألف (غالباً) إلا في آخر الكلمة. ولم تكن هناك طريقة لتدوين رموز الحركات القصيرة^[١].

وقد اشتهر أن أبا الأسود وضع الشَّكل في زمن معاوية^[٢]. بعد ما كان من خطة زياد والي العراق والرجل المتظاهر باللحن في الكتاب^[٣]. فأراد أبو الأسود عند هذا «أن يعمل كتاباً في العربيّة يقوّم الناس به ما فسد من كلامهم»... فقال أرى أن ابتدئ بإعراب القرآن أولاً فأحضر من يمسك المصحف وأحضر صبغاً يخالف لون المداد وقال للذي يمسك المصحف عليه إذا فتحت فاي فاجعل نقطةً فوق الحرف وإذا كسرت فاي (فاجعل) نقطةً تحت الحرف وإذا ضممت فاي فاجعل نقطةً أمام الحرف فإن اتَّبَعْتُ ذلك شيئاً من هذه الحركات عنّه يعني تنونياً فاجعل نقطتين ففعل ذلك حتى أتى على آخر المصحف^[٤]. وقد أعرب أبو الأسود مصحفاً واحداً^[٥]، وكان كاتبه من عبد القيس^[٦]. ولم يشكّل أبو الأسود كلَّ حرف من حروف الكلمة، ولو وقع ذلك «لأظلمَ الكتاب، ولم تكن فائدة، إذ كان بعضه يؤدّي عن البعض»^[٧].

ولكن، هل أخذ أبو الأسود الشَّكل عن السريان، أم إنّه ابتدعه بثاقب فكره وحده ذهنيته؟^[٨] إن وجود الشَّكل بالنَّقْط عند السريان اليعاقبة الذين اخترع لهم هذه الطريقة الأسقف يعقوب الزهاوي المتوفى (٤٦٠م) دفع بالكثير من الباحثين

[1]- «A date ancienne, au premier siècle de l'Hégire, l'écriture arabe, qui ne note convenablement que les voyelles longues ü et T (a n'étant écrit qu'en fin de mot), n'a aucun procédé de notation des voyelles brèves.» (Cantineau - Cours: 105).

[٢]- ينظر: الدجني: ١٨٩.

[٣]- ينظر: العسكري: ١٥؛ ابن الأنباري، أبو بكر: ٤٠-٤١.

[٤]- الداني- النقط: ١٢٤/١٢٥؛ وينظر القلقشندي، ٣: ١٦٠.

[٥]- ينظر: الدجني: ١٨٩.

[٦]- ينظر: ابن الأنباري، أبو بكر: ٤١.

[٧]- مكرم- عمر، ١: ٥٤.

[٨]- ينظر: سلبلي- أبو علي: ١٤.

إلى القول بالتأثر^[١]. ولم يذهب الدكتور عبد الفتاح شلبي مذهب القائلين بالتأثر لعدم الدليل على ذلك^[٢].

ثانيا- الإعجام:

هناك اتجاه بين الباحثين، اليوم، ينحو إلى قدم الإعجام. وقد سوَّغ هذا الاتجاه وجود برديّة مصرية، مكتوبة باللغتين العربيّة واليونانيّة، وقد قرأها جروهمان وأرجع تاريخها إلى العام الثاني والعشرين من الهجرة. ولكن تاريخها لم يُتْرَك دون مناقشة^[٣]. والذي يهمننا من هذه البرديّة إعجام خمسة أحرف فيها، وهي (ش، ز، ذ، خ، ن). وهذه البرديّة- إن صحّ تاريخها- تعدّ أقدم نصّ عربيّ معجم. كما سوَّغه وجود كتابة حجرية على سدّ الطائف، يرجع تاريخها إلى العام الثامن والخمسين من الهجرة. وقد رُقِشتْ بعض حروفها أي أُعجمت^[٤].

ولكنّ الباحثين يختلفون في أوان وضع الإعجام، مع الاتجاه إلى أنّه كان موجوداً زمن جمع عثمان، فيذهب علي عبد الواحد وافي إلى أنّ الإعجام من الإصلاحات التي دخلت على الرسم في القرن السابع الميلادي^[٥]. فيما يذهب حفني ناصف ومن تابعه إلى أنّ الإعجام وُضع مع الحروف ثم تنويسي بالاستعمال^[٦]. ويشهد لوضع الإعجام مع الحروف رواية وضع ثلاثة من طيء الحروف ووضع أحدهم، وهو عامر بن جدره، الإعجام. وقد قاس الثلاثة هجاء العربية على هجاء السريانية^[٧]. وهذا الشق من الرواية يسنّد أقوال من ذهب إلى أنّ العرب أعجموا تأثراً بالسريان^[٨].

[1]- «ces trois signes paraissent empruntés à l'écriture syriaque jacobite (chrétienne): le fatha- proviendrait de-, le kasra -de-, le damma- de-». (Cantineau - Cours: 106).

وافي: ٢٤٩؛ فريجة: ٥٢؛ شهلا- جحا: ٩٤؛ الجبوري: ٥٥؛ يعقوب: ٢٦).

[٢]- ينظر: شلبي- أبو علي: ٤٣٦-٤٤٠.

[٣]- ينظر: الحمد: ٥٤٦.

[٤]- ينظر: شاهين- تاريخ: ٧١-٧٢؛ المنجد: ١٢٦؛ البعلبكي: ١٧٤؛ يعقوب: ٢٩.

[٥]- ينظر: وافي: ٢٤٨.

[٦]- ينظر: ناصف، حفني: ٧٠؛ مكرم: ٤٠.

[٧]- ينظر: ابن النديم: ٧؛ ابن عبد ربه، ٤: ٢٣٩؛ القلقشندي، ٣: ١٥٥.

[٨]- ينظر: رضا- رسالة: ١٣٣-١٣٦؛ وافي: ٢٤٨؛ فريجة: ٣٧.



وأعيد أمام رأي وضع الإعجام مع الحروف ما مرّ في المحور الأوّل من إعجام «الراء» في بعض النقوش النبطية. وربما طرأ تطوّر الإعجام على الرسم العربي في رحلته من بلاد النبط مروراً بالأنبار والحيرة موطن النساطرة. ويمكن أنّ هذا النفر العربيّ هو الذي وضع الإعجام هناك تأثراً بالسريانية، ثم ترك فيما بعد.

ولكنني في بحث الإعجام هذا، الذي تشعبت فيه الآراء أرى أنّ البردية المعجمة جزئياً وجدت في مصر، وكتابة الطائف متأخرة عن الجمع العثماني للقرآن الكريم. وقد مرّ أنّ خرابيش المدينة المطمأن بعودها إلى عصر النبوة كانت خالية من الإعجام؛ وفي المدينة وبرسمها وخطها تمّ الجمع.

ثم إنّ الروايات تضافت على تجريد المصاحف العثمانية «جميعها من النقط والشكل ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته «...»»^[١]. وقال القيسي: إنّ المصحف كتب على حرف واحد «ولا نقط، ولا ضبط فاحتمل لتأويل بذلك»^[٢].

وهذه النصوص بالرغم من الاعتراض على بعضها لذكرها الشكّل المتأخر، تفيد عدم وقوع أي نقط في المصاحف العثمانية.

وقد ذكر حفني ناصف، وتابعه في ذلك الزنجاني، أن التجريد كان من علامات تحدّد لغات القبائل، ولم يكن، حتى في المصاحف غير العثمانية، نقط^[٣].

وكيف كان، فالمصاحف العثمانية لم تنقّط إلا في عهد عبد الملك بن مروان وإمارة الحجاج بن يوسف على العراق، حيث قام بهذا العمل يحيى بن يعمر^[٤]، وقيل: شاركه الحسن البصري، وقيل: إنّ القائم بالعمل نصر بن عاصم الليثي^[٥].

ولكن هذا النقط وقع مُستكراً فعن النخعي وابن سيرين أنّهما كرها النقط ثم استحبه الناس بتداول الزمان.

[١]- ابن الجزري- النشر، ١: ٧؛ وينظر: القسطلاني، ١: ٦٤.

[٢]- القيسي- الإبانة: ٣.

[٣]- ينظر: ناصف، حفني: ٧٠؛ الزنجاني: ٨٩.

[٤]- ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٤١.

[٥]- ينظر: السيوطي- الإقتان، ٢، ٤: ١٩٠.

هكذا تطوّر المصحف من ناحيتي الشكل والإعجام، ثم وضع الخليل الهمز والتشديد والرّوم والإشمام^[١].

إنّ الحديث عن تطوّر الرسم العربي، أثبت أنّ رسم المصاحف العثمانيّة كان خلوّاً من النقط والشكل والألفات الداخليّة والشّدّات... وأنّه بقي كذلك زمناً معتداً به، حتى بعد نشوء طرق الشكل والإعجام والعلامات الأخرى لاستكراه النقط والشكل. وهذا يسمح بمتابعة البحث عن أثر الرسم في القراءات.

المحور الثالث: أحرف القرآن بين الواحد والسبعة وقراءاته بين التواتر والشذوذ

المبحث الأول: الأحرف السبعة والحرف الواحد

الحرف لفظٌ مشتركٌ يعني حرفَ الهجاء، والأداة الرابطة، والقراءة كحرف ابن مسعود، واللغة (أي اللهجة). وحرفا الرأس: شقاه، وحرفُ السفينة والجبل: جانبهما. وعن الجوهري: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده. هذا بالإضافة إلى معانٍ أخرى حقيقية ومجازية^[٢].

أولاً- الأحرف السبعة:

وقد رويت أحاديث كثيرة في إنزال القرآن على سبعة أحرف، وقد ورد في الإتيان للسيوطي من رواها: أبي بن كعب، وحُدَيْفَةُ بن اليمان، وزيد بن أرقم، وسَمْرَةَ بن جندب، وسليمانُ بن صُرَد، وابن عباس، وابن مسعود، وعبد الرحمن بن عَوْف، وعثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب، وعمرو بن أبي سلمة، وعمرو بن العاص، ومُعَاذ بن جبل، وهشام بن حكيم، وأبو بَكْرَةَ، وأبو جُهَيْم^[٣]، وأبو سعيد الخدري، وأبو طلحة الأنصاري، وأبو هريرة، وأمُّ أيوب^[٤].

[١]- ينظر: السيوطي- الإتيان، ٢، ٤: ١٩٠.

[٢]- ينظر: ابن منظور: مادة حرف: السامرائي- المصطلح: ٧٦.

[٣]- ورد في السيوطي «أبو جهم»، ولعله خطأ طباعي؛ فالرجل «أبو جُهَيْم الأنصاري» واسمه «عبد الله بن الحرث بن الصمة»، وقيل في اسمه غير هذا (ينظر: الطبري، ١: ٤٤). وقد ذكره ابن الجزري بالتصغير أثناء عده الرواة في هذا الموضوع (ينظر: ابن الجزري- النشر، ١: ٢١).

[٤]- ينظر: السيوطي- الإتيان، ١: ١٣١.



ولكنني لم أجد هذا العدد الذي ذكره السيوطي، والذي يبلغ واحداً وعشرين صحابياً، عند دراسة أربعين حديثاً ذكرها الطبري في مقدمة تفسيره^[١]، بل وجدتُ أحدَ عشر خبراً عن أبي، وستة عن ابن مسعود، وخمسة عن أبي هريرة، وثلاثة عن أم أيوب، وواحداً عن كلِّ من عمر، وابنه، وسليمان بن صرد، وابن عباس، وأبي طلحة، وأبي بكرة، وأبي جهيم الأنصاري، وأربعة مراسيل، وبضعة أخبار مكررة المعنى. وفي بعض هذه الأخبار يفصّل النبي ﷺ بخبر الإنزال نزاع بعض الصحابة في القراءة؛ ويطلب في أخرى الإنزال من الله بواسطة جبريل؛ ويخبر بالإنزال ابتداءً في طائفةٍ ثالثةٍ من الروايات^[٢].

وتجعل بعض الأحاديث الإنزال على ثلاثة أحرف كما في خبر سَمْرَةَ^[٣]، أو على خمسة كما في خبري ابن مسعود^[٤]، وأبي هريرة^[٥]. ولا يضر هذا؛ لأنَّ المراد التيسير والتسهيل؛ وكثرة لفظ السبعة في الروايات «لأنَّه يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد، كما يُطلق السبعون في العشرات، والسبعمائة في المئتين، ولا يراد العدد المعين»^[٦].

وقد اختلِف في معاني الأحرف السبعة على خمسةٍ وثلاثين قولاً^[٧]، أو أربعين^[٨]. وتدل كثرة الأقوال على عِظَم الاختلاف في تفسيرها. وأركز فيما يلي على بعض الاتجاهات البارزة:

الأول: ينحو إلى تفسيرها باللغات أي لهجات القبائل. وبه قال الثعالبي في تفسيره (١: ١٤). وجعل مكي بن أبي طالب اللغات جزءً مفهوماً للأحرف حين

[١]- ينظر: الطبري، ١: ٢١-٤٦.

[٢]- ينظر أيضاً: القيسي- الإبانة: ٦٢-٦٩؛ القرطبي، ١: ٤١-٤٢؛ المقري: ٤-٦.

[٣]- ينظر: الزركشي، ١: ٢١٢.

[٤]- ينظر: مقدمة المباني: ٢٠٨.

[٥]- ينظر: الجعبري: ٤.

[٦]- السيوطي- الإتيان، ١: ١٣١.

[٧]- ينظر: ابن الجوزي- فنون ٣١؛ القرطبي، ١: ٤٢.

[٨]- ينظر: الزرقاني، ١: ١٨٢.



قال: «هي لغات متفرقة في القرآن، ومعانٍ في ألفاظ تُسمع في القراءة»^[١]. وعن ابن جَبَّانِ البُسْتِي أنه «قيل: أقرب الأقوال إلى الصحة أن المراد به سبع لغات «.....» وقال بعض المتأخرين: الأشبه بظواهر الأحاديث أن المراد بهذه الأحرف اللغات؛ وهو أن يقرأ كل قوم من العرب بلغتهم وما جرت عليه عاداتهم؛ من الإظهار والإدغام والإمالة «...»^[٢]. وكان التفسير باللغات أحد الوجهين اللذين حَمَلَ عليهما الداني أحاديث السبعةِ الأحرف^[٣].

ولم يطلق بعضهم تفسير الأحرف باللغات، بل فسرها بلغات قبائل مخصوصة أو بلغات مُصَرِّ^[٤].

الثاني: يعتمد إلى تفسير السبعة الأحرف بأوجه الاختلافات السبعة بين القراءات وقد بدأ ابن قتيبة هذا الاتجاه، وتابعه أبو الفضل الرازي، وهما يختلفان في بعض الأوجه^[٥]. ثم أحكم هذا الاتجاه ابن الجزري وخالفهما في بعض الوجوه كذلك؛ قال: «يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه من الاختلاف لا يخرج عنها وذلك إما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة: نحو (البخل) بأربعة^[٦] (ويحسب) بوجهين^[٧] أو بتغير في المعنى فقط نحو (فتلقى ءادم من ربه كلمات) (البقرة: ٣٧)^[٨]. وأما في الحروف بتغير المعنى لا الصورة نحو (تَبَلَّوْا، وَتَتَلَّوْا) «...» أو عكس ذلك نحو (بسطة وبسطة، والصراط والسرط). وإما في التقديم والتأخير نحو (فَيَقْتُلُونَ وَيَقْتُلُونَ، وجاءت سَكْرَةُ الحقِّ بالموت). أو في الزيادة والنقصان نحو (وأوصى ووصى، والذكر والأنثى). فهذه سبعة أوجه لا يخرج الاختلاف عنها. وأما نحو اختلاف الإظهار،

[١]- القيسي- الإبانة: ٣٤.

[٢]- الزركشي، ١: ٢٢٦/٢٢٧.

[٣]- ينظر: ابن الجزري- النشر، ١: ٢٣؛ القطان: ١٤٠.

[٤]- ينظر: السيوطي- الإتقان، ١: ١٣٦.

[٥]- ينظر: ابن الجزري- النشر، ١: ٢٧-٢٨؛ القسطلاني، ١: ٣٦/٣٨/٣٩/٤١/٤٢.

[٦]- وجوه البخل الأربعة هي البُخْلُ، والبُخْلُ، والبُخْلُ، والبُخْلُ (ينظر مثلاً: مكرم- عمر، ٢: ١٣٢).

[٧]- وجها يحسب يحصلان بضم عين الفعل وكسرها (ينظر مثلاً: مكرم- عمر، ٨: ٢٣٤).

[٨]- بقراءة كل من آدم وكلمات على الفاعلية والمفعولية.



والإدغام، والرَّوم، والإشمام، والتفخيم، والترقيق، والمد، والقصر، والإمالة، والفتح، والتحقيق، والتسهيل، والغبدال، والنقل مما يُعَبَّر عنه بالأصول، فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى؛ لأن هذه الصفات المتنوعة في أدائه لا تخرجه عن أن يكون لفظاً واحداً ولئن فُرِضَ فيكون من الأول.»^[١]

الثالث: مأخوذ من لفظ بعض الأحاديث. قال القرطبي عن هذا الوجه: «وهو الذي عليه أكثر أهل العلم كسفيان بن عيينة وعبد الله بن وهب والطبري والطحاوي وغيرهم: أن المراد سبعة أوجه من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة، نحو أقبل، وتعال، وهلمَّ «...»»^[٢]

الرابع: اتَّجاه يجمع أكثر الأقوال من الثاني عشر إلى الخامس والثلاثين بحسب ترتيب السيوطي^[٣]، ويفسر الأحرف السبعة بمعانٍ أو أساليب إنشاءٍ وصياغة... تستخرج من كتاب الله عز وجل. وعمدة هذا الرأي بضعة أحاديث^[٤]، وهي لا تدل إلا على أجزاء متفرقة من بعض الأقوال، ثم إن الأخبار نفسها متعارضة. ويجد المتأمل في هذه الاتجاهات الأربعة لتفسير السبعة الأحرف، أن الاتجاه الثاني استنتاج شخصي لبعض العلماء ولا أثر له في النصوص. قال كاتب مادة «قرآن» في دائرة المعارف الإسلامية «وهناك حلول عدّة «...» ينقصها الدليل والسند الذي تستند إليه من أقوال النبي نفسه^[٥]». وأما الثالث، فهو عين تحريف القرآن الكريم، وقد دفعه كثيرون^[٦]. والرابع دفعه كثير من علماء المسلمين. ويكفي هنا ذكر ما نقله السيوطي عن المرسي: «هذه الوجوه أكثرها متداخل ولا أدري مستندها ولا عمّن نُقلت، ولا أدري لِمَ خَصَّ كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذُكر؛ مع

[١]- ابن الجزري- النشر، ١: ٢٧/٢٦.

[٢]- القرطبي، ١: ٤٢.

[٣]- الإتيقان، ١، ١: ١٣٧-١٤١.

[٤]- ينظر: الشوكاني، ١: ٣١٩.

[٥]- يقر ابن الجزري بأن رأيه نتيجة الفكر والنظر، وليس تَعَبُدًا بنص، ولا يجزم بصحته فهو «يمكن أن يكون صواباً» (ابن الجزري- النشر، ١: ٢٦).

[٦]- ينظر: الزرقاني، ١: ١٧٥-١٧٩؛ الخوي، ١٧٨-١٨٣.



أن كلها موجودة في القرآن، فلا أدري معنى التخصيص وفيها أشياء لا أفهم معناها على الحقيقة «...»^[١].

بقي أن أذكر أن القيسي في الإبانة (٥/٣/٢)، وأبا شامة في المرشد (٤٦)، والقرطبي في الجامع (١: ٤٦) والزركشي في البرهان (١: ٣٣٠)، وغيرهم نَفَوْا أن تكون الأحرف السبعة هي القراءات السبع. ونقل السيوطي عن المرسي: «وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات (السبع)، وهو جهل قبيح»^[٢].

ثانياً- الحرف الواحد:

إذا كانت إحدى طائفتي المسلمين قد روت أحاديث الأحرف السبعة، فإن الطائفة الأخرى روت أحاديث الحرف الواحد. ففي «الأصول من الكافي» ينقل الكليني روايتين إحداهما عن أبي جعفر الباقر والأخرى عن أبي عبد الله الصادق، وهما:

حدّث «الحسين بن محمد، عن علي بن محمد، عن الوشاء، عن جميل بن درّاج، عن محمد بن مسلم، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة».

حدّث «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^[٣].

وقد تمسك كثير من الشيعة بهذين الخبرين الصادرين عن إمامين معصومين عندهم، وردّوا بهما أحاديث الأحرف السبعة^[٤]. كما يفهم من عددٍ من الأخبار

[١]- السيوطي- الإتيان، ١، ١: ١٤١.

[٢]- السيوطي- الإتيان، ١، ١: ١٤١.

[٣]- الكليني، ٢: ٦٣٠.

[٤]- ينظر: الطبرسي «مقدمة البلاغي»، ١: ٣٣-٣٣؛ شبر «مقدمة البلاغي»: ٢١؛ الخوئي: ١٩٣؛ الجنابذي، ١: ١٩.



الأخرى عن أهل البيت أن القراءة المنزلة واحدة^[١].

وقد ورد من طرق الشيعة خبران في نزول القرآن على سبعة أحرف^[٢]. ولكنهما ضعيفا السند؛ بل إن أحدهما المروي عن أبي عبد الله الصادق^[٣] مخدوش الدلالة، ويبدو أن سياقه يدل على أنه يتحدث عن معاني القرآن وأنواع تركيبه بقرينة قوله قبل الإنزال على سبعة أحرف «وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه».

وقد حاول كثير من علماء الشيعة الجمع بين أحاديث الأحرف السبعة والحرف الواحد. فذهب بعضهم فيما نقل السيد حسين البروجردي إلى أن السبعة ليست هي القراءات بل أنواع التركيب من الأمر والنهي والقص وغيرها^[٤]. وهذا المعنى في تفسير الأحرف السبعة منطوق بعض أخبار الفريقين^[٥]. وهذا التفسير للأحرف السبعة يندرج في الاتجاه الرابع من اتجاهات تفسيرها؛ وقد مر قريباً.

ويجنح الفيض الكاشاني بين الواحد والسبعة بقوله الذي يوفق «بين الروايات كلها: إن للقرآن سبعة أقسام من الآيات، وسبعة بطون لكل آية، ونزل على سبع لغات». وكون القرآن له سبعة أقسام من الآيات من أمر ونهي وغير ذلك، وكون كل آية لها سبعة بطون ومعانٍ، وكون المنزل الواحد على سبع لغات، لا ينافي الإنزال على حرف واحد وقراءة واحدة^[٦].

ولعلّه يمكن تكوين رأي يجمع بين قولي طائفتي المسلمين؛ فالقرآن الكريم لا يُتصور نزوله على أكثر من حرف، بمعنى أن جبريل كان لا يردّد كلمات الآيات أو

[١]- ينظر: الفيض الكاشاني- الوافي، أبواب القرآن وفضائله، ٢: ٢٧٣.

[٢]- ينظر: الصدوق، ١، ٢: ٣٥٨.

[٣]- عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الأحاديث تختلف عنكم قال: فقال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» (الصدوق: ٢-١: ٣٥٨).

[٤]- ينظر: البروجردي، ٣: ٩٣.

[٥]- ينظر مثلاً: المجلسي، ٩٠: ٩٧؛ الشوكاني، ١: ٣١٩.

[٦]- ينظر: الفيض الكاشاني- الصافي، ١: ٦٠-٦١.



بعضها على أكثر من وجه عند التنزيل، بل كان يُنزلُ بلفظ واحد. بل إن كثيراً من المسلمين كانوا يقرأون القراءة العامة التي يقرأها رسول الله ﷺ. «قال عبد الرحمن السلمي كانت قراءة أبي بكرٍ وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة وهي التي قرأها ﷺ على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه...»^[١].

وقد ذكر الطبري في مقدمة تفسيره (١: ٣٩-٤١/٤٦) خمسة أحاديث، أربعة منها عن أبي بن كعب وواحد مرسل عن ابن أبي ليلى، وفيها أن أحاديث الأحراف السبعة حصلت بين جبريل ورسول الله ﷺ عند أضاة بني غفار، وهو موضع بالمدينة. وهذا يدل على أن الأحراف السبعة وردت بعد الهجرة، وبعد نزول شطرٍ كبيرٍ من القرآن الكريم.

ولا يقال إن بعض القرآن كان مقروءاً بالسبعة الأحراف وبعضه بحرف، بل كان كله - على تقدير التسليم بالأحاديث - مقروءاً بالأحراف السبعة بعد الهجرة على سبيل الرخصة في مورد الضرورة لمن لا يحسن القراءة العامة المنزلة على حرف.

نقل العلامة أبو شامة عن بعضهم: أن القرآن «نزل أولاً بلسان قريش، ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيع للعرب أن تقرأه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها، على اختلافهم في الألفاظ والإعراب»^[٢]. فمعنى الإنزال على حرف هو الإنزال الأول، ومعنى الإنزال على سبعة هو الرخصة لمن يعسر عليه النطق بالحرف المنزل من أصحاب اللهجات الأخرى. فلقد «كانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، لغاتهم مختلفة وألسنتهم شتى، يعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك و(لو) بالتعليم والعلاج ولا سيما الشيخ والمرأة ومن لم يقرأ كتاباً...»^[٣].

[١]- زكي الدين: ٣٠.

[٢]- القسطلاني، ١: ٣٥.

[٣]- ابن الجزري- النشر، ١: ٢٢.



فالله تعالى رخص على لسان نبيه ﷺ القراءة بسبعة أحرف تسهياً لأهل اللهجات الذين لا يحسنون سوى لهجاتهم أو يصعب عليهم التكلم بغيرها. وهذه اللهجات ليست عربية فحسب بل قد يصطحب الأعجمي معه لكنته الأعجمية فسَهلاً أمره ولم يُكَلِّفْ إلى وَسْعه. ولعله يشهد لهذا ما ورد في الحديث عن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نقرأ القرآن، وفينا الأعجمي والأعرابي، فقال: فاستمع فقال: اقرأوا فكلَّ حسن»^[١].

ضمّن هذه الرخصة بالقراءة على أحرفٍ تيسيراً، وضمن اختلاف اللهجات العربية في الخصائص الصوتية من فتح، وإمالة، وترقيق، وتفخيم، وإظهار، وإدغام، ومدّ، وقصر، وتحقيق، وتخفيف، وغير ذلك؛ وضمن اختلافها في الحركات الصرفية والإعرابية وعلامات التذكير والتأنيث يُفهم أثر اللهجات في نشأة القراءات القرآنية بترخيص نبوي بدوي. فإنزال القراءات بمعنى الترخيص بها بدواً- مع أن الله أنزل حرفاً واحداً منها وقراءة واحدة- واقع. ويشهد له الرأي القائل: إن الآية إن قرئت بقراءتين، فالله «قال بقراءة واحدة، إلا أنه أذن أن يُقرأ بقراءتين»^[٢].

إن هذا الوجه في فهم الأحرف السبعة ينطبق على أحاديث كثيرة. ويمكن أن يعتقده حتى من لا يؤمن بوجود هذه الأحرف؛ لأنه وجه يمليه الوضع اللهجي العربي آنذاك. وقد رفع الله عن المسلمين الحرج.

ولكن كثيراً من الاختلافات الصرفية والنحوية والاختلافات في المواد لا يمكن أن تعاد إلى اللهجات، ويمكن أن تعاد إلى الرسم العربي ذي السمات السابقة الذي دخل في كتابة المصاحف العثمانية، ويمكن عود كثير من الظواهر الصوتية إليه، كما سيتوضح في القسم العملي.

ولا يمكن حسم صدور القراءات من هذين المصدرين الأساسين إلا بعد معالجة مسألة تواتر القراءات عن رسول الله ﷺ؛ لأنه إن ثبت التواتر سُدَّ باب البحث وإلا أُشْرِع.

[١]- الأجرى: ٤٧.

[٢]- الزركشي، ١: ٣٢٦.

المبحث الثاني: القراءات والتواتر

ورد في منجد المقرئين أنّ «القراءات عِلْمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بِعَزْوِ الناقلة»^[١].

وقد كثر القراء بعد الجمع العثماني ونفقت في البلاد سوء القراءة، وظهر أُمَّةٌ عَزِيَتْ إليهم قراءاتٌ مخصوصةٌ، تلقاها منهم الناس، واحتاج ذلك إلى التدوين. وقد تحدّث ابن الجزري عن تدوين القراءات، فقال: «أول إمام معتبر جمع القراءات في كتاب أبو عبيد القاسم بن سلام، وجعلهم [أي قراء القراءات] فيما أحسب خمسة وعشرين قارئاً مع هؤلاء السبعة»^[٢]، وتوفي سنة أربع وعشرين ومائتين. وكان بعده أحمد بن جبير بن محمد الكوفي نزيل أنطاكية، جمع كتاباً في قراءات الخمسة^[٣] من كل مصر واحد وتوفي سنة ثمان وخمسين ومائتين. وكان بعده القاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي صاحب قالون ألف كتاباً في القراءات جمع فيه قراءة عشرين إماماً منهم هؤلاء السبعة وتوفي سنة اثنتين وثمانين ومائتين. وكان بعده الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري جمع كتاباً حافلاً سمّاه الجامع فيه نيف وعشرون قراءة توفي سنة عشر وثلاثمائة. وكان بَعِيْدَهُ أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر

[١]- ابن الجزري - منجد ٣.

[٢]- القراء السبعة الذين سبهم ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ) هم: نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني (ت ١٦٩هـ)، وراويته: عيسى بن مينا المدني الزرقى الملقب بقالون (توفي في حدود: ٢٢٠هـ)، وعثمان بن سعيد المصري الملقب بوزش (ت ١٩٧هـ). وعبد الله بن كثير الداري المكي (ت ١٢٠هـ)، وراويته: محمد بن عبد الرحمن الملقب بقنبل (ت ٢٨٠هـ)، وأحمد بن محمد بن عبد الله المعروف بالبرقي (ت بعد ٢٤٠هـ). وأبو عمرو بن العلاء البصري (ت ١٥٤هـ)، وراويته: حفص بن عمر الأزدي الدوري (توفي في حدود ٢٥٠هـ)، وصالح بن زياد بن عبد الله السوسي (ت ٢٠٢هـ). وعبد الله بن عامر اليخشيبي الشامي (ت ١١٨هـ)، وراويته: عبد الله بن أحمد بن بشر بن ذكوان القرشي (ت ٢٤٢هـ)، وهشام بن عمار السلمى (ت ٢٤٥هـ). وعاصم بن أبي النجود الكوفي ويقال له ابن بهذلة (ت ١٢٧هـ)، وراويته: أبو بكر شعبة بن عياش بن سالم الكوفي (ت ١٩٤هـ)، وحفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي البزاز (توفي في حدود ١٩٠هـ). وحمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الزيات (ت ١٥٦هـ)، وراويته: خلف بن هشام البرزاق (ت ٢٢٩هـ)، وخالد بن خالد الكوفي (ت ٢٢٠هـ). وعلي بن حمزة الكسائي الكوفي (ت ١٨٩هـ)، وراويته: حفص الدوري المتقدم، وأبو الحرث (الحرث) الليث بن خالد البغدادي (ت ٢٤٠هـ) وقد روى بعض هؤلاء الرواة بعض قراءات السبعة بالواسطة (ينظر: الداني - التيسير: ٤-٧؛ القاضي - البذور: ٧-٩).

[٣]- المقصود بالخمسة هنا قراء الأمصار التي أرسل إليها عثمان مصاحفة الخمسة - على بعض الروايات - وهي المدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة، والشام.



الداجوني جمع كتابًا في القراءات وأدخل معهم أبا جعفر أحد العشرة^[١] وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. وكان في أثره أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد أول من اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط. وروى فيه [أي في كتابه] عن هذا الدجواني وعن ابن جرير أيضًا وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. وقام الناس في زمانه وبعده فألفوا في القراءات أنواع التوايف «...»^[٢]. وتوسع جمع القراءات حتى جمع «عيسى بن عبد العزيز الإسكندري» (ت ٦٢٩هـ) في «الجامع الأكبر والبحر الأزخر» سبعة آلاف رواية وطريق^[٣].

وهذا النص لابن الجزري يوضح مراحل تتبّع المؤلفين للقراءات، ويثبت أنّ تسبيح السبعة كان متأخرًا على يد ابن مجاهد؛ يقول الزركشي: «إنّ القراءات لم يكن متميِّزة عن غيرها إلّا في قرن الأربعمئة، جمعها أبو بكر بن مجاهد؛ ولم يكن متّسع الرواية والرحلة كغيره»^[٤]. وقد عاب عليه كثيرون حصر عدد القراءات المعتبرة بسبع متهمين إيّاه بالتقصير^[٥]. واعتذر له بعضهم بأنّه سبّعها لعلتين؛ إحداهما: أنّ عثمان كتب سبعة مصاحف، والثانية: موافقة عدد الأحرف السبعة^[٦].

ولكنّ بعض مؤلفي القراءات لم يقتصدوا اقتصاد ابن مجاهد بل ذكروا في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة، وأجلّ قدرًا من هؤلاء السبعة^[٧]. ولم

[١]- قد تقدّم القول في القراء السبعة الذي يدخلون في العشرة، أمّا الثلاثة المكملون للعشرة فهم: خلف بن هشام المتقدم، وراويتاه: إسحاق بن إبراهيم المروزي ثمّ البغدادي (ت ٢٨٦هـ)، وإدريس بن عبد الكريم الحداد البغدادي (ت ٢٩٢هـ) (ينظر: ابن الجزري - طبقات: ١: ١٥٤-١٥٥؛ القاضي - البدور: ٩)؛ ويزيد بن القعقاع المخزومي المدني (ت ١٣٠هـ)، وراويتاه: عيسى بن وردان المدني الحذاء (توفي في حدود ١٦٠هـ)، وسليمان بن مسلم بن جمام (ت بعد: ١٧٠هـ) (ينظر: ابن الجزري - طبقات، ١: ٣١٥/٦١٦، ٢: ٣٨٢؛ القاضي - البدور: ٩)؛ ويعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله الحضرمي (ت ٢٥٠هـ)، وراويتاه: محمّد بن المتوكل الؤلؤي البصري المعروف برؤيس (ت ٢٣٨هـ)، وأبو الحسن روح بن عبد المؤمن الهذليّ (ت ٢٣٥هـ أو ٢٣٤هـ) (ينظر: ابن الجزري - طبقات، ١: ٢٨٥، ٢: ٣٨٤/٣٨٤؛ القاضي - البدور: ٩).

[٢]- ابن الجزري - النشر، ١: ٣٣/٣٤.

[٣]- ينظر: ابن الجزري - النشر، ١: ٣٥.

[٤]- الزركشي، ١: ٣٢٧.

[٥]- ينظر: ابن الجزري - منجد: ٧٠-٧٩.

[٦]- ينظر: القيسي - الإبانة: ٥١.

[٧]- ينظر: القيسي - الإبانة: ٦.

يترك الناس القراءة بقراءات غير السبعة كيعقوب، وعاصم الجحدري، وأبي جعفر، وشيبة، واختيارات أبي حاتم، وأبي عبيد، والمفضل، وغيره^[١].

وقد استقر المتأخرون على اعتبار القراءات العشر التي يُعد النشْر لابن الجزري أشهر المؤلفات فيها، واعتبار كل قراءة صحيحة بشروط تبحث في محلها.

وقد نالت القراءات السبع والعشر حظاً كبيراً من الاحترام، حتى قال كثيرون بتواتر السبع عن النبي ﷺ، وكثيرون بتواتر العشر كذلك.

«والمراد بالمتواتر: ما رواه جماعة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب من البداية إلى المنتهى، من غير تعيين عدد. هذا هو الصحيح»^[٢]. ويشترط في المتواتر «استواء الطرفين والواسطة»^[٣]. وقد زاد بعضهم على تعريف التواتر قيد امتناع وقوع الجماعة في الخطأ بالإضافة إلى قيد امتناع تواطؤهم على الكذب؛ وهو قيد صحيح لتطرق احتمال الخلاف بدونه^[٤].

وقد نما القول بتواتر القراءات السبع أو العشر في أوساط كثير من علماء السنة، وردّ التواتر عن رسول الله ﷺ، كلاً أو بعضاً، عددٌ لا بأس به من علمائهم:

فمن المؤيدين لتواتر السبع ابن السبكي الذي يقول: «القراءات السبع متواترة تواتراً تاماً أي نقلها عن النبي ﷺ جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم، وهلمّ جرّاً»^[٥].

وقد قال ابن الجزري بتواتر القراءات العشر وأفرد في منجد المقرئين فصلاً

[١]- ينظر: المصدر عينه: ٧.

[٢]- القسطلاني، ١: ٦٩؛ وينظر: الشهيد الثاني - الدراية: ١٢.

[٣]- المقصود من استواء الطرفين والواسطة أن يكون إخبار الجماعة عن الجماعة، بشرط امتناع الكذب، حاصلًا في كل الطبقات لا في بعضها دون بعض. السيوطي - المزهري، ١: ١١٥.

[٤]- ينظر: المظفر: ٢٨٦-٢٨٧.

[٥]- الزرقاني، ١: ٤٣٧.



بعنوان «في أن القراءات العشر متواترة فرشاً وأصولاً»^[١] حال اجتماعهم وافتراقهم وجلّ مشكل ذلك»^[٢].

وقال القسطلاني: «ومن له اطلاع على هذا الشأن يعرف أنّ الذين [قرأوا] هذه القراءات [العشر] وأخذوها عن الأمم المتقدمين، كانوا أمماً لا تحصى، وطوائف لا تُستقصى، والذين أخذوا عنهم أيضاً أكثر وهلمّ، إلى زماننا هذا. فقد علم ممّا ذكر أن السبع متواترة اتفاقاً، وكذا الثلاثة أبو جعفر، ويعقوب، وخلف «...»^[٣]. وقد تحمّس بعض العلماء لتواتر القراءات السبع إلى حدّ حمل مفتي الديار الأندلسية أبا سعيد فرج بن لب على تكفير من لا يلتزم بالتواتر. و «ألف رسالة كبيرة في تأييد مذهبه والرد على من ردّ عليه»^[٤].

ولكن كثيراً من العلماء ردّ التواتر عن النبي ﷺ كلاً أو بعضاً:

فقد نقل القسطلاني في موضوع القراءات السبع «عن المعتزلة أنها آحاد»^[٥]. بل لقد ذهب أحد المعتزلة وهو جار الله الزمخشري إلى أنّ القراءات اختيارية، فنفي بهذا أساس النقل ولو بأخبار الآحاد عن القراءات المتعدّدة ولم يؤمن إلا بإنزال قراءة واحدة. ومن هذا يتبيّن أنّ البحث في التواتر عند الزمخشري سالبة بانتفاء الموضوع؛ ومن لا يؤمن بأصل النقل لا يبحث في صفته وهي خبر الواحد أو التواتر. ومبنى الزمخشري هذا سمح له بتخطيء ابن عامر أحد السبعة^[٦].

ويُشكل الرازي على التواتر بأنّه لو تمّ لما جاز الترجيح بين القراءات، «فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم

[١]- الأصول كالمذوّب والإمالة وتخفيف الهمزة والإدغام وترقيق الراءات وتفخيم اللامات ونقل الحركة وتسهيل الهمزة. والفرش أو فرش الحروف ما لا يدخل تحت هذه الأصول ولذلك أفرد له علماء القراءات باباً مرتباً على السور.

[٢]- ابن الجزري - منجد: ٥٧.

[٣]- القسطلاني، ١: ٧٧.

[٤]- الزرقاني، ١: ٤٣٥.

[٥]- القسطلاني، ١: ٧٧.

[٦]- ينظر: الزمخشري، ١: ٢٥٣.

التكفير، لكننا نرى أنّ كلّ واحد من هؤلاء القراء يختصّ بنوعٍ معيّن من القراءة، ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها، فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه، وأما إن قلنا إنّ هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الأحاد، فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيداً للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالإجماع، ولقائل أن يجيب عنه فيقول: بعضها متواتر، ولا خلاف بين الأمة فيه «.....» وبعضها من باب الأحاد «.....»^[١].

وفي البرهان للزركشي أنّ أبا عمرو بن الحاجب^[٢] استثنى ما ليس من قبيل الأداء من تواتر السبع، ومثل له بالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة. ورد عليه الزركشي فقال: «وهذا ضعيف، والحقُّ أن المدّ والإمالة لا شك في تواتر^[٣] المشترك بينهما، وهو المدّ من حيث هو مد، والإمالة من حيث إنّها إمالة، ولكن اختلف القراء في تقدير المد؛ «.....» أما تخفيف الهمزة -وهو الذي يطلق عليه تخفيف، وتليين، وتسهيل، أسماء مترادفة- فإنه يشمل أربعة أنواع من التخفيف^[٤]، وكل منها متواتر بلا شك»^[٥].

والإمام أبو شامة لا يقول بتواتر القراءات السبع، أي كلّ فرد مما روي عن الأئمة السبعة. فهذا ما شاع -كما يقول- على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلّدين؛ وهو يقبل من القراءات ما «اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنه شاع واشتهر واستفاض، فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها»^[٦].

[١]- الرازي، ١: ٦٣.

[٢]- هو فقيه نحوي، كردي الأصل مصري النشأة، ولد ببلدة أسناء في صعيد مصر عام (٥٧٠هـ/١١٧٤م). أشهر مؤلفاته في اللغة «الكافية»، في النحو و«الشافية»، في الصرف. توفي بالاسكندرية عام (٦٤٦هـ/١٢٤٩م) في أيام الصالح الأيوبي (ينظر: عطية الله، ٢: ٤ ترجمة: ابن الحاجب).

[٣]- سيأتي أنّ الزركشي تنظر في: تواتر السبع عن النبي، قالتواتر المقصود هنا هو عن القراء.

[٤]- أنواع تخفيف الهمزة الأربعة ذكرها السيوطي في الأتقان وهي: أ- حذفها بعد نقل حركتها، ب- إبدالها، ج- تسهيلها بجعلها بينها وبين حركتها (وقد أثبت علم الأصوات الحديث بطلان هذه الهمزة)، د- حذفها من غير نقل حركتها (ينظر: السيوطي الأتقان، ١، ١: ٢٧٧ - ٢٧٨). وقد أشار الزركشي في المتن إلى وجود أنواع أربعة للتخفيف، وذكر التسهيل معطوفاً على التليين والتخفيف عطف مرادفة، ليفسر به التخفيف، ولم يرد به تسهيل «بين بين» كما هو واضح لأنّه قسم التخفيف لا مرادفه.

[٥]- الزركشي، ١: ٣١٩/٣٢٠.

[٦]- أبو شامة: ١٧٧.



ويتابع فيقول: «والحاصل أنا لسنا ممن يلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء، بل [القراءات] كلّها منقسمة إلى متواتر وغير متواتر، وذلك بين لمن أنصف وعرف وتصفح القراءات وطرقها. وغاية ما يبديه مدعي تواتر المشهور منها كإدغام أبي عمرو ونقل الحركة لورش وصلة ميم الجمع وهاء الكناية لابن كثير أنه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءة إليه بعد أن يجهد نفسه في استواء الطرفين والواسطة إلا أنه بقي عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي ﷺ في كل فرد فرد من ذلك، وهنالك [تُسكَّب] العبرات، فإنها من ثم لم تنقل إلا آحادًا، إلا اليسير منها»^[١].

أمّا الزركشي فبعد أن يذكر الخلاف في كون السبع متواترة أو مشهورة، يقول: «والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر: فإن إسناده الأئمة السبعة بهذه القراءات [السبع] موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة «.....»^[٢]. ثم يأتي ابن خلدون فيقول: «وهذه القراءات السبع معروفة من كتبها. وقد خالف بعض الناس في تواتر طرقها؛ لأنها عندهم كصفات للأداء، وهو غير منضبط. وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن. وأباه الأكثر، وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها، كالمدة والتسهيل، لعدم الوقوف على كلفه بالسمع وهو الصحيح»^[٣].

فابن خلدون يعود إلى رأي ابن الحاجب السابق ليعتقنه؛ وقد بينت ملاحظة الزركشي عليه. هذا عند علماء السنّة؛ أما علماء الإماميّة، فكان لهم نصيبهم من الاختلاف في تواتر القراءات أيضًا. ويمكن تصنيف أقوالهم إجمالاً ضمن مراحل تاريخيّة ثلاث:

[١]- أبو شامة: ١٧٨.

[٢]- الزركشي، ١: ٣١٩.

[٣]- ابن خلدون: ٧٨٢ / ٧٨٣.



المرحلة الأولى: تشمل أقوال القدماء^[١] المفيدة لعدم التواتر، أو الصريحة في رده ودفعه. فالشيخ أبو جعفر الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ) قال في مقدّمة تفسير التبيان: واعلموا أنّ العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أنّ القرآن نزل بحرفٍ واحد، على نبي واحد، غير أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء وأنّ الإنسان مخيّرٌ بأيّ قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجويد قراءة بعينها بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القرّاء ولم يبلغوا في ذلك حدّ التحريم والحظر^[٢]. ويحاول الطوسي توجيه حديث الأحرف السبعة الوارد عند السنّة بعد الفراغ من كونه خبر واحد^[٣]. وليس يخفى أنّ لازم القول بنزول القرآن على حرف واحد أن غير هذا الحرف ليس منزلاً، بل هو من عند الناس. والإجماع على القراءة بأيّ قراءة شاء من القراءات المشهورة إنّما هو للرخصة الواردة في ذلك في بعض الأخبار^[٤].

وقد تبع الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) الطوسي في رأيه فقال في مقدّمة تفسيره الموسوم بـ «مجمع البيان»: «فاعلم أنّ الظاهر من مذهب الإمامية أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما جاز بين القرّاء وكرهوا تجريد قراءة مفردة والشائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحدة^[٥]. ويلاحظ في نصّ الطوسي والطبرسي عدم ذكر القراءات السبع أو العشر أصلاً.

ويرى ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) في «سعد السعود» في معرض مناقشته لشيخ المعتزلة الجبائي أنّ القرّاء السبعة يختلفون في حروف القرآن وإعرابه وغير ذلك من أنحاء الاختلاف فيه، ولولا اختلافهم ما كانوا سبعة بل واحداً. وهؤلاء السبعة من رجال العامة لا الخاصة وكذا العشرة، وكلهم عند السنّة على صواب، وهذا أدعى إلى

[١]- ذكر الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) في «حقائق التأويل في متشابه التنزيل» حروفاً من القراءات السبع كقراءة (وضعت) بضم التاء وسكونها في قوله تعالى: {والله أعلم بما وضعت} (آل عمران: ٣٦)، ووجه القراءتين، ويكون الرضي بذلك أقدم من عثرت على كلام له في القراءات السبع من الإمامية. ولكنه لم يعرض للتواتر أو لما يلازمه (ينظر: الرضي: ٢٨٣-٢٨٥).

[٢]- الطوسي، ١: ٧.

[٣]- ينظر: الطوسي، ١: ٧.

[٤]- ينظر: الفيض الكاشاني - الوافي، أبواب القرآن وفضائله، ٢: ٣٧٣.

[٥]- الطبرسي، ١-٢: ٧٩.



اختلاف القرآن وتغيره. وأما قول الذين يسميهم الجبائي رافضة فواحد في القرآن [١].

وقد ذهب نجم الأئمة رضي الدين الأسترباذي (ت ٦٨٦هـ)، في شرحه على الكافية، إلى منع التواتر، فقال: وقد جاء في السّعة الفصل بالمفعول إن كان المضاف مصدرًا والمضاف إليه فاعلاً له كقراءة ابن عامر ﴿قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُ لَهُمْ﴾ [٢] "....." وأنكر أكثر النحاة الفصل بالمفعول وغيره في السّعة، ولا شك أن الفصل بينها في الضرورة بالظرف ثابت مع قلته وقبحه والفصل بغير الظرف في الشعر أقبح منه بالظرف وكذا الفصل بالظرف في غير الشعر أقبح منه في الشعر وهو عند يونس قياس «.....» والفصل بغير الظرف في غير الشعر أقبح من الكل مفعولاً كان الفصل أو ميمًا أو غيرهما؛ فقراءة ابن عامر ليست بذلك، ولا نسلم تواتر [القراءات] السبع وإن ذهب إليه بعض الأصوليين» [٣].

وقال الأسترباذي أيضًا عند ذكر رأي الكوفيين بجواز ترك إعادة الجارّ عند العطف على الضمير المجرور: «وأجاز الكوفيون ترك الإعادة في حال السّعة مستدلين بالأشعار ولا دليل فيها، إذ الضرورة حاملة عليه ولا خلاف معها، ويقوله تعالى: ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [٤] بالجر في قراءة حمزة. وأجيب بأنّ الباء مقدّرة والجر بها، وهو ضعيف؛ لأنّ حرف الجر لا يعمل مقدّرًا في الاختيار إلا نحو «الله لأفعلن»، وأيضًا لو ظهر الجارّ فالعمل للأوّل كما ذكرنا ولا يجوز أن يكون الواو للقسم؛ لأنّه، إذن، يكون قسم السّؤال؛ لأنّ قبله ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾، وقسم السّؤال لا يكون إلا مع الباء «.....» والظاهر أنّ حمزة جوز ذلك بناءً على مذهب الكوفيين لأنّه كوفي، ولا تسلم تواتر القراءات السبع [٥].

ومؤدى أقوال هذه الطائفة من العلماء، أو صريحها نفي تواتر السبع فضلًا عن غيرها.

[١]- ينظر: ابن طاووس: ١٤٤-١٤٥.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ١٣٧.

[٣]- الأسترباذي-الكافية، ١: ٢٩٣.

[٤]- سورة المساء، الآية ١.

[٥]- الأسترباذي-الكافية، ١: ٣٢٠.



المرحلة الثانية: تشمل قول العلامة الحلي، وأقوال كثير من المتأخرين القائلين بالتواتر على تفصيل يأتي. والقول بالتواتر هو المشهور عند متأخري الشيعة^[١].

وقد ذهب العلامة الحلي القديم نسبياً (ت ٧٦٢هـ) في كتابه «منتهى المطلب» إلى تواتر السبع إذ قال: «يجوز أن يقرأ بأي قراءة شاء من السبع لتواترها «...»، ولا يجوز أن يقرأ بالشاذ لعدم تواتره وإن اتصلت روايته لعدم تواترها. وَأَحَبُّ الْقُرْآنِ إِلَيَّ مَا قَرَأَهُ عَاصِمٌ مِنْ طَرِيقِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عِيَّاشٍ وَقِرَاءَةُ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ فَإِنَّهُمَا أَوْلَى مِنْ قِرَاءَةِ حَمْزَةَ وَالْكَسَائِيَّ لِمَا فِيهَا مِنَ الْإِدْغَامِ وَالْإِمَالَةِ وَزِيَادَةِ الْمَدِّ؛ وَذَلِكَ كُلُّهُ تَكْلُفٌ، وَلَوْ قُرَأَ بِ «صَحَّتْ صَلَاتُهُ بِلا خِلاَفٍ»^[٢]. وربما وجد بعض التنافي بين صدر كلام العلامة الحلي وعجزه، لأن القول بتواتر السبع لا يستوي مع تفصيل بعضها على بعض.

وقد تمسك الشهيد الأول^[٣] محمد بن مكي الجزيني (ت ٧٨٦هـ) بتواتر السبع في كتاب «ذكرى الشيعة»، وزاد عليه تواتر الثلاثة الأخرى التي هي كمال العشر، فقال: «يجوز القراءة بالمتواتر ولا يجوز بالشواذ، ومنع بعض الأصحاب من قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف وهي كمال العشر والأصح جوازها لثبوت تواترها كثبوت تواتر القراء السبعة»^[٤]. ولكن الشهيد الأول يسمي الثلاث المتممة للعشر شواذاً عندما يقول في موضع من «كتاب الدروس»: «ويجوز القراءة بالسبع [والعشر] الشواذ ومنع بعض الأصحاب من العشرة»^[٥]. والشواذ لا تكون متواترة كما هو واضح؛ فيما أن يكون للشهيد رأيان في الكتابين وإما أن تكون تسمية الثلاث المكملة

[١]- ينظر: الحسيني-محمد جواد، ٢: ٣٩٠.

[٢]- الحلي، ١: ٢٧٣.

[٣]- الشهيد الأول لقب لهذا العالم لأنه قتل بدمشق؛ من كتبه «ذكرى الشيعة» وكتاب «الدروس الشرعية في فقه الإمامية» وكتاب «البيان» و«اللمعة الدمشقية» التي كتبها بدمشق، وغير ذلك. وللشهاد الأول أخبار كثيرة ذكرتها كتب التراجم (ينظر: الخوانساري الأصبهاني، ٧: ٤-٣؛ الطهراني، ١٨: ٣٥٨؛ الشهيد الثاني-الروضة، ١: تقديم: ٧٧-١٤٨).

[٤]- الشهيد الأول-ذكرى الشيعة: ١٨٧.

[٥]- الشهيد الأول-الدروس: ٣٥.



للعشر بالشواذ في النص الثاني جرياً على ما هو عند بعض الأصحاب. ويكون تواتر العشر عنده علة جواز القراءة بها في الصلاة.

وقد حصر أحمد بن محمد الحلي (ت ٨٤١هـ) في «الموجز الحاوي» المتواتر في القراءات السبع لا غير^[١]. وقال المحقق الثاني الشيخ نور الدين علي الكركي (ت ٩٤٠هـ) في «كتاب جامع المقاصد»: «وقد اتفقوا على تواتر السبع وفي الثلاث الأخر التي بها تكمل العشرة، وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف تردد نظراً إلى الاختلاف في تواترها، وقد شهد شيخنا في الذكرى^[٢] بثبوت تواترها ولا يقصر عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد؛ فحينئذ يجوز القراءة بها، وما عداها شاذ كقراءة ابن محيصة وابن مسعود.....»^[٣].

ثم جاء الشهيد الثاني^[٤] زين الدين الجبعي العاملي (ت ٩٦٥هـ)، وقال في جواب أحد الأسئلة المازحية: «[القراءات] العشر متواترة، والمخالف من جملة [المخبرين] بالتواتر، ولولا الرجوع إليهم في ذلك لبطل تواتر القراءات، إذ لم يقم بضبطه غيرهم في سائر الأعصار»^[٥]. فالشاهد الثاني الإمامي يلتزم بالتواتر المنقول عن أهل السنة حرصاً على تواتر القراءات. وكأنه خاف على تواتر القرآن الكريم إذا انتفى تواتر القراءات. ولكن اللازم باطل لكون تواتر القرآن غير تواتر القراءات.

ثم جاء السيد محمد الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ) ليقول في «مدارك الأحكام»: «....» القراءة سنة متبعة. وقد نقل جمع من الأصحاب الإجماع على تواتر القراءات السبع». وذكر الموسوي رأي الشهيد الأول في «ذكرى الشيعة» بتواتر تمام العشر^[٦].

[١]- ينظر: الحلي محمد بن أحمد: ٧٦.

[٢]- هو الشهيد الأول السابق، ويقصد بالذكرى كتاب ذكرى الثروة السابق أيضاً.

[٣]- الكركي: كتاب الصلاة، الفصل الرابع، الصفحة الثانية من مبحث القراءة «والكتاب غير مرقم».

[٤]- الشهيد الثاني لقب لزين الدين. وكان قد وشي به «إلى السلطان فطلبه، فعاد إلى الآستانة فقتله المحافظ عليه وأتى السلطان برأسه، فقتل السلطان قاتله» (الزركلي، ٣: ١٠٥). من كتبه المشهورة «الروضة البهية من شرح اللمعة الدمشقية»، و «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»، و «الدرية»... (ينظر الخوانساري الأصبهاني، ٣: ٣٥٢ - ٣٨٧؛ الزركلي، ٣: ١٠٥؛ الطهراني، ١١: ٢٩٠ - ٢٩١؛ كحالة، ٧: ١٢؛ الشهيد الثاني-الروضة، ١: تقديم: ١٤٩-١٩٤).

[٥]- الشهيد الثاني-حقائق: ٢٣١.

[٦]- ينظر: الموسوي-محمد، ٣: ٣٣٨.



وإذا استقرت هذه النصوص تاريخياً وجد أنّ العلامة الحلي هو أول من ادعى تواتر القراءات السبع في «منتهى المطلب»، وترقى الشهيد الأول إلى دعوى التواتر في تمام العشر في «ذكرى الشيعة». كما يظهر أن فقهاء هذه الفترة الممتدة من زمن العلامة (ت ٧٦٢هـ) إلى زمن السيد محمد الموسوي (ت ١٠٠٩هـ) كانت مرحلة القول بالتواتر؛ وقد وُجدَ، مع هذا، من ينفي التواتر فيها كالمقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) في كتاب «مجمع الفائدة والبرهان»، فهو لم يجد على التواتر دليلاً، ولا يكفي في الدلالة شهادة مثل الشهيد الأول «لاشترط التواتر في القرآن الذي يجب ثبوته بالعلم. ولا يكفي في ثبوته الظن، والخبر الواحد، ونحوه كما ثبت في الأصول - فلا يقاس بقبول الإجماع بنقله [أي بنقل الشهيد] لأنه يقبل فيه قول الواحد - وكيف يُقبل ذلك، مع أنه لو نُقلَ عنه صلى الله عليه وآله ذلك، لم يثبت. فقول المحقق الثاني [الكرخي] والشهيد الثاني - أنه يجزي ما فوق السبع إلى [العشر]، لشهادة الشهيد بالتواتر، وهو كافٍ لعدالته، وإخباره بثبوته كنقل الإجماع - غير واضح. نعم يجوز له ذلك إذا كان ثابتاً عنده بطريق علمي وهو واضح^[١]. ونقل السيد محمد جواد الحسيني في مفتاح الكرامة أن السيد المقدس تلميذ المولى الأردبيلي قال بمقالة أستاذه السابقة أيضاً^[٢].

المرحلة الثالثة: وتبدأ بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩١) وتستمر إلى زماننا؛ وعلماء هذه المرحلة يُفندون مشهور المتأخرين ورأي العلامة، ويعودون إلى آراء أكثر القدماء الذين نفوا التواتر لفقد دليله ووجود الدليل على خلافه.

فقد قال الفيض الكاشاني في المقدمة الثامنة لـ «تفسير الصافي»: «والحقُّ أنّ المتواتر من القرآن اليوم ليس إلا القدر المشترك بين القراءات جميعاً دون خصوص آحادها؛ إذ المقطوع به ليس إلا ذلك، فإنّ المتواتر لا يشتهر بغيره»^[٣]. وربما بُني قول الكاشاني «المتواتر من القرآن اليوم» على حذف المضاف والمقصود هو المتواتر

[١]- الأردبيلي، ٢: ٢١٧ / ٢١٨.

[٢]- ينظر: الحسيني-محمد جواد، ٢: ٣٩٠.

[٣]- الفيض الكاشاني-الصافي، ١: ٦٢.



من قراءات القرآن؛ فالرجل يُنزّه القرآن عن التحريف والزيادة والنقص كما هو واضح في كتاب الوافي له [١]. ثم إن سياق كلام الكاشاني والتعمق فيها سبقه ولحقه يفيد أنه يتحدث في تواتر القراءات لا القرآن. وليس يخفى ما بين الأمرين من فرق فموادُ القرآن متواترة، ولكن الكلام في تواتر هيئات المواد وكيفيات أدائها وأنواع إعرابها الموافقة للعربية، وعدم تواتر هذه لا ينافي تواتر المواد [٢].

وفي بحار الأنوار للعلامة المجلسي (ت ١١١١هـ) أنّ القراءات السبع حصلت بعد زمان رسول الله ﷺ، ومع ذلك تجوز القراءة بالقراءات المشهورة للأخبار المستفيضة [٣]، ومقتضى حدوث القراءات السبع بعد عهده ﷺ عدم تواترها عنه. بل المنزل، كما يرى المجلسي، على حرف واحد وقراءة واحدة، وسيعود في آخر الزمان [٤].

وعدّ السيد نعمة الله الجزائري عددًا ممن قدح في القراءات السبع ونفى تواترها. وذهب هو مذهب من ذكرهم من النفاة، وكان واثقًا من أدلته إلى حدّ جعله يقول: وتكلمنا عليه بما لا يشك المنصف فيه، ولا يبقى له ريب يعتريه [٥].

واستشكل الفقيه الأخباري الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) في موسوعته «الحدائق الناضرة» في تواتر القراءات، وذلك لجملة أسباب، منها أنّ التواتر على فرض ثبوته يكون من طرق العامة، ومنها أخبار الحرف الواحد، وخبر تضليل ابن مسعود إن لم يقرأ بقراءة أهل البيت؛ هذا بالإضافة إلى الخبر الوارد عن غالب بن

[١]- ينظر: الفيض الكاشاني-الوافي، أبواب القرآن وفوائده، ٢: ٣٧٢-٣٧٤.

[٢]- قال الشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام: «منع اعتبار الهيئة الخاصة من أفراد الهيئة الصحيحة في القرآنية، فلا يتوقف العلم بكونه قرآنًا عليها، إذ هي من صفات الألفاظ الخارجة عنها، كما يستأنس له يصدق قراءة قصيدة أمرىء، القيس مثلاً، ودعاء الصحيفة على [المقروء] صحيحًا وإن لم يعلم الهيئة الخاصة الواقعة من قائلهما، بل يصدق في العرف قراءة القرآن على الموافق للعربية واللغة وإن لم يعلم خصوصية الهيئة الواقع عليها، بل قد ادعى المرتضى [هو الشريف المرتضى المشهور] فيما حكى عن بعض رسائله كبعض العامة صدق القرآن على الملحون لحنًا لا يغير المعنى، ولذا جوزه عمدًا وإن كان هو ضعيفًا» (النجفي -محمد حسن، ٩: ٢٩٣).

[٣]- ينظر: المجلسي، ٨٢: ٦٥-٦٦.

[٤]- ينظر: المجلسي، ٨٢: ٦٦.

[٥]- ينظر: الجزائري: ٢٤٧-٢٤٨.

الهديل، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾^[١] على الخفض هي أم على النصب؟ قال: بل هي على الخفض»^[٢]، مع أنّ القراءة بنصب «أرجلكم» هي لنافع وابن عامر وحفص. ومثله ما ورد من أنّ قراءة أهل البيت في أحد الحروف هي (سلام على آل ياسين) وبها وردت أخبارهم، مع أنّ قراءة ﴿إِلَ يَاسِينَ﴾^[٣] من السبع^[٤].

وقد ردّ البحراني تواتر السبع والثلاث الزائدة عليها في شرح الرسالة الصلواتية^[٥].

وقد تتبّع السيد محمد جواد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦هـ) في «مفتاح الكرامة» أقوال العلماء واختلافاتهم في مسألة تواتر السبع أو العشر، وفصّل تفصيلات كثيرة دفعته إليها طبيعة كتابه الذي يعنى بجمع الآراء والأقوال^[٦]. وقد اعتمد الحسيني على دعوى الشهيد الأول وغيره الإجماع على التواتر، فقال: «وليعلم أنّ هذه السبع إن لم تكن متواترة إلينا كما ظنّ، لكن قد تواتر إلينا نقل الإجماع على تواترها فيحصل لنا بذلك القطع»^[٧]. وهذا النصّ يحاول الخروج من الإشكال الذي وجّهه إلى المحقّق الكركي لقوله في «جامع المقاصد»: إنّ قول الشهيد لا يقصر عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد؛ وعمدة الإشكال على هذا الكلام أنّ القرآن لا بد فيه من التواتر، ولا يثبت بخبر الواحد. ولذلك تخلص الحسيني منه بدعوى التواتر على نقل الإجماع. ولعلّ دعوى تواتر الإجماع على التواتر مثل دعوى التواتر في عدم سلامتها من النقاش والنظر. ويلاحظ كذلك أنّ جنوح الحسيني إلى هذا الرأي مخالفٌ لمشهور المرحلة التاريخية الثالثة التي جعلت بدايتها، في حدود ما جمعت، من زمن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ). بل إنني لم أجد فيها جمعت من

[١]- سورة المائدة، الآية ٦.

[٢]- الحر العاملي، ١: ٢٩٥/٢٩٦، باب ٢٥، وضوء، حديث ١٠.

[٣]- سورة الصافات، الآية ١٣٠.

[٤]- ينظر: البحراني-الحدائق، ٨: ٩٦-٩٩/١٠٤.

[٥]- ينظر: البحراني-شرح الرسالة: ١٥٨.

[٦]- ينظر: الحسيني-محمد جواد، ٢: ٣٩٠-٣٩٥.

[٧]- الحسيني-محمد جواد، ٢: ٣٩١.



أقوال رجال هذه المرحلة من لم ينف التواتر غير صاحب مفتاح الكرامة.

ويقول الشيخ جعفر بن خضر الحلي الجناحي المدعو بكاشف الغطاء (ت ١٢٨٨هـ) في «كتاب كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة السمحاء»: «ولا يجب معرفة قراءات القراء السبعة «...» ولا العشرة «...»، وإمّا اللّازم القراءة على نحو إعراب المصاحف وقراءة الناس. ويجوز اتباع السبعة بل العشرة في عملهم لا في مذاهبهم كاحتسابهم السور الأربع أربعا^[١]، وإخراج البسامل من جزئية القرآن أو السور. ثم لا يجب العمل على قراءتهم إلا فيما يتعلّق بالمعاني من حروف وسكنات «...» والتوقيف على العشرة إمّا هو فيها؛ وأما المحسنات في القراءة من إدغام بين كلمتين أو مد أو وقف أو تحريك ونحوها فيإيجابها كإيجاب مقدار الحرف في علم الكتابة، والمحسنات في علم البديع، والمستحبات في مذاهب أهل التقوى. ولو أنّ مثل هذه الأمور مع عدم اقتضاء اللسان لها من اللوازم لنادي بها الخطباء، وكرّر ذكرها العلماء، وتكرّر في الصلوات الأمر القضاء، و [لما] كثر السؤال في ذلك للأئمة الأئمة، ولتواتر النقل لتوفر دواعيه»^[٢].

وكلام الشيخ كاشف الغطاء صريح من عدم تواتر بعض كفيات القراءات السبع والعشر وعدم وجوبها، كالمد والإدغام بين كلمتين وغير ذلك؛ لأنّ حال هذه الأمور كحال تحسين الحرف في الخط، وزينة البديع في البلاغة، والاستحباب الشرعي في الفقه. وكل هذا ليس أساسياً ولا مفروضاً. ولعلّ صدّر كلامه يوحى بعدم تواتر كلّ القراءات السبع والعشر لعدم إيجابه تعلمها وتجويزه القراءة على نحو إعراب المصحف وقراءة الناس.

أما الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)، فقد منع التواتر أو فائدته في كتاب «جواهر الكلام»؛ فإنه لو أُريدَ به التواتر عن النبي ﷺ لكان ثبوت ذلك عن طريق العلم مفقوداً قطعاً، بل لعلّ المعلوم خلافه لنزول القرآن على حرف واحد،

[١]- الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وكذلك الفيل وإيلاف قريش، وقد فهم هذا كثير من علماء الإمامية من بعض الأخبار (ينظر: المجلسي، ٨٢: ٤٥-٤٦) مع أن متن الأخبار لا يدل على أكثر من وجوب الجمع في الصلاة (ينظر: المجلسي، ٨٢: ٤٧).

[٢]- كاشف الغطاء: ١٣٦.



وكون الاختلاف فيه من الرواة. وقال أيضاً مشيراً إلى اتحاد مواقف كثيرين من علماء الشيعة والسنة : «وبالجملة من أنكر التواتر منا ومن القوم خلق كثير، بل ربما نسب إلى أكثر قدامتهم تجويز العمل بها وبغيرها، لعدم تواترها، ويؤيده أن من لاحظ ما في كتب القراءة المشتملة على ذكر القراء السبعة ومن تَلَمَّذَ عليهم ومن تَلَمَّذُوا عليه يعلم أنه عن التواتر بمعزل، إذ أقصى ما يذكر لكل واحد [منهم] واحد أو اثنان، على أن تواتر الجميع بمنع من استقلال كل من هؤلاء بقراءة بحيث يمنع الناس عن القراءة بغيرها»^[١].

وقال كذلك: من المستبعد أن تكون الحركات والسكنات مثلاً في الفاتحة وغيرها من سور القرآن قد تواترت إلى القراء «ولم يتواتر إليهم أن البسمة آية منها ومن كل سورة عدا براءة، وأنه تجب قراءتها معها «.....» فقول القراء حينئذٍ بخروج البسامل من القرآن كقولهم بخروج المعوذتين منه أقوى شاهد على أن قراءتهم مذاهب لهم، لا أنه قد تواتر إليهم ذلك، كيف والمشهور بين أصحابنا، بل لا خلاف فيه بينهم كما عن المعتمر^[٢]، كونها آية من الفاتحة «.....»، ومن الغريب دعوى جريان العادة بتواتر هذه الهيئات وعدم جريانها في كثير من الأمور المهمة من أصول الدين وفروعها «.....» ومن ذلك كله وغيره مما يفهم مما ذكر، بأن لك ما في دعوى الإجماع على التواتر؛ على أنه لو أغضى عن جميع ذلك فلا يقيد نحو هذه الإجماعات بالنسبة إلينا إلا الظن بالتواتر، وهو غير مجدٍ، إذ دعوى حصول القطع بمثل ذلك مكابرة واضحة»^[٣].

وقد عالج الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١) في «كتاب الصلاة» مسألة تواتر السبع أو العشر، ورأى أنه لا بد من إثبات التواتر عن النبي ﷺ أولاً، ثم إقامة الدليل على وجوب التأسّي في المتواتر بناءً على منع قاعدة التأسّي ولا سيما في

[١]- النجفي - محمد حسن، ٢: ٢٩٥.

[٢]- هو كتاب «المعتبر في شرح المختصر» للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي الحلي، المعروف بالمشقق الحلي (ت ١٧٦ هـ). خرج منه العبادات إلى كتاب الحج، وبعض التجارات، وذكر في أوله بعض المباحث الأصولية (ينظر: الطهراني، ٢٠٩: ٢١).

[٣]- النجفي - محمد حسن، ٩: ٢٩٦ / ٢٩٧.



الخصوصيات العادية، وكلا الأمرين صعب الإثبات. ومما يوهن القول بالتواتر خلو المصاحف من الإعراب والنقط فضلاً عن المد ونحوه حتى اختلف فيها القراء اختلافاً فاحشاً خطأً معه كل واحد منهم مخالفه. واستدل الأنصاري أيضاً ببعض الوجوه التي وردت عند الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر. كما ردّ الأنصاري قواعد قبول القراءة الصحيحة، فقال: إن السند المتواتر عند فريق ضعيف جداً عند آخر، وموافقة رسم أحد المصاحف العثمانية ليس حجّةً. فلم يبقَ من شروط صحة القراءة إلا موافقة العربية التي لا تدل إلا على عدم كون القراءة باطلة لا كونها منقولة عن النبي ﷺ؛ مع أنّ حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي وأمره كتاب المصحف عند اختلافهم في بعض الموارد ترجيح لغة قريش معللاً بأنّ أغلب القرآن نزل بها الدالّ على أنّ كتابة القرآن وتعيين قراءتها وقعت أحياناً بالحدس الظني بحكم الغلبة وجه مستقل في عدم التواتر. ولعلّه لذلك كلّه أنكّر تواتر القراءات جماعة من الخاصة والعامة^[١].

وقال الشيخ آقا رضا الهمداني^[٢] (ت ١٣٢٢هـ) في الموضوع نفسه: «والحاصل أنّ دعوى تواتر جميع القراءات [السبع أو العشر] بجميع خصوصياتها عن النبي صلى الله عليه وآله تتضمن مفاصد ومناقضات لا يمكن توجيهها. وقد تصدّى جملة من القدماء والمتأخرين لإيضاح ما فيها من المفاصد،^[٣] وذكر الحجّة محمد جواد البلاغي (ت ١٣٢٥هـ) أنّ السبع والعشر آحاد، كذكر اختلاف الراويين عن القاريء، ووهن التشبث بالأحرف السبعة^[٤].

وورد في تقريرات الميرزا الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) للشيخ محمد تقي الآملي عند بحث القراءة في الصلاة: «اختلف في ثبوت تواتر القراءات السبع «....» والأقوى عدم التواتر إن كان المراد منه تواتره عن النبي

[١]- ينظر: الأنصاري - مرتضى: ١١٨-١١٩.

[٢]- ذكر أن نسبه هي «الهمداني» بالدال في عنوان الكتاب. ولكن تلميذه صاحب أعيان الشيعة ذكر أنها بالذال ومن المعلوم أن همدان من العرب وهمذان من العجم (ينظر: الأمين، ٧: ١٩).

[٣]- الهمداني، ٢ «الصلاة»: ٢٧٣.

[٤]- ينظر: البلاغي، ١، ٢: ٢٩-٣١.



صلى الله عليه وآله، وذلك لما هو المعلوم من أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد «...» وبالجملة، فأول ما ينكر هو تواتر تلك [القراءات] عن النبي صلى الله عليه وآله، بل يمكن دعوى استحالته أيضاً فيما إذا انجرّ إلى اختلاف الأحكام على نحو التباين كما في يطهرن بالتخفيف والتشديد^[١]. هذا... ولكن الإجماع منا أيضاً منعقد على وجوب متابعة إحدى تلك [القراءات] المعروفة^[٢].

وقال الشيخ عبد الكريم الحائري (ت ١٣٥٥هـ) في «كتاب الصلاة»: «ثم إن تواتر القراءات السبع مما لم يثبت بل ثبت خلافه خصوصاً إذا كان الاختلاف في المادة أو الصور النوعية للكلام بحيث يكون موجباً لانقلاب ماهية الكلام عرفاً سواء تغير المعنى كمالك وملك^[٣] أم لا كالاختلاف في كلمة كقو^[٤] إذ من المعلوم أن المنزل على النبي صلى الله عليه وآله ليس متعددًا، «...» والحاصل أن نزول القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وسلم متعددًا مما يقطع بخلافه، وعلى فرض الاحتمال، ليس إلا مجرد النقل ولا يكون تواتراً حقيقياً^[٥]. وقد قدم الحائري لهذا الكلام بالتفريق بين القرآن والقراءات لئلا يتوهم من انتفاء تواترها انتفاء تواتره.

وقد خصّص السيد حسين البروجردي (ت ١٩٦١م) فصلاً طويلاً لهذه المسألة في الجزء الثالث من تفسير «الصراط المستقيم»، فقال إن دعوى الإجماع والضرورة على تواتر قراءات القراء السبعة أو العشرة غير مسموعة «لعدم تحقق شيء من الأمرين، والمحكيّ منهما غير مجدٍ، سيّما بعد الخبرة التامة بحقيقة الأمر، وتوفر الأمارات على انتهاء ذلك إلى خط عثمان^[٦]، وضبط زيد بن ثابت. على أنه إن أُريدَ

[١]- قرأ أهل سما وابن عامر وحفص {يَطْهَرْنَ} بتسكين الطاء وضم الهاء؛ وقرأ شعبة وحمزة والكسائي {يَطْهَرْنَ} بتشديد الطاء والهاء (البقرة: ٢٢٢) (ينظر: القاضي - الشاطبية: ٢١٩).

[٢]- الأملي: ٨٨ / ٨٩.

[٣]- قرأ الكسائي وعاصم {مَلِكٌ} بألفٍ فيما قرأه باقي السبعة بدون ألف (الفاحة: ٤) (ينظر: القاضي - الشاطبية: ٥٠).

[٤]- قرأ إسماعيل عن نافع وحمزة وخلف ورويس {كُفُوًا} بناء ساكنة مَثْلُوَّةٍ بهمزة، وقرأ حفص {كُفُوًا} بفاء مضمومة وواو مفتوحة، وقرأ باقي السبعة {كُفُوًا} بضم الفاء وتحقيق الهمزة (الإخلاص: ٤) (ينظر: الطبرسي، ٩-١٠: ٨٥٦).

[٥]- الحائري: ٢٠٤.

[٦]- في التعبير مسامحة لأن عثمان لم يخط الصحف بيده بل أمر بخطه.



التواتر على خصوص المشترك بين الجميع فمسلّم، وإن أريد التواتر على خصوص كل منها فأول الكلام^[١]، لعدم تحقق ما هو شرط فيه قطعاً من الأخبار، والعدد في كل طبقة من الطبقات، بل لعلّه يسري الإشكال في الأول أيضاً «.....»^[٢].

وقد ردّ البروجردي على بعض من ادّعى التواتر. ثم قال إنّه ظهر أنّ دعوى التواتر ضعيفة جداً إذا كانت في شيء مما اختلف فيه القراء، وأضعف منها دعوى تواتر الجميع. والاختلاف في القراءات عنده من الرواة؛ فالاختلاف في الهيئة يمكن إعادته إلى استحسنات القراء واجتهاداتهم لأن الواحد منهم كان إذا تمهّر شرع للناس طريقاً لا يعرف من قبله. وأما منشأ الاختلاف في المادّة فهو أغلاط المصاحف العثمانية وخلوها من الإعراب والنقط^[٣]. وسيأتي تفصيل هذا والاعتراض على بعضه عند ذكر أثر الرسم في القراءات.

وذكر السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠هـ) في «مستمسك العروة الوثقى» أنّه أنكر تواتر السبع جماعة من الأساطين، وقبل رواية الحرف الواحد ودعا إلى تأويل روايات الأحرف السبعة^[٤].

ويُفهم من كلام السيد أحمد الخوانساري في «جامع المدارك» أنّ المنزل واحد، وأنّه «.....» لم يُحرزْ معروفة ومشهورة ما ادعى تواترها^[٥].

ولخصّ السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ) أسباب ردّ تواتر السبع أو العشر بجملة أمور:

الأول: أنّ استقرار حال الرواة يورث القطع بأنّ القراءات نقلت إلينا بأخبار الأحاد. على أنّ بعض هؤلاء الرواة لم تثبت وثاقته.

[١]- يكون أول الكلام لأنه أصل الدعوى النوع في إثباتها ونفيها.

[٢]- البروجردي، ٣: ١١٤ / ١١٥.

[٣]- ينظر: البروجردي، ٣: ١١٦ - ١١٨.

[٤]- ينظر: الحكيم، ٢: ٢٤٣ - ٢٤٤.

[٥]- الخوانساري - أحمد، ١: ٣٣٤.

الثاني: أن الطرق التي أخذ عنها القراء طرق آحاد.

الثالث: أن القارئ كان ينقل قراءته بنفسه، وهو فرد ينقطع به التواتر، وإن حصل شرط التواتر بعده وقبله.

الرابع: أن القارئ كان يحتاج على صحة قراءته، ويمنع من قراءة غيره، وفعله ينفى التواتر.

الخامس: إنكار جملة من الأعلام تواتر القراءات^[١].

وقد تكلم في تواتر القراءات من المعاصرين أيضاً الشيخ علي محمد الأصفى في «دراسات في القرآن الكريم»، فقال: «أما القول بتواترها سنداً فغير سديد؛ لأن أسانيد هذه القراءات موجودة في كتب القراءات، وهي على فرض صحتها نقل [واحد] عن واحد. نعم ربما يبلغ سند القراءة حدّ متواتر في بعض طبقاته عند بعض، ولكنه غير مفيد؛ لأن من شرط التواتر استواء الطبقات كلها في النقل عن عدة يستحيل [تواطؤهم] على الكذب عادةً مع أن بلوغه حدّ التواتر، ولو في جميع الطبقات إنما يجدي لمدعيه لا لمن لم يتحقق ذلك عنده»^[٢].

وقد نفاه أيضاً الشيخ محمد هادي معرفة في «التمهيد لعلوم القرآن» بعد بحث طويل^[٣]. ووصل السيد جعفر مرتضى في كتاب «حقائق هامة» إلى حد جعل القراءات المتعددة من ضروب التحريف^[٤].

هذه هي أقوال بعض علماء الإمامية في مراحلها الثلاث، وقد بدأت هذه الأقوال بالتمسك بالتزول الواحد على حرف واحد وردّ التواتر لذلك. ثم شاع بعد ذلك القول بالتواتر بين المتأخرين، وعادت إلى السيرة الأولى من زمن الفيض الكاشاني^[٥].

[١]- ينظر: الخوئي: ١٥١-١٥٢.

[٢]- الأصفى: ٢٣٦.

[٣]- ينظر: معرفة، ٢: ٨٨-٥٠.

[٤]- مرتضى: ٢٩٧.

[٥]- هذا بحسب ما وصلت إليه من نصوص، ولست أدعي التقصي.



مروراً بمتأخري المتأخرين، ووصولاً إلى المعاصرين. وقد تقدّمت من قبل طائفة من أقوال علماء السنّة الذين انقسموا إلى من يقول بالتواتر ومن يردّه على تفصيلاتٍ مضت أيضاً.

ويمكن أن يلاحظ أنّ التصديق بأحاديث الأحرف السبعة، وأخبار «القراءة سنّة»؛ بمعنى كون القراءات الصحيحة صادرةً من النبي ﷺ^[١]، يناسب الالتزام بالتواتر ويدعو إليه. بينما يدعو التصديق بأخبار النزول على حرف واحد إلى ضدّ أخبار الأحرف السبعة أو تأويلها، وحمل أخبار «القراءة سنة» على أنّ القراءة الوحيدة المنزلة سنّة، وهذا لا يناسب تواتر السبع أو العشر عنه ﷺ بل ينفيه.

وليس يخفى أن من لم يقل بالتواتر قد لا ينكر أن تصدر القراءات اختياريّاً وتدور مدار انتقاء الفصحاء والبلغاء، وقد ذهب إلى هذا الزمخشري. كما يمكن أن تكون أحاداً يجوز فيها الغلط، الاشتباه، وتأثير اللهجات والرسم الناقص، وغير ذلك.

وبعد، فإنّ الباحث في موضوع تواتر القراءات السبع أو العشر قد يستقرب شكّ الزركشي في تواتر هذه القراءات عن رسول الله ﷺ، وقد يستبعد من ناحية أخرى اختياريّتها المطلقة التي قال بها الزمخشري. فالقراءات كانت تتمّ وفق رخصة الأحرف تيسيراً وتسهيلاً، وإن كانت القراءة العامّة المنزلة واحدة، والقارئ المتأخر يروي بأخبار الأحاد ما قرأ الصحابة وغيرهم على الرخصة المذكورة، وأخبار الأحاد تحتمل التخليط والخطأ وغير ذلك. وهذا لا ينفى إمكان كون بعض القراءات صادرة من اختيار القراء.

ثم إنّ كلام الزركشي في تواترها عن القراء لا يخلو من مناقشة من جهتين:

الأولى: أنّ جمهور العلماء ردّ التواتر في أحرف الخلاف بين راويي كلّ قارئ؛ فابن الجزري رغم ذهابه إلى تواتر العشر يقول منجده: «ونحن ما ندعي التواتر في كلّ فرد مما انفرد به بعض الرواة أو اختصّ ببعض الطرق. لا يدّعي ذلك إلا جاهل

[١]- ينظر: ابن مجاهد: ٤٩؛ ابن الجزري - النشر، ١: ١١.

لا يعرف ما التواتر. وإمّا المقروء به عن القراء العشرة على قسمين متواتر وصحيح مستفاض متلقى بالقبول والقطع حاصل بهما»^[١]. ويقول في النشر: «وإذا اشتربنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتقى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأمة السبعة وغيرهم ولقد كنت قبلاً أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده وموافقة أمة السلف والخلف»^[٢]. ويقول القسطلاني: إن اشتراط التواتر بالنظر إلى مجموع القرآن، «وإلا فلو اشتربنا التواتر في كل فرد من أحرف الخلاف انتفى كثير من القراءات الثابتة عن هؤلاء الأمة السبعة وغيرهم»^[٣].

وربما كان الزركشي يقصد بالتواتر هنا التواتر الإجمالي لا تواتر كل فرد من أحرف الخلاف، ويدل على هذا أن بعض المصنفين كابن الجزري كانوا يطلقون في موضع ويقيّدون في آخر. فكلام ابن الجزري في المنجد (٥٧) مطلق وكلامه في أول النشر (١: ١١) مُقَيّد.

الثانية: أن التواتر لو سُلّم به لا يكون عن القراء الأمة بل عن روايتهم؛ لأن كل قراءة من السبع أو العشر كانت تشيع وتُدوّن عن راوي كل قارئ، وأسانيد الرواة المرفوعة إلى القراء بواسطة أو بدونها أخبار آحاد لا تواتر فيها. والخلاصة أن ما وجهه الزركشي من النظر في تواتر أسانيد القراءات من القراء إلى النبي ﷺ، موجه بعينه على أسانيد الرواة إلى القراء.

ولعله يُترقى بعد مناقشة رأي الزركشي إلى جعل حجة القائلين بالتواتر دليلاً عليهم؛ فهم يقولون: إن الرواة لا ينحسون في الراويين المذكورين لكل قارئ، قال القسطلاني مثلاً: «ومن له اطلاع على هذا الشأن يعرف أن الذين [قرأوا] هذه القراءات [العشر] وأخذوها عن الأمم المتقدمين، كانوا أمماً لا تحصى وطوائف لا تستقصى، والذين أخذوا عنهم أيضاً أكثر وهلم، إلى زماننا هذا»^[٤].

[١]- ابن الجزري - منجد: ٢٠.

[٢]- ابن الجزري - النشر، ١: ١١.

[٣]- القسطلاني، ١: ٧٠.

[٤]- القسطلاني، ١: ٧٧.



والباحث في هذا الأمر يجد أنّ تسعة رَوّاة اشتهروا بالرواية عن نافع المدني، عدا من لم يشتهر هو من رَوّاته^[١]؛ ومن هؤلاء التسعة «إسماعيل بن جعفر المدني وأبو الجليل وابن جمّاز والأصمعي والمسيبي»^[٢]. كما يجد الباحث أنّ ورشاً وقالون راويي نافع قد اختلفا في آلاف الحروف، قال مكي بن أبي طالب القيسي: «وهذا قالون ربيبه [أي ربيب نافع] وأخضّ الناس به، وورش «...» اختلفا في أكثر من ثلاثة آلاف حرف، من قطع، وهمز، وتخفيف، وإدغام، وشبيهه»^[٣]. فإذا جعلت الاختلافات بين كل اثنين من رواة التسعة الباقيين من القراء العشرة، بعدد الاختلافات بين هذين الراويين صارت هناك اختلافات تعم كثيراً من حروف القرآن ولانتفى التواتر في حروف الخلاف عن العشرة أجمعين. وليت شعري كيف تجعل دعوى وجود رواة آخرين دليلاً للتواتر، في حين أنّ الراويين المذكورين يختلفان بينهما بهذا المقدار.

فإن قال قائل بعد نفي تواتر القراءات: إنّ هذا ينفي تواتر القرآن، ردّ عليه بقول الزركشي: «واعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها: من تخفيف وتثقيل وغيرهما»^[٤]. فلا يضرّ انتفاء تواتر القراءات تواتر القرآن شيئاً، ويبقى الثاني سالمًا عن المعارض الصحيح.

إنّ نفي تواتر القراءات السبع أو العشر، وفهم الأحرف السبعة على الرخصة التي أملتھا الظروف الطبيعيّة، يرفع الحاجز الذي يمنع من القول بأثر الرسم وغيره في القراءات. فلقد كانت هم الردود التي تصفع الباحثين في هذه المسألة تواتر القراءات عن النبي ﷺ، وكونها بعض الأحرف المنزلة.

إنّ هذا المحور يؤسّس مبنى يفتح آفاق أثر الرسم في صحيح القراءات وشاذها؛

[١]- ينظر: مكرم - عمر، ١: ١١٢.

[٢]- ابن الجزري - منجد: ٢٧.

[٣]- القيسي - الإبانة: ٤٦.

[٤]- الزركشي، ١: ٣١٨.

فالصحيح منقول بالآحاد على الصحيح، والشاذ لم يُدَّعَ تواتره أصلاً. ونتائج المحور تسمح بالتطبيق العملي على القراءات كلها. وقد اخترت قراءات قرآء الشواذ، ما شد منها وما وافق الصحيحة.

المبحث الثالث: القراءات والشذوذ

قال ابن فارس في المقاييس: «الشين والذال يدل على الانفراد والمفارقة. شد الشيء يشد شذوذاً» (ابن فارس - المقاييس: مادة شد). وجوز الفيروزآبادي وابن منظور ضم عين مضارعه وكسرها. والشذاذ القلال والذين لم يكونوا في نواحي حيهم، والشذان بفتح الشين وضمها ما تفرق من الحصى^[١].

وقد اعتنى ابن جني بمادة (ش ذ ذ) وأرجع معانيها في كتاب الخصائص إلى «التفرق والتفرد؛ من ذلك قوله:

يُزَكِّنُ شَذَانَ الْحَصَى جَوَافِلًا

أي ما تطاير وتهافت منه. وشذ الشيء يشد ويشد شذوذاً وشذاً، وأشذت أنا، وشذذته أيضاً أشدّه (بالضم لا غير، وأبأها الأصمعي وقال: لا أعرف إلا شاذاً أي متفرقاً، وجمع شاذ شذاذ قال:

كَبَعْضٍ مِّنْ مَّرٍّ مِّنَ الشُّذَّازِ^[٢]

وروى أبو شامة عن شيخه أبي الحسن أنه قال: «الشاذ مأخوذ من قولهم شد الرجل يشد ويشد شذوذاً، إذا انفرد عن القوم واعتزل عن جماعتهم، وكفى بهذه التسمية تنبيهها على انفرد الشاذ وخروجه عما عليه الجمهور «.....»^[٣].

وقد تأخر وصف القراءة بالشذوذ إلى ما بعد القرن الأول، فلم تكن القراءة المخالفة لقراءة الجماعة توصف بالشذوذ. ولا بالإفراد في القرن الأول، بل كانت

[١]- ينظر: الفيروزآبادي، وابن منظور: مادة شد.

[٢]- ابن جني - الخصائص، ١: ٩٦/٩٧.

[٣]- أبو شامة: ١٧٩.



تُنْقَل على أنّها وجوه القراءة المرويّة، ولكنها كانت تميّز من قراءة الجماعة تمييزاً دقيقاً»^[١].

وقد اختلف في تحديد المقصود من القراءات الشاذة اختلافاً كبيراً، مردّه إلى دَخَالَة التواتر في قبول القراءات أو عدم دخالته؛ فمن قال بالأول شدّد ما عدا السبع أو العشر، ومن قال بالثاني قبل كل قراءة بشروط ثلاثة آتية وشدّد ما عدا ذلك.

فالقاضي «جلال الدين البلقيني، قال: القراءة تنقسم إلى متواتر وآحاد وشاذ، فالمتواتر قراءات السبعة المشهورة، والآحاد قراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءة الصحابة، والشاذ قراءات التابعين كالأعمش ويحيى بن وثّاب وابن جبير ونحوهم»^[٢].

وكان معاصر وابن جني يسمون ما زاد على السبع شاذّاً، قال في المحتسب «وضرباً تعدى ذلك (أي لم يجتمع عليه أكثر قراء الأمصار)، فسماه أهل زماننا شاذّاً أي خارجاً عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها «...»»^[٣]. ونقل ابن الجزري أنّ قاضي القضاة أبا نصر عبد الوهاب بن السبكي قال في: «جمع الجوامع في الأصول»: «ولا تجوز القراءة بالشاذ، والصحيح أنّ ما وراء [العشر] فهو شاذ وفقاً للبخوي والشيخ الإمام»^[٤].

وقد دافع ابن جني عن الضرب المسمّى شاذّاً؛ لأنّه مع خروجه عن السبع «نازع بالثقة إلى قرأته محفوف بالروايات من أمامه وورائه، ولعلّه، أو كثيراً منه، مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه»^[٥]. وقريباً من زمان وفاة ابن جني في العقد الأخير

[١]- عطوان: ٧.

[٢]- السيوطي - الإتيقان، ١، ٢١٠.

[٣]- ابن جني - المحتسب، ١: ٣٢.

[٤]- الشيخ الإمام هو والد القاضي عبد الوهاب بن السبكي. وقد ترجم له ابن الجزري وذكر أنه مجتهد العصر أبو الحسن علي بن عبد الله السبكي (ينظر: ابن الجزري - منجد: ١٦).

[٥]- ابن جني - المحتسب، ١: ٣٢.





من القرن الرابع كان مكي بن أبي طالب القيسي يضع قاعدة قبول القراءة، ويقول في الإبانة عن معاني القراءات: «وإنما الأصل الذي يعتمد عليه في هذا: أن ما صحَّ سنده واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خطَّ المصحف فهو من السبعة^[١] المنصوص عليها. ولو رواه سبعون ألفًا، متفرقين أو مجتمعين، فهذا هو الأصل الذي بني عليه في قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف، فاعرفه، وابن عليه»^[٢]. فلم تعد، بمقتضى هذه القاعدة، كلَّ القراءات التي فوق السبع أو العشر شاذة.

فما اجتمعت فيه خلال القاعدة الثلاث قرىء به، وقطع بصحته وصدقه، لأنَّه قد أخذ عن إجماع من جهة موافقته لخط^[٣] المصحف، وكُفِّر من جرده. أما ما انحزم فيه الشرط الثالث، وصح نقله من الآحاد، ووجهه في العربية فلا يقرأ به لعدم الإجماع الناشيء من مخالفة رسم المصحف وعدم القطع بصحته، «ولا يكفر من جرده، وبئس ما صنع إذ جرده». وأما «ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية». فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف»^[٤].

وإلى هذا الفهم لمصطلحي الصحة والشذوذ نحا أبو شامة، فقال: «فكل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النُّقل فيها ومجيئها على الفصح من لغة العرب، فهي قراءة صحيحة معتبرة فإن اختلفت هذه الأركان الثلاثة أُطْلِقَ على تلك القراءة أنها شاذة وضعيفة «....» فلا ينبغي أن يُغْتَرَّ بكل قراءة تُعْرَى إلى واحد من هؤلاء الأئمة السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة «.....» إلا إذا دخلت في ذلك الضابط، وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء، فذلك لا يخرجها عن الصحة. فإنَّ الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف، لا عمن تنسب إليه.

فإنَّ القراءات المنسوبة إلى كلِّ قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع

[١]- أي من الحروف السبعة.

[٢]- القيسي - الإبانة: ٥١.

[٣]- عنى بالخط الرسم هنا.

[٤]- القيسي-الإبانة: ١٨ / ١٩.



عليه والشاذ «...»^[١]. ونقل الزركشي عن الشيخ موفق الدين الكواشي بعد ذكر الشروط الثلاثة قوله: «ومتى فُقد واحد من هذه الثلاثة المذكورة في القراءة فاحكم بأنها شاذة، ولا يقرأ بشيءٍ من الشواذ، وإمّا يذكر ما يذكر من الشواذ، ليكون دليلاً على حسب المدلول عليه، أو مرجحاً^[٢]».

ومع ابن الجزري يُلاحظ تطوّر في صياغة شروط القراءة الصحيحة^[٣]. فهو يشترط موافقة العربية ولو بوجه^[٤]، وموافقة أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً^[٥]. ومع اجتماع الشروط تصير القراءة صحيحة «ولا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن من هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدي، وحققه الإمام أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة وهو مذهب السلف لا يعرف عن أحد منهم خلافاً^[٦]».

ولا يخفّ غلوّ ابن الجزري في ادّعاء عدم الخلاف، وقد أوردت في صدر الأقوال آراء المخالفين. ولقد كان القسطلاني أنصف منه عندما زاد في مثل هذا الموضوع قوله: «إلا أنّ بعضهم لم يكتفِ بصحة السند، بل اشترط مع الركنين المذكورين التواتر^[٧]»، ولما كانت دعاوى التواتر منصبّة على السبع أو العشر كان غيرها شاذّاً

[١]- أبو شامة: ١٧١ / ١٧٢ / ١٧٣.

[٢]- الزركشي، ١: ٣٣١.

[٣]- أركز على شروط الصحيحة لتلازمها مع الشاذة، فبانخرام أحد الشروط تنقلب القراءة شاذة على هذا المذهب.

[٤]- قال ابن الجزري: «ولو بوجه نريد به وجهاً من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً مجتمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، (ابن الجزري النشر، ١: ١٠).

[٥]- ما يحتمله رسم الصف كقراءة (مالك) في (ملك) من سورة الفاتحة وينظر: ابن الجزري - منجد: ١٥).

[٦]- ابن الجزري - النشر، ١: ٩.

[٧]- القسطلاني، ١: ٦٩.

عند هذا البعض وقد ذكر ابن الجزري في منجد المقرنين أقسام القراءة فعدّها منها:

أولاً- القراءة المتواترة

ثانياً- القراءة الصحيحة؛ وقسمها إلى قسمين:

١. ما صحّ سنده بنقل العدل الضابط عن الضابط كذا إلى منتهاه ووافق العربية والرسم، وهذا على ضربين:

أ. ضرب استفاض وتلقته الأمة بالقبول كما انفرد به بعض الرواة من العشرة، أو كمراتب القراء في المدد ونحو ذلك.

ب. ضرب لم يستفض ولم تتلقه الأمة بالقبول، فالذي يظهر من كلام كثير من العلماء جواز القراءة به والصلاة به، ومنع من ذلك من أحقه بالشاذ.

٢. ما وافق العربية وصحّ سنده وخالف الرسم كما ورد في نقل صحيح من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم. فهذه القراءة تسمى اليوم شاذة لكونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحاً فلا تجوز القراءة بها في الصلاة وغيرها^[١].

فابن الجزري نظر في منجد المقرنين إلى السند وقسم على أساسه، فجاء القسم الثاني من الصحيحة شاذاً؛ لأنه طبق عليه شروط صحة القراءة الثلاثة - لا شرط صحة السند فحسب- فانخرم شرط موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً. وهذا القسم الثاني من القراءة الصحيحة سنداً، ذكره ابن الجزري في النشر وبين أنه منقول بالآحاد الصحيحة ولا تجوز القراءة به^[٢]. وذكر كذلك قسماً «نقله ثقة، ولا وجه له في العربية، ولا يصدر مثل هذا إلا على وجه السهو والغلط وعدم الضبط، ويعرفه الأئمة المحققون والحفاظ الضابطون، وهو قليل جداً بل لا يكاد يوجد وقد

[١]- ينظر: ابن الجزري - منجد: ١٥ - ١٧.

[٢]- ينظر: ابن لجزري - النشر، ١: ١٤.



جعل بعضهم منه رواية خارجة عن نافع (معائش)^[١] بالهمز، وما رواه ابن بكار عن أيوب عن يحيى عن ابن عامر من فتح ياء (أدْرَى أَقْرِبُ)^[٢] مع إثبات الهمزة وهي رواية زيد وأبي حاتم عن يعقوب، وما رواه أبو علي العطار عن العباس عن أبي عمرو (ساحران تظَاهرا)^[٣] بتشديد الظاء والنظر في ذلك لا يخفى^[٤]. والنظر غير الخافي من جهة فقدان شرط موافقة العربية ولو بوجه، فتلحق هذه القراءات لذلك بالشاذة.

وبعد ذكر قسمين خالف أحدهما السند والثاني العربية، ذكر قسمًا ثالثًا صَعَفَ سنده وَنَقَلَهُ غيرُ ثَقَةٍ وهو كثير «في كتب الشواذ»^[٥] «...» كقراءة السَّمِيفِ وَأَبِي الشمال وغيرهما في ﴿نُتَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾^[٦] (نحيك): بالحاء المهملة «...» وكالقراءة المنسوبة إلى أبي حنيفة رحمه الله، جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخُزاعي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي وغيره، فإنها لا أصل لها^[٧].

ومما خالف شرط صحة النقل كذلك، قسم مردود لم ينقل أصلًا وإن وافق العربية والرسم. وقد ذكر جوازه ابن مِقْسَمِ البغدادي المقرئ النحوي.

خلاصة الكلام في تدقيق مصطلح الشذوذ إذًا، أن هناك رأيين كبيرين:

أحدهما: يشترط التواتر في صحّة القراءة، ويدّعي حصوله من القراءات السبع أو العشر، ويقبلها لذلك.

والآخر: يضع شروطًا للقراءة المقبولة الصحيحة، فما استجمع هذه الشروط

[١]- بدلاً من القراءة العامة بغير همز {وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ} (سورة الأعراف، الآية ١٠).

[٢]- قراءة عاصم بكسر الياء {وَإِنْ أَدْرَى أَقْرِبُ} (سورة الأنبياء، الآية ١٠٩).

[٣]- قراءة عاصم هي {سِحْرَانِ تَظَاهِرَا} (سورة القصص، الآية ٤٨) بالمصدر بدل الوصف والتخفيف بدل التشديد.

[٤]- ابن الجزري النشر، ١: ١٦.

[٥]- ذكر السيوطي نقلاً عن ابن الجزري كلامًا فهم منه أنه يقسم القراءات إلى ستة أقسام جعل رابعها الشاذ، وهذا ليس دقيقًا فالرابع الضعيف السند وهو بعض الشاذ لا كله؛ ولعل عبارة «في كتب الشواذ» المذكورة في النشر أوهمته بهذا (ينظر: السيوطي - الإقتان، ١: ٢١٦).

[٦]- سورة يونس، الآية ٩٢.

[٧]- ابن الجزري - النشر، ١: ١٦.



من القراءات قُبِلَ وإلا كان شاذًّا. ووفقاً لهذا الرأي الثاني قال أبو القاسم الهذلي في كامله: «وليس لأحد أن يقول لا تكثروا من الروايات ويسمي ما لم يصل إليه من القراءات شاذًّا؛ لأنَّ ما من قراءة فُرِّت ولا رواية رويت إلا وهي صحيحة إذا وافقت رسم الإمام ولم تخالف الإجماع»^[١]. وقال أبو بكر العربي بجواز «القراءة والإقراء بقراءة أبي جعفر وشيبة والأعمش، وأنها ليست من الشاذة «.....»^[٢].

وهذا الرأي الثاني قويٌّ منتشرٌ بين أهل الفن، وقد ذكرت أن ممن أرسى دعائمهم الداني والمهدوي ومكي بن أبي طالب وأبو شامة وابن الجزري وغيرهم. فلا يلتفت إلى الشيخ عبد الفتاح القاضي الذي خصَّه بمكي وابن الجزري^[٣].

بعد هذا البيان، يتوضَّح أنَّ الرأي الثاني أجدر بالاحترام من الأوَّل؛ ولكن الأخذ به في الدِّراسات العمليَّة للقراءات الشاذة، يحتاج أعمامًا من جهد أئمة القراءات حتى يُفصَّل ما هو شاذ عن غيره، طبقًا للشروط الثلاثة. وليس هذا سهل المثل، لانصراف الأكثر عن درس هذه القراءات وتمييزها.

ولذلك أوتر أن أدرس في القسم العملي ما سُمِّي شاذًّا باصطلاح أهل القول الأوَّل. وحسبي أنَّ كثيرًا من مجاميع القراءات الشاذة ألفت على هذا الأساس؛ وإن كان ابن جني قد ذكر في المحتسب ما زاد على السبع فسأذكر أنا ما زاد على العشر لاتفاق المتأخرين على قبولها والعمل بها.

ولكن البحث في القسم العملي لا يشمل شواذَّ القراءات فحسب، بل يعمُّ قراءات قرآء الشواذ الموافقة للصحيحة أيضًا مع التنبيه على ذلك في محالِّه. وعِلَّة ذلك أنَّه إن ذُكِرَ ما خالف فيه الحسن والأعمش وابن محيصن وغيرهم قرآء الصحيحة، دون ما وافقوهم فيه لم تتضح صورة قراءات قرآء الشواذ هؤلاء، وقدِّمت مبتورةً مشوهةً؛ هذا فضلًا عن إغناء البحث بمادَّة حيويَّة تفيد غرضه وتنوع مسالكه.

[١]- ابن الجزري - النشر، ١ : ٣٧.

[٢]- ابن الجزري - النشر، ١ : ٣٧ / ٣٨.

[٣]- ينظر: القاضي - الشاذة : ١٠.

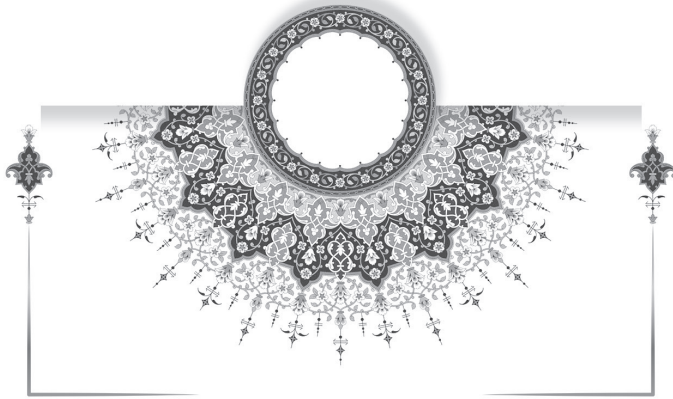


وبعد، فإنّ درس قراءات قرآء الشواذ الموافقة للصحيحة في القسم العملي يناسب القول بعدم تواتر السبع والعشر عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو ما اختاره كثيرون وذهبت إليه في مبحث «القراءات والتواتر». وبهذا المنهج يُدرّس أثر الرسم في القراءات الشاذة من خلال ما خالف الصحيحة، وفي الصحيحة من خلال ما وافقها من قراءات قرآء الشواذ؛ وبذلك تتم دراسة أثر الرسم في نوعي القراءات، وتتضح إجمالاً صورة قراءات، قرآء الشواذ.

لائحة المصادر والمراجع

الفصل الثالث

بحوث موضوعية في آراء نولدكه



مقدمة الفصل

يأتي الفصل الثالث والأخير من الكتاب؛ لِيتمّ البحث في بعض الموضوعات المتفرّقة، وهي موضوعات عالجه تودور نولدكه وألقى فيها اعتراضاته وشبهاته بناء على منهجه المتّبع. وقد توزّع الفصل على أربعة بحوث: ناقش الأول علاقة المدرسة الألمانية الاستشراقية بالإسلام والمسلمين؛ حيث قدّم طرحًا تحليليًا بناء على آراء المفكر الراحل إدوارد سعيد. والبحث الثاني عالج بعض الآراء المشكل التي طرحها نولدكه فيما يتعلّق بجمع القرآن الكريم. وعالج البحث الثالث إشكالية علاقة القرآن الكريم بباقي الكتب المقدّسة ومسألة التناصّ والاقْتباس التي ما يزال المستشرقون ليومنا هذا يتداولونها. وفي البحث الأخير، نظرة نقدية لمفهوم "الأمي" الذي تبناه تودور نولدكه.

إدوارد سعيد والاستشراق الألماني

نظرة نقدية

رومان لويماير^[1]

خلاصة جامعة للبحث

قام «إدوارد سعيد» سنة ١٩٧٨ في كتابه «الاستشراق» باستبعاد الاستشراق الألماني على وجه التحديد من نقده، والسبب في ظهور هذا الطرح التوجه اللغوي القوي للتخصصات الاستشراقية الألمانية في هذا المنحى، وقد كشف تحليل عميق لتطور الاستشراق الألماني أن الأقطاب والخطابات والمفاهيم الاستشراقية لم تزدهر في بريطانيا العظمى وفرنسا فقط، ولكن في العديد من الدول الناطقة بالألمانية بأوروبا الوسطى في القرن التاسع عشر أيضاً، ما أدى إلى انعكاسها مرة أخرى على تطور العلم، وقد حدث هذا الأمر خاصة بين نهاية القرن التاسع عشر ونهاية الحرب العالمية الأولى في البلدان الناطقة بالألمانية؛ وذلك بهدف تطوير استشراقٍ استعماريٍّ «حديث»، إلا أن هذا التطور توقف مرة أخرى سنة ١٩٢٠، حيث ظلت غلبة فقه اللغة المهيمن إلى يومنا هذا؛ وذلك راجع في الأصل لوجود قصورٍ على نطاقٍ واسعٍ داخل التخصصات الاستشراقية من حيث الاهتمام بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولذلك تتمتع العلوم «التنافسية» مثل «الإثنولوجيا» و «علم الدين» أو «العلوم السياسية» بفرصة أكبر من أجل الاستيلاء على «الخبرة العلمية الإسلامية».

أولاً: إدوارد سعيد والاستشراق الألماني

عندما قام «إدوارد سعيد» بنشر استشراقه الجدلي الشهير في عام ١٩٧٨، استثنى ضمناً الاستشراق الألماني والنمساوي من انتقاده.

[١]- ترجمه من الألمانية: مؤنس مفتاح.



لم يكن «إدوارد سعيد» يعني بمصطلح «الاستشراق» بالطبع المفهوم الأكاديمي فقط، ولكنه أشار إلى أربع وستين عينة تمثيلية أخرى لأنواع الفكر الأوروبي على وجه التحديد، ومنها الفكر الغربي الذي يعتقد بوجود اختلاف بين فئات جوهرية بين الحضارة الغربية أو ببساطة «نحن» و «الآخر»، وقد تم تجسيد هذا الفرق ضمن فئة «الشرق».

إن حجة سعيد في ذلك هو وجوب وضع الاستشراق الألماني على المستوى نفسه مع الاستشراق البريطاني والفرنسي، وهو يستند في البداية على افتراض أن مفهوم «الشرق» نتيجة لمشروع ثقافي بريطاني وفرنسي، وقد كان هذا المشروع مرتبطاً بمضاعفات معينة لهذين البلدين في الشرق، حيث دافع «إدوارد» من ناحية أخرى عن الرأي القائل بكون الدول الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مستعمرة من قبل بريطانيا العظمى وفرنسا، وأنها منذ الحرب العالمية صارت محط أطماع المصالح السياسية للولايات المتحدة.

كان الاستشراق الأكاديمي الناطق باللغة الألمانية مهتماً في الواقع منذ أواخر القرن التاسع عشر بالمجتمعات الشرقية المعاصرة أو بأفريقيا الإسلامية، وبعد الحرب العالمية اختفت فكرة أفريقيا الإسلامية المعاصرة والشرق، فعرفت هذه المناطق مرة أخرى اهتماماً هامشياً للمستشرقين إلى غاية سنة ١٩٧٠؛ حيث بدأ في الدول الناطقة بالألمانية ظهور تهميش للشرق المعاصر، وبشكل أكثر بأفريقيا الإسلامية. وأما فيما يتعلق بأفريقيا الإسلامية على وجه الخصوص، فيجب القول بطبيعة الحال بأن الاستشراق الألماني كان قد سجل بصفة دائمة وجود المسلمين في أفريقيا.

لم يكن للمسلمين الأفارقة أي دور ملموس في تطور الإسلام، في عيون الاستشراق الألماني -وأنا أتحدث هنا عن المساهمات الاستشراقية - وليس عن أولئك المهتمين بالبحث في الشؤون الأفريقية مثل: «فيستمان» أو «ماينهوف» أو المبشرين مثل «كلامروث» أو علماء الأجناس ك«فروينوس» و «باومان»؛ ذلك أنهم على ما يبدو



لم ينتجوا سوى عددٍ قليلٍ من النصوص التي كانت لها قيمة تذكر، كما أشار إلى ذلك «كارل بروكلمان» في مؤلفه «تاريخ الأدب العربي» (١٩٣٥-١٩٤٣)، ويمكن القول بأن هذه الفرضية على الأرجح قد تمّ دحضها الآن من خلال رصدنا للمجلدات الأولى من الأدب العربي المرتبط بأفريقيا، ولذلك نستطيع أن نلاحظ الآن هذا الموقف تجاه أفريقيا الإسلامية، كرمزٍ محزنٍ دالٍّ على إهمالٍ طال المسلمين الأفارقة وبلورته لرؤية الاستشراق الألماني، كما أنه بالإمكان أن ننظر إلى هذا الموقف باعتباره سمةً هامّةً لوضعٍ استشراقيٍّ واسعٍ وشاملٍ يجعلنا «نحن» «المستشرقين» نحدّد نظرنا نحو «الآخر» (في هذه الحالة المسلمون أو الإسلام)، كما أنّ هذا المنظور يسمح للمستشرق القيام بملاحظاتٍ ليس فقط فيما يتعلّق بالإسلام في أفريقيا، ولكن أيضًا فيما يتعلّق بالمسلمين في كلّ مكانٍ عمومًا.

ثانيًا: أطروحات إدوارد سعيد

أودّ فيما يلي من الدراسة وفيما يتعلّق بالتحليل النقديّ حول تطوّر الدراسات الاستشراقية الألمانية منذ أواخر القرن ١٩ التّحقّق من بعض الأطروحات المحورية لـ «إدوارد سعيد»، والتي تهتمّ بتطوّر الاستشراق الألماني.

ينبغي أولًا وقبل كلّ شيءٍ أن نلاحظ أنه كان يوجد ليس فقط في المستعمرات «الفرنسيّة» و «البريطانيّة العظمى» ولكن أيضًا في مستعمرات ألمانيا، كان يوجد أعدادٌ كبيرةٌ وهائلةٌ من المسلمين، وخاصّةً في «الطوغو» و «الكامبيرون» و «شرق أفريقيا».

لقد كان للنمسا والمجر وكذا ألمانيا مناطق نفوذٍ كبيرةٍ في الدولة العثمانيّة وغيرها من الدّول الإسلاميّة، مثل المغرب ومصر وإيران، وقد وجد هذا الاستعمار ومصالحه الإمبرياليّة صدّى تامًّا في كتابات العلماء المستشرقين.

ومن ثمّ، بدأنا ندرك الآن بجلاءٍ أنه حتى الاستشراق الأكاديميّ الفرنسيّ مثله مثل الاستشراق البريطانيّ وإلى غاية الحرب العالميّة الأولى لم يُقدّم سوى عددٍ قليلٍ

من الدّراسات والأعمال عن الإسلام المعاصر الذي ظهر في أفريقيا أو في المجتمعات الإسلاميّة بصفة عامّة.

ويجب علينا ونحن هنا نختلف في الواقع في هذه النّقطة مع المستشرق «إدوارد سعيد»، ونرى أنّ الاستشراق الأكاديميّ النّاطق باللّغة الألمانيّة على الأقلّ وحتى هذه اللّحظة لا يكاد يختلف عن الاستشراق الأكاديميّ البريطانيّ أو الفرنسيّ، وهذا الأمر ليس فقط من حيث الطبيعة والجودة ولكن أيضًا فيما يتعلّق بأهميّة التأثير العام.

إنّ التأثير العام لاستشراق الفئات غير الأكاديميّة في البلدان النّاطقة باللّغة الألمانيّة خلال القرن التاسع عشر يكشف لنا عن نفسه بصورة جليّة فورًا، إذا أردنا النّظر إلى تأثير عددٍ من الأعمال الأدبيّة وارتباط تصوّرها عن «الشرق»، فإننا نجد أنّها تختلف في طبيعتها كليًّا؛ ذلك أنّ الثّقافة البورجوازيّة النّاطقة بالألمانيّة في القرن التاسع عشر أثّرت على ذلك بشكلٍ حاسمٍ؛ وذلك من خلال محاضرات «هيغل» حول «الإسلام» وكذا محاضراته في «تاريخ الفلسفة» وعن «شليغل» حول اللّغة والحكمة في الهند ومن خلال كتابات «غوته» «الديوان الشّرقي للمؤلف الغربي» و«الترجمة الشّعريّة للقرآن الكريم» لـ «ديكارت» إلى غاية أوبرا «موزار» «اختطاف إلى القصر» (ق. لروش المهدي ١٩٩٧)، وقد تواجدت المفاهيم الاستشراقيّة خلال القرن التاسع عشر في موضة الصالونات شبه الشّرقيّة أو في رؤية المستكشفين الألمان والنّمساويين المجريين في نفس القرن، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر: «هاينريش بارت» و «جورج ناختيغال» و «جورج شفاينفورت» و «صموئيل غراف تلكاى».

كما أنّنا نجد هناك تأثيرًا عامًّا واضحًا للكليشيهات الاستشراقيّة، ولا سيّما في أعمال «كارل مايز» التي تدور في الشّرق أو أفريقيا، والتي تضمّنت مغامرات البطل الألمانيّ النّمساويّ «كارا بن نمسي» ومرافقه المدعو «الحاج خلف عمر ابن الحاج داود الجساره»، وارتباطًا بتأثير أعمال «كارل ماي» حول مفهوم الشّرق وأفريقيا الإسلاميّة، يجب علينا الإشارة من جديدٍ إلى ضابط الجيش النّمساويّ والمجري



«رودولف سلاتين باشا» الذي كان عضواً في الخدمات المصرية وبعدها البريطانية في «السودان» وحاكماً لإقليم «دارفور» وأخيراً أصبح أسيراً للمهدي وخليفته «عبد الله» والذي عايش بروز الحركة «المهدية» في «السودان».

وقد عرف كتاباه «النار والسيف في السودان» اللذان تحدّث فيهما عن تجاربه السابقة نجاحاً باهراً، وذلك ليس لاعتبارهما عملاً أدبياً، ولكنهما أصبحا مباشرةً بعد سقوط الدولة المهدية في السودان في عام ١٨٩٨ كأهم مصدر خارجي مهم عن تاريخ «المهدية».

لقد كانت نسخة «النار والسيف في السودان» مصدرًا رئيسًا للإلهام لـ «كارل ماي» أيضاً، والذي قام بناء على سجلات «رودولف سلاتين باشا» بنشر ثلاثيته الشهيرة عن «السودان» تحت عنوان: «في أرض المهدي».

وأخيراً، يجب ألا ننسى أنّ الصّراع الذي احتدم في سياق الحرب العالميّة الأولى قد جلب لنا عدداً من أبطال الحرب، الأمر الذي دفع بدوره إلى ظهور هذا النوع من رواية المغامرة، وذلك سنة ١٩٢٠ التي كان لها دورٌ محوريٌّ وأهميّةٌ كبيرةٌ لتمجيد مغامرات الحرب الأفريقيّة الشّرقية، لذلك لا يجب علينا هنا التّفكير في شهرة أبطال حرب الصحراء الشّرقية مثل «لورنس العرب» أو الأبطال الألمان لحرب «أفريقيا» أو «بول ليتوف» ومرافقه المسلم الوفي «أسكاريس»، بل يجب الأخذ بعين الاعتبار مغامرات القنصل الألماني «فاسموس» في «طهران» الذي أصبح بفضل أعماله الجريئة في بلاد فارس خلال الحرب العالميّة الأولى نقطة مرجعيّة هامّة للفولكلور الألمانيّ الاستشراقي سنة ١٩٢٠، حيث قام «فاسموس» سنة ١٩١٥ بتنظيم مقاومة ناجحةٍ لبعض القبائل ضدّ الاحتلال البريطاني لجنوب «إيران»، ثم كسر الخطوط البريطانيّة شرق إيران ووصل إلى أفغانستان المحايدة، فحاول وإن كان دون جدوى دفع الحاكم الأفغاني لشرح «الجهاد» للبريطانيّين المقيمين في الهند.

وإذا عدنا الآن مرّة أخرى إلى الاستشراق الأكاديميّ الألمانيّ لنهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يمكن لنا بطبيعة الحال التأكيد أنّ هذا الاستشراق



مثله مثل الاستشراق الفرنسي والهولندي والبريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد عرف تطوراً ملموساً نظراً لإرتباطه المتين مع دراسات الكتاب المقدس المسيحي ومع النماذج الثقافية والتاريخية في مجال العلوم السياسية.

إنّ التقليد الاستشراقي الألمانيّ الأكاديمي هذا، والذي هو قبل كلّ شيء «تقليد لغوي»، تمّ بالفعل وصفه بالتفصيل، وبالتالي فإنّه ليس من الضروري الرجوع مرة أخرى إلى إنجازات الباحثين المتميزين مثل «ايجنز غولدزيهر» و«يوليوس فلهاوزن» و«ثيودور نولدكه».

لقد أنتج الاستشراق الأكاديمي الناطق باللّغة الألمانية مثل المتخصّصين البريطانيين والهولنديين والفرنسيين شخصيات باحثة مؤثّرة لم تقتصر في أبحاثها على الأعمال اللغوية فقط، بل ركزت بالملاحظة والشرح أيضاً على الأعمال الإسلامية والسياسة الاستعمارية لألمانيا أو النمسا - المجر، وذلك من خلال الاستفادة - ولو بشكل جزئيّ - من تجارب قدماء الموظفين الألمان أو ضباط الجيش في الأقاليم المستعمرة، الذين أوجدوا بحدوثاً ذات صلة بالإسلام في المستعمرات ومناطق النفوذ الألمانيّة والنمساوية المجرية، كما أوقدوا الاهتمام بعلوم اجتماعية وأخرى جديدة موجّهة لتطوير الدّراسات الإسلاميّة.

الأمر لم يكن اختراقاً فعلياً لاستشراق ألمانيّ أكاديميّ و «حديث»، ولم يكن موجّهاً فقط للدراسات التاريخية واللغوية، ولكن أخذ بعين الاعتبار أيضاً التّطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة الحاليّة للعالم الإسلامي، وقد ارتبط هذا التيار باسم «كارل هاينريش بيكر».

وكان «بيكر» هذا قد شغل كرسيّ التدريس لمادة «التاريخ والثّقافات الشّرقية» في «المعهد الاستعماري الألماني» في هامبورغ منذ سنة ١٩٠٨، ونشر خلال تقلّده هذا المنصب عدداً من الكتابات حول الوضع الديني والسياسي الحالي في الإمبراطورية العثمانيّة، في شمال أفريقيا وباقي المستعمرات الألمانيّة.

ثالثاً: الاستشراق الألماني والإسلام



نشر «بيكر» سنة ١٩١١ بعد رحلته إلى شرق أفريقيا التابعة للنفوذ الألماني دراسةً حول الإسلام في تلك المنطقة، والتي صدرت بداية بعنوان «أدوات لمعرفة الإسلام في شرق أفريقيا الألمانية في مجلّة «الإسلام»، ثم تمّ جمعها لاحقاً في كتاب بعنوان «الدّراسات الإسلامية» (المجلد الثاني)، والذي أصبح يمثّل مرجعاً هاماً للإسلام في شرق أفريقيا، غير أنّ أدوات معرفة الإسلام هذه في شرق أفريقيا التابعة لألمانيا قُدّمت وصيغت في سياقٍ محدّد، حيث نشأ في بداية القرن العشرين وبالتحديد في ألمانيا تخوّفٌ كبيرٌ من الإسلام، كان يزكّيه المبشرون أيضاً خوفاً من أن يكون هناك في المستعمرات «مشاكل مع الإسلام» وذلك بشكلٍ متزايدٍ ومضطربٍ، حيث ظهرت سلسلةٌ من الثورات المناهضة للاستعمار مثل «ثورة ماجي ماجي» في «شرق أفريقيا» التابعة لألمانيا ما بين سنتي ١٩٠٤ و ١٩٠٥ و «ثورة» قضية رسالة مكة» في «الطوغو» سنة ١٩٠٥، وبعد ذلك أخرى في «شرق أفريقيا» سنة ١٩٠٨، وبالإضافة إلى «الثورة المهدية» في شمال الكاميرون والتي ظهرت سنة ١٩٠٧ لتأكيد تلك المخاوف، فكانت النتيجة تشكيل الإسلام موضوعاً محورياً بمؤتمر «المستعمرة الألمانية» سنة ١٩٠٥ في برلين، وموّلت الحكومة الألمانية على إثره سنة ١٩٠٨ ثلاثة تحقيقات تعلّقت بالإسلام في المستعمرات، وقد كان الاستشراق الألماني هو الذي قام بهذه الدّراسات، مثل «كارل هاينريش بيكر» في «شرق أفريقيا الألمانية» ما بين سنتي (١٩٠٨-١٩٠٩)، و«مارتن هارتمان» في «الكاميرون» سنة ١٩١١، و «ديتريش فيسترمان» في «الطوغو» سنة ١٩١٣.

إنّ هذه الدّراسات وخاصة تحقيقات «بيكر» أظهرت في «شرق أفريقيا التابعة لألمانيا» أنّ الإسلام في المستعمرات الألمانية قد خلّف في الواقع تأثيراً كبيراً، ومع ذلك فقد أوضح «بيكر» أنّ ما أثار استياء العديد من المبشرين هو كون الإسلام شكّل بالفعل تهديداً لهم عامّة وللتبشير خاصّة، ولكنّه لم يمثّل بأيّ حالٍ من الأحوال خطراً على الحكم الاستعماريّ الألماني، ولذلك ينبغي النظر مجدداً عمّا إذا كان الإسلام لا يعتبر فقط وسيلةً لـ «تعزيز الحضارة» عند الأفارقة، بل ينبغي التّعامل معه وفقاً لذلك.

ولقد أكّد «بيكر» هذا الرأي في عددٍ من مداخلاته حول «الإسلام في أفريقيا»،





وتطرق لموضوعاتٍ مثل الدولة والتبشير في الإسلام (١٩١٠)، حيث طوّر بالإضافة إلى ذلك أفكاراً أوليةً بخصوص «سياسة الإسلام» بمنظور ألمانيٍّ في المستعمرات على وجه التحديد، والتي كانت بدورها متأثرةً بشكلٍ مباشرٍ بالفكر الفرنسي في هذا الاتجاه.

ومن بين الأمور الأخرى التي اقترحها «بيكر» من قبل، ووفقاً للنموذج البريطاني، تقوية وتعزيز سلطة الحكّام الأصليين، حيث كان يفكر في المقام الأوّل في السلاطين، مثل عائلات «لاميدوس» و «جومين» في شمال الكاميرون وشرق أفريقيا التابعة لألمانيا.

وقد شدّد أيضاً على ضرورة البقاء بعيداً عن الأمور الدينيّة، بالإضافة إلى معرفةٍ دقيقةٍ بالإسلام في المستعمرات وما يرتبط بها، وكذا الفهم الصحيح للتلقّي العلميّ للإسلام وتصميمه المحليّ، وبناءً على هذا الطّرح، يجب القيام مجدّداً بـ «رقابة صارمة على الإسلام». وفي الوقت نفسه، ينبغي للمسلمين أن يتمتّعوا بحقوقهم في أجزاءٍ معيّنةٍ من القانون، وخاصّةً في الزّواج وقانون الأسرة، وبالارتباط مع المؤسّسات الدينيّة، فمسألة تعدّد الزوجات يمكن حلّها انطلاقاً من التّمودج التّساوي.

كما يجب أن يكون في مجال التربية نظامٌ حكوميٌّ للتعليم، والذي ينبغي أن يَمَنَعَ المنظّمات المُبشرة، كما يجب أن يكون هذا النّظام ملتزماً بـ «اللّادين»، كما ينبغي على سياسة الإدارة أن تفصل بين المناطق الإسلاميّة ومناطق «التبشير»، وأن تمنع «بناء المساجد وتأسيس الأضرحة». ولذلك، تمّ مجدّداً خلال الإدارة الاستعماريّة للأراضي الإسلاميّة الحفاظ على «الحياد التام الصّحيح»، ومع كلّ ما سلف لم تكن أنشطة «بيكر» مركّزةً فقط على الإسلام في أفريقيا بالرغم من كونه أُلّف في هذا الموضوع على الأقل ثلاث عشرة مساهمة.

لكنّه تطرّق أيضاً وبالتفصيل للعلاقات الألمانيّة-العثمانيّة (وفي وقت لاحقٍ الألمانيّة التركيّة) حيث كتب وألّف سنة ١٩١٤ - أي إبان بداية الحرب العالميّة- مذكرات بعنوان «ألمانيا والإسلام»، (التي لم يتم الاعتماد عليها في الدّراسات الإسلاميّة)، حيث طوّرت بعض رؤاه استراتيجيّات الحرب الألمانيّة وسمحت بإيلاء اهتمامٍ خاصٍّ للإسلام.



كما أكد على وجه الخصوص على أهمية تطوير تحالف ألماني-عثماني مسلم، كان الهدف منه في نهاية المطاف تحطيم الاستعمار الفرنسي والبريطاني والروسي للمسلمين، وخاصة في شمال أفريقيا الفرنسية وفي مصر والهند البريطانية وآسيا الوسطى الروسية.

لقد أثارت هذه الفكرة غضب صديقه القديم «سنوق هوغرنغ»، ما أدى للأسف الشديد إلى صراعٍ مريعٍ بين اثنين من أبرز الباحثين في العلوم الإسلامية وذلك حتى خلال الحرب.

لم يعد يلعب سيناريو التحالف الألماني-العثماني المسلم دورًا كبيرًا في أفريقيا، كما أن العلاقات العثمانية مع الرايخ أضحت تتسم بالأولوية: إن النقطة الأساسية لعلاقتنا مع الإسلام هي علاقتنا مع تركيا... لقد تم الاحتفاظ بطبيعة الحال ببضعة ملايين من المسلمين الذين تم جلبهم خلال علاقاتنا السياسية مع تركيا - من «شرق أفريقيا» ومن «تشاد»، ولكنهم باعتبارهم مسلمين سودا أو بيضا، فهم لا يلعبون أي دور في محيط هذا السؤال الكبير.

وكم كان الاستشراق الألماني مهمًا بالنسبة للسياسة الاقتصادية والثقافية التي كانت تستهدف مناطق الإسلام، وكذلك للاستعمار الألماني في المناطق الزنجية، كما يظهر ذلك جليًا من خلال طرق عدة للتعبير لصحفيين ونواب حين خاطب أحدهم كاتبًا قائلاً: «يمكن لألمانيا أن تكون صديقةً لتركيا، لأنه لا يوجد مسلمون في مستعمراتها. وإلى جانب «كارل هاينريش بيكر» يمكننا أن نذكر أسماء أخرى لمستشرقين-ألمان، مثل «مارتن هارتمان» (١٨٥١-١٩١٨) و «غوتهلغ بيرك ستريزر» (١٨٨٦-١٩٩٣) و «أويغن متفوخ» (١٨٧٦-١٩٤٢) و «فرانز بابينغر» (١٨٩١-١٩٦٧)، كما أخص بالذكر هنا أيضًا «ألويس موسيل»، والذين حاولوا أيضًا توطيد تقليد جديد للدراسات الإسلامية حتى وإن كانت جهودهم، كما هو الحال بالنسبة ل «مارتن هارتمان»، قد اصطدمت بردًا سلبيًا في الدراسات الشرقية، ولكن «مارتن هارتمان» حاول على الأقل من خلال تجاربه إدخال التفكير السوسولوجي في





الاستشراق، وذلك بالارتباط مع شخصيته المتغيرة ومطه العلمي الغريب.

النقيض من وقت سابق وخاصة بالنسبة للمستشرقين المهتمين بالتاريخ وعلم اللغات في المقام الأول باستثناء «إيجنز غولديهر»، حيث قام هؤلاء بدراسة ومعرفة البلدان والشعوب، وذلك ليس انطلاقاً من الحدس الشخصي فقط، بل كان هؤلاء المستشرقون الشباب يسافرون على نطاقٍ واسعٍ في البلدان الشرقية، حيث انفتحوا على قضايا العلوم الاجتماعية، وقد عملوا في بعض الحالات كما هو الحال بالنسبة لـ «أيوجين ميتفوخ» في القسم الشرقي لوزارة المخابرات الألمانية، ما جعله يسهم بنشاطٍ في المجهود الحربي الألماني في الحرب العالمية الأولى، كما تميّز «ألويس موسيل» على وجه الخصوص بكثرة السفر والعمل الميداني الواسع والذي وضع من خلاله معايير جديدة للاستشراق الألماني.

لقد كان «موزيل» (١٨٦٨-١٩٤٤) التشيكي من أصلٍ نمساويٍّ مجريٍّ من «أولميتز»، ومنذ سنة ١٨٨٦ مدعوًّا في بحوثه من «جامعة فيينا» (أو بشكلٍ أكثر دقّةً من «أكاديمية فيينا)، وقد انتقل بعد الحرب العالمية الأولى إلى «براغ» وتمكّن بسبب أسفاره الواسعة في بلدان الهلال الخصيب وإقامته لمدة سنة واحدة بين بدو دول الشمال العربي للقيام ببحوث، وذلك ما بين سنة (١٩٠٨-١٩٠٩)، فظهرت سجلاته في هذا الباب تحت عنوان «آداب وأعراف البدو»، ليتم التّظنر إليها ربما كأول عملٍ علميٍّ متميِّزٍ اعتمد على أساليب البحث الحديثة لعلم الأعراق، والتي فرضت في هذا العام على عالمٍ آخر من النّظام الملكي، وهو «برونيسلاف مالينوفسكي»، وفي إطار اعتقاله في جزر «كيريوينا» تمضية وقتٍ كبيرٍ في العمل الميداني لدراسة علم الأعراق هناك.

لقد وقع الانكسار والتّقاطع الحقيقيّ الفعليّ في التّطوّر الأكاديميّ للاستشراق الألماني مع الاستشراق الأكاديمي الفرنسي والبريطاني بعد الحرب العالمية الأولى، خاصّةً عندما فقدت ألمانيا مستعمراتها، وذلك عندما قام حلفاء الإمبراطورية الألمانية بتفكيك أقاليم بلاد فارس والإمبراطورية العثمانية إلى أقاليم وتقسيمها إلى



مناطق نفوذ تكتيكيٍّ للحلفاء، على غرار ما وقع في الماضي حينما خسرت النمسا مناطق نفوذها التاريخية في البلقان والإمبراطورية العثمانية وفي مصر والسودان.

لقد أدت نهاية الخطط الإمبريالية لألمانيا والنمسا والمجر إلى نتائج عكسية، ما قوّض جهود «كارل هاينريش بيكر» التي بُذلت لتطوير العلوم الاجتماعية «الحديثة»، وكذا التقاليد الإثنولوجية والسياسية داخل الدراسات الاستشراقية الألمانية: حيث لم يعد هناك ببساطة أي حاجةٍ لمثل هذا التخطيط.

وإذا تحدّثنا بشكلٍ ساخرٍ، فقد أدت نهاية المطامع الألمانية والنمساوية المجرية إلى سرقة فرصٍ تاريخيةٍ لألمانيا والنمسا لتطوير استشراقهما، حيث كانتا تتبعان النموذج الفرنسي والبريطاني «العادي»، حتى لو كان وراءه دوافع استعمارية، ما دفع «إدوارد سعيد» إلى توجيه سهام نقده إليه كما ألمحنا في السابق.

ولكن، لا يمكن بطبيعة الحال القول إنه سيكون جميلاً لو أبقّت كلٌّ من ألمانيا والنمسا-المجر على مناطق نفوذهم الإمبريالي ومستعمراتهم، والتي من خلالها كان سيتم الحفاظ على فرصتهم في تطوير نوع من الاستشراق على غرار الاستعماريين الفرنسي أو البريطاني اللذين ميزتهما أعمال «إيفانز بريتشارد» و «جاك بيرك».

كما يجب علينا أن لا ننسى من ناحيةٍ أخرى أنّ التخصّصات الاستشراقية الفرنسية والبريطانية والأمريكية قد حرّرت نفسها منذ فترةٍ طويلةٍ من تراثها الاستعماري، فطوّرتها إلى تخصّصاتٍ متقدّمة، فأصبحت بالكاد الانتقادات المشروعة لـ «إدوارد سعيد» تشملها أو لا تشملها: نحن لم نعد نعيش في الواقع في أيام جون «سبنسر» أو «غوستاف فون كرينباوم» ولكن بدلاً من ذلك في أوقات «طلال أسد».

ومع ذلك، لا ينبغي هنا أيضاً الانسياق وراء الرأي القائل بأنّ الاستشراق الغربي متجاوزٌ تماماً، ذلك أنّه يتمّ في الواقع -وفي أوقات الأزمات خاصة- إحياء مفاهيم الاستشراق القديمة كإيقاظ الكسالى من قبورهم؛ لتكون جزءاً من تصاميم جديدةٍ مُختلقةٍ، وأذكر هنا مثلاً مفهوم «صموئيل هنتنغتون» «صدام الحضارات» والذي وضع الإسلام والمسلمين مرةً أخرى في جوهر السوء، ولكن على الرغم من هذا





القيد، يجب علينا التمسك بملاحظتنا السابقة أن الاستشراق البريطاني والأمريكي والإسكندنافي للدراسات الإسلامية شهد تطوراً نسبياً لتصبح تخصصاته أكاديمية حديثة طبعتها آراء فكر مجموعة من المفكرين أمثال «مارشال هودجسون» و «ألبرت حوراني» و «مكسيم رودنسون» أو «فريدريك بارث»، والذين لم يكن لكتاباتهم دورٌ مهمٌ في التخصصات الاستشراقية فقط، بل خارج مواضيع الاستشراق أيضاً، حيث عملت آراؤهم وأفكارهم على تطوير وتنمية العلوم الاجتماعية والإنسانية والثقافية وتنميتها في هذه البلدان ككل وذلك بشكلٍ حاسمٍ.

ولست متأكداً هنا ما إذا كان ممكناً قول الشيء نفسه عن دور الدراسات الاستشراقية الألمانية أيضاً، ذلك أن الاستشراق الناطق بالألمانية يبدو أنه لا يزال مصراً على البقاء في البرج العاجي للفيليلوجيا، والدليل على ذلك المقال الذي كتبه «تيلمان ناجل» وقد نشر في الآونة الأخيرة، حيث ورد ما يلي: شرح «تيلمان ناجل» في هذا المقال بعض الآراء مستنتجاً بأن وسائل العلوم الاجتماعية لتحليل التطورات السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية غير مناسبة أساساً وأكثر من ذلك «حبيسة العقيدة»، لذا وجب الآن الرجوع والعودة للمصادر والأصول، وقد عبّروا من خلال هذه المصادر عن الثقافات بذاتها (حسب «ناجل» «الغريب الذي لا يضاها» أيضاً) وعن فهمهم للعالم، وقد أعطوا بذلك شهادة تفسيرٍ ذاتيةٍ لهم، وهذه المقولة تبين لنا أن نظرتهم للعالم فيها تفسيراتٌ ثقافيةٌ وتاريخيةٌ للقرن التاسع عشر.

إن الاستشراق المكتوب باللغة الألمانية لم يتراجع بالعودة إلى الدراسات التاريخية واللغوية النمساوية الألمانية، نجد أنها تصاعدت وتيرتها بطبيعة الحال بعد سنة ١٩٣٣ أو بعد سنة ١٩٣٨، عندما تم فصل العديد من المستشرقين اليهود الناطقين بالألمانية، وكذلك غير اليهود وذوي التوجهات الإيديولوجية اليسارية أو الليبرالية أو ممن هجروا قسراً من المناصب الجامعية أو الذين تم قتلهم في بعض الحالات من قبل النظام النازي.

وبهذه الطريقة فقد الاستشراق الألماني والنمساوي الانضباط الذي لم يكن على



أيّ حالٍ كبيراً، وبسبب الانشغال بـ «السامية» أيام النازيين لم يكن للاستشراق شعبيّة خاصّة، إلّا أنّه برز هناك أكثر من ستين عالماً متميّزاً من أمثال «جوزيف شاخت» (١٩٠٢-١٩٦٩) و «أيوجين ميتفوخ» و «فرانز روزنتال» (من مواليد سنة ١٩١٤) و «كارل ويتفوغل» (١٨٩٦-١٩٨٨) و «غوستاف كرينباوم» (١٩٠٩-١٩٧٢)، بالإضافة إلى جميع العلماء الذين قاموا في بلدانهم الجديدة ولا سيّما بريطانيا والولايات المتحدة بالإسهام إلى حدّ كبيرٍ في تطوير الصّوابط العلميّة ببلدانهم.

لقد تحرّكت سياسة ألمانيا النازيّة في اتجاه إرجاع معظم المستشرقين المتبقّين في الدّول النّاطقة باللغة الألمانيّة إلى البرج العاجي للدراسات اللغوية، في حين أنّه وبالمقارنة مع غيرها من التّخصّصات، فقد كانت هناك أقلّيّة صغيرة نسبياً من المهتمّين الذين أبدوا استعداداً للتعاون مع النّظام النازي أو حتى المشاركة بنشاطٍ في السياسة النّازيّة.

كانت هذه السياسة تهدف إلى استغلال الرّعيم الفلسطيني «الحاج الحسيني» ضدّ السياسة البريطانيّة في الشرق الأوسط، وتضمّنت بناء وحدات الجيش الإسلاميّة الموالية لألمانيا للحرب في البلقان وكذلك في الشرق، حيث يوجد هناك «تتار القرم» الذين كانوا يُسمّون بـ «السته» والذين حاربوا مع الجانب الألمانيّ ضدّ أنصار الروس في القرم...

ونتيجة لذلك، تميّز الاستشراق الألمانيّ ولو بعد الحرب العالميّة الثانية بتركيزه على الدّراسات اللغوية والتاريخيّة «اللاسياسيّة» وتخوّفه المقدّس من أيّ نوعٍ من الأعمال المهتمّة بالمجتمعات المعاصرة للعالم الإسلامي، ويمكن اعتبار «والتر براون» وفي وقت لاحق «فريتز ستيبات» في برلين كاستثناءاتٍ لهذه القاعدة في هذه الحقبة.

لقد تمكّن «هانز هاينريش شيدر»، وهو واحد من الطّلاب القلائل لـ «بيكر» الباقين على قيد الحياة، بتوضيح ذلك سنة ١٩٤٦ قائلاً: «يمكن تأسيس قاعدة للدراسات الاستشراقيّة بسهولةٍ بحيث نجعلها تهتمّ وتقربنا من الأشياء الصّاحبة

المرتبطة بالحياة اليومية ومتطلباتها».

يتمّ استعمال الدراسات الاستشراقية عادة وحدها أو في دوائر صغيرة للاستشراق الألمانيّ مع احترام الحد الأدنى من القواسم المشتركة والمشاركة، وهذا سببٌ كافٍ على أيّ حالٍ لتوليد هوسٍ عند الباحث، ذلك أنّ التفاني والإخلاص في هذه الدراسات هو بمثابة هروبٍ من الواقع.

وإذا كان تقريرٌ صدر عن الجمعية الألمانية للبحوث سنة ١٩٦٠ عن حالة الموضوعات الاستشراقية الألمانية الموصى بها لإعداد اثنين وثلثين مقعداً جديداً، والتي تمّ فصلها عن الدراسات «السامية»؛ لأنها كان ينبغي أن تركز على «قضايا علمية للإسلام» مع تسليط الضوء على موضوعٍ محوريٍّ، وهو المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر، وقد اعترفت بذلك الجمعية الاستشراقية الألمانية سنة ١٩٧٢ لیتّم إنشاء واحد وعشرين مقعداً للأستاذية الجديدة، ولكن ثلاثة منها أخذت توجّه التركيز على العمل حول موضوع «الإسلام في الوقت الحاضر».

لم يتغيّر هذا الوضع منذ سنة ١٩٧٢ بشكلٍ أكثر حسماً، حتّى وإن كان «جاك فاردنبورغ» قد ذكر في السنة نفسها هذا التطوّر بشكلٍ أقلّ عنفاً؛ إذ وصف «فاردنبورغ» الوضع سنة ١٩٩٧ بقوله «لقد تحسّن الوضع قليلاً».

لقد تجددت التّغييرات الطفيفة في بنية الاستشراق الألماني وتوجّهاته، وذلك بالتّزامن بطبيعة الحال مرّة أخرى مع التّطوّرات السياسيّة منذ سنة ١٩٦٠، حيث اعترفت ألمانيا الغربية وكذلك الحكومة النمساوية بالأهميّة المتزايدة للدول المنتجة للنفط في الشرق الأوسط، فقد حاول كلّ من الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني الغربي بقيادة «ويلي براندت» وكذا الحزب الاشتراكي النمساوي بقيادة «برونو كرايسكي» نهج علاقات سياسيّة جديدة مع دول منطقة الشرق الأوسط بشكلٍ عامٍ و «إسرائيل» بشكلٍ خاصٍ.

وأخيراً، فإنّ الحكومة الألمانية الغربية حريصةٌ بشكلٍ خاصٍ على تطوير استراتيجيّة سياسيّة من شأنها أن تمكّنها من مواجهة السياسة النّاجحة التي نهجتها



ألمانيا الشرقية في ربط علاقاتٍ مستقلةٍ وديّةٍ بناءً مع عددٍ من دول الشرق الأوسط مثل: «مصر» و «سوريا» و «العراق» و «الجزائر»، ويجدر الذكر هنا أنّ هذه السياسة من ألمانيا الشرقية كانت مرتكزةً في الجانب العلمي على التدريب الممتاز والتعليم المتميّز المقدم على وجه الخصوص في «جامعة لايبزيغ».

كما دفعت الثورة الإيرانية سنة (١٩٧٨-١٩٧٩) وانهيار الكتلة السوفييتية بعد سنة (١٩٨٩-١٩٩٠) مع التحرر السياسي المرتبط بهذين الحدثين، وكذا غنى الدول الإسلامية لآسيا الوسطى ومنطقة القوقاز من حيث مواردها وأهميتها الاستراتيجية إلى إعطاء المزيد من القيمة لموضوع «علوم الإسلام» بالطبع.

ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات الاستشراقية في الواقع في «ألمانيا» و «النمسا» و «سويسرا» منذ أواخر سنة ١٩٦٠ مجبرّة حقاً على تبرير وجودها للجمهور أو للسياسيين أو كما فعلت تخصصات أخرى صغيرة لتبرير احتياجاتها بتفصيل من أجل طلبات تمويل بحوثها المقترحة، ولذلك سيكون من الشرعي أن نفترض أنّ الموضوعات الاستشراقية اليوم في ألمانيا والنمسا وسويسرا تعيش حالة فردوسية تقريباً واعترافاً علنياً وازدهاراً لأنشطتها البحثية.

ويرجع السبب بالأساس في الوضع المتميّز لشعبة الدراسات الإسلامية وتجاوزها التخصصات الاستشراقية إلى الدلالة السياسية الواضحة والمستمرة على وجه التحديد والانشغال بمناقشة القضايا الاجتماعية والمنهجية على حدّ سواء، وكذا تطوير علماء الدين والسياسة لنظريات أنثروبولوجية باستمرار، بالإضافة إلى ذلك، كان من المتوقع نظراً للظروف المواتية أن تقدّم الدراسات الإسلامية كما هو الحال في «فرنسا» و «بريطانيا» و «الدول الإسكندنافية» و «أمريكا الشمالية» اقتراحات حاسمة للنزاعات والنقاشات المجتمعية الشاملة، كما أنّ هناك استثناءات قليلة في هذا المجال، مثل «المعهد الشرقي الألماني» في «هامبورغ» و «مركز الدراسات الشرقية» الحديثة في «برلين»، حيث إنّ القليل من المؤسسات أو كراسي للدراسات الإسلامية في «ألمانيا» و «النمسا» و «سويسرا» قد ركّزت في الواقع على البحث

ودراسة المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر.

ففي أواخر سنة ١٩٩٠، وكما هو الحال بالنسبة لي (ولا أتحدث هنا عن الدراسات الفارسية والتركية)، وفي إطار جزء من استعراض برنامج تدريس بمؤسسات الدراسات الإسلامية والمستعربة استطعت العثور على استنتاج أنه لا يزال أكثر من ٨٠٪ من هذه المعاهد وكراسي البحث والتدريس تركز تقريباً على ما هو لغويّ حصراً.

إلا أنّ بعض الخبراء يتبنون رأياً واضحاً يقضي بأنه يمكن للمرء تحقيق فهمٍ أساسيٍّ للمجتمعات الإسلامية الحالية عندما يقوم بالترجمة والتعليق على علوم اللاهوت أو على استشراق فقه النصوص خلال القرن العاشر، وعلاوة على ذلك، فإنّ معظم المعاهد وكراسي التعليم تميل إلى التركيز على مجال البحوث والتعليم في البلدان الرئيسة للعالم الإسلامي، وتحدث هنا عن دول الشرق الأوسط، وخاصة «مصر» و«شبه الجزيرة العربيّة» وبلدان «الهلال الخصيب» وبطبيعة الحال «تركيا» و«إيران»، في حين لا تزال الغالبية العظمى من مسلمي بلدان المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وشبه القارة الهنديّة وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، وكذلك عدد متزايد من مسلمي الدول الغربيّة، كما كان الأمر في الماضي تعتبر أنّ الاستشراق القديم هامشيّ.

ونتيجة لذلك، فإنّ هؤلاء «المسلمين المهمشين» تمكّنوا بالكاد من إنتاج عددٍ كبيرٍ من النصوص اللغويّة المرتبطة بعلم الأجناس، وهم بذلك يفسحون بشكلٍ متزايدٍ المجال لعلماء الأنثروبولوجيا والعلوم السياسيّة؛ لكي يمتلكوا مهارات للبحث في الدراسات الإسلاميّة.

رابعاً: سبب بقاء الاستشراق واستمراره

إنّ بقاء التخصّصات الاستشراقية في «ألمانيا» و«النمسا» و«سويسرا» على قيد الحياة لم يكن مرتكزاً في الأساس على قوّة بحثٍ وتعليمٍ أصلية ومبتكرة ونظرية ومنهجية، بل يرجع الفضل في ذلك إلى حقيقة أنّ «العالم الإسلامي» عانى مراراً



وتكراراً من العديد من الأزمات والمشاكل -وتجدر الإشارة هنا أنه يجب أن نذكر أنّ هذه المقالة كُتبت قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١- التي وفّرت مجالاً خصباً للعمل الاستشراقي، وقد كان من المعقول وربما أكثر مصداقية لو قامت التخصّصات الاستشراقية بشرح وتبيين وتوضيح أهميّة أنشطتها البحثية والتعليمية الخاصة بها بثقة أكبر، فكان على المستشرقين الاهتمام بالمصلحة المشروعة والمهمّة للبحث في تطوّر الحديث في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وكذا النظر في الأهميّة الاجتماعية والسياسية لهذا التطوّر بالنسبة للخلافة العباسية مثلاً، بدلاً من صبّ الاهتمام والحديث عن التطوّرات والأحداث السياسية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين، مثل الثورة الإيرانية أو الحرب ضدّ الإرهاب الإسلامي ونظام طالبان في أفغانستان، وذلك للفت الانتباه إلى أهميّة الاستمرار في التلميح أو الاهتمام بالبحث والإنفاق عليه بسخاء.

إنّ أدوات التحديث السياسية المعاصرة لا تشكّل مشكلةً بالنسبة لشرعيّة الاهتمامات البحثية المهتمّة بالأعراق أو التاريخ القديم، لكن يمكنها أن تصبح في حالة ما مشكلةً كبيرةً بالنسبة للتأثيرات الخارجية للاستشراق، إذا طلب الجمهور القارئ فعلاً معلومات وشروحات عن بعض التطوّرات المعاصرة في الدول الإسلامية مع عدم القبول في سياق هذه الأزمات المطروحة بالتفسيرات المألوفة التي تركها «بيتر شول لاتور» و «جيرهارد كونتسلمان»، ولكننا نريد أن نسمع أصواتاً جديدةً من غير أولئك الذين يمتلكون معرفةً حقيقيّةً عن «الإسلام» في سياق الأزمات، وبالتالي فإنّ البعض يميل ليطلب علناً ممثلي الاستشراق المهرة بالتراجع عن المواقف الاستشراقية الجوهرية وجميع الأحداث المحتملة في المجتمعات الإسلامية الحالية والتي درست وشرحت عادةً وبالكاد ما يرتبط بـ «الإسلام» قائلة: «إنّ الإسلام هو...»، «إنّ المسلمين هم...»، «وقال النبي...»، «جاء في القرآن الكريم أن...»، «يطلب المذهب المالكي...»، هذه أمهات تعبيرية شائعة جداً تعتمد على مبررات لمحاولات للشرح، ولكنها لا تفسّر أيّ شيءٍ بل الأدهى من ذلك فهي في كثيرٍ من

الأحيان تقودنا إلى إعادة كليشيهات استشراقية.

يمكن للباحثين المسلمين بوعي أو بغير وعيٍ إيقاظ عرضٍ ذاتيٍّ خاطئٍ للموضوع منبثقٍ من أحكامٍ مسبقةٍ وسوء فهمٍ أو مفاهيم خاطئة داخل المجتمعات الإسلامية وتقوية شوكة أولئك الذين لا يستطيعون في معظم الأحيان تقديم تعريف لما هو «إسلامي» أو «مسلم»، وتعزيز الانطباع بأنهم جزءٌ من وصفٍ لأنواعٍ استشراقيةٍ أتى به «إدوارد سعيد».

وأنا شخصياً كنت قد أشرت في ندوة حول «استمرار الطقوس الصوفية في المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر» في صيف عام ٢٠٠١ في «ستاوفن» قرب «فرايبورغ» وذلك أمام جمهورٍ أكاديميٍّ كلّه مسلم تقريباً إلى أن خطاب الاستشراق الألمانيّ حول «الإسلام» و«المسلمين» وأهميّة «الدين» يمكن النّظر إليه على أنّه استراتيجيةٍ أخرى للإمبريالية الذكيّة التي تريد أن تحافظ على بلدان المشرق والمغرب في وضعها الحالي على تخلفها وتبعيتها وارتباطها بالغرب.

«إننا نحن المستشرقين لا نريد أن تصبحوا «أنتم» «جزائريين حديثين»، ولكننا «نحن» المستشرقين نريد وبجلاءٍ أن تظلّوا «أنتم» المسلمين متخلفين وتظلّوا على موقفكم الحالي من التبعية والارتباط بالغرب، كما أن إشاعة مثل هذه الصورة الدينية العدائية مفيدة لكيّ يتمكّن الغرب من مواصلة مراقبة التآويل والاستقبال الفكريّ والسّيطرة عليه من خلال الاستشراق الشرقي القديم، إلّا أننا لا يجب بطبيعة الحال الآن ومن أجل حلّ المشاكل الهيكلية لتطوير الاستشراق الألماني اقتراح العودة إلى استشراق «كارل هاينريش بيكر» أو «ألويس موسيل».

الخاتمة

وأخيراً، لا يوجد أيّ سببٍ يجعلنا نسير على نفس نهج ومسار تطوير الاستشراق الاستعماري البريطاني والفرنسي، ومع ذلك، يبدو لي أنّ جعل التخصّص حكرًا على الاهتمام بفقهِ اللّغة ليس كافيًا تمامًا لضمان البقاء على قيد الحياة لهذا التخصّص على المدى الطويل، ويومًا ما سيثبت للجميع أنّ البحوث المبتكرة حول المجتمعات الإسلاميّة في الوقت الحاضر لا تأتي من جهة الشّعَب المهتمّة بالاستشراق، ولكن من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الدين والسياسيين وعلماء الاجتماع.

وإنّ هذا التخصّص في الواقع وبالارتباط مع النقّاش المحتدم حول القضايا المنهجية وذات البعد النظريّ قد تقهقر، فصار وراء التخصّصات المنافسة له، غير أنّ هناك للأسف اتّجاهًا آخر يتبنّى صراعاتٍ فكريّةً، نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أفكار «رينارد شولز» حول «التنوير الإسلامي»، والتي لا يجب نقدها بشدّة فقط، ولكن يجب محاربتها بإصرارٍ، وهي مثلها مثل التّخوّف الذي يشعر به المرء ضدّ أيّ شكل من أشكال «الاجتهاد»، ذلك أنّ هذه الاجتهادات تجعل التخصّص -حيث أمكنها ذلك- موضوعًا للتساؤلات، وإذا تمعّنّا في أفكار ورؤى «جاك فاردنبورغ» يمكننا أن نستنتج أنّ الاستشراق الناطق بالألمانيّة أنتج في الماضي علماء مبرّزين في هذا الميدان.

في ظلّ هذه الطّروف ليس من المستغرب أن يكون هذا التخصّص لا زال يعطي انطباعًا أنّه نموذجٌ استشراقيّ قديمٌ، وأنّه يتّابع ويشرح كلّ ما يحدث في بلدان «الشرق» في علاقته مع «الإسلام»، وقد كان لـ«كارل هاينريش بيكر» بالفعل تعاطفٌ مع هذا الموقف الجوهريّ حين قال: «إنّ الذي يعلن الحقيقة الحاليّة للإسلام مكتفيًا بالقرآن وحياة الرسول محمد ﷺ»، فمثل هذا الشخص لا يمكن مساعدته أبدًا.

ونتيجة لهذا التّطوّر بدأت التخصّصات الأخرى مثل العلوم الإنسانيّة وعلوم الدين والعلوم السياسيّة وعلم الاجتماع -والتي كانت بالفعل منذ وقت طويلٍ



مهمشةً في الدّراسات الشّرقيّة- تعمل على سبر أغوار المجالات الأساسيّة للدراسات الإسلاميّة في الدّول المتحدّثة بالتركيّة والفارسيّة وكذا دول المشرق والمغرب. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ الاستشراق فشل أيضاً في جانبٍ من البحوث الحاليّة، بالنّظر إلى الاشتغال على مسلمي ألمانيا والنمسا وسويسرا.

وهنا أيضاً، أخذ علماء الإنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة والدين المبادرة وقوّضوا كفاءات تأويل الدّراسات الإسلاميّة، ذلك أنّ الخطاب العام حول «الإسلام» عند الرأى العام الألماني لا يزال جوهرياً مُسيطرًا عليه من طرف السّياسيين واللوبيات والصّحفيين والمثقفين الذين لا يعرفون عن «الإسلام» شيئاً، في حين نجد أنّ العديد من المتخصّصين لا زالوا يشكّون من كون الكم الغفير من الصّحفيين لا يعرفون كيفيّة ترجمة مصطلح «فتوى» بشكلٍ صحيح.

وإذا تذكرنا تعريف «إدوارد سعيد» لواحد من المفاهيم المحوريّة «للاستشراق»، والذي تحدّث فيه عن جوهرية وعرابيّة و/ أو شيطنة «الشرق»، وجب علينا الاتّفاق في الواقع مع حكم «سارة روش المهدي» التي تبنت وجهة النّظر القائلة إنّه من حيث مميّزات الاستشراق لا وجود لفروق ذات دلالةٍ جوهريةٍ من الجانب الإحصائي بين الاستشراق في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وأوروبا الوسطى النّاطقة باللغة الألمانيّة، كما أنّ الفروق المتعلّقة بالاستشراق الألماني لا وجود لها إلى غاية اليوم، وعلاوة على ذلك فإنّ «إدوارد سعيد» نفسه قام بتبنيّ هذا الرأى وذلك عندما قال بأنّ الاستشراق الألمانيّ سواء الأكاديميّ منه أم غير الأكاديميّ، كما هو الحال بالنسبة للاستشراق الإنجليزي والفرنسي وكذا الاستشراق الأمريكي قد حاولوا بصورةٍ دائمةٍ ممارسة نوعٍ من «السلطة الفكرية» على «الشرق».



لائحة المصادر والمراجع:

1. Abdel-Malek, Anouar (1963). L'orientalisme en crise. In DiogÜnes, 44, 1963, 109- 42.
2. Amirpur, Katajun (2001). Kennerblicke. In: Süddeutsche Zeitung, 16. Oktober 2001.
3. Arbeitskreis Moderne und Islam (1999). Empfehlungen für eine zukünftige Forschungsförderung der Islamwissenschaften. Berlin.
4. al-`Azm, Sadiq Jalal (1981). Orientalism and Orientalism in Reverse. In Khamsin. Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East, Bd. 8, 5- 26.
5. al-Azmeh, Aziz (1981). The articulation of Orientalism. In: Arab Studies Quarterly, 3, 1981, 384- 402.
6. Baumgarten, Helga (1991). Palästina: Befreiung in den Staat. Frankfurt.
7. Becker, Carl Heinrich (1911). Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika. In: Der Islam, Bd. II, 148-. Becker, Carl Heinrich (1914). Deutschland und der Islam. Stuttgart (not published in islamstudien).
8. Becker, Carl Heinrich (1924/ 1932). Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. I/ II. Leipzig.

- Contains, amongst others: Der Islam als Problem (Bd. I, 1-24).
9. Materialien zur Kenntnis... (Bd. II: 63- 115).
 10. Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien (Bd. II: 156-86).
 11. Der Islam und die Kolonisierung Afrikas (Bd. II: 187 -210).
 12. Staat und Mission in der Islamfrage (Bd. II: 21 -225).
 13. Lebensbilder bekannter Islamforscher (Bd. II: 450- 522).
 14. Breckenridge, Carol A. und van der Veer, Peter (Hrsg., 1993). Orientalism and the Postcolonial Predicament. Philadelphia.
 15. Brockelmann, Carl (1935 -43). Geschichte der arabischen Literatur. 5 Bde., Leiden.
 16. Brunner, Rainer (2001). Die beiden Seiten des Korans. In: Süddeutsche Zeitung, 16.10.2001.
 17. Büttner, Friedemann (1981). Situation, structure and functions of contemporary Oriental studies in the Federal Republic of Germany - spiritual imperialism or bridge of intercultural communication? In: D. Bielenstein (Hrsg.). Europe's future in the Arab view. Saarbrücken. 71 -86.
 18. Crowder, Michael (1968/ 82). West Africa under Colonial Rule. London.



19. Daniel, Norman (1993). *Islam and the West. The Making of an Image*. Oxford.
20. Djait, Hichem (1978). *L'Europe et l'Islam*. Paris.
21. Ess, Josef van (1980). From Wellhausen to Becker. The emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies. In M. Kerr (Hrsg.). *Islamic Studies: A tradition and its Problems*. Malibu. 27 -51.
22. Essner, Cornelia und Winkelhane, Gerd (1988). Carl Heinrich Becker (1876- 1933). Orientalist und Kulturpolitiker. In: *Die Welt des Islams*, 28, 1988, 154- 77.
23. Fähndrich, Hartmut (1988). Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen "Islamstudien". In: *Die Welt des Islams*, 28, 1988, 178 -86.
24. Fück, Johann (1955). *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig.
25. Gingrich, Andre (1999). Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). *Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien, 29- 34.
26. Grunebaum, Gustav von (1982). *Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*. Frankfurt.
27. Halliday, Fred (1995). *Islam and the Myth of Confrontation*.

London.

28. Hamann, Günther (1988). Ein Überblick über die Geschichte der Erforschung des nordöstlichen und östlichen Afrikas. In: Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 81- 124.
29. Hanisch, Ludmilla (2001). Ausgegrenzte Kompetenz. Porträts vertriebener Orientalisten Deutschsprachiger Orientalismus und Orientalistinnen 1933- 1945. Bamberg. Harrison, Christopher (1988). France and Islam in West Africa, 1860-1960. Cambridge.
30. Hartmann, Angelika und Schliephake, Konrad (1991). Angewandte interdisziplinäre Orientforschung. Würzburg.
31. Hörner, Karin (1993). Das Islambild der Deutschen: Von Goethe bis Karl May. In G. Rotter (Hrsg.). Die Welten des Islam. Frankfurt, 206 -10.
32. Hunwick, John (Hrsg., 1995). The Writings of Central Sudanic Africa. Arabic Literature of Africa, Bd. 2, Leiden.
33. Iliffe, John (1969). Tanganyika under German rule 1905 -1912. Cambridge.
34. Ismael, Tareq Y. (1990). Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art. New York.
35. Johansen, Baber (1990). Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of



- Germany. In Tareq Y. Ismael (Hrsg.). Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art. New York. 71 -130.
36. Kappert, Petra (1993). Europa und der Orient. In: J. Hippler und A. Lueg (Hrsg.). Feindbild Islam. Hamburg, 44- 76.
37. Klemm, Verena (1993). Das Schwert des «Experten». Peter Schooll-Latours verzerrtes Araber- und Islambild. Heidelberg.
38. Kreiser, Klaus (1998, Hrsg.). The Early Twentieth Century and its Impact on Oriental and Turkish Studies. Die Welt des Islams, Sondernummer, Bd. 38, 3, 1998.
39. Laroui, Abdallah (1963). Pour une méthodologie des Études islamiques. L'Islam au miroir de G. von Grunebaum. In: Diogenes, 83, 1963, 16-42.
40. Loimeier, Roman and Reichmuth, Stefan (1996). Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften. In: Die Welt des Islams, Bd. 36, 2, 145- 85.
41. Loimeier, Roman (Hrsg., 2000). Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Würzburg.
42. Malik, Jamal (1999). Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus. In: Dietmar Rothermund (Hrsg.). Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische

- Expansion. München, 161- 82.
43. McEwan, Dorothea (1982). Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten. Kairo.
44. Nagel, Tilman (1998). Die Ebenbürtigkeit des Fremden - über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart. In: ZDMG, 148, 2, 1998, 367- 78.
45. Nanji, Azim (Hrsg., 1997). Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change. The Hague.
46. O'Fahey, Sean Rex (Hrsg., 1994). The Writings of Eastern Sudanic Africa. Arabic Literature of Africa, Bd. 1, Leiden.
47. Paret, Rudi (1966). Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke. Wiesbaden.
48. Preissler, Holger (1995). Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sonderdruck der DMG. Göttingen.
49. Quellien, Alain (1910). La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Française. Paris.
50. Reichmuth, Stefan (1996). Bild und Gegenbild. Der Islam als Faszination und Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart. In Rainer Kampling (Hrsg.).
51. Wahrnehmung des Fremden: Christentum und andere



- Religionen. Berlin, 125- 54.
52. Ritter, Hellmut (1937). Carl Heinrich Becker als Orientalist. In *Der Islam*, 24, 1937, 175-85.
53. Roche-Mahdi, Sarah (1997). *The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism*.
54. In Azim Nanji (Hrsg.). *Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change*. The Hague. 108127-.
55. Rodinson, Maxime (1985). *Die Faszination des Islam*. München.
56. Rotter, Gernot (1992). *Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des "Nahostexperten" Gerhard Konzelmann*. Heidelberg.
57. Rudolph, Eckehard (1999a). *Bestandsaufnahme. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Forschung über die muslimische Welt in der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg.
58. Rudolph, Eckehard (1999b). *Westliche Orientalistik im Spiegel islamischer Kritik*.
59. In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). *Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien, 99106-.
60. Said, Edward (1978/ 1995). *Orientalism*. London.
61. Schlag, Gerald (1988). *Koloniale Pläne Österreich-Ungarns in Ostafrika im 19. Jahrhundert*.

62. In Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 17186-.
63. Schluchter, Wolfgang (1987, Hrsg.). Max Webers Sicht des Islam. Frankfurt.
64. Schölller, Marco (2000). Methode und Wahrheit in der islamwissenschaft. Frankfurt.
65. Schulze, Reinhard (1988). Der lange Bart des Propheten. In Kursbuch, 93, 137- 50.
66. Sheety, Ann (1974). Krimtataren und Meschier. Massenbewegung für Rückkehr. In pogrom, 26, 1974. Göttingen.
67. Steppat, Fritz (1976). Wissenschaftliche Nachrichten: Contemporary Middle East Studies in Germany. In ZDMG, 126, 1976, 813-. Sykes, Christopher (1936). Wassmuss, the German Lawrence. London.
68. Vogelsberger, Hartwig S. (1992). Slatin Pascha. Zwischen Wüstensand und Königskronen. Graz. Waardenburg, Jacques (1970). L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouk Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon. Paris.
69. Waardenburg, Jacques (1997). The Study of Islam in German



- Scholarship. In Azim Nanji (Hrsg.). Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change. The Hague. 1-32.
70. Waardenburg, Jacques (1998). Islam et Occident face ... face. Regards de l'Histoire des Religions. Genf.
71. Wehler, Hans-Ulrich (1985). Bismarck und der Imperialismus. Frankfurt.
72. Deutschsprachiger Orientalismus 85 Weiss, Holger (2000).
73. German Images of Islam in West Africa. In Sudanic Africa, Bd. 11, 53- 94.
74. Woldan, Erich (1988). Österreichische Forscher in Ostafrika und ihre Publikationen.
75. In Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 125- 8.
76. Zach, Michael (1985). Österreicher im Sudan von 1820 bis 1914. Wien.
77. Zach, Michael (1988). Die Katholische Mission für Zentralafrika. In Abenteuer Ostafrika.
78. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas. Eisenstadt. 187- 202.

تحليل ودراسة بعض آراء نولدكه حول جمع القرآن الكريم^[١]

محمد حسين محمدي^[٢]

ملخص البحث

إن من بين المواضيع الهامة والرئيسة في تاريخ القرآن الذي شهد تضارباً في الأقوال المختلفة بشأنه موضوع جمع القرآن. فهناك من ذهب إلى القول بأن عملية جمع القرآن تعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ وبأمر منه، وهناك من ذهب إلى القول بأنها تعود إلى ما بعد رحيل رسول الله ﷺ، وأنها مختصة بعهد أبي بكر أو عثمان. وقد أدلى المستشرقون بدلوهم في هذا المجال أيضاً، وصدعوا بأرائهم، وكان من بينهم المستشرق الألماني ثيودور نولدكه. فقد كتب رسالته على مستوى الدكتوراه في موضوع تاريخ القرآن، ضمّنها آراءه حول أصل القرآن وجمعه.

وقد عمدنا في هذه المقالة إلى بيان بعض آراء هذا المستشرق بشأن عدم جمع القرآن في عصر النبي ﷺ، وجمع علي عليه السلام، ومذهبه بشأن جمع القرآن وزمن توحيد المصاحف، وفي الختام ستكون هناك إشارة إلى معنى (جمع القرآن) والأقوال المختلفة في ذلك، ومراحل جمع القرآن الكريم.

مدخل

في عام ١٠٩٥م ومع نشوب الحروب الصليبية، بدأ اهتمام الغرب بالشرق؛ حيث أخذ الغربيون يبحثون ويدرسون في ثقافة الإسلام والقرآن، وصبّوا جلّ اهتمامهم على نقل

[١]- بحث سبق نشره باللغة الفارسية في مجلة (قرآن ومستشرقان).

[٢]- باحث في جامعة المصطفى العالمية.

وترجمة الأفكار الإسلامية والقرآنية. ينقسم المفكرون والعلماء الغربيون الذين خاضوا في الدراسات القرآنية على قسمين:

١- الذين لم تكن لديهم أي أحقاد مسبقة تجاه الحق، وكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة (وإن كانوا يقعون أحيانا في بعض الأخطاء)، من قبيل: المستشرق الفرنسي ليئو ماسينيون، الذي ألف كتابا من قبيل: (سلمان باك)، و (مصائب الحلاج). أو المستشرق الفرنسي الآخر (هنري كوربان) الذي صنف بدوره الكثير من المؤلفات القيمة.

٢- المستشرقون الذين كانوا يرمون إلى مقاصد وغايات خاصة، من أمثال: ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) الألماني، ومن أهم مؤلفاته الشهيرة (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qorans) الذي أصبح فيما بعد أساسا للدراسات الاستشراقية اللاحقة في العالم الغربي.

لقد عمد نولدكه وهو في سنّ الشباب عام ١٨٥٦م إلى كتابة رسالته على مستوى الدكتوراه في باب جمع القرآن وتدوينه^[١].

وفي عام ١٨٩٨م اقترح ناشر الكتاب على نولدكه إخراج الكتاب بطبعة ثانية، وحيث لم يكن بمقدور نولدكه إجراء التعديلات الضرورية عليه، فقد أوكل هذه المهمة إلى صديقه وتلميذه فريدريتش شيفالي (Fredrish Schwally).

ولقد استغرقت عملية التعديل الثاني -ولمختلف الأسباب- مدة طويلة، حتى طبع عام ١٩٠٩م. بينما طبع الجزء الثاني في عام ١٩١٩م. ثم عمد كل من برجشتريسر (Bergstracer)، وأتو بريتل (Otto Pretzal) إلى إضافة الجزء الثالث لهذا الكتاب في عام ١٩٣٨م^[٢].

إذًا، يشتمل هذا الكتاب بصيغته الكاملة على ثلاثة أجزاء، وهي على الترتيب الآتي: الجزء الأول كتبه نولدكه^[٣] وهو يشتمل على مباحث الوحي، ومصادر القرآن وتأثره بالكتب السابقة. والجزء الثاني يحتوي على بحوث جمع القرآن. وأما الجزء

[١]- كان عنوان بحث ثيودور نولدكه في رسالة الدكتوراه في بيان الترتيب الزمني لنزول سور القرآن، المعرب وقد تمّ طبع هذا الكتاب عام ١٨٦٠م تحت عنوان تاريخ القرآن.

[٢]- خاورشاسان و رويكردهاي نوين در جمع قرآن، بهشتي، محمد رضا، (دانشنامه جهان اسلام)، ج٦، ص٢٤٠-٢٤١.

[٣]- هذا الكلام يصحّ بالنسبة إلى الكتاب في طبعته الأولى، وأما الطبعة الثانية فكانت عملاً مشتركاً بينه وبين تلميذه شيفالي، المعرب.



الثالث والأخير فيصمّ بحث القراءات ورسم الخط القرآني.

إنّ آراء (نولدكه) فيما يتعلّق بعملية جمع القرآن تستند إلى بعض المصادر غير الموثوقة، أو أفكاره الخاصّة التي ينطلق فيها من الاعتقاد بعدم سماوية القرآن. من هنا فقد اهتم المحقّقون بدراسة ونقد أفكاره وآرائه.

لقد كان لنولدكه آراؤه الخاصّة بشأن جمع القرآن وتدوينه، إلّا أنّ البحث في جميع آرائه ونظرياته يحتاج إلى فرصة أوسع. من هنا فإنّني في هذه الفرصة المحدودة سأكتفي بدراسة ونقد بعض نظرياته حول جمع القرآن وتدوينه، على النحو الآتي:

أولاً- نولدكه وعدم جمع القرآن في عصر النبي ﷺ:

يقول نولدكه: «إلّا يكون القرآن قد جُمع كاملاً في أيام النبي ﷺ أمر بديهي...»^[1].

نقد

طبقاً لرأي بعض العلماء المسلمين من أمثال: آية الله العظمى السيد الخوئي؛ فإنّ القرآن قد جمع بشكل كامل على عهد رسول الله ﷺ. وأما الذين قالوا بجمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ فإنهم يجمعون أيضاً على أنّ مادة القرآن كانت موجودة على شكل سور مستقلة في عهد رسول الله ﷺ، وإن تلك السور كانت بحيث لا يمكن الخلط بينها والاشتباه فيما تشتمل كل واحدة منها على الآيات. (تاريخ القرآن، معرفت، محمّد هادي، ص ٢٤٠) ولكنها لم تكن ضمن مصحف بين دفتين، ولم يتحقّق ذلك إلى ما بعد التحاق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى. إلّا أنّ العجيب أن يدّعي نولدكه البدهاة فيما يتعلّق بعدم جمع القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ، في حين أنّه كان عليه في الحدّ الأدنى أن يوضّح ما إذا كان مراده من الجمع هو تأليفه في مصحف واحد، أو أن يقيم في الأقلّ بعض الشواهد التاريخية على هذه الدعوى^[2].

[1]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص ٢٤٠.

[2]- انظر: البيان في تفسير القرآن، الخوئي، السيد أبو القاسم، ص ٢٤٧-٢٥٦؛ آلاء الرحمن، البلاغي، محمّد جواد، ج ١، ص ٥٢-٥٣.

ثانياً- جمع الإمام علي عليه السلام من وجهة نظر نولدكه

يقول نولدكه

«تقول روايات مختلفة إنَّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان وراء جمع القرآن. وبناءً على إحدى الروايات، فقد قام بهذا والنبى كان لا يزال على قيد الحياة.. ويضع آخرون هذه العملية بعد موت محمد صلى الله عليه وآله، ويجعلون القسم على لسان علي عليه السلام، لكي يأخذ الكرامة من أبي بكر... فقرر أن يدوّن القرآن من الذاكرة، فقام بذلك في ثلاثة أيام» وينسب نولدكه هذا الكلام إلى كتاب الفهرست بتحقيق فلوجل في صفحة رقم: ٢٨، ثم أضاف قائلاً: «مصادر هذه الأخبار -تفاسير قرآنية شيعية، وكتب تاريخية سنية ذات أثر شيعي- مشكوك في أمرها»^[١].

وقال في موضع آخر

«ليس من المستبعد -لا بل يرجح- أن يكون هناك فضلاً عن المجموعات القرآنية الشهيرة التي تحدّثنا عنها، نسخ أخرى لم تحظ بشهرة كبيرة، ولذلك لم تترك أثرها في المصادر. أمّا أن يقال مثلاً: إنَّ بعض رفاق النبي كعلي عليه السلام قد رتبوا السور زمنياً، فرواية لا تستحقّ التصديق.. هذا إذا لم يكن القيام بهذا الترتيب مستحيلاً.. ولا ينبغي أن ننسى أن كلَّ الروايات التي تتحدّث عن علي كجامع للقرآن ومحرّر له تخضع للشك بأنها من اختلاق الشيعة»^[٢].

نقد

إنَّ هذا الكلام يبدو عجيبيّاً من نولدكه! إذ كيف يدّعي أن القول بجمع الإمام علي عليه السلام من وضع الشيعة، والحال أنّه قد تمّ التصريح به في الكثير من مصنفات المحقّقين المسلمين، من قبيل: ابن النديم في الفهرست^[٣]، والسيوطي في الإتقان^[٤]، وابن

[١]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص ٢٤٤-٢٤٣.

[٢]- م. ن، ص ٢٧٨.

[٣]- ابن النديم، الفهرست، ص ٣١-٣٢.

[٤]- السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٥٧.



سعد في الطبقات الكبرى^[1]، وابن أبي داود في كتاب المصاحف^[2]، وابن عبد البر في الاستيعاب^[3]، والشهرستاني في كتاب المفاتيح^[4]، وابن جزي في كتاب التسهيل^[5]!

ثالثاً- نولدكه والأقوال في جمع القرآن

قال (ثيودور نولدكه) في معرض نقده لروايات جمع القرآن: «عند المسلمين -كما رأينا- ثلاثة آراء مختلفة حول نشوء المجموعة القرآنية الأولى: بحسب الرأي الأول.. تمّ هذا الجمع في أيام أبي بكر. وبحسب الثاني في أيام عمر. أما بحسب الرأي الثالث، فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام عثمان»^[6].

نقد

للأسف الشديد فقد وقع نولدكه في الخطأ هنا أيضاً؛ إذ أغفل الآراء والأقوال الأخرى في هذا المجال.

ومن بين تلك النظريات التي أغفلها نولدكه القول بجمع القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ وبأمر وإشرافٍ منه. ومن بين المؤيدين لهذا القول: العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي^[7]، وآية الله السيد أبو القاسم الخوئي^[8]، حيث ذهبوا إلى هذا الرأي^[9].

على نولدكه أن يذعن في الحد الأدنى ببعض مراحل جمع القرآن في عصر رسول الله ﷺ. فقد ذكر السيوطي في الإتيقان^[10] ثلاث مراحل لجمع القرآن الكريم، وقد قال

[1]- محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٣٣٨.

[2]- السجستاني، ابن أبي داود، المصاحف، ص ١٦.

[3]- ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القسم الثالث، ص ٩٧٤.

[4]- الشهرستاني، عبد الكريم، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار، ج ١، ص ١٢١.

[5]- نقلاً عن علوم القرآن عند المفسرين، ج ١، ص ٣٥١.

[6]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص ٢٥٢. فيما يتعلق بالرأي الثالث يقول النص: (فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام خلفه)، وهذا يعني أن الانتهاء منه كان في أيام عمر وليس عثمان، فلاحظ. المعرب.

[7]- البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن، ج ١، ص ٥٢-٥٣.

[8]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٣٧-٢٥٧.

[9]- الجلاي النائيني، السيد محمد رضا، تاريخ جمع القرآن الكريم، ص ١١٦-١١٩.

[10]- السيوطي، جلال الدين، الإتيقان، ج ١، ص ١٩٤-١٩٥.

بإرجاع المرحلة الأولى إلى عصر رسول الله ﷺ، فهل أغفل نولدكه هذا الرأي الموجود في الإتيقان أيضًا؟!

كما أنه لم يكن القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ مبعثرًا في أوراق متفرقة وغير منظمة، وهذا ما سنبحثه في معرض الحديث عن جمع القرآن الكريم.

كيف يدعي نولدكه أنّ عمليّة جمع القرآن الأولى إنما كانت في عهد أبي بكر، والحال أننا قد أثبتنا بأنّ الجمع الأوّل إنّما كان في عصر النبي ﷺ وبأمره وتحت إشرافه؟!

رابعًا- نولدكه وعهد توحيد المصاحف

يقول نولدكه: «يمكن تحديد أوقات هذه الأحداث [توحيد المصاحف] على نحو تقريبي. تؤرّخ الحملات المذكورة عادة في السنة الثلاثين للهجرة. غير أنّ علاقتها بما يأتي على ذكره المؤرّخون من معارك أخرى حصلت في المنطقة نفسها، ومع الأشخاص أنفسهم غير واضحة»^[1].

نقد

يبدو أنّ دعوى نولدكه في هذا الخصوص غير صحيحة أيضًا؛ إذ يقول إنّ عامّة المؤرخين يرجعون هذه الحادثة إلى سنة ٣٠. والحال أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ هناك من المؤرخين من يقول بإرجاعها إلى العام الخامس والعشرين، أي السنة الثانية من خلافة عثمان. قال ابن حجر: «بدأ هذا الأمر [توحيد المصاحف] عام ٢٥ للهجرة. وهناك من ذهب به الظن إلى أن البدء بهذا الأمر كان في عام ٣٠ للهجرة دون أن يقدم دليلًا على مدعاه»^[2].

ويبدو أنّ كلام ابن الأثير الذي يرجع تاريخ هذه الحادثة إلى السنة ٣٠ ليس صحيحًا؛ وذلك للأسباب الآتية:

[١]- تاريخ القرآن، ج٢، ص ٢٨٠.

[٢]- أنظر: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٩، ص ١٥.



- طبقاً لرواية أبو مخنف: إنَّ هذه الواقعة قد حدثت في السنة الرابعة والعشرين^[1].
- تمَّ تنصيب سعيد والياً على الكوفة خلفاً للوليد سنة ٣٠، وكان حينها يعدُّ العدة لغزو طبرستان، وكان ابن عباس وحذيفة معه في هذه الحملة، ولم يرجع سعيد إلى المدينة حتى سنة ٣٤. وبالالتفات إلى اعتبار سعيد أحد أعضاء لجنة توحيد المصاحف، فإننا إذا أرجعنا بداية هذا المشروع إلى سنة ٣٠ سنواجه مشكلة عدم التمكن من تطبيقها مع الحوادث اللاحقة^[2].

- روى ابن أبي داود عن مصعب أو سعد أنه قال: «إن عثمان عند جمعه للقرآن قال للناس: لقد مضى على رحيل رسول الله خمس عشرة سنة وقد بلغ بكم الاختلاف في القرآن ..»^[3]. يتَّضح من هذا الكلام أنَّ مشروع توحيد المصاحف كان في السنة ٢٥ للهجرة، إذ كانت وفاة رسول الله ﷺ في بداية السنة الحادية عشرة للهجرة.

خامساً- معنى جمع القرآن

لقد ذكروا لعبارة (جمع القرآن) معنيين؛ أحدهما: جمعه في الأذهان والصدور، وهي عبارة أخرى عن حفظ القرآن عن ظهر قلب^[4]. وكانوا يطلقون على حَقْظَةِ القرآن في صدر الإسلام: (جماع القرآن)، وقد ذكر ابن النديم في الفهرست تحت عنوان (جماع القرآن) أسماء عدد من حفاظ القرآن وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام^[5].

والمعنى الآخر: تدوين القرآن وكتابته. والمراد من كلمة الجمع في مباحث جمع القرآن الكريم هو المعنى الثاني، وهذا الأمر هو الذي أدَّى إلى الخلط والاشتباه.

لقد تعرَّض الكثير من العلماء لموضوع جمع القرآن، وتوصَّلا إلى نتائج ونظريات مختلفة في ردِّ أو إثبات هذه المسألة.

[١]- الطبري، تاريخ الطبري، ج٤، ص٢٤٦.

[٢]- المصدر أعلاه، ص١٥٥.

[٣]- السجستاني، عبد الله بن أبي داود، المصاحف، ص٢٤.

[٤]- الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، مناهل العرفان، ج١، ص٢٣٩.

[٥]- نقلاً عن حجتني، محمَّد باقر، بجوهشي در تاريخ قرآن كريم، ص٢١٩.



١- الأقوال في جمع القرآن الكريم:

يمكن لنا فيما يتعلّق بجمع القرآن استعراض مختلف النظريّات، ومن أهمّها ما يأتي:

أ- إنّ القرآن الكريم قد جمع في عصر رسول الله ﷺ وبأمرٍ منه.

ب- إنّ القرآن قد جمع بعد رحيل النبي ﷺ، وعلى عهد أبي بكر؛ إذ جمع القرآن في مصحف واحد بعد أن كان في أوراق متفرّقة.

ت- إنّ عملية جمع القرآن قد تمّت في عهد عثمان^(١).

إنّ المعروف والمشهور أنّ القرآن كان مجموعاً في عصر النبي ﷺ في صحف مختلفة. من هنا لا يصحّ القول بأنّ القرآن كان مكتوباً فقط في أوراق متفرّقة ومبعثرة، وعلى الأكتاف والأدم أو غير ذلك مما يمكن الكتابة عليه، وأنه لم يتمّ جمعه بأيّ شكلٍ من أشكال الجمع. وفي هذا البحث سنعرض أدلة كلا الرأيين، ثم نعدم إلى نقدها ودراستها.

٢- أدلة القائلين بجمع القرآن في عصر النبي ﷺ

إنّ أهمّ الأدلة التي يمكن إقامتها على جمع القرآن في عصر النبي ﷺ هي كالآتي:

إنّ كتابة القرآن في عصر النبي ﷺ أمرٌ ضروري وواضح؛ لأن القرآن معجزة الإسلام ووثيقته والشاهد على صدقه، وإنّ أي إهمال لهذه المسألة المهمة والخطيرة، لا يتناسب ومقام رسول الله ﷺ، ولا معنى لأن يترك النبي ﷺ هذه المسؤولية الكبيرة إلى الآخرين. علاوة على ذلك فإنّ الاعتماد على حفظ القرآن في الصدور لا يؤدي إلى حصول الاطمئنان ببقاء هذا الكتاب السماوي سليماً من التحريف بسبب النسيان في الأقل. من هنا فقد اختار النبي ﷺ بعض الصحابة بغية تثبيت القرآن، وكان هو بنفسه يُشرف على أعمالهم.

يستفاد من العديد من الروايات أنّ القرآن الكريم كان مكتوباً في عهد رسول الله ﷺ، من قبيل كلمة (الكتاب) الواردة في حديث الثقلين المتواتر بين الشيعة

[١]- الصغير، محمد حسين علي، تاريخ القرآن، ص ٦٥.



والسنة، وإليك نموذجان من هذا الحديث:

قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»^[1].

عن زيد بن أرقم، قال: لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل غدیر خم... قال: «إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»^[2].

تدلّ هذه الأحاديث بوضوح على أنّ القرآن كان مجموعاً في عهد النبي ﷺ، إذ لا يطلق الكتاب على مجموعة الكتابات المتفرقة.

يقول الدكتور محمّد حسين علي الصغير أستاذ علوم القرآن في جامعة الكوفة في هذا السياق: «إنّ وجود لفظ الكتاب في القرآن والسنة يدلّ على أنّ القرآن كان مجموعاً في كتاب واحد»^[3].

وهناك من الأخبار ما يصرّح بجمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ، من قبيل:

عن قتادة قال: «سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، معاذ بن جبل، زيد بن ثابت، وأبو زيد»^[4].

عن زيد بن ثابت، قال: «إنا كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»^[5].

وهنا تدل كلمة (التأليف) -فضلاً عن الجمع- على النظم والترتيب أيضاً.

ت- إنّ من بين الأسماء المعروفة والمشهورة لسورة الحمد (فاتحة الكتاب)، فلو أنّ القرآن لم يكن مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ، فما هو سبب تسمية هذه السورة بهذه التسمية؟ في حين أنّ هذه السورة ليست هي السورة الأولى من حيث ترتيب النزول قطعاً. إذن يمكن لنا أن نستنتج أنّ هذه السورة حيث جاءت في

[1]- الحاكم النيسابوري، مستدرک الصحيحين، ج ٣، ص ١٠٩.

[2]- السيد شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات، ص ٢٦٤؛ أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج ٥، ص ١٨٢؛ الحاكم النيسابوري، مستدرک الصحيحين، ج ٣، ص ١٠٩.

[3]- الصغير، محمّد حسين علي، تاريخ القرآن، ص ٧٧.

[4]- الزركشي، بدر الدين، البرهان، ج ١، ص ٢٤١.

[5]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج ١، ص ٩٩.

الترتيب الأول لمصحفٍ مكتمل السور، سُمّيت بفاتحة الكتاب.

ث- كان القرآن يدرّس في عهد النبي ﷺ، وكان هناك الكثير من الصحابة من يتعهده بالحفظ والتذكار، وإنّ وجود الحفاظ لدليل على جمع القرآن في عهد النبي الأكرم ﷺ، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى^[1]، وآية الله السيد الخوئي^[2].

٣- أدلة القائلين بجمع القرآن بعد ارتحال النبي ﷺ:

كما تمسّك المخالفون لجمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ بشواهد وأدلة أخرى، وهي كالآتي:

عن زيد بن ثابت أنه قال: «قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنّما كان في الكرايف والعصب»^[3].

لقد كان النبي حتى آخر لحظات عمره الشريف يتوقع نزول وحي جديد، ولم ترد فرصة ليأمر الكتابة بجمع آيات وسور القرآن في مصحف واحد؛ إذ كان هناك احتمال أن تنزل آياتٌ تنسخ آياتٍ أخرى، من هنا لم يكن بالإمكان تأليف القرآن دون إحداث تغيير فيه.

إنّ جمع القرآن من قبل الإمام عليّ عليه السلام خير دليل على عدم جمعه في عهد رسول الله ﷺ، بل إنّ النبي هو الذي أوصى الإمام عليّ بجمع القرآن بعده، فعن عليّ ابن إبراهيم، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام قال: «إنّ رسول الله ﷺ قال لعليّ عليه السلام: يا عليّ إنّ القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس؛ فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيّعت اليهود التوراة»^[4].

٤- تلخيص واستنتاج

لقد استعمل (الجمع) في اللغة والاصطلاح في معانٍ مختلفة، وقد كان لكل واحد

[١]- الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ص ١٥.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٣٧-٢٥٧.

[٣]- الطبري، تفسير الطبري، ج ١، ص ٦٣.

[٤]- الرنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، ص ٤٤؛ المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٤٠.



من الموافقين والمخالفين في هذا البحث نظر إلى معنى من معاني جمع القرآن، من هنا فإننا سنخوض أولاً في المعاني المختلفة للجمع، ثم ننتقل إلى استخلاص النتائج:

الجمع بمعنى تقريب أجزاء الشيء الواحد وضمها إلى بعضها، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة القيامة، الآية ١٧)^[١].

الجمع بمعنى حفظ الآيات والسور في زمن نزول الآيات، وقد كان الصحابة يولون أهمية كبيرة إلى هذه المسألة، وكان يطلق على حفظة القرآن (جماع القرآن). وإن جمع القرآن بهذا المعنى يرجع إلى عهد رسول الله ﷺ.

جمع القرآن بمعنى (كتابة القرآن) والتي كانت تتم على قطع الحجارة أو الأكتاف ويحفظونها، وهذا النوع من الجمع قد حدث في عهد النبي ﷺ أيضاً.. إلا أن الكلام يدور فيما لو كانت كتابة آيات سورة أو تنظيم السور إلى بعضها، أو تنظيم كلمات آية قد حصلت في عهد رسول الله ﷺ، أم أن بعضاً منها قد أنجز بعد رحيله.

الصحيح أن نظم كلمات كل آية، وكذلك نظم الآيات في السور قد حصل في عهد رسول الله ﷺ وبأمره وإشرافه.

- جمع القرآن بمعنى توحيد القراءات المختلفة، وهو المشروع الذي يُنسب إلى عثمان.

- جمع القرآن بمعنى صيغته الراهنة، وهي تعود قطعاً إلى ما بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ.

- جمع القرآن بمعنى جمعه في مصحف واحد، وإن التاريخ والروايات تشير إلى أن هذا النوع من الجمع قد حصل بعد رحيل رسول الله ﷺ.

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن لنا أن نستنتج أن كل واحد من الأقوال المتقدمة يُشير إلى مرحلة من المراحل التاريخية لجمع القرآن الكريم. فالقرآن في أحد المعاني (جمع

[١]- الراجب الأصفهاني، مفردات الراجب، مادة: (جَمَعَ).



وترتيب الآيات والسور) قد حصل في عهد رسول الله ﷺ، إلا أن سوره لم تكن مرتبة على نحو ما عليه القرآن الراهن، وإنما حدث هذا النظم والترتيب بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ^[1].

سادساً- مراحل جمع القرآن

من خلال دراسة مجموع الروايات والأدلة وأقوال العلماء يمكن أن نقول بوجود مراحل لكتابة القرآن، على النحو الآتي:

١- المرحلة الأولى: حفظ الآيات الإلهية

بالتزامن مع نزول الآيات كانت جماعة من الصحابة تبادر إلى حفظ الآيات السماوية، وقد عرفت هذه الجماعة في التاريخ بـ (حفظ القرآن) أو (جماع القرآن). وكان النبي الأكرم ﷺ نفسه على رأس هذه الجماعة في الاهتمام بحفظ القرآن، وكان يحث الصحابة ويرغبهم إلى حفظ القرآن بشدة، حتى بلغ عدد الحفاظ من الكثرة بحيث ينقل القرطبي أن حرب اليمامة وحدها شهدت مقتل سبعين رجلاً من هؤلاء الحفاظ^[2].

يمكن القول بأن رسول الله ﷺ كان أول حافظ للقرآن الكريم؛ إذ كان على رأس جماعه وحفاظه، وكان يبدي اهتماماً كبيراً لهذه المسألة، وكان بلطف الله يحفظ القرآن إذا قرأ آياته لمرة واحدة فقط، فكان جبرائيل عليه السلام يقرأ عليه أحياناً من الطوال، ثم يرددها النبي ﷺ مرة واحدة فيكون قد حفظها، فلا ينساها أبداً.

قال العلامة الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعَجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة القيامة، الآيتان ١٦-١٧)، «قال ابن عباس: كان النبي ﷺ إذا نزل عليه القرآن عجل بتحريره لسانه، لحبه إياه وحرصه على أخذه وضبطه، مخافة أن ينساه، فنهاه الله عن ذلك».

وإن السعي الحثيث إلى حفظ القرآن الكريم لم يقتصر على النبي ﷺ وحده، فكان

[١]- رضائي، محمد علي، مجلة: صحيفه مبین، السنة الرابعة، مقالة: (معاني جمع القرآن)، ص ٥٤-٥٩.

[٢]- السيوطي، جلال الدين، الإقتان، ج ١، ص ١٢٢.



يدعو الآخرين إلى ذلك أيضًا. وكان الإشراف على حفظ القرآن من الدقة بحيث يؤخذ الذي يعمل على تغيير حرف أو يزيد أو ينقص فيه بشدة.

٢- المرحلة الثانية: تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل

تم تنظيم كل سورة في صحيفة مستقلة ووضعتها في الحرير والأدم مع تحديد آيات كل سورة. وعند نزول كل (بسملة) كان الصحابة يدركون بداية نزول سورة جديدة. روى العلامة الطباطبائي، عن ابن عباس: «إنَّ النبي كان يعلم انتهاء السورة السابقة بنزول سطر بسم الله»^[١]. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المرحلة لم تشهد تأليف جميع السور في صحيفة واحدة، وإنَّ كلام زيد بن ثابت القائل: «قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنما كان في الكرايف والعسب»، وهكذا قول الخطابي منسجم مع هذه المسألة انسجامًا كاملًا.

قال الدكتور داود العطار: «لقد بدأ تدوين القرآن في عهد رسول الله ﷺ. فما أن ينزل القرآن حتى يبادر الصحابة إلى كتابته على أدوات من قبيل العسب واللخاف والرقاع وما إلى ذلك مما يقع في متناولهم، وكان يتم الحفاظ على ما يُكتب في بيت رسول الله ﷺ»^[٢].

كما يمكن لآيات التحدي أن تكون شاهدًا على تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل؛ إذ لو لم تكن السور والآيات محددة في عصر رسول الله ﷺ، لما كان هناك معنى للتحدي بها.

٣- المرحلة الثالثة: جمع القرآن في مصحف واحد

قيل: إنَّ هذه المرحلة بدأت بشكل رسمي في عهد أبي بكر، برئاسة زيد بن ثابت، وقيل أيضًا: إنَّ أبا بكر دفع هذا القرآن إلى عمر، ومنه انتقل إلى حفصة بنت عمر. وعند قيام عثمان بتوحيد المصاحف استعاره منها ثم أعاده إليها. ولكن كما سيتضح في

[١]- العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٢٧.

[٢]- داود العطار، موجز علوم القرآن، ص١٦٠.

البحوث القادمة - إن شاء الله- فإن جمع أبي بكر للقرآن اقتصر على وضع كل سورة في صحيفة مستقلة، وإن أبا بكر لم يوفق إلى جمع القرآن في مصحف واحد.

٤- المرحلة الرابعة: توحيد المصاحف

إن اتساع رقعة الإسلام وانتشاره في البلاد الأخرى، وامتزاج العرب بالشعوب والأمم الأخرى في ظل الفتوحات الإسلامية، أدّى إلى ظهور الاختلاف في قراءة القرآن. من هنا فقد عمد عثمان إلى تشكيل لجنة برئاسة زيد بن ثابت لتعمل على سحب الصحف المختلفة، وإعداد مصحف واحد يشتمل على قراءة واحدة. وسيأتي الحديث عن هذا الموضوع في بحث مستقل.

باللتفات إلى ما تقدم يمكن لنا القول: ليس هناك اختلاف كبير بين المحققين في مسألة جمع القرآن، ويمكن الجمع بين أقوالهم.

ماهية مسعى زيد في جمع القرآن

لقد استفاد زيد بن ثابت في عملية جمع القرآن من الكثير من المصادر، ومنها:

- بالالتفات إلى كون زيد بن ثابت من كتاب الوحي وحفظ القرآن الكريم، فقد استفاد من علمه وحفظه للقرآن.

- الكتابات القرآنية الموجودة في حوزة الصحابة، والتي كان يقبلها بتأييد شاهدين عادلين، وعليه فإن زيداً لم يكتفِ بمحفوظاته الأمر الذي يثبت منتهى الدقة والاحتياط الكامل الذي بذله زيد في عملية جمع القرآن. قال ابن أبي داود: «قال عمر: من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأت به.. وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شاهدان»^[1].

- قيل: إن من جملة المصادر التي اعتمدها زيد في جمع القرآن، نسخة كانت موجودة في بيت النبي ﷺ؛ إذ كان كتاب الوحي عندما يكتبون القرآن يدفعون نسخة منه إلى النبي.

[1]- السيوطي، جلال الدين، الإتيقان، ج ١، ص ١٠٠.



سابعًا- كيفية كتابة القرآن

لقد قسم المحققون في تاريخ القرآن عملية كتابة القرآن إلى أقسام عدة:

١- القسم الأول: الكتابة على ترتيب النزول

وقد حدث هذا النوع من الكتابة في عهد رسول الله ﷺ وبأمرٍ منه وإشرافه، فكان كتاب الوحي يكتبون آيات كل سورة بُعيد نزولها بإشراف كاملٍ من النبي، دون أن يضيفوا شيئاً من اجتهاداتهم أو أذواقهم الشخصية، وإن الصحابة كانوا يعلمون بانتهاء السورة السابقة وبداية السورة اللاحقة من خلال نزول (البسملة). وهذا ما أشارت له بعض الروايات، ومنها:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «كان يُعرف انقضاء سورة بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) ابتداءً لأخرى»^[١].

وعن ابن عباس: «كان النبي ﷺ يعرف فصل سورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم؛ فيعرف أن السورة قد ختمت، وابتدأت سورة أخرى»^[٢].

٢- القسم الثاني: الكتابة دون رعاية لترتيب النزول بأمر النبي ﷺ

كانت تنزل أحياناً بعض الآيات على النبي ﷺ؛ فيرى لمصلحة وحكمة ما إضافتها إلى سور سابقة؛ فيأمر كتاب الوحي بإدراجها بين آيات سورة بعينها قد نزلت سابقاً. إلا أن هذا لم يكن يحدث إلا نادراً، وهو مع ذلك موقوف على أمر صريح وواضح من شخص النبي ﷺ.

وقد أشارت الروايات إلى هذا النوع من الكتابة، منها:

عن عثمان بن أبي العاص، قال: «كنت جالساً عند رسول الله ﷺ.. ثم قال: أتاني جبرئيل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية في هذا الموضع من هذه السورة ﴿إِنَّ اللَّهَ﴾

[١]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج١٢، ص١٢٧.

[٢]- م.ن.

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴿ (سورة النحل، الآية ٩٠)، فجعلت في سورة النحل بين آيات الاستشهاد وآيات العهد»^[١].

وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يأتي عليه زمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»^[٢].

والآية الأخرى التي تمّ وضعها بأمر النبي في سورة سبق أن نزلت قبل مدة طويلة، قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨١)، حيث أن جبرائيل؛ أوصى النبي ﷺ بوضعها في سورة البقرة، في حين أنها طبقاً للمشهور آخر آية نزلت على رسول الله ﷺ.

٣- القسم الثالث: الكتابة على غير ترتيب النزول باجتهاد الصحابة

إننا لو دققنا النظر في بعض سور القرآن، سندرك أن ترتيب بعض آياتها ليس طبيعياً، وليس هناك من دليل ينسب هذا الترتيب إلى النبي ﷺ. ومن بين السور التي ذهب العلماء إلى اعتبارها من هذا القبيل سورة الممتحنة، فالآيات التسعة الأولى منها تعود إلى السنة الثامنة للهجرة، بينما تعود الآية العاشرة والحادية عشرة إلى السنة السادسة، والآية الثانية عشرة فيها تتعلق ببيعة النساء، وقد حصلت في السنة التاسعة من الهجرة.

[١]- السيوطي، جلال الدين، الإتيقان، ج ١، ص ١٩٠؛ العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ١٢، ص ١٢٧.

[٢]- اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٦؛ السيوطي، جلال الدين، الإتيقان، ج ١، ص ١٩٠.



لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الإتيان في علوم القرآن (مجلدان)، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، انتشارات دار الجيل، بيروت، ١٤١٩هـ ق.
٢. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر إبراهيم رضوان، الرياض، دار طيبة، ط١، ١٤١٣هـ ق.
٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، طبع مصر.
٤. بجوهشي در تاريخ قرآن كريم، محمد باقر حجتى، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥هـ ش.
٥. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٠هـ ش.
٦. البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشي، دار التراث، بيروت.
٧. البيان في تفسير القرآن، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، انتشارات دار الثقلين، مطبعة نجين، ط٣، قم، ١٤١٨هـ ق.
٨. تاريخ القرآن، أبو عبد الله الزنجاني، مطبعة سبهر، طهران، ١٤٠٤هـ ق.
٩. تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، دار نشر جورج ألمز، ترجمة: جورج تامر بالتعاون مع السيدة عبلة معلوف و...، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٠. تاريخ اليعقوبي، أحمد بن واضح اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٩٦٤م.





١١. ترجمة القرآن الكريم، آية الله ناصر مكارم الشيرازي، انتشارات دار القرآن الكريم، ط ٣، ١٣٧٦ هـ / ١٤١٨ هـ.ق.
١٢. تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، مطبعة النجف.
١٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ.ق.
١٤. در آستانه قرآن، ريحي بلاشير، ترجمة: محمود راميار.
١٥. صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد لمعارف القرآنية، طبع مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.ق.
١٦. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، العسقلاني، ابن حجر، دار المعرفة، بيروت.
١٧. الفهرست، ابن النديم، مطبعة الاستقامة، مصر.
١٨. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩ م.
١٩. مجمع البيان في علوم القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٢٠. مذاهب التفسير الإسلامي، غولدتسيهر، تعريب: عبد الحلیم النجار، القاهرة، مكتب الخانجي، ١٣٧٤ هـ.ق.
٢١. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت.
٢٢. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، بيروت، ١٤١٢ هـ.ق.
٢٣. المصاحف، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تصحيح: آرثور جيفري، طبع مصر، ١٩٣٦ م.



٢٤. معاني جمع قرآن، محمّد علي رضائي، صحيفه مبین، السنة الرابعة.
٢٥. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم، ١٤١٢هـ.ق.
٢٦. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمّد عبد العظيم الزرقاني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
٢٧. موجز علوم القرآن، داود العطار، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩هـ.ق.
٢٨. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٤٢١هـ.ق.



القرآن المحمّدي في علاقته بالكتب المقدّسة المسيحيّة - اليهوديّة

م.م. هبه حسين الرماحي^[١]

الملخّص

عملنا في هذا البحث على مناقشة موضوعٍ في غاية الأهميّة من كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني نولدكه، ألا وهو (القرآن المحمدي في علاقته بالكتب المقدّسة: اليهوديّة والمسيحيّة)، وفيه تمّ عرض آراء نولدكه حول الديانة اليهوديّة والمسيحيّة ونشأة كتبهما المقدّسة، ومن ثمّ موقفه من القرآن الكريم ونشأته. ونحن بدورنا قمنا بتسليط نقدٍ تحليليّ حول آرائه في كلا الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، وعرضنا الكتاب المقدّس بعهديه (القديم والجديد) في مختبر تحليلات علميّة منطقيّة، وهذا التحليل شمل القرآن الكريم أيضًا، وفيما بعد أوضحنا طبيعة النظرية الحقيقيّة حول طبيعة العلاقة بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)، وبيّننا أهم عناصر تلك العلاقة وجوانبها. وبعد عرض الأدلّة والشواهد لأبرز علماء الغرب والمسلمين والتي بدورها فنّدت نظريّة نولدكه حول مصدر القرآن الكريم، خرجنا بنتيجة واضحةٍ حول النظرية الحقيقيّة لجوهر تلك العلاقة ومصدريّتها والتي تعود في نهاية الأمر كلّ إلى الله تعالى.



تعامل المستشرقون الألمان مع القرآن الكريم كتعاملهم مع كتبهم الدينيّة، وقد بحثوا في كتبهم عن التّحريف الذي طرأ في العهد القديم والجديد لدى اليهود والنّصارى، وبحثوا في القرآن الكريم عن التّحريف، وهم كما تناولوا الأساطير في كتبهم، ذهبوا يدرسون القرآن وكأنّه من الأساطير، فهم ينظرون إلى الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد بوصفه وثيقة تاريخيّة هي نتاج مراحل تاريخيّة معيّنة، تخضع للنقاش والتّقدّم مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة.

ومن المعلوم أنّه في تاريخ الاستشراق تباينت الآراء والأحكام حول شخصيّات المستشرقين ومآربهم ودوافعهم التي زيّنت لهم المواقف والأفكار التي قالوا بها وعلى الأخص منهم تيودور نولدكه (THEODORE NÖLDEKE)، وتحرّراً من عواصف وغبار الثناء المفرط المغالي التي أثّرت حول اسم نولدكه كما جاء في قول المستشرق فوك (Fuok): «بالمعيّة وفكر ثاقب وذاكرة قويّة.. سمحت له بشقّ طريقه بسرعة في كل ميدان، في استجلاء ما هو جوهرّي وعرضه بدقّة ووضوح. أنجز نولدكه في هذه المجالات الواسعة، كلغويّ وباحث في اللغة ومؤلف ومترجم ونحويّ وناقد، أنجز هذا القدر من العمل القيّم، بحيث يمكن وصفه أعظم مستشريقي عصره الألمان... لقد اكتشف نولدكه ما لم يكتشفه غيره. وتنبّه إلى ما شدّه من موقف الاستشراق في ذلك الوقت وإلى طبيعة المراجع المتوافرة لديه بما يتّفق مع أهليّته، إنّ هذا التّدبّر جعل من بحوثه في المجال المنهجّي قدوة ستجد في ما بعد المزيد من المعجبين، وذلك حين تصبح المعارف والانطباعات المكتسبة عن طريق هذا المنهج من رصيد الشرق العلمي منذ زمن بعيد». مثل تلك الآراء قابلة للرد والنقاش بحيث تحتل الأخذ والرد.

ومن باب الإنصاف فإنّه لا يمكن الاعتراض على نولدكه كمؤلف ومستشرق تميّز بمكانته العلمية وحاز على سمعة كبيرة وشهرة عالية بل ومشيخة في عالم الاستشراق والدراستات القرآنيّة في الغرب، لكن ما نودّ قوله إنّ المعرفة شيء والإنصاف شيء



آخر. هذه القاعدة سنطبّقها على إحدى محاور كتابه الشّهير «تاريخ القرآن» ألا وهو: القرآن المحمّدي في علاقته بالكتب المقدّسة المسيحيّة-اليهوديّة.

وعليه، فإنّ تقويمنا لما قاله نولدكه حول هذا الموضوع سينبع من التتبّع الأمين لمراحل البحث ذاته. والذي سنتحدّث من خلاله عن:

- موقف نولدكه من تأسيس الديانة اليهوديّة والمسيحيّة ونشأة كتبهما المقدّسة والدين الإسلامي وكتابه القرآن الكريم.

- بيان موقف نولدكه من الديانات السماوية (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة) ونشأة كتبهما المقدّسة:

- موقفه من تأسيس الديانة اليهوديّة-المسيحيّة وكتبهما المقدّسة.

يذكر نولدكه أن الدين اليهودي لم تؤسّسه شخصيّة واحدة، بل تطوّر على مرّ العصور تدريجيّاً من مرحلة تمهيدية قديمة هي الديانة الاسرائيليّة. وقد تم رفع كتابات دينيّة مهمّة نشأت في حقب هذا التطوّر المختلفة إلى مرتبة طقوسيّة رفيعة على مدى ما يناهز الخمسمئة سنة، هكذا استمرّ التطوّر التاريخي حيّاً في الذاكرة إلى درجة أنّ أجزاء الكتاب المقدّس المختلفة -الناموس والأنبياء والكتب التاريخيّة- احتفظت بترتيبها طبقاً لزمان نشوئها، ولم تجعل اليهوديّة منها وحدة واحدة.

أمّا رأيه حول الديانة المسيحيّة، فإنّه أرجع انطلاق تأسيسها من شخص واحد. لكن يسوع لا يمكن أن يوصف بأنّه مؤسسها، ففي الجماعة المسيانيّة التي تشكّلت بعد موته صار المسيح هو موضوع الدين، ونظراً إلى أنّ يسوع لم يترك كتابات موحاة ولا من نوع آخر، لم يكن للمسيحيّة الحديثة: أوّلاً، كتاب مقدّس، بل كان عليها أن تكتفي بكتب المجمع اليهودي الذي ولدت في حضنه. ولم ينجز العهد الجديد المؤلّف من كتابات مسيحيّة متعدّدة النوع، نشأت في أوقات مختلفة، إلّا في نهاية القرن الرابع في الغرب، وقد طالت مدّة هذه العمليّة في الكنيسة الشّرقيّة إلى ما بعد ذلك الموعد. عقب ذلك نشأت في المسيحيّة عادة اعتبار الكتب اليهوديّة

المقدّسة الثلاثية الأجزاء وحدة موحدة ووضعت تحت اسم «العهد القديم» مقارنة لها بالعهد الجديد.

أولاً- موقف نولدكه من القرآن الكريم ونشأته

يستطرد نولدكه بعد ذلك ليتحدّث عن نشأة القرآن الكريم مطلقاً عليه اسم «القرآن المحمدي»، ويستنتج أنّه نشأ بطريقةٍ مختلفةٍ ومعاكسةٍ تمامًا. فهو ليس عمل كُتّابٍ عديدين بل عمل رجل واحد، وقد نشأ في خلال الفترة القصيرة التي يمكن لإنسان أن يعيشها. وبالرغم من أنّ محمداً ﷺ - حسب رأي نولدكه - هو موضوعياً وفعالياً مؤلف الآيات والسور الموضوعية في هذا الكتاب، فهو لا يعتبر نفسه صاحبها، بل الناطق باسم الله والمبلّغ كلامه وإرادته، لهذا السبب لا يتكلّم في القرآن إلا الله، والله وحده. لا يسع المتخصّص في تاريخ الأديان إلا أن يرى في هذا الأمر وهمًا. لكنّ النّبّي كان متحمّسًا حماسًا بالغًا واعتقد جديدًا بالأصل الإلهي للآيات والسور وآمن أتباعه بذلك، وأنجز القرآن بشكله الحالي من بعد سنتين أو ثلاث من وفاة محمّد ﷺ. فمصحف عثمان ليس إلا نسخة عن مصحف حفصة الذي جمع أثناء خلافة أبي بكر أو أثناء خلافة عمر على أبعد حدّ. وربّما اقتصر العمل آنذاك على ضمّ السور وترتيبها. أمّا الآيات فيجوز لنا أن نثق بأنّ نصّها نُقل إجمالاً كما وجد في تركة النبي.

ثم يزعم نولدكه: «إنّ اطلاع محمّد ﷺ على اليهوديّة والمسيحيّة كان جيّدًا إلى الحدّ الذي كان ممكنًا في عصره في مكة، وقد اعتمد على هذين الدينين إلى درجة أنّه نادرًا ما توجد فكرة دينيّة في القرآن ليست مأخوذة عنهما، وكان يعلم أنّ للدينين كتبًا مقدّسةً، فدعا أتباعهما «اهل الكتاب». ما عدا ذلك، كانت تصوّراته حول السياقات التاريخيّة في منتهى الغرابة، فقد توهم أنّ اليهود والمسيحيين تلقّوا من الله الوحي نفسه الذي تلقّاه هو، لكنهم حرفوه، لهذا اعتقد بأنّ الله اختاره هو النّبّي العربيّ ليقراء نصّ الوحي القديم مرة أخرى عن الألواح السّماويّة وحاملها تأكّد من أنّ رسالته إلهيّة أوعز بتدوين الوحي كما أتاه».



وفيما يتعلّق بتحليل آراء نولدكه ونقدتها نقوم بعرض التفصيل التالي:

هنا يأتي دور الباحث المسلم انطلاقاً من إيمانه بعقيدته أن يدافع عن هذه القضية، عن أصالة القرآن وبيان حقيقة مرجعيته الإلهية، وعليه أن يبيّن مدى صحة تلك النظرية أو بطلانها، عليه أن يبيّن الفوراق والاختلافات ما بين القرآن الكريم وما بين هذه الكتب وكيف أنّ القرآن الكريم هو متفوّق على هذه الكتب في الكثير من الحقائق التي ذكرها نولدكه، متفوّق على هذه الكتب في الكثير من الأخطاء التي صحّحها.

في البدء لا بدّ من معرفة القواعد والشروط التي وضعها علماء ورجال الدين في دراساتهم للكتب السماوية والتي على أساسها يمكن التوثق من الكتب المقدّسة والتّسليم بصحّتها ويمكن إيجازها بما يلي:

- أن تكون نسبة الكتاب إلى النّبّي المرسل ثابتة بالطريق القطعي، وذلك بأن يثبت أولاً أنّه ضبط من قبل النّبّي المرسل سماعاً ثم تلقاه الأخلاف عن الأسلاف جيلاً بعد جيل من غير مظنّة للانتحال أو التّحريف أو التبديل.

- أن لا يكون ذلك الكتاب متناقضاً أو مضطرباً يهدم بعضه بعضاً، فلا تتعارض تعاليمه ولا تتناقض أخباره أو تخالف الحقائق والوقائع، بل يكون كلّ جزءٍ منه مكتملاً للآخر و متممًا له؛ لأنّ ما يكون من عند الله لا يختلف ولا يفترق ولا يتقاض ولا يخالف الحقائق الثابتة، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

ونحن على ضوء هذه القواعد والشروط، نستعرض الكتب السماوية التي تُنسب إلى الوحي؛ لنرى مدى صحّة كلّ كتاب، وفقاً لما صدر من أقوال ونصوص من أبناء جلدتهم من العلماء والمفكرين. وعلى ضوءها نتأمّن فيما بعد من معرفة مدى صحّة رأي نولدكه في نظريته حول مصدرية القرآن الكريم من الكتب السابقة (التوراة والإنجيل).



كما هو معروف ومتفقٌ عليه أنّ الكتاب المقدّس يتكوّن من العهد القديم والعهد الجديد، اليهود يقدّسون العهد القديم فقط، والنصارى يقدّسون العهدين، والمسلمون يؤمنون أنّ التوراة أنزلت على موسى عليه السلام، والإنجيل أنزل على عيسى عليه السلام من قبل الله تعالى. ولكن اليهود قاموا بتحريف التوراة والنصارى بدورهم حرّفوا الإنجيل. كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

والعهد القديم هو التسمية العلمية لأسفار اليهود، وليست التوراة إلا جزءاً منه، وقد تطلق التوراة على الجميع من باب إطلاق الجزء على الكل؛ لأهميتها ونسبتها إلى موسى عليه السلام وتقسّم أسفاره التي يعترف بها البروتستانت إلى ثلاثة أقسام يصل مجموعها إلى تسعة وثلاثين سفرًا، كما هو موضح بالمخطط رقم (١)، وهي غير متفقٍ عليها، فبعض أحبار اليهود يضيفون أسفارًا لا يقبلها أحبار آخرون، فإذا جئنا إلى المسيحيين وجدنا النسخة الكاثوليكية تزيد سبعة أسفار عن النسخة البروتستانتية. لتصبح ستة وأربعين سفرًا تدرج تحت خمسة أقسام، كما هو موضح بالمخطط رقم (٢)، والعهد القديم على العموم سجّل فيه شعر ونثر وحكم وأمثال وقصص وأساطير وفلسفة وتشريع ورتاء مع بلاغة أسلوب وفصاحة عبارات في كثير من الحالات.

ويذكر موريس بوكاي (Maurice Bucaille): «إنّ العهد القديم هو عبارة عن مجموعة مؤلّفات غير متساوية الطول ومختلفة النوع كتبت خلال أكثر من تسعة قرون في لغاتٍ عدّة أخذت بالسماع وكثير منها صحّحت ثم أكملت تبعًا للأحداث أو للضرورات الخاصة على مدى أجيال متباعدة أحيانًا بعضها عن بعض».



ودلالةً على أنّ العهد القديم قد حُرّف ولم يصل بالشكل الذي نزل من قبل الله تعالى على نبيه موسى عليه السلام بهيئته المكتوبة في الألواح هو شهادة بوكاي في أواخر القرن العشرين، عندما قال بعبارة نصّها ما يلي: «فقد اختلط الوحي بكلّ هذه الكتابات ولا نعرف اليوم إلا ما تركه لنا منه الذين عالجوا نصوصه حسب هواهم ووفقاً للظروف التي وجدوا فيها والضرورات التي واجهوها»، «وكثير من المقدمات أو من المداخل وضعت للتوراة تخفي الحق...» فقد حرّفت كتب بكاملها مرّات متعدّدة (مثل الأسفار الخمسة)... وإنّه لمن المؤسف أن نرى الإبقاء على المفاهيم الخاطئة عن العهد القديم مبسطة بين أيدي الناس.

إنّ لهذا الكلام أهميّة كبيرة خاصّة أنّه من كاتب فرنسيّ، كتب تلك الكلمات التي تدلّ مقابل تحريف التوراة على إعجاز القرآن الكريم، وأنّه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأن يتعرفوا بالحقّ، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

فإذاً، إنّ كتاب الأسفار الخمسة (التوراة) الأولى كتبوها بعد موسى بمدةٍ طويلةٍ، وليس من إملائه، وهذا شأن الأسفار الأخرى التي كتبت بعد الأحداث التي تضمّنها وموت الأشخاص المنسوبة إليهم بمدةٍ طويلةٍ، وقد دوّنوها من محفوظات الناس ومسموعاتهم المتداولة أجيالاً بعد أجيال وربما من قراطيس أخرى وصلت إليهم ولم تصل إلينا وثبتت بالخيال والمبالغات والمنتقاضات والأكاذيب على الله تعالى، فكيف يصحّ لعاقل أن يفهم بأنهم كتّاب الوحي قياساً على كتاب وحي النبي محمّد صلّى الله عليه وآله الذين كانوا يدونون ما يوحى إلى النبي صلّى الله عليه وآله فوراً.



المخطط رقم (١) [١]

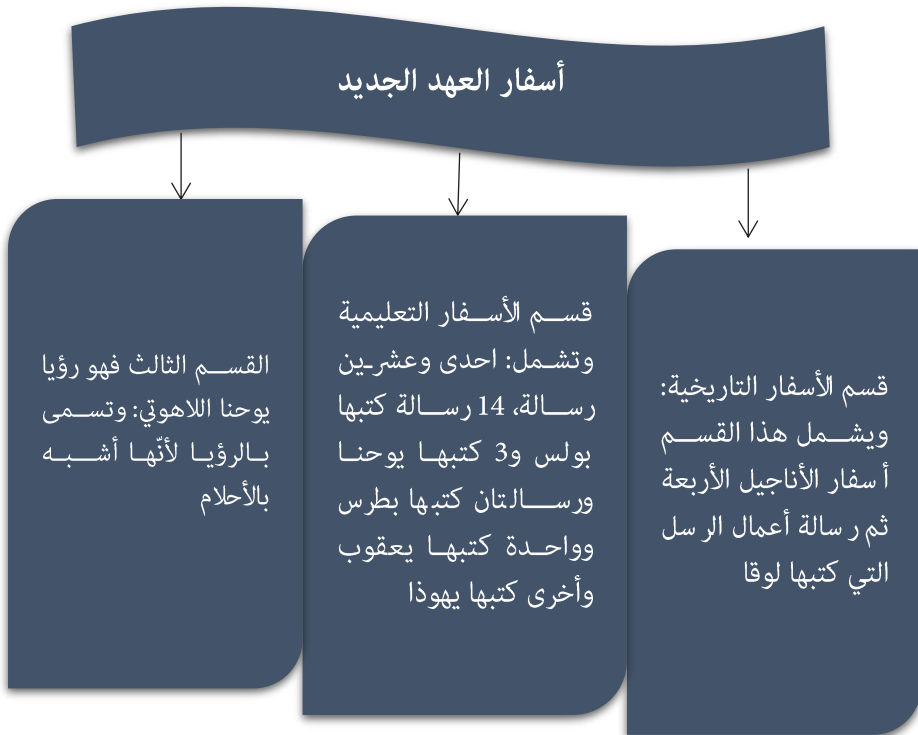


[١]- المخطط من إعداد الباحثة بالاعتماد على: أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، ج٢، ص ٢٣٠-٢٣١.



أما ما يتعلّق بالإنجيل، فله أربع نسخ معتمدة عند النّصارى: نسخة متي ومرقس ولوقا ويوحنا، وسبعة وعشرين سفرًا كما هو موضح في المخطط رقم (٣)، وقصّة هذه الأنجيل وعلاقتها بالمعتقدات المسيحيّة قصّة تدعو للعجب، فمن الطبيعي أن تُبنى المعتقدات على الأنجيل، ولكن الواقع غير هذا أو عكس هذا؛ إذ انبنت الأنجيل على المعتقدات، وقد نشأت تلك المعتقدات بواسطة بولس، ثم كتب بولس رسالته بين سنة ٥٥ وسنة ٦٣ م بيد أنّ الإنجيليين لم يبدأوا كتابة أنجيلهم إلّا في سنة ٦٣ م ورجّحت كفة بولس وكفة معتقداته، فتأثّرت الأنجيل بهذه الرسائل.

المخطط رقم (٢) ^[١]



[١]- أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، ط١٠، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨)، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٦.



كما ويذكر الكاتب المسيحي شارل جنيبير أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان في جامعة باريس بقوله: «وإذن فمنذ الجيل المسيحي الأول تكوّنت التّقاليد التي أيقن المؤمنون بأنها التّاريخ الصّحيح، تكوّنت من عناصر متباينة تختلف درجات الحقيقة فيها كثيراً... وكانت هذه الكتيبات -وأهمّها مجموعة الأحاديث المنسوبة إلى متى ومرقس المصادر الأولى لأناجيلنا لم تكن سوى عناصر شتى مشوّشة من حياة عيسى... وقد حاول المحرّرون المتتابعون لتلك الأناجيل خلال الثلث الأخير من القرن الأول المسيحي أن ينسّقوا رواياتهم ويدخلوا عليها شيئاً من الانسجام، ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام مادة يصعب مراسها... فمجموعات الحكم لم تكن تلتزم في دقّة دقيقة بالظروف والأحداث التي نطق بها المسيح واختلف سردها الذي لم يرقم على أيّ أساس طبيعيّ من كتيب إلى آخر... وتصفّح الأناجيل وحده يكفي لإقناعنا بأنّ مؤلّفيها قد توصّلوا إلى تركيبات واضحة التّعاضد لنفس الأحداث والأحاديث، مما يتحتّم معه القول بأنهم لم يلتمسوا الحقيقة الواقعيّة ولم يستلهموا تاريخاً ثابتاً يفرض تسلسل حوادثه عليهم، بل على العكس من ذلك اتّبع كلّ هواه وخطّته الخاصّة في تنسيق وترتيب مؤلّفه... فلم يكن عملهم سوى أن يربطوا في كثير أو قليل من المهارة- بين أطراف من المرويات وأن يشكّلوا منها سيرة افتقرت إلى الوحدة الحقيقيّة، كما أنّ عناصرها تبدوا مجموعة في إطار مصطنع».

ويحدّثنا الكاتب المسيحي الذي أسلم عبد الأحد داود أنّ الأناجيل المعتمدة الآن لم يكن معترفاً بها قبل القرن الرابع، ثم يتحدّث عن نقطة مهمّة أخرى، وهي أنّ كاتب هذه الرسائل لم يكونوا على علمٍ بهذه الأناجيل الأربعة مع أنّه لو صحّ نسبة الأناجيل إلى أصحابها لكانت أسبق من الرسائل، ويؤكد «أنّ الأناجيل الأربعة لم تكن موجودةً في زمن الحواريين الخمسة أو الستة الذين كتبوا تلك الرسائل لأنّ الرسائل لا تبحث عن محتويات هذه الأناجيل قطعاً ولا تشير إليها.

والأناجيل الأربعة صريحة بأنّها كتبت بعد عيسى عليه السلام خلال ستين سنة بين سنة ٣٧ إلى سنة ٩٨ بعد الميلاد، وبين الأناجيل الأربعة تطابق في كثير من الأقوال، غير أنّه في الوقت نفسه بينها اختلافات عديدة أيضاً، ففي بعضها ما ليس في البعض الآخر



وفي بعضها ما يتباين مع ما في البعض الآخر، وفيها أيضًا ما يلمح بقوة أنّه من بنات الخيال، ويبدو من كلّ هذا أنّ كتابها سجلوا ما كتبه من الروايات والمسموعات والمنقولات والتّوهّمات التي يقع فيها عادة مباينات ومناقضات وزيادة ونقص، وعلى كلّ حال فالتباين والمبالغة والتوهّمات فيما جاء في الأناجيل الأربعة من أقوال وأفعال وصور وأحداث يجعل قول من يقول إنّها كتبت بإلهام الله في غير محلّه؛ لأنّ الله تعالى لا يمكن أن يلهم الشّيء وضده ونقيضه والخيال والأوهام.

مع ذلك، فإنّ التّعارض بين هذه النسخ الأربع وحتى في النسخة الواحدة واردٌ حتمًا، وفيها أيضًا مسائل تتعارض حتى مع العلم، فكيف يتصوّر أنّ هذه الأناجيل هي مصادر للقرآن الكريم، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

ونختم كلامنا حول الأناجيل الأربعة بعبارَةٍ مهمّةٍ ختم بها باحثٌ غربيٌّ دراسته عن الأناجيل بقوله:

«إنّ فلسفة الإغريق والقانون الروماني أثرا في تدوين الأناجيل، وجمل الأناجيل لا تمثّل حقيقة المسيحيّة والباحث المنصف في تاريخ الكنيسة لا يستطيع ولا لحظة واحدة أن ينكر أن آراء مزيفة وأغراضا غير كريمة، ومقاصد خاطئة كانت أسبابًا رئيسيّةً مسيطرة أحيانًا، دفعت إلى هذا التبديل الذي حدث في الأناجيل.

أمّا كتاب الله تعالى القرآن الكريم، فقد انفرد من بين الكتب السّماويّة التي سبقته بتوثيقه توثيقًا متينًا وصل إلى الدّروة، وهذا هو سرّ خلوده وأحد مفاتيح إعجازه. أمّا الكتب السّماويّة الأخرى، فإنّها أوكل حفظها إلى علمائها، كما رأينا ذلك سابقًا في حديثنا عن الكتاب المقدّس بعهديه، ولذلك حرّفت في كثير من نصوصها، وخير كلام حول أصالة النص القرآني وتدوينه هو شهادة بوكاي عندما قال:

«إنّ القرآن يذكر أنواعًا كثيرةً من الظواهر الطبيعيّة، وبفضل الدّراسة الواعية للنصّ العربيّ استطعت أن أحقّق قائمة، أدركت بعد الانتهاء منها أنّه ليس في القرآن تأكيدٌ يمكن أن ينتقد من الوجهة العلميّة في العصر الحديث.



وفي موضع آخر يذكر: «إنَّ لأصالة القرآن مكانةً منفردةً بين كتب الوحي لا ينازعه فيها العهد القديم ولا الجديد». «أما وضع القرآن فإنه يختلف عن التوراة والإنجيل لأنَّ الرسول ﷺ والمؤمنين كانوا يحفظونه مع تتابع الوحي ثم يكتبه في نفس الوقت الكتب الذين كانوا حوله، وهكذا فقد توقَّر للقرآن من البداية عنصراً الأصالة للذات لم يكوناً أبداً متوفرين للأناجيل وقد ظلَّ الأمر هكذا حتى وفاة الرسول ﷺ».

وعليه، فالحديث في هذا الموضوع طويلٌ جداً لا يسع للبحث أن يفصِّله تفصيلاً دقيقاً في صفحاتٍ معدودةٍ، ولكننا أوجزنا في إعطاء صورةٍ واضحةٍ لبيان دقَّة الاختلاف ما بين الكتب المقدَّسة (العهد القديم والجديد) والقرآن الكريم، تمهيداً لبيان مدى صحَّة نظريَّة نولدكه أو بطلانها، والتي تقول بأنَّ القرآن الكريم مادةٌ مستقاةٌ من كتب اليهود والنصارى، وأنَّ محمداً ﷺ هو من قام بوضع القرآن الكريم، وهذا ما سنتمكن من تأكيده بصورةٍ قطعيَّةٍ فيما بعد.

ثانياً- بيان النظرية الحقيقية حول طبيعة العلاقة ما بين القرآن الكريم وكتب العهدين:

لقد سعى المستشرقون إلى الطعن في كتاب الله تعالى، فهم يزعمون بأنَّ الإسلام نسيجٌ مشوَّهٌ استمدَّه الرسول ﷺ من المصادر اليهودية والمسيحية، وهم بزعمهم هذا يعملون إلى الوصول إلى هدفٍ واحدٍ، وهو أنَّ القرآن موضوعٌ وليس وحياً من عند الله، وإمَّا هو مرآةٌ لأفقٍ خاصٍ من الحياة هو أفق من تلكم العقائد المنتشرة وقتئذٍ في رقعة الجزيرة العربية لا سواها.

فكرة تلك النظرية التي تقول بأنَّ القرآن الكريم هو مادةٌ مستقاةٌ من اليهودية والمسيحية، هي فكرةٌ قديمةٌ جداً طُرحت من قبل عددٍ من المستشرقين الذين سبقوا نولدكه، والذي بدوره لم يصحح تلك النظرية، وإمَّا حاله كحال بقية المستشرقين الآخرين أمثال المجرى جولدتسيهر والفرنسي بلاشير وغيرهم الذين لم يمتلكوا الجرأة على إنكارها أو دحظها، بل حاول أن يجد أدلةً على إثبات تلك



النظريّة حول مصدر القرآن الكريم بزعمه كما يقول: «لا لزوم للتحليل لنكتشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض هي ذات أصلٍ يهوديٍّ»، وقد ادّعى في موضعٍ آخر أنّ النبيّ أخذ واكتسب كثيراً من أمور دينه الجديد من الديانتين السابقتين، فيقول: «إنّ محمّداً ﷺ اكتسب موقعه الجديد في المدينة تدريجيّاً تجاه ديانتَي الوحي السابقتين».

١- نقد لرأي نولدكه حول نظريّته باستقاء القرآن الكريم من كتب العهدين

قبل الخوض في الردّ على دعوى نولدكه حول مصدرية القرآن وأنّ مضمونه ما هو إلّا نسخ لكتب الأديان السابقة اليهودية والمسيحية لا بدّ أن نبيّن محدّدات العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب السابقة (التوراة والإنجيل) استكمالاً لبيان مضامين الفوارق والتشابه ما بين هذه الكتب والقرآن الكريم. ولتأكيد الحقيقة بصورة أكثر دقّة.

بادئ الأمر، يمكن القول إنّ العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)، تتمثّل في جوانب عدّة، وأهمّها هو:

أ- جانب التصديق

التصديق لما ورد بين يديه: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ وتصديق القرآن لما جاء في الكتب الإلهية السابقة بما فيها التوراة والإنجيل؛ إذ تمّ تصديق عيسى ﷺ للتوراة، وتصديق الإنجيل لها، وتصديق محمّد ﷺ للأنبياء كلّهم، وتصديق القرآن للكتاب الإلهي كلّ - في معزل عن عنصر الزمان، أي: إنّ بين عيسى ﷺ والتوراة فترة زمنيّة طويلة، وكذلك بين محمّد ﷺ والكتب الإلهية والأنبياء الذين سبقوه أزماناً متطاولة، ومع ذلك يأتي التصديق كأنه رأي العين، وكأنّ عنصر الزمان قد اختفى تماماً، وكأنّ النبيّ محمّد ﷺ كان الحاضر الرقيب عليها وعليهم جميعاً، والبعد المنهجيّ في تصديق محمّد ﷺ لجميع المرسلين هو أن ما ورد على لسان النبيّ محمّد ﷺ هو الحقّ والصدق بكلّ ما يتعلّق بالأنبياء. كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ



يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ
مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾

ب- جانب الوجدانية

إن الذي يميّز الإسلام عن غيره من الأديان الأخرى، هو الوجدانية المطلقة بكلّ معانيها، وهذه الوجدانية تخالف العقائد التي كانت سائدة أيام ظهور الإسلام، ما يدلّ على أنّ النّبِيَّ مُحَمَّدًا ﷺ لم يقتبس أفكاره عن الله تعالى من أحد: فالجاهلون كانوا يرفضون تمامًا هذه الوجدانية ويستغربون بشدّة أن يدعوا مُحَمَّدًا ﷺ إلى إله واحد بدلًا من آلهة متعدّدة. ﴿أَجْعَلِ الْأَلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا خِتِلَاقٌ﴾.

أما إذا انتقلنا إلى اليهودية، فسوف نجد أنّ القرآن قد ردّ تحريفات أهل الكتاب الذين كانوا يزعمون أنّ عزيرا ابن الله مثلما يقول النصارى إنّ المسيح هو ابن الله، وقد رد القرآن عليهم وبين أنّ هذا الاعتقاد هو اعتقاد شركي قديم، ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

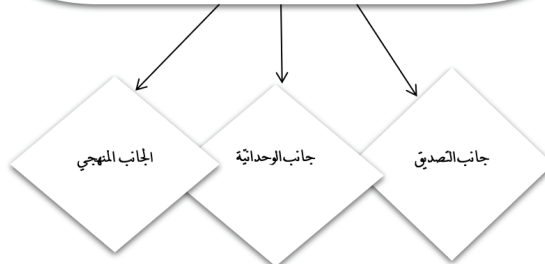
أما النصرانية التي اتّهم سيد البشر ﷺ أيضًا بأنه قد اقتبس منها بعض عقائد دينه، فسوف نجد أنّ العقيدة الإسلامية تخالف عقيدة النصارى من أساسها، فبينما يقول النصارى إنّ الله ثالث ثلاثة وإنّ عيسى ﷺ هو ابن الله، وإنّ اليهود قد صلبوه، نرى أنّ القرآن ينفي هذا كلّه ولا يعترف به. ويفرّر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية: (الله واحد، مخالف للحوادث، رب العالمين)، فأخرج بهذه الطريقة الحاسمة ذات الله جل شأنه من نطاق الأنانية اليهودية، والتّعدّد المسيحي، ولقد تقرّرت هذه العقيدة الجوهرية للإسلام الموحد في سورة من أربع آيات: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وفي هذه الآيات يتجلّى طابع (الإخلاص) طابعًا خاصًا بالفكرة القرآنية التي قضت على فكري التّعدّد والتّشبيه دون نقض أو إبرام.



ت- البعد المنهجي

أمّا الجانب الآخر، فهو ما يتّصل بالبعد المنهجيّ الذي يؤكّد حقيقة النبوة، بوصفها مصدراً معرفياً لا بديل له فيما يتّصل بالهداية في العقائد والشرائع والأخلاق والسلوك والتربية، فقد صاغت التوراة الميثاق الخلقّي الأوّل للإنسانيّة في وصاياها العشر وساق الإنجيل توجيهاته في عظمة المسيح على الجبل، ولكن الأمر في الكتابين كليهما أمر مبدأ أخلاقي سلبي، فهو يأمر النّاس بالكف عن فعل الشر في حاله وبعدم مقاومة الشر في أخرى، أما القرآن فسيأتي بمبدأ إيجابيّ أساسيّ كي يكمل منهج الأخلاق التوحيدية، ذلك المبدأ هو (لزوم مقاومة الشر) فهو يخاطب معتنقيه بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾؛ حيث إنّ نصوص التوراة أو الإنجيل بسبب العبث في نصوصها، شوّهت شخصيّة الأنبياء من لدن آدم إلى عيسى عليه السلام، وإنّ نبوة محمد صلّى الله عليه وآله بتصديقها لهم قد وضّحت وأصلّت حقيقة النبوة إلى يوم الدين، وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ مبدأ النّبوة لم يأخذ طابعه الاستقراريّ إلاّ ببعثة نبي الله محمد صلّى الله عليه وآله؛ إذ لا يمكن معرفة الأنبياء وقصصهم بشكلٍ حقيقيّ من خلال الكتب السابقة وخاصّة التوراة، فليس هناك من نبيّ إلاّ وأسيء إليه فيها، فشوّت صورهم الطاهرة النقيّة عن الناس بفعل التحريف، وأنّ تصديق محمد صلّى الله عليه وآله للأنبياء السابقين يعني ترسيخ حقيقة النبوة وتثبيت قواعدها، وذلك يؤدّي حتماً إلى كونها مصدراً معرفياً مهماً في كل ما يتّصل بعالم الغيب والشهادة من حقائق وهدايات للإنسان والحياة.

جوانب علاقة القرآن الكريم بالكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)





مما سبق يتّضح لنا بعد عرض أهم الجوانب في محدّدات العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) أنّ أهم العناصر في مكنون تلك العلاقة يمكن أن نحددها بما يلي:

- إنّ القرآن الكريم لم يقل إنّه لا علاقة بينه وبين الكتب السابقة، بل قد جاء مصدّقاً لما بين يديه من الكتب والصحف ومطهراً إيّاها من التّحريف والباطل المختلط بين الناس ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

بحيث يكون هذا التّصديق هو صفة المرجعيّة والحاكميّة، مما يقتضي التأييد في مواطن الاتفاق والتّصحيح في مكامن الافتراق، وهذا هو المعنى بمحدّد التّصديق الذي يحكم العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب السابقة بما فيها التوراة والإنجيل.

- الهيمنة التي تقتضي أن يكون القرآن الكريم هو الحافظ والرّقيب والشاهد على ما في هذه الكتب من حيث النسخ والأحكام، وكما يذكر ابن عاشور إلى أنّ تلك الآية (٤٨) من سورة المائدة أشارت إلى حالتي القرآن بالنسبة لما قبله من الكتب، فهو مؤيّد لبعض ما في الشرائع مقرّر له من كلّ حكم كانت مصلحته كليّة لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف المصدّق أي محقّق ومقرّر، وهو أيضاً مبطل لبعض ما في الشرائع السّالفة، وناسخ لأحكام كثيرة من كلّ ما كانت مصلحته جزئيّة مؤقتة مراعي فيها أحوال أقوام خاصّة.

- جهل اليهود والنّصارى لأصول العديد من المعلومات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، فقد أخبر بأشياء لم يكن يعلمها أحد من أهل الكتاب أنفسهم مع أنّها تتعلّق بصميم مسائلهم الدينيّة، ومنها كفالة زكريا للسيدة مريم (عليها السلام) بعد ولادتها، ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ

عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠٦﴾ وإخباره بانتصار الروم بعد انخزالهم، وكان الفرس قد غلبوا الروم عام ٦١٠م، ﴿الْمُغْلِبَتِ الرُّومِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِمَّنْ بَعْدَ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ وأخبر القرآن بأمور ما عرفت إلا في العصر الحديث وما كان أحد يعرف أو يؤمن بها سوى المسلمون، ولم ترد لها أي إشارة في الكتاب المقدس، ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

ومن المعلوم أنّ في القرآن ما لا وجود له في كتب اليهود والنصارى مثل: قصة نبي الله هود وصالح وشعيب، ولو أنّ النبيّ محمد ﷺ كان يتعلّم من أهل الكتاب لما زاد هذه الزيادات ولما أخطأهم في بعض ما ذكر في كتبهم حتى لا يفتح عليه باب معارضتهم؛ إذ لا يليق بالعاقل أن يقدم على فعل يمنعه من مطلوبه ويبطل مقصوده من غير فائدة. وبهذا يبطل ما ذكره نولدكه بنظريته والمستشرقون حول مصدر القرآن من بعض الديانات الأخرى أو أنّ النبيّ محمد ﷺ هو من قام بوضعها.

- من خلال عرض محدّدات تلك العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتاب المقدس تبين أنّ القرآن الكريم قد كشف وأوضح زيف وتحريف أهل الكتاب بحقّ رسلهم وبما قالوه في حقّهم من تكذيب وبما فعلوه في كتبهم التي أنزلت عليهم من الله تعالى، وهذه النقطة تعتبر من أهم الأمور في نقض دعوى انتحال القرآن الكريم من اليهوديّة والنصرانيّة على حدّ تعبير المستشرقين ومن بينهم نولدكه.



أهم عناصر جوانب علاقة القرآن الكريم بالتوراة والإنجيل



٢- رأي أبرز علماء الغرب والمسلمين حول صحة تلك النظرية أو تفنيدها

من أجل الوقوف على الحقيقة وبيانها بشكل أكثر وضوحاً حول صحة تلك النظرية من عدمها، سوف أورد العديد من شهادات علماء الغرب من باب «وشهد شاهد من أهله».

يقول أحد الغربيين المنصفين الذين اعتنقوا الإسلام: «هل يتأتى لجميع فلاسفة العالم أن يثبتوا غلطة واحدة في القرآن، ولو ارتكبوها على كل ما في أيديهم من علوم عصرية لا يتأتى لهم ذلك، والعلوم كل يوم في تبديل وتغيير وفي كل لحظة تظهر معاني باهرة لأيات القرآن ما كنا نفهم معناها إلا بعد تقدم العلوم».

ويورد أحد علماء الإنكليز في محاضرة ألقاها عن الإسلام عام ١٣٨٥م في كنيسة البرستيان ما نصه: «إذا كان في عالم الإلهام أمرٌ يدعى وحياً وكان للوحي وجود كامل فلن يشك في أن القرآن كتاب منزل».

يقول المستشرق لوبلوا (Lopelo): «إن القرآن هو الكتاب الرباني الوحيد الذي ليس فيه أي تغيير يذكر».



ويذكر المستشرق الانجليزي لايتنر (Lightner): «بقدر ما أعرف من ديني اليهود والنّصارى أقول بأنّ ما علمه محمّد ﷺ ليس اقتباسًا، بل قد أوحى إليه ربّه ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنّه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، وإني بكلّ احترام وخشوع أقول: «إذا كان تضحية المصالح الذاتي، وأمانة المقصد، والإيمان القوي الثّابت والنّظر الصادق الثّاقب بدقائق وخفايا الخطيئة والظلال واستعمال أحسن الوسائل لإزالتها، فذلك من العلامات الظاهرة الدّالة على نبوة محمّد ﷺ وأنّه قد أوحى إليه.

ولعلّ ما يدحض افتراءات المدعين ما قاله المستشرقون أنفسهم:

«ونحن حين ننظر بكلّ هذه الملابس نستطيع أن نوّكد أنّ الكثير مما نسب إلى الرّسول ﷺ مزيف ومنحول ومدسوس عليه، فهو لم يدّع أيّ معجزة سوى القرآن الكريم الذي يعتبر من أعجز وأفضل ما قدم إلى البشريّة من نصّ مكتوب، لا يمكن ولا بأيّ حال من الأحوال مقارنته بسواه من النّصوص، والطريقة التي فيها أنزل القرآن على النبي محمّد ﷺ بصيغة الضمير الغائب - جعلت من سبب نزوله حادثة تبرّر صلاح النص القرآني لكلّ زمان ومكان».

ثم يأتي المستشرق الألماني فوك (Fuck) ليؤكّد أحقيّة ومصادقيّة القرآن في ما ذكره من أحداث ووقائع موحي بها من الله تعالى على لسان النبي محمّد ﷺ بقوله:

«لقد فقدت دراسات بأفكار القرآن المتميّزة والرّصينة، وارتضت باجتراح البحث في تبعية كلّ جزئية قرآنية -بصرف النّظر عن كونها فكرة دينيّة أو تعبيرًا أو مصطلحًا أو حقيقة تشريعيّة أو قصّة أو موضوعًا أو كلمة مفردة أو أمثالا متنوّعة من التراكيب- وإرجاعها إلى مصادرها من الأديان السابقة، كلما كان ذلك ممكنًا؛ بهدف شطر الصورة الحية المتكاملة للرسول والقرآن إلى ألف نتفة وجذاذة».

ويذكر بوكاي: «إنّ القرآن لا يحتوي على أيّة دعوى علميّة غير مقبولة... وهذه الملاحظة تجعل افتراض من يرون محمّد ﷺ كاتبًا للقرآن مرفوضًا، إذ كيف يتيسّر



لرجل حُرْم العلم في نشأته أن يصيح -على الأقل من وجهة نظر القيمة العلميّة الأدبيّة- الكاتب الأوّل في الأدب العربي كلّه، يخبر عن حقائق في النّظام العلميّ تتجاوز وسع أيّ كائن إنساني في هذا الزمن ودون أن يكون أي خطاب منه».

بالإضافة إلى تلك الشهادات والأدلة لأبرز المستشرقين نورد ما ذكره أحد أبرز علماء المسلمين حول تفنيد نظريّة نولدكه، وهو ابن خلدون بقوله: «ويدلك على هذا كلّه أن القرآن من بين الكتب الإلهية إنّما تلقاه نبينا ﷺ متلوّاً كما هو بكلماته وتراكيبه خلافاً للتوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السماوية، فإنّ الأنبياء يتلقون في حالة الوحي معاني ويعبّرون عنها بعد رجوعهم إلى الحالة البشريّة بكلامهم المعتاد لهم، ولذلك لم يكن فيها إعجاز».

ولبيان التأكيد بشكل مطلق وقاطع على عدم صحّة نظريّة نولدكه حول استقاء النبي محمد ﷺ ما ذكر في القرآن من التوراة والإنجيل، وبعد تلك النّصوص التي شهد بها أبرز المستشرقين حول أصالة القرآن الكريم، يمكن القول برأين وهما:

أ- الرأي الأوّل

إنّ النبي محمد ﷺ كنبّي مرسل شأنه في ذلك شأن الأنبياء الذين سبقوه موسى - عيسى عليهما السلام قد أنزل عليه الوحي مرسلًا من الله تعالى، وبذلك فقولهم إنّ القرآن من صنع محمّد ﷺ يمكن تفنيده من خلال ما ورد في القرآن من نصوص تدل على أنّ الوحي من عند الله، قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اثْبِتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ فالذي يطالع تلك النّصوص القرآنيّة يخرج منها بثلاثة أمور:

أولاً: دلالة ضمائر المتكلّم في الآيات القرآنيّة من عند الله وليس من عند



محمّد ﷺ؛ لأنّ الأفعال المسندة إلى الله لا يمكن ولا يعقل أن تصدر إلّا من الله تعالى فسي أيّ موطن من موطن الإسناد.

ثانيًا: براءة الرسول ﷺ من نسبة أيّ شيء إلى نفسه من كتاب الله وأنه كان يرجع إلى ربّه في كلّ آية منه.

ثالثًا: إنّ الله تعالى يأمر نبيّه أن يتلو ما يوحي إليه وهل يتلو إلا الكلمات؟ ثم يطلب أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب فهل يشكّ في أنّ القرآن على أنّ ما أوحى إلى الرسول ﷺ كان كلامًا؟

كما يذكر درمنغم بقوله: «وكان محمّد ﷺ وهو البعيد عن إنشاء القرآن وتأليفه ينتظر نزول الوحي إليه أحيانًا على غير جدوى» فبقول درمنغم هذا يؤكّد أنّ القرآن ليس من صنع وتأليف محمّد ﷺ، وإمّا هو كان يتلو ما يوحي إليه من ربه، فالقرآن من صنع الله لا من صنع محمد ﷺ.

ب- الرأي الثاني:

قولهم أن يكون هذا القرآن مكتسبًا من اليهود والنصارى الذين هيئت لهم فرص العمل في المجتمع المكي، وهذا الرأي ردّه القرآن، فهؤلاء الذين اضطرتهم ظروف الحياة للعمل في مكّة ليقوموا ببعض الحرف، أيعقل أن يكونوا هم مصدر القرآن الذي تحدّى به النّبّيّ الناس أن يأتوا بعشر سور فلم يتمكنوا؟ فأبسط قواعد المنطق تجيب بالسلب، فهل أنّ الرسول ﷺ كان كثير التردّد على هؤلاء وأوقاته كلّها كانت بين رحلة وتجارة أو جلوس مع قوم لما تتطلبه الأمور الحياتية واليومية؟ وكان في مدّته الأخيرة قبل النبوة يخلو بنفسه في غار حراء. وعلى هذا فلم يكن يمتلك من الوقت ليكثر التردّد على هؤلاء الحرفيين وهم قلة. ثم إنّ قريشًا كان يمكن أن تأخذ من هؤلاء ما ترد به على النبي لو كان عند هؤلاء شيء يؤخذ، فيستحيل أن يوحي به هؤلاء الذين لا يحسنون النطق بالعربية فضلًا عن أن يجيدوا التعبير فيها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾



ووفقاً لذلك فإنّ هذا الرأي لا يثبت أمام أبسط القواعد العقلية وأيسر مسلمّات المنطق.

بالتالي، فإذا لم يكن أيّ من الافتراضات السابقة لها أساس من الصحة، فلم يبقى إلا افتراض واحد، وهو أنّ القرآن وحيّ من الله تعالى أوحى به إلى النبي ﷺ، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

وبهذا، فإنّ نظرية نولدكه التي يذكر فيها ما نصّه: «إنّ النظرية الحقيقية حول علاقة القرآن بالكتب المقدّسة الأقدم منه عهداً، تقوم كما يبدو على رأي محمّد ﷺ الصائب بأنّ عالمه الفكريّ الدينيّ والأخلاقيّ بأسره مأخوذ عن «ديني الكتاب» هذه النظرية جديدة بحسب ما نعلمه لكن هذا الحكم كان على الأرجح سيتغيّر لو أنّ الآثار الأصيلة التي خلفتها الفرق المسيحية في القرون الأولى وصلتنا بشكل أفضل من الشكل الذي وصلتنا فيه لا أساس لها من الصحة ووفقاً للأدلة التي عرضنا سابقاً ووفقاً لشهادات أبرز المستشرقين يمكن تفنيد تلك النظرية وبصورة واضحة ومطلقة.

الخاتمة

نستنتج ممّا سبق كلّ أمور عدّة:

إنّ النظرية الحقيقية حول جوهر تلك العلاقة هي (المصدرية) وفقاً للمعادلة الآتية: المصدرية: التوراة + الإنجيل + القرآن = من الله تعالى

أي إنّ مصدرها واحد، وهو ربّ العزة الذي أرسل الرسل بالبيّات وأنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط، وإنّ التشابه في معاني النصوص حول مواضيع التوحيد والعبادة وأصول الأخلاق ما بين الكتب، لا يدل على أنّ القرآن قد أخذ شيئاً منها، بل تدلّ على أنّ المنزل لها هو واحد والمصدر لها واحد (الله تعالى). فليس بالضرورة أن يكون اللاحق أخذ من السابق فمرجعهما قد يكون



وحدة المصدر، وما دام كل من عند الله فليس من الضروري أن يأتي الإسلام دائماً بشيءٍ مخالفٍ وجديد، ولا يقتضي هذا كما قلنا - إِنَّ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ اقتبسه، ولكن رسالة الأنبياء من عهد آدم عليه السلام واحدة وتختلف من ناحية الشرائع، فيقرّ الله منها ما يشاء وينفي ما يشاء حسب ما تقتضيه مصلحة العباد، ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(١).

لم يكن نولدكه موفّقاً تماماً في عرضه لنظريّته التي ادّعى بها أنّ القرآن هو نسخ مما وجد في الكتب السابقة بما فيها (التوراة والإنجيل) أو أنّه من صنع محمد عليه السلام، بل العكس من ذلك رأينا وفق الأدلّة العقلية والمنطقية أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الإلهية الخالدة التي اتّسمت بصدقها وتصحيحها لما جاء قبلها من الكتب المقدّسة السابقة.

من خلال ما عرضناه من محدّدات حول طبيعة العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة تبين أنّ تلك المحدّدات أنهت صلة الكتب المقدّسة بالله تعالى فيما ذكر فيها من أحداث ووقائع، وفي المقابل عملت على وضع أرضية صلبة من خلال القرآن الكريم لتعاون كبير بين أتباع الأديان على أساس من التّسامح والوفاق، وتوجيه دعوة إلى أتباع الأديان الأخرى من أجل إعادة النّظر في كتبهم المقدّسة، ولا ضير في اختبار نصوص القرآن الكريم أيضاً من أجل بيان الحقيقة لهم، فنحن قمنا بعرض أدلّة وشواهد ليس من باب التّهجّم على كتب الأنبياء المقدّسة ومنها التوراة والإنجيل، وإمّا من أجل بيان الحقيقة القاطعة ومن أجل ذلك عرضنا الكتب الثلاث (التوراة والإنجيل والقرآن) في مختبر التحليلات العلميّة والمنطقية.. وناقشنا ذلك من باب مبدأ إسلاميٍّ مبنيٍّ على أساس النّقاش التّسامحيٍّ مع كافة الأديان... لتصحيح الأفكار التي عرضت ولا زالت تعرض إلى الآن من قبل بعض المستشرقين وأبناء الغرب... وهدفنا هو إيضاح الحقيقة للمواطنين الغربيين ليس إلّا..

لأنّ دين الإسلام هو دينٌ تسامحيٌّ لا دينٌ عدائيٌّ تهجميٌّ

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولا- المصادر العربية:

١. إبراهيم عوض، مصدر القرآن دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين، (القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، ١٩٩٧).
٢. مقارنة الأديان اليهودية، ط٢، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨).
٣. مقارنة الأديان المسيحية، ط١٠، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨).
٤. أنور الجندي: التبشير والاستعمار والدعوات الهدامة، موسوعة مقدمات العلوم والمناهج، (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٣)، م٥.
٥. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس، دار سحنون، د.ت).
٦. عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، (بيروت، مؤسسة جمال للطباعة، ١٩٧٩).
٧. عبد الوهاب عبد السلام، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، ط٢، (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٢).
٨. فضل حسن عباس: قضايا قرآنية في الموسوعة الربيطانية، (عمان: دار البشير، ١٩٨٤).
٩. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤، (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠).
١٠. محمد أمين حسن محمد، المستشرقون والقرآن الكريم، (الأردن، دار الأمل، ٢٠٠٤).
١١. محمد دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ط٢، (بيروت، دار القلم، ١٩٧٢).



١٢. محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، (القاهرة، دار الدعوة، ١٩٩٦).

١٣. محمد عزة دزوزة، القرآن الكريم والمبشرون، ط ٣، (بيروت، المكتب الاسلامي، ١٩٧٩).

١٤. ثانيًا- المصادر الأجنبية المترجمة

١٥. تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، تعديل فريدريش شفالي، (بيروت، د.مط، ٢٠٠٤).

١٦. شارل جنبيير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة: عبد الحلیم محمود، (بيروت، المكتبة العصرية، د.ت).

١٧. موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، ط ٣، (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩٠).

١٨. واشنطن ايرفيغ، محمد ﷺ، ترجمة: هاني يحيى نصري، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

١٩. يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط ٢، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٨).

ثالثًا- المصادر الأجنبية

.(١٩٣٠:Emile Dermenghem: the Life of Mahomet, (London

Fuck. J., The originality of the Arabian propht, Oxford univ, ١٩٨١.Press

رابعًا- المجلّات

زياد خليل الدغامين، محدّدات علاقة القرآن الكريم بالكتب الإلهية السابقة ومقاصدها وأبعادها المنهجية، الشريعة والقانون (مجلة)، أبريل، ٢٠٠٨، العدد ٣٤.

نقدُ وجهةِ نظرِ نولدكه لمفهومِ الأُمِّيِّ لِلرَّسُولِ الْكَرِيمِ

الدكتور أصغر طهماسبى بلداجي^[1]

المُلخَص

إنَّ أُمِّيَّةَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ مَعْنَى عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَعَدَمِ الْكِتَابَةِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي حَدَدَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ. تَبَتُّ الْآيَاتُ وَالرِّوَايَاتُ وَالْوَثَائِقُ التَّارِيخِيَّةُ أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ حَتَّى بَعَثْتَهُ، وَلَمْ يَتَعَلَّمِ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ مِنْ أَيِّ إِنْسَانٍ. تَمَّ الْإِتِّفَاقُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمُهْمِّ مِنْ قِبَلِ الْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ. وَمَعَ ذَلِكَ، فَقَدْ طُرِحَتْ شُكُوكٌ كَثِيرَةٌ مِنْ جَانِبِ بَعْضِ الْمُسْتَشْرِقِينَ؛ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ يَعْتَقِدُ تِيودورُ نُولْدَكِهَ الْمُسْتَشْرِقِيُّ الْأَلْمَانِيُّ - فِي كِتَابِهِ تَارِيخَ الْقُرْآنِ - أَنَّ النَّبِيَّ الْكَرِيمَ ﷺ كَانَ يَعْرِفُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ قَبْلَ الْبِعْثَةِ، لَكِنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ كُتُبَ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ. إِنَّ هَذَا الْبَحْثَ، بَيْنَمَا يَنْتَقِدُ وَيَفْحَصُ وَجْهَةَ نَظَرِ نُولْدَكِهَ فِي هَذَا الصَّدَدِ، يَعْبرُ عَنِ الْمَفْهُومِ الصَّحِيحِ لِأُمِّيَّةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ بِنَاءً عَلَى أَسْبَابِ قُرْآنِيَّةٍ وَسَرْدِيَّةٍ وَتَارِيخِيَّةٍ؛ النَّتِيجَةُ: إِنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ حَتَّى بَعَثْتَهُ (بِالْإِجْمَاعِ)، وَحَتَّى بَعْدَ انْتِهَاءِ حَيَاتِهِ الْمُبَارَكَةِ (عَلَى التَّقْيِضِ)، وَلَمْ يَتَعَلَّمِ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ مِنْ أَيِّ إِنْسَانٍ، وَكَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ صَدِّ شُكُوكِ الْمُنْكَرِينَ لِرِسَالَتِهِ؛ كَمَا تَبَتَّ هَذَا الْأَمْرُ مُعْجَزَةَ الْقُرْآنِ وَالْآيَةِ بِهِ. مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى فَإِنَّ أُمِّيَّةَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ تَعْنِي بَعْدَمَ كِتَابَتِهِ وَقِرَاءَتِهِ، وَلَكِنْ لَا تَعْنِي أَنَّهُ دُونَ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ. تَنْفِي الْآيَةِ ٤٨ مِنْ سُورَةِ الْعَنْكَبُوتِ فَعَلَّ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ لِلنَّبِيِّ الْكَرِيمِ ﷺ وَلَا مَعْرِفَتَهُ، الَّتِي تَخْتَلِفُ كَثِيرًا بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ؛ وَصَلَ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ إِلَى نُقْطَةِ أَصْبَحَ فِيهَا عَالِمًا بِكُلِّ الْعُلُومِ وَأَبْسَطَهَا الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، لَكِنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ بِإِذْنِ اللَّهِ لِيُغْلِقَ الطَّرِيقَ أَمَامَ شُكُوكِ خُصُومِهِ.

[1]- الأستاذ المساعد في جامعة فارهانجيان، قسم المعارف الإسلامية، جمهورية إيران الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الرسول الكريم ﷺ، الأمي، القراءة والكتابة، المستشرقون، نولدكه.

مقدمة

مِنْ صِفَاتِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ أُمِّيَّةُ النَّبِيِّ الَّتِي طُرِحَتْ عَنْهَا نَظَرِيَّاتٌ مُخْتَلِفَةٌ. إِنْ مَا يَتَّفِقُ عَلَيْهِ مُعْظَمُ الْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ هُوَ أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ حَتَّى زَمَنِ الْبِعْثَةِ، وَهَذَا مِنْ مُعْجَزَاتِ الْقُرْآنِ وَمِنْ آتَى بِهِ. وَمِنْ أَهَمِّ الْأَسْبَابِ الَّتِي أَغْلَقَتْ الطَّرِيقَ لِشِبْهَةِ الْخُصُومِ وَالْمُنْحَرَفِينَ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحْطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^[1] الَّتِي تَدُلُّ عَلَى أُمِّيَّةِ (لَا قِرَاءَةَ وَلَا كِتَابَةَ) الرَّسُولِ ﷺ. وَمَعَ ذَلِكَ هُنَاكَ شُكُوكٌ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنْ قِبَلِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالَّتِي كَانَ الْبَعْضُ مِنْهَا وَاعِيًا وَفِي مَوْجِعِ إِثَارَةِ الشُّكِّ حَوْلَ شَخْصِيَّةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ وَالْقُرْآنِ. يَسْعَى مُعْظَمُ الْمُسْتَشْرِقِينَ إِلَى تَفْسِيرِ كَلِمَةِ "الْأُمِّيَّة" بَعِيدًا عَنْ مَعْنَى عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّهُمْ يَعْبُرُونَ عَنْ حَقِيقَةِ أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ كَانَ لَدَيْهِ الْقُدْرَةُ عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ، وَعَلَيْهِ فَقَدْ قَرَأَ الْكُتُبَ السَّمَاوِيَّةَ السَّابِقَةَ. تُشِيرُ هَذِهِ الْعِبَارَةُ لِلْمُسْتَشْرِقِينَ إِلَى أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ لَيْسَ وَحِيًّا مِنْ اللَّهِ كَكِتَابِ إِلَهِيٍّ مُسْتَقَلٍّ، بَلْ مَأْخُودٌ مِنَ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ السَّابِقَةِ. نُولَدِكُهُ هُوَ أَحَدُ أَهَمِّ الْمُسْتَشْرِقِينَ الَّذِينَ يَعْتَقِدُونَ بِقِرَاءَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ وَكِتَابَتِهِ؛ فَفِي هَذَا الْمَقَالِ يَتَمُّ انْتِقَادُ وَجْهَةِ نَظَرِهِ وَرَفْضُهَا بِنَاءً عَلَى حُجَجٍ صَاحِبَةٍ.

أولاً- دلالات كلمة "أمي"^[2]

فِي الْقَوَامِيسِ تُسْتَخْدَمُ كَلِمَةُ "أُمِّي" فِي الْمَعَانِي التَّالِيَةِ: مَنْ يَبْقَى عَلَى مَبْدَأِ الْخَلْقِ مِنْ الْأُمِّ وَلَا يَعْرِفُ الْكِتَابَةَ وَمَنْ لَا يَكْتُبُ، وَالشَّخْصُ الْجَاهِلُ وَسَيُّئُ الْكَلَامِ وَقَلِيلُ

[١]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[٢]- عَنْ أُمِّيَّةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فِي هَذَا الْمَقَالِ نَسَعَى لِإثْبَاتِ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ وَ لَمْ يَكْتُبْ وَمَا ذَهَبَ إِلَى أَيِّ مُعَلِّمٍ لِلتَّعْلُمِ، وَقَدْ تَمَّ هَذَا الْأَمْرُ وَفَقَّ أَمْرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِعَرْقَلَةِ شِبْهَاتِ الْخُصُومِ. فِي هَذَا الصِّدَدِ يَجِبُ الْفَصْلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ: الرَّسُولِ الْكَرِيمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ، وَالْآخِرُ أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ وَلَا يَكْتُبُ بِأَمْرِ اللَّهِ، وَحَسَبَ الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ كَانَ قَادِرًا عَلَى الْقِرَاءَةِ وَ الْكِتَابَةِ. الْقَضِيَّةُ الْأُولَى لَيْسَتْ مَوْضُوعَ هَذَا الْمَقَالِ، وَلَكِنْ الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ مَقْبُولَةٌ عَلَى أُسَاسِ السَّرْدِ وَ الْحُجَجِ الْمُنطِقِيَّةِ الَّتِي تَتَطَلَّبُ مُنَاقَشَتَهَا مَزِيدًا مِنَ الْبَحْثِ.



الكَلَامِ^[1]. فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ تُسْتَخْدَمُ كَلِمَةُ الْأُمِّيِّ بِمَعْنَى عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ»؛ «بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ». إِنَّ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^[2] مِثَالٌ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى^[3]. إِعْتَبَرَ الرَّاعِبُ فِي كِتَابِ الْمَفْرَدَاتِ أَنَّ كَلِمَةَ "أُمِّي" مِنْ أَصْلِ الْأُمِّيَّةِ تَعْنِي الْقَلِيلَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ، الْأُمِّيُونَ هُمْ أَوْلَثُكَ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ قِرَاءَةَ الْكُتُبِ إِلَّا إِذَا يُقْرَأَ الْكِتَابَ لَهُمْ؛ كَمَا يُنْسَبُ الْأُمِّيُّ إِلَى "أُمِّ الْقُرَى" أَي مَدِينَةِ مَكَّةَ^[4].

يَكْتُبُ الطَّبْرَسِيُّ بِالْمَعْنَى الْمُصْطَلِحِي لِكَلِمَةِ "الْأُمِّي": «ذَكَرَ فِي مَعْنَاهُ أَقْوَالٌ (أَحَدُهَا) أَنَّهُ الَّذِي لَا يَكْتُبُ وَلَا يَقْرَأُ (وِثَانِيهَا) أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمَّةِ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ عَلَى جَبَلَةِ الْأُمَّةِ قَبْلَ اسْتِفَادَةِ الْكِتَابَةِ وَقِيلَ إِنَّ الْمُرَادَ بِالْأُمَّةِ الْعَرَبَ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ تَحْسِنُ الْكِتَابَةَ (وِثَالِثُهَا) أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمِّ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ عَلَى مَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ قَبْلَ تَعَلُّمِ الْكِتَابَةِ (وَرَابِعُهَا) أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى أُمِّ الْقُرَى وَهِيَ مَكَّةُ وَهُوَ الْمَرْوِيُّ عَنِ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^[5]. يَكْتُبُ صَاحِبُ تَفْسِيرِ مَحَاسِنِ التَّأْوِيلِ فِي تَعْرِيفِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ: «وَالْأُمِّيُّ (الْأُمِّيُّ) نِسْبَةٌ إِلَى أُمَّةِ الْعَرَبِ، لِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَيْهِمْ كَانَ ذَلِكَ، كَمَا فِي الْحَدِيثِ: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ) وَأَمَّا نِسْبَتُهُ إِلَى (أُمِّ الْقُرَى) فَلِأَنَّ أَهْلَهُ كَانُوا كَذَلِكَ. أَوْ إِلَى (أُمِّهِ) كَأَنَّهُ عَلَى الْحَالَةِ الَّتِي وَلَدَتْهُ أُمُّهُ عَلَيْهَا. وَقِيلَ: إِنَّهُ مَنْسُوبٌ (إِلَى الْأُمِّ) -بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ- بِمَعْنَى الْقَصْدِ، لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ، وَضَمُّ الْهَمْزَةِ مِنْ تَغْيِيرِ النَّسَبِ. وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةُ يَعْقُوبِ (الْأُمِّيُّ) -بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ-، وَإِنْ احْتَمَلَتْ أَنْ تَكُونَ مِنْ تَغْيِيرِ النَّسَبِ أَيْضًا. وَإِنَّمَا وَصَفَهُ تَعَالَى بِهِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ كَمَالَ عِلْمِهِ مَعَ حَالِهِ إِحْدَى مُعْجَزَاتِهِ. فَهِيَ لَهُ مَدْحٌ وَعُلُوٌّ كَعَبِّ، لِأَنَّهَا مُعْجَزَةٌ لَهُ»^[6]. إِنَّهُ يَفْسِّرُ الْأُمِّيَّةَ عَلَى أَنَّهَا مَنْ لَمْ يَتَعَلَّمْ مِنْ

[1]- ابن منظور الإفريقي المصري، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٣٤٤؛ فيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب؛ القاموس المحيط: ١٠٧٧.

[٢]- سورة الجمعة، الآية ٢.

[٣]- ابن الأثير جزري، مجد الدين أبو السادات مبارك بن محمد الشيباني؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ١، ص ٤٥.

[٤]- راغب أصفهاني، حسين بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن: ٨٧.

[٥]- الطبرسي، مجمع البيان، ج ٤، ص ٧٤٩.

[٦]- قاسمي، محاسن التأويل، ج ٥، ص ١٩٦.



إنسان، وهذا رأيٌ صحيحٌ: «أي الذي لم يحصلِ علماً من بشرٍ»^[1].

وهكذا فسرت كلمة "أمي" على أنها تعني شخصاً لم يقرأ أو لا يكتب أو لا يتعلم من أي إنسان، وهناك علاقةٌ ثنائيةٌ الاتجاه بين التعريف المعجمي ومعناه الاصطلاحي. وهذا يعني أن الشخص الذي يبقى على مبدأ الولادة من الأم أو الخلق والطبيعة، هو الذي لا يستطيع أن يكتسب شيئاً ويحققه. بالنسبة للنبي العظيم، فهذه الصفة تعني أنه لم يتعلم القراءة والكتابة من أي إنسان، بل علمه من عند الله تعالى.

ثانياً- رأيي نولدكه^[2] في أمية الرسول الكريم ﷺ

يعتقد تيودور نولدكه المستشرق الألماني في كتابه "تاريخ القرآن" أن كلمة أمية كصفة للنبي ﷺ لا تدل على أنه لم يكن على دراية بالقراءة والكتابة، بل يعني أنه لم يكن على دراية بكتب الديانات السابقة ولم يقرأها. هو يعتقد أن كلمة أمية لا تشير إلى الجهل بالقراءة والكتابة، لكنها تظهر فقط أن النبي ﷺ لم يعرف كتب العهد العتيق. يستشهد نولدكه ببعض الأسباب في هذا الصدد ويحللها بما في ذلك التقارير التاريخية عن صلح الحديبية وقصة القلم والحبر لكتابة الوصية. يعتقد نولدكه أن العديد من المفسرين قد فسروا كلمة "أمي" على أنها تعني عدم القراءة أو الكتابة، لكن هذا ليس صحيحاً، لكن "أمي" تعني عدم المعرفة بالكتب المقدسة. في تفسير نولدكه إن كلمة أمية هي صفة لكل من الوثنيين وأهل الكتاب الذين ليسوا على دراية ومعرفة بالكتاب المقدس. يستنتج نولدكه أخيراً أن النبي لم يتعرف على الكتاب المقدس بشكل مكتوب، بل أصبح على دراية بالكتب المقدسة شفويًا؛ وفي هذا الصدد يستشهد بآيات من القرآن^[3].

[1]- م. ن، ص ١٩٤.

[2]- Noldeke.

[3]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م، ص ١٢-١٧.



تحليل وجهة نظر نولدكه ونقدها

إِنَّ أُمِيَّةَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ أَمْرٌ يَشْهَدُ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالرِّوَايَاتُ وَالْوَثَائِقُ التَّارِيخِيَّةُ (تَكْمَلَةُ لِلْمَقَالِ). إِذَا، كَيْفَ يُؤْمِنُ نَوْلِدْكَ بِقِرَاءَتِهِ وَكِتَابَتِهِ؟ عِلَاوَةً عَلَى ذَلِكَ إِذَا كَانَ غَيْرَ أَهْلِ الْكِتَابِ (العرب الوثنيين) يُسَمَّوْنَ بِالْأُمِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَنَّ أَحَدَ مَعَانِي الْأَمِيِّ أَنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ الْيَهُودِيَّةَ وَالْمَسِيحِيَّةَ، وَلَكِنْ ذَلِكَ لِأَنَّ الْعَرَبَ الْوَثْنِيِّينَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ لَمْ يَدْرُسُوا وَلَمْ يَتَعَامَلُوا مَعَ كِتَابَةِ وَقِرَاءَةِ أَيِّ نَصٍّ، سِوَاءَ كَانَ سَامِيًّا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، لَكِنْ غَالِبًا مَا كَانَ لِلْيَهُودِ وَالْمَسِيحِيِّينَ رَوَابِطُ قَوِيَّةٌ بِالْكِتَابِ الدِّينِيَّةِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ، وَكَانَتِ الْقِرَاءَةُ وَالْكِتَابَةُ شَائِعَةً بَيْنَ مَجْمُوعَةٍ وَاسِعَةٍ مِنْهُمْ؛ وَمِنْ ثَمَّ تُسْتَخْدَمُ لُغَةُ الْأَمِيِّ أحيانًا لِأَهْلِ الْكِتَابِ مِثْلَ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^[1]، وَأحيانًا تُسْتَخْدَمُ نَفْسُ كَلِمَةِ «أَمِي» عَنِ هَؤُلَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ لَمْ يَدْرُسُوا وَلَمْ يَتَعَامَلُوا مَعَ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^[2] [3].

كَمَا اعْتَبَرَ مُعْظَمُ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّ كَلِمَةَ الْأَمِيِّ تَعْنِي الشَّخْصَ الَّذِي لَمْ يَدْرُسْ وَلَمْ يَكْتُبْ، أَيِ الشَّخْصِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، إِذَا ل «أَمِيْن» الَّذِينَ هُمْ نَفْسُ الْمُشْرِكِينَ الْعَرَبِ أَوْ الْأَمِّيِّينَ الَّذِينَ هُمْ نَفْسُ غَيْرِ الْعَرَبِ أَوْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ «أَمِيُون» تَعْنِي الْيَهُودَ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، وَ «أَمِيْن» تَعْنِي الْعَرَبَ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ الْقِرَاءَةَ أَوْ الْكِتَابَةَ^[4]. كَلِمَةُ «أَمِي» فِي الْآيَةِ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

[1]- سورة آل عمران، الآية ٢٠.

[2]- سورة البقرة، الآية ٧٨.

[3]- السبحاني، جعفر؛ مكتب الوحي لأمية النبي، ص ٦٤.

[4]- طوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣١٧؛ قمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم؛ تفسير القمي؛ ج ١، ص ٦١؛ مغنية، محمد جواد؛ التفسير الكاشف؛ ج ١، ص ١٣٣؛ طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢١٧-٢١٨.



وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا الشُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١﴾
مذكورة بِشَكْلِ مَفْرَدٍ، وَصَفَةٌ لـ «النَّبِيِّ». إِذَا كَانَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ يَذْكَرُ عَنْ رَسُولِ
الْوَثْنَيْنِ، فَإِنَّهُ يَسْتَعْدَمُ مُصْطَلِحًا مِثْلَ «نَبِيِّ الْوَثْنَيْنِ»، وَحَتَّى لَوْ افْتَرَضَ أَنَّ مَعْنَى
عَامِي وَثْنِيًّا أَوْ غَيْرَ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَمِنَ الصَّرُورِيِّ اسْتِخْدَامِ «نَبِيِّ الْأَمِّيِّينَ»^[٢]. بِالإِضَافَةِ
إِلَى ذَلِكَ تَنَكَّرَ الْآيَةُ ٤٨ مِنْ سُورَةِ الْعَنْكَبُوتِ قِرَاءَةً وَكِتَابَةً النَّبِيِّ الْكَرِيمِ ﷺ بِصِرَاحَةٍ،
عَلَى عَكْسِ ادِّعَاءِ نَوْلِدِكَ تَشْهَدُ الْوَثَائِقُ التَّارِيخِيَّةُ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ دَلِيلٌ تَارِيخِيٌّ عَلَى أَنَّ
النَّبِيَّ الْكَرِيمَ ﷺ قَرَأَ وَكَتَبَ قَبْلَ الْبِعْتَةِ. إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ، هُنَاكَ وَثَائِقٌ تَنَكَّرَ الْقِرَاءَةَ
وَالْكِتَابَةَ عَنِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ^[٣].

فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالرَّأْيِ الْقَائِلِ بِأَنَّ نَوْلِدَكَ يَعْتَقِدُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَعْرِفُ الْقِرَاءَةَ
وَالْكِتَابَةَ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ كُتُبَ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي الْآيَةِ ﴿وَمَا كُنْتُمْ
تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابِ الْمُبْطَلُونَ﴾^[٤] جَاءَتْ كَلِمَةُ
الْكِتَابِ بِشَكْلِ مُطْلَقٍ وَيَقْصُدُ بِهَا أَيُّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْكُتُبِ وَالْكِتَابَةِ وَتَشْمَلُ جَمِيعَ
الْكُتُبِ، وَهَذَا الْأَمْرُ يَثْبُتُ بِأَسْبَابٍ مِثْلَ:

السَّبَبُ الْأَوَّلُ: إِنَّ الْكِتَابَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ هُوَ عَلَى شَكْلِ نَكْرَةٍ بِدُونِ أَلْفٍ
وَلَامٍ، إِنْكَارِ نَوْعٍ مُعَيَّنٍ، وَسَتَكُونُ النُّكْرَةُ بَعْدَ جُمْلَةِ النَّفْيِ «مَا كُنْتُمْ تَتْلُوا» لِنَفْيِ
جِنْسِ الْكِتَابِ مُشْتَمَلٍ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ أَوْ الْعِبْرِيَّةِ أَوْ الْفَارْسِيَّةِ أَوْ السَّرْيَانِيَّةِ وَلَيْسَتْ
لِنَفْيِ نَوْعٍ مُعَيَّنٍ؛ هَذَا الْأَمْرُ لَيْسَ اسْتِثْنَاءً. الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مَعْنَى الْكِتَابِ فِي الْآيَةِ هُوَ
مُطْلَقُ الْكِتَابِ وَيَشْمَلُ جَمِيعَ الْكُتُبِ وَالْكِتَابَاتِ، سَوَاءً كَانَتْ عِبْرِيَّةً أَوْ عَرَبِيَّةً أَوْ

[١]- سورة الأعراف، الآيتان ١٥٧-١٥٨.

[٢]- الطباطبائي، مصطفى؛ نقد وتحليل آراء المستشرقين: ١١٤-١١٣.

[٣] . انظر: اليعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج٢، ص٤٧؛ ابن نديم، الفهرست، ص٦٧.

[٤]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.



غَيْرَ ذَلِكَ؛ أَي فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ عِنْدَمَا تَحَدَّثُ عَنِ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ وَالتَّوْرَةِ اسْتَعْمَدَ كَلِمَةَ «كِتَابٍ» مَعَ الْفِ وَوَلَامٍ لِلإِشَارَةِ إِلَى الشُّهُرَةِ: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾^[١] فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ قَدْ اسْتُخْدِمَتِ كَلِمَةُ «كِتَابٍ» فِي مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، بِمَا فِي ذَلِكَ: الرِّسَالَةَ (النمل/ ٢٩)، العِقْدَ (النور/ ٣٣)، الْكِتَابَ السَّمَاوِي (البقرة/ ٤٦)، التَّوْرَةَ (البقرة/ ٥٣)، الْقُرْآنَ الْكَرِيمِ (البقرة/ ٢)، الْأَجَلَ (الحجر/ ٤)، وَكِتَابٍ أَوْ كِتَابَةً (القلم/ ٣٧). لِذَلِكَ لَا يُفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكْتَفِ بِقِرَاءَةِ كُتُبِ سَلَفِهِ وَلَمْ يَكْتُبْهَا بَلْ لَمْ يَقْرَأْ أَيَّ كِتَابَاتٍ وَلَمْ يَكْتُبْهَا بِيَدِهِ الْمُبَارَكَةِ وَهُوَ مُؤَشَّرٌ كَامِلٌ عَلَى عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَعَدَمِ الْكِتَابَةِ.

السَّبَبُ الثَّانِي: إِذَا كَانَ مَعْنَى الْكِتَابِ هُوَ نَفْسُهُ الْكُتُبُ الْمُقَدَّسَةُ، فَجُمْلَةٌ (وَلَا تَخْطُئُهُ) زَائِدَةٌ؛ لِأَنَّهُ كَلِمًا لَمْ يَكُنْ لِلنَّبِيِّ ﷺ الْقُدْرَةُ عَلَى قِرَاءَةِ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ، مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَنْ يَكُونَ لَدَيْهِ الْقُدْرَةُ عَلَى كِتَابَتِهَا أَيضًا^[٢].

إِنَّ الاسْتِشْهَادَ بِخَبَرِ الْحُدَيْبِيَّةِ لِإِبْطَاتِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ قَادِرًا عَلَى الْكِتَابَةِ قَبْلَ هِجْرَتِهِ أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى قَبْلَ بَعْتِهِ، وَكُتِبَ أَيْضًا بَعْضُ الْأَشْيَاءِ، فَهَذَا أَمْرٌ غَيْرٌ صَحِيحٌ بِالتَّأَكِيدِ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ هُوَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَلَبَ مِنَ الْإِمَامِ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يَسْتَعْمِدَ عِبَارَةَ «بِسْمِ اللَّهِ» بَدَلًا مِنْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وَمَعْنَى عِبَارَةِ (كَمَا اعْتَدْتَ أَنْ تَكْتُبَ) لَا شَيْءَ إِلَّا مَا كُنْتَ تَأْمُرُ الْكُتَابَ بِالْكِتَابَةِ^[٣]. حَقِيقَةٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَاتَبَ الْحُكَّامَ وَالْقَادَةَ فِي حَيَاتِهِ لَيْسَ سَبَبًا لِلْقِرَاءَةِ وَالكِتَابَةِ^[٤]؛ لِأَنَّ لَدَيْهِ كُتُبًا خَاصِينَ كَتَبُوا رِسَائِلَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ وَهُمْ فِي مَنَاصِبٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَمِنْ أَهَمِّ هَؤُلَاءِ الْكُتُبِ هُمْ:

[١]- سورة العنكبوت، الآية ٤٧.

[٢]- السبجاني، جعفر، مدرسة الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ٥٥-٤٩.

[٣]- كاوند بروجردي، علي رضا؛ النبي الأمي: ٢٤٥-٢٤٤.

[٤]- حقيقة أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يَقْرَأْ وَلَا يَكْتُبْ قَبْلَ الْبِعْثَةِ أَمْرٌ أَكِيدُ وَصَدْفَةٌ، وَلَكِنْ بَعْدَ الْبِعْثَةِ هُنَاكَ فَرْقٌ بَيْنَ الْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ يَعْتَقِدُ الْبَعْضُ أَنَّهُ بَعْدَ الْبِعْثَةِ أَحِبَانًا يَقْرَأُ النَّبِيُّ أَوْ يَقْرَأُ وَيَكْتُبُ، وَلَكِنْ طَبَعًا الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ يَقْتَضِي أدْلَةً قَوِيَّةً وَالوَاضِحُ أَنَّ الْقُرْآنَ مَا أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ.



- فِي الإِصَابَةِ عَن حَالَاتِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: لِتَرْجَمَةِ الرِّسَائِلِ الَّتِي وَصَلَتْ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ بِاللُّغَةِ السُّرْيَانِيَّةِ، أَمَرَ زَيْدٌ بِتَعَلُّمِ اللُّغَةِ السُّرْيَانِيَّةِ.

- أَسْمَاءُ مَشَاهِيرَ وَكُتَابِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِينَ كَتَبُوا الْوَحْيَ وَغَيْرِ الْوَحْيِ هُمْ كَالتَّالِي:

- عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: كِتَابَةُ الْوَحْيِ وَالْمُعَاهَدَاتِ وَرِسَائِلِ السَّلَامِ.
- أَبِي بِنِ كَعْبٍ: مِنَ الْأَنْصَارِ الْخَزْرَجِيِّ وَأَوَّلُ مَنْ كَتَبَ الْوَحْيَ الْإِلَهِيَّ بَعْدَ وُصُولِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ.
- زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: كِتَابَةُ الْوَحْيِ وَبَعْضِ الرِّسَائِلِ الْمُرْسَلَةِ إِلَى الْمُلُوكِ وَالْحُكَّامِ.
- عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَرْقَمٍ: كِتَابَةُ الْوَثَائِقِ وَبَعْضِ الرِّسَائِلِ الَّتِي كَانَتْ تُرْسَلُ إِلَى شَخْصِيَّاتٍ قَبْلِيَّةٍ.
- عَلَاءُ بْنُ عَقْبَةَ: كِتَابَةُ الْوَثَائِقِ الدِّينِيَّةِ ... إلخ.
- الزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ: كِتَابَةُ الْوَثَائِقِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالزَّكَاةِ.
- خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ: كَتَبَ بَعْضَ خِطَابَاتِ النَّبِيِّ ﷺ [1].

فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِرَأْيِ نُوْلِدِكِهِ الَّذِي يَعْتَقِدُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَعْرِفُ الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ شَفَهِيًّا؛ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ إِذَا كَانَ يَقْصِدُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ قَامَ بِتَكْيِيفِ مَحْتَوَى تَعَالِيمِهِ مِنَ الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ فَهَذَا خَطَأٌ تَمَامًا، فَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ يَذْكَرُ صَرَاحَةً مَصْدَرَ الْقُرْآنِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالَّذِي لَا يَتَدَخَّلُ فِيهِ حَتَّى النَّبِيِّ ﷺ:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [2]

«إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكُرُونَ نَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [3].

[1]- السبحاني، جعفر، مدرسة الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ١١١-١١٠.

[2]- سورة النجم، الآيتان ٣-٤.

[3]- سورة الحاقة، الآيات ٤٠-٤٥.



لَمْ يَتِمَّ إِقْتِبَاسُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَةِ السَّابِقَةِ فَحَسَبَ، بَلْ هُوَ أَيْضًا نَاسِخُهَا وَمَهِيْمُنَا: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾^[1]. يَقُولُ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ ﷺ عَنْ نَسْخِ الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنْ قَبْلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ كِتَابِي الْمُهَيِّمَنَ عَلَى كُتُبِهِمُ النَّاسِخَ لَهَا»^[2]. الْغَرَضُ مِنْ «كِتَابِي» هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَيُشِيرُ بِـ «كُتُبِهِمْ» إِلَى الْكُتُبِ السَّمَاوِيَةِ السَّابِقَةِ الَّتِي نَسَخَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ. فِي رِسَالَةٍ مَوْجَهَةٍ إِلَى الْحَاكِمِ الْمَسِيحِيِّ زَيْدِ بْنِ جَمْهُورٍ تَحَدَّثَ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ ﷺ عَنْ تَقَادُومِ وَعَدَمِ بَقَاءِ شَرْعِيَّةِ جَمِيعِ الْأَدْيَانِ غَيْرِ الْإِسْلَامِ، وَطَلَبَ مِنْ جَمِيعِ الْمُتَدَيِّنِينَ أَنْ يَتْرُكُوا دِينَهُمُ السَّابِقَ وَيَنْضَمُوا إِلَى دِينِ الْإِسْلَامِ^[3]. فِي مَكَانٍ آخَرَ يَقُولُ: «لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِهَا بَيضَاءُ تَقِيهِ وَاللَّهُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسَعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»^[4].

لِذَلِكَ فَإِنَّ وُجْهَةً نَظَرَ نُؤَلِّدُكَ فِي هَذَا الصَّدَدِ لَيْسَتْ صَاحِبَةً وَفَقًا لِلْحُجَجِ الْمَذْكُورَةِ أَعْلَاهُ.

ثَالِثًا- أَدَلَّةٌ عَدَمِ قِرَاءَةِ وَكِتَابَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ

بِالإِضَافَةِ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْحُجَجِ الَّتِي أَعْقَبَتْ نَقْدَ آرَاءِ نُؤَلِّدُكَ فِي تَفْسِيرِ كَلِمَةِ «أُمِّي»، الَّتِي تَعْنِي عَدَمَ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ كَوَاحِدَةٍ مِنْ صِفَاتِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ يُشَارُ فِيهَا يَلِي إِلَى شَرْحِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِالرُّجُوعِ إِلَى السَّرْدِ الْقُرْآنِيِّ وَالْأَدَلَّةِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي تَنْتَقِدُ بِشَكْلِ عَامٍ حُجَجَ نُؤَلِّدُكَ وَالْمُسْتَشْرِقِينَ الْآخَرِينَ فِي هَذَا الصَّدَدِ.

١- الْأَدَلَّةُ الْقُرْآنِيَّةُ

يَصِفُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ الرَّسُولَ الْأَعْظَمَ ﷺ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

[١]- سورة المائدة، الآية ٤٨.

[٢]- المجلسي، بحار الأنوار: ج ٩، ص ٢٩٢.

[٣]- أحمددي ميانجي، علي؛ مكاتيب الرسول: ج ١، ص ١٦٥.

[٤]- م. ن.، ج ٢، ص ٩٩.



الآية الأولى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطُلُونَ﴾^[1].

تَنْصُ هَذِهِ الْآيَةُ الْمُبَارَكَةُ صَرَاخَةً عَلَى أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ، وَاسْتَنْتَجَ الْمُفَسِّرُونَ الْمَعْنَى نَفْسَهُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ. يَكْتُبُ الشَّيْخُ الطَّوْسِيُّ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ: «مَعْنَاهُ وَمَا كُنْتُمْ أَيْضًا تَخُطُّ بِيَمِينِكُمْ. وَفِيهِ إِخْتِصَارٌ، وَتَقْدِيرُهُ وَلَوْ كُنْتُمْ تَتْلُوا الْكِتَابَ وَتَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ «إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطُلُونَ»، وَقَالَ الْمُفَسِّرُونَ: إِنَّهُ لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ يَحْسِنُ الْكِتَابَةَ. وَالْآيَةُ لَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ بَلْ فِيهَا إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَكْتُبُ الْكِتَابَ وَقَدْ لَا يَكْتُبُ الْكِتَابَ مَنْ يُحْسِنُهُ، كَمَا لَا يَكْتُبُ مَنْ لَا يَحْسِنُهُ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِنَهْيٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَهْيًا لَكَانَ الْأَجُودُ أَنْ يَكُونَ مَفْتُوحًا، وَإِنْ جَازَ الضَّمُّ عَلَى وَجْهِ الْإِتْبَاعِ لَضَمُّ الْخَاءِ، كَمَا يُقَالُ: (رَدَّهُ) بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ، وَلَكَانَ أَيْضًا غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلأَوَّلِ. وَلَوْ أَفَادَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَحْسِنُ الْكِتَابَةَ قَبْلَ الْإِيحَاءِ، لَكَانَ دَلِيلُهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَحْسِنُهَا بَعْدَ الْإِيحَاءِ إِلَيْهِ، لِيَكُونَ فَرْقًا بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ. ثُمَّ بَيْنَ تَعَالَى أَنَّهُ لَمْ يَكْتُبْ، لِأَنَّهُ لَوْ كَتَبَ لَشَكَّ الْمُبْطُلُونَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالُوا هُوَ قَرَأَ الْكُتُبَ أَوْ هُوَ يَصْنَعُهَا.

ثُمَّ قَالَ: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ بَلْ هِيَ آيَاتٌ وَاضِحَاتٌ فِي صُدُورِ الْعُلَمَاءِ، بِأَنَّهُ أُمِّيٌّ لَا يَقْرَأُ وَلَا يَكْتُبُ، عَلَى صِفَتِهِ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، هَذَا فِي قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ^[2]. وَكَتَبَ الْعَلَامَةُ الطَّبَاطِبَائِيُّ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ: «التَّلَاوَةُ هِيَ الْقِرَاءَةُ سِوَاءَ كَانَتْ عَن حِفْظٍ أَوْ عَن كِتَابٍ مَخْطُوطٍ وَالْمُرَادُ بِهِ فِي الْآيَةِ الثَّانِي بِقِرْيَةِ الْمَقَامِ، وَالْخَطُّ الْكِتَابَةُ، وَالْمُبْطُلُونَ جَمْعُ مَبْطَلٍ وَهُوَ الَّذِي يَأْتِي بِالْبَاطِلِ مِنَ الْقَوْلِ، وَيُقَالُ أَيْضًا لِلَّذِي يَبْطُلُ الْحَقَّ أَيَّ يَدَّعِي بَطْلَانَهُ، وَالْأَنْسَبُ فِي الْآيَةِ الْمَعْنَى الثَّانِي وَإِنْ جَازَ أَنْ يُرَادَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ وَظَاهِرُ التَّعْبِيرِ فِي قَوْلِهِ: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا» إِخ، نَفْيِ الْعَادَةِ أَيَّ لَمْ يَكُنْ مِنْ عَادَتِكَ أَنْ تَتْلُوا وَتَخُطُّ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ﴾^[3]. وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ نَفْيِ

[1]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[2]- طوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢١٧.

[3]- سورة يونس، الآية ١٦.



الْقُدْرَةَ، أَي مَا كُنْتَ تَقْدِرُ أَنْ تَتْلُو وَتَخْطَ مِنْ قَبْلِهِ وَالْوَجْهَ الْأَوَّلَ أَنْسَبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى سِيَاقِ الْحُجَّةِ، وَقَدْ أَقَامَهَا لِتَثْبِيْتِ أَحَقِّيَّةِ الْقُرْآنِ وَنُزُولِهِ مِنْ عِنْدِهِ. وَتَقْيِيدُ قَوْلِهِ: «وَلَا تَخْطُهُ» بِقَوْلِهِ: «بِيَمِينِكَ» نَوْعٌ مِنَ التَّمْثِيلِ يُفِيدُ التَّأَكِيدَ كَقَوْلِ الْقَائِلِ: رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وَسَمِعْتُهُ بِأُذُنِي.

والمعنى: وما كان من عادتِكَ قَبْلَ نُزُولِ الْقُرْآنِ أَنْ تَقْرَأَ كِتَابًا وَلَا كَانَ مِنْ عَادَتِكَ أَنْ تَخْطُ كِتَابًا وَتَكْتُبُهُ -أَي مَا كُنْتَ تَحْسِنُ الْقِرَاءَةَ وَالكِتَابَةَ لِكُونِكَ أُمِّيًّا- وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَرْتَابَ هَؤُلَاءِ الْمُبْطَلُونَ الَّذِينَ يَبْطَلُونَ الْحَقَّ بِدَعْوَى أَنَّهُ بَاطِلٌ، لَكِنْ لَمَا لَمْ تَحْسِنِ الْقِرَاءَةَ وَالكِتَابَةَ وَاسْتَمَرَّتْ عَلَى ذَلِكَ وَعَرَفُوكَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ لِمُخَالَطَتِكَ لَهُمْ وَمُعَاشَرَتِكَ إِيَاهُمْ لَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ رَيْبٍ لَهُمْ فِي أَمْرِ الْقُرْآنِ النَّازِلِ إِلَيْكَ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَيْسَ تَلْفِيْقًا لَفَقْتِهِ مِنْ كُتُبِ السَّابِقِينَ وَنَقْلَتِهِ مِنْ أَقَاصِيهِمْ وَغَيْرِهِمْ حَتَّى يَرْتَابَ الْمُبْطَلُونَ وَيَعْتَذِرُوا بِهِ»^[1].

كُتِبَ الطَّبْرَسِيُّ مُوضِحًا سَبَبَ عَدَمِ قِرَاءَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ وَكِتَابَتِهِ: «أَي وَلَوْ كُنْتَ تَقْرَأُ كِتَابًا أَوْ تَكْتُبُهُ لَوَجَدَ الْمُبْطَلُونَ طَرِيقًا إِلَى اكْتِسَابِ الشَّكِّ فِي أَمْرِكَ وَإِلْقَاءِ الرِّيْبَةِ لِضَعْفِ النَّاسِ فِي ثُبُوتِكَ وَلِقَالُوا إِمَّا تَقْرَأُ عَلَيْنَا مَا جَمَعْتَهُ مِنْ كُتُبِ الْأَوَّلِينَ، فَلَمَّا سَاوَيْتَهُمْ فِي الْمَوْلِدِ وَالْمَنْشَأِ ثُمَّ أَتَيْتَ بِمَا عَجَزُوا عَنْهُ وَجِبَ أَنْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَيْسَ مِنْ عِنْدِكَ؛ إِذْ لَمْ تَجْرِ الْعَادَةُ أَنْ يَنْشَأَ الْإِنْسَانُ بَيْنَ قَوْمٍ يُشَاهِدُونَ أَحْوَالَهُ مِنْ عِنْدِ صِغَرِهِ إِلَى كِبَرِهِ وَيَرَوْنَهُ فِي حَضْرِهِ وَسَفَرِهِ لَا يَتَعَلَّمُ شَيْئًا مِنْ غَيْرِهِ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ عِنْدِهِ بِشَيْءٍ يَعْجِزُ الْكُلَّ عَنْهُ وَعَنْ بَعْضِهِ وَيَقْرَأُ عَلَيْهِمْ أَقَاصِيصَ الْأَوَّلِينَ. قَالَ الشَّرِيفُ الْمُرتَضَى عِلْمُ الْهُدَى تُنْسَبُ: هَذِهِ الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا كَانَ يُحْسِنُ الْكِتَابَةَ قَبْلَ النُّبُوَّةِ، فَأَمَّا بَعْدَ النُّبُوَّةِ فَالَّذِي نَعْتَقِدُهُ فِي ذَلِكَ التَّجْوِيزِ لِكُونِهِ عَالِمًا بِالْكِتَابَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّجْوِيزِ لِكُونِهِ غَيْرَ عَالِمٍ بِهِمَا مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ عَلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ وَظَاهِرُ الْآيَةِ يَقْتَضِي أَنَّ النَّفْيَ قَدْ تَعَلَّقَ بِمَا قَبْلَ النُّبُوَّةِ دُونَ مَا بَعْدَهَا وَلِأَنَّ التَّعْلِيلَ فِي الْآيَةِ يَقْتَضِي إِخْتِصَاصَ النَّفْيِ بِمَا قَبْلَ النُّبُوَّةِ لِأَنَّ الْمُبْطَلِينَ إِمَّا يَرْتَابُونَ فِي

[1]- طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٤٠.



نُبُوَّتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كَانَ يَحْسُنُ الْكِتَابَةَ قَبْلَ النُّبُوَّةِ، فَأَمَّا بَعْدَ النُّبُوَّةِ فَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِالرِّيَّةِ وَالتَّهْمَةِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَدْ تَعَلَّمَهَا مِنْ جِبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ النُّبُوَّةِ^[١]. كَمَا يَكْتُبُ الْعَلَّامَةُ فَضْلُ اللَّهِ فِي شَرْحِ وَتَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ فَلَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ مِنْكَ فِي تَارِيخِكَ السَّابِقِ عَلَى الرِّسَالَةِ، أَنْكَ كُنْتَ تَقْرَأُ الْكُتُبَ الدِّينِيَّةَ أَوْ غَيْرَهَا وَلَا تَخْطُهَا بِيَمِينِكَ وَلَمْ يَعْرِفْ عَنْكَ الْكِتَابَةَ لِمَا تَفَكَّرَ بِهِ، أَوْ تَسْمَعُ بِهِ، لِأَنَّكَ لَمْ تَتَعَلَّمْ ذَلِكَ مِنْ أَيِّ شَخْصٍ، بَلْ كُنْتَ -كَغَيْرِكَ مِنْ أَبْنَاءِ قَوْمِكَ- أَمِيًّا لَا تَمَارِسُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، وَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَكَ نَبِيًّا أَمِيًّا، يَبْدِعُ الرِّسَالَةَ مِنْ وَحْيِ اللَّهِ، وَيَبْلِغُهَا لِلنَّاسِ، لِيَعْرِفُوا أَنَّهَا وَحْيٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَيْسَتْ فِكْرًا بَشَرِيًّا؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي جَاءَ بِهِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ نَاقِلًا لَهُ مِنْ كِتَابٍ رِسَالِيٍّ سَابِقٍ، لِأَنَّهُ لَا يَقْرَأُ الْكُتُبَ، وَلَا كَاتِبًا لَهُ مِنْ إِمْلَاءِ شَخْصٍ آخَرَ، لِأَنَّهُ لَا يَكْتُبُ. وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي الْبَاطِلِ، لِيَفْرُضُوهُ عَلَى الْحَيَاةِ، مِنْ مَوْجِعِ الرِّغْبَةِ فِي تَأْكِيدِ الْأَكَاذِبِ لِمَصْلَحَتِهِمْ الذَّاتِيَّةِ، وَقَالُوا إِنَّهُ قَارِئٌ كَاتِبٌ، فَقَدْ يَكُونُ اسْتَعْلَ جَهْلُنَا بِالرِّسَالَاتِ فِي مَا نَزَلَتْ بِهِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ، فَنَقَلَ عَنْهُمَا مَا أَرَادَ، وَادَّعَى الرِّسَالَةَ عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ. وَلَكِنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا سَبِيلًا إِلَى هَذَا الْقَوْلِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ شَخْصًا مُنْعَزَلًا عَنْ قَوْمِهِ لِيَجْهَلُوا طَاقَاتِهِ الثَّقَافِيَّةَ، وَلَمْ يَكُنْ بَعِيدًا عَنْ مُجْتَمَعِهِمْ، بَلْ كَانَ قَرِيبًا إِلَى حَيَاتِهِمْ، وَلِهَذَا كَانَ مُسْتَوْدِعَ أَمَانَتِهِمْ، مِمَّا يَجْعَلُ الْعِلَاقَةَ بِهِمْ عِلَاقَةً مُسْتَمْرَةً. وَإِذَا كَانَتْ لَهُ بَعْضُ الْفَتَرَاتِ الَّتِي يَغِيبُ فِيهَا عَنْهُمْ لِيَفَكَّرَ وَيَتَأَمَّلَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَهِيَ لَمْ تَكُنْ بِالْحَجْمِ الَّذِي يَنْفَصِلُ بِهِ عَنْ مُجْتَمَعِهِ. وَلِهَذَا فَقَدْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى قَوْمِهِ، وَلَمْ يَسْتَنْكِرْهَا عَلَيْهِ أَحَدٌ، إِذْ لَوْ كَانَتْ غَيْرَ حَقِيقَةٍ فِي مَضْمُونِهَا، لَوَجَدَ فِيهَا الْكَافِرُونَ فُرْصَةً لِتَكْذِيبِهِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَ تَارِيخَهُ وَمَمْلَكَاتِهِ مِنْ خِلَالِ مَعْرِفَتِهِمْ بِكُلِّ أَوْضَاعِهِ وَخَفَايَاهُ.

ولعلَّ هذا الجانب التاريخي الذي رافق حركة هذه الآية الحكيمية في مجتمع المدينة، هو الردُّ على الكثيرين الذين ينكرون صدق القرآن في هذه القضية، ممن لا يؤمنون بالقرآن كرسالة إلهية، فإنَّ غياب أيِّ اعتراضٍ من جانب مجتمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

[١]- طبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٤٥٠.



الَّذِي كَانَ يَبْحَثُ عَنْ أَيِّ شَيْءٍ، مَهْمَا كَانَ نَوْعُهُ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَضْمُونَ هُوَ الْحَقِيقَةُ
الَّتِي لَا يَأْتِيهَا الْبَاطِلُ مِنْ أَيِّ مَكَانٍ»^[1]. لِذَلِكَ فَهَذِهِ الْآيَةُ مِنْ أَهَمِّ الْآيَاتِ الَّتِي تَنْصُ
صَرَاةً عَلَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمْ يَقْرَأْ وَلَا يَكْتُبْ.

الآيَةُ الثَّانِيَةُ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ
فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^[2]

الشَّيْخُ الطُّوسِي يَكْتُبُ هَكَذَا فِي شَرْحِ كَلِمَةِ «أُمِّي»: «و (الأمي) الَّذِي لَا يَكْتُبُ.
وَقِيلَ: إِنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمَّةِ. وَالْمَعْنَى أَنَّهُ عَلَى جَبَلَةِ الْأُمَّةِ قَبْلَ اسْتِفَادَةِ الْكِتَابَةِ.
وَقِيلَ: إِنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمِّ، وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَلَى مَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ قَبْلَ تَعَلُّمِ الْكِتَابَةِ. وَعَنْ
أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى مَكَّةَ، وَهِيَ أُمُّ الْقُرْبَى. وَقِيلَ: إِنَّهُ نُسِبَ إِلَى
الْعَرَبِ، لِأَنَّهَا لَمْ تُكُنْ تَحْسِنُ الْكِتَابَةَ»^[3]. فَسَرُّ مُعْلَقُونَ آخَرُونَ كَلِمَةَ «أُمِّي» فِي هَذِهِ
الآيَةِ الْمُبَارَكَةِ عَلَى أَنَّهَا تَعْنِي عَدَمَ قِرَاءَةِ وَكِتَابَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ^[4].

الآيَةُ الثَّلَاثَةُ: وَالآيَةُ الثَّلَاثَةُ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ الَّتِي تُؤَكِّدُ عَدَمَ قِرَاءَةِ وَكِتَابَةِ الرَّسُولِ
الْكَرِيمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَقْتِ الْبِعْثَةِ، هِيَ: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا
مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ
قَبْلَ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^[5].

يَكْتُبُ الطَّبْرَسِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ هَذِهِ الْآيَةَ: «وَقَوْلُهُ «مِنْ أَنْفُسِهِمْ» فِيهِ أَقْوَالٌ (أَحَدُهَا) أَنَّ
الْمُرَادَ بِهِ مَنْ رَهَطَهُمْ يَعْرِفُونَ مَنْشَأَهُ وَصَدَقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَكَوْنَهُ أُمِّيًّا لَمْ يَكْتُبْ كِتَابًا وَلَمْ يَقْرَأْ
لِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا أَتَى بِهِ وَحْيٌ مُنْزَلٌ وَيَكُونُ ذَلِكَ شَرَفًا لَهُمْ وَدَاعِيًا إِيَّاهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ»^[6].

[1]- فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٨، ص ٦٧-٦٨.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

[٣]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٥٥٩.

[٤]- أنظر: طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٢٥؛ جواد آمل، تفسير تبيين: ج ١، ص ٢٩٩؛ فخر رازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٣٨١؛ طبرسي، مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٨٧.

[٥]- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

[٦]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٨٧٦.

٢- الأدلة السردية^[١]

وقد ذكر في روايات متعددة من مصادر الفريقين أن الرسول الكريم ﷺ لم يقرأ ولا يكتب، وحدد هذا الأمر في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن الحسن بن زياد الصيقل قال سمعت أبا عبد الله يقول كان مما من الله عز وجل به على نبيه ﷺ أنه كان أمياً لا يكتب ويقرأ الكتاب»^[2]. يقول الإمام الرضا عليه السلام في مناظرة مع علماء الأديان الأخرى عن الرسول الكريم ﷺ: «وكذلك أمر محمد ﷺ وما جاء به وأمر كل نبي بعثه الله ومن آياته أنه كان يتيماً فقيراً راعياً أجيراً لم يتعلم كتاباً ولم يختلف إلى معلم ثم جاء بالقرآن الذي فيه قصص الأنبياء ﷺ وأخبارهم حرفاً حرفاً وأخبار من مضى ومن بقي إلى يوم القيامة ثم كان يخبرهم بأسرارهم وما يعملون في بيوتهم وجاء بآيات كثيرة لا تحصى»^[3]. وفي رواية عن الرسول الكريم ﷺ في وصف الإمام علي عليه السلام ومناقبه، يُعرف نفسه بهذه الطريقة: «أنا النبي الأمي»^[4] في المصادر السنية هناك روايات عن عدم قراءة وكتابة الرسول الكريم ﷺ في شرح الآية ٤٨ من سورة العنكبوت، منها: «إن أهل الكتاب يجدون في كتبهم أن محمداً لا يخط بيمينه ولا يقرأ كتاباً فنزلت هذه الآية (سورة العنكبوت، الآية ٤٨)؛ «كان النبي ﷺ لا يقرأ كتاباً قبله ولا يخطه بيمينه وكان أمياً والأمي الذي لا يكتب»^[6].

[١]. توجد روايات مختلفة في مجال قراءة وكتابة الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فبعض الروايات بالطبع تؤكد القراءة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة، وبعضها الآخر يعبر عن القدرة على القراءة والكتابة له. كما ذكر يجب التمييز بين القراءة والكتابة للنبي وقدرته على القراءة والكتابة. كان للنبي صلى الله عليه وسلم القدرة الكاملة (عن طريق العناية الإلهية) على القراءة والكتابة لكنه لم يقرأ ولا يكتب بأمر من الله حتى أغلق طريق الشك في الخصوم. إذا كانت هناك روايات تدل على القراءة والكتابة الموضوعية للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل البعثة، حسب الأحاديث فهي مخالفة للآية ٤٨ من العنكبوت ولا ينبغي قبولها.

[٢]- صدوق، محمد بن بابويه، علل الشرايع، ج١، ص١٢٦.

[٣]- صدوق، محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج١، ص١٦٧؛ مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج١٠، ص٣٠٩.

[٤]- الطوسي، الأمالي: ١١٨.

[٥]- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم: ج٩، ص٣٠٧؛ السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور: ٤١٥ / ٦.

[٦]- الطبري، أبو جعفر محمد جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٠، ص٤٨٥؛ شوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، ج٢، ص٢٥١.



هذه الروايات هي جزءٌ من الروايات التي وردت في هذا الموضوع وجميع هذه الأدلة تُشيرُ إلى أن الرسولَ الكريمَ ﷺ لم يقرأ ولم يكتب. في الواقع يمكن القول إن هذه الروايات هي تفسيرٌ للآية ٤٨ من سورة العنكبوت، التي تنفي صراحةً أي قراءة أو كتابة عن النبي الكريم ﷺ وهذا النفي لا يعني نفي علم القراءة والكتابة، بل هو نفي فعل القراءة والكتابة.

٣- الأدلة التاريخية

قد سُجِّلَ العديدُ من الرسائل والنصوص المتعلقة بالنبي ﷺ في التاريخ، وقد نقل ابن سعد حوالي مائة رسالة من الرسول ﷺ في الطبقات الكبرى^[١]. كانت رسائل الرسول الكريم ﷺ في مواضيع مختلفة؛ البعض للملوك والبعض للتوجيهات والتعليمات. النقطة المهمة هي أن توضح هذه الرسائل من كتبها؛ قد ذكر الكاتب اسمه في نهاية الرسالة؛ هذا بينما لم تكتب أي من الرسائل بخط الرسول الكريم ﷺ. لم يذكر في أي مكان أن النبي الكريم ﷺ كتب كذا وكذا بخط يده، كما لم يُر في أي مكان أن النبي ﷺ كتب آية من القرآن بخطه^[٢]. أو رداً على من كان عنده سؤال كتب النبي ﷺ بنفسه كتابة^[٣]. كان أصحاب النبي ﷺ على دراية كاملة بحالاته، وقد نقلوا كثيراً من الأقوال عن حياة نبي الإسلام ﷺ وصفاته وخصائصه، حتى انعكست تفاصيل حياته البسيطة في هذه الكتب. وهذا بينما لم يذكر أي من الكتب المذكورة أن النبي ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة^[٤].

ومن الأدلة الأخرى على أمية الرسول ﷺ أنه كان حريصاً جداً على كتابة الوحي، وكان بشكل عام يريد أن يحفظ بأي وسيلة القرآن الكريم، سواء عبر الكتابة أو بالحفظ في الذاكرة. فلو كان النبي ﷺ عالماً بعلم الكتابة وفنّها، لتصدى للأمر بنفسه حال غياب كاتب الوحي، لكن لا وجود لأي دليل يخبرنا بأن النبي ﷺ قام

[١]- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٨-١٠.

[٢]- المطهري، مرتضى، النبي الأمي: ٢٨-٢٩.

[٣]- م.ن، ٣٣.

[٤]- حجتي، سيد محمد باقر؛ دراسة في تاريخ القرآن الكريم: ١٩٨.



بهذا الأمر، لِذَلِكَ عِنْدَمَا يَكُونُ فِي مُنْتَصَفِ اللَّيْلِ أَيْ عِنْدَمَا لَا يَتِمَكَّنُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى كَاتِبِ الْوَحْيِ، كَانَ يَسْتَعْمِدُ قُوَّةَ الذَّاكِرَةِ لِصِيَانَةِ الْقُرْآنِ^[١].

كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُتَابٌ، مَتَى شَاءَ أَنْ يَكْتُبَ شَيْئًا يُنَادُونَ أَحَدَهُمْ، وَبَلَغَ عَدَدُ هَؤُلَاءِ الْكُتَابِ أَرْبَعِينَ^[٢]. يَتَحَدَّثُ الْيَعْقُوبِيُّ عَنِ كُتَابِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي: كُتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِينَ كَتَبُوا الْوَحْيَ وَالرَّسَائِلَ وَالْمُعَاهَدَاتِ، هُمْ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَعَثْمَانُ بْنُ عَفَانَ، وَشَرْحَبِيلُ بْنُ حَسَنَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ، وَالْمُغِيرَةُ بْنُ شَعْبَةَ، وَمِعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَحَنْظَلَةُ بْنُ الرَّبِيعِ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ، وَجَهِيمُ بْنُ الصَّلْتِ، وَالْحَصِينُ النَّمِيرِيُّ^[٣].

يَكْتُبُ ابْنُ النَّدِيمِ: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ كَانَ بِمَدِينَةِ الْحَدِيثَةِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ وَيَعْرِفُ بِابْنِ أَبِي بَعْرَةَ جَمَاعَةً لِلْكَتُبِ لَهُ خَزَانَةٌ لَمْ أَرِ لِأَحَدٍ مِثْلَهَا كَثْرَةً، تَحْتَوِي عَلَى قِطْعَةٍ مِنَ الْكُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ وَالْأَدَبِ وَالْكَتُبِ الْقَدِيمَةِ وَكَانَ عَلَى كُلِّ جُزْءٍ أَوْ وَرَقَةٍ أَوْ مُدْرَجٍ تَوْقِيعٌ بِخُطُوطِ الْعُلَمَاءِ وَاحِدًا أَوْ ثَرًا وَاحِدًا، وَتَحْتَ كُلِّ تَوْقِيعٍ تَوْقِيعٌ آخَرَ، وَخَمْسَةٌ وَسِتَّةٌ مِنْ شَهَادَاتِ الْعُلَمَاءِ عَلَى خُطُوطٍ بَعْضُ لِبَعْضٍ، وَرَأَيْتُ فِي جُمْلَتِهَا مُصْحَفًا بِخَطِّ خَالِدِ بْنِ أَبِي الْهَيَّاجِ صَاحِبِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ وَصَلَ هَذَا الْمُصْحَفُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَازِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَرَأَيْتُ فِيهَا خُطُوطَ الْإِمَامَيْنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، وَرَأَيْتُ عِنْدَهُ أَمَانَاتٍ وَعَهودًا بِخَطِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِخَطِّ غَيْرِهِ مِنْ كُتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَمِنْ خُطُوطِ الْعُلَمَاءِ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ»^[٤]. يَنْصُ هَذَا الْأَمْرُ بِوُضُوحٍ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ هُنَاكَ نَقْشٌ بِخَطِّ يَدِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ، لَكَانَ قَدْ وَصَلَ إِلَى أَنَاسٍ آخَرِينَ وَلَكِنَّا يَحْتَفِظُونَ بِهِ لِلْبَرَكَةِ وَالتَّعْظِيمِ، بَيْنَمَا حَتَّى فِي الْمَكْتَبَاتِ الْقَدِيمَةِ لَمْ تَكُنْ

[١]- شاهين، عبد الصبور؛ تاريخ القرآن: ٤٣.

[٢]- راميار، محمود؛ تاريخ القرآن: ٥١٢.

[٣]- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٦٩.

[٤]- ابن ندِيم، الفهرست، ص ٦٣-٦٢.



هُنَاكَ كِتَابَةٌ بِخَطِّ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ، وَهَذَا يَنْصُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ.

رَابِعًا- أُمِّيَّةُ الرَّسُولِ ﷺ وَإِعْجَازُ الْقُرْآنِ

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ، بِاعْتِبَارِهِ آخَرَ كِتَابِ سَمَاوِيٍّ يَحْتَوِي عَلَى مَفَاهِيمٍ وَتَعَالِيمٍ وَأَسَالِيبٍ لَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ. نَحْنُ نَفْهَمُ مُعْجَزَةَ هَذَا الْكِتَابِ السَّمَاوِيِّ الْأَخِيرِ عِنْدَمَا لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ بِسُورَةٍ صَغِيرَةٍ مِثْلِهِ. لَكِنْ عِنْدَمَا تَصَلُّ هَذِهِ الْمُعْجَزَةُ إِلَى دَرَجَتِهَا الْعَالِيَةِ نَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ السَّمَاوِيَّ الْمَوْضُوعِيَّ أَحْضَرَهُ رَجُلٌ لَا يَقْرَأُ وَلَا يَكْتُبُ وَلَمْ يَعْلَمْهُ أَيُّ مُعَلِّمٍ. يَقُولُ الْعَلَامَةُ الْخُوَيْيُّ عَن هَذَا: «صَرَّحَ الْكِتَابُ فِي كَثِيرٍ مِنْ آيَاتِهِ الْكَرِيمَةِ بِأَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ أُمِّيٌّ، وَقَدْ جَهَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِهَذِهِ الدَّعْوَى بَيْنَ مَلَأٍ مِنْ قَوْمِهِ وَعَشِيرَتِهِ الَّذِينَ نَشَأَ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ، وَتَرَبَّى فِي أَوْسَاطِهِمْ، فَلَمْ يَنْكُرْ أَحَدٌ عَلَيْهِ هَذِهِ الدَّعْوَى، وَفِي ذَلِكَ دَلَالَةٌ قَطْعِيَّةٌ عَلَى صِدْقِهِ فِيمَا يَدَّعِيهِ. وَمَعَ أُمِّيَّتِهِ فَقَدْ أَتَى فِي كِتَابِهِ مِنَ الْمَعَارِفِ بِمَا أَبْهَرَ عَقُولَ الْفَلَسَافَةِ، وَأَدْهَشَ مُفَكِّرِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ مُنْذُ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ، وَسَيَبْقَى مَوْضِعًا لِدَهْشَةِ الْمُفَكِّرِينَ وَحَيْرَتِهِمْ إِلَى الْيَوْمِ الْآخِرِ، وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ نَوَاحِي الْإِعْجَازِ. وَلِتَنَازَلَ لِلْخُصُومِ عَن هَذِهِ الدَّعْوَى، وَلِتَفَرِّضَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ لَمْ يَكُنْ أُمِّيًّا، وَلِتَنْتَوِرَهُ قَدْ تَلَقَّنَ الْمَعَارِفَ، وَأَخَذَ الْفُنُونَ وَالتَّارِيخَ بِالتَّعْلِيمِ، أَفَلَيْسَ لَزِمَ هَذَا أَنَّهُ اِكْتَسَبَ مَعَارِفَهُ وَفُنُونَهُ مِنْ مُثَقِّفِي عَصْرِهِ الَّذِينَ نَشَأَ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ؟ وَنَحْنُ نَرَى هَؤُلَاءِ الَّذِينَ نَشَأَ مُحَمَّدًا ﷺ بَيْنَهُمْ، مِنْهُمْ وَثَنِيُونَ يَعْتَقِدُونَ بِالأَوْهَامِ، وَيُؤْمِنُونَ بِالْخُرَافَاتِ، وَذَلِكَ ظَاهِرٌ. وَمِنْهُمْ كِتَابِيُّونَ يَأْخُذُونَ مَعَارِفَهُمْ وَتَارِيخَهُمْ، وَأَحْكَامَهُمْ مِنْ كُتُبِ الْعَهْدِينَ الَّتِي يَنْسَبُونَهَا إِلَى الْوَحْيِ، وَيَعْزَوْنَهَا إِلَى الْأَنْبِيَاءِ. وَإِذَا فَرَضْنَا أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ أَخَذَ تَعَالِيمَهُ مِنْ أَهْلِ عَصْرِهِ، أَفَلَيْسَ لَزِمَ هَذَا أَنْ يَنْعَكِسَ عَلَى أَقْوَالِهِ وَمَعَارِفِهِ ظِلَالُ هَذِهِ الْعَقَائِدِ الَّتِي اِكْتَسَبَهَا مِنْ مُعَلِّمِيهِ وَمُرْشِدِيهِ وَمِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ الَّتِي كَانَتْ مَصْدَرَ ثِقَافَتِهِ وَعُلُومِهِ؟ وَنَحْنُ نَرَى مُخَالَفَةَ الْقُرْآنِ لِكُتُبِ الْعَهْدِينَ فِي جَمِيعِ النِّوَاحِي، وَتَنْزِيهِهِ لِحَقَائِقِ الْمَعَارِفِ عَنِ الْمَوْهُومَاتِ الْخُرَافِيَّةِ الَّتِي مَلَأَتْ كُتُبَ الْعَهْدِينَ وَغَيْرَهَا مِنْ



مَصَادِرِ التَّعَلُّمِ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ»^[1]. إِنَّهُ لَوْ كَانَ يُحَسِّنُ الْخَطَّ وَالْقِرَاءَةَ لَاهْتَمَّ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْأَوْلِيَيْنِ وَحَصَلَ هَذِهِ الْعُلُومُ مِنْ تِلْكَ الْمُطَالَعَةِ. لَكِنْ لَمَّا آتَى بِهِذَا الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ الْمُشْتَمَلِ عَلَى الْعُلُومِ الْكَثِيرَةِ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ وَلَا مُطَالَعَةٍ، فَهَذَا مِنَ الْمُعْجَزَاتِ، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابُ الْمُبْطِلُونَ﴾^[2].

أَيْضًا، إِنَّ تَعَلَّمَ الْخَطَّ شَيْءٌ سَهْلٌ، فَإِنَّ أَقَلَّ النَّاسِ ذِكَاءً وَفِطْنَةً يَتَعَلَّمُونَ الْخَطَّ بِأَدْنَى سَعْيٍ، فَعَدَمُ تَعَلُّمِهِ يَدُلُّ عَلَى نُقْصَانٍ عَظِيمٍ فِي الْفَهْمِ، ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى آتَاهُ عُلُومَ الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ وَأَعْطَاهُ مِنَ الْعُلُومِ وَالْحَقَائِقِ مَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الْبَشَرِ، وَمَعَ تِلْكَ الْقُوَّةِ الْعَظِيمَةِ فِي الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ جَعَلَهُ بِحَيْثُ لَمْ يَتَعَلَّمَ الْخَطَّ الَّذِي يَسَهَّلُ تَعَلُّمَهُ عَلَى أَقَلِّ الْخَلْقِ عَقْلًا وَفَهْمًا، فَكَانَ الْجَمْعُ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ الْمُتَضَادَّتَيْنِ جَارِيًا مَجْرَى الْجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَيْنِ وَذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ وَجَارٍ مَجْرَى الْمُعْجَزَاتِ^[3].

لِذَلِكَ عَدَمُ قِرَاءَةِ وَكِتَابَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ وَعَدَمُ الذَّهَابِ إِلَى أَيِّ مُعَلِّمٍ لِيَعْلَمَهُ وَمَعْرِفَتُهُ الْعَالِيَةِ الَّتِي أَجَابَتْ عَلَى جَمِيعِ أَسْئَلَةِ النَّاسِ وَنَزَلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ لَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْلِبَ سُورَةً مِثْلَهُ هِيَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُعْجَزَاتِ الَّتِي يُؤَكِّدُهَا كُلُّ إِنْسَانٍ عَاقِلٍ.

عِلْمُ عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَعَدَمِ الْكِتَابَةِ أَوْ فِعْلُ عَدَمِ الْقِرَاءَةِ وَعَدَمِ الْكِتَابَةِ

الشُّكُّ الَّذِي أَثِيرَ فِي أُمَّيَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ أَنَّهُ يُقَالُ إِنَّهُ لَمْ يَعْرِفِ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ، إِنَّ هَذَا التَّفْسِيرُ خَاطِئٌ تَمَامًا. فَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَفِي الْآيَةِ ٤٨ مِنْ سُورَةِ الْعَنْكَبُوتِ أَنْكَرَ فِعْلَ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ مِنَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ وَلَكِنْ لَا يَنْكُرُ عِلْمَهُمَا؛ وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ فِي أَعْلَى مُسْتَوَى مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ وَالْمَعْرِفَةُ وَلَا يُمَكِّنُ مُقَارَنَةَ أَحَدٍ بِهِ، وَأَنَّ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ هُمَا أَبْسَطُ الْعِلْمِ مِنْ عُلُومِهِ، وَلَكِنْ بِأَمْرِ

[١]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن: ص ٤٩.

[٢]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[٣]- فخر رازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٣٨١.



اللَّهِ لَمْ يَتَعَلَّمِ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ مِنْ أَحَدٍ وَلَمْ يَقْرَأْ وَلَمْ يَكْتُبْ حَتَّى أَعْلَقَ الطَّرِيقَ
أَمَامَ شَكِّ الْخُصُومِ. بَعْدَ الْآيَةِ ٤٨ مِنْ سُورَةِ الْعَنْكَبُوتِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿بَلْ هُوَ
آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾^[١]. وَمِمَّا لَا
شَكَّ فِيهِ أَنَّ خَيْرَ مِثَالٍ عَلَى «أُوتُوا الْعِلْمَ» هُوَ النَّبِيُّ الْعَظِيمُ ﷺ، وَقَدْ قَدَّمَ الرَّسُولُ
الْكَرِيمَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فِي الرِّوَايَاتِ عَلَى أَنَّهُ الْأَفْضَلُ فِي الْعِلْمِ: «عَنْ
بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَحَدِهِمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ﴾؛ فَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَهُ
عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَأَوْصِيَاؤُهُ
مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ»^[٢]. وَهُنَاكَ آيَاتٌ وَرِوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ وَمُتَتَالِيَةٌ فِي هَذَا الْمَجَالِ
تَدُلُّ عَلَى الْمَعْرِفَةِ الْإِلَهِيَّةِ لِلنَّبِيِّ الْكَرِيمِ، وَيَتَطَلَّبُ تَفْصِيلُهَا مَقَالًا آخَرَ. لِذَلِكَ كَانَ
الرَّسُولُ الْكَرِيمُ ﷺ عَالِمًا بِكُلِّ الْعُلُومِ الَّتِي تَعْتَبَرُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ جُزْءًا مِنْهَا، لَكِنَّهُ
لَمْ يَقْرَأْ أَوْ يَكْتُبْ بِأَمْرِ اللَّهِ.

[١]- سورة العنكبوت، الآية ٤٩.

[٢]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ٢٣، ص ٢٠٠.



الخاتمة

وبناءً على ما سبق يُمكن سرد أهم نتائج المقال في النقاط التالية:

أُمِّيَّةُ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ كإحدى صفاته قد تمَّ تحديدها والتأكيدُ عليها في القرآن الكريم والأحاديث النبوية. إنَّ مفهوم أُمِّيَّةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ في الآيات والأحاديث يعني أنه لم يقرأ ولم يكتب. يتفقُ المفكرون الإسلاميون على أنَّ الرَّسُولَ الْكَرِيمَ ﷺ لم يقرأ ولم يكتب قبل البعثة ولم يتعلم من معلم، والآية ٤٨ من سورة العنكبوت تُشيرُ إلى ذلك صراحةً.

إعتبار أنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يقرأ ولم يكتب، جعل بعض المُستشرقين يشككون في ذلك بوعي أو بغير وعي، وقدّموا معنى آخر للأُمِّيَّة. ويعدُّ تولدكه كواحدٍ من أهمِّ المُستشرقين يعتقِدُ في كتابه تاريخ القرآن أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان على درايةٍ بالقراءة والكتابة.

في النقد العام لوجهة نظر تولدكه فيما يتعلق بقراءة وكتابة الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ ينبغي أن يُقال: آيات من القرآن (خاصة الآية ٤٨ من سورة العنكبوت) وروايات ووثائق تاريخية وخطابُ المفكرين الإسلاميين ينكرون عنه أي قراءة أو كتابة (قبل البعثة بالإجماع وبعدها بالإتفاق).

الرَّسُولُ الْكَرِيمُ ﷺ لم يقرأ ولم يكتب قبل البعثة وحتى بعدها، وهذا ما أمره الله به لتبديد أي شبهة ممن ينفون رسالته، كما يثبت هذا الأمر إعجاز القرآن والآتي به. والنقطة الأخيرة هي أنَّ آيات القرآن تنكر فعل القراءة والكتابة عن الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ ولا علمهما. بمعنى أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان عالماً في العلوم من عند الله تعالى وتكون القراءة والكتابة جزءاً منها، ولكن بإذن الله لا يقرأ ولا يكتب حتى يسدَّ طريق الشك عند الخُصوم.



لائحة المصادر والمراجع:

١. القرآن كريم.
٢. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم، بيروت - المكتبة المصرية، ١٤١٩ق.
٣. ابن أثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت - دار إحياء التراث العربي.
٤. ابن الأثير جزري، مجد الدين أبو السادات مبارك بن محمد الشيباني؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تصحيح: محمد أبو الفضل عاشور، الطبعة الأولى، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥ق.
٥. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بيروت - دار صادر.
٦. ابن منظور الإفريقي المصري، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ الطبعة الثانية، بيروت - دار صلا، ١٣٨٨ق.
٧. ابن نديم، الفهرست؛ القاهرة - مطبعة الاستقامة، ١٣٩٣ق.
٨. أحمد ميانجي، علي؛ مكاتيب الرسول؛ قم - منشورات يس، ١٣٦٣ش.
٩. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت - المؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م.
١٠. جوادى أملى، عبد الله؛ تفسير تسنيم؛ تنظيم حسن واعظى محمدي، قم: مركز نشر اسراء، ١٣٨٤ش.
١١. حجتى، سيد محمد باقر؛ الدراسة في تاريخ القرآن الكريم؛ طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٨٤ش.
١٢. خويى، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، النجف - مطبعة الآداب، ١٩٦٦م.
١٣. رازي، فخر الدين؛ مفاتيح الغيب؛ بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.



١٤. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقيق: صنوان عدنان الداودي؛ الطبعة الرابعة، قم: ذوى القربى، ١٣٨١ ش.
١٥. راميار، محمود؛ تاريخ القرآن؛ طهران: منشورات امير كبير، ١٣٨٠ ش.
١٦. السبحاني، جعفر؛ مكتب الوحي لأمية النبي ﷺ؛ قم - منشورات رسالت، ١٣٥٦ ش.
١٧. سيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ ق.
١٨. شاهين، عبد الصبور؛ تاريخ القرآن؛ مشهد - منشورات آستان قدس رضوى، ١٣٨٥ ش.
١٩. شوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، بيروت - شركة دار الأرقم.
٢٠. صدوق القمي، ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه؛ علل الشرايع، قم: منشورات داوري.
٢١. صدوق القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه؛ عيون أخبار الرضا (ع)؛ تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي؛ الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤ ق.
٢٢. طباطبائي، سيّد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ الطبعة الثانية، طهران - دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٩ ق.
٢٣. طباطبائي، مصطفى؛ نقد وتحليل آراء المستشرقين؛ طهران: منشورات چاپخش، ١٣٧٥ ش.
٢٤. طبرسي، الشيخ أبو علي فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ تصحيح: شيخ أبو الحسن شعراني؛ الطبعة الثالثة، طهران - مكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ ق.



٢٥. طبري، أبو جعفر محمد جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة - مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ١٤٢٢ق.
٢٦. طريحي، فخر الدين؛ مجمع البحرين؛ تحقيق: السيّد أحمد الحسيني؛ الطبعة الثالثة، طهران - المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٥٧ش.
٢٧. طوسي، أبو جعفر محمّد بن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي؛ بيروت - دار إحياء التراث العربي.
٢٨. طوسي، محمد بن حسن، الأمالي، قم - دار الثقافة، ١٤١٤ق.
٢٩. فضل الله، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، بيروت - دار الملاك للطباعة والنشر، ١٤١٩ق.
٣٠. فيروز آبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب؛ القاموس المحيط؛ الطبعة السادسة، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ق.
٣١. قاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، بيروت - مؤسسة تاريخ عربي.
٣٢. قمي، أبو الحسن علي بن ابراهيم؛ تفسير القمي؛ الطبعة الأولى، بيروت - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٢ق.
٣٣. كاوند بروجردى، عليرضا؛ النبي الأمي؛ ري: منشورات سميع، ١٣٨٥ش.
٣٤. مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
٣٥. مطهري، مرتضى، النبي الأمي، طهران - منشورات صدرا، ١٣٨٧ش.
٣٦. مغنية، محمّد جواد؛ التفسير الكاشف؛ الطبعة الأولى، قم - دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٤ق.
٣٧. يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب؛ تاريخ يعقوبي؛ قم: مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بيت (عليه السلام).

هذا الكتاب

كتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه من أوسع ما صدر من كتب حول القرآن في القرن العشرين باللغة الألمانية، وقد تعامل نولدكه وطلابه مع القرآن كنصّ وضعه النبي محمد ﷺ نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطورات الدينية والاجتماعية والسياسية، ولفح هذه الشبهة وغيرها كان هذا الكتاب "بحوث وقراءات نقدية في كتاب (تاريخ القرآن)؛ حيث تناول الجزء الأول إطلالةً على الاستشراق الألمانيّ في فصله الأول، بينما تناول الفصل الثاني قراءةً نقديةً لأطروحة نولدكه حول الوحي.

وقد ناقشنا في الفصل الثالث ما أثاره نولدكه حول مصادر تعليم النبي ﷺ بحسب استعمال نولدكه في كتابه.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com